

TURUN YLIOPISTON JULKAISUJA
ANNALES UNIVERSITATIS TURKUENSIS

SARJA - SER. C OSA - TOM. 338

SCRIPTA LINGUA FENNICA EDITA

”Minä melkein uskon”

Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen
tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä

Pasi Enges

TURUN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF TURKU
Turku 2012

ISBN 978-951-29-5002-7 (Painettu/Print)
ISBN 978-951-29-5003-4 (PDF/Sähköinen)
ISSN 0082-6995

Painosalama Oy – Turku 2012

Kiitokset

En pysty tarkoin muistamaan, milloin kansanuskosta tuli keskeinen kiinnostuksen kohteeni. Jo lukion uskontotunneilla 1970-luvun puolivälissä jäivät lähtemättömästi mieleen monet Mikael Agricolan jumalainluettelon salaperäiset nimet sekä erityisesti kaksi kuvaa teksteineen. Toisessa oli Marina Takalo lukemassa kiukaaseen löylyn sanoja, toisessa Miihkali Timoskainen rähmällään tervehtimässä maata: ”Terveh maalle, terveh veelle, terveh tervehtijälle!” Omituisia, mutta kiehtovia sanakaavoja... Aloittaessani folkloristiikan opinnot Turun yliopistossa syksyllä 1978 huomasin päätyneeni opinahjoon, jossa kansanuskoa oli tutkittu ja tutkittiin edelleen aktiivisesti. Saamelaisen uskomusperinteen kohdalla ratkaiseva – ja toistaiseksi peruuttamaton – herätys tuli lukuvuonna 1979–1980 pidetyllä saamelaisen folkloren luentokurssilla, jonka muistiinpanoihin vieläkin toisinaan palaan.

En myöskään kykene määrittelemään ajankohtaa, jolloin kansanuskon ilmiöihin tuntemani kiinnostus jalostui ajatukseksi jatkaa opintoja ja kirjoittaa aiheeseen liittyvä väitöskirja. Palasin vuoden 1992 syyslukukauden alussa folkloristiikan oppiaineeseen, tällä kertaa hoitamaan opetustehtävää, jossa olen vielä tätä kirjoittaessanikin. Folkloristiikan ja uskontotieteen yhteiset tutkijaseminaarit sekä saamelaisen folkloren kurssit (tällä kertaa itse opettaminani) pitivät yllä kiinnostustani aihepiiriin ja kannustivat perehtymään aihepiiriin perusteellisemmin. Kuitenkin vasta 2000-luvun alussa, kun oppiaineen pitkäaikaisessa *Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa* käynnistettiin uusi vaihe, aloin määrätietoisemmin tähdätä väitöstutkimukseen. Olen tehnyt työtä jaksoittain sekä tutkimuskausilla apuhan turvin että opetustehtävien ohella. Tuulen suunta on pitkäksi venähtäneessä projektissa ollut milloin myötäinen, milloin vastainen, mutta kaikissa vaiheissaan työ on tarjonnut vähintäänkin riittävästi haastetta. Haluan nyt kiittää kaikkia, jotka ovat olleet mukana työni eri vaiheissa ja vaikuttaneet sen muotoutumiseen.

Tutkimusaiheeseen ja moniin tutkimukseni metodologisiin valintoihin ehkä kaikkein voimakkaimmin vaikuttanut henkilö oli professori Lauri Honko. Lauri osoitti luottamusta tutkimukseeni ja antoi monissa keskusteluissa arvokasta, joskus ankaraakin palautetta. Valitettavasti hän ei elinaikanaan ehtinyt nähdä työni valmistumista.

Kiitosteni ulottumattomissa on myös hyvä ystäväni ja Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa läheisin kollegani Marjut Huuskonen. Yhteiset kirjoitusprojektit Marjutin kanssa, kenttämatkat pohjoiseen ja monet keskustelut milloin yliopistolla, milloin tunturissa ovat merkittävästi vaikuttaneet näkemyksiini saamelaisesta folkloresta ja pohjoisesta elämänmenosta ylipäänsä.

Pitkäaikainen esimieheni ja lähin työtoverini folkloristiikan oppiaineessa, professori Annikki Kaivola-Bregenhøj, on ollut työni kannustava ohjaaja. Annikin positiivinen palaute on ollut korvaamatonta silloin, kun oma usko työn mahdollisuuksiin on alkanut horjua. Vielä väitöskirjani viimeisestä, esitarkastukseen menneestä versiosta Annikki esitti monia arvokkaita huomioita, antoi kirjallisuusviitteitä ja teki korjausehdotuksia, joita olen parhaani mukaan myös noudattanut.

Pekka Hakamies on viime vuodet toiminut folkloristiikan professorina ja työni pääasiallisena ohjaajana. Pekan kannustuksella on ollut keskeinen rooli työni valmistumisessa. Kiitän Pekkaa hyvästä työtoveruudesta ja yhteistyöstä sekä folkloristiikan että ruumiinkulttuurin saralla.

Työni esitarkastajiksi minulla oli ilo saada Åbo Akademin folkloristiikan professori Ulrika Wolf-Knuts ja dosentti Lassi Saressalo. Kiitän molempia perusteellisesta tarkastustyöstä ja rakentavassa hengessä annetuista esitarkastuslausunnoista. Erityisen iloinen olen siitä, että Lassi lupautui myös vastaväittäjäkseni. Näin asiat tavallaan palaavat juurilleen: juuri Lassi oli se folkloristiikan opettaja, jonka luennoilta aikanaan sain kipinän saamelaisen uskomusperinteen tutkimiseen.

Ihminen ei elä pelkästään leivästä, kahvia ja pullaa tarvitaan myös. Työyhteisö folkloristiikan oppiaineessa on luonnollisesti vaihdellut vuosien ja vuosikymmenten mittaan, mutta aina on yhteinen tautotila ollut paikka, johon on kokoonnuttu vaihtamaan kuulumiset ja jakamaan ilonaiheet, toisinaan myös murheet ja huolet. Omassa akateemisessa painissani minua ovat potkineet eteenpäin Anne Heimo, Tuomas Hovi, Kirsi Hänninen, Merja Leppälähti, Aki Luotonen, Taina Ukkonen ja Maria Vasenkari. Kiitokset folkloristiikan porukalle! Lisäksi haluan kiittää erityisesti Mariaa väitöskirjani ammattitaitoisesta viimeistelystä ja uskon valamisesta työn viime metreillä.

Suomen Kulttuurirahastoa kiitän tutkimusapurahasta, jonka turvin sain väitöstutkimukseni hyvään vauhtiin ja kirjoitin tutkimukseni ensimmäiset versiot. Apurahakaudella minulla oli ilo työskennellä Satakunnan ympäristöntutkimuskeskuksen tiloissa Porin Reposaaressa. Oman työni ohella opin paljon biologiasta ja ympäristönsuojelusta! Kiitokset Onerva Viertoselle, Mikko Ojaselle, Juha Hiedanpäälle, Ilkka Jussilalle, Jukka Jussilalle ja muille iloisesta työyhteisöstä.

Kenttätyömatkoille osallistui 2000-luvun alkuvuosina useampikin Lapin asioiden kiinnostunut. Kiitokset Outi Fingerroosille, Riina Haanpäälle, Piia Allénille ja Patricia Nybergille kokemusten jakamisesta ja matkaseurasta.

Kansanuskontutkijoiden joukko ei ole Suomessa suuren suuri. Yliluonnollisille aiheille omistautuneista tutkijoista tärkein yhteistyö- ja toisinaan myös kiistakumppanini on ollut Kaarina Koski. Hänen kanssaan yhdessä kirjoittamistani artikkeleista on lainautunut monia ajatuksia ja aineksia väitöskirjaani. Kaarina on myös kommentoinut asiantuntevasti väitöskirjani käsikirjoitusta sen eri vaiheissa ja auttanut monien ongelmakohtien yli pääsemisessä.

Erityisen kiitoksen ansaitsevat Talvadaksen kylän asukkaat, joiden kertomuksia tutkimukseni koskee. Varsinkin Ilmari ja Armas Rasmus ovat toistuvasti jaksaneet vastaila uteliaan tutkijan kysymyksiin. Muistan kiitollisuudella myös kenttämatojen majapaikassa Nuvvuksen kylässä Karin Anni ja Piera Guttormin vieraana viettämiäni aikoja. Heiltä on peräisin suuri osa siitä ymmärryksestä, jota olen kenttämatoilla kyennyt omaksumaan tenonsaamelaisesta kulttuurista.

Vaimoani Pirkkoa kiitän kärsivällisyydestä ja kannustuksesta. Kiireessä ja luomisen tuskassa kärtyilevän miehen kanssa eläminen ei voi olla helppoa. Lapsemme Petra, Noora, Verna ja Iiro puolisoineen ovat jaksaneet uskoa siihen, että isäpapan opiskeluaika sentään päättyy ennen eläkeikää – siitä kiitokset. Petraa kiitän myös tutkimukseni kieliasun tarkastuksesta ja Iiroa kansitaiteesta, joka välittää upeasti tutkimukseni kohteena olevien kertomusten tunnelmia.

Lisäksi kiitän erikseen nimeämättä, omaisia, sukulaisia ja ystäviä sekä kollegoja kulttuurien tutkimuksen oppiaineissa Turussa ja muissa yliopistoissa. Luki-jan kädessä nyt oleva tutkimus on syntynyt teidän osoittamanne luottamuksen ja tuen tuloksena.

Turussa, varhaisena toukokuun aamuna 2012

Pasi Enges

Sisällys

I. Tutkimuksen lähtökohdat

1. Tutkimuksen tavoitteet ja tutkimusasetelma	13
Tutkimuksen rakenne	14
Supranormaalın perinteen paikallisten merkitysten jäljillä	15
Tutkimusaineistot	16
Aineistokorpus	18
Litteraatiot ja käännökset	19
Tutkimusmenetelmät	21
Yliluonnollinen tutkimuskohde, tutkijan positio ja tutkimuseettiset kysymykset	24
Tehtävänä yliluonnollisen rationalisointi	24
Refleksiivisyys kansanuskon tutkimuksessa	25
Tutkimuseettisiä ratkaisuja	30
2. Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti 1965–	35
Kentätutkimus ja 1960-luvun folkloristiikka	35
Projektin tausta ja varhaisvaiheet	37
Kertojien kylä: Talvadas ja sen asukkaat	38
Syvätutkimus kentätutkimusmetodologiana	43
Kohtaamisia ja työsopimuksia	49
Kentältä arkistoaineistoksi	52
Projektiaineiston uudet luku- ja tulkintamahdollisuudet	53

II. Metodit ja näkökulmat

3. Kansanuskon kysymyksiä	59
Kansanuskon määrittelyä	59
Yliluonnollinen käsitteenä ja ilmiönä	63
Yliluonnollinen yksilön maailmankuvassa	65
Yliluonnolliset elämykset	67
Uskominen mielentilana, asenteena ja käytäntönä	69
Uskomukset ja tieto	71
Uskomukset ja sosiaalinen konstruktio	73
Uskominen käytäntönä	75

4. Motiivianalyysi	78
Motiivi perinteen perusyksikkönä	78
Traditionaalit ja idiosynkraattiset uskomusmotiivit	80
5. Uskomusperinteen lajikysymyksiä	82
Elämyksestä kertomukseksi	83
Memoraatti: avain kansanuskon elävään ytimeen?	84
Memoraattimuoto kertomisen strategiana	87
Memoraatti elämyskertomuksena	88
Memoraatit lajijärjestelmässä	89
Muita uskomuksellisia perinnelajeja	95
6. Kerronnan aspekteja	99
Kerronnan tutkimus näkökulmana	99
Yksilö ja perinne	100
Kerrotun ja todellisuuden välinen suhde	102
Kertojan keinot tulkinnan avaimina	105
7. Perinne-ekologinen näkökulma	107
Perinteen sopeutuminen	107
Yliluonnollinen fyysisessä ympäristössä	109
8. Perinteen tehtävien jäljillä	113
Funktionalismin perintö	113
Funktio, merkitys, intentio	114

III. Yliluonnolliset olennot tenonsaamelaisessa perinteessä

9. Yliluonnollisten olentojen maailma	119
Tietoja Tenonlaakson uskomusolennoista	119
Kategorioinnin tasot: miten määritellä uskomusolentoja	125
Uskomusolentoja koskevan perinteen teemat ja motiivisto	128
Kummittelu ja vainajat	128
Äpärä (<i>eahpáraš</i>)	131
Maahinen (<i>gufihtar</i>)	133
Merenneito (<i>áffruvvá</i>)	136
Staaloo (<i>stállu</i>)	136
Etiäinen (<i>ovdasaš</i>)	139
Fiktiolennot	141
Olennot ja kategoriat	143
10. Lestadiolaisuus ja saamelainen kansanusko	145
Pohjoista kristillisyyttä	145
Lars Levi Laestadius saamelaisen uskomusperinteen tutkijana ja hyödyntäjänä	147

Laestadius ja Talvadaksen perinne	148
Lestadiolaisuus kirkkokristillisyyden ja kansanuskon välimaastossa	151

IV. Elämiskertomukset ja tenolainen perinneviestintä

11. Yliluonnolliset elämykset	155
Aspekteja yliluonnollisen kokemiseen	155
”Vain lujaveriset näkevät”	156
Uskomustradition totuusarvo	157
Tenolaisen elämyksen komponentit: Rasmus-suvun elämiskertomusten analyysi	162
Kokijat	164
Paikka ja aika	166
Elämysten laatu ja niiden aiheuttajat	171
Kertojat	173
12. Esimerkkikertomukset	175
Ola Samuel ja Kevovuoman vainaja	177
Tuttu äijä hiihtelemässä	177
Kertomus kasvaa	181
Rauhattomuus on todellista	184
”Olavi, Olavi”	185
Kuiskaus tunturissa	186
Aidon elämyksen kriteeristöä vai taidokasta kerrontaa?	188
Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla	191
Katjan Nillan kummitukset	192
Kiteytynyt elämiskertomus	196
Merkitys löytyy	197
Poromies pelästyy tunturissa	201
Varomattomuus kostautuu	202
Pakokauhun metaforat ja pelon ruumiillisuus	204
Armas ja outo ääni Suoppasuvannossa	207
Kovääninen äpärä	207
Selitysvaihtoehtoja	210
Normirikkomus ja yliluonnollinen kontrolli	213
Öinen joikaaja	214
Selityksenä huono omatunto	216
Kufitar käyttää vesipumppua	219
Kollektiivitradition vastainen sisältö	220
Luovaa valehtelua	223
Ilmari ampuu äpärän	224
Lapinlisää äpärajuttuun	224
Pelottelu ja sosiaaliset suhteet	227

Unesta todeksi: Joukavaarin ketut / Lasikaappi staalon selässä.	228
Myyttinen Joukavaari.	229
”Unenräpäle” vai merkityksellinen enneuni.	231
Unesta kertomukseksi	234
Uni muuttuu todeksi	236
Lasikaappi staalon selässä	238
Joukavaari ja kaappia kantava staalo perhetraditiossa.	241
Uni, fiktio ja todellisuus.	243
Yhteenveto esimerkikertomuksista	244
13. Perhe ja suku perinteen välityskanavana	247
Lähipiiri perinteen opettajana	248
Suhtautumistapojen typologisoitua	251
Rasmus-suvun jäsenet yliluonnollisen perinteen kertojina	252
Perinne jatkuu.	259
 V. Uskon ja kerronnan kompleksinen suhde	
14. ”Minä melkein uskon”	263
Tutkimuskohteena tenonsaamelainen uskomusperinne	263
Elämystkertomus ja perinnelajit	264
Tenonsaamelainen yliluonnollinen elämys.	266
Miksi kertoa yliluonnollisesta?.	268
Kenttätyö luo kestävää pääomaa	270
 Lähteet	273
 Liitteet	
1. Talvadas-aineiston motiiviluettelo.	303
2. Esimerkki uskomusperinnematriisista:	
Kufitar-uskomusten tuntemus Talvadaksessa	308
3a. Rasmus-suvun elämystkertomukset	310
3b. Kertomustiivistelmät ja aineistoviitteet.	318
4. Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla -vertailutaulukko	328
 Abstract	336
 Henkilöhakemisto	342
Asiahakemisto	348

I. Tutkimuksen lähtökohdat

1. Tutkimuksen tavoitteet ja tutkimusasetelma

Käsillä oleva väitöskirjani on tutkimus tenonsaamelaisesta *kansanuskosta* ja *uskomusperinteestä*. Se perustuu Turun yliopistossa vuonna 1965 aloitetun *Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin* haastatteluaineistoon, erityisesti projektin pääkohteena olleen Utsjoella sijaitsevan Talvadaksen kylän haastatteluihin. Laajasta haastatteluaineistosta olen poiminut yhden suvun ylikuulollisia olentoja koskevan uskomuksellisen tietouden ja tutkimukseni primaariaineistona ovat näiden olentojen empiirisiä kohtaamisia kuvaavat kertomukset. Tätä aineistoa analysoin useista eri näkökulmista tavoitteenani selvittää, minkälaisessa vuorovaikutussuhteessa kansanusko (maailmankuvallisena tekijänä) ja sitä kuvastava uskomusperinne (suullisesti välittyvänä folklorena) ovat pienyhteisön perinnejärjestelmässä. Tutkimus on mikrotason analyysi pienen sosiaalisen ryhmän tuntemasta ja käyttämästä perinteestä. Sen keskiössä ovat yksittäiset kertomukset, kertojayksilöt ja heidän sanallisesti ja muilla keinoin ilmaistu suhteensa koettuun ja kerrottuun.

Olen työskennellyt opiskeluajoistani 1970-luvun lopulta lähtien Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastatteluaineistojen parissa. Perusteellisemmin pääsin perehtymään aiheeseen tehdessäni sisältöluokitusta Talvadas-aineistoon folkloristiikan oppiaineen kesäharjoittelijana 1980-luvun alussa. Pohjoiskalotti-alueen maahisperinteen motiivistoa käsitelleessä pro gradu -tutkielmassani¹ Talvadaksen perinne muodosti yhden keskeisen aineistoryhmän. Vielä tuolloin kylä näyttäytyi minulle eräänlaisena kansanuskon laboratoriona, reliktinä, jossa ”vanha saamelainen kansanusko” edelleen elää. Syvällisempi haastatteluaineistoon paneutuminen ja myöhemmät omakohtaiset kenttätyöt kylässä ovat kuitenkin muuttaneet käsityksiäni: yksinkertaistavasta ”saamelaiset uskovat” -tulkinnasta olen siirtynyt monivivahteisempaan, uskomusperinteen erilaiset yhteisölliset ja yksilölliset käyttötavat ja merkitykset sekä paikallisen kerrontatradition huomioon ottavaan näkemykseen.

1 Enges 1991.

Jo työtä aloittaessani lähdin liikkeelle hypoteesista, että uskominen yliluonnollisen olemassaoloon on vain yksi aspekti, josta aineistoa voi lähestyä. Tutkimuksen edetessä tämä käsitys on vain vahvistunut. Kysymys ”uskomisesta” osoittautuu kompleksiseksi ja tutkimukseni kohteena olevassa pienyhteisössäkin monimuotoiseksi ilmiöksi. Yliluonnollista koskevien aiheiden suulliselle välittämiseksi puolestaan on mahdollista osoittaa useita erilaisia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä tehtäviä.

Olen esitellyt tutkimustani sen eri vaiheissa monissa kotimaisissa ja kansainvälisissä tieteellisissä seminaareissa ja kongresseissa, ja osa näistä esityksistä on jalostunut artikkelijulkaisuiksi. Olen väitöskirjassani hyödyntänyt aiempia Saamelaisen folkloren tutkimusprojektiin liittyviä, sekä yksin että yhteistyönä laatimiani julkaisuja² liittämällä osia niistä joko alkuperäisessä muodossaan tai uudelleen muokattuina tutkimukseeni. On luonnollista, että pitkän tutkimusprosessin aikana omat näkemykseni ovat muuttuneet – siksi monet aiemmin esittämistäni ajatuksista on ollut pakko arvioida uudelleen.

Tutkimuksen rakenne

Tutkimukseni rakentuu viidestä pääluvusta. Niistä ensimmäinen, ”Tutkimuksen lähtökohdat”, on johdatus tutkimuksen taustaan, tavoitteisiin ja aineistoihin. Esittelen aluksi työn rakenteen, tutkimuksen kohteena olevan aineistokorpuksen ja alustavasti työssä sovelletun menetelmäapparaatin. Ensimmäisessä luvussa määritän myös keskeiset tutkimusongelmat ja tuon julki työn tutkimuseettiset ratkaisut. Toisessa luvussa kohteena on Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti, jonka tuottamaan aineistoon tutkimukseni perustuu. Tarkastelen projektia sekä historiallisesta että nykyhetken näkökulmasta – 1960-luvulla aloitetun projektin metodologisilla ratkaisuilla on ymmärrettävästi vaikutuksia aineiston käyttömahdollisuuksiin nykypäivänä. Projektin esittelyn yhteydessä kuvaan myös tutkimuskohteena olevan kylän ja sen asukkaat, erityisesti tämän tutkimuksen pääkohteena olevan Rasmus-suvun.

”Metodit ja näkökulmat” -pääluvussa käyn läpi tutkimuksessa hyödyntämäni käsitteelliset työkalut ja esittelen niihin liittyvää teoreettista keskustelua. Sen jälkeen käsitteelen supranormaalia perinnettä kansanuskon, motiivi- ja perinnejäljänalyysin, kerronnan, perinteen paikallisen sopeutumisen sekä tehtävien ja merkitysten näkökulmista (luvut 3–8).

2 Enges 1998; Huuskonen & Enges 1998; Enges 1999; Enges 2000; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000; Enges 2001; Mahlamäki & Enges 2001; Enges 2003; Koski & Enges 2003; Enges 2004a; Enges 2004b; Koski & Enges 2010.

Kolmas pääluku, ”Yliluonnolliset olennot tenonsaamelaisessa perinteessä”, siirtää tarkastelun primaariaineistoon. Esittelen siinä (luku 9) tärkeimmät tutkimusalueen perinteeseen kuuluvat yliluonnolliset olennot ja näihin liittyvän keskeisen motiiviston. Lisäksi päälukuun sisältyy ekskurssi saamelaisen kansanuskon ja lestadiolaisuuden väliseen suhteeseen (luku 10). Tästä yleisestä traditio-taustan käsittelystä analyysi tarkentuu edelleen neljännessä pääluvussa (”Elämyskertomukset ja tenonsaamelainen perinneviestintä”) yliluonnollisten elämysten rakenteellisiin tekijöihin, spatiaaliseen ja temporaaliseen jakautumiseen sekä elämyksistä kertomisen tapoihin. Luvussa 11 on tutkimuksen koko aineistokorpus systemaattisen analyysin kohteena. Sen jälkeen otan luvussa 12 yksityiskoh-taisemman tarkastelun kohteeksi kymmenen kertomusta, joita kutakin käsittelen erilaisista valikoiduista näkökulmista. Nämä kertomukset toimivat eräänlaisina avainesimerkkeinä paikallisesta yliluonnollista koskevasta kerronnasta. Lisäksi (luku 13) tarkastelen sosiaalisten suhteiden, erityisesti suvun ja perheen merki-tystä yliluonnollista koskevan perinteen välityskanavana. Tutkimukseni tulokset vedän yhteen viimeisessä pääluvussa ”Uskon ja kerronnan kompleksinen suhde”.

Supranormaalien perinteen paikallisten merkitysten jäljillä

Analysoidessani Talvadauksen kylän perinnettä olen katsonut tarpeelliseksi pitää erillään *kansanuskon* ja *uskomusperinteen* käsitteet. Kokonaisuutena tutkimukse-ni tähtääkin näiden kahden käsitteen usein kompleksisen ja tulkinnallisesti on-gelmallisen suhteen selvittelyyn. Alustavasti ilmaistuna tarkoitan kansanuskolla ihmisen suhdetta yliluonnollisiksi ymmärrettyihin olentoihin ja voimiin, hänen tapaansa selittää, jäsentää, kokea ja lähestyä arkikokemuksen ulkopuolisia ilmi-öitä. Uskomusperinteellä taas tarkoitan folklorea, niitä rituaalisen ja verbaalisen perinteen lajeja, jotka kantavat mukanaan kansanuskon elementtejä ja tarjoavat paitsi kanavan uskomusten julkisille esityksille, myös malleja ja vaihtoehtoja nii-den yhteisöllisesti ja yksilöllisesti varioiville käyttö- ja tulkintatavoille. Uskomus-perinteen ja kansanuskon suhdetta tarkasteltaessa keskeinen kysymys on, missä määrin folklorena välittyvän uskomusperinteen voidaan katsoa kuvastavan kan-sanuskoa. Mitä vaikkapa arkisessa sosiaalisessa tilanteessa esitetty uskomustari-na tai kertomus omakohtaisesta erikoislaatuisesta kokemuksesta lopulta kertoo yksilön ja yhteisön suhteesta yliluonnolliseen?

Talvadas-aineiston pohjalta esitän tulkintani siitä, miten yliluonnollista kos-kevan folkloren kautta on mahdollista lähestyä kansanuskon yhteisöllisiä ja yk-silöllisiä tasoja. Tutkimus rakentuu kolmen toisiinsa läheisesti kietoutuvan kes-keiskysymyksen ympärille: *mitä, miten ja miksi?*

Näistä ensimmäinen, ”mitä”, keskittyy perinteen motiivistoon ja sisältöön. Kuvaan sisällölliset ainekset, joista tenolaisen kyläyhteisön yliluonnollisia olen-toja koskeva perinne koostuu. Käyn läpi kylän uskomusperinteessä tunnetut us-komusolennot ja niihin liittyvät keskeiset aihepiirit.

Toiseen kysymykseen, ”miten”, etsin vastauksia analysoimalla aineistoa perinteen paikallisen sopeutumisen ja kerronnan näkökulmista. Mihin yliluonnollisen kohtaamista kuvaavat kertomukset liittyvät ja miten ne kytkeytyvät fyysiseen ja sosiaaliseen todellisuuteen? Tarkastelu kohdistuu yliluonnollisen spatiaaliseen sijoittumiseen, uskomusmotiiviston erilaisiin hyödyntämistapoihin, kertojien käyttämiin kerronnallisiin keinoihin sekä kertomuksista esitettyihin arvioihin ja tulkintoihin.

Edellisiin kysymyksiin nojautuen pyrin löytämään vastauksen kolmanteen pääkysymykseen ”miksi?”. Miksi yliluonnollista koskeva kertomusperinne oli löydettävissä elävänä 1960-luvulla ja miksi se on elinvoimaista vielä 2000-luvullakin? Miten yliluonnollisesta kertominen ja erilaiset tavat asennoitua siihen suhteutuvat toisiinsa?

Näiden peruskysymysten ohella tutkimukseni tärkeänä sivujuonteena on Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin työlleni asettamien reunaehtojen osoittaminen ja arviointi. Pitkin työtä joudun ottamaan kantaa siihen, miten projektin kenttätöissä tehdyt ratkaisut vaikuttavat omiin tulkintoihini.

Analysoin siis aineistoani sekä yliluonnollisten elämysten ja niissä vaikuttavien uskomusten, että näitä elämyksiä ja uskomuksia välittävien kertomusten ja kerronnan näkökulmasta. Kokoavasti ilmaistuna tutkimukseni perustuu hypoteesiin, jonka mukaan 1) kansanuskon elementtejä kantavalla uskomusperinteellä on useita erilaisia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä tehtäviä, ja 2) nämä tehtävät on mahdollista osoittaa analysoimalla äänitettyjä haastattelutilanteita ja niissä esitettyjä kertomuksia.

Tutkimusaineistot

Tutkimusaineistoni koostuu Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin eri vaiheissa Talvadaksessa tuotetusta haastattelumateriaalista ja sen oheisaineistoista. Haastatteluaineistoa on arkistoitu Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen TKU-arkistoon yhteensä 593 numeroa.³ Lyhyesti luonnehdittuna aineisto koostuu seuraavista kronologisesti toisiaan seuraavista kokonaisuuksista:

- 1) Projektin aktiivivaiheen 1967–1970 aikana Talvadaksessa alati laajenevan motiiviluettelon avulla systemaattisesti tehdyt, kylän suullisen perinteen kokonaisvaltaiseen dokumentointiin tähdänneet haastattelut sekä

3 Ääniteaineiston tarkkaa tuntimäärää ei ole selvitetty. Projektin kenttätöissä on käytetty erilaisia äänitysvälineitä: aluksi kelanauhureita (vaihtelevin äänitysnopeuksin), sitten C-kasettinauhureita, MiniDisc-tallentimia ja viime vaiheessa digitaalisia sanelimia. Käytäntönä on ollut, että jokainen fyysinen äänite saa oman aksessionumeron; näin etenkin kelanauhaysikköjä voi olla samasta haastattelutilanteesta useita.

vertailumateriaalin tuottamiseksi lähikylissä tehdyt haastattelut (428 arkistoyksikköä).⁴

- 2) Vuosina 1972–1973 tehdyt haastattelut (23 arkistoyksikköä)
- 3) Vuonna 1975 tehdyt haastattelut (111 arkistoyksikköä).
- 4) Vuosina 2001–2004 toteutetun seurantavaiheen haastattelut (31 arkistoyksikköä).

Kenttätyö oli systemaattisinta vuosina 1967–1970 ja tuona aikana tehdyillä kenttämatoilla tuotettiin valtaosa tutkimusprojektin aineistoista (296 arkistoyksikköä Talvadaksesta ja 132 arkistoyksikköä lähikylistä). Ensimmäinen kenttätyöperiodi huipentui vuonna 1969 ns. ”musta laatikko” -haastatteluihin. Nimitys viittaa arkistolaatikkoon, johon kaikki kylästä tuohon mennessä tavoitettu folklore oli kortistoitua yksittäisen aiheen tarkkuudella. Pyrkimyksenä oli käydä läpi motiiviston tuntemus kaikkien kyläläisten kanssa ja näin saada tarkka ja realistinen kuva eri perinneaiheiden tuntemuksesta kyläyhteisössä. Tavoite kuitenkin lopulta toteutui vain muutaman haastateltavan kohdalla.

Vuosien 1972–1973 haastatteluissa Talvadas ja sen lähikylät eivät olleet kenttätöiden pääkohteena. Kylissä käyneet haastattelijat eivät olleet varsinaisesti mukana Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa ja he liikkuiivat projektin ensisijaisia tutkimuskohteita laajemmalla alueella. Suuri osa haastatteluista keskittyi pelkästään lestadiolaisuuteen ja kirkollisiin traditioihin.

Projektin ensimmäinen seurantajakso toteutui vuonna 1975 kenttätyöt sen sijaan liittyivät suoraan tutkimusprojektin tavoitteisiin. Tällä kertaa haastattelut painoutuivat kylän elinkeinoihin ja historiaan; pyrkimyksenä oli tuottaa kontekstietoa vuosien 1967–1970 aineistolle. Materiaaliin kuitenkin sisältyy runsaasti sekä haastattelijoiden kysymää että spontaania ylikuonnollisten aiheiden kerrontaa.

Vuosien 1975–2000 välisenä aikana Talvadakseen tehtiin joitakin satunnaisia, projektin alkuperäisen työsuunnitelman suhteen tavallisesti epäsystemaattisia kenttämatoja, joiden yhteydessä käsiteltiin myös ylikuonnollisia aihepiirejä. Vierailujen tarkoitus oli paitsi täydentää olemassa olevia aineistoja joidenkin erityiskysymysten osalta, myös kontaktien ylläpito kylään. Haastatteludokumentit näiltä matkoilta ovat tavallisesti jääneet tutkijoiden haltuun eikä niiden tarkasta lukumäärästä ole tietoa.⁵

Toinen systemaattisempi seurantajakso toteutettiin vuosina 2001–2004, jolloin lähes täysin uudesta tutkijasukupolvesta koostunut kenttäryhmä kartoitti kylien suullisen perinteen nykytilaa. Haastatteluissa tavoitettiin vielä joitakin

4 Näistä 175 numeroa on Rasmus-suvun jäsenten haastatteluista.

5 Kulttuurien tutkimuksen arkistoon on päätyneet neljä ääniteyksikköä vuodelta 1992, yksi vuodelta 1993 ja yksi vuodelta 2009.

jo vuonna 1967 haastateltuja kyläläisiä sekä heidän jälkeläisiään. Haastattelujen tarkoituksena oli tuottaa vertailuaineistoa perinteen säilymisen ja muuttumisen selvittämiseksi sekä vanhan aineiston kontekstualisointi esimerkiksi perinteen välittymistilanteita koskevin kysymyksin.⁶

Aineistokorpus

Laajasta Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin materiaalista olen rajannut tutkimukseni primaariaineistoksi talvadaslaisen Rasmuksen suvun haastattelut. Tässä tutkimuksessa Rasmukset toimivat esimerkkinä ja otantana laajemmasta ylätenolaisesta kertojayhteisöstä⁷, sen tuntemasta uskomusperinteestä sekä tavoista hyödyntää ja välittää sitä. Suvun valikoituminen tutkimuksen pääkohteeksi perustuu sen jäsenten yhteistyöhalukkuuteen tutkimusprojektin alusta pitäen sekä heiltä taltioidun ylikuonnollisia aiheita koskevan tietouden laajuuteen.⁸

Tutkimuksessani ovat mukana kaikki Rasmuksen suvun jäsenten haastatte- luissa esiin tulleet kertomukset ylikuonnollisen kohtaamistilanteista.⁹ Aineiston valinnan kriteerinä on ollut sekä kertomusten muoto että sisältö: ne ovat oma- kohtaiseen kokemukseen tai toisten kertomaan perustuvia kuvauksia epätaval- liseksi koetuista tapauksista, joiden aiheuttajaksi tai toimijaksi on nimettävissä jokin ylikuonnollinen toimija. Folkloristiikassa tällaisten kertomusten lajitermik- si on vakiintunut *memoraatti*.¹⁰ Kertomustaltioinnit koskevat yhteensä 55 eri tapausta. Tutkimukseni sekundaarimateriaalina käytän valikoidusti sekä Talva- daksessa että sen naapurikyliässä dokumentoitua uskomusperinnettä.

Varsinaisen haastatteluaineiston lisäksi hyödynnän arkistoitujen äänitteiden ja osin myös kenttähavaintojen pohjalta laadittuja perinнемatriiseja. Matriisit ovat yksinkertaistavia haastateltujen henkilöiden ja kysytyjen tai spontaanisti esiin tulneiden perinneaiheiden ristiintaulukoita. Ne kertovat pelkistetysti sen, onko haastateltava kysyttäessä tunnistanut aiheen vai ei.¹¹ Matriisien laati- misperiaatteisiin ja kattavuuteen tulee suhtautua kriittisesti muun muassa siksi, että ”mustaa laatikkoa” ei lopulta – haastateltavien työkiireiden vuoksi tai muista syistä – käyty läpi kaikkien kyläläisten kanssa. Joidenkin aihepiirien osalta mat-

6 Kenttäprojektin jaksoista ks. myös Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 498–504, 515–517.

7 Ks. Huuskonen 2004, 159–165.

8 Projektin alkuvaiheessa haastateltiin toistuvasti kaikkia suvun aikuisjäseniä (yht. 7 henkeä) ja myöhemmin haastateltuja on tehty myös nuoremman sukupolven edustajien kanssa.

9 Tarkan lukumäärän esittäminen on vaikeata, koska osa kertomuksista on esitetty anonyy- meina. Etenkin projektin alkuvaiheen haastatteluissa kokijat saattoivat jäädä nimeämättä (esim. TKU/A/67/59, 1a–2, ”joku poromies”). Myöhemmin nimi mainiten esitettyjen ker- tomusten samankaltaisuus antaa olettaa, että kysymys on samoista tapauksista.

10 Ks. ss. 84–90.

11 TKU/kk/2.6.a.; TKU/kk/2.6.b. Esimerkki uskomusperinнемatriisista ks. Liite 2.

riiseja on myöhemmin täydennetty haastatteluäänitteiden pohjalta arkistotyönä. Epätäydellisinäkin ne antavat suuntaviivoja perinneaiheiden tuntemuksen jakautumiseen kyläläisten keskuudessa.

Laajaan kenttäprojektiin on vuosien mittaan osallistunut lukuisia tutkijoita, ja valtaosa aineistostani on muiden kuin itseni tuottamaa. Itse olen tehnyt yhden lyhyen haastattelumatkan Talvadakseen vuonna 1993, ja ollut aktiivisesti käynnistämässä ja toteuttamassa seurantaa vuosien 2001–2004 aikana yhteensä neljällä kenttämatkalla. Näillä matkoilla olen pääasiassa keskittynyt vanhemman aineiston pohjalta nousseiden kysymysten selvittelyyn ja erityisesti kontekstiteitojen täydentämiseen.

Litteraatiot ja käännökset

Käsin kirjoitettuihin muistiinpanoihin verrattuna äänittäminen on monessa suhteessa käyttökelpoisempi, tarkempi ja luotettavampi dokumentointitapa. Vanha arkistoina, johon jo menneisyyteen kuuluvien kansanuskon ilmiöiden tutkijan on pakko nojautua, koostuu pääasiassa kynän ja paperin avulla tehdyistä muistiinpanoista. Niiden tulkitsemiseen liittyy monia ongelmia. Kuten Leea Virtanen huomauttaa, ”[e]pämääräiset tulkinnat, ns. luonnolliset selitykset tai kokemusten mitätöinti leikinlaskulla eivät aiemmin juuri ole tulleet tallennetuiksi”.¹² Ilmeistä on myös, että kerääjät ovat joskus radikaalistikin editoineet muistiinpanojaan: esimerkiksi alun perin memoraattina kerrottu kertomus on voitu kirjata muistiin yleistävasti, kollektiivisena uskomuksena.¹³

Äänitteet, joille on tallennettu kokonaisia haastattelutilanteita tai parhaassa tapauksessa spontaaneja kerrontatilanteita, tarjoavat tyystin toisenlaisia analyysimahdollisuuksia kuin kirjalliset muistiinpanot. Äänitettä jälkikäteen kuunteleva, alkuperäiseen kerrontatilanteeseen osallistumaton tutkijakin tosin väistämättä menettää osan tulkintaa helpottavasta informaatiosta. Tavoittamattomiin jäävät niin kertojan kuin kuulijoidenkin eleet, ilmeet ja katseidenvaihdot, tavallisesti myös tilanteen fyysinen asetelma. Kuultavissa sen sijaan ovat kertojan käyttämät keinot: äänensävyn ja -voimakkuuden vaihtelut, muutokset puheen tempossa, naurut, naurahdukset ja tauot, sekä kuulijoiden verbaaliset reaktiot. Jos tutkimus kohdistuu vain puhutun sisältöön, näitä ei useinkaan tarvitse ottaa huomioon. Tutkittaessa kertojan kertomalleen antamia merkityksiä, sitä, mitä hän haluaa kertomuksellaan ilmaista, on taas näiden tekijöiden huomioon ottaminen usein välttämätöntä.

Kulttuurin jäsenten kertoessa toisilleen osapuolten välinen ymmärrys syntyy yleensä intuitiivisesti. Näin voi olla myös ääniteaineistoonsa perehtyneen tutki-

12 Virtanen 1982, 183.

13 Honko 1972b, 93–94.

jan kohdalla. Vaikka äänite periaatteessa on originaalilähde, systemaattinen analyysi ja tulosten raportointi ei kuitenkaan ole mahdollista pelkästään sen varassa. Puhe on muunnettava luettavaksi tekstiksi. Kansankertomusten transkriptiossa ja julkaisemisessa on usein korostettu sanatarkkuuden ideaalia. Äänitteen litteroinnissa on kuitenkin kysymys eräänlaisesta käänösprosessista, joka parhaimmillaankin välittää vain rajallisesti tietoa alkuperäisestä puhetilanteesta. Vaikka etenkin diskurssiin kohdistuvat analyysimallit ovat tarjonneet tutkijoiden työkaluiksi uusia, entistä tarkempia ja monipuolisempia litterointitapoja, on käytäntö osoittanut, että kaikkea ei voi siirtää paperille.¹⁴

Kuten esimerkiksi Bill Ellis ja Barbro Klein ovat esimerkkianalyseillaan osoittaneet, tarkka etnopoettinen transkriptio tuo tutkijan ulottuville sellaisia tulkintamahdollisuuksia, jotka jäisivät piiloon vain puheen sisällön välittävissä litteraatioissa.¹⁵ Toisaalta yksityiskohtaisuus ja pikkutarkkuus väistämättä johtavat litteraation vaikealukuisuuteen, mikä on ainakin analyysin tuloksia julkaisessa enemmän haitta kuin hyöty. Litteroinnin tasoa määrittäessään tutkijan on aina tehtävä valintoja, jotka on syytä suhteuttaa kulloiseenkin tutkimustehävään. Liian karkea litteraatio kätkee tietoa, joka voisi olla olennaista analyysin kannalta. Pienetkin nyanssit paljastavan litteraation hyödyllisyys taas voidaan kyseenalaistaa, jos niiden esiin tuomisella ei ole analyyttistä käyttöarvoa.¹⁶

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastatteluaineistosta on alusta asti tehty litteraatiot suomenkielisistä haastatteluista ja käännökset saamenkielisistä. Litteraatiot ovat ns. raakalitteraatioita, joista ilmenee haastattelupuheen sisältö mahdollisimman sanatarkasti, mutta joista on tavallisesti jätetty pois toistetut ilmaisut, kesken jääneet lauseet ja muu sellainen aines, jolla ei ole merkitystä sanotun ymmärtämisen kannalta. Naurahduksia ja muita kielenulkoisia ilmauksia ei arkistolitteraatioihin sisälly. Tällainen litterointitarkkuus oli riittävä tutkimusprojektin alkuperäisten, puhutun sisältöihin suuntautuvien tavoitteiden kannalta. Haastatteluäänitettä pidettiin primaariaineistona ja siitä tehty litteraatio, samoin kuin haastattelun sisällön referoiva nauhapöytäkirja, nähtiin sekundaarisina apuvälineinä, joiden avulla etsitty sisältöyksikkö oli löydettävissä ääninauhalta.¹⁷

Saamenkielisistä haastatteluista tehtiin suomenkieliset käännökset, lähinnä saamen kieltä taitamattomien tutkijoiden tarpeita silmällä pitäen. Jotkut haastattelut käännettiin kokonaan, mutta useimmiten käännökset tehtiin valikoidusti vain tutkijoita erityisesti kiinnostavista aiheista, kuten ylliluonnollisia olento-

14 Ellis 1987, 31–32; Jokinen, Juhila & Suoninen 1999, 265; Ukkonen 2000, 59.

15 Ellis 1987; Klein 1990.

16 Litteroinnin vaihtoehtoista ja ongelmista ks. esim. Finnegan 1992, 194–199; Seppänen 1997; Ukkonen 2000, 57–63; Jokinen, Juhila & Suoninen 1999, 265–266.

17 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 526–527; Mahlamäki & Enges 2001, 120–123; vrt. Seppänen 1997, 19.

ja, parantajia ja noitia koskevista haastattelukatkelmista.¹⁸ Kääntäjinä toimivat samat saamea äidinkielenään puhuvat kenttätutkijat, jotka osallistuivat myös kenttämatkoihin ja haastattelujen tekemiseen.

Tämän tutkimuksen ainessitaateissa olen käyttänyt käännettyjä tekstejä sellaisenaan. Suomenkieliset haastattelukatkelmat olen kuunnellut ja tehnyt arkistolit-
teraatioihin korjauksia ja täsmennyksiä omien tutkimustarpeitteni mukaisesti. Olen myös lukemisen helpottamiseksi varovasti stilisoinut litteraatioita sellaisten tekstiesimerkkien kohdalla, joiden keskeisin tehtävä on kerrotun sisällön välittäminen lukijalle. Murre-ilmaisuudet olen kuitenkin pyrkinyt säilyttämään. On myös muistettava, että suomenkielisten haastattelujen kertojien äidinkieli on pohjoissaame ja suomi vasta myöhemmin opittu toinen (tai norjan jälkeen kolmas) kieli. Esimerkiksi haastattelupuheessa usein ilmenevää adessiivin ja ablatiivin sekoitumista en ole aineskatkelmiin korjailut.

Niissä kertomusanalyysissä, joiden kohteena ovat sanallisesti ilmaistun sisällön lisäksi metakommunikaatio ja kertojan käyttämät keinot,¹⁹ olen tehnyt äänitteestä mahdollisimman tarkan litteraation. Koska litteraatio tässä yhteydessä on analyysin väline, ei pelkästään esimerkki kerrotun sisällöstä, ovat mukana kaikki epäröinnit, tauot, naurahdukset ja muut merkityksenannon kannalta tärkeät paralingvistiset seikat. Naurut, naurahdukset, tauot kestoineen, kuiskaukset ja imitoinnit olen merkinnyt (*kursiivilla sulkeisiin*). Painotettuna esitetyt ilmaisut olen merkinnyt alleiviivauksella ja **lihavointi** merkitsee nousevaa intonaatiota. Ilmaukset, jotka ovat tulkinnan kannalta keskeisiä, olen tarvittaessa kursivoinut. Olen siis erotellut haastattelupuheesta ne seikat, joita pidän tulkinnan kannalta merkityksellisinä. Tällainen litteraatio välittää raakalitteraatiota paremmin tekstiksi muutetun puheen, mutta ei kuitenkaan tavoita etnopoettisen tai keskusteluanalyttisen litteraation vivahteita.²⁰

Tutkimusmenetelmät

Menetelmällisesti tutkimukseni on yhdistelmä useista folkloristisista tutkimustavoista. Tutkimusaineiston muodostaa yllä esitelty ylikuunnollisen kohtaamista kuvaavien kertomusten korpus ja analyysini perusyksikkönä on yksittäinen kertomusdokumentti. Tavoitteeni on, kuten jo alkusanoissa kerroin, löytää ja tulkita pienyhteisössä elävänä toimivan kansanuskon ja sitä välittävän uskomusperinteen järjestelmä – olkoonkin, että tuo järjestelmä jo ennako-oletuksen mukaisesti on epäkoherentti ja sisäisesti ristiriitainen.

18 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 527.

19 Ks. ss. 105–106.

20 Vrt. Seppänen 1997.

Esittämäni kolme pääkysymystä kietoutuvat toisiinsa pitkin tutkimustani, mutta painottuvat eri tavoin eri luvuissa ja menetelmävalinnoissa. Ensimmäiseen, *mitä*, etsin ja esitän vastauksia sekä kvalitatiivisin että kvantitatiivisin menetelmin. Luku 9 (”Yliluonnollisten olentojen maailma”) on kuvaus tutkimuksen kohteena olevassa yhteisössä tunnetuista uskomusolennoista, kuhunkin olentoon liittyvästä motiivistosta ja folkloren lajeista, joiden kautta tämä tietous välittyy. Kuvaus perustuu ennen kaikkea perinteen sisällön motiivi- ja perinnejaljanalyttiseen tarkasteluun.²¹ Käytän esityksessäni rinnakkain aiempaa tutkimusta²² ja Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin arkistoaainestoa. Tällaisessa tarkastelussa on mahdollista verrata kylässä tunnettuja perinneaiheita laajempaan alueelliseen perinteeseen ja jopa yleissaamelaiseen folkloreeseen. En ole kuitenkaan pyrkinyt kaikenkattavaan, systemaattiseen kuvaukseen, vaan perusasioiden ja keskeisten sisältöjen esittelyyn kunkin olennon kohdalla.

Luvun 11 (”Yliluonnolliset elämykset”) ytimen muodostaa kaikkien aineistokorpuksessa esiintyvien yliluonnollisten elämysten kvantitatiivinen analyysi. Menetelmä on sovellus Juha Pentikäisen jo 1960-luvulla käyttämästä taulukkomenetelmästä, jossa jokaisesta yliluonnollisen elämyksen kuvauksesta erotellaan ja taulukoidaan määrätty elementti.²³ Tällaisiksi muuttujiksi olen valinnut omassa analyysissäni 1) tapahtumapaikan ja -ajan, 2) kokijan, hänen tunnetilansa ja reaktionsa, 3) havainnon välittävän aistikanavan eli elämyksen modaliteetin, 4) yliluonnollisen olennon havaitut ominaisuudet ja käytöksen, 5) elämyksen tulkinnan (esim. sen aiheuttaneen olennon nimeäminen) tai tapauksesta esitetyn arvion. Näin tehty, koko materiaalikorpuksen kattava taulukko toimii sekä aineiston esittämisen että sen tulkinnan välineenä – sen avulla on mahdollista tuottaa yleiskuva tutkimuksen kohteena olevasta perinteestä ja nostaa esiin erityisiä, tulkintaa vaativia аспекteja. Tärkeämpää kuin määrälliset tulokset sinänsä onkin niiden kvalitatiivinen arvio, jossa tukeudun saavutetun tiedon *kontekstuaalisointiin*. Suhteuttamalla taulukoinnin tulokset tietämykseeni kyläyhteisön sosiaalisista suhteista, historiasta, elinkeinoista ja ympäröivistä luonnonolosuhteista esitän paitsi yhteenvedon siitä, *minkälaisia* aineistossa raportoidut yliluonnolliset elämykset ovat, myös tulkintani siitä, *miksi* yliluonnolliset elämykset liittyvät juuri tiettyihin paikkoihin, henkilöihin ja olentoihin. Keskeinen lähestymistapa tässä on perinne-ekologia, jota käsittelem tarkemmin luvussa 7.

21 Motiivi- ja perinnejaljanalyttisiä lähestymistapoja esittelen perusteellisemmin luvuissa 4 ja 5.

22 Keskeinen ja tällä hetkellä ajankohtaisin aihepiiriin yleisesitys on Pentikäinen 1995.

23 Pentikäinen 1968b, 113–114; ks. myös Pentikäinen 1968c, 39–41; Pentikäinen 1971b, 123. Vrt. Marjatta Jauhiainen (1982a, 186–187), joka Pentikäiseen ja Kenneth S. Goldsteiniin (1964, 139–142) nojautuen esittää folkloristisen tutkimushaastattelun yhdeksi tehtäväksi perinnetuotteen (esim. memoraatin) systemaattisen *tapaustutkimuksen* ennalta suunnitellun kysymyssarjan avulla.

Kysymysten miten ja miksi kannalta keskeisiä ovat luvut 12 (”Esimerkkikertomukset”) ja 13 (”Perhe ja suku perinteen välityskanavana”). Luvun 12 useimmissa kertomusanalyysissä tarkastelen rinnakkain saman ylikuonnollisen elämyksen eri esityksiä, mutta joissakin keskityn yhteen dokumenttiin. Nimitän käyttämäni menetelmää *vertailevaksi lähiluvuksi*, millä tarkoitan yksinkertaisesti kertomusdokumenttien tarkkaavaista, yksityiskohtiin huomiota kiinnittävää kuuntelua ja lukemista. Lähiluku (engl. *close reading*) on folkloristiikassa sekä käsitteenä että menetelmänä varsin uusi tulokas – tosin tekstien tarkkaan lukemiseen perustuvaa tutkimustapaa ei sinänsä voi pitää folkloren tutkimuksessa uutuuksena.²⁴ Lähiluku pohjautuu kirjallisuustieteelliseen *uuskritiikin* suuntaukseen ja sen keskeisenä lähtökohdana voidaan pitää *teosautonomiaa*: tekstiä tulee lähestyä ja tulkita ainoastaan sen omista lähtökohdista käsin, tukeutumatta tekstin ulkopuolisiin lähteisiin. Näin luettuna tekstistä on mahdollista esittää erilaisia rinnakkaisia tulkintoja. Oma vertailevan lähiluvun menetelmäni tähtää myös tulkintojen esittämiseen yksittäisistä kertomusdokumenteista, mutta kontekstiedolla on näissä tulkinnoissa keskeinen tehtävä. Tarkoitan vertailevalla lähiluvulla tulkintaan avaimia antavien, merkityksellisten yksityiskohtien etsimistä joko yksittäisestä tekstistä²⁵ tai rinnakkaisia tekstejä vertailemalla.²⁶

Paitsi kertomusten sisältöön yksityiskohtineen, kohdistuu analyysi myös niiden struktuureihin ja performanssiin. Yksityiskohtien ja kertojan hyödyntämien keinojen tulkinnassa hyödynnän *sosiolingvivistisesti suuntautuneen narratologian* välineistöä.²⁷ Tällaisella sisällöllisiin elementteihin ja kerronnan tapaan ulottuvalla analyysillä on mahdollista osoittaa kertomuksiin liitettyjä asenteita ja tulkintoja, ja määritellä eri kertomusten tehtäviä ja asemaa yhteisön kerrontaperinteessä. Koska kertomusanalyysit viime kädessä tähtäävät niiden käyttötapojen ja merkitysten selvittämiseen, on vertailevan lähiluvun käytännön toteutus kertomusten *funktio-* ja *merkitysanalyysia*.²⁸

Tämän menetelmä- ja näkökulma-apparaatin lisäksi on vielä erikseen mainittava refleksiivinen metodologia, joka kulkee näkökulmana läpi koko työni. Se liittyy sekä omaan asemaani tutkijana ja aineistoni tuottaneen tutkimusprojektin laajempaan tutkimusasetelmaan että aineiston käyttömahdollisuuksiin ja tutkimuseettisiin ratkaisuihini.

24 Lähiluvusta folkloristisena metodina ks. esim. Pöytä 2006 ja 2010, erit. 333–336; Mikkola 2009, 57–59; Mikkola 2011, erit. 78–82.

25 Esim. luku ”Kufitar käyntelee vesipumppua” ss. 219–223.

26 Esim. luku ”Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla ss. 191–201.

27 Ks. luku 6. Nojautun analyysissä erityisesti Anna-Leena Siikalan (1984) ja Annikki Kaivola-Bregenhøjn (1988) tutkimuksiin.

28 Ks. luku 8. Keskeisiä lähteitäni ovat Honko 1984a; Honko 1984b; Siikala 1984, erit. 32–34.

Yliluonnollinen tutkimuskohde, tutkijan positio ja tutkimuseettiset kysymykset

Tehtävänä yliluonnollisen rationalisointi

Arkikokemuksen piiriin kuulumaton tutkimuskohde edellyttää tutkimuksen premissien ja tutkijan aseman reflektointia.²⁹ David J. Hufford kritisoi sitä ”metodologiseksi ateismiksi” kutsumaansa kansanuskontutkijoiden asennetta, että täyttääkseen tieteellisyyden vaatimukset tutkijan on *a priori* tulkittava kansanomaiset uskomukset erehdyksiksi ja yliluonnolliset elämykset erilaisilla rationaalisilla tavoilla selitettäviksi. Tutkijan tehtävä on paljastaa näiden ilmiöiden todellinen perusta: ”mitä *minä* tiedän, minä *tiedän*, mitä *sinä* tiedät, sinä tosiasiasa vain *uskot!*”³⁰ Toisessa yhteydessä hän kirjoittaa poleemisesti, että ”jos yliluonnollisten uskomusten analyysissä ei pystytä osoittamaan perustavanlaatuisia virhettä näitä uskomuksia koskevassa ajattelussa, on analyysissä oltava jotakin epäilyttävää” – negatiivinen painotus on ollut ”objektiivisen” tutkimuksen edellytys.³¹

Hufford esittää vasta-argumentteja yliluonnollisen rationalisoiville tieteellisille selityksille ja peräänkuuluttaa uskomisen traditiolle rinnakkaisen *epäuskon tradition* tunnistamista ja tunnustamista. Tieteellinen tutkimus on yksipuolisesti perustunut epäuskon traditioon, jonka epistemologiset perusteet kuitenkin ovat kyseenalaistettavissa samalla tavoin kuin uskomisen traditionkin.³² Näin onkin tehnyt esimerkiksi Susan J. Ritchie, joka vuonna 2002 ilmestyneessä artikkelissaan ”Contesting Secularism: Reflexive Methodology, Belief Studies, and Disciplined Knowledge” käsittelee sitä, miten näennäisesti neutraali tai sekulaari akateeminen lähestymistapa itse asiassa pohjautuu kristilliseen traditioon ja erityisesti protestanttiseen liberalismiin. Diane E. Goldstein puolestaan, kirjoittaessaan *etnografian sekularisaatiosta*, viittaa kansanuskon tutkijoiden erityiseen dilemmaan suhteessa tutkimuskohteeseensa. Hänen mukaansa etnografisen kirjoittamisen ensisijaisena päämääränä voidaan nähdä joko tutkimuskohteen objektiivinen, tieteellinen ja intohimoton kuvaus, tai sitten omien olettamusten tiedostaminen ja näiden olettamusten huomioon ottaminen tutkimusaineiston tuottamisessa ja analyysissä. Kun tutkimus kohdistuu niinkin intiimiin elämänalueeseen kuin uskoon, on vielä erityisenä vaarana se, että tutkijan omat henkilökohtaiset käsitykset vaikuttavat aineistoon ja sen tulkintaan. Goldstein kritisoi erityisesti folkloristeja siitä, että ongelma tavallisesti ohitetaan ilmoittamalla itse uskon kysymysten jäävän tutkimustehtävän ulkopuolelle. Analyysi kohdistuu ta-

29 Luku perustuu osittain artikkeliin Enges 2004b.

30 Hufford 1982b, 48–49; Hufford 1995d, 68.

31 Hufford 1983, 24.

32 Hufford 1982b, erit. 54.

vallisesti ”muotoon pikemmin kuin funktioon, taiteellisuuteen pikemmin kuin merkitykseen, ja struktuureihin pikemmin kuin noista struktuureista kertoviin uskomuksiin”. On vähintäänkin mahdollista, että omaksumalla viileän *etic*-katsantokulman tutkija pyrkii – ehkä tiedostamattaan – välttämään henkilökohtaista kognitiivista dissonanssia.³³

Uskon ja epäuskon traditioiden edustajia löytyy sekä tutkijoista että tutkitavista ja tutkijan oma suhde supranormaaliin saattaa radikaalistikin poiketa tiedeyhteisön rationaalisuuden vaatimuksista. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että tutkijan pitäisi jakaa tutkittaviensa uskomukset tai alkaa puhua niiden totuudellisuuden puolesta. Sen sijaan hänen tulee hyväksyä ne tutkittavien maailmankuvassa relevantteina tekijöinä, joita ei tutkimuksen keinoin pidä selittää pois. Yhden ratkaisun tutkijan tieteellisten ja henkilökohtaisten sitoumusten ja hänen yliluonnollisen tutkimuskohteensa mahdolliseen epäsointuun tarjoavat ns. refleksiiviset metodologiat.

Refleksiivisyys kansanuskon tutkimuksessa

Refleksiivisyydellä tarkoitetaan lyhyesti ilmaistuna tutkijan omaan ajatteluunsa kohdistamaa kriittistä tarkastelua ja arviointia.³⁴ Tutkijalla on oma kulttuuri- taustansa, oma ajatus- ja arvomaailmansa, joka ei voi olla vaikuttamatta tutkimusprosessin eri vaiheisiin alkaen aiheen valinnasta ja aineiston luomisesta aina tutkimustuloksina esitettäviin tulkintoihin saakka. Perimmäiset motiivit tutkimuksen tekemiseen vaihtelevat tutkijasta toiseen, ja nämä tulisi tiedostaa ja tehdä julkisiksi.³⁵ Aiemmasta ”objektiivisuuden” ihanteesta, jossa tutkija nähtiin täysin ulkopuolisena suhteessa tutkittaviinsa ja tutkimusprosessiin (ja viimeistään tutkimusraportissa näkyvistä häivyttävänä) on vähitellen siirrytty vaiheeseen, jossa ainakin jonkinasteinen reflektointi on pätevän tutkimuksen edellytys ja tunnusmerkki.³⁶ Erityisesti etnografisten aineistojen tuottamisessa refleksiivisyyteen liittyy läheisesti *dialogisuus*: ei ole olemassa yhtä objektiivista todellisuutta, josta tutkija voi poimia esiin haluamansa faktat. Esimerkiksi tutkimushaastattelussa tietoa ei ”kerätä”, vaan se luodaan vuorovaikutuksessa tutkittavan kanssa. Tässä mielessä tutkija on aina itse aktiivinen osa tutkimusprosessia.³⁷

33 Goldstein 1995, 23–25.

34 Ehn & Klein 1994, 11; Davies 1999, 4

35 Vrt. Ehn & Klein 1994, 78–79.

36 Objektivisuus ja refleksiivisyys voidaan nähdä myös lähes synonyymisinä käsitteinä silloin, kun reflektoinnin päämääränä pidetään tutkijan vaikutuksen mahdollisimman täydellistä eliminoimista tutkimusprosessissa. Ks. Davies 1999, 4.

37 Hufford 1995c, 2; Vasenkari 1996, erit. 86–89, 98–100.

Huffordin näkemyksen mukaan kansanuskon tutkimuksessa keskeisin reflektoinnin aihe on tutkijayksilön suhtautuminen tutkimuskohteeseensa, sekä tutkijanpositionsa että oman henkilökohtaisen maailmankuvansa omaksuneen yksilön näkökulmasta. Tämä suhtautumistapa voi periaatteessa olla positiivinen, negatiivinen tai agnostinen.³⁸ Susan Ritchie puolestaan arvostelee Huffordin näkemystä liian kapeana ja pitää refleksiivisten metodologioiden heikkouden tai ainakin osittaisen epäonnistumisen syynä juuri sitä, että ne on tutkimuksessa henkilökohtaistettu ja individualisoitu. Refleksiivisten metodologioiden todellisen vahvuuden tulisi hänen mukaansa löytyä koko tieteenalan lähtökohtaisessa suhtautumistavassa tiedon tuottamiseen, ei yksittäisten tutkijoiden suhteessa tutkimuskohteeseensa.³⁹

Refleksiivisyys on jo terminä moniselitteinen, ja sitä on eri yhteyksissä sovellettu eri tavoin, joko kapeammin tai laveammin. Outi Fingerroos kirjoittaa refleksiivisyydestä ja *paikantamisesta* lähes synonyymisesti, kuitenkin sillä painotuserolla, että paikantaminen viittaa ensisijaisesti tutkimusprosessiin (tutkijan positioon) ja refleksiivisyys tämän asetelman julkituontiin. Hän käyttää myös ilmaisua *refleksiivinen paikantaminen*, joka liittyy täsmällisemmin tutkijan paikantamisen merkitykseen ja näkyväksi tekemiseen lopullisessa tutkimustekstissä. Avatakseen aiheeseen liittyvää keskustelua ja selkeyttääkseen termin käyttöä Fingerroos esittää refleksiivisyyden nelitasoisen mallin: 1) itsereflektio (tutkijan henkilökohtaiset sitoumukset), 2) metodologinen reflektio (menetelmät, teorit ja käsitteet), 3) epistemologinen reflektio (tietoteoria, tiedonintressi) ja 4) tutkimuksen sitoumusten reflektio (tutkimuksen ulkoiset, poliittiset ja vallankäyttöön liittyvät sitoumukset). Nämä kaikki tutkijan tulisi määrittellä ja tuoda julki tutkimusta raportoidessaan.⁴⁰ Paikantaessaan itseään suhteessa tutkimukseensa tutkija pyrkii tekemään selväksi lukijoilleen, mistä lähtökohdista hän esittää tutkimuskohdetta koskevat tulkintansa.

Kun Etelä-Suomesta kotoisin oleva, vasta yliopisto-opintojensa aikana saamelaiskulttuurista tavanomaisia stereotypioita syvällisempää tietoa saanut ja saamen kieltä taitamaton tutkija kiinnostuu tenonsaamelaisen kylän uskomusmaailmasta, nousee esiin monia reflektointia vaativia kysymyksiä. Mikä on oma asennoitumiseni supranormaaliin, ja miten tämä asennoituminen vaikuttaa kysymyksenasetteluihini ja tulkintoihini? Entä miten on ”Turun koulukuntana” tunnettu tutkijayhteisö ja sen luoman tutkimustradition pohjalta saamani folkloristinen ja uskontotieteellinen koulutus vaikuttanut näkemyksiini? Miten suomalaisessa folkloristiikassa myöhemmin vaikuttaneet suuntaukset suhteutuvat turkulaiseen tutkimustraditioon? Mikä on suhteeni tutkittaviini sekä yksilöinä

38 Hufford 1995c, 2.

39 Ritchie 2002, erit. 445–446.

40 Fingerroos 2003; Fingerroos 2004, 24–27.

että kulttuurinsa edustajina ja minkälaisia vaikutuksia tutkimuksellani on heidän kannaltaan? Seuraavassa paikannan itseäni ja tutkimustani nojautuen Fingerroosin refleksiivisen paikantamisen malliin.

Itsereflektion tasolla tärkeimmät kysymykset koskevat omaa asennoitumistani yliluonnolliseen ja suhdettani tutkittaviini sekä yksilöinä että kulttuurinsa edustajina. Lukuun ottamatta joitakin tunnistamiselämyksiä (*déjà-vu*)⁴¹ en muista itse koskaan kokeneeni mitään yliluonnolliseksi tulkitsemaani tai minulle sellaiseksi tulkittua. Yliluonnollisen subjektiivisen kokemisen suhteen katsonkin olevani asiantuntematon. Olen kuitenkin jo lapsuudessani kuullut runsaasti kertomuksia vanhempien sukupolvien sukulaisten elämyksistä: kummituskoirasta, ilmassa leijuvasta ruumisarkusta ja kuolemanenteistä. Joitakin näistä kertomuksista voisi luonnehtia kiteytyneeksi sukutraditioksi. Enneunista ja aavistuksista puhuminen on ollut tavallista. Olen aina ollut näistä kertomuksista skeptisen kiinnostunut ja tällä kiinnostuksella epäilemättä on ollut osuutta tutkimusaiheeni valintaan. Yliluonnollisten elämysten ymmärtämisessä olen kuitenkin täysin riippuvainen tutkimusaineistostani. Henkilökohtainen samastuminen tutkittavieni elämyksiin ja näitä elämyksiä koskevien kertomusten ymmärtäminen sitä kautta on omien vastaavanlaatuisten kokemusten puuttuessa mahdotonta. En ole esimerkiksi koskaan kokenut kauhua ja sen mukanaan tuomia fyysisiä tunteuksia vakuuttuneena siitä, että olen joutunut jonkun yliluonnollisen olennon uhkaamaksi.⁴² Tässä suhteessa näkökulmani on puhtaasti ulkokohtainen.

Toisaalta näkemyksiäni ei myöskään ohjaa mikään uskonnollinen vakaumus, jonka vuoksi pitäisin tutkimukseni kohdetta ”oikeaa uskoa” vähempiarvoisena, saati tuomittavana ”taikauskona”.⁴³ En myöskään lähesty aihettani yksipuolisesti uskomisen näkökulmasta, vaan tarkastelen yliluonnollisia elämyksiä myös eri syistä kertomisen arvoisina pidettyjen kertomusten substanssina.

Suhteeni tutkimuksen kohteena oleviin ihmisiin on kahtalainen. Ennen ensimmäistä, lyhyttä kenttämatkani vuonna 1993 Utsjoelle olin tutustunut tutkittaviini arkistoitujen haastattelujen, valokuvien ja muun arkistomateriaalin sekä aineiston pohjalta tehtyjen opinnäytteiden ja julkaisujen kautta. Jo tässä vaiheessa minulle oli muodostunut alustava kuva kylän asukkaista yksilöinä, heidän kertojanlaadustaan ja suhteestaan uskomusperinteeseen.

41 *Déjà-vu-* eli entiselämys on Leea Virtasen (1974, 172) esittämän määritelmän mukaan ”äkillinen varmuus siitä, että on kokenut tilanteen aiemmin juuri sellaisena kuin nyt; tunnistamiselämys”. Virtanen arvioi entiselämykset kaikkein yleisimmäksi yliluonnollisen kokemuksen muodoksi. Ilmiölle onkin esitetty erilaisia, usein parapsykologian alaan liittyviä selityksiä; se on yhdistetty esimerkiksi jälleensyntymiseen telepatiaan ja selvänäköisyyteen. Lääketieteelliset ja psykologiset selitykset perustuvat joko aivosairauksiin tai (yleisemmin) aivotoiminnan hetkellisiin, vaarattomiin häiriöihin. Omille *déjà-vu-*elämyksilleni olen aina hyväksynyt tällaisen rationaalien selityksen. Ks. Virtanen 1974, 86–90; Walamies 2005.

42 Vrt. Uotinen 2010.

43 Vrt. Raunola 2010, 288–289.

Osa tutkimukseni kohteena olevista kertojista on jo ennen aiheeseen tarttumistani edesmennyt. Muita olen sittemmin tavannut henkilökohtaisesti; olen päässyt kuulemaan heidän kertomuksiaan sekä arkistonauhoilta että kasvokkain, milloin arkisten askareiden lomassa, milloin kahvipöydän ääressä. Kun aiheena on vanha saamelainen kansanusko ja sitä kantava kertomusperinne, on tarjolla ainakin kaksi mahdollisuutta esittää tutkittavista virheellinen kuva. Ensimmäinen on tutkimuskohteen yliromantisointi, kertojien ja heidän kertomustensa kuvaaminen ”Lapin eksotiikan” näkökulmasta, ”villin Pohjolan” kulttuurin edustajina. Toinen vaara piilee siinä, että tutkimus välittäisi kuvan kertojista – ja heidän kauttaan tenonsaamelaisista yleensä – takapajuisina, naiiveina ja taikauskaisina ihmisinä. Kumpikaan näistä ei tekisi oikeutta sille elämänmuodolle ja niille ihmisille, joihin olen tutustunut arkistoaineiston välityksellä ja Tenojokilaaksoon tekemilläni kenttämatkoilla.

Tutkimuksen metodologisen ja epistemologisen tason erottaminen toisistaan on ongelmallista, sillä käytännön tutkimusasetelmissä nämä ovat vuorovaikutussuhteessa ja määrittävät toinen toistaan.⁴⁴ Tutkimukseni nojautuu turkulaiseen tutkimustraditioon, jossa empiirisille kenttätömenetelmille ja -aineistoille sekä synkronistisille tutkimusasetelmille on annettu suuri painoarvo. Turun yliopistossa 1960-luvulta lähtien harjoitetusta, ennen kaikkea Lauri Honkoon ja Juha Pentikäiseen henkilöityneestä kansanuskontutkimuksen suuntauksesta on käytetty nimitystä ”Turun koulukunta”.⁴⁵ Sen eräänlaisena peruskivenä voidaan pitää Hongon *Geisterglaube in Ingermanland* -tutkimusta (1962), jonka teoreettinen ja metodologinen vaikutus turkulaiseen folkloristiikan ja uskontotieteen tutkimukseen ja opetukseen ulottuu pitkälle 1980-luvulle, joiltakin osin nykypäivään saakka.⁴⁶ Tutkimuksessaan Honko käsittelee maantieteellisesti ja ajallisesti rajattua haltija-aineistoa perinnepsykologian ja -sosilogian näkökulmista, ja työn keskeisongelma on funktioanalyttinen: miten haltijaelämykset syntyvät ja mitkä ovat niistä kertovan perinteen yksilölliset ja yhteisölliset tehtävät eli funktiot?

Lauri Hongon 1960-luvulla soveltamasta funktioanalyttisestä lähestymistavasta versoivat myöhemmin hänen perinne-ekologiset näkemyksensä.⁴⁷ Keskeistä oli suullisen perinteen ymmärtäminen yhteisössä toimivaksi systeemiksi, johon yksittäiset perinnetuotteet sopeutuvat eri tavoin ja täyttävät siinä erilaisia tehtäviä. Perinnelajiteoria, perinnemaantiede, perinteen variaation analyysi,

44 Vrt. Vasenkari 1996; Vasenkari 1999.

45 Tätä nimitystä on käytetty sekä koti- että ulkomaisissa yhteyksissä; ks. esim. Lehtipuro 1970, 405; Ward 1977, 218.

46 Vielä 1970-luvulla merkittävä osa Turun yliopistossa tehdystä folkloristisesta ja uskontotieteellisestä tutkimuksesta noudatti Hongon tässä tutkimuksessaan soveltamia teoreettisia ja metodologisia linjoja.

47 Honko 1972e; Honko 1973; Honko 1979; Honko 1981a; Honko 1981b; Honko 1985.

performanssianalyysi ja merkitysanalyysi olivat osatekijöitä apparaatissa, jonka kautta oli mahdollista tarkastella tietyn yhteisön perinnettä elävänä ja toimivana, tietyssä määrin suljettuna vaikkakin muuttuvana järjestelmänä.⁴⁸

Perinteen *merkitysten ekologia*⁴⁹ jäi Hongon omista töissään lähinnä teoreettiseksi ideaksi. Merkitysanalyysistä hän julkaisi vain yhden empiiriseen aineistoon perustuvan artikkelin.⁵⁰ Suomalaisessa folkloristiikassa 1980-luvulta lähtien alaa vallannut kerronnan tutkimus sen sijaan pureutui täsmällisemmin kerrottuun ladattuihin yhteisöllisiin, yksilöllisiin ja tilannekohtaisiin merkityksiin. Suunnannäyttäjinä toimivat ennen kaikkea Anna-Leena Siikalan ja Turun yliopistossa folkloristiikan professorina vuosina 1993–2004 toimineen Annikki Kaivola-Bregenhøjn tutkimukset.⁵¹

Kiteytetyksi oman tutkimukseni metodologis-epistemologiset kytkökset palautuvat Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin taustana alun perinkin olleeseen funktionalismiin sekä sitä seuranneisiin kerronnantutkimuksen ja merkitysanalyysin traditioihin. Vaikka tutkimuksellani on myös historiallinen ulottuvuus, on pääpaino kentällä tuotetun empiirisen aineiston analyysissä ja tuon aineiston pohjalta konstruoituvassa paikallisen uskomusperinteen ajankohteisessa järjestelmässä.

Tutkimuksen tekeminen ja sen raportointi voidaan ymmärtää eräänlaiseksi käännöstyöksi, jonka päämääränä on tutkittavan kulttuurin tekeminen ymmärrettäväksi ulkopuolisille ja ennen kaikkea tiedeyhteisölle. Saamelaisten asemasta etnisenä vähemmistönä kuitenkin seuraa, että kaikkeen saamelaisiin kohdistuvaa tutkimukseen liittyy aina tavalla tai toisella poliittinen aspekti. *Tutkimuksen ulkoisten sitoumusten* kannalta tämän vähemmistöpoliittisen sivujuonteen tiedostaminen ja huomioon ottaminen on ensiarvoisen tärkeää.

Viime vuosina voimistunut *etnokritiikki* on kyseenalaistanut ulkopuolelta tulevan tutkijan mahdollisuudet tunnistaa ja ymmärtää kulttuurin sisäisiä rakenteita ja merkityksiä.⁵² Olen tehnyt omaa tutkimustani hyväksyen sen, että ulkopuolisena minulta jää tavoittamatta paljon sellaista, mikä paikalliselle asukkaalle

48 Ks. erit. Honko 1985, 73–79.

49 Honko 1985, 74.

50 Honko 1984b.

51 Siikala 1984; Kaivola-Bregenhøj 1988.

52 *Lappologia* on saamelaisnäkökulmasta viime vuosikymmeninä voimakkaastikin kritisoitu termi. Sen kehitti ja otti käyttöön 1900-luvun alussa K. B. Wiklund tarkoittaen sillä kaikkea (sekä ajankohtaista että aiempaa) saamelaisten kieltä ja kulttuuria koskevaa tutkimusta (Larsson 2004, 337). Postkolonialistisen saamelaistutkimuksen piirissä lappologisen tutkimuksen perusasetelmaa on pidetty yksipuolisesti ulkopuolisten tekemänä, epätasa-arvoisena tavana ja kohdettaan alistavana. Siksi nykyaikaisesta, usein saamelaista syntyperää olevien tutkijoiden tekemää tutkimusta kutsutaan *saamentutkimukseksi*. Ks. Hirvonen 1999, 31–39; Huuskonen 2004, 93–98, 123; Lehtola 2005; Mathisen 2000, 104–105; Ruotsala 2002, 50–52; Pentikäinen 1995, 39, 348–349; Pentikäinen 2000, 134, 144–145.

on itsestään selvää. Olen myös tietoinen siitä, että tutkimukseni omalta osaltaan rakentaa ulkopuolisten kuvaa saamelaiskulttuurista. Toisaalta minulla on tutkijana ollut mahdollisuus hahmottaa paikallisesta uskomusperinteestä kuva, joka on paljon rikkaampi ja todenmukaisempi kuin stereotyyppinen yleistys ”tenolaiset uskovat, että...”⁵³

On myös todettava, että vaikka tutkimukseni kohdistuu tenonsaamelaiseen perinteeseen, en ensisijaisesti pyri jäljittämään aineistostani saamelaiskulttuurille tyypillisiä elementtejä, saamelaista identiteettiä tms. Kiinnostukseni kohde on perinneyhteisö ja siinä toimivan uskomusperinteen dynamiikka. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin tuottama aineisto on runsaudessaan ainutlaatuinen ja erityisen sopiva vastaamaan minua kiinnostaviin kysymyksiin.

Tutkimuseettisiä ratkaisuja

Kysymys suhteestani tutkittaviini ja tapani tuoda heidät esiin tutkimuksessani on, paitsi reflektointia vaativa, myös tutkimuseettinen. Kun Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastattelut aloitettiin Talvadaksessa kesällä 1967, ei ollut olemassa mitään yleisiä tai tieteenalakohtaisia eettisiä normistoja, joihin tutkijat olisivat voineet nojautua tai joihin tiedeyhteisö olisi voinut edellyttää heidän nojautuvan. Perinnetieteellisissä ja näillä tieteenaloilla hyödynnetyissä lähitieteiden menetelmäoppaissa tutkimuseettiset kysymykset alkoivat varsinaisesti saada tilaa vasta 1980-luvulla.⁵⁴ Nykypäivänä ihmistieteellisessä tutkimuksessa sen sijaan vallitsee laaja tutkimuseettinen yhteisymmärrys, jota vahvistamaan on luotu ja luodaan jatkuvasti erilaisia ohjeistuksia.⁵⁵ Ideaalinäkemys on, että tutkimuksen eettiset kysymykset eivät ole vain joukko moraalisia ja lainsäädännöllisiä reunaehtoja, jotka tutkijan on ”pakko” ottaa huomioon, vaan tutkimusprosessin kaikkiin vaiheisiin ulottuva ja tutkijan koko ammatti-identiteettiä määrittävä asenne.⁵⁶

Käytettävissä on vain vähäisiä dokumentteja siitä, miten Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin tutkijat problematisoivat tutkimuksensa eettisiä ongelmia tai informoivat tutkimuksen kohteena olevia ihmisiä tutkimuksen tavoitteista, mahdollisista seurauksista tai kentällä tuotetun ääniteaineiston myöhemmästä käsittelystä ja julkisuudesta. Nykyään lähes itsestäänselvytenä pidettyä tutkimuskylän ja tutkittavien anomymisointia ei luultavasti otettu esiin edes mah-

53 Refleksiivisyydestä ja sisä- vs. ulkopuolisesta tutkijanpositiosta erityisesti saamentutkimuksen kannalta ks. Ruotsala 2002, 46–63.

54 Esim. Grönfors 1982, 188–209; Suojanen & Saressalo 1982, 351–356; ks. myös Vakimo 2010, 82–83.

55 Ks. esim. Kuula 2006, erit. 25–39, 58–65, 231–240; Vakimo 2010, 107–108.

56 Rautiainen 2011, 12; Vakimo 2010, 86–95.

dollisuutena.⁵⁷ Erityisesti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kokoelmiin pohjautuvissa tutkimuksissa oli vuosikymmenien mittaan vakiintunut (ja edelleenkin voimassa oleva) käytäntö ilmoittaa informantin tiedot mahdollisimman yksityiskohtaisesti.⁵⁸ Tämän vanhan käytännön mukaisesti haastatellut esiintyvät projektia koskevissa julkaisuissa omilla nimillään. Lisäksi heistä esitetään yksityiskohtaista ja nykynäkemyksen mukaan myös intimiteettisuojan piiriin kuuluvaa arkaluontoistakin tietoa. Nykyään henkilöllisyyden salaamista pidetään tutkimuksen kohteena olevien itsestään selvänä oikeutena ja sen käyttöä suositellaan myös silloin, kun tutkittavat eivät itse sitä vaadi.⁵⁹ Suosituksella halutaan ennakolta ehkäistä mahdollisia tutkittaville koituvia kielteisiä seurauksia.

Tässä tutkimuksessa olen kuitenkin päätyneet esittämään tutkimuksen kohteena olevat henkilöt omilla nimillään. Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti ja sen tuottama arkistoaineisto ovat kotimaassa ja joidenkin kansainvälisten julkaisujen kautta myös ulkomailla tunnettuja. Tutkittavat ovat jo aiemmissa julkaisuissa esiintyneet omilla nimillään eikä tutkimuskylän nimeä ja sijaintia sen paremmin kuin haastateltuja kyläläisiäkään ole enää mahdollista anonymisoida tai kätkeä salanimien taakse. Itse tekemissäni haastatteluissa ovat kertojat tavallisesti pitäneet itsestäänselvyytensä (tai jopa vaatineet), että heidän nimensä tuodaan tutkimuksessa julki – hyvän kertojan ei ole syytä peitellä taitojaan.⁶⁰ Koska tutkimukseni kohdistuu ensisijaisesti Rasmuksen sukuun, joka projektin alusta lähtien oli halukas yhteistyöhön tutkijaryhmän kanssa, ei heidän tuomisensa julkisuuteen nähdäkseni muodosta erityistä eettistä ongelmaa.⁶¹ Olen noudattanut periaatetta, jonka mukaan kaikkien haastatteluäänitteillä informantin asemassa olevien – mukaan lukien Rasmusten lisäksi myös muut kyläläiset – henkilöllisyys ilmenee aineistotiedoissa.

Problemaattisempi asemaltaan on tutkimuksen kolmas osapuoli, ne henkilöt, joiden yliluonnollisista elämyksistä kerrotaan.⁶² Kertomusten päähenkilöinä on suvun jäsenten lisäksi suuri joukko muita ihmisiä, pääosin jo edesmenneitä. On mahdotonta tiedustella heidän halukkuuttaan esiintyä kertomuksissa, joihin voi suhtautua monin eri tavoin, tai hankkia heidän jälkeläisiltään lupa oikean henkilöllisyyden julkituontiin. Toisaalta monet aineistokorpuksen kertomuksista ovat paikallisesti ja laajemminkin hyvin tunnettuja. Ainakin iäkkäämmät Ylä-Tenon kylien asukkaat voivat helposti tunnistaa henkilöitä kertomuksissa kuvattujen

57 Vrt. Kuula 2006, 128–131, 201–219.

58 SKS KRA viittausohje; vrt. Klein 2007.

59 Kuula 2006, 201–204.

60 Saman ratkaisun teki väitöskirjassaan Marjut Huuskonen (2004, 89). Ks. myös Honko 2002; Kuula 2006, 203–207, 214–219.

61 Vrt. Kuula 2006, 214.

62 Vrt. Kuula 2006, 204.

tapahtumien perusteella. Tutkimustekstissä käytän näistä henkilöistä ristimä- tai kutsumanimen perustuvia nimikirjaimia.

Tutkimuksen kohteena olevien ihmisten henkilöllisyys on luonnollisesti vain yksi, joskin keskeinen tutkimuseettisten pohdintojen aihe. Tutkijan ja tutkittavien välisen suhteen henkilökohtaisuuden asteesta seuraa erilaisia tutkimuseettisiä kysymyksiä. Erityisesti perinnetieteellisessä tutkimuksessa itse tehtyä kenttätyötä pidetään usein tutkimuksen tärkeimpänä vaiheena, johon tutkijalla on henkilökohtainen ja sensitiivinen suhde.⁶³

Sinikka Vakimo on eritellyt tutkimuseettisten kysymysten luonnetta tutkijan ja tutkittavien välisen etäisyyden mukaan. Etäisyys voi olla sekä ajallista että paikallista. Etnografisen kenttätyön ihanne on ollut läheinen ja pitkäaikainen suhde tutkittaviin ja viime vuosina pitkäkestoisen fyysisen läsnäolon vaatimuksen ohella keskeiseksi on noussut tutkittavien aseman ja roolin määrittely tutkimusprosessissa. Nähdäänkö tutkittavat yksinkertaisesti tiedonantajina (”informantteina” sanan perinteisessä merkityksessä) vai kanssatutkijoina, joilla on sanansa sanottavana myös tutkimuksen lopputulokseen? Tällaiset kysymykset koskevat väistämättä tutkijan ja tutkittavien välisiä valtasuhteita ja sitä, kuinka paljon ja millaisena tutkittavien ääni⁶⁴ kuuluu lopullisessa tutkimusraportissa. Kuka voi edustaa yhteisöä ja minkälaisin perustein valinta tehdään? Etäisempi tutkijan ja tutkittavien välinen suhde taas on silloin, kun tutkimus perustuu arkistomateriaaliin tai aineisto tuotetaan vain pinnallisessa kontaktissa tai kokonaan ilman fyysistä kontaktia tutkittaviin. Tällöin myös tutkimuseettiset kysymykset ja ratkaisut niihin ovat toisenlaisia. Hyvän tutkijan tärkeänä ominaisuutena on pidetty kykyä oivaltaa ja ennakoida tutkimuksesta tutkittaville mahdollisesti aiheutuvia negatiivisia seurauksia.⁶⁵

Rasmus-suvun jäsenten tietämys yliluonnollisista aiheista oli huomattavan laaja verrattuna useimpiin muihin kylän asukkaisiin. He suhtautuivat tutkimusprojektiin yhteistyöhaluisesti ja määrällisesti heidän kanssaan tuotettu ääniteaineisto ohittaa tuntuvasti kylän muut suvut. Samoista kertomuksista on suvun jäseniltä taltioitu usein toistuvia esityksiä, minkä ansiosta aineisto soveltuu hyvin käyttämiini analyysimalleihin ja esittämiini tutkimusongelmiin.

Suvun vanhemman polven edustajia tunnen ainoastaan arkistonauhoilta kuuluvina kertojanääninä ja tutkijoiden kenttämatoillaan ottamien valokuvien henkilöinä. Tutkimusprosessini alkuvaiheessa minulla ei myöskään ollut oma-kohtaista kokemusta siitä fyysisestä ympäristöstä, jossa tutkittavani elivät. Ennen

63 Rautiainen 2011, 24.

64 Ääni, sen kuuluminen ja kuuluvaksi saattaminen ovat laadullisessa tutkimuksessa käytettyjä ilmauksia, joilla on konkreettisen lisäksi myös metaforinen merkitys (esim. Fingerroos & Kurki 2008, *passim*). Tavallisesti niillä viitataan tutkimuksen kohteena olevien ihmisten toimijuuteen ja tutkijan kykyyn/velvollisuuteen tuoda tutkimustekstissä tuo toimijuus ilmi.

65 Vakimo 2010, 98–106; Rautiainen 2011, 23.

ensimmäistä matkaani Talvadakseen vuonna 1993 kokemuksiini Lapista olivat pinnallisia – äänitteillä puhuvat ihmiset olivat siis etäisiä sekä ajallisesti että paikallisesti. Myöhemmät matkat Utsjoelle, henkilökohtaiset kontaktit kertojiin sekä tutustuminen alueeseen ja käynnit joillakin kertomusten tapahtumapaikoilla muuttivat asetelmaa: kenttätösuhteista tuli läheisiä ja henkilökohtaisia. Tämä läheisyys on väistämättä vaikuttanut myös tapaani kuunnella arkistonauhoilta niitä kertojia, joita en ole henkilökohtaisesti tavannut. Olen pyrkinyt asennoitumaan heihin samalla tavoin kuin omiin haastateltaviini.⁶⁶

Pirjo Rautiainen on, eritellessään kenttätöön ”harmaita alueita” (tilanteita, joissa yleiset kenttätöön teoriat ja eettiset koodistot ovat ristiriidassa tutkijan kohtaamien reaalisten kenttätötilanteiden kanssa) nimennyt kenttätöä, kenttätökokemuksista ja kohdatuista ihmisistä kirjoittamisen yhdeksi keskeiseksi ongelmakohdaksi. Eettiset kysymykset koskevat sitä, kenelle kirjoitetaan ja miksi, mitä seurauksia tulosten julkaisemisella voi olla tutkimuksen kohteena olevassa yhteisössä ja minkälainen kuva tutkittavista välittyy ulkopuolisille.⁶⁷ Kirjoittaja voi viljellä terminologialla kyllästettyä ammattikieltä, joka avautuu tiedeyhteisölle, mutta ei tutkittaville. Hän voi paljastaa tietoja, jotka aiheuttavat eripuraa ja kuohuntaa tutkimusyhteisössä. Hän voi tietoisesti tai tiedostamatta välittää lukijoilleen tutkimuskohteesta yksipuolisen, vääristyneen tai asenteellisen kuvan.

Olen tutkimustani kirjoittaessani pyrkinyt hyvään, selkeään suomenkieliseen esitykseen, jota myös folkloristiikan tieteenalaa ja terminologiaa tuntemattoman on mahdollista lukea. Tieteellisessä tekstissä on kuitenkin mahdotonta täysin ohittaa tieteenalan vakiintunut terminologia – niinpä olen pyrkinyt määrittelemään ja selittämään käyttämäni termit mahdollisimman selkeästi. Sellaista tietoa, joka käsitykseni mukaan voisi loukata tai asettaa epäedullisen valoon mahdollisia lukijoitani tai heidän omaisiaan, on aineiston analyysissa tullut vastaan varsin vähän. Tällaisista asioista olen harkintani mukaan vaiennut tutkimustekstissä.⁶⁸

Kuten jo alkusanoissa kerroin, oli alkuperäinen käsitykseni Talvadaksesta ja sen ihmisistä väärä: pidin kylää vanhakantaisena, homogeenisena yksikkönä, jossa arkielämää edelleen sääтели voimakkaasti vanha saamelainen kansanusko. Tämä kuva oli syntynyt siksi, että olin alun perin lähtenyt tutustumaan tenolaiseen uskomusperinteeseen sen kiinnostavien ja jännittävien sisältöjen kautta, mutta jättänyt pääosin huomiotta kerrotusta esitetyt kommentit ja evaluaatiot.

Vähemmistötutkimuksen harhat, joihin saamelaisiin kohdistuvassa tutkimuksessa on usein syllistytty, voivat liittyä sekä tutkimuskohteen musea-

66 Vrt. Honko 1980a, 32.

67 Rautiainen 2011, 13, 20–22.

68 Vrt. Kuula 2006, 206–208, 217. Folkloristeja on myös kritisoitu haluttomuudesta nostaa esiin negatiivisia, harmonista kulttuurikuvaa rikkovia piirteitä. Ks. Alver & Øyen 2007, 35–36.

lisointiin että yhteisön jäsenet tasapäistävään yleistämiseen. Tutkijalle paikallisyhteisö määrittyy helposti muuttumattomaksi, menneisyydessä eläväksi ja suljetuksi yksiköksi. Modernisaation ulottumattomissa tai vasta sen kynnyksellä olevien ihmisten – kuten Talvadaksen asukkaat tutkimusprojektin alkaessa 1960-luvulla olivat – pitäminen omasta kulttuuristaan ja perinteistään ohjautuvana massana taas tuottaa ”tenonsaamelaiset uskovat” -tyyppisiä stereotypiota.⁶⁹

Lähtökohtani on, että tutkimusaineistoni kertojat ovat, paitsi uskomusperinnettä tuntevan ja käyttävän yhteisön jäseniä, myös yksilöitä, joilla on omat näkemyksensä siitä, mitä tuo perinne on ja mitä sillä voi tehdä. Yliluonnollista koskevan perinteen suhteen ja haastatteluprojektin osapuolena Rasmukset ovat aktiivisia toimijoita, joiden äänen pyrin saamaan tutkimuksessani kuuluviin. Tämä tavoite perustelee myös tutkimukseni runsaat ja usein varsin pitkät ainesitaatit.

69 Vrt. esim. Shuman 1993, erit. 356; Vallström 2002, 46–48, *passim*; Ytrehus 2007, erit. 157–160.

2. Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti 1965–

Kenttätutkimus ja 1960-luvun folkloristiikka

Pohjoismaisessa folkloristiikassa 1960-luvulla tapahtunut paradigman muutos merkitsi tieteenalan uudistumista metodologisesti ja metodisesti. Aiemman perinneteksteihin keskittyneen tutkimuksen rinnalle nousi kulttuuri- ja sosi-aaliantropologiasta vaikutteita saanut suuntaus, jossa painottui folkloren asema kulttuurisen viestinnän välineenä. Kiinnostuksen kohteiksi tulivat perinteen välittymisprosessit, käyttö ja merkitys yhteisössä. Tällaisiin kysymyksenasetteluihin olemassa oleva, pääasiassa käsikirjoituksista koostuva arkistoaines vastasi huonosti – niinpä ns. *antropologinen folkloristiikka* painottikin kenttätutkimusta ”elävänä” käyttäjäyhteisössään. Tarkastelukulman painopiste vaihtui historiallisesta synkroniseen.⁷⁰ Suuntausta tukivat sekä kenttätutkimuksen perustuvan tutkimuksen ja systemaattisten kenttätutkimusmenetelmien kehitys että edistynyt dokumentointiteknologia. Jo 1950–1960-lukujen vaihteesta lähtien kenttätutkijoilla oli käytössään kannettavat magnetofonit, joiden avulla laajojen haastatteluprojektien sanataarkka taltiointi tuli mahdolliseksi.

Saamelaisen perinteen keruu ja tutkimus olivat suomalaisen folkloristiikan kentässä marginaaliasemassa aina 1900-luvun puoliväliin saakka. Varhaisemman, *lappologiana* tunnetun saamelaistutkimuksen tradition keskeinen kiinnostuksen kohde oli ollut vanha, esikristillinen mytologia – nykyhetken elävästä perinteestä tiedettiin varsin vähän. Folkloreaineistoja olivat eräitä poikkeuksia lukuun ottamatta taltioineet lähinnä kielitieteilijät, etnologit ja etnomusikologit.⁷¹ Suomessa ensimmäinen maantieteellisesti kattava, kirjallisen arkistoaineiston ohella uutta kenttätutkimusta hyödyntävä saamelaisen folkloreaineiston analyysi si-

70 Ks. Lehtipuro 1980, 8–9.

71 Saamelaisen folkloren keruun ja tutkimuksen historiasta Suomessa ks. esim. Pentikäinen 1995, 45–50; Pentikäinen 2000, erit. 132–135, 142–145. Ruotsin osalta ks. Collinder 1956; Hultkrantz 1955; Hultkrantz 2000 ja Norjan osalta Christiansen 1950; Mathisen 2000. Koltan ja kuolansaamelaisen folkloren tutkimushistoriasta ks. Sergejeva 2000. Katsaus folkloristisen saamentutkimuksen uusiin suuntauksiin ja mahdollisuuksiin ks. Huuskonen 2011.

sältyi vasta Juha Pentikäisen pohjoismaista lapsivainajaperinnettä käsittelevään vuonna 1968 ilmestyneeseen väitöskirjaan.⁷² Tätä ennen saamelaista folklorea oli julkaistu lähinnä kielennäytteinä tai osana laajempia saamelaiskulttuurin esityksiä.⁷³ Erityisesti on mainittava T. I. Itkonen, joka laajassa teoksessaan *Suomen lappalaiset vuoteen 1945 I–II* käsittelee monipuolisesti myös henkistä perinnettä, paljolti omiin kenttätöihinsä nojautuen.⁷⁴ Suurkerääjä Samuli Paulaharju puolestaan julkaisi laajojen eri puolille Lappia suuntautuneiden matkojensa tuloksia osittain kaunokirjallisina pidettävissä teoksissaan.⁷⁵ Varsinaisesti ensimmäinen saamelaisen folkloren yleisesitys Suomessa on *Suomen kirjallisuus I* -teoksessa julkaistu Erkki Itkosen artikkeli ”Lappalainen kansanrunous”.⁷⁶

Perinteen elämän tutkimus mikrotasolla edellyttää riittävän kapea-alaista tutkimuskohdetta, käytännössä joko yksilöä, ryhmää tai pienyhteisöä. Yhteisötutkimuksen kansainväliset juuret ovat 1930-luvun antropologiassa sekä tutkimuskohteen määrittelyn että sovellettavien tutkimusmenetelmien suhteen. Näkökulma tutkimuskohteeseen on yhteisötutkimuksessa kokonaisvaltaisuuden pyrkivä ja tarkastelutapa ensisijaisesti synkroninen, vaikkakin historiallisen taustan huomioon ottava.⁷⁷ Suomessa mikrotasolla toteutettavan yhteisötutkimuksen malli vakiintui 1960-luvulta lähtien. Tällöin usein monitieteisesti toteutettujen tutkimusprojektien tyypillisiksi kohteiksi tulivat läheisille sosiaalisille suhteille rakentuvat kyläyhteisöt.⁷⁸ Hyvä esimerkki on Turun yliopistossa 1960-luvun lopulta lähtien toteutettu kylätutkimusprojekti, jonka tavoitteena oli esimerkkitapausten avulla kuvata suomalaisen kyläkulttuurin muutosprosesseja. Projektiin sisältyi myös folkloristinen osuus.⁷⁹ Paljolti kylätutkimuksen kautta folkloristisen yhteisötutkimuksen avainkäsitteeksi tuli *perinneyhteisö*. Yhteisesti jaettu henkinen perinne, *kollektiivitradiitio*, katsottiin perinneyhteisön olemassaolon ja identiteetin ylläpitämisen kannalta keskeiseksi tekijäksi.⁸⁰

72 Pentikäinen 1968b, 291–334.

73 Esim. Ravila 1931; Ravila 1934; Lagercrantz 1957–1966.

74 Itkonen 1948a–b. Tämä pääteos on synteesi, johon sisältyviä saamelaisen kansanuskon aineksia Itkonen oli käsitellyt erityisesti teoksessaan 1946a sekä julkaisuissa 1934, 1935, 1937, 1938, 1945, 1946b.

75 Paulaharju 1921, 1922, 1923, 1927, 1939. Paulaharjun keruumatkoista ja -toiminnasta Lapissa ks. Laaksonen 1985; Laaksonen 1991; Harju 1989, erit. 87–93, 127–137, 140–147, 157–166, 181, 229–238.

76 Itkonen 1963.

77 Lehtipuro 1971, erit. 84–88.

78 Aiempi kylätutkimus oli luonteeltaan kansatieteellistä ja keskittyi lähinnä konkreettiseen fyysiseen ympäristöön, kylämuotoihin, rakennuksiin ja niiden sijoitteluun.

79 Tieteenaloista kylätutkimusprojektissa olivat edustettuina historia, sosiologia, folkloristiikka ja uskontotiede, kansatiede ja maantiede. Folkloristinen osaraportti ilmestyi Pyhamaan Kettelistä (Räisänen 1971), Hauhon Hyömäeltä (Lehtipuro 1972) ja Valkealan Vuohijärveltä (Wallenius 1974). Ks. Tommila 1980, 7–10.

80 Lehtipuro 1971, 95–97; Lehtipuro 1972, 3–8, 101–104; Lehtipuro 1980, 15–16.

Turun yliopistossa vuonna 1965 käynnistetty Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti on nähtävissä yhtenä, ajankohtanaan merkittävänä vastauksena sekä antropologisen folkloristiikan tarjoamaan haasteeseen, saamelaisen folkloren keruussa ja tutkimuksessa vallinneeseen tyhjiöön että folkloristisen yhteisötutkimuksen kysymyksiin. Laajana, myös Ruotsin ja Norjan Lappiin ulottuvana saamelaisperinteen yleiskeruuuna alkanut projekti fokusoitui nopeasti Karigasiemenen (Gáregasnjárga) ja Utsjoen kirkonkylän puolimatkaan sijaitsevaan Talvadaksen jokisaamelaiskylään. Projektin kunnianhimoisena tavoitteena oli kylän suullisen perinteen kaikenkattava dokumentointi.

Projektin tausta ja varhaisvaiheet

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektiä on vuosikymmenien mittaan esitelty useissa artikkeleissa ja opinnäytteissä,⁸¹ joten keskityn seuraavassa projektin yleisten suuntaviivojen hahmotteluun. Tarkastelen sen tuottamaa arkistoaineistoa sekä oman aikansa tieteellisten paradigmojen kannalta että nykypäivän tutkimusnäkökulmista.

Kun Turun yliopistoon perustettiin vuonna 1963 vertailevan kansanrunoudentutkimuksen ja uskontotieteen henkilökohtainen ylimääräinen professori, ja seuraavana vuonna samanniminen laitos, oli kysymyksessä uusi ja ainutlaatuinen oppiaineiden yhdistelmä.⁸² Professoriksi nimitetty Lauri Honko oli vuonna 1962 julkaisut sittemmin klassikoksi muodostuneen inkeriläistä haltijauskoa koskevan tutkimuksensa *Geisterglaube in Ingermanland I*. Pari vuotta myöhemmin ilmestyi Hongon uraauurtava artikkeli ”Memorates and the Study of Folk Belief” (1964; suomeksi ”Memoraatit ja kansanuskon tutkimus”, 1972) ja vuonna 1967 folkloristisen lajiansalyysin eräänlainen uudelleenarviointi ja päivitys ”Perinnelajiansalyysin tehtävistä”. *Geisterglauben* lisäksi mm. nämä artikkelit voidaan katsoa ”Turun koulukunnan” metodologiseksi kivijalaksi.

Vertailevan kansanrunoudentutkimuksen ja uskontotieteen ensimmäisenä assistenttina toiminut Juha Pentikäinen oli tutkimusintressiensä osalta esimiehensä kanssa samoilla linjoilla. Pentikäinen oli tehnyt pro gradu -tutkielmansa supranormaalista lapsivainajaperinteestä.⁸³ Hän oli kiinnittänyt huomiota eri-

81 Projektia esittelevistä julkaisuista ks. esim. Pentikäinen 1967; Honko 1971; Saressalo 1981; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000; Huuskonen 2004, 57–83. Ajantasainen luettelo julkaisuista ja opinnäytteistä ks. Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti. Julkaisut ja opinnäytteet.

82 Folkloristiikka ja uskontotiede erotettiin omiksi oppiaineikseen vuonna 1970. Tällöin alkoi myös oppiaineiden tieteenalakohtainen profiloituminen. Kansanuskon tutkimus alkoi selkeämmin painottua uskontotieteen tutkimusalueeksi, joskin aiheeseen liittyviä opinnäytteitä tehtiin runsaasti molemmissa oppiaineissa. (Suojanen & Saressalo 1980, 60; Lehtipuro 2003, 15.)

83 Pentikäinen 1963.

tyisesti saamelaisalueella tehtyihin tuoreisiin muistiinpanoihin, joiden ”kerronnallinen rehevyys ja supranormaalin tietouden määrä” oli hämmästyttävä. Pentikäinen kirjoittaa:

Ajattelin, jos jatkaisin aiheesta liseniaattityöhön ja väitöskirjaan, jo tuolloin tutkia ilmiötä perinpohjaisemmin jossakin sosiokulttuurisessa kontekstissa. Tällöin tuntui luonnolliselta kohteelta juuri saamelaisalue siksi, että siellä vainajaperinne yleensäkin ja erityisesti lapsivainajaperinne näytti olevan elävää traditiota. – – Näytti mahdolliselta tutkia [lapsivainajaperinnettä] 1960-luvun perspektiivistä. – – Lisäksi olivat tietysti mielessä ne ajatukset, jotka Lauri Honko kirjoitti Geisterglaubeensa 1962. – – Koska Hongon tutkimuskohteet olivat myös suurimmaksi osaksi vanhaa perinnettä, ennen sotia kerättyä, halusin myös testata ideoita nykyhetken aineistoon.⁸⁴

Pentikäisen monia tutkimusnäkökulmia soveltavassa ja erilaisia aineistotyyppiä hyödyntävässä väitöskirjassa *The Nordic Dead-Child Tradition* olikin jo mukana saamelaisalueelta hänen itsensä keräämää aineistoa.⁸⁵ Maantieteellisesti kaikki pohjoismaat kattava tutkimus keskittyy lapsivainajatradiioon lähinnä uskontotieteelliseltä kannalta. Tarkastelun kohteina ovat mm. erinimisten lapsivainajaolentojen maantieteellinen levinneisyys, ominaisuudet, olentojen kohtaamistilanteet ja noihin tilanteisiin liittyvä rituaalinen käyttäytyminen. Erityisesti pohjoisilta saamelaisalueilta oli löytynyt edelleen elävä usko lapsivainajiin.⁸⁶ Utsjoelta, Tenoon laskevan Niljoen (Njiljohka) suulta oli tuolloin jo löytynyt myös Pentikäisen kaipaama elävän perinteen sosiokulttuurinen konteksti, Talvadaksen kylä.⁸⁷

Kertojien kylä: Talvadas ja sen asukkaat

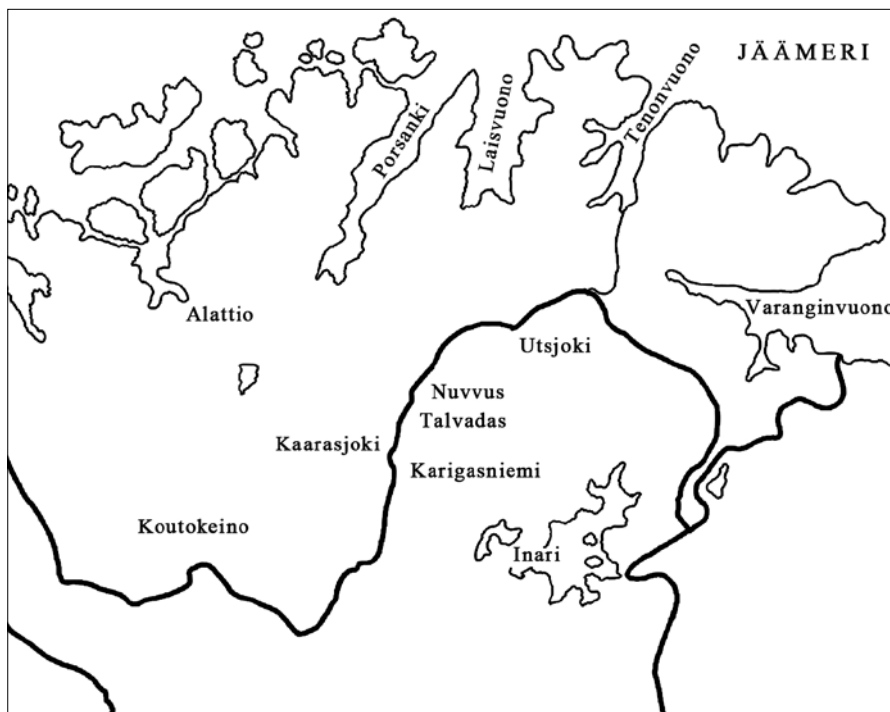
Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkaessa Talvadaksessa asui yhteensä kuudessa taloudessa neljän suvun (Rasmus, Pieski, Katekeetta, Vuolab) edustajia. Samat suvut asuttavat kylää nykypäivänäkin. Rasmuksia, Pieskejä ja Katekeettoja yhdistävät läheiset sukulaisuussuhteet. Nykyasutuksen vanhinta kerrostumaa

84 Pentikäinen 1967, 1–2.

85 Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin kahden ensimmäisen vuoden kenttätöissä (1965–1966) Pentikäinen keskittyi lähinnä lapsivainajaperinteen dokumentointiin.

86 Pentikäinen 1968b, 307, 309–312.

87 Pentikäinen esittää teoksessaan (1968b, 291–297) lapsivainaja-aineiston kieli- ja perinnemaantieteelliseen vertailuun sekä historialliseen taustatietoon perustuvan saamelaisen perinteen aluejaon. Sen mukaan Inari ja Utsjoki Suomen puolella ja Karasjok ja Polmak Norjan puolella kuuluvat samaan itäisen Finnmarkenin tunturiseutujen perinnealueeseen. Ks. myös Pentikäinen 1971a.



Talvadaksen kylä sijaitsee Tenon varressa, Karigasniemeltä Utsjoen kirkonkylään johtavan tien puolivälissä.

edustaa Katekeetan suku, jonka historia kyläkentässä alkaa 1800-luvun puolivälstä.⁸⁸

Perinteinen jokisaamelainen elämäntapa jatkui kylässä pitkään. Vasta 1960-luvulla Talvadakseen saatiin sähkö ja sen mahdollistamat mukavuudet, ja aina vuoteen 1974 saakka kylä oli monien muiden Tenon varrella sijaitsevien kylien tavoin vailla kunnollista maantieyhteyttä Utsjoen kunnan keskuspaikkoihin, kirkonkylään ja Karigasniemeen. Kontakteja kylän ulkopuolelle loivat lähinnä vierailut sukulaisten ja tuttavien luona jokivarren kylissä, koulunkäynti, ansiotyöt sekä kirkko- ja kauppamatkat Norjan puolen ja Utsjoen asutuskeskuksiin.⁸⁹

Elinkeinorakenteeltaan kylä on edustanut tenolaiselle kulttuurille tyypillistä moninaistaloutta, jossa elinkeinovuosi rakentuu kulloinkin käytettävissä olevien resurssien varaan. Peruselinkeino oli karjanhoito, jota täydensivät kalastus Tenolla, metsästys (erityisesti riekonpyynti), marjastus ja muiden luonnontuotteiden keräily, rakennustyöt ja muut ansiotyöt sekä erilaiset miesten ja naisten käsityöt.

88 Kylän maantieteellisestä sijainnista, varhaishistoriasta ja asuttamisesta tarkemmin ks. Saressalo 1982, 22–51.

89 Tarkemmin ks. Oksala 1988.



Talvadas Nilijoen eteläpuolelta nähtynä. Kuva Pasi Enges 2002. TKU/P/02/130.

Erityisesti veneenrakentajina Talvadaksen miehet ovat olleet kuuluisia. Poronhoidon merkitys on ollut 1900-luvun alkuvuosikymmenistä lähtien vähäinen. Tutkimusajankohtaan tullessa oli karjataloudenkin osuus merkittävästi vähentynyt, ansiotöiden vastaavasti kasvanut. Myös yhteiskunnalliset tukitulot olivat tuolloin merkittävä osa kokonaistaloutta.⁹⁰ Vanhoilla elinkeinoilla, erityisesti veneenrakennuksella ja lohenpyynnillä, oli ja on edelleen paitsi taloudellinen, myös suuri kulttuurinen merkitys kyläläisten elämässä, kuten on voitu havaita vuonna 2001 alkaneen projektin seurantajakson aikana.

Elinkeinojen harjoittamisen kannalta merkittäviä ovat olleet kylän ulkopuolella sijaitsevat nautinta-alueet. Karjanrehun hankintaa varten kullakin perheellä on ollut omat vakiintuneet jänkäheinäalueensa Nilijoen yläjuoksulla. Jäkälämaat ovat olleet periaatteessa yhteisiä (niitä ei ole merkitty tilakirjoihin), mutta käytännössä perheillä on ollut omat perinteiset jäkälännostopaikkansa.⁹¹ Tenojoen lohijatopaikat on jaettu talouksien kesken, samoin riekkomat, joista etäisimmät sijaitsevat Kevovuomassa, Kevon sivujokien latvoilla noin 30 kilometrin päässä kylästä. Myös hillanpoiminnassa on noudatettu perinnäistä aluejakoa.⁹²

90 Tarkemmin ks. Saressalo 1982, 59–141.

91 Saressalo 1982, 75–77.

92 Saressalo 1982, 100–104, 112–117, 121.



Näkymä Nuvvuksen Ailikkaalta Talvadaksen suuntaan. Kuva Lassi Saressalo 1975.
TKU/P/75/50.

Talvadaksen kylää asuttavista suvuista Rasmukset ovat tietävästi lähtöisin Norjasta. Ylä-Tenon alueen kiinteästi asuvista suvuista se on yksi vanhimmista ja sen tausta on voitu selvittää aina 1600-luvun lopulle asti.⁹³ Suvun historia Talvadaksen kylässä alkaa 1890-luvulta, jolloin alkujaan Outakosken Rovisuvannossa asunut kalastajasaamelainen Andaras (Antti) Rasmus (1867–1936) osti kyläkentän pohjoispäässä sijaitsevan Niilekselän tilan. Omistusoikeuden siirto alkupe räisen omistajan Nils Laitin leskeltä Kristiinalta tapahtui vuonna 1894. Ilmeisesti samana vuonna Antti Rasmus sai valmiiksi tilan hirsisen päärakennuksen, jossa asui kuolemaansa saakka. Hän avioitui norjalaisesta poronhoitajasuvusta polveutuneen Maarit Vuolabin (Gádja Máret, 1853–1933) kanssa. Maaritin äiti oli Kadja Boinie (1817–?), perinteisestä saamelaisnaisen roolista irtautuneena tunnettu voimahahmo⁹⁴ ja veli vuonna 1895 Talvadakseen asettunut Nils Vuolab, kuuluisa pororikas Katjan Nilla (Gádja Nilla, 1856–1929).⁹⁵

Antti Rasmuksen ja Maarit Vuolabin taloudessa asuivat alkuun lapset Maaritin ensimmäisestä avioliitosta Nils Pieskin kanssa. Aikuistuttuaan nämä yhtiä (Aslak, 1882–1951) lukuun ottamatta muuttivat pois Talvadaksesta. Pariskunnalle syntyi kaksi yhteistä lasta: Elli (1895–?) ja Ola Samuel (1897–1972). Ola

93 Itkonen 1950, 78; ks. myös Saressalo 1982, 38, 47–48, 162; Solbakk 2001, 571–573.

94 Ks. Paulaharju 1927, 91–92, 103–104; Saressalo 1985, 120–122.

95 Saressalo 1982, 38–40, 48–50, 124–128; Saressalo 1985, 119–126; Enges 2003.



Teno on antanut lohien. Ilmari Rasmus esittelee saalistaan. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/P/67/10.

Samuel jäi asumaan isänsä taloon ja meni naimisiin Aittijoen (Áitejohka) kylästä kotoisin olleen Kristiina Guttormin (1899–1979) kanssa.⁹⁶

Ola Samuel ja Kristiina Rasmuksen perheeseen syntyi neljä poikaa: Jouni Andreas Olavi (1927–1991), Ilmari Herman Uula (s. 1929), Hans Niilo (s. 1931) ja Heikki Armas (s. 1937). Etelä-Suomeen muuttanutta Hansia lukuun ottamatta veljekset jäivät asumaan Talvadakseen. Avioituttuaan 1950-luvulla Ilmari rakensi itselleen talon vanhan päärakennuksen läheisyyteen. Hänen puolisonsa Kirsten (Risten, Kirsti) Ravna Rasmus (o.s. Grensemo, s. 1932) on kotoisin Norjan puolelta, läheisestä Portan (Barta) kylästä. Armas puolestaan avioitui kälynsä sisaren Berit Annan kanssa, mutta erottuaan tästä muutti pois kylästä 1960-luvun lopulla.⁹⁷

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkuvaiheessa Niilekselän tilaa asuttivat vanhaisäntä Ola Samuel puolisoineen sekä heidän kolme poikaansa, miiniänsä ja Ilmarin kahdeksan lasta. Jo ensimmäisissä haastatteluissa Ola Samuel osoittautui kylän perinteen päteväksi yleistuntijaksi, supranormaalien perinteen specialistiksi ja lahjakkaaksi kertojaksi.⁹⁸ Myös kaikki kolme poikaa osasivat kertoa monipuolisesti ylikuonnolliseen liittyvistä aiheista. Koska projekti sisällöllisesti painottui uskomusperinteeseen, on luonnollista, että Rasmuksen suvun jäseniä ja erityisesti miehiä haastateltiin muita kyläläisiä intensiivisemmin. Naisten haastatteluja rajoittivat tuolloin ainakin osittain kielivaikeudet. Jälkikäteen arvioiden on valitettavaa, että projektin ohjelmaan ei sisällytetty lainkaan lasten haastatteluja. Niinpä tätä 1960-luvun aineistoon jäänyttä aukkoa on yritetty paikata myöhemmillä haastatteluilla.⁹⁹

96 Saressalo 1982, 40–41, 44–45; Enges 2003.

97 Saressalo 1982, 48; Enges 2003.

98 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 524–525.

99 Honko 1971, 287; Enges 2003.

Uuden vuosituhannen alussa vanhaa päärakennusta isännöi Armas, joka oli palannut kylään Olavi-veljensä kuoleman jälkeen 1990-luvun alussa. Ilmari vaimoineen asuu rakentamassaan, jo pariin otteeseen laajennetussa talossa. Heidän lapsistaan Hans (s. 1957) ja Armi (s. 1969) asuvat molemmat perheineen tilalle 1990-luvulla nousseissa uudisra-



Kirsti Ravna Rasmus. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/P/67/16.

kennuksissa. Lähes kaikki muut Ilmari ja Kirsti Rasmusen kahdeksasta lapsesta ovat asettuneet asumaan lähiseuduille. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin puitteissa 1990-luvulla ja varsinkin vuonna 2001 aloitetun systemaattisemman seurantajakson¹⁰⁰ aikana on haastateltu erityisesti Sylviä (s. 1966) sekä Utsjoen kirkonkylässä asuvaa Niiloa (s. 1956). Nämä haastattelut ovat tuoneet esiin uutta kiinnostavaa tietoa talvadaslaisen uskomusperinteen välittymisestä ja muuttumisesta. Avaininformanteina ovat kuitenkin olleet Armas ja Ilmari Rasmus, joista etenkin jälkimmäiselle on vanhemman polven väistyttyä langennut sekä kylän historian että kertomusperinteen asiantuntijan rooli.

Syvätutkimus kenttätutkimusmetodologiana

Turun yliopistossa tehtyä folkloristista tutkimusta on leimannut alusta alkaen läheinen suhde uskontotieteeseen, olihan kysymyksessä koko 1960-luvun yksi ja sama oppiaine, ja lähes neljännesvuosisadan aineiden erottamisen jälkeenkin ne jakoivat aluksi yhteisen professuurin. Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että ”Turun koulukunnan” tutkimusintressit sijoittuivat kysymyksenasetteluiltaan ja metodologisilta ratkaisuiltaan folkloristiikan ja uskontotieteen välimaastoon. Kiinnostuksen keskipisteessä oli kansanusko, jota lähestyttiin paitsi arkistoitujen, ennen kaikkea uusilla kenttätöillä tuotettujen folkloreaineistojen kautta. Keskeisellä sijalla tutkimuksessa oli perinnelajianalyysi ja siihen liittyvä tiukka lähdekritiikki, joka tähtäsi uskonnollisten perinnelajien erottamiseen ei-uskon-

100 Seurantajakson alkaessa vuonna 2001 projektin alkuvaiheessa haastatelluista oli tavoitettavissa kylästä enää neljä: Armas, Ilmari ja Kirsten Ravna Rasmus sekä Maarit Vuolab (s. 1926).

nollisista.¹⁰¹ Yhteinen nimittäjä turkulaiselle kansanuskon tutkimukselle on *memoraattien* (yliluonnollisen kohtaamisesta raportoivien kertomusten) pitäminen ensisijaisena lähdeaineistona.

Vuodesta 1967 Suomen Akatemian rahoituksen saaneen ja professori Lauri Hongon johtaman projektin ensisijaisena ideana oli uuden kenttätyömetodiikan testaus ja kehittäminen. Taustalla oli myös muita vaikuttimia, joista osa tarkentui vasta projektin edetessä.¹⁰² ”Aidon” saamelaisen folkloren oletettiin katoavan Lapin nopean modernisoitumisen tieltä; niinpä sen pelastaminen arkistoon oli tutkimusprojektin tieteellisten päämäärien ohella tutkimusprojektin tärkeä tavoite.¹⁰³ Ensimmäisessä projektia koskevassa painetussa julkaisussa Juha Pentikäinen kirjoittaa:

Ensimmäisen työkauden jälkeen voidaan todeta, että keruutoiminta päästiin aloittamaan oikealla hetkellä. Lappalaisen folkloren, tapa- ja uskomusperinteen nauhoittamista on nimittäin juuri nyt pidettävä yhtenä kaikkein kiireellisimmistä työkohteista. Lappalaisten perinteelliset elämänmuodot ovat nopeasti häviämässä ja muuntumassa. Elinkeinoelämässä ja kouluoloissa tapahtuneet muutokset, uudet tiet ja kulkuvälineet, turismi, radio, sanomalehdet, asutuksen keskittyminen taajamiin ynnä muut tekijät ovat johtaneet kiihtyvään akkulturaatioon. Tämä yhdenmukaistuminen ilmenee mm. elinkeinorakennetta, asumistapaa, pukeutumista ja kieltä koskevinä muutoksina. Henkisen perinteen osalta on ratkaiseva asenteissa ja arvostuksissa tapahtuva vaihtumisprosessi, joka merkitsee aktiivisten ja asiantuntevien perinteenkannattajien jatkuvaa vähenemistä. Suoritetuissa kenttätutkimuksissa on etenkin taajamissa havaittu yhä vaikeammaksi löytää sellaisia alle 40-vuotiaita henkilöitä, jotka muistavat tai haluavat muistaa esimerkiksi uskonnollista traditiota.¹⁰⁴

Periaatteessa projektin oli tarkoitus kattaa alueellisesti suuri osa Suomen, Ruotsin ja Norjan Lappia, ja näin tapahtuikin erityisesti hankkeen alkuvaiheessa, kun ensisijaisena tehtävänä oli saamelaisen folkloren laaja yleiskeruu.¹⁰⁵ Vuodesta 1967 lähtien pääasialliseksi tutkimuskohteeksi kuitenkin valikoitui Talvadaksen kylä ja vertailukohteiksi lähikylät Aittijoki ja Nuvvus (Nuvvos) Suomen puolella sekä Portta (Barta) Norjan puolella.¹⁰⁶ Kenttätutkimuksen painopiste vaih-

101 Honko 1972d, erit. 67–71, 78–83; Pentikäinen 1968a, 118–121; Pentikäinen 1970, 77–78.

102 Ks. Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 504.

103 Ks. myös Mathisen 2000, 112–114, 119–120.

104 Pentikäinen 1967, 4.

105 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 505.

106 Honko 1971, 287, 289. Kylien suomen- ja saamenkielisistä nimet ovat tässä nykyisessä kirjoitusasussa.

tui maantieteellisesti laaja-alaisesta yleiskeruusta pienyhteisössä toteutettavaksi *syvätutkimukseksi*. Hankkeen epäviralliseksi nimeksi vakiintuikin myöhemmin Talvadas-projekti. Pääasiallinen kenttätö tehtiin vuosina 1967–1970 (täydennys 1975 ja hajanaisesti myöhemmin) tavoitteena kylän koko aikuisväestön perinteentuntemuksen ja perinteen käytön perinpohjainen kartoittaminen.

Syvätutkimus-käsite juontaa juurensa Kenneth S. Goldsteinin kenttätö-oppaaseen *A Guide for Field Workers in Folklore* (1964). Goldstein pyrki määrittelemään erilaisia kenttätöön tekemisen tapoja nimenomaan folkloristisen aineistonkeruun tarpeita silmällä pitäen. Perusteita tähän hän etsi kulttuuriantropologisen ja etnografisen kenttätutkimuksen perinteestä. Goldstein määritteli neljä keruun perustyyppiä (projektiä):

- 1) otannat (*survey projects*), joille luonteen omaista on lyhytkestoisuus ja usein perinnelajikohtainen keskittyminen,
- 2) syväprojektit (*depth projects*), intensiiviset ja pitkäkestoiset keruuprojektit, jotka tähtäävät yhteisön, ryhmän tai yksilön tuntemaan folkloren kaikenkattavaan dokumentointiin,
- 3) paikallisprojektit (*local projects*), jotka soveltuvat parhaiten kenttätöön harjoitteluun tai toimivat folkloristin kenttätötaitojen ylläpitäjinä ilman suuria tutkimuksellisia päämääriä ja
- 4) satunnainen, ennalta suunnittelematon keruu (*incidental collecting*).¹⁰⁷

Ennen systemaattisten, ongelmakeskeisten kenttätömenetelmien kehittymistä valtaosa keruusta oli ollut otantatyypistä. Goldstein viittaa metodista käytettyyn sarkastiseen nimitykseen ”shotgun collecting”, millä tarkoitetaan pyrkimystä saada taltioiduksi mahdollisimman paljon, mahdollisimman laajalta alueelta, mahdollisimman lyhyessä ajassa. Hän näkee kuitenkin menetelmän edut nimenomaan suhteessa syväprojekteihin: otannan avulla löytyvät näihin sopivat kohteet. Syväkeruu puolestaan on tyypillisesti usean kenttätutkijan tekemää suunnitelmallista ryhmätöitä.¹⁰⁸ Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa noudatettiin ja kehitettiin eteenpäin näitä Goldsteinin hahmottelemia suunta-
viivoja.

Saamelaisen folkloren keruun kahta ensimmäistä vuotta (1965–1966) voidaan luonnehtia otantatyypisen keruun jaksoksi ja eräänlaiseksi esityöksi varsinaiselle projektille. Juha Pentikäinen kiersi yhdessä uumajalaisen kielentutkijan Olavi Korhosen kanssa laajasti Suomen, Ruotsin ja Norjan Lappia pääasiallisena tavoitteenaan lapsivainajaperinteen taltiointi väitöstutkimusta varten. Vuonna

107 Goldstein 1964, 24–26; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 491–492.

108 Goldstein 1964, 24–25, 29–30.



Ilmari Rasmus kotonaan Lauri Hongon haastateltavana. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/P/67/10.

1967 keruuprojektista tutkimusprojektiksi kehittyneen hankkeen kenttätyöt alkoivat samankaltaisella strategialla. Heinäkuussa 1967 ensimmäinen kenttätyöryhmä (Lauri Honko, Juha Pentikäinen, Helvi Nuorgam-Poutasuo ja Olavi Korhonen) oli hajaantunut eri puolille Tenojoen vartta Utsjoella ja Inarissa löytääkseen kooltaan, sijainniltaan ja väestönsä perinteentuntemuksen osalta syvätutkimuksen kohteeksi sopivan kylän. Tuossa vaiheessa ehdolla oli useita kyliä, mutta Helvi Nuorgam-

Poutasuon Talvadaksessa tekemien lupaavien haastattelujen perusteella koko ryhmä siirtyi kylään.¹⁰⁹

Kenttätyöt Talvadaksessa aloitettiin elokuussa 1967 ns. *testikysymyssarjalla*, jolla pyrittiin mittaamaan kunkin kyläläisen perinteentuntemusta ja muodostamaan kuva paikallisesta kollektiivitradiitiosta. Haastattelijoiden ohjeena oli kysymyslistan läpikäynnin lomassa soveltaa vapaata haastattelua, joka nostaisi spontaanisti esiin uusia aiheita.¹¹⁰ Haastattelujen edetessä aihepiirit laajenivat, ja jokaisen esiin tulleen uuden aiheen tuntemus pyrittiin testaamaan muilla kyläläisillä. Ohjatut haastattelut huipentuivat projektin aktiivivaiheen lopulla 1969–1970 ns. *mustaksi laatikoksi*, 1 036 kysymyksen sarjaksi, joka oli tarkoitus käydä systemaattisesti läpi kaikkien haastateltavien kanssa.¹¹¹ Huolimatta pyrkimyksestä systemaattisuuteen haastattelut eivät käytännössä lopulta jakautuneet tasaisesti kyläläisten kesken, vaan eri tutkijoiden ja haastateltavien välille syntyi eräänlaisia ”työsopimuksia”. Yksi seuraus tästä on, että miesten ääni kuuluu aineistosta huomattavasti voimakkaampana kuin naisten.¹¹²

Projektin metodologisia ratkaisuja on esitelty vain muutamassa artikkelissa. Kesällä 1965 Vöyriissä järjestetyssä folkloristis-etnologisessa kenttätyöseminaarissa ja sen tuloksena syntyneessä julkaisussa *Fältarbetet* (1968) nuori pohjois-

109 Honko 1971, 289; Huuskonen 2004, 61–62.

110 Pentikäinen 1968c, 32–35; Pentikäinen 1970, 110–111; Honko 1971, 288–289.

111 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 511.

112 Ks. Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 529–530.

mainen tutkijapolvi esitteli uudenlaisia näkemyksiä paitasi kenttätöön konkreettisista toteuttamistavoista, myös kenttätutkimuksen metodologiasta ja periaatteista sekä kenttätöön ja tutkimuksen välisestä suhteesta. Artikkelissaan ”Folkloristisk insamlingssteknik” Lauri Honko viittaa yllä esitettyyn Kenneth S. Goldsteinin kenttätötyypologiaan, samoin tämän näkemykseen keruun kohteeksi määrittävän folkloristisen tiedon osa-alueista, ja esittää näiden pohjalta kehittelyn oman näkemyksensä. Tässä yhteydessä Honko



Kenttätöön arkea. Olavi Korhonen (vas.) ja Juha Pentikäinen ruokailemassa. Kuva Matti Morottaja 1969. TKU/P/69/56.

käyttää ensimmäisen kerran syvätutkimus-termiä.¹¹³ Muista syvätutkimusta koskevista julkaisuista selkeimmin saamelaisprojektiin liittyvät Juha Pentikäisen artikkelit ”Lappalaisen folkloren keruuhjelma” (1967) ja ”Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä” (1970) sekä Lauri Hongon ”Kerääjän rooli ja Talvadas” (1971). Näiden julkaisujen pohjalta on mahdollista hahmottaa projektin keskeiset metodologiset sitoumukset ja ratkaisut:

- 1) *Funktionalismi projektin keskeisenä metodologisena perustana.* Vaikka yhteisön ja sen perinteen historialla oli kiinnostavuutensa, haluttiin tutkia nimenomaan nykyhetkessä elävää ja toimivaa perinneyhteisöä.
- 2) *Syväkeruu olennaisena osana syvätutkimusta.* Syvätutkimuksen päämäärien saavuttaminen katsottiin mahdolliseksi ainoastaan toistuvan, systemaattisen, itse itseään suuntaavan ja korjaavan kenttätöprojektiin kautta.
- 3) Perinteen *kontekstia* koskevan tiedon keruuta pidettiin yhtä tärkeänä kuin varsinaisten perinnetuotteiden. Kontekstiin kuuluviksi katsottiin sekä perinteen käyttöyhteys (*use*) että merkitys (*meaning*) ja sen dokumentointi nähtiin hyödylliseksi ennen kaikkea perinnelaji- ja funktioanalyttisten kysymyksenasettelujen kannalta.¹¹⁴

113 Honko 1968, 9–13.

114 Pentikäinen 1968c, 36–37; Pentikäinen 1970, 85–87; Honko 1971, 287.

I. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

- 4) Kenttämätodologisen ratkaisuna kylän suullisen perinteen dokumentointiin kattavasti ja virheettömästi oli *erilaisten kysymystyyppien ja haastattelutekniikoiden suunnitelmallinen ja systemaattinen käyttö*. Haastattelijoiden tuli olla taustoiltaan ja persoonallisilta piirteiltään toisistaan poikkeavia, jotta haastattelijasta johtuvat, luotettavan dokumentoinnin kannalta haitalliset ”virhetekijät” voitiin eliminoida.

Projektin edetessä muotoutuneita tavoitteita¹¹⁵ on myöhemmin voitu eksplikoida esimerkiksi analysoimalla kenttätutkijoiden kirjoittamia ja äänittämiä raportteja:

- 1) Projektin *yleinen näkökulma oli kulttuuri- ja perinne-ekologinen*: haluttiin selvittää arktisen habitaatin ja kulttuuriperinteen vuorovaikutus. Suullisen perinteen elämä tenolaisessa paikallisyhteisössä tuli suhteuttaa taloudellisiin ja sosiaalisiin olosuhteisiin.
- 2) *Perinneviestinnän mekanismeja* pyrittiin jäljittämään erilaisilla (yleistettävissä olevilla) haastatteluteknisillä ratkaisuilla, laatimalla haastattelujen tuloksista perinteen jakaantumismatriiseja ja suhteuttamalla ne edelleen sosiometrisiin kontaktimatriiseihin.
- 3) Erityiskysymyksenä oli *uskonnollinen käyttäytyminen Talvadaksen kylässä*. Uskonnollisuudella nähtiin olevan kolme keskenään vuorovaikutuksessa olevaa tasoa: vanha kansanusko, herätysliikkeet ja seuratoiminta, sekä kirkollinen ja seurakunnallinen toiminta.
- 4) *Saamelaisen nykyperinteen kartoitus* määriteltiin yhdeksi projektin keskeiseksi päämääräksi. Tämä tavoite kuitenkin toteutui vain vähäisessä määrin, koska häviämässä olevan perinteen pelastustehtävä ja menneisyyteen sijoittuvien perinteen kontekstien rekonstruktio (ja erityisesti uskomuksellisten aihepiirien painottaminen) tuli lopulta keskeisemmäksi kuin 1960- ja 1970-luvuilla ajankohtaisten aihepiirien dokumentointi. Tällainen lähinnä sekulaariksi kertomusperinteeksi luonnehdittava aines tuli useimmiten esiin spontaanisti, vapaamuotoisissa haastatteluissa.
- 5) Metodologiselta kannalta keskeinen ylätavoite oli *muihin tutkimuksiin siirrettävissä olevan syvätutkimuksen perusmallin kehittäminen*.

Kenttätöiden tuloksena syntyi laaja ääniteaineisto, jossa haastateltavat vastaavat useita kertoja samoihin tai samaa aihetta koskeviin kysymyksiin.¹¹⁶ Kulloisestakin haastattelijan ja haastateltavan välisestä vuorovaikutuksesta ja haastattelu-

115 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 528–530.

116 Honko 1971, 286–292; Pentikäinen 1970, 110–111; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, erit. 498–517; Huuskonen 2004, 80.

tilanteiden ”virityksestä” seuraa se, että vapaasti assosioidun, spontaanin puheen/kerronnan määrä vaihtelee suurestikin yksilö- ja haastattelukohtaisesti.

Kohtaamisia ja työsopimuksia

Haastateltavan ja kenttätutkijan välille syntyvä ymmärrys voi monin tavoin vaikuttaa yhteistyössä tuotettavaan aineistoon. Etenkin pitkäaikaisessa haastattelu-projektissa tutkijan ja tutkittavan välille muotoutuu eräänlainen ”työsopimus”, joka tekee toistuvat haastattelukerrat molemmille osapuolille palkitseviksi ja mielekkäiksi.¹¹⁷ Haastattelutilanteissa tutkija ja tutkittava tekevät jatkuvasti havaintoja toisistaan ja alkavat yhä paremmin käsittää toistensa tarkoituksperiä. Kenttätöteoriassa on puhuttu erityisestä haastateltavan roolin oppimisesta tai jopa sen opettamisesta haastateltavalle.¹¹⁸ Vaikka nykypäivänä haastateltavaa ei enää nähdä vain passiivisena tiedonantajana, on selvää, että kasvokkaskontaktissa tapahtuvassa haastattelussa haastateltavalle syntyy väistämättä ymmärrys siitä, mitä häneltä odotetaan.¹¹⁹ Hän voi omaksua myös aktiivisen oman kulttuurinsa asiantuntijan tai taidoistaan tietoisien esiintyjän roolin.

Haastattelijan ammattitaitoon kuuluu kyky esittää tutkimustehtävän kannalta relevantteja kysymyksiä, mutta hän voi myös tiedostamattaan – pelkästään kysymystensä muotoilulla tai esimerkiksi osoittamalla tietyissä kohdin erityistä innostuneisuutta – ohjata haastateltavansa mielenliikkeitä.¹²⁰ Kun yhteistyökumppanina on perinteentuntemuksestaan tietoinen ja lahjakas kertoja, saattaa käsiteltävä aihe saada tilanteittain vaihtelevia muotoja. ”Hyvä informantti” tunnistaa ja oppii nopeasti tutkijan toiveet. Tästä hyvänä esimerkkinä on professori Lauri Hongon ja mestarikertojaksi osoittautuneen Ola Samuel Rasmuksen ensimmäinen dokumentoitu kohtaaminen.

Ensimmäisen Talvadaksessa toteutetun haastattelukierroksen pohjana oli testikysymyssarja, jonka avulla haluttiin saada alustavaa tietoa kunkin kyläläisen perinteentuntemuksesta.¹²¹ Lauri Hongon ja Ola Samuel Rasmuksen ensimmäinen dokumentoitu kohtaaminen oli tämän testikysymyssarjan läpikäyntiä.¹²² Haastattelu etenee jokseenkin teemaluettelon mukaisessa järjestyksessä: liikkeelle lähdetään kylän nimestä ja läheiseen Ailikas-tunturiin liittyvästä perinteestä. Keskeisellä sijalla haastattelussa ovat yliluonnolliseen liittyvät aihepiirit, kuten maahiset (*gufihtar*) ja aarteet. Kun päästään etiäistä (*ovdasaš*) koskeviin kysy-

117 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 529; ks. myös Huuskonen 2004, 68.

118 Esim. Kahn & Cannell 1967, 61–64.

119 Ks. esim. Vasenkari & Pekkala 1999, 63–65.

120 Vrt. Jauhiainen 1982, 190; Alasuutari 1994, 128–131.

121 Ks. Pentikäinen 1968c, 32–34; Honko 1971, 289; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 505–509, 534; Huuskonen 2004, 71.

122 TKU/A/67/55–60; TKU/A/67/62.

myksiin, saadaan jo eksplisiittinen viite siitä, miten kenttätutkimuksen osapuolten välinen työsopimus alkaa syntyä:

LH: No, onko täällä kukaan puhunut, että on nähnyt tällaisen outasaksen?

OSR: Onhan niitä, mutta nehan puhuvat kaikenlaista, niin ennustavat. Kes-täähän niitä kaikkia tietää ja muistaa.

LH: Muistatko jonkun tapauksen, että olisi...?

OSR: Kyllähän niitä on rippeitä niin paljon, että... Mutta *ne ovat tietysti lyhyitä tarinoita, pitäisi olla pitempiä, joo.*

LH: No, kyllä se *lyhyempikin käy varsinkin, jos tässä on joku nähnyt hiljakoin tai sillä tavalla.* Muistatko, että joku täällä päin olisi nähnyt outasaksen? (TKU/A/67/58, 7–8. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko & Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Haastateltavan käsitys näyttää olevan, että häneltä toivotaan nimenomaan pitkiä kertomuksia, tarinoita. Tämä heijastaa myös hänen omaa kertomusperinteen estetiikkaansa: vain pitkä ja eheä muoto täyttää ”hyvän kertomuksen” vaatimukset. Haastattelija puolestaan korostaa vähäistenkin tietojen arvokkuutta etenkin silloin, kun kysymys on todellisista elämyksistä. Tilanteessa törmäävät tutkittavan kulttuurin edustajan käsitykset siitä, mikä on kertomisen ja tallentamisen arvoista, ja tuolloin voimakkaasti kansanuskon tutkimukseen suuntautuneen kenttätutkijan odotukset. Näihin odotuksiin vastaaminen tulee erityisen selvästi esiin vuoden 1975 haastatteluissa, joissa pyrittiin keskittymään kylän historiaan ja ekonomiseen perinteeseen. Kyläläiset kertoivat kuitenkin spontaanisti yliluonnollisista aiheista, koska olivat aikaisemmin havainneet tutkijoiden olevan kiinnostuneita juuri niistä.¹²³

Huolimatta siitä, että Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa yhtenä metodologisena ratkaisuna oli useiden taustaltaan erilaisten haastattelijoiden käyttö kaikkien kyläläisten haastatteluissa,¹²⁴ näyttää seudulla ”tarinakuninkaana” (*máinnasgonagas*) tunnetun Ola Samuel Rasmuksen varsinainen työsopimus syntyneen nimenomaan etelästä tulleiden yliopistomiesten kanssa. Hän oli yksi niistä kyläläisistä, jotka tiedostivat arvonsa oman kulttuurinsa tulkkeina. Eri-tyisesti Lauri Hongon arvovalta projektin johtajana ja Ola Samuel Rasmuksen kertojantaidot ja halu esittää tietämystään myös suomen kielellä loivat haastattelutilanteisiin otollisen asetelman.¹²⁵ Lauri Honko on reflektoinut kenttäkoke-muksiaan Talvadaksessa seuraavasti:

123 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 517.

124 Honko 1971, 286–287, 289–292.

125 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 498–499; ks. myös Huuskonen 2004, 212.

Syvätutkimuksen kannalta merkitsevää on tiedostaa keruutilanteen omalaatuisuus. Se on paitsi kahden yksilön, haastattelijan ja haastateltavan, sosiaalinen ja myös emotionaalinen vuorovaikutussuhde ennen muuta kahden kulttuurin kohtaamistilanne. Sellainenkin tutkija-kerääjä, jolla luulisi olevan edellytykset enemmän tai vähemmän sulautua miljööseen (esim.

saamelaissyntyinen kerääjä kotipitäjässään), erottuu tosiasiaassa jopa räikeästi ympäristöstään. – – Syvätutkimuksen keskeisin paradoksi on se, että itse asiassa juuri häiriötekijä, ”oman” ja ”vieraan” törmäys, mahdollistaa tutkimuksen. Vasta ulkopuolinen kerääjä, kyseliäs tietämätön, kömpelö oppipoika pakottaa sanoittamaan ja kuvaamaan kulttuuria mahdollisimman selkeästi. Kerääjälle joudutaan selittämään asioita, jotka yhteisön jäsenet ymmärtävät pienestä viittauksesta.¹²⁶



Ola Samuel Rasmus polttelee piippua kotikentällään. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/P/67/1.

Tällaisena saamelaiskulttuurin ja -folkloren selittäjänä Ola Samuel Rasmus oli luultavasti Lauri Hongon tärkein informantti ja yhteistyökumppani. Vastaavallaisia työsopimuksiksi tulkittavia suhteita syntyi myös eräiden muiden kenttätutkijoiden ja kyläläisten välille. Toisaalta suotuisten kenttätyösuhteiden esteiksi nousi sellaisia tekijöitä kuin kyläläisten kyllästyminen haastattelijoiden toistuviin ja aikaa vieviin käynteihin, haastattelijan sopimattomaksi katsotun uskonnollisen statuksen paljastuminen tai tämän ulkomaalaisuuteen liittynyt epäluulo.¹²⁷

126 Honko 1971, 285–286.

127 Lauri Hongon ja Ola Samuel Rasmusen välisen suhteen osalta viitataan (kirjallisten dokumenttien puuttuessa) lukuisiin Saamelaisen folkloren tutkimusprojektiä koskeviin keskusteluihini professori Hongon kanssa. Ks. myös Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 498–502, 524.

Kentältä arkistoaineistoksi

Ennen uraansa Turun yliopistossa Lauri Honko oli jo tutustunut elektroniseen kenttätövälineistöön ja käyttänyt sitä kenttämatoillaan Suomen ja Ruotsin inkeriläisten parissa sekä Tverin Karjalassa. Näitä aineistoja tallennettiin Helsinkiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon, joka ei kuitenkaan tuossa vaiheessa ollut kiinnostunut alkuperäisten kelanauhojen säilyttämisestä. Niinpä Honko Turkuun siirryttyään alkoi systemaattisesti kartuttaa äänitekokoelmaa, josta sittemmin muodostettiin TKU-arkisto (Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkisto). Kokoelmat karttuivat 1960-luvulla useiden kenttätutkimusprojektien aineistoilla. Näistä ajallisesti ensimmäistä, Inkeri-projektia, voi luonnehtia ”vanhanaikaiseksi” siinä mielessä, että siinä keskityttiin vain tiettyjen perinnejajien dokumentointiin. Inkeriä seurannut Talvadas-projekti edustikin sitten jo toisenlaista kenttätövälineologiaa.¹²⁸

Periaatteet, joita TKU-arkiston kokoamisessa ja järjestämisessä noudatettiin, olivat Suomen oloissa urauurtavia. Aineiston perusyksiköksi määrittyi yksittäinen äänite (nauhakela), joka sai oman karttunumeronsa (TKU/vuosi/juokseva numero). Kukin äänite analysoitiin edelleen juoksevalla numerolla erotetuiksi tietoyksiköiksi, jotka määriteltiin projektikohtaisten sisältöluokitusten mukaisesti. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa tietoyksikön määrittelyperusteeksi tuli äänitteeltä luontevasti erotettavissa oleva, sisällöllisesti koherentti kokonaisuus. Käytännössä yksikön laajuus vaihteli, mutta ihanteena pidettiin kokonaisuutta, joka oli referoitavissa yhdellä arkistokortilla.¹²⁹

Luetteloa yksittäisen arkistoyksikön sisältämistä tietoyksiköistä nimitettiin nauhapöytäkirjaksi. Nauhapöytäkirjojen sekä haastatteluista tehtyjen litteraatioiden ja käännösten tehtävänä oli helpottaa primaariaineiston löytymistä ja käyttöä. Paitsi analyttisen sisältöyksikön rajaajaksi vakiintui nauhapöytäkirjan numero myös tarkkuudeksi, jolla nauha-aineistoon viitataan tutkimuksessa. Käytännön ratkaisu oli, että nauhapöytäkirjat kirjoitettiin useana kappaleena neljään kenttään jaetuille A4-arkeille, jotka sitten leikattiin arkistokorteiksi. Näistä muodostettiin kortistoja erilaisin perustein (esim. kronologinen, kertojakohtainen ja motiivikohtainen kortisto).¹³⁰

Haastatteluaineistolle laaditusta sisältöluokituksesta (ns. motiiviluettelosta) käyvät konkreettisesti ilmi tutkijoiden kiinnostuksen tuolloiset painopisteet. Luokituksen alkuosassa erilaiset uskomukselliset aiheet on eritelty hyvinkin yksityiskohtaisesti. Ilmeisenä esikuvana on ollut – luokkien kirjaintunnuksia myö-

128 Herranen & Saressalo 1978, 65–67; Honko 1984c, 23–24; Mahlamäki & Enges 2001, 116–117.

129 Mahlamäki & Enges 2001, 120.

130 Mahlamäki & Enges 2001, 120–123.

ten – Lauri Simonsuuren laatima suomalaisten uskomustarinoiden tyyppiluettelo.¹³¹ Toisaalta selkeästi tunnettuihin perinnelajeihin ja folkloren aihepiireihin kuulumaton aines on luokiteltu varsin ylimalkaisesti. Luokitus on aineiston arkistointivaiheessa ilmiselvästi ohjannut haastattelunauhoitteiden sisältöpöytäkirjojen laadintaa, sillä myöhemmin kuunteltuina äänidokumentit usein osoittautuvat rikkaammiksi kuin sisältöpöytäkirjojen perusteella voi päätellä.

Yli kaksi vuosikymmentä jokainen kenttätyöprojekti muodosti TKU-arkistossa oman, omien periaatteidensa ja oman logiikkansa mukaisesti järjestetyn kokonaisuuden. Kun tietotekniikan sovellukset alkoivat yleistyä yliopistomaailmassa, alettiin myös arkistossa suunnitella järjestelmää, joka yhdenmukaistaisi aineiston luetteloinnin ja korvaisi vanhat paperikortistot. Tuloksena oli alkujaan sekä paperisena että elektronisena toimiva ja arkistointiprosessin aloittamisen jo kentällä mahdollistava Collcard-arkistojärjestelmä.¹³²

Kelanauhan säilyvyysaika on hyvissäkin säilytysolosuhteissa rajallinen. Arvokkaan aineiston säilymisen turvaamiseksi aloitettiin syksyllä 2000 TKU-arkiston äänitteiden digitointi. Digitoinnin pilottiprojektiksi valittiin Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin tuottama äänite- ja kuva-aineisto.¹³³ Ainutkertaisen haastattelujen turvaamisen ohella digitointi tarjoaa mahdollisuuden myös aineiston käyttöön Internetissä: hakujen tekeminen Collcard-järjestelmän avulla ja äänitteiden kuunteleminen on – tosin luvanvaraisesti – mahdollista missä tahansa, missä Internet-yhteys on käytettävissä.¹³⁴ Uusi teknologia ei kuitenkaan täysin korvaa vanhoja hakukortistoja.

Projektiaineiston uudet luku- ja tulkintamahdollisuudet

Talvella 2005 tekemissäni haastatteluissa pyysin haastateltaviani muistelemaan ja kommentoimaan projektin aktiivivaiheita. Armas Rasmuksen näkemys oli seuraava:

PE: Muistat sitä aikaa?

AR: Juu, ihan hyvin.

PE: Mitä te ajattelitte silloin siitä hommasta?

AR: No, mitä, hetkinen... No, siinähan kyllä oli kaikenlaista ajatusta, että siitä hommasta, että perkele... Muutama meinas, että pittää valehella. Juu, *kyllähän sitä paskaa tuli puhuttua*. Se oli senaikanen tuota käsitys näissä hommissa.

131 Liite 2; ks. Simonsuuri 1961.

132 Mahlamäki & Enges 2001, 123–125.

133 Mahlamäki & Enges 2001, 125–128.

134 Digitointiprojekti. <http://www.kultutarkisto.utu.fi/digitointi>.



Armas Rasmus keittiössään muistelemassa Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkuvuosia. Kuva Pasi Enges 2004. TKU/P/11/1.

--

PE: Juu'u, mitäs te mietitte siitä, kun nää kyseli kaikkii tämmösiä vanhoja asioita niin kun just näistä kufihtarista ja ja staaaloista ja äpäristä ja muista, niin...

AR: No joo, nyt on vasta ruvennu ajattelemaan sen asian, että minkälainen käsitys näissä täkäläisissä ihmisissä on oikeastaan.

PE: Nehän kyseli kaikenlaisii asioita, mitä ennen

vanhaan puhuttiin ja mitä ajateltiin ja mihin uskottiin, että... Ja aika monet ihmiset täällä tiesi. Niin kun sinäkin osait kertoa paljon kaikenlaisia asioita. Tuntuuko se vähän jotenkin omituiselta, että ne alko...?

AR: En minä kyllä huomannu siitä mitään.

PE: Vai puhuttiinko niistä asioista muutenkin täällä siihen aikaan?

AR: No, kyllä se siihen aikaan oli tämmöset jutut tietysti.

PE: Niin, ettei se pelkästään ollu näille tutkijoille?

AR: Ei se ole just, ei ihan itte ollu keksiny kyllä samanaikaisesti. Ne oli kyllä.

PE: Juu, niitä juteltiin keskenään täällä myös?

AR: Niin.

--

AR: Kyllähän ne tietysti, kun ne kyselivät, kyllähän ne tuli aina mieleen tämmösiä ennenaikaisia jotain vanhoja juttuja. *Ei ne ihan valehtelee kyllä joka sana, mutta aika paljon sitä paskaa meni sinne.*

PE: Joo. No, mitä arvelet siitä, että mitä varten tämmösiä juttuja niin kun kerrottiin?

AR: No, en minä tiä, mitä varten se kerrottiin, mutta se tutkimus oli varmaan sitä kyllä, että minkälainen käsitys näillä ihmisillä on ja miten se kehittyy ja sillä viisiin, niin. En usko, että se on niin paljon pielessä tämä.

PE: Ei, kyllä se varmaan niin on, että...

AR: Juu, kyllähän ne käsitykset muuttuu ajan myötä, kehittyyhän se.

(TKU/A/05/62, 1. Armas Rasmus; hst. Pasi Enges 21.10.2004. Suomenkielinen haastattelu.)

Haastateltavan vastauksissa nousee esiin useita tutkimusprojektin aiheisiin, toteuttamistapaan ja sen saamaan vastaanottoon liittyviä havaintoja. Armas Rasmusen näkemys on tiivistettävissä seuraaviin teeseihin:

- 1) Se osa suullista perinnettä, jonka tutkijat määrittivät saamelaiseksi folkloreksi, oli kenttätöiden alkaessa ainakin osittain elinvoimaista ja yhteisöllisesti jaettua.
- 2) Paikallisen kerronnan traditioon on kuulunut liioittelu, keksiminen ja kuuli-
jan johtaminen harhaan (”paskan puhuminen”).
- 3) Edellinen ei merkitse, että kyläläiset olisivat puhuneet mitä sattui. Tulkitsen
Armaksen tarkoittavan, että tutkijoille annettiin tietoja samalla tavoin kuin
niitä välitettiin kyläyhteisön keskinäisessä kanssakäymisessä.¹³⁵
- 4) Haastateltavien keskuudessa projektin tavoitteeksi ymmärrettiin perinteen
historiallisen jatkumon ja muutosprosessin dokumentointi.

Vaikka Armas Rasmuksen näkemykset edustavat vain yhden yksilön kantaa, avaavat ne laajemminkin näkökulmaa kyläläisten projektia koskeneisiin näkemyksiin ja asenteisiin.

Varsinaisia dokumentteja ei ole olemassa siitä, miten Talvadaksen kylän aikuisväestö saatiin kokonaisuudessaan motivoituneeksi pääsääntöisesti palkattomaan¹³⁶ ja useiden henkilöiden kohdalla monta vuotta kestäneeseen yhteistyöhön. Ilmeistä kuitenkin on, että tutkijoiden mielenkiinto sai vastakaikua yhteisössä. Kunkin haastateltavan henkilökohtaisen motivaation perusteita voi vain arvailla.

Jälkikäteen arvioituna Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti näyttäytyy 1960-luvun suomalaisessa folkloristiikassa uraauurtavana, uudenlaista systemaattista kenttämätologiaa noudattavana sekä kenttätöiden ja tutkimuksen elementtistä yhteyttä uudella tavalla korostavana projektina. Sen tuottama arkistoaines on laajuudessaan ja systemaattisuudessaan ainutlaatuinen.

Projekti leimasi voimakas kenttätöoptimismi, oletus siitä, että kaikenkattava suullisen perinteen dokumentointi on mahdollista systemaattisen, useista kenttäjaksoista koostuvan ja toteuttamistavaltaan asteittain tiukentuvan haastatteluprojektin kautta.¹³⁷ Taustalla on nähtävissä tutkijoiden idealistinen käsitys saamelaisesta folkloresta. Keruu pohjautui siihen, mitä saamelaisesta folkloresta tiedettiin ennestään esimerkiksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon kertyneen aineiston perusteella.¹³⁸ Lähdettiin siis hakemaan

135 Talvadaksen valikoitumista tutkimusprojektiin pääkohteeksi tutkittavat ovat selittäneet sillä, että siellä, toisin kuin muissa kylissä, puhuttiin totta. Ilmari Rasmus (esim. TKU/A/05/60, 1; TKU/A/05/61, 13) korostaa faktatiedon dokumentoimisen ja jälkipolville välittämisen tärkeyttä.

136 Systemaattiset ”musta laatikko”-haastattelut veivät niin paljon aikaa, että haastateltaville maksettiin niihin osallistumisesta palkka.

137 Honko 1971, 286–287.

138 Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin arkistoituun materiaaliin kuuluu SKS-aineistoa, jota käytettiin hyväksi kysymyslistojen laadinnassa.

sitä, mikä jo lähtökohtaisesti tunnistettiin saamelaiseksi folkloreksi. ”Työsopimukseen” kuului, että haastateltavat ohjattiin kertomaan nimenomaan näistä aiheista, ei siitä, mistä he mahdollisesti olisivat halunneet kertoa.¹³⁹

Alkuperäinen pyrkimys haastattelujen tasaiseen jakautumiseen kaikkien kyläläisten kesken ei toteutunut. Vaikka tarkoituksena oli välttää keskittymistä vain parhaisiin perinteentaitajiin,¹⁴⁰ käytännössä niin tapahtui. Lahjakkaat ja yhteistyöhaluisimmat miespuoliset kertojat saivat eniten kenttätutkijoiden huomiota osakseen: heitä haastateltiin enemmän kuin muita ja heidän äänensä nousee korostuneesti esiin haastatteluaineistossa. ”Mustan laatikon” kysymyssarjaa ei lopulta käyty läpi kokonaisuudessaan kuin muutaman kyläläisen kanssa – niinpä haastatteluaineisto ei laajuudestaan huolimatta ole joka suhteessa niin kattava kuin sen toivottiin olevan. Suunniteltu aineiston kvantitatiivinen analyysi ei koskaan toteutunut.¹⁴¹

Projektin alkuperäisten suunnitelmien osittainen kariutuminen ei kuitenkaan vähennä tuotetun aineiston kiinnostavuutta ja käyttöarvoa. Koska aineisto on kokonaisuudessaan tallennettu äänitteinä, on mahdollista analysoida yksityiskohtaisesti haastattelutilanteita ja niissä dokumentoitua kerrontaa. Kertomusten sisältö ja välittyminen yhteisössä olivat tutkijoiden ensisijaisia kiinnostuksen kohteita; kerronnan tutkimus oli 1960-luvulla vasta tulollaan suomalaisen folkloristiikkaan. Jäljittäessään kertomusperinteen lajeja ja motiiveja kenttätutkijat tulivat kuitenkin samalla tallentaneeksi runsaasti kerronnan yksityiskohtaiseen analysointiin soveltuvaa aineistoa: useita esityksiä samasta kertomusaiheesta. Toistuvilla haastatteluilla tuotettiin *tiheä aineisto*, joka tuo näkyville suullisen perinteen tilannekohtaisen variaation.¹⁴²

Marjut Huuskosen väitöskirja *Stuorra-Jovnman ladut* on hyvä osoitus Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineiston käyttökelpoisuudesta uudenaikaisissa tutkimusasetelmissä. Tenon laakson kotoperäinen perinnelajijärjestelmä ei ollut projektin kenttätöissä eksplisiittisenä kiinnostuksen kohteena, mutta laaja suomen- ja saamenkielinen haastattelumateriaali on mahdollistanut yhteisössä tunnetun reaalisen lajijärjestelmän tunnistamisen ja sen käyttö- ja sovellustapojen vakuuttavan analyysin.¹⁴³

139 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 515–517; Huuskonen 2004, 74.

140 Honko 1971, 287.

141 Vrt. Pentikäinen 1970, 115.

142 Honko 2000, 15–17.

143 Ks. Huuskonen 2004, 84–86.

II. Metodit ja näkökulmat

3. Kansanuskon kysymyksiä

Tässä luvussa käsittelen kansanuskon tutkimuskohteen määritelmänä ja käsitteenä sekä sen suhdetta uskomusperinteen käsitteeseen.¹⁴⁴ Tarkastelen yliluonnollisen kategorian, sen käyttökelpoisuutta tutkimuksen työkaluna ja maailmankuvallisena substanssina. Lopuksi keskityn kansanuskontutkimuksessa keskeiseen, mutta usein problematisoimatta jääneeseen kysymykseen uskosta: mitä *uskominen* merkitsee kansanuskon kontekstissa?

Kansanuskon määrittelyä

Yksi tapa määritellä kansanuskon käsitettä on ollut siihen kuuluviksi katsottujen osa-alueiden rajaaminen ja luettelointi. Näin päädytään eräänlaisiin sisällöllisiin luettelomääritelmiin. Määritelmä on siis tavallaan enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti luettavissa kansanuskontutkimuksen kohteista. Suomalaisen folkloristiikan oppihistoriassa tämä on nähtävissä tutkimuskentän vähittäisenä laajenemisenä ja painottumisena yhä uusiin uskomuksellisen folkloren lajeihin.¹⁴⁵

Kansanuskoon kuuluviksi voidaan lukea esimerkiksi seuraavat osa-alueet:

- 1) Käsitteet maailmankaikkeuden synnystä, rakenteesta ja siinä vaikuttavista voimista, käsitteet ihmisen olemuksesta ja elämänvaiheista, kuolemasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä, luonnollisesta ja yliluonnollisesta, yhteisöstä ja sen suhteesta luontoon ja maailmankaikkeuteen.
- 2) Erilaiset yliluonnolliset olennot, kuten jumalat, haltijat ja vainajat.
- 3) Kalendaarinen ja siirtymäriittikäyttäytyminen kulttipaikkoinen, hyvä ja paha taikuus, kansanlääkintä tauti-, parantamis- ja paranemiskäsityksineen.
- 4) Uskonnolliset specialistit, kuten tietäjät, noidat ja parantajat.

144 Tämä luku pohjautuu osittain yhteisartikkeliin Koski & Enges 2003 ja sisältää muokattuja osia siitä. Viitataan artikkeliin erikseen vain niissä kohdissa, jotka selkeästi ovat Kaarina Kosken kirjoittamia.

145 Vrt. Siikala 1983, 142; Siikala 1985, 310–311.

II. METODIT JA NÄKÖKULMAT

- 5) Kansanomaisen ajattelun tavat, mm. käsitykset moraalista, normeista ja niiden sanktioista sekä onnesta.
- 6) Uskonnollisen/uskomuksellisen folkloren lajit, kuten memoraatit, uskomus-tarinat, legendat, loitsut ja hengelliset laulut.¹⁴⁶

Tällainen luettelo tulee itse asiassa hyvin lähelle tapaa, jolla monet tutkijat ovat määritelleet *maailmankuvaa*. Näin tarkasteltuna kansanusko on käytännöllisesti katsoen kaikille inhimillisen elämän alueille ulottuva ilmiö. Laajasti ymmärrettyinä kansanusko ja maailmankuva voidaankin nähdä toisilleen läheisinä (kansanusko ilmentää tietynlaista maailmankuvaa) tai jopa synonyymisinä käsitteinä.¹⁴⁷

Don Yoderin esittämän työmääritelmän mukaan kansanusko on kansankulttuurin uskonnollinen ulottuvuus tai (sama kääntäen) uskonnon kansanomaisen ilmenemismuotojen kokonaisuus. Se sisältää erilaisia kerrostumia ja kattaa kaikki uskonnolliset näkemykset ja käytänteet, jotka eivät ole suoraan yhteydessä virallisen uskonnon teologiaan ja liturgisiin muotoihin.¹⁴⁸ Olennaisena ja kansanuskon ns. etnisistä uskonnoista erottavana piirteenä onkin pidetty sen jännitteistä suhdetta korkeauskontojen kirjoitettuun perinteeseen.¹⁴⁹ Tätä korostaa omassa kansanuskon määritelmässään myös Anna-Leena Siikala:

Kansanusko elää kirjoitettuun perinteeseen nojaavien korkeauskontojen rinnalla. Se säilyy suullisen perinteen ja polvelta toiselle siirtyvien riittien eli uskomuksellisten menojen ja käyttäytymistapojen varassa. Koska kansanuskon tukena ei ole pyhiä kirjoituksia, sillä ei ole yhtenäistä oppijärjestelmää. Siihen on kulttuurikehityksen eri vaiheista kerrostunut erilaisia yliluonnollisia ilmiöitä koskevia uskomuksia, jotka saattavat olla keskenään ristiriitaisia.¹⁵⁰

Kansanuskoon läheisesti liittyviä, sen kanssa osittain päällekkäisiä käsitteitä ovat *kansanuskonto* (engl. *folk religion, popular religion*) ja *kansanhurskaus* (*folk piety*), jotka molemmat viittaavat kansanomaisen uskonnollisuuden synkretistiseen ja käytännölliseen luonteeseen. Edellinen merkitsee uskontoa ”elettyinä”, tapaa, jolla ihmiset paikallisissa yhteisöissä käytännössä harjoittavat ja ilmaisevat uskonnollisuuttaan vastakohtana kirkon institutionaalisille opeille ja tulkinnoille.¹⁵¹

146 Soveltaen Manninen 1977, 16–17.

147 Pentikäinen 1980, 220–221, 237–242; Hyry, Pentikäinen & Pentikäinen 1995, 14–87; Siikala 1985, *passim*; maailmankuvasta ks. myös esim. Holm 1996, 1–3; Helve 1987, 21–22, 106–136; Lehtipuro 1977; Manninen 1977; Niiniluoto 1984b, 79–90.

148 Yoder 1974, 12–15. Erilaisista määrittelytavoista ks. myös Väyrynen 1987.

149 Blehr 1971, 34–37; Primiano 1997, 710.

150 Siikala 1985, 305.

151 Esim. Primiano 1997, 710, 714; Stark 1996; Stark 2002, 28–30.

Kansanhurskaus puolestaan painottaa täsmällisemmin ihmisen suhtautumista, kokemuksellisuutta ja elämyksellisyyttä suhteessa virallista uskontoa edustaviin yliluonnollisiin olentoihin. Tällaiseen määritelmään on nojautunut mm. Irma-Riitta Järvinen karjalaista legendaperinnettä koskevassa väitöskirjassaan.¹⁵²

Kansanuskon (*folk belief*), jota aiemmin on väheksyvästi nimitetty mm. taikauskoksi (*superstition*), ja toisaalta kansanuskonnon välinen yhteys ja termien keskinäinen vastaavuus määrittyvät tutkija- ja tapauskohtaisesti. Jos kansanuskonto määritellään populaariversioksi tai -tulkinnaksi virallisesta uskonnosta, määrittyy kansanuskoksi vain sellainen uskomuksellinen aines, joka ei ole kytköksissä viralliseen uskontoon. Jos taas korostetaan kansanuskonnon ja kansanuskon yhteisiä ominaisuuksia, ennen kaikkea paikallisuutta ja paikallisyhteisön tarpeita uskonnollisten käytänteiden lähtökohtana¹⁵³ sekä uskonnollisen tradition ainakin pääosin suullista välittymistä, voidaan puhua kansanomaisesta uskonnollisuudesta, joka kattaa molemmat osa-alueet. Jälkimmäisestä näkökulmasta kansanuskonto- ja kansanusko-termit näyttävät jokseenkin synonyymisina. Don Yoder osuikin epäilemättä oikeaan huomauttaessaan, että itse asiassa kansanusko ja kansanuskonto ovat kaksi toisiinsa läheisesti sidoksissa olevaa puolta samassa kulttuurisessa prosessissa.¹⁵⁴ Käsillä olevassa tutkimuksessa kansanuskonnon ja kansanuskon välinen suhde tulee esiin esimerkiksi tutkimusalueella voimakkaasti vaikuttaneen lestadiolaisen herätyksen vaikutuksessa yliluonnollisia olentoja koskevaan perinteeseen.¹⁵⁵

Folkloristiikassa supranormaalin elementin sisältäviä kansanomaisia kertomuksia ja mielikuvia on tarkasteltu uskomusperinteenä, jonka on katsottu eri tavoin ilmentävän kansanuskkoa. Uskomusperinteen keskeisiä tunnuspiirteitä ovat suullinen välittyminen ja siihen liittyvät vakiintuneet ilmaisutavat. Suppeimmillaan uskomusperinne voidaankin ymmärtää konkreettisiksi perinnetuotteiksi kuten loitsuiksi, taioiksi tai kertomusperinteen lajeiksi, jotka kantavat mukanaan uskomuksia ja välittyvät suullisena perinteenä ihmisyksilöiltä ja -ryhmiltä toisille. Uskomusperinnettä voivat edustaa sellaisetkin kertomukset ja käytänteet, jotka ovat yhteisön tai yksilön kannalta epäuskottavia. Uskomusolennot voivat esiintyä viihteellisissä kertomuksissa kansanuskosta poikkeavalla tavalla ja osa viihteellisten uskomustarinoiden yliluonnollisista olennoista ei kuulu aktuaaliin kansanuskoon lainkaan.¹⁵⁶ Uskomusperinteen välittäjinä toimivat myös yksilöt, joiden suhtautumistapa siihen on rationalisoiva, skeptinen tai kokonaan torjuva.

152 Järvinen 2004, 17–23, erit. 19–20.

153 Stark 2002, 30.

154 Yoder 1974, 9–11, 13, 15; ks. myös Mullen 2000, 126–127.

155 Ks. luku 10.

156 Haavio 1942, 9; Jauhiainen 1982b, 57–59.

Perinteen yhteisöllisestä perustasta kuitenkin seuraa, että myös epäuskoa edustavien lähteiden kautta on mahdollista tehdä kansanuskoa koskevia päätelmiä.¹⁵⁷

Jos kansanuskoon katsotaan kuuluviksi mentaalisen tilan lisäksi sen konkreettiset, ulkoisesti havaittavat ilmenemismuodot – kertomukset, tapakulttuuri, rituaaliset käytänteet jne. – voidaan uskomusperinnettä itse asiassa pitää jokseenkin kansanuskon synonyymina.¹⁵⁸ Uskomusperinteen ja kansanuskon välinen suhde riippuu näiden termien eri yhteyksissä erilaisiksi määrittyvistä sisällöistä.

Kansanuskon ja uskomusperinteen yksioikoinen rinnastaminen toisiinsa ja kansanuskon pitäminen yksipuolisesti perinnelajien sarjana tai jopa yhtenä ainoana laajana genrenä¹⁵⁹ on rajannut käsityksiä siitä, mitä kansanuskon ”usko” pohjimmiltaan on. Tutkimuksen perspektiivi on kuitenkin viime vuosikymmeninä avartunut. Etenkin parin viime vuosikymmenen aikana kansanuskoa on entistä enemmän lähestytty kansanomaisen ajattelun, sen mekanismien ja kulttuurispesifien sisältöjen näkökulmasta. Tutkimuksessa on alettu hyödyntää mm. psykologian, antropologian ja kielitieteen kognitiivisia suuntauksia. Yhtenä lähtökohtana tälle on ollut mentaalisten järjestelmien rinnastaminen kieleen, jota puhujat osaavat käyttää vaistomaisesti, ilman kieliopillisten sääntöjen tietoista hallintaa. Katja Hyry, Antti Pentikäinen ja Juha Pentikäinen ilmaisevat kielimetaforan lähes runollisesti:

Kansanusko on erittelemätön osa ihmismieltä. Se on tapa elää, kokea ja tuntea. Kansanusko on kansankielinen, usein tiedostamaton ’mielen kartta’. Sitä voi luonnehtia äidinkieleksi, maailmankuvaksi, opituksi tavaksi selviytyä.¹⁶⁰

Kansanuskon määrittelemisellä kansanomaisen ajattelun malleiksi on seurauksensa myös uskomusperinteen määrittelylle. Laajemmin määriteltynä uskomusperinne pitää sisällään kiinteämuotoisten perinnetuotteiden lisäksi ne ajattelu-, kokemis- ja tulkintatavat, joilla yksilöt ja yhteisöt käsittelevät, välittävät ja evaluoivat epävirallisia uskomuksellisia käsityksiään. Tässä mielessä uskomusperinteessä on kysymys koko *traditioprosessista*, jossa yksilöiden ja yhteisöjen jollakin tavoin problemaattiseksi kokemia ilmiöitä käsitellään. Kansanuskon ja uskomusperinteen suhdetta määriteltäessä onkin uskon ja uskomisen sijasta osuvampaa puhua kokemisen, kerronnan, tulkinnan ja evaluaation traditioista. Marilyn Motzin tapaan kansanusko voidaan nykypäivänä nähdä pelkkien kiinteämuotoisten perinnetuotteiden ja niiden ilmentämien ja ylläpitämien uskomusten si-

157 Rørbye 1978, 305; ks. myös Dégh & Vázsonyi 1976, erit. 117–118.

158 Vrt. Rørbye 1978, 305.

159 Vrt. Mullen 2000, 119–120; Primiano 1997, 713.

160 Hyry, Pentikäinen & Pentikäinen 1995, 11.

jaan jatkuvana prosessina, länsimaisen rationalismin ihanteelle vaihtoehtoisena, mutta ei sille välttämättä vastakkaisena tietämisen tapana.¹⁶¹

Niin kansanuskon kuin uskomusperinteenkin määrittelemisen perustuu lopulta kulloisessakin tilanteessa tutkijan omaan näkökulmaan ja tutkimusasetelmaan. Tästä syystä on pidetty aiheellisena kokonaan luopua termin univertsaaileista määrittelypyrkimyksistä. Esimerkiksi Catharina Raudvere esittää, että yleispätevien, käsitteen alan rajaamiseen tähtäävien määritelmien sijasta keskeisempää on ilmiön syvälinen sisällöllinen ymmärtäminen ajallisesti, paikallisesti, sosiaalisesti ja taloudellisesti määrittyvissä yhteisöissä.¹⁶² Folkloretekstit eivät kuvaa todellisuutta sellaisenaan, eikä voida olettaa, että uskon ilmausten (esim. kertomusten) ja niiden taustalla olevien, pohjimmiltaan yksilöllisten uskomusten välillä vallitsee identtinen vastaavuus. Kansanuskoksi nimetyt ilmiöt ovat aina kiinteästi kytköksissä kunkin ihmisyyteen ajatus- ja merkitysjärjestelmiin.¹⁶³ Yhteisöt taas koostuvat yksilöistä, jotka muodostavat viime kädessä itse – vaikkakin vuorovaikutuksessa yhteisöön – suhtautumistapansa *yliluonnolliseen*.

Yliluonnollinen käsitteenä ja ilmiönä

Yliluonnollinen eli *supranormaali* on käsite, johon monet yritykset uskonnon määrittelemiseksi nojautuvat.¹⁶⁴ Melford E. Spiroon mukaan yliluonnollinen viittaa olentoihin ja voimiin, jotka 1) ainakin jossakin suhteessa ovat ihmistä mahavampia ja siten inhimillisen kontrollin ulottumattomissa, 2) joihin ihmisillä on rituaalisia ja muunlaisia kontakteja ja 3) jotka halutessaan voivat eri tavoin vaikuttaa ihmisten elämään.¹⁶⁵ Paitsi kysymys yliluonnollisen kategoriasta uskonnon välttämättömänä premissinä, on kiistaa aiheuttanut käsitteen ja sitä kuvaavan termin käyttökelpoisuus ylikulttuurisessa antropologisessa tutkimuksessa.¹⁶⁶ Onko yliluonnollinen oikea termi kuvaamaan esimerkiksi Spiroon määritelmässään luonnehtimia olentoja ja voimia?

Yliluonnollisen käsitettä ja sen määrittämää kategoriala on pidetty ongelmallisena erityisesti kulttuurispecificitynsä vuoksi. Luonnontieteiden kehitys on tuottanut länsimaisessa kulttuurissa ajatuksen luonnonlakien säätelemästä

161 Motz 1998, erit. 340.

162 Raudvere päätyykin esittämään erityisesti omaan mara-tutkimukseensa soveltuvan *pohjoismaisen kansanuskon* määritelmän, jonka mukaan kansanusko on ”yhtenäinen mielikuvien ja totena pidettyjen käsitysten järjestelmä, joka koskee yliluonnollisia olentoja, taikuutta ja yli-inhimillisiä valtasuhteita”. Raudvere 1993, 40; käänös Järvinen 2004, 19. Ks. myös Koski 2011, 15–16.

163 Raudvere 1993, 38–41.

164 Ks. esim. Ketola 1997, 25–30; Pentikäinen 1997, 777.

165 Spiro 1978, xii; Pentikäinen 1997, 777.

166 Keskustelua yliluonnollisesta ks. esim. *Anthropological Forumin* aihetta käsittelevä erikoisnumero (2003), erit. sen johdantoartikkeli (Lohmann 2003).

”luonnollisesta” todellisuudesta, jonka eräänlaisena vastapoolina on yliluonnollinen. Kaikissa kulttuureissa ei tällaista jakoa kuitenkaan tehdä. Supranormaalin käsitteen soveltamista vieraisiin kulttuureihin on kritisoitu sekä termin länsimaisuuden (länsimaiseen ajatteluun pohjautuvan historian) että siitä seuraavan etnosentrismän vuoksi.¹⁶⁷

Käsitteen käytettävyyteen liittyvät kysymykset ovat sekä epistemologisia että ontologisia. Epistemologiset kysymykset koskevat nimenomaan sitä, tunnetaanko luonnollisen ja yliluonnollisen välinen ero eri kulttuureissa ja jos tunnetaan, kuinka merkityksellinen tämä erottelu on. Tästä seuraa kysymys termin välinearvosta: onko se (edes joissakin yhteyksissä) käyttökelpoinen ja hyödyllinen kategoria? Ontologiset kysymykset taas kohdistuvat ilmiön ja todellisuuden suhteeseen: onko yliluonnollista todella olemassa ja jos on, missä mielessä?¹⁶⁸

Supranormaalin synonyymeina tai sen kanssa osittain samanmerkityksisinä on käytetty mm. sellaisia termejä kuin *anomaalinen*, *mystinen*, *yli-inhimillinen*, *epätavallinen*, *selittämätön* ja *tuonpuoleinen*.¹⁶⁹ Näihin ja muihin samankaltaisiin termeihin liittyy kuitenkin sama dikotomian ongelma kuin yliluonnolliseenkin: ne edellyttävät vastapareikseen säännönmukaisen, normaalin, inhimillisen, tavallisen, selitettävissä olevan, tämänpuoleisen jne. kategorioiden olemassaoloa ja tunnistamista. Susan Sered on – ottamatta yksiselitteisesti kantaa termin puolesta tai sitä vastaan – esittänyt, että jyrkän binaarisen kahtiajaon sijaan yliluonnollinen tulisi nähdä yhtenä elementtinä taksonomiassa, jossa sellaiset käsitteet kuin pyhä, mystinen, transsendentti, maaginen, taikausko jne. ovat muuntuvassa ”sukulaisuussuhteessa” toisiinsa. Käsitteiden käyttökelpoisuus tulisi punnita tapauskohtaisesti kulloisenkin tutkimustilanteen mukaan.¹⁷⁰

Tietoisena käsitteeseen liittyvistä ongelmista olen tämän tutkimuksen terminologiassa päätenyt puhumaan yliluonnollisesta, *yliluonnollisista olennoista* ja *yliluonnollisista elämyksistä*. Nähdäkseni terminologian korvaaminen esimerkiksi jollakin yllä mainitun kaltaisella synonyymilla tai merkitykseltään läheisellä termillä ei muuta perusasetelmaa. Tutkimuksessani yliluonnollinen on käyttökelpoinen *terminus technicus*, jolla viitataan ilmiöihin ja kokemuksiin, jotka tutkimusaineistoni haastateltavat (vaikka eivät itse termiä käytäkään) tunnistavat arkikokemuksesta poikkeaviksi, jollakin tavalla ihmisen käyttäytymiseen vaikuttaviksi, erityisinä episodeina mieleen painuviksi, merkityksellisiksi ja muille kertomisen arvoisiksi.¹⁷¹

167 Saler 1977, erit. 33–38, 50–51; Klass 1995, 25–32; Ketola 1997, 27; Saler 2001, 24, 122–125.

168 Sered 2003, 213–215.

169 Esim. McClenon 2000, 155; Spiro 1978, xii; Walker 1995.

170 Sered 2003, 215–217.

171 Vrt. Anderson 2003, erit. 129.

Yliluonnollinen yksilön maailmankuvassa

Tutkijan käsitys yliluonnollisesta saattaa olla täysin erilainen kuin tutkittavien. Luonnollisen ja yliluonnollisen välisten kategoristen erojen ja siitä seuraavien ongelmien tiedostaminen on johtanut antropologiassa näkemykseen, että tutkijan oudoiksi mieltämät väitteet ovat omassa maailmankuvallisessa kontekstissaan täysin normaaleja.¹⁷² Esimerkiksi Judith Devlin pitää yliluonnollista vielä 1800-luvun Euroopassa yksinomaan älymystön käsitteenä, joka oli maalaisväestölle tuntematon.¹⁷³ Vastakkaisen näemyksen mukaan maailman länsimaisen tieteen mukainen käsitteellistäminen ei ole yliluonnollisen tunnistamisen edellytys. Rituaalien suorittajat ja outojen tapausten kokijat tiedostavat itsekin ne päivittäiseen arkielämään ja -kokemukseen kuulumattomiksi. Jokapäiväinen elämä perustuu lukemattomiin itseäänselvyyksiin, joiden suhteen oudot uskomukset, kokemukset ja rituaaliset menot muodostavat poikkeuksen. Niiden tunnistamista poikkeukselliseksi seuraa niiden luonnehtiminen vaikkapa selittämättömiksi, eriskummallisiksi, oudoiksi tai pelottaviksi.¹⁷⁴

Epätavallisten kokemusten mieltäminen intuitiivisten odotusten vastaisiksi ei vaadi eksplisiittistä näkemystä luonnonjärjestyksestä. Riittää, että ihmisillä on intuitiivisia odotuksia esimerkiksi fyysisten objektien käyttäytymisestä ja tietyistä biologisista prosesseista. Tapahtumat, jotka eivät vastaakaan näitä odotuksia, tunnistetaan poikkeaviksi. Juuri anomaalisuuden vuoksi niitä pidetään kiehtovina, usein pelottavina ja kertomisen arvoisina.¹⁷⁵ Pascal Boyer nimittää *luonnolliseksi ontologioiksi* niitä spontaaneja oletuksia, joita ihmisillä kulttuurista riippumatta on maailmasta ja sen toiminnasta. Olion tunnistaminen tai tulkitseminen tietyn kategorian edustajaksi aktivoi automaattisesti juuri siihen soveltuvan tiedollisen skeeman eli itsestään selvät taustaoletukset sen fyysisistä sekä mahdollisista psyykkisistä ominaisuuksista. Tällaisesta Dan Sperberin *intuitiiviseksi uskomuksiksi*¹⁷⁶ kutsumasta tiedosta rakentuu latentti järjestelmä, joka muodostaa arkisen kokonaiskuvan maailmasta.¹⁷⁷

Yliluonnolliset ilmiöt ovat tähän kokonaiskuvaan perustuvien intuitiivisten odotusten vastaisia. Stewart Guthrie pitää tärkeänä uskonnollisia representaatioita tuottavana tekijänä ihmisten luontaista taipumusta ihmishahmoistaa ympäristöään. Laajemmasta perspektiivistä tarkasteltuna kyse on mielen projisoinnista elottomaan eli taipumuksesta tulkita intentionaalisen toimijan aikaansaamaksi sellaista, joka ei sitä ole. Tämä taipumus synnyttää virhetulkintoja, jotka yleensä

172 Boyer 1994, 34; Pyysiäinen 2001, 108.

173 Devlin 1987, 90.

174 Stark-Arola 1998, 35; Pyysiäinen 2001, 108–109.

175 Boyer 1994, 34–45; McClenon 2000, 155–156.

176 Ks. s. 72.

177 Boyer 1994, 74, 91; Sperber 1996, 89, 91–92; Koski & Enges 2003, 83; Koski 2004a.

kuitenkin korjaantuvat saman tien. Uskonnollisen representaation synty edellyttää tällaisen tulkinnan muodostumista pysyväksi ja yhä uudelleen aktivoituvaksi. Kun yhteisön elämään vaikuttavien yliluonnollisten toimijoiden olemassaolo otetaan huomioon sekä säännöllisessä rituaalisessa käyttäytymisessä että arkisissakin toimissa, tieto niistä integroituu osaksi arkikokemusta ja kollektiivista perinnettä.¹⁷⁸

Kulttuurisesti välittyneet uskonnolliset uskomukset voivat joissakin tapauksissa muodostua yksilön ajatusmaailmaa ja toimintaa leimaaviksi tekijöiksi. Tuolloin tuonpuoleisen maailman olemassaolo voi kuulua maailmankuvan perusolettamuksiin, kuten Juha Pentikäisen pitkäaikaisella informantilla Marina Takalolla. Takalo ei itse pitänyt lukuisia kokemuksiaan haltijoista, vainajista tai enteistä yliluonnollisina, sillä niille kaikille löytyi selitys hänen maailmankatsomuksensa pohjalta. Hän mainitsee myös yliluonnolliset ilmestykset, mutta ilmiöinä, jollaisia hän ei itse ole koskaan kokenut. Takalo oli erityisen altis tutkijan yliluonnollisiksi kategorioimille elämyksille sekä vahvasti uskomuksiin suuntautunut, minkä vuoksi Pentikäinen luonnehtii häntä termillä *homo religiosus*. Huomion arvoista on, että myös Marina Takalon kaltainen uskomukset sisäistänyt yksilö, joka ei pidä arkikokemuksesta poikkeavia elämyksiään luonnonvastaisina, erottaa ne silti maailmankuvassaan omaan, tuonpuoleiseen kategoriaansa.¹⁷⁹

Paitsi kulttuurikohtaisesti määrittävää, on yliluonnollisuus myös kontekstisidonnaista. Toisaalta kulttuuri myös määrittää ne kontekstit, joissa ilmiöt saavat supranormaalien merkityksen. Tavallisesti arkipäiväisinä ja normaaleina pidetyt ilmiöt voivat tietynlaisten olosuhteiden vallitessa saada tavanomaisesta poikkeavan, supranormaalien tulkinnan. Saamelaisperinteessä tällaiset ”normaalien supranormaalit tulkinnat” liittyvät yleensä luonnonympäristön ilmiöihin. Niinpä esimerkiksi pohjoisessa varsin yleisenä esiintyvä käki on vaarallisena pidetty kuoleman tai sairauden enne, mutta vain silloin, kun se tulee pihapiiriin – siis sinne, missä sen normaalisti ei pitäisi olla.¹⁸⁰

178 Guthrie 1993, 3–6; Boyer 2001, 143–147; Koski & Enges 2003, 83–84.

179 Pentikäinen 1971, 263–268; Koski & Enges 2003, 84. Maailmankuvan käsitteestä ja tutkimuksesta ks. esim. Manninen 1977; Helve 1987, 13–22; Knuutila 1992, 18–59.

180 Käestä kuoleman ja sairauden enteinä saamelaisperinteessä ks. esim. Itkonen 1948b, 370–371; Pentikäinen 1994b, 146. Merja Koistinen on pohjoiskarjalaisen Sivakan kylän eläimiin liittyvää uskomusperinnettä analysoidessaan määritellyt kahdeksan erilaista kontekstia, joissa luonnollinen eläin saa supranormaalien merkityksen. Konteksteja ovat ensiys, enne, pelko, ongelma, tilaisuus, onnen hankkiminen, parantaminen ja vahingon tuottaminen. Tarkemmin ks. Koistinen 1996, 105–108.

Yliluonnolliset elämykset

Uskonnollinen kokemus on uskontopsykologian pitkäaikainen tutkimuskohde. Varhaisempi tutkimus kohdistui pääosin poikkeusyksilöiden mystisiin kokemuksiin, myöhemmin on kiinnostuttu myös ”tavallisten ihmisten” arkipäivän uskonnollisuudesta, heidän yliluonnollista koskevista havainnoistaan, kokemisestaan, tunteistaan ja käyttäytymisestään.¹⁸¹ Nils G. Holm määrittelee uskonnollisen kokemuksen ihmisen kokonaisvaltaiseksi tavaksi asennoitua yliluonnolliseen ja yhteisöllisen elämän perusarvoihin. Tärkeimmät uskonnollisen kokemuksen ilmenemismuodot ovat *käsitykset, käyttäytyminen ja elämykset*. Tämä jaottelu vastaa yksilön uskonnollisuuden dimensioita kuvaavaa kolmijakoa, jota on soveltanut esimerkiksi Juha Pentikäinen Marina Takalo -tutkimuksessaan.¹⁸² *Käsitykset* viittaavat supranormaalia koskevaan tietoon (esim. mitä yliluonnollisia olentoja on olemassa ja miten ne vaikuttavat), *käyttäytyminen* konkreettiseen toimintaan, jolla etsitään yhteyttä supranormaaliin (esim. haltijauhrit, rukoukset), *elämykset* taas tilanteisiin, joissa supranormaali on tullut kokijan näkökulmasta aktuaaliseksi, ja näihin tilanteisiin liittyviin tunteisiin (esim. haltijaolennon yllättävä kohtaaminen).

Puhuttaessa uskonnollisesta kokemisesta on syytä tehdä ero yksilön tietoisuuteen perustuvan jatkuvan kokemisen (*experiencing*) ja hetkellisen, voimakkaan ja intensiivisen kokemuksen (*an experience*) välillä. Suomen kielessä tämä ero tulee näkyväksi käyttämällä edellisestä kokemus-termiä ja nimeämällä jälkimmäiset *elämyksiksi*.¹⁸³ Tosin kokemus- ja elämys-termejä on käytetty myös synonyymeina eikä niiden mekaaninen erottelu näytäkään aina tarpeelliselta.¹⁸⁴ Kokemus on kuitenkin elämystä laajempi yläkäsite. Jatkuvasta kokemisen virrasta erottuva elämys määrittänyt näin kokemuksen osa-alueeksi, jossa korostuvat yksilöllisyys, affektiivisuus ja temporaalinen rajautuminen. Tässä tutkimuksessa olen päättänyt käyttämään elämys-termiä korostaakseni supranormaalin kohtamiseen liittyvää voimakasta tunnelatausta. Tapaukset ovat monesti olleet niin vaikuttavia ja mieleenpainuvia, että niitä muistellaan ja niistä kerrotaan vielä vuosikymmenten kuluttua.

Tällaista erityistä mieleenpainumista voidaan selittää ihmisen muistin mekanismeilla. Valtaosaa ”muistoista” ei itse asiassa muisteta lainkaan, vaan ne kerääntyvät muistiin kognitiivisina, käyttäytymistä tiedostamatta ohjaavina skeemoina. Ainutlaatuiset, outoina pidetyt tai poikkeuksellisen voimakkaasti koetut tapahtumat sen sijaan varastoituvat muistiin erillisinä episodeina. Episodinen

181 Ks. James 1981, *passim*; Wulff 1997, 187.

182 Holm 1999: 43; Pentikäinen 1971, erit. 45, 369; Hovi 2004, 385.

183 Abrahams 1986, 60–69; Bruner 1986, 6; Yamane 2000, 174; Hovi 2004, 383–384.

184 Esim. Virtanen 1977; vrt. Klemettinen 1997, 113.

muisti mahdollistaa outojen elämysten mieleen palauttamisen ja niiden representoinnin kertomuksina.¹⁸⁵

Yliluonnollinen elämys on kokijan kannalta aina todellinen, eikä sen subjektiivista realismia pidä asettaa kyseenalaiseksi. Siihen liittyy voimakkuudeltaan eriasteisia affekteja, joko outouden, epävarmuuden, pelon ja jopa kauhun, tai toisaalta turvallisuuden ja hyvän olon tunteita. Joka tapauksessa kokija on vakuuttunut siitä, että elämys on jotakin poikkeuksellista, arkielämään tavallisesti kuulumatonta. Kuten Honko asian ilmaisee, kokija tunnistaa mukana olevan ”salaperäisen x-tekijän”.¹⁸⁶

Fysiologisen resection kannalta supranormaalit elämykset voivat perustua ihmisen kaikkiin aisteihin, eli ne voivat olla 1) visioita, 2) auditioita, 3) tuntoaistimuksia, 4) hajuaistimuksia ja 5) makuaistimuksia, sekä 6) näiden erilaisia yhdistelmiä. Näitä on kutsuttu elämystyypeiksi tai elämysten modaaliteeteiksi.¹⁸⁷ Aistikanava, jonka kautta yliluonnolliseksi tulkittava havainto on välittynyt, ei välttämättä aina ole kokijan tietoisesti eriteltävissä ja sanallisesti ilmaistavissa.¹⁸⁸ Elämykset voivatkin olla myös aisteihin suoranaisesti perustumattomia tunteuksia, esimerkiksi epämääräisiä aavistuksia tapahtumassa olevista asioista tai tietoisuutta jonkun näkymättömän läsnäolosta tai katseen kohteena olemisesta. Lisäksi jako voidaan tehdä valvetilassa, unessa ja erilaisissa muuntuneissa tietoisuuden tiloissa (esim. transsissa) koettuihin elämyksiin.¹⁸⁹ Myös elämysten intensiteetti vaihtelee: heikot elämykset ovat huomattavasti yleisempiä kuin voimakkaat mystiset huippuelämykset.¹⁹⁰

James McClenon on esittänyt, että monet yliluonnollisiksi nimetyt ilmiöt ovat universaaleja. Hänen ajatustensa pohjana on David J. Huffordin hahmottelema *elämyshypoteesi* (*experiental source hypothesis*; McClenonilla *experiental source theory*), jonka mukaan tietämyksellisyillä, yliluonnollisina pidetyillä elämyksillä on fysiologinen perusta ja niitä voidaan kokea ilman supranormaalien tradition tarjoamien kokemus- ja tulkintamallien tuntemustakin. Elämykset siis edeltävät ja synnyttävät uskomuksia. Hufford perustaa näkemyksensä lähinnä Newfoundlandin saaren Old Hag -traditioon¹⁹¹ ja sen vertailuaineistoihin. Elämyshypo-

185 Sjöblom 2004, 191–192.

186 Hongon näkemyksen mukaan supranormaalien odottamatonta kohtaamista pidetään lähes aina epätoivottavana. Toisaalta esim. enkelielämykset voidaan yllätyksellisyydestään huolimatta kokea positiivisiksi, jopa toivotuiksi. Hufford pitää oman aineistonsa valossa positiivisia elämyksiä yleisempinä kuin pelottavia. Ks. Honko 1980b, 79–80; Klemettinen 1997, 113; Väisänen 2001, 241–244; Hynninen 2000, erit. 5, 15–16, 19–25; Hufford 1995a, 14.

187 Honko 1980b, 90–94.

188 Koski & Enges 2010, 31–32.

189 Esim. Virtanen 1974, 64–69; Virtanen 1977, 66–89, 126–149.

190 Holm 1999, 43.

191 Old Hag on nukkuvan ihmisen päällä istuva ja hänet lamauttava, Newfoundlandissa taval-

teesi on vaihtoehto vallitsevalle *kulttuurihypoteesille* (*cultural source hypothesis*), jossa ylikuonnollisten elämysten edellytyksenä pidetään uskonnollisen tradition tuntemusta ja sen ylläpitämisen uskomusjärjestelmän sisäistämistä.¹⁹²

Kansainvälisen vertailuaineiston pohjalta McClenon esittää, että koska yli-kuonnollisiksi tai ainakin poikkeuksellisiksi, toisille kertomisen arvoisiksi koetut elämykset pohjautuvat ensisijaisesti ihmisrajille luonteenomaisiin fysiologisiin ominaisuuksiin, ovat niiden rakenteet ylikulttuurisesti samanlaisia ja tuottavat kulttuurista toiseen samanlaisia uskonnollisia käsityksiä. Hän jakaa tutkimansa elämykset kolmeen tyyppiin: 1) valvetilassa koetut ulkoiset elämykset (ilmes-tykset, näyt), 2) valvetilassa sisäisesti saadut aisteista riippumattomat havainnot (ESP, *extra sensory perception*) ja 3) unitilassa koetut sisäiset elämykset (paranormaali unet). Laajan tutkimusaineistonsa analyysissä McClenon testaa yhdeksää hypoteesia, joista seuraavassa esimerkkinä näköaistiin perustuvat elämykset.

Hypoteesin mukaan visioissa havaittujen epänormaalien (*abnormal*) piirteiden tulisi löytyä minkä tahansa kulttuurin parista samanlaisina tai ainakin toisiaan läheisesti muistuttavina. Tällaisia piirteitä ovat olennon äkillinen katoaminen, aineettomuus, hehkuminen tai loistaminen, valkoinen tai musta vaatetus, vastenmielinen ja kammottava ulkonäkö, rujous (puuttuvat ruumiinosat) sekä epätavallinen liikkumistapa ja näköhavaintoon yhdistyvät epätavalliset äänet. Tälle ja kaikille muillekin hypoteeseilleen McClenon löytää aineistostaan tukea ja päättyy toteamaan, että tietyillä elämysmuodoilla on ylikulttuurisesti pysyviä piirteitä, joiden syntyyn vaikuttavat sekä biologiset (ihmisaivojen fysiologiset) ominaisuudet että sosiaaliset tekijät.¹⁹³

On kuitenkin muistettava, että McClenonin hypoteesit kohdistuvat ensisijaisesti elämysten alkuperään. Elämyksiä koskevat kertomukset ja näiden kertomusten tulkinnat ovat kulttuurisidonnaisia, vaikka niiden pohjana olisikin universaali inhimillinen elämys.

Uskomisen mielentilana, asenteena ja käytäntönä

Kun tutkimuskohteena on kansanomainen, epävirallinen uskonnollisuus ja sitä ylläpitävä uskomusperinne, on keskeinen kysymys, mitä ”usko” ja ”uskominen” tässä yhteydessä itse asiassa merkitsevät. Uskomista tarkoittavan verbin polysee-

lisesti vanhan naisen hahmoiseksi mielletty painajaisolento. Ks. Hufford 1982a, 1–11. Eri kulttuureissa ilmiö tunnetaan eri nimillä (ks. Conesa Sevilla 2004, 25–28) ja sen yli-kulttuurisuutta on selitetty fysiologisella häiriötilalla, unihalvauksella. Painajaisolento on tunnettu saamelaisessakin perinteessä (Itkonen 1948b, 330).

192 Hufford 1982a, 15–46, *passim*, 251; McClenon 2000, 155–156; vrt. Honko 1980b, 82, 109–110. Termit elämyshypoteesi ja kulttuurihypoteesi ovat Jarno Väisäsen (2001, 246) käännöksiä.

193 Tarkemmin ks. McClenon 2000, erit. 157–165, 168.

misyys on havaittu eri kielissä; suomen kielessä sen merkityksiä ovat mm. ”suh-
tautua johonkin vakavasti”, ”ottaa jokin todesta”, ”pitää jotakin totena”, ”luottaa
jonkun olemassaoloon (merkitykseen, apuun jne.)”. Substantiivin *usko* merki-
tyksiä puolestaan ovat mm. ”tietoon perustumaton käsitys jostakin” ja ”luotta-
mus jonkun olemassaoloon (tapahtumiseen, apuun, merkitykseen)”.¹⁹⁴ Suomen
substantiivilla ja verbillä on etymologinen vastine kaikissa lähisukukielissä ja
myös saamen kielessä; *osku* merkitsee sekä uskoa (johonkin) että uskontoa, *oskut*
taas uskomista (johonkin). *Oskun* synonyymi *jáhkkku* tarkoittaa uskoa, luuloa ja
uskomusta – Konrad Nielsenin mukaan se kattaa myös taikauskaisen käsityksen
merkityksen – ja verbi *jáhkkit* jonkin uskomista todeksi.¹⁹⁵ Kun puhutaan us-
kosta ja uskomisesta, nousee väistämättä esiin muita, näihin läheisessä suhteessa
olevia termejä, kuten mielipide, vakaumus, hyväksyminen, epäluulo, epäily ja
kieltäminen.¹⁹⁶

Uskomus on monilla tieteenoilla käytetty termi. Filosofiasa se on keskeinen
tietoteoreettinen ja ontologinen käsite.¹⁹⁷ Tietoteoriassa uskomuksella viitataan
erityiseen mielentilaan: vakuuttuneisuus jonkin väittämän totuudellisuudesta
tekee siitä uskomuksen.¹⁹⁸ Käsitteen merkitys kytkeytyy psykologiaan ja usko-
muksen kohdetta koskevaan asennoitumiseen, uskomiseen.¹⁹⁹ Folkloristiikassa
uskomus taas on määritelty perinnelajiksi, joka ”esittää supranormaaliala koske-
van sanottavan suoran, yleistävän väitteen eli proposition muodossa”.²⁰⁰ Nämä
käsitteen erilaiset kytkennät toisaalta asennoitumiseen, toisaalta sisältöön ja
muotoon on otettava huomioon, kun pyritään ymmärtämään ja selittämään sitä,
mistä kansanuskossa on kysymys. Käsitteen käyttöä selkeyttää tapa, jolla Gary
R. Butler on erottanut toisistaan 1) perinteenä välittyvän uskomuksellisen idean,
2) tuon idean verbaalit ilmenemismuodot ja 3) näihin kohdistuvat asenteet.²⁰¹

194 Saler 2001, 49; *Nykysuomen sanakirja* 2002, 6. osa, 217.

195 Häkkinen 2004, 1412–1413; Sammallahti 1993, 116–117, 163, 508–509; Nielsen 1979a, 386;
Nielsen 1979b, 207.

196 Vrt. Saler 2001, 52–53.

197 Vrt. ns. klassinen tiedon määritelmä: ”tieto on *hyvinperusteltu tosi uskomus*” (Niiniluoto
1984a, 138).

198 Niiniluoto 1984a, 136–138.

199 Niiniluoto 2009, 10.

200 Apo & Kinnunen 2001, hakusana *uskomus*.

201 Perinteenä välittyvästä maailmankuvallisesta ideasta Butler käyttää termiä *belief traditum*.
Sama *belief traditum* voi saada erilaisia sanallisia ilmauksia ja ilmetä eri perinnelajeihin
kuuluvissa teksteissä (*belief text*). Usko (*belief*) on edellisten totuusarvon hyväksyvä tai
kiistävä asenne. Butler 1990, 5–6.

Uskomukset ja tieto

Melford E. Spiro määrittelee *uskomuksen* miksi tahansa ihmisiä, yhteisöä tai maailmaa koskevaksi tiedoksi, jota pidetään totena. *Uskonnollinen uskomus* puolestaan on mikä tahansa ylikuonnollisiin olentoihin kohdistuva uskomus.²⁰² Leonard Norman Primianon mukaan usko (*belief*) "...voidaan määritellä yksilön tai yhteisön vakuuttuneisuudeksi jonkin sellaisen todellisuudesta tai olemassaolosta, josta ei ole välitöntä ja aukotonta empiiristä näyttöä."²⁰³ David J. Huffordin määritelmä uskomiselle on yksinkertaisesti "jonkin pitäminen totena" ja Morton Klassin mukaan uskomus on "mielipide siitä, mikä on totta tai todellista".²⁰⁴ Eri tutkijoiden määritelmät ovat siis varsin yhteneviä: uskomukset ovat (tieteen näkökulmasta todentamattomia) käsityksiä, joihin suhtaudutaan ja joita käytetään (oikean) tiedon tavoin. Tosin Klass kritisoi, samoin kuin ylikuonnollisen kategorian, myös uskomus-termiä länsimaisena ja etnosentrisenä. Marilyn Motz liittyy kritiikkiin huomauttamalla, että "me [länsimaiset tutkijat] tavallisesti nimitämme omia uskomuksiamme 'tiedoksi'".²⁰⁵

Morton Klass tarkastelee kolmea rinnakkaista käsitettä, uskomusta (*belief*), olettamusta (*assumption*) ja tosiasiaa (*fact*). Olettamus on jotakin, jota ei aseteta kyseenalaiseksi, vaan otetaan itsestäänselvytenä. Uskomus taas edellyttää tietoisuutta siitä, että kysymyksessä on mielipide, näkemys, tulkinta tms. asiasta, jonka laadusta voi olla erimielisyyttä. Tosiasia edustaa ehdotonta, objektiivista, äärimmäistä totuutta. Kulttuurin jäsen voi kuitenkin pitää sitä, mitä tutkija nimittää uskomukseksi, perustavanlaatuisena olettamuksena tai tosiasiana; uskovan ihmisen kannalta se mihin hän uskoo on totta. Klass kyseenalaistaakin näiden kategorioiden käyttökelpoisuuden uskonnontutkimuksessa ja peräänkuuluttaa niiden soveltamista ainoastaan *emic*-näkökulmasta.²⁰⁶

David J. Hufford on tähdentänyt, että on tärkeää tehdä ero uskomuksellista sisältöä välittävän proposition ja varsinaisen uskomuksen välillä. Propositionilause (esim. "vainajat voivat kulkea kuolemansa jälkeen") ei sellaisenaan ole uskomus. Ollakseen uskomus siihen pitää liittyä totuusarvon vahvistava arvoarvostelma. Proposition muodossa esitetty "uskomus" on usein tutkijan luoma konstruktio, jonka oletetaan vastaavan tutkittavien todellisuuskäsityksiä.²⁰⁷ Huffordin huomautuksella on merkitystä tarkasteltaessa uskomukseksi nimettyä folkloren lajia.²⁰⁸

202 Spiro 1978, xii.

203 Primiano 1997, 713.

204 Hufford 1995b, 56; Klass 1995, 49.

205 Klass 1995, 49–50; Motz 1998, 340.

206 Klass 1995, 49–55, erit. 49–51; ks. myös Saler 2001, 50–51.

207 Hufford 1995b, 56.

208 Ks. ss. 95–97.

Benson Saler on tiivistänyt filosofiset näkemykset siitä, mitä uskomisen on, kolmeen pääsuuntaukseen. Kronologisesti vanhinta ja pisimpään (1930-luvulle) vaikuttanutta hän nimittää *klassiseksi mielentilateoriaksi* (*classical mental state theory*), jonka mukaan yksilön hyväksyessä vastaanottamansa proposition hänen mentaalinen tilansa muuttuu; tämä muutos merkitsee ”uskomista”. Teorian perusolettamus on fyysisestä kehosta erillisen, mutta siihen vaikuttavan ja sitä ohjaavan aineettoman *mielen* olemassaolo. Suuntauksen sisällä on erilaisia näkemyksiä siitä, onko uskomisen vaihtoehtoina jyrkkä kyllä/ei-dikotomia vai voiko hyväksymisellä olla aste-eroja. Aiheellisesti Saler huomauttaa, että vaikka proposition hyväksymisen asteittaisuus tavallisesti myönnetään, sitä ei useinkaan ole tuotu julki, mikä on etnografisissa tutkimuksissa voinut johtaa karkeisiin yleistyksiin. Klassisen mielentilateorian ohella 1980-luvulle saakka vaikuttaneen *taipumusteorian* (*disposition theory*) mukaan uskomisen taas merkitsee yksilölle tyypillistä taipumusta tai valmiutta sopivissa olosuhteissa toimia, tuntea ja ajatella tietyllä tavalla. Tähän taipumukseen sisältyy myös toisinaan tapahtuva proposition verbaalinen ja julkinen vahvistaminen. Teorian mukaan kyseessä on yksilön persoonallisuuteen kuuluva ominaisuus.²⁰⁹

Kolmas teorioista on *kognitiivinen teoria* (itse asiassa yksinkertaistettu yhdistelmä erilaisia kognitiivisia suuntauksia), joka myös hyödyntää mielentilan käsitettä, mutta eri tavoin kuin klassinen mielentilateoria. Tärkeimmät erot aiempiin teorioihin ovat uskomisen näkeminen puhtaasti fysiologisena, ihmisaivoissa tapahtuvana toimintana ja puhutun kielen pitäminen uskon konstituomisen kannalta vähempimerkityksisenä. Saler päätyy kuitenkin toteamaan, että samoin kuin aiemmat teoriat, myös kognitiivinen teoria jättää tilaa uskon ja uskomisen määrittelylle siten kuin se kansanomaisesti ymmärretään ja kuin sen myös valtaosa antropologeista ymmärtää.²¹⁰

Dan Sperber erottaa toisistaan *intuitiiviset uskomukset*, jotka usein ovat tiedostamattomia ja joita ei kyseenalaisteta, sekä *reflektiiviset uskomukset*, jotka välittyvät ja omaksutaan sosiaalisessa kommunikaatiossa. Reflektiiviset uskomukset eivät perustu ensisijaisesti välittömiin aistihavaintoihin noita uskomuksia koskevista ilmiöistä, vaan sosiaaliseen kommunikaatioon. Yksilö voi tuntea, hyväksyä ja ottaa todesta propositionia ilman, että hänellä on niistä omakohtaista henkilökohtaista kokemusta. Vain osittain ymmärretyt ja siksi mystisiksi jäävät uskomukset ovat houkuttelevia juuri mystisyytensä vuoksi.²¹¹ Reflektiivisten uskomusten vaikutus yksilön käyttäytymiseen riippuu siitä, kuinka syvällisesti hän on ne omaksunut. Melford E. Spiro erottaa viisi psykologista tasoa, joilla yksilö voi oppia ja omaksua uskonnollisen uskomuksen: 1) yksilö tietää uskomuksen

209 Saler 2001, 48–49, 53–55.

210 Saler 2001, 48–49, 56–59.

211 Sperber 1996, 86–94; Koski 2004a.

olemassaolosta, 2) hän ymmärtää sen merkityksen, 3) hän uskoo sen todeksi ja päteväksi, 4) uskomus kuuluu yksilön tiedolliseen järjestelmään ja vaikuttaa tiedon jäsentämiseen, 5) se on sisäistynyt yksilön toimintaa voimakkaasti motivoivaksi elementiksi.²¹²

Kuten edellä on esitetty, uskomussisältöisten propositioiden omaksuminen ei automaattisesti merkitse niiden hyväksymistä. Näkemys niiden totuusarvosta voi myös vaihdella tilannekohtaisesti. Totuusarvon tai pätevyyden suhteen epävarmoihin reflektiivisiin uskomuksiin on mahdollista liittää merkityksellisiä kehystyksiä eli *metarepresentaatioita*.

Nämä ovat eräänlaisia muistiin talletettuja ja eri tilanteissa esille otettavia varauksia tai kommentteja, joita voidaan käyttää kommunikoidun tietoaineksen ymmärtämiseen sekä merkitysten, intentioiden, uskomusten, mielipiteiden, teorioiden jne. esittämiseen. Tällaisia kehystyksiä ovat esimerkiksi tiedon lähteeseen perustuva evaluointi, sen pätevyyden rajaaminen tiettyyn paikalliseen ja ajalliseen kontekstiin tai merkitseminen fiktioksi.²¹³

Kun metarepresentaatio selittää uskomuksiin liitettäviä varauksia *mielen* tasolla, on folkloristiikan piirissä pitkään ollut käytössä käsite, joka liittyy merkityksenantoon *kommunikaation* tasolla. *Metafolklore* tarkoittaa lyhyesti ilmaistuna niitä ajatuksia, näkemyksiä ja mielipiteitä, joita yksilöillä on tuntemastaan ja käyttämästään folkloresta. Alan Dundesin mukaan tämä ilmenee usein ”folklore-na folkloresta”, itse perinnetuotetta kehystävänä ja kommentoivana puheena.²¹⁴ Merkitykseltään täsmällisemmät termit *metakerronta* ja *metakommunikaatio* viittaavat kielellisiin ja kielenulkoisiin keinoihin, joilla uskomusperinnettä välittävä kertoja voi kommentoida ja evaluoida omaa esitystään.²¹⁵ Uskomuksellisen perinteen kohdalla metatason folklore antaa kertojalle mahdollisuuden liittää kertomaansa varauksia, kuten auktoriteetteihin vetoaminen, kontekstualisointi menneisyyteen tai totuusarvoa koskevat eksplisiittiset ilmaukset.

Uskomukset ja sosiaalinen konstruktio

Sosiaalisilla tekijöillä on yksilön kannalta suuri merkitys uskomusten hyväksymisessä tai hylkäämisessä. Edellä mainituista, uskomuksia totena pitämisen näkökulmasta lähestyvistä tutkijoista poiketen Theodore R. Sarbin määrittelee uskon erityisen painoarvon asettamiseksi jollekin käsitykselle tai mielikuvall.²¹⁶ Sarbinin näkemys on konstruktivistinen ja narratiivinen: kun yhteisön enemmis-

212 Spiro 1978, xiii–xv.

213 Sperber 1996, 82–83, 87–90; Koski 2004a.

214 Dundes 1975a, erit. 52.

215 Ks. Babcock-Abrahams 1976; Kaivola-Bregenhøj 1988, 280–282.

216 ”[B]elievings are highly valued imaginings.” Sarbin 1998, 21–23.

tö hyväksyy käsityksen tai mielikuvan, välittää sitä kertomalla ja toimii sen mukaisesti, siitä tulee kollektiivisesti pätevä ja yksilön kannalta ikään kuin tosi.²¹⁷

Lähipiirin ja omien viiteryhmiin vaikutus yksilön näkemyksiin on suurempi kuin satunnaisten tuttavuuksien tai etäisempien ryhmien. Uskomuksista, näkemyksistä ja mielipiteistä puhuminen (keskustelu tai kertominen) pitää yllä ja uusintaa yhteisön jäsenen subjektiivisia näkemyksiä todellisuudesta. Jatkuva sosiaalinen kontakti samanmielisiin vahvistaa yksilön suhtautumistapaa, yhteyden katkeaminen taas heikentää sitä.²¹⁸ Yksilön on helpompi hyväksyä ja ottaa todesta sellainen, mihin muilla on samankaltainen suhtautumistapa ja vastavasti hylätä se, mihin muutkaan eivät usko. Folkloristisen aineiston avulla tämän on todentanut esimerkiksi Patrick B. Mullen. Teksasinlahden kalastajien parissa tekemässään tutkimuksessa hän havaitsi, miten monet ammattiin liittyvät uskomukset olivat todella yleisiä eikä niiden pätevyyttä asetettu kyseenalaiseksi. Tutkimusaineistossa harvemmin esiintyvät uskomukset sen sijaan tunnettiin, mutta niihin ei yleensä suhtauduttu vakavasti.²¹⁹

Kun sanotaan, että käsitys tai mielikuva on yhteisöllisesti ”jaettu”, tarkoitetaan itse asiassa sitä, että yhteisön jäsenten yksilölliset käsitykset ja mielikuvat ovat riittävän samankaltaisia ollakseen versioita toisistaan. Kulttuuristen ja yksilöllisten käsitysten välillä ei ole selvää eroa. Selitykseksi jaettujen käsitysten olemassaololle Dan Sperber on esittänyt *representaatioiden epidemiologian* käsitteen. Kulkutautimetafora merkitsee, että vain toistuvasti yhteisöllisesti kommunikoidusta ja kommunikaatioprosessissa kerrallaan vain minimaalisesti muuttuvasta representaatiosta (vaikkapa haltijaolennon ulkonäköön liittyvästä käsityksestä) voi tulla kulttuurinen, yhteisön jäsenten keskenään ”jakama”.

Representaatioiden epidemiologiaa vastaava termi on jo pitkään kuulunut folkloristien käsittearsenaaliin. Albert Eskerödin lanseeraama ja mm. Lauri Honkon edelleen kehittänyt termi *kollektiivitradiitio* viittaa yhteisössä yleisesti tunnettuihin perinneaiheisiin. Eskerödin jo lähes kliseeksi muodostuneen ilmauksen mukaan kollektiivitradiitio on ”määrällisesti vähemmän, mutta laadullisesti enemmän” kuin yhteisössä elävien yksilötradiitioiden summa.²²⁰ Esimerkiksi inkeriläistä haltijaperinnettä koskevassa tutkimuksessaan Lauri Honko havaitsi, että laajassa aineistokorpuksessa jonkin haltijaolennon kohdalla ehkä vain viittä, kuutta kertomusaihetta saattoi pitää todella yleisinä.²²¹

217 Sarbin 1998, 28–29; Koski 2011, 15.

218 Berger & Luckmann 1994, 170–175; Koski & Enges 2003, 85–87.

219 ”If the community accepts a belief, then the fisherman is free to believe it also, but if the community rejects a belief, the fisherman will usually deny it.” Mullen 1978, 3–22, sitaatti sivulta 22.

220 Eskeröd 1947, 77–81; Honko 1980b, 109–112; Knuutila 1994, 74.

221 Honko 1980b, 112.

Yleisesti tunnetun ja siinä mielessä ”jaetun” tradition luonteesta seuraa, että sen välittymiskanavien yksityiskohtainen seuraaminen on usein mahdotonta. Se on jotakin, joka ”on ilmassa” ja jonka ainakin jonkinasteiselta omaksumiselta yhteisön jäsenen on vaikea välttyä, riippumatta hänen henkilökohtaisesta asennoitumisestaan. Tämä perinne koostuu mm. käsityksistä siitä, mitä yliluonnollisia olentoja ja voimia on olemassa, miltä ne näyttävät, missä niitä on, miten ne toimivat ja vaikuttavat ihmisten elämään, sekä mahdollisesti näitä olentoja koskevista vakiintuneista juonikertomuksista. Tällainen tietous säilyy ihmisten muistissa ja muodostaa enemmän tai vähemmän yhteisöllisesti jaetun ”perinnevaraston”, joka aktuaalistuu kerrontatilanteissa tai esimerkiksi etsittäessä selityksiä omille ja lähipiirin oudoiksi koetuille elämyksille. Asian tunteminen ei yksiselitteisesti eksplikoi siihen uskomista, mutta – jatkaakseni kulkutautimetaforaa – valtaosa yhteisön jäsenistä on taudinkantajia.

Uskominen käytäntönä

Uskomusten omaksumisella ja hyväksymisellä on seurauksensa paitsi yksilön sisäiseen, mentaaliseen tilaan, myös toimimiseen uskomusten edellyttämällä tavalla. Mihály Hoppál nimittää uskomusjärjestelmäksi hyvin laajasti yksilön fyysisestä ympäristöstään muodostamaa näkemystä, jossa tietämisen ja uskomisen välillä kulkee varsin epäselvä rajavyöhyke ja joka on omaksuttu sosialisointin myötä äidinkielen tapaan. Tällaisen järjestelmän itseäänselvyys perustuu sen kiinnittymiseen arkisiin rutiineihin ja siihen, että yksilö omaksuu sen jo varhain, ennen kuin osaa kyseenalaistaa järjestelmän ja sen rakennusaineina toimivien merkkien ja symbolien pätevyyttä. Sellainen, mikä normaaliolosuhteissa saattaa tuntua merkityksettömältä, voi tietyissä yhteyksissä aktuaalistaa uskomuksen ja johtaa sen mukaiseen toimintaan; tässä nimenomaisessa tilanteessa tuo toiminta on yhtä rationaalista kuin mikä muu toiminta tahansa. Hoppál määrittelee uskon tietoisuuden tilaksi, joka ajaa henkilön toimintaan ilman, että hän arvioi sen totuusarvoa omakohtaisesti, ts. uskomuksen pätevyys ja vaikuttavuus eivät ole sidoksissa sen totuudellisuuteen. Uskomukset toimivat samalla tavoin kuin merkit ja symbolit; määrättyissä tilanteissa niiden mukaan toimimista yksinkertaisesti vain pidetään kulttuurisesti soveliaana.²²²

Nähdäkseni hedelmällisin lähestymistapa siihen, mitä uskominen kansanuskon kontekstissa merkitsee, onkin tarkastella sitä kansanomaisen ajattelun mekanismeina tai malleina. Tällöin rationaalisuuden vaatimuskin muuttuu asenteittaiseksi; arkitiedon pohjalta asia yksinkertaisesti ”on niin”. *Etnometodologinen* teoria selittää ihmisten selviytymistä arkielämästä ja heidän kykyään käsitellä

222 Hoppál 2002, erit. 51; Koski & Enges 2003, 89–90.

paitsi sosiaalisen elämän rutiineja, myös outoja ilmiöitä ja niihin liittyviä ongelmia. Tutkimussuuntauksen avainkäsitteitä ovat *arkiajattelu* ja *arkitieto*. Harold Garfinkel on erottanut kaksi erilaista asennoitumistapaa ja niistä seuraavaa rationaliteettia: tieteellis-teoreettinen ja arkipäiväinen. Tieteellis-teoreettinen asennoituminen edellyttää selkeätä kysymyksenasettelua ja oletamusten yhteensopivuutta olemassa olevan tieteellisen tiedon kanssa, arkiasenne sallii tiedon kontekstisidonnaisen käsittelyn kulloisenkin tilanteen asettamissa puitteissa. Tämä mm. selkeyttää kansanuskon määritelmällistä suhdetta virallisiin uskonnon muotoihin (vrt. edellä). Ajattelun mekanismien näkökulmasta kirjauskonnot ovat keinotekoisia, kansanomaisen uskonnollisuus taas perustuu ihmiselle luonteenomaisiin kognitiivisiin mekanismeihin. Teologia rinnastuu tieteeseen, kun taas kansanusko toimii arkiajattelun tapaan. Keinotekoisen ajattelun, jollaiseksi esimerkiksi tieteellinen ajattelu on määriteltävissä, ominaisuuksiin kuuluu pyrkimys loogisuuteen, järjestelmällisyyteen ja tarkkuuteen. ”Luonnollisen” (arki-)ajattelun ominaisuuksia taas ovat mm. tilannesidonnaisuus, epäkriittisyys, monitulkintaisuus, neuvoteltavuus, ristiriitaisuus ja selkeärajaiset kategoriat hylkäävä asteittaisuus. Arkiajattelussa päämääränä ei ole propositioiden aukoton testaus esimerkiksi niiden totuusarvon osoittamiseksi. Riittää, että ne ovat tilannesidonnaisesti uskottavia tai epäuskottavia ja yksilön kannalta käyttökelpoisia.²²³

Mitä siis ”uskominen” kansanuskossa merkitsee? Nähdäkseni yksilön uskoa yliluonnolliseen kohdistuvana asennoitumistapana voidaan tarkastella ainakin neljällä tasolla.²²⁴

- 1) Yleisimmällä tasolla voidaan puhua henkilön *vakaumuksesta* tai *maailmankatsomuksesta*, jonka mukaisesti tuonpuoleinen maailma joko on tai ei ole olemassa.²²⁵ Vaikka vakaumus voi ajan mittaan muuttua tai siitä voidaan kokonaan luopua ja omaksua uusi, on se kuitenkin suhteellisen pitkäaikainen ja pysyvä näkemys maailmasta ja siinä vaikuttavista voimista. Kristillinen vakaumus voi ohjata yksilön kieltämään kristinuskoon kuulumattomien olentojen, voimien ja ilmiöiden olemassaolon, mutta yhtä hyvin sisällyttämään ne erottamattomaksi osaksi maailmankuvaansa.²²⁶

223 Garfinkel 1984, 262–283, erit. 269–270; Knuutila 1994, 69–77; Koski & Enges 2003, 80; Koski 2004a. Esimerkki arkiajatteluun pohjautuvasta, supranormaaliin liittyvästä vakuuttuneisuudesta ks. Knuutila 1994, 77–80.

224 Vrt. Koski & Enges 2003, 92–93.

225 Niiniluodon (2009, 10) määritelmä vakaumuksesta on ”subjektiivisesti varmana pidetty uskomus”.

226 Kristinuskon ja kansanuskon suhteesta ks. esim. Suolinna & Sinikara 1986, erit. 65–82, 151–152, 169; Enges 1999; Stark 2002, 28–33; Järvinen 2004, 42–69. Vakaumuksesta ks. Hovi 2007, 24–25.

- 2) *Eri olentojen ja voimien asema ja merkitys* yksilön maailmankuvassa vaihtelee. Yksilön tuntemia yliluonnollisia olentoja ei voi käsitellä yhtenä ryp-päänä, jonka hän joko hyväksyy tai hylkää. Käsitteet erilaisten olentojen uskottavuudesta voivat vaihdella suurestikin yksilöiden välillä. Kuten tuon-nempana tulen osoittamaan, tämän tutkimuksen aineistossa yksi ratkaiseva, joskaan ei yksiselitteinen raja kulkee vainajaolentojen ja muiden olentokate-gorioiden välillä.
- 3) Suhtautuminen *yksittäisiin yliluonnollisen kohtaamisiin ja niitä koskeviin elä-myskertomuksiin* punnitaan tapauskohtaisesti. Vaikka sosiaalisilla suhteilla on merkitystä kaikilla uskomisen tasoilla, korostuvat ne arvioitaessa yksit-täistapauksia. Kysymys on myös aivan konkreettisesti sosiaalisten suhteiden verkostosta: kenen yhteisön jäsenen elämykset ja kertomukset ja kenen niistä esittämät arviot ovat uskottavia, kenen taas eivät?
- 4) Suhtautuminen yksittäisiin tapauksiin ja kertomuksiin niistä vaihtelee myös *tilannekohtaisesti*. Kansanuskon arkiajattelunomaisesta luonteesta seuraa, että erilaisissa sosiaalisissa konteksteissa yksilö voi esittää keskenään täysin ristiriitaisiakin näkemyksiä.²²⁷

Kansanuskossa ja erityisesti sen elämyksellisissä ilmentymissä ei ole kysymys uskonnosta teologisessa mielessä, vaan pikemminkin näiden ilmiöiden ja niitä välittävän suullisen perinteen uskonvaraisuudesta: poikkeukselliset ilmiöt, koke-mukset ja kertomukset vaativat kannanottoa ja tulkintaa. Uskomisen ei pohjim-miltaan ole ontologinen kysymys, vaan sillä viitataan merkitykselliseen ja aktii-viseen suhteeseen yliluonnolliseen toimijaan tai voimaan, uskon kohteeseen.²²⁸ Suhde johonkin olentoon, tilanteeseen tai näitä koskevaan kertomukseen voi olla jossakin yhteydessä merkityksellinen, toisessa ei.

227 Knuutila 1992, 60–61; Koski 2004a.

228 Ks. myös Koski 2011, 15–18, 335.

4. Motiivianalyysi

Motiivi perinteen perusyksikkönä

Motiivit ovat kertomusten sisällöllisiä perusyksiköitä. Stith Thompsonin määritelmän mukaan motiivi on pienin sisältöelementti, joka voi säilyä ja välittyä itsenäisenä suullisessa perinteessä. Määrittelijän oma, periaatteessa kaiken folkloren kattavaksi tarkoitettu motiiviluettelo kuitenkin jo osoittaa termin käytön epäsystemaattisuuden. Thompsonin indeksissä motiiveina on esitetty rinnakkain sekä erilaisia laajoja kokonaisuuksia (episodeja ja kertomuskokonaisuuksia) että pieniä yksiköitä (kertomusten toimijoita, näiden tekoja ja ominaisuuksia sekä yksittäisiä fyysisiä objekteja).²²⁹

Motiivi-termin suomenkielisiä vastineita ovat *aihelma*, (*aihe*-)elementti ja *piirre*. Näidenkin käyttö ja hierarkiasuhteiden määrittely on ollut epäsystemaattista. Aihelma on tavallisesti ymmärretty kertomuksen alakokonaisuudeksi (teon, tapahtuman tai asiantilan kuvaukseksi), joka vie juonta eteenpäin tai tuo selkeän lisän kertomukseen sisältöön. Elementteillä ja piirteillä puolestaan on tarkoitettu kertomuksen pienimpiä tunnistettavia osasia.²³⁰

Thompson jakaa motiivit kertomusten 1) toimijoihin, 2) toimintaa motivoiviin esineisiin, tapoihin ja uskomuksiin sekä 3) yksittäisiin tapahtumiin. Lukumääräisesti viimeksi mainittu on laajin; valtaosa folkloremotiiveista kuuluu siihen.²³¹ Thompsonin jakoa edelleen kehittäen Heda Jason on ehdottanut, että itsenäisiksi motiiveiksi tulisi lukea 1) yksittäiset hahmot ja niiden ominaisuudet, 2) yksittäiset esineet ja niiden ominaisuudet, 3) yksittäiset teot ja niiden laatu, 4) edellisten tyyppilliset ja toistuvat yhdistelmät, 5) toiminnan seuraukset, 6) spatioaliset ja temporaaliset merkit ja 7) sana- ja numeroformulat.²³²

229 Thompson 1955–1958; ks. myös Jason 2000, 22.

230 Apo 2001.

231 Thompson 1946, 415–416.

232 Jason 2000, 23. Jasonin pyrkimyksenä on ollut luoda yhtenäinen standardi alueellisiin, etnisiin ym. perustein laadittavia indeksejä varten.

Tenonsaamelaisessa folkloressa Jasonin esittämä luokitus konkretisoituu esimerkiksi seuraavasti: äpära (*eahpáraš*) on kummitteleva lapsivainaja (1). Päästesään kiertämään ihmisen äpära voi lamauttaa tämän (3). Ihmistä seuraava äpära ei voi ylittää virtavaa vettä (4). Olentoa puhutteleva asettaa itsensä vaaralle alttiiksi. (5). Äpära ilmaisee itsensä surmapaikallaan kuolinpäivänään joka seitsemäs vuosi (6, 7) ja sen voi karkottaa lukemalla Isä meidän -rukouksen kolmasti takaperin (7).²³³

Motiivi on siis selkeästi erottuva ja toistuva sisällön yksikkö. Sen säilyminen ja perinteenä välittymisen välttämätön edellytys on epätavallisuus ja tehoavuus; motiivin pitää olla jollakin tavalla kiinnostava ja arkisesta poikkeava. Anna Birgitta Roothin näkemyksen mukaan kaikkia sisällölliseen kokonaisuuteen kuuluvia motiiveja ei kuitenkaan voi pitää samanarvoisina, vaan on erotettava toisistaan juonen kannalta välttämättömät *päämotiivit* ja vähemmän tärkeitä *sivumotiivit*. Sivumotiivit täydentävät päämotiiveja, mutta ne voidaan yhtä hyvin jättää pois kertomuksen kokonaisuuden siitä kärsimättä. Rooth esittää, että pienin yksikkö, jonka varaan kertomus voi rakentua, ei ole yksittäinen motiivi, vaan yhdestä tai useammasta päämotiivista ja useista mahdollisista detaljimotiiveista koostuva *motiivikompleksi*.²³⁴

Yhden tai useamman päämotiivin ympärille rakentuva kertomus voi vakiintua selkeästi tunnistettavaksi *tyypiksi*.²³⁵ ”Maahinen vaihtaa lapsen” on sekä kertomuksen päämotiivi että kertomuksen keskeisen sisällön ilmaiseva otsikko kansainvälisesti tunnetulle tarinatyyppille. Sivumotiiveja voivat olla vaikkapa ”vaihdokas on vanhan ihmisen näköinen”, ”teräsesine kehossa estää vaihtamisen” tai ”vaihdokas paljastuu, kun se harhautetaan puhumaan”. Tällaiset voivat esiintyä kertomuksessa vaihtoehtoisina tai rinnakkain, tai puuttua kokonaan ilman, että kertomustyyppin tunnistettavuus katoaa.²³⁶

Motiivien tunnistamisessa ja nimeämisessä on erotettavissa kaksi tasoa. Ylempi, abstrakti taso edustaa tutkijan näkökulmaa. Tutkijan päätettäväksi jää, millä tarkkuudella hän erottelee motiivit toisistaan ja minkälaisen sanallisen asun hän niille antaa. Alempi, konkreettinen taso tarkoittaa motiiveja sellaisina, kuin ne esiintyvät kertomuksissa ja muissa perinnetuotteissa.²³⁷ Motiivianalyttisen tutkimuksen haaste on analyysin kannalta toimivan, mutta samalla perin-

233 TKU/kk/6.2.b; Pentikäinen 1968b, 310–311, 321. Tenolaiseen äpära-perinteeseen ei näytä kuuluvan esinemotiiveja, mutta muilta saamelaisalueilta on yksittäisiä tietoja olennon ampumisesta sekä kiven tai puukon heittämisestä sen karkottamiseksi (Pentikäinen 1968b, 311, 324.)

234 Rooth 1951, 32–33.

235 Thompson 1946, 415–416; Thompson 1955, 7; Simonsuuri 1961, 26; Jason 2000, 24–29.

236 Enges 1991, 20.

237 Jason 2000, 23.

teen orgaaniselle variaatiolle oikeutta tekevän abstraktiotason löytäminen näiden kahden välillä.

Traditionaalit ja idiosynkraattiset uskomusmotiivit

Jokaisella kulttuurilla tai yhteisöllä on tiettyä ajankohtana käytettävissään rajallinen määrä folkloren sisältöjä; voidaan puhua kollektiivisesta motiivivarastosta. Motiivianalyysin avulla on mahdollista selvittää, minkälaisista sisällöllisistä aineksista alueen, paikan tai ryhmän suullinen perinne koostuu. Heda Jason huomauttaa, että motiiviluetteloiden ensisijainen tehtävä on vastata kysymykseen ”mitä?”, Stith Thompson puolestaan nimittää luettelointia lakonisesti ”lapiotyöksi” tulevan tutkimuksen hyväksi.²³⁸ Sisältöelementtien luettelointi luo pohjaa muille, esimerkiksi niiden historiaa, levinneisyyttä, käyttöä tai merkitystä koskeville kysymyksille.

Yksittäiset motiivit ovat sinänsä irrallisia ja merkityksettömiä. Ne saavat merkityksensä kontekstissaan, yhdistyessään kokonaisuuksiksi muiden motiivien kanssa.²³⁹ On ilmeistä, että perinnelajikohtaisesti on mahdollista hyödyntää vain määrättyjä motiiveja ja niiden yhdistelmiä. Näin on mahdollista päästä käsiksi esimerkiksi edellisessä luvussa käsiteltyyn kysymykseen sisältöjen uskottavuudesta.

Jos tutkimusaineisto on Talvadaksessa tuotetun haastattelumateriaalin tavoin riittävän tiheä, kertoo motiivianalyysi paitsi sen, mitä yhteisön tuntemaan perinteeseen kuuluu, myös sen, mitä siihen ei kuulu. On mahdollista vertailla suku- ja kylätraditioita laajemmin alueelliseen perinteeseen ja tässä tapauksessa yleissaamelaiseen folkloreeseen. Motiiviston erittely paljastaa myös kollektiivisesti tunnetuista selkeästi poikkeavat ja siksi tulkintaa vaativat sisällöt.

Pyrittäessä selvittämään paikallisen tradition suhdetta yleisiin, laajalti esiintyviin sisältöaiheisiin tarjoutuvat ensimmäisiksi apuneuvoiksi julkaistut motiivi- ja tyyppiluettelot. Niiden käyttö ei kuitenkaan ole ongelmatonta, sillä luetteloita on koottu erilaisin periaattein ja erilaisten aineistojen pohjalta. Luettelot ovat yhteismitattomia ja siksi vaikeasti keskenään vertailtavia.²⁴⁰ Pohjoisten alueiden uskomusperinteen osalta käyttökelpoisia motiiviluetteloja ovat Just Qvigstadin *Lappische Märchen- und Sagenvarianten*,²⁴¹ Svale Solheimin *Register til Norsk Folkminnelags Skrifter Nr. 1-49*,²⁴² Reidar Th. Christiansenin *The Migratory Legends*,²⁴³ Lauri Simonsuuren *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen*

238 Jason 2000, 14, 22; Thompson 1955, 9.

239 Jason 2000, 22-23.

240 Ks. Dahll 1973, erit. 166-174, 182-184.

241 Qvigstad 1925.

242 Solheim 1943.

243 Christiansen 1958.

*mythischen Sagen*²⁴⁴ ja viimeksi mainitun tarkistettu ja laajennettu laitos, Marjatta Jauhiaisen *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*.²⁴⁵ Esimerkiksi maan alla eläviin sosiaalisiin olentoihin (maahisiin) liittyvistä motiiveista näissä kaikissa esiintyvät 1) maahisten asunnon päälle pystytetty rakennus on siirrettävä, 2) ihminen kättilönä maahisilla, 3) maahiset vaihtavat lapsen, 4) ihmisen kanssa eroottisiin suhteisiin pyrkivä maahinen, 5) maahinen ihmisen puolisona ja 6) maahisten karja. Voidaan siis päätellä, että nämä motiivit ovat pohjoisessa Fennoskandiassa laajalti tunnettuja ja eri väestöryhmille yhteisiä.²⁴⁶

On odotuksenmukaista, että minkä tahansa yhteisön folkloressa todella aintukertaiset, idiosynkraattiset motiivit ovat harvalukuisia suhteessa perinnetekstien kokonaisuuteen. Niiden kautta ei ole mahdollista määritellä yhteisön ja sen perinteen erityisluonnetta.²⁴⁷ Paikallinen, alueellinen tai ryhmäkohtainen ominaislaatu syntyy pikemminkin siitä, miten laajalevikkiset motiivit ja teemat järjestyvät perinnejärjestelmässä ja miten niitä käsitellään. Kysymys on perinnekulttuurin ekologinen.²⁴⁸

Idiosynkraattisilla motiiveilla on kuitenkin erityinen analyyttinen painoarvo, kun ne suhteutetaan yhteisössä tunnettuun kollektiivitradiitioon. Yleisesti tunnetusta ja hyväksytyistä eroavat aiheet ovat johtolankoja, joiden kautta on mahdollista jäljittää poikkeamia perinteen konventionaalisista käyttötavoista ja merkityksistä.

244 Simonsuuri 1961.

245 Jauhainen 1999.

246 Enges 1991, erit. 23, 119.

247 Vrt. Honko 1979, 57.

248 Ks. luku 7.

5. Uskomusperinteen lajikysymyksiä

Perinnelajiparadigman lähtökohta on oletuksessa, että suullisena perinteenä välittyvä folklore jakautuu erilaisiin lajeihin.²⁴⁹ Folkloristinen tutkimus on kautta oppihistoriansa perustunut lajiparadigmalle ja sitä on toisinaan pidetty suorastaan välttämättömyytenä tieteenalan identiteetille. Erilaiset tavat ymmärtää lajien olemassaolo ja merkitys ovat kuitenkin olleet erityisesti 1960–1980-luvuilla ja osittain myöhemminkin tieteenalan kiistakysymyksiä. Viime vuosikymmeninä käyty perinnelajianalyttinen keskustelu on koskenut mm. lajien essentiaalista luonnetta ja erilaisia vaihtoehtoisia perinnelajikäsitteitä. Yksi keskeisistä debatin aiheista on ollut nominaalisten ja reaalisten perinnelajien välinen suhde sekä näiden mahdollisuudet/ensisijaisuus tutkimuksen työkaluina. Tulisiko tutkimuksen perustua tutkijoiden määrittelemiin nominaalisiin lajikatgorioihin vai tutkittavien itsensä ainakin pääsääntöisesti tunnistamiin ja nimeämiin lajeihin ja niille rakentuviin lajijärjestelmiin?²⁵⁰

Kun lajiteoriaa on varhaisemman tutkimuksen piirissä hyödynnetty ensisijaisesti vakiintuneiden diskurssin lajien erottamiseen toisistaan, nimeämiseen ja luokitteluun vaihtelevien kriteerien pohjalta, on myöhemmissä folkloristiikan suuntauksissa (esimerkiksi ns. performanssikoulukunnan näkemyksissä) lajeja tarkasteltu ja määritelty ennen kaikkea kommunikaation näkökulmasta. Lajit on nähty tunnistettavina, mutta myös joustavina kehyksinä, joiden rajoissa erilaisia diskursseja tuotetaan ja tulkitaan.²⁵¹ Vaikka kysymykset perinnelajeista enemmän tai vähemmän selkeärajaisina käsitteinä sekä perinnelajianalyysin tarpeellisuudesta ja mahdollisuuksista eivät tällä hetkellä olekaan folkloristisen keskustelun

249 Honko 1988, erit. 99–103.

250 Perinnelajiteoriaa koskevaa keskustelua ks. esim. Honko 1968; Honko 1972b; Honko 1972c; Honko 1972d; Abrahams 1976; Honko 1976; Ben-Amos 1976a; Ben-Amos 1976b; af Klintberg 1981; Ben-Amos 1982; Honko 1989; Ben-Amos 1992; Siikala 2000; Ukkonen 2000, 27–34; Huuskonen 2004, 99–112.

251 Lajiparadigmasta ja lajiluokittelun kriteereistä ks. esim. Honko 1972d, 84–85; Honko 1976, 24–25; Honko 1989, erit. 13–15, 17–18. Perinnelajeista kommunikatiivisina kehyksinä ks. esim. Hanks 1987, erit. 670, 676–677, 688; Bauman 1992, erit. 53, 57–58; Siikala 2000, 216–222.

polttopisteessä, on tosiasia, että tutkijat edelleen pitkälti operoivat vakiintuneilla lajitermeillä.²⁵²

Tarkastelen seuraavassa yliluonnollisen kohtaamista kuvaavia kertomuksia perinnelajianalyysin näkökulmasta. Käyn läpi erityisesti *memoraatista* käytyä keskustelua ja perustelen tapaani määritellä termi laajemmin kuin memoraattiaineistoihin pohjautuvissa kansanuskon tutkimuksissa on tehty.

Elämyksestä kertomukseksi

Yllättäviin yliluonnollisiin elämyksiin voidaan yleensä päästä käsiksi vain välillisesti. On erittäin epätodennäköistä, että tutkija sattuisi olemaan läsnä yllättävissä supranormaalien kohtaamistilanteissa; valtaosa odottamattomista yliluonnollisista elämyksistä koetaan yksinäisyydessä. Esimerkiksi Leea Virtasen laajassa ”tavallisten suomalaisten” yliluonnollisia kokemuksia koskevassa aineistossa vain viidessä prosentissa tapauksista kokijoina oli samanaikaisesti kaksi tai useampia henkilöitä.²⁵³ Niinpä lukuun ottamatta uskontopsykologisia testejä ja kokeita tutkija voi lähestyä näitä elämyksiä vain kokijan välittämien sanallisten, kuvallisten tai muun kaltaisten representaatioiden kautta. Tutkittaessa yliluonnollisia elämyksiä folkloristiikan näkökulmasta tärkeimmän lähdeaineiston muodostavat niitä kuvaavat kertomukset.²⁵⁴

Alkuperäisen elämyksen ja sitä kuvaavan kertomuksen välinen suhde voi olla hyvinkin löyhä. Se, mikä elämyshetkellä mahdollisesti aiheutti voimakkaan pelon tunteen tai jopa pakokauhureaktion, järjestyä vasta jälkikäteen kokijan muistissa spatiaalisesti ja temporaalisesti strukturoituneeksi tapahtumaksi, jota rajaavat elämystä edeltävät ja sitä seuraavat vaiheet. Yliluonnollinen elämys on erityinen, arkikokemuksesta erottuva tapahtuma, jolle on määriteltävissä alku ja loppu.²⁵⁵ Elämyksen kertomukseksi muotoutumisen ensivaihetta Donald Ward on kuvannut *itselle kertomisen* eli *idionarraation* käsitteellä. Vaikka kokija ei koskaan sanallisesti välittäisi elämystään muille, hän selvittää sitä itselleen muodostamalla mielessään tapahtumasta kronologisesti etenevän kertomuksen.²⁵⁶

Tapahtumasta kertominen toisille taas alistaa sen yhteisöllisille arvioinneille ja pohdinnoille, jotka vuorostaan muokkaavat kokijan käsitystä elämyksestään. Muiden mielipiteet ja auktoriteetti voivat merkittävästikin muokata kokijan käsitystä kokemastaan. Toistuvasti kerrottuna kertomuksen idiosynkraattisen ai-

252 Esim. Koski 2011, 57.

253 Virtanen 1977, 238–246; ks. myös Suolinna & Sinikara 1986, 74.

254 Virtanen 1974, 152–153; Holm 1999, 43–45; Dégh 2001, 82.

255 Abrahams 1986, 61–63, 69.

256 Ward 1990, 39–40; ks. myös Sjöblom 2004, 191.

neksen osuus pienenee, se kaavamaistuu ja kiteytyy.²⁵⁷ Näin suhde elämyksen ja kertomuksen välillä on väistämättä aina kaksisuuntainen. Kirjaimellisesti ottaen ei voikaan sanoa, että tutkimuksen kohteina ovat alkuperäiset yliluonnolliset elämykset, vaan elämykset sellaisina kuin ne (uudelleen)tuotetaan ja tulkitaan sosiaalisissa konteksteissa.

Elämykset tulevat kertomisen kautta merkityksellisiksi ja niistä kertominen on itsessään merkityksellistä sosiaalista toimintaa.²⁵⁸

Memoraatti: avain kansanuskon elävään ytimeen?

Memoraatti on uskonnollisen folkloren tutkimuksessa vakiintunut termi, jolla tarkoitetaan yliluonnollista koskevaa kokemuksesta kertomusta, kertomusta kertojalle itselleen tai hänen tuntemalleen henkilölle (perheenjäsenelle, naapurille tms.) sattuneesta yliluonnollisesta elämyksestä.²⁵⁹ Termin esitteli Carl Wilhelm von Sydow jo vuonna 1934 pyrkiessään luomaan kansanomaiselle proosaperinteelle kattavan lajijärjestelmän. Hän kuitenkin tarkoitti memoraatilla mitä tahansa puhtaasti henkilökohtaiseen elämykseen perustuvaa kertomusta.²⁶⁰ Pohjoismaiden ulkopuolelle termi levisi hitaasti ja vasta 1960-luvulla supranormaalin komponentti tuli olennaiseksi lajimääritelmän kriteeriksi, paljolti suomalaisten folkloristi-uskontotieteilijöiden ansiosta.²⁶¹

Kansanusko on folkloristiikan ja uskontotieteen yhteistä tutkimusaluetta. Ei ole sattuma, että memoraattien käyttö kansanuskon tutkimuksen lähteinä tuli korostuneena esiin nimenomaan Turussa, jossa vertaileva kansanrunoudentutkimus ja uskontotiede vuosina 1964–1970 muodostivat yhden oppiaineen, ja myöhemminkin jakoivat yhteisen professuurin.²⁶² Viitataan tässä erityisesti Lauri Hongon inkeriläistä haltijauskoa käsittelevään tutkimukseen sekä Juha Pentikäisen tutkimuksiin pohjoismaisesta lapsivainajaperinteestä ja vienankarjalaisen Marina Takalon uskonnollisesta maailmankuvasta.²⁶³ Kaikissa näissä memoraatit ovat keskeinen lähdeyhtymä. Folkloristisia aineistoja hyödyntävissä kansanuskon tutkimuksissa painottuu memoraattien todistusarvo verrattuna muihin perinnelajeihin. Lauri Honko kirjoittaa:

257 Honko 1980b, 82, 110–111; ks. myös Hovi 2004, 380, 386–387; Siikala 1984, 85–93, 224–225.

258 Yamane 2000, 173–176; vrt. Virtanen 1982, 184–185.

259 Esim. Pentikäinen 1997, 553; Apo & Kinnunen 2001, hakusana *memoraatti*.

260 von Sydow 1948b, 73.

261 Ks. Honko 1972b, 91–92

262 Ks. Suojanen & Saressalo 1980, 60–61.

263 Honko 1962; Pentikäinen 1968a; Pentikäinen 1971b.

Memoraattien kautta pääsemme käsiksi kansanuskon elävään ytimeen, ihmisten supranormaaleihin elämyksiin. Usko haltijoiden olemassaoloon ei nimittäin viime kädessä perustu niistä kertovaan perinteeseen eikä löysään spekulatioon vaan konkreettisiin, omakohtaisiin elämyksiin, joiden todellisuuden aistihavainnot vahvistavat; tässä mielessä haltijat ovat empiirisiä olentoja. – – Memoraatit ovat kansanuskon tutkimukselle keskeinen lähde ennen kaikkea siksi, että niistä käyvät ilmi ne tilanteet, joissa supranormaali traditio aktuaalistuu ja alkaa vaikuttaa ohjaavasti käytökseen.²⁶⁴

Perinnelajianalyysiin perustuva lähdekritiikki on Suomessa viety pitemmälle kuin useimmiten ulkomaisissa kansanuskon tutkimuksissa, joissa kaikkia tiedonantoja on usein käsitelty lähdearvoltaan samanlaisina.²⁶⁵ Esimerkiksi Lauri Honko luokitteli inkeriläistä haltijaperinnettä koskevassa tutkimuksessaan aineistonsa sarjaksi lajeja, jotka kuvasivat aineskorpuksen kategorioita ja niiden kautta erilaisia suhtautumistapoja haltijaperinteeseen. Hongon tutkimuksessa tämä sarja oli uskomus, memoraatti, fabulaatti, paikallinen uskomustarina, uskomustarina, ajanvietetarina, kulkutarina, satu, fikti, metafora, loitsu, rukous ja riittikuvaus.²⁶⁶

Ulrika Wolf-Knutsin tapa tulkita memoraattien todistusvoimaa uskon kuvastajina on kiintoisa. Hänen yöyriiläistä paholaisperinnettä koskevan väitöskirjansa aineistoon ei – huolimatta siitä, että se oli useiden kerääjien tuottamaa ja koottu useista eri lähteistä – sisälly ainuttakaan memoraattia. Wolf-Knutsin näkemyksen mukaan tämä ei merkitse, että yöyriiläiset eivät 1800–1900-lukujen vaihteen tienoilla olisi vakavasti uskoneet paholaiseen, päinvastoin. Pitäjässä voimakkaana vaikuttanut evankelinen herätysliike sekä paholaisen asema kansanuskossa ambivalenttina, mutta kirkollisessa julistuksessa yksiselitteisesti pahana olentona rajoittivat omakohtaisista elämyksistä puhumista, vaikka sellaisia olisi ollutkin. Paholaisperinne oli tehokas sosiaalisen kontrollin väline: olennon kohtaamisesta kertominen olisi samalla merkinnyt omien norminvastaisten tekojen tunnustamista. Tässä sosiaalisessa kontekstissa memoraattien täydellinen puuttuminen on, paremmin kuin niiden esiintyminen, todiste vakavasta uskosta paholaiseen. Wolf-Knuts huomauttaakin aiheellisesti, että memoraattien painoarvo uskon kuvastajina on punnittava kussakin kulttuurisessa kontekstissa ja kussakin tutkimusaineistossa erikseen.²⁶⁷

Yliluonnollisuus, kerrotun tapauksen liittäminen arkikokemuksen ulkopuolisiin olentoihin tai voimiin, on memoraattilajin keskeinen sisällöllinen tunnus-

264 Honko 1972b, 94–95.

265 Virtanen 1982, 180; vrt. Honko 1972b, 88–90.

266 Honko 1972d, 82.

267 Wolf-Knuts 1991, 113–115, 277–278.

merkki. Toinen lajimääritelmän välttämätön elementti on omakohtaisuus, kertomuksen perustuminen yksilölliseen kokemukseen. Voidaan puhua *ensikäden* ja *toisen käden* memoraateista sen mukaan, onko elämyksen kokija kertoja itse vai joku hänen tuntemansa henkilö.²⁶⁸ Takalo-materiaalin perusteella Juha Pentikäinen katsoo, että kertomusta voidaan pitää memoraattina, kun välitysketjussa on korkeintaan kaksi linkkiä alkuperäistä elämystä kuvaavan ensimmäisen kertomuksen ja viimeisen (esim. haastattelijalle kerrotun) tiedonannon välillä.²⁶⁹ Toisaalta kertomuksen tunnettuus yhteisössä, sen läpikäymän välittymisprosessin laajuus, antaa aiheen puhua *yksilö-*, *ryhmä-* ja *kollektiivisista* memoraateista.²⁷⁰

Pentikäinen on vuonna 1968 julkaisemassaan artikkelissa ”Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage” ja *Marina Takalon uskonossa* (1971) esittänyt kertomuksen sisältöön ja tyyliin perustuvan memoraatin alalajien luokituksen. Hänen mukaansa sisällöltään yksilölliset ja tyyliään vapaamuotoiset memoraatit, joille ei voida löytää traditiotaustaa, ovat uskonnollisten elämysten tutkimuksen kannalta autenttista aineistoa. Valtaosa memoraateista on kuitenkin joko sisällöltään traditionaalia tai tyyliään kiinteämuotoista. Aiheeltaan traditionaaleiksi osoittautuvat ja muodoltaan vakiintuneet memoraatit lähenevät jo tarinan genreä.²⁷¹

Memoraatin läheinen todellisuussuhde oli tärkein tekijä, jolla Lauri Honko ja Juha Pentikäinen perustelivat lajin erityistä lähdearvoa kansanuskon tutkimuksessa. Kärjistäen voi sanoa, että heille alkuperäisen elämyksen ensimmäistä sanallista kuvausta seurannut kertomuksellistumisprosessi oli häiriötekijä, kun tavoitteena oli aitojen elämysten rekonstruktio ja aidon uskon jäljittäminen. Mitä enemmän kollektiivitradiioon mukautunut ja stereotyyppiytynyt yliluonnollisen kohtaamista kokeva kertomus oli, sitä vähäisempi oli sen pätevyys kansanuskon mittarina.

Kansainvälisessä kansanuskon tutkimuksessa memoraatti-termi on hyvin vakiintunut. Esimerkiksi Gillian Bennett käyttää sitä tutkittaviensa yliluonnollisia elämyksiä kuvaavista kertomuksista systemaattisesti – tosin hyväksyen sen seikan, että memoraattien kautta voidaan ilmaista yhtä hyvin epäuskoa kuin uskoa.²⁷² Toisaalta termin käyttökelpoisuus myös kyseenalaistettu, joko tekemällä tarkennuksia ja varauksia sen määrittelykriteereihin tai hylkäämällä se kokonaan erillisen, itsenäisen lajin nimityksenä. Esimerkiksi Linda Dégh pitää memoraattia yhtenä vaihtoehtoisista tavoista esittää tarina.²⁷³

268 Pentikäinen 1971b, 262; Virtanen 1982, 182.

269 Pentikäinen 1971b, 261–262; vrt. Dégh & Vázsonyi 1974, 226–228.

270 Pentikäinen 1997, 554.

271 Pentikäinen 1968a, 160–161; Pentikäinen 1971b, 260–261; ks. myös Honko 1972b, 96.

272 Bennett 1999, 4.

273 Dégh 2001, 58–79, 99; ks. myös Koski 2011, 54–57.

Memoraattimuoto kertomisen strategiana

Brynjulf Alver käsitteli erilaisten memoraatti-lajin luokittelukriteerien valinnasta seuraavaa ongelmaa jo vuonna 1967 julkaisemassaan artikkelissa. Hänen mukaansa memoraatti on määriteltävissä ensisijaisesti joko sisällön ja muodon (juonellinen, yliluonnollisen kohtaamista kuvaava kertomus, tavallisesti yksikön ensimmäisessä persoonassa) tai funktion perusteella (esim. ilmiön totuusarvon vahvistaminen tai uskottelemineen kuulijalle). Funktionaalinen määritelmä johtaa havaintoon, että sisällöltään ja muodoltaan samankaltaiset kertomukset voivat palvella erilaisia tarkoituksia eivätkä välttämättä lainkaan ole kuvauksia todellisesta yliluonnollisen kohtaamisesta.²⁷⁴ ”Kokemuksellisuuteen” tietoisena kerrontateknisenä keinona viittaa myös K. V. Čistov termeillä *pseudomemoraatti* ja *kvasimemoraatti*.²⁷⁵

Linda Dégh lukee memoraattimuotoiset kertomukset, samoin kuin jotkut muutkin määritelmiltään vakiintuneet uskomukselliset perinnelajit, kaikki osaksi monimuotoisena esiintyvää tarina-lajia.²⁷⁶ Perusteet tälle löytyvät sekä kertomusten usein traditionaaleista sisällöistä että kaikelle tarinaperinteelle yhteisestä perusominaisuudesta: suhtautuminen tarinoihin on aina uskonvaraista. Déghin mukaan jokainen kerrottu ja kuultu tarina ainakin potentiaalisesti nostaa esiin kysymyksen omasta uskottavuudestaan. Näin tarina, ilman kulloistakin tarkentavaa (esim. uskomus-) etuliitettä, olisi täysin riittävä termi kattamaan kaikki uskottavuuden kysymyksiä herättävät kertomukset. Tarinan lajimääritelmän perustana ovat nimenomaan uskomuksellinen sisältö ja sen kytkeytyminen kansanuskoon. Memoraattimuoto taas on Déghin näkemyksen mukaan yksi tarinan kertomisen strategia, ei itsenäinen laji.²⁷⁷

Memoraateille luonteenomainen ja usein niiden kiinnostavuuden takaava piirre on se, että niissä yhdistyvät henkilökohtainen kokemus ja perinteinen motiivisto. Kertomuksellistumisprosessi, jonka keskeinen osa on kuvatun elämyksen (uudelleen)tulkinta, sekä kaavamaistaa kertomusta kytkemällä sen yleisesti tunnettuun ja hyväksytyyn että antaa tapaukselle kollektiivisella tasolla uskottavuutta. Perinteenmukaistuminen merkitsee etäännyttä autenttisuudesta elämyksestä, mutta samalla yhteisöllisten mielikuvien vahvistumista. Näin myös tarinoiksi luokiteltavat, memoraatin muotoa noudattavat stereotyyppiset kerto-

274 Alver 1967, erit. 65–68. Alver erottaa kolme memoraatin perusmuotoa: todellisiin supra-normaaleihin elämyksiin perustuvat *yksilömemoraatit*, yhteisöllisiin uskomuksiin perustuvat *kollektiiviset memoraatit*, ja memoraatin muotoa, mutta tarinaperinteen stereotyyppiytyntä sisältöä hyödyntävät *elämystarinat* (*experience legend*).

275 Čistov 1967, 35–36.

276 Tarina-lajista tarkemmin ks. ss. 90–91, 95–96.

277 Dégh 1996, erit. 33–34, 37; Dégh 2001, *passim*, erit. 52, 58–60, 311–318; ks. myös af Klintberg 2004, 238–239; Koski 2011, 54–57.

mukset voivat olla uskottavia ja kuvastaa kansanuskoa, mutta toisella tavoin kuin ensikäden raportit.²⁷⁸

Memoraattia voidaan siis lähestyä kahdesta näkökulmasta. Sitä voidaan pitää lähdearvoltaan painavana todistuskertomuksena siitä, mitä on tapahtunut ja koettu. Tässä suhteessa se todella on arvokas väylä ”kansanuskon elävään ytimeen”. Toisaalta sitä voidaan pitää diskursiivisen lajiteorian mukaisesti yhtenä folklorepuheen tuottamisen kehikkona, jonka puitteissa kertoja voi käsitellä aihettaan erilaisten, ehkä tilanteittain vaihtuvienkin tarkoitusperiensä mukaisesti. Vain kirjallisina muistiinpanoina olemassa olevien, kertomusten muodon ja sisällön perusteella koostettujen memoraattiaineistojen kohdalla tämä kaksitul-kintaisuuden mahdollisuus jää helposti näkymättömiin, mikä johtaa virhepäätelmiin. Vakavan uskon ilmauksena voidaan pitää sellaista, mikä ei sitä välttämättä ole. Äänitteinä dokumentoitu Talvadaksen haastatteluaineisto antaa paremman mahdollisuuden eritellä memoraattimuotoisten kertomusten erilaisia merkityksiä.

Memoraatti elämyskertomuksena

Tutkimukseni primaariaineiston muodostavat Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aikana Rasmus-suvun jäseniltä muistiin merkityt kertomukset, joissa käsitellään yliluonnollisen kohtaamista yksittäisen tapauksen tarkkuudella. Kertomuksen muodon ja sisällön perusteella nämä kaikki määrittyvät memoraateiksi. En kuitenkaan sisällytä määritelmään kannanottoa kertomuksen totuustai lähdekriittisestä arvosta. Olen aiemmin, suppean analyysikokeen pohjalta todennut, että ”[k]aikki memoraattimuotoiset kertomukset eivät ole raportteja todellisesta kohtaamisesta yliluonnollisen kanssa; tämä huomio ei kumoa sitä tosiasiaa, että monet ovat.”²⁷⁹ Synonyymisena memoraatin kanssa olen päättänyt käyttämään *elämyskertomus*-termiä.²⁸⁰ Termi selkeyttää memoraattiaineiston luonnetta; työni tarkoitushan on selvittää, mitä tehtäviä memoraatin muotoa noudattavilla kertomuksilla on ollut tenonsaamelaisessa yhteisössä ja mitä niiden kertominen paljastaa yhteisön ja sen jäsenten suhteesta kansanuskoon. Käyttäessäni elämyskertomus-termiä synonyymina memoraatin kanssa tarkoitan elämyksiä kuvaavia kertomuksia riippumatta niiden totuusarvosta ja funktiosta. Termien rinnastus korostaa tarkastelukulman laajenemista perinteistä memoraattikäsitystä laajemmalle: elämyskertomuksena memoraatti kattaa sekä

278 Koski 2007; Koski 2008, 274, 277, 281–282.

279 Enges 2000, 176.

280 Kirsi Laurén on käyttänyt samaa termiä eri merkityksessä. Hän tarkoittaa elämyskertomuksella kirjoittamalla tuotetun elämäkerrallisen tekstin episodina, jossa korostuu kirjoittajan luontosuhteen ja -kokemuksen esteettinen ja emotionaalinen puoli. Ks. Laurén 2006, 73–74, 80–82.

raportit todella koetusta tai todella tapahtuneena pidetystä (*reaalinen* elämuskertomus) että samoja aihepiirejä ja ulkoisia tunnuspiirteitä mukailevat kertojien mielikuvituksen tuotteetkin (*fiktiivinen* elämuskertomus). Kuten tulen osoittamaan, rajan vetäminen näiden kahden kategorian välille ei ole yksiselitteistä.

Valitessani elämuskertomuksen tutkimusaineistoani rajaavaksi ja sen luonnetta kuvaavaksi termiksi olen tehnyt rinnastuksen *uskomuskertomus* (*belief story*)-termin, jota Gillian Bennett on esittänyt otettavaksi uudelleen käyttöön. Hänen mukaansa termillä voitaisiin kattaa kaikki sellainen uskomuksellisen kertomusaineksen kirjo, jossa käsitellään kertojan ja hänen yhteisönsä kannalta tärkeitä uskomuksia. Bennetin antamissa esimerkeissä tällaisia lajeja ovat mm. memoraatti, paikallistarina, huhu, uutinen ja perhekertomus. Uskomuskertomuksissa yhdistyvät henkilökohtainen ja yhteisöllinen aines, ja niitä luonnehtii kolme seikkaa: 1) niissä kuvataan yhteisössä ajankohtaisia uskomuksia, 2) ne eivät ole ainoastaan omakohtaisia vaan koskevat myös muille ihmisille tapahtunutta ja 3) niiden kautta käsitellään ja selitetään yhteisön uskomustraditiota osoittamalla, miten kokemukset vastaavat kulttuurisia odotuksia. Kattotermin hyödyllisyyttä Bennett perustelee sillä, että sen alle sijoittuvat kertomukset esiintyvät samoissa konteksteissa ja täyttävät samanlaisia tehtäviä, eivätkä kertojat välttämättä itse tuo julki erottelua niiden välillä.²⁸¹

Oman tenonsaamelaisen aineistoni kohdalla elämuskertomus on vastaavanlainen kattotermi. Se pitää sisällään kaikki memoraatin lajikriteerit²⁸² täyttävät kertomukset. Nämä kertomukset voivat perustua todella tapahtuneeseen tai ne voivat olla mielikuvituksen tuotetta, mutta sisällöllisesti ne ovat toistensa kaltaisia kuvauksia tilanteista, joissa ylikuonnollista on kohdattu. Eksplisiittistä eroa faktan ja fiktion välillä ei välttämättä tehdä, tai se tehdään hienovaraisesti, vihaamalla. Yhteistä kaikille elämuskertomuksille on myös se, että ne haastavat kuulijan puntaroimaan kuulemansa uskottavuutta ja todenperäisyyttä. Hedelemällinen tapa lähestyä tenonsaamelaista elämuskertomusta on tarkastella sitä ideaalityypisen memoraatti-lajin ja ylätenolaisten kotoperäisten perinnelajien leikkauspisteessä.

Memoraatit lajijärjestelmissä

Perinnelajikeskustelussa seurasi 1970-luvun lopulta lähtien vaihe, jonka myötä folkloristisen tutkimuksen kenttä alkoi laajentua ”vanhoista”, esimerkiksi kansansatujen tavoin tunnistetuista ja määritellyistä lajeista arkitodellisuuteen ja henkilökohtaisiin kokemuksiin pohjautuvaan kerrontaan. Tähän liittyen aiempi

281 Bennett 1989, erit. 291–292, 301–304. Ks. myös Blehr 1967, erit. 260–261; Ward 1991; Dégh 2001, 81–83.

282 Apo & Kinnunen 2001, hakusana *memoraatti*.

keskustelu siitä, tulisiko memoraatit ylipäänsä lukea folkloreksi tai edes sen potentiaaliseksi esiasteeksi²⁸³ sai uuden suunnan. Kertomusten sisällöllisen perinteisyyden sijasta alettiin korostaa yhteisöllisten kerronnan tapojen perinteisyyttä. Omakohtaiseen kokemukseen perustuvista kertomuksista alettiin käyttää sellaisia termejä kuin *oral versions of personal experiences*, *personal narrative*, *personal story* ja *personal experience story*. Leea Virtasen vaikutuksesta suomalaisen kielenkäyttöön vakiintui termi *henkilökohtainen kerronta*.²⁸⁴ Terminologiassa korostuu selkeästi kerrotun omakohtaisuus. Koska kerronnassa voidaan kuitenkin käsitellä paitsi kertojan omia, myös muiden henkilöiden kokemuksia, on suomalaisen folkloristiikkaan vakiintunut laajempi *kokemuskerronta*-termi.²⁸⁵

Memoraatin muodon ja sisällön, joissakin tapauksissa myös kerrontatyylin, noudattaminen voi olla tietoisesti valittu kerronnan kehikko, jota hyödyntämällä on mahdollista kommunikoida erilaisia viestejä ja mukauttaa kerrontaa tilannekohtaisesti.²⁸⁶ Paikallisessa lajijärjestelmässä tällaiset kertomukset voivat määrittyä eri lajeihin kuuluviksi ja elämystkertomus-termi kattaa myös nämä kotoperäiset lajit siltä osin, kuin ne noudattavat memoraatin muotoa ja sisältöä.

Kansanomaisen proosaperinteen lajien määrittelyssä keskeistä on ollut lajien välisten erojen ja toisaalta lajien keskinäisten suhteiden osoittaminen.²⁸⁷ Tunnettu lajikoordinaation malli on C. Scott Littletonin vuonna 1965 esittämä kaksikulotteinen kaavio, jota etenkin Lauri Honko on kehittänyt teoreettisesti edelleen ja monet muut tutkijat hyödyntäneet omissa tutkimuksissaan. Honko on lisännyt lajeja Littletonin kaavioon ja valinnut lajien välisiä eroja ja suhteita kuvaaviksi muuttujiksi tosi/fabuloitu- ja profaani/pyhä-akselit. Mallin keskiössä on tarina alalajeineen; näiden kautta tulevat kuvatuiksi tarinan yhteydet kaavion muiden peruslajien, historian, sadun, pyhän historian ja myytin kanssa. Humorististen lajien sijoittamisen ongelmallisuus on Hongon näkemyksen mukaan koordinaation suurin heikkous.²⁸⁸

283 Esim. Haavio 1942, 9; Pentikäinen 1968a; Virtanen 1982, 173–174, 180–181; Stahl 1983, 269.

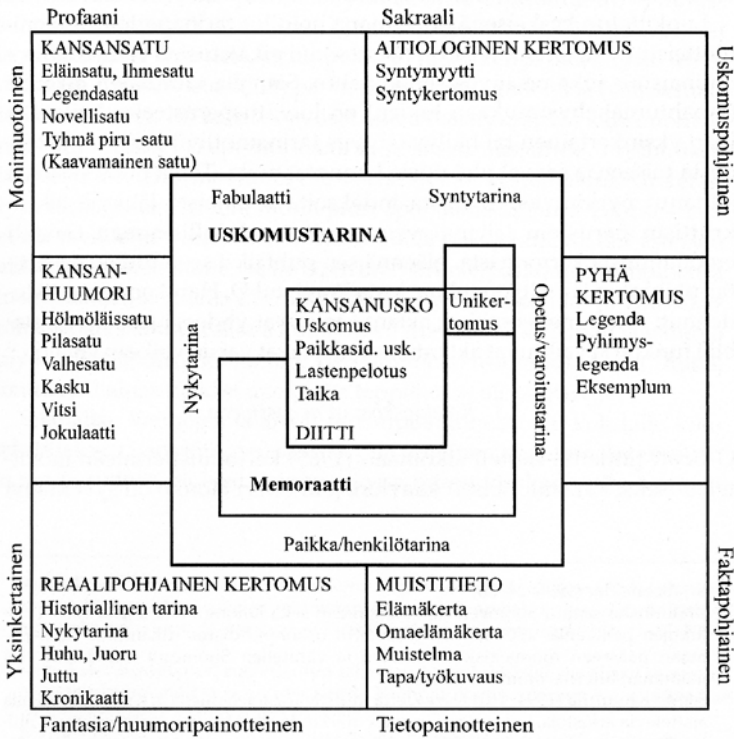
284 Stahl 1977a; Stahl 1977b; Stahl 1983; Virtanen 1982, erit. 173–174; Hovi 1996, 111–112. Leea Virtanen on eritellyt yläkategoriana pidettävään henkilökohtaiseen kerrontaan sisältyviä lajeja. Hän nojautuu pitkälti von Sydowin aikanaan esittelemiin lajikategorioihin ja katsoo henkilökohtaiseen kerrontaan kuuluviksi muistelmat, memoraatit ja kronikaatit, huhut ja juorut sekä jutut. Virtanen toteaa memoraatin henkilökohtaisen kerronnan lajina olevan ”monessa suhteessa epäselvä kertomuskategoria” – sen kokemuksellisuus/fiktiivisyys on usein suhteellista ja se näyttäytyy erilaisena eri tutkimusintresseistä tarkasteltuna. Henkilökohtaisen kerronnan muihin lajeihin memoraatin yhdistävät 1) sen esittäminen kuulijoille totena, 2) sen liittyminen arkitodellisuuden tapahtumiin ja henkilöihin ja 3) kertomuksen tilannekohtainen muotoutuminen kertojan pyrkimysten ja yleisön reaktioiden mukaisesti.

285 Pöytä 1994, 234–235; Hovi 1996, 112; Ukkonen 2000, 26–27; Hovi 2007, 30.

286 Honko 1979, 69–70.

287 Honko 1988, 102–103; Siikala 1984, 129.

288 Littleton 1965, erit. 26; Honko 1972c, 125–127; Honko 1988, 118–120. Anna-Leena Siikala



Uskomuskeskeinen näkökulma kertomusperinteeseen (Jauhiainen 1999, 26).

Erityisesti uskomusperinteen näkökulmasta on mallia edelleen kehittänyt Marjatta Jauhiainen.²⁸⁹ Hänen ”uskomuskeskeisen” mallinsa keskiössä (ks. yllä) on edelleen tarina, nyt kuitenkin täsmällisemmin *uskomustarina*, ja edelleen sen ytimessä kansanusko ”supranormaalina todellisuuden mahdollisuutena” ja memoraatti tuon mahdollisuuden todentumisena omakohtaisten kokemusten kautta. Muut lajit ovat yhteydessä uskomustarinaa neljän muuttuja-akselin kautta. Nämä akselit perustuvat sisältöön, todellisuusvaikutelmaan, käsittelytapaan ja muotokriteereihin.

(1984, 129–130) esittelee Hongon kaavion sellaisenaan ja arvioi sen käyttökelpoisuutta. Hän toteaa, että, että profaani/pyhä-akseli edustaa kertomusten sisällön tasoa ja viittaa yhteisön suhtautumiseen tähän sisältöön. Tosi/fabuloitu-akseli puolestaan kuvaa kertomusten suhdetta historialliseen todellisuuteen. Hongon tavoin Siikala korostaa perusmuuttujien riittämättömyyttä huumorin osalta. Parhaiten kaavio soveltuu kuvaamaan profaanien ja uskomuksellisten perinnelajien keskinäisiä suhteita. Annikki Kaivola-Bregenhøj (1988, 69–74) on soveltanut kaaviota esitellessään sismäläisen Juho Oksasen repertoarin lajikohtaista koostumusta.

289 Jauhiainen 1999, 25–27.

Jauhiaisen malli sisältää edeltäjiään enemmän kertomusperinteen lajeja, mutta eri lajeja yhdistävän kansanusko-kategorian kautta mukana on myös muodoltaan lyhyitä lajeja, jotka eivät täytä kertomuksen kriteerejä. Tarinan alalajien sijoittuminen osoittaa perinnelajirajojen epätasaisuutta ja päällekkäisyyttä muiden lajien kanssa.

Yllä esitetyn Jauhiaisen mallin tapaan koordinoituina eri uskomukselliset perinnelajit muodostavat kompleksin, jossa sisällöt (teemat ja motiivit) liikkuvat ja lainautuvat eri lajien välillä, mutta jossa lajit uskottavuuden näkökulmasta näyttäytyvät painoarvoltaan erilaisina. Malli havainnollistaa lajirajojen välistä liukuvuutta eri muuttuja-akseleilla. Suhteutettuna Talvadas-aineistoon se antaa viitteitä siitä, miten uskomusolentoihin liittyvään perinteeseen arkistoanalyysissä sovellettu kolmijako uskomus-memoraatti-tarina (joidenkin olentojen kohdalla lisäksi riittikuvaus, kasku, satu tai fikti) on liian yksinkertainen ja pelkistävä. Kuva muuttuu ja tarkentuu, kun yllä mainittujen kaltaisia nominaalisia lajikategorioita verrataan paikallisiin perinnelajijärjestelmiin. Tällöinkin uskotavuus nousee esiin yhtenä keskeisistä kysymyksistä.

Nominaalisten (ideaalityyppisten) ja reaalisten perinnelajien välistä suhdetta tarkasteltaessa on pohjimmiltaan kysymys *etic*- ja *emic*-strategioiden²⁹⁰ käyttökelpoisuudesta ja hyödyllisyydestä tietyn kulttuurin suullisen perinteen tutkimuksessa. Lauri Honko, joka näkee perinnelajit vaikkakin usein luonnollisiin lajeihin perustuviksi, välttämättä ideaalityyppisiksi ja sopimuksenvaraisiksi, kirjoittaa:

Perinnelajianalyysi edellyttää jonkinlaisen muototajun olemassaoloa empiirisenä tosiasiana tutkittavassa kulttuurissa. Kuinka kehittynyttä tämä muototaju voi olla tai minkä kriteerien pohjalta siitä on mahdollista puhua, on kysymys, josta tutkijat ovat eri mieltä. [*Tiedostettu muototaju*] voidaan jakaa edelleen verbalisoimattomaan ja verbalisoituun: muotojen käyttäjät voivat olla tietoisia niiden kriteereistä panematta niitä koskaan julki, tai he voivat esittää metageneerisiä kommentteja ja harrastaa lajietetiikkaa. Jälkimmäinen on kuitenkin harvinaista, niukkaa tai niin epätasaista, ettei se riitä paljastamaan perinnelajien toimivaa systeemiä kokonaisuutena. Juuri tässä tarvitaan folkloristia, joka empiirisen genretutkimuksen keinoin voi valaista kertomusten funktionaalista distribuutiota ja lajikohtaisia tyynejä ja selvittää niiden keskinäisen koordinaation ja työnjaon, jota ilman ei voitaisi puhua mistään systeemistä.²⁹¹

290 Ks. Huuskonen 2004, 91–93, 102–103.

291 Honko 1988, 116–117.

Hongon näkemyksen mukaan tutkimuksen tehtävä on kolmijakoinen: 1) tiedostamattoman muotokielen paljastaminen, 2) tiedostettujen mutta lausumattomien muotokriteerien sanoittaminen ja 3) muotojen käyttäjien metageneeristen kommenttien sovittaminen yhteen edellisten kanssa. Kaikkien kolmen tekijän tulisi olla lajimääritelmässä tasapuolisesti mukana ja tästä seuraa Hongon mukaan *emic*-lähestymistavan heikkous: se joutuu liiaksi tukeutumaan tiedostettuun ja verbalisoituun.²⁹²

Viimeksi nominaalisten ja kotoperäisten perinnelajien välistä suhdetta on tenonsaamelaisen perinteen kannalta käsitellyt Marjut Huuskonen, jonka suhtautuminen reaaliin perinnelajeihin perustuvan lajiteorian mahdollisuuksiin on optimistisempi kuin Hongon. Hän osoittaa Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineistoon pohjautuvassa väitöskirjassaan, miten kerrontaan lomittuvien lajitermien käyttöä analysoimalla voidaan saada viitteitä kertojien näkemyksistä kertomastaan.

Jokilaakson reaaliset, kertojien itsensä tunnistamat ja nimeämät kertomusperinteen lajit ja ideaalityyppinen lajiluokitus vastaavat toisiaan vain likimääräisesti. Talvadas-aineistossa esiintyy sekä suomen- että saamenkielisiä perinnelajitermejä. Suomenkielisiä termejä ovat mm. *kertomus*, *juttu*, *tarina*, *taru*, *satu*, *kasku*, *vitsi* ja *loru*. Äidinkielenään saamea puhuvien kertojien suomenkielisten lajitermien käyttö on huomattavasti epäyhtenäisempää ja sattumanvaraisempaa kuin saamenkielisten termien, eikä näitä kahden kielen termejä voi pitää suoraan vertailukelpoisina. Toisaalta ei ole syytä kyseenalaistaa, etteivätkö suomen kielelläkin sujuvasti kommunikoivat haastateltavat luotettavasti arvioisi kertomaansa esimerkiksi *loru*-termin käytöllä. Omakieliset lajitermit *muitalus* (~ kertomus, muistelus), *máinnas* (~ satu, tarina, juttu) ja *cuvccas* (~ tarina, satu) ovat kuitenkin luotettavampia tulkinnan ohjaajia. Ne viittaavat mm. kertomuksen uskottavuuteen ja esteettiseen arvoon. Lajitermien käyttö kuitenkin vaihtelee kertojakohtaisesti, mikä ei merkitse pelkästään joustavuutta paikallisessa perinnelajijärjestelmässä. Termien kautta tulevat esiin nimenomaan yksilökohtaiset suhtautumistavat kerrottuun. Huuskosen tutkimusaineistossa saamenkielisiä perinnelajitermejä löytyy muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta vain saamenkielististä haastattelusta.²⁹³

Termi *muitalus* (verbi *muitalit*) viittaa sekä kertomiseen yleensä että tiedon välittämiseen koetusta. Huuskosen näkemyksen mukaan kokemuseräisyys koskee sekä arkitodellisuutta että *laajentunutta todellisuutta*, johon kuuluvat mm. kohtaamiset ylikuonnollisen kanssa. *Máinnas*-termi puolestaan korostaa ajallista ja kokemuksellista etäisyyttä kerrottuun. Vaikka kertomus sijoittuisikin tiettyyn aikaan ja paikkaan ja kertoisi kertojan itsensä tai jonkun muun tunnetun hen-

292 Honko 1988, 117.

293 Huuskonen 2004, 130–131, 142.

kilön kokemuksista, ei kerronta välttämättä ole realistista. Termillä viitataan tietynlaiseen kerronnan tapaan, jonka tyylikeinoiniin kuuluvat esim. liioittelu ja toistot. Kaikkein selkeimmin kerrotun todenperäisyyttä kommentoi *cuvccas*, jonka käyttö ilmaisee, että kertoja ei pidä puhuttua mahdollisena, vaan perättömänä juoruna tai valheena.²⁹⁴

Lajitermien käyttö kerrotun todenperäisyyden arvioinnissa korostuu uskomusaiheiden kohdalla.²⁹⁵ Samoja teemoja käsitellään sekä *muitalus*- että *máinnas*-kertomuksissa; *cuvccas*-laji rajoittuu pikemminkin yliluonnollista koskevien yleistävien väitteiden kommentointiin. Tärkeä on Huuskosen havainto, että eri yliluonnolliset olennot ja näihin liittyvä perinteinen motiivisto painottuvat eri tavoin kotoperäisten lajien kesken. Vainajaolentoista puhutaan lähes poikkeuksetta *muitalus*-lajitermiä ja *muitalit*-verbiä käyttäen ja vahvimmin kokemuksellisuus ja todenperäisyys tulevat esiin nimenomaan lapsivainajia koskevassa perinteessä. Maahis- ja staaloperinteessä puolestaan yleistävät toteamukset ja juunikertomukset esitetään *máinnas*-lajiin kuuluvina, mutta konkreettinen tieto (tunnetut maahisten asuinpaikat, tunturissa nähdyt maahisten poroelot tai kyläkentässä kohdatut maahisten lehmät ja lampaat, staalon kanssa painineiden henkilöiden omat kertomukset) kuuluu *muitalus*-kertomusten piiriin. Kotoperäiset lajitermit voidaanakin nähdä yhteisöllisinä rajankäynnin välineinä mahdollisen ja mahdottoman, todellisen ja mielikuvituksen välillä.²⁹⁶

Tämän tutkimuksen keskiössä olevan memoraatti-lajin osalta Huuskonen toteaa, että ”[m]emoraatin kohdalla keskeisessä asemassa oleva pyhän ja profaanin vastakkainasettelu ei paikallisessa kommunikatiojärjestelmässä saa jalsijaa. *Muitalus*-kategoriassa ei korosteta yliluonnollista elementtiä, vaan tämä lajikategoria käsittää niin arkitodellisuuden kuin laajentuneen todellisuuden.”²⁹⁷ Näin hän tulee kiteyttäneeksi nominaalisten ja reaalisten lajikategorioiden yhteensopimattomuuden Tenonlaakson perinnelajijärjestelmässä.

294 Huuskonen 2004, 132–133.

295 On kuitenkin syytä korostaa, että nämä lajit eivät sisällöltään rajoitu uskomusaiheisiin, vaan niiden kautta voidaan käsitellä laajasti saamelaisen folkloren eri osa-alueita. Myöskään niiden muoto ei ole tiukasti rajoitettu; memoraattimuoto on vain yksi monista vaihtoehdoista.

296 Huuskonen 2004, 133–141, 253–254.

297 Huuskonen 2004, 231–232.

Muita uskomuksellisia perinnelajeja

Monet memoraattien aiheista ja ja teemoista löytyvät myös muista folkloren lajeista. *Uskomustarina* on memoraatin kanssa läheinen ja joskus siitä vaikeasti erotettava kertomuslaji. Klassisen määritelmän mukaan tarina on stereotyyppinen kansankertomus ihmisen ja yliluonnollisen kohtaamisesta. Se on muodoltaan lyhyt (tavallisesti yksiepisodinen) ja kuvaa reaali maailmassa tapahtuneen, tavallisesti dramaattisen tapauksen, jossa yliluonnollinen toimija on aktiivisena osapuolena. Tarinassa henkilöt esitetään persoonattomina oman ihmistyyppinsä edustajina, samoin kuin yliluonnolliset olennot, niiden ulkonäkö, käytös jne. ovat stereotyyppisiä.²⁹⁸ Selkeimmin stereotyyppisyys ilmenee vaellustarinoissa (fabulaateissa), joiden kaavamaiset juonet ja rakenne-elementit ovat kansainvälisesti tunnettuja, vaikka voivatkin saada elävän kerrontatradition konteksteissa uusia spatiaalisia, temporaalisia ja henkilöihin liittyviä sidoksia.²⁹⁹

Olipa kysymyksessä sitten vaellus- tai levinneisyydeltään paikallinen tarina, joka tapauksessa kertomuksen ytimen muodostaa yksi tai useampi uskomus (*core belief*), joka usein esitetään teesinomaisesti kertomuksen johdattelevassa *kehys*-osassa.³⁰⁰ Gary R. Butler on käyttänyt (*folk*) *belief traditum* -nimitystä propositioista, jotka eivät yleensä esiinny itsenäisinä, vaan useimmiten proosakertomukseen sisältyvinä lauseina tai sanallisesti ilmaisemattomina, kertomuksesta pääteltävissä olevina yleistyksinä.³⁰¹ Proosakertomukset rakentuvat tällaisten ydinuskomusten ympärille ja tarinaperinteen tärkeimmäksi tehtäväksi onkin toisinaan katsottu nimenomaan sen välittämien uskomusten ylläpito ja vahvistaminen.³⁰² Uskottavuutta on pitkään pidetty lajimääritelmän keskeisimpänä kriteerinä.³⁰³ Yksioikoinen totena kertomisen ja todeksi ottamisen oletus on kuitenkin myöhemmin osoitettu virheelliseksi. Totena pitämisen sijasta tarinalajia luonnehtii *uskonvaraisuus*: kertojien ja kuulijoiden arkitodellisuuteen sijoittuva, mutta myös yliluonnollisia elementtejä sisältävä tarina haastaa pohtimaan ja ottamaan kantaa uskottavuuteensa. Tarinankerrontatilanteiden havainnointiin perustuva tutkimus on myös osoittanut, että sekä kertoja että kuulijat suhtautuvat tarinan uskottavuuteen vaihtelevasti, tilannekohtaisesti ja omista viitekehyksistään käsin.³⁰⁴

298 Virtanen 1977, 9; Jauhiainen 1982b, 56–59; Jauhiainen 1999, 15–16.

299 Esim. Christiansen 1958, erit. 5. Christiansenin *The Migratory Legends* kattaa vain fabulaatit eli ne norjalaiset tarinat, jotka voidaan osoittaa levinneisyydeltään kansainvälisiksi.

300 *Ydinuskomus* ks. Mullen 1971, 408, 413; Jauhiainen 1999, 22. Tarinan rakenne-elementeistä ks. Jauhiainen 1982b, 58; Jauhiainen 1999, 15–16.

301 Butler 1990, 5–6, 30–31; esimerkkejä kertomusten välittämistä traditumeista ks. Butler 1990, 148–175.

302 Esim. Blehr 1967, 259–260; Jauhiainen 1999, 22.

303 Dégh & Vázsonyi 1976, 94–95; Jauhiainen 1982b, 57; Virtanen 1988, 190, 192; af Klintberg 2010, 13; ks. myös Dégh 2001, 34–47.

304 Dégh & Vázsonyi 1976, 116–119; Dégh 2001, 311–318; Koski 2011, 53.

Stereotyyppisen tarinan ja mahdollisesti runsaastikin idiosynkraattisia aineksia sisältävän memoraatin suhde on ollut keskusteltu ja kiisteltykin aihe folkloristisessa perinnelajikeskustelussa.³⁰⁵ Memoraatti voi tarinan tavoin rakentua traditionaalien uskomusmotiivien varaan ja käytännössä lajien välinen raja on epäselvä ja liukuva. Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi pitävät memoraattia – joko reaalista tai pääteltävissä olevaa ”proto-memoraattia” – stereotyyppiytyneen fabulaatin välttämättömänä esiasteena. Toisaalta tarinaa voidaan kertoa memoraattina; tällöin minä-muotoisuus on usein keskeinen, tarinan vakuuttavuutta lisäävä tekijä.³⁰⁶

Unikertomus, silloin kun siinä käsitellään yliluonnollisen kohtaamista unessa, liittyy läheisesti memoraatti-lajiin. Yhtä hyvin kuin itsenäisenä lajina unikertomusta on mahdollista pitää yhtenä memoraatin alalajina. *Unimemoraatin* erottaa muuntyyppisistä memoraateista elämyksen eksplikointi unimaailmassa tapahtuneeksi – silloin kun tämä paljastus tehdään. Unikertomuksissa yhdistyvät omakohtaiset, idiosynkraattiset elementit ja kollektiivinen uskomusperinne.³⁰⁷ Unielämykset ovat usein kokijalleen merkityksellisiä ja ne voidaan tulkita esimerkiksi telepaattisiksi (samanaikaisesta tapahtumasta tietoa antaviksi) tai enteiksi tulevasta. Unta voidaan pitää myös yliluonnollisten olentojen todellisena yhteydenottokanavana – näin näyttää olevan erityisesti vainajaelämysten kohdalla.³⁰⁸

Uskomus merkitsee perinnelajiterminä yliluonnollista koskevaa yleistävää väitettä, esimerkiksi ”metsässä on haltijoita” tai ”maahiset ovat rikkaita ihmisen kaltaisia olentoja”.³⁰⁹ Uskomukset voivat esiintyä itsenäisinä väitelauseina tai esiintyä kertomusperinteen eri lajeissa sanallisina ilmauksina tai juonen taustalla vaikuttavina ideoina. Kuten David J. Hufford huomauttaa, uskomus-termi on siinä mielessä harhaanjohtava, että propositiolause sinänsä ei ilmaise siihen liittyviä vaihtoehtoisia suhtautumistapoja. Väitteen muodossa esitettyihin uskomuksiin onkin todesta ottamisen näkökulmasta syytä suhtautua kriittisesti.³¹⁰ Uskomusta voidaan myös pitää nominalistisena ”tutkijan perinnelajina” silloin, kun kyseessä on havaitusta käyttäytymisestä tehty ja ylös kirjattu tulkinta, pyynnöstä saadun selityksen sanoiksi puettu abstrakti tai kertomuksesta intuitiivises-

305 Esim. Pentikäinen 1968a; Dégh 1976; Dégh 2001, 58–79.

306 Dégh 1976, 55; Dégh & Vázsonyi 1974, erit. 235–239; Dégh 2001, 62; Jauhiainen 1999, 22.

307 Jauhiainen 1999, 27.

308 Virtanen 1977, 95–105; Honko 1980b, 91–92; Virtanen 1982, 181; Kaivola-Bregenhøj 1993, 214–215; Järvinen, Timonen & Utriainen 2000, 309–310; McClenon 2000, 159, 162–163, 168; Järvinen 2004, 189, 191, 199–203; Kaivola-Bregenhøj 2010, 112–118.

309 Honko 1972b, 88–89, 92; Apo & Kinnunen 2001, hakusana *uskomus*.

310 Honko 1972b, 88–89, 92–94; Honko 1980b, 115.

ti esiin kaivettu idea.³¹¹ Arkistoaineksessa tällaiset muistiinpanot eivät helposti erotu sellaisista uskomuslauseista, jotka todella välittyvät suullisena perinteenä.

Onkin syytä tehdä ero ääneen lausumattomien, mutta silti käyttäytymistä motivoivien ja käyttäytymisenä ilmenevien, ja toisaalta verbalisoitujen (mutta ei välttämättä uskottujen) uskomusten välillä. Edellisiin on mahdollista päästä käsiksi vain havainnoimalla ihmisten käyttäytymistä ja mahdollisesti kysymällä heiltä syitä käyttäytymiselleen. Uskomukseen perustuvan käyttäytymisen tunnistaminen voi kuitenkin olla vaikeata esimerkiksi silloin, kun sen taustalla vaikuttavan uskomuksen mukaan jotakin pitää jättää tekemättä – toteuttamatta jätetty teko ja sen perusteet eivät helposti paljastu ulkopuoliselle!³¹²

Sanallisina ilmauksina uskomukset muodostavat heterogeenisen ryhmän, johon sisältyy sekä muodoltaan vakiintunutta että vakiintumatonta ainesta. Yhdistävä tekijä on se, että tätä ainesta on tutkimuksen piirissä lähestytty ja määriteltä yliluonnollista koskevinä uskomuksina.³¹³ Näin rajattuna kysymyksessä on selkeästi ideaalityyppinen, nominaalinen perinnelaji.

Jo 1930-luvulla perinnelajitermien tuotteliaana kehittäjänä tunnettu C. W. von Sydow otti käyttöön *diitti*-käsitteen, jolla hän tarkoitti asiaa *n* koskevaa toteamusta ilman kannanottoa sanotun totuusarvoon. Diitit jakaantuvat von Sydowin luokittelussa edelleen *vahvistaviin/vakuuttaviin* (miten asiat ovat tai eivät ole) ja *määräviin* (miten pitää tai ei pidä toimia).³¹⁴ Diitti ei sittemmin vakiintunut perinnelajiterminä,³¹⁵ mutta von Sydowin antamien esimerkkien valossa on ilmeistä, että hän sijoitti termin alle sellaista ainesta, jota myöhemmin on nimetty uskomuksiksi.³¹⁶ Ei-kertomusmuotoisen uskomuksellisen ainesmassan luokitteluksi on tehty muitakin yrityksiä: esimerkiksi Patrick B. Mullen erottaa toisistaan *yleistävän uskomuksen ja taikauskoisen käsityksen*.³¹⁷

311 Vrt. Honko 1972b, 93–94; Butler 1990, 5.

312 Dégh 2001, 82

313 Koski 2004a; vrt. Koski 2011, 58; ks. myös Mullen 2000, 119–120.

314 von Sydow 1948c, 107–108.

315 Ks. kuitenkin Honko & Pentikäinen 1970, 83.

316 von Sydow 1948c, 108–125; ks. myös Koski 2004a.

317 Mullen nojautuu Alan Dundesin strukturalistiseen määritelmään, jonka mukaan taikauskoinen käsitys (*superstition*) on ilmaistavissa yhdestä tai useammasta ehdosta tai asian-tilasta ja yhdestä tai useammasta seurauksesta rakentuvana lauseena (esimerkiksi ”jos tuot mustan laukun veneen kannelle, seuraa siitä huonoa onnea”). Tämä kaavamainen strukturaali – jos X niin Y – puuttuu yleistävästä uskomuksesta (*generalized belief*), joka tavallisesti esitetään suoran väitteen muodossa. (Mullen 1971, 406–407; Dundes 1975b, 90.) Mullen erottaa toisistaan myös *maagisen uskomuksen ja empiirisen uskomuksen*. Edellinen viittaa yllä mainittua strukturaalia noudattaviin uskomuksiin, joiden väittämä kausaliiteettisuhde ei ole rationaalisesti selitettävissä ja jotka Mullenin aineistossa tavanomaisesti liittyvät onnikäsityksiin. Jälkimmäinen taas tarkoittaa sellaisia uskomuksia, jotka kannattajiensa kokemuksen perusteella pitävät paikkansa; tyypillisesti nämä ovat Mullenin aineistossa säähän liittyviä uskomuksia. Jakoa on pidettävä liian yksinkertaistavana ja kaavamaisena, ja on kyseenalaista, pitäisikö jälkimmäisen kategorian yhteydessä puhua lainkaan ”usko-

Kaarina Koski on käyttänyt uskomuksen rinnalla *mielikuvan* käsitettä. Mieli-kuvaan ei, toisin kuin uskomukseen, kytkeydy keskeisenä uskomisen aspekti.³¹⁸ Käsite vaikuttaakin monissa tapauksissa käyttökelpoiselta. Kun esimerkiksi Ilmari Rasmus kertoo, miten hän ampui hangella juoksevan lapsivainajan, on olennon vaaleanpunaisen ihon kuvaus ilmiselvästi kertojan kuulijoilleen välittämä voimakas mielikuva, ei kollektiivisesti jaettu lapsivainajan ominaisuuksia koskeva uskomus.³¹⁹

Fiktit ovat nimensä mukaisesti fiktiivisiä väittämiä ja *pedagogiset fiktiolennot* erityisesti lasten kasvatuksessa käytettyjä varoitus- ja pelotteluolentoja. Termin lanseeraaja Carl Wilhelm von Sydow näki tarpeelliseksi tehdä eron vakavan uskon kohteena olevien yliluonnollisten olentojen ja pelkästään humoristisessa tai pedagogisessa mielessä hyödynnettyjen olentojen välillä. Hänen kritiikkinsä kohdistui aiempaan mytologiseen tutkimukseen, jonka hän katsoi hyväksyneen kritiikittömästi kaikenlaisiin uskomusolentoihin liittyvän aineksen todisteena kansanomaista muinaisuskosta.³²⁰ von Sydowia on puolestaan kritisoitu siitä, että hän erottaa lasten uskon aikuisten edustamasta uskosta ikään kuin vain jälkimmäinen olisi ”todellista” kansanuskoa kuvaavaa ja siksi vakavasti otettavaa. Myös lapsilla on yliluonnollisia elämyksiä, eikä lasten ja aikuisten suhtautumisella uskomusolentoihin ei ole yhteisöllisten normien ylläpitämisen kannalta periaatteellista eroa.³²¹

Memoraattia voidaan pitää kansanuskon tutkimuksessa ensisijaisena lähteenä silloin, kun halutaan päästä käsiksi alkuperäiseen elämykseen, tilanteessa vallinneisiin olosuhteisiin, kokijan käyttäytymiseen tai vaikkapa hänen tunnereaktioihinsa. Memoraattiin liittyy kuitenkin läheisesti muita lajeja, joista yllä on lyhyesti käsitelty uskomustarina, unikertomus, uskomus ja pedagoginen fikti. Uskomusaiheet ja -motiivit kulkevat usein vapaasti lajista toiseen, mutta saavat eri lajeissa erilaisen käsittelyn ja aseman. Kun halutaan hahmottaa yhteisöllisen kansanuskon ja sitä kuvaavan uskomusperinteen järjestelmää, nämä kaikki on otettava huomioon. Lajit tarjoavat rinnakkaisia ja vaihtoehtoisia tapoja käsitellä uskomuksellisia sisältöjä ja jokaisella lajilla on omanlaisensa suhde järjestelmän kokonaisuuteen.

muksista”, vai yksinkertaisesti kokemukseen perustuvasta kansanomaisesta säätietoudesta. (Ks. Mullen 1978, 3–22, 43–61.) – Kaiken kaikkiaan tämä määrittely-yritys kuitenkin kattaa vain kapean osan siitä verbaalisesta aineksesta, joita tutkijat ovat käsitelleet uskomuksina.

318 Koski 2011, 58.

319 Ks. s. 225.

320 von Sydow 1948a, 170–174; Tommola 1955, 52–55; ks. myös Honko 1972b, 98–99; Honko 1972d, 67, 70.

321 Honko 1972b, 99.

6. Kerronnan aspekteja

Kerronnan tutkimus näkökulmana

Folkloristinen kerronnan eli narraation tutkimus on 1980-luvulta lähtien kohdistunut tavallisimmin kertojan kertomalleen antamiin merkityksiin. Tutkijat ovat ensisijaisesti olleet kiinnostuneita siitä, mitä kertoja haluaa kertomuksellaan ilmaista ja mikä on hänen oma asennoitumisensa kertomaansa.³²² Suomalaiseen folkloristiikkaan narratologinen tutkimussuunta välittyi 1980-luvulla lähinnä kahden, yllä jo mainitun nauhoitettuun haastatteluaineistoon perustuvan tutkimuksen välityksellä.

Anna-Leena Siikalan *Tarina ja tulkinta* (1984) on analyysi yhdeksän kauha-jokelauskertojan tavoista esittää ja tulkita kollektiivitraditiossa tunnettuja kertomuksia. Yksi keskeinen tulos on, että kertomusaihe on kertojalle vain lähtökohta, jota kukin kehittää omien tarpeidensa ja päämääriensä mukaan. Siikala nimitää *perinneorientaatioksi* sitä suhteellisen pysyvää taipumusta, joka leimaa kunkin kertojan tapaa omaksua kertomuksia osaksi repertoariaan ja välittää niitä eteenpäin. Perinneorientaatio on yhteydessä mm. yksilön elämänhistoriaan ja persoonallisuuden piirteisiin.³²³ Annikki Kaivola-Bregenhøjn *Kertomus ja kerronta* (1988) keskittyy yhden kertojan, sysmäläisen Juho Oksasen repertoarin ja hänen käyttämiensä kerronnan keinojen analyysiin, erityisesti eri haastattelukeroilla toistuvasti esitettyihin kertomuksiin ja näiden pysyviin ja varioiviin piirteisiin. Molempien tutkimusten yhtenä avainkäsitteenä on *skeema*, jonka kautta voidaan ymmärtää sekä kertomusten mieleen painamisen ja uudelleentuottamisen prosesseja että kertomusten kulttuurisidonnaista luonnetta.³²⁴ Molemmat tutkimukset osoittavat myös sen, että kertomusperinteen erilaiset käyttö- ja tulkintatavat palautuvat aina viime kädessä yksilöön.

322 Apo 1990, 72.

323 Siikala 1984, 123–190.

324 Siikala 1984, 23–28, 87–88; Kaivola-Bregenhøj 1988, 25–38.

Kuten jo edellisessä luvussa totesin, uskomusperinteellä voi olla lukuisia tehtäviä ja käyttötarkoituksia, joista osa on tradition konventioista määräytyviä, osa taas tilannekohtaisia ja kertojan tietoisin intentioihin perustuvia. ”Luonnollisessa” kommunikaatiotilanteessa, yhteisön jäsenten kertoessa toisilleen, kertojan asennoituminen kertomaansa on samaa kulttuuria edustavan kuulijan tulkittavissa usein intuitiivisesti, enkulturaatiossa sisäistettyjen ymmärtämissääntöjen, kerrontatavan tuttuuden ja tilannekontekstin ohjaamana.³²⁵ Kuulijalla voi myös olla oma tulkintansa, joka ei välttämättä ole sama kuin kertojan.³²⁶ Haastattelua tekevä tutkijakin on kuulija, mutta hänen lähtökohtansa ja pyrkimyksensä ovat toiset kuin yhteisön jäsenten. Haastattelijan ja kertojan välinen puhetilanne on väistämättä toisenlainen kuin spontaani kerrontatilanne. Kuitenkin haastattelukertomusten analyysillä halutaan sanoa sellaista, joka ulottuu yli haastattelutilanteen, koskemaan kertojan edustamaa kulttuuria yleispätevämmiin. Tämä onkin mahdollista niiden havaintojen pohjalta, joita on tehty erityisesti pitempiäikäisissä kenttätöprojekteissa erilaisia haastattelutilanteita vertaillen. Haastattelut saattavat ainakin ajoittain ja joiltakin osin lähestyä ”luonnollista” kerrontatilannetta tai jopa kehkeytyä sellaisiksi.³²⁷ Talvadas-aineistoon fokusoituna tätä käsitystä tukee se Marjut Huuskosen havainto, että kylän kertojista monet (erityisesti miehet) mielsivät haastattelut julkisiksi kerrontatilanteiksi, joissa oli luontevaa esitellä omia kertojanlahjoja ja -taitoja.³²⁸

Yksilö ja perinne

Eri yksilöillä on erilainen suhde ylikuonnollisen elementin sisältäviin tapauksiin ja niitä koskeviin kertomuksiin.³²⁹ Jo 1930-luvun alussa Carl Wilhelm von Sydow esitteli *aktiivisen* ja *passiivisen perinteen kannattajan* käsitteet. Aktiivinen perinteen kannattaja pitää perinnettä yllä ja välittää sitä eteenpäin käyttämällä/esittämällä sitä, passiivinen tavallisesti tuntee perinnettä ja pystyy kysyttäessä jonkin verran tuottamaan sitä, mutta ei välitä sitä eteenpäin. Eri yksilöt ovat aktiivisia tai passiivisia suullisen perinteen eri osa-alueitten suhteen.³³⁰ Nämä yksinkertaistavat, mutta perustavalaatuiset huomiot muodostavat pohjan niille lukuisille myö-

325 Apo 1990, 72.

326 Vrt. Dégh & Vázsonyi 1976, 100, 117–118; Siikala 1984, 218.

327 Esim. Siikala 1984, 134–135; vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 301–303.

328 Huuskonen 2004, 67–68, 193.

329 Luku perustuu osittain artikkeliin Koski & Enges 2003.

330 von Sydow 1957, erit. 53–56. Suomen kielen perinteen kannattaja-termi on ongelmallinen, mutta se on vakiintunut paremman käännökseen (alun perin ruotsin *traditionsbärare*) puuttuessa. Sen ohella on käytetty sellaisia nimityksiä kuin *perinteensäilyttäjä*, *perinteenkantaja* ja *perinteentaitaja*; nämä kaikki painottavat yksilön ja perinteen välistä suhdetta eri tavoin. Koska oma tutkimukseni kohdistuu paikallisyhteisöön, puhun mieluummin *perinneyhteisön jäsenestä* tietoisena siitä, että kaikkiin yhteyksiin ei tälläkään termi sovi.

hemmin ilmestyneille kertojatutkimuksille ja perinteenkannattajatypologioille, joissa on pohdittu, miksi yksilön tuntema perinneaines ja hänen tapansa käyttää ja tulkita sitä on sellainen kuin on.³³¹

Repertoaari on käsite, jota folkloristiikan piirissä on käytetty varsin epämääräisesti, määrittelemättä mitä sillä varsinaisesti tarkoitetaan.³³² Laajimmillaan repertoaarina voidaan pitää kaikkien yksilön tuntemien perinnetuotteiden tai tietyn perinnelajin yksiköiden kokonaisuutta. Mutta kuten Kenneth Goldstein aiheellisesti huomauttaa, repertoaarin ilmaiseminen perinnetuotteiden lukumäärinä aiheuttaa helposti harhan, että kaikki olisi yksilölle yhtä tärkeätä. Hän painottaa aktiivisten ja inaktiivisten repertoaarien erottamista toisistaan.³³³ Yhteisön jäsenenä yksilö ei voi välttyä tuntemasta myös sellaista perinnettä, jolla ei ole hänelle henkilökohtaista merkitystä ja käyttöä. Suppeammin ymmärrettynä repertoaari kattaakin vain sellaisen aineksen, jota yksilö valikoi käyttöönsä ja jolla on hänelle henkilökohtaista merkitystä. Yksilöllä on paitsi taipumus valikoida repertoaariinsa tiettyjä aihepiirejä edustavia kertomuksia, myös pitäytyä niiden suhteellisen pysyvässä tulkintatavassa.³³⁴ Eri elämänvaiheissa yksittäiset perinnetuotteet voivat kuitenkin olla erilaisessa asemassa, ja kauankin latenttina ollut aihe ma saattaa jostakin syystä aktuaalistua, ja päinvastoin; tämä pätee myös yksilöllisiin tulkintoihin.

Selittäviä tekijöitä yksilöllisten repertoaarien rakentumiselle löytyy mm. yksilön elämänhistoriasta ja persoonallisuuden rakenteesta. Anna-Leena Siikala kirjoittaa:

Persoonallisuudeltaan ja elämäkokemuksiltaan erilaiset kertojat näyttävät – – suhtautuvan perinteeseen eri tavoin. Heidän valintojensa perusteet saattavat myös erota. Niinpä yksilöllisten perinteeseen suuntautumisten luonnetta tutkittaessa voidaankin kiinnittää huomiota sen käyttöarvoon, sen soveltuvuuteen itseilmaisun kanavaksi tai sen arvoon sosiaalisen kanssakäymisen välineenä.³³⁵

Repertoaarien rakentuminen ei siis ole sattumanvaraista, vaan kulloinkin tarjolla olevan perinneaineksen hyväksymistä, omaksumista tai hylkäämistä ohjaavat yksilön tarpeita vastaavat psykologiset ja sosiaaliset seikat. Siikalan tutkimus kauhajokelaiskertojista osoittaa, miten yksilön elämänhistoria, persoonallisuus ja maailmankatsomus ohjaavat sekä hänen aihepiirikohtaista kiinnostustaan

331 Esim. Siikala 1984, 123–127.

332 Ks. Georges 1994.

333 Goldstein 1971, 63–66.

334 Siikala 1984, 96–97, 132, 173. Kerronnassa ilmenevää taipumusta tietyn suuntaisiin merkitystä muodostaviin valintoihin Siikala on nimittänyt *kerrontatendenssiksi*.

335 Siikala 1984, 14.

että tulkintojaan. Tutkimuksessa kävi ilmi, että kaikki haastateltaviksi valikoituneet kertojat tunsivat motiivitasolla paikallisen kollektiivitradiition. Huomattavaa vaihtelua yksilöiden välillä esiintyi kuitenkin heidän tavoissaan esittää ja tulkita perinnettä sekä yksilöllisten kertomusrepertoaarien lajikohtaisissa painotuksissa. Kauhajoen aineiston pohjalta Siikala kehitti viidestä tyyppistä koostuvan kertojatypologian.³³⁶ Tyypeistä voimakkaimmin uskonnolliseen traditioon suuntautuvat *perinteen sisäistäneet passiivikertojat*, jotka eivät aktiivisesti pyrkineet esittämään tuntemaansa perinnettä, mutta niin tehdessään korostivat sen henkilökohtaista merkityksellisyyttä ja uskottavuutta. Suuntautumiselä uskomusperinteeseen ja ylikuonnollisen kokemiseen näyttää olevan selkeä yhteys raskaiden elämäkokemusten kanssa: tätä tyyppiä edustaville kertojille kertomusperinne on väylä tosiin ja oman elämän kannalta merkitseviin tapahtumiin.³³⁷ Toisaalta myös *perinteen etäistävä aktiivikertoja* voi suosia kerronnan uskomuksellisia aiheita, mutta ”tiedostavat välittävänsä fiktiivistä ainesta ja pyrkivät tekemään sen mahdollisimman hyvin. He nauttivat ”hyvän kertojan” maineestaan ja perinteellä onkin heille arvoa sosiaalisen kanssakäymisen välineenä.”³³⁸ Tämän tyyppin kertojille ylikuonnollinen on käyttökelpoista kerronnan ainesta, ei henkilökohtaisesti tärkeä osa maailmankuvaa.

Kerrotun ja todellisuuden välinen suhde

Kansanuskon ja sitä välittävän ja ylläpitävän kertomusperinteen välistä suhdetta pohdittaessa ei voida ohittaa kysymystä ylikuonnollista koskevien kertomusten uskottavuudesta. Olennaista on tehdä ero sen välillä, pitääkö kertoja itse kertomustaan totena, yrittääkö hän saada kuulijansa uskomaan siihen, vaikka itse epäilee tai tietää sen epätodeksi, vai paljastaako hän tietoisesti kuulijoilleen kertomuksensa fiktiivisyyden ja omat tarkoitusperänsä.

Menneisyyteen sijoittuvista tapahtumista ja kokemuksista kertovan pienproosan analyyseissa on sovellettu erilaisia rakennekaavoja eli -skeemoja, jotka tyyppillisesti vaikuttavat kertomuksen mieleen painamiseen, omasta kokemuksesta kertomuksen muovaamiseen sekä kerrottaessa sitä muille. Näistä tunnetuin ja muiden vastaavanlaisten pohjana toiminut on William Labovin malli.³³⁹ Hänen mukaansa *fully-formed* eli ”täysin kehittynyt” tai ”hyvämuotoinen”³⁴⁰ kertomus koostuu 1) kuulijan asiaan johdattavasta *tiivistemästä*, 2) *orientaatiosta*, jossa kuulija perehdytetään kertomuksen henkilöihin sekä tapahtuma-aikaan,

336 Siikala 1984, 12–15, 121–122, 154–190, 221–224.

337 Siikala 1984, 173–180, 227.

338 Siikala 1984, 160–167, 226, sitaatti sivulta 226.

339 Labov 1972, 363.

340 Edellistä suomennosta käyttää Siikala (1984, 29), jälkimmäistä Ukkonen (2000, 107).

-paikkaan ja -tilanteeseen, 3) *komplikaatiosta*, mutkistavasta toiminnasta, joka poikkeuksellisen tai yllättävänä tekee kertomuksesta mielenkiintoisen, 4) *arvioinnista*, 5) *tuloksesta* tai *ratkaisusta* ja 6) *päätännästä*. Kertomus etenee kronologisesti vastaten alkuperäisen tapahtuman kronologiaa; poikkeuksen tästä tekee arviointi. Kertojan tapahtumia koskeva arviointi voi olla omana jaksonaan kertomusrakenteessa, mutta se voi myös esiintyä jaettuna eri kohtiin kertomusta, tai se voidaan esittää pelkästään erilaisin paralingvistisin keinoin.³⁴¹

Gillian Bennett on arvioinut Labovin rakennekaavan käyttökelpoisuutta supranormaalia koskevien elämiskertomusten analyysissa. Kun kerrottavana on erityinen tapahtuma, noudattaa kertomus usein yllä mainittua kaavaa. Tavanomaisina pidetyistä kokemuksista sen sijaan voidaan puhua vapaammin, ilman erityistä skemaattista rakennetta. Yliluonnollisia elämyksiä voisi pitää tuollaisina erityisinä tapauksina, mutta Bennettin analysoimissa elämiskertomuksissa hyvämuotoisia, lineaarisesti eteneviä oli kuitenkin selvästi vähemmän kuin muunlaisia kerronnan strategioita hyödyntäviä kertomuksia.³⁴²

Kertojan oma suhtautuminen kertomaansa tuottaa Bennettin mukaan skemaattisesti ja sen seurauksena myös tyyllisesti kahdenlaisia esityksiä. Kun kertoja pitää kuulemaansa tai kokemaansa totena, on kerronta usein spiraalimaista. Kertoja voi esimerkiksi aloittaa lopusta ja toistella keskeisinä pitämiään asioita. Ratkaisu voi jäädä avoimeksi ja kerronnan sävy on selittävää, todistelevaa ja puolustelemaa. Kertoja haluaa kuulijoiden hyväksynnän ja vahvistuksen kertomalleen, ei tulla oman asennoitumisensa vuoksi nolatuksi. Kun taas kerrotaan kokemuksista, joihin kuulijoiden halutaan uskovan (tai jotka ainakin periaatteessa voisivat olla kuulijoiden uskottavissa) tai joiden kertomisella tähdätään muuhun kuin niiden totuusarvon vahvistamiseen, noudatetaan yleensä kertomuksen perusskeemaa. Kertoja voi myös tilanteesta riippuen ja jopa saman kertomuksen aikana (yleisönsä reaktioiden mukaan) siirtyä esitystyylistä toiseen.³⁴³ On kuitenkin selvää, että omakohtaiseen kokemukseenkin perustuva ja siksi kertojalleen tosi kertomus usein toistettuna, siis kuuluessaan kertojan aktiivirepertoaariin, kiteytyy paitsi sisällöllisesti ja sanastollisesti, myös skemaattisesti.³⁴⁴

Nykytarinoita tutkinut Georgina Smith on korostanut, että suullisten kertomusten totuudenmukaisuus ja uskottavuus eivät suinkaan merkitse samaa kuin kirjaimellinen tai ”objektiivinen” totuus. Hän käyttää termiä *uskottu totuus* (*believed truth*) kuvaamaan kertojan vakuuttuneisuutta kertomansa totuudenmukaisuudesta ja pyrkimystä vakuuttaa myös kuulijansa tästä. *Sosiaalinen totuus*

341 Ks. Siikala 1984, 27–32; Kaivola-Bregenhøj 1988, 35–38; Ukkonen 2000, 106–108.

342 Bennett 1986, 416–417.

343 Bennett 1984; Bennett 1986, erit. 432. Ks. myös Bennett 1988; Hovi 1996, 116–117, 130; Koski 2007, 6–7.

344 Siikala 1984, 85–87, 224–225.

(*social truth*) puolestaan viittaa siihen, miten kertojan vakuuttuneisuudella on kommunikaatiotilanteissa vaikutusta sekä kertomusten sisältöön että niiden esittämisen tapaan.³⁴⁵

Smithin mukaan tärkein tekijä ”tosikertomusten” esittämisessä on tapa, jolla kertoja itse identifioituu osaksi kertomuksen sisältöä tai vaihtoehtoisesti irrottautuu siitä. Hän käyttää tästä termiä *distancing*. Smith erottaa kolme vaihtoehtoa: 1) kertoja pyrkii vakuuttamaan kuulijansa asettamalla itsensä kertomuksen päähenkilöksi, jolloin kerrottu saa omakohtaisen memoraatin tai anekdootin luonteen, 2) hän kertoo tapauksen sattuneen sukulaiselle, nimeltä mainitulle ystävälle tai jollekin tunnetulle henkilölle, tai 3) hän pitäytyy täysin kertomuksen ulkopuolella, mahdollisesti mainitsematta sille edes mitään nimeltä tuntematonta lähettä. Nämä vaihtoehdot ovat käytettävissä tilanteesta riippuen; kertojat ja kuulijat, kulloisenkin kerrontatilanteen asetelma ja kerronnan aihe muodostavat edellytykset näkökulman valinnalle. *Distancing* on siis Smithin mukaan ennen kaikkea kontekstisidonnaista, vaikkakin hän viittaa siihen myös kertojayksilöiden repertoaareille tyypillisenä läheistämisen/etäistämisen tapana.³⁴⁶

Smithin näkemystä muistuttavalla tavalla Anna-Leena Siikala on Kauhajoen kertojia koskevassa tutkimuksessaan käyttänyt *minä-etäisyys*-termiä kuvaamaan sitä henkilökohtaista yhteyttä tai välimatkaa, joka yksilöllä on tuntemaansa perinteeseen. Myös hän katsoo, että pienimmillään tämä etäisyys ilmenee memoraateissa. Kun kertoja sisäistää perinteen osaksi omaa elämäänsä niin, ettei hän miellä sitä perinteeksi vaan henkilökohtaisesti merkittäviksi tapahtumiksi ja kokemuksiksi, minä-etäisyys häviää kokonaan. Siikala ei kuitenkaan sovelle termiä yhtä yksioikoisesti ”totuuden” mittarina kuin Smith. Paitsi tietoisesti valittuna kerrontateknisenä keinona³⁴⁷ hän näkee minä-etäisyyden myös perinteen tiedostamatonta sisäistämistä ja läheistämistä kuvaavana tekijänä, joka on yhteydessä perinneorientaatioon ja ilmenee erilaisin, yksilöllä luonteenomaisin ja pitkäkestoisin tavoin erityyppisillä kertojilla. Mitä pienempi minä-etäisyys on, sitä selvemmin se viestii kertojan läheisestä suhteesta kerrottuun aihepiiriin ja sen persoonallisesta merkityksestä kertojalleen, ei (ainakaan ensisijaisesti) sen totuusarvosta.³⁴⁸

Kertoja voi ilmaista henkilökohtaista suhdettaan kerrottuun ja sen totuusarvoon monilla tavoilla. Kertomuksen kiinteää (labovilaista) rakennetta on pidetty merkinä siitä, että kertoja ei hae kertomansa totuusarvolle yleisön vahvistusta, vaan pyrkii ennen kaikkea hyvään esitykseen. Kertomuksen kiinteä muoto voi

345 Smith 1981, 168–169.

346 Smith 1981, 168–171. Myös Satu Apo (1990, 73) on korostanut päähenkilön ja tarkastelukulman valinnan keskeisyyttä kertojan keinona.

347 Kaarina Koski (2011, 53, 179) on nimittänyt tällaista kerrontateknistä, kertojan tietoista tyylillistä valintaa *narratiiviseksi etäisyydeksi*.

348 Siikala 1984, 131–133.

kuitenkin olla myös osoitus siitä, että kertomusta on toistettu paljon ja sen rakenne on siksi vakiintunut, tai siitä, että kertoja on varma oman tulkintansa oikeellisuudesta. Vähemmän strukturoitunut kerronta ja neuvottelu yleisön kanssa taas viittaavat yhteisesti hyväksyttävän tulkinnan etsimiseen.

Kertojan keinot tulkinnan avaimina

Alustavassa, vuonna 2000 julkaistussa suppeassa analyysikokeessani tutkin kahda Olavi Rasmuksen elämuskertomusta, jotka molemmat noudattavat ensikäden memoraatin muoto- ja sisältökriteereitä. Jäljitin nimenomaan kerrotun totuusarvoa kertojalleen ja näkemysten välittämiskeinoja etsin kolmelta tasolta. Nämä olivat 1) kertomuksen tekstuurin (ilmisisällön) yksityiskohdat, 2) eksplisiittinen metakerronta ja 3) implisiittinen metakommunikaatio. Jo tämän alustavan analyysin pohjalta saatoin väittää, että kertomuksen yksityiskohtien ja kerronnan keinojen analyysi paljastaa uskomusperinteen merkityksistä ja kerronnan paikallisista konventioista sellaista, mikä jäisi piiloon keskittyttäessä vain kertomusten sisältöön. Näennäisestä samankaltaisuudestaan huolimatta tulkitsin toisen esimerkkikertomuksistani kuvaukseksi aidosta yliluonnollisesta elämyksestä, toisen taas uskomusperinteen sisältöjä hyödyntäväksi parodiaksi.³⁴⁹

Ilmisisällön tasolla totena otettavaksi tarkoitettun kertomuksen uskottavuutta lisää kuvailevan aineksen runsaus: juonen etenemistä jaksottavat paikkojen, olosuhteiden, henkilöiden ja näiden tunnetilojen yksityiskohtaiset kuvaukset. Toisaalta yksityiskohtaisuus ei välttämättä ole suoraan yhteydessä kertomuksen realistisuuteen: esimerkiksi Tenojokilaakson kerrontaperinteessä runsas konkreettisten detaljien käyttö on yksi keskeisimmistä elementeistä myös laajentunutta todellisuutta koskevissa kertomuksissa.³⁵⁰

Metakerronnalla viitataan kaikkiin niihin keinoihin, joiden avulla kertoja esitystilanteessa selittää omaa suhdettaan kertomukseen ja kerrontaan. *Eksplisiittinen metakerronta* tarkoittaa niitä sanallisia ilmauksia, joilla kertojat kommentoivat ja evaluoivat kertomaansa. Sitä voi esiintyä eri kohdissa kertomusta yksittäisinä sanoina, kertojan esittäminä suorina väitelauseina, pohdiskeluina ja huomautuksina, tai laajempinakin kielellisinä kokonaisuuksina. Paitsi suorina ilmauksina voi eksplisiittinen metakerronta ilmetä myös ns. *upotettuna arviointina*, jolloin kommentti esitetään kertomusmaailmaan kuuluvan henkilön lausumana. *Kaksitasoisesta arvioinnista* on kysymys esimerkiksi silloin, kun kertoja tuo esiin sekä konventionaalisen että oman henkilökohtaisen näkemyksensä.³⁵¹

349 Enges 2000, 169, 176–177.

350 Bennett 1988, erit. 16–18, 25–26; Lautamatti 1983, 182–183; Siikala 1984, 28; Enges 2000, 170–172; Huuskonen 2004, 20, 142.

351 Babcock-Abrahams 1976; Siikala 1984, 93–94, 98; Kaivola-Bregenhøj 1988, 280–281; Bauman 1986, 98–101.

Implisiittinen metakerronta puolestaan viittaa niihin rakenteellisiin, tyyllisiin ja sanastollisiin keinoihin, joilla kertoja välittää näkemyksensä turvautumatta suoraan sanalliseen ilmaisuun. Näitä ovat mm. *rakenteellinen painottaminen* (kertoja esittää kertomuksen tärkeät osat laajasti ja yksityiskohtaisesti), *toisto* (lausetason tai laajemmat rakenneyksiköt, joita kertoja haluaa painottaa), *kehystys* (henkilöitä ja tapahtumia arvottavat attribuutit), *tyyllilliset seikat* kuten koko kerrontaa sävyttävän tyyllilajin valinta, toistuvat kielikuvat sekä sanavalinnat (esim. voimakkaat adjektiivit) ja sanaliitot. Edelleen implisiittisen metakerronnan keinoja ovat *eri tyylien vaihtelu*, *siteeraukset*, *onomatopoeettisuus* ja *imitointi*.³⁵² Metakerrontaa laajempi käsite on *metakommunikaatio*, joka kielellisesti välittyvien ilmausten lisäksi kattaa erilaiset *paralingvistiset keinot* (puhetempo, äänenvoimakkuus ja -korkeus, tauotus, naurahdukset ja nauru) sekä *ilmeet* ja *eleet*.³⁵³

Tutkimuksen kannalta kertojan näkemyksiä välittävät metakommunikatiiviset keinot ovat eritasoisia. Helpoimmin tulkittavia ovat suorat sanalliset ilmaukset. Siirryttäessä eksplisiittisten ilmausten tasolta näkemyksiä välittäviin rakenteellisiin, tyyllisiin ja kielenulkoisiin tekijöihin lisääntyy samalla analyysin tulkinnanvaraisuus. Kertojien kertomalleen antamien merkitysten jäljittäminen yksittäisten haastattelutilanteiden ja kertomusten ilmissä onkin mahdollista vain, kun tutkimusaineisto on riittävän laaja ja kertomuksista on useampia, keskenään vertailtavissa olevia taltiointeja – yksittäiseen muistiinpanoon perustuva tulkinta on väistämättä heikolla pohjalla.³⁵⁴ Mutta kuten Annikki Kaivola-Bregenhøj kirjoittaa: ”Viime kädessä jokainen esityksen analyysiin perustuva merkityksen konkretisointi on tulosta tutkijan omasta tulkintaprosessista. Tutkija paljastaa ne merkitykset, jotka hän päättelee kertojan halunneen antaa perinnetuotteen esitykselle. Hän tekee analyysinsä toisaalta tiedostaen tulkinnan vaikeudet ja toisaalta valmiina rekisteröimään informantin kertomukselleen antamat merkitykset mahdollisimman oikein.”³⁵⁵

352 Babcock-Abrahams 1976, 182; Siikala 1984, 94, 98; Kaivola-Bregenhøj 1988, 281, 288–294.

353 Babcock-Abrahams 1976, 179; Siikala 1984, 98; Kaivola-Bregenhøj 1988, 281, 294–296.

354 Siikala 1984, 98–99; Kaivola-Bregenhøj 1988, 277, 294.

355 Kaivola-Bregenhøj 1988, 274–280, sitaatti sivulta 280.

7. Perinne-ekologinen näkökulma

Perinne-ekologinen lähestymistapa kohdistuu ihmisen, yhteisön ja ympäristön keskinäiseen suhteeseen ja tämän suhteen vaikutuksiin erilaisissa traditioprosesseissa.³⁵⁶ Samoin kuin seuraavassa luvussa lyhyesti käsiteltävä funktionalismi, liittyy perinne-ekologia Suomessa 1960-luvulla tapahtuneeseen folkloristisen paradigman muutokseen, jossa pääpaino siirtyi perinneteksteistä perinnettä käyttäviin eläviin yksilöihin ja yhteisöihin.

Perinteen sopeutuminen

Perinne-ekologian keskeinen tehtävä on osoittaa yhteisöissä elävien perinteiden ominaislaatu ja selittää, mistä tämä ominaislaatu syntyy. Tämä edellyttää systeemiajattelua: kunkin yhteisön perinne on omanlaistaan, ei ainutkertaisten aiheiden ansiosta, vaan siksi, että se muotoutuu fyysisen ympäristön sekä yhteisössä vallitsevien sosiaalisten, kulttuuristen ja taloudellisten reunaehtojen mukaisesti. Jos folkloren aiheet ovatkin usein kansainvälisiä, on niiden elämä aina väistämättä paikallista ja yhteisön ja sen jäsenten elämään mukautuvaa. Lauri Honko on kuvannut näitä suullisen perinteen sopeutumisprosesseja puhumalla folkloren ”suuresta” ja ”pienestä” variaatiosta.

”Suuri variaatio” merkitsee perinteen usein ainutkertaista ja pysyvää sopeutumista. Tullakseen yhteisön perinnejärjestelmän hyväksytyksi ja käyttökelpoiseksi ainekeksi perinteen on sopeuduttava *miljöömorfologisesti* ja *perinnehämmätyksellisesti*. Ensin mainittu tarkoittaa tutunomaistamista ja paikallistamista, perinteen ”ulkoista” sopeutumista: kertomuksen vieras ympäristö korvautuu tutulla ja perinnehämmätyksen voidaan kytkeä yhteisön perinnejärjestelmässä tiettyyn fyysisen ympäristön paikkaan. Usein tällaisiksi paikoiksi valikoituvat *miljöödominantit*, ympäröivästä maisemasta erottuvat ja huomiota kiinnostavat poikkeukselliset maastonmuodostumat, kivet, puut tai rakennukset.³⁵⁷

356 Honko 1985, 61.

357 Honko 1979, 59–64.

Perinnemorfologinen sopeutuminen taas merkitsee yhteisötasolla sopeutumista kollektiivitradition mukaiseksi ja yksilötasolla sopeutumista henkilön elämänsisällönsä, persoonallisuuteen ja perinneorientaatioon. Tätä perinteen ”sisäistä” sopeutumista luonnehtivia prosesseja ovat ainakin 1) perinteen liittäminen traditiodominantteihin, 2) perinteen sensuuri ja 3) perinteen sopeuttaminen perinnelajiin/-lajeihin. *Traditiodominantilla* tarkoitetaan olentoa, joka saa alueen perinteessä erityisen keskeisen aseman ja joka vetää puoleensa runsaasti erilaisia perinneaiheita.³⁵⁸ Pohjoisilla alueilla maahinen on ilmeinen traditiodominantti. Kun esimerkiksi kastamattoman lapsen kehdestä vaihtava olento on Pohjanmaalla tavallisesti vuorenpaikko ja Savossa piru, on se Lapissa lähes poikkeuksetta maan alla asuva olento. Yhtenä selityksenä ovat luonnonolot: tunturipaljakalla äkillisesti näkökentästä hävinnyt olento on voinut kadota ainoastaan maan alle.

Perinteen sensuuri merkitsee sitä, että yhteisön arvo- ja normijärjestelmän kanssa ristiriitaiset aiheet torjutaan kokonaan, muokataan niiden mukaisiksi tai korvataan toisilla. Tosin yhteisön perinnerepertoariin voi kuulua myös arvot ja normit kyseenalaistavia vastakertomuksia, joiden tehtävä on usein paradoksaalisesti normien vahvistaminen rikkomalla niitä. Perinnelajiin sopeutuminen puolestaan viittaa siihen, että samankaltaisilla sisällöillä on eri yhteyksissä erilaisia, enemmän tai vähemmän vakiintuneita käyttäjiä. Sama teema tai motiivi voi olla eri yhteisöissä erilaisessa asemassa. Myös yhteisön sisällä, sen jäsenten välisessä vuorovaikutuksessa, sisällön ja perinnelajin välinen kytkentä määrittää sitä, minkälaisia viestejä kertomuksella tai muulla perinnetuotteella on mahdollista välittää.³⁵⁹

”Pieni variaatio” on perinteen tilannekohtaista, esimerkiksi esitystilanteesta, kertojan persoonallisuudesta tai yhteisössä ajankohtaisista intresseistä määräytyvää sopeutumista. Honko nimitti tätä *funktionaaliseksi* tai tilapäiseksi sopeutumiseksi.³⁶⁰ Toisin kuin miljöö- ja perinnemorfologisessa sopeutumisessa, muutokset eivät yleensä ole pitkäaikaisia tai pysyviä, vaan kulloisessakin tuottamistilanteessa senhetkisten tarpeiden mukaan muotoutuvia. Myöhemmin Honko uudisti terminologiaansa ottamalla käyttöön *orgaanisen variaation* käsitteen. Termi viittaa muuntelun mahdollisuuksiin ja rajoihin, joita on mahdollista tarkastella yksilö-, ryhmä- tai aluetasolla. Tällaisen perinnejärjestelmän rajaaman ja todellisuudessa realisoituvan variaation todentamiseksi tarvitaan *tiheä aineisto*, joka on tuotettu intensiivisellä (ei välttämättä pitkäkestoisella) kenttätöyllä yhden tai useamman yksilön kanssa tai rajatussa yhteisössä ja jossa esitystilannetta

358 Honko 1979, 65–66.

359 Honko 1979, 66–69; ks. myös Honko 1988, 102–103.

360 Honko 1979, 69–70.

ja muita perinteen konteksteja koskevalla tiedolla on yhtä tärkeä osa kuin itse perinneteksteilläkin.³⁶¹

Yliuonnollinen fyysisessä ympäristössä

Minkä tahansa yhteisön suullisesta perinteestä aina jokin osa linkkiytyy konkreettisesti tuon yhteisön luonnon- ja muuhun fyysiseen ympäristöön. Tätä perinteen ja ympäristön suhdetta Honko luonnehtii *perinneterritorio*-termillä:

Tarinat, memoraatit, rukoukset, loitsut, uskomukset ja riitit järjestäytyvät maastoon perinneterritorioina, joilla useimmiten on suoria yhteyksiä tuotantotapoihin, elinkeinoihin ja niihin liittyviin rooli- ja arvojärjestelmiin. Perinneterritorioiden rungoksi voi ajatella taloudellisten nissien, lokeroiden verkoston, mutta samalla on muistettava, ettei ihmisen ympäristönvalloitus pysähdy taloudelliseen toimintaan, jonka muodot ja mahdollisuudet voivat yhden yksilön kannalta ajatellen jäädä niukoiksi. Vähintään yhtä merkittävä on ympäristön kognitiivinen valloitus, ihmisen pyrkimys jäsentää, luokitella, nimetä ja siten hallita ympäristöään ja sen osia.³⁶²

Perinteen sijoittuminen fyysiseen ympäristöön ei ole sattumanvaraista. Folklorea voidaan käyttää merkityksen antamisen välineenä tietyille paikoille ja sitä kautta yhtenä fyysisen ympäristön kokemisen ja kognitiivisen haltuunoton keinona.³⁶³

Elämistila on humanistisessa maantieteessä 1970-luvulla esiin noussut termi, joka korostaa kokemuksellisuutta ihmisen suhteessa fyysiseen tilaan. Termi on käyttökelpoinen tutkittaessa ihmisen jokapäiväistä elämää spatiaalisuuden näkökulmasta. Yksilön elämistilan keskiössä (”nollapisteessä”) on koti, jonka lisäksi elämistilassa voi olla lukuisia muita tärkeitä kiintopisteitä. Olennaista on, että elämistila on ennen kaikkea mentaalinen rakenne, eikä suoraan verrannollinen matemaattisesti mitattavissa olevaan fyysiseen tilaan. Elämistila rakentuu niille objektiivisille ja subjektiivisille rakenteille, jotka ovat ihmisen kannalta merkityksellisiä.³⁶⁴ Ympäristöään kokevaan yksilöön fokusoiti myös Lauri Honko, joka tekee kolmijaon *totaaliseen, vaikuttavaan ja havaittuun* miljööseen. Ensin mainittu on se fyysisen todellisuuden kokonaisuus, jossa ihmiset elävät, mutta josta vain jollakin osalla on suoraa vaikutusta heidän olemassaoloonsa. Sananmukaisessa merkityksessä se ei olekaan ihmisen ”ympäristöä”, vaan vaatii todentajakseen ulkopuolisen tutkijan. Vaikuttava ympäristö taas tarkoittaa kaikkia niitä

361 Honko 2000, erit. 15–17.

362 Honko 1979, 62.

363 Honko 1981a, 20–22; ks. myös Huuskonen & Kamppinen 1994, 170–171.

364 Paasi 1984, 23–25.



Lauri Honko Seitalan seitakivellä. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/S/67/20.

tekijöitä, joilla on vaikutusta ihmisen olemassaoloon, olipa hän siitä tietoinen tai ei. Havaittu ympäristö lopulta on se, jossa ihmisellä on aktiivinen rooli ja jonka hän ottaa haltuunsa kokemalla, luokittelemalla ja verbalisoimalla sitä.³⁶⁵

Paikka tarkoittaa suppeasti ymmärrettynä maastonkohtaa tai muuta rajallista fyysistä tilaa (aluetta, seutua, tienoota tai paikkakuntaa).³⁶⁶ Paikannimi yksilöi paikan ja erottaa sen sekä ympäristöstään että muista samanlaisista paikoista. Toponyymi on jo itsessään osoitus paikan yhteisöllisestä merkityksestä. Nimeäminen on ympäristön kulttuurista haltuunottoa, niiden fyysisten kohteiden identifioimista, jotka tavalla tai toisella kytkeytyvät ihmisten elämään ja joista on tarpeen puhua.³⁶⁷

Paikan ilmeisimpinä osatekijöinä voidaan pitää sen aistein havaittavissa olevia fyysisiä ominaisuuksia, mutta paikalla on myös historiallinen ja sosiaalinen ulottuvuutensa, ja siihen liittyy erilaisia sosiaaliseen kommunikaatioon ja mahdollisesti omakohtaiseen kokemukseen perustuvia mielikuvia. Mielikuvat liittyvät paitsi yksilöityihin maantieteellisiin paikkoihin myös yleisemmin paikka-

365 Tarkemmin ks. Honko 1981b, erit. 19–23.

366 *Nykysuomen sanakirja* 2002, 4. osa, 147–148; *Kielitoimiston sanakirja* 2007, 2. osa, 409.

367 Ks. Kiviniemi 1990, 44–45; Ainiala, Saarelma & Sjöblom 2008, 14–18, 86–95.

kategorioihin, kuten metsään, kivikkoon tai suohon. Paikan erityisyys syntyy myös sen tunnelmasta tai hengestä (*genius loci*).³⁶⁸

Yksi tutkimukseni osaongelmista keskittyy paikkoihin, joissa yliluonnollista on koettu. Mitä tai minkälaisia nämä paikat ovat? Ovatko nämä paikat yleisesti tunnettuja ja keskittyykö tiettyihin paikkoihin useampia tapauksia? Jos näin on, onko elämysten modaliteeteissa havaittavissa säännönmukaisuutta? Miten paikkojen valikoitumista elämyspaikoiksi voisi selittää?³⁶⁹

Perinnemaantieteellinen lähestymistapa ja siihen läheisesti liittyvä kartografia ovat olleet käyttökelpoisia menetelmiä tutkimuksissa, joissa on haluttu selvittää perinneilmiöiden levinneisyysalueita ja tehdä päätelmiä esimerkiksi perinteen iästä, leviämisreiteistä ja kulttuurialueista.³⁷⁰ Viimeaikaisista perinnemaantieteen soveltajista mainittakoon Timothy Tangherlini, joka nimittää tietokonepohjaista kartografista analyysia ”uudeksi maantieteellis-historialliseksi menetelmäksi.”³⁷¹ Omassa tutkimuksessani sovellan perinnemaantieteellistä ja -ekologista näkökulmaa suppeammin koskemaan Talvadaksen kertojen fyysisen ympäristön sitä osaa, jolla on ollut merkitystä heidän arkielämänsä kannalta ja johon heidän raportoimansa yliluonnolliset elämykset kytkeytyvät. Esimerkiksi eri elinkeinojen harjoittamispaikat ja kylän ulkopuolinen sosiaalisten kontaktien verkko luovat äsken mainittuja kiintopisteitä, joiden mukaan yksilö sijoittaa itsensä elämistilaansa. Supranormaalilla perinteellä on tässä prosessissa osansa, jonka merkitys vaihtelee yksilökohtaisesti sen mukaan, mikä painoarvo yliluonnollisilla aineksilla on kunkin yksilön maailmankuvassa. Maastossa pysyvästi sijaitsevat kohteet (esim. seitakivet), abstrakti tieto siitä, missä tai minkälaisissa paikoissa ja ympäristöissä supranormaaleja olentoja todennäköisimmin on ja missä niitä voisi kohdata, sekä suullisessa perinteessä tunnetut elämyspaikat rakentavat osaltaan kognitiivista karttaa, jolla ihmiset hahmottavat ympäristöään ja tekevät sitä merkitykselliseksi.

Maantieteellinen ja uskonnollinen maailmankuva on tavallisesti nähty erillisinä kategorioina, joiden tutkimus on kuulunut eri tieteenalojen piiriin. Kuten Seppo Knuutila huomauttaa, ”horisontaalisen suuntautumisen representaatiot on tutkijoiden toimesta tai heidän ohjeidensa mukaan havainnollistettu eri asteiksi kartoiksi, kun taas vertikaalisen suuntautumisen maailmankuvalliset ilmaukset (maailmanpuu, -vuori, -patsas, yliset ja aliset maailmat) on – – tematisoitu

368 Forss 2007, 78–130. Vrt. Tuan 2006, 15–30.

369 Enges 1998, 12.

370 Haavio 1942, 24–35; Pentikäinen 1968b, 105–109. Vrt. Sarmela 1994, 13–17.

371 Tangherlini 2010. Tangherlinin analyysimalli perustuu maantieteellis-historiallista menetelmää mukaillen suureen aineistovolyymiin. Analyysissa tanskalaisten tarinankertojen reper-toaareissa mainitut paikannimet sijoitetaan kartalle. Karttakuvien avulla on mahdollista tarkastella ja nostaa esiin kysymyksiä yksilön suhteesta paikkaan, historiaan ja perinteeseen.

uskomusjärjestelmiksi”.³⁷² Yliluonnollisen spatiaalinen jäsentyminen tapahtuu kuitenkin samanaikaisesti sekä horisontaalisesti että vertikaalisesti. Yliluonnollinen muodostaa kulttuurikohtaisesti strukturoituneen järjestelmän: havaitussa fyysisessä ympäristössä on yksittäisiä kiintopisteitä ja erilaisia habitaatteja, joita kutakin asuttavat omat olentonsa. Näiden asema ihmiseen nähden sijoittuu sellaisille akseleille kuin ”lähellä–kaukana” tai ”alhaalla–ylhällä”. Talvadaksen uskomusperinteessä selkeästi erottuvia habitaatteja ovat Tenojoki, sen rannoilla sijaitsevat kyläkentät, tunturiylänkö ja Jäämeren ranta. Näitä jäsentävät edelleen maa- ja vesielementti sekä maanpäällisyys, maanalaisuus ja korkeiden paikkojen topografia.

Talvadaslaisten tuntemat paikat, joihin tavalla tai toisella liittyy uskomuksellinen aspekti, voidaan karkeasti jakaa 1) yleisesti tunnettuihin, pysyviin ja kiinteisiin luonnonmuodostumiin ja maastonkohtiin sekä 2) paikkoihin, jossa koettu elämys on ollut ennalta arvaamaton ja yllättävä. Ensin mainittuihin kuuluvat vanhassa saamelaisten uskonnossa rituaalisen käyttäytymisen kohteina olleet pyhäät tunturit (tärkeimpänä Nuvvuksen yläpuolella kohoava Nuvvos-Ailikas),³⁷³ seitakivet ja muut seitapaikat,³⁷⁴ kaksipohjaiset saivo- eli räppänäjärvet³⁷⁵ sekä tunnetut hautapaikat maastossa. Lisäksi entiset (esim. Nuvvuksen) ja nykyiset (Utsjoen kirkonkylän) hautausmaat ovat yliluonnollisilla elementeillä merkityksellistettyjä paikkoja. Alustavasti voidaan jo todeta, että kaikkien näiden rituaalisesti lähestyttävien paikkojen osuus on memoraattiaineistossa häviävän pieni. Odottamattomille yliluonnollisille elämyksille otollisia sen sijaan ovat olleet luonnonresurssien käyttöön liittyvät paikat (kuten metsästys- ja kalastuspaikat ja niille pystytetyt turvekammit), vanhat asuinpaikat, autiotuvat, sekä poikkeukselliset maastot ja maastonkohdat (esim. kivikot, kurut ja kumpareet).³⁷⁶

372 Knuutila 1989, 168.

373 Paulaharju 1932, 8; Pentikäinen 1995, 142.

374 Paulaharju 1927, 259–261; Paulaharju 1932, 11, 29–33; Pentikäinen 1995, 156.

375 Suikkanen 1994; ks. myös Pentikäinen 1995, 146–149.

376 Enges 1998, 16–17.

8. Perinteen tehtävien jäljillä

Funktionalismin perintö

Kysymys folkloren kulttuurin toiminnan kannalta tärkeistä yhteisöllisistä ja yksilöllisistä tehtävistä on folkloristiikan oppihistoriassa suhteellisen uusi ilmiö. Tutkimusnäkökulman kehityksessä on erotettavissa ainakin kaksi toisiinsa limittyvää vaihetta. Ensimmäinen niistä tuli tunnetuksi suomalaisessa perinteentutkimuksessa *funktionalismina* 1950-luvulla, toinen alkaa näkyä tutkimuskirjallisuudessa *merkitysten* etsimisenä 1970-luvun lopulta lähtien.

Funktionalismi on teoria, joka pyrkii selittämään sosiaaliset ja kulttuuriset ilmiöt niiden tehtävän eli funktion mukaan. Suuntaus henkilöityy usein kulttuuri-antropologi Bronislaw Malinowskiin, jonka nimi nousee väistämättä esiin puhuttaessa ns. uudesta kenttätöystä ja kulttuurien tutkimisesta lähietäisyydeltä ja toimivina kokonaisuuksina. Malinowskin ajatukset olivatkin keskeisiä funktionalismin synnyssä, mutta pelkästään hänen ansiokseen antropologian uudistamista 1920-luvulla ei voi lukea.³⁷⁷ Funktionalismin perusväittämien mukaisesti 1) kulttuuri muodostaa funktionaalisesti yhtenäisen kokonaisuuden, 2) jokaisella kulttuurin piirteellä, tavalla, riitillä, uskomuksella, esineellä jne. on oma tehtävänsä, käyttötarkoituksensa, funktionensa, ja 3) jokainen kulttuurin piirre on välttämätön ja korvaamaton sen kokonaisuuden kannalta, johon se kuuluu.³⁷⁸ Kun Lauri Honko vuonna 1961 julkaisi ensimmäisen suomenkielisen funktionalismin ja funktioanalyysin teoriaa käsittelevän artikkelin, oli näistä klassisen funktionalismin perusideoista edetty jo varsin pitkälle.³⁷⁹

Funktio-termin monista käyttötavoista 1960-luvun suomalaisessa folkloristis-uskontotieteellisessä tutkimuksessa painottui neutraali ”käyttöyhteys, käyttötilanne, tehtävä” -merkitys, ja sitä sovellettiin erityisesti perinnepsykologisesti ja

377 Honko & Pentikäinen 1970, 26, 28; Nisula 1994, 228–231, 235. Malinowskilla oli kuitenkin keskeinen asema Hongon kenttätöajattelussa ja Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin kenttästrategioiden kehittämisessä. Ks. Honko 1971, 281–283; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 492–493.

378 Honko & Pentikäinen 1970, 26–29; Honko 1972a, 21–24.

379 Ks. Honko 1972a, erit. 38, 41–51.

-sosiologisesti suuntautuneissa supranormaalin perinteen analyyseissa. Huomion keskipisteessä olivat tuolloin uskomusten ja riittien aktuaalistumistilanteet ja niitä selittävät tekijät.³⁸⁰

Kuten Ruth Finnegan aiheellisesti huomauttaa, on kulttuuri-ilmion funktion määrittely lopulta yksi tutkimuksen vaikeimmista tehtävistä, ja on suhtauduttava skeptisesti mahdollisuuteen löytää kullekin ilmiölle jokin tietty funktio (*the function*). Funktion kulloiseenkin nimeämiseen vaikuttaa suuresti se, mitä ja minkälaisista lähtökohdista tutkija on etsimässä; se voi löytyä esimerkiksi yhteisöllisen arvojärjestelmän, symbolien, psykologisten tehtävien, sosiaalisen vuorovaikutuksen, taiteellisen ilmaisutarpeen jne. alueilta. On ilmeistä, että samalla ilmiöllä voi olla useita päällekkäisiä tai rinnakkaisia funktioita. Tässä mielessä funktio lähenee *merkityksen* käsitettä.³⁸¹

Funktio, merkitys, intentio

Merkitys pesiytyi folkloristiseen tutkimukseen sekä tutkimuksen kohteena että terminologisena uutuutena varsin nopeasti 1970–1980-lukujen taitteessa.³⁸² Keskeisinä syinä folkoren merkityksiä koskevien kysymysten ajankohtaisuudelle voidaan pitää tuolloin jo vakiintuneita uusia kenttätöyöideologioita. Aineistojen tuottaminen ja tutkimuksen näkökulmat nähtiin kiinteästi toisiinsa kietoutuneina, ei enää ”ensin harrastajien toteuttama keruu, sitten tutkijoiden tekemä tutkimus”-ajatuksen mukaisesti erillisinä toimintoina. Tutkijoiden henkilökohtaiset suhteet tutkittaviin ja kentällä tehdyt havainnot perinnekommunikaatiosta johtivat luonnollisesti kysymyksiin perinteen merkityksistä sen käyttäjille. Alkuvaiheen teoreettiset kysymykset koskivat mm. merkityksen määritelmää, käsitteen monitasoisuutta, sen suhdetta tulkinnan käsitteeseen ja merkitysten pysyvyyttä.³⁸³

Terminä merkitys on funktion tavoin monitulkintainen. Jos funktio ymmärretään laajasti, kattamaan myös kulttuuri-ilmion henkilö- ja tilannekohtaiset käyttötarkoitukset, on nähdäkseni lähinnä makuasia, puhutaanko funktioista vai merkityksistä. Tähän viittaa mm. Honko sanoessaan, että jo 1960-luvulla supranormaalien elämysten syntyä ja tulkintaa käsittelevissä (funktioanalyysejä hyödyntäneissä) töissä olisi hyvin voitu soveltaa merkitysteoriaa, jos sellainen olisi tuolloin ollut olemassa.³⁸⁴

Lauri Honko on esittänyt, että folkloretekstillä on merkitystä yksinomaan käyttötilanteessa. Hän erottaa toisistaan tekstin *formaalit* (lauseiden tason) ja

380 Honko 1972a, 31–38; Honko 1980b, 122–129; Pentikäinen 1968b, 113–118.

381 Finnegan 1992, 125, 183–185.

382 Luku perustuu osittain artikkeliin Koski & Enges 2003.

383 Honko 1984a, erit. 35–38, 42–52.

384 Honko 1984b, 99; ks. myös Kaivola-Bregenhøj 1988, 274–278.

transformaalit (vailla kielellistä muotoa olevat, mutta viestintätilanteessa vaikuttavat) merkitykset.³⁸⁵ Kertomuksen esittämisen tekevät mielekkääksi kontekstit, joissa merkitys tapauskohtaisesti rakennetaan. Honko kirjoittaa:

Pelkkä folkloreteksti sellaisenaan – – on tyhjä – piili se sitten muistissa tai arkistossa. Merkityksen se saa vasta kontekstissa, käyttötilanteessa, latautuen aktuaaleista tunteista, asenteista, arvopohjista, käyttäjänsä intentioista ja kuulijoidensa reaktioista käsin. – – [k]ertojat sisällyttävät periaatteessa persoonattomiin folkloreteksteihin vahvoja henkilökohtaisia merkityslatauksia, kohdentavat kertomuksiaan lähimiljööön henkilöihin ja tapahtumiin, esittävät metasemanttisia kommentteja kertomusaiheista ja jäsentävät sisäistämäänsä perinnettä oman maailmankuvansa ja arvomaailmansa osaksi.³⁸⁶

Anna-Leena Siikala erottaa kertomusten *konventionaaliset, tilannekohtaiset ja intentionaaliset* merkitykset. Ensimmäinen viittaa kollektiivitraditioon kuuluvaan motiivistoon ja sen sisältöön pohjautuvaan konventionaaliseen tulkintatapaan. Toinen liittyy perinteen välitystilanteisiin, kertojan käyttämiin ilmaisullisiin keinoihin ja läsnäolijoiden tapaan ottaa vastaan ja ymmärtää kertomus. Viimeksi mainittu taas tarkoittaa niitä merkitysisältöjä, jotka kertoja tietoisesti pyrkii kuulijoilleen välittämään.³⁸⁷ Supranormaalien aiheiden kerrontaa voidaankin pitää tavoitteellisena toimintana, joka täyttää sekä yksilöiden ilmauksellisia että sosiaalisesti tärkeitä pidettyjä tarpeita.

Kollektiivisesti jaettujen uskomusten vahvistamista on pidetty uskomusperinteen tärkeimpänä funktiona. Sosiaaliset funktiot on kuitenkin erotettava niistä henkilökohtaisista intentioista, joiden perusteella yksilöt käytännössä hyödyntävät perinnettä. Yksilöiden intentiona voi toki olla sosiaalisen struktuurin ja yhteisön arvo- ja normijärjestelmän ylläpitäminen sekä pedagogiset tavoitteet. Kun uskomusperinteestä ammennettujen aiheiden avulla opetetaan, varoitetaan ja kontrolloidaan, sovelletaan ennen kaikkea konventionaalisia tulkintoja. Tyypillisiä intentionaalisia merkityksiä taas ovat sosiaalisia suhteita koskevat argumentit. Vaikkapa yliluonnollisesta rangaistuksesta kertova tarina ei tällöin pyrikään osoittamaan, että niin voi todellakin käydä, vaan hyödyntää kuulijoiden tuntemaa motiivia tähdentääkseen jonkin yhteisössä tapahtuneen teon rangaistavuutta tai sen nimeltä mainitun jäsenen syyllisyyttä. Mutta supranormaaleja aiheita voidaan käyttää myös vallitsevien arvojen kyseenalaistamiseen.

385 Honko 1984b, 106–107.

386 Honko 1984b, 103–104, 116.

387 Siikala 1984, 32–34.

Paikallisidentiteetin rakentamisessa ylikuonnollista koskevilla kertomuksilla voi olla tärkeä merkitys. Erityisesti supranormaaleja kokemuksia koskevat kertomukset antavat kokijoiden ja kertojien kautta kiinnekohtia sekä fyysiseen että mahdollisesti sukupolvien taakse ulottuvaan sosiaaliseen ympäristöön.³⁸⁸

Uskomusaiheita koskevalla kerronnalla on myös merkityksiä, jotka eivät lainkaan liity kertomusten uskomussisältöön. Kertomuksilla voidaan parodioida uskoa, pilailia, pelotella, testata kuulijoiden herkkäuskoisuutta, mahdollisesti saattaa kuulijat naurunalaisiksi. Uskomusaiheet voivat tarjota substanssia oman kertojankompetenssin osoittamiseen ja puhtaasti ajanvietteelliseen kerrontaan, jonka fiktiivisyyden myös kuulijat tiedostavat. Tällöin uskomusperinteen tehtävät eivät lainkaan perustu käsittelemiensä uskomusten merkityksiin. Tyypillisesti samalla kertomuksella voi olla useita sekä uskomussisältöön että sosiaaliseen vuorovaikutukseen perustuvia merkityksiä rinnakkaisina, eritasoisina ja tilannekohtaisesti määrittyvinä.³⁸⁹

Tiivistäen on syytä vielä korostaa, että kysyttäessä supranormaalin perinteen tehtäviä on tärkeitä tehdä ero yhtäältä itse uskomusten ja toisaalta niitä kantavien kertomusten ja käytänteiden välillä. Uskomus voi viime kädessä olla tutkijan verbaalistama abstraktio, jonka erottaminen yksilön maailmankuvan kokonaisuudesta ei ole ongelmatonta mm. siksi, että sitä ei välttämättä koskaan ilmaista kielellisesti. Jos tällaiset kulttuurissa vallitsevat uskomukset katsotaan äidinkielen tapaan omaksutuksi, pitkäkestoiseksi, kulttuurista merkkijärjestelmää vastaavaksi systeemiksi, on jokseenkin turhaa pyrkiä määrittelemään yksittäisten uskomusten tehtäviä. Uskomusperinteellä on erilaisia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä merkityksiä ja käyttötapoja, joista monet perustuvat kertojan tietoiseen intention. Näiden määrä ei kuitenkaan ole rajaton, vaan jokaisella yksittäisellä tekstillä – ja laajemmin: jokaisella perinnelajilla – on tietty skaala potentiaalisia merkityksiä/käyttötapoja.³⁹⁰

388 Ks. Enges 1998; Enges 2003.

389 Perinteen funktioista ja merkityksistä ks. Alver 1967, erit. 65–68; Kvideland & Sehmsdorf 1988, 21–22; Mullen 1997, 91–92; ks. myös Finnegan 1992, 125–131.

390 Alver 1967, erit. 68; Siikala 1980, 381–382.

III. Yliluonnolliset olennot tenonsaamelaisessa perinteessä

9. Yliluonnollisten olentojen maailma

Tietoja Tenonlaakson uskomusolennoista

Alempi mytologia on termi, jota on käytetty viittaamaan varsinaisiin jumaliin kuulumattomiin yliluonnollisiin olentoihin.³⁹¹ Näitä olentoja ei tavallisesti tai ainakaan säännöllisesti ole palvottu, vaikka ihmisten onkin pitänyt ottaa ne huomioon toimissaan ja niiden kohtaamiseen on voinut liittyä myös rituaalista käyttäytymistä. T. I. Itkosen arvion mukaan Suomen alueen saamelaiset ovat tunteet noin 55–60 tällaista tavallisesti haltija- ja vainajatyypistä olentoa. Näistä valtaosaa hän pitää alkuperäisesti saamelaisina, mutta osa on nimitysten perusteella skandinaavista tai suomalaista lainaa.³⁹² Yleisesti ottaen saamelaisten haltijaperinteen on katsottu olevan niukkaa ja ympäröivien naapurikansojen perinteestä poikkeavaa, mitä on selitetty lähinnä ekonomis-ekologisilla tekijöillä.³⁹³ Toisaalta esimerkiksi maahisperinne näyttää olevan kaikille pohjoiskalottialueen väestöryhmille yhteistä.³⁹⁴ Uno Holmberg arvioi lähes täysin vanhempaan kirjalliseen lähteistöön pohjautuvassa *Lappalaisten uskonto* -teoksessaan, että erilaisten haltijaolentojen merkitys saamelaisten esikristillisessä uskonnossa on ollut vähäinen.³⁹⁵ Kuitenkin juuri näitä olentoja koskeva tietämys on valtaosa siitä, mitä vanhasta kansanuskosta on voitu tavoittaa Ylä-Tenon kylistä 1960-luvulta alkaen ja vielä 2000-luvun alussakin.³⁹⁶

391 Terminä alempi mytologia (*niedere Mythologie*) on peräisin Wilhelm Schwartzilta. Sen otti käyttöön ja teki tunnetuksi saksalainen folkloristi-uskontotieteilijä Wilhelm Mannhardt erityisesti tutkimuksissaan *Die Korndämonen* (1868) ja *Wald- und Feldkulte* (1875–77). Ks. Arvidsson 2006, 135–137.

392 Itkonen 1948b, 331 (olentojen kuvauksia ks. ss. 321–331).

393 Pentikäinen 1995, 246.

394 Enges 1991, 119.

395 Holmberg 1915, 91.

396 Tässä luvussa käytän saamelaisista uskomusolennoista ensisijaisesti suomenkielisiä termejä. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineistossa saamenkielisillä termeillä on (mm. tuolloin vielä vakiintumattoman ortografian, haastatteluäänitteen mahdollisesti heikon laadun, kertojan ääntämisen epäselvyyden, transkriboijan kuulovirheen tai muiden syiden vuoksi) monia erilaisia kirjoitusasuja. Jotkut niistä ovat eräänlaisia hybridimuotoja saamen ja suomen kielen välillä. Tällaiset saamenkielisistä termeistä mukailut muodot

Ajallista perspektiiviä tenonsaamelaisten uskomusolentojen maailmaan antavat eräät vanhemmat lähteet. Näistä tärkeimpiä ovat Utsjoen kirkkoherrana vuosina 1819–1831 toimineen Jacob Fellmanin ja samaa virkaa myöhemmin (1853–1859) hoitaneen A. Andelinin muistiinpanot sekä Pedar Jalvin ainesjulkaisu. Lisäksi erityisesti Talvadaksen kylän perinteen kannalta kiinnostava on Terho Itkosen julkaisema valikoima Aslak Guttormin kertomuksia.³⁹⁷ Esittelen seuraavassa lyhyesti nämä julkaisut esimerkkeinä Saamelaisen folkloren tutkimusprojektia edeltävästä lähteistöstä.

Fellmanin kirjoituksista ja keräelmistä koostuva sarja *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken*, jonka Fellmanin poika Isak myöhemmin toimitti, sisältää runsaasti tietoja sekä saamelaisten vanhasta uskonnosta että muistiinpanojen tekohetkellä edelleen ajankohtaisista uskomuksista ja kertomuserinteestä.³⁹⁸ Erityisen huomion ansaitsee teoksen toiseen osaan sisältyvä tutkielma ”Ur Lappska Mytologi och Lappländsk Sagen”. Varsinaisiin esikristillisiin palvottuihin jumaluuksiin kuulumattomia olentoja Fellman esittelee tutkielman jälkipuoliskon aakkosellisessa luettelossa. Hän painottaa sitä, että kaikki olennot eivät ollelkaan kuulu varsinaisen uskonnon (*gudaläran*) piiriin. Luettelo sisältää sekä saamelaisia että suomalaisia olentoja ja aihepiirejä. Fellmanin tärkeä huomio onkin näiden kahden kansanryhmän pitkäaikaisen rinnakkaiselon ja vuorovaihtuksen seuraukset uskomusolentoja koskevassa perinteessä.³⁹⁹

Fellmanin teoksen lähdearvoa nimenomaan Tenojokivarren perinteen kannalta vähentää se, että omien muistiinpanojensa lisäksi hän turvautuu moniin vanhempiin kirjallisiin lähteisiin. ”Muistiinpanot” koskevatkin laajasti koko saamelaisaluetta. Monin paikoin Fellman viittaa Lars Levi Laestadiuksen saamelaismytologiaa käsittelevään käsikirjoitukseen.⁴⁰⁰ Esimerkiksi maahisesta hän käyttää yleiskategorian *haltija/halddo* ohella vain luulajansaamelaisella kieli-alueella tunnettuja *kanas-* ja *kadnikas-*nimityksiä, Tenojokivarressa käytettyä *gufihtar-*nimitystä hän ei mainitse lainkaan.⁴⁰¹ Suoraan Utsjoen alueeseen hän viittaa kirjoittaessaan hautapaikoista, joilla vainajien on kuultu keskustelevan,

ovat toisinaan vakiintuneet projektin ”viralliseen” kielenkäyttöön aineiston arkistoinnissa ja julkaisuissa. Ks. myös Huuskonen 2004, 75. – Omassa tekstissäni käytän nykyisen pohjoissaamelaisen kirjoitustavan mukaisia asuja, vanhaan kirjalliseen ja arkistoaineistoon viitatessani kunkin lähteen alkuperäistä kirjoitusasua. Suomenkielisistä haastatteluista poimimissani ainessitaateissa käytän mahdollisimman tarkoin äänitteeltä kuultavissa olevaa muotoa, saamenkielisistä haastatteluista tehtyjen käännösten kohdalla taas suomenkielistä termiä.

397 Fellman 1906a; Andelin 1859; Jalvi 1966; Itkonen 1971.

398 En ole käynyt laajaa teosta yksityiskohtaisesti läpi, vaan poiminut siitä lyhyesti joitakin tämän tutkielman kannalta kiinnostavia esimerkkejä.

399 Fellman 1906b, 73–74.

400 Ks. ss. 147–148.

401 Fellman 1906b, 95–97, 108–109; nimityksistä ks. Enges 1991, 49–51.

vuonna 1821 sattuneesta staalotapauksesta⁴⁰² ja käsityksestä, että muualta lähetetään staaloja Utsjoelle ja Inariin sekä mainitessaan erityisesti Utsjoen kirkkoa vastapäätä olevan Tshakkaljoen varren alueena, jolta on löydetty erityisen paljon *tshakkalag*-olentoja.⁴⁰³

A. Andelinin vuonna 1859 julkaistu *Kertomus Utsjoen pitäjästä* on monipuolinen kuvaus paikkakunnan luonnonoloista, demografiasta, elinkeinoista, tapakulttuurista ja seurakunnallisista oloista. Tuolloin Utsjokeen kuului emäseurakunnan lisäksi Inarin kappeliseurakunta. Andelin käsittelee varsin laajasti saamelaisten esikristillistä uskontoa, jonka arvelee vielä kirjoitusajankohtana olleen monin osin elävää. Tässä hän ei tee maantieteellistä eroa nykyisten Utsjoen ja Inarin alueiden välillä; alueiden kielelliseen eroon hän tosin kiinnittää huomiota. Esityksessään Andelin keskittyy korkeimpiin, säännöllisesti palvottuihin jumaluuksiin, esi-isäkulttiin, noidan rooliin tämän- ja tuonpuoleisen välittäjänä, luonnonilmiöiden ja seitojen palvontaan ja näille uhraamiseen.⁴⁰⁴ Vähemmälle huomiolle jäävät alemman mytologian olennot:

Paitsi mainituista, uskovat Lappalaiset olevan vielä muitakin olennoita sekä metsissä, vaaroissa että järvissä. Näille olennoille ei ole koskaan uhrattu, eikä niitten arvella ihmiselle juuri suurta hyötyä tekevänkään.⁴⁰⁵

Tällaisina olentoina Andelin mainitsee merestä jokia pitkin nousevan, kalansaaliita mukanaan kuljettavan vedenneidon (*Akkruvva*), näkymättömät veteen hukkuneita edustavat aaveet (*C'acceravgak*), tuntureilla kulkevat rikkaat, karjaa omistavat kufitarit (*Gofitterak*), ihmisiä pelottelevat kummitukset (*Kobmek*) ja vaaroissa asustelevat jättiläiset (*Jättanasak*). Staalon (*Stallu*) Andelin tuntee sekä ihmisiä painiin haastavana olentona, huijattavissa olevana lasten ryöstäjänä että nostettuna vainajana. Tavallisimmin kissa- tai lintuhahmoisen varallisuudenkartuttajan (*Smierakattu*) valmistus kuvataan yksityiskohtaisesti. Niin ikään tunturissa asuvat, hopearahoja vatsassaan kantavat ja maitovellin avulla petettävissä olevat *C'akkalagak*-olennot (vrt. Fellmanin *tshakkalag* edellä) ovat olleet kirjoittajalle tuttuja.⁴⁰⁶ Etenkin viimeksi mainitut olennot tunnetaan muiden lähteiden valossa lähinnä vain itäisillä saamelaisilla alueilla, inarinsaamelaisten ja kolttien keskuudessa.⁴⁰⁷ Andelinin pitäjänkertomuskin osoittaa joidenkin myöhemmässä kertomusperinteessä keskeisten olentojen tunnettuuden, mutta motiiviston

402 Tieto on peräisin Laestadiukselta (2000, 311).

403 Fellman 1906b, 101, 161–162, 172–173.

404 Andelin 1859, 200–201, 237–274.

405 Andelin 1859, 274.

406 Andelin 1859, 175, 274–277.

407 Paulaharju 1921, 145–146; Itkonen 1948b, 326; ks. kuitenkin Itkonen 1971, 28–29.

tasolla kuvaus jää melko fragmentaariseksi.

Selkeämmin satu- ja tarinaperinteeseen kuuluviksi yllä mainittujen kaltaiset uskomusolennot sijoittaa Pedar Jalvi (1888–1916), jonka käsikirjoitus julkaistiin vuonna 1966 kirjoittajan itsensä antamalla nimellä *Lappalaisten satuja ja tarinoita (Sabmelažžai maidnasak já muihtalusak)*. Jalvi keräsi kesällä 1914 perinnettä kotiseudullaan Utsjoella Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran stipendiaattina. Kenttämätka ulottui Rovaniemeltä Inarin kautta Utsjoelle, Utsjoen kirkolta Tenon vartta ylös Kaarasjoelle ja sieltä edelleen Porsangerin vuonon pohjukkaan Lakselviin.⁴⁰⁸ Paluumatka kulki jälleen Tenojoen vartta alaspäin. Kerääjä itse piti matkansa tuloksia vähäisinä: hänen oli vaikea saavuttaa kohtaamiensa kertojien luottamusta ja Lapin ”runovarastot” vaikuttivat ylipäätään niukoilta. Tenonlaakson keruistaan hän kirjoittaa:

Runosalkkuni paisui tuntuvasti Tenojoen vartta ylös mennessä. Varsinkin Erkki Katekeetan ”Stuorra-Jon” (Ison-Joonin) -jutut olivat kerrassaan verrattomia, sillä ne ilmaisivat täydellisesti lappalaisen mielikuvituksen vilkkautta ja rajatonta kekseliäisyyttä. Samoin Niiles Vuolabin selitykset metsästysaseista ja -pyydyksistä sekä Jomppanin satu ”lentävistä noidista” ansaitsevat tulla mainituiksi. Vähemmän arvoisia ovat muutammat muovaillut kertomukset, joita sain Utsjoen Outakosken kylästä. Mitä yleensä runojen runsauteen tulee Utsjoella, niin täytyy myöntää, että täällä niitä on niukalti. Ehkä tähän niukkuuteen, sanoisinko tietämättömyyteen, on syynä se, että he eivät tahdo ilmaista tietojaan vieraiden käytettäväksi. Olin varma, että monet Utsjoen lappalaisukoista ja -eukoista tietävät yhtä ja toista entisajan tavoista ja uskomuksista, tietävät erilaisiin tilanteisiin taikoja, joita vielä pari vuosikymmentä sitten tehtiin, mutta eivät ilmaise tietojaan, onki niitä esille miten viekkaasti tahansa...⁴⁰⁹

Stuorra-Jon-kertomusten esittäjä, Outakosken kylässä asunut Erkki Katekeetta oli Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin myöhemmin Talvadaksessa kohtaaman Erkki Katekeetan isä. Erkki Katekeetta vanhemman kertomukset, jotka Jalvin käsikirjoituksessa on koottu sikermäksi yhdessä pulmankilaiselta Iver Helanderilta saatujen tietojen kanssa, ovat luonteeltaan liioittelevia, eräänlaisia Münchenhausen-kertomuksia, joihin sisältyy myös erilaisia yliluonnollisia aiheita.⁴¹⁰ Kertomusten päähenkilö on todellinen, Nuvvuksen kylässä elänyt John Johnsen Jompan (1794–1874).⁴¹¹ Monet näistä aihepiireistä tallentuivat myös

408 Jalvi 1966, 9–13.

409 Jalvi 1966, 10–11; ks. myös Huuskonen 2004, 54–55.

410 Jalvi 1966, 67–84; ks. myös Huuskonen 2004, 56, 166–176.

411 Henkilöhistoriasta ks. Jalvi 1966, 84; Huuskonen 2004, 149–154.

tutkimusprojektin haastattelunauhoille. Valtaosa Jalvin kokoelman yliluonnollisia olentoja koskevista kertomuksista on kuitenkin tallennettu porosaamelaiskulttuurin edustajilta.⁴¹²

Terho Itkonen julkaisi vuonna 1971 omiin muistiinpanoihinsa perustuvan kokoelman *Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta*, jonka aineisto on kokonaisuudessaan peräisin Aittijoella asustaneelta Aslak Guttormilta (1891–1971). Aslakin poikkeuksellisiin kertojantaitoihin oli kiinnittänyt huomiota jo vuosina 1925–1926 Aittijoella kielennäytteitä tallentanut virolainen kielentutkija Julius Mark. Itkosen kielenoppaana ja tenonsaamelaisen folkloren asiantuntijana Aslak Guttorm toimi vuosina 1954–1956 ja uudelleen vuonna 1964. Kesällä 1955 Aslak Guttorm saneli Terho Itkoselle tämän toivomuksen mukaan eri uskomusolentoihin, kansanlääkintään ja paikalliseen tarinaperinteeseen kuuluvaa aineista. Itkosen tavoitteena oli tallentaa valikoiden nimenomaan uskomuksia, memooraatteja ja tarinoita, joten Aslak Guttormin kertojanlaadulle luonteenomainen satuperinne jäi tuolla kertaa sivuseikaksi. Syksyllä 1956 Aslakin kerrontaa taltioivat, nyt ensimmäistä kertaa äänitettynä, Erkki Itkonen ja Jouko Hautala.⁴¹³ Aslak Guttorm päätyi myös Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastateltavaksi; häntä haastattelivat Olavi Korhonen vuonna 1967 ja Anne Suomi 1968.⁴¹⁴

Kenttäkontaktien paljous osoittaa, että tutkijat pitivät Aslak Guttormia tenolaisperinteen eksperttinä ja merkittävänä yhteistyökumppanina. Kuten Terho Itkonen itsekin huomauttaa, kattaa hänen julkaisunsa vain pienen osan Aslak Guttormin repertoaarista. Toisaalta Itkosen pyrkimys oli haastatteluissaan keskittyä ennen kaikkea uskomukselliseen ainekseen, joten julkaisu on varsin hyvä läpileikkaus tenolaisen uskomusperinteen keskeisistä aiheista.⁴¹⁵ Useimmat tuonempana esiteltävistä tenonsaamelaisen uskomusperinteen olennoista löytyvät aineskokoelmasta, ja lisäksi Guttorm osaa kertoa olennoista, joita Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastatteluissa ei tavoitettu.⁴¹⁶ Sisällöllisiä vastavuuksia Rasmus-suvun haastatteluissa esiin tulevan, paikallisesti värittyneen motiiviston kanssa on runsaasti, mikä onkin ymmärrettävää kertojien sukulaisuussuhteen perusteella. Aslak Guttorm oli Kristiina Rasmuksen veli, sisarensa perheelle läheinen henkilö ja Talvadaksessa usein nähty vierailija. Arvostettuna kertojana hän oli sisarenpojilleen esikuva.⁴¹⁷

412 Jalvi 1966, 28–33, 36–37, 44–59.

413 Itkonen 1971, 5–8. Erkki Itkosen ja Jouko Hautalan äänitteet on taltioitu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran äänitearkistoon (SKSÄ A 322, 324, 325).

414 TKU/A/67/88–90; TKU/A/67/97, 98a; TKU/A/68/250.

415 Itkonen 1971, 6.

416 Esim. *čäh`käl*, jonka kertoja näyttää tuntevan sekä varallisuudenkartuttajana että aarteenhaltijana, ja lastenpelotuksena käytetty *skuuj`ka*. Ks. Itkonen 1971, 28–30; SKSÄ A 322, 58.

417 Ks. ss. 256–257.



Talvadxksen kylä pakkaspäivänä. Kuva Pasi Enges 2001. TKU/P/01/271.

Tenonsaamelaista uskomusperinnettä valottavan suomalaisen lähdekirjallisuuden ohella on vielä mainittava keskeinen norjalainen lähde. Just Knud Qvigstad (1853–1957) oli saamen kielen ja saamelaisen folkloren tutkija, jonka laajaan saamelaiskulttuuria käsittelevään tuotantoon kuuluu neliosainen toimintustyö, Norjan saamelaisalueen laajasti kattava aineskokoelma *Lappiske eventyr og sagn I–IV* (1927–1929).⁴¹⁸ Tromssan ja Finnmarkin lääneihin keskittyvässä sarjan toisessa osassa on muistiinpanoja myös Tenonlaaksoon rajoittuvista kunnista, Kaarasjoelta (norj. Karasjok), Pulmangista (Polmak) ja Tenolta (Tana). Esi-merkiksi itkevä lapsivainaja *eahpáraš* tunnetaan Kaarasjoella, samoin olennon karkoittava kasteriitti, joka löytyy Talvadaksesta samanmuotoisena ja -sisältöisenä kuin Qvigstadin kokoelmassa.⁴¹⁹ Kufitar-maahisista esitetään Kaarasjoelta useita motiiveja: ne ovat kauniita ja rikkaita ihmisenkaltaisia olentoja, jotka hakeutuvat eroottisiin suhteisiin ihmisten kanssa, mutta toisaalta eksyttävät ja kaappaavat ihmisiä omiin asuntoihinsa.⁴²⁰ Maastoon kätkeytyvät aarteet, noidat ja staaalo, viimeksi mainittu sekä ihmisen painikumppanina että vihamiehen päälle nostettuna olentona, kuuluvat niin ikään kokoelman kaarasjokelaiseen aineis-

418 Qvigstad 1927; Qvigstad 1928; Qvigstad 1929a; Qvigstad 1929b.

419 Qvigstad 1928, 332–325.

420 Qvigstad 1928, 394–405.

toon.⁴²¹ Pulmangista mukana on kummitus- ja vainajatarinoita sekä kertomus staalon ampumisesta.⁴²² Sekä Pulmangista että Tanasta on tietoja seidoista.⁴²³

Kategorioinnin tasot: miten määritellä uskomusolentoja

Yliluonnollisten olentojen määrittely ei ole ongelmatonta. Samaksi tai samankaltaiseksi mielletystä olennoista voidaan käyttää alueellisesti, paikallisesti ja tilannekohtaisesti erilaisia nimityksiä ja toisaalta samalla appellatiivilla voidaan viitata hyvinkin erilaisiin olentoihin. Siksi esimerkiksi jonkin yhteisön tuntemien olentojen luettelointi täsmällisinä lukumäärinä on arveluttavaa ja tarpeetonta. Pienessä paikallisyhteisössäkin tietojen lähteet ja välittymiskanavat ovat moninaisia ja viime kädessä yksilöllisille sosiaalisille kontakteille rakentuvia. Läheisten naapureiden tuntema perinne voi olla olennaisesti erilaista.⁴²⁴ Myös valittu kenttätymetologia vaikuttaa yhteisön uskomusperinteestä saatavaan kuvaan, kuten epäilemättä on käynyt Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin kohdalla. Haastatteluisia lähdettiin liikkeelle siitä, mitä saamelaisesta uskomusperinteestä jo tiedettiin aiemmin kerätyn aineiston ja kirjallisuuden pohjalta. Tästäkin aineksesta päätyi ensimmäisiin kysymyslistoihin vain valikoitu osa, lähinnä joukko yleissaamelaisina pidettyjä kertomusperinteen ”suosikkioletoja”.⁴²⁵ Vaikka haastatteluja tehtiin toistuvasti, jatkuvasti karttuvan tiedon periaatteella, on kenttätymön alussa lähtökohdiksi valittujen olentojen (tai ainakin niiden nimitysten) dominoiva vaikutus jatkossa ilmeinen. Kaikkea ei epäilemättä osattu kysyä, ja on pidettävä todennäköisenä, että läheskään kaikki kyläläisten tuntema uskomuksellinen aines ei noussut haastatteluisia spontaanisti esiin. Niinpä osa vanhan saamelaisperinteen uskomusolentojen mahdollisesta tuntemuksesta jää lopulta Talvadaksen haastatteluisia käsittelemättä.⁴²⁶

Kullakin kulttuurilla ja yhteisöllä on kielessään vaihtelevan laajuinen, mutta joka tapauksessa rajattu määrä nimityksiä, joilla yliluonnollisiksi miellettyjä

421 Qvigstad 1928, 462–467, 480–483, 630–637.

422 Qvigstad 1928, 342–347, 626–627.

423 Qvigstad 1928, 504–507.

424 Vrt. Pentikäinen 1970, 111–113; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 530.

425 Esim. Aikio 1985, 86; Huuskonen 2004, 71.

426 Esimerkkejä tällaisista olennoista ks. esim. Holmberg 1915, 84–91; Ravila 1934, 85–101, 114–117; Itkonen 1948b, 321–331. Projektin seurantavaiheen 2001–2004 aikana tehdyissä haastatteluisia on tiedusteltu joidenkin vanhemmassa aineistossa esiintymättömien olentojen tunnettuutta kylässä. Tulokset ovat olleet miltei poikkeuksetta negatiivisia. Esimerkiksi karjatalouskulttuuriin olennaisesti liittyvästä varallisuudenkartuttajasta (suom. *para*, norj. *smørkatt* > saam. *smiera-gáhttu*; ks. Andelin 1859, 275–276; Itkonen 1948b, 330) ei muisteta enää kerrotun. Fiktiivisenä ja funktioltaan pedagogisena olentona tunnettu *skunka* (ks. Ravila 1934, 95–96; Itkonen 1948b, 322) puolestaan esiintyy Talvadaksessa vain ujon ihmisen määreenä (esim. TKU/A/05/62, 2; vrt. Itkonen 1971, 29–30).

olentoja määritellään ja kuvataan. Jo olennon nimitys itsessään kantaa mukanaan käsityksiä sen ulkomuodosta, ominaisuuksista ja toiminnasta⁴²⁷ ja tekee mahdolliseksi olentojen erottamisen toisistaan. Nimitykset ovat välineitä, joiden avulla yliluonnollisten olentojen maailma jäsenyytään enemmän tai vähemmän koherentiksi järjestelmäksi. Tässä järjestelmässä olennot sijoittuvat spatiaalisesti omiin lokeroihinsa (maahan, metsään, veteen jne.) ja ovat esimerkiksi ihmisten elämään vaikuttamisen tai pelottavuuden kannalta hierarkkisessa suhteessa toisiinsa.

Luonnollisen, puhutun kielen ominaisuuksiin kuuluu kuitenkin epätasallisuus, eivätkä nimitykset ole konsensusessa määriteltyjä ja yksiselitteisiä, vaan niitä käytetään sekä yksilö- että tilannekohtaisesti varioiden. Tämä variaatio liittyy sanojen metonymiaan (sanan merkityksen laajentumiseen, ilmiön nimen käyttämiseen toisen ilmiön nimityksenä), polysemiaan (sanan monimerkityksisyyteen) ja näistä käänteisesti seuraavaan nimitysten osittaiseen synonyymisyyteen sekä niiden käyttöön eri abstraktiotasoilla.⁴²⁸

Kaarina Koski on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston uskomustarinakortistosta poimituin esimerkein osoittanut, miten tarinoiden ja memoraattien luokittelu yliluonnollisen aktantin nimityksen mukaan on usein pakottanut kontekstistaan irralliset muistiinpanot kategorioihin, joihin ne sisältönsä puolesta eivät kuuluisi. Samat motiivit ja tarinatyyppit löytyvät eri olentojen mukaan laadituista luokista, ja yhdistävä appellatiivi kokoaa samaan luokkaan hyvinkin erityyppistä ainesta. Esimerkiksi *pirun* prototyypinen eli keskeismerkitys on *paholainen*, mutta sen lisäksi sanalle on löydettävissä lukuisia metonymisiä laajennuksia ja vakiintuneita perifeerisiä merkityksiä, kuten erilaiset väki- ja vainajaolennot tai tarkemmin määrittelemätön rauhattomuus ja kummittelu. *Männinkäisillä* taas voidaan tarkoittaa spesifisti joitakin vainajaolentoja, mutta abstraktimmalla tasolla mitä tahansa tuonpuoleisia olentoja.⁴²⁹ Väitöskirjassaan Koski esittää perusteellisen analyysin *kirkonväki*-mielikuvien prototyypeistä ja käytettyjen nimitysten laajasta kirjosta.⁴³⁰

Samaan nimitysten monimerkityksisyyteen on aiemmin kiinnittänyt huomiota jo Martti Haavio suomalaista kodinhaltijaperinnettä käsittelevässä tutkimuksessaan. *Tonttu* on prototyypisesti kodinhaltijan appellatiivi, mutta nimityksellä on voitu tarkoittaa myös jättiläistä sekä paholaista tai ylipäänsä ”pahaa henkeä”. Virolaisessa perinteessä tonttu on voinut saada myös kotona kulkevan vainajan, varallisuudenkartuttajan ja kummituksen merkitykset.⁴³¹

427 Ks. Hoppál 2002, 57–60.

428 Koski 2011, 110–124, 154–155.

429 Koski 2004b, 100–106.

430 Koski 2011, 114–118, 124–154.

431 Haavio 1942, 115–119.

Olentojen määrittelyn ongelmallisuuteen ovat törmänneet monet muutkin kansanuskon tutkijat. Torsten Löfstedt käy metsänhaltijatutkimuksessaan läpi mahdollisia määrittelykriteerejä: nimitys, ulkonäkö ja attribuutit, olinpaikka ja toiminta, ja toteaa nämä kaikki riittämättömiksi. Hän päätyykin toteamaan, että metsänhaltijasta on mahdotonta esittää tarkkarajaista määritelmää, eikä se ole edes tarpeen. Keskeistä on kiinnittää huomiota symboliarvoon, joka olennolle kertomuksissa kulloinkin annetaan.⁴³² Ülo Valk puolestaan on sitä mieltä, että supranormaalin olennon identiteetti on määriteltävissä, mutta ainoastaan ottaen samanaikaisesti huomioon olennon nimitys, siihen liittyvät uskomukset (ulkonäkö, funktiot, suhde ihmisiin jne.) ja kertomusten juonet (olennon tyyppilliset aktiviteetit).⁴³³

Talvadaksen haastatteluaineistossa horjuvuus ja epätäsmällisyys yliluonnollisten olentojen nimityksissä ovat selkeästi havaittavissa. Paitsi termien monikäyttöisyyttä, tämän voi tulkita kuvaavan myös sitä, minkälainen asema aihepiirillä on kunkin kertojan maailmankuvassa ja kuinka pitkälle kognitiivisesti jäsentynyttä tuo tieto on. Haastattelutilanteillakin on vaikutuksensa – usein kertoja tarttuu aluksi haastattelijan tarjoilemaan nimitykseen tai reagoi spontaanisti kertomuksella, joka nousee hänen mieleensä haastattelijan kysymyksestä. Kun esimerkiksi Ola Samuel Rasmus kertoo talvisesta kohtaamisestaan edellään hiihtävän ja selittämättömästi katoavan mieshahmon kanssa, hän esittää sen vastauksena sekä äpärää (*eahpáras*), maahista (*gufihtar*) että etiäistä (*ovdasaš*) koskevaan kysymykseen, mutta nimittää ja tulkitsee itse olennon kummitukseksi (*gobmi*) tai kuolleen ihmisen hengeksi.⁴³⁴

Esittelen seuraavassa tärkeimmät Talvadaksen perinteessä tunnetut yliluonnolliset olennot. Kysymys on ensisijaisesti termien prototyypisistä merkityksistä, joissa yhdistyvät olentojen nimitykset ja niihin liittyvä keskeinen motiivisto. Useimmilla niistä on kuitenkin myös rinnakkaismerkityksiä. Tämä koskee erityisesti staaloa (*stállu*) ja maahista (*gufihtar*). Keskeismerkityksensä lisäksi molemmilla termeillä voidaan viitata myös epämääräisemmin eri uskomusolentoihin, kuten vainajiin, tarkemmin määrittelemättömään kummitteluun ja lastenpelotuksina käytettyihin ns. pedagogisiin fiktiolentoihin, tai tuonpuoleisiin olentoihin yleensä.

Eri olentojen esittelyssä tyydyn suppeaan johdattelevaan katsaukseen ja tarkastelen sitten olentoja erityisesti Talvadaksen perinteen kannalta. Kunkin olennon kohdalla käyn läpi keskeisimmät kylässä tunnetut uskomus- ja kertomusmotiivit. Aineiston laajuudesta johtuen viittaan tässä yksittäisiin ainesyksi-

432 Löfstedt 1996, 109–110.

433 Valk 2002, 124.

434 TKU/A/67/58, 12–13; TKU/A/67/60, 9–10; TKU/A/67/112, 17; TKU/A/68/21, 6–7; TKU/A/68/385, 2; TKU/A/69/86, 25.

köihin vain valikoidusti esimerkein. Esityksen runkona ovat arkistotyönä laaditut motiiviluettelot ja perinnematriisit⁴³⁵ sekä haastatteluaineistosta poimitut esimerkkikertomukset.

Uskomusolentoja koskevan perinteen teemat ja motiivisto

Kummittelu ja vainajat

Kummitteluksi nimitetään tavallisesti yliluonnollisia elämyksiä, joiden aiheuttaja ei ole selvillä. Kummitukset ovat erilaisia ihmis-, eläin- ja esinehahmoja sekä selittämättömiä näkö- ja kuuloaistimuksia.⁴³⁶ Pohjoissaamelainen nimitys tällaisille elämyksille on *gobmi*.⁴³⁷ Terminä *gobmi* on kuitenkin suomen kielen kummitusta laaja-alaisempi: se voi viitata sekä tarkemmin määrittelemättömään uskomusolentoon että periaatteessa mihin tahansa pelottavaan tai outoon elämykseen.⁴³⁸ Tästä syystä *gobmi* on tulkittavissa eräänlaiseksi yleisnimitykseksi ilmiöille, jotka voivat joko jäädä kokonaan selittämättömiksi, tai saada yliluonnollisen (nimetyn olennon) tai luonnollisen selityksen. *Gobmi*-perinne liittyy folκλοressa laajemminkin käsiteltyyn rauhattomuuden teemaan ja käsitykseen tiettyjen paikkojen rauhattomuudesta; temaattisesti se yhdistyy erityisesti vainajaperinteeseen.⁴³⁹

Talvadaksessa dokumentoitu monipuolinen vainajaterminologia ja monet vakavasti kerrotut vainajaelämysten kuvaukset osoittavat, että perinteellä on ollut kulttuurissa keskeinen merkitys.⁴⁴⁰ Vainajien kategoriointi perustuu yhtäältä kuolintapaan, toisaalta niiden aktiiviseen käyttäytymiseen ja pelottavuuteen. Kuten Juha Pentikäinen on tutkimuksissaan osoittanut, on vainajaperinteen taustalla aina jollakin tavalla epätavallinen kuolema – rituaalisesti oikealla tavalla hautaan saatettu vainaja ei ole rauhaton.⁴⁴¹

435 TKU/kk/6.2.b. Uskomusperinnematriisit on ensisijaisesti laadittu olennon nimityksen mukaan. Niistä ilmenee kunkin olennon esiintyminen eri perinnelajeissa sekä kunkin perinneaiheen tuntemus kyläläisten keskuudessa. Vaikka matriisit ovat olentokohtaisia, on ne kaikki sijoitettu Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkistossa saman arkistotunnuksen TKU/kk/2.6.b alle.

436 Ks. Jauhiainen 1999, 13, 73–79.

437 Sanan suomennokeksi tarjoutuvat *aave*, *haamu* ja *kummitus*. Sammallahti 1993, 97.

438 Pentikäinen 1995, 246–247.

439 Vrt. Huuskonen 2004, 135.

440 Vrt. esim. kulttuurisesti tärkeät lumi-, jää-, poro- ja lohiterminologiat. Jernsletten 1997; vrt. Huuskonen 2004, 74–75.

441 Pentikäinen 1968b, 355–358; Pentikäinen 1994a, 172–175; ks. myös Pentikäinen 1971b, 296–310.

Yleisnimitys rauhattomalle vainajalle on vaiga (*vuoigya*).⁴⁴² Nimitystä on käytetty mm. murhatuista, itsemurhan tehneistä, löytymättä jääneistä hukkuneista sekä tunturiin kadonneista vainajista. Vaiga-elämykset ovat tavallisesti epäselviä visuaalisia havaintoja. Pentikäisen mukaan termin käyttö rauhattoman vainajan merkityksessä on kuitenkin sekundaarinen ja myöhäinen. Ilmeisesti termin alkuperäinen merkitys onkin ”ihmisen kaksoisolento” tai ”haamu”; tässä nimitys yhdistyy etiäiseen (*ovdasas*).⁴⁴³ Vastaavana yleisnimityksenä on käytetty myös *jámeš*-termiä (haamu, vainaja).⁴⁴⁴ *Jámeš* ja *gobmi* voivat esiintyä synonyymeina silloin, kun kummittelijaksi on mielletty nimenomaan rauhaton vainaja.⁴⁴⁵ Tarkkaan ottaen (vaikka asiassa ilmeneekin horjuvuutta) ei kysymyksessä ole vainaja itse, vaan tämän kuoleman jälkeen vaikuttava henki (*vuoigya*) tai haamu. Oman Kevovuomassa sattuneen vainajan kohtaamisensa Ola Samuel Rasmus selittää *vuoigya*-hengeksi, joka kuitenkin näyttäytyy fyysisenä olentona.⁴⁴⁶

Hukkumistapauksia on sattunut sekä Tenolla että tunturialueen pienillä, usein osittain maan alla virtaavilla joilla. Veteen kadonneen statuksettoman vainajan yleisnimitys on raukka (*rávga*). Nimitys ei viittaa yksittäiseen, nimeltä tunnettuun vainajaan vaan pikemminkin kaikkia hukkuneita edustavaan olentoon. Raukka kuvataan ihmishahmoiseksi, suurisuiseksi ja pitkätukkaiseksi olennoiksi, toisinaan myös isopäistä hyljettä muistuttavaksi. Se voidaan myös nimetä staa-loa muistuttavaksi ”vesikummitukseksi” (*čáhcestállu*).⁴⁴⁷ Raukan huudon on ajateltu ennustavan hukkumisonnettomuutta tai kovaa myrskyä.⁴⁴⁸ Talvadaksessa ilmeisesti ainoastaan Rasmuksen suku on tuntenut ja kertonut juonitarinaa merikalastajasta, joka alinomaan pyysi venetovereiltaan leikattua tupakkaa. Raukka alkoi matkia miestä, joka lopulta kyllästyneenä kuumensi tervaa ja jäi odottamaan raukkaa. Saatuaan päälleen kiehuvaa tervaa raukka syöksyi mereen ja huusi sen jälkeen seitsemän vuotta.⁴⁴⁹

Raukkaperinne on ollut laajalti tunnettua Ruijassa Jäämeren rannikon kalastajien keskuudessa.⁴⁵⁰ Koska olentoa koskeva memoraattimuotoinen kertomusperinne puuttuu Talvadaksesta kokonaan, on syytä olettaa tunnettujen uskomusten ja yllä mainitun vaellustarinan olevan perua alueen miesten kausi-

442 Vaiga on Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa käyttöön vakiintunut hybridimuoto; ks. Huuskonen 2004, 75. *Vuoigya*-termin suomennoksia ovat *vainaja* ja *vainajaolento*. Sammallahti 1993, 209.

443 Pentikäinen 1995, 196; TKU/A/68/10, 13.

444 Vrt. *jábmi* (vainaja, kuollut) ja *jábmüdáibmu* (manala, tuonela). Sammallahti 1993, 116–117.

445 Esim. TKU/68/17, 13; TKU/A/68/68/21, 6; TKU/A/70/7, 9.

446 Esim. TKU/A/68/11, 30; TKU/A/68/89, 3; TKU/A/75/145, 2.

447 TKU/kk/2.6.b; Pentikäinen 1995, 250; TKU/A/67/285, 23.

448 Holmberg 1915, 90; Qvigstad 1925, 42; Solheim 1972, 50–52.

449 TKU/kk/2.6.b; vrt. Qvigstad 1928, 376–379; Itkonen 1971, 60–62; Pentikäinen 1995, 250.

450 Ks. Solheim 1941; Solheim 1972.



Armas Rasmuksen maalauksessaan kuvaama vesiraukka (*čáhcerávga*) on selvästi feminiininen olento. Kuva Marjut Huuskonen. TKU/P/02/196.

kalastusmatkoilta Jäämerelle. Tähän viittaa myös raukan ajoittainen sekoittuminen merenneitioon (*áffruvvá*).⁴⁵¹ Raukan ja lastenpelotuksena tunnetun vesiraukan (*čáhcerávga*) välinen ero sekä motiiviston että nimitysten käytön osalta on niin ikään liukuva. Kaiken kaikkiaan vesiolentojen merkitys näyttää Talvadaksen perinteessä olleen vähäinen.

Tutkimusprojektin käynnistämisen aikaan lähinnä uskomusmotiivien ja tarinoiden varassa oli myös taikakeinoin nostettuja vainajia (*pijag*⁴⁵²) koskeva perinne. Perinnettä voi kuitenkin pitää tuolloin edelleen ajankohtaisena, sillä kertojien mukaan vainajien nostamista harjoitettiin edelleen Kaarasjoella ja Kautokeinossa, mutta ei enää Suomen

puolella; käytännöllisesti katsoen kaikki Talvadaksen asukkaat vahvistivat tämän. Vainajien nostamisen vihamiesten päälle ajateltiin tavallisesti tapahtuvan *ruumiinmultien* avulla; uhrin saatua näitä kehoonsa alkoivat vainajat piinata häntä. Ola Samuel Rasmus tekee eron erilaisten nostettujen vainajien välillä: *pijag* vain pelästyttää, paha-*pijag* tekee mielisairaaksi.⁴⁵³ Vanhempi tapa vainajien nostamiseen oli ottaa kirkkomaasta hiekanmurusia ja tarjota niitä vihämiehelle ruoan, kahvin tai viinan seassa. Uudempi tapa oli ottaa vasta kuolleen vainajan suusta sylkeä, kuivata se hienoksi, kaasumaiseksi pölyksi ja puhaltaa se uhrin päälle tai lähettää kirjeessä; pelkkä kirjeen avaaminen riitti kalman tartuttamiseen.⁴⁵⁴ Ajatus vainajien nostamisesta liittyy useimmiten kilpakosintatilanteisiin, joissa pahantahtoinen kosija lähettää noidan avulla vainajat kilpailijansa päälle.

Aineiston ainoa memoraattimuotoinen kertomus on jälleen taltioitu vain Rasmuksen perheen jäseniltä. Ola Samuel, Kristiina ja Armas Rasmus ovat kertoneet jouluyönä nähdystä hiirien, kärppien ja muiden eläinten muodostamas-

451 Esim. TKU/A/68/240, 27.

452 Myös *pijag* on projektiin vakiintunut hybriditermi, ilmeisesti verbistä *bidjat* (panna, asettaa, laittaa, lähettää; Sammallahti 1993, 35) johdettu appellatiivi.

453 TKU/A/68/21, 11.

454 Esim. TKU/A/69/88, 21–27; TKU/A/67/114, 21, 23. Ks. myös Oinonen 1964, 21, 61–66; Pentikäinen 1995, 216–218.

ta raidosta⁴⁵⁵ ja niitä seuranneesta mieshahmosta, joka kysyttäessä kertoi, että matkalla oli nostettujen vainajien joukko. Tavallisesti *pijag*-olennot kuvataankin eläinhahmoisiksi. Norjan puolella vainajat ovat perinteen mukaan kulkeneet mm. suden, karhun, ketun, jäniksen, harakan ja riekon hahmoisina.⁴⁵⁶

Äpäpä (eahpáraš)

Erityyppisistä vainajaolentoista on tarpeen erikseen mainita äpäpä (*eahpáraš*), jolla näyttää olevan erityinen asema talvadaslaisten tuntemassa perinteessä. Äpäpä on salaa synnytetty ja surmattu lapsi, joka ilmaisee itsensä tunturissa liikkujalle näkymättömänä itkevänä olentona, pienen alastoman lapsen hahmossa tai vaikkapa jäniksenä. Se on ihmiselle vaarallinen, sillä se saattaa eksyttää ja lamauttaa hänet tuntikausiksi. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aktiivivaiheessa traditio osoittautui eläväksi, myös lasten tuntemaksi, mihin epäilemättä osaltaan vaikuttivat tunnetut, suhteellisen myöhäiset lapsenhylkäystapaukset ja niiden yhteisössä aiheuttamat moraaliset dilemmat.⁴⁵⁷

Äpäpää koskeva memoraatti- ja uskomusaines on Talvadauksessa laajalti tunnettua. Tyypillistä kertomuksille on, että ne raportoivat kertojien itsensä tai heidän tuntemiensa ja asiasta itse kertoneiden henkilöiden elämyksistä. Memoraatit samoin kuin suuri osa uskomusaineksesta antavat ohjeita siitä, miten pitää toimia kohdatessaan äpäpä: sitä ei saa päästää eteensä, ei pidä lähteä juoksemaan vaan on käveltävä hiljakseen, ei pidä puhutella olentoa, pitää pyrkiä ylittämään vesi, jonka yli äpäpä ei voi seurata. Kasteriitin hallitseminen on tärkeää. Äpäpästä pääsee eroon kastamalla sen kahdella nimellä, jolloin väärä arvaus olennon sukupuolesta ei voi estää riitin onnistumista. Kastaminen kristillisenä riittinä sekä vapauttaa äpäpä kohdanneen ihmisen vaarallisesta tilanteesta että päästää nimettömänä haudatun sijattoman sielun rauhaan. Erityisen tärkeää kohdatessa äpäpä on varoa olennon aiheuttamaa ”raimautumista” (saam. *ráimmahallat*⁴⁵⁸), joutumista ahdistuksen tai lamautumisen tilaan, jossa ihminen menettää ajan ja paikan tajunsa.⁴⁵⁹

OR: ...Että ne vanhat ihmiset kertoilleet sitä että jos tuommosen lapsen kuulee itkevän niin se pitää kastaa sitä muka, että silloin pääsee siitä pois. Se vissiin piti vielä kaks nimeä laittaa siihen.

OK: Että mitä sanoit, kaks nimeä?

455 *Raito, pororaito* = ahkiota vetävien toisiinsa sidottujen porojen jono.

456 Esim. TKU/A/67/101, 18; TKU/A/67/114, 19; TKU/A/67/127, 14; TKU/A/67/283, 15.

457 Pentikäinen 1970, 113; TKU/A/67/60, 16; TKU/A/67/132, 23; TKU/A/70/40, 30.

458 Sanakirjamäärittelmä: pelästyä (suunniltaan aavetta tms.); Sammallahti 1993, 170.

459 TKU/kk/2.6.b; Pentikäinen 1968b, 332–334; Pentikäinen 1995, 224–227.

OR: Niin. Kun ei oo varma, onko se tyttö vai poika. Mikä se oli, Johannako se oli, että Johanna piti laittaa nimeksi, että Juhani tulis siihen ja tietenkin se Anna. Että se on molemmat nimet siinä Johanna.

OK: Johanna ja sitten toinen nimi?

OR: Se riittää se Johanna. Se riittää, se yks Johanna siinä on mies ja nainen siinä.

(TKU/A/67/77, 8. Olavi Rasmus; hst. Olavi Korhonen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

HN-P: Oletko kuullut muiden kertovan äpästä?

KRR: Olen. Olen kyllä kuullut. Tässä lähellä oli kerran sellainen vanhapiika tai leski. Hän oli kerran tunturilla erään joen rannalla ja kuuli kun hän aikoi astua joen yli, hän alkoi kuulla itkua. Ja samalla myös tämä eähparas ilmestyi. Nousi sieltä joesta. Mies aikoi juuri sanoa, että mene äitis rintoja imemään, mutta sitten hän huomasi, ettei hän sanokaan niin, koska se voi olla vaarallista. Tämä eähparas voi mennä ja surmata jonkun ihmisen, äitinsä. Tämä mies kyllä jutteli jotain sen äpäran kanssa, ja sitten hän kuitenkin pelästyi ja tuli valtavaa vauhtia sieltä tunturilta Valjokeen, Valjoen saareen. Ja oli niin säikähdyksissään, ettei aluksi voinut puhua eikä syödä mitään. Ihmiset olivat ihmeissään tämän miehen omituisesta käyttäytymisestä. Ja he luulivat tätä sairaaksi. Mies meni kuitenkin sitten nukkumaan, ja nukkui yhteensä pari vuorokautta. Ja vasta herättyään hän kertoi, että hän oli nähnyt äpäran ja jutellut sen kanssa.

(TKU/A/67/287, 4. Kirsti Ravna Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo 5.8.1967. Saamenkielinen haastattelu.)

Tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä äpära näyttäytyy olentona, jonka kohdalla kokemuksellisuus ja todenmukaisuus nousevat korostuneimmin esiin. Ainoa Talvadaksesta taltioitu, jälleen lähinnä Rasmuksen suvun välittämä tarinamotiivi (äpäraa kehotetaan menemään imemään äitinsä rintoja – äpära repii naisen kuoliaaksi) saa sekin tavallisesti ”tosikertomus”-tulinnan. Ylipäänsä äpära-perinne on uskomusperinteessä se osa-alue, joka on talvadaslaisten keskuudessa erityisesti saanut osakseen pohdintaa ja erilaisia selitysvaihtoehtoja.⁴⁶⁰

Maahinen (gufhtar)

Pohjoisen Fennoskandian kaikki väestöryhmät tuntevat ihmisen kaltaisen sosiaalisen (joukkona tai perheenä esiintyvän) olennon, joka omassa maanlaisessa maailmassaan elää samankaltaista elämää kuin ihmiset maan päällä ja jolla on aktiivinen, yleensä ambivalentti suhde ihmiseen. Tutkijat ovat olleet jokseenkin yksimielisiä siitä, että tätä monilla eri nimillä tunnettua olentoa koskeva perinne on saamelaiskulttuurissa skandinaavista lainaa. Kaksi yleisintä saamenkielistä nimitystä, Suomen ja Itä-Ruijan saamelaisalueilla tunnettu *gufhtar* (suom. maahinen, kufitar) ja sitä läntisempi *ulda* on molemmat tulkittu lainoiksi norjan kielestä; edellisen alkumuoto on *go(d)vetter* (hyvä haltija), jälkimmäisen *huldra* tai *huldre* (maan alla asuva näkymätön olento).⁴⁶¹ Maahisen tyyppillisiä ominaisuuksia ovatkin 1) antropomorfinisuus ja 2) näkymättömyys, josta olento voi niin halutessaan luopua.

Maahista voi syystä pitää pohjoisena traditiodominanttina: se on suullisessa perinteessä alueen muita olentoja suositumpi ja siihen on liitetty monia sellaisia aiheita, jotka eteläisemmillä alueilla yhdistetään muihin olentoihin.⁴⁶² Pohjoiskalotin alueen eri väestöryhmiltä taltiodusta maahisaineistosta tekemäni vertailu osoittaa, että perinne on motiivitasolla suurelta osin kaikkien väestöryhmien jakamaa. Talvadaksenkin maahisperinne on muihin olentoihin verrattuna rikasta – motiiviston laajuudessa sille vetää vertoja vain äpäpäperinne. Yhtä lukuun ottamatta Talvadaksen perinteestä löytyvät kaikki Pohjoiskalotin alueella yleisesti tunnetut kertomusmotiivit. Lisäksi kylän perinteeseen kuuluu joukko täysin paikallisia kertomusaiheita.⁴⁶³

Uskomusolennoista maahinen liittyy selkeimmin laajempaan maanalaisuuden teemaan, johon voidaan lukea myös esimerkiksi aarrekätköjä ja kaksipohjaisia järviä koskeva perinne sekä vanhaan saamelaiseen mytologiaan kuuluva käsitys maan alla elävästä, esi-isien muodostamasta vainajakansasta.⁴⁶⁴ Mainittu pohjoisen Fennoskandian folkloressa yleinen, mutta Talvadaksen perinteessä esiintymätön motiivi on ”ihminen kättilönä maahisnaisen synnytyksessä”, juonitarina, jossa ihminen pyydettyä menee vapaaehtoisesti maan alle ja palautetaan onnistuneen synnytyksen jälkeen takaisin lähtöpaikkaan yliluonnollinen palkio mukanaan.⁴⁶⁵ Maan alle joutumisen mahdollisuus vastoin omaa tahtoa sen sijaan tulee kylän perinteessä toistuvasti esiin. Haastatteluaineiston valossa ih-

461 Holmberg 1915, 87–88; Itkonen 1948b, 327; Itkonen 1963, 556; Enges 1991, 47–51; Pentikäinen 1995, 251.

462 Traditiodominanssin ja motiiviatraktion käsitteistä ks. Eskeröd 1947, 81; Honko 1980b, 111. Maahisperinteen motiivistosta ks. Enges 1991, 41–104.

463 Enges 1991, erit. 111–119.

464 Huuskonen 2004, 133–135, 229–230.

465 Enges 1991, 23, 73–75.

misten ja maahisten väliset kontaktit tapahtuvat kuitenkin lähes poikkeuksetta maan pinnalla ja näissä kontakteissa maanalaiset asukkaat ovat aktiivinen, aloitteen tekevä osapuoli.

Mielikuvia maanalaisesta maailmasta leimaa sen samankaltaisuus, mutta kaksinpuolinen paremmuus verrattuna ihmisten maailmaan. Maahiset ovat rikkaita, niillä on suuria poroeloa, lehmiä ja lampaita, ja eläimet ovat suuria, kauniita ja usein väriltään ihmisten omistamista poikkeavia.

LH: No niistä kufihtarista, mitäs niistä kerrotaan?

OSR: No kyllä se kufittaret, kyllä se nyt, niin että joku on täälläkin. Sannoo, että kyllä se on varmaa, että kyllä ne on, joo kyllä ne on. No poromiehiä tuolta, kun mettässä oli niitä poromiehiä ja mitäpä siitä ja ja heillä oli pikku, pikku poroparttio mukana. No sehän tietysti tulivat suoraan isoon tokkaan. Sanoivat, kyllä he jo rikastuvat kyllä se, että mitä tämä on? Ja kenen nämät on, mutta oli pimiä vielä, ei nähneet niitä korvia, että kenen ne on. Mutta aamullahan, mutta aamulla, mihin me, mihin me joudumme tuollaisella tokalla kun noin paljon on. No, tietysti nehän, nehän tekivät laavun kiinni siihen. Ja tuli aamu siihen, no heillähän on iso tokka, mitäpä tuossa. No, aamulla kun lähtevät siihen parttionsa luona, ei siellä silloin ollutkaan muuta kuin heidän parikymmentä poroa, eikä jälkiä eikä mitään sitä enempää kuin mitä heidän poroparttionsa oli.

--

...sehän oli silloin vanhaan aikaan silloin joka lähti metsään se piti aina ottaa mukaan vanhan, vanhan ruostunut veitsen joo ja jos tulee semmonen poro-elo, elo vastaan ja tietysti, sehän on tietysti se härkäporo millä se etumies menee ja mihin se ohjaa sen elon. Se pitää sen ruostunut veitsellä viskata yli siinä justiinsa sen härän takapuolelle, että tuo joka on perässä se jääpi tuolle, kaikki mikä on, ja samaten jos näkkee niitä paljon lehmiä, silloinkin pittää niin että ruosteista, vanha ruostunut veitsi, että sen viskaa yli, oli yksi taikka useampia lehmiä jos ajattelee, että tuo on kyllä kufihtaren elukka. Joo, semmosen tempu ne oli.

(TKU/A/67/57, 21–22. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Käsitys siitä, että maahisten omaisuutta voi saada omakseen, on voinut toimia reaalisena tai metaforisena perusteluna joidenkin henkilöiden tai sukujen rikkautelle.⁴⁶⁶ Kylän perinteessä tunnetaan useita maanalaisten olentojen asuinpaikoiksi nimettyjä paikkoja. *Gufihtarin* kohtaamisesta kertovien memoraattien määrä on aineistossa huomattavan suuri verrattuna muihin uskomusolentoihin

466 Saressalo 1985, 125–126; Pentikäinen 1995, 253, 257–258; Huuskonen 2004, 229.

– *gufhtar* on tavallinen selitysmalli erityisesti silloin, kun supranormaaliksi tulokku elämys perustuu heikkoon tai epämääräiseen kuulo- tai näköhavaintoon. Analogisia vanhemman esi-isä- ja vainajauskon kanssa ovat maininnat ihmisten ja maahisten välisestä sukupuoli- ja muista suhteista. Tavallisimmin kauniit maahistytöt ovat tulleet tunturissa yöpyvien miesten nuotiolle tai turvekammiin, mutta maahinen voi näyttäytyä myös rumana vanhana eukkona, joka ajaa ihmisen pois lepo- tai yöpymispaikaltaan. Maa-alueen omistajan roolissa maahiset ovat myös tapauksissa, joissa on erehdyksessä rakennettu navetta maanalaisen asunnon päälle sillä seurauksella, että lehmät sairastavat ja kuolevat.⁴⁶⁷

Vaarallisimmillaan maahiset ovat lapsen vaihtajina: olennot voivat viedä kasvatamattoman, vartioimatta jätetyn ja rituaalisesti suojaamattoman lapsen ja tuoda tilalle oman lapsensa tai lasta muistuttavan vanhuksensa. Vaihtamisen on voinut estää lapsen mukana pidetyn virsi- tms. uskonnollisen kirjan tai metalliesineen avulla. Vaihdokasperinteen aktuaalisuudesta kertoo Sylvi Rasmusen esimerkki:

SR: ...niin kun on tämä tässä, Talvadaksen tossa yläpuolella, siel on Kate-keetan kenttä ja siin on se Gufhtarpákti, elikä kufhterin pahta, et siinä on nähneet ihmiset kufitterin ja kufitterin lehmät. Et se on semmonen, ja sitä me ollaan niinkun aina pelätty vähäsen. Mut sitten mää muistan aikusempana, mul oli Kiia, pikkunen vauva, ja me lähdettiin marjaan sinne kufitterin *páktille*. Siin on hyvä mustikkapaikka, niin. Ja äiti ei oo koskaan sillai, ei hän usko niihin kummituksiin, on aina meille sanonu, että ne on höpöhöpöjuttuja. No, mää vein sinne kufhtarin *páktin* alle Kiian vaunut. Ajattelin, että tänne ei kuulu autot, että täs on hyvä paikka. Ja sit mää just pääsin sinne *páktin* päälle, niin minä katoin, niin äiti juoksee niitten vaunujen kans sieltä pois, että hei, minne viet? No, et sää voi jättää tänne, että kufhtar käy vaihtamassa sitä lasta, että... Sit mä ajattelin, että... mitä, että uskoks se? No tässä on niin monet ihmiset nähneet kufhtarin, että tähän et kyllä jätä lasta, että... Eikä sillä oo ees mitään hopeakorua, että et sää voi tehdä tämmöstä... (TKU/A/02/114. Sylvi Rasmus; hst. Pasi Enges 1.9.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

Maahisperinteen elinvoimaisuus selittyy sen mukautumisella erilaisiin käyttötarkoituksiin. Olennolla on voitu selittää tosina pidettyjä elämyksiä, mutta traditiodominanttina se tarjoutuu myös muiden kuin vakavasti otettaviksi tarkoitettujen kertomusten aktantiksi. Samuli Aikion mukaan erityisesti maahisia koskeville kertomuksille onkin ominaista tietynlainen humoristisuus.⁴⁶⁸ Myös kertojat itse

467 TKU/kk/2.6.b; Pentikäinen 1995, 253–258; Andelin 1859, 245–246; Huuskonen 2004, 222–226, 229–230.

468 Aikio 1985, 86–87.

tiedostavat hyvin *gufhtar*-perinteen monimuotoisuuden, Armas Rasmuksen sanoin sen ”monipiippisuuden”.⁴⁶⁹

Merenneito (áffruvvá)

Saamelaisalueella merenneito (*áffruvvá*) on tunnettu pääasiassa Ruijan rannikon merisaamelaiden keskuudessa. Myös merenneitoperinnettä on pidetty saamelaiskulttuurissa suhteellisen myöhäisenä skandinaavisena lainana. Ulkonäöltään merenneito kuvataan kauniiksi, pitkätukkaiseksi naiseksi, jolla on alaruumiin tilalla kalan pyrstö – hahmo siis vastaa vanhaa ja kansainvälisesti laajalti tunnettua kuvaa olennota.⁴⁷⁰

Talvadaksessa merenneitoa koskeva perinne on vähäistä, lähinnä muutamien uskomusmotiivien varaan rakentuvaa. On ilmeistä, että se tunnetaan lähinnä kauppamatkojen ja Jäämeren kalastuksen kautta omaksuttuina käsityksinä ja kertomuksina. Myös kertojat itse tavallisesti sijoittavat olennon merenrantaan.⁴⁷¹ Keskeisimmät uskomusaiheet koskevat merenneitojen alkuperää (Aatamin ja Eevan veteen kätkeviä lapsia), yllä mainittua ulkonäköä ja olennon käyttäytymistä (näyttäytyy tai huutaa ennen myrskyä). Yhteys *rávga*-perinteeseen ilmenee käsityksenä merenneidoista mereen hukkuneina vainajina. Harvalukuisissa juonitarinoissa merenneito esiintyy joko myrskyyn joutuneiden merenkävijöiden auttajana, joka ohjaa veneen turvaan, tai pahantahtoisena, veneen kaatamaan pyrkivänä olentona.⁴⁷²

Staaloo (stállu)

Staaloo (suomeksi myös staalu, taalo, tallo < *stállu*⁴⁷³) on uskomusolentojen joukossa pidetty selkeimmin alkuperältään saamelaisena ja saamelaisen uskomusperinteen vanhimpaan kerrostumaan kuuluvana. Siihen on kuitenkin aikojen kuluessa yhdistynyt aineksia useista muista olennoista, kuten jäättiläisestä, pirusta sekä kummitus- ja vainajaolennoista. Monet tutkijat ovatkin kiinnittäneet huomiota staaloksi nimitettyä olentoa koskevan perinteen laajaan variaatioon sekä eri saamelaisalueiden välillä että paikallistasolla.⁴⁷⁴

469 Enges 2000; Huuskonen 2004, 230–231. Pohjoisesta maahisperinteestä ks. myös Paulaharju 1922, 157–167; Dahlstedt 1983.

470 Pentikäinen 1995, 249–250; Itkonen 1948b, 328; merenneidosta kansainvälisessä perinteessä ks. esim. Holbek & Piø 1967, 63–82.

471 Esim. TKU/A/69/116, 30–31.

472 TKU/kk/2.6.b.

473 Pentikäinen 1995, 258–259; Jauhiainen 1999, 211 (E 1501). Pohjoisilla alueilla suomalaisena rinnakkaisnimityksenä tunnetaan myös *lihatontta*.

474 Aikio 1993, 133–134; Pentikäinen 1995, 258–259, 264–265.

Kertomusperinteen valossa staalo on yleensä solitaarinen (yksittäin esiintyvä), luonteeltaan joko empiirinen tai fiktiivinen olento. Kiinteäjuonisissa saduissa ja tarinoissa se kuvataan tavallisimmin suurikokoiseksi, usein punaiseen takkiin ja hopeavyöhön pukeutuneeksi mieheksi. Vyössään staalo kantaa rahapussiaan ja mukanaan sillä on näkymätön koira. Kohdatessaan tunturissa ihmisen staalo haastaa tämän painiin, joka tavallisesti päättyy jommankumman kuolemaan.⁴⁷⁵ Talvadaksen perinteessä on nimeltä tunnettuja henkilöitä, jotka ovat nähneet sen tai jopa painineet sen kanssa:

LH: Kerrottiinko mitään muuta tästä Stuurra-Jounista?

OSR: No kyllähän se tietysti kerrottiin sillä tavalla ja se oli ja seikkailija, seikkailijaääjä, joo ja samoten oli se poika, se Aslakki, sekin oli semmonen seikkailijapoika sekin ja se kulki aina sieltä, sieltä Norjassa meren rannassa, joo sillon, kun se oli lupa sieltä, elivät niin kun norjalaiset ja täällä lappa-, suomalaislappalaiset niin yhdessä niin kun, niin kun omassa kotissa.

JP: Oliko se poromies vai?

OSR: Ei se ollu poromies, se oli tavallinen työmies tavallinen, mutta vaatimaton sekin oli semmonen ja se oli siellä ja se oli se Aslakka se oli tavannu sieltä Norjassa se oli tavannu sieltä morsianki kerran ja se oli yksi semmonen, joka sanotaan lapiksi että fiällä, se on semmonen meren kalastaja, joka aina on meressä ja ellää, elää meren kalastuksella. Sanotaan niin että lapiksi fiällä. Ja se fiällä himuitsi tuo Aslak Jomppanen morsiamen. No, se oli semmonen, se kyllä oli semmonen rikkaan poromiehen tyttö se ja tietysti nehän aina, nehän aina tappelivat sen kanssa, sen fiällän kanssa se Aslakki. Mutta se Aslakki, se oli vankka mies ja se oli väkevä, ei se ärjänny Aslakalta, mutta se oli semmonen se silloin, silloin suruton aika, se pani tietysti, se sanoi se fiällä, kyllä sinä hengen saat, joo, joka kyllä, joka kyllä pärjää sinun kansas. Ja Aslak Jomppanenkin sano ja tuo vaan. No joo, se meni se aika ja tietysti se oli näin kevätkesä, lähit sieltä meren rannasta lähi pois siellä ja sillon tuolla Varankinvuonossa oliko ja siellä, sillon ei ollut minkäänlaista maantietä, sehän jalkapatikassa käytiin, tullaan vuonossa tänne Tenolle. No, Aslakka sieltä, kun se lähti tietysti kotia ja siinä vaaran päällä oli oikein iso jänkkä. No, käveli ja käveli se Aslakka tuonne Tenoa päin, sillä oli vielä tietysti taakka selässä, siellä evvaitä ja sensemmosia tietysti, kun se tullee kotia. No mitäpä

475 Jauhiainen 1999, 211 (E 1511, E 1516). Staaloperinteelle on esitetty sekä historiallista (esim. Laestadius 2000, 256, 313; Kjellström 1976) että mytologista (esim. Itkonen 1963, 551–552) perustaa. Ottamatta kantaa perinteen historiallisuuteen tai uskomuksellisuuteen Lassi Saressalo on tulkinnut kertomukset ihmisen ja staalon painista *defensiiviseksi vähemmistöloreksi*: symbolisesti kertomukset kuvaavat sitä, miten voimiltaan heikompi saamelainen voittaa neuvokkuudellaan fyysisesti vahvemman ulkopuolisen uhan. Saressalo 1987, erit. 253–257.

tuossa kaverin henki, sehän tietysti, sehän tulikin perässä, eikä huomannu Aslakki. Se tietysti sillä oli tietysti veitsi, iso lapin leukku ja se löi tietysti, kun tuli takapuolelle se tuli ja hakkasi Aslakka tuohon ja sen haavan olen minäkin nähny, itse kyllä sanoi se ja kyllä minä uskonkin. No sittenhän se tuli tappelu juu keskellä jänkkää, näin tuo Aslakka, kyllä hän pärjää, kyllä hän pärjää, sehän on semmonen, mikä se on kupula taikka lapissa polssa⁴⁷⁶. Aslakka hyppäsi sen päälle ja se stallu jäi alapuolelle. Sillon Aslak Jomppanen, se hyökkäs päälle tietysti ja otti kurkusta kiini ja paino tietysti siihen. Mutta se stallu, se tarjosi oman veitsen, että tapa hänen oman hänen veitsen kanssa, mutta kyllä se Aslakki oli jo kuullu, että kyllä se ei, ei se auta, ei se sentään kuole. Aslakki otti sen veitsen ja viskasi jänkälle pois ja se tietysti, sehän pakotti sen staalun, että tunnusta sen sen koiran, se pikku rakkakoirra, niin se sanotaan rähkä, lapiksi rähkä, joo, niin sen täyty tietysti tunnustaa. No sehän otti tietysti sehän oli lähellä, mutta tietysti Aslakka ei nähnyt sen. Tietysti se henki, kun se lumosi niin että ei, että kätki, että ei pidä näkemän, mutta sehän toi ilmi. Ja sitten se kyllä Aslakka otti kiinni sen koirasta ja sitten se pisteli lapinleukulla ja potkasi jänkälle ja sitten vasta tappoi sen staalun ja se tallasi siihen rivukan jänkkään ja sitten se Aslakka lähti kotia päin, joo. Juu ja itse se on kertonu se äijä.

JP: Itte sulle kertonu.

OSR: Juu, minä muistan, itse kertoi ja näytti vielä sen haavansa, se oli pitkä haava täällä.

LH: Päässä.

OSR: Päässä, justinsa otsassa tähän, näin vinossa ja se sano, se, se stallu se, se löi, kun tuli takapuolelle, ei hän huomannu ennen sen riivatun.

(TKU/A/67/55, 10. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko & Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Ola Samuel Rasmuksen tositapauksena pitämässä Stuurra-Jon-Aslakin painissa staalon kanssa yhdistyy perinteiseen painimotiiviin käsitys olennon alkuperästä: se on vainaja, jonka kilpakosija on nostanut vihamiehensä päälle.⁴⁷⁷ Staalo-perinteen yhteys vainaja- ja erityisesti *pijagia* koskevaan perinteeseen onkin ilmeinen. Kertomuksessa esiintyvät keskeisimmät staaloa koskevat motiivit: se on ihmisenkaltainen, ulkomuodoltaan nostajansa/lähettäjänsä kaltainen, mukanaan näkymätön koira, joka on surmattava ennen staaloa ja veitsi, jolla staalo on

476 *Palsa* = ikeroudassa oleva turvekumpu.

477 Patricia Nyberg on analysoinut tätä kertomusta ja sen muotoutumista erilaisissa haastattelu-tilanteissa ja eri kertojien esittämänä. Ks. Nyberg 1998, erit. 105–175.

surmattava, mutta vasta koiran tappamisen jälkeen. Jos staalon surmaa ensin, nuolee koira haavat ja staalo herää henkiin entistä voimakkaampana.⁴⁷⁸

Staaloo esiintyy myös satujen ja kaskujen typeränä hahmona, jota ihminen huiputtaa ja tekee naurunalaiseksi.⁴⁷⁹ Talvadaksen ja lähialueiden paikallisessa perinteessä oman kokonaisuutensa muodostavat kaskut, jotka kuvaavat Piehtar Andaras Helanderin kasvatusisälleen tekemiä ”staalotemppeja”. Lumeen tehdyt oudot jäljet, turpeesta valmistettu ”staalon sormi”, päälle valuva vesi (”staalo virtsaa”) jne. saavat herkkäuskoisen vanhanpojan luulemaan, että staalo on liikkeellä.⁴⁸⁰

Myöhemmässä, 1960-luvulta lähtien taltioidussa talvadalaisessa perinteessä staalo-nimityksen merkitys on laajentunut. Yllä mainittujen täsmällisiä merkityksiä yleisempää on nimityksen käyttö eräänlaisena supranormaalina olentona tarkoitavana yleisterminä, joka merkityskentältään lähenee ennen kaikkea *gobmia*, mutta myös muita olentoja.⁴⁸¹

Etiäinen (ovdasaš)

Etiäisellä (*ovdasaš*) tarkoitetaan kuulo- ja näköhavaintoja henkilöstä, joka todellisuudessa ei olekaan paikalla. Pentikäisen mukaan etiäisperinteellä on ilmeinen yhteys saamelaiden vanhaan samanistiseen käsitykseen vapaasielusta, joka voi samanaikaisesti esiintyä muualla kuin siellä, missä ihminen fyysisesti on. Muista uskomusolennoista etiäinen poikkeaa siinä suhteessa, että sitä ei tavallisesti pidetä pelottavana. Itse asiassa kysymyksessä onkin pikemmin ihmiselle kuuluva ominaisuus kuin varsinainen olento. Sekä ”etiäisen kanssa kulkemista” että etiäisten näkemistä ja kuulemista pidetään osoituksena ihmisen henkilökohtaisista ominaisuuksista: vain tietyn tyyppisillä ihmisillä on etiäinen ja vain ”lujaveriset” voivat nähdä tai kuulla niitä.⁴⁸²

Valtaosa etiäisperinteestä on memoraattimuotoista. Kertomusten kuvaamat elämykset ovat varsin stereotyyppisiä. Kuuloelämyksissä etiäinen ilmenee esim. askelten ääninä, koputuksina, suksien asetteluna tai hevosen tiu’un äänenä, mutta tulevaisuudelle vieras ei saavukaan. Elämyksen yliluonnollisuuden kriteerinä on konkreettisten saapumisen merkkien (esim. suksen- tai jalanjäljet lumessa) puuttuminen sekä se, että henkilö todella saapuu – tavallisimmin joko tunnin tai vuorokauden kuluttua – ”samalla tavalla” kuin etiäisenä. Samoin kuin kuuloelämysten, myös näköelämysten kuvaukset ovat realistisia ja yksityiskohtaisia.

478 TKU/kk/2.6.b; Jauhiainen 1999, 211 (E 1516).

479 Aikio 1993, 133.

480 TKU/kk/2.6.b; ks. myös Itkonen 1971, 68–70.

481 Ks. myös Pentikäinen 1995, 264–265.

482 Pentikäinen 1995, 196–197.

Elämyksen ylliluonnollisuus paljastuu vasta jälkikäteen, kun nähty henkilö on todistettavasti ollut havaintohetkellä muualla.⁴⁸³

Talvadaksen etiäisperinteeseen sisältyy useita eri henkilöihin liittyviä memooraatteja. Lukumääräisesti eniten näitä on haastatteluaineistossa Erkki Kateketta nuoremmasta, jolla tiedetään olleen erityisen vahva etiäinen.

IR: Ja sitten minä näin. Se oli Ivalossa sairaalassa se isäntä. Pari kesää aikaa. Minä soutelen varhain aamulla, oikein siinä, puoli kuueltä tuolla Tenolla, poika vielä on matkassa, niin ja minä näen, että isäntä tekkee venettä tuossa. No, minä että, no, joo, se on tietten illalla... se on tullu jo, se on terve. No, minä aikani siinä soutelin ja silloin tällöin aina vilkaisen, niin siinä se tekkee. – – Niin minä kysyin Niilolta, että milloin se isäs, yöllä on tullu? ”Että, että tullukko? Ei ole.” Minä että, no totta hiiteen se on tullu, koska se venettä tekkee, no johan minä sen selvi... kesäilma ja kirkas ilma, näen selvästi, että se on se. Ja poikakin näki. Niin se vakuutti, että ei ole tullu.

– –

LH: Että se siinä niitä venelautoja sovitteli?

IR: Niin, niitä sovitteli. Että kun se ottaa irti ja käyttää penkissä ja taas takaisin.

LH: Kauanko sinä näit sen siinä?

IR: No, ainakin 15–20 minuuttia.

(TKU/A/70/73, 32 & TKU/A/70/74, 1. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko & Juha Pentikäinen 3.5.1970. Suomenkielinen haastattelu.)

Ilmari Rasmuksen elämyksestä esitettyjen tulkintojen mukaan hänen etiäisenä veneentekopuuhissa näkemänsä mies joko kuolee vuoden sisällä, elää poikkeuksellisen vanhaksi tai tulee rikastumaan – kaikki nämä motiivit ovat kylässä laajalti tunnettuja, samoin yllä mainittu lujaverisyys elämyksen edellytyksenä.⁴⁸⁴

Ihmisen kaksoisolento voi esiintyä paitsi edelläkulkijana (*ovdasaš*), myös ”jälkiäisenä” (*manhasaš*).⁴⁸⁵ Jälkiäisenä kuullusta äänestä henkilön lähestyvän kuoleman enteena on talvadaslaisista kertonut ainoastaan Kristiina Rasmus.⁴⁸⁶ Kuolemaa ennustaa myös se, että ihminen ei tulekaan etiäisensä jälkeen.⁴⁸⁷

Myöhemmässä saamelaisperinteessä etiäisellä on myös sekundaarinen, noidan lähettämään olentoon tai kotona kulkevaan vainajaan viittaava merkitys.⁴⁸⁸

483 Pentikäinen 1995, 196–197.

484 Esim. TKU/A/70/7, 12; TKU/A/70/15, 1; TKU/A/70/ 41, 8; TKU/A/70/73, 34.

485 Pentikäinen 1995, 196; ks. myös Itkonen 1948b, 349.

486 TKU/A/70/41, 8.

487 TKU/A/70/43, 22. Talvadaksen etiäisperinteestä ja eri motiivien yleisyydestä ks. myös Vuorio 1978.

488 Pentikäinen 1995, 196.

Etiäisten kuuleminen ja näkeminen nimenomaan kuoleman enteinä on osoittautunut elinvoimaiseksi aivan viimeaikaisissakin kenttätöissä.⁴⁸⁹

Fiktiolennot

Uskomusolentojen joukossa on olentoja, jotka eivät aikuisten näkökulmasta ole olleet uskottavia, mutta joihin viittaamalla tai joista kertomalla on voitu ohjail-la niihin uskovien lasten käyttäytymistä (ns. *pedagogiset fiktiolennot*). Kuitenkin etiäistä lukuun ottamatta kaikki yllä esitellyt olennot ovat voineet toimia myös lastenpelotuksina, kuten seuraavat esimerkit osoittavat:

MM: Niistä [kufitarista] kerrottiin tietysti myös lasten pelotukseksi?

OSR: Joo, siksi myös, etteivät menisi metsään, syrjään, ja eksyisi sinne. Se oli ensisijainen se.

(TKU/A/69/85, 22. Ola Samuel Rasmus; hst. Matti Morottaja 9.12.1969. Saamenkielinen haastattelu.)

LH: Sanottiinko lapsille, että kufihtar tulee, että peloteltiin?

IR: Aivan, sitä kyllä tehtiin.

LH: Sinuakin sillä lailla peloteltiin?

IR: No, aivan tarpeeksi.

(TKU/A/70/73, 16. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko & Juha Pentikäinen 3.5.1970. Saamenkielinen haastattelu.)

OK: Kun sinä olit pieni, niin sinun äiti ja isä niin varoittivatko ne sinua rannalle menemästä, tai kielsivätkö ne?

AR: Joo, jotain sinnepäin, että siellä on *ravga*, mikä se *ravga* lienee, että se se syöpi siellä.

(TKU/A/67/114, 31. Armas Rasmus; hst. Olavi Korhonen 11.8.1967. Saamen- ja suomenkielinen haastattelu.)

SR: ...stalluja oli joka paikas, mikä oli vaarallinen. Mää oon ajatellu tälläi, että kun äitillääkin on näin paljon ollu lapsia, niin ne stallut ne vahti meitä. Että joessa oli Johka-fáre ja sitten Kiisavaarassa oli Gijsavár-stállu, että oli niinkun tietyssä paikassa omat kummituksensa, mitä piti varoa...

(TKU/A/02/114. Sylvi Rasmus; hst. Pasi Enges 1.9.2002. Suomenkielinen haastattelu.)



Rasmusen talo. Kuva Matti Morottaja 1969.
TKU/P/69/24.

Erityisesti stiaaloksi nimite-
tyillä olennoilla on kontrol-
loitu lasten käytöstä ja ym-
päristössä liikkumista. Tässä
käyttöyhteydessä nimitys ei
viittaa tietynlaiseksi miellet-
tyyn, vaan pikemminkin epä-
määräiseen, lapsen omaan
mielikuvitukseen perustu-
vaan pelottavaan olentoon.
Useissa yhteyksissä haastatel-
tavat pitävätkin tätä termin
ensisijaisena merkityksenä ja
synonyymisena kummituk-
selle.⁴⁹⁰ Vastaavan tarkentu-
mattoman merkityssisällön
saa fiktiolentona myös kufi-
tar.⁴⁹¹ Raukkaan hukkunee-

na vainajaolentona rinnastuu ja siihen usein myös sekoittuu vesiraukka
(*čáhcerávga*), joissa, järvissä ja kaivoissakin asusteleva, pitkänokkaiseksi kuvattu
olento.⁴⁹²

Ravga on sellainen vanhojen lappalaisten sana. Sanaa käytetään kun pelote-
taan lapsia menemästä jokirantaan. Jos menee rantaan *ravga* ottaa siellä. On
sellainen joka asuu vedessä, *čacceravga*.

(Referaatti. TKU/A/67/102, 6. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen
10.8.1967.)

Lastenpelotuksille on tyypillistä, että niihin ei tavallisesti liity varsinaisia ker-
tomusmotiiveja (poikkeuksena joulustaalo, ks. edempänä), vaan ne perustuvat
normatiivisille uskomuslauseille. Pedagoginen perinne rakentuu varsinaisesti
yhden ainoan idean varaan: olento ”vie” tai ”syö”, jos lapsi toimii väärin. Tästä
syystä periaatteessa minkä tahansa olennon nimitys on kelvannut kasvatukselli-

490 Esim. TKU/A/67/53, 28; TKU/A/67/99,3; TKU/A/67/112, 7; TKU/A/67/128, 16;
TKU/A/68/12, 19; TKU/A/69/69, 3; TKU/A/69/102, 10; TKU/A/69/105, 9; TKU/A/69/107,
11; TKU/A/69/112, 13; TKU/A/69/116, 25; TKU/A/69/130, 16; TKU/A/69/149, 7;
TKU/A/70/3, 7. Ks. myös Huuskonen 2004, 203–205.

491 Esim. TKU/A/67/103, 10; TKU/A/67/133, 8; TKU/A/69/101, 25; TKU/A/69/105a, 8;
TKU/A/69/121, 5; TKU/A/70/73, 17.

492 Pentikäinen 1995, 250. Aineistoiesimerkkejä TKU/A/67/132, 30; TKU/A/69/31, 17;
TKU/A/69/87, 15; TKU/A/69/105, 8; TKU/A/70/50, 24.

siin tarkoituksiin, ja vakavasti otettavuuden ja fiktiivisyyden väliset semanttiset liukumukset paikallisessa olentoterminologiassa ovat mahdollisia.

Tenonsaamelaisessa perinteessä tunnetaan kuitenkin myös eräitä olentoja, joita on pidettävä puhtaasti pegagogisina fiktiolentoina. Yllä mainitun vesiraukan lisäksi tällaisia ovat *cubbomáddu*, sammakoitten vanhin, joka puree sammakonkuttua maalle nostavia tai sammakoita räykkääviä lapsia,⁴⁹³ ja *skúnka*, uunin takana asuva, nopeasti liikkuva olento.⁴⁹⁴ Kumpikaan ei nouse esiin Talvadaksen haastatteluaineistossa, mutta ne ovat epäilemättä alueen ja myös Rasmuksen suvun perinteessä tunnettuja olentoja.⁴⁹⁵ Yksittäisten mainintojen varassa taas on Lavar-äijä (*Lávár-ađđja*), jolla Kristiina Rasmuksen mukaan peloteltiin syömästä kieltäytyviä lapsia; nämä joutuvat ”Lavar-äijän luo turskanpäitä pureksimaan”.⁴⁹⁶ Runsaasti sen sijaan on tietoja joulustaalosta (*juovlastállu*). Rasmuksen suvun jäsenten, samoin kuin koko Talvadaksen väestön tuntemia motiiveja ovat joulunaikaan erilaisilla eläimillä (hiirillä, karhuilla, jäniksillä, kärpillä) ajava joulustaalo, mäenlaskukielto jouluna (joulustaalo panee ”pahat” säkkiin) ja ihmisiä velvoittava siisteysnormi: piha on siivottava jouluksi. Erityisesti lasten ilonpitoa kontrolloiva pyhienaikainen kielto laskea mäkeä on yhteydessä varsinaista staalo-olentoa koskevaan sadustoon.⁴⁹⁷

Olennot ja kategoriat

Talvadas-aineiston uskomusperinnettä koskevat osat kokonaisuudessaan, mutta erityisesti Olavi Korhosen tekemät terminologiset haastattelut vuonna 1968 osoittavat, kuinka epäyhtenäistä, yksilö- ja tilannekohtaisesti varioivaa olentotermien käyttö on. Tyypillisiä terminologisten haastattelujen kysymyksiä olivat ”Mitä merkitsee termi X?” ja ”Onko X sama kuin Y?”⁴⁹⁸ Haastattelutilanteissa kertojat joutuivat – ehkä ensimmäistä kertaa – eksplikoimaan termien välisiä suhteita.

Käsitykset termien eri merkityksistä vaihtelevat suuresti perheen sisälläkin. Kun Kristiina Rasmus katsoo, että *ovdasaš* ja *stállu* tarkoittavat samaa, on hänen miehensä Ola Samuel täysin päinvastaista mieltä: *ovdasaš* ja *stállu* ovat selkeästi eri olentoja.⁴⁹⁹ Ola Samuel Rasmus korostaa *stállun* ”herätetty vainaja” -mer-

493 Itkonen 1948b, 329; Pentikäinen 1995, 249.

494 Itkonen 1948b, 322.

495 Kristiina Rasmuksen veli Aslak Guttorm on kertonut olennoista; Itkonen 1971, 29–30, 32.

496 TKU/A/67/265, 18. Vrt. Itkonen (1948b, 323), jonka mukaan Lavar-äijä on Utsjoella tunnettu harmaana, porosaamelaiseen asuun pukeutuneena miehenä, joka asettelee lapsille ansoja joenrantapensaikkoihin. Ks. myös Itkonen 1971, 31.

497 TKU/kk/2.6.b; Itkonen 1963, 551; Pentikäinen 1995, 265–266.

498 Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 509–510.

499 TKU/A/67/282, 24, 28; TKU/A/69/86, 19.

kitystä, Kristiina Rasmus pitää eräässä yhteydessä sitä termin ainoana merkityksenä.⁵⁰⁰ Äpäriäkin voidaan nimittää staaloksi silloin, kun kysymyksessä on *staalotapaus*. Armas Rasmus ajattelee monien käyttävän staalo-nimitystä siksi, että äpäriä on ”ruma sana”.⁵⁰¹ Viimeksi mainittu arvelee edelleen etiäisen samaksi kuin *gobmi*, joka puolestaan on sama kuin vainaja (*jameš*), koska kummittelee.⁵⁰² Ola Samuel Rasmuksen mukaan *gobmi* on sama kuin *stállu*, joka voi myös pelästyttää silloin, kun se on lähetetty. Toisessa haastattelussa hän taas tekee selvän eron näiden kategorioiden välillä.⁵⁰³ Berit Anna Rasmus puolestaan rinnastaa eri olennot sanoessaan, että ”kufihitaria, äpäriä ja muuta staaloja on olemassa”.⁵⁰⁴

Vaikka eri termien prototyyppiset merkitykset ja niihin kytkeytyvä kullekin olennotle tyypillinen motiivisto on haastateltavilla varsin hyvin hallussa, on olentoterminologian käyttö käytännössä suhteellisen vapaata ja eri abstraktiotasoilla liikkuvaa. Selkeimmin muista olennoista näyttää erottuvan maahinen, jonka kytkeminen esim. vainajaolentoihin on erittäin harvinaista.⁵⁰⁵ Jos Talvadaksen kylässä ja erityisesti Rasmuksen suvussa tunnetut supranormaalit olennot kuvitellaan sijoitettaviksi jatkumolle, jonka ääripäissä ovat yhtäältä (ainakin periaatteessa olemassa olevina pidettävät) vainajaolennot ja toisaalta ainoastaan lastenpelotuksina tunnetut fiktiiviset olennot, osoittautuu selkeitten olentojen välisten rajojen piirtäminen mahdottomaksi. Pikemminkin kysymys on painotuseroista. Koko skaalan kattavia, sekä faktisessa että fiktiivisessä merkityksessä käytettyjä ovat erityisesti *stállu*, *gobmi* ja lievin varauksin myös *gufihitar*. Todellisina pidettyjen olentojen puolelle painottuvat erilaiset vainajaolennot, erityisesti äpäriä, sekä etiäinen. Selvästi fiktiivisiksi tunnistetaan mm. joulustaalo ja vesiraukka. Läpikäyväksi perusjaotteluksi uskomusolentojen järjestelmässä osoittautuikin kahtiajako vainajat vs. muut olennot.

500 TKU/A/67/112, 9; TKU/A/67/132, 35.

501 TKU/A/67/259, 2; TKU/A/68/18, 4.

502 TKU/A/68/17, 13; TKU/A/70/15, 1.

503 TKU/A/68/11, 28; TKU/A/68/21, 5.

504 TKU/A/67/280, 18.

505 Kuitenkin esim. TKU/A/68/383, 35–36.

10. Lestadiolaisuus ja saamelainen kansanusko

Tenojokilaakso on vanhastaan ollut vahvaa pohjoiskalottialueen tärkeimmän uskonnollisen liikkeen, lestadiolaisuuden, aluetta. Liikkeellä on ollut osansa vanhan saamelaisen uskomusperinteen ylläpitämisessä ja säilyttämisessä, jos myös sen muuttamisessa ja syrjäyttämässä. Tässä luvussa tarkastelen lestadiolaisen uskonnollisen tradition mahdollista vaikutusta tenonsaamelaiseen uskomusperinteeseen.⁵⁰⁶

Pohjoista kristillisyyttä

Kristillisellä lähetystyöllä alkoi Lapissa olla merkittävää vaikutusta 1500-luvun loppupuolelta lähtien. Ruotsin vallan alaisen Suomen Lappiin ensimmäiset kirkot rakennettiin 1600-luvulla.⁵⁰⁷ Koska pappeja oli vähän ja maantieteelliset välimatkat pitkiä, oli sanankuulijoiden kerääminen kirkkoihin vaikeata. *Kylärukousinstituutio*, jolla syrjäseuduilla asuvat saamelaiset ja poroelojensa mukana vuotuiskierron mukaisesti jutaavat paimentolaiset saatiin luterilaisen julistuksen piiriin, sai alkunsa jo 1600-luvulla. Kylärukoukset olivat kirkkojumalanpalveluksen korvaavia, tavallisesti maallikoiden johtamia yksinkertaisia palvelusmenoja. Myöhemmin lestadiolainen herätysliike omaksui kylärukoukset tärkeimmäksi sananjulistusmuodokseen.⁵⁰⁸

Lestadiolaisuutena tunnettu herätysliike sai alkunsa 1840-luvulla Suomen ja Ruotsin rajalla Kaaresuvannossa, Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) saarnatuolin ympärillä. Liike korosti henkilökohtaista kääntymystä ja seurakunnan jäsenyyteen sitoutumista, mikä erotti tosiuskovaiset maallisesti suuntautuneista, ”suruttomista” ihmisistä. Kääntymys katsottiin kokemukseksi, joka hetkessä muutti ihmisen koko olemuksen. Raittiuden normi oli erityisen tärkeä. *Alkuherätyksen* (1846–1855) aikana liikkeen leviäminen oli nopeata, kiitos Laestadiuksen saa-

506 Luku perustuu artikkeliin Enges 1999.

507 Vorren & Manker 1976, 172–173; Pentikäinen 1995, 267–272.

508 Raittila 1982, 112–113.



Näkymä Nuvvus-Ailikkaalta Talvadaksen suuntaan. Kuva Lassi Saressalo 1975. TKU/S/75/153.

melaiskuulijoiden, joista valtaosa oli vuosittain tunturialueen ja Jäämeren rannan väliä muuttavia poronomadeja.⁵⁰⁹

Vaikka lestadiolaisesta liikkeestä tuli varsin itsenäinen, se kuitenkin säilytti yhteytensä evankelis-luterilaiseen kirkkoon. 1870- ja 1880-luvut olivat lestadiolaisuudelle voimakkaan kasvun aikaa, ja vuosisadan vaihteeseen

tultaessa liike alkoi jakautua erilaisiin opillisiin ja alueellisiin haaroihin.⁵¹⁰

Utsjoen kirkko valmistui vuonna 1700. Talvadaksesta matkaa kirkolle kertyy runsaat 50 kilometriä, kuljettiinpa vesitse Tenojokea pitkin tai jokivartta noudattelevaa, 1970-luvulla valmistunutta tietä myöten.⁵¹¹ Myös Kaarasjoen (Kárášjohka) kirkko Norjan puolella (teitse vajaan 15 kilometriä Karigasniemeltä; siltayhteys valmistui vuonna 1958) on ollut kyläläisten tavoitettavissa.⁵¹² Ennen tieyhteyksien valmistumista talvadaslaiset kävivät vaihtoehtoisesti molemmissa kirkkoissa muutaman kerran vuodessa, lähinnä suurimpina kirkkopyhinä.⁵¹³

Lestadiolaisuus levisi Utsjoelle 1880-luvulla ja Tenonlaaksossa herätykset olivat erityisen voimakkaita 1910-luvulla. 1930-luvulla alueella vallitsi jo selkeä jako kahden lestadiolaissuuntauksen välillä, ja Talvadaksen kylä sijaitsee suunnilleen näiden välisellä rajalla. Jokivarsi kylästä ylöspäin on kuulunut vanhoillislestadiolaisuuden alueeseen, alajuoksulla taas vallitseva suuntaus on ollut *esikoisuus* eli länsilestadiolaisuus.⁵¹⁴ Tämä jakautuminen on nähtävissä myös talvadaslaisten

509 Raittila 1982, 109–112, 114; Outakoski 1991, 15–27.

510 Raittila 1982, 115–117; Pentikäinen 1995, 299–303.

511 Karigasniemen ja Utsjoen kirkonkylän välinen tieyhteys valmistui kokonaisuudessaan vuonna 1983.

512 Tenoa pitkin kuljettaessa yhteys Kaarasjoen kylään on kulkenut Kaarasjoen uomaa pitkin. Inarijoki ja Kaarasjoki yhdistyvät Tenoksi muutaman kilometrin Karigasniemestä pohjoiseen.

513 Oksala 1988, 168–169.

514 *Esikoisuus*-nimitys on peräisin Laestadiuksen läheiseltä työtoverilta ja seuraajalta Juhani Raattamalta, joka – esikuvanaan Raamatun heprealaiskirjeet (Hepr. 12:22–23) – korosti liikkeen pohjoista asemaa ja Lapissa syntyneen ”esikoisseurakunnan” merkitystä (Talonen 2001). Lestadiolaisuuden hajaantuessa 1900-luvun taitteessa esikoisuudesta tuli toinen liikkeen pääsuuntauksista. Esikoislestadiolaisuus on Tenolla tunnettu *pörresläisyytenä* saarnaaja Pörresenin mukaan, ja 1950-luvulta lähtien myös *lahtelaisuutena* etelän saarnaajien säännöllisten vierailujen vuoksi. Myös muita suuntauksia on nimitetty tunnetuimpien

keskuudessa, joskin molempien suuntauksien seuroihin osallistuminen on ollut tavallista.⁵¹⁵

Harvojen kirkkomatkojen ohella seurainstituutio on ollut tärkein uskonnollisen käyttäytymisen muoto. Seuroja on pidetty pääsääntöisesti yksityiskodeissa, tavallisesti syksy- ja talvikausina, mutta myös muina vuodenaikoina saarnaajien liikkueella alueella. Tavallisesti seurat ovat kestäneet kolme tai neljä päivää, joskus jopa kaksi viikkoa.⁵¹⁶

Seurojen ohjelmaan kuuluvat maallikkosaarnat, virsilaulu, rukoukset, sekä kanonisten tekstien (Raamattu, epistola, Laestadiuksen ja Lutherin saarnakokoelmat ym.) lukeminen ja selittäminen. Uskonsa julkisesti tunnustavien synnit luetellaan ja annetaan anteeksi. Usein kokouksen lopulla alkavat *liikutukset* (voimakkaat uskonnollisten emootioiden ilmaukset), jotka konkretisoituvat esim. hyppimisenä, itkuna, ulinana tms. ääntelynä tai saarnaajan äänen ylittävänä ”penkistäpuhumisena”.⁵¹⁷

Nyt käsillä olevan työn kannalta kiintoisa on kysymys Laestadiuksen tekstien julkisen lukemisen ja tulkitsemisen vaikutuksista suulliseen perinteeseen. Lisäksi näitä tekstejä on luettu myös yksityisesti – Laestadiuksen Postillat löytyvät monista Tenon varren kodeista, Talvadaksessa ainakin Katekeetoilta ja Rasmuksilta.⁵¹⁸

Lars Levi Laestadius saamelaisen uskomusperinteen tutkijana ja hyödyntäjänä

Ennen henkilökohtaista uskonnollista kriisiä ja lestadiolaisen liikkeen syntymistä Laestadius oli – monien muiden tieteellisten aktiviteettiansa ohella – saamelaisen mytologian tutkija. Tämä seikka yhdessä hänen oman saamelaistautansa kanssa tekee Laestadiuksesta Lapin uskomusperinteen kannalta erityisen kiinnostavan henkilön.⁵¹⁹ Vuosina 1840–1845 hän laati neliosaisen käsikirjoituksen *Fragmenter i Lappska Mythologien* (suomeksi *Lappalaisten mytologian katkelmia*, 2000).⁵²⁰ Hän perusti työnsä sekä aiempaan kirjallisuuteen, jota hän käytti monista aikalaisistaan poiketen hyvin kriittisesti, että omiin lapsuus-

saarnaajiensa mukaan. Yläjuoksun vanhoillislestadiolaisuutta on kutsuttu *rolfilaisuudeksi* lähinnä Kaarasjoen alueella saarnanneen alattiolaisen Rolf Poulsenin mukaan. Oksala 1988, 175–177.

515 Oksala 1988, 174–179; Pentikäinen 1995, 303–305; ks. myös Suolinna & Sinikara 1986, 21–24.

516 Oksala 1988, 172–173.

517 Oksala 1988, 178; Suolinna & Sinikara 1986, 126–129; Pentikäinen 1995, 309–312.

518 Oksala 1988, 174.

519 Pentikäinen 1995, 286.

520 Suomennoksen toinen painos ilmestyi vuonna 2011 täydennettynä kadoksissa olleella ja vasta vuonna 2001 löytyneellä Jumaluusopin loppuosalla.

muistoihinsa ja myöhempiin kontakteihinsa saamelaisten kanssa. Käsikirjoitus oli tarkoitus julkaista ranskalaisessa tieteellisessä sarjassa, mutta hanke ei koskaan toteutunut. Kokonaisuudessaan teksti julkaistiin alkukielellä vasta vuonna 1997.⁵²¹

Saarnaajana Laestadius hyödynsi aiemmin hankkimaansa tietämystä saamelaisesta mytologiasta. Kuten Nilla Outakoski on väitöskirjassaan⁵²² osoittanut, Laestadius käytti saarnoissaan runsaasti vanhan kansanuskon elementtejä erityisesti vuosina 1848–1853, jolloin valtaosa hänen kuulijoistaan oli saamelaisia. Myöhemmin saarnat levisivät laajalle useina painettuina kokoelmina.⁵²³ Saarnoissa Laestadius mainitsee koko joukon suomalaisessa ja saamelaisessa kansanuskossa tunnettuja olentoja.⁵²⁴ On osoitettu, että Laestadius käytti saarnoissaan vanhan uskomusperinteen olentoja tarkoitushakuisesti. Fragmenter-teoksen neutraali tai jopa positiivinen asenne yliluonnollisia olentoja kohtaan vaihtuu saarnoissa jyrkän kielteiseksi.⁵²⁵

Laestadius ja Talvadaksen perinne

Staaloperinteen kohdalla löytyy Laestadiusen ja Talvadaksen perinteen välillä joitakin sisällöllisiä vastaavuuksia (esimerkiksi ihmisen paini staalon kanssa, hopea-aarteen voittaminen ja typerän staalon huijaaminen) mutta suoria yhtymäkohtia lestadiolaisen tradition ja tenolaisen suullisen perinteen välillä ei voi osoittaa. Fragmenterin staaloa koskevat tiedot ovat peräisin Ruotsista, Luulajan ja Piitimen Lapista, eivätkä ne juurikaan välittyneet saarnateksteihin. Samoin on äpärää koskevien tietojen laita. Sekä mytologiassaan että saarnoissa Laestadius vain mainitsee, että äpärrä itkee, koska se on kuollut ennen kastamistaan.⁵²⁶ Talvadaksen perinteessä salaa synnytetty ja murhattu *eahpáras* sen sijaan on keskeinen, ja valtaosa sitä koskevista kertomuksista on memoraatteja, kuvauksia olennon todellisista, pelottavista kohtaamisista.

Päinvastainen on tilanne kufitarperinteen kohdalla. Maahinen on Laestadiusen saarnoissa eräänlainen suosikkihahmo, ja erityisesti maahisen tyttäret mainitaan useita kertoja. Nämä kuvataan koreilevina, turhamaisina ja petollisina olentoina, jotka johdattavat ihmismiehiä kiusaukseen. Myös Talvadaksessa maanalaisia olentoja koskeva perinne on runsasta, ja olento on luontaisesti tarjoutuva selitys monille yliluonnollisille elämyksille.

521 Laestadius 1997; ks. myös Kvideland 1997.

522 Outakoski 1991, 60–71.

523 Ks. Outakoski 1991, 167–168.

524 Räsänen 1914; Outakoski 1991, 60–74.

525 Outakoski 199, 95; Pentikäinen 1995, 308–309.

526 Laestadius 1997, 16; Räsänen 1914, 247.

Alla olevassa taulukossa kuvattu vertailu on yhteenveto Fragmenterin ja saar-
nojen⁵²⁷ sekä Talvadaksen motiiviluettelon ja uskomusperinnematriisien maa-
hismotiiveista. Vertailun yksinkertaistamiseksi kertomukset ja uskomuksellinen
aines on abstrahoitu (pää)motiiveiksi.

Maahismotiivit L. L. Laestadiuksen Fragmenter-teoksessa, saarnoissa ja Talvadaksen suullisessa perinteessä

	Fragmenter	Saarnat	Talvadas
1. Maahisten alkuperä:			
a) Aatamin ja Eevan kätettyjä lapsia	X	X	X
b) Kainin lapsia			X
2. Elävät samanlaista elämää kuin ihmiset	X	X	X
3. Ovat rikkaita, kauniita ja kauniisti vaetetettuja	X	X	X
4. Viewät ihmisiä maanalaisiin asuntoihinsa	X	X	X
5. Maahisten asuntoon joutunut ihminen ei saa syödä tai juoda mitään hänelle tarjottua	X	X	X
6. Vaihtavat lapsia	X	X	X
7. Pyrkivät eroottisiin kontakteihin ihmisten kanssa	X	X	X
8. Maahinen puolisona	X	X	X
9. Eksyttävät maastossa kulkevia ihmisiä	X	X	X
10. Maahisten asunnon päälle rakennettu talo/ navetta siirrettävä	X		X
11. Maahisten karja	X		X
12. Joiku on maahisten laulua	X	X	(X)
13. Maahisten näkeminen ennustaa kuolemaa tai muuta epäonnea			X
14. Ovat ystävällisiä ja auttavat	X		
15. Ihminen kättilönä maahisille	X		
16. Eivät siedä ristinmerkkiä	X	X	X
17. Eivät siedä kiroilua	X		
18. Ovat pahantahtoisia, piinaavat ihmisiä		X	
19. Ovat näkymättömiä, koska eivät voi sietää valoa		X	
20. Vastustavat kristinuskoa		X	
21. Kaipaavat kristinuskon tarjoamaa pelastusta		X	

527 Laestadius 1997; Outakoski 1991, 96–106.

Vertailu osoittaa huomattavaa vastaavuutta Laestadiuksen tekstien ja Talvadaksesta taltioidun suullisen perinteen välillä. Useimmat Laestadiuksen saarnoissaan mainitsevat päämotiivit ovat kylässä tunnettuja, joskin ne on tavallisesti liitetty paikalliseen luonnonympäristöön ja kertojille tuttuihin henkilöihin. Poikkeuksen muodostavat taulukon lopussa olevat maahisten ja kristinuskon suhteeseen liittyvät motiivit: ne esiintyvät ainoastaan saarnoissa.

Motiivin, juonen, sanaston ja kielellisen ilmaisun tasoilla jotkut Talvadaksen kertomukset näyttävät juontuvan suoraan tai välillisesti Laestadiuksen teksteistä. Esimerkkinä tästä on Ola Samuel Rasmuksen maahisten alkuperää koskeva kertomus:

LH: No, onkos kerrottu mitään, että olis niin kun maan alla jonkinlaisia olentoja, tai...

OSR: Kyllä, kyllä on kerrottu, on kyllä on. Ne on lapiksi sanotaan niin että gufihtar, juu.

LH: Mitäs niistä gufihtarista?

OSR: Gufihtari, ne, ne sanotaan sillä tavalla, että kyllähän minä tuota, että melkein minä uskon, että kyllä ne on, joo. Ja tuosta minä sen uskon, että tuosta Raamatun jälkeen, mitä se Jumala silloin sanoi tuota Eevalle ja Aatamille, kun se sanoi sillä tavalla, että tuokaa lapsianne kaikki hänen etteen. Mutta tietysti, se oli tietysti vähän *kunnia* oli Eevalta ja samoten Aatamillakin, että kun heillä oli niin mahoton paljon niitä lapsia, mutta ne sanoivat keskenään, että he lumoaavat osan niistä lapsista, että eihän ne tuo kaikki Jumalan etteen. Jumala näkkee että he ovat huorat, kun näin paljon on lapsia. No, tietysti nehän toivat tietysti Jumalan etteen osan niitä lapsia, jotka oli elossa ja tietysti Jumalahan sanoi, joo, ei tästä ole kaikki, se on tietysti se, jotka on maan alla, jotka on maahan kätkeyty, se olkoon siellä ja ne, jotka on vedessä, ne olkoon siellä, juu, ja siitä se on tullut se gufihtar ja merenneitot kanssa.

(TKU/A/67/57, 19. Ola Samuel Rasmus 4.8.1967; hst. Lauri Honko. Suomenkielinen haastattelu.)

Maahisten alkuperä Aatamin ja Eevan kätkeytyinä lapsina on kansainvälinen tarina-aihe⁵²⁸ ja Laestadiuksenkin todennäköisesti suullisesta perinteestä tuntema. Kertoja viittaa Raamattuun sekä kertomuksen lähteenä että maahisten olemassaolon vahvistavana auktoriteettina. Jotkut yllä olevan katkelman kielelliset ilmaukset ja sanat viittaavat kuitenkin siihen, että kertomus on peräisin Laestadiuksen tekstistä. Erityisesti huomio kiinnittyy *kunnia*-sanan käyttöön:

528 Esim. Briggs 2002, 177–178; Christiansen 1975, 98–100; Dahlstedt 1983, 30–31; Jauhiainen 1999, 226 (M 301); af Klintberg 2010, 199 (K181); Leach 1949b, 364.

Minä olen kuullut vanhain muisteluksia, kuinka maan alla olevaiset ihmiset ovat alkunsa saaneet. Koska meidän onneton äitimme Eeva oli pesemässä lapsiaan, tuli hänen Luojansa katsomaan, kuinka vanhin pesee lapsiaan; mutta Eevalla oli niin suuri *kunnia*, että hän kätki ne lapset pois, jotka olivat pesemättä, ja niitä hän osoitti Jumalalle, jotka olivat puhtaat. Silloin kysyi Jumala häneltä: ”Ovatko siinä kaikki sinun lapsesi?” Eeva vastasi: ”Ovat”. Mutta Jumala sanoi hänelle: ”Mitä sinä olet kätkenyt Jumalan silmäin edestä, sen pitää oleman kätkettynä myös ihmisten silmäin edestä”. Niistä lapsista, joita meidän äitimme oli peittänyt, tuli maahiset eli maan alla olevaiset, jotka vielä nytkin ovat jääneet pesemättä, sillä heillä on niin suuri *kunnia*, että he peittävät kaikki häpeälliset paikat sekä Jumalan että ihmisten silmäin edestä.⁵²⁹

On oletettavaa, että Ola Samuel Rasmus on joko lukenut tai kuullut (mahdollisesti seuroissa) luettavan Laestadiuksen postillaa.

Lestadiolaisuus kirkkokristillisyyden ja kansanuskon välimaastossa

Lestadiolaisuuden vaikutus tenolaiseen uskomusperinteeseen on nähdäkseni ollut kahtalainen. Yhtäältä liike on päättäväisesti vastustanut joitakin saamelaiskulttuurille ominaisimpia piirteitä; esimerkiksi joikaaminen on luokiteltu synniksi.⁵³⁰ Laestadius kutsui joikaamista ”maahisten lauluksi”. Toisaalta liikettä voidaan luonnehtia perinteistä kulttuuria säilyttäväksi mm. moniin innovaatioihin kohdistuneen vastustuksen vuoksi. Aiemmin synnillisinä pidettyä televisiota jotkut talvadaslaiset kutsuivat ”kufitarin peiliksi”.⁵³¹

Lars Levi Laestadius todennäköisesti käytti saarnoissaan vanhan saamelaisen kansanuskon olentoja metaforisesti, varoittavina esimerkkeinä, mutta toisaalta ei teksteissään eksplisiittisesti milloinkaan kyseenalaistanut niiden olemassaoloa. Näin hän saattoi itse asiassa tulla vahvistaneeksi perinnettä: vertauskuvalliseksi tarkoitettut viittaukset uskomusolentoihin on voitu ymmärtää myös kirjaimellisesti. Laestadius mainitaankin usein olentojen olemassaolon vahvistavana auktoriteettina.⁵³²

529 Katkelma Laestadiuksen uudenvuodenpäivän saarnasta 1853. Outakoski 1991, 63. Saarna kokonaisuudessaan ks. Outakoski 1991, 62–67.

530 Synneistä esim. TKU/A/67/106a, 1–5; TKU/A/67/130, 10–13; TKU/A/70/80, 11.

531 TKU/A/75/121, 23.

532 Nilla Outakoski kirjoittaa: ”Perinteen vastustamiseen tarvitaan etupäässä aikaa, eikä Laestadiuksen elinaika siihen riittänyt. On myös muistettava, ettei hän itse missään vaiheessa ilmoittanut, ettei maahista olekaan. Laestadius leimasi maahisen moraaliltaan ja käytökseltään kielteiseksi olioksi, jota uskova kristitty ei voinut hyväksyä ystäväkseen. Kun nykypäivänä kuuntelee tietoja maahisista Kaaresuvanto–Koutokeino-alueella, on sävyssä vain yksi muutos suhteessa varhaisempaan perinteeseen: maahisia on kahdenlaisia, hyviä ja pahoja. Toisaalta maahinen olikin jo alun perin pelättävä, suututtuna pahansisäinen ja vaihdok-

Lestadiolaisuuteen sitoutuneen ihmisen näkökulmasta kansanuskon olentojen ja kristillisen opin välinen suhde ei – ainakaan välttämättä – ole ongelmallinen. Kansanusko ja kristillisyyden kohtaavat sekä kertomusaiheissa että ihmisten uskomusperinnettä koskevissa arvioissa. Vaikka Laestadiuksen käyttämien esimerkkien metaforisuus on epäilemättä tavallisesti ymmärretty oikein, on lestadiolainen perinne Talvadaksenkin kohdalla osaltaan pitänyt yllä tietämystä eri uskomusolennoista. Erityisesti maahiseen liittyvä motiivisto vastaa huomattavalta osalta Laestadiuksen saarnoissaan käyttämiä aiheita.⁵³³

kaita perheisiin toimittava. Laestadiuksen saarnat vahvistivat maahisuskoa, toisin kuin hän oli tarkoittanut. Yhä nykyään voidaan vedota siihen, että herättäjä itse on saarnoissaan heistä puhunut. Lestadiolaisten saarnaajien pyrkimys selittää maahinen allegoriaksi, kielteisen ihmisen vertauskuvaksi, ei näytä Lapissa päässeen ohittamaan itse uskomusolentoa, joka jaksaa ja elää hyvin.” Outakoski 1991, 153–154.

533 Ks. myös Christiansen 1975, 101; Paulaharju 1922, 158–159; Pentikäinen 1995, 353.

IV. Elämystertomukset ja tenolainen perinneviestintä

11. Yliluonnolliset elämykset

U skomusperinteen temaattiseen ja motiivikohtaiseen tuntemiseen liittyvät erottamattomasti perinteestä esitetyt tulkinnat. Nämä koskevat yhtä hyvin abstraktia, teoreettista tietoa eri olentojen potentiaalisista ominaisuuksista (esim. äänestä tai käyttäytymisestä) kuin konkreettista, kokemuseräistä (joko omakohtaisia tai muilta kuultua) tietoa yliluonnollisen kohtaamistilanteista.⁵³⁴ Jokaista kerrontatilannetta, olipa se yhteisön sisäinen sosiaalinen tapahtuma tai ulkopuolisen tutkijan järjestämä haastattelu, voidaan pitää samalla neuvottelutilanteena, jossa eri tavoin ja keinoin käsitellään puheena olevan asian todennäköisyyttä ja uskottavuutta. Omien näkemystensä välittämiseksi kertojilla on käytettävissään useita erilaisia keinoja.

Aspekteja yliluonnollisen kokemiseen

Tässä luvussa keskityn tarkastelemaan yliluonnollista koskevaa eksplisiittistä metakerrontaa, joka Talvadas-aineistossa limittyy usein lähes huomaamattomasti haastattelijoiden temaattisesti ohjaamiin haastatteluihin.⁵³⁵ Kertojien kommentteihin ei Saamelaisen folkloren tutkimusprojektissa kiinnitetty samanlaista huomiota kuin teemojen ja motiivien tuntemukseen ja välittymiseen – niiden tiedusteleminen ei ollut systemaattista. Haastattelija on toisinaan voinut kysyä haastateltavan mielipidettä suoraan, joskus se on voinut tulla haastateltavan puolelta spontaanisti esiin. Kaiken kaikkiaan eksplisiittinen metakerronta on kuitenkin aineistossa fragmentaarista, ja sitä täydentävät hienovaraisemmat kertojien käyttämät keinot evaluoida kertomaansa. On syytä korostaa, että suuri osa metakerronnasta, johon tuonnempana viitaan, esiintyy aineistossa aivan yksittäisinä tietoina.

534 Ks. Enges 2003.

535 Huuskonen & Enges 1998, 63.

“Vain lujaveriset näkevät”

Käsittelen ensin paikallisessa traditiossa tunnettuja, yliluonnollisten elämysten kokijoille tyypillisinä pidettyjä piirteitä. Kysymykseen siitä, ketkä ylipäänsä voivat kokea yliluonnollista, on Rasmusen suvun jäsenillä varsin yhtenevä selitys. Taipumus yliluonnollisiin elämyksiin on yhteydessä yksilön veren laatuun:

LH: Onko sinulla mitään mielipidettä siitä, minkälaisille ihmisille nämä tämmöiset outasakset sattuvat ja näkeekö niitä kaikki?

OSR: Ei, ei, minä kyllä pidän tuota, että kyllä se pitäis olla niin, että *lujat hermot, luja veri, normaali veri*, juu.

LH: Että verestä se niin kun johtuu?

OSR: Verestä, kyllä minä piän niin, että *verestä se riippuu*. Juu, *herkkäveriset ja herkkähermoset, ei ne kestä kaikkia*.

LH: Että lujaverinen sen näkee?

OSR: Juu, *lujaverinen se pittää olla*.

(TKU/A/67/58, 12. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko 4.8.1967.

Suomenkielinen haastattelu.)

Selitys on tavallinen alueen perinteessä laajemminkin.⁵³⁶ Lujaverisyyttä voidaan pitää henkilön rohkeuden ja sietokyvyn kielellisenä metaforana, jonka taustalla on laajalti tunnettu käsitys verestä sielun konkreettisena sijaintipaikkana.⁵³⁷ Näkemykset veren laadun vaikutuksesta elämysalttiuteen jakautuvat kuitenkin kiintoisalla tavalla kahtia. Kun Ola Samuel Rasmus pitää elämysten edellytyksenä kokijan veren lujuutta, koska heikkoveriset eivät kestäisi pelottavia elämyksiä, esiintyy lähipiirissä täysin päinvastaisiakin näkemyksiä: nimenomaan heikkoveriset ovat alttiita pelottaville elämyksille.⁵³⁸ Asia voidaan ilmaista myös neutraalisti, ottamatta varsinaisesti kantaa veren laatuun. Kuten Armas Rasmus sanoo, ”joillakin kummitusten näkeminen on veressä”:⁵³⁹

KR: ...niillä on poroeloja, niillä on lehmäeloja. Siihen aikaan on nähty lehmäeloja, mutta ei nykyisin ole kukaan enää nähnyt. Mutta ihmiset sanovat kyllä niinkin, että *jotkut puhuvat tyhjää, koska veri on heikko*. Niinkin puhuvat jotkut. Mutta jotkut taas sanovat, että *kaikki eivät kestä nähdä niitä, eikä sitä ”sallita” sellaisille, joilla on heikko veri*.

(TKU/A/67/283, 6. Kristiina Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo 5.6.1967. Saamenkielinen haastattelu.)

536 Ks. myös Pentikäinen 1995, 197.

537 Esim. Hämäläinen 1920, 59; Leach 1949a, 148–149; Toivonen 1944, 58–61.

538 Esim. TKU/A/67/77, 13–14.

539 TKU/A/68/238, 36.

Elämysalttiutta voidaan pitää paitsi siihen taipuvaisten yksilöiden, myös tiettyjen sukujen erityisominaisuutena; näiden sukujen edustajat ovat ”hyviä näkemään”.⁵⁴⁰

Kiintoisa yksityiskohta on kertojien näkemys tapausten tuntemuksen merkityksestä. Kuten tuonnempana osoitan, on Rasmuksen suvun jäsenten tuntemissa elämystapauksissa nähtävissä kiinnittymistä tiettyihin tai ainakin tiettytyyppiisiin paikkoihin. Toisinaan tämän seikan kanssa ristiriitaisesti yliluonnollisen elämyksen suorastaan välttämättömänä edellytyksenä pidetään sitä, että kokija ei ennestään ole tietoinen sen taustalla olevasta tapauksesta.

JP: No, entäs semmonen paikka, johon on joku niin kun joku murhattu tai surmattu, niin mitenkä siinä käy, onko siinä?

OSR: No, kyllä se on tietysti sillä tavalla, joka sen suunnilleenkaan tietää ja on kuullut, sille kyllä ei, se ei kyllä huomaa ja sille ei ilmesty. Mutta joka tulee semmonen, jo-, joka ei tietä asiasta mittään, se sille se vähän ilmestyy, joka on murhattu, joo.

(TKU/A/67/102: 10. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 10.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Ajatus murha- tai hautapaikan tuntemisen merkityksestä suhteessa elämukseen sisältää implisiittisen moraalisen viestin. Asiasta tietävä tuntee sosiaalisesti hyväksyttävän kristillisen normin (vainajat on saatettava siunattuun maahan), mutta ei ole toiminut sen mukaan. Niinpä vainaja ilmaisee itsensä vain sellaiselle, joka ei ole tietoinen tapauksesta.⁵⁴¹

Uskomustradition totuusarvo

Kertojilla on käytettävissään erilaisia keinoja, joilla he voivat evaluoida kerrottua ja erityisesti sen totuusarvoa. Evaluaatio voi koskea kerronnan kohteena olevia ilmiöitä yleensä (esim. eri olentojen olemassaoloa), omakohtaisia elämyksiä, toisilta kuultuja kertomuksia tai yksittäisiä kertomusmotiivejakin. Evaluoinnin keinot voivat esiintyä haastateltavien puheessa itsenäisinä, mutta useimmiten kertojat näyttävät pyrkivän vakuuttamaan kuulijansa keinojen erilaisilla yhdistelmillä.

Selkeimmin kerrottuun kohdistuva arviointi ilmenee myönteisen tai kielteisen asenteen ilmaisevissa, *eksplisiittisesti esitettyissä väitelauseissa*. Paitsi ehdottomia, voivat nämä lauseet olla myös varauksellisia, epäroivia ja pohdiskelevia:

540 Esim. TKU/A/75/145, 22.

541 Myös TKU/A/67/77, 13–14.

[Aiheena maahisten porotokat]

OR: ...on kertoilleet, että, että vähän, melkein uskon, että niitä on olemassa. Mutta en sittenkään niin tarkkaan voi uskoakaan...

(TKU/A/67/78, 7. Olavi Rasmus; hst. Olavi Korhonen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

JP: No piätkö sinä totena tuon äpärekertomuksen, että se olis niin kuin tullut ja ottanut äitiään kiinni ja...?

IR: No en, en oikeastaan, kun minä en ole pienestä alkaen niin paljon uskonut niihin staaloihin enkä oo niitä kufihtaria enkä oo niitä äpäriäkään. Äpäret tietien saattaa olla, mutta, no miksei, se äpäreä kyllä voi olla semmonen, että se ilmasee ittensä, koska se ei ole kirkkoon esimerkiksi hautausmaille viety, että kun se on tapettu ja piilotettu, mutta en minä sitä kyllä usko, että se repis ketään.

(TKU/A/67/75, 4. Ilmari Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Molemmat katkelmat ovat esimerkkejä siitä, miten kansanuskon ilmiöiden uskottavuutta käsitellään tilannekohtaisesti neuvotellen. Ehdolliset väitelauseet ovat keino ilmaista omaa asennoitumista välttäen samalla jyrkkää kannanottoa totuusarvon puolesta tai sitä vastaan. Vastauksessaan äpäretarinaa koskevaan kysymykseen Ilmari Rasmus sekä osoittaa – selkein argumentein – pitävänsä lapsivainajien olemassaoloa mahdollisena että arvioi olentoon liitetyn tarinamotiivin yksiselitteisesti epäuskottavaksi.⁵⁴²

Kerrotun totuusarvoa on mahdollista vahvistaa tai kiistää myös joidenkin leksikaalisten ja kieliopillisten keinojen avulla. Tällaisia ovat esimerkiksi kerrotaan upotetut *modaaliset partikkelit* (esim. totuusarvoa vahvistavat ”tietysti” ja ”kyllä” tai sen kyseenalaistava ”muka”) sekä *konditionaalinen käyttö* puheena olevan ilmiön mahdollisuutta tai todennäköisyyttä kommentoivana ilmaisukeinona. Esimerkiksi ilmaus ”että muka olisi ollut”⁵⁴³ siirtää vastuun asian todenperäisyydestä edellisille kertojille ja vapauttaa haastateltavan ilmaisemasta omaa ehdotonta mielipidettä.

Perinnelajitermin valinta on luonteva keino kiteyttää näkemys asenteesta kerrottuun. Pohjoissaamea äidinkielenään puhuville kertojille suomenkieliset lajitermit ovat vieraampia ja niiden käyttö epäsystemaattista, mutta esimerkiksi kertomuksen nimittäminen *loruksi* tai *valheeksi* on selkeä kannanotto sen uskottavuuteen. Parempia johtolankoja ovat kotoperäiset *muitalus-*, *máinnas-* ja

542 Lisää yliluonnollista koskevia eksplisiittisiä väitelauseita esim. TKU/A/67/283, 9; TKU/A/68/18, 18; TKU/A/69/85, 26.

543 Esim. TKU/A/67/77, 10.

cuvccas-termit. Niidenkin käytössä voi olla kertoja- ja tapauskohtaista vaihtelua. Niitä ei myöskään välttämättä lausuta ääneen; perinneyhteisön jäsen yleensä tunnistaa perinnelajin hienovaraisemmista vihjeistä.⁵⁴⁴ Kertomuksen yhteydessä käytettynä lajitermi osoittaa, tuleeko siihen suhtautua todella tapahtunutta raportoivana kertomuksena, realismin rajoja koettelevana ja esteettisiin päämääriin pyrkivänä esityksenä vai täysin totuudenvastaisena juttuna.⁵⁴⁵

Eksplisiittinen *kontekstualisointi menneisyyteen* on tapa, jolla kertoja välttyy ottamasta suoraan kantaa kerrotun uskottavuuteen:⁵⁴⁶

JP: No onko teistä kumpikaan kuullut sellaista, että olis metsäkämpillä tai tunturissa, niin olis siellä, siellä olis joku niin kuin joku mennä yöpymään, niin sieltä olis kuulunut niin kuin semmonen ääni, niin kuin semmonen huuto, että se olis sanonut, että joku on kuollut, että vaikka veli on kuollut taikka...?

OSR: En minä ole kuullut, mutta sitä, sitä enempää ole kuullut, mutta sitä tietysti *silloin niin kuin täältä lappalaiset, nehän kaikissa uskoivat niin lujasti*, että ne on staaaloja ne on ja ne on. Että *kun ne kuulivat ääntä metsässä taikka semmoista rähinää mitä metsässä kuuluu, että ne on staalet*. Joo.

(TKU/A/67/75, 2. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 5.8.1967.

Suomenkielinen haastattelu.)

[Aiheena maanvyörymä Vuolabin talon yläpuolella ja Katjan Nillan tyttären kuolema⁵⁴⁷]

LH: Onkos siellä vielä semmoinen paikka, jossa se kufihtar nähtiin?

OSR: Kyllä se tuossa oli se paikka, jossa on se vyörymä juuri vielä nytkin on näkyvissä, joo. Ja se on se merkki, että silloin *arvelivat kyllä ne vanhat ihmiset* täältä, joka aina semmosia *loruja* uskoivat, että kyllä ne kufihtaret ottivat mukanaan vielä sen tyttölapsen, kun lähtivät pois, juu.

(TKU/A/67/115, 12. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko 10.8.1967.

Suomenkielinen haastattelu.)

Jälkimmäiseen katkelmaan sisältyy myös arvoladattu perinnelajitemi *loru*. Kerrojan epäsuora väite on, että entisaikoina ihmiset uskoivat sellaiseen, mihin me emme nykyään usko.

Menneisyyteen kontekstualisointiin liittyy edelleen läheisesti todella tapahtuneeksi väitetyn kokemuksen *tulkitseminen uneksi*. Kertojien rationalisoivan seli-

544 Vrt. s. 228.

545 Huuskonen 2004, 129–141.

546 Esimerkkitekstien lisäksi esim. TKU/A/68/383, 34; Huuskonen 2004, 134–135.

547 Ks. s. 230.

tyksen mukaan etenkin entisajan ihmiset eivät aina erottaneet unta valvetilasta, mutta sama pätee myös suhteellisen ajankohtaisiin tapauksiin:⁵⁴⁸

JP: No onko, meillä oli jo vähän viime kerralla puhetta, että olis joku kuoleman jälkeen näyttänyt kotona?

OSR: On kerrottu kyllä, mutta sen minä en voi kyllä uskoa, että kuoleman jälkeen olis käynyt. Sen on kyllä ne vanhahmiset sanoneet, että olis käynyt, mutta kyllä tiedän senkin, miksi se sanottiin. Se sanottiin siitä, kun se oli ihminen elävänä tai kuolleena, *kun se tulee unessa*. Vanhahmiset sanoivat totuudeksi, *kun sen näkivät unessa*.

(TKU/A/67/131, 14. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Viittaaminen kokijan tai kertojan auktoriteettiin on evaluointitapa, jonka perusta piilee yhteisön sosiaalisissa suhteissa. Kysymys on siitä, kenen kertomaa voi pitää totena ja millä perusteilla, kenen taas ei. Suhtautuminen voi olla kertojan auktoriteettia vahvistavaa, neutraalia tai auktoriteetin kiistävä:

OR: ...niin tämä oli siellä kulkemassa justiinsa tämän pikkupuron yli, niin älähän huoli siellä purosso itkee lapsi. *Se on itte kertonut sen, se on tositapaus*.

(TKU/A/67/77, 8. Olavi Rasmus; hst. Olavi Korhonen ?8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

[Kysymys *áffruvvan* huudosta]

OSR: ...Sen minä olen kuullu, että *merimiehet niin sanoo*, mutta pitääkö se paikkansa? Mutta *niin se kuitenkin sanoo*.

(TKU/A/67/62, 2. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

548 Suhtautuminen uniin ja niiden merkitykseen vaihtelee kulttuurikohtaisesti. Annikki Kaivola-Bregenhøj on esittänyt karkean kolmijaon uni- ja valvetilan välisestä suhteesta eri kulttuureissa. Ensimmäiseen kategoriaan kuuluvat kulttuurit, joissa unitilaa pidetään valvetilaa tärkeämpänä ja unessa tapahtunutta ja koettua pidetään realistisempänä kuin elämää valveilla. Toisessa kategoriassa uni- ja valvetila ovat samanarvoisessa asemassa eikä niiden välillä tehdä selkeätä rajaa; pikemminkin kysymys on jatkumosta, jossa kaksi todellisuutta sulautuvat toisiinsa. Kolmannessa, tyypillisesti länsimaisessa kategoriassa valvetila edustaa reaalityodellisuutta, jonka heijastumina (esimerkiksi psykologisten selitysten kautta) unia pidetään. Kaivola-Bregenhøj 1993, 211–212; Kaivola-Bregenhøj 2010, 16–17; ks. myös Koski & Enges 2010, 20. Ola Samuel Rasmuksen haastattelukatkelmassa esittämä näkemys viittaa lähinnä kategorioista toiseen. Vrt. *laajentuneen todellisuuden* käsite; Huuskonen 2004, 132, 142, 232.

IR: Mutta näistä maanalasista [puhutaan nykyään] kyllä harvemmin. Ne oli naisihmiset ensin semmoset, jotka niistä. Ja täällä sen jälkeen [*naisen nimi*], se on oikeastaan kufitterien äiti. Siellä se niitä kuulee ja minä kyllä tietien epäuskonen, en usko niihin ollenkaan. – – ja se vakuutti tästä. Se ei ole pitkä aika, kun se vakuutti vielä, että se on tuo hänen tytär – – että he ovat kufitterien työt. Minä, että no niin, se tietien kyllä oikein hyvin soppii... (TKU/A/05/60, 4. Ilmari Rasmus; hst. Pasi Enges 20.10.2004. Suomenkielinen haastattelu.)

Vetoaminen elämyksen modaliteettiin perustuu kulttuurisesti määrittävään aistien hierarkiaan.⁵⁴⁹ Talvadas-aineiston valossa näkö on ensisijainen ja luotettavin aisti, kun arvioidaan yliluonnollisten elämysten totuusarvoa. Kummitus- tai vainajakokemuksiin liittyvät kuulohavainnot ovat mekaanisia ääniä, ihmisääniä ja eläinten ääniä, jotka periaatteessa kaikki voivat kuulua myös luonnollisina tenolaiseen äänimaisemaan. Tämä luonnollisen selityksen mahdollisuus alentaa niiden todistearvoa yliluonnollisessa tulkintakehyksessä.⁵⁵⁰ Kommentoidessaan omaa vainajaelämystään tunturissa Ola Samuel Rasmus vertaa näköaistiin perustuvia elämyksiä kuuloaistimuksiin:

HN-P: Oletko muulloin nähnyt? Entä kuullut?

OSR: *Kuuloista minä en välitä mitään*. Saattaa olla jokin staalo, jonka kuulee, mutta en minä... *kun en näe, niin en anna sille arvoa, kuulolle en anna mitään arvoa*.

(TKU/A/67/258, 25. Ola Samuel Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo 11.7.1967. Saamenkielinen haastattelu.)⁵⁵¹

Pelkästään eksplisiittisen metakerronnan tasolla kertojilla on käytettävissään lukuisia keinoja, joilla kerrottua on mahdollista arvioida ja kommentoida. Kuten tuonnempana esimerkkikertomusten analyysissä tulen osoittamaan, näiden ääneen lausuttujen totuusarvon mittareiden lisäksi evaluaatiota voi etsiä myös kertomuksen rakenteesta, sen sisällöllisistä yksiköistä ja implisiittisen metakommunikaation keinoista.

549 Koski & Enges 2010, 18–20.

550 Tulkintakehyksen käsitteestä ks. Koski 2008, 271–274; Koski & Enges 2010, 23–25, 34; Koski 2011, 172–175.

551 Myös TKU/A/68/221, 6.

Tenolaisen elämyksen komponentit: Rasmus-suvun elämykskertomusten analyysi

Tässä luvussa analysoin kaikki tutkimusaineistossa esiintyvät Rasmuksen suvun jäsenten ylikuonollisen kohtaamistilanteita kuvaavat kertomukset. Käsittelem niitä systemaattisesti poimien jokaisesta näkyville joitakin valikoituja elementtejä. Olen pelkistänyt kunkin kertomuksen päämotiiviksi (otsikoksi), jonka perusteella tapaus on tunnistettavissa. Jokaisesta kertomuksesta olen eritellyt mahdollisimman tarkasti seuraavat seikat: 1) tapahtumapaikka ja -aika, 2) kokija, hänen tunnetilansa ja reaktionsa, 3) ylikuonollisen olennon ulkonäkö ja käytös, 4) elämyksen modaliteetti tai modaliteettien yhdistelmä, 5) elämyksen selitys.⁵⁵² Analyysi perustuu litteraatioiden lähilukuun ja sisällön erittelyyn. Sen tekotapaa kuvaa seuraava esimerkki:

OSR: Mutta olihan täällä Suomen puolellakin niin kun tuolla, missä se oli Yöjärvi, joka on tuolla Mustassatunturissa siellä.

(1) Se oli tämä meille tuttu mies tuota P, joku P ja se oli silloin vielä poromiehenä ja sielläkin oli se

(2) autiotupa ja sekin tietysti, se oli huononlainen ilma ja aika ja huono ilma ja hän tietysti meni sen kämpälle ja oli siellä ja keitteli kahvia ja panivat pikkusen maatakin siihen ja se oli vielä, se oli lapin takka, missä oli, missä poltti tulta ja siellä vähän hiili oli vielä siellä. No,

(3) johan rupesi kuulumaan, ja

(4) sanoo se lapin ukko, no saatana ja tulehan sisälle, älähän ulkona ole, mutta jopahan se pari kertaa kävi tuolla ovelle ja niin se aukasi pikkusen, mutta se oli niin äkänen se lapinukko, että sillä oli pyssy mukana, kun se koskee ovelle,

(5) niin se henki,

(6) se ei muuta kun ampuu siihen, niinhän se, se tietysti oli siinä vähän aikaa, eihän se antanut rauhaa.

(7) Se rupesi tietysti purkamaan tuolta kattoa ja se purkasi sieltä katon niin paljon, että

(8) sieltä näkyi tähtiä ja kaikkia ja

(9) kyllä se mies jo rupesi vähän pelästymään, mikä se mahtaa olla tämä. No, jopahan se, jopa se häipyi sieltä pois. No,

(10) mutta sehän tulikin alas ja siellä oli se lava, minkä päällä se hän makas, mutta sehän

(11) näkkee, että sehän tuossa lattia rupesi nousemaan ja se niin nousee, niin nousee se lattia ja räätisee vielä.

552 Vrt. Pentikäinen 1968b, 113–118.

(12) Lapin ukko kyllä korjasi vehkeensä yöllä pimiällä ja se lähti kyllä pakoon pois, ei se auttanut muuta,
 (13) mutta siellä se oli sama temppu, sielläkin oli surmattu ihminen ja pantu siihen lattian alle, joo ja se vaikutti sen eikä ollu sillon, kun paniva siihen ei ollut lukit-, niin lukittunu sen äijän, että ei saa ilmestyä kenellekään, joo.
 LH: Ei ne nimeä maininnu, että kuka se oli se poromies?
 OSR: (14) Se oli tuo P tuolla tämä P, JP se oli, mutta sekin on kuollu.
 LH: Häinkö sitä itse kertoi?
 OSR: (15) No, itse se on kertonut ja niin monesti.
 LH: Sinullekin?
 OSR: Minulle ja kaikille, että miten se tapahtui siellä.
 IR: Niin ja tuota olen kuullut justiin sen P:ltä samaa kertomusta. Sehän kävi aina, teki heinä, niin sillonhan se kerto.
 (TKU/A/67/74, 20. Ola Samuel Rasmus ja Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Esimerkkikertomuksesta nousee esiin analyysiyksikköjä seuraavassa kronologisessa järjestyksessä:

- 1) kokija: poromies JP
- 2) paikka: autiotupa
- 3) elämyksen modaliteetti 1: auditio
- 4) kokijan käytös: puhuttelee olentoa
- 5) tulkinta (olennon määrittely): henki
- 6) kokijan käytös: ampuu
- 7) olennon käytös: purkaa kattoa
- 8) aika (yö); elämyksen modaliteetti 2: visio
- 9) kokijan käytös: pelästyy
- 10) olennon käytös: tulee alas, menee lattian alle (?)
- 11) elämyksen modaliteetit: visio ja auditio
- 12) kokijan käytös: pakenee
- 13) tulkinta: murhattu, jonka rauhattomuutta ei ole estetty ”lukitsemalla”
- 14) kokija: poromies JP
- 15) arvio: totta, koska kokija itse usein kertonut

Yhdistettyinä nämä ”Autiotuvassa kummittelee” -kertomuksen yksiköt järjestyvät yllä mainituiksi viideksi sisältöelementiksi:

- 1) paikka ja aika: autiotupa Mustassatunturissa, yö
- 2) kokija, hänen tunnetilansa ja reaktionsa: poromies JP yöpyy tuvassa, kuulee olennon ja puhuttelee sitä, ampuu, näkee kattoa revittävän, pelästyy ja pakenee

- 3) olennon ulkonäkö ja käytös: näkymätön, pitää ääntä, purkaa kattoa, tulee alas ja menee lattian alle
- 4) elämyksen modaliteetit: auditio, visio
- 5) tulkinta: tuvassa murhatun henki
- 6) arvio: totta, koska kokija itse usein kertonut

Kertomus ei ole alkuperäisen elämyksen peilikuva, vaan kerrontahetken nykyisyydestä käsin esitetty rekonstruktio ja tulkinta siitä. Niinpä kertomuksesta on mahdollista eritellä vain joukko elämystilanteen ulkoisia tekijöitä: olosuhteita, tapahtumia ja toimintoja. Kokijan tunnetiloihin on mahdollista päästä käsiksi vain ulkokohtaisesti riippuen kertojan taidosta tai halusta välittää niitä sanallisesti.

Erittelemällä edellä kuvatulla tavalla kertomuksista valitut analyysiyksiköt syntyvät tiivistelmiä, joista ilmenee kunkin tapauksen fyysinen konteksti, kertomuksen juonirakenne ja siitä annetut selitykset ja tulkinnat. Väistämättä tämänkaltaisen analyysi jättää huomiotta suuren osan kertomusten yksityiskohdista. Rinnastamalla koko kertomuskorpuksesta tehdyt tiivistelmät on mahdollista tehdä päätelmiä supranormaaleille elämyksille ja elämyskertomuksille luonteenomaisista, mahdollisesti paikalliskulttuurille tyypillisistä piirteistä. Kun analyysiin yhdistetään kertojia koskeva taustatietous,⁵⁵³ on mahdollista jäljittää ja tulkita yliluonnollisen kokijoiden ja elämyskertomusten kertojien muodostamaa sosiaalista verkostoa.

Elämyskertomusmatriisissa (Liite 3a) jokainen vähintään yhdeltä Rasmus-suvun edustajalta muistiin pantu kertomus on ensin otsikoitu sen keskeisaiheen mukaan. Sitten kertomuksista on eritelty mahdollisuuksien mukaan kaikki yllä mainitut perusmuuttujat, tarvittaessa yhdistämällä tietoja useammasta dokumentista. Kertomustiivistelmät on esitetty liitteessä 3b. Kertomusaiheiden kokonaisluku on 55, mikä on noin 60 % kaikista Talvadaksessa dokumentoiduista elämyskertomuksista. Seuraavassa vedän yhteen taulukoinnin keskeiset tulokset.

Kokijat

Elämyskertomuksissa kokijoina esiintyvät kaikki Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aktiivivaiheessa vuosina 1967–1970 haastatellut Rasmus-suvun jäsenet. Ola Samuel on kertomuksen päähenkilönä neljässä (Liitteet 3a ja 3b, numerot 1–4) ja pojat Olavi viidessä (7–11), Ilmari neljässä (12–15) ja Armas kolmessa (16–18) kertomuksessa. Kristiina Rasmus on kokijana kahdessa tapauksessa (5–6) ja miniät kumpikin yhdessä (19–20). Yhteensä 20 kertomusta 55:stä

553 Perinnematriisit, TKU/kk/2.6.b.

siis koskee tämän tutkimuksen kohteena olevan suvun jäsenten omia kokemuksia. Muissa kertomuksissa kokijat ovat kylän muiden sukujen edustajia (21–27) sekä Tenonvarren kylien asukkaita ja alueella liikkuneita poromiehiä (28–55). Kolmessa tapauksessa kokijan henkällisyys jää ilmaisematta (39, 51, 54).

Aineistokorpuksen elämyskertomukset koskevat valtaosin eri henkilöiden yksittäisiä elämyksiä. Aineistosta ei paljastu erityisen ”elämysherkkiä” yksilöitä, joista toistuvasti kerrottaisiin samantapaisia kertomuksia. Nimeltä mainittujen kokijoiden selkeä enemmistö on miehiä: yhteensä 34 kokijasta naisia on vain kahdeksan. Sukupuolten välistä jakaumaa selittää perinteinen työnjako: miehet ovat poronhoidon, metsästyksen, kalastuksen ja ansiotyömatkojen takia kulkeneet laajoilla alueilla, usein yksin, kun taas naisten tehtävänä on ollut kodin, lasten ja karjan hoito. Naisten oleskelu tunturialueella ja joella on ollut huomattavasti vähäisempää kuin miesten. Kun esimerkiksi hillanpoiminnassa tai jänkäheinän nostossa on liikuttu perhekunnittain tai muunlaisissa kokoonpanoissa, on tunturissa kulkeminen ja siellä yöpyminen epäilemättä synnyttänyt otollisia tilanteita yliluonnollista koskevan perinteen välittämiseksi, mutta ei kokemiselle. Aineiston harvat naisten elämykset kiinnittyvät lähinnä kyläkenttään.

Kertomuksissa kuvatut elämykset on tyypillisesti koettu yksinäisyydessä. Vain kuudessa tapauksessa (15, 16, 29, 35, 49 ja 54) tilanteessa on ollut paikalla useampi kuin yksi henkilö. Henkilöiden ikä tulee harvemmin esiin, mutta enemmistön kokijoista voi päätellä tapahtumahetkellä aikuisiksi. Lasten tai teini-ikäisten elämyksiä kuvaavia ovat ilmiselvästi kertomukset 12, 18, 29, 36, 39 ja 49; Ilmari ja Armas Rasmus ovat Katjan Nillan kesäpaikalla kokemiensa pelästymisten aikaan olleet 13–14-vuotiaita.



Armas Rasmus (oik.) ja Hans Vuolab. Kuva Matti Morottaja 1970. TKU/P/70/3.

Paikka ja aika

Aineistokorpuksessa on yhteensä kolmisenkymmentä Rasmus-suvun vähintään yhden jäsenen mainitsemaa paikkaa tai aluetta, jossa kerrotaan koetun yliluonnollista. Paikkojen määrittelyn tarkkuus vaihtelee: kertojille tutut ja omakohtaisenkin elämysten näyttämöt kuvataan ja nimetään tarkasti (esim. ”Katjan Nillan kesätuvan paikassa Stohposaipurin suulla”), etäisemmät taas ylimalkaisesti (”Ivalossa”). Joskus paikan määreenä on vain ”tunturissa” tai ”metsässä”. Projektin aineistossa on lisäksi kuvauksia tietynlaisista paikoista, joissa yliluonnollisen kokeminen on keskimääräistä todennäköisempää. Näitä ovat mm. epätasaiset, kivikkoiset alueet, jyrkkäseinämaiset kurut, muodoltaan pyöreät kumpareet, polut ja entiset asuinpaikat. Tällaisia potentiaalisia elämyspaikkoja on Talvadaksen ympäristössä ja kyläläisten liikkuma-alueella paljon, mutta kertomuksia niistä kaiken kaikkiaan vähän.

Valtaosa nimetyistä elämyspaikoista sijaitsee alueella, joka ulottuu Tenonlaaksoa pitkin Karigasniemestä (Gáregasnjárga) Utsjoen kirkonkylään (Ohcejohka). Enimmäkseen paikat sijoittuvat muutaman kilometrin säteelle kylästä, jokilaaksoon ja tuntureille sekä Suomen että Norjan puolella. Joitakin etäisempiäkin paikkoja mainitaan. Elämyspaikkojen maantieteellinen jakautuminen kuvaa sitä toiminta-aluetta, jolla on eri syistä liikuttu ja jolle jakaantuu Rasmusten sukulaisuus- ja muiden sosiaalisten suhteiden verkosto.⁵⁵⁴

Karkeasti elämyspaikat voidaan jakaa 1) Tenojokivarteen ja sen rantakenttiin ja -kyliin, 2) tunturiylänköön sekä 3) muihin, etäisempiin ja tarkemmin määrittelemättömiin alueisiin. Viereisellä sivulla on lueteltu tutkimusaineiston elämyspaikat; paikannimen jälkeen on merkitty paikkaan liittyvät kertomukset (Liitteet 3a ja 3b).⁵⁵⁵

Raportoitujen yliluonnollisten elämysten toistuva kiinnittyminen tiettyihin paikkoihin osoittautuu Rasmus-suvun perinteessä vähäiseksi. Yllä olevasta luettelosta erottuvat toistuvien elämysten näyttämöinä Talvadaksen kylä, Katjan Nillan kesätuvan paikka Nilijoen latvoilla, Paistuntureilla ylängöllä sijaitseva Maunan kuru, Tenon Norjan puoleisella rannalla yläjuoksun suuntaan sijaitseva Kiellavaaran joki sekä Vaddevaaran autiotupa Kaarasjoen tunturialueella.

Talvadaksen kyläkenttään sijoittuvat yliluonnolliset elämykset käsittävät toistuvat havainnot kylän asukkaan EK:n etiäisistä (15, 26, 27), Olavi Rasmuksen unessa koetun etiäisen (10) ja Kristiina Rasmuksen selittämättömiksi jäävät

554 Vrt. Tangherlini 2010.

555 Paikannimet olen merkinnyt tässä Marjut Huuskosen (2004, 292–294) noudattamaa käytäntöä seuraten siten, että haastateltavien käyttämät suomenkieliset hybridimuodot ovat hakasuluissa. Paikannimien kirjoitusasuissa olen hyödyntänyt Huuskosen tutkimusta sekä Ilmari Mattuksen laatimaa Paistunturin erämaa-alueen ja Kevon luonnonpuiston paikannimiluetteloa (Mattus 2006).

Yliluonnollisten elämysten tapahtumapaikat

1. Tenojokivarsi (etelästä pohjoiseen)		
Karigasniemi	Gáregasnjárga	17
Akukoski	Áhkuoiga	31, 38
Outakoski	Vuovdaguoika	21, 36
[Nuorpieniemi]	Nuorbenjárga	11
[Jaurepainiemi]	Jávrebainjárga	20
Hanasoja	Hanasaja	23
Talvadas	Dálvadas	5, 6, 10, 15, 24, 26, 27
Nuvvusniemi	Nuvvosnjárga	46
Ailikasniemi	Áilegasnjárga	46
[Suoppasuvanto]	Suohpasavu	16
Kynsiniva	Gazzanjavvi	9, 37
Utsjoki	Ohcejohka	4, 50, 51, 52
2. Tunturiylänkö		
Karigasvuoma		22
[Maunan kuru]	Mavnnaávži, Gillárávži	33, 29
Kevovuoma		1, 32
[Kiellavaara]	Giellavárri	14, 28, 44
Ailikas	Áilegas	39
[Vaddevaara]	Váddevárri	42
Nilijoen yläjuoksu, Katjan Nillan kesäpaikka		3, 7, 12, 18, 25, 43
[Nilijoenmutkanjätkä]	Njiljohmohkejeaggi	13
3. Muut, määrittelemättömät		
Ivalo		8
Pulmanki	(Buolbmát)	54
Langnes		30
tunturi		34, 47
metsä		35, 48
meren ranta		53
autiotupa		45
jätkä		55
paikkaa ei ilmaistu		19, 40, 41, 49

äänielämykset (5, 6). MV:n näköhavainto Tenoa alas kulkevasta kufitarin porotokasta (24) sijoittuu oikeastaan tunturiin: vaikka havainto on tehty kyläkentästä käsin, kulkivat maahisolennot poroineen kentästä jyrkästi kohoavan tunturin rinnettä pitkin.

Katjan Nillan kesäpaikkaan Rasmuksilla on ollut läheinen, henkilökohtainen suhde. Nilla oli Ola Samuel Rasmuksen eno. Hänen erityisasemansa seudun merkkihenkilönä ja maineensa kufitarien kanssa läheisessä suhteessa olleena pororikkaana antaa kesäpaikalle tärkeän sosiaalisen ulottuvuuden. Sitä, millä perusteilla Katjan Nilla valitsi kesäpaikkansa, ei tutkimusaineistossa mainita. Paikka sijaitsee Rasmusten nautinta-alueella, mikä selittää perheenjäsenten omakohtaiset siihen kytkeytyvät kokemukset. Paikkaa pidetään yleisesti ikävänä ja tunnelmaltaan pelottavana:

AR: No, Stohposaipuron suu. Sen luulen olevan, se tuntuu minusta olevan kummituspaikka. Kaikki maailman kufihtarit ja kobmit ovat sinne kerääntyneet. – – No, siellä kyllä varmasti pelkää, kun pimeällä joutuu. (TKU/A/70/14, 12. Armas Rasmus; hst. Matti Morottaja 30.4.1970. Saamenkielinen haastattelu.)

Norjan puolella Tenoa sijaitsevan Kiellavaaran (Giellavárri) kupeessa on virtaavan joen kuruun liittyviä tapauksia (14, 44) käsittelen tuonnempana kertomusanalyyysien yhteydessä.⁵⁵⁶

Paistunturien ylängöllä taas sijaitsee kolmen Mavnnatunturin ryhmä ja siellä Gillárávži-niminen kuru, joka on tunnettu äpäpäpaikkana (33, 28, 29).

Váddevárrin tuvan rauhattomuus on ollut laajalti tunnettua Tenojokivarren sekä Suomen että Norjan puoleisilla alueilla. Puhelinyhtiön tupa on sijainnut Tenonlaakson ja Porsangerin vuonon rannalla sijaitsevan tärkeän markkina- paikan, Lakselvin kylän, välisen kulkureitin varrella noin 20 kilometriä länteen Valjoen (Váljohka) suulta Skoganvarren (Skuvvanvárri) suuntaan. Se on palvelut kulkijoiden vakiintuneena yöpymispaikkana pitkällä tunturitaipaleella, mikä epäilemättä on pitänyt yllä kertomusperinnettä ja levittänyt paikan mainetta kummituspaikkana. Samuli ja Jenny Paulaharju kirjoittivat keruumatkallaan Utsjoelle kesällä 1926 muistiin tuolloin 36-vuotiaan Jouni Niittyvuopion kertomuksia kummituksista, joita väitettiin olevan Vaddevaaran tuvassa. Niittyvuopio mainitsee nimeltä kaksi eri henkilöä, jotka ovat kokeneet tuvassa rauhattomuutta.⁵⁵⁷ Norjan puolelta tupaa koskevia kummittelukertomuksia on raportoinut ainakin Richard Bergh⁵⁵⁸ ja Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin puitteissa ai-

556 Luvut ”Poromies pelästyy tunturissa” ss. 201–206, ”Ilmari ampuu äpäran” ss. 224–228.

557 SKS. Utsjoki. Paulaharju, Jenny 13009, 13011; Paulaharju, Samuli b.) 13010.

558 Bergh 1976, 143–145.



Kristiina Rasmus taluttaa hevosta kotikentällä. Kuva Matti Morottaja 1969. TKU/P/69/25.

hetta dokumentoitiin myös Norjan puolella.⁵⁵⁹ Rasmusen suvun haastatelluista jäsenistä kaikki miehet kertovat Vaddevaaran tuvalla sattuneista kummittelutapauksista (42), naisilta näitä kertomuksia sen sijaan ei taltioitu. On kuitenkin oletettavaa, että ainakin Kristiina Rasmus on kuullut puhuttavan tuvalla rauhatomuutta aiheuttavasta vainajasta, koska kertomus on kuulunut hänen veljensä Aslak Guttormin repertoaariin.⁵⁶⁰

Olavi Rasmus kertoo tuvan tapahtumista seuraavasti:

[edellä käsitelty kummittelutapauksia]

OR: Samanlainen tapaus oli MA-vainajalla. Lakselvista vedätettiin, rahdattiin tavaraa Kaarasjoelle. Välillä oli Vaddevaaran tupa, myös kuuluisa kummitustupa. Tulee kerran yksinään sinne aikoen yöpyä. Oli kyllä kuullut tuvasta, mutta oli rohkea mies eikä ”isosti veisannut” staaloista. Mikäs siinä. Keitti kahvit, ruokki hevosen ja meni makuulle. Silloin kuulee yhtäkkiä kolkutuksen... nainen tulee. Mies tuntee, että tulija on nainen, kovat kengät jalassa. Siihen aikaanhan lapinnainen ei käyttänyt mitään sellaisia. Tuvissa-han on hylly, pitkä hylly, sellainen oli juuri sängyn yläpuolella. Nainen laittoi tulen ja rupesi kolistelemaan astioita, kolisteli astioita, vaikka hyllyssä ei ollut mitään. Välillä meni takan luo, siellä paistoi ja käristi touhuten koko ajan.

559 TKU/A/66/79, 7.

560 Itkonen 1971, 56–57; SKSÄ A 324, 17–18.

Pöydän luokse myös juoksi kolisutellen astioita. Ja kun aikansa oli käristänyt, lopetti sen keittotouhunsa. Sen jälkeen alkoi tanssia... keskellä lattiaa, tanssia piiriä, joka kuulemma laajeni koko ajan. Mies nousi istualleen sängyn laidalle nähdäkseen kuinka rengas laajenisi. Arvosteli, että seuraavalla kierroksella se tulisi jo aika lähelle häntä. Silloin hän yhtäkkiä panisi kätensä sen eteen ja sieppaisi kiinni nähdäkseen mikä se oikein on. Kun se tuli kohdalle, yritti saada sen kiinni, mutta kävikin vain tuulenhenkäys, ei muuta.

MM: Ei saanut kiinni?

OR: Minun käsitykseni mukaan se oli kummitus.

--

OR: Kerrottiin, että sitä tietä kun tehtiin, siellä oli kokki englantilainen nainen. Ja se, kun ei ollut ehtinyt ruokaa laittaa, oli tapettu ja pantu lattian alle. Myöhemmin, kun lattia revittiin, löydettiin sen alta ihmisen luita.

(TKU/A/70/6, 21. Olavi Rasmus; hst. Matti Morottaja 29.4.1970. Saamenkielinen haastattelu.)

Kiintoisa havainto on, että tämän luvun alussa analyysimallin esimerkkikertomuksena esitetty, myös autiotupaan sijoittuva, poromies JP:n kummituselämys (45) näyttää kertojilla sekoittuvan Váddevárrin tuvan kummitteluun. JP:n tapaus on sijoitettu Suomen puolelle, viitisenkymmentä kilometriä Talvadaksesta kaakkoon Utsjoen maantien varrella sijaitsevaan Perunämmir-tupaan, siis lähes päinvastaiseen suuntaan kuin Váddevárrin tupa.⁵⁶¹ Kuitenkin Richard Berghin muistiinpano Kaarasjoelta vastaa yksityiskohtineen (kuten katon repiminen ja syntyneestä aukosta näkyvä tähtitaivas) täysin JP:n elämystä kuvaavaa kertomusta. Asia lienee tulkittava niin, että kertojille tärkeintä on kertomuksen jännittävien tapahtumien sijoittuminen juuri autiotupaan, ei se, missä tupa sijaitsee. Autiotuvat, joissa usein on yövytty yksin, ovat olleet otollisia paikkoja yliluonnollisen kokemiselle.⁵⁶² Maastossa ne ovat *miljöödominantteja*, joihin helposti kiinnittyy uskomuksellista kertomusainesta.⁵⁶³

Yötä ja pimeyttä on tavallisesti pidetty yliluonnollisten elämysten tyypillisenä kontekstina.⁵⁶⁴ Pohjoiskalotilla vuorokaudenajat ja valaistusolosuhteet eivät kuitenkaan kulje rinnakkain: keskikesällä on valoisa yötä päivää, kaamosaikana taas – ainakin sään ollessa pilvinen – keskipäivälläkin on hämärää. Niistä tapauksista, joiden tapahtuma-aika ilmenee kertomuksista, suuressa osassa elämyskonteksti on yö ja/tai pimeä (1, 2, 4, 9, 11, 13, 17, 22, 31, 33, 34, 37, 42, 45), mutta vielä useammin yliluonnollista on kohdattu päivällä tai valoisalla (3, 5, 6, 7, 12,

561 TKU/A/70/6, 20.

562 Ks. Harjumaa 1994, 80–97.

563 Eskeröd 1947, 82–83; Honko 1979, 62–63.

564 Esim. Honko 1980b, 87; Pentikäinen 1968b, 249, 274, 283, 310.

14, 15, 16, 18, 23–28, 38, 41, 44, 46, 52). Vuodenaika on ilmoitettu harvemmin. Lumiseen vuodenaikaan sijoittuvat eksplisiittisesti kertomukset 1, 2, 7, 12–14, 23, 28, 31 ja 47, sulan maan aikaan taas kertomukset 5, 10, 15, 16, 18, 27, 33 ja 35. Aineistokorpuksessa ei siis ole havaittavissa erityistä painottumista mihinkään vuoden- tai vuorokaudenaikoihin.

Elämysten laatu ja niiden aiheuttajat

Kertomuksissa mainitut, yliluonnollisen kanssa tekemisiin joutuneet henkilöt ovat elämysthetkellä useimmiten olleet arkitoimissaan: esimerkiksi porometsässä (1, 32, 34, 39, 43), riekonpyynnissä (7, 12), kalastamassa (16) tai työmatkalla (2, 4, 9, 55). Ainoan selvän poikkeuksen tästä tekee Armas Rasmus, jonka ”piruelämys” sattui hänen ollessaan juhlisti Karigasniemessä (17). Elämys on tavallisesti ollut yllättävä ja lähes poikkeuksetta myös pelottava.

Analysoimassani memoraattiaineistossa kuvatut yliluonnolliset elämykset ovat näkö- ja kuulohavaintoja sekä joskus näiden yhdistelmiä. Elämyksen modaliteetin määrittäminen kertomusdokumentin perusteella ei ole yksiselitteistä; esimerkiksi näköhavaintoon voi liittyä tilanteeseen loogisesti kuuluva ääni, mutta sitä ei välttämättä ilmaista kerronnassa. Kertomuksissa ilmaistuja elämysmodaliteetteja seuraten pelkästään näköaistiin perustuvien havaintojen lukumääräksi tulee 15, joista kaksi on eksplisiittisesti määritelty unielämyksiksi (10,13). Puhtaiden kuulohavaintojen määrä on 19. Elämyksiä, jotka perustuvat samanaikaiseen näkö- ja kuuloaistimukseen, on yhdeksän. Tuntoaistimus liittyy näköön ja kuuloon Stuurra-Jon-Aslakin ja staalon painin (55) lisäksi varsinaisesti vain kolmessa tapauksessa (2, 13, 46). Ola Samuel Rasmuksen vainajaelämyksessä tuntoaistimuksena on kylmän viiman tunne:

MM: Oletko koskaan sattunut näkemään kummituksen? Jonka olet itse selittänyt kummitukseksi?

OSR: Itse en ole luullut kummitukseksi, mutta kerran *olen selvästi nähnyt*. Se oli tuttu ihminen ja se oli edellisenä iltana kuollut, enkä minä ollut kuullut siitä. Olin ollut Utsjoella kokouksessa ja kuljin hiihtäen. Olin tulossa ylös, oli jo melko hämärä. En ollut kuullut että äijä oli kuollut. Olin juuri äijän talon yläpuolella olevassa tienhaarassa, josta lähtee tie taloon. *Tunsin jo kauas, sillä oli peski, tunsin jo kaukaa*, että se on HL-äijä. Se suhahti minun ohitseni hyvin nopeasti, *kylmä viima vain kävi minua vasten. Sanoi vain:* ”Tuggu njalbmaj viep!” ja *tât mænna mis* (mälli suuhun viep jos se menee). Samassa minä kaaduinkin niin että molemmat mäystimet menivät poikki.

MM: Kaaduit?

OSR: Kaaduinkin kumoon.

MM: Miten sanoi: tuggu...?

OSR: Tuggu njalbmaj viep! Ja meni.

MM: Mikä se ”viep” vielä on?

OSR: No että tupakkamälli suuhun pane, pane tai vie. Se HL-äijä oli kova ”tupakansyöjä”. Minä kyllä luulin että se oli HL-äijä.

MM: HL?

OSR: Niin, HL. Minä nostin sukset olalle ja lähdin kävelemään tietä pitkin ylös ja kävelin – – taloon. Sanoin, että kylläpä se HL juoksi minun ohitseni, kun minä kaaduin niin, että molemmat mäystimet menivät poikki. ”HL juoksi... sehän ei ole totta. HL-äijähän kuoli eilen.” – – Minä aloin siinä jo melkein kauhistua. Ajattelin kuinka tämä nyt on, miten tämä nyt on. Sanottiin että se on eilen kuollut. – – Minä korjasin siinä mäystimet ja lähdin taas ylöspäin. Ajattelin vielä että jokohan se äijä tulee vielä perässä, se vielä puuttuisi! No tulin tänne kotiin eikä tuo tullut perässä. Siinä minä olen nähnyt. (TKU/A/69/93, 19. Ola Samuel Rasmus; hst. Matti Morottaja 10.12.1069. Saamenkielinen haastattelu.)

Tässäkään kertomuksessa tuntoaistimusta ei kuvata erityisen voimakkaaksi, mutta se on ilmeisen tärkeä elementti, koska se toistuu Ola Samuel Rasmuksen kaikissa esityksissä kohtaamisestaan HL-äijä-vainajan kanssa.

Visio ja auditio ovat siis selkeästi tärkeimmät yliluonnollisen elämyksen modaliteetit aineiston kertomuksissa. Huomiota kiinnittää se seikka, että aineistossa ei kuvata lainkaan aisteihin perustumattomia epämääräisiä tuntemuksia ja aavistuksia. Syynä lienee se, että tällaisia elämyksiä ei suoraan kysytty Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastatteluissa.⁵⁶⁵

Vaikka Talvadaksen perinteessä selitetään etiäisten voivan ilmaantua vaikkapa autiotuvalle tai laavulle, keskittyvät Rasmus-suvun raportoimat etiäiset kylään. Toisaalta taas kufitarelämykset liittyvät lähes pelkästään tunturialueeseen, ja niitä ovat kokeneet ennen kaikkea poromiehet (24, 32, 37, 39, 40, 41, 43). Poikkeuksen tästä tekevät lehmiä navetassa kiusaavat kufitarit (21,36). Aiheen taustana ovat käsitykset maahisista maa-alueen alkuperäisinä omistajina ja mahdollisuudesta häätää ne pois.⁵⁶⁶ Toinen poikkeus on Olavi Rasmuksen Nuorpiniemen rakenteilla olevaan taloon tunkeutuva kufitar (11). Myös äpäräolennot kohdataan maastossa, joko tunturiylängöllä tai Tenoon laskevien sivujokien laaksoissa (14, 22, 28, 29, 30, 33, 44, 48). Muita vainajaolentoja on nähty hiihtämässä (1, 23), niiden kanssa on painittu unessa (13), niiden on kuultu ilmaisevan itsensä (8, 53) tai ne pyrkivät aktiivisesti ahdistelemaan ihmisiä (42, 45, 54).

Staaloo osoittautuu melko harvoin todella koetuksi yliluonnolliseksi toimijaksi; se on pikemminkin satujen hahmo ja joulustaalon ominaisuudessa myös pedagoginen fiktiolento. Memoraateissa se esiintyy kuitenkin ihmisen painiin

565 Vrt. Koski & Enges 2010, 30–34.

566 Enges 1991, 60–67.

haastavana vastustajana (4, 55) tai epämääräisempänä kummitusolentona. Erityisesti Katjan Nillan kesäpaikan ”asukkaita” on kutsuttu milloin kummituksiksi, milloin kufitariksi tai staloiksi.

Eri yliluonnollisilla olennoilla on siis omat, suhteellisen selvärajaiset habitaattinsa ja reviiirinsä. Vesiolennoilla ei kuitenkaan näytä – hukkuneita (53) lukuun ottamatta – olevan sijaa empiirisesti koettavien olentojen joukossa. Vaikka Talvadaksen perinteessä tunnetaan erilaisia vesiolentoja ja vaikka on kerrottu myös Jäämeren rantaan sijoittuvista yliluonnollisen kohtaamisista (30, 53), raukkaa ja merenneitoa ei ole otettu osaksi yliluonnollisten elämysten selitysaparaattia.



Ilmari ja Kirsti Ravna Rasmus. Kuva Lassi Saresalo 1975. TKU/S/75/476.

Kertoajat

Ensikäden memoraatteja Rasmuksiin rajatussa aineistossani on luonnollisesti vain suvun jäseniltä. Kuten elämymatriisi (Liite 3a) osoittaa, perhe ja suku ovat omakohtaiseen kokemukseen perustuvien kertomusten välittymisen ensisijainen kanava. Aineistossa on kuitenkin myös sellaisia elämyksiä, joista raportoivat vain kokijat itse. Tällaiset kertomukset joko eivät ole välittyneet suvun muille jäsenille tai on syitä, joiden vuoksi muut eivät kerro niitä. Toisaalta korpukseen sisältyy myös paikallisia, mutta sukupolvien taakse ulottuvia (22, 30, 55) tai maantieteellisesti etäisiä (53, 54) tapauksia, joiden merkitys on kertojille sosiaalisten suhteiden näkökulmasta vähäinen.

Memoraattimuotoisten kertomusten korpus on mahdollista jakaa karkeasti 1) kollektiivitradiioon kuuluviin, kylässä yleisesti tunnettuihin kylämemoraatteihin, (2) sukutraditiona välittyneisiin, useimmiten omiin sukulaisiin tai suvun lähipiiriin ihmisiin liittyviin suku- ja perhememoraatteihin sekä 3) yksittäisten kertojien repertoaareihin kuuluviin yksilömemoraatteihin. Tämä jako selkeyttää memoraattiaineksen jakautumista kylässä, mutta on harhaanjohtava siksi, että Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin premissien mukaisesti haastattelut tähtäsivät välittymiskanavien kartoittamiseen kylän sisäisessä sosiaalisessa verkos-

tossa. Niinpä esimerkiksi paljon matkatöissä ollut Olavi Rasmus kertoo tapauksista, jotka ovat mahdollisesti jääneet tuntemattomiksi hänen vanhemmilleen ja veljilleen; ainakaan nämä eivät ole kertoneet niistä. Tämä ei kuitenkaan sulje pois sitä mahdollisuutta, että Olavi on jakanut kertomuksensa vaikkapa omien ikä- ja työtovereidensa kanssa kylän ulkopuolella.

Yllä olevan, memoraattimuotoisten kertomusten elementtejä systemaattisesti vertailevan ja kvantifioivan analyysin jälkeen on aika palauttaa mieleen tutkimuksen alussa esitetty kysymys: minkälaisessa vuorovaikutussuhteessa kansanusko (maailmankuvallisena tekijänä) ja sitä kuvastava uskomusperinne (suullisesti välittyvänä folkloreina) ovat pienyhteisön perinnejärjestelmässä? Olen aiemmin julkaistussa artikkelissani esittänyt, että ”[k]aikki memoraattimuotoiset kertomukset eivät ole raportteja todellisesta kohtaamisesta ylikuonnollisen kanssa; tämä huomio ei kuitenkaan kumoa sitä tosiasiaa, että monet ovat. Kertominen ei kuitenkaan välttämättä eksplikoi vakavaa uskoa.”⁵⁶⁷ Seuraavassa luvussa paneudun kysymykseen perusteellisemmin esimerkkikertomusten analyysin avulla.

567 Enges 2000, 176.

12. Esimerkkikertomukset

Edellisessä luvussa analyysin kohteena oli tutkimukseni aineistokorpus kokonaisuudessaan ja tuloksena kokonaiskuva siitä, kenen kerrotaan kokeneen mitä ja missä ja minkälaisia selityksiä kerrotuille tapahtumille on annettu. Tässä luvussa analysoin lähemmin yksittäisiä Rasmus-suvun jäsenten kertomuksia yliluonnollisen kohtaamisesta. Olen valinnut aineistokokonaisuudesta sellaisen kertomusten sarjan, joka kuvaa tenolaisen kansanuskon ja kertomusperinteen eri аспектеja. Yleisemmin kaikkia kertomuksia yhdistää kaksi seikkaa: 1) niissä kuvataan riittävän tarkasti elämystä ja tilanteessa vallinneita olosuhteita ja 2) niistä on olemassa riittävän monta dokumenttia (sekä kertomustoisintoja että niitä koskevia kommentteja), mikä mahdollistaa erilaiset lähestymistavat.

Kertomusten tulkinnan kannalta keskeinen ja ongelmallinen kysymys on, missä määrin haastattelussa esitetyt kertomukset todella vastaavat niissä kuvattuja tapahtumia. Yliluonnollisen elämyksen verbaalistamisella kertomukseksi haastattelutilanteessa on lukuisia reunaehtoja, jotka vaikuttavat esityksen kulloiseenkin muotoutumiseen. Kertomus ei voi välittää aiemmin tapahtunutta sellaisenaan, vaan on väistämättä siitä kerrontatilanteessa esitetty rekonstruktio. Alkuperäisistä elämyksistä on kertomusten kautta mahdollista tavoittaa vain sellainen aines, joka on kerrottavissa ja jonka kertoja esityksessään tuo yleisönsä kuultavaksi ja arvioitavaksi. Seuraavien esimerkkianalyysien taustaksi soveltuu hyvin Katharine Galloway Youngin kehittämä malli, jossa kehystyksen kautta erotetaan toisistaan *kertomusmaailma* (*taleworld*) ja *kerrontatilanne* (*storyrealm*).⁵⁶⁸ Kertomusmaailma on oma todellisuutensa, joka – riippuen perinnelajista, jossa se tuotetaan – kehystyy joko realistiseksi, fiktiiviseksi tai näiden välimaastoon.⁵⁶⁹ Memoraatin nominaaliseen määritelmään sisältyy oletus, että sen kertomusmaailma on sama kuin kokijan, kertojan ja kuulijoiden jakama arkitodellisuus. Kerrontatilanteeseen tuodaan kertomusmaailmasta ajallisesti rajattu jakso, joka tuotetaan puheena ja joka erilaisten signaalien avulla tunnistetaan arkipuheesta

568 Young 1987, 19, 21; ks. myös Koski 2011, 175–176.

569 Esimerkiksi uskomustarinoiden kertomusmaailmoissa yhdistyvät reaalin miljöön ja uskonvaraiset toimijat. Koski 2011, 53–55.

eroavaksi kerronnaksi. Kerrontatilanteen kehystys vastaavasti asettaa kerrotun toden ja epätoden jatkumolle.⁵⁷⁰ Memoraatin hyväksyminen kansanuskon luotettavaksi lähteeksi on edellyttänyt, että se on oletettu kerrotuksi totena.

Haastateltavien kertomuksiin kohdistama evaluaatio voi koskea sekä kertomusmaailmaa (ovatko kertomuksen tapahtumat mahdollisia) että kerrontatilannetta (onko kerrottu totta). Kertomuksia analysoimalla on siis mahdollista päästä käsiksi sekä kertojien maailmankuvallisiin, ontologisiin käsityksiin ja vakaumuksiin että kertomussisältöjen erilaisiin merkityksiin ja käyttötapoihin.

Osoitan esimerkkikertomusten kautta joukon valikoituja ja rajattuja näkökulmia, joista tenonsaamelaista uskomusperinnettä voi ja kannattaa tulkita. Osassa alalukuja keskityn yhteen kertomusversioon, toisissa tarkastelen useampia dokumentteja rinnakkain hyödyntäen vaihtelevassa määrin niihin kytkeytyvää taustatietoa. On selvää, että näkökulmat olisivat voineet valikoitua toisinkin ja että useimpia niistä olisi mahdollista havainnollistaa myös muiden kuin nyt esiin nostettujen esimerkkien kautta.

Lähden liikkeelle todelliseksi tulkitsemastani Ola Samuel Rasmuksen vainajaelämyksestä, jota tarkastelen esimerkkinä elämyskertomuksen tilannekohtaisesta variaatiosta. Tästä etenen Talvadaksessa hyvin tunnettuun ”Olavi, Olavi” -kertomukseen, josta erittelen aidon yliluonnollisen elämyksen kriteerejä. Pohdin myös sitä, minkälaisiin yksityiskohtiin ja kerronnan keinoihin tutkija voi kiinnittää huomionsa, kun jäljitettävänä on kertojan ja hänen kuulijoidensa suhde tapauksen ja sitä kuvaavan kertomuksen totuusarvoon.

Kolmannen alaluvun kohteena on omakohtaisen elämyskertomuksen kiteytyminen. Lähtökohtana on aiemmin esitetty hypoteesi, jonka mukaan alkujaan ainutkertaisesta, runsaasti idiosynkraattista ainesta sisältävästä elämyskuvauksesta tulee toistuvan kerronnan kautta stereotyyppinen memoraatti ja mahdollisesti lopulta tarina. Tarkastelen Ilmari Rasmuksen Katjan Nillan kesäpaikkaan liittyvän kertomuksen skemaattista, sisällöllistä ja sanastollista kiteytymistä lähes 40 vuoden aikajatkumolla.

Neljännessä esimerkissä käsittelen äpäraelämyksessä aktuaalistuvia aistimuksia ja tunteita sekä niiden kielellisiä representaatioita. Varomaton toiminta lapsivainajan kohtaamistilanteessa ja sen poikkeuksellisen voimakkaat psyykkiset ja fyysiset seuraukset ovat olleet kertojia kiinnostava aihe, mikä näkyy sekä ilmaisullisina kiteytyminä kerronnassa että variaationa tapauksesta esitetyissä tulkinnoissa. Viides kertomusanalyysi puolestaan kohdistuu vaihtoehtoihin luonnollisiin ja yliluonnollisiin tulkintoihin, joita epätavallisena pidetystä äänielämyksestä yhteisössä esitetään.

570 Young 1987, 31, 240.

Äpärän kohtaamiseen liittyy myös kuudes esimerkkikertomus, jonka aiheena on normirikkomus ja sen sosiaalinen kontrolli pelottavan tapauksen mahdollisena tulkintakehyksenä. Äpäpäperinne on uskomusperinteessä osa-alue, joka erityisen hyvin soveltuu arkaluontoisten sosiaalisten suhteiden ja niihin liittyvien moraalisten kysymysten käsittelyyn – tässä esimerkkinä on raskaana olevan morsiamensa hylkäävän miehen elämys.

Viimeiset kolme analyysia painottuvat yliluonnollisten aiheiden selkeästi fiktiiviseen käyttöön. Esimerkkeinä on kaksi tietoisesti keksityksi osoittautuvaa elämiskertomusta sekä viimeisenä kertojan näkemien unien kehittyminen ja muuttuminen ”tosikertomuksiksi” haastatteluprojektin edetessä.

Ola Samuel ja Kevovuoman vainaja

Yliluonnollisten olentojen nimitysten polysemiasta ja suhteellisen vapaasta käytöstä huolimatta vainajat erottuvat tenonsaamelaisessa perinteessä muista olennoista omana ryhmänään. Epätavallinen, huono kuolema ja vainajan puutteellinen tai kokonaan toteutumatta jäänyt haudaus ovat ristiriidassa sekä kristillisen että sosiaalisen normiston ja tapakulttuurin kanssa. Tähän ristiriitaan perustuu vainajaperinteen vakavasti otettava syy- ja seuraussuhde: on ymmärrettävää, että yhteisön kannalta ”väärällä” tavalla kuollut tai vaille kristillistä haudausriittä jäänyt vainaja on rauhaton ja ilmaisee itsensä eläville.⁵⁷¹ Myös vainajan elinaikainen sosiaalinen asema ja mahdollisesti henkilökohtainen (sukulaisuus- tms.) suhde kokijoihin ja kertoihin vaikuttaa väistämättä suhtautumistapaan.

Käytännössä vainaja- ja kummituskategorioiden erottaminen toisistaan on ongelmallista. *Gobmi* voi tarkoittaa sekä näkymättömänä tai erilaisissa hahmoissa (myös ihmisenä) ilmestyvää kummitusolentoa että laajemmin erilaisia pelottaviksi koettuja ilmiöitä. Ehkä selkeimmin ero tulee näkyviin siinä, että myös elävän ihmisen katsotaan voivan kummitella (*gobmastallan*). Aineistossa on esimerkkejä sekä tästä näkemyksestä että todellisista tilanteista, joissa on pukeuduttu, liikuttu, äännelty tai toimittu muulla tavoin toisten pelottelemiseksi.⁵⁷²

Tuttu äijä hiihtelemässä

Seuraavan kertomusanalyysin esimerkkinä on Ola Samuel Rasmuksen porometsässä näkemä hiihtävä vainaja. Tapaus on Talvadaksessa hyvin tunnettu ja useat haastateltavat ovat kertoneet siitä.⁵⁷³ Kokijalta itseltään on dokumentoitu lukui-

571 Pentikäinen 1995, 215–216; vainajan käsittelystä ja haudauksesta vanhassa saamelaiskulttuurissa ks. Itkonen 1948b, 349–359; ks. myös Turi 1979, 82–85.

572 Esim. TKU/A/68/221, 8; SKSÄ A 324, 15.

573 Esim. TKU/A/67/58, 12–13; TKU/A/67/258, 24; TKU/A/68/221, 7; TKU/A/68/232, 2; TKU/A/68/238, 38; TKU/A/68/385/, 2; TKU/A/69/86, 25; TKU/A/70/63, 27.

sia versioita, joista olen valinnut lähemmän tarkastelun kohteeksi viisi esitystä vuosilta 1967–69.

Ensimmäinen teksti on Lauri Hongon tekemästä haastattelusta, ja kertomukseen päädytään yliluonnollisen kokijoiden ominaisuuksia käsittelevän keskustelun kautta:

LH: Että verestä se niinkun johtuu?

OSR: Verestä, kyllä minä piän niin, että verestä se riippuu. Juu, herkkäveriset ja herkkähermoset ei ne kestä kaikkia.

LH: Että lujaverinen sen näkee?

OSR: Juu, lujaverinen se pittää olla.

LH: Sinä et oo nähny?

OSR: No, olen minä kyllä nähny.

LH: No, kerroppas.

OSR: Minä kyllä olen nähny ja se kyllä oli kummitus, mikäpä tuossa ja sen minä kyllä tietän, että missä se johtui.

(1) Se on ennen vanhaan niin, niin kun tuossa Kevovuomassa, siellä oli yksi vanha ukko siellä poromettässä syystalvella taikka kaamolla saanu surmansa, hukkuu siihen poromettässä ja eikä ole löytynyt.

(2) Ja se justiinsa se saman aikana minäkin sattuin siellä käymään poron hommissa ja sitten minä näin sehän hiihtelee,

(3) ei ollu vyö ympäri, mutta se oli paljasta palssa⁵⁷⁴ päällä, kulunut paltsa

(4) ja se hiihtää niin hiihtelee, minähän ajattelin, jokohan minun kaveri on siellä, mikä se siellä, eihän meillä ollut liittoo niin, että siellähän pitäis olla, mikä mahtaa olla, jokohan se porot on siellä ja siinä niitä jälkiä seuraa.

(5) Minähän lähin sinne hiihtämään ja minä hiihtelin ja hiihtelin ja se rupiaa se äijä, kun se, minä ajattelin, kun se näkkee minua se, sehän niin että lisää vauhtia, että sehän pakkoon lähtee ja minähän hiihtelin sinne, että minä pääsen sen suksen jälkeen, että minähän painelen perään.

(6) No, ei poron jälkiä kyllä ei ole, eikä se tullut se, eikä se tullut kyllä ne suksien jälkiäkään.

(7) Minähän se ajattelin ja minä sanoin jaa, sinä se oletkin, joka olet ennenkin jo on nähnyt sinua ukot siellä ja sinä se olet ja menähän sinä rauhassa.

(8) Minähän pyörtin takasin ja minun kaveri justiinsa tuli, justiinsa tuli minun kaveri aivan toisessa suunnassa kotan luona, kotan luokse.

LH: Ihan samana päivänä?

OSR: Samana iltana, heti kun minä tuolla pyöräytin takasin ja hänkin tuli aivan toisessa suunnassa.

574 OSR tarkoittanee *peskiä*, poron taljasta ommeltua turkkia.

(9) LH: Kuinka lähelle sinä pääsit sitä joka hiihti siellä?

OSR): Kyllähän se oli päässy minä noin, kyllä se minä pääsin noin että kolme-, neljäkymmentä metriä.

(10) LH: Ja silloin huomasit ettei se olekaan?

OSR: No silloin minä huomasin kun se häipyi eikä se tullut minkäänlaista suksen jälkiä, joo,

(11) minähän kyllä arvasin ja sinä se oletkin se tuttu äijä hiihtelemässä.

(TKU/A/67/58, 12–13. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Kertoja pohjustaa kertomuksensa tiedolla, että Kevovuomassa on joskus kadonnut poromies, jonka ruumista ole koskaan löydetty (1). Varsinaisen kokemukuskertomuksen alkutilanteessa Ola Samuel etsii poroja samalla alueella ja näkee hiihtäjän (2), jonka realismi painottuu yksityiskohtaisessa havainnossa vaateuksesta (3). Havainnon todenmukaisuutta perustelee myös havaintoetäisyyden lyhyys (9). Välitön tulkinta on, että toveri on löytänyt porojen jäljet ja seuraa niitä (4). Yritys tavoittaa edellä hiihtävä epäonnistuu (5) ja päättyy tilanteen uudelleenarviointiin: hiihtäjä ei ollutkaan elävä ihminen (7). Yliluonnollisuuden kriteerejä on kaksi: olento häviää selittämättömästi, jälkiä jättämättä (6, 10) ja toveri, joksi kokija ensin hiihtäjää luuli, onkin tulossa aivan toisesta suunnasta (8).

Kertomuksen uskomuksellinen sisältö (Butlerin termin *folk belief tradition*⁵⁷⁵) on tiivistettävissä propositioksi ”hautaamatta jäänyt vainaja on rauhaton”. Kertomuksen päämotiivi on ”olento nähdään, katoaa yhtäkkiä selittämättömästi”, joka taas on kansainvälisessä ja myös saamelaisessa kummitus- ja vainajaperinteessä yksi tavallisimmista.⁵⁷⁶ Talvadaslaisessa perinteessä motiivi paikallistuu tiettyyn maantieteelliseen sijaintiin ja tiettyyn henkilöön, vaikka tämä jää tässä ja muissakin kerrontayhteyksissä nimeämättä. Mahdollisesti kysymyksessä on jo vanha tapaus, joka säilyi yhteisöllisessä perinteessä siksi, että poroelinkeinoa edelleen harjoitettiin samoilla seuduilla ja samoissa olosuhteissa joissa poromies aikanaan oli kadonnut. Tapauksen tunnettuuteen kertoja viittaa kahdesti (7, 11).

Aiheeseen palataan uudelleen jo samassa haastattelutilanteessa. Juha Pentikäinen saapuu paikalle jatkamaan haastattelua ja Lauri Honko poistuu evästäen haastateltavaa Pentikäisen erityisestä kiinnostuksesta äpäräperinteeseen.⁵⁷⁷ Nyt Kevovuoman vainaja nousee uudelleen esiin reaktiona äpärän ilmestymisaikaa koskevaan kysymykseen:

575 Butler 1990, 5.

576 Esim. Jauhiainen 1999, 58–59 (A 101–151), 73–74 (B 1–41), 80–124 *passim* (C Kuolema, vainajat, kalma).

577 TKU/A/67/60, 8.

JP: ...sinä päivänä vuodessa, jollon se oli kuollut?

OSR: Juu taikka kätketty.

--

JP: Oliko se joka vuosi, kun se...?

(1) OSR: Se oli joka vuosi, sen vuosiaika, koska se on tapahtunu, mutta ei joka aika, mutta juuri sen aikan, koska se on tapahtunut, juu.

(2) Näät tuolla, kun olin Kevovuomassa tuolla, kun olin poronhommissa minäki ja se oli ennen joulua, ennen joulua on ennen vanhaa sieltä on yksi poropaimentaja, vanha ukko on siellä saanu surmansa ja eikä sen ole, eikä se ole löydetty ja justiinsa minäkin olin ennen joulua tuota ja justiinsa minullekin ilmesty justiinsa sinä aikana, joo, se on niin määrääika niistäkin

(3) ja se on tuo se sama äpärä, kuka sen kuulee, se on samalla se on vaarallinen, juu jos niitä sanoja tietää että miten se pittää niillä sanelee, niin se on vaarallinen.

(TKU/A/67/60, 9–10. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Uutta ensimmäiseen esitykseen verrattuna on Kevovuomassa kohdatun vainajan selkeä rinnastaminen äpärään. Kertomus tyvistyy nyt lyhyeksi tapahtumaportiksi (2), käytännön esimerkiksi äpärän ilmestymisaikaa koskevasta uskuksesta (1). Rinnastuminen jää epäselväksi olennon vaarallisuuden osalta (3); ensimmäisen esimerkin perusteella pakeneva hiihtäjä ei ollut vaarallinen ("jaa, sinä se oletkin -- ja menähän sinä rauhassa"). Uskomussisältö kiteytyy propositioksi "äpärän tavoin myös muut vainajat ilmaisevat itsensä kuolinpäivänään kuolinpaikallaan".

Samalla kenttämatkalla viikkoa myöhemmin tehdyssä haastattelussa kufitarien näkemistä yleisesti koskeva kysymys johdattelee Ola Samuelin jälleen omaan vainajaelämykseensä:

(1) JP: No, onko noita kufihtaria nähny täällä kukaan, muistatko sinä?

OSR: Kyllähän ne tietysti sanovat, että he näki kufihtarin, mutta lieneekohan se totta, kun minä en ole nähnyt, niin kerran olen nähnyt, mutta eihän se ollukkaan kufihtar.

(2) JP: Mikäs se oli?

OSR: Mutta se oli semmonen, joka oli ennen vanhaan oli tietysti hukkunui siihen tunturiin ja minä satuin kulkemaan justiinsa siinä aikana, koska se oli hukkunut sitä paikan lähelle ja silloin se ilmestyi minulle, juu. Ingan Pieran kanssa olimme sieltä tunturissa

(3) ja se oli, miten se oli se Ingan Piera, se oli vissiin etellisenä vuotena nähny sen saman äijän, mutta sen äijältä oli vissiin sillon jo porotokkakakin mukana, sen hukkunui äijältä ja pororeisusta se olikin se ukko, kun se hukkuu

sinne, vissiin se on tietysti puonnu siihen syvään kuruun, semmonen vesi-kuruun, se on siellä semmosia kuruja.

(TKU/A/67/112, 17. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 11.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Kuten edellisessä haastattelukatkelmassa, rinnastuu Ola Samuel Rasmuksen kohtaama vainajaolento ilmestymisaikansa ja -paikkansa puolesta jälleen äpärään. Elämyksen selittää se, että paikalle satuttiin juuri poromiehen kuoleman vuosipäivänä (2). Kertoja tekee myös selvän eron tämän tapauksen ja fiktiivisenä pitämänsä kufitarperinteen välillä (1). Sisällöllisesti uutta on havainnon totuusarvoa vahvistava viittaus Inkan Pieran vastaavaan kokemukseen edellisenä vuonna ja vainajan näyttäytyminen porotokkansa kanssa (3).

Kertomus kasvaa

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin metodologisten periaatteiden mukaisesti haastateltaville esitettiin toistuvasti samoja kysymyksiä, minkä tavoitteena oli eliminoida haastattelijasta johtuvat ”virhetekijät” ja saada näkyviin suullisen perinteen yhteisöllinen ja yksilöllinen muuntelu. Verrattuna ensimmäisen haastattelukesän dokumentteihin on Ola Samuel Rasmuksen kesän 1968 kertomus Kevovuoman vainajasta saanut paitsi lisää pituutta, myös kerrotun realistisuutta korostavia yksityiskohtia ja dramatiikkaa.

OSR: Se on kyllä toinen, minä olen kertonu teille sen, jonka tuolla näin sen vanhan äijän, joka on hukkunut se poropaimennusreisusta.

JP: En nyt oikein muista sitä, oliko se siellä Skaidissa vai?

OSR: Ei se ollut, ei se ollut Skaidissa, se oli tuossa, se oli Kevovuomassa, pohjoisen Maijokhaaran latvassa joo, ei se ole Skaiti se.

JP: Minkäslainen tapaus, kun minä en sitä muista sitä, varmaan kertonu, mutta minä en nyt sitä muista.

(1) OSR: Niin se oli justinsa vähän ennen joulua, tuo Inkan Piera tuli tänne tuolta ja tuli tänne ja pyysi minua kaveriksi tuonne, siellä oli porotokka taikka poro semmonen tsoo... joo, että he lähtevät sen hakemaan ja kattomaan sieltä ja hakemaan, jos löytävät, että me tuomme tänne ne.

(2) No, me lähemme täältä ja, ja me menemme suoraan sen haaran latvaan, siinä on oikeen iso tuo turvekammio ja me oltiin sieltä yötä, poltinpakkanen vielä, mutta kuutamoni kun aurinko. Oltiin sieltä yötä, kun se rupeesi vähän aamun koitto, niin me lähemme ja teemme tietysti ja suunnitelmat, mihin se Piera lähti ja mihin minä lähen.

(3) Mutta Piera riivattu eihän se lähteny niin kun meillä puhetta oli ja jos olisi sinne suoraan lähteny, se oli justinsa tullu sen poroparttion luokse, juu,

ja me olisimme löytäny, mutta sehän meniki tuonemmaks sitä samaa tietä, missä minä ja minähän piirsin... liittopaikat, kun se minä ohitte niitä ja Piera ei kyllä tullu sillon.

(4) No, minähän tulin vähän toista tietä, missä olin mennyt tietysti tuolta, että mutta en minä nähnyt enkä vuottunu minkäänlaista poron jälkiä siellä ja minä hiihtelen tuonne sen pohjoishaaran latvaan, siinä on pajupensikoita, mutta ei ole näin tihää, se on niin kun... ja minä näin, tuossahan se äijä, minun kaveri, tuossahan se hiihtää riivattu, no, mihin se koira on jääny, se on vissiin se koirariepu, se on löytänyt myrkkä.

(5) Minähän lähen perrää hiihtelemmään ja minä hiihtäsin ja hiihtäsin ja se mennee kyllä nii, minä ajattelin, mutta joo, Piera Paltto on sieltä on tietysti huomannut, että poron jälkiä on siellä ja sen takia se mennee niin nopiasti. No, minähän kyllä koitin takaa-ajoa, mutta se mennee rietas. Minä ajattelin, kun se oja on näin ja se mennee nuin se äijä, minä ajattelin, minähän hiihtän tästä, että näin, että se suksen jälki kuitenkin tullee vastaan. Se ei auta. No, minähän hiihtin niin ja kiersin sitten tuolta ympäri, ei vuohtunu mittään.

(6) No, minähän hiihtin tietysti suoraan kotan luokse, justiinsa Pierakin oli, justiinsa tuli hänkin, mutta se tuli tuolta aivan toise päin, toisessa suunnassa. No, minä kyllä ja minä kerroin Pieralle heti ja Piera se sanoi, se on se sama, minkä, jonka hänkin on nähnyt jo pari kertaa, se on se sama ukko, eihän se ole sitä parempaa taikka sitä kummempaa.

JP: No, mitähän varten se ukko, mistä se oli siihen tullu, oliko se?

(7) OSR: No, se oli tullu tietysti se on se oja on semmonen, että se mennee joskus maan alla sieltä ja joskus se ilmenee ja mistä ilmenee, se on semmonen niinkun avan-, mikä se on se avan-, no avanto, juu, ja se syvä tietysti ja taas se häpyy siihen ja mennee maan alle ja joskus taas nousee, taas on reikä ja se arvelee se ukko sillon, joka oli poroja paimentamassa, sehän tietysti pudonnu jonkun avantoon ja se on siellä ja se, se kummittelee ja se, se tullee näkyviin, juu, sen tiesivät, että siihen on mennyt ukko kyllä, mutta ei ne löytänyt, ei mistään.

JP: Ja Pierakin on nähnyt siinä?

OSR: Ja Pierakin on nähnyt sen äijää.

JP: Minkälainen tapaus hänellä oli?

OSR: Sen täydyt kyllä kysyä Pieralta itseltään, juu, ei se ole Piera niin kovin paljon siitä kertonut, mutta on se kertonut siitä, että hän on nähnyt.

(TKU/A/68/385, 2. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 25.8.1968. Suomenkielinen haastattelu.)

Jo ensimmäisen kenttätöperiodin aikana talvadaslaisille oli epäilemättä kehittynyt käsitys siitä, minkälaista perinneainesta heidän odotettiin kertovan. Tutkijoiden ja tutkittavien välille syntyi ”työsopimuksia”, jotka perustuivat tutkijoiden

uskomusaiheita kohtaan osoittamaan kiinnostukseen ja pyrkimykseen saada asiat selville perusteellisesti. On ilmeistä, että tutkijoiden kiinnostus myös elvytti ja aktivoi kyläläisten keskinäistä perinnekommunikaatiota. Tämä näkyi Ola Samuel Rasmuksen kesän 1968 kertomusversiosta.

Nyt liikkeelle lähdetään aivan alusta, siitä, miten IP pyytää Ola Samuelia avukseen porojen etsintään (1). Alueelle siirtyminen ja majoittuminen, sääolosuhteet sekä poromiesten toiminta kuvataan lyhyesti, mutta tarkasti (2). Vainajaolennon näyttäytymistä pohjustetaan perusteellisesti: jos IP olisi toiminut sovitusti, olisivat porot löytyneet vaikeuksitta, eikä vainajaa olisi kohdattu (3). Ola Samuel kuvailee omaan sijaintiaan (”olin mennyt tuolta”, ”minä hiihtelen tuonne”) ja äkkiä hänen edessään on pajupensaikossa hiihtävä hahmo. Yksityiskohtana kuulijalle välittyy kokijan mieleen juolahtanut ajatus, että toverin koira ei ole mukana, koska se on löytänyt myrkkysyötin (4). Epäonnistuva yritys tavoittaa edellä pakeneva kuvataan runsaalla verbitoistolla. Yritys löytää hiihtäjän jälkeensä jättämä latu epäonnistuu niin ikään (5). Ola Samuel palaa kodalle ja saa vastakkaisesta suunnasta saapuneelta toveriltaan selityksen näkemälleen (6). Haastattelijan esittämää täydennyskysymystä seuraa elämyksen perustelu: alueella on maanalaisia jokia, jonkalaiseen poromies on hukkunut ja siksi kummittelee (7.) Vaikka tapahtumien kulku on lähes sama kuin aiemmissakin versioissa, poikkeaa tämä esitys niistä runsaan detaljaineksensa ja tyyliensä dramaattisuuden puolesta.

Viimeinen esimerkki on joulukuulta 1969. Tällä kertaa esitys on taas lyhyt ja luonteeltaan raporttoiva.

MM: No, oletko sinä nähnyt etiäisen?

OSR: No minä se en kyllä ole nähnyt jo niin etiäistäkään,

(1) mutta minä kyllä olen nähnyt, kerran minä olen nähnyt kyllä ja se oli tietenkin se, mikä on muinoin ollut, ja kun minäkin satuin juuri sinä hetkenä olemaan siellä kulkemassa kun se ihminen oli menehtynyt sinne, ja eivätkä ole... ja sen ajan ihmisethän ne nyt eivät välittäneet etsiä.

(2) MM: Joo, missä sinä silloin olit?

OSR: No silloin minä olin IP:n kanssa, me olimme tuolla Kevovuomassa hiihtämässä, ja kuutamoa vielä niin. Tähän aikaan me olimmekin, joulun aikana juuri, vähän ennen joulua. Minä se kyllä luulin alussa, että se oli minun kaveri, että se hiihtää, se on jäljittämässä niitä poroja. Mutta minähän myös lähdin sinne perään ja eihän sieltä tullut mitään jälkeä, ja niin nopeasti kiittää että. No minä näin että siellä ei ole mitään jälkeä, ja se häipyi sinne ja minä sanoin: no mene sitten ja hiihdä – minä se kyllä käännyin. No tulin minä kodalle, ja IP tuli aivan toiselta suunnalta kun se oli, jonka minä näin. Ja sehän olikin IP jo ennen nähnyt sen, silloin niissä porohommissa.

(3) MM: Joo, vai niin. Onko kukaan muu nähnyt täältä näistä ihmisistä, näistä talvadaslaisista?

OSR: No en minä kyllä... en minä kyllä tiedä, ei minun tiedossa kyllä ole, voivat olla vielä nähneet, mutta ne eivät kerro.

(TKU/A/69/86, 25. Ola Samuel Rasmus; hst. Matti Morottaja 9.12.1969.

Suomenkielinen haastattelu.)

Haastattelijan kysymys saa jälleen Ola Samuelin pohtimaan ylikuonnollisen kohtaamisia ja hänen mieleensä palautuu Kevovuoman vainaja (1). Hän esittää tapahtumat lyhyesti, lähes ilman mitään yksityiskohtia. Hyviin havainto-olosuhteisiin viittaavan kuutamon hän kuitenkin mainitsee (2). Muiden kyläläisten mahdollisia kokemuksia koskevan arvion (3) kautta haastattelu etenee muihin aiheisiin.

Rauhattomuus on todellista

Käsitellyt kertomusesimerkit ovat varsin erilaisia. Gillian Bennett korostaa sitä, että kertojan oma suhtautuminen kerrottuun vaikuttaa kertomuksen esitykseen sekä skemaattisesti että tyylillisesti. Kun asiaa kerrotaan totena, ei kertomus välttämättä etene kronologisesti, vaan usein spiraalimaisesti ja totuusarvon kannalta keskeisiä asioita toistaen. Saman on todennut Anna-Leena Siikala: kun kertoja kokee esittävänsä tosیتapausta, hän voi kommentoida ja pohtia sitä vapaammin kuin konventionaalissa tarinankerronnassa ja painottaa kerrontaansa tilannekohtaisesti.⁵⁷⁸

On ilmeistä, että Ola Samuel Rasmuksen kertomus kuului hänen aktiivi-repertoaariinsa. Riippumatta siitä, mitä uskomusolentoa haastattelijan kysymys kulloinkin koski, palasi hän toistuvasti omaan vainajakokemukseensa. Koska kertomus oli kylässä yleisesti tunnettu ja kokijalla itsellään oli valmius ottaa se esiin eri yhteyksissä, oli sitä mitä ilmeisimmin kerrottu usein. On siis odotuksenmukaista, että se on rakenteeltaan vakiintunut.

Selkeimmin labovilaista täysin kehittyneen kertomuksen rakennetta noudattelevat kertomusesimerkeistä ensimmäinen ja neljäs: kronologisesti edetään tiivistelmästä (”olen kohdannut poropaimennusreissussa hukkuneen vainajan”) orientaatioon (Ola Samuel on Kevovuomassa avustamassa porojen etsinnässä), edelleen komplikaatioon (hän havaitsee, mutta ei saavuta toverikseen luulemaansa hahmoa, joka häviää näkyvistä jälkiä jättämättä) ja ratkaisuun (Ola Samuel ymmärtää, että hänen näkemänsä hahmo olikin vainaja). Sanallisessa arvioinnissa kertoja viittaa siihen, että tapaus on tunnettu ja että kummituksen ovat muutkin nähneet.

Esimerkeistä toinen on kertomuksen lyhyt tiivistelmä, jonka tehtävä on vahvistaa äpärän ilmestymisaikaa koskeva uskomus, kolmas taas arvioi uskomus-

578 Siikala 1984, 225; ks. myös Kaivola-Bregenhøj 1988, 24.

olentojen kategorioita osoittamalla, että kufitaria ei voi nähdä, mutta vainajia voi. Viimeisessä esimerkissä kertomuksen nostaa esiin haastattelijan etiäistä koskeva kysymys. Kytkentä kysymyksen ja sitä seuraavan kertomuksen välillä on vähintään kahtalainen. Ensinnäkin etiäisperinteessä ja vainajaperinteessä on pohjimmiltaan kysymys samasta asiasta, saamelaisesta sielukäsityksestä ja -uskosta.⁵⁷⁹ Toiseksi kysymys koskee sitä, mitä Ola Samuel Rasmus on varmasti nähnyt: jos ei etiäistä, niin ainakin hän on nähnyt vainajan Kevovuomassa!

Kaiken kaikkiaan esimerkkikatkelmissa tulee näkyviin uskomusperinteen tilannekohtainen variaatio. Kertomus voidaan tilanteesta riippuen esittää erilaisina muunnelmoina, joko täydellisenä kertomuksena, referoiden tai viittauksenomaisesti. Haastattelutilanne on kertomusten tuottamisen kannalta siinä mielessä poikkeustilanne, että siinä edetään haastattelijan intressejä noudattelevien kysymysten mukaisesti ja kuulijana on yhteisön ulkopuolinen henkilö. Kertojan kertomaansa lataamat intentionaaliset merkitykset eivät pääse esiin samalla tavoin kuin yhteisön sisäisissä, vakiintuneisiin sosiaalisiin suhteisiin perustuvissa kerrontatilanteissa. Mutta kuten Anna-Leena Siikala on kertojatutkimuksessaan osoittanut, pysyy kertojan perustavalaatuinen suhtautuminen kerrottuihin sisältöihin – haastattelijasta riippumatta – toistuvissa haastatteluissa muuttumattomana.⁵⁸⁰ Edellä olevat Ola Samuel Rasmuksen viisi esitystä kohtaamisestaan oudosti katoavan hiihtäjän kanssa Kevovuomassa vaihtelevat muodoltaan, sanavalinnoiltaan ja painotuksiltaan, mutta kaikissa välittyy sama uskomuksellinen sisältö ja kertojan vakava suhtautuminen kokemaansa.

”Olavi, Olavi”

Katjan Nillan entinen kesäpaikka Niljoen yläjuoksulla on talvadaslaisessa perinteessä yleisesti tunnettu rauhattomana ja pelottavana paikkana. Se on yksi harvoista paikoista, johon liittyy useita, eri henkilöiden kokemia supranormaaleja elämyksiä.⁵⁸¹ Sekä tässä luvussa käsiteltävä Olavi Rasmuksen auditio että Ilmari Rasmuksen samaan paikkaan sijoittuva vastaavanlainen kokemus olivat tutkimusprojektin kuluessa monien kyläläisten suosikkikertomuksia. Katjan Nillan ja hänen eri asuinpaikkoihinsa liittyvät yliluonnolliset aiheet olivat osa kylän kollektiivitradiotiota, mikä yhdessä tapahtumien paikallisuuden ja suhteellisen tuoreuden ohella epäilemättä vaikutti niiden suosioon kertomusaiheina.⁵⁸²

579 Pentikäinen 1995, 194–196.

580 Siikala 1984, 95, 225.

581 Enges 1998, 15, 17.

582 Saressalo 1985, 121, 126.

Kuiskaus tunturissa

Käytän seuraavassa ”Olavi, Olavi” -kertomusta esimerkkinä siitä, miten elämyskertomuksesta voi eritellä todellisena pidetyn ylikuonnollisen elämyksen kriteerejä. Minkäläisiin yksityiskohtiin ja kerronnan keinoihin tutkija voi kiinnittää huomionsa, kun jäljitettävänä on kertojan ja hänen kuulijoidensa suhde tapauksen ja sitä kuvaavan kertomuksen totuusarvoon?

Kertomusesimerkki on kenttäprojektin alusta, elokuulta 1967. Olavi Rasmuksen haastattelijoina ovat Olavi Korhonen ja Lauri Honko, ja haastattelussa käydään läpi kyläläisten eri perinneyhteisöjen tuntemusta kartoittavaa testikysymyssarjaa. Henkilöjoikuja koskevasta kysymyksestä edetään merkkihenkilöihin, joilla on joiku, ja päädytään Katjan Nillan henkilöhistoriaan ja -kuvaan.⁵⁸³ Puheeksi tulee Nillan vanha kesäpaikka sekä sillä sijaitseva pyöreä, muodoltaan turvekotaa muistuttava kumpare. Paikka tuntuu Olavin mielestä ”ilkeältä”, kumpareta on sanottu maahisten kodaksi ja paikalla on kuultu staalon vihellystä ja hakkaamisen ääniä.⁵⁸⁴ Elämyskertomus nousee esiin spontaanisti, paikkaa koskevan kysymyksen inspiroimana:

OK: Entäs tämä kota, minkälainen se oli ja kenen...

OR: Niin se on semmonen tieva jääny, ikäänkun ko-, kotan mallinen, semmosen turvekotan mallinen...

OK: Niin.

OR: ...tieva, oikein iso, ei se mikään kota ole se kyllä mutta... (*tauko 3 sek*).

No totta se siellä sitte se kufiteri assuu, asustelee tai-

--

OR: Mutta se vain on sellanen paikka kylläkin. (*tauko 2 sek*) Mutta kerran minä vain tuon, tämän Ilmarin kans, meil oli siellä tuota riek-, riekonansat ja mentiin niitä kokemaan ja hän nousi sinne (*tauko 1 sek*) sinne se Stohposaipuroa ylöspäin ja minä taas jatkoin tuonnepäin matkaa ku me sovittiin että hän käy kokemassa ne jotka siel on ja... ja minä käyn tuolla Nilijokea tuonneppäin että... käyn niitä kokemassa ja. Mutta mie ajattelinko että ku siellä ei ollu tuiskuttanu ne ansat, että minähän, no tuol on varmaan, että minähän menenki sinne Ilmarin perässä heti nousen sinne. Ja mie nopeaan sinne että... mutta eihän Ilmaria näy missään, sehän on kyllä kans mennyy peloissaan tietenki hänkin mennyy ja, ja meil on tapana sinne ku noustaan ihan sinne sen Stohposaipuron latvaan, niin me suoraan yli tunturin sitte tänne, tänneppäin, hiihämme niin... Ilmaria ei näy missään niin, minulla kans semmonen helkkarin hoppu että (*nauradus*)... No sitte minä pääsin

583 TKU/A/67/125, 1-6.

584 TKU/A/67/125, 7-8.

sen puron yli tälle puolelle ja tuota, se on semmonen, ei siel o puuta ennään eikä mittään muuta ku semmonen paljas tunturia vain...

OK: Kyllä.

OR: ...tuommonen notkelma...

OK: Niin.

OR: ...niin mie hiihelen, pikkusen tuuli käyp, hiihelen tänne. No, siellä Ilmari kuulu ikäänkun hiljallens, että (*kuiskaa*) ”Olavi, Olavi!”. No minä että missä se on Ilmari siellä että, siel on tietenki riekko tai joku sellanen että... se huomauttelee mulle tuosta niin...

LH: Hm.

OR: No minä seisoskelin ja kattelin ympärilleni, ei siellä näy mittään ni, minähän tietenki jatkoin matkaa, hiihelin minä taas jonkun ajan, niin taas se samalla tavalla. (*tauko 2 sek*) No minä taas kattelin että no missä se on se Ilmari ja että, ja minulle noin hiljaa huomauttelee siellä. (*tauko 2 sek*) No ei sitä näy missään. No minä hoksasin että, joo no ei se ole kumma että ky-, kyllä se taitaa olla itte rietas että (*naurahdus*) ei se tuo kyllä mikään muu ole ennään. Ettei Ilmariä näy missään mutta (*naurahdus*) sitten mulle kyllä tuli kiire. (*tauko 2 sek*) Ja minä hiihtelin ja ku tulin siihen kun Nilijokea alkaa näkymään ni Ilmarihan näkky siellä jo seisoskelevan täällä Nilijoen päällä että, ajat sitten jo tullut eikä hän ole ollu sieltä mainkaa...

(TKU/A/67/125, 9–10. Olavi Rasmus; hst. Olavi Korhonen ja Lauri Honko 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)



Kesällä 1978 Katjan Nillan kesäpaikalla oli vielä nähtävissä vanhaa navetan pohjaa. Kuva Lassi Saressalo 1978. TKU/P/78/41.

Esimerkki osoittaa, että tapahtumien kulku ja vallinneet olosuhteet ovat kertojan mielessä selkeästi jäsentyneinä. Kuulija tulee helposti vakuuttuneeksi siitä, että Olavi kertoo itse todella kokemastaan tapauksesta.

Aidon elämyksen kriteeristöä vai taidokasta kerrontaa?

Olen aiemmin (ss. 102–106) käsitellyt kysymystä kertomusten totuusarvosta ja uskottavuudesta niiden skemaattisen kiteytymisen, kertojan position (minäetäisyyden) ja hänen käyttämiensä kerronnan keinojen kannalta. Kertojan oma suhtautuminen kertomaansa ja hänen kuulijoihin kohdistamansa intentiot ovat jäljitettävissä kertomuksen ilmisisältöä ja erilaisia metakerronnan tapoja analysoimalla.

Kertomuksissa ajassa etenevän juonen lomaan sijoittuu vaihteleva määrä kuvailevaa ainesta, joka on keskeistä merkitysten välittämisen kannalta.⁵⁸⁵ Kuvailun runsautta on pidetty yhtenä kertomuksen totuusarvoa ja uskottavuutta vahvistavana tekijänä.⁵⁸⁶ Paikkojen, olosuhteiden, henkilöiden ja tunnetilojen yksityiskohtaiset kuvaukset paitsi jaksottavat ajallisesti etenevää juonta, myös luovat todentuntuiset ja siksi uskottavat puitteet kerrotuille tapahtumille. Toisaalta kertomuksen yksityiskohtaisuus ei välttämättä suoraan rinnastu sen realistisuuteen: Tenojokilaakson kerrontaperinteelle ylipäänsä on tyyppillistä runsasdetaljen käyttö.⁵⁸⁷

Olavi Rasmukselle hänen kuulemansa outo kuiskaus on ollut tapauksena merkityksellinen, ja hän on todennäköisesti palauttanut sen mieleensä ja kertonut muille lukuisia kertoja jo ennen tutkimusprojektin alkua. Kertomuksessaan hän kuvaa kulkureittinsä ja tapahtuman olosuhteet varsin yksityiskohtaisesti. Kerronta on visuaalista – useat ilmaukset (kuten ”jatkoin tuonnepäin matkaa”, ”suoraan yli tunturin sitte tänne, tänneppäin”, ”pääsin puron yli tälle puolelle”) viittaavat siihen, että kertoessaan Olavi todella mieltää itsensä hiihtämässä Stohposaipuron maastossa. Tarkan spatiaalisen orientoitumisen ohella tilanteen mieleenpainuvuutta korostaa myös muistikuva säästä: ”pikkusen tuuli käyp”.

Katjan Nillan kesäpaikan pelottavuus oli jo entuudestaan kokijan tiedossa. Niinpä hänen käyttäytymistään paikalla liikkuessa leimasi pelon tunne, joka kertomuksessa välittyy hermostuneisuuden kuvauksena (”minulla kans semmonen helkkarin hoppu että...”) ja viitteenä Ilmari-veljen oletettuun tunnetilaan (”pe-loissaan tietenkä hankin menny”). Paikka ja siihen kohdistuva pelko muodostivat tulkintakehyksen, jossa epämääräinen äänihavainto tulkittiin tavallisesta poikkeavalla, mutta tilanteessa ymmärrettävällä ja odotuksenmukaisella tavalla.⁵⁸⁸

Kokijan välitön tulkinta kuulemastaan kuiskauksesta on arkirealistinen. Koska Olavilla on mukanaan ase ja Ilmarilla ei, arvelee Olavi veljensä yrittävän varovasti osoittaa hänelle huomaamansa riekot. Koska mitään ei näy, mutta kuiskaus

585 Esim. Siikala 1984, 28.

586 Esim. Bennett 1988, erit. 16–18, 25–26; Koski 2007, 7.

587 Huuskonen 2004, 20.

588 Vrt. Koski & Enges 2010, 23–25.



Rasmuksen turvekammi Nilijoen varressa. Kuva Lassi Saressalo 1975. TKU/P/75/39.

kuuluu uudelleen, on kokijan muutettava tulkintaansa: ääni ei olekaan Ilmarin, vaan ”itte riettaan”. Rajankäynti luonnollisen ja ylikuonnollisen välillä näyttää elämystilanteissa yleisemminkin noudattavan tätä kaavaa. Kokija turvautuu ensin järkiperäiseen, luonnolliseen selitykseen, mutta joutuu sitten aistihavaintojensa perusteella muuttamaan sitä.⁵⁸⁹

Esimerkkikertomuksessa silmiinpistävä piirre on aikamuotojen vaihtelu. Kertomus alkaa imperfektissä, mutta aikamuoto vaihtuu nopeasti preesensiin, kun tapahtumat alkavat saada tavanomaisesta poikkeavan käänteen (”eihän Ilmaria näy missään...”), ja vaihtelee sen jälkeen preesensin ja imperfektin välillä.

Menneen ajan kontekstiin viittaavaa preesensmuotoa on nimitetty vaihtoehtoisesti *dramaattiseksi*, *historialliseksi* tai *narratiiviseksi* eli *kerrontapreesensiksi*. Nimityksissä painottuvat aikamuodon erilaiset kerronnalliset tehtävät. Dramaattisuus alleviivaa sitä, että preesensin käytöllä kertomukseen tuodaan jännitystä tai siitä tehdään eräänlainen kuulijoiden ”nähtävissä” oleva näytelmä. Historiallisuus taas merkitsee sitä, että vaikka kertomuksen tapahtumat osittain esitetään ikään kuin nykyhetkessä tapahtuvina, ne ymmärretään menneisyyteen, kertomuksessa kuvattuun aikaan ja paikkaan kuuluviksi. Narratiivisuus viittaa siihen, että preesens on merkityksiä välittävä kerronnan keino. Aikamuotojen valintaa voidaan tulkita sekä poeettisena tyylikeinona että käyttöyhteydessään

589 Vrt. Honko 1972b, 100–103.

kontekstia ja merkityksiä luovana performatiivina.⁵⁹⁰ Dramaattinen preesens voi toimia esimerkiksi kertojan keinoja eläytyä kertomuksensa maailmaan tai välittää kuulijoille tunteitaan ja asenteitaan.⁵⁹¹

Dramaattisen preesensin viljely voi olla yksittäisen kertojan tietoinen valinta, jolla hän pyrkii vangitsemaan kuulijoidensa huomion ja vaikuttamaan tapaan, jolla nämä ottavat kertomuksen vastaan. Toisaalta tempuksen laajempi samantyyppinen hyödyntäminen on tulkittavissa paikalliseksi tai kulttuurikohtaiseksi kerronnan konventioksi.⁵⁹²

Miten siis Olavi Rasmuksen kertomuksen tempuksen vaihtelua tulisi tässä yhteydessä tulkita? Olavi oli lahjakas, eloisa ja eläytyvä kertoja, jolla oli kyky dramatisoinnin kautta pitää yllä kuulijoidensa mielenkiinto.⁵⁹³ Preesensmuoto olisi siis ennen kaikkea kerrontaa elävöittävä poeettinen keino. Toisaalta dramaattista preesensia voidaan pitää kertomuksen sisäisen arvioinnin keinona, jolla kertoja osoittaa kertomuksensa tärkeät kohdat ja asettaa kerrottavan tapauksen kuulijoiden arvioitavaksi.⁵⁹⁴ Nämä näkökulmat eivät välttämättä sulje pois toisiaan. Yksityiskohtaisen kuvauksen kautta Olavi ”lavastaa näyttämön” ja dramaattisen preesensin keinoin ”näyttää” kuulijoilleen, mitä tilanteessa tapahtui. Hän ei suoranaisesti esitä mitään väitettä oudon äänen aiheuttajasta, vaan esittää vakuuttavasti faktat ja siirtää näin lopullisen tulkintavastuun kuulijoilleen.

Myös erilaiset kielenulkoiset keinot voivat palvella kuulijoiden vakuuttamista ja muita kertojan päämääriä. Esimerkkikertomuksessa käytetyt paralingvistiset keinot ovat tauko, naurahdus ja imitointi. Tauoilla on kerronnassa segmentoiva tehtävä, ne jaksottavat kertomusta. Taitava kertoja voi tauoilla luoda dramaattisuutta kerrontaansa. Toisaalta tauko voidaan selittää merkiksi kertojan epäröinnistä.⁵⁹⁵ Tulkintani mukaan Olavi Rasmuksen kertomuksen ensimmäinen merkityksellinen tauko on sen alussa. Tauon tehtävänä on osoittaa siirtymä paikan luonnetta koskevasta väitteestä sitä perustelevan omakohtaisen kokemuksen esitykseen. Kertomuksen loppuun sijoittuvat tauot puolestaan erottavat kertomustekstistä lauseet, joissa kertoja perustelee elämyksensä yliluonnollisuutta.

Kertomusesityksen ainoat naurahdukset sijoittuvat kohtiin, joissa kertoja kuvaa omia reaktioitaan ja tunnetilojaan. Nauru voi olla keino, jolla kertoja

590 Vrt. Huuskonen 2004, 217.

591 Laitinen 1998, 81–85; ks. myös Heiskanen 2001, 30–36.

592 Lea Laitinen on vertaillut dramaattisen preesensin käyttöä suomenkielisessä ja inarinsaamelaisessa aineistossa. Viime vuosiin saakka lähes yksinomaan puhutun kielen varassa säilyneessä, mutta myös kirjallisessa inarinsaamelaisessa kerronnassa dramaattisen preesensin käyttö osoittautuu sekä hyvin yleiseksi että erittäin taidokkaasti käytetyksi poeettiseksi keinoksi. Laitinen päätyy suorastaan määrittelemään dramaattisen preesensin inarinsaamelaisen etnisen identiteetin performatiiviksi. Laitinen 1998, erit. 109–131.

593 Vrt. Huuskonen 2004, 77.

594 Schiffrin 1981, erit. 59–61; vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 129–142, erit. 140.

595 Kaivola-Bregenhøj 1988, 250–252.

merkitsee sisällöltään näennäisesti vakavasti otettavan kertomuksen humoristiseksi. Toisaalta naurahdusten avulla on mahdollista käsitellä ja ilmaista omaa vakavaa tai epävarmaa suhtautumista tapahtuneeseen. Tässä esityksessä naurahdusten tehtävänä näyttää olevan juuri tällainen kuulijoiden reaktioiden luotaus: mitä nämä ajattelevat tilanteesta, jossa minulla oli ”semmonen helkkarin hoppu”, ”olin peloissani”, ”mulle kyllä tuli kiire” ja arvelin ”itte riettaan” olevan liikkeellä? Kysymyksessä on kommenttinauru, jolla kertoja houkuttelee kuulijoitaan reagoimaan kerrottuun.⁵⁹⁶ Audition imitoinnin puolestaan voi tulkita viestiksi elämyksen autenttisuudesta: tältä se kuulosti!⁵⁹⁷

Kokoavasti voidaan sanoa, että kertoessaan pelottavasta auditiostaan Katjan Nillan kesäpaikalla Olavi Rasmus ”meni sisään” alkuperäiseen elämystilanteeseen, hän tavallaan eli mielessään tilanteen uudelleen. Kertomus on vakuuttava selonteko todellisesta elämyksestä.

Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla

On tunnettua, että mikä tahansa kertomus saman kertojan toistuvasti esittämänä on jokaisella esityskerralla erilainen. Tätä kertomuksen tilannekohtaista variaatiota selittävät mm. kerrontatilanteiden vaihtuvat fyysiset kontekstit ja sosiaaliset asetelmat sekä kertojan kulloisetkin intentiot ja niistä seuraavat valinnat. Variaatiolla on kuitenkin rajansa ja keskeiset tilannekohtaiseen muunteluun vaikuttavat tekijät ovat kertomuksen asema kertojan repertoarissa sekä hänen oma



Nils Vuolab (Katjan Nilla), yksi ylätenolaisen henkilö- ja uskomusperinteen keskeisistä hahmoista. Kuva Samuli Paulaharju 1926. TKU/P/67/111 < Museovirasto 3490:3645.

596 Kaivola-Bregenhøj 1988, 252, 294; Oring 2008, 139–140.

597 Vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 294–296.

suhteensa kerrottuun. Aktiivirepertoaariin kuuluvilla, usein toistetuilla kertomuksilla on taipumus kiteytyä: ne toistuvat esityksestä toiseen samankaltaisina, vaikkakaan eivät identtisinä. Fiktiivisinä pidetyt kertomukset kiteytyvät helpommin kuin tositapahtumia koskevat; jälkimmäisten kohdalla kertoja on vapaampi käsittelemään aihetta erilaisista näkökulmista ja esittämään kerrottavansa erilaisin painotuksin. Tosin toistuva esittäminen vakiinnuttaa myös tositapahtumiin pohjautuviin kertomuksiin kiteytyneitä ilmaisutapoja ja -kaavoja.⁵⁹⁸

Kiteytyminen ei tarkoita kertomuksen lyhenemistä, vaan sen tiettyjen elementtien pysyvyyttä toistuvissa esityksissä. Anna-Leena Siikala on analyysissaan kiinnittänyt huomiota viiteen toistettujen kertomusten kiteytyneisyysastetta mittaavaan seikkaan. *Skemaattinen kiteytyminen* viittaa kertomusrakenteen peruskomponenttien pysyvyyteen: kiteytyneen kertomuksen pääkomponentit ovat vakioita. *Sisällöllinen kiteytyminen* merkitsee kertomuksen sisältösubstanssin, sen motiiviston säilymistä samanlaisena eri esityksissä. Kertomuksen puitteiden, tapahtumien ja henkilöiden yksityiskohtainen kuvaaminen on ”sisällöllistä hienosäätöä”, joka säilyessään samanlaisena tai samansuuntaisena merkitsee *kehystyksen kiteytymistä*. *Sanakiteytymät* voivat olla sanasta sanaan toistuvia repliikkejä tai väljemmin saman sisällön ja ilmaisutyylin välittäviä sanaliittoja. *Luokituksen kiteytyminen* leimaa koko kertomusta ja merkitsee, että se esitetään toistuvasti samassa tyyli-lajissa.⁵⁹⁹

Sovellan tätä viisijakoa analysoidessani seuraavassa Ilmari Rasmuksen kertomusta omasta pelästymisestäään riekkoansoilla Katjan Nillan kesäpaikan läheisyydessä. Hän esitti kertomuksen eri haastattelijoille vuosina 1967–2004 useita kertoja. Analyysin kohteiksi olen valinnut ensimmäisen dokumentin vuodelta 1967, kaksi vuodelta 1975 ja viimeisen syksyltä 2004. Vaikka kertomuksen ajallisesti varhaisinta esitystä ei voi pitää minään ”normaalimuotona”, on luontevaa pitää sitä lähtökohtana, kun tarkastellaan myöhempien esitysten kiteytyneisyyttä.

Katjan Nillan kummitukset

Edellä on jo useissa yhteyksissä tullut esille, miten Katjan Nillana tunnetun Niiles Vuolabin Niljoen latvoilla sijainnut kesäpaikka on sekä Rasmuksen suvussa että yleisemminkin Talvadaksen kylässä tunnettu rauhattomana paikkana, jonka tienoilla on toistuvasti koettu jotakin tavallisesta poikkeavaa. Olen jakanut Ilmari Rasmuksen elämäskertomuksen ensimmäisen version 13 kerronnalliseen yksikköön, joiden kautta on mahdollista hahmottaa sen kiteytymisen eri aspekteja:

598 Siikala 1984, 85–87, 92–93, 224–225.

599 Siikala 1984, 85–93.

(1) LH: No tuosta Niljoen kesätuvasta, niin siitähän, eikös se ollu jotenkin vähän erikoinen paikka, ne kertoilivat, että siinä ois jotakin nähty tai kuultu?

IR: No, kovasti ovat kertoneet siitä, että se on oikein semmonen paikka.

Sillon, kun se oli noin asuttavassa kunnossa niin, että ei siinä niin kun palvelijathan sil oli oikein paljon niitä, niin ei ne oikein siinä niin yksin tahtonu olla, sen kuulu ainakin semmosta jotakin outoa aina, niin ja jopa nähtiinkin.

LH: Muistatko jonkun tapauksen, että joku olis kertonu siitä, kuinka juuri sen tuvan kohdalla tai raunioilla siinä, sitähän ei aina sitten enää sitä tupaa ollukkaan myöhempinä aikoina, niin että siin olis joku jotakin kuullu tai riekonpyynnissä käydessään tai muuten ohi kulkiessaan?

(2) IR: No, esimerkiksi siis olen minäkin kuullu semmosta outoa ääntä, oiskohan ne ollut Katja-Nillan kummituksia tai jotakin sellaista, mutta

(3) aluksihan minä luulin, että siellä ku tämä P:n pojatkin tekivät semmosia ansoja, riekon pyyntiä kun tehtiin.

(4) Olin siinä puron latvassa, se on nyt sen rauniopaikasta noin, oiskohan siinä kilometrin verran sinne sen puron latva, niin jotakin semmosta outoa hulinaa ja vähäsen huuton tapaistakin, mutta olihan se tämä kaveri, joka silloin siellä hiihteli kanssa ansoja, niin se oli kova semmosta rähinää pitämään, oikein semmonen hulivili poika, niin sehän jotakin lauloi ja taas sen sellaista piti. Minä luulin aluksi, että se, kyllä se on se.

LH: Kuka poika se oli?

IR: Niin, tämä IP, tämä naapurin poika.

(5) Niin minä tulin sitten alas ja niin kaks haaraahan sillä, kun Niljoelle tulee ja siin on semmonen oikein korkea nyppylä välissä. Menin sitä alem-paa haaraa, niin se jäi niinku se kesäpaikka sinne, tai rauniopaikka oikein yläjuoksun puolelle Niljokea,

(6) niin se taas kuului samanlainen ääni, mutta se oli justiin siellä päin. No minä, että eipä ihme, se on justiin siinä, kun Niljoen toisella puolella tulee semmonen [*epäs.*] että se on niistä tietien korjaamassa niitä ansoja, ku oli tuiskua vielä pitäny. No, en minä siitä sen enempää välittäny,

(7) mutta sitten, kun siitä lähtin etteenpäin, niin tulin Niljoelle, niin siinä kun aina erkani kaveri sinne oma ansoja korjaamaan, niin no minä, että ei siinä kyllä vuottu mitään, että ei siinä mitään jälkiä ole, että. No, aluksi ihmettelin, mutta minä, että no, tietenkin se on noussu vähän alempana sinne tunturiin ja siellä tullu sitten alas, että ei sen ihmeempää ole. Niin hiihtelin siinä oiskohan siinä nyt kolmisen kilometriä alas, niin jo tuli siinä se, taasen se paikka, mistä nousi sinne tunturiin. No, ei siinäkään vielä sitten minkäänlaista latua ole.

(8) Siinä mää tietien jo vähän, ko olin kuullukkin tuommosesta paikasta, ku sen kesäpaikasta, niin oli vähän, teki oikein semmosta ilkeää, niin melkein pelkäsin jo, että kyllähän tuo taisi olla rietas jotakin niin.

(9) No, minä tieten kovempaahan minä hiihtin kyllä alas, että kyllä tuo nyt ei ollu oikea homma, niin tulinkin tänne,

(10) niin tiedustelen täällä naapureilla, että oliko joku heillä siellä ansoja kokemassa ja korjaamassa. No ei kukkaan.

(11) No, minä että no jopa se saakutti taisi olla se Nillan rietas, että ja se oli pari viikkoa sen jälkeen, en minä uskaltanu yksin lähteä ollenkaan, minä tieten pelkäsin, että kyllä tuo saatto olla, kyllä se saattokin olla, että se oli kummitus,

(12) mutta tieten jälestäpäin olen vähän miettinyt tuota, että kuitenkin tuntu, että saatto olla joku kettu tai jotakin semmosta, että miksei, pitihän tieten sekim semmosta ääntä, kun oli vielä tuiskunen sää, että saatto se vaikuttaa sen.

(13) LH: No, kun sinä muille siitä kerroit, niin sanoko täällä joku mikä se oli, että siis oliko jollakulla niinkun selitys?

IR: No, oli tietenkä. Sehän on tuttu paikka se, että se ei ollu kettu eikä mikään muu, ku se oli Katja-Nillan asukkaat, sitä ne sano, että joku kufitteri, siksihän ne nimittää. No, en minä sitä enempää osannu kyllä aavistaa, oli kohan se sitten se kufittari vai mikä, mutta vähän eppäilen, jos olisin nähny, mutta kuulin tuota. Sitten mää jo uskosin, jos oikein toessa olis niin kun näkisin, että kyllä se on jo vähän ihmeempi, mutta kun ei näkyny, vain kuulu.

(TKU/A/67/115, 30. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko 11.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Ilmarin äänielämys noudattaa tyyppillistä ja tutkimusaineistossa usein toistuvaa yliluonnollisen elämyksen kaavaa (vrt. edellinen luku ”Olavi, Olavi”). Kokija kiinnittää huomionsa poikkeukselliseen, jollakin tavalla ”asiaankuulumattomaan” ääneen, mutta tulkitsee sen ensin arkikokemuksen mukaisesti ansastajatoverinsa ääneksi. Äänen uusiutuminen ja luonnollisen selityksen kumoavat tosiseikat – tässä tapauksessa havainto, että IP:n latua ei löydykään odotuksen mukaisesta paikasta – johtavat havainnon uuteen, nyt yliluonnolliseen tulkinnaan ja siitä seuraavaan pelästymisreaktioon.

Äänielämyksen ensimmäinen, välitön tulkinta on ymmärrettävä kokijan paikallistuntemuksen valossa. Kylän jokaisella suvulla on ollut omat, perinteiset nautinta-alueensa eri elinkeinojen harjoittamiseen. Myös riekkomaiden nautinnassa on noudatettu selkeää aluejakoa, ja tieto näistä alueista ja niiden rajoista on välittynyt nuoremmille sukupolville tärkeänä perhe- ja sukutraditioina.⁶⁰⁰ Vaikka äänen aiheuttajaa ei näy, on loogisinta olettaa sen lähteeksi omalla alueellaan

600 Ks. Saressalo 1982, 113–115.

riekkoansoilla hiihtävä naapuri. Ilmari Rasmus myös tiesi tarkoin, missä IP:n suksenjalkien pitäisi erkaantua yhteisestä ladusta.

Kun arkinen tulkinta äänestä osoittautui vääräksi, aktuaalistui yliluonnollinen tulkintakehys, jonka konkreettisenä kiintopisteenä maastossa oli Nils Vuolabin hylätty, maatunut kesäpaikka ja mentaalisenä pohjana paikan maine rauhattomana ja pelottavana paikkana. Levottomuuden aiheuttajaksi Talvadaksen perinteessä nimetään joko Katjan Nilla itse, hänen renkinsä tai paikalla asustava kufitar. Usein viitataan epämääräisemmin ”Katjan Nillan kummituksiin”.⁶⁰¹ Yllä olevan elämyskertomuksen skemaattinen rakenne voidaan tiivistää yksikköjaon mukaan seuraavasti:

Tiivistelmä	1) [haastattelijan johdatteleva kysymys:] Katjan Nillan kesäpaikka on rauhaton paikka.
Orientaatio 1	2) Ilmari on itse kuullut paikalla outoja.
Orientaatio 2	3) Ilmari asettelee riekkonsoja kesäpaikan lähistöllä ja
Komplikaatio 1	4) kuulee huutoa, jonka tulkitsee naapurin pojan ääneksi. 5) Hän jatkaa matkaansa. 6) Ääni kuuluu uudestaan.
Komplikaatio 2	7) Ilmari odottaa tunturista laskeutuessaan törmäävänsä IP:n suksenjalkiin, mutta ei löydä niitä.
Tulos	8) Hän pelästyy, 9) hiihtää nopeasti kylään ja 10) tiedustelee naapurista, onko IP ollut riekkonsoilla. 11) Saatuaan kieltävän vastauksen tulkitsee kuulemansa äänen ”Nillan riettaaksi”, pelkää eikä uskalla liikkua yksin ulkona.
Päätäntä	12) Pohtii luonnollisten selitysten mahdollisuutta.
(Arvio)	13) Viittaa muiden kyläläisten esittämään kufitar-tulkintaan ja pohtii sen totuusarvoa.

Skemaattisesti kertomus täyttää labovilaisen täysin kehittyneen kertomuksen kriteerit. Haastattelijan aiheeseen johdattavan kysymyksen jälkeen juonikaaren katkaisevat vain kertomuksessa mainitun pojan henkilöllisyyttä (4) ja tapahtumasta jälkikäteen esitettyjä tulkintoja (13) koskevat kysymykset. Ilmari pohjustaa elämyskertomustaan taustatiedolla Katjan Nillan kesäpaikan rauhattomuudesta. Päästessään omaan kokemukseensa hän välittömästi esittää ensimmäisen, vääräksi osoittautuneen tulkintansa tilanteesta (3). Tämän jälkeen juoni etenee suoraviivaisesti aina kotiinpaluuseen ja tapauksen jälkikäteiseen tulkintaan. Ku-

601 Ks. myös ss. 186, 230.

vaileva aines liittyy ennen kaikkea oletetun ”rähinän pitäjän” luonnehdintaan (4) sekä fyysisten olosuhteiden ja kokijan liikkumisen kuvaukseen (4–7).

Aivan tutkimusprojektin alussa esitetty kertomus vaikuttaa valmiilta, useissa aiemmissa esityksissä hioutuneelta. Kertoja ei epäröi tai pysähtelee palauttamaan mieleensä yksityiskohtia. Kertomus on sisällöltään realistinen, vailla minkäänlaisia mielikuvituksellisia yksityiskohtia. Se on myös ilmeisen kiteytynyt kertomus. Miten tämä kiteytyminen ilmenee eri esityskerroilla, ja mitä siitä voidaan päätellä?

Kiteytynyt elämäskertomus

Vertailutaulukossa (Liite 5) on esitetty rinnakkain ja yllä olevan yksikköjaon mukaisesti analysoitaviksi valitut neljä kertomusversiota. Viitataan niihin A-, B- C- ja D-versioina. Vuoden 1975 kenttätömatkalla dokumentoidut kaksi versiota ovat perättäisiltä päiviltä ja niiden ajallinen etäisyys ensimmäiseen taltiointiin on kahdeksan vuotta. Leena Räisäsen 18.8.1975 tekemässä haastattelussa (B-versio) aiheeseen johdutaan toisen elämäskertomuksen kautta: Ilmari Rasmus kertoo poromiehestä, jonka ajoporit ensin pysähtyivät ja sitten vauhkoonuivat kesäpaikan lähellä. Kertojan tiedossa ei ole, mitä mies koki tai näki paikalla. Kun haastattelija esittää vastaukseksi Katjan Nillaa itseään, ottaa Ilmari esiin oman paikkaan liittyvän kokemuksensa.

Marjut Huuskosen haastattelussa 19.8.1975 kertomukseen palataan yleisemmän staaloja koskevan keskustelun kautta. Ilmari kertoo paikoista, joihin hän on muilta kuulemansa perusteella varta vasten mennyt kohdatakseen staaloja tai kufitaria, mutta aina tuloksetta. Vastakohtana näille turhille yrityksille nousee esiin omakohtainen kokemus, outo äänihavainto Katjan Nillan kesäpaikalla (C-versio).

Neljäs esitys (D-versio) on itse 20.10.2004 tekemästani haastattelusta. Tavoitteeni tuolla kenttämatkalla oli selvittää, mitä projektin aktiivivuosina 1960-luvulla taltioituille elämäskertomuksille on tapahtunut. Riekkooansoilla kuultu outo huuto palautui Ilmarin mieleen vaivatta, jälleen kesäpaikkaa koskevan kysymyksen johdattamana.⁶⁰²

Vuoden 1975 molempien versioiden valossa kertomuksen *skemaattinen* kiteytyneisyys on ilmeistä. Kaikki täysin kehittyneen kertomuksen komponentit ovat mukana tiivistelmästä ja orientaatiosta luonnollisia selityksiä punnitsevaan päätäntään saakka. Myös *sisällöllisesti* esitykset vastaavat toisiaan. Ainoa selkeä ero on yksikön A/11 (tapauksen jälkeen Ilmari pelkää liikkua yksin ulkona) puuttuminen myöhemmistä esityksistä. Päästyään kiinni kertomuksensa

602 TKU/A/05/60.

juoneen Ilmari Rasmus esittää sekä tapahtumien kronologian että siihen limityvän kuvailevan aineksen käytännöllisesti katsoen identtisisessä järjestyksessä ja samansisältöisenä.

Kehystyksen osalta kertomuksesta niin ikään löytyy kiteytyneitä elementtejä. Ilmeisimpiä ovat IP:n luonnehdinta (A–C/4) sekä Nilijoen kahden haaran, niiden välisen kumpareen ja kesäpaikan sijainnin kuvaus (A–C/5), jotka molemmat perustelevat audition ensisijaista, rationaalialueen tulkintaa. Olosuhteiden kuvauksessa ja äänihavainnon tulkinnassa olennainen ja siksi välttämättä mainittava tekijä on tuisku (A/6, B/7, C/10, 12). *Sanaston* tasolla ainoa täsmälleen sanasta sanaan toistuva repliikki on ”en minä välittänyt sen enempää” molemmissa kesän 1975 esityksissä (B/4, C/4). Sanotun sisältö kuitenkin säilyy eri esitysten välillä huomattavan samankaltaisena. Niinpä esimerkiksi IP ”oli kova semmosta rähinää pitämään, oikein semmonen hulivili poika, niin sehän jotakin lauloi ja taas sen sellaista piti” (A/4), ”oli oikein semmonen, äänessä aina, missä se hiihteli, se piti aina ääntä” (B/4), ”aina oli äänessä, se jotakin laulo tai jotenkin vain äänessä oli” (C/4) tai ”ruukkas olla semmonen hoilottaja, että ääntä pitää, missä se hiihtelee” (D/4).

Kertomuksen tyyli on kaikilla esityskerroilla realistinen ja vakava; se on siis Ilmari Rasmuksen repertoaarissa myös *luokitukseltaan* kiteytynyt kertomus. Elämäskertomuksen kolme ensimmäistä versiota muodostavat esimerkin siitä, miten kertojalleen tärkeä ja siksi usein esitetty raportti todella tapahtuneesta saa vakiintuneen muodon. Vaikka kertomus sanoitetaan eri kerroilla eri tavoin, osoittautuu se kaikkien kiteytymisen aspektien puolesta hyvin yhdenmukaiseksi. Tämän yhdenmukaisuuden rikkoo kiinnostavalla tavalla D-versio.

Merkitys löytyy

Vuoden 2004 syksyllä, Ilmari Rasmuksen kertoessa jälleen pelottavasta kokemuksestaan, on kertomuksen ensimmäisestä dokumentoinnista kulunut 37 vuotta ja tapauksesta, jota kertomus koskee, noin 60 vuotta. Kertomus etenee aiempien esitysten mukaisesti vaiheeseen, jossa Ilmari ymmärtää, että hänen kuulemansa huuto ei ollutkaan naapurin IP:n (8). Tässä kohdassa kertomus ja sen tulkinta saavat kokonaan uuden suunnan. Pelonsekainen hiihto kotiin (9) ja yritys saada naapurista rationaalinen selitys koetulle (10) jäävät kokonaan pois, samoin pohdinnat eri eläimistä koetun selitysvaihtoehtoina (12). Niiden sijaan Ilmari siirtyy kertomuksessaan äkilliseen lumimyrskyyn ja kotona sattuneeseen tapaturmaan, joiden enteeksi hän nyt tulkitsee kuulemansa äänen:

(8) IR: No, se pani vähän ajattelemaan. No, tuo oli kyllä, tuo ääni oli jotakin. Mikä se mahtoi olla tuo ääni?

(14) Mutta se kuule alkoi jo. Se oli noin, että se on kaks, päälle kaks kilo-

metriä vielä tänne, niin siellä jylinä käy oikeen kuule kaisan⁶⁰³ puolella. No minä, että siellä taitaa tulla mahtava tuuli. Minähän panin sitä peskiä, mikä oli päällä tai matkassa, päällähän ei ollu, pistin niitä päälle ja riekot kans jäi sinne, kun se on sen verran isompi oli se turkki, nahkaturkki. Ja hiihtelen tulemaan. Mutta älä huoli, kun se oli täällä ja melkein tuossa näkössä. Kun se tuli niin kun ammuttu se pyräkki, että... No, minähän yritin vastaan, mutta ei, kun minä siinä keikahin. Se lähti viemään se tuuli ylös sitä. Minä, että älä huoli, kyllä se siellä koivut tulee. Minä otan johonkin koivuun kiinni. En minä noin lähe kyllä tuon matkaan. Ja niin otinkin. Ja kun se pikkusen tuntu, että nyt alkaa väli tulemaan, sitten ei muuta, kun suksille. Ja pääsin tuohon, kun tulee tuo puhelinlinja, ne pylvää, siihen saakka. Se tuntu, että nyt taas ei jaksa. Minä otin siihen kiinni ja naaman justiin panin siihen pylvään vasten, että se ei pääse aivan pärsään tuulemaan. Ja kun tunnen, että nyt pikkusen niin kun heltiää, tulin tänne. Minä, että no, se ääni se merkitsi kyllä sen, että siellä on tulossa.

(15) Se Katja-Nillahan se tieteni oli, mutta sen kun IP on sen verran tuntu tämä P:n, että sehän on äänessä aina ja se oli justiin hoilottaa siellä niin kun se ruukkas, että. IP:hän ei ollu kyllä siellä. Se oli täällä toisella, toista suunnassa.

(16) PE: Sää olit aika nuori poika silloin vielä vai?

IR: Kyllä minä olin, saa sanoa, että kyllä minähän tuon ikänen olin, että neljätoist vuotta kyllä.

(17) Ja kun tulin tänne, niin oli meidän Hansi, on minua nuorempi, sehän oli lyönyt tuota, kun ytintä alkoi hakkaaman ja niin pani ja löi tuohon leukulla ja se meni tämä valtimo poikki. Ja se oli lähtetty viemään heti kärkeen isä ajamaan sen Rovisuvannon ja siellä laittavat autoon. Ja tieteni joutuivat täällä kiristämään, muutenhan taitaa, että veri loppuu. Mutta niinhän ne saivat sen sinne Ivaloon ja kun sinne pääsi, kyllähän se silloin selvis. Ja piti tieteni lisätä verta, se oli niin paljon menny.

(18) Minä, että tuo se on, joka tuo kerto Hansin tapauskin vielä siinä, että siinä se on se staaalo kyllä eikä mitään muuta.

(TKU/A/05/60. Ilmari Rasmus; hst. Pasi Enges 20.10.2004. Suomenkielinen haastattelu.)

Tuuli on saamelaisessa perinteessä paitsi arkinen ja eri toimissa huomioon otettava luonnonilmiö, myös tärkeä myyttinen voima. Vanhassa saamelaisessa mytologiassa on tunnettu tuulenjumala (Bieggagállis, Bieggaoimmi), jonka lähettämien tuulten suunnasta ja voimakkuudesta on ollut riippuvaista monien elinkeinojen

603 Kaisa, *gájsá* = korkea tunturi, jonka laki on lumen peitossa ympäri vuoden.

onnistuminen ja niitä harjoittavien ihmisten turvallisuus.⁶⁰⁴ Myös nykypäivänä tunturissa liikkuvan potentiaalisen uhkana on äkillinen myrsky, joka saattaa eksyttää ja ainakin talvisaikaan pahimmillaan palelluttaa tai haudata alleen ihmisen. Tämä tekee ymmärrettäväksi ihmisen ja luonnonvoimien kohtaamisia koskevan kertomusperinteen elinvoimaisuuden. Marjut Huuskonen



Ilmari Rasmus. Kuva Pasi Enges 2001. TKU/P/01/272.

on väitöskirjassaan osoittanut, miten mahtavista luonnonvoimista ja erityisesti tuulesta kertominen voi olla realistista ja yksityiskohtaista kuvausta itse koetusta tai lähipiiriltä kuullusta. Tällaiseen kokemukselliseen tietoon voi kuitenkin oma-kohtaisessakin kerronnassa yhdistyä mytologisia ja fantastisia aineksia.⁶⁰⁵

Toisin kuin tenolaisten lioittelukertomusten suosikkiahahmon Stuurra-Jovna Jomppasen, suuri tuuli ei nosta Ilmaria yökaudeksi leijumaan ilmaan suopungin päässä.⁶⁰⁶ Ilmarin kertomus ponnisteluistaan äkillisessä myrskyssä on realistinen ja käänteiltään dramaattinen.⁶⁰⁷ Hän suojaa itsensä ja saaliiksi saamansa riekot mukanaan olevalla peskillä, mutta ei voi mitään tuulen voimalle. Neuvokkaasti hän antautuu tuulen vietäväksi ja suunnittelee pelastautumista heti, kun vastaan tulee koivikko (D/14). Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineistossa on muitakin kuvauksia siitä, miten tuuli riepottelee ja kuljettaa mukanaan ihmistä ja miten vaarallisesta tilanteesta kuitenkin selvitään.⁶⁰⁸ Näin Ilmarinkin kertomus näyttäytyy osana laajempaa ”suuri luonto vastaan pieni ihminen” -tematiikkaa.

Uskomuksellinen aines ei Ilmarin kertomuksessa liity itse tuuleen, vaan siitä outona äänenä ennakoita saatuun varoitukseen. Ilmaus ”se Katja-Nillahan se tietten oli” (D/15) osoittaa suhteen Nilla-vainajan tai hänen ”kummitustensa” ja rajuilman välillä, mutta jättää avoimeksi, oliko Nilla varoituksen antaja vai tuulen aiheuttaja. Saamelaisessa kansanuskossa myrsky on voitu tulkita sekä vihastunei-

604 Pentikäinen 1995, 238–239; Huuskonen 2004, 242–243.

605 Ks. Huuskonen 2004, 233–246.

606 Ks. Jalvi 1966, 72–75; Huuskonen 2004, 233–236.

607 Vrt. Huuskonen 2004, 241.

608 Esim. TKU/A/69/41, 1–2.

den vainajien (esi-isien) että näihin perinnehistoriallisesti ja -fenomenologisesti liittyvien kufitar-maahisten aiheuttamaksi.⁶⁰⁹

Kertomuksen päätösepisodi, pääsy kotiin ja siellä pahasti loukkaantuneen pikkuväljen toimittaminen sairaalahoitoon (D/17), täydentää oudon äänen ja sitä seuranneiden vaiheiden merkityskonstruktion. Hans-veljelle sattunut onnettomuus vahvistaa sen, että Ilmarin tunnetusti rauhattomalla Katjan Nillan kesäpaikalla aluksi arkiseksi oletama ääni olikin yliluonnollinen: ”siinä se on se staalo kyllä eikä mitään muuta” (D/18).

Kertoessaan D-versiota Ilmari käyttää kahdesti staalo-termiä (D/6 ja 18). On ilmeistä, että hän ei tässä viittaa olentoon ihmisen painiin haastavana jättinä tai kostamaan nostettuna vainajana, vaan käyttää nimitystä sen väljimmässä ja Talvadas-aineiston valossa yleisimmässä kummitus-merkityksessä. Katjan Nillan kesäpaikkaan liittyvässä kerronnassa staalo, kufitar ja kummitus sekä spesifit henkilönimet esiintyvät rinnakkain rauhattomuuden aiheuttajien nimityksinä.

Ilmarin elämäskertomuksen voi tulkita muuttuneen sekä sisällöltään että merkitykseltään joko siksi, että 1) tapaus ei vanhemmiten enää ollut hänelle tärkeä eikä hän tarkemmin muistanut sitä, vaan sekoitti sen muihin tapahtumiin, 2) tietoisena lahjoistaan kertojana hän päätti muuttaa kertomustaan ja esittää sen tällä kertaa ja tälle kuulijalle juuri näin tai 3) elämys on ollut niin mieleenpainuva ja tärkeä, että hän on paitsi kertonut siitä vuosikymmenien ajan muille, myös toistuvasti palannut pohtimaan sitä ja etsimään sille tyydyttävää selitystä. Nähdäkseni kertomuksen aiempien esitysten korkea kiteytyneisyyden aste ja kertojan valmius sen esittämiseen osoittavat sen kuuluvan Ilmari Rasmuksen keskeisrepertoaariin yhtenä hänen suosikkikertomuksistaan. On tietysti mahdollista, että hänellä ei viimeisten vuosikymmenien aikana ole ollut otollisia tilaisuuksia ja kuulijakuntaa kertomuksen esittämiseen. On myös mahdollista, että Ilmari yksinkertaisesti päätti esittää kertomuksen minulle toisin kuin aikaisemmin. Tätä tulkintaa vastaan puhuu esityksen vakava sävy (luokituksen kiteytyneisyys säilyy, vaikka sisältö muuttuu). Niinpä viimeinen esitetyistä tulkintavaihtoehdoista vaikeuttaa uskottavimmalta.

Muuttumisestaan huolimatta myös kertomuksen viimeinen versio on skemaattisesti eheä kokonaisuus. Sisällöt ja kehystys kertomuksen alkuosassa (D/1–8) noudattavat aiempia esityksiä. Maaston kuvaus on niukempaa, ja uutena aiheena mukaan tulee maininta riekkosaaaliista. Kuullun äänen ensisijaista, rationaalialia tulkintaa perusteleva IP:n tapa olla jatkuvasti äänessä tulee esiin kahdesti (D/4 ja 15).

Kaiken kaikkiaan ”Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla” -kertomuksen monitasoinen kiteytyminen ja toisaalta olennainen sisällöllinen muuttuminen

609 Holmberg 1915, 19–25; Pentikäinen 1995, 215–216; Huuskonen 2004, 212–215, 229–230.

vahvistavat sitä, mitä tiedämme kiteytymisen suhteesta kertomuksen todellisuuspohjaan. Ilmari on kertonut omasta oudosta elämyksestään ja toistuvan kerronnan seurauksena tapauksen raportista on kehittynyt eheä kertomuskokonaisuus. Kiteytymisprosessiin on kuitenkin liittynyt erottamattomasti merkityksen etsintä koetulle. Ilmarin elämyskertomusta voikin tarkastella kokijan oman elämän kannalta tärkeänä *avainkertomuksena*.⁶¹⁰ Kun oma asenne ylikuonnolliseen, subjektiivisesti todellisena koettu tapahtuma ja yhteisön sille tarjoamat selitysmallit ovat keskenään ristiriidassa, voi kaukana menneisyydessäkin tapahtunut jäädä avoimeksi ja selitystä vaativaksi kysymykseksi. Syksyn 2004 haastattelussa vuosikymmenien takainen auditio saa ainakin siinä yhteydessä ymmärrettävän ja koki-kertojan hyväksyttävissä olevan merkityksen.

Poromies pelästyy tunturissa

Ylikuonnollisen kohtaamistilanteissa korostuu uskonnollisen kokemuksen affektiivinen puoli.⁶¹¹ Jo tuollaisen kohtaamisen nimittäminen ylikuonnolliseksi *elämykseksi* implikoi siihen väistämättä liittyviä, erilaisia ja eriasteisia tunnetiloja. Kuten jo edellä on käynyt ilmi, voi tunteiden laadun ja asteen kuvaus – tai niiden kuvaamatta jättäminen – toimia tärkeänä avaimena elämyskertomuksen tulkitintaan.

Antropologiassa tunteet on nähty ensisijaisesti joko perustaltaan biologisina ja siksi universaaleina, tai kulttuurikohtaisina ja erilaisissa diskursseissa toteutuvina konstruktioina.⁶¹² Esimerkiksi kykyä tuntea pelkoa voidaan pitää yleisinhimillisenä ja lajin säilymisen kannalta välttämättömänä ominaisuutena, joka kuitenkin saa eri kulttuureissa hyvin erilaisia ilmenemismuotoja. Se, miten ja minkälaisia tunteita on mahdollista ja hyväksyttävää ilmaista, samoin kuin tilanteet, joissa erilaisten tunteiden ilmaiseminen on soveliasta, ovat kulttuurisesti määräytyviä.⁶¹³

Viime vuosikymmeninä tunnetutkimus on lähtökohtaisesti painottunut konstruktionistisiin ja diskursiivisiin lähestymistapoihin. Koska ihmisen sisäisiin tunteisiin ei sellaisinaan voi päästä käsiksi, on tutkimuksen kohdistuttava mielen ulkopuolisiin tunteiden ilmaisuihin. Tunne on pohjimmiltaan yksilön psykofyysinen kokemus, joka ilmenee ulkoisesti hänen puheessaan ja muussa käyttäytymisessään. Sanallisen ilmaisun muotoja, joilla tunteita representoidaan, voidaan yhteisesti nimittää *tunnepuheeksi* tai *tunne diskurssiksi*.⁶¹⁴

610 Termin määrittelystä ks. Kaivola-Bregenhøj 2007, erit. 185, 205, 209.

611 Pentikäinen 1971b, 45, 369.

612 Ks. esim. Lutz & White 1986.

613 Hänninen 2007, 1.

614 Timonen 2004, 309–311; Hänninen 2007, 2–4.

Folkloristiikan piirissä tunteisiin kohdistuvaa tutkimusta on tehty lähinnä kalevalamittaisen lyriikan parissa.⁶¹⁵ Aihepiirin viimeisin syvälle luotaava tutkimus on Senni Timosen väitöskirja, jossa hän tarkastelee erityisesti surua ja iloa kansanlyriikan keskeisinä teemoina.⁶¹⁶ Annikki Kaivola-Bregenhøj puolestaan on kiinnittänyt huomionsa omaelämäkerrallisessa kerronnassa esiintyviin tunneilmaisuihin erityisesti paralingvististen keinojen kannalta. Puheen tempo, naurun ja itkun purskahdukset, vaikeneminen, katsekontakti ja eleet ovat kertojan tapoja välittää tunnekokemustaan. Haastattelija-tutkijalle ne ovat sekä haastattelutilanteen viritystä ja hallintaa koskeva haaste että väylä omaelämäkerrallisten kertomusten tulkintaan ja ymmärtämiseen.⁶¹⁷ Kirsi Hänninen puolestaan on diskursiivisen psykologian näkökulmasta käsitellyt tunteiden narratiivista rakentumista yliluonnollisten elämysten kuvauksissa.⁶¹⁸

Valtaosaa yllättävistä yliluonnollisista elämyksistä luonnehtivat eriaisteiset pelon ja kauhun tunteet. Elämyksiä raportoivissa kertomuksissa nämä tunteet välittyvät kielen sanaston asettamissa rajoissa. Pohjoissaamassa on oma termi kuvaamaan voimakasta pelästymistä ja siitä seuraavaa erityistä psykofyysistä tilaa. *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. Tavalisimmin ilmiö liitetään *eahpáraš*-vainajaolennon kohtaamiseen.⁶¹⁹

Varomattomuus kostautuu

Esimerkkinä lapsivainajan kohtaamisesta ja siitä seuraavasta raimautumisesta⁶²⁰ tarkastelen Talvadaksessa ja myös naapurikylissä hyvin tunnettua, poromies JG:lle Norjan puolella sattunutta tapausta. Ilmari Rasmuksen esittämässä ja hänen isänsä kommenteillaan täydentämässä kertomusversiossa tulevat näkyviin tämän äpärelämyksen keskeiset elementit: kokijan ajattelematon käytös olennon kohtaamistilanteessa, silmitön pelästyminen ja pako sekä elämyksen jälkeinen normaalista poikkeava fyysinen tila.

JP: Sekö on tuota pieni, alaston lapsi, kun se juoksee vai?

(1) IR: No, niin oli tämä tuolla Norjan puolella, sehän oli nähny tämä J, mikähän sil oli sukunimi...

OSR: JG.

615 Ks. Timonen 2004, 307–310.

616 Timonen 2004, erit. 307–386.

617 Kaivola-Bregenhøj 2003; Kaivola-Bregenhøj 2008.

618 Hänninen 2007.

619 Pentikäinen 1995, 224–228; Huuskonen 2004, 226–227.

620 Sanan suomenkielistä muotoa on käyttänyt Pentikäinen (1995, 224, 227).

IR: Niin se vainaja nyt, niin sehän oli nähnyt, taikka ennen sekkään ei ollu uskonu, että sellasta on, mutta se näki.

(2) Se astui, semmonen puro oli, astui yli niin jo rupes siinä itkemään, niin hän, että mikä hitto se saattaa olla, jänis tai jäniksen poikakin pitää semmosta ääntä.

(3) Mutta niin se käänty sinne ja rupes oikeen sitä jututtelemaan, niin se kysyy, että mitä sä itket. Niin se sanoo, että hän itkee sitä, kun äiti on siirtäny tuonne Suomen puolelle, siirtyny. No niin se tietustelee, kuinka vanha sinä oot, niin se sano, että kaheksantoista vuotta. Niin se JG meinas jo sanoa, no mitäs sä sitten hänelle valitat, että mene sitten äitis luokse, mutta ei. Sitten se sän-...

OSR: Ei hoksinut.

IR: Ei hoksinu,

(4) sitten se sänttäs pakkoon. No, se tieten kun juoksi ja siinä on oikeen koivikko, mahoton koivikko ja vaikka minkälaista puuta...

OSR: Pajuja.

IR: ...pajut ja sen sellaiset,

(5) niin se tuli tuonne Valjoksaareen, niin se, toisethan näki, että se on epä-kunnossa JG, että hiki ei ole, mutta oikein kalpea. Niin se heti nukku ja siinä aikansa kun nukkui niin jo herrää

(6) ja sanoo, että jo on helkutti tästä, tämäpä ei oo oikein hyvä, että jopa on mainio, tasanen maa, vaikka jo on oikeen kuoppainen, joo, oikein, oikein, kuoppainen. Mutta se oli tieten hämmästyny, sen mielestä näytti, että se on oikein tasasta ja sileää, mutta eipä jo ole, sitä jo ei ole.

(7) JP: Mitenkä sinä arvelet, että kun se siinä purolla rupes huutamaan, niin mistä se johtuu, että se ei ennen sitä puroa huutanu, että se just siitä lähtien?

OSR: No, näet, kun se aika tuli.

IR: Niin, kun se sattu silloin se äijä siinä kulkemaan justiin, kun se aika, jollon oli piilotettu sinne. Se on tietenkin se puro kun siinä on, se on laitettu sinne maan alle, siinä ihan puron vierestä sinne maan alle ja se tuo justiin sattu kulkemaan sillon sitä paikkaa, niin astumaan, astumaan niin, että johon oli piilotettu ja vielä sama aika. Että se muka ajasta on tarkka ja muullon ei ilmoita itteensä.

(TKU/A/67/74, 18. Ilmari Rasmus ja Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Katkelma on testihaastattelusta, joita tehtiin Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkuvaiheessa kyläläisten perinteentuntemuksen selvittämiseksi. JG:n äpäraelämykseen johdutaan ”äpära ilmaiseksi itsensä surmapaikallaan kuolinpäivänään” -uskomuksen käsittelyn ja sitä vahvistavan tapausesimerkin kautta. Tästä esimerkistä haastattelijä tarttuu olennon näyttäytymiseen pienen, alastoman

lapsen hahmossa ja palauttaa täydennyskysymyksellään haastateltavan mieleen hyvin tunnetun tapauksen, jossa olento on (äpäraelämyksille tyypillisimmän kuulohavainnon sijaan) nähty.

Pääpiirteisään elämäskertomus noudattelee jälleen täysin kehittyneen kertomuksen skeemaa. Lyhyeen tiivistelmään (1) sisältyy välittömästi myös arviointia. JG ei aikaisemmin uskonut äpäriin, mutta joutui vaihtamaan kantaansa, koska näki sellaisen, ja elämyksen modaliteettina näköaistimus on todistusvoimaisempi kuin kuuloaistimus.⁶²¹ Tähän valitussa esimerkissä orientaatio jää tyngäksi, sillä paikan ja olosuhteiden tarkempi kuvaus ohitetaan. Kokija astuu puron yli, kuulee itkua ja etsii sille mielessään luonnollista selitystä (2).

Äpärradition keskeisiin sisältöihin kuuluu, että olento on aina kokijalleen vaarallinen, sitä pitää väistää ja sitä tulee puhutella ainoastaan turvallisiksi tiedetyin kaavoin (esim. kaste- tai puhutteluformulalla). Nämä ja vastaavanlaiset olennon kohtaamiseen ja karkottamiseen liittyvät säännöt painottavat rauhallisena pysymisen tärkeyttä pelottavassa tilanteessa.⁶²² JG tiedusteleekin itkun syytä ja itkijän ikää ja saa myös kysymyksiinsä vastaukset (3). Äpärrän kohtaamistilanne huipentuu kertomuksessa aikomukseen lähettää olento äitinsä luokse, mikä uskomusperinteen mukaan voi asettaa tämän alttiiksi kuolemanvaaralle: äpärrä on vaarallinen kaikille, mutta erityisesti omalle äidilleen.⁶²³ Aikomus ei kuitenkaan toteudu, sillä kokijalle valkenee äkillisesti tilanteen vaarallisuus. Hän pelästyy ja pakenee paikalta.

Äpärrän vastaukset – äidin muuttaminen Suomen puolelle ja olennon täsmällinen ikä – viittaavat siihen, että kertomuksessa vihjataan hienovaraisesti johonkin seudulla tunnettuun, mahdollisesti juoruna levinneeseen tapaukseen. Tämä tulkinta saakin vahvistuksen Kristiina Rasmuksen haastattelussa.⁶²⁴ Häpeällisinä pidetyt avioliiton ulkopuoliset raskaudet sekä yhteisössä tunnetut toteutuneet ja toteutumatta jääneet lapsensurmat ovat (kertomusaiheiden yleisen kiinnostavuuden ja jännittävyyden ohella) käyttövoima, jonka varassa lapsivainajatradiitio on voinut säilyä elinvoimaisena nykyaikaan asti.⁶²⁵

Pakokauhun metaforat ja pelon ruumiillisuus

Nyt käsiteltävänä olevan elämäskertomuksen keskeinen sanottava ei kuitenkaan liity lapsivainajan kohtaamiseen ja sen takana oleviin moraalisiin dilemmoihin. Tarkasteltaessa kertomusta kertojakohtaisina ja eri kertojien toisintoina kiinnit-

621 Ks. s. 161.

622 Pentikäinen 1968b, 334; Pentikäinen 1995, 224.

623 Pentikäinen 1995, 223–224.

624 TKU/A/70/40, 2.

625 Esim. TKU/A/67/60, 16; TKU/A/67/132, 22; TKU/A/68, 383.

tyy huomio siihen painoarvoon, jonka saavat sekä pelästymistä seuraavan pakenemisen ja kuljetun maaston että tapausta seuranneen kokijan fyysisen tilan kuvaus ja tulkinta.

Yllä olevassa haastattelukatkelmassa todetaan, miten vaikeakulkuista oli maasto, jonka JG pelästyttyään vaikeuksista ylitti (4, 6). Ilmari Rasmus painottaa runsain toistoin ristiriitaa, joka vallitsee tiheikköisen, kuoppaisen kulkureitin ja kokijan myöhemmin kuvaileman pakokokemuksen välillä (6). Ristiriita ja sen kuvaaminen vakiintuneilla metaforilla näyttää kiteytyneen elämuskertomuksen keskeiseksi ainekseksi.

Kokijan pakokauhu ja hänen kyvyttömyytensä tiedostaa vallitsevia fyysisiä olosuhteita ovat tulkittavissa merkeiksi raimautumisesta. Tämän kertojat kiteyttävät seuraavanlaisiin ilmaisuihin: ”vaikka on niin ruma maa – se oli siliä kuin pöytä”, ”meni kuin lentäen yli ja sanoi että niin tasainen oli se maa kuin pöytä”, ”niin juoksi mies kuin pöytää pitkin”, ”se oli niin siliä niin kuin järven jää”, ”se oli niin siliää maata vaikka on rumin”, ”ei puita näkynyt, ei mitään, ei kiviä, että se niin tasainen kuin maantie kun juoksi sinne”, ”oli niin tasaista ja oli niin soma juosta, ei ollut mättäitä eikä mitään.”⁶²⁶

Raimautumisen merkit ovat selvät myös JG:n päästyä kotiinsa (5). Muut havaitsevat, että mies ei ole oma itsensä. Hän ei hikoile, mikä olisi normaalia pitkän ja raskaan juoksun jälkeen, eikä heti kerro, mitä hänelle on tapahtunut. Sen sijaan hän nukkuu yhtäjaksoisesti epätavallisen pitkään.⁶²⁷ Kertomus huipentuu kokijan heräämiseen ja oudon kotiinpaluun ihmettelyyn. Yllä olevassa esimerkissä haastattelijan kysymys palauttaa keskustelun aiheeksi äpärän ilmestymisaikaa koskevan uskomuksen (7), mutta spontaania paluuta elämyksen aiheuttaneeseen olentoon ei yleensä esiinny elämuskertomuksen muissakaan esityksissä – kertomuksen keskeinen sanottava liittyy äpärän kohtaamista seuranneisiin vaiheisiin.

Ilmari Rasmus selittää JG:n raimautumisen syyksi kokijan oman, ajattelemattoman toiminnan. Ensinnäkin JG puhutteli uhmakkaasti olentoa ja antoi sitten pelolleen vallan, jolloin tilanteen odotuksenmukainen seuraus oli raimautuminen:

IR: Kerta kaikkiaan olis siihen jättänyt siihen paikkaan ja ei olis puhunut sanaakaan sen kanssa niin olis, sepä siihen olis jäänyt ilman muuta. Mutta se itte ittensä pelästytti, niin rupes vielä juttelemaan, kyselemään kaiken maailman...

(TKU/A/67/75, 6. Ilmari Rasmus; hst. Juha Pentikäinen ja Lauri Honko 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

626 TKU/A/67/58, 2; TKU/A/67/266, 3; TKU/A/68/11, 38; TKU/A/68/383, 24; TKU/A/67/132, 21; TKU/A/67/77, 8; TKU/A/70/41, 2-4.

627 JG:n juokseman matkan pituudeksi arvioidaan 15–16 kilometriä ja hänen sanotaan kotiin saavuttuaan nukkuneen useita vuorokausia. Esim. TKU/A/67/287, 4; TKU/A/68/236, 24.

Syksyllä 2004 Talvadaksessa tekemissäni haastatteluissa tarkoitukseni oli selvittää, miten projektin alkuvuosina dokumentoidut kertomusaiheet olivat säilyneet niistä aikanaan kertoneiden kyläläisten repertoaareissa. Armas Rasmus esittää JG:n pelästymisen nyt lähinnä koomisessa valossa; mielikuva ”paita pussillaan” juoksevasta miehestä herättää kertojassa nauruna ilmenevää huvittuneisuutta. Pelästyminen saa rationaalinen tulkinnan: JG on nähnyt unta. Pakomatkan keveyttä korostava metafora on kuitenkin edelleen mukana:

PE: Entäs tuo Kiellavaaran kuru, muistatko semmosesta?

AR: Joo, se oli se yks norjalaisporomies. Norjalaisporomies, se oli kuullu sen kuffittarin tai äpärän. Perkele, se oli juossu ihan tuonne paita pussillaan Valjoksaareen (*nauraa*), joo.

PE: Niin, sitä sanotaan, että se on niin paha maastoa, että hän juoksi...

AR: Joo, kylläpä oli sileä, kun tuli pusikkojen yli tietysti loikki menemään.

PE: Joo, se oli jossakin puron varressa siellä?

AR: No joo, puron varressa. Se on varmaan nukahtanu siinä ja sitten ruvennu uneksimaan ja sen otti todeksi. Kyllä se pitää paikkansa, että nyt lähettiin.

PE: Joo, oleks sää häneltä itseltään kuullu sen?

AR: En, vaan ihan toisten kautta.

PE: Toisten kautta, joo.

AR: (*nauraa*) Se oli painellu Valjoksaareen paita pussilla (*nauraa*).

PE: Mitä arvelet, onko se pelkkä juttu vaan, vai oliko hän ihan oikeesti pelästynyt sitten?

AR: No, kyllä se oli. Kyllä ne kerto, että se oli pelästynyt hirvittävästi niin että sitähän on kuullut.

(TKU/A/05/62. Armas Rasmus; hst. Pasi Enges. Suomenkielinen haastattelu.)

Huomion arvoista tässäkin kertomuksessa kokijan subjektiivisen tunnetilan ottaminen todesta (”se kyllä pitää paikkansa, että nyt lähettiin”, ”se oli pelästynyt hirvittävästi”). Yhteistä Rasmus-suvun kertomuksille JG:n kohtaamisesta äpärän kanssa onkin se, että itse tapahtumaa, kokijan epätavallisen voimakasta pelästymistä ja siitä seurannutta sairaudenkaltaista tilaa ei kyseenalaisteta. Tilanteeseen liittynyt voimakas affekti esitetään faktana, vaikka kertojien näkemykset elämyksen todellisesta aiheuttajasta eivät olisikaan yhteneväisiä.⁶²⁸

628 Vrt. Hänninen 2007, 7.

Armas ja outo ääni Suoppasuvannossa

Edellä analysoiduista esimerkeistä kolme ensimmäistä (luvut 13.1.–13.3.) osoittavat, että tietty paikka, joka omasta kokemuksesta tai muilta kuullun perusteella tiedetään rauhottomaksi ja pelottavaksi, voi joissakin tilanteissa aktivoida yliluonnollisen tulkintakehyksen. Armas Rasmuksen kalaretkellä kuulema outo äänikin sijoitetaan kertomuksissa tiettyyn paikkaan, jonka erityisyyttä kertojat myös eksplisiittisesti pohdiskelevat.⁶²⁹ Elämyksen ulkoisissa puitteissa ei keskeistä kuitenkaan ole paikka, vaan kuullun äänen poikkeaminen totutuista luonnonäänistä. Äänen outous ja epämääräinen kuvailtavuus aiheuttavat itse havaintotilanteessa pelästymisen ja siitä seuraavan toiminnan, ja mahdollistavat yliluonnolliseen tulkintakehykseen turvautumisen myös tapauksen myöhemmissä arvioinneissa. Kokijan omat ja hänen lähipiirinsä esittämät tulkinnat muodostavat tässä hyvän esimerkin siitä, miten tyydyttävää selitystä etsittäessä tasapainoillaan uskomusperinteen ja ympäristöstä tarjoutuvien luonnollisten selitysten välillä.

Kovääninen äpäri

Ensimmäinen tekstikatkelma Armaksen auditioista Suoppasuvannossa on Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin kesän 1967 kenttätyöjakson alusta.

(1) HN-P: Olet kulkenut paljon metsässä. Oletko koskaan kuullut siellä lapsen itkua?

AR: En ole metsässä kuullut, mutta kerran AK:n kanssa. Siitä on jo neljä viisi vuotta. Olimme Suoppasuvannossa, tuossa alapuolella kalassa, kun alkoi huutaa tuolla Norjan puolella. Se oli kyllä kuin miehen ääni. Se kiljui niin siellä Norjan puolella. Siellähän on kyllä laajalti tilaa huutaa.

(2) Me olimme ihmeissämme ja menimme Suomen puolelle kahvia keittämään, emmekä uskaltaneet mennä Norjan puolelle. Siellä se vain huusi.

(3) Sitten me lähdimme alas ja olimme jo lähellä Spárrasuolkoskea, kun kuulumme vieläkin sitä huutoa.

(4) En tiedä mikä se oli, mutta ehkä se oli lintu. Kyllähän niitäkin on monenlaisia.

(TKU/A/67/281, 21. Armas Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo 4.8.1967. Saamenkielinen haastattelu.)

Jo haastattelijan metsässä mahdollisesti kuultua lapsen itkua koskeva kysymys näyttää assosioituvan haastateltavan mielessä *eahpáraš*-lapsivainajaan. Ääntä ei

629 TKU/A/68/21, 21.



Kahvitauko veneenteon lomassa – Armas Rasmus keittiössään. Kuva Marjut Huuskonen 1992. TKU/P/92/80/1.

kuitenkaan kuultu metsässä, vaan lohenvyyntissä Tenojoella. Äpärän itkusta poiketen ääni ”oli kyllä kuin miehen ääni” (1). Vaikka kertoja kuvaakin omaa ja toverinsa reaktiota ihmettelyksi, oli voimakas ja alati jatkuva ääni niin pelottava, että kalamiehet eivät uskaltaneet mennä maihin Tenon Norjan puoleiselle rannalle (2). Äänen poikkeuksellista voimakkuutta kuvaa sen kuuluminen vielä kaukana Suoppasuvannon alapuolella (3). Tulkinta äänen aiheuttajasta jää avoimeksi, mutta todennäköisimmäksi tulkintavaihtoehdoiksi tarjoutuu jokin tuntematon lintu (4).

Toisessa haastattelussa samalla kenttämatkalla Armas Rasmus on kuitenkin epäilevämpi. Tällä kertaa hän kuvaa kuultua ääntä parkumiseksi tai joksikin, joka ei muistuta oikeastaan mitään (1) ja käy läpi lintulajien vaihtoehtoja pääty-mättä edelleenkin ratkaisuun (2).

OK: Tuota, sinä ja AK, eikö se...?

AR: Tämä AK?

OK: Joo.

(1) AR: Menimme tuonne Suoppasuvantoon. Mehän olimme siinä sen, sen Palton talon vähän alapuolella, ongittiin siellä jo rupes, siin on se onkipaikka, rupes siellä Norjan puolella siellä alempana, siellä kauempana kuuluu semmosta, semmosta huutelua ja vähän sinnepäin. Se, ei se kyllä muistuttanut oikeastaan mitään, se on semmoinen par-, parkumääni tai jotakin. No

mehän tietenki menttiin ta-, vielä alemmas sinne, tultiin siihen kohalle kun siin on semmoinen taas onkimapaikka ja. No sehän kyllä kuulu jatkuvasti. No mehän kahvisteltiin siinä ja se huuteli siellä, siellä Norjan puolella siellä. Sitähän on melko leveästi sitä maata siinä vaaran alle asti, on kohta kilometri, kilometri ja siellähän on semmoista viidakkoa ja... ja siellä se kuulu sitte sitä.

(2) Me kyllä ajateltiin, että mikä, oliskohan se lintu mutta ei se ainakaan tuota, vaikka se loppikin melko rumasti ääntelee, mutta ei se se ollut. Ja eikö se kaakkuri ole joku, eikö se kalastele se ja ei siellä semmoisia kalapaikkoja pitäis olla, joten ei sekään, sekään sovi oikein. Joku se oli mikä piti rumaa ääntä siellä.

(TKU/A/67/114, 35. Armas Rasmus; hst. Olavi Korhonen, ei päivämäärää. Suomenkielinen haastattelu.)

Seuraavana kesänä tehdyssä haastattelussa Armas hylkää yliluonnollisen tulkintavaihtoehdon kokonaan:

HN-P: Mutta sinä ja AK:han olitte myös kuulleet sen...

(1) AR: No, minä en anna sille mitään arvoa, en usko, että joku *eahpáraš* sillä tavalla tekee, että kuuluu kuulumistaan. Se ei kyllä ollut kuin jonkinlainen lintu. Ja niin kovääninen, kuin pahas, ei se voinut olla mikään, en minä kyllä usko.

(2) Minä olen usein itse jälkeen yksin pimeällä kulkenut, eikä ole kuulunut mitään, ja silloinko, kun olimme kahden, siellä olisi kuulunut!

(3) En usko, että siellä oli mitään.

(TKU/A/68/240, 20. Armas Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo 26.8.1968. Saamenkielinen haastattelu.)

Paradoksaalisesti luonnollisen selityksen perustelut löytyvät kollektiivisesta uskomustraditiosta. Havainto ei noudattanut kylässä yleisesti tunnettua uskomusta, että äpärän voi kohdata ainoastaan yksin ollessaan. Armas käy ääneen läpi tuntemiaan äpärelämyksiä ja toteaa, että niissä kokijat ovat aina olleet yksin. Koska Suoppasuvannolla molemmat kalamiehet kuulivat äänen selvästi, se ei siis voinut olla äpärrä. Lisäksi ääni ei vastannut perinteen tarjoamaa mielikuvaa äpärän valittavasta itkusta, vaan oli voimakas ja jatkuva (1). Äpärrällä ei myöskään ”pitäisi olla sellaista aikaihmissen ääntä, tietenkään”.⁶³⁰ Se, ettei vastaavaa ole tapahtunut myöhemmin, yksinkään liikkua (2) vahvistaa tulkinnan, että mitään äpärrää ei ollut (3).

630 TKU/A/68/240, 21. Ks. myös TKU/A/68/18, 19. Vrt. Ola Samuel Rasmuksen esittämä käsitys, että äpärräkin voi vanhentua ja alkaa äännellä miehen äänellä (TKU/A/67/75, 10).

Armas Rasmus jättää kokemuksensa lopullisen tulkinnan avoimeksi:

AR: ...ja minä en tiedä, mikä se lienee ollut. Miksikähän minä sitä sanoisin? No, täytyisi sanoa, että se on *muitalus* se, mutta jää vielä kysymykseksi, että mikä siellä oli.

(TKU/A/68/18, 19. Armas Rasmus; hst. Olavi Korhonen 2.4.1968. Saamenkielinen haastattelu.)

Käyttämällä kertomastaan paikallista *muitalus*-perinnelajitermiä hän kuitenkin painottaa, että kysymyksessä on tositapaus.

Selitysvaihtoehtoja

Rasmusen perheen muiden jäsenten näkemykset laajentavat tulkintavaihtoehtojen skaalaa.

Armaksen isä Ola Samuel Rasmus hylkää jyrkästi tapauksen äpäretulkinnan ja esittää vaihtoehtoisia luonnollisia selityksiä:

MM: No, onko tämä Armas kuullut?

OSR: Ei, no paskaa!

MM: Ei, sellaistaakaan, että olisi arvellut...?

OSR: No, on kyllä tietysti sen kuullut, mutta minä teen sen tyhjäksi. Se ei ole kuin jänis. Jänis myös parkuu sillä tavalla, sinähän olet myös sen kuullut. Se saattaa olla. Ja se huuhkaja huutaa myös metsässä, se on toinen peläke. Se on monta pelästyttänyt.

(TKU/A/69/94, 19. Ola Samuel Rasmus; hst. Matti Morottaja 10.12.1969. Saamenkielinen haastattelu.)

Ola Samuelin mukaan Armaksen ja AK:n pelästyminen johtui siitä, etteivät he olleet aikaisemmin kuulleet jäniksen parkumista ja huuhkajan ääntelyä. ”Se kyllä heidän *gobminsa* ja äpärensä on.”⁶³¹ Muissa yhteyksissä Ola Samuel esittää yleisemmin äpärelämysten luonnollisiksi selityksiksi jäniksen ja huuhkajan lisäksi myös ketun, kuukkelin, kotkan ja piekanan äänet.⁶³²

Myös Armaksen äiti Kristiina Rasmus on luonnollisen selityksen kannalla:

KR: ...No kyllähän ne huomasivat. Eihän se ollut muuta kun lintu joku siellä. Sillon ne kyllä hämmästy, kun kuulivat sen ääntä. Sillon ne lähtivät heti

631 TKU/A/68/21, 19, 21.

632 TKU/A/67/58, 2; TKU/A/67/60, 13; TKU/A/67/75, 7; TKU/A/67/112, 19; TKU/A/67/266, 2; TKU/A/68/21, 21; TKU/A/68/221, 9; TKU/A/68/383, 31.

pois siitä. Ne oli kuullu, mutta jälkeenpäin sano, että voi olla, että se oli joku lintu. Ja se itkee ja huutaa kuin pikkulapsi, ja niin kauhiasti että nuo metsät-kin kajahtaa.

(TKU/A/67/132, 27. Kirsti Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Olavi Rasmus ei suoraan ota kantaa Armaksen kuuleman äänen aiheuttajaan:

LH: No muistatko kuullesi sen kun AK ja Armas kuulivat sen äänen siellä JG:n kesäpaikan lähellä?

OR: Joo nehan kertoili ne pojat kyllä silloin, että heistä tuntuu, että joku ääni ikään kuin lapsi olisi itkenyt yöllä tuolla olivat kahvitulilla siellä ja nehan kylä lähtivät pois siitä, etteiväthän he enää kyllä kahvistelleet siinä paikassa.

(TKU/A/67/128, 21. Olavi Rasmus; hst. Lauri Honko 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Toisessa yhteydessä Olavi Rasmus kuitenkin myötäilee isänsä mielipidettä äpärä-elämyksistä luonnollisilla tekijöillä selitettävänä.⁶³³ Ilmari-veli puolestaan määrittää koko äpäräperinteen menneisyyteen kuuluvaksi ja kyseenalaistaa ”vanhojen ihmisten” auktoriteetin kokemuksen selittäjinä. Näin hän samalla sekä osoittaa perinteentuntemuksensa että ottaa etäisyyttä äpäräselityksen mahdollisuuteen:

JP: No oisko niitä nykyään nähty tai viime aikoina, onko kuultu mikä on viimeisin tapaus?

IR: No niin ne väittää kuitenkin tämä AK ja meidän Armas, että. Ne olivat talvella tuolla Suoppasuvannon yläpäässä ja menivät kahvinkeittopuuhiin sinne Norjan rantaan, että siinä rupes parkumaan. Että se oli selvä lapsen ääni... että ne siirsi vain sinne Suomen puolelle kahvistelemaan, että kuin se parkui siinä aikansa eikä tullut ilmi kuitenkaan. Ja aikansa se parkui siinä. Että ne sano vielä että se tuli aina likemmäs ja likemmäs se ääni, mutta se ei näkynyt kuitenkaan. Sitä en osaa sanoa oiskohan se äpärä. Mutta ne vanhemmat vakuuttivat, niin kuin tämä, täällä ne vanhat ihmiset, että se on selvä äpärä se. – – Minä vain en ole kyllä itse sattunut vielä kuulemaan.

(TKU/A/70/72, 17–18. Ilmari Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 3.5.1970. Suomenkielinen haastattelu.)

Ilmarin asennoitumista tapaukseen kuvaa se, että hän myöhemmin meni vasentahtoisen AK:n kanssa samalle paikalle päästäkseen itse kokemaan tämän ja Armaksen kuuleman ”äpäran”. Ilmarin kehotukset ja maanittelu eivät kuitenkaan vaikuttaneet: itkua ei kuulunut.⁶³⁴

Ilmarin vaimo Kirsti Ravna Rasmus on valmiimpi hyväksymään yliluonnollisen selityksen:

KRR: Ne kyllä... kertoi kuulleensa... sen *eahparašša*. Niin, sen joka... pieni lapsi, joka kätketään metsään ja se parkuu. Ne olivat kuulleet tuossa, juuri Ailigasiemen alapuolella siinä. Niin. Norjan puolella.

OK: No, kerro se kertomus, minkälainen se oli?

KRR: No, no, minä olen kuullut, ne kertoivat alkaneensa kahvia keittämään, siinä menivät Norjan puolelle, aivan siinä Suohpasuvannon rannalla. No, sitten alkoi kuulua ensin jänis siellä, kuuluu... tuntuu... he, että: no, jänis alkoi parkua. No, ei ollut kauankaan, kun se tulee yhä lähemmäksi se ääni. No, he että... miten se tuntuu kuin lapsi. No, he kaapaisivat ne eväänsä kaikki siitä ja niin toiselle puolelle Tenoa. Ja se kahvi ei maistunut kyllä, he säikähtivät ja lähtivät ajamaan. Se se parkuu toisella puolen Tenoa. No, he eivät puhuneet mitään, menivät kotiin suoraan. Siitä onkimisesta ei tullut mitään.

OK: Säikähtivät?

KRR: Niin, he säikähtivät tietysti.

(TKU/A/67/105, 3. Kirsti Ravna Rasmus; hst. Olavi Korhonen. Saamenkielinen haastattelu.)

Kiintoisa kysymys on, miksi kaikista luonnollisista selityksistä huolimatta kertojat käsittelevät Suoppasuvannossa koettua äänielämystä äpära-perinteen kontekstissa. Vastauksia on ainakin kaksi. Ensiksikin, tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä äpära on olento, joka tavallisimmin ilmaisee itsensä äännelemällä. Yliluonnollisessa tulkintakehyksessä äpära on luontevin selitys oudoille auditiioille. Toiseksi, äpäraa koskeva perinne oli Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkaessa edelleen aktiivisessa käytössä, ei välttämättä ”uskottuna”, mutta folkloren ja sen välittämien mielikuvien ylläpitämänä. Mielikuvan aktuaalistuminen tiettyjen ulkoisten olosuhteiden ja/tai kokijan sisäisten tilojen vallitessa on hyvin tunnettu yliluonnollisen elämyksen perusta.⁶³⁵

Yllä lainatut toisen käden kommentit ja kertomukset valottavat suhtautumista Suoppasuvannossa koettuun äänielämykseen sekä itse elämyksen että sen tulkinnan tasolla. Kaikki kertojat hyväksyvät sen, että kalamiehet ovat kuulleet jotakin erikoista ja pelästyneet. Samoin kuin edellä käsitellyn JG:n äpäraelämyk-

634 TKU/A/67/117, 33; TKU/A/70/72, 18.

635 Vrt. Honko 1972b, erit. 100–103; Honko 1980b, erit. 85–88.

sen kohdalla, itse elämystä ja siihen liittynyttä pelon tunnetta ei nytkään aseta kyseenalaiseksi. Pelästymisen aiheuttajasta sen sijaan esitetään vaihtoehtoisia mielipiteitä. Riippumatta kunkin henkilökohtaisista näkemyksistä uskomusperinne tarjoaa väylän, jonka kautta on mahdollista käsitellä ja tulkita outoa tapaista.

Normirikkomus ja yliluonnollinen kontrolli

Yhteisöllisyyden keskeisen perustan muodostavat yhteisesti jaetut ja hyväksytyt arvot, joita yhteisöön kuuluvien yksilöiden odotetaan oman sosiaalisen asemansa mukaisesti noudattavan. Yksilöiden käyttäytymistä ohjaavan normijärjestelmän loukkaaminen – tai pelkästään loukkauksen mahdollisuus – uhkaa yhteisöä ylläpitävää arvopohjaa. Normirikkomusta on pidetty yhtenä tyypillisimmistä viitekehyksistä, joissa yliluonnollinen aktuaalistuu, tavallisesti yllättävinä ja pelottavina elämyksinä.⁶³⁶

Sirku Piispanen on väitöskirjassaan *Kansanomainen moraal*i tutkinut savolaisten ja pohjalaisten uskomustarinoiden välittämiä moraalikäsitteitä. Laajalle aineistolle pohjautuva ja kvantitatiivisella tutkimusotteella toteutettu kahden perinnealueen vertailu osoittaa, miten maantiede, historia ja elinkeinot vaikuttavat kansanomaisiin käsityksiin oikeasta ja väärästä.⁶³⁷ Moraalirikkomukset, joihin yliluonnolliset toimijat tarinoissa reagoivat, Piispanen jakaa maallista lakia, kristillistä normistoa ja sosiaalista tapakäyttäytymistä vastaan tehtyihin rikkomuksiin. Eron tekeminen näiden välillä ei ole yksiselitteistä ja etenkin kristillinen ja sosiaalinen tapakäyttäytyminen ovat päällekkäisiä usein siksi, että edellinen perustelee jälkimmäistä.⁶³⁸

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineistossa normirikkomukset yliluonnollisten elämysten laukaisijoina ovat silmiinpistävän vähäisiä. Esimerkiksi porovarkauksista ja niiden tekijöistä on tietoja, mutta aihepiiriä ei käsitellä lainkaan yliluonnollisen kontekstissa. Aineiston ainoa selvästi normirikkomusta seuraava yliluonnollinen elämys liittyy ihmissuhteisiin, velvollisuuden välttämiseen parisuhteessa ja toisen osapuolen huonoon kohteluun.⁶³⁹

636 Honko 1972b, 100–104; Jauhiainen 1999, 204–214; ks. myös Koski 2011, 227–229.

637 Piispanen 2009, erit. 19–26, 316–369.

638 Piispanen 2009, 79–80.

639 Vrt. Piispanen 2009, 227, 229.

Öinen joikaaja

Talvadaksen henkilöperinteessä tunnetuista poromiehistä on Katjan Nillan ohella kuuluisin ollut IP.⁶⁴⁰ Hän työskenteli nuorena Katjan Nillan pororekinä, mutta sai myöhemmin hankituksi oman poroelon. IP oli taitavan poronhoitajan, metsästäjän ja kalastajan maineessa, ”sitkeä kuin ahma”, ystävällinen ja auttavainen, mutta toisaalta elämäntavoiltaan huikentelevainen ja epäluotettavakin. Hänen nimeään kantava henkilöjoiku on ollut laajalti tunnettu. IP:n kohtaamisiin yliuonnollisen kanssa liittyy kertomusperinteessä useita aiheita.⁶⁴¹

IP oli Ola Samuel Rasmuksen ikäluokkaa, hänen työtoverinsa ja Rasmuksen perheen tuttava. Rasmusten kertomuksissa hänen äpärelämystään pohjustetaan vierailulla Ola Samuelin kotona ja hänen päätöksellään lähteä isäntänsä neuvon vastaisesti yötä myöten tunturiin. Kokemuspaikka Gilláravži, Jorba Mavnna-tunturin lounaispuolella sijaitseva rotko, taas on tunnettu äpärapaikka. On arveltu, että siellä olevaan pieneen lammikkoon on hukutettu salaa synnytetty lapsi.⁶⁴² Olavi Rasmuksen haastattelusta oleva katkelma koostuu kokemuspaikan ja kokijan kuvauksesta sekä lyhyenä ja tiiviinä esitetystä kertomusjuonesta:

(1) OR: Mutta tämä vain tämä, kun tuolla, (*tauko 2 sek*) ei täs oo pitkä matka kun noustaan tuonne tunturiin tohon suuntaan niin siellä tulee vastaan tām-, tām Mavnna-avžin, Mavnna-avžin, ei, laskeutuuko se Mavnna-avžiin se saman Gilláravži-nime-, -niminen paikka – – että siellä olis ollut äpärä ennen muinoin.

LH: Hm.

OR. Niin, tuota, ja että se määrättyinä aikana vuoessa aina itki se.

LH: Hm.

(2) OR: Ja tämä IP oli täällä taas se oli poikamiehenä taas ja riijusteli sitä nykyistä ak-, eukkoansa, se oli tyttöimmeisenä tietenki tuolla Norjan puolella. Ja se aina kävi täällä ja... No isäukko tietenki täällä, että kyllä se on sinusta nyt väärin, että nyt lähdet nostelemaan pois, että menehän nyt takasin sinne tytön luokse, ettei mihinkään nyt muualle niin, tähän mietiskeli sit-, ilta on jo ja syksy oli vielä ja ajatt-, kyllä hän lähtee tunturiin.

(3) No, se lähti nostelemaan ja tuli siihen Kiellaravžiin niin tätä rupes raukasemaan, ettei mitenkään jaksa kävellä, nukuttaa niin kamalasti. Tähän pani maata sinne ja... no älähän huoli, tämä on siellä makoilemassa niin jo siellä kuuluu joikaamassa tuo samonen isäukko.

LH: Hm.

640 Tässä IP on eri henkilö kuin ss. 191–201 ja liitteessä 4.

641 TKU/kk/2.6.a.

642 Esim. TKU/A/67/128, 20; TKU/A/68/383, 26.

OR: Justiinsa sen ääni, ja se aikansa joi-, (*nauraen*;) joikasteli siellä ja (*naurahdus*) ja tähän lähti nostelemmaan taas jatkamaan matkaansa että...

LH: Hm.

OR: ...ihmetteli vaan että mistä se tuokin johtuu mutta...

(4) LH: Tuliko kertomaan siitä sitte?

OR: No sehän kertoili ja, kertoi tietenkin, että miten se on käynyt ja olitko se sinä, eihän tämä kyllä ollut siellä missään nimessä, ka pani maata kotiin ettei se...

(TKU/A/67/128, 19. Olavi Rasmus; hst. Lauri Honko 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Olavi siirtyy aiheeseen haastattelijan kysymyksen pohjalta: onko kerrottu, että tunturissa on kuultu outoa joikaamista?⁶⁴³ Hän kertoo paikasta ja pohjustaa IP:n elämystä tiedolla, että kuru on vanhastaan tunnettu paikkana, jossa äpärä vuosittain ilmaisee itsensä (1). Toinen pohjustus koskee kokijan ongelmallista suhdetta raskaana olevaan morsiamensa ja hänen päätöstään olla palaamatta tämän luokse (2). Varsinaiset tapahtumat esitetään tässä referaatinomaisesti: IP lähtee tunturiin, väsyä ja nukahtaa kurussa, kuulee joikaamista Ola Samuel Rasmuksen äänellä ja palaa takaisin ihmetellen kokemaansa (3). Tapauksen yliluonnollisuus varmistuu, kun kokija saa kuulla, että äänen aiheuttaja ei todellakaan ollut Ola Samuel (4).

Olavin kerronta on vakavaa ja nauraen lausuttu ”joikasteli siellä ja” sitä seuraavine naurahduksineen on ainoa kohta, jossa kerronnan sävy hetkellisesti muuttuu. Tässä yhteydessä nauru ei viittaa kertojan asenteeseen itse tapahtunutta kohtaan, vaan äpärän epätavalliseen ominaisuuteen: joikaaminen ei ole yleisesti tunnettu olennon tapa äännellä. Myös äpärän joikaaminen nimenomaan Ola Samuelin äänellä ja sen (Olavin kertomuksessa ääneen lausumaton) suhde tämän aiemmin IP:lle antamaan moraaliseen neuvon viittaavat siihen, että kysymyksessä on asian tärkeyttä ja outoutta alleviivaava kommentinauru.⁶⁴⁴

Huumori kuitenkin tulee mukaan hetkeä myöhemmin, kun Olavi palaa äpärän joikaamiseen ja siitä kuulemaansa selitykseen. Hän kertoo Nivajoella asuvan äitinsä serkun selittäneen Kristiina-äidille tapauksen seuraavasti:

OR: ...että mikäs ihme **se** nyt on, se nyt on, ku silloin kun hekin, hänkin oli poika niin se siellä että oli lapsi sekä ja sehän itki, **nythän sekä on kasvanut jo niin**, että se **on täysmies tullut** ja sehän **kyllä** joikasee jo nyt, senhän **kyllä** tietää jo. Että (*nauraen*;) eihän se mikään ihme ole!” – – että hän on

643 TKU/A/67/128, 18.

644 Vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 252, 294.

kasvanu isoksi **hänkin tietinkin** tuo äpärä että, täysmieshän **sekin** on jo. (TKU/A/67/128, 20. Olavi Rasmus; hst. Lauri Honko 13.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Talvadaksen perinteessä tunnettu uskomusmotiivi, *eahpáraš*-lapsivainajan mahdollisuus kasvaa aikuiseksi ja alkaa äännellä aikuisen äänellä, ei kuulu laajemmin pohjoisen äpäräperinteen motiivistoon.⁶⁴⁵ Olavi pitää selitystä fiktiivisenä ja voi siksi esittää sen humoristisesti, mikä naurun lisäksi ilmenee puheen sävyssä. Paralingvistisillä keinoilla ei ole pelkästään kerrontaa segmentoiva tehtävä, vaan ne ovat tärkeä osa merkityksenantoa. Tässä tapauksessa erityisesti nouseva intonaatio (lihavointi) myöntävien ilmausten kohdalla viittaa siihen, että kertoja on ironisesti hyväksyvinään toisen käden tietona kuulemansa, mahdollisesti alun perinkin humoristiseksi tarkoitettun tulkinnan.⁶⁴⁶

Selityksenä huono omatunto

Annikki Kaivola-Bregenhøj on käyttänyt termiä *haastattelutilanteen viritys* viittaen niihin tilannekontekstin tekijöihin, jotka kulloinkin vaikuttavat haastattelun kulkuun ja lopputulokseen. Esimerkiksi kuulijakunnan määrä ja koostumus, tilanteen fyysiset puitteet sekä kertojan psykofyysinen vire ovat muuttujia, joiden puitteissa tilanteen viritys kehkeytyy.⁶⁴⁷

Lauri Hongon ja Juha Pentikäisen yhdessä tekemässä haastattelussa on läsnä enemmän väkeä kuin haastatteluissa tavanomaisesti. Haastateltavina ovat Ola Samuel ja Ilmari Rasmus, mutta heidän lisäksi äänitteeltä on kuultavissa, että paikalla on myös muita aikuisia ja lapsia. Taustääninä kuuluu lasten leikkiä, huuliharpuun soittelua, pikkulapsen itkua ja taloustöiden tekemistä. Haastattelu on tehty arkisten toimien keskellä, mutta silti paikalla oleva yleisö reagoi kertojien esityksiin kommentein ja nauramalla. Ihmiset puhuvat päällekkäin. Seuraavassa litteraatiossa olen seurannut pääasiallisesti äänessä olevaa puhujaa ja hänelle osoitettuja kommentteja ja kysymyksiä:

(1) OSR: Mutta IP, sehän sano sillä tavalla, kun se tästä yöllä kun se lähi tunturiin sehän nukkuu tuolta noin, kuuden-seitsemän kilometrin taakse tuonne kun meni. No sehän rupesi joikumaan mutta sehän vakuutti, että se oli, se oli minun ääni, että minä se tein niitä joikuja.

(2) Mutta se vissiin se äpärä oli jo niin vanha, että (*kuulijat alkavat nauraa*) jo että joikasi minun äänellä, joo.

645 Pentikäinen 1968b, 310–311, 313–325.

646 Vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 253–254, 290–291, 294.

647 Kaivola-Bregenhøj 1988, 52–53.

(3) IR: Niin mutta se saattoi olla sitten se kufitteri, jos (*yleisön naurua*) se se oli. Ja kuitenkin se on vanhempi se kufitteri, jos se se joikui sille IP:lle? Niin mutta kuitenkin se pelästyi se IP:kin ja lähti takasin.

(4) JP: Kukas se IP, tämä...?

OSR: Joo se IP tuolla Suvannossa, kansakoulun vähän yläpuolella assuu nyt, joo. Niin, se on semmoinen kyllä kuuluisa mies se on se.

(5) IR: Niin ja sillä saatto olla heikko (*nauraen*) omatunto IP:lla.

OSR: Kuka sen tietää? (*naurua*)

IR: Katos sehän oli, sil oli morsian, ja se oli tietien menetellyt sen kanssa niin paljon, että se oli vaikuttanu siihen naiseen niin (*naurahdus*) mutta se ei halunnut oikein enäänsä siihen mennä. Niin se toinen neuvoi vielä tästä, että kyllä se on paras, että tästä kun lähet niin meneppä tonne niin morsiamen luokse ja äläppä lähe nyt mettään. Mutta niin, niin IP sanoi, että hän kyllä ei, hän ei lähe sinne.

(6) Niin se painui tunturiin ja se oli väsyny. Niin se nukahtaa siihen ja se on oikein nimeltään Gillárávzi se paikka mihin nukahtaa. Se on sen tunturin nimi on Mavnna, sen alla on semmoinen oikein kuru, että niin jyrkkä reunat niin kun sola semmoinen.

(7) Niin siihen se nukahtaa ja siellä se kuulee sitte (*tauko 3 sek*) ku se joikaa. Sehän oli tutkinu sen paikan ja se siinä lammikossa se on se ääni tulee.

(8) Sitte se oli sieltä ottanut suunnan ja sitten astunu sieltä alas ja tullu morsiamen luokse (*naurahdus*), että kyllä se on viisain tempu.

(9) Mutta jo se kufitteri sitte onkin tehnyt sen että, IP:lle sen tempun, että se (*nauraen:*) pani sinne (*naurahdus*) ja kun se on kufitterin suvussa oli vielä se morsiankin. Joo se oli niin... (*kertoja ja yleisö nauravat*).

(10) OSR: Sehän se IP, sehän tuli tänne ja sehän oli niin pahoilla minulle, minun päälle, että, että, että minusta hän ei vallinnut nukkua siinä. Hän, miksi tulit sinne joikaamaan ja hän heräsi ja täytyi tietysti putoa taasen tuonne ja mennä morsian luokse. Se pani minun syhyn sen.

(11) IR: Ja siitä minä vähän eppäilen, että kyllä ne kufitteritki on (*naurahdus*).

OSR(?): No miksei...

IR: Että siinä, (*naurahdus*) koska se on niin miesäänellä joikanu, ei se lapsi olis noin joikanu, johan sillä on lapsen ääni, mutta kufitteri tietenkkin se se on.

(12) OSR: Se tietysti joiku, joiku tietysti, se oli, kun se oli ikämiehen ääni, niin kuin minun ääni. Ja se vakuutti, minä olin seurannut häntä sinne.

(13) JP: No luuletko sinä nyt sitten, että se, että se alkaa niin kuin vanha-, vanhemman miehen äänellä joikua sitten kun se lapsi on isompi?

OSR: No, sitähan minä, mutta minä arvelen, tuota kun se nuo vuodet on vierinyt ulos niin kyllä sekin vanhentuu.

JP: Äpärä?

OSR: Niin, ajattelen niin.

(TKU/A/67/75, 9–10. Ola Samuel Rasmus ja Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 5.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Isän ja pojan eräänlaisena vuoropuheluna etenevä kertomus ja sen lomassa esitetty tapauksen evaluaatio osoittavat, miten monisyisesti kertojat voivat lähestyä elämuskertomusta. Ola Samuelin ja Ilmarin kerrontaa voi hyvällä syyllä pitää performanssina, jota paikalla oleva tuttu yleisö ja etelästä tulleet haastattelijat säestävät. Verrattuna edellä olevaan katkelmaan Olavi Rasmuksen haastattelusta muistuttaa tilanne viritys nyt enemmän tyyppillistä perinneyhteisön sisäistä kerrontatilannetta. Tunnelma on vapautunut ja kertojat sanavalmiita. Haastattelu kuitenkin etenee haastattelijoiden kysymyksillään johdattelemana, varsin tiukasti suunnitellussa teemaluettelossa pysyen.

Äpärän vanheneminen on tässäkin haastattelussa selityksenä poikkeukselliselle auditiolle. Vielä ilmeisemmin kuin Olavi Rasmus yllä olevassa haastattelukatkelmassa suhtautuvat nyt sekä kertoja että hänen kuulujansa selitykseen huvittuneesti. Yleisön samanaikainen purskahtaminen nauruun (2) viestii yhteisymmärryksestä, jolla Ola Samuelin esittämä selitys otetaan vastaan. Kertomusmotiivin lisäksi naurun laukaisijana on mahdollisesti kertojan ilme tai ele, joka osoittaa kuulijoille, miten viesti tulee ottaa vastaan.

Humoristinen tulkintakehys ulottuu Ilmari Rasmuksen esittämään vaihtoehtoiseen selitykseen: joikaaja olikin kufitar, joka tunnetusti voi elää vanhaksi (3). Elämuskertomuksen päähenkilöä koskevaa poikkeamaa (4) seuraa tapauksen moraalinen selitys, kokijan huono omatunto (5). Nauraen esitetty ja yleisön naurullaan kommentoima selitys saa jatkokseen Olavi Rasmuksen esityksestä jo tutun orientaation: kokijan dilemman (5) ja elämyspaikan kuvauksen (6). Itse tilanne kuvataan jälleen lyhyen suoraviivaisesti (6–8). Ola Samuelin selityksestä poiketen Ilmari liittää tapauksen kufitarperinteeseen. Selitys huipentuu toteamukseen IP:n hylkäämän morsiamen sukulaisuussuhteesta maahisiin, minkä yleisö kuittaa äänekkäällä naurulla (9). Edelleen huumorin kehyksessä Ilmari pitää tapausta osoituksena siitä, että kufitaria todella on olemassa (11). Ola Samuel puolestaan kertoo elämystä seuranneita tapahtumia ja kokijan vakuuttumista joikaajan todellisesta laadusta (10, 12). Kerronta vakavoituu haastattelijan alkaessa selvittää äpärämotiiviston totuusarvoa (13).

Ilmarin esittämässä tulkinnessa luonnollinen ja yliluonnollinen kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa. Huono omatunto on järkeenkäypä ja helposti hyväksyttävä rationaalinen selitys elämykselle. Olennon joikaaminen juuri Ola Samuelin äänellä selittyy sillä, että IP oli vain vähän aiemmin keskustellut tämän kanssa ja saanut tältä neuvon, jota ei kuitenkaan ollut noudattanut. Kufitartulkinta ja viittaus morsiamen sukulaisuuteen kufitarien kanssa kommentoi sekä tapauksen

yliluonnollisuutta että tenolaisyhteisössä vallitsevia sosiaalisia suhteita. Jokilaakson perinteessä monien erityisesti Norjan puolen poronhoitajasukujen väitettiin polveutuvan tai olevan esimerkiksi avioliiton kautta sukulaisuussuhteessa maahisiin.⁶⁴⁸ Ilmarin huumorin sävyttämä selitys pitää sisällään ajatuksen, että pelästyttämällä toimissaan harhautuneen sulhasen kufitarien suku on pitänyt huolta omastaan. Tulkinnanvaraiseksi jää, puhutaanko tästä yliluonnollisesta sukulaisuussuhteesta reaalisenä asiainatilana vai metaforisesti, viitaten toiseuteen, jota porosaamelaiset jokilaakson asukkaiden näkökulmasta ovat edustaneet.⁶⁴⁹

Kertomus IP:n Mavnnan kurussa kuulemasta oudosta joikauksesta on osoitus siitä, miten uskomusperinnettä voidaan hyödyntää, kun käsiteltävänä on yhteisöä koskettava moraalinen ongelma. Kommentoinnilla on samanaikaisesti useampia kohteita: IP:n maine ”kuuluisana miehenä” ja yliluonnollisen kokijana, hänen moraalisesti tuomittava päätöksensä olla palaamatta raskaana olevan morsiamensa luokse ja morsiamen asema jokilaaksolaisyhteisön ulkopuolisena. Elämyskertomus tarjoaa tässä tapauksessa väylän, jonka kautta on mahdollista leikin varjolla käsitellä vakavia asioita.

Kufitar käyttää vesipumppua

Kufitar on tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä selkeästi tunturihabitaattiin kuuluva olento.⁶⁵⁰ Asuinkentillä kufitar tavataan lähinnä kahden motiivin puitteissa: 1) se voi käydä vaihtamassa kehdestä kastamattoman lapsen ja 2) navetas- sa tai asuinrakennuksessa on rauhatonta, koska se on rakennettu kufitarien asumuksen päälle. Talvadaksen perinteessä tunnetaan myös ”maahiset muuttavat” -motiivi, jolle perustuvissa kertomuksissa olennot väistyvät tunturiin ihmisten tultua asuttamaan paikkaa. Marjut Huuskonen on kiinnittänyt huomiota siihen, miten nämä motiivit voidaan esittää joko *muitalus*- tai *máinnas*-lajin kertomuksina sen mukaan, halutaanko painottaa niiden kokemuseräisyyttä vai epäuskottavuutta.⁶⁵¹ Kufitar-aiheista kertomista leimaa yleisesti ambivalentti suhtautuminen, ”pilke silmäkulmassa” tai ”kaksipiippuisesti” kertominen.⁶⁵²

648 Huuskonen 2004, 227–230; ks. myös Paine 1994, erit. 346–348, 350, 359–361.

649 Ks. Huuskonen 2004, 148–149, 250–251.

650 Luvun pohjana on osa artikkelista Enges 2000.

651 Huuskonen 2004, 134–135.

652 Aikio 1985, 86–87; Huuskonen 2004, 231.

Kollektiivitradiation vastainen sisältö

Esimerkkinä tällaisesta kerronnasta on Olavi Rasmuksen ”kufitar käyntelee vesi-pumppua” -kertomus. Esitys on vuonna 1975 tehdystä haastattelusta, haastattelijana on Lassi Saressalo ja haastattelupaikkana Olavi Rasmuksen rakenteilla oleva talo Nuorpinielessä (Nuorbenjarga). Läsnä ovat myös Marjut Huuskonen ja Jouni Vest.

(1) LS: Vieläks sä teit taikoja ku sä sitä rupesit pystyttää ettei satu gufihtaren paikalle?

OR: Tä?

LS: Ettei satu gufihtaren paikalle talo, kokeilitko?

OR: En kokeillu yhtään

(2) ku nehän **on** muuten täällä.

(3) Mutta silloin aiemmin tämä käsipumppu oli tuossa huoneessa ja (*naurahdus*) se oli mulla niinku ensimmäisenä ja minä illalla (*tauko 2 sek*) illalla tuota (*tauko 1 sek*) söin, ja keit... panin maata, ja aika hämärä jo (*tauko 2 sek*) syyspuoleen tietenki ja... no minä näin se pumpun varsi no sehän alko peijakas liikkumaan, sehän pumppaa nyt vettä...

LS, MH, JV: (*alkavat nauraa*)

OR: ...siellä lorisee vesi eikä näy sitä pumppaajaa. No pumppas aikanaan ja se sitte siinä pysähty se... tuo veivi tuolla (*naurahdus*). No (*tauko 4 sek*) minä ajattelin, ja se lähti kävelemään eikä ovi käyny laisinkaan.

(4) Se kuule niitä gufihtaria tietää, eihän ne tartte ovia,

LS: Nii.

OR: ...ne kävelee suoraan vaan.

(5) No minä raapasen tulitikkua että mihin se vesi oikein tuli kun se lattialla ni, ei siinä ollu tippaakaan.

LS: Mm.

(6) OR: Ja kyllä se omaan astiaan oli ottanu. No mutta tartteehan sekin vettä, ilman muuta (*naurahdus*).

(TKU/A/75/145, 1. Olavi Rasmus; hst. Lassi Saressalo 18.8.1975. Suomenkielinen haastattelu.)

Haastattelijan kysymyksen (1) taustana on koko pohjoiskalottialueella yleisesti tunnettu ja Olavi Rasmuksellekin tuttu ”rakennus maahisten asunnon päällä” -motiivi.⁶⁵³ Rauhattomuuden estämiseen on erilaisia keinoja ja tutkimusaineistossakin on tietoja taioista, joilla maahiset voi karkottaa tai niiden tulo voi es-

653 Enges 1991, 60–63; Dahlstedt 1983, 34–35; TKU/kk/2.6.b.

tää.⁶⁵⁴ Kertoja ei kuitenkaan tartu tarjottuun aiheeseen, vaan ohittaa kysymyksen hyvin lyhyesti ja alkaa sitten spontaanisti, ilman taukoa kertoa omaa kokemustaan taloon tulleesta kufitarista (2). Kertomukseen siirtymisen merkitsijänä toimii painotettu on-verbi. Aikamuoto vaihtuu nopeasti preesensiin ja vaihtelee sitten preesensin ja imperfektin välillä. Paralingvistisistä keinoista käytössä ovat tauot ja naurahdukset. Molemmilla näyttää tässä olevan kerrontaa segmentoiva, mahdollisesti miettimisaikaa antava tehtävä.



Olavi Rasmus. Kuva Juha Pentikäinen 1967.
TKU/P/67/8.

Eryyisesti huomiota kiinnittää kertomuksen keskivaiheille sijoittuva poikkeuksellisen pitkä tauko.

Kun päästään elämyksen kuvaukseen ja kohtaan, jossa rakenteilla olevan talon ensimmäisiin varusteisiin kuulunut vesipumppu alkaa toimia itsekseen (3), alkavat kuulijat nauraa. Kertomus on sävyiltään humoristinen, mutta kuulijoiden naurun voi tulkita yhtä hyvin kiusaantuneisuuden kuin huvittuneisuudenkin ilmaukseksi.⁶⁵⁵ Koska aiempien vuosien haastattelut olivat tuottaneet runsaasti uskomusperinneaineistoa, kenttätutkijat odottivat nytkin kuulevansa ”aidon” memoraatin. Yleisön yhtäaikaisen reaktion aiheuttaja ei ole suoraan kuultavissa äänitteeltä; todennäköisesti se on jokin kertojan ilme tai ele. Naurahdeltu jatkuu kertomuksen loppuun ja vielä hetken sen jälkeenkin.

Kertomus kerrotaan sen tapahtumapaikalla. Kufitarin näkymättömänä käytämä vesipumppu on kuulijoiden nähtävillä, samoin lattia, joka veden laskemisesta huolimatta ei kastunut ja ovi, jonka läpi olento poistui (3–5). Kokonaisuutena kertomus on lyhyt ja raakilemainen, mutta siitä on löydettävissä tyypillinen skemaattinen perusrakenne. Päätös on lakoninen: kufitar tuli sisätiloihin, koska se (ihmisten tavoin) tarvitsee vettä (6). Autenttisille elämäskertomuksille tyypillinen kokijan tunnetilojen kuvaus puuttuu kertomuksesta kokonaan.⁶⁵⁶

654 Näitä ovat esim. ristin piirtäminen rakennuksen päätyihin (TKU/A/67/128, 1) ja kolikoiden hautaaminen perustuksiin (TKU/A/69/115, 32).

655 Vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 294.

656 Huuskonen & Enges 1998, 62.

Tämän jälkeen haastattelu etenee muihin teemoihin ja läpi käydään eri olentoihin, erityisesti staaloon liittyviä aiheita. Lassi Saressalo esittää lyhyitä kysymyksiä, joihin Olavi Rasmus vuolaasti vastaa. Spontaanisti hän kertoo tuntemansa miehen kufitarelämyksestä Tenon rannassa ja omasta oudosta auditiostaan samalla paikalla. Viimein haastattelijä esittää kysymyksen kufitarien alkuperästä, mikä johtaa kertojan toteamaan, että yleisesti uskotaan kufitarien saaneen alkunsa Aatamin ja Eevan piilotetuista lapsista.⁶⁵⁷ Tässä vaiheessa, haastattelun jatkuttua noin 25 minuuttia, saadaan kertojan evaluaatio äänitteen alussa olevan kertomuksen todellisesta luonteesta. Olavi alkaa kommentoida omaa suhtautumistaan esittämäänsä alkuperäselitykseen ja maahisuskoon ylipäänsä:

OR: ...että, ei ne maahiset kyllä siitä ole tullut (*tauko 3 sek*) mitä minä oon ajatellut.

LS: Mm.

(*tauko 4 sek*)

OR: Mutta moni hyvin helposti tuo-, tuota uskoo, ainakin tommoiset vanhemmanpuoleiset ihmiset ni... ja nuoremmallekin saavat tarttumaan tämän ne jotka ei ajattele sen enempää, no joo niin se on täytyyn olla... eikä mitenkään muutu...

LS: Nii-i.

OR: ...koska niitä on kerran ni (*naurahdus*) (*tauko 4 sek*)... vaikka tosin kyllä (*tauko 2 sek*) niitä maahisia... minä en ainakaan kyllä usko yhtään mitään niihin, omalta osaltani (*naurahdus*).

LS: Vaikka...

OR: Minä tapaan aina kertoa semmosia (*tauko 2 sek*) mitä itse keksin, niinku tässäkin tää pumppujuttu.

LS, MH, JV: (*alkavat nauraa*)

OR: Justiinsa kun ne pitää tosiaan ne ihmiset koska (*epäselvää 1 sek*) se on totta.

LS: Joo-o.

OR: Mutta minähän myönnän, joo tietenki, ne asukkaathan kyllä kävelee ilman muuta, pumppailevat siellä ja kolistelevat yökauet, ja etenkin pimeänä aikana, eihän ne valoisana aikana tietenkää... Ku nehä, nehän on semmosta pimeätä porukkaa.

(TKU/A/75/145, 19. Olavi Rasmus; hst. Lassi Saressalo 18.8.1975. Suomenkielinen haastattelu.)

657 Ks. Enges 1999, 227–230.

Kertoja kiistää uskovansa kufitarien olemassaoloon, mutta myöntää kertovansa niistä mielellään, koska vanhat ja monet nuoremmatkin ihmiset usein ottavat kertomukset totena. Kerronnan vaikuttavuutta ja kertojan kannalta epäilemättä myös sen nautittavuutta lisää ironisesti esitetty samanmielisyyss herkkäuskoisten kuulijoiden kanssa.

Luovaa valehtelua

”Kufitar käyttää vesipumppua” -esimerkki on poikkeuksellinen siksi, että sen kohdalla kertoja evaluoi verbaalisesti kertomansa totuusarvoa. Koko Talvadaksen kylän laajassa haastatteluaineistossa tämä näyttää olevan yksi harvoista tapauksista, joissa kertomus eksplisiittisesti paljastetaan kertojan mielikuvituksen tuotteeksi. Olavi Rasmuksen tarkoitus ei ole tällä kertomuksella raportoida uskonnollisia käsityksiään ja todistaa supranormaalien maailman todenperäisyyttä, vaan osoittaa omat luovat kertojankykynsä.

Kertomuksen sisältö ja funktio ovat ristiriidassa vain näennäisesti. Aiheen valinta ja sen esittäminen todella tapahtuneena tulee ymmärrettävämmäksi suhteutettuna paikalliseen kerrontatraditioon. Kertomusta määrittelemään sopii luontevasti Richard Baumanin termi *ekspressiivinen valehtelu*.⁶⁵⁸ Tällä hän tarkoittaa viihteellistä valehtelua, jonka oikeasta luonteesta myös kuulijat (perinneyhteisön jäsenet) tavallisesti ovat tietoisia. Kun kuulijana on ulkopuolinen henkilö, jolle yhteisön kerronnan konventiot ovat tuntemattomia, on väärin tulkitsemisen mahdollisuus läsnä.⁶⁵⁹

Tässä suhteessa Olavin kerrontatilanteessa keksimäksi paljastuva elämäskertomus vesipumppua käyttävästä kufitarista ei ole paikallisesta traditiosta irrallinen idiosynkrasia, vaan osoitus kertojan kyvystä fabuloida luovasti, traditionaaleja aineksia hyväksi käyttäen. Vaikka kertomuksen motiivi esiintyy haastatteluaineistossa yhden ainoan kerran, noudattelee sen sisältö yhteisöllisesti jaettua käsitystä maahiselämysten luonteesta ja perinnesidonnaisessa ajattelussa olentoon liitettyistä ominaisuuksista: kufitarit ovat näkymättömiä, myös fyysisiltä tarpeiltaan ihmisenkaltaisia olentoja, joiden tyypillisin kohtaamismuoto on auditio hämärän tai pimeän aikaan.

Paikallisia kerronnan konventioita vasten tarkasteltuna kertomus vettä pumppaavasta kufitarista osoittautuu eräänlaiseksi parodiaksi *muitalus*-lajin kertomuksista. Tätä parodiaa eivät haastattelutilanteessa ulkopuoliset kuulijat kuitenkaan täysin oivaltaneet, ennen kuin se paljastettiin heille verbaalisesti.

658 Bauman 1986, 11–32.

659 Huuskonen & Enges 1998, 60–61; ks. myös Kaivola-Bregenhøj 1988, 276.

Ilmari ampuu äpärän

Kuulijoiden kustannuksella huvittelu on ollut keskeinen tavoite myös Ilmari Rasmuksen kertoessa ampumastaan äpästä. Kollektiivitraditiota noudattele- va, mutta sitä samanaikaisesti räikeästi parodioiva kertomus on ollut käyttökelpoinen väline, kun kertoja on halunnut testata kuulijoidensa herkkäuskoisuutta ja käsityskykyä. Edellisen luvun esimerkin tavoin myös ”Ilmari ampuu äpärän” -kertomus paljastuu itse päähenkilöksi asettuvan kertojansa mielikuvituksen tuotteeksi. Kertomuksen ilmeisinä inspiraation lähteinä ovat JG:n tunnettu äpärelämys⁶⁶⁰ sekä kertojan aktiivinen kiinnostus aiheeseen ja hänen innokkuutensa ottaa selvää muilta kuulemiensa tapausten todenperäisyydestä.

Lapinlisää äpärajuttuun

Ensimmäinen esimerkkikatkelma on Marjut Huuskosen kesällä 1975 tekemästä haastattelusta. Kertomukseen päädytään, kun Ilmari ensin spontaanisti kertoo Armaksen ja AK:n Suoppasuvannossa kuulemasta äänestä⁶⁶¹ ja jatkaa sitten omasta myöhemmästä käynnistään paikalla ja yrityksestään houkutella outo ääntelijä esiin. Tuollakin kerralla mukana olleen AK:n reaktio Ilmarin yritykseen muodostaa kehityksen, jota vasten tarkasteltuna kertomus äpärän ampumisesta tulee ymmärrettäväksi:

(1) MH: No, et sää kuullu sitä silloin?

IR: En tietenkään, eihän tuo AK antanu, sano, että kyllä hän ei halua kuulla, hän on kuullu. Sen hullu, menet haastamaan vielä niitä riettäjä.

(2) Ja toisen kerran olen saman tempun tehny tuolla tässäkin sanotaan, se on kuus kilometriä tuonne päin *Gillárávži* että sielläkin on ollu kuulemma saman äpärapaikka. No, minähän yritin sen ylös siellä, mutta ei se ainakaan minulle tullu. Minä, että tuleppa nyt, että minä näen.

(3) No, tuolla olen Norjassa kerran nähny sen äpärän, tosiaan siin on.

MH: Oot nähny, no.

IR: No, minä menin tuonne metsästelemään silloin kun oikeastaan mentiin tuon rajan yli niin, että sitä ei huomannu, että olis muka raja. Oli niin rauhallinen raja tämä, niin se oli niinkun aivan sama, oliko se raja vai ei, ja mul oli ase selässä, hiihtelen siinä kevättalvella, siinä jotain maaliskuun alkupäiviä, aurinko vielä paistaa oikein komeasti. No, sitten siinä Tenorannan yläpuolella, siin on joki, sen jokia ylös.

660 Ks.ss. 201–206.

661 Ks. ss. 207–213.

(4) Siin oli joku tuota norjalainen poromies saanu jalkojaan alle, että äpärä alko itkemään ja meni sen kans juttusille, alko sen jututtamaan, se itki, se oli kevätkesä, mitä sää itket ja mitä sää valittelet niin se oli sanonu, että kun tuota äiti on menny Suomeen, että häntä jättäny tänne, mutta sekkään ei ennää kysyny, että sen nimen sen enemmän, mutta se tuota alko pelkäämään, että kun hän meni vielä tuon jututtamaan, sitten se lähti juoksemaan pakkoon. No, sehän meni tieten se äijä pakkoon ja kun tuli Valjoelle, niin se nukahti ja nukku, mitä se oli kaks ja puoli vuorokautta nukkuu yhtä mittaa.

(5) No, sittenhän minä keväällä, kevättalvella hiihtelen se sama jokia ylös, sitten se alko itkeen.

(6) No minä siinä oikein äreällä päällä vielä sanoin, että mitä sää mulle itket, eihän mulle kuulu mitään, että ole sää nyt vaiti, ja sitten minä jatkoin matkaa. Ei, kyllä se tuntu, että se on lähempänä se ääni, minä taasen vilkasen, että onko totta, no onpa tietenkkin, että siellä se juoksee oikein tuon korkunen ja arvaat niinkun pienellä lapsella se iho, se näyttää punaselta vi-, vielä, kun se juoksee. Minä että älä nyt tule, en minä ole syypää sinun ollenkaan, että palaja takasin, että minä saan rauhan täällä mettässä. Sitten minä jatkoin matkaa, niin ei, kyllä se juoksee. No, minä että jos sinä et usko, minä otan asean, että kyllä alat uskomaan, että jos et käänny, minä kyllä pamautan, Ei, kyllä se tullee, oikeen pikkunen juoksee hölkyttää siinä, kun se kantava lumi vielä, ja parkuu.

(7) No minä että jo oli kiusallinen ja ihan alasti ja ihan pikkunen ja minähän otin tähtäimen ja pamautin, siihen se kaatui niinkun riekko, ei muuta, kun käet vielä liikku ja jalat siinä niinkun riekosta. Minä jatkoin matkaa.

MH: Et käyny kattomassa sitä?

IR: En, no jälkeinpäin tuli, hoksasin, että onkohan se siinä, siel oli ne käet ja jalat, mutta oli jo niin paljon kinostanu, että vain ne jalat ja käet näkky, siel oli niinkun riekon jalat taivasta kohti.

(8) Ja tätä minä justiin kerroin sille AK:lle. No se, se kyl oli oikeen, että kyllä hän uskoi, että semmonen hullu, menet niitten pirujen kans kajumaa, että kyllä huonosti sulle vielä käy, kun urheilet. Ja sitten oli tämä HP toinen, se se kyllä nauro. Se kyllä arvaa, että se kyllä taitaa jo siinä tulla vähän lapinlisää⁶⁶² siihen äpärajuttuun, että ei se kyllä juokse ja vielä ampu ja kaikkia, että kyllä nyt taitaa vähän tuo ukko kyllä lisätä. Se kyllä arvas, ja kun minä huomasin, että AK jo rupes pelkäämään, kun kerran haastoin justiin sen, että sen takia pelkäs, että kyllä tuo hullu vielä ampu.

(9) Kyllä se varmasti ampumatta kyllä jäis, että kun se tuommonen juoksee, että hangen päällä, että näkkee selvästi alaston. Kyllä ne varmasti jalat tulis

662 Lapinlisä = liioittelu, kertomuksen ”suolaaminen” uskottavuuden rajoilla olevilla aineksilla.

alle, että sille ampujalle ja varmasti, jos ampuu, niin eihän se osu.
(TKU/A/75/163: 26–27. Ilmari Rasmus; hst. Marjut Huuskonen 19.8.1975.
Suomenkielinen haastattelu.)

Ilmari aloittaa kertomalla, miten hänen oli pakko toverinsa vaatimuksesta luopua yrityksestään saada ”äpära” näyttäytymään (1). Tämä palauttaa hänen mieleensä toisen vastaavanlaisen tilanteen tunturissa (2). Jatkona hän alkaa kertoa itselleen Norjan puolella sattuneesta tapauksesta ikään kuin totena. Ajan ja olosuhteiden kuvaus on rikasta ja realistista (3). Paikan erityisyyttä Ilmari perustelee tiiviillä esityksellä JG:n pelästymistapauksesta (4), joka tässä toimii johdantona omalle elämäskertomukselle (5–7). Asian käsittely päättyy raporttiin tilanteesta, jossa Ilmari on esittänyt kertomuksensa (8) ja konditionaalina kautta esitettyyn evaluaatioon kertomuksen totuusarvosta: jos tämä olisi totta, tapahtumat olisivat edenneet toisin (9).

Sisällön ja kerronnan yksityiskohtaisuuden puolesta Ilmarin omakohtaisena esittämä kertomus voisi olla todellisesta kohtaamisesta yliluonnollisen kertova *mutualus*. Se osoittautuu kuitenkin perinteisiä aiheita hyödyntäväksi kertojansa mielikuvituksen tuotteeksi. Tradition mukaista on äpäran hahmon kuvaaminen vastasyntyneeksi lapseksi, samoin sen käytöksen kuvaus. Kokijan käytös sen sijaan on jyrkästi perinteen vastaista: kauhistumisen sijasta hän miltei röyhkeästi puhuttelee ja kommentaa olentoa (6) ja lopulta tuskastuneena ampuu sen hengiltä. Ajatus mahdollisuudesta tappaa äpära on vanhassa perinteessä kuitenkin tuntematon. Kertomus huipentuu jokseenkin groteskiin kuvaan lumihangessa ammutun riekon tavoin raatona lojuvasta olennosta (7).

Marjut Huuskosen haastattelussa ”elämyksen” oikea laatu selviää kertomusta seuraavissa kommentteissa, joissa Ilmari kertoo keksineensä jutun itse.⁶⁶³ Omasa, syksyllä 2004 tekemässäni haastattelussa Ilmari esittää kertomuksen jälleen, tuoden tällä kertaa vielä eksplisiittisemmin esiin sen totuusarvon:

(1) No ja ei se muuta ole, kun *leikkisästi minä kyllä olen jollekin sanonu naapurin pojalle*, kun se aina puhuttin joskus niistä äpäroistä.

(2) Ja olin kuullu, että siinä on Kiällvärjoki. Se on siinä Tenorannan kohalla, melkein kohalla, pikkusen ylempänä Norjan puolella se Kiällvärjoki. No silloin, kun me emme tienny vielä oikeastan. Ja silloinhan kyllä oli tietossa jo ne rajat, että tää on raja. Menin, kävin siellä metsästelin. Mikäpä siinä ja mehän oltiin jo naimisissa tämän kanssa. Ja siellä tiesin, siellä on metsoja. Kävin aina metsästävässä.

(3) Kerron, kun ne tääl ovat HP ja AK,

663 TKU/A/75/163, 27.

(4) kun menin sinne metsästämään ja, ja sehän alko siellä huutamaan siinä joessa, parkumaan. Minä, että mitäs nyt ja niin terävä ääni, että mikäs se tuo mahtaa olla. Minä, että no eihän se tuo tietten sen kummempi ole, jotakin se on. No, en minä usko. Minä lähen jatkaan hiihtelyä, siinä se vierusta ja siellä on korkea, oikein isot männyt, niin että sinne.

(5) Mutta kuule, se on lähempänä se ääni. Minä sanon, että varo vaan, että jos alat seuraamaan, että saat kuulan, että painu sinne, mis oot ollukki. Taas jatkoin. No minähän se kuulen, että ei, kyllä se. Huomaan, että kohallani on ja pikkunen lumen päällä kun juoksee, punertava vielä se iho. Sitten minä otin tähtäimeen ja pääsytin. Se, se kyllä keikahti niin kun riekko siinä.

(6) Kyllä se AK sano, että HP, lähekkö viemään häntä kotiin, että hän ei uskalla enää niin.

(7) Ja siinä *se on valetta, minä keksin leikkiä panemaan, niin leikiksi*, kun vähän epäilen.

(TKU/A/05/60. Ilmari Rasmus; hst. Pasi Enges 20.10.2004. Suomenkielinen haastattelu.)

Nyt Ilmari ei pohjusta kertomustaan JG:n esikuvallisella elämyksellä, vaan sekä tiivistelmässä (1) että kertomuksen päättävässä arviossa (7) evaluoi kertomuksensa yksiselitteisesti ”leikiksi”, valheeksi, jonka herkkäuskoinen ja peloteltavissa oleva naapurin poika kuitenkin otti todesta. Kertomuksen päätteeksi (”kun vähän epäilen”) Ilmari painottaa omaa skeptistä suhtautumistaan asiaan.

Pelottelu ja sosiaaliset suhteet

Kertomuksen tarkoitushakuista esittämistä ja sen kuulijoissa aikaan saamia reaktioita on hyödyllistä tarkastella pilailun ja sosiaalisten suhteiden näkökulmasta. Molemmista yllä olevissa esityksissä kertomusmaailma on sisäkkäinen ja ajallisesti kaksitasoinen, ja molemmilla tasoilla on omat tapahtumansa ja tapahtumapaikkansa. Esityksen ytimenä on Ilmarin itse keksimäksi osoittautuva elämyskertomus äpärän ampumisesta Kiellavaaran kurussa, mutta sitä kehystää realistinen raportti siitä, miten hän on kotikylässä kertonut sitä muille ja minkälaisia vaikutuksia se on saanut aikaan kuulijoissaan. Kehyskertomusta voi nimittää *pilailukuvaukseksi*, jossa välittyvät sekä kerrontatilanteen sosiaalinen asetelma ja siihen liittyvät tunnereaktiot että ydinkertomuksen evaluaatio.⁶⁶⁴

Perinteisissä yhteisöissä, joissa ihmisten väliset suhteet ovat vakiintuneita ja sosiaalisesti kontrolloituja, myös pilailusuhteet ovat traditiosidonnaisia ja yhteisön sosiaalista rakennetta noudattelevia.⁶⁶⁵ Käytännössä tämä merkitsee sitä,

664 Ks. myös Tallman 1974, 260–261; ks. myös Knuutila 1992, 182–188.

665 Knuutila 1992, 165.

että kuka tahansa ei voi pilaillla kenen kanssa tahansa, vaan esimerkiksi sukulaisuus, ikä ja sukupuoli ovat tekijöitä, joiden puitteissa pilailusuhteet muodostuvat ja vakiintuvat. Pilailusuhde on aina samalla valtasuhde. Suhde voi olla symmetrinen (osapuolet pilaille tasavertaisina toistensa kustannuksella) tai epäsymmetrinen (pilan toteuttavalla osapuolella on ylivalta eikä pilailun kohteella ole mahdollisuutta vastatoimiin).⁶⁶⁶ Pelottelua voidaan pitää yhtenä pilailun muotona, joka epäsymmetrisessä pilailusuhteessa voi saada karkeitakin muotoja ja aiheuttaa pysyviä muutoksia sosiaalisissa suhteissa.⁶⁶⁷

Pilan tekijä voi olla yhteisössä tunnettu pilailijana tai hän voi pilaillla satunnaisesti, sopivien tilanteiden ja sovinnaiten sosiaalisten suhteiden puitteissa. Samoin pilailun uhri voi olla yhteisössä yleisesti tunnettu pilailukohde tai sellaiseksi sopivassa tilanteessa satunnaisesti valikoituva.⁶⁶⁸

Tutkimusaineisto ei paljasta, oliko AK yleisemminkin yhteisössä pelottelun kohteena, mutta molemmat Ilmarin esittämät tapaukset – äpärän houkuttelu Suoppasuvannossa ja äpärän ampumisesta kertominen – esittävät hänet arkana ja helposti peloteltavissa olevana henkilönä. Aineistosta ei myöskään käy ilmi muita nimeltä mainittuja Ilmarin pelottelukohteita. Joka tapauksessa pilailusuhde on tässä tapauksessa ollut epäsymmetrinen: pelottelija on saanut hupia ja mielihyvää äpäpärinteeseen vakavasti suhtautuvan naapurinsa kustannuksella. Kertomuksen toinen kuulija HP sen sijaan on ymmärtänyt ”lapinlisän”; hänen ja Ilmarin välillä on vallinnut toverillinen yhteisymmärrys.

On ilmeistä, että ”Ilmari ampuu äpärän” on sepittäjänsä henkilökohtainen kertomus, jota muut eivät ole aktiivisesti kertoneet eteenpäin. Hän on käyttänyt kertomusta äpäpärinteen vakavasti ottavien henkilöiden pelotteluun ja muiden huvittamiseen.⁶⁶⁹ *Máinnas* riekon tavoin ammutusta äpäpästä on välittynyt myös Ilmarin omille lapsille: esimerkiksi Niilo Rasmukselle on isänsä kertomista äpäpäjutuista parhaiten jäänyt mieleen juuri tämä kertomus.⁶⁷⁰

Unesta todeksi: Joukavaarin ketut / Lasikaappi staalon selässä

Unet ovat varsin uusi kohde folkloristisessa tutkimuksessa. Psykologisesta unitutkimuksesta poiketen niitä on folkloristiikassa lähestytty kansanomaisen tulkintatradition näkökulmasta sekä osana henkilökohtaisen kokemuskerronnan traditiota. Ne sisältävät sekä idiosynkraattisia että kulttuurisesti jaettuja symboleja ja täyttävät monet folkloreille tyypillisinä pidetyt kriteerit: ne ovat

666 Ks. Knuutila 1992, 168–169.

667 Vrt. Tallman 1974, erit. 264–265.

668 Tallman 1974, 262–263.

669 Vrt. Knuutila 1992, 162–165.

670 TKU/A/02/113.

alkuperältään anonyymeja, stereotyyppisiä ja välittyvät suullisesti sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Samalla tavoin kuin valvetilassa koetut ylikuonnolliset elämykset, myös unet muuttuessaan kertomuksiksi etäännyvät alkuperäisestä visuaalisesta elämyksestä ja alkavat noudattaa kulttuurisesti legitimejä kertomuksen kaavoja ja kerronnan sääntöjä.⁶⁷¹

Tulkintaa vaativat unet on tavattu jakaa symbolisiin enneuniin, joiden viesti on salattu ja selviää vasta jälkikäteen, ja prekognitiivisiin uniin, jotka kertovat suoraan, mitä tulee tapahtumaan. Jakoa voi pitää jossain määrin keinotekoisena,⁶⁷² sillä samaan uneen voi sisältyä kumpiakin elementtejä. Prekognitiivisille unille on tyypillistä todentuntuisuus; ne kertovat suoraan, mitä tulee tapahtumaan. Annikki Kaivola-Bregenhøj 1970-luvulla kerättyssä uniaineistossa valtaosan prekognitiivisista unista katsottiin ennustavan onnettomuutta, sairautta tai kuolemaa.⁶⁷³

Tässä luvussa⁶⁷⁴ tarkastelen ensin sitä, miten Ola Samuel Rasmuksen kertomus näkemästään realistisesta unesta (*Joukavaarin ketut*) saa haastatteluprojektin edetessä ensin selkeän ennemerkityksen ja muuttuu sitten kokonaan uni-taustastaan irrotetuksi, todella tapahtuneena kerrotuksi elämyskertomukseksi. Toinen esimerkki (*Lasikaappi staalon selässä*) osoittaa, miten valvetilassa koettu reaali maailma ja uni limittyvät toisiinsa elämyskertomuksessa.

Myyttinen Joukavaari

Jo tutkimusprojektin ensimmäisessä Ola Samuel Rasmuksen haastattelussa nousi spontaanisti esiin Joukavaari,⁶⁷⁵ johon liittyy erilaisia aiheita Rasmuksen perheen tuntemassa perinteessä. Joukavaari oli todellinen henkilö, vanhemmalla iällään Paaduksen kylässä asunut mies JVG, jonka Ola Samuel Rasmus oli tuntenut henkilökohtaisestikin. Hän oli pororikkaana tunnetun Katjan Nillan sukulai-

671 Kaivola-Bregenhøj 1993, 221; Kaivola-Bregenhøj 2000, 33–34.

672 Vrt. Virtanen 1977, 100.

673 Kaivola-Bregenhøj 2000, 35–41.

674 Luvun pohjana on artikkeli Enges 2004a.

675 Nimestä käytetään haastatteluaineistossa monia eri muotoja. Olen tässä yhdenmukaistanut ne ja käytän pelkästään suomenkielistä muotoa Joukavaari – tällä nimellä aihepiiriin kuuluvat haastatteluysiköt on sijoitettu Talvadas-aineiston motiiviluokitukseen. Suomalaisen Jouni-etunimen mukainen saamelainen muoto on Jovvna-färe, millä nimellä henkilö on paikkakunnalla tunnettu (Guttorm 2004). Jovka tai Jovkka on ilmeisesti jonkinlainen väännös Jouni-nimestä (Aikio 2004). Nimitysten kirjavuus johtuu luultavasti osittain haastateltavien pyrkimyksestä haastatteluissa suomentaa myös erisnimet, sekä suomenkielisten haastattelijoiden pyrkimyksestä ääntää nimet saamelaisittain. Niinpä haastatteluissa esiintyy sellaisia muotoja kuin Jookka-, Johka- ja Joughka-vaari (-faari, -faar). Esimerkiksi ensimmäisessä haastattelussaan Lauri Hongon kanssa (TKU/A/67/59, 1) Ola Samuel Rasmus käyttää rinnakkain Jouni-faari ja Joukafaari-nimiä, Juha Pentikäisen haastattelussa (TKU/A/68/385, 1) taas systemaattisesti Johka-faari-muotoa.

nen ja pitkäaikainen renki, joka sittemmin joutui riitaan isäntänsä kanssa. Tämä riita synnytti myös yliluonnollisia elementtejä sisältävää kertomusperinnettä. Henkilöhistoriallisten faktojen lisäksi Joukavaari esiintyykin haastatteluaineistossa myös supranormaalina olentona.⁶⁷⁶

Vuonna 1968 tehdyssä haastattelussa Ola Samuel Rasmus samastaa Joukavaarin kufitariin, joka joutui muuttamaan pois kyläkentän laidalla sijaitsevasta tievasta, kun Katjan Nilla Vuolab luopui täysnomadisesta poronhoidosta ja asutti kylän eteläpäässä, Niljoen suulla olevan Puoriskieddi-tilan.⁶⁷⁷ Kufitarin kerrotaan kostoksi aiheuttaneen tievan⁶⁷⁸ rinteessä sortuman, joka hautasi alleen Nilan vanhimman tyttären. Edelleen Ola Samuel arvelee kufitarin siirtyneen Niljoen yläjuoksulle Stohposaipuron varteen, jonne Katjan Nilla sittemmin rakensi kesäpaikkansa. Täältä kufitar ei enää väistynyt, vaan jäi asumaan paikalla olevaan tievaan, ”oleskelee siellä ja vielä nytkin on siellä”, toisinaan kummitellen ja pelästyttäen paikalla liikkuvia.⁶⁷⁹

Joukavaarin onkin nähty liikkuvan vainajana entisen isäntänsä kesäpaikan raunioilla tai on kuultu ”Katjan Nillan kummituksia”. Häntä on myös käytetty pedagogisesti, lastenpelotuksena.⁶⁸⁰ Henkilöhahmon kiinnostavuutta ja omaksumista kertomusaiheeksi on ilmeisesti edesauttanut se, että paikallisen väestön keskuudessa JVG tunnettiin kuolemaansa (1949) saakka poikkeuksellisen vanhakantaisena saamelaisen elämäntavan edustajana.⁶⁸¹ Ola Samuel Rasmus taas tunnettiin Talvadaksen kylässä henkilönä, jolla oli tapana kertoilla Joukavaarista ja pelotella tällä lapsenlapsiaan.⁶⁸²

Joukavaarin fiktiivinen hahmo näyttää suurelta osin olevan Ola Samuel Rasmusen oman mielikuvituksen tuotetta. Näin arvioi asiaa Armas Rasmus:

MM: Oletko sinä sellaisesta kummituksesta kuullut kuin Joukavaarista?

AR: Jouka-...?

MM: Joukavaari.

AR: (*nauraa*) En ole. Tai olen kyllä, mutta minusta tuntuu, että Joukavaari ei ole mitään, se on myöhemmin keksitty.

MM: Kukahan sen on keksinyt?

AR: Minusta tuntuu, että isä sen on ”huomannut” Joukavaarin.

MM: Joukavaarin?

676 TKU/kk/2.6.a.

677 TKU/A/68/283, 34; Saressalo 1982, 124–128.

678 *Tieva* = hiekkakumpu, mäki.

679 TKU/A/68/283, 34.

680 Esim. TKU/A/67/58, 15; TKU/A/67/59, 5; TKU/A/68/383, 35–36; TKU/A/70/73, 18.

681 Guttorm 2004.

682 TKU/A/70/42, 33.

AR: Niin, se ei taida olla mikään.

(TKU/A/70/14, 13. Armas Rasmus; hst. Matti Morottaja 30.4.1970. Saamenkielinen haastattelu.)

Joukavaariin liitetyt reaaliset ja fiktiiviset ominaisuudet yhdistyvät kiintoisalla tavalla Ola Samuel Rasmuksen näkemässä unessa, jonka tutkijat saivat haastatteluissaan kuulla.

“Unenräpäle” vai merkityksellinen enneuni

Kertomus unessa nähdyistä Joukavaarista nousee ensimmäisen kerran esiin Helvi Nuorgam-Poutasuon tekemässä koehaastattelussa reaktiona staaloo koskevaan kysymykseen. Analyysia silmällä pitäen olen jakanut sekä tämän, A-versioksi nimittämäni esityksen, että tuonnempana seuraavat kertomusesimerkit (B- ja C-versiot) jaksoihin.

(1) HN-P: No oletko staalon tavannut?

OSR: No en minä jo ole... no vähän *unessa* minä kyllä olen tapellut sen kanssa, no eihän se uni, no unellahan nyt ei ole taikaa alkuunkaan.

HN-P: Millainen uni se oli?

OSR: No... no *olihan se unenräpäle*, no *olihan se sellainen unenräpäle*, että äskettäin minä tässä, äskettäin se olikin, minä tässä... väsynytkin minä olin, *niin tässä näen unta*.

(2) P:n kylässä oli yksi äijä muinoin, hän on kuollut jo ajat sitten. No minä tässä, ja oli se E:n vaimo vielä ja me muka lähdimme tuota Niljokea ylöspäin ja on tuota... ja kesä se kyllä on, tuota syyskesää. Lähdimme sinne ja Nilla-vainajalla oli talo tuolla muinoin tuolla kaukana ylhäällä, se oli täältä noin seitsemän kahdeksan kilometriä sinne. No muka tulimme sinne siihen ta-, taloon ja minä vielä sanon että mitä muuta tässä kuin keitämme kahvit.

HN-P: Joo.

(3) OSR: Ja minä sanon että minä se kyllä kurkistan... tuntuvat vikisevän siellä kamarissa ja minä, minä sanon että minä se kyllä kurkistan mitä siellä on. No minä raotin ovea – no kettu pahalainen siellä, no kettu pahalainen siellä niin pyrkii ovesta sisään. No minä vetäisin sen oven kiinni – ja valko-kuonoinen kettu niin kuin metsäsika. Minä sanon sille eukolle: pidä sitä ovea sen aikaa kun minä käyn katsomassa mitä siellä on. No eihän se ryökäle, eihän se uskaltanut tietenkään. Minähän menin itse tuolta ympäri ja ka... tuossa oli muka lasi ja kurkistin – no tunkio siellä muka täynnä ketunpoikasia ja se, ja se Jouni-vainaja... on aika iso uuni, hella, sellainen mitä muinoin sanottiin *askekeädkki*.

HN-P: Niin.

OSR: Siinä muka istui se Jouni ja ketut muka siinä. No minä ajattelen että mitä se oikein se äijä pahalainen, kettujakohan se ruokkii? Mutta annas olla, noita kettuja se kyllä otan minä. No minä menin taas sinne tupaan sen eukon... ja eukko muka niin pelkää, niin pelkää ettei siedä mitään. Minä ajattelen että miten nyt pitää...

(4) ...no minä että nyt lähdemme täältä emmekä enää kahvitele, me lähdemme täältä ja minä panen kaikki kiinni ja katson vielä ettei lähtiessä ole missään reikää. Minä käyn täällä ja haen pojat... että kettujen turkit me kyllä käännämme.

HN-P: Joo.

(5) OSR: No ja sitten heräsin enkä joutunut ottamaan niitä kettuja. No siinä oli se.

HN-P: No mitä sinä luulet sen unen merkitsevän?

OSR: No se oli uni, minun uni, ei se merkitse ei mitään.

HN-P: Joo.

(6) OSR: Mutta kerran kyllä oli silti jälkeen – niin minä ajattelin että no joko-
kohan se oli *kuoržžu*⁶⁸³ kun lehmät tulivat ja minulla oli sellainen iso hieho,
niin sitten katosi se. No minä ajattelin että joko-
kohan se oli niin *kuoržžu* pahas
ja siellä on hirmuinen louhikko – niin ajattelin että siihen se nyt menehtyi. Ja
minä tietenkin heti paikalla lähdin ensin katsomaan sitä jokea ettei se siinä
ole – ei se näemmä siinä – no täältä noin kuusi, seitsemän kilometriä sinne.
Me olimme kyllä aitoneet sen joen mutta se aitaus oli tietenkin lahonnut,
tietenkin se oli lahonnut se aita, se *ruohtu*⁶⁸⁴.

HN-P: Joo.

OSR: No minä tulin tänne, no enhän minä tietenkään vielä siihen luopunut
vaan minä taas lähdin, joo, mutta pahas sehän tulikin vastaan,

(7) ei ollutkaan, ei ollut [Joukavaari] antanut sen hukkaa, joo.

(TKU/A/67/258, 25–26. Ola Samuel Rasmus; hst. Helvi Nuorgam-Poutasuo
11.7.1967. Saamenkielinen haastattelu.)

Unikertomuksen toinen taltiointi on elokuulta 1967, jolloin kenttätyöryhmä oli Helvi Nuorgam-Poutasuo-
n lupaavien koehaastattelujen perusteella kokoontunut Talvadakseen käynnistääkseen siellä kyläyhteisöön kohdistuvan syvätutkimuk-
sen. Teemaluettelo, jolla oli tarkoitus kartoittaa kylän aikuisväestön perin-
teentuntemusta, sisältyivät yhtenä kohtana unet.⁶⁸⁵ Lauri Hongon ja Ola Samuel
Rasmuksen ensitapaamisessa keskustelu etenee kylässä tunnettujen *ovdasaš-*

683 *Kuoržžu* = huonon onnen tuoja, pilaaja.

684 *Ruohtu* = vedessä oleva aita.

685 Ks. Pentikäinen 1968c, 32–34; Honko 1971, 289; Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 505–
509, 534; Huuskonen 2004, 71.

tapausten ja haastateltavan omakohtaisen vainajakokemuksen kautta uniin ja niiden merkitykseen.⁶⁸⁶ Haastateltavan mielipide on, että unissa voi nähdä selittämätöntä ja että joidenkin ihmisten unet käyvät ilman muuta toteen. Osoituksena tästä hän kertoo oman unensa Joutavaarin kohtaamisesta (B):

(1) LH: Muistatko jonkun tapauksen, että olisi ollut vaikka näillä paikoin, tai jossakin muualla, että olisi nyt vaikka unessa taikka muutenkin joku tällainen näky ollut?

OSR: No, kyllähän se minäkin tänä kesänä *näin unen*, että me olimme tuolla...

(2) Se oli, *unissa kun näen*, se oli niin kuin syyspuoli. Me lähdemme naapurin eukon kanssa tästä joesta ylöspäin kävelemään tuonne tunturiin. Ja se oli Vuolabilla ennen vanhaan semmoinen kesätupa tuolla, seitsemän, kahdeksan kilometriä tästä jokirajasta ylös. No, me tulimme sinne. No, minähän sanoin, että mehän rupeamme tässä kahvin keitolle, että pääsemme jatkamaan matkaa. No, se tupa oli niin kun ennenkin, se tupa ja...

(3) Siinä minä kuulin, siinä kamarin puolella, sieltähän kuului niin kuin olisi semmoiset elukat siellä. No, minähän tietysti aukaisin sen kamarin oven ja kurkistin sinne. Siellähän on kulmassa kettuja koko läjä ja yksihän pakkaa jo ovesta ulos. Minähän potkaisin sen sisälle ja panin oven kiinni, ja lähdin ikkunaan katsomaan mitä siellä on. No, kettuja siellä on koko läjä koossa ja yksi ukko istuskelee uunin hellassa. Se oli vanha ukko, se on kyllä kuollut jo aikoja sitten. Sehän istuskelee siinä, ketut ovat tuolla. No, minähän ajattelen, että mikä tämä mahtaa olla. Minä tuikin kaikki reiät kiinni, ja minä lähdin tietysti kotiin ja haen poikia tänne, ja mehän kyllä otamme kaikki ne ketut. No, se äijä sanoo, että älähän, hänen koiria ei saa ottaa, niitä et saa koskea. Jos kosket niitä, hän ottaa koko teidän kylästä kaikki eläimet pois. No, minä ajattelen, no, olkoonpa sitten.

(4) Ja minä sanon sille eukolle, että keitämmekö kahvin? Ei, tässä kyllä ei keitetä. No, mehän lähdemme sinne tunturiin ja haeskelemme siellä poroja, ja haeskelemme sieltä riekkojakin. No, eihän sieltä tullut mitään, me tulimme tänne takaisin.

(5) Ja sittenhän minä heräsin. Minä ajattelen, että mikä merkitys tuo on? Siinä on merkitystä.

(6) No, ei mennyt pitkä aika, niin tuolta naapurin eukolta jäi metsään lehmä. Se oli siellä se lehmä.

(7) Ja se sanoi vielä se ukko sillä tavalla, että jos tänne tulee lehmiä, hän ottaa

kaikki takavarikkoon, mutta jos näitä kettuja ette tapa, niin hän ajaa kaikki kotiin, joo.

(8) No, hän meni tietysti tuonne ja sehän tuli alempana se lehmä vastaan. No meni vielä vähän aikaa tietysti, nyt meilläkin jäi sinne samalle paikalle yksi lehmä. Ja minähän ajattelen, että jopa se on ihmeen kumma. Minä arvasin ja sanoin tässä emännällekin, sen kivilouhikon... Jokohan se on se Joukavaari, joka sen on kiinni sitonut siihen? Ja minä käyn siellä. No, eihän se ollut siellä. Minähän pyörrän takaisin ja tulen tänne. Mutta taas tässä minä ajattelen, saakutti, että jokohan se on tuolla, missä minä *unessa olen nähnyt* sen talon? Siellä on semmoinen paha ojakin, pehmeä, joka vajoaa ja syväkin se on, jokohan se on siellä? Mutta sekin lehmä tuli vastaan alempana, ja se oli pelästynyt kyllä niin, että pari kertaa se hyökkäsi tuonne jokeen. Jotakin se pelkäsi, niin mahdottomasti.

(9) Minä ajattelin, että jokohan se tuo minun uneni, jokohan se pitää paikkansa, joo.

LH: Oliko se uni, kun sinä kävit siellä?

OSR: *Kyllä se uni oli*, joo, taikka näin väsynyt minä...

(TKU/A/67/58, 14–15. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Unesta kertomukseksi

Skemaattisesti analysoituna Ola Samuel Rasmuksen unikertomuksen kahdesta esityksestä voidaan varsin selkeästi erottaa Labovin mallin mukaiset rakenne-elementit. Kertomus etenee lähes poikkeuksetta kronologisesti tapahtumien sijoittuessa ensin uni-, sitten reaali maailmaan. Varsinaista tiivistelmää alussa ei ole, pikemminkin arvioksi on tulkittava suora toteamus, että kysymys on unesta (A₁, B₁). Orientaatiossa (A₂, B₂) kertoja kuvaa lähtöään naapurin emännän kanssa tunturiin ja kahvinkeittoaikeita Vuolabin kesätuvalla. Kertomuksen ensimmäinen komplikaatio (A₃, B₃) muodostuu tuvassa olevien kettujen näkemisestä ja surmaamisaikeista sekä Joukavaarin näkemisestä/puhuttelusta. Ratkaisun tilanteeseen tuo kahvinkeitosta luopuminen ja poistuminen paikalta (A₄, B₄). Uniepisodin päättää herääminen ja siihen liittyvä arvio unen merkityksestä. Juuri tähän arvioon sisältyy tärkein kahden esityskerran välinen ero. Kun Helvi Nuorgam-Poutasuo saa kuulla, että ”unellahan ei ole taikaa” ja että ”uni, ei se merkitse mitään” (A₅), on Lauri Hongon haastattelussa selvää, että unella on merkitystä (B₅). Ensimmäisestä haastattelusta saa sen käsityksen, että vasta haastattelijan kysymys ohjaa kertojan pohtimaan unensa ja hiehon katoamisen välistä yhteyttä (A₆). Toisella esityskerralla unen merkitys on ilmiselvää, kun sekä naapurin että kertojan oma lehmä jonkin aikaa myöhemmin ovat eksyneet metsään (B₆, B₈). Tämän komplikaatio-

jakson sisällä on jälkimmäisessä esityksessä vielä eläinten katoamisen motivoiva paluu unessa nähdyn Joukavaarin uhkaukseen (B7).

Molemmat esitykset päätyvät arvioon unen ja lehmien eksymisen välisestä yhteydestä (A7, B9). Varsinainen päätäntä jää molemmilla esityskerroilla puuttumaan, koska haastattelija ensimmäisessä haastattelussa suuntaa keskustelun Katjan

Nillaan,⁶⁸⁷ ja jälkimmäisessä taas siirtyy kyselemään Joukavaarin henkilöhistoriaa ja esittämään unen sisältöä koskevia tarkentavia kysymyksiä.⁶⁸⁸

Yllä olevissa taltioinneissa Ola Samuel Rasmus korostaa kertovansa unta. Ajan ja paikan kuvaus ovat melko suurpiirteisiä: on syksy ja kesätupa on sellainen kuin ennenkin. Kertomuksen ydin on unessa kohdatun Joukavaarin ja myöhemmin tapahtuneen karjan katoamisen välinen yhteys. Lauri Hongon haastattelussa tunturiin tehdyn retken syytä koskeva kysymys johdattelee kertojan vielä toistamaan kertomuksensa tiivistettynä; samalla mukaan tulee uusia detaljeja, kuten lapintakan rakenne ja keittovälineet sekä Joukavaarin ulkoinen olemus. Mies oli ”sama semmoinen vaatimaton kuin elossakin ollessaan, pitkät hiukset ja kasvoja ei ollut pesty ties koska”. Unen ennemerkityksen vahvistukseksi esiin tulee vielä yksi vasikan katoaminen naapurikylästä.⁶⁸⁹ Kerronta on ilmeikästä, mutta sävyiltään kauttaaltaan vakavaa.

Tärkeä yksityiskohta unikertomuksessa on paikka, jossa Joukavaari kohdetaan. Talvadaksen perinteessä erityisen rauhattomana tunnetulla Katjan Nillan kesäpaikalla Stohposaipuron suulla ovat monet henkilöt, mukaan lukien Rasmus kolme poikaa, kokeneet jotakin pelottavaa. Itse asiassa se on lukuisista kylässä tunnetuista supranormaalien kokemisaikojen lähes ainoa, johon liittyy useiden eri henkilöiden elämyksiä.⁶⁹⁰ Haastatteluhetkellä paikalla oli enää vähäisiä jälkiä asumuksesta.



Ola Samuel Rasmus, *máinnasgonagas* ja uskomusperinteen asiantuntija. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/P/67/5.

687 TKU/A/67/258, 27–29.

688 TKU/A/67/58, 15.

689 TKU/A/67/59, 1.

690 Saressalo 1985, 125–126; Enges 1999, 15.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Ola Samuel Rasmus kertoi haastatteli-
leen lineaarisessa ja kronologisessa – siis täydellisen kertomuksen kriteerit täyt-
tävässä – muodossa todella näkemänsä unen. Ensimmäisen haastattelun ”unen-
rääpäle” muuttui toisessa merkitykselliseksi, toteutuneeksi enneuneksi.

Uni muuttuu todeksi

Kolmas taltiointi (C) Ola Samuel Rasmuksen ja Joukavaarin kohtaamisesta on seuraavalta kesältä, vuodelta 1968. Tällä kertaa haastattelijana on Juha Pentikäi-
nen:

- (1) JP: Sinä olet nähnyt sen Joukavaarin, kerropa siitä.
- (2) OSR: (*naurahdus*) No juu, minä kun lähdin täältä, tietysti minulla oli eväsreppu, kahvitarpeet ja kaikki sen semmoiset. Minähän ajattelen, kun kävelen tuonne pitkin tätä jokivartta, että minä kun tulen tuonne Vuolapin huoneelle, minähän keitän siinä kahvin. No, minähän tulin sinne kämppään, taikka se oli iso rakennus, kaksi alahuonetta ja kaksi vinttikamaria. No, minähän tulin sisälle. Minä rupesin vähän tuota, että kyllähän tässä pitäisi panna lapin takkaan valkea. Kesällähän ei tarvitse niin isoa valkeaa, kyllähän se pikkupannu kiehahtaa vähemmällä.
- (3) No, minä kuulin siellä kamarissa. Mikähän siellä, mikähän siellä mahtaa olla, onhan siellä jotakin? Ja minähän päästin sen kamarin oven lukosta, vähän avasin sitä ovea. Johan yksi kettu rietas rupesi pakkaamaan siitä oven-
raosta tänne keittiön puolelle. Minä työnsin sen oven heti kiinni ja panin lukkoon, ja lähdin ulos tietysti tuolta ympäri katsomaan, että onko reikää missään. Että jos ne riivatut pääsevät pakoon sieltä, jos siellä on reikä. No, minähän tarkastelen tuolla, eihän siellä ollut minkäänlaista reikää. Minä kat-
selin vielä ikkunasta sisälle. Tuo lapintakka oli siellä kulmassa ja leveä se hel-
lakivi, oikein leveä. Jouka-vaari itse istuu siinä kiven päällä, ja ne ketut olivat siellä, justiinsa siellä nurkassa. Niitä oli paljon, viisi, kuusi kappaletta niitä kettuja, ja ne tietty vilisevät, tietysti näkevät minut ikkunasta. Minä ajattelin, että jokohan ne riettaat särkevät ikkunat, kun minä tästä lähdän pois. Että minä en pääse käymään tuolla kotona hakemassa pyssypoikaa tänne. Että me ammunne ne yhtäkkiä kaikki tuohon. No, minä en puhunut, mutta kyllä Joukavaari sen tiesi ja huomasi, mitä minulla on mielessä. Ja Joukavaari sanoi, että älä koske näitä. Jos sinä kosket, te hukutte kaikki!
- (4) Ja minähän pelästyin! Sanoin, että no jo on helkutti! No, kyllähän minä, minähän jätän ne, kyllä minä ilman niitä elän. No, minun kahvin keitostani ei tullut mitään, minähän...
- (5) Ja pitkät hiukset, vanha ukko se istuskelee siinä, ei pahalla mielellä, hyvällä mielellä, melkeinpä vielä vetää vähän hymyksi (*naurahdus*). Minä ajattelen, no jo, olehan sinä siinä, minä lähdän pois.

(6) No, minähän menin tietysti, minähän lähdin, en minä keittänyt, se kahvi-keiton homma kyllä loppui. Minä lähden pois ja painelen aina ylös pitkin sitä jokirantaa ja keitän vasta siellä kahvin, ja mietiskelen, mikä mahtaa olla tuo.

(7) No, minä huomasin, että joo, ei se ole ihme, kun monet ihmiset ovat tässä paikassa vähän pelästyneet, kyllä se on niin. Kyllä se tosi on, joo.

(8) Minä se kyllä menin ja lähdin sinne, ja tein siellä mutkan ja tein hyvän reissun siellä ja tulin takaisin. Ja en minä tullut samaa tietä, minä menin tuolta tunturia pitkin, joo.

(9) Ja sen pituinen se. Se on siinä ja sen minä olen nähnyt. Ja se on, mitä minä olen nähnyt semmoisia kummituksia.

(TKU/A/68/385, 1. Ola Samuel Rasmus; hst. Juha Pentikäinen 25.8.1968. Suomenkielinen haastattelu.)

Myös tämä taltiointi noudattaa labovilaista perusskeemaa: se on olennaisilta osiltaan täydellinen, kronologisesti etenevä kertomus. Reaktiona haastattelijan kysymykseen (C₁) kertoja menee suoraan asiaan. Orientoivassa jaksossa (C₂) kertoja lähtee tunturiin ja saapuu Vuolabin tuvalle keittäääkseen siellä kahvia, kuten aiemmissakin versioissa. Kamarin puolelta alkaa kuulua ääntä, joka osoittautuu kettujen aiheuttamaksi (C₃). Kamarissa istuu myös Joukavaari, joka ymmärtää kertojan pyrkimykset surmata ketut ja varoittaa koskemasta niihin. Seurauksena kertoja pakenee paikalta, keittää kahvinsa muualla ja palaa kiertotietä kotiin (C₄, C₆, C₈). Ratkaisujaksoon upotettuina ovat paluu Joukavaarin olemukseen (C₅) sekä painokas toteamus, että paikka on yleisesti tunnettu pelottavana (C₇).

Kertomus on sisällöllisesti pääosin sama kuin edellisenä vuonna kerrotut, mutta se kuitenkin poikkeaa monessa suhteessa aiemmista esityksistä. Kokonaan poissa ovat vakuuttelut tapahtumien sijoittumisesta unimaailmaan ja unen tulkitseminen myöhemmin tapahtuneen karjan häviämisen enteeksi. Retkikumppanina toiminut naapurin emäntäkään ei enää ole mukana. Sisällöllisiä yksityiskohtia sen sijaan on tullut jonkin verran lisää.

Haastattelukatkelmassa huomio kiinnittyy ensimmäiseksi haastattelijan kysymyksen muotoiluun. Hän ei kysy: ”Oletko nähnyt Joukavaarin unessa?”, vaan esittää kysymyksensä toteamuksen ja kehotuksen muodossa. Muotoilu ”sinä olet nähnyt sen Joukavaarin, kerropa siitä” voisi viitata yhtä hyvin todelliseen, kertojan tuntemaan henkilöön kuin fiktiiviseen hahmoonkin. Haastateltavan ratkaistavaksi jää, alkaako hän kertoa Joukavaarin henkilöhistoriaa, kummittelua, käyttöä lastenpelotuksena vai edellisenä vuonna näkemäänsä unta. Miksi Ola Samuel Rasmus valitsi kerrottavakseen juuri unensa? Olettiko hän haastattelijan ilman muuta viittaavan kysymyksellään yliluonnolliseen aiheeseen? Aihekontekstikaan ei suoraan selitä kertojan valintaa: haastattelussa käsitellään laajasti muita teemoja Joukavaari-kertomuksen ja sitä spontaanisti seuraavan kuvauksen

vainajan kohtaamisesta tunturissa jäädessä tällä kertaa ainoiksi lajissaan.⁶⁹¹ Yksi mahdollinen selitys on kenttäprojektin alkuvaiheen voimakas painottuminen uskomusperinteeseen ja se käsitys, joka haastateltavalle oli tutkijoiden tavoitteista muodostunut.⁶⁹²

Kertomuksen edellisessä esityksessä kokija-kertoja suhtautuu tilanteeseen neutraalisti: ”No, olkoonpa sitten.” Nyt tunnetila kuvataan voimakkaammin. Hän pelästyy ja pakenee paikalta. Tapahtumapaikka kuvataan yksityiskohtaisemmin ja kahvitulen tekokin saa osakseen perusteellisen pohdiskelun. Myös koettu vainajaolento kuvataan tarkemmin. Pitkätukkainen ja lähes raamatullisen uhkauksen lausunut Joutavaari istuskelee hyvillä mielin, melkein hymyilee.

Tulkintani mukaan Ola Samuel Rasmus on tällä kerralla tietoisesti muokannut unestaan totena kerrottavan elämystertomuksen, jonka kuulijat ainakin periaatteessa voisivat ottaa todesta. Tapahtumien sijoittuminen pelkästään reaali maailmaan ja monet realistiset yksityiskohdat tekevät sen kuulijan kannalta uskottavammaksi. Luopuminen unikehyksestä muuttaa ratkaisevasti koko kertomuksen luonnetta. Siitä tulee kuvaus valvetilassa koetusta aidosta elämyksestä. Paria lyhyttä naurahdusta lukuun ottamatta kerronta on vakavaa ja sen totuudellisuutta painottavaa: ”Kyllä se on niin”, ”Kyllä se tosi on, joo.” Vain pieni vihje kertomuksen päätännässä (C9) viittaa sen fiktiivisyyteen, kun kertoja lopettaa saduista tuttuun lopetusformulaan ”ja sen pituinen se”.⁶⁹³ Lopullinen päätäntä kuitenkin taas korostaa kertomuksen todenperäisyyttä: ”Ja sen minä olen nähnyt.”

Lasikaappi staalon selässä

Ola Samuel Rasmusen repertoaariin kuului toinenkin kertomus, jossa tulkintani mukaan uni ja arkikokemus kietoutuvat saumattomasti toisiinsa muodostaen koherentin elämystertomuksen. Tälläkin kertaa kysymys on staalosta.

(1) JP: Minkä näköinen se staalo oikein on...?

OSR: ...En oikein tiedä. Mehän olemme staalun kyllä nähneet kuvissa. Että ei se kyllä mikään kaunis ole, joo.

(2) Olen minä kyllä sen staalun kerran varmasti nähnyt.

JP: Kerropas tämä sitten!

OSR: Mutta ei se ollut kyllä komia, semmoinen karvainen saakutti ja nenä niin pitkä, ja se tulee tähän suun päälle se nenän kärki.

(3) Joo, no olen minä tuossa, se on pitkä aikaa jo. Tuossa yksi kauppias oli tuolla Utsjoella päin ja siellä ja minulla oli vielä kaveri ja mehän laitoim-

691 Haastattelu on kokonaisuudessaan nauhoilla TKU/A/68/233–234, 384–385.

692 Ks. Huuskonen 2004, 71–74; vrt. Nyberg, Huuskonen & Enges 2000, 517.

693 Vrt. Koski 2011, 176.

me sille semmosen kauppapuotin, juu ja se oli syksy noin myöhään, se oli noin mikkelin jälkeen, pimiät yöt ja melkein jo kylmä. Ja tietysti se oli sunnuntai-ilta ja se oli sauna niin tuota, että sen siitä keittiössä noin, kyllä se oli kuusikymmentä metriä keittiössä pois ja se oli justiinsa tähän, saunan ovi keittiön lasiin, ikkunaan. No, minähän sieltä makkoilin sieltä saunasta ja minulla oli vähän pikku suuharppu ja minä soittelin sillä ja odottelin, eikö se kaveri vielä tule siihen, että pääsemme nukkumaan.

(4) No sehän sieltähän, sieltähän ulkona on niin rietas jyllää, tärisi vielä se sauna. Minähän ajattelen, että se tuo, että se tuo S:n, S:llä oli kaks hevosta, että se S:n hevoset ne on vissiin se pyytämässä kiinni, että pääsevät, talon väki pannee talliin. Pari kertaa jo niin juoksivat yli sen saunan. Minähän, kohta lähden minäkin auttamaan, mikä se... No jopahan se tu-, ottikin tuohon oveen ja sitten vähän, vähän nykäsi, mutta ei näkyny, ei tullut näkyviin. Taas se meni, kaks kertaa taasen meni ympäri. No, jopahan se nää oli, jopahan se otti ja veti, veti sen saunan ovi auki ja tietysti tuli se keittiö-, keittiön valo justiinsa tuli siihen. No, minähän kattelen, no jopahan, no, kyllä se piruäijä on tuo. Ja sillä oli selässä semmonen, semmonen kaappi taikka semmonen tuoli, mutta minun mielestä oli, että se oli semmonen kaappi, jossa se meiän kauppias istu. Ja sen staalun yläpuolella on se, sen S:n pää ja se vähän hymyilee vielä se äijä ja ruma kyllä oli tuo stallukin, piru. No niin, ne huusi vielä se stallu, kun minä sanoin, että eihän minulla ole sinun kanssa mitään tekemistä, kun se sanoi, että tule sinäkin kilpaan. Niin minähän kyllä sanoin, että eihän minulla ole sinun kanssa mitään tekemistä, kun se sano, että tule sinäkin kilpaan. Niin minähän kyllä sanoin, että eihän minulla mitään tekemistä sinun kanssa ja taas se pari kertaa vielä ajoivat ympäri sen saunan ja sitten se painui, minne lienee.

(5) Minä ajattelen, miten se tässä pitäis päästä pois. Mutta minähän olin kuullut niin vanhassa, vanhoissa ihmisessä tuon tarinan, kun se stallo tulee ja jos se valkia mistä on semmonen valkia, se ei pitää kävellä suoraan valkiaan päin silmät, mutta se pittää näin, että selkä etelläpäin, että näkkee, mitä se tuossa perässä tulee ja tietysti kasvoin päin, kasvojen päälle ja taikka ihmisen silmien, kun näkkee stallu, se ei tohi ottaa kiinni, niin se ei tohi ottaa kiinni, niin sehän pakenee.

(6) Ja minähän selille menen tuonne keittiöön ja hyppäsin sisälle ja sanon, kyllä se tämäkin kyllä se tämäkin paikka on kyllä riivatujen sekasin, riivatujen kanssa sekasin. En minä muuta sanonu. Mutta kun se kaveri, minähän sanoin kaverille jo mehän lähemme nukkumaa enkä minä kertonu sitä en kenellekään muulle kuin sille kaverille minä kerroin ja sanoin, että älä kerro kenellekään. Mutta mitäpä se reikä vatsassa hän meni heti aamulla kun heräsi, niin sehän meni ja kertoi S:lle heti, että mitä se hänen kaverinsa oli näkeny.

(7) No, S:hän se oli niin hädässä, niin hädässä, että mitä, mitä merkitsee tuo. No, minä sanoin että johan minä ja... etkö ole hyvä ja kerro hänelle. No, johan minä sanoin, että johan minä en kerro, mutta jos teillä on hyvät, hyvät kyllä nuo antimet taikka hyvät ryypyt, että pääsemme kahen kesken, kyllähän minä voin silloin kyllä kertoa sinulle. No mutta mitäpä tuommonen tietysti S. sehän oli varakas kauppias, kyllä hällä oli. Illalla tietysti jo aikasin huusi, että rengit pois sieltä, tulkaapa tänne, ja niin tietysti kamariin minua tietysti, että kyseli, että mitä se oli se, että onko se, mitä tuo kaveri teillä kertoi, että onko se niin. No, minä sanoin, mitä se kertoi. No, sen staaalun – että hänkin oli kaapissa sen staaalun selässä. Ja sehän kyllä on tosi. Joo, mutta mitä se, kysyy minulta, mitä se tuo merkitsee? Se oli silloin, se oli silloin tuli tänne meille Utsjoelle tuli silloin se tullivapaa tavara, ja silloin se ilmestyivä monta, monta kauppiasta, semmosia pikkukauppiaita. Minä sanoin, se on, se, se ei ole hyvä, mutta se on, sinä olet voiton puolella, nehän tietysti rupeavat ajamaan kilpaa sinun kanssa, mutta ei ne pärjää, juu ja se oli äijä tyytyväinen.

(8) Ja juu ja se loppui siihen ja sen minä olen nähnyt.

(TKU/A/67/55, 11–12. Ola Samuel Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 4.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Staalon ulkonäköä koskeva kysymys johdattelee haastateltavan kertomaan omasta kokemuksestaan (1, 2). Kertomus on jälleen täydellinen, kronologisesti etenevä kokonaisuus. Orientaatioissa (3) kertoja viettää iltaansa saunassa ja odottelee kaveriaan nukkumaan. Taitavasti hän pohjustaa tulevia tapahtumia kuvaamalla seikkaperäisesti saunan etäisyyttä ja suuntaa suhteessa asuinrakennukseen. Komplikaatioissa (4) staaalo alkaa metelöidä ja haastaa kokijan kilpaan. Kertomuksen staalohahmossa yhdistyvät perinteen keskeismotiivi (haaste painikilpailuun) ja kummituksenomaiset piirteet (metelöinti). Laajemmin tunnetusta staaloperinteestä täysin poikkeava motiivi on olennon selässään kantama lasikaappi, jossa kertojan työnantaja istuu. Ratkaisussa (5) kokija turvautuu ”vanhoilta ihmisiltä” oppimaansa keinoon paeta selkä edellä kohti valoa.

Kertomus voisi periaatteessa päättyä tähän, mutta sen luonteen unielämyksenä paljastaa jatko: Ola Samuel Rasmuksen kohtaama staaalo lasikaappeineen ennustaa jotakin. Elämys tulee kauppiaan tietoon (6) ja hän haluaa kertojan ilmaisevan, mitä se oikein merkitsee. ”Hyviä ryyppyjä” vastaan kertoja lupaakin paljastaa elämyksen merkityksen kauppiaille (7) ja ennustaa tämän tulevan menestymään uusien kilpailijoidensa kanssa hyvin. Päättäntä on elämyksen totuusarvoa vahvistava: ”sen minä olen nähnyt” (8). Kerronta on jälleen vakavaa ilman pienintäkään viitettä huumoriin eikä mikään kerrontaa segmentoiva tehokeino erota unena pidettävää staalon kohtaamisepisodia kertomuskokonaisuudesta.

Joukavaari ja kaappia kantava staalo perhetraditiossa

Yksi tapa arvioida Ola Samuel Rasmuksen kahta kertomusta ja niiden asemaa suvun ja kylän kontekstissa on katsoa, mitä muut niistä sanovat. Lauri Hongon ja Juha Pentikäisen haastattelema Ilmari Rasmus ei – tarjoilluista vihjeistä huolimatta – viittaa sanallakaan unessa nähtyyn Joukavaariin kettuineen, vaan pitäytyy kertomaan tästä Katjan Nillan kesätuvan raunioilla kohdattuna vainajana:

LH: Muistatko, että joku olisi kertonut, että on oikein nähnyt siellä tuvalla jonkun?

IR: No, tämä isäpappahan se sanoi tässä, että hän oli tulossa sieltä ylhäältä päin sitä Nilijokea. Sitten hän näki sen siinä. Se oli oikeastaan paljon töissä sillä Kadja-Nillalla. Ja tähän asui tuolla P:n kylässä. Että sitten hän näki sen, oman kertomuksensa mukaan, että siinä oli jotakin puuhaamassa niissä raunioissa. Mutta ei hän tietenkään jututtanut ollut, kun tiesi, että molemmat ovat kuolleet, sekä Kadja-Nilla että tämä, J:ksi häntä oikein sanottiin, mutta se oli semmoinen lempinimi se Joukavaari. Tiesi, että se on kuollut, että ei se tuo oikea ole kyllä.

(TKU/A/67/115, 31. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko 10.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

LH: Muistatko isäsi sanoneen, että hän näki sen Joukavaarin sisällä istumassa? Jossakin siellä?

IR: Sitä en muista, mutta jotakin se oli tuhartamassa se ukko siinä. Mutta sen tunsin kyllä, hän sanoi, että hän tunsin selvästi, että se oli Joukavaari.

LH: Eikä hän pysähtynyt siihen silloin vai? Tuli ohi vain, sinun isäsi?

IR: No, kun huomasi, että se on Joukavaari, niin kyllä hän sanoi, että sitten kyllä lähti. Että kun hän tiesi selvästi, että ei se ole enää elossa tuo Joukavaari.

(TKU/A/67/116, 2. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko ja Juha Pentikäinen 11.8.1967. Suomenkielinen haastattelu.)

Vielä vuoden 1970 haastatteluissa asiaa tiedusteltaessa Ilmari Rasmus edelleenkin muisti vain, että isä on kertonut toisinaan nähneensä Joukavaari-vainajan ja että hahmolla on peloteltu lapsia.⁶⁹⁴

On mahdollista, että unikertomus Joukavaarista ja hänen ketuistaan ei ole ollenkaan välittynyt perhepiirissä. Todennäköisempää kuitenkin on, että sitä on pidetty liian henkilökohtaisena muiden kerrottavaksi. Lauri Honko (2002) on nimenomaan Rasmus-perheen kertoiin viitaten kirjoittanut eräänlaisesta

694 TKU/A/70/73, 18–19.



Kirjoittaja ja Ilmari Rasmus keskustelemassa. Taustalla Rasmusen kenttää. Kuva Marjut Huuskonen 2002. TKU/P/02/163.

luonnollisesta omistusoikeudesta, joka kertojayksilöllä on kertomuksiinsa.⁶⁹⁵ Toisin kuin monet perhetraditiossa yleiset tosina kerrotut kertomukset, on kuvaus Joukavaarin ja hänen kettujensa kohtaamisesta kuulunut vanhanisännän henkilökohtaiseen repertoaariin. Mahdollisesti on pidetty sopimattomana, että muut perheenjäsenet esittäisivät sitä. Kaappia selässään kantavasta staaalosta sen sijaan on dokumentteja muiltakin perheenjäseniltä. Perheen vanhimman pojan Olavin kertomus vastaa pääosiltaan isän kertomaa, vaikka onkin sitä suppeampi ja detaljeiltaan köyhempi:

MM: No, oletko kuullut, että staaalolla olisi ollut kaappi selässä?

OR: No, isä kertoi, että silloin kun hän oli L-vainajalla renkinä, oli kai rakentamassa. Saunan puolella nukkui. No, se oli silloin illalla mennyt makoilemaan sinne. No, silloin alkoi kuulua puhetta ja ovi avautui. Staaalo ilmestyi, kaappi selässä ja L istuu sen kaapin sisällä. Ja, kun minä en muista tarkkaan... Jostakin kilvasta se puhui, että lähdeköön kilpasille. Isä lähti juoksemaan, kun se oli paiskannut oven kiinni, ja mennyt, ryntäsi, että se ei tainnut olla aivan oikein, juoksi tupaan. No, L oli siellä istuskelemissa. Ne näkivät, että se oli vähän säikähtänyt. Se oli jälkeenpäin kertonut L:lle,

695 Honko 2002.

että mitä hän oikein näki, ja L oli pitänyt siitä, näet kauppias kun oli, että se merkitsi jotain sellaista, että hän tulee menestymään kauppa-asioissa, näet kun H myös alkoi pitää kauppaa. Alkoi kilpailijaksi. Ja minä olen monesti kysynyt sitä äijältä, ja kyllä se niin oli. Kun L istui siellä kaapissa. (TKU/A/70/3, 22. Olavi Rasmus; hst. Matti Morottaja 29.4.1970. Saamenkielinen haastattelu.)

Vahvistuksen tämän kertomuksen unitaustalle sain Talvadaksessa loppukesällä 2002, kun Ilmari ja Armas Rasmus kotipihallaan naureskellen muistelivat isästään, miten ”se pahalainen kertoi unensakin tosina, niin kuin sekin juttu staalosta kaappi selässä”.⁶⁹⁶

Uni, fiktio ja todellisuus

Kun kertomus kerrotaan ”totena”, on tutkimuksen kannalta kiinnostavaa se, pitääkö kertoja itse kertomustaan totena. Kerronnan strategioiden valinnalla hän voi vakuuttaa kuulijansa tapahtumien todenperäisyydestä tai paljastaa niiden fiktiivisyyden.

Unia sinänsä ei voi pitää sen paremmin reaalina kuin fiktiivisinäkään (realistisina tai fantastisina kyllä), mutta niistä kertomista voi. Tässä mielessä erityisesti Ola Samuel Rasmuksen Joukavaarin kettuja koskevan kertomuksen kolme versiota ovat paljastavia. Se, minkä kertoja ensimmäisissä haastatteluissa eksplisiittisin vakuutteluin vahvistaa uneksi, muuttuu lopulta valveilla koetuksi todellisuudeksi. Viimeisessä esityksessä samoin kuin kertomuksessa kauppiasta lasikaapissa staalon selässä vain varsin pienet viittaukset kielivät kertomusten unitaustasta ja tämän taustan tietoisesta käytöstä reaali maailmaan sijoittuvan, mutta (kertojan näkökulmasta) uskomusarvoltaan fiktiivisen kertomuksen substanssina.

Onko Ola Samuel Rasmuksen valinta kertoa unensa totena seurausta hänen ja tutkijoiden välille syntyneestä työsopimuksesta? Muotoiliko hän näkemänsä unet sellaisiksi kertomuksiksi kuin ymmärsi tutkijoiden toivovan? Erityisesti Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin alkuvaiheen painottuminen uskomusaiheisiin ja tutkijoiden ilmiselvä kiinnostus ”aitoihin” yliluonnollisiin elämyksiin epäilemättä opettivat Talvadaksen haastateltaville, mitä heiltä odotetaan.⁶⁹⁷ Kylälaisten keskuudessa tällainen, heidän itsensä kannalta tavallisesti jo mennei-

⁶⁹⁶ Kenttäpäiväkirja 2002.

⁶⁹⁷ Lassi Saressalo kuvailee esimerkiksi Olavi Rasmusta kertojana seuraavasti: ”Jos muistelet kuinka monta toisintoa on Olavi, Olavi -jutusta, jos ajattelet Olavin oveluutta pumppujutun kehittäessä, on selvää, että tällainen ’ammattikertoja’ oivalsi, mitä ollaan hakemassa ja ylöslämmitti suosikkimemoraattejaan aina tarpeen tullen.” Saressalo 2004.

syyteen kuuluvien aiheiden ruodinta saattoi aiheuttaa sekä hämmennystä että huvittuneisuutta, mutta myös tarjota tilaisuuden omien kertojantaitojensa osoittamiseen.⁶⁹⁸

Ola Samuel Rasmuksen elämäskertomusten selkeä skemaattinen rakenne viittaa niihin pikemmin sanataiteena kuin vakavan uskon osoituksina.⁶⁹⁹ Kenttätyöasetelma ja tutkijoiden pyrkimys päästä memoraattien kautta ”kansanuskon elävään ytimeen” tuskin yksinään saivat Ola Samuel Rasmuksen kertomaan unensa elettyinä tositapauksina. Kuten edellä on tullut ilmi, löytyy tutkimusprojektin aineistosta muitakin esimerkkejä tietoisesti keksityistä, tavallisesti minä-muotoisista elämäskertomuksista, joita on voitu kertoa tosina yhteisön sisäisissäkin vuorovaikutustilanteissa. Tässä luvussa käsiteltyihin esimerkkeihin verrattavia selkeitä viitteitä kertomusten uniperustaan ei kuitenkaan ole osoitettavissa. Niinpä Ola Samuel Rasmuksen elämäskertomukset kohtaamisistaan Joukavaarin ja kauppiasta lasikaapissa kantavan staalon kanssa ovat harvinaislaatuista johtolankoja siihen, miten intressinsä julki tuoneet ja aiheestaan kiinnostuneet kenttätutkijat ovat voineet ohjata fabulointitaitoisen tutkittavansa kerrontaa. Samalla ne muistuttavat siitä, mistä tutkijoiden niin suuresti arvostamissa memoraateissa toisinaan voi olla kysymys.

Yhteenveto esimerkkikertomuksista

Yllä olevissa kertomusanalyseissa tulee esiin laaja kirjo erilaisia suhtautumistapoja yliluonnolliseen ja sen kohtaamiseen sekä mahdollisia käyttötarkoituksia ja tehtäviä, joita elämäskertomuksilla voi paikallisyhteisössä olla.

”Ola Samuel ja Kevovuoman vainaja” (ss. 177–185) on esimerkki siitä, miten kertojan totena ja itselleen merkityksellisenä pitämä vainajaelämys rekonstruoi-tuu haastattelutilanteissa erilaisten olentojen käsittelyn yhteydessä. Kertojan vakava suhtautuminen omin silmin nähtyyn hiihtävään vainajaan säilyy esityksestä toiseen, vaikka kertomukset poikkeavatkin toisistaan muodoltaan ja sisällöltään. Variaatiota selittävät sekä tilannekonteksti (haastattelutilanne ja haastattelijan esittämät kysymykset) että kertojan kyky tuottaa kertomuksensa tilanteen mukaan eri laajuisina ja erilaisin painotuksin toteutuvana kertomuksena. Vakavan suhtautumisen taustana on kansanuskossa yleinen käsitys hautaamatta jääneiden vainajien rauhattomuudesta.

698 Vrt. Huuskonen 2004, 130.

699 Kuvaava kuitenkin on, että Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineistoille aikanaan tehdyssä perinnelajianalyysissa molemmat nyt käsitellyt kertomukset on luokiteltu esimerkiksi todellisina pidettyjen lapsivainajaelämysten kanssa samaan kategoriaan kuuluviksi – siis aitoa elämystä kuvaaviksi memoraateiksi (TKU/kk/2.6.b).

”Olavi, Olavi” -kertomuksen (ss. 185–191) analyysissä erittelen keinoja, joilla taitava kertoja dramatisoi ja tekee kuulijoilleen eläväksi omakohtaisen kokemuksensa. Hypoteesinani on, että kertomuksen ilmisällön yksityiskohtiin menevä realismi ja kertojan hyödyntämät metakerronnalliset keinot – tässä kertomuksessa erityisesti aikamuotojen käyttö sekä tauot, naurut, naurahdukset ja imitointi – antavat avaimia kerronnan merkitysten tulkintaan. Olavi Rasmuksen oudon audition, sen välittömän tulkintayrityksen sekä pelästymisen ja paikalta pakenemisen tarkka kuvaus tekevät kertomuksesta todentuntuisen ja uskottavan. Olavi epäilemättä kertoo itse todella kokemastaan tapauksesta, turvautuen kertomuksensa aiempien esitysten tuomaan varmuuteen ja omaan lahjakkuuteensa eloisana kertojana.

Ilmari Rasmuksen neljä esitystä hänen pelästymisestään riekonpyynnissä Katjan Nillan kesäpaikan lähellä (ss. 191–201) osoittavat, miten omaan kokemukseen perustuva kertomus kiteytyy samalla tavoin kuin fiktiivisetkin kertomukset. Kertomuksen tosipohjaisuus kuitenkin asettaa rajat kiteytymiselle: siitä ei voi tulla pelkästään sanataiteellinen esitys, jolla kokija viihdyttää kuulijoitaan. Vaikka Ilmarin kertomuksesta on osoitettavissa selkeästi kiteytymisen eri aspekteja, on se kuitenkin itse koetun ja mieltä askarruttavan tapauksen kuvauksena avoin uusille painotuksille ja tulkinnoille.

Poromies JG:n kohtaaminen äpärän kanssa tunturissa (ss. 201–206) on esimerkki ylikuonnolliseen elämykseen liittyvistä tunteista. Raimautuminen on saamelaisperinteelle ominainen sairaudenkaltainen tila, jonka tavallisesti aiheuttaa nimenomaan lapsivainajan kohtaamisesta johtuva pelästymisen. Kertomuksessa välittyy kokijan kollektiivtradition tarjoamista käyttäytymissäännöistä poikkeaminen elämystilanteessa ja sen seuraukset, jotka alueella yleisesti tunnetussa kertomuksessa esitetään sisällöllisesti vakiintunein sananmuodoin.

Armas Rasmuksen kalastusmatkalla Tenolla yhdessä toverinsa kanssa kuulemasta oudosta äänestä esitetyt tulkinnat (ss. 207–213) ovat esimerkki tavasta, jolla yhteisössä etsitään selitystä oudolle kokemukselle. Perhepiirissä tapaus on ilmiselvästi ollut hyvin tunnettu ja kullakin perheenjäsenenä on ollut oma mielipiteensä siitä. Esimerkki kuvaa hyvin arkisista poikkeavien elämysten tulkinnoille tyypillistä rajankäyntiä luonnollisten ja ylikuonnollisten selitysten välillä.

Sosiaaliset suhteet, moraalinormit ja paikallinen lapsensurmaa koskeva huhu saavat käsittelynsä kertomuksessa, jossa poromies IP kuulee outoa joikausta yöpyessään Maunan kurussa (ss. 213–219). Ylikuonnollinen elämys tarjoaa tässä väylän käsitellä ja kommentoida ihmisten välisiin suhteisiin kohdistuvaa uhkaa. Laajemmin tarkasteltuna tämä onkin elämuskertomusten ja muun uskomusperinteen yksi tyypillinen käytötapa. Esitystilanteessa äpärän kasvamista aikuiseksi – ja tapausta ylipäätään – käsitellään kevyessä, humoristisessa sävyssä, mikä antaa tilaa erilaisille yksilöllisille ja tilannekohtaisille merkityksille.

Kertojansa yksilölliseksi luomukseksi ja samalla kannanotoksi aihepiiriä kohtaan osoittautuu Olavi Rasmuksen kertomus vesipumppua käyttävästä kufitarista (ss. 219–223). Kollektiivitradition vastainen sisältö ja kertojan kertomuksesta eksplisiittisesti esittämät kommentit osoittavat, miten taitava kertoja voi halutessaan manipuloida kuulijoitaan. Vastaavanlainen kertomus (ss. 224–228) koskee Ilmari Rasmuksen ampumaa äpärää: hänen JG:n tapauksesta inspiroitu-
nut ”elämyksensä” on ollut käyttökelpoinen väline pilailussa ja sosiaalisten suhteiden määrittelyssä. Kertomuksen avulla on selvinnyt, kuka kuulijoista ymmärtää ”lapinlisän”, kuka ei.

Ola Samuel Rasmuksen kaksi uneen pohjautuvaa memoraattia (ss. 228–244) kuvaavat sekä paikallisen kerrontatradition luonnetta että Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin vaikutuksia. Kertojantaidoistaan tunnettu Ola Samuel kykeni tuottamaan vaikka omasta unestaan uskottavan elämyskertomuksen. Unikertomuksen metamorfoosi todella tapahtuneen kuvaukseksi osoittaa kuitenkin myös sen, miten tutkijoiden ilmaisemat päämäärät ja arvostukset sekä tutkittavan ymmärrys niistä vaikuttivat haastatteluissa tuotettuun kerrontaan.

Kokonaisuudessaan esimerkkiaineistona analysoidut kertomukset osoittavat, miten yliluonnollisen kohtaamista kuvaavat elämyskertomukset voivat toimia sekä kertojien itsensä todellisina pitämien tapausten raportteina että samojen aihepiirien kyseenalaistajina tai parodioina, sosiaalisten valtasuhteiden määrittäjinä tai kertojan oman mielihyvän lähteinä. Memoraattiaineiston perusteella on ilmeistä, että Rasmus-suvun jäsenen (ainakin sen miesten) suhde yliluonnolliseen on moniulotteinen ja tilannekohtaisesti muuntuva.

13. Perhe ja suku perinteen välityskanavana

Miten yksilön tuntemaan ja käyttämän perinteen kokonaisuus lopulta rakentuu? Mistä lähteistä ja lähtökohdista Ylä-Tenon kalastajasuvun jälkeläinen on omaksunut ylikuonnollista koskevan tietoutensa ja suhtautumistapansa?⁷⁰⁰

Kollektiivtraditiosta on jo edellä todettu, että sen välittymiskanavia on jokseenkin mahdotonta seurata, koska sen aiheet ovat niin yleisesti tunnettuja, että yhteisön jäsenten on käytännöllisesti katsoen pakko – omasta suhtautumistavastaan riippumatta – olla niistä tietoisia. Kokonaan toinen kysymys on, miten ja miksi kollektiivisesti jaetun uskomusperinteen elementtejä omaksutaan ja sopeutetaan yhteisön jäsenten henkilökohtaisiin perinnerepertoaareihin.

Sosiaalisten kontaktien läheisyys ja jatkuvuus perheen ja suvun piirissä ei välttämättä edistä perinteen välittymistä, vaikka kieltämättä antaa siihen satunnaisia kontakteja paremmat edellytykset. Vaikka perhettä perinneyhteisönä on toistaiseksi tutkittu varsin vähän, löytyy esimerkkejä siitä, että supranormaali traditio ei välttämättä välity edes ydinperheen sisällä.⁷⁰¹ Perhe- ja sukuyhteys ei itsestään selvästi ole ylikuonnollisten elämysten ja uskomusten ensisijainen kommunikointikanava, vaikka pääsääntöisesti Rasmuksen suvussa ja Talvadas-aineistossa yleisemminkin näyttää näin olevan. Myös satunnaisuolenteisissa kontakteissa yksilöllisiin repertoaareihin voi tarttua kiinnostavia tai tärkeiltä tuntuvia aineksia.

Rasmuksen suvun haastatteluaineiston memoraattimuotoisista kertomuksista valtaosa on miesten kertomuksia miesten elämyksistä. Tämä voidaan ainakin osittain selittää sukupuolten välisellä työnjaolla ja erilaisella liikkuvuudella. Kuten Pentikäinen on huomauttanut, tutkimusprojektin aktiivivaiheen aikana useimpien kylän naisten sosiaaliset kontaktit rajoittuivat kokonaan omaan perheeseen ja sukuun.⁷⁰² Miesten elämänpiiri ja sosiaalinen kontaktiverkko oli laajempi mm. eri elinkeinojen harjoituksen takia. Yöpymiset tunturialueen turvekammeissa ja autiotuivissa esimerkiksi riekonpyynnin yhteydessä tai Tenon rannoilla lohennyynnissä puolestaan ovat tarjonneet maaperää sekä ylikuonnollisille elämyksille

700 Luku perustuu osittain artikkeliin Enges 2003.

701 Vrt. Virtanen 1988, 104.

702 Pentikäinen 1970, 111.

että niistä kertomiselle. Elävä uskomusperinne kiinnittyykin konkreettisesti sekä fyysiseen ympäristöön että sosiaaliseen verkostoon.

Lähipiiri perinteen opettajana

Rasmus-suvun ensimmäisestä talvadaslaisesta sukupolvesta, Antti Rasmuksesta ja hänen puolisostaan Maaritista tiedämme sekä henkilöinä että uskomusperinteen kannattajina varsin vähän. Muistellaan, että ”Antti Rasmus ei itse ollut rikas, mutta vaimo oli pororikas”, koska hänen ensimmäinen miehensä oli ollut suurporonomistaja Niiles Pieski.⁷⁰³ Samuli Paulaharju mainitsee Andaras Rasmusenin, Rasmuksen ukon, poronomistajana yhdeksi ”rantakansan rikkaammuksista”, jonka talossa oli hevonen, kuusi lehmää ja neljä nuorukaista (hiehoa), paljon enemmän kuin Tenojokivarren taloissa keskimäärin.⁷⁰⁴ Hän oli lukutaitoinen ja toimi saarnaajana seuraten alueen suurta lestadiolaisvaikuttajaa Olli Koskamo.⁷⁰⁵ Ilmari Rasmuksen kertoman mukaan hänen isoisänsä vastusti ankarasti vanhaa kansanuskoa, kun taas isoäiti Maarit oli sen aktiivinen välittäjä.⁷⁰⁶

Maarit Vuolabin suhdetta ylikuonnolliseen voidaan jäljittää lähinnä vain väkivalloisesti, hänen äitinsä ja veljensä maineen kautta sekä häntä itseään koskevista maininnoista poikansa Ola Samuelin tunteman perinteen lähteenä.⁷⁰⁷ Rasmuksen suvun historiaan kytkeytyy kufitarperinteeseen kuuluva käsitys olentojen rikkaudesta ja ihmisen mahdollisuudesta päästä siitä osalliseksi esimerkiksi avioliiton kautta. Talvadasen perinteessä sekä Kadja Boinieen että Katjan Nillaan liitetään erilaisia ylikuonnollisia aiheita, pororikkaina lähinnä juuri kufitareihin liittyviä.⁷⁰⁸ Ola Samuel ja Ilmari Rasmus molemmat mainitsevatkin ”kadjat”, Vuolabien jälkeläiset, kufitarin sukulaisiksi.⁷⁰⁹ Edellä on viitattu kufitarperinteeseen symbolisena välineenä käsitellä yhteisön ulkopuolista toiseutta.⁷¹⁰

Sukutradition kannalta merkityksellistä Antti Rasmuksen ja Maarit Vuolabin avioliitossa on kahden kulttuuriekologiselta taustaltaan erilaisen väestöryhmän yhdistyminen. Systemaattista vertailua paikallaan asuneiden, useiden elinkeinon yhdistelmästä toimeentulonsa saaneiden jokisaamelaisten ja nomadista elämäntapaa noudattaneiden porosaamelaisen folkloresta ei ole toistaiseksi tehty. Selvää on, että erilaiset elämäntavat ovat tuottaneet ja ylläpitäneet erilaisia tradi-

703 Jokinen 1996, 47.

704 Paulaharju 1927, 60, 88.

705 TKU/A/70/76, 32.

706 Kenttäpäiväkirja 2002.

707 Esim. TKU/A/68/221, 15, tarina kufitarin vaihdokkaasta; Huuskonen 2004, 15.

708 Saressalo 1985, 122–123, 125–126; Huuskonen 2004, 229.

709 TKU/A/67/74, 17; ks. myös TKU/A/92/109, 4.

710 Ks. s. 219.

tioita, ja että näiden traditioiden välillä on tapahtunut myös lainautumista.⁷¹¹ Vaikuttaa ilmeiseltä, että suuri osa Rasmus-suvun tuntemasta yliluonnollisesta perinteestä – sekä uskomusolentoja koskevasta motiivistosta että kertomusjuonista – on peräisin Ruijan tunturialueen porosaa-melaisesta traditiosta. Ilmari Rasmuksen sanoin: ”Norjahan on oikea kufitarien valtakunta. Siellähän ihmiset ovat päivittäin niiden kanssa tekemisissä.”⁷¹²

Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin kenttätöissä saavutettujen tulosten valossa on oikeutettua sanoa, että ylätenolainen kertojayhteisö ja kerrontakulttuuri olivat vielä voimissaan 1900-luvun jälkipuoliskolla.⁷¹³ Rasmuksen suvun jäsenten laajat uskomusperinnerepertoaarit

osoittavat, että perinne oletetusta vanhakantaisuudestaan huolimatta oli monin osin elävää. Esittelen seuraavalla sivulla olevassa taulukossa esimerkinomaisesti Ilmari Rasmuksen tunteman äpärämotiiviston ensisijaiset lähteet sillä tarkkuudella, kuin ne haastatteluaineistossa tulevat esiin. Kuten todettu, olentoa koskeva perinne oli vielä tutkimusprojektin aktiivivaiheen aikana ilmeisen ajankohtaista, ja sitä koskevien perinneeaiheiden tuntemuksessa Ilmari osoittautui yhdeksi kylän parhaista.

Taulukko osoittaa, että Ilmari Rasmus kykenee nimeämään lähteen useimmille tuntemansa äpäräperinteen aiheille. Merkille pantavaa on myös se, että henkilöihin ja paikkoihin kiinnittymättömän uskomusmotiiviston kertojina hän mainitsee vain naisia: äitinsä, anoppinsa ja tätinsä. Ainoastaan olennon todellisia kohtauksia kuvaavien kertomusten kohdalla tapaamme kertojina myös miehiä: oman isän, veljen ja naapurin pojan. Jotkut selvästi kollektiivtraditioon kuuluvat



Rasmuksen vanha emäntä, Katjan Nillan sisar Maarit Vuolab. Kuva Samuli Paulaharju 1925. TKU/P/67/104 < Museovirasto 3490:3502.

711 Ks. Huuskonen 2004, 148–149, 250–251.

712 Kenttämuiistiinpanot 1993.

713 Vrt. Pentikäinen 1971, 128.

Ilmari Rasmuksen äpäpärinteen lähteet

Motivi	Lähde
1. Äpäpä kuuluu kätkööikaan joka vuosi.	anoppi MG, Kristiina Rasmus, Kirsti Ravna Rasmus
2. Äpäpä kuuluu kätkööikaan joka seitsemäs vuosi.	täti IN (Karigasniemessä)
3. Kun äpäpä pelästyttää, se raimaa, ihminen lamautuu, nukahtaa.	”kaikki vanhat ihmiset”
4. Äpäpä kastetaan lukemalla Isä meidän takaperin.	KG (nainen naapurikylässä Nuvvuksessa)
5. Äpäpä on kastettava kahdella nimellä.	KG
6. Äpäpä on vaarallinen äidilleen.	anoppi
7. Äpäpänsä kanssa ei saa jutella – pahat seuraukset.	anoppi
8. Äpäpä ilmestyy samalle henkilölle vain kerran.	–
9. Ei pidä juosta pakoon, käveltävä hiljaiseen.	–
10. Äpäpä ei pääse veden yli.	–
11. Tarina: nuoripari kulkemassa härkäraidolla tunturissa – äpäpä alkaa itkeä – mies kehottaa äpäpää imemään äitinsä rintoja – äpäpä repii naisen kuoliaaksi.	anoppi, isän sisar MG
12. MG sisarineen näkee lapsena äpäpänsä – purosta nousee pieni lapsi – parkuu ja tulee lähelle.	anoppi
13. JG kohtaa äpäpänsä Kiellavaaran kurussa.	anoppi
14. EK vanhempi metsällä Karigasvuomassa – pieni lapsi tulee kotoon – pistää leukulla – aamulla löytää leukun palaneena.	–
15. IP kuulee äpäpänsä Gillarávžissa – kuuntelee aikansa – päättää lähteä Norjan puolelle morsiamensa luokse.	Ola Samuel Rasmus
16. Armas Rasmus ja AK kalassa Suoppasuvannossa – säikähtävät outoa kirkuvaa ääntä.	Armas Rasmus ja AK

Taulukon arkistoviitteet: 1–2) TKU/A/70/71, 20; 3) TKU/A/70/72, 4; 4) TKU/A/70/71, 28; 5) TKU/A/70/71, 21; 6) TKU/A/70/72, 6; 7) TKU/A/70/72, 3; 11) TKU/A/70/72, 7; 12) TKU/A/70/71, 26; 13) TKU/A/70/71, 25; 15) TKU/A/70/71, 13; 16) TKU/A/70/72, 17–18.

uskomusmotiivit ja kylätraditioon jo pitkään kuulunut EK vanhemman äpäpäntapaus jäävät vaille yksittäistä nimettyä tietolähdettä. Yleisemmin Talvadas-aineiston perusteella näyttääkin (tosin osa-alueittain vaihtelevin painotuksin) siltä, että Ola Samuel Rasmuksen ja hänen poikiensa sukupolvien kohdalla ylikuonnollista koskeva perinnetietous on opittu lähinnä perheen ja suvun naisilta. Tämä enimmäkseen lapsena ja nuorena, mutta osin myös vasta aikuisena opittu tietovarasto on myöhemmin konkretisoitunut miesten ylikuonnollisissa elämyksissä.

Yksi selitys naisten merkitykselle ylluonnollisen tradition välittäjänä on sukupuolten välinen, pitkään varsin selkeä työnjako. Kuten edellä jo todettiin, pienistä lapsista huolehtiminen ja monet kotipiirin työt olivat pääasiassa naisten vastuulla. Esimerkiksi lehmien hoito kuului aiemmin yksinomaan naisille. Lasten kasvatuksessa käytettiin supranormaalia perinnettä aktiivisesti hyväksi. Lisäksi on huomattava, että monet supranormaaleihin olentoihin liittyvät perinnemotiivit ovat yhteydessä naisen elämän kannalta tärkeisiin kysymyksiin. Esimerkiksi koko äpäpäperinne sosiaalisesti tuomittavaan salattuun raskauteen ja lapsensurmaan perustuvana sekä käsitykset kufihtareista kastamattomien, yksin jätettyjen lasten vaihtajina ja karjaonnan mahdollisina pilaajina ilmentävät naisten keskeisiä huolenaiheita.



Kristiina Rasmus haastateltavana. Kuva Juha Pentikäinen 1967. TKU/S/67/37.

Suhtautumistapojen typologisoitua

Juha Pentikäinen on Talvadaksessa vuosina 1967–1969 tehtyjen kenttätöiden pohjalta luokitellut kylän aikuisväestön kahdeksaan perinteenkannattajatyyppiin käyttäen muuttujana kunkin yksilön suhdetta lapsivainajatradiitioon. Luokituksessa Ola Samuel Rasmus yhdessä poikiensa Olavin, Ilmarin ja Armaksen kanssa edustavat ainoana kylässä *aktiivinen homo religiosus* -tyyppiä, mikä Pentikäisen kriteerein merkitsee sitä, että henkilö tuntee supranormaalia perinnettä, uskoo siihen ja välittää sitä eteenpäin. *Passiivinen homo religiosus* puolestaan uskoo traditioon, mutta ei välitä sitä edelleen. Tällaisia yksilöitä Pentikäinen pitää ”kollektiivitradiition mittareina”. Ryhmään kuuluisi luokittelijan mukaan eräiden muiden ohella Rasmuksen perheen vanhaemäntä Kristiina. Kylän perinteen kannalta passiiviset, mutta Norjan puoleisen (kaarasjokelaisen) tradition kannalta aktiiviset homo religiosukset edustavat *vieraan tradition specialisteja*; heitä ovat kylään naidut miniät, myös Kirsti Ravna ja Berit Anna Rasmus. Muita tyyppiä ovat luonnollisiin selityksiin turvautuvat *rationalisoivat skeptikot*, suhteet-

saan lapsivainajaperinteeseen *indifferentit*, perinteen osalta *asiantuntemattomat*, perinnettä ilmeisesti tuntevat, mutta kontrolloituina siitä vaikenevat *sosiaalisesti ylikontrolloidut* sekä kokonaan *haastattelusta kieltäytyneet*.⁷¹⁴

Pentikäisen typologiaa on pidettävä eräänlaisena kokeena, jossa yhden – tosin kylän uskomustraditiossa keskeisen – olennon ja sitä koskevan tietämyksen kautta on luodattu yksilötason asennoitumista yliluonnolliseen. Aivan oikein Pentikäinen huomauttaa, että jaottelu ei päde kaikkiin perinnelajeihin.⁷¹⁵ Edellä käsitelty, usein erityisesti lapsivainajaperinteeseen painottuva metakerronta ja elämysten selityksiksi tarjoutuvien luonnollisten ja yliluonnollisten vaihtoehtojen kirjo kuitenkin kyseenalaistavat tämänkaltaisen typologisoinnin, jossa haastateltujen henkilöiden suhtautuminen esitetään jokseenkin stabiilina ja lapsivainajaperinnettä kokonaisuudessaan koskevana. Sama henkilö voi tilanteesta riippuen olla vaikkapa ”aktiivinen homo religiosus” tai ”rationalisoiva skeptikko”. Kylän nuorten miniöiden leimaaminen ”vieraan tradition edustajiksi” taas perustuu vain siihen havaintoon, että heidän raportoimansa elämyskertomukset liittyvät (esim. sukulaisuus- ja muista sosiaalisista suhteista johtuen) henkilöihin ja paikkoihin, jotka eivät ole Talvadaksen perinteessä keskeisiä. Yleisemmällä uskomus- ja kertomusmotiiviston tuntemuksen tasolla Norjan puolelta kylään muuttaneet edustavat kuitenkin samaa ylätenolaista perinneyhteisöä kuin Talvadaksen ja sen lähikylien varhaisemmatkin asukkaat. Tosiasiassa Pentikäisen perinteenkannattajatypologia mittaakin vain tiettyjen perinneeaiheiden tuntemuksen määrää ja kyläläisten halukkuutta toimia tutkijoiden informantteina: typologisoinnin kriteereiksi yhdistyvät tässä ”hyvän perinteenkannattajan” ominaisuudet ja haastatteluhalukkuus. Typologian tärkeimpänä antina voi pitää sen kykyä osoittaa pienen paikallisyhteisön heterogeenisyyden suhteessa uskomusperinteeseen, ei absoluuttisesti mitata sen jäsenten uskomuksellisia asenteita.

Rasmus-suvun jäsenet yliluonnollisen perinteen kertojina

Olen edellä useissa kohdissa viitannut siihen, että yliluonnollisten aiheiden tuntemuksesta ja niistä kertomisesta ei voi tehdä yksiselitteisiä tulkintoja kertojan asennoitumisesta näihin aiheisiin. Henkilö voi olla vakuuttunut kertomansa todenperäisyydestä ja kertomuksen esittämisen ensisijainen funktio voi olla esitetyn asian todistaminen todeksi. Toisaalta yliluonnollista koskevilla aiheilla voi olla välineellinen arvo: ne ovat käyttökelpoista ainesta, kun halutaan esittää kuu-lijoi- ta kiinnostavia ja heihin vaikutuksen tekeviä kertomuksia.

Ainakin Rasmus-suvun miesten kohdalla näyttää painottuvan yliluonnollisen merkitys kerronnan substanssina.

714 Pentikäinen 1970, 113–114.

715 Pentikäinen 1970, 115.

Ola Samuel Rasmus oli paikallinen *máinnasgonagas*, tarinakuningas. Hänen perinnerepertoaarinsa oli laaja, ja hänet tunnettiin hyvänä, eloisana kertojana. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastattelijat oppivat tuntemaan hänet sanavalmiina ja asiantuntevana vastaajana periaatteessa mihin tahansa kysymyseen. Ola Samuelia voidaan syystä pitää tärkeimpänä projektin alkuvaiheen informanteista. Häntä haastattelivat lähes kaikki kenttätöihin osallistuneet tutkijat; haastatteluistuntoja kertyi viitisenkymmentä.

Toistuvasti Ola Samuel kieltää uskovansa olentoihin, joita koskevien kertomusten tulkkinä hän kuitenkin oli mestari:

OSR: ...mutta en minä kyllä anna niille mitään arvoa, niille gufhtarmáinnaksille, mitä entisajan ihmiset ovat kertoneet. En anna niille minkäänlaista arvoa. Kunhan itse... illalla niillä oli tapana kokoontua ja puhuvat yhtä ja toista ajankulukuksi ja valehtelevat toinen toisilleen. Niin. Niin se oli.

(TKU/A/69/85, 26. Ola Samuel Rasmus; hst. Matti Morottaja 9.12.1969. Saamenkielinen haastattelu.)

Omakohtaisten elämäskertomusten kokonaismäärä on tutkimusaineistossa Ola Samuel Rasmuksen kohdalla neljä. Nämä kertomukset kuvastavat kiinnostavasti erilaisten ylikuonnollisten aiheiden suhdetta kansanuskoon. ”Kevovuoman vainaja” ja ”Tukku suuhun vie” perustuvat perinteisille käsityksille rauhattomista vainajista ja ovat Ola Samuelin itsensä vakavasti ottamia ja muiden vakavasti otettavaksi tarkoitettuja raportteja kertojan tunteman vainajaolennon kohtaamisesta. ”Joukavaarin ketut” ja ”Lasikaappi staalon selässä” sen sijaan osoittautuvat uniin perustuviksi ja kertojan tietoisesti hyödyntäviksi kertomusaiheiksi. Ero ei kuitenkaan tule esiin kertomusten rakenteessa tai kerronnan tavassa. Taitavana, pitkiä ja eheitä kertomuksia arvostavana kertojana Ola Samuel esitti sekä tositapahtumiin perustuvat että mielikuvitukselliset aiheet täysin kehittyneinä ja detaljeiltaan rikkaina kertomuksina.

Pojanpoika Niilo Rasmus muistelee ukkinsa kerrontaa seuraavasti:

PE: ...voisit vähän muistella, et minkälainen kertoja sinun isoisäs Ola Samuel oli.

NR: Mitenkähän tuon kuvais? No, ensinnäkin hän oli semmonen tietty persoona, ja se tietty kertomustapa, niinkun monella muullakin siihen aikaan, niin hän eläyty hyvin ite siihen, että samalla näytteli – – että se oli hyvin uskottava sitten. Et sen voi verrata siihen, että mitä nykypäivänä nuoret kattoo taas televisios jotain valmiita, esimerkiks lastenohjelmia, piirrettyjä, että... Ehkä ne oli verrattavissa siihen, että ne oli sen ajan lastenohjelmat.

--

PE: ...hän kerto nimenomaan lapsille näitä juttuja, vai?

NR: No, kyllä mulle jäi semmonen kuva, että hän kertoi, olkoot lapsi tai aikuinen, että kyllä hänellä oli tapana kertoilla myös toisille samanikäisille, kun mitä ite oli.

--

NR: Kyllä se oli aina, kun vaan sattui, että joskus saatto olla, että se oli venettä tekemässä, ja siinä ohimennen sitten, jos me satuttiin pojat tulemaan siihen, niin et se kertoili siinä sitten. Tai jos me satuttiin aina käväsemään siellä, kun se innostu, niin se aina kertoili niitä omia juttujaan ja sain semmosen kuvan, että ne oli hyvin pitkälle semmosia, että niis oli sitä jännitystä. Ja kyllä siinä joutu, jos oli pimeä, niin monesti harkitsemaan, että uskaltaako sitä kotia lähteä, vaikka matka ei oo kun kaksytä metriä...

(TKU/A/02/113. Niilo Rasmus; hst. Pasi Enges 29.8.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

Niilo Rasmuksen muistikuvissa Ola Samuel on aktiivisesti kerrontatilaisuuksia etsivä, kertomuksiinsa eläytyvä ja persoonallinen kertoja. Näissä suhteissa hän liittyy muiden entisaikojen vastaavanlaisten kertojapersoonallisuuksien joukkoon.⁷¹⁶

Kristiina Rasmus jää Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin haastateltavana aviomiehensä varjoon. Hänen kanssaan tehtiin kahdeksan haastattelua ja äänitteitä on yhteensä noin kahdeksan tuntia, näistä noin kaksi kolmannesta saameksi. Aineiston vähäisyyttä selittää Kristiina Rasmuksen ajoittain kriittinen suhtautuminen tutkimusprojektiin ja kieltäytyminen haastatteluista vuosina 1968–1969.⁷¹⁷ Kristiina Rasmus osoittautuu henkilö- ja uskomusperinteen monipuoliseksi tuntijaksi; jälkimmäisen osalta varsinkin enteet, etiäiset ja vainajaolennot – erityisesti äpärä – sekä kansanlääkintä ovat hänen keskeisrepertoaarinsa aineksia.⁷¹⁸ Omakohtaisia yliluonnollisia elämyksiä aineistossa on kuitenkin vain kaksi. Molemmat ovat kokijan epätavallisina pitämiä auditioita, ja molempien tapahtumapaikka on kotikenttä Talvadaksen kylässä. Kertojalla itsellään ei ole selvää tulkintaa tapauksista eikä hän esitä niitä hioutuneessa kertomusmuodossa.⁷¹⁹ Hän kuitenkin tuntee lukuisia muiden henkilöiden elämyskertomuksia ja kertoo niistä omalla, persoonallisella ja hienovaraisella luonnehdittavalla tavallaan.

Kristiina Rasmuksen ja Ola Samuelin pojista vanhin, Olavi, edustaa veljes-sarjassa selkeimmin aktiivista, taidoistaan tietoista ja esiintymisestä nauttivaa kertojatyyppejä. Hänet muistetaan kylässä poikkeuksellisen eloisana kertojana ja pilailijana:

716 Ks. myös Huuskonen 2004, 159–161.

717 Haastattelut ovat vuosilta 1967, 1970 ja 1975.

718 Laukkanen 1995, 12–15, 21–25.

719 Vrt. s. 103.

MH: ...sää sanoit, että Olavillakin oli tapana...

NR: No, Olavi oli kanssa. Me ruukattiin illat istua ja kuunnella Olavia, että se oli niin kova eläytymään sitten ja. Sehän tietenkin se vaikutti lapsiin sillä tavalla, mehän uskottiin kaikki mitä se kerto.

MH: Nii'i.

NR: Ja sitten, kun se oli kertonu niitä lorujaan,

sitten sil oli tapana, et se piti varastossa sitä, jos muistat siihen aikaan oli oikein pikkunen suklaalevy, jotain tuota leveä, se oli Fazerin Sinistä. – – Kyllä ja se oli tavallaan niin kun houkuttimena ja ainakin se kerto sitten, ja tietenkin illalla sitten, kun varsinkin talvella sitten kun tuli hämärä ja pimeä, niin sit oli ehtona, että jos sen haluaa tienata sen suklaalevyn, niin ensinnäkin pitää olla semmoset housut, missä on takatasku, et saa ylpeänä lähteä kotia, että kun se pitää näkyä täällä...

MH: Niin, täältä vähäsen...

NR: ...täältä kurkkii se suklaa. Ja toinen ehto oli, että käyvä talon ympäri juoksemassa. Se on ensin peloteltu meitä henkivieveriin, yksin käyä kiertämässä. Tietenki sitä siihen aikaan, kun sitä karkkii ei ollut, niin kyllähän sitä teki vaikka...

--

MH: Joo, se on kyllä aika, aika tota niin velmu mies tämä...

NR: Joo, kyllä se kieltämättä oli, niin voi sanoa, että semmonen persoona, että...

(TKU/A/01/50. Niilo Rasmus; hst. Marjut Huuskonen 12.1.2001. Suomenkielinen haastattelu.)



Niilo Rasmus. Taustalla valokuvassa isänsä Ola Samuel Rasmus. Kuva Piia Allén 2002. TKU/P/02/209.

Isän vaikutus erityisesti Olavin kertomuksiin näyttää ilmeiseltä. Ola Samuelin kuoleman jälkeen hän ilmeisesti tavallaan pyrki paikkaamaan yhteisössä tyhjäksi jäänyttä kertojanpaikkaa.⁷²⁰ Isän ohella veljesten lähipiiriin kuului kuitenkin

720 Lauri Hongon näkemyksen mukaan Olavi tavallaan peri isävainajansa kertomuksia, ts. hänelle siirtyi isän kuoleman jälkeen eräiden kertomusten luontainen kertojanoikeus. Ks. Honko 2002.



Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin valokuvista järjestettiin näyttely Utsjoen kylätalo Giisassa talvella 2002. Niilo Rasmus ja Marjut Huuskonen näyttelyn avajaisissa. Kuva Piia Allén 2002. TKU/P/02/207.

myös toinen vahva kertojapersoona, eno Aslak Guttorm Aittijoelta.⁷²¹ Marjut Huuskonen on väitöskirjassaan kuvannut, miten Aslak Guttorm Talvadaksessa käydessään ”...viipy kylässä ja pelleili, matki, kuvaili, näytteli, hyppi ja kertoi pihalla satuja ja tositaupauksia. Hän sai nuoret ja vanhat kuuntelemaan.”⁷²² Kuvaus muistuttaa paljolti sitä, mitä haastatteluaineistossa sanotaan Olavi Rasmuksen esiintymistavasta. Esimerkkinä Niilo Rasmuksen muistelmä sedästään:⁷²³

NR: Ja Olavi oli mestari se, se on jääny hyvin mieleen, että kun se kerto niitä juttuja, niin se ei malttanu välillä istua. Pomppas pystyyn, kävi keskelle lattiaa. Ja välillä mietti, pisti näin käden ja mietti ja taas se jatko ja sätkää kisko siinä ja kävi välillä, kahvia kaato kuppiin ja hörppäs, ja taas vaan jatko mietti ja taas se jatko.

MH: Joo, määkin muistan kyllä...

NR: Sokeria pisti suuhun ja... ja sillä vähän väliä kävi pää kallellaan ja pisti nuin ja...

MH: Joo'o.

721 Aslak Guttormista kertojana ks. Itkonen 1971, 8; Huuskonen 2004, 162–164.

722 Huuskonen 2004, 162.

723 Ks. myös Huuskonen 2004, 77.

NR: ...ja se tosiaan käsilläkin. Se ei osannu kertoa sillä tavalla, että kädet ois yhdessä kohti, että se niin ku mietti, niin kun ranskalainen, että huitomalla kerto.

(TKU/A/01/50. Niilo Rasmus; hst. Marjut Huuskonen 12.1.2001. Suomenkielinen haastattelu.)

Olavi Rasmuksen perinteentuntemus oli laaja. Hänen repertoarinsa keskeis-alueisiin kuuluivat kansanlääkintä- ja parantajaperinne sekä erilaisia uskomusolentoja koskeva perinne. Erityisesti hän tunsu etiäiseen, äpärään, kufitariin ja stiaaloon liittyviä aiheita ja kertomuksia.⁷²⁴

Myös Ilmari Rasmus omaksui sekä isänsä että Aslak Guttormin repertoaaria. Ilmari muistaa enonsa ainoana varsinaisena satujen kertojana alueella.⁷²⁵

MH: Miten se sitte kerto niitä tarujansa ja juttujansa, missä se niitä kerto se Aslakki?

IR: Se on kertonu paljon siinä kotona, kun me käytiin aina kylässä ja oikein minua vähän kiinnostasi nuo kertomiset, nuo tarut, mitä se kertoili ja täälläkin kylässä, kun kävi aina ja toimitti kahvia sille, niin se aina kysyi, että oletko tätä kuullu ja sitten se alko kertomaan ja sillähän tietien oli usiampia ja paljon enemmän näitä kertomuksia niin, mutta niitä ei jaksa niin tarkalleen muistaa sanasta sanaan, että mitä...

(TKU/A/75/162, 7. Ilmari Rasmus; hst. Marjut Huuskonen. 19.8.1975. Suomenkielinen haastattelu.)

Ilmari Rasmus esiintyy tässä turhan vaatimattomana, sillä itse asiassa hän on haastatteluissa kertonut useita enoltaan oppimiaan satuja.⁷²⁶ Tavatessamme ensimmäistä kertaa vuonna 1993 hän korostikin olevansa kylän ”viimeinen satusetä”.⁷²⁷

Yliluonnolliseen Ilmari kertoo suhtautuneensa aina epäillen ja kieltää uskovan kufitareihin ja staaloihin.⁷²⁸ Kuitenkin esimerkiksi Niilo Rasmus muistaa isänsä kertomukset todentuntuksina ja pelottavinakin, ja tulee samassa yhteydessä analysoineeksi suku- ja paikallistadition merkitystä:

PE: No, jos sää kuvaisit omaa isääsi Ilmaria sitten. Minkälainen kertoja hän oli aikasemmin ja minkälainen hän on nyt? Sää kerroit, että lähinnä ne oli niinkun pelottavia kertomuksia, mitä sillon lapsena kuuli?

724 Saressalo 1979, erit. 5–18, 23–33, 38.

725 Esim. TKU/A/67/84, 13; TKU/A/75/149.

726 Esim. TKU/A/75/149.

727 Kenttämuiistiinpanot1993.

728 Esim. TKU/A/67/75, 4.

NR: No, kyllä siel oli. Minä en tiiä, mikä siin oli sitten, että kun minä, aina varsinkin velipojan kans, että kyllä niihin keskitty aika tarkkaan ja sillä tavalla, että... No, mul on jäänyt semmonen kuva, että suurin osa niistä tarinoista, mitä se kerto, niin että ne oli etupäässä, siin oli jännitystä ja kyllä ne kieltämättä pelottikin... mutta olihan siellä osa sitten semmosiakin, mitä oli niin sanotusti tavallisia, pienille lapsille sopivia.

PE: Oleks sää myöhemmin miettiny, että missä tarkoituksessa näitä kertomuksia itse asiassa kerrottiin? Pyrittiinkö niil esimerkiksi niinkun pitämään lapset tottelevaisina tai opettamaan käyttäytymistä, tai mikä niissä oli sitten?

NR: No, en tiedä. Minä en sitä sillä tavalla ole koskaan ajatellu, enkä usko, että niillä välttämättä, niin itekään eivät ehkä tienneet, että miten paljon me lapset pelättiin sitten. Ja kyllä minä uskon, et se on niinkun suvussa kulkenut perinteenä. Tai niin, eikä vain suvussa, mutta paikkakuntahan on muokannut niitä ihmisiä, ja että se tarinankertoja... olihan niitä muulloinkin pitkin Utsjoen kuntaa.

(TKU/A/02/113. Niilo Rasmus; hst. Pasi Enges 29.8.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

Kuvaavaa on, että huolimatta eksplisiittisesti ilmaistusta negatiivisesta asenteesta uskomusaiheita kohtaan myös Ilmari Rasmuksen repertoaarissa keskeisellä sijalla on uskomusperinne. Äpärä ja muut vainajaolennot, kufitarit, noituus, parantajat ja näkijät ovat aiheita, joista Ilmarilla on ollut haastattelijoilleen paljon kerrottavaa.⁷²⁹

Armas Rasmuksen merkitys paikallisena kertojana näyttää jääneen vähäisemmäksi, mikä osaltaan selittyy hänen pitkäaikaisella poissaolollaan kylästä:

PE: Entäs sitten sun toinen setäs Armas, onko hän tämmönen kertojatyyppi ollu?

NR: No, se mul on kyllä jääny sillä tavalla mieleen, että kun mul ei ensimmäistäkään kertomusta ole jääny siitä, ei minkäänlaista kuvaa, että se olis koskaan kertonu mitään. Että lähinnä Armaksesta on jääny mieleen, et se oli aina jotain musisoimassa...

(TKU/A/02/113. Niilo Rasmus; hst. Pasi Enges 29.8.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

PE: Entäs tuo Armas, onko Armas semmonen kertojatyyppi?

SR: No, Armasta mää oon hyvin vähän tuntenu. Hän on lähteny pois täältä aika aikaseen, että nyt hän on vasta myöhemmin tullu tänne ja tuntuu, hän

729 Ukkonen 1979, erit. 5–19, 24–26, 32.

on vähän semmonen, että hän ei välitä mistään kummitusjutuista eikä usko niihin, et hän ei oo semmonen.

(TKU/A/02/114. Sylvi Rasmus; hst. Pasi Enges 1.9.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

Näiden katkelmien antama kuva on siinä mielessä väärä, että haastatteluaineiston kokonaisuus osoittaa Armas Rasmuksen monien perinteen osa-alueiden erinomaiseksi tuntijaksi. Yliluonnollisia aiheita hän tuntee laajasti ja raportoi myös muutamia omakohtaisia elämyksiä. Armas ei ole ollut samanlainen kertojaluonne kuin isänsä ja vanhemmat veljensä, vaan pikemminkin tarkkakorvainen kuuntelija, jonka tietämys ja kertojantaidot ovat tulleet esiin vain valikoituissa tilanteissa.

Kaiken kaikkiaan Rasmus-sivun jäsenten suhtautuminen yliluonnollisten aiheiden totuusarvoon näyttää (tosin aihepiireittäin vaihdellen) olleen epäilevä, epäuskoinen tai joskus kokonaan torjuva. Samoilla aiheilla on paradoksaalisesti ollut keskeinen asema sekä Ola Samuel ja Kristiina Rasmuksen että heidän poikiensa repertoaareissa. Reaalimaailman rajoille sijoittuva yliluonnollinen eri ilmenemismuodoissaan on ollut kiinnostava ja kysymyksiä herättävä aihepiiri, joka on tarjonnut aineksia sekä ontologisille pohdintoille että yksilöllisiä kertojantaitoja korostaville perinne-esityksille.

Perinne jatkuu

Tutkimusprojektin viimeisessä, 2000-luvun alkuvuosina toteutetussa seuranta-jaksossa yhtenä aiheena oli 1960- ja 1970-luvuilla taltioitujen kertomusaiheiden säilyminen paikallisessa suullisessa perinteessä. Kenttätöissä tosin tavoitettiin vain joitakin projektin aktiivivaiheen kertojia seuranneen sukupolven edustajia, joista tässä tutkimuksessa ovat mukana Ilmari ja Kirsti Ravna Rasmuksen lapset Niilo ja Sylvi.⁷³⁰

Niilo ja Sylvi Rasmuksen haastattelujen perusteella syntyy yleiskuva, että lukuun ottamatta joitakin harvoja poikkeuksia yksittäiset kertomusaiheet ovat unohtuneet, mutta erilaisia uskomusolentoja koskeva yleistävä tieto (abstrakti kansanusko) on myös nuoremman polven tuntemaa. Molemmat haastateltavat kertovat spontaanisti tai tunnistavat kysyttäessä eri yliluonnollisiin olentoihin liittyvää motiivistoa, mutta eivät tunnista lainkaan tai tunnistavat hämähästi (mutta eivät osaa kertoa) tämän tutkimuksen aineistokorpuksen muodostavia elämystertomuksia.⁷³¹ Ajallinen etäisyys kerrottuihin tapahtumiin, sosiaalisten

730 Niilo Rasmuksen haastattelut TKU/A/01/50, TKU/A/02/113; Sylvi Rasmuksen haastattelut TKU/A/01/39, TKU/A/02/114.

731 TKU/A/02/113; TKU/A/02/114.

kytkösten oheneminen kertomusten henkilöihin, vähäisempi liikkuminen tapahtumapaikoilla ja viihteellisen kerronnan korvautuminen nykyajan mukanaan tuomilla aktiviteeteilla ovat mahdollisia selityksiä kertomusaiheiden häviämislle.

Vaikka vanhempien sukupolvien tuntemat kertomusaiheet ovat unohtuneet, ei kertomisen traditio kuitenkaan ole kadonnut. Tapa, joilla Niilo Rasmus on jatkanut ylikuonnollisten aiheiden käyttöä oman perheensä parissa, on yksi esimerkki perinteen elinvoimaisuudesta ja muuttumisesta:

PE: No, sää kerroit jo tossa ja mainitsit, että et ole omille lapsilles kertonu...

NR: ...mul on tämmönen mielikuva, että kyllähän isä varmasti paljon keksi ite sitä mukaan kun se... että sen minä, minkä minä oon lapsille kertonu, tuskin oon yhtään ainoaa satua kertonu samalla tavalla, mitä isä on mulle kertonu. Mulle on vaan ne hahmot jääny sillä tavalla mieleen – – mitä mie omille lapsille oon kertonu, että vaikka televisiosta tulis minkälainen lastenohjelma, vaikka tulis minkälainen ohjelma, jos minä sanon, että haluatteko kuulla staalosadun, niin ne varmasti ryntää kuuntelemaan. Mutta tunturikämpällä ei saa kertoa niitä, se on kiellettyä.

PE: Jaaha, se on liian pelottavaa?

NR: Se on liian pelottava paikka. Ja me ollaan itekin tehty semmonen luokittelu ykkösestä vitoseen. Elikä vitonen on se kaikista härskein, silloin ollaan... kufitarit ja nämä maahiset sun muut. Ja staalo siinä pysyttelee kakosen kolmosen välillä.

PE: Juu, juu. Onko äpärä sitten semmonen, mistä ei puhuta lainkaan?

NR: No, äpärä on semmonen, että kyllä siin ei kärsi olla pimeä eikä mittään. Että kyllä niistäkin jonkun verran ollaan puhuttu, mutta tunturikämpässä sitä ei kärsi mainita. Se on just niinkun siinäkin, missä meil on se kämppä, niin siinä on lähettyvillä siinä jängässä, niin semmonen kun Gufihhtarbálsa, niin siitäkin oon kuullut niin paljon niitä juttuja...

(TKU/A/02/113. Niilo Rasmus; hst. Pasi Enges 29.8.2002. Suomenkielinen haastattelu.)

Esimerkki osoittaa, että kerronnan perinne ja aktiivinen kerrontatilanteiden järjestäminen on saanut jatkoa Niilo Rasmuksen perheessä, mutta on ”jännityskertoimineen” saanut myös uusia muotoja. Yllä olevassa katkelmassa käytetty laji-termi satu kuvaa uskomuksellisten aihepiirien asemaa perhekerronnassa. Lasten pelot otetaan huomioon eikä niitä haluta aiheuttaa tahallaan. Kummitusjutuillaan lapsia pelotteleva Olavi Rasmus suklaalevyineen edustaa täydellistä vastaakohtaa tällaiselle nuorten kuulijoiden tuntemuksia kunnioittavalle uskomusperinteen käytölle.

V. Uskon ja kerronnan kompleksinen suhde

14. ”Minä melkein uskon”

Olen tutkimuksessani analysoinut talvadaslaisen Rasmus-suvun yliluonnollisia aiheita koskevaa suullista kerrontaa, joka on taltioitu Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin puitteissa tehdyissä haastatteluissa vuosien 1967–2004 välisenä aikana. Rasmukset valikoituivat tutkimukseni kohteeksi välittämänsä uskomusperinteen runsauden ja tutkimusprojektiin sitoutuneisuutensa vuoksi. Heiltä äänitteinä dokumentoitu tiheä aineisto on tehnyt mahdolliseksi erilaisten, sekä kvantitatiivisten että kvalitatiivisten analyysimallien soveltamisen. Rasmukset ovat työssäni esimerkki ylätenolaisesta suvusta, joka osana Talvadaksen kyläyhteisöä on ylläpitänyt aktiivisesti saamelaista uskomusperinnettä ja myös soveltanut sitä luovasti erilaisiin käyttötarkoituksiin.

Tutkimuskohteena tenonsaamelainen uskomusperinne

Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti edusti 1960-luvulla suomalaisessa folkloristiikassa uudenlaista kenttätyöideologiaa. Tutkimuksen kohteeksi valittiin yksi kylä, jonka suullisen perinteen sisällöt ja välittymiskanavat pyrittiin dokumentoimaan mahdollisimman tarkoin. Talvadaksen kylän koko aikuisväestö osallistui tutkimusprojektiin, mutta tutkijoiden ja joidenkin tutkimukseen myönteisesti suhtautuvien kertojien kesken syntyi työsopimuksia, joiden seurauksena haastatteluaineisto painottuu voimakkaasti aktiivisiin mieskertojiin. Projektin käynnistäneiden tutkijoiden intresseistä johtuen uskomusperinne sai haastattelujen aihepiirinä keskeisen sijan.

Tutkimusprojektin aktiivivaihe sijoittui aikaan, jolloin vanhan kansanuskon voimat ja olennot olivat menettämässä tai jo menettäneet aseman, joka niillä luultavasti oli ollut aikaisempien sukupolvien elämässä. Tosin menneisyyden yhteisöjen mieltäminen uskonnollisten käsitystensä suhteen homogeenisiksi yksiköiksi olisi yhtä virheellistä kuin saman ajatuksen soveltaminen nykyhetkessä. Epäilemättä kaikissa yhteisöissä ja kaikkina aikoina on löytynyt myös uskomusaiheiden epäilijöitä ja kyseenalaistajia.

Kansanuskossa ei ole kysymys uskonnosta teologisessa mielessä, vaan enemmän tai vähemmän hajanaisesta joukosta uskonvaraisia, yliluonnolliseen viittaavia aineksia. Yliluonnollinen voi saada yksilön maailmankuvassa keskeisen

ja määrävän aseman. Tällöin voidaan puhua vakaumuksesta, jolla on konkreettisia seurauksia ihmisen päätöksissä ja toimissa. Kaikkia yliluonnollisia voimia ja olentoja ei kuitenkaan voi pitää yhtä merkityksellisinä ja totuusarvoltaan samanlaisina. Aineistosta välittyy Rasmus-suvun jäsenten ilmeisen vakava suhtautuminen vainajaolentoihin: vainajien kohtaamisia pidetään todellisina ja niiden rauhattomuutta kuoleman jälkeen eri syistä ymmärrettävänä. Asennoituminen muihin olentoihin sen sijaan asettuu laajemmalle skaalalle riippuen tapauksesta ja tilanteesta, jossa asiaan otetaan kantaa. Lisäksi on muistettava, että yliluonnollisten aiheiden tunteminen ja taito kertoa niistä eivät merkitse niihin uskomista, mutta myös toisin päin: uskon kieltäminen sanallisesti ei estä yksilöä tilanteen niin vaatiessa kuitenkin toimimasta uskomusten mukaisesti.

Olen tutkimuksessani analysoinut Rasmus-suvun elämäskertomuksia sekä erittelemällä koko aineistokorpuksen sisällöllisiä elementtejä että tarkastelemalla aineistosta valikoituja esimerkkikertomuksia kerronnan näkökulmasta. Tutkimusaineiston kokonaisuudessaan kattavassa analyysissä olen eritellyt kertomusten sisältöelementit, tapauksille esitetyt tulkinnat ja kertomuksen tunnettuuden suvussa ja kyläyhteisössä. Analyysi osoittaa, miten tenonsaamelaisen uskomusperinteen yliluonnollisia olentoja koskeva motiivisto konkretisoituu elämäskertomuksissa. Paikallisen motiiviston kartoittaminen toimii apuna myös esimerkkikertomusten analyysissä: kollektiivitradiotiosta poikkeavat motiivit ovat johtolankoja esimerkiksi parodioiden tunnistamiseksi.

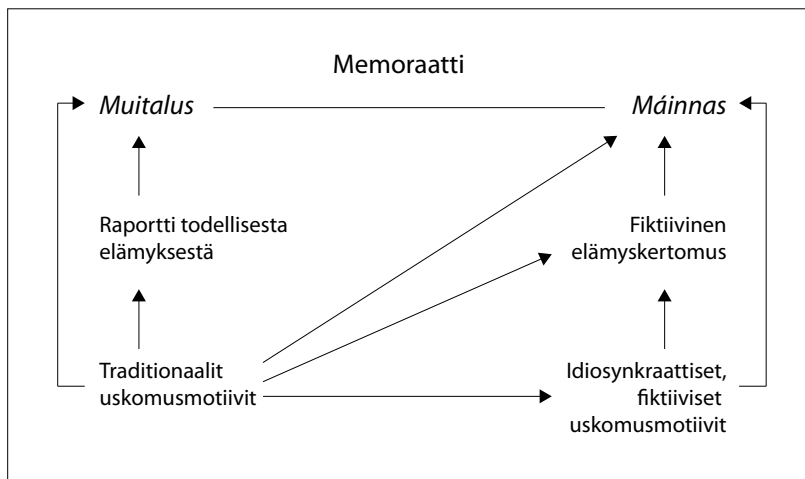
Kertomusanalyseissa olen selvittänyt lähiluvun avulla kertomusten käyttötapoja ja merkitysten muodostamista. Uskomusaiheista *kertomisen* ja *kansanuskon* välinen suhde osoittautuu kompleksiseksi. Eri tilanteissa sama elämysaihe voi saada erilaisen käsittelyn ja tulkinnan. Jokaisen elämäskertomuksen esitystilanteen muuttujiksi voidaan erotella 1) kerrotun sisältö, 2) kertojan oma asennoituminen kerrottuun aiheeseen, 3) hänen senhetkiset intentionsa, 4) hänen tiedostetut ja tiedostamattomat keinonsa saavuttaa tavoittelemansa lopputulos ja 5) kuulijan persoonallisuuteen, ontologisiin käsityksiin ja tilannekohtaisiin tekijöihin perustuva asennoituminen kuulemaansa. Yliluonnollisen elämyksen tulkitseminen varmasti koetuksi, mahdolliseksi tai ilmeisen fiktiiviseksi perustuu moneen tekijään, kuten sekä kokijan että kertojan persoonaan ja sosiaaliseen asemaan tai kerrotun aiheen uskottavuuteen kollektiivitradiation valossa ja yksilön maailmankuvassa. Elämäskertomuksilla voi olla useita erilaisia yksilöllisiä ja yhteisöllisiä tehtäviä.

Elämäskertomus ja perinnelajit

Lajianalyttisesti tutkimukseni keskeistermi on memoraatti, jolla viitataan laajaan skaalaan erityyppisiä elämäskertomuksia. Olen siis sisällyttänyt termiin sekä todellisia yliluonnollisia elämyksiä kuvaavat kertomukset että memoraatin sisältöä

ja muotoa noudattelevat fiktiiviset elämäskertomukset. Olen näin haastanut aiemmin vallinneen näkemyksen memoraattien asemasta aitoa uskomista ilmaisevina kertomuksina

Kotoperäisessä tenonsaamelaisessa perinnejärjestelmässä memoraatti voi edustaa sekä totena kerrottua *muitalus*- että fiktiivisiä elementtejä viljelevää *máinnas*-lajia. Vaikka raja näiden kahden lajin välillä on häilyvä ja uusissa tilanteissa uudelleen neuvoteltava ja vaikka niiden käyttö yksilöllisesti on määrytyvää, on niiden pohjalta mahdollista ymmärtää yliluonnollisia elämyksiä kuvaavien kertomusten todellisuussuhdetta ja paikallisia merkityksiä. Seuraava kuvio kuvaa memoraatin suhdetta tenonsaamelaisiin kertomuslajeihin ja niiden sisällön muodostavaan motiivistoon:



Memoraatti ja kotoperäiset kertomuslajit

Nominaalisena lajina memoraatti on mikä tahansa kertomus, jonka sisältönä on kertojan ja kuulijoiden reaalityodellisuuden sijoittuva mutta arkikokemuksesta poikkeava tapahtuma ja jonka ainakin yhtenä vaihtoehtoisena selityksenä voidaan pitää yliluonnollista toimijaa. *Muitalus* on raportti todellisesta elämäksestä ja keskeinen todellisuuden kriteeri on kuvatun tapahtuman yhteensopivuus kollektiivitradition kanssa: traditionaalille motiivistolle rakentuva kertomus on helpommin hyväksyttävissä totena. Myös *máinnas*-kertomusten sisältö voi koostua kokonaan kollektiivitradition aiheista ja perinteisestä motiivistosta, mutta niistä poikkeaminen osoittautuu totuusarvon ja kerrottuun ladattujen merkitysten paljastavaksi mittariksi. Kerrotun kulloninakin vastaanotto riippuu kuulijan suhtautumistavasta aihepiiriin, hänen mahdollisesta yliluonnolliseen kohdistuvasta vakaumuksestaan. Taitavilla kertojilla on hyvä tuntuma siihen, kuinka paljon todellisuutta voidaan ”venyttää”, jotta kuulijassa saadaan aikaan toivottu reaktio.

Suuri osa Rasmus-suvun miesten kertomuksista on labovilaisen kaavan mukaisia, hyvin kehittyneitä kertomuksia. Kiinteää muotoa on usein pidetty merkkinä siitä, että kertomuksen esittämistä motivoivat ennen kaikkea sanataiteelliset päämäärät kerrotun totuusarvon jäädessä sivuseikaksi. Analyysini osoittaa kuitenkin, että taitavat kertojat esittävät myös todellisiin yliluonnollisen kohtaamiisiin perustuvia kertomuksia rakenteellisesti kiteytyneinä. Muodon kiinteys ei ole elämäskertomuksen totuusarvon indikaattori ja viitteitä kertomuksen realistisuuteen/fiktiivisyyteen on etsittävä muista tekijöistä.

Kerronnassa evaluointi voi tapahtua erilaisten paralingvististen ja muiden kertojan käytettävissä olevien keinojen kautta. Perinteen totuusarvon evaluoinnin keinoja ovat esimerkiksi siitä esitetyt eksplisiittiset kommentit, perinteen kontekstualisointi menneisyyteen, tapauksen tulkitseminen uneksi, elämyksen laadulle annettu painoarvo tai vetoaminen kokijan, kertojan tai tulkitsijan henkilökohtaisiin ominaisuuksiin ja auktoriteettiin.

Tenonsaamelainen yliluonnollinen elämys

Saadakseni yleiskuvan tutkimusaineistossa kuvatuista yliluonnollisista elämyksistä olen vertaillut taulukkomenetelmällä kaikkia aineistoon sisältyviä tapauksia (yhteensä 55) ja eriteltyt niistä 1) tapahtuma-ajan ja -paikan, 2) kokijan, hänen aktiviteettinsa elämystilanteessa sekä elämystä seuraavan reaktionsa ja tunnetilansa, 3) yliluonnollisen olennon ulkonäön ja käytöksen, 4) elämyksen modaliteetin tai modaliteettien yhdistelmän sekä 5) elämyksen selityksen/tulkinnan.⁷³² Rasmus-suvun kertomukset kattavat noin 70 % kaikista Talvadaksen kylässä dokumentoiduista elämäskertomuksista. Rungas kolmannes Rasmusten raporttoimista tapauksista koskee oman suvun jäseniä, pääasiassa miehiä. Muut kokijat ovat kylän muiden sukujen jäseniä, muiden jokivarren kylien asukkaita tai poromiehiä. Valtaosa tapauksista on eri henkilöiden yksittäisiä elämyksiä. Sama pätee paikkoihin: vain harvoin paikkoihin kytkeytyy useampi kuin yksi yliluonnollinen elämys. Erityisesti Katjan Nillan kesäpaikka Niljoen yläjuoksulla nousee toistuvasti esiin yliluonnollisten elämysten näyttämönä.

Elämysten jakautumisessa ei ole havaittavissa erityistä painottumista vuoden- tai vuorokaudenaikoihin. Modaliteettinsa osalta elämykset perustuvat tasapuolisesti joko pelkästään näkö- tai kuuloaistiin, tai vähäisemmässä määrin näiden yhdistelmään. Tuntoaistimukset ovat harvinaisia yksittäistapauksia.

Lapsivainajaolennon aiheuttamaa raimautumista lukuun ottamatta tutkimusaineistosta ei piirry mitään erityisesti *saamelaista* yliluonnollisen elämyksen mallia. Se, että yliluonnollista kohdataan, että näillä kohtaamisilla on kokijalle

732 Taulukko on tutkimuksen liitteenä 3a.

psykkis-fyysisiä seurauksia ja että koetulle pyritään etsimään hyväksyttävissä olevaa selitystä, on sisällöllisestä paikallisväristä huolimatta yleisinhimillinen ilmiö.

Perinteen saamelaisuus kuitenkin välittyy Rasmus-suvun elämäskertomuksissa ainakin kolmessa suhteessa:

- 1) Elämysten aiheuttajiksi nimetään olentoja, jotka ovat saamelaisessa uskomusperinteessä yleisesti tunnettuja ja myös tutkimuksen piirissä tyypillisesti saamelaisiksi tunnistettuja. Näistä tärkeimpiä ovat kummitus (*gobmi*), vainajaolennot (*vuoigna*, näistä erityisesti äpära, *eahpáraš*), kufitar-maahinen (*gufihtar*), staalo (*stállu*) ja etiäinen (*ovdasaš*).
- 2) Uskomusperinne on sopeutunut tenolaiseen luonnonympäristöön. Elämäskertomusten välittämien ylikuonnollisen kohtaamistilanteiden fyysisenä kontekstina on Tenon rannan asukkaana elämismailma: joki, sen rantakentät kylineen ja jokilaaksosta kohoavat laajat tunturiylängöt. Näiden tuntemus ja hyödyntäminen eri elinkeinoissa yhdistyneenä traditionaaliin uskonnolliseen tietämykseen luo puitteet, jossa tenonsaamelainen uskomusperinne on säilynyt elinvoimaisena ja konkretisoitunut kertomuksina kertojien omista ja heidän tuntemiensa ihmisten ylikuonnollisista elämyksistä.
- 3) Uskomusperinne heijastelee sitä ylläpitävän yhteisön sosiaalisia suhteita. Se tarjoaa kanavan, jonka kautta on ollut mahdollista käsitellä yhteisön historiaa ja ajankohtaisia ongelmia sekä määritellä ja kommentoida yhteisön sekä elävien että jo edesmenneiden jäsenten ominaisuuksia ja sosiaalista asemaa. Yhteisöllisten suhteiden suora ja epäsuora käsittely elämäskertomuksissa on samalla yhteisöllisten arvojen ja tenonsaamelaisen elämäntavan julkipanoa ja tulkintaa.

Näissä kaikissa on kysymys uskomusperinteen sopeutumisesta tenonsaamelaiseen kulttuuriin. Perinne-ekologian peruslähtökohtien mukaisesti uskonnolliset aiheet – motiivit ja kertomukset – jotka saattavat olla kansainvälisesti tunnettuja, paikallistuvat kyläyhteisön elinympäristöön ja sosiaaliseen verkostoon.⁷³³ Kun outo elämys tulkitaan ylikuonnolliseksi, selitystä on luontevaa etsiä juuri niistä olennoista, joilla on keskeinen sija kylän uskomusperinteessä ja jotka, tapauskohtaisesti punniten, soveltuvat eri elämysten aiheuttajiksi.

733 Tässä tutkimuksessa en kuitenkaan ole tehnyt systemaattista vertailua Pohjois-Fennoskandian alueella laajalti tunnettujen yleisaamelaisen perinneaiheiden ja Talvadaksen perinteen välillä.

Miksi kertoa yliluonnollisesta?

Tutkimuksen aineskorpukselta olen valinnut kymmenen elämuskertomusaihetta, joita kutakin olen analysoinut tietystä, rajatusta näkökulmasta. Tavoitteenani on ollut osoittaa, että muodoltaan ja sisällöltään ”samanlaiset” kertomukset voivat latautua erilaisilla intentioilla ja merkityksillä ja että ne heijastavat kansanuskoa eri tavoin. Esimerkkikertomusten analyyseja yhdistävänä tekijänä on ollut kerronnantutkimuksen näkökulma. Olen jäljittänyt keinoja, joita tutkija voi hyödyntää päästäkseen käsiksi elämuskertomusten merkityksiin kertojille ja heidän edustamalleen yhteisölle. Memoraattimuotoisille kertomuksille on osoitettavissa useita erilaisia käyttötapoja ja -tarkoituksia:

- 1) ”Uskon”, vakavan asennoitumisen osoittaminen kerrottuun ja kerrotun asian todistaminen todeksi on elämuskertomusten kertomisen ilmeisin funktio. Se ei kuitenkaan ole välttämättä yleisin ja tärkein syy kertomuksen esittämiselle. Uskominen on asteittainen ja tilanteittain muuttuva asennoitumistapa. Lisäksi on pidettävä mielessä, että elämuskertomuksen kohdalla kysymys uskomisesta kohdistuu sekä itse tapaukseen (”Tapahtuiko näin todella?”) että sen yliluonnolliseksi tulkintaan (”Oliko kufitar tapauksen aiheuttaja?”). Uskomisesta edelliseen ei väistämättä seuraa uskomisen jälkimmäiseen.
- 2) Elämuskertomusten avulla on mahdollista asettaa kuulija naurunalaiseksi tietämättömyytensä tai herkkäuskoisuutensa vuoksi. Kuulijan testaaminen tai hänen kustannuksellaan pilaileminen on mahdollista silloin, kun tämän oletettu reaktio kuulemaansa on eri kuin kertojan oma, epäuskoinen tai huvittunut asenne.
- 3) Elämuskertomukset ovat viihdyttäviä. Ne sijoittuvat yhteisön jäsenten tuntemaan arkiympäristöön, ja niissä kuvatut tapaukset ovat sattuneet kertojille itselleen tai yhteisössä hyvin tunnetuille ihmisille, jopa oman perheen jäsenille. Niissä kuvataan vaaroja, jotka (ainakin mielikuvissa) potentiaalisesti uhkaavat myös kuulijoita itseään. Memoraattimuoto tuo tapahtumat lähelle kuulijoita ja korostaa kerrotun jännittävyttä. Siksi sellaisetkin yksilöt, jotka asennoituvat kertomuksen yliluonnolliseen ainekseen torjuvasti, voivat olla kiinnostuneita; tällöin elämuskertomuksella on viihdyttävän tarinan funktio. Lisäksi on ilmeistä, että kerronnalla ei pyritä ainoastaan *kuulijoiden* viihdyttämiseen. Aiemmin käsitellyt kertomusesimerkit ja kertojien luonnehdinnat osoittavat, että etenkin Rasmus-suvun miehille elämuskertomukset ovat olleet käyttökelpoista aineistoa paitsi muiden, myös (ehkä ensisijaisesti?) oman itsen viihdyttämiseen. Itse keksitty kertomusaihe voi viihdefunktiossa olla yhtä tehokas, ellei tehokkaampi, kuin todellisen yliluonnollisen elämyksen kuvaus.
- 4) Varoitusfunktiossa elämuskertomukset välittävät toimintamalleja yliluonnollisen kohtaamistilanteisiin ja osoittavat, minkälaisia seurauksia väärin

toimimisella voi olla. Esimerkiksi JG erehtyi puhelemaan äpärän kanssa ja raimautui. Ola Samuel Rasmus taas vältti painin staalon kanssa peräytymällä selkä edellä kohti valoa ja katsomalla staaloo silmiin.

- 5) Kertomukset ovat fyysisen ympäristön haltuunoton välineitä. Elämuskertomusten kautta merkitään ja saatetaan yhteisön jäsenten tietoisuuteen erityisiä alueita ja paikkoja. Tällaisista yliluonnollisella ladatuista paikoista voi tulla vaarallisina ja pelottavina pidettyjä, tai niihin voidaan suhtautua neutraalisti. Kertomuksella ja paikalla on kuitenkin elimellinen yhteys: erityinen tapaus tekee paikasta merkittävän, paikka puolestaan palauttaa mieleen ja pitää yllä kertomusta.
- 6) Elämuskertomusten kautta on mahdollista tuoda esiin moraalisia kannanottoja. Sosiaalisista suhteista ja arkaluontoisistakin aiheista voidaan puhua epäsuorasti sellaisten tapausten kautta, joissa on mukana yliluonnollinen toimija. Elämuskertomuksessa yliluonnollisen olennon väliintulo toimii kannanottona yhteisön silmissä sopimattomaan käytökseen tai normirikkomukseen.

Osa memoraateista on raportteja todella koetusta ja joskus jopa vuosikymmenien ajan mieltä vaivanneista ja selitystä kaipaavista tapauksista, osa taas pilke silmäkulmassa esitettyjä parodioita todellisista elämyksistä. Elämuskertomuksen luonteeseen kuitenkin kuuluu, että fiktiivinen kertomus ei voi liikaa poiketa vakavasti otetuista elämuskuvauksista. Ollakseen tehokas on parodiankin esitettävä jotakin sellaista, joka yhteisöllisen uskomusperinteen kontekstissa voisi olla todella tapahtunut ja periaatteessa ainakin jonkun yhteisön jäsenen näkökulmasta tosi.

Rasmus-suvun memoraattiaineiston analyysi osoittaa, että heidän, talvadaslaisten tai tenonsaamelaisten ei voi yleistävästi väittää ”uskovan” kertomusten välittämiin aiheisiin. Totuudenmukaisempaa on sanoa, että he yhteisölliseen kollektiivitradiitioon nojautuen, mutta omista yksilöllisistä lähtökohdistaan käsin, välittävät ja hyödyntävät valikoidusti kansanuskon aineksia. Joskus tämä merkitsee kollektiivitradiition antamien mallien varauksetonta hyväksymistä, toisinaan taas sen rajojen venyttämistä fantasian ja huumorin alueille. Perinteisillä uskomusaiheilla on erilaisiin tilanteisiin ja päämääriin soveltuvaa käyttöarvoa siksi, että ne sijoittuvat uskottavan ja epäuskottavan rajalle ja siksi, että mielikuvat yliluonnollisista olennoista ja niiden olemassaolon mahdollisuus ovat kulttuurissa jollakin tavoin läsnä.⁷³⁴

734 Vrt. kertomuksen sosiaalinen totuus ss. 103–104.

Kenttätyö luo kestäväää pääomaa

Palaan lopuksi vielä Saamelaisen folkloren tutkimusprojektiin ja siinä tuotettuihin arkistoaineistoihin. Luvun otsikko on lainattu projektia johtaneelta Lauri Hongolta, joka vuonna 1983 ilmestyneessä artikkelissaan ”Folkloristin keräilytaloudesta” rinnastaa alkeellisen talousmuodon ja folkloristisen kenttätyön. Hän näkee kenttätyön folkloristille ”elämänvälttämättömyytenä” ja kenttätyöllä tuotetut tutkimusaineistot arvonsa säilyttävänä ja tavallisesti myös korkoa kasvavana tieteellisenä pääomana. Vaikka kenttätyön tulokset uuden aineiston tuottamisen suhteen saattavatkin joskus jäädä vaatimattomiksi, ohjaa omakohtainen kentällä olo katsomaan myös arkistoaineistoja uusin silmin.⁷³⁵ Tämän teesin voin allekirjoittaa omien kenttäkokemusteni perusteella: vasta matkat Tenonlaaksoon tekivät ymmärrettäväksi paljon sellaista, mistä olin arkistodokumenttien perusteella saanut vain pinnallisen ja joskus virheellisenkin käsityksen. Tutkimukseni lopulliset näkökulmat ovat muotoutuneet henkilökohtaisessa kontaktissa tutkimukseni kohteena olevien ihmisten kanssa.

Toisessa yhteydessä Honko, kirjoittaessaan uuden kenttätyöideologian vaikutuksista kenttäaineistojen arkistointiin ja perinnearkistojen toimintaan, arvioi Talvadas-kokoelman yhdeksi parhaista uuden aallon kenttäaineistoista ja ennusti, että siitä tullaan korjaamaan vielä monta satoa.⁷³⁶ Myös tähän näkemykseen on helppo yhtyä. Sadonkorjuu on tähän mennessä tapahtunut pääasiassa artikkelijulkaisujen ja eritasoisten opinnäytetöiden kautta. Etenkin opinnäytteistä monet ovat uskomusperinteen jonkin osa-alueen perusselvityksiä, joita olen voinut hyödyntää myös tässä tutkimuksessa.⁷³⁷ Marjut Huuskosen kotoperäisiin perinnejaleihin ja niiden käyttöön keskittyneen tutkimuksen (2004) jälkeen oma työni on kuitenkin vasta toinen aineiston pohjalta tehty väitöstutkimus.

Olen omassa tutkimuksessani voinut ottaa tarkasteltavaksi vain pienen osan Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin valtavasta aineistosta. Työni valottaa yhtä aspektia Talvadasen kylän (ja sen kautta laajemmin Ylä-Tenon alueen) suullisesta perinteestä: kansanuskon ja uskomusaiheisiin perustuvan kertomusperinteen välistä suhdetta. Rasmus-suvun valikoituminen tutkimukseni pääkohteeksi tapahtui laajemman aineistoon tutustumisen kautta. Projektin osapuolena halukkaasti toimineiden ja runsaasti haastateltujen Rasmusten elämäskertomuksista löytyi kiinnostava kirjo erilaisia kerronnan merkityksiä ja erilaisia suhtautumistapoja yliluonnolliseen.

Volyymiltaan valtaisa ja temaattisesti laaja-alainen projektiaineisto tuntuu kuitenkin tarjoavan loputtomasti jatkokeskymyksiä ja uusia tutkimusaiheita. Kyläläisten keskuudesta löytyy esimerkkejä sekä yliluonnolliseen kategorisen

735 Honko 1983.

736 Honko 1984c, 23–24.

737 Ks. Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti. Julkaisut ja opinnäytteet.

kielteisesti suhtautuvista rationalisteista että yliluonnollisen omaan maailmankuvaansa täysin sisäistäneistä – sananmukaisesti yliluonnollisen keskellä elävistä – *homo religiosuksista*. Uskon ja epäuskon traditioiden tarkastelu tällaisten ääripäitä edustavien suhtautumistapojen kautta on yksi mahdollinen jatkokysymys, johon Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin aineisto voi vastata.

Tässä työssä kokonaan ohitettu tutkimusnäkökulma on elämuskertomusten ja laajemmin koko uskomusperinteen merkitys saamelaisessa itsemäärittelyssä ja identiteetin rakentamisessa – tämä tärkeä kysymys vaatisi oman erillisen tutkimuksensa. Lupaava tutkimussuunta voisi olla uskomusperinteen ilmiöiden tarkastelu etnotyyppinä. Lassi Saressalo on esitellyt *etnotyyppin* käsitteen, joka rinnastuu kulttuurin maantieteellistä ja sosiaalista sopeutumista kuvaavaan *ekotyyppin* käsitteeseen. Etnotyypeiksi määrittyvät ne folkloren elementit, joiden kerronnalla tietoisesti osoitetaan kuuluminen tiettyyn etniseen kategoriaan.⁷³⁸ Omassa tutkimuksessani olen ottanut huomioon perinteen ekologiset kytkökset ja myös etninen erottelu (esim. kufitarperinne suhteessa kalastaja-/porosaamelaisuuteen) tulee paikoin esiin, mutta asiaa olisi syytä tutkia perusteellisesti ja laajemmalla aineistopohjalla.

Olen puhunut työssäni kansanuskosta ja sitä kuvaavasta ja välittävästä uskomusperinteestä löyhänä järjestelmänä, johon oma näkökulmani suuntautuu yhden kertomuslajin kautta. Haastava tutkimuskohde olisi tuon järjestelmän analyysi yksilö- tai yhteisötasolla niin, että huomioon otettaisiin kaikki olemassa oleva uskomuksellinen aines.⁷³⁹ Tällaiseen tutkimushankkeeseen liittyisi – materiaalin paljoudesta johtuen – erilaisia aineiston hallintaan liittyviä ongelmia, jotka uskoakseni olisivat ratkaistavissa ainoastaan jonkinlaisen tietokoneavusteisen analyysin keinoin. Myös analyysin tuloksena syntyvän maailmankuvallisen kokonaisuuden tiivis, hallittu esittäminen olisi epäilemättä haastava tehtävä.

Yliluonnollisten aiheiden välittyminen perhe- ja sukutraditioina on ollut tutkimuksessani yksi tarkastelun kohde. Olisi mielenkiintoista saada selville, mitä vaikkapa Ilmari ja Kirsti Ravna Rasmuksen lapsenlapset ja lapsenlapsenlapset tietävät ja ajattelevat staaloista, kufitareista ja äpäristä. Ovatko he kuulleet kerto-

738 Saressalo 1986, erit. 7–11, 14–16; määritelmä sivulta 15. Marja Salonen (2006) on Ilmari Rasmuksen etnistä identiteettiä jäljittäessään ottanut askeleen tähän suuntaan. Hän ei kuitenkaan käytä aineistonaan folklorea, vaan Ilmarin haastatteluissa esittämiä kuvauksia, tulkintoja ja näkemyksiä paikallisesta elämänmenosta ja omasta elämästään. Käsitellessään uskontoa ja uskonnollisuutta osana etnisen identiteetin muotoutumista Salonen ottaa huomioon vain lestadiolaisuuden ohittaen kokonaan kansanuskon ja uskomusperinteen (Salonen 2006, 56–64).

739 Tällaiseen tutkimukseen sisältyisivät yliluonnollisia olentoja koskevan perinteen lisäksi mm. enteet ja merkit, unet, kansanomaiset tautioppi ja lääkintätietous, näkijä- ja tietäjä- ja parantajaperinne, tabut ja normit, paikkaperinne (aarteet, seidat, kaksipohjaiset järvet), kirkolliset traditiot, elämänkausiritit, kalendaariperinne sekä maailmankaikkeutta ja luonnonilmiöitä koskeva uskomuksellinen perinne.

muksia tapauksista, joissa näitä olentoja on kohdattu tai onko heillä niistä jopa omakohtaisia kokemuksia? Onko suku edelleen ollut tärkeä kertomussisältöjen välittäjä? Ulottuuko uskomusperinteen jatkumo ylipäänsä kaikkein nuorimpaan sukupolveen? Näihin kysymyksiin vastaamiseen ei olemassa oleva aineisto yksin riitä, vaan tarvittaisiin uusia, uusin tavoin toteutettuja kenttätöitä.

Kansanusko ja siihen kytkeytyvä uskomusperinne muodostavat tutkimukseeni valossa kentän, jolla erilaiset asennoitumisen tavat ja asteet, ajattelu ja toiminta, tilanteet ja intentiot, funktiot ja merkitykset, motiivit ja perinnelajit sekä kertojat ja kuulijat risteävät ja ovat muuttuvissa suhteissa toisiinsa. Työni pääotsikoksi olenkin valinnut lyhyen, mutta kuvaavan haastattelulainauksen. ”Minä melkein uskon” viittaa siihen, että kansanuskossa ei ole kysymys yksinkertaisesta joko–tai-suhtautumisesta, vaan monisyisestä ja monimerkityksisestä uskomusten, asenteiden ja kertomusten verkostosta. Tämän olen pyrkinyt Talvadaksen Rasmus-suvun elämuskertomuksia tutkimalla osoittamaan.

LÄHTEET

Käytetyt lyhenteet

SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto, käsikirjoitukset.

SKSÄ = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto, äänitearkisto.

TKU/kk = Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen käsikirjoituskokoelma.

TKU/A = Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen äänitekokoelma.

TKU/P, TKU/S = Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen kuvakokoelma, valokuvat (P) ja diat (S). (Lähdetiedot ilmoitettu kuvateksteissä.)

TYKL/KK = Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkiston kansatieteen käsikirjoituskokoelma.

Arkistolähteet

SKS

SKS. KRA. Paulaharju, Jenny 13009. Utsjoki. 1926. < Jouni Niittyvuopio, 36 v.

SKS. KRA. Paulaharju, Jenny 13011. Utsjoki. 1926. < Jouni Niittyvuopio, 36 v.

SKS. KRA. Paulaharju, Samuli b.) 13010. Utsjoki. 1926. < Jouni Niittyvuopio, 36 v.

SKSÄ

SKSÄ A 322, SKSÄ A 324, SKSÄ A 325

TKU/kk

Pentikäinen, Juha 1976: *Lappalaisen folkloren tutkimus. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin* alkuvaiheita käsittelevä kirje (7 s.), päivätty Helsingissä 16.12.1976.

TKU/kk/2. Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin käsikirjoituskokoelma, ei arkistotunnusta.

TKU/kk/2.6.a. Lappi/henkilöperinnematriisit.

TKU/kk/2.6.b. Lappi/uskomusperinnematriisit.

TKU/A

Haastateltavat

AG = Aslak Guttorm

EK = Erkki Katekeetta

NK = Niiles Katekeetta

BJ = Birit Järvensivu

VJ = Ville Järvensivu

NAP = Niiles Antti Pieski

PP = Piera Pieski

AR = Armas Rasmus

BAR = Berit Anna Rasmus

IR = Ilmari Rasmus

KR = Kirsti Rasmus

KRR = Kirsti Ravna Rasmus

NR = Niilo Rasmus

OR = Olavi Rasmus

OSR = Ola Samuel Rasmus

SR = Sylvi Rasmus

HV = Hans Vuolab

MV = Maarit Vuolab

Haastattelijat

PE = Pasi Enges

LH = Lauri Honko

MH = Marjut Huuskonen

OK = Olavi Korhonen

MM = Matti Morottaja

HN-P = Helvi Nuorgam-Poutasuo

JP = Juha Pentikäinen

LR = Leena Räisänen

LS = Lassi Saressalo

<i>Aksessio</i>	<i>Haastateltava</i>	<i>Haastattelija</i>	<i>Päivämäärä</i>
TKU/A/67/51	PP	OK, JP	4.8.1967
TKU/A/67/54	EK	OK	4.8.1967
TKU/A/67/53	BJ	HN-P, OK, JP	4.8.1967
TKU/A/67/55	OSR	LH, JP	4.8.1967
TKU/A/67/56	OSR	LH, JP	4.8.1967
TKU/A/67/57	OSR	LH, JP	4.8.1967
TKU/A/67/58	OSR	LH, JP	4.8.1967
TKU/A/67/59	OSR	LH, JP	4.8.1967

<i>Aksessio</i>	<i>Haastateltava</i>	<i>Haastattelija</i>	<i>Päivämäärä</i>
TKU/A/67/60	OSR	LH, JP	4.8.1967
TKU/A/67/62	OSR	JP	4.8.1967
TKU/A/67/63	OSR, JV	OK	4.8.1967
TKU/A/67/65	VJ, BJ	OK	4.8.1967
TKU/A/67/70	NAP	JP	5.8.1967
TKU/A/67/72	NAP	LH	5.8.1967
TKU/A/67/74	IR, OSR	LH, JP	5.8.1967
TKU/A/67/75	IR, OR, KR	LH, JP	5.8.1967
TKU/A/67/77	OR	OK	5.8.1967
TKU/A/67/78	OR	OK	5.8.1967
TKU/A/67/84	IR	LH	5.-6.8.1967
TKU/A/67/87	NK	JP	12.8.1967
TKU/A/67/88-90	AG	OK	7.8.1967
TKU/A/67/98b	PP	OK, JP	? 8.1967
TKU/A/67/99	BJ	LH	10.8.1967
TKU/A/67/101	OSR	JP	10.8.1967
TKU/A/67/102	OSR	JP	10.8.1967
TKU/A/67/103	HV, MV	OK, LH	10.8.1967
TKU/A/67/104	KRR	OK	11.8.1967
TKU/A/67/105	KRR	OK	11.8.1967
TKU/A/67/106a	OSR	JP	10.8.1967
TKU/A/67/112	OSR	LH, JP	11.8.1967
TKU/A/67/113b	AR	LH	11.8.1967
TKU/A/67/114	AR	OK	11.8.1967
TKU/A/67/115	IR	LH, JP	11.8.1967
TKU/A/67/116	IR	LH, JP	11.8.1967
TKU/A/67/117	IR	LH	11.8.1967
TKU/A/67/119	PP	JP	11.8.1967
TKU/A/67/122	NK	OK	12.8.1967
TKU/A/67/123	EK, NK	OK	12.8.1967
TKU/A/67/124	KR	JP	12.8.1967
TKU/A/67/125	OR	OK, LH	13.8.1967
TKU/A/67/127	OR	LH	13.8.1967
TKU/A/67/128	OR, OSR	LH	13.8.1967
TKU/A/67/130	OR	LH	13.8.1967
TKU/A/67/131	OSR	JP	13.8.1967
TKU/A/67/132	KR, OSR, BJ	JP	13.8.1967
TKU/A/67/133	BJ	LH	13.8.1967
TKU/A/67/258	OSR	HN-P	11.7.1967
TKU/A/67/259	OSR	HN-P	11.7.1967

Lähteet

<i>Aksessio</i>	<i>Haastateltava</i>	<i>Haastattelija</i>	<i>Päivämäärä</i>
TKU/A/67/265	OSR, KR	HN-P	17.7.1967
TKU/A/67/266	OSR, KR	HN-P	17.7.1967
TKU/A/67/280	BAR	HN-P	4.8.1967
TKU/A/67/281	BAR, AR	HN-P	4.8.1967
TKU/A/67/282	AR, KR	HN-P	4.8.1967
TKU/A/67/283	KR, HV	HN-P	4.8.1967
TKU/A/67/284	HV	HN-P	5.8.1967
TKU/A/67/285	KR	HN-P	5.8.1967
TKU/A/67/287	KRR	HN-P	5.8.1967
TKU/A/68/10	OSR	OK	1.4.1968
TKU/A/68/11	OSR	OK	1.4.1968
TKU/A/68/12	OSR	OK	1.4.1968
TKU/A/68/17	AR	OK	2.4.1968
TKU/A/68/18	AR	OK	2.4.1968
TKU/A/68/21	OSR	OK	2.4.1968
TKU/A/68/89	OSR	OK	? ? 1968
TKU/A/68/221	OSR	HN-P	21.8.1968
TKU/A/68/222	OSR	HN-P	21.8.1967
TKU/A/68/224	HV	JP	24.8.1968
TKU/A/68/232	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/68/233	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/68/234	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/68/236	PP, BJ, NAP	HN-P	25.-26.8.1968
TKU/A/68/238	BJ, PP, NAP, AR	HN-P	25.8.1968
TKU/A/68/239	NAP	HN-P	25.-26.8.1968
TKU/A/68/240	AR	HN-P	26.8.1969
TKU/A/68/383	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/68/384	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/68/385	OSR	JP	25.8.1968
TKU/A/69/31	VJ	MM	19.8.1969
TKU/A/69/41	EK	MM	24.8.1969
TKU/A/69/69	VJ	OK	4.12.1969
TKU/A/69/79	EK	MM, JP	9.12.1969
TKU/A/69/85	OSR	MM	9.12.1969
TKU/A/69/86	OSR	MM	9.12.1969
TKU/A/69/87	OSR	MM	9.12.1969
TKU/A/69/88	OSR	MM	9.12.1969
TKU/A/69/89	PP, NAP	JP, MM, OK	9.12.1969
TKU/A/69/93	OSR	MM	9.12.1969
TKU/A/69/94	OSR	MM	10.12.1969

<i>Aksessio</i>	<i>Haastateltava</i>	<i>Haastattelija</i>	<i>Päivämäärä</i>
TKU/A/69/101	HV	OK	9.12.1969
TKU/A/69/102	HV	OK	9.12.1969
TKU/A/69/105	PP	OK	9.12.1969
TKU/A/69/107	HV	JP	10.12.1969
TKU/A/69/108	HV	JP	10.12.1969
TKU/A/69/112	BJ, OSR	OK, MM	10.12.1969
TKU/A/69/115	IR, OSR	JP, OK	10.12.1969
TKU/A/69/116	IR, OSR	JP, OK	10.12.1969
TKU/A/69/121	EK	MM	10.12.1969
TKU/A/69/122	PP	OK	9.12.1969
TKU/A/69/126	BJ, EK	JP	? 12.1969
TKU/A/69/127	BJ, EK	JP	? 12.1969
TKU/A/69/129	OSR	MM	11,12.1969
TKU/A/69/130	BJ, NAP	JP	11.12.1969
TKU/A/69/134	IR	OK	11.12.1969
TKU/A/69/135	BJ	JP	11.12.1969
TKU/A/69/140	NAP, PP	MM	11.12.1969
TKU/A/69/141	NAP, PP	MM	11.12.1969
TKU/A/69/144	BJ	MM	12.12.1969
TKU/A/69/149	MV, HV	MM	13.12.1969
TKU/A/70/1	OR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/3	OR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/4	IR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/6	OR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/7	OR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/8	OR	MM	29.4.1970
TKU/A/70/14	AR	MM	30.4.1970
TKU/A/70/15	AR	MM	1.5.1970
TKU/A/70/16	AR	MM	1.5.1970
TKU/A/70/20	VJ	MM	2.5.1970
TKU/A/70/26	PP	MM	3.5.1970
TKU/A/70/28	PP	MM	3.5.1970
TKU/A/70/29	PP	MM	3.5.1970
TKU/A/70/31	KR	MM	4.5.1970
TKU/A/70/32	KR	MM	4.5.1970
TKU/A/70/40	KR	MM	4.5.1970
TKU/A/70/41	KR	MM	4.5.1970
TKU/A/70/42	KR	MM	4.5.1970
TKU/A/70/43	NK	MM	4.5.1970
TKU/A/70/46	BK	MM	5.5.1970

Lähteet

<i>Aksessio</i>	<i>Haastateltava</i>	<i>Haastattelija</i>	<i>Päivämäärä</i>
TKU/A/70/49	MV	MM	6.5.1970
TKU/A/70/50	MV	MM	6.5.1970
TKU/A/70/55	NK	MM	7.5.1970
TKU/A/70/56	NK	MM	7.5.1970
TKU/A/70/58	EK	MM	8.5.1970
TKU/A/70/59	EK	MM	8.5.1970
TKU/A/70/63	HV	MM	9.5.1970
TKU/A/70/69	IR	LH, JP	3.5.1970
TKU/A/70/71	IR	LH, JP	3.5.1970
TKU/A/70/72	IR	JP	3.5.1970
TKU/A/70/73	IR	LH, JP, MM	3.5.1970
TKU/A/70/74	IR	LH, JP, MM	3.5.1970
TKU/A/70/76	IR	LH, JP	3.5.1970
TKU/A/70/80	IR	JP	3.5.1970
TKU/A/75/75	IR	LH	12.8.1975
TKU/A/75/121	OR	LS	16.8.1975
TKU/A/75/133	OR	LS	17.8.1975
TKU/A/75/135	OR	LS	17.8.1975
TKU/A/75/145	OR	LS	18.8.1975
TKU/A/75/149	IR	LR	18.8.1975
TKU/A/75/152	EK	LH	18.8.1975
TKU/A/75/162	IR	LR, MH	19.8.1975
TKU/A/75/163	IR	MH	19.8.1975
TKU/A/92/102	IR	MH	12.4.1992
TKU/A/92/109	KRR	MH	14.4.1992
TKU/A/01/39	SR	MH	11.5.1993
TKU/A/01/50	NR	MH	12.1.2001
TKU/A/01/51	NR	MH	12.1.2001
TKU/A/02/113	NR	PE	29.8.2002
TKU/A/02/114	SR	PE	1.9.2002
TKU/A/05/60	IR	PE	20.10.2004
TKU/A/05/61	IR	PE	20.10.2004
TKU/A/05/62	AR	PE	21.10.2004

Muut lähteet

- Aikio, Samuli 2004: Tiedonanto kirjoittajalle sähköpostitse 28.2.2004.
 Guttorm, Piera 2004: Tiedonanto kirjoittajalle puhelimitse 14.6.2004.
 Kenttämuistiinpanot 1993: Muistiinpanot kenttämatalkalta Talvadakseen 1.6.1993.
 Kirjoittajan hallussa.
 Kenttäpäiväkirjat 2002 ja 2004: Muistiinpanot kenttämatalkoilta Utsjoelle Nuvvuksen
 ja Talvadaksen kyliin. Kirjoittajan hallussa.
 Saressalo, Lassi 2002: Tiedonanto kirjoittajalle sähköpostitse 5.5.2004.

Kirjallisuus

- Abrahams, Roger D. 1976: Genre Theory and Folkloristics. – Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds.): *Folk Narrative Research: Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*, 13–19. Studia Fennica 20. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1986: Ordinary and Extraordinary Experience. – Victor W. Turner & Edward M. Bruner (eds): *The Anthropology of Experience*, 45–72. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Aikio, Samuli 1985: Katsaus saamelaisten historiaan. – Martti Linkola (päätoim.): *Lappi 4. Saamelaisten ja suomalaisten maa*, 41–103. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- 1993: *Stállu* Legends of the Sámi. – *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 49: 133–139.
- Ainiala, Terhi, Minna Saarelma & Paula Sjöblom 2008: *Nimistöntutkimuksen perusteet*. Tietolipas 221. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden
- Alasuutari, Pertti 1994: *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino.
- Alver, Bente Gullveig & Ørjar Øyen 2007: Challenges of Research Ethics: An Introduction. – Bente Gullveig Alver, Tove Ingebørg Fjell & Ørjar Øyen (eds): *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, 11–55. Folklore Fellows' Communications 292. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Alver, Brynjulf 1967: Category and Function. – *Fabula* 9: 63–69.
- Andelin, A. 1859: Kertomus Utsjoen pitäjästä. – *Suomi. Tidskrift i fosterländska ämnen*. Adertonde årgången, 173–299. Helsingfors.
- Anderson, Robert 2003: Defining the supernatural in Iceland. – *Anthropological Forum* 13 (2): 125–130.
- Anthropological Forum* 2003: Special issue: Perspectives on the category 'supernatural'. Guest editor Roger Ivar Lohmann. *Anthropological Forum* 13 (2).
- Apo, Satu 1990: Kertomusten sisällön analyysi. – Klaus Mäkelä (toim.): *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*, 62–80. Helsinki: Gaudeamus.
- 2001: Motiivi. – Satu Apo & Eeva-Liisa Kinnunen (toim.): *Perinteentutkimuksen terminologia* 1998–2001. 3. korjattu painos. Helsinki: Helsingin yliopiston filo-

- sofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos. <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia.htm>. Haettu 20.3.2012.
- Apo, Satu & Eeva-Liisa Kinnunen (toim.) 2001: *Perinteentutkimuksen terminologia 1998–2001*. 3. korjattu painos. Helsinki: Helsingin yliopiston filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos. <http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/opiskelu/terminologia.htm>. Haettu 20.3.2012.
- Arvidsson, Stefan 2006: *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Translated by Sonia Wichmann. Chicago: University of Chicago Press.
- Babcock-Abrahams, Barbara 1976: The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative. – Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds): *Folk Narrative Research*, 177–184. Studia Fennica 20. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Bauman, Richard 1986: *Story, Performance, and Event: Contextual Studies in Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992: Genre. – Richard Bauman (ed.): *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*, 53–59. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Ben-Amos, Dan 1976a: Analytical Categories and Ethnic Genres. – Dan Ben-Amos (ed.): *Folklore Genres*, 215–242. Publications of the American Folklore Society, Bibliographical and Special Series Vol. 26. Austin & London: University of Texas Press.
- 1976b: The Concepts of Genre in Folklore. – Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds): *Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*, 30–43. Studia Fennica 20. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1982: Perinnelajikäsitteet. – Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuuttila (toim.): *Kertomuserinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*, 11–28. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1992: Do We Need Ideal Types (in Folklore)? An Address to Lauri Honko. *NIF Papers* No. 2. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Bennett, Gillian 1984: Women's Personal Experience Stories of Encounters with the Supernatural: Truth as an Aspect of Storytelling. – Reimund Kvideland & Torunn Selberg (eds): *Papers I. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research*, 55–64. Bergen.
- 1986: Narrative as Expository Discourse. – *Journal of American Folklore* 99: 415–434.
- 1988: Legend: Performance and Truth. – Gillian Bennett & Paul Smith (eds): *Monsters with Iron Teeth*, 13–36. Perspectives on Contemporary Legend Volume III. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1989: “Belief Stories”: The Forgotten Genre. – *Western Folklore* 58 (4): 289–311.
- 1999: “Alas, Poor Ghost!” *Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan, Utah: Utah State University Press.

- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann 1994: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.
- Bergh, Richard 1976: *Skuvvanvárri. Det susende fjell*. Norsk Folkminnelags Skrifter 116. Oslo–Bergen–Tromsø: Universitetsforlaget.
- Blehr, Otto 1967: The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. – *Fabula* 9: 259–263.
- 1971: Folk Belief as a Religious Phenomenon. – *Temenos* 7: 34–37.
- Boyer, Pascal 1994: *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- 2001: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Briggs, Katharine M. 2002 [1967]: *The Fairies in Tradition and Literature*. London and New York: Routledge.
- Bruner, Edward M. 1986: Experience and Its Expressions. – Victor W. Turner & Edward M. Bruner (eds): *The Anthropology of Experience*, 3–30. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Butler, Gary R. 1990: *Saying Isn't Believing: Conversational Narrative and the Discourse of Tradition in a French-Newfoundland Community*. Social and Economic Studies 42. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- Christiansen, Reidar Th. 1950: Norwegian Research on the Language and the Folklore of the Lapps. Part II. Mythology and Folklore. – *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 80 (1/2): 89–94.
- 1958: *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Folklore Fellows Communications 175. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1975: Some Notes on the Fairies and the Fairy Faith. – *Bèaloideas* 39–41: 95–111.
- Čistov, K. V. 1967: Das Problem der Kategorien mündlicher Volksprosa nicht-märchenhaften Charakters. – *Fabula* 9: 27–40.
- Collinder, Björn 1956: Swedish research on the language and folklore of the Lapps. – *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1956: 25–50.
- Conesa Sevilla, Jorge 2004: *Wrestling With Ghosts: A Personal and Scientific Account of Sleep Paralysis*. Philadelphia, PA: Xlibris.
- Dahll, Vibeke 1973: *Nordiske sagnregistre og sagnsystematik*. NIF Publications No. 2. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Dahstedt, Tone 1983: Tro och föreställningar kring vitra i Övre Norrland. – *Vitra och bäran. Två studier i norrländsk folktro*, 1–77. Skrifter utgivna av Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkiv i Umeå. Serie C, Nr. 3. Umeå: Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkiv.
- Davies, Charlotte Aull 1999: *Reflexive Ethnography: A guide to researching selves and others*. London & New York: Routledge.

- Dégh, Linda 1976: The Postulative Proto-Memorate. – Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds): *Folk Narrative Research: Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*, 48–57. *Studia Fennica* 20. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1996: What is a Belief Legend? – *Folklore* 107: 33–46.
- 2001: *Legend and Belief*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda & Vázsonyi, Andrew 1974: The Memorata and the Proto-Memorata. – *Journal of American Folklore* 87 (345): 225–239.
- 1976: Legend and Belief. – Dan Ben-Amos (ed.): *Folklore Genres*, 93–123. Austin: University of Texas Press.
- Devlin, Judith 1987: *The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Digitointiprojekti: Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. Digitointiprojekti. <http://www.kultutarkisto.utu.fi/digitointi>. Haettu 15.8.2011.
- Dundes, Alan 1975a: Metafolklore and Oral Literary Criticism. – *Analytic Essays in Folklore*, 50–58. *Studies in Folklore* 2. The Hague–Paris–New York: Mouton Publishers.
- 1975b: The Structure of Superstition. – *Analytic Essays in Folklore*, 88–94. *Studies in Folklore* 2. The Hague–Paris–New York: Mouton Publishers.
- Ehn, Billy & Barbro Klein 1994: *Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskaplig reflexivitet*. Stockholm: Carlssons.
- Ellis, Bill 1987: Why Are Verbatim Transcripts of Legends Necessary? – Gillian Bennett, Paul Smith & J. D. A. Widdowson (eds): *Perspectives on Contemporary Legend*, vol. II, 31–60. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Enges, Pasi 1991: Pohjoiskalottialueen maahisperinteen motiivisto. Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitos. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 1134.
- 1998: Pelottavia paikkoja, outoja ääniä. Supranormaalien topografiaa tenonsaamelaiskylässä. – *Informaatio* 1/1998: 12–19.
- 1999: Supernatural Beings and Christian Faith in a River Sámi Village. – Ülo Valk (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion*, vol. 3. *Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion*, 221–234. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- 2000: Supranormaalit elämykset ja merkitysten variaatio. – *Sananjalka. Suomen Kielen Seuran vuosikirja* 42: 167–179.
- 2001: Rahvausk lokaalses kollektiivis. Jõesaami usundilise pärimuse süsteemi jälil. – *Mäetagused* 15. < URL: <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr15/enges.htm> > (Myös paperijulkaisuna: *Mäetagused* 15: 65–78.)
- 2003: ”Keneltä sinä tämän kuulit?” Perhe ja suku supranormaalien saamelaisperinteen välittäjinä. – *Elore* 1/2003. http://www.elore.fi/arkisto/1_03/eng103.html. Haettu 20.3.2012.

- 2004a: Unet muuttuvat todeksi. Tutkijoiden toiveet ja kertojan taidot. – Pekka Laaksonen, Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.): *Kenttäkysymyksiä*, 120–142. Kalevalaseuran vuosikirja 83. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2004b: Uskon ja epäuskon traditiot. Lea Virtanen, parapsykologia ja tutkijan suhde yliluonnolliseen. – *Elore* 1/2004. http://www.elore.fi/arkisto/1_04/eng104.html. Haettu 20.3.2012.
- Eskeröd, Albert 1947: *Årets äring. Etnologiska studier I skördets och julens tro och sed*. Nordiska Museets Handlingar 26. Stockholm: Nordiska Museet.
- Fellman, Jakob 1906a: *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I–IV*. Helsingfors: Finska litteratursällskapet.
- 1906b: Ur Lapps Mytologi och Lappländsk Sagen. – *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken II*, 1–190. Helsingfors: Finska litteratursällskapet.
- Fingerroos, Outi 2003: Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa. – *Elore* 2/2003. http://www.elore.fi/arkisto/2_03/fin203c.html. Haettu 20.3.2012.
- 2004: *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 985. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Fingerroos, Outi & Tuulikki Kurki (toim.) 2008: *Ääniä arkistosta. Haastattelut ja tulkinta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1194. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Finnegan, Ruth 1992: *Oral traditions and the verbal arts: A guide to research practices*. London and New York: Routledge.
- Forss, Anne-Mari 2007: *Paikan estetiikka. Eletyn ja koetun ympäristön fenomenologiaa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Garfinkel, Harold 1984 [1967]: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Georges, Robert A. 1994: The Concept of “Repertoire” in Folkloristics. – *Western Folklore* 53 (4): 313–323.
- Goldstein, Diane E. 1995: The Secularization of Religious Ethnography and Narrative Competence in a Discourse of Faith. – *Western Folklore* 54 (1): 23–36.
- Goldstein, Kenneth S. 1964: *A Guide for Fieldworkers in Folklore*. Hatboro, Pennsylvania: Folklore associates, Inc.
- 1971: On the Application of Concepts of active and Inactive Traditions in the Study of Repertory. – *Journal of American Folklore* 84: 62–67.
- Grönfors, Martti 1982: *Kvalitatiiviset kenttätutkimukset*. Helsinki–Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Guthrie, Stewart 1993: *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- Haavio, Martti 1942: *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hanks, William F. 1987: Discourse Genres in a Theory of Practice. – *American Ethnologist* 14 (4): 668–692.

- Harju, Marjut 1989: *Samuli Paulaharju – Ruijanrannan reppuherra*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 490. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Harjumaa, Pentti 1994: *Aaveriekköjä. Lappilaisia mystisiä tarinoita ja kummituksia*. Koonnut Pentti Harjumaa. Rovaniemi: Pienkustanne.
- Heiskanen, Satu 2001: Kieliopinmukaisesta tulkinnasta kontekstuaaliseen tulkintaan. Tempukset ja konditionaali kerronnan, keskustelun rakenteen ja vuorovaikutuksen jäsentäjinä. Pro gradu -tutkielma Jyväskylän yliopiston suomen kielen laitoksessa syksyllä 2001. <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/11925/satuheis.pdf>. Haettu 20.3.2012.
- Helve, Helena 1987: *Nuorten maailmankuva. Seurantatutkimus pääkaupunkiseudun erään lähiön nuorista*. Uskontotieteen jaoston toimitteita 4. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Herranen, Gun & Lassi Saressalo (eds) 1978: *A Guide to Nordic Tradition Archives*. NIF Publications 7. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Hirvonen, Vuokko 1999: *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 725. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holbek, Bengt & Iørn Piø 1967: *Fabeldyr og sagnfolk*. København: Politikens Forlag.
- Holm, Nils G. 1996: The study of world views. – Nils G. Holm & Kaj Björkqvist (eds): *World Views in Modern Society: Empirical Studies on the Relationship between World View, Culture, Personality, and Upbringing*, 1–9. Religionsvetenskapliga skrifter nr. 29. Åbo: Åbo Akademi University.
- 1999: Uskonnollinen kokemus. – Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.): *Uskonnot maailmassa*, 43–62. 4. uudistettu painos. Helsinki–Porvoo–Juva: WSOY.
- Holmberg, Uno 1915: *Lappalaisten uskonto*. Suomensuvun uskonnot II. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland I*. Folklore Fellows' Communications 185. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1968: Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. – *Temenos* 3: 48–66.
- 1971: Kerääjän rooli ja Talvadas. – *Vanhaa ja uutta Lappia*, 276–292. Kalevalaseuran vuosikirja 51. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1972a: Funktioanalyttisestä tutkimustavasta. – *Uskontotieteen näkökulmia*, 19–51. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1972b: Memoraatit ja kansanuskon tutkimus. – *Uskontotieteen näkökulmia*, 88–105. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1972c: Myytti uskontotieteessä. – *Uskontotieteen näkökulmia*, 106–138. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1972d: Perinnejäljien analyysin tehtävistä. – *Uskontotieteen näkökulmia*, 63–87. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

- 1972e: Perinne-ekologiaa – miten ja miksi? – *Sananjalka* 14: 95–104.
- 1973: Tradition Barriers and Adaptation on Tradition. – *Ethnologia Scandinavica: A Journal for Nordic Ethnology* 1973: 30–49.
- 1976: Genre Theory Revisited. – Juha Pentikäinen & Tuula Juurikka (eds.): *Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*, 20–25. Studia Fennica 20. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1979: Perinteen sopeutumisesta. – *Sananjalka* 21: 57–76.
- 1980a: Kertomusperinteen tutkimustavat ja niiden tulevaisuus. – Pekka Laaksonen (toim.): *Kertojat ja kuulijat*, 18–38. Kalevalaseuran vuosikirja 60. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1980b: Miten luoda terminologia haltijaperinteen tutkimukselle? – Outi Lehtipuro (toim.): *Perinteentutkimuksen perusteita*, 77–129. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- 1981a: Four Forms of Adaptation of Tradition. – Lauri Honko & Vilmos Voigt (eds): *Adaptation, Change, and Decline in Oral Literature*, 19–33. Studia Fennica 26. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1981b: Traditionsekologi – en introduktion. Lauri Honko & Orvar Löfgren (red.): *Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv*, 9–63. Lund: LiberLäromedel.
- 1983: Folkloristin keräilytaloudesta. – *Kotiseutu* 4: 170–175.
- 1984a: Folkloristic Studies on Meaning: An Introduction. – *Arv: Scandinavian Yearbook of Folklore* 40: 35–56.
- 1984b: Tyhjät tekstit, täydet merkitykset. – *Sananjalka. Suomen Kielen Seuran vuosikirja* 26: 99–130.
- 1984c: Perinnearkiston toimivuudesta. – *Kotiseutu* 1: 22–25.
- 1985: Rethinking Tradition Ecology. – *Temenos* 21: 55–82.
- 1988: Perinnelajiteoria. – *Sananjalka. Suomen Kielen Seuran vuosikirja* 30: 99–123.
- 1989: Folkloristic Theories of Genre. – Anna-Leena Siikala (ed.): *Studies in Oral Narrative*, 13–28. Studia Fennica 33. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 2000: Thick Corpus and Organic Variation: an Introduction. – Lauri Honko (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, 3–28. Studia Fennica Folkloristica 7. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 2002: Perinneaineistojen tekijänoikeuksista ja käytösäännöistä. – *Elore* 2/2002. http://www.elore.fi/arkisto/2_02/hon202.html. Haettu 20.3.2012.
- Honko, Lauri & Juha Pentikäinen 1970: *Kulttuuriantropologia*. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hoppál, Mihály 2002: Linguistic and Mental Models for Hungarian Folk Beliefs. – Anna-Leena Siikala (ed.): *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*, 50–66. Studia Fennica Folkloristica 8. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Hovi, Tuija 1996: Ei se ollut mikään sattuma! Kokemuskerronta uskonnollisena viestintänä. – Tuija Hovi & Lotte Tarkka (toim.): *Uskontotiede-folkloristiikka*.

- Kirjoituksia opinnäytteistä*, 110–135. Etiäinen 3. Turku: Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitos.
- 2004: Narratiivinen näkökulma uskonnolliseen kokemukseen. – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 378–410. Tietolipas 205. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2007: *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja C, osa 254. Turku: Turun yliopisto.
- Hufford, David J. 1982a: *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Publications of the American Folklore Society, New Series, vol. 7. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1982b: Traditions of Disbelief. – *New York Folklore* 8: 47–55.
- 1983: The Supernatural and the Sociology of Knowledge: Explaining Academic Belief. – *New York Folklore* 9 (3–4): 21–29.
- 1995a: Beings Without Bodies: An Experience-Centered Theory of the Belief in Spirits. – Barbara Walker (ed.): *Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural*, 11–45. Logan, Utah: Utah State University Press.
- 1995b: The Experience-Centered Analysis of Belief Stories. – Roger D. Abrahams (ed.): *Fields of Folklore: Essays in Honor of Kenneth S. Goldstein*, 55–89. Bloomington: Trickster Press.
- 1995c: Introduction. – *Western Folklore* 54 (1): 1–11.
- 1995d: The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies. – *Western Folklore* 54 (1): 57–76.
- Hultkrantz, Åke 1955: Swedish Research on the Religion and Folklore of the Lapps. – *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 85 (1/2): 81–99.
- 2000: Fifty Years of Research on Sami Folklore and Mythology. – Juha Pentikäinen (ed.) in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor: *Sami Folkloristics*, 75–101. NNF Publications 6. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Huuskonen, Marjut 1998: Matka kertomusten maailmaan. Tapausanalyysi Tenojokilaakson saamelaisten suullisesta perinteestä. Folkloristiikan lisensiaattityö. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 1580.
- 2004: *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 986. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2011: Näkökulmia saamelaiseen folkloreen. – Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.): *Saamentutkimus tänään*, 271–297. Tietolipas 234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, Marjut & Pasi Enges 1998: Berättandets lokala betydelser. Tolknings-

- möjligheter för gammalt intervjumaterial. – *Nord Nytt* 70: 51–65.
- Huuskonen, Marjut & Matti Kamppinen 1994: Perinteen sopeutumisesta ja sopeutumattomuudesta. – Matti Kamppinen *et al.*: *Kaaos & Kosmos* 1. *Kognitiivisen kulttuurintutkimuksen perusteet*, 163–181. Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus.
- Hynninen, Anna-Maria 2000: Suomalaisten enkelielämysten viitekehyksistä, sisällöistä ja merkityksistä. Folkloristiikan proseminaariesitelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 1756.
- Hyry, Katja, Antti Pentikäinen & Juha Pentikäinen 1995: *Lumen ja valon kansa. Suomalainen kansanusko*. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- Häkkinen, Kaisa 2004: *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Juva: WS Bookwell Oy.
- Hämäläinen, Albert 1920: *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrilaisen kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 57. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Hänninen, Kirsi 2007: Perspectives on the Narrative Construction of Emotions. – *Elore* 1/2007, 1–9. http://www.elore.fi/arkisto/1_07/han1_07.pdf. Haettu 20.3.2012.
- Itkonen, Erkki 1963: Lappalainen kansanrunous. – Matti Kuusi (toim.): *Suomen kirjallisuus* I. *Kirjoittamaton kirjallisuus*, 525–569. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Otava.
- Itkonen, Terho 1971: Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta. – *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* 71: 5–84.
- Itkonen, T. I. 1934: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 14: 56–67.
- 1935: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä II. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 15: 77–89.
- 1937: Elämänviisautta Inarin Iijärveltä III. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 17: 33–53.
- 1938: Tunturilappalaisten kansantietoa Inarista. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 18: 54–62.
- 1945: Suomen lappalaisten muinaisuskosta. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 23–24: 60–74.
- 1946a: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube der finnischen Lappen*. Mémoires de la Société Fénno-ougrienne 87. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- 1946b: Suomen lappalaisten haltijausko. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 25–26: 127–138.
- 1948a: *Suomen lappalaiset vuoteen* 1945. Ensimmäinen osa. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1948b: *Suomen lappalaiset vuoteen* 1945. Toinen osa. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1950: Jokilappalaisten asumistavasta. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 30: 77–87. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Jalvi, Pedar 1966: *Sabmelažžai maidnasak jâ muihtalusak / Lappalaisten satuja ja*

- tarinoita*. Lapin Sivistysseuran julkaisuja 28. Helsinki: Lapin Sivistysseura.
- James, William 1981 [1902]: *Uskonnollinen kokemus*. Suom. Helvi Saari. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- Jason, Heda 2000: *Motif, Type and Genre: A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*. Folklore Fellows' Communications 273. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Jauhiainen, Marjatta 1982a: Tutkimushaastattelu folkloristin näkökulmasta. – Päivikki Suojanen & Lassi Saressalo (toim.): *Kulttuurin kenttätutkimus*, 177–193. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 9. Kulttuuri ja kieli 1. Tampere: Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos.
- 1982b: Uskomustarinat. – Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuutila (toim.): *Kertomuserinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*, 56–84. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen* (Folklore Fellows' Communications No. 182. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica 1961). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 731. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jernsletten, Nils 1997: Sami Traditional Terminology: Professional Terms Concerning Salmon, Reindeer and Snow. – Harald Gaski (ed.): *Sami Culture in a New Era: The Norwegian Sami Experience*, 86–108. Karasjok: Davvi Girji OS.
- Jokinen, Arja, Kirsi Juhila & Eero Suoninen 1999: *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino.
- Jokinen, Eino 1996: ”Ei mirkki vaan pissi”. *Utsjoen elämää entisaikaan*. Utsjoki: Girjegiisä.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta, Senni Timonen & Terhi Utriainen 2000: Unien uni: aunukse-laisen Varvoin käynti tuonpuoleisessa. – Maria Vasenkari, Pasi Enges & Anna-Leena Siikala: *Telling, Remembering, Interpreting, Guessing: A Festschrift for Prof. Annikki Kaivola-Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999*, 308–314. Kultaneito 3. Scripta Aboensia, Studies in Folkloristics 1. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Kahn, Robert L. & Charles F. Cannell 1967: *The Dynamics of Interviewing: Theory, Technique, and Cases*. Eleventh printing. New York: John Wiley & Sons, Inc.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1988: *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1993: Dreams as Folklore. – *Fabula* 34: 211–224.
- 2000: Narrating Dreams. Dreams as the Key to the Future. – Tuija Hovi & Anne Puuronen (eds): *Traditions of Belief in Everyday Life*, 33–43. Religionsvetenskapliga skrifter nr 51. Åbo: Åbo Akademi.

- 2003: The Narrator's Emotions. – Lotte Tarkka (ed.): *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*, 329–342. Studia Fennica Folkloristica 13. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 2007: Historia purkautuu kertomuksiksi. Naiset kertovat sodasta. – Eija Stark & Laura Stark (toim.): *Kansanomainen ajattelu*, 185–216. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1106. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2008: Experience and Interpretation: Emotion as Revealed in Narration. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2 (2): 3–11.
- 2010: Kerrotut ja tulkitut unet. Kulttuurinen näkökulma uniin. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1259. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ketola, Kimmo 1997: Mitä on uskontotiede? – Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom: *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*, 10–35. Helsinki: Yliopistopaino
- Kielitoimiston sanakirja 2007, 2. osa. Päätoim. Eija-Riitta Grönros. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 140. 2. painos. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.
- Kiviniemi, Eero 1990: *Perustietoa paikannimistä*. Suomi 148. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kjellström, Rolf 1976: Är traditionerna om stalo historiskt grundade? – Magne Vulture i samarbete med Bengt af Klintberg och Reimund Kvideland (red.): *Nordisk folketro*, 155–178. Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok 1976.
- Klass, Morton 1995: *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder–San Francisco–Oxford: Westview Press.
- Klein, Barbro 1990: Transkribering är en analytisk akt. – *Rig* 2: 41–66.
- 2007: Folklore Archives, Heritage Politics and Ethical Dilemmas: Notes on Writing and Printing. – Bente Gullveig Alver, Tove Ingebørg Fjell & Ørjar Øyen (eds): *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, 114–136. Folklore Fellows' Communications 292. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Klemettinen, Pasi 1997: *Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista pahoisista ja noituuskäsityksistä Karjalan kannaksen ja Laatokan Karjalan perinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 687. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Klintberg, Bengt af 1981: Skall vi behålla våra genresystem? – Gun Herranen (red.): *Folkloristikens aktuella paradigm*, 75–95. NIF Publications 10. Åbo: Nordiska institutet för folkdiktning.
- 2004: Legend and Belief. Review. – *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 60: 237–244.
- 2010: *The Types of the Swedish Folk Legend*. Folklore Fellows' Communications 300. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Knuuttila, Seppo 1989: Kansanomainen maailmankuva. – Markku Enwall, Seppo Knuuttila & Juha Manninen: *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja*

- oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia*, 165–223. Oulu: Pohjoinen.
- 1992: *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksina*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 554. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1994: Etnometodologia suullisen perinteen strategiana ja tutkimusotteena. – Seppo Knuuttila: *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan*. Tietolipas 129, 68–80. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koistinen, Merja 1996: Sivakan eläimiin liittyvästä uskomusperinteestä. – Pekka Hakamies (toim.): *Kyläläiset, kansalaiset. Tulkintoja Sivakasta ja Rasimäestä*, 101–124. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja 114. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Koski, Kaarina 2004a: Arkiuskomukset – näkökulma arkiajatteluun. – *Elore* 1/2004. http://www.elore.fi/arkisto/1_04/kos104.html. Haettu 20.3.2012.
- 2004b: Monitulkintaisen aineiston ongelmia. – Tuulikki Kurki (toim.): *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinmat*, 91–110. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1002. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2007: Narratiivisuus uskomusperinteessä. – *Elore* 1: 1–21. http://www.elore.fi/arkisto/1_07/kos1_07.pdf. Haettu 20.3.2012.
- 2008: Uskomustarinoiden estetiikkaa. – Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.): *Kansanestetiikka*, 271–288. Kalevalaseuran vuosikirja 87. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1313. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina & Enges, Pasi 2003: Uskomusperinne, yksilö ja yhteisö. – *Sananjalka. Suomen Kielen Seuran vuosikirja* 45: 79–96.
- 2010: ”Mi en ossaas sanoa mitem mie näin”. Erikoisten aistihavaintojen tulkinta uskomusperinteen pohjalta. – *Elore* 1: 17–40. http://www.elore.fi/arkisto/1_10/art_koski_enges_1_10.pdf. Haettu 20.3.2012.
- Kuula, Arja 2006: *Tutkimusetiikka. Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys*. Tampere: Vastapaino.
- Kvideland, Reimund 1997: Læstadius’ lapska mytologi – manuskriptet och dess öden. – Lars Levi Læstadius: *Fragmenter I Lappska Mythologien*, 233–236. NIF Publications 37. Åbo: Nordic Institute of Folklore.
- Kvideland, Reimund & Henning S. Sehmsdorf (eds) 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Laaksonen, Pekka 1985: Paulaharju perinteen tallentajana. – *Kotiseutu* 4: 199–204.
- 1991: Samuli Paulaharjun Lappi. – *Kotiseutu* 4: 139–149.
- Labov, William 1972: *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Læstadius, Lars Levi 1997: *Fragmenter i Lappska Mythologien*. NIF Publications 37. Åbo: Nordic Institute of Folklore.

- 2000: *Lappalaisen mytologian katkelmia*. Toimittanut Juha Pentikäinen. Suomentanut Risto Pulkkinen. Tietolipas 170. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2011: *Lappalaisen mytologian katkelmia*. Toinen painos. Toimittanut Juha Pentikäinen. Suomentanut Risto Pulkkinen. Tietolipas 231. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lagercrantz, Eliel 1957–1966: *Lappische Volksdichtung* I–VII. Suomalais-Ugri-laisen Seuran Toimituksia 112, 115, 117, 120, 124, 126, 141. Helsinki: Suomalais-Ugri-lainen Seura.
- Larsson, Lars-Gunnar 2004: Lappologiasta saamentutkimukseksi. – *Suomalais-Ugri-laisen Seuran Aikakauskirja* 90: 331–339.
- Laitinen, Lea 1998: Dramaattinen preesens poeettisena tekona. – Lea Laitinen & Lea Rojola (toim.): *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*, 81–136. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laukkanen, Anu 1995: Kirsti Rasmus – talvadaslainen kertoja. Folkloristiikan pro-seminaariesitelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 1324.
- Laurén, Kirsi 2006: *Suo – sisulla ja sydämellä. Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjinä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1093. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lautamatti, Liisa 1983: Kertomuksen koherenssista. – Auli Viikari (toim.): *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja* 35, 181–187. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura.
- Leach, MacEdward 1949a: Blood. – Maria Leach (ed.): *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. 1, 148–149. New York: Funk & Wagnalls.
- 1949b: Fairy. – Maria Leach (ed.): *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. 1, 363–365. New York: Funk & Wagnalls.
- Lehtipuro, Outi 1970: Näkymiä 1960-luvun folkloristiikkaan. – *Virittäjä* 3: 400–409.
- 1971: Yhteisöntutkimus ja folkloristiikka. – *Sananjalka. Suomen Kielen Seuran vuosikirja* 13: 81–103.
- 1972: *Hauhon Hyömäki perinneyhteisönä*. Turun yliopiston kylätutkimusryhmän julkaisuja 11. Folkloristinen osatutkimus. Turku: Turun yliopisto.
- 1977: Kulttuuriantropologin maailmankuvaongelmia. – Matti Kuusi, Risto Alapuro & Matti Klinge (toim.): *Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen*, 71–76. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- 1980: Perinteentutkimus tienhaarassa. – Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteentutkimuksen perusteita*, 7–18. Porvoo–Helsinki–Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 2003: Voiko perinnettä kerätä? – Pekka Laaksonen, Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.): *Tutkijat kentällä*, 13–33. Kalevalaseuran vuosikirja 82. Helsinki: Suoma-

- laisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka 2005: Saamelaiset itse tutkimuksensa tekijöiksi. Virkaanastujaispuhe. – *Kaltio. Pohjoinen kulttuurilehti* 5: 254–257.
- Littleton, C. Scott 1965: A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives. – *Journal of American Folklore* 78 (307) 21–27.
- Lohmann, Roger Ivar 2003: Introduction: Naming the ineffable. – *Anthropological Forum* 13 (2): 117–124.
- Lutz, Catherine & Geoffrey M. White 1986: The Anthropology of Emotions. – *Annual Review of Anthropology* 15: 405–436.
- Löfstedt, Torsten 1996: How to Define Supernatural Beings. – Ülo Valk (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion*, vol. 1. *Papers Delivered at the Symposium Walter Anderson and Folklore Studies Today*, 107–112. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- Mahlamäki, Tiina & Pasi Enges 2001: From the Field to the Net. Analysing, cataloguing and digitising the material of the Saami Folklore Project. – Ulrika Wolf-Knuts (ed.) in collaboration with Anders Salomonsson, Ann Helene Bolstad Skjelbred, Rionach uí Ógáin: *Input & Output: The Process of Fieldwork, Archiving and Research in Folklore*, 115–130. NNF Publications 10. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Manninen, Juha 1977: Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. – Matti Kuusi, Risto Alapuro & Matti Klinge (toim.): *Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen*, 13–48. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Mathisen, Stein R. 2000: Changing Narratives about Sami Folklore: A Review of Research on Sami Folklore in the Norwegian Area. – Juha Pentikäinen (ed.) in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor: *Sami Folkloristics*, 103–130. NNF Publications 6. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Mattus, Ilmari 2006: Paikannimistö. – Elina Stolt (toim.): *Paistunturin erämaa-alueen ja Kevon luonnonpuiston luonto, käyttö ja paikannimistö*. Metsähallituksen luonnonsuojelujulkaisuja A 161, 144–263. http://julkaisut.metsa.fi/julkaisut/pdf/luo/a161_4.pdf. Haettu 5.4.2012.
- McClenon, James 2000: Content Analysis of an Anomalous Memorata Collection: Testing Hypotheses Regarding Universal Features. – *Sociology of Religion* 61 (2): 155–169.
- Mikkola, Hanna 2011: ”Sano äitillen semmosia terveisiä...”. Äitien ja äitihahmojen feminististä etsintää korsuperinteessä. – Sami Lakomäki, Pauliina Latvala & Kirsi Laurén (toim.): *Tekstien rajoilla. Monitieteisiä näkökulmia kirjoitettuihin aineistoihin*, 75–95. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1314. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati 2009: *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimi-

- tuksia 1251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Motz, Marilyn 1998: The Practice of Belief. – *Journal of American Folklore* 111 (441): 339–355.
- Mullen, Patrick B. 1971: The Relationship of Legend and Folk Belief. – *Journal of American Folklore* 84 (334) 406–413.
- 1978: *I Heard the Old Fishermen Say: Folklore of the Texas Gulf Coast*. Austin & London: University of Texas Press.
- 1997: Belief, Folk. – Thomas A. Green (ed.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, vol. I, 89–98. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- 2000: Belief and the American Folk. – *Journal of American Folklore* 113 (448): 119–143.
- Nielsen, Konrad 1979a: *Lappisk (samisk) ordbok. Lapp Dictionary. Based on the Dialects of Polmak, Karasjok and Kautokeino*, vol. II. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter, XVII3. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1979b: *Lappisk (samisk) ordbok – Lapp Dictionary. Based on the Dialects of Polmak, Karasjok and Kautokeino*, vol. III. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter, XVII2. Oslo: Universitetsforlaget.
- Niiniluoto, Ilkka 1984a: *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Toinen painos. Helsinki: Otava.
- 1984b: *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.
- 2009: Usko-kollokvion avausanat. – Ahti-Veikko Pietarinen, Sami Pihlström & Pilvi Toppinen (toim.): *Usko*, 9–13. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 22. Helsinki: Helsingin yliopisto, filosofian laitos.
- Nisula, Tapio 1994: Uranuurtajia ja myyttejä: antropologisen kenttätönn historia. – Tapio Nisula (toim.): *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nyky-suuntauksia*, 221–240. Suomen Antropologisen Seuran julkaisuja. Helsinki: Gaudeamus.
- Nyberg, Patricia 1998: ”Oletko kuullut, että joku olisi staalon tappanut?” Kerronnan tuottaminen Talvadas-projektin tutkimushaastatteluuissa. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 1581.
- Nyberg, Patricia, Marjut Huuskonen & Pasi Enges 2000: Observations on Interview in a Depth Study on Saami Folklore. – Lauri Honko (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, 489–536. Studia Fennica Folkloristica 7. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Nykysuomen sanakirja* 2002. 15. painos, 6. osa. Päätoim. Matti Sadeniemi. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Oinonen, Väinö J. 1964: *Lapin yliiperällä*. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

- Oksala, Hilikka 1988: Talvadaksen yhteydet ulkomaailmaan noin vuosina 1900–1950. Tulkintoja tenonsaamelaisen kulttuuriympäristön muutoksista. Suomalaisen ja vertailevan kansatieteen laudatur-tutkielma. Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen arkisto. TYKL/KK/1695.
- Oring, Elliott 2008: Legendry and the Rhetoric of Truth. – *Journal of American Folklore* 121 (480): 127–166.
- Otakoski, Nilla 1991: *Lars Levi Laestadiuksen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsitteisiin*. Acta Societatis Historicae Ouluensis. Scripta Historica 17. Oulu: Oulun Historiaseura.
- Paasi, Anssi 1984: *Aluetietoisuus ja alueellinen identiteetti ihmisen spatiaalisen sidoksen osana*. Suunnittelumaantieteen yhdistyksen julkaisuja 13. Helsinki: Suunnittelu- ja maantieteen yhdistys ry.
- Paine, Robert 1994: Night Village and the Coming of Men of the Word: The Supernatural as a Source of Meaning among Coastal Saami. – *Journal of American Folklore* 107 (425): 343–363.
- Paulaharju, Samuli 1921: *Kolttain mailta. Kansatieteellisiä kuvauksia Kuollan-Lapista*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
- 1922: *Lapin muisteluksia*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
- 1923: *Vanhaa Lappia ja Peräpohjaa*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
- 1927: *Taka-Lappia*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kirja.
- 1932: *Seitoja ja Seidan palvontaa*. Vähäisiä kirjelmiä 84. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura.
- 1939: *Sompio. Luiron korprien vanhaa elämää*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Pentikäinen, Juha 1963: Supranormaalit lapsivainajat suomalaisessa ja lappalaisessa kansanperinteessä. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitoksen opinnäytetyöt S 128–129.
- 1967: Lappalaisen folkloren keruuohjelma. – *Seulaset. Kalevalaseuran tiedotuslehti* 5: 4–6.
- 1968a: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. – *Temenos* 3: 136–167.
- 1968b: *The Nordic Dead-Child Tradition: Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion*. Folklore Fellows' Communications 202. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1968c: Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun. – *Fältarbetet. Synpunkter på etno-folkloristisk fältforskning*, 26–42. Nefås publikationer 1. Helsingfors: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- 1970: Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. – *Sananjalka* 12: 72–119.
- 1971a: Lappalaisten perinnealuejako. – *Vanhaa ja uutta Lappia*, 127–146. Kalevalaseuran vuosikirja 51. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- 1971b: *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1980: Yksilö perinteentutkimuksen kohteena. – Outi Lehtipuro (toim.): *Perinteentutkimuksen perusteita*, 185–248. Porvoo–Helsinki–Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1994a: Rauhattomat vainajat. – Matti Sarmela: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*, 172–175. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 587. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1994b: Saamelaisten uskomusmaailma. – Ulla-Maija Kulonen, Juha Pentikäinen & Irja Seurujärvi-Kari (toim.): *Johdatus saamentutkimukseen*, 130–162. Tietolipas 131. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1995: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1997: Memoriate. – Thomas A. Green (ed.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, vol. II, 553–555. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- 2000: Finnish Research on Sami Folklore. – Juha Pentikäinen (ed.) in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor: *Sami Folkloristics*, 131–153. NNF Publications 6. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Piispanen, Sirkku 2009: *Kansanomainen moraali. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista*. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19511/kansanom.pdf>. Haettu 20.3.2012.
- Primiano, Leonard Norman 1997: Religion, Folk. – Thomas A. Green (ed.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, vol. II, 710–717. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001: *Harvat ja valitut. Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pöysä, Jyrki 1994: Nykyperinteen tutkimus. – Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.): *Kulttuurintutkimus. Johdanto*, 226–248. Tietolipas 130. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2006: Matkalla kaupunkiin ja aikuisuuteen. Nuoren joensulaisen kirjoitettujen paikkakokemusten lähilukua. – Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*, 156–170. Kalevalaseuran vuosikirja 85. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2010: Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*, 331–360. Kultaneito 8. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Qvigstad, Just 1925: *Lappische Märchen- und Sagenvarianten*. Folklore Fellows' Communications 60. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- 1927: *Lappiske eventyr og sagn I. Lappiske eventyr og sagn fra Varanger*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, III. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

- 1928: *Lappiske eventyr og sagn* II. *Lappiske eventyr og sagn fra Troms og Finnmark*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, X. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- 1929a: *Lappiske eventyr og sagn* III. *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen* I. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, XII. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- 1929b: *Lappiske eventyr og sagn* IV. *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen II og fra Nordland*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, XV. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Raittila, Pekka 1982: Lestadiolaisuus – Pohjoiskalotin ilmiö. – Maija-Liisa Kalhama (toim.): *Suomalaiset Jäämeren rannoilla. Finnene ved Nordishavets strender*, 109–118. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Raudvere, Catharina 1993: *Föreställningar om maran i nordisk folketro*. Lund Studies in History of Religions, vol. 1. Lund: Lunds universitet, Religionshistoriska avdelningen.
- Raunola, Ilona 2010: Osallisuus ja dialoginen paikantuminen etnografisessa kenttätöyssä. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*, 285–314. Kultaneito 8. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Rautiainen, Pirjo 2011: Kenttätöetiikan harmaat alueet. – *Kulttuurintutkimus* 28: 11–25.
- Ravila, Paavo 1931: Ruijanlappalaisia kielennäytteitä Petsamosta ja Etelä-Varangista. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- 1934: *Reste lappischen Volksglaubens*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 68. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ritchie, Susan J. 2002: Contesting Secularism: Reflexive Methodology, Belief Studies, and Disciplined Knowledge. – *Journal of American Folklore* 115 (457/458): 443–456.
- Rooth, Anna Birgitta 1951: *The Cinderella Cycle*. Lund: C W K Gleerup.
- Ruotsala, Helena 2002: *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930–1995*. Kansatieteellinen arkisto 49. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Räsänen, Leena 1971: *Pyhämaan Kettelin perinteestä*. Folkloristis-uskontotieteellinen osatutkimus. Turun yliopiston kylätutkimusryhmän julkaisuja 10. Turku: Turun yliopisto.
- Räsänen, Martti 1914: L. L. Læstadiuksen postillain mytologisista aineksista. – *Jouko* II: 236–252. Helsinki: Pohjois-pohjalainen osakunta.
- Rørbye, Birgitta 1978: Folketroen som begreb og forskningsfelt. – *Norveg* 21: 305–317. Saamelaisen folklorin tutkimusprojekti. Julkaisut ja opinnäytteet. <http://www.kultutarkisto.utu.fi/kokoelmat/tku/aineistosta/>.
- Saler, Benson 1977: Supernatural as a Western Category. – *Ethos* 5 (1): 31–53.

- 2001: On what we may believe about beliefs. – Jensine Andresen (ed.): *Religion in Mind: Cognitive Perspectives On Religious Belief, Ritual, and Experience*, 47–69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salonen, Marja 2006: *Mies Tenolta – etnisen identiteetin tarkastelu elämäkerrallisesta aineistosta*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 2094.
- Sammallahti, Pekka 1993: *Sámi-suoma-sámi sátnegirji. Saamelais-suomalais-saamelainen sanakirja*. Ohcejohka: Girjegiisá.
- Sarbin, Theodore R. 1998: Believed-In Imaginings: A Narrative Approach, – Joseph de Rivera & Theodore R. Sarbin (ed.): *Believed-In Imaginings. The Narrative Construction of Reality*, 15–30. Washington, DC: American Psychological Association.
- Saressalo, Hanna 1979: Olavi Rasmuksen repertoaarista. Folkloristiikan proseminaarisesitelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 550.
- Saressalo, Lassi 1981: Tiefenforschung in einem samischen (lappischen) Dorf. – *Fabula* 22: 100–105.
- 1982: *Talvadaksen kylän etno-historiallinen kehitys. Etnologinen tutkimus tenonsaamelaisen kylän elinkeinomuutoksesta. Folkloristiikan tutkimuksia* 1. Turku: Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitos.
- 1985: Kadja-Nilla – avain perinteen sanottavaan. – *Etiäinen* 1: 113–134. Turku: Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen laitos.
- 1986: From Oicotype (Ecotype) to the Study of Ethnotypes: A Perspective to Studying the Identity of the Finnish Minority on Northern Norway. – *Acta Borealia: A Norwegian Journal of Circumpolar Societies* 2: 3–17.
- 1987: The Threat from Without: An Examination of Defensive Ethnic Folklore. – Tore Ahlbäck (ed.): *Saami Religion*, 251–257. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 12. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Sarmela, Matti 1994: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto* 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schiffrin, Deborah 1981: Tense Variation in Narrative. – *Language: Journal of the Linguistic Society of America* 57 (1): 45–62.
- Seppänen, Eeva-Leena 1997: Vuorovaikutus paperilla. – Liisa Tainio (toim.): *Keskusteluanalyysin perusteet*, 18–31. Tampere: Vastapaino.
- Sered, Susan 2003: Afterword: Lexicons of the supernatural. – *Anthropological Forum* 13 (2): 213–218.
- Sergejeva, Jelena 2000: The Research History of Kola and Skolt Sami Folklore. – Juha Pentikäinen (ed.) in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor: *Sami Folkloristics*, 155–188. NNF Publications 6. Turku: Nordic Network of Folklore.
- Shuman, Amy 1993: Dismantling Local Culture. – *Western Folklore* 52 (2/4) 345–364.

- Siikala, Anna-Leena 1980: Personal and Social Meanings of Story-Telling. – *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku 20.–27.VIII 1980*, Pars IV, 373–388. Turku.
- 1983: Commentary. – Lauri Honko & Pekka Laaksonen (eds.): *Trends in Nordic Tradition Research*, 140–144. *Studia Fennica* 27. Helsinki: Finnish Literature Society.
- 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1985: Kansanusko. – Paula Avikainen, Eero Laaksonen & Erkki Pärssinen (toim.): *Suomen historia* 3, 302–369. Helsinki: Weilin+Göös.
- 2000: Variation and Genre as Practice: Strategies for Reproducing Oral History in the Southern Cook Islands. – Lauri Honko (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, 215–242. *Studia Fennica Folkloristica* 7. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Simonsuuri, Lauri 1961: *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. Folklore Fellows' Communications 182. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Sjöblom, Tom 2004: Wordpower: Narratives, Tradition and Religion. – *Temenos* 39–40: 185–208.
- SKS KRA. Kansanrunousarkiston aineistoihin viittaaminen. <http://www.finlit.fi/kra/viittaushje.htm>. Haettu 8.8.2011.
- Smith, Georgina 1981: Urban Legend, Personal Experience Narrative and Oral History. Literal and Social Truth in Performance. – *Arv: Scandinavian Yearbook of Folklore* 37: 167–173.
- Solbakk, Aage 2001: *Deanuleahki. Sogat – Historjá. Tanadalen. Slekter – Historie*. Kárašjohka: Čálliidlágádus.
- Solheim, Svale 1941: Sjødraugen. – *Ord og sed* 99: 2–15.
- 1943: *Register til Norsk Folkminnelags Skrifter Nr. 1–49*. Norsk Folkminnelags Skrifter Nr. 50. Oslo: Norsk Folkminnelag.
- 1972: Tradisjonen om sjødraugen. – *Norveg* 15: 43–57.
- Sperber, Dan 1996: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Spiro, Melford E. 1978: *Burmese Supernaturalism*. Expanded Edition. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Stahl, Sandra K. D. 1977a: The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. – *Fabula* 18: 18–39.
- 1977b: Personal Narrative as Folklore. – *Journal of the Folklore Institute* 14 (1–2): 9–30.
- 1983: Personal Experience Stories. – Richard M. Dorson (ed.): *Handbook of American Folklore*, 268–276. Bloomington: Indiana University Press.
- Stark, Laura 1996: The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective. – Ülo Valk (ed.): *Studies in Folklore and Popular*

- Religion*, vol. 1. *Papers Delivered at the Symposium Walter Anderson and Folklore Studies Today*, 143–157. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. *Studia Fennica Folkloristica* 11. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Stark-Arola, Laura 1998: *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. *Studia Fennica Folkloristica* 5. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Suikkanen, Tiina 1994: Kaksipohjaiset järvet Talvadaksen perinteessä. Folkloristii-
kan proseminaariesitelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto
TKU/SEM 1319.
- Suojanen, Päivikki & Lassi Saressalo 1980: Folkloristiikka ja uskontotiede. – Osmo
Ikola (toim.): *Fennicum. Kielen ja kulttuurin tutkimuksen ja opetuksen tyyssija*,
60–75. Suomi 123:2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1982: *Kulttuurin kenttätutkimus*. Tampere: Tampereen yliopiston kansanperin-
teen laitos.
- Suolinna, Kirsti & Kaisa Sinikara 1986: *Juhonkylä. Tutkimus pohjoissuomalaisesta
lestadiolaiskylästä*. Suomi 134. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sydow, Carl Wilhelm von 1948a: Comparative Religion and Popular Tradition.
– Laurits Bødker (ed.): *Selected Papers on Folklore. Published on the Occasion of
his 70th Birthday*, 166–188. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- 1948b: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. – Laurits Bødker (ed.): *Selected
Papers on Folklore. Published on the Occasion of his 70th Birthday*, 60–88. Copen-
hagen: Rosenkilde & Bagger.
- 1948c: Popular Dite Tradition. A Terminological Outline. – Laurits Bødker
(ed.): *Selected Papers on Folklore. Published on the Occasion of his 70th Birthday*,
106–126. Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.
- 1957: Perinteen leviämisestä. – Toivo Vuorela (toim.): *Perinteen parissa. Tutkiel-
mia kansanrunoustieteen alalta*, 52–85. Tietolipas 1. Helsinki: Suomalaisen Kir-
jallisuuden Seura.
- Tallman, Richard S. 1974: A Generic Approach to the Practical Joke. – *Southern
Folklore Quarterly* 38 (4): 259–274.
- Talonen, Jouko 2001: Raattamaa, Juhani (1811–1899). – *Kansallisbiografia*. [http://
www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/6337/](http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/6337/). Haettu 20.3.2012.
- Tangherlini, Timothy 2010: Legendary Performances: Folklore, Repertoire and
Mapping. – *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnology* 40 (2) 103–115.
- Thompson, Stith 1946: *The Folktale*. New York: The Dryden Press.
- 1955: *Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method*. Folklore Fellows' Communi-
cations 161. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1955–1958: *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative elements in
folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books,*

- and local legends*, vols I–VI. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Toivonen, Y. H. 1944: *Sanat puhuvat. Muutamien sanojen ja kuvitelmien historiaa*. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Tommila, Päiviö 1980: Kylätutkimus. – Päiviö Tommila & Ismo Heervä (toim.): *Muuttuva kylä. Turun yliopiston kylätutkimusryhmän loppuraportti*, 7–11. Tietolipas 84. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tommola, Birgitta 1955: *Yliluonnolliset olennot lastenpelotuksina*. Suomi 107: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tuan, Yi-Fu 2006: Paikan taju: aika, paikka ja minuus. – Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kerrottu, muistettu*, 15–30. Kalevalaseuran vuosikirja 85. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Turi, Johan 1979 [1910]: *Kertomus saamelaisista*. Suom. Samuli Aikio. Porvoo–Helsinki–Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Ukkonen, Taina 1979: Ilmari Rasmuksen repertoaarista. Folkloristiikan proseminaarisesitelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 551.
- 2000: *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 797. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Uotinen, Johanna 2010: Aistimuksellisuus, autoetnografia ja ruumiillinen tietäminen. – *Elore* 1: 86–95. http://www.elore.fi/arkisto/1_10/katsart_uotinen_1_10.pdf. Haettu 20.3.2012.
- Vakimo, Sinikka 2010: Periaatteista eettiseen toimijuuteen – tutkimusetiikka kulttuurintutkimuksessa. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*, 331–360. Kultaneito 8. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Walamies, Heljä 2005: Oudosti tuttua, miksi? – *Tiede* 5: 24–25.
- Valk, Ülo 2002: The Devil's Identity. On the problem of His Pre-Christian Prototype in Estonian Mythology. – Anna-Leena Siikala (ed.): *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*, 122–129. Studia Fennica Folkloristica 8. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Walker, Barbara 1995: Introduction. – Barbara Walker (ed.): *Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural*, 1–7. Logan, Utah: Utah State University Press.
- Wallenius, Erkki 1974: *Asuma-alueen vaikutus perinteentuntemukseen Vuohijärvelä*. Folkloristinen osatutkimus. Turun Yliopiston kylätutkimusryhmän julkaisuja 19. Turku: Turun yliopisto.
- Vallström, Mikael 2002: *Det autentiska Andra. Om etnografi, etik och existens*. Etnolore 26. Skrifter från etnologiska avdelningen. Uppsala: Uppsala universitet.

- Ward, Donald 1977: The Little Man Who Wasn't There: Encounters with the Supernormal. – *Fabula* 18: 212–225.
- 1990: Idionarrating and Social Change. – Lutz Röhrich & Sabine Wienker-Piepho (eds): *Storytelling in Contemporary Societies*, 33–41. ScriptOralia 22. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- 1991: On the Genre Morphology of Legendry: Belief Story versus Belief Legend. – *Western Folklore* 50: 296–303.
- Vasenkari, Maria 1996: Mitä se sanoo? Mistä se kertoo? Dialoginen näkökulma kenttätutkimusaineiston tuottamiseen. – Tuija Hovi & Lotte Tarkka (toim.): *Uskontotiede-folkloristiikka. Kirjoituksia opinnäytteistä*, 84–109. Etiäinen 3. Turku: Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitos.
- 1999: A Dialogical Notion of Field Research. – *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 55: 51–72.
- Vasenkari, Maria & Armi Pekkala 1999: A Path to an Understanding. Construction of Lifestory in a Research Interview. – Markku Teinonen & Timo J. Virtanen (eds): *Ingrians and Neighbours. Focus on Eastern Baltic Sea Region*, 61–82. Studia Fennica Ethnologica 5. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Virtanen, Leea 1974: *Kun kello pysähtyi. Tavallisen suomalaisen yliluonnolliset kokemukset*. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1977: *Telepaattiset kokemukset*. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- 1982: Henkilökohtainen kerronta. – Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuutila (toim.): *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*, 171–205. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1988: *Suomalainen kansanperinne*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 471. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wolf-Knuts, Ulrika 1991: *Människan och djävulen. En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.
- Vorren, Ørnulv & Manker, Ernst 1976: *Samekulturen*. 2. Utgave. Tromsø–Bergen–Oslo: Universitetsforlaget.
- Wulff, David 1997: A Century of Psychology of Religion. Where Does It Leave Us Today? – Jacob A. Belzen & Owe Wickström (eds): *Taking a Step Back: Assessments of the Psychology of Religion*, 183–197. Uppsala: Uppsala University.
- Vuorio, Pirjo 1978: Talvadas-kylän etiäisperinteestä. Folkloristiikan proseminaari-esityelmä. Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkisto. TKU/SEM 484.
- Väisänen, Jarno 2001: Arkisto X. Yliluonnolliset elämykset internetissä. – Tarja Kupiainen, Katja Laitinen & Sinikka Vakimo (toim.): *Minä? Missä? Milloin? Kolmetoista tulkintaa identiteetistä*, 233–253. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Väyrynen, Leo 1987: Taikausko. – Helena Helve (toim.): *Ihmisenä maailmassa. Erilaisia elämänskatsomuksia uskontotieteen näkökulmasta*, 203–226. Helsinki: Gaudeamus.

- Yamane, David 2000: Narrative and Religious Experience. – *Sociology of Religion* 61 (2): 171–189.
- Yoder, Don 1974: Toward a Definition of Folk Religion. – *Western Folklore* 33 (1): 2–15.
- Young, Katharine Galloway 1986: *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Ytrehus, Line Alice 2007: The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities. – Bente Gullveig Alver, Tove Ingebørg Fjell & Ørjar Øyen (eds): *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, 137–166. Folklore Fellows' Communications 292. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Liite 1

Talvadas-aineiston motiiviluettelo

A. Enteet ja merkit

- a. etiäinen
- b. sääenteet
- c. kuolema
- d. sairaus
- e. elinkeino-onni
- f. naimaonni
- g. onni yleensä
- h. vieraat
- i. sota
- j. tulipalo
- k. maailmanloppu
- l. enteiden otto
- m. muut enteet

B. Kummitteluperinne

- a. ihmishahmoinen
- b. eläinhahmoinen
- c. auditiot
- d. tuntemukset

C. Vainajat

- a. itsemurhaajat
- b. murhatut
- c. hukkuneet
- d. rauhattomat
- e. herätetyt
- f. äpärä
- g. ravga
- h. pijag
- i. vainajaeläimet
- j. muut vainajaolennot

D. Näkijät, tietäjät, parantajat, noidat

- a. tietäjätyypit
- b. voima ja luonto
- c. välineet
- d. apulaiset
- e. tehtävät
- f. tehtävänsiirto
- g. Kovven
- h. Unsgård
- i. Klemetsen
- j. Pienne-Antti
- k. Uula Ranttila
- l. trullit
- m. muut

E. Piru

F. Tabut ja normit

G. Haltijat

- a. rakennuksenhaltija
- b. kufitar, maahinen, maanhaltija
- c. metsänhaltija
- d. vedenhaltija, *áffruvvá*

H. Staalo

I. Jättiläiset

J. Uskomuseläimet

- a. ihmissusi
- b. karhu
- c. poro
- d. muut

K. Fiktit

- a. joulustaalo
- b. joukavaari
- c. vesiravga
- d. muut

L. Taudit

M. Aarteet

- a. aarteen merkki
- b. aarrepaikka
- c. aarteen vartija
- d. aarteen otto + yleistä

N. Uskonnolliset laitokset

- a. vanhat kirkkopaikat
- b. vanhat hautausmaat
- c. kirkossakäynti
- d. muu kirkollinen toiminta
- e. papit
- f. lukkarit ja tulkit
- g. seurainstituutio
- h. saarnaajat
- i. lahkot
- j. muut

O. Siirtymäriitit

- a. raskaus
- b. syntymä
- c. kaste
- d. rippikoulu
- e. seurustelu ja kosinta
- f. häät
- g. kuolema ja hautaus

P. Kalendaariperinne

- a. uusi vuosi
- b. sydäntalvi
- c. Maarianpäivä ja kevättalvi
- d. pääsiäisaika
- e. kevätkausi
- f. helluntai ja varhaiskevät
- g. juhannus ja sydänkesä
- h. syysmarkkinat
- i. Mikkelinpäivä ja syksy
- j. pyhäinpäivä ja syystalvi
- k. joulukuusi

Q. Kosminen perinne

- a. maanpiiri ja taivaankappaleet
- b. luonnonilmiöt
- c. eläimet
- d. kasvit

R. Ekonominen perinne

- a. kalastus
- b. metsästys
- c. maanviljelys
- d. karjanhoito
- e. poronhoito
- f. marjastus ja muut luonnontuotteet
- g. käsityöt
- h. veneenteko
- i. kauppa
- j. liikenne
- k. muut ansiotulot

S. Asutusperinne ja -historia

- a. asutus
- b. kammit
- c. rakennukset, sisustus, kodinkoneet
- d. muuttoliike

T. Sotaperinne

- a. tsuudit
- b. sota ja evakko

U. Henkilöperinne

- a. suku- ja henkilötiedot
- b. henkilötarinat

V. Paikkaperinne

- a. Ailikas
- b. seidat
- c. kaksipohjaiset järvet
- d. tuvat
- e. muuta paikat

W. Yhteiskuntaperinne

- a. heimot ja niiden väliset suhteet
- b. kieliolot
- c. kosketukset ulkomaailmaan
- c¹. turistit, etelän ihmiset
- d. koulunkäynti ja opettajat
- e. yhteiskunnallinen toiminta
- f. virkavalta ja suhteet siihen
- g. saamelaisuus
- h. varkaudet ja ilkityöt
- i. terveydenhoito
- j. tiedotusvälineet
- k. uutuudet

X. Sadut ja kaskut

Y. Joiut

- a. joiku ja joikaaminen
- b. luonnonjoiut
- c. henkilöjoiut

Z. Pienfolklore

Ä. Havaintoja

Liite 2

Esimerkki uskomusperinnematriisista: Kufitar-uskomusten tuntemus Talvadaksessa

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
OSR	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X			
KR		X				X					X	X	X
OR	X	X			X	X			X			X	
AR	X					X						X	
BAR													
IR	X	X				X				X		X	X
KRR													
VJ	X	X			X	X	X						
BJ	X	X				X		X					
PP	X												
NAP													
LP													
EK		X											
BK	X	X			X	X		X	X		X	X	
NK		X				X		X				X	
HV	X	X				X	X					X	
MV	X	X					X	X					X
KV												X	

Uskomusmotiivit

1. Kufitartytön saa omakseen, kun heittää vanhan veitsen token kärkeen yli, myös token saa itselleen.
2. Kufitartytöt ovat kauniita ja koristautuneita.
3. Kufitartyttö lumoo, sitä ei saa kiinni.
4. Jos ottaa kufitartytön emännäksi, siitä tulee vanha ja ruma.
5. Kufitarit kulkevat maan päällä, mutta niitä ei aina näe.
6. Kufitarit ovat rikkaita (omistavat poroja, lehmiä, taloja).
7. Kufitaria on varsinkin syvänteissä ja kumpareissa, louhikot paras maasto.
8. Vaihtaminen estettiin kastamalla lapsi heti syntymän jälkeen.
9. Kufitar käskee siirtämään navetan.

10. Jos on hopealantti navetan jokaisen nurkan alla, kufitar ei tule häätämään pois.
11. Kufitartyttöä pitäisi haavoittaa veitsellä, tällöin tytön saa omakseen.
12. Kufitarit asuvat maan alla.
13. Kufitarit asuvat Nilijokisuun törmässä.
14. Jos lapsi on paha, huomataan kufitarin vaihtaneen lapsen.
15. Kufitarit eivät näy heikkohermoisille.

	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
	X											X	
	X	X											
	X		X	X								X	
	X			X	X							X	
	X					X	X						
			X	X								X	
					X					X	X	X	
	X											X	
				X									
		X		X		X	X		X	X	X	X	
	X			X			X		X			X	
												X	X
						X					X	X	

16. Kevossa on ehkä kufitaria, koska paikka on rosoinen ja salaperäinen.
17. Jos lapsi jäi yksin, pelättiin kufitarin vaihtavan.
18. Kufitarien alkuperä: ovat Eevan lapsia.
19. Kufitar vaihtaa lapsen vanhaan ukkoon tai akkaan.
20. Saadakse kufitartytön omakseen on haavoittamalla yhdistettävä veret.
21. Kadjat ovat kufitarien sukua.
22. Jos nukkuu kufitarien asumusten päällä, ajavat pois polulta.
23. Kufitarien porot ovat valkoisia.
24. Virsikirja lapsen pään alla esti kufitaria viemästä lasta.
25. Kufitarelon saa omakseen, jos heittää leukun token yli.
26. Kolme-neljävuotiaana lapsi on erityisesti vaarassa joutua vaihdettavaksi.

Liite 3a

Rasmus-suvun elämäskertomukset

Taulukko perustuu Talvadas-aineiston pohjalta laadittuihin uskomusperinnematriiseihin (TKU/kk/2.6.b) sekä haastatteludokumentteihin. Kertomustiivistelmät ja arkistoviitteet ovat liitteessä 3b.

Nro	Otsikko	Kokija	Paikka	Aika	Modaliteetti	Miksi paikalla
1.	Kevovuoman vainaja	OSR, IP	Kevovuoma	talvi, kuutamo	visio: hiihtävä mies	etsii poroja
2.	”Tukku suuhun vie”	OSR	Ailikasniemi	ilta	visio, auditio	tulossa kirkonkylästä kotiin
3.	Joukavaarin ketut	OSR	Katjan Nillan vanha talon paikka	päivä	visio	etsii poroja
4.	Lasikaappi staaalon selässä	OSR	Utsjoki	ilta, pimeä	auditio, visio	työmatkalla, yöpyy saunassa
5.	Ruumisarkkua veistetään	KR	Talvadas	päivä	auditio	kiskoo katolta ruohoa vasikalle
6.	Iskemisen ääniä naapurista	KR	Talvadas	päivä	auditio	kotiaskareissa
7.	”Olavi, Olavi”	OR	Katjan Nillan kesäpaikka	talvi, päivä	auditio	riekkoansoilla
8.	Maaailmanlopun ennustus Ivalossa	OR	Ivalo	–	auditio	armeijan loppukoulutuksessa
9.	Ääni Kynsinivassa	OR	Kynsiniva	talvi, aamu	auditio	menossa Tenoa pitkin töihin Kevolle
10.	Etiäinen unessa	OR	Talvadas	kesä	visio, auditio	soutajana lääkäriille, lepää päivällä
11.	Kufitar käyttää vesipumpua	OR	Nuorpiemi, rakenteilla oleva talo	syksy, hämärä	visio, auditio	asettumassa nukkumaan
12.	Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla	IR	Katjan Nillan kesäpaikka	talvi, päivä	auditio	riekkoansoilla
13.	S-ahku näyttäytyy unessa	IR	Nilijoenmutkanjänkä	yö	visio + tuntoaistimus	riekonpyynnissä

	Olennon käyttö	Kokijan käyttö	Selitys	Kertojat/kertomuksen tuntevat							Muut
				OSR	KR	OR	IR	AR	KRR	BAR	
	hiittää, katoaa	luopuu takaa-ajosta	maalalaiseen jokeen hukkunut poromies, piru, staalo	X		X	X	X			PP, HV
	puhuttelee, katoaa	hämmästy, pelästy	tunnettu vainaja	X							MV
	näyttäyty, puhuu	haluaa pyydystää ketut	tunnettu vainaja	X			X	X			
	haastaa painiin	perääntyy, pakenee taloon	staalo, piru, kummitus	X	X	X	X				BJ
	höyläämisen ääntä	säikähtää	ei selitystä	X	X						
	naapuritalosta kuuluu iskemistä	säikähtää	tuvan ensimmäinen asukas K:n muori		X						BJ
	kutsuu nimeltä	pelästy, pakenee	kummitus, staalo	X	X	X	X	X	X		HV, MV, NK, PP, BJ
	puhuu saameksi, ennustaa maailmanloppua	tutkii paikan, ei näe ketään	sota-ajan vainaja			X					
	kutsuu nimeltä	menee maihin, miettii tapausta	ei selitystä (kufitar?)			X					
	lääkäri herättää unessa – tapahtuu myöhemmin samalla tavalla	–	etiäinen			X					
	tulee sisälle, pumppaa vettä, poistuu	–	kufitar			X					
	pitää ääntä, hoilottaa	pelästy, pakenee	Katjan Nillan asukkaat, kummitus, staalo, kufitar				X		X		NK, PP, HV
	hyökkää kimppuun	pelästy, kertoo myöhemmin kotiväelle	S-ahku, uni		X	X	X	X			NAP, PP

Nro	Otsikko	Kokija	Paikka	Aika	Modaliteetti	Miksi paikalla
14.	Ilmari ampuu äpärän	IR	Kiellavaaran joki	kevättalvi, päivä	visio	hiihtelee riekonpyynnissä
15.	Ilmari näkee EK:n etiäisen	IR ja poika	Talvadas	–	visio	kalastamassa joella
16.	Armas ja outo ääni Suoppasuvannossa	AR & AK	Suoppasuvanto	valoisa aika	auditio	kalastavat
17.	Armas kohtaa ”pirun”	AR	Karigasniemi	yö	auditio + visio	juhlista, käy ulkona
18.	Lampaita kutsutaan Stohposaipurolla	AR	Jaurepainiemi	syksy, päivä	auditio	kulkee paikan ohi
19.	Kirsti Ravna Rasmus näkee Juhani-vainajan	KRR	–	–	visio	–
20.	Berit Anna Rasmus kuulee etiäisen	BAR (ja perhe?)	Javrepajnjarga	–	auditio	kotona
21.	Kufitarit Antti Rasmuksen navetassa	–	Outakoski	–	–	–
22.	EK vanhempi kohtaa äpärän kodassa	EK vanh.	Karigasvuoma	yö	visio: pieni akka, pieni lapsi	yöpyy
23.	Hanastievan kummitus	NAP	Hanasniemi	talvi, varhainen aamu	visio: hiihtävä mies	menossa hakkaamaan puita
24.	MV näkee kufitarien porotokan	MV	Talvadas	valoisa	visio, auditio	kotona
25.	MV näkee kufitarien lehmät	MV	Nilijoen yläjuoksu	valoisa	visio, auditio	kotona
26.	BJ näkee EK:n etiäisen	BJ	Talvadas	–	visio	–
27.	PP näkee EK:n etiäisen	PP	Talvadas	päivä	visio	kääntää perunamaata
28.	KL pelästyy Kiellavaaran kurussa	KL ja poika	Kiellavaaran kuru	kevät, päivä	auditio	hakkaa aidaspuita
29.	Aittijoen pojat kuulevat äpärän	G:n pojat	metsä	–	auditio	riekonpyynnissä
30.	Äidinäiti kastaa äpärän	Kristiina Rasmuksen äidinäiti	Langnes	yö	auditio	yöpyy veneessä
31.	MA näkee pijagit	MA	Akukosken yläpuolella	jouluyö	visio: raito hii-riä, kärppiä ja muita eläimiä + mies	–
32.	IP kuulee kelloja ja melua	IP	Kevovuoma	–	auditio	porometsässä
33.	Joikausta Maunan kurussa	IP	Maunan kuru	yö	auditio	yöpyy

	Olennon käytös	Kokijan käytös	Selitys	Kertojat/kertomuksen tuntevat						Muut
				OSR	KR	OR	IR	AR	KRR	
	seuraa	puhuttelee, ampuu olennon	äpäpä				X			
	veneeseen teossa	–	etiäinen		X		X			BJ, HV, MV
	huutaa	pelästyvät, siirtyvät paikalta	äpäpä, jokin eläin	X	X	X	X	X	X	BJ, PP, EK, NK
	liikkuu, ei näyttäyty	–	staalo, äpäpä, piru					X		
	lampaita kutsutaan naisen äänellä	pelästyy, pakenee	Katjan Nillan asukkaat, kummitus							
	näyttäytyy	–	vainaja				X		X	
	hevosen tiuku kuuluu	–	etiäinen, staalo				X	X		X
	tekevät vahinkoa, päästävät lehmät irti	–	kufitar				X			
	tulee kotoon, yrittää käydä kimppeun	pistää akkaa leukulla, nukahtaa	Karigas-Risten (Karigasjärveen kätkeyty vainaja), äpäpä, "staalo-tapaus"	X	X	X	X	X		BJ, NAP, PP
	hiittää	yrittää kiertää miehen, ei onnistu, palaa kotiin	kummitus, vainaja	X						BJ, PP, HV, MV, NK
	tokka kulkee kyläkentän yläpuolella	–	kufitar			X				MV
	lehmät menevät maan alle	–	kufitar				X			MV
	–	–	etiäinen	X	X					
	tulee kohti, katoaa	–	etiäinen	X	X					PP, BJ, MV
	itkee	lähtee pakoon	äpäpä, kummitus	X						
	itkee lammessa	säikähtävät, lähtevät paikalta	äpäpä	X	X					
	itkee, seuraa	kastaa Juhani Annaksi	äpäpä		X	X				
	mies kertoo olevansa MJ:n joukkoa	–	pijag, staalo, joulustaalo	X	X	X		X		
	kellojen ääntä, melua	–	kufitarin poroja?	X						VJ
	joikaa lammessa	tutkii paikan, palaa takaisin	äpäpä, (kufitar)	X	X	X	X	X		NK, PP, NAP, MV

Nro	Otsikko	Kokija	Paikka	Aika	Modaliteetti	Miksi paikalla
34.	Kufitarien poroelo	HL	tunturi	ilta, pimeä	visio, auditio	poronajossa
35.	Vaskiämpäri metsässä	BAR:n serkku	metsä	–	visio + tuntoaistimus	–
36.	Rauhattomuutta navetassa	IP	Outakoski	–	auditio	–
37.	Yöpyjä kufitarin maitohyllyjen päällä	UH	Kynsiniva	–	visio, auditio	yöpyy
38.	Kufitar vie lusikan	EA	Akukoski	päivä?	visio	leikkii
39.	Poromies ja kufitartyttö	Norjan poromies	Ailikas	yö	visio, tuntoaistimus	yöpyy
40.	Kufitartyttö vaimoksi	APP:n poika	–	–	visio	–
41.	Kufitar häätää pois	JP	–	–	visio, auditio	hillanpoiminnassa
42.	Vaddevaaran kummitus	AP	Vaddevaaran autiotupa	yö	auditio: keittämistä ja astioiden pesua	yöpyy
43.	KU:n porot vauhkootuvat Katjan Nillan kesäpaikalla	KU	Katjan Nillan kesäpaikka	valoisa aika	–	poronajossa
44.	JG pelästyy tunturissa	JG	Kiellavaaran joki	–	auditio	–
45.	Autiotuvassa kummittelee	PJ	Perunämmirtupa	yö	visio, auditio	yöpyy
46.	AL:n elämys	AL	Nuvvusniemi	talvi, päivä	visio + auditio + tuntoaistimus	pilkkomassa puita
47.	Nykyaikainen kummitus	PMG	tunturi	talvi, yö	auditio	riekkoansoilla
48.	MG ja sisaret näkevät äpäran	MG + sisaret	–	–	visio	hakevat lampaita
49.	Pojan selittämätön kuolema	BAR:n tädin mies AS + toveri	Norjan puolella	pimeä	visio, auditio, tuntoaistimus	–
50.	AG kuulee kummittelua Utsjoen kirkkomaalla	AG	Utsjoen kirkkoma	–	auditio: käsien taputtelua, viheltelyä	kulkee ohi

	Olennon käytös	Kokijan käytös	Selitys	Kertojat/kertomuksen tuntevat							Muut
				OSR	KR	OR	IR	AR	KRR	BAR	
	vieras poroelo sekoituu tokkaan, on aamulla kadonnut jälkiä jättämättä	ihmettelee	kufitar		X	X		X		X	
	ajaa takaa, hengittää voimakkaasti	pakenee	– (suuri eläin)							X	
	meteliä, lehmät rauhattomia	piirtää ristit navetan päätyihin	kufitar			X					
	vanha akka tulee, syyttää maitonsa pilaamisesta	huitaisee kirveellä, poistuu	kufitar			X	X				
	vanha akka vie lusikan	säikähtää	kufitar			X					
	kaunis tyttö istuu päällä	yrittää saada tytön kiinni	kufitar						X	X	
	–	yrittää saada vaimoksi heittämällä leukun yli	kufitar				X				BK?
	akka vaatii lähtemään liikkeelle	lähtee	kufitar				X				NK, PP
	kävelee, askaroi viereisessä huoneessa	pelästyy, valjastaa hevosensa ja poistuu paikalta	surmattu naiskokki	X		X	X	X			BJ, VJ, EK, NK, NAP, PP, HV
	porot vauhkoontuvat	–	staalo, kummitus	X	X	X	X	X			BJ, PP
	ääntelee, vastaa puhutteluun	puhuttelee, pelästyy ja pakenee	äpäpä	X	X	X	X	X			BJ, VJ, BK, NAP, PP, HV
	metelöi, repii auki kattoa ja lattiaa	ampuu haulikolla, pakenee	kummitus, lattian alle haudattu vainaja, kufitar	X		X					BJ, NK, EK, NAP, HV, MV
	koskettaa, puhuttelee, katoaa	säikähtää, ihmettelee	kummitus					X			
	moottorikelkka starttaa	–	kummitus			X					
	nousee purosta, juoksee pensaan ympäri	vanhin sisar kieltää juoksemasta	äpäpä	X			X	X	X	X	
	kirkas valo, ääntä portaissa, itsestään avautuva ovi	avautuva ovi lyö AS:n toverin kuoliaaksi	–							X	
	–	etsii äänen aiheuttajaa	irrationaalinen tuohi; olisi luultu kummitukseksi, jos luonnollista selitystä ei olisi löytynyt	X							

LIITE 3a

Nro	Otsikko	Kokija	Paikka	Aika	Modaliteetti	Miksi paikalla
51.	Naulaamisen ääntä Utsjoen kirkkomaalla	"koko kylä"	Utsjoen kirkkoma	–	auditio: naulaamisen ääntä	–
52.	J:n poika ampuu riekon hautausmaalla	J:n poika	Utsjoen kirkonkylä	päivä	tietoisuuden menetys	metsästävässä lintuja
53.	KH kuulee hukkuneet	KH ja vaimo	Jäämeren ranta	–	auditio	kävelevät meren rannalla
54.	Rauhattomat itsemurhaajat	–	Pulmanki	–	auditio	–
55.	Stuorra-Jon-Aslakin paini staalon kanssa	Stuorra-Jon-Aslak	jänkä	–	visio + auditio + tuntoaistimus	palaamassa Varangin-vuonolta kotiin Tenolle

	Olennon käyttö	Kokijan käyttö	Selitys	Kertojat/kertomuksen tuntevat							Muut
				OSR	KR	OR	IR	AR	KRR	BAR	
	hakkaa kuin vasaralla	pelästyvät; ottavat selvää	tuulella hakkaava lauta; luultiin ensin kummitukseksi	X							
	–	ampuu riekon, löytää itsensä järven rannasta	normi: kirkkomaalta ei saa ampua mitään	X							
	loiskintaa, hätähuutoja	–	hukkuneita vainajia, veäiga, kummitus			X					
	kolme itsemurhaajaa piinaa ihmisiä	pappi karkoittaa	vainaja	X							
	hyökkää takaa, haastaa painiin	ottaa haasteen vastaan, surmaa staalon	kilpakosijan lähettämä staalo	X	X	X	X	X			EK

Kertomustiivistelmät ja aineistoviitteet

1. Kevovuoman vainaja

Ola Samuel Rasmus on IP:n kanssa Kevovuomassa hakemassa porotokkaa – yöpyvät turvekammissa, on kirkas kuutamo – aamulla lähtevät eri suuntiin – OSR näkee miehen hiihtävän, luulee IP:ksi – OSR ei tavoita hiihtäjää eikä löydä suksenjalkiä – mies häviää välillä maan alle ja nousee taas näkyviin – on poropaimenessa joskus kadonnut mies.

TKU/A/67/58, 12–13; TKU/A/67/60, 9–10; TKU/A/67/112,17; TKU/A/67/114, 33; TKU/A/67/258, 24; TKU/68/21, 6; TKU/A/68/89, 3; TKU/A/68/221, 7; TKU/A/68/232, 2; TKU/A/68/238, 38; TKU/A/68/385, 2; TKU/A/69/86, 25; TKU/A/69/105a, 1, 5; TKU/A/70/6, 25; TKU/A/70/63, 15, 27; TKU/A/70/74, 48.

2. ”Tukku suuhun vie!”

Ola Samuel Rasmus tulossa hiihtäen Utsjoelta – näkee tutun miehen hiihtämässä Nuvvukseen päin Ailikasniemen kohdalla – mies tulee Ola Samuelia vastaan ja kohdalle päästyään huutaa saameksi: ”Tukku suuhun vie!” – OSR tuntee kylmän viiman ja mies katoaa – OSR kaatuu ja mäystimet katkeavat molemmista suksista – Nuvvukseen päästyään OSR kuulee miehen olleen jo kohta vuorokauden kuolleena – jatkaa pelästyneenä Talvadakseen – pelkää vainajan seuraavan.

TKU/A/67/101, 30, 41; TKU/A/68/89, 2; TKU/A/69/93, 19; TKU/A/70/50, 4.

3. Joukavaarin ketut

Ola Samuel Rasmus näkee vanhan talon paikalla Joukavaari-vainajan – istuu tuvasa, paljon kettuja ympärillään – OSR päättää pyydystää ketut – Joukavaari huomaa aikomuksen – kieltää koskemasta kettuihin

TKU/A/67/58, 14–15; TKU/A/67/59, 1; TKU/A/67/84, 21; TKU/A/67/104, 32; TKU/A/67/115, 31; TKU/A/67/116, 2; TKU/67/258, 25–26; TKU/A/68/385, 1; TKU/A/70/3, 22; TKU/A/70/31, 19.

4. Lasikaappi staalon selässä

Ola Samuel Rasmus yöpöy saunassa – kuuluu kolinaa – OSR näkee staalon kaappi selässä, kaapin sisällä istuu kauppias – staalo haastaa OSR:n kilpasille – OSR kieltäytyy ja perääntyy taloon.

TKU/A/67/55, 11–12; TKU/A/67/128, 17; TKU/A/67/132, 36; TKU/A/69/134, 15;
TKU/A/70/3, 22; TKU/A/70/31, 19; TKU/A/70/74, 46.

5. Ruumisarkkua veistetään

Kristiina Rasmus menee kiskomaan vasikalle turvekaton päälle kasvanutta vihreätä heinää – lapintakan reiästä kuuluu lautojen höyläystä ja putoilevien lastujen ääntä – KR tulee kiireesti pois katolta – ei kerro pitkään aikaan miehelleen asiasta mitään.
TKU/A/67/131, 31; TKU/A/67/132, 1–3.

6. Iskemisen ääniä naapurista

Kristiina Rasmus kuulee naapuritalosta iskujen ääniä – aiheuttaja luultavasti tuvan ensimmäinen asukas K:n muori-vainaja.
TKU/A/67/132, 1, 2; TKU/A/69/126, 7.

7. ”Olavi, Olavi”

Olavi ja Ilmari Rasmus riekkoansoilla – hiihtävät eri reittiä – Olavi on kuulevi-naan kuiskattavan ”Olavi, Olavi” – luulee Ilmarin huomauttelevan havaitsemistaan riekkoista – jatkaa eteenpäin – sama ääni toistuu – huomaa olevansa lähellä Katjan Nillan kesäpaikkaa – ymmärtää ”itse riettaan” olevan liikkeellä – pelästyy ja pake-nee – Ilmari odottelee aivan toisessa suunnassa.

TKU/A/67/59, 3; TKU/A/67/99, 22; TKU/A/67/101, 22, 24, 30–31; TKU/A/67/103, 4; TKU/A/67/104, 32; TKU/A/67/105, 5, 7; TKU/A/67/116, 4; TKU/A/67/119, 3; TKU/A/67/122, 1, 9; TKU/A/67/124, 11; TKU/A/67/125, 10; TKU/A/68/224, 2; TKU/A/69/122, 1–3; TKU/A/70/15, 5; TKU/A/70/29, 10; TKU/A/75/75, 23; TKU/A/75/133, 16; TKU/A/92/102, 1.

8. Maailmanlopun ennustus Ivalossa

Olavi armeijan loppukoulutuksessa Ivalossa – yöpyy vesivaltion parakissa, jossa sanotaan kummittelevan – kuulee jonkun puhelevan saameksi, että Rovisuvantoon tulevat uudet hallitsijat ja silloin tulee maailmanloppu – kiertää parakin mutta ei näe ketään – myöhemmin parakin ikkunan edessä oleva arkku avataan ja hiekan alta löytyy ihmisen luita.

TKU/A/75/135, 1.

9. Ääni Kynsinivassa

OR töissä Kevolla, ajelee maanantaiaamuna töihin Tenoa pitkin moottorikelkal-la – Kynsinivan kohdalla kuulee UH:n kiljahtavan hänen nimensä – tapaus ei ole vielääkään selvinnyt – UH uskoo paikalla olevan kufitaria, OR ei usko.

TKU/A/75/145, 12.

10. Etiäinen unessa

OR viikon soutajana eräälle lääkärille – kerran aamulla tulevat soutamasta, OR menee aittaan nukkumaan – lääkäri juoksee aittaan herättämään OR:n – pitää päästä puhelimeen Nuvvukseen – OR jatkaa unta – sama tapahtuu vähän myöhemmin todellisuudessa.

TKU/A/67/77, 15, 30, 32; TKU/A/70/8, 6.

11. Kufitar käyttää vesipumppua

Olavi Rasmus asettumassa nukkumaan rakenteilla olevassa talossaan – näkee, kuinka vesipumpun varsi alkaa liikkua – veden lorina kuuluu, mutta pumppaajaa ei näy – kuulee poistuvat askeleet – ovi ei käy – raapaisee tulitikun nähdäkseen – lattialla ei ole tippaakaan vettä.

TKU/A/75/145, 1.

12. Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla

Ilmari Rasmus hiihtelee riekkoansoilla Katjan Nillan kesäpaikan lähistöllä – kuulee huutoa, jonka tulkitsee naapurin pojan ääneksi – jatkaa matkaansa – ääni kuuluu uudestaan – Ilmari odottaa tunturista laskeutuessaan törmäävänsä naapurin pojan suksenjälkiin – jälkiä ei löydy – Ilmari pelästyy ja hiihtää nopeasti kylään – tiedustelee naapurista, onko poika ollut riekkoansoilla – ei ole – äänen aiheuttaja olikin ”Nillan rietas”.

TKU/A/67/105, 4; TKU/A/67/115, 30; TKU/A/67/119, 2; TKU/A/68/224, 2; TKU/A/68/238, 38; TKU/A/70/56, 3; TKU/A/69/21; TKU/A/75/149; TKU/A/75/162, 19–20; TKU/A/92/102, 1; TKU/A/05/60.

13. S-ahku näyttäytyy unessa

IR yöpyy NAP:n kanssa kammissa – S-ahku tulee kammiin yltä päältä huurteessa – hyökkää IR:n kimppuun – tapeltuaan aikansa IR herää.

TKU/A/68/238, 41; TKU/A/69/140, 31; TKU/A/70/7, 14; TKU/A/70/15, 6; TKU/A/70/41, 14; TKU/A/70/73, 25.

14. Ilmari ampuu äpärän

Ilmari Rasmus hiihtelee kevättalvella Kiellavaaran joella – näkee pienen alastoman lapsen – IR käskee äpärää poistumaan – äpäriä pyrkii seuraamaan – IR ampuu äpärän – olento jää hangelle makaamaan kuin riekko.

TKU/A/75/163, 26–27; TKU/A/05/60.

15. Ilmari näkee EK:n etiäisen

Ilmari poikansa kanssa Tenolla kalastamassa – näkee EK:n työskentelemässä veneentekopaikallaan – arvelee EK:n palanneen sairaalasta – tapaa myöhemmin EK:n pojan ja kuulee, että isä on edelleen sairaalassa Ivalossa.

TKU/A/69/144, 21; TKU/A/70/41, 11; TKU/A/70/50, 10–11; TKU/A/70/63, 18;
TKU/A/70/73, 34, 35.

16. Armas ja outo ääni Suoppasuvannossa

Armas Rasmus ja AK kalastamassa – kuulevat Suoppasuvannossa oudon äänen – ääni seuraa kalastajia vastarannalla – pelästyvät ja siirtyvät muualle kahvistelemaan. TKU/A/67/12, 21; TKU/A/67/86, 17; TKU/A/67/87, 1; TKU/A/67/105, 3; TKU/A/67/112, 19; TKU/A/67/114, 35; TKU/A/67/117, 33; TKU/A/67/119, 27; TKU/A/67/123a, 24; TKU/A/67/127, 12; TKU/A/67/128, 21; TKU/A/67/130, 4; TKU/A/67/132, 27; TKU/A/67/281, 21; TKU/A/68/18, 19; TKU/A/68/21, 21; TKU/A/68/383, 32; TKU/A/68/240, 20; TKU/A/69/94, 19; TKU/A/69/122, 7; TKU/A/70/72, 17–18; TKU/A/70/74, 13.

17. Armas kohtaa ”pirun”

Armas Rasmus juhliassa Karigasniemessä – lähtee käymään ulkona asioilla – kuulee jonkun kävelevän ohi ja palaavan – näkee jonkun risukossa – oli piru. TKU/A/67/114, 34.

18. Lampaista kutsutaan Stohposai-purolla

Stohposaipuron suu on kummituspaikka – nuorena poikana Armas Rasmus kulkee syyspäivänä yksin sitä kautta – pelkää kovasti – kuuluu selvästi kuin lampaista kutsuttaisiin – AR:lle tulee kova kiire pois. TKU/A/67/113 b, 37; TKU/A/70/14, 12.

19. Kirsti Ravna Rasmus näkee Juhani-vainajan

Kirsti on nähnyt Juhani-vainajan – oli kahtena kappaleena – Kirsti ei erottanut, kumpi oli tosiaan Juhani. TKU/A/70/72, 12.

20. Berit Anna Rasmus kuulee etiäisen

BAR kotonaan Jaurepainiemessä – kuulevat hevosentiu’un äänen tulevan tuvan luo – ei tule ketään – monta tuntia myöhemmin tulee – samanlainen tiu’un ääni. TKU/A/67/281, 6, 24; TKU/A/67/282, 24; TKU/A/70/74, 3.

21. Kufitarit Antti Rasmuksen navetassa

OSR:n isän Antti Rasmuksen navetta kufitarien talon päällä – kufitarit tekevät vahinkoa, päästävät lehmät irti. TKU/A/69/115, 30.

22. EK vanhempi kohtaa äpäran kodassa

EK yöpyy Karigasvuomassa metsästyskodassa – kuulee jonkun tulevan hiihtäen – EK ei välitä, keittää keittoa ja asettuu makuulle – pieni akka astuu sisään – EK puhuttelee, pistää leukulla – herää aamulla, löytää vain leukun terän hiilloksesta, kahva on palanut.

TKU/A/67/132, 21, 25; TKU/A/67/77, 10; TKU/A/67/259, 2; TKU/A/67/283, 4; TKU/A/68/18, 22; TKU/A/68/21, 15; TKU/A/68/238, 33; TKU/A/68/240, 18; TKU/A/68/383, 30; TKU/A/70/6, 27; TKU/A/70/72, 2, 10.

23. Hanastievan kummitus

Hanastievassa, Hanasvuonon suulla kaksi vanhaa hautaa – NAP näkee poikana miehen tulevan hiihtäen Suomen puolelta – NAP yrittää kiertää miehen, mutta ei pääse ohi – NAP palaa takaisin – oli kummitus.

TKU/A/67/102, 9, 11; TKU/A/69/129, 10; TKU/A/70/49, 44; TKU/A/70/55, 23; TKU/A/70/63, 29.

24. MV näkee kufitarien porotokan

MV näkee kufitarin porotokan kulkevan heidän kenttensä yläpuolella – kertovat kulkevasa alas Tenoa.

TKU/A/70/6, 16.

25. MV näkee kufitarien lehmät

MV näkee Nilijoen yläpäässä kufitarlehmäkarjan menevän maan alle.

TKU/kk/2.6.b/kufitarmemoraatit; TKU/A/69/116, 4.

26. BJ näkee EK:n etiäisen

BJ näkee EK:n penkovan raiviolla – ei ole todellinen EK.

TKU/A/69/87, 1; TKU/A/70/41, 10.

27. PP näkee EK:n etiäisen

PP kääntää perunamaata – on jo myöhä – näkee EK:n tulevan polkua pitkin alusvaatteisillaan – PP istuu ja sytyttää tupakan – EK on hävinnyt – PP itse kertanut.

TKU/A/67/112, 18; TKU/A/69/87, 1; TKU/A/69/144, 21; TKU/A/70/41, 9, 10; TKU/A/70/50, 10, 12.

28. KL pelästyy Kiellavaaran kurussa

KL hakkaamassa aidaspuita Kiellavaaranjoella – kuulee äänen – ei ole mikään eläin – on äpära – äijä lähtee pakoon.

TKU/A/68/383, 23.

29. Aittijoen pojat kuulevat äpäran

Aittijoen pojat ovat riekkometsällä – kuulevat äpäran metsässä Aittijoen kohdalla – ääni kuuluu lammesta – säikähtävät ja lähtevät pois – on sama äpära jonka IP on kuullut.

TKU/A/67/132, 14; TKU/A/68/383, 28.

30. Äidinäiti kastaa äpäran

Kirsti Rasmuksen äidinäiti yöpyy veneessä kauppamatkalla Langnesissa – äpära alkaa itkeä – vaimo lähtee taloon – äpära seuraa – vaimo kastaa äpäran Juhani Annaksi.

TKU/A/67/132, 19; TKU/A/67/282, 26; TKU/A/70/40, 25.

31. MA näkee pijagit Akukosken yläpuolella

MA näkee Akukosken yläpuolella raidon kulkevan jouluyönä – hiiriä, kärppiä ym. – MA kysyy jäljessä kulkevalta mieheltä, keitä he ovat – ”me olemme fiškanak ja filifiškanak (ja MJ:n joukkoa)” – jotkut ovat panneet pijagit MJ:n päälle.

TKU/A/67/78, 17; TKU/A/67/265, 17; TKU/A/67/282, 21; TKU/A/69/93, 33; TKU/A/70/31, 15.

32. IP kuulee kelloja ja melua

IP kertonut kuulleensa Kevovuomassa kelloja ja melua.

TKU/kk/2.6.b/kufitarmemoraatit.

33. Joikausta Maunan kurussa

IP ei mene morsiamensa luokse, vaan lähtee tunturiin – yöpyy Maunan kurussa – kuulee joikaamista OSR:n äänellä – palaa takaisin.

TKU/A/67/51, 15; TKU/A/67/75, 9–10; TKU/A/67/114, 31, 37; TKU/A/67/128, 19–20; TKU/A/67/132, 15–17; TKU/A/68/18, 23; TKU/A/68/21, 7; TKU/A/68/238, 30; TKU/A/68/383, 27; TKU/A/69/122, 14; TKU/A/69/140, 18; TKU/A/70/6, 32; TKU/A/70/14, 35; TKU/A/70/28, 18; TKU/A/70/40, 28; TKU/A/70/49, 47; TKU/A/70/55, 18; TKU/A/75/145, 24.

34. Kufitarien poroelo

HL kuljettamassa porotokkaa – tokkaan sekaantuu suuri poroelo – ei voida jatkaa eteenpäin – on pimeä, ei nähdä minkälaisia porot ovat – aamulla vieraat porot kadonneet.

TKU/A/67/57, 21; TKU/A/67/78, 6; TKU/A/67/281, 20; TKU/A/70/40, 20.

35. Vaskiämpäri metsässä

BAR:n serkkutyttö löytää metsästä vaskiämpärin – ottaa sen ja lähtee kotiin – maa alkaa täristä – tyttö vilkaisee taakseen: suuri eläin tulee takaa, villat laahaavat maata

ja se hengittää niin että roskat lentävät polulta – tyttö heittää ämpärin pois – eläin katoaa.

TKU/A/67/280, 15.

36. Rauhattomuutta navetassa

IP rakentaa navetan Outakosken kylän läpikulkureitille – lehmät aina rauhattomia – navetassa kova meteli – IP piirtää navetan molempiin päihin ristin – lehmät rauhoittuvat.

TKU/A/67/128, 1: TKU/A/70/6, 5.

37. Yöpyjä kufitarin maitohyllyjen päällä

UH makaa teltassa Kynsinivassa Suomen puolella – on aamuyö, tyventä – vanha kyömynenäinen akka peski yllään tulee ja sanoo UH:n menneen hänen maitohyllyjensä päälle makaamaan – UH huitaisee kirveellä, akka katoaa – UH lähtee paikalta.

TKU/A/67/101, 26, 31; TKU/A/67/128, 3; TKU/A/70/6, 2; TKU/A/70/73, 24;

TKU/A/75/145, 11.

38. Kufitar vie lusikan

EA Akukoskelta on poikasena kotonaan aittojen takana leikkimässä puulusikalla – ruma kyömynenäinen ja peskipukuinen akka vie lusikan – EA säikähtää.

TKU/A/70/6, 3.

39. Poromies ja kufitartyttö

Norjan poromies on paimentamassa poroja Ailikkaalla – itse kertonut – nukahtaa, on raskas hengittää – kaunis tyttö istuu päällä – mies aikoo pistää tytön itselleen vaimoksi – aikoo pistää takinhelman maahan kiinni – tyttö juoksee pois.

TKU/A/67/280, 19; TKU/A/67/287, 1.

40. Kufitartyttö vaimoksi

APP:n poika näkee kufitartytön ja ajattelee sitä vaimokseen – ei ehdi heittää leukua yli.

TKU/A/70/73, 16; (TKU/A/70/46, 3?).

41. Kufitar häätää pois

JP istuu hillanpoiminnasta tullessaan hengähtämään – akka tulee luudan kanssa ja vaatii lähtemään liikkeelle – neljä tai viisi kertaa akka sanoo, että lähde nyt ennen kuin on liian myöhäistä – JP lähtee.

TKU/A/67/65, 27; TKU/A/69/140, 30; TKU/A/70/28, 4; TKU/A/70/56, 14;

TKU/A/70/73, 28.

42. Vaddevaaran kummitus

Vaddevaarassa on autiotupa – AP tulee Porsangerista – yöpyy tuvassa, keittelee kahvit ja lihat, ruokkii hevosen ja asettuu makuulle – toisesta huoneesta alkaa kuulua kävelyä, keittämisen ja astioiden pesemisen ääniä – alkaa tanssia – AP yrittää tavoittaa – käy vain tuulen henkäys – AP pelästyy, valjastaa hevosensa ja lähtee pois – myöhemmin tuvan lattian alta löytyvät ihmisen luut – puhelinyhtiön miehet olivat surmanneet ja kätkeneet keittäjättären.

TKU/A/67/74, 20; TKU/A/67/78, 10; TKU/A/67/102, 11, 15; TKU/A/68/18, 24; TKU/A/68/239, 28, 30; TKU/A/69/93, 22, 36; TKU/A/69/135, 11; TKU/A/69/141, 17; TKU/A/70/6, 21; TKU/A/70/16, 15; TKU/A/70/20, 37; TKU/A/70/55, 22; TKU/A/70/59, 16; TKU/A/70/63, 31, 33; TKU/A/70/74, 44

43. KU:n porot pelästävät Katjan Nillan kesäpaikalla

Vuolabin kesätupa on ilkeä paikka – UK tulee raidolla alas puroa – härät pelästävät, laukkovat 200–300 metriä – UK itse kertonut tästä.

TKU/A/67/59, 2; TKU/A/67/99, 21; TKU/A/67/101, 21, 29; TKU/A/67/113, 38; TKU/A/67/125, 7; TKU/A/68/221, 26; TKU/A/70/26, 11; TKU/A/70/32, 8; TKU/A/70/41, 23; TKU/A/70/69, 22.

44. JG pelästyy tunturissa

Poromies JG kohtaa äpäran Kiellavaaranjoella – äpära sanoo äitinsä menneen Suomeen – (JG kastaa äpäran) – pelästyy, menee sekaisin – juoksee Valjoelle – nukkuu kauan aikaa – kehuu tietä tasaiseksi.

TKU/A/67/58, 2; TKU/A/67/65, 24; TKU/A/67/74, 18; TKU/A/67/75, 11; TKU/A/67/77, 8; TKU/A/67/78, 8; TKU/A/67/132, 21; TKU/A/67/266, 3; TKU/A/67/280, 18; TKU/A/67/281, 22; TKU/A/67/282, 7, 27; TKU/A/67/284, 16; TKU/A/67/287, 4; TKU/A/68/11, 38; TKU/A/68/17, 36–37; TKU/A/68/18, 3, 16; TKU/A/68/224, 3; TKU/A/68/236, 24; TKU/A/68/240, 16; TKU/A/68/383, 24; TKU/A/69/94, 8, 12; TKU/A/69/108, 34; TKU/A/69/122, 10, 13; TKU/A/69/127, 15; TKU/A/69/140, 3; TKU/A/70/6, 30; TKU/A/70/14, 39; TKU/A/70/20, 17; TKU/A/70/28, 15, 19; TKU/A/70/41, 2–4; TKU/A/70/43, 12; TKU/A/70/49, 30; TKU/A/70/58, 20; TKU/A/70/71, 13, 23–25; TKU/A/75/133, 29; TKU/A/05/62.

45. Autiotuvassa kummittelee

JP yöpyy autiotuvassa – keittelee kahvia – kuulee jonkun tulevan hiihtäen – ovea raotetaan – PJ puhuttelee ja ampuu tulijaa – olento alkaa purkaa kattoa, tähdet näkyvät – menee sitten lattian alle, lattia kohoaa rätisten – JP kerää tavaransa ja lähtee pakoon yönselkään.

TKU/A/67/70, 18; TKU/A/67/74, 20; TKU/A/67/75, 1; TKU/A/68/224, 10; TKU/A/68/239, 28–29; TKU/A/70/6, 20; TKU/A/70/50, 1; TKU/A/70/55, 22; TKU/A/70/59, 16.

46. AL:n elämys

AL on joulupuita pilkkomassa ennen joulua – näkee poron menevän Nuvvusniemeä alas, mutta ei kiinnitä siihen huomiota – tekee puita aikansa, menee tupaan, juo kahvia, tulee taas rantteelle – ahkio luistaa paikalle, raapaisee kokijaa – kysytään, onko hyvä jäkälälaidun lähellä – AL sanoo olevan – kun vilkaisee, härkää ei näy missään.

TKU/A/68/238, 43.

47. Nykyaikainen kummitus

MG ansastusreissulla – kuulee kuinka skiidoo starttaa – ajattelee, että on joku poromies – aamulla ei löydä mitään jälkiä – kertoi jutun osoittaakseen, että myös kummituksille tulee uusi aika – ajelevat kelkoilla, lentokoneilla ja autoilla.

TKU/A/75/145, 23.

48. MG ja sisaret näkevät äpäran

MG ja hänen kaksi siskoaan näkevät lapsena äpäran lampaita hakiessaan – purosta nousee pieni lapsi – parkuu ja tulee lähelle – juoksee pensaan ympäri vastapäivään – vanhin sisar kieltää sisariaan juoksemasta – äpära voi raimata.

TKU/A/67/75, 13–14; TKU/A/67/281, 9; TKU/A/67/287, 3; TKU/A/68/240, 19;

TKU/A/70/71, 26.

49. Pojan selittämätön kuolema

BAR:n tädin mies poikana toverinsa kanssa – näkevät naapuritalon yläkerrassa kirkkaan valon – lähtevät katsomaan – tulevat tupaan – yläkerran rappusista kuuluu melua, kuin kiisa olisi heitetty alas – ovi avautuu ja lyö toisen pojan kuoliaaksi – talossa ei silloin yhtään ihmistä.

TKU/A/67/280, 17.

50. AG kuulee kummittelua Utsjoen kirkkomaalla

AG kulkee Utsjoen kirkkomaan ohi – kuulee viheltelyä ja käsien taputtelua – ottaa selvää, etsii äänen aiheuttajaa – oli irrallinen tuohi – olisi luultu kummitukseksi, jos asia ei olisi selvinnyt.

TKU/A/67/131, 16.

51. Naulaamisen ääntä Utsjoen kirkkomaalla

”Koko kylä” kuulee naulaamisen ääntä kirkkomaalta – kuin hakattaisiin vasaralla – pelästyvät ensin ja luulevat vainajaksi – ottavat selvää – onkin tuulessa hakkaava lauta.

TKU/A/67/131, 17.

52. J:n poika ampuu riekon hautausmaalla

Kevät – J:n pojat käyskentelevät ampumassa vesilintuja – ovat Utsjoen pappilan seutuvilla, toinen kulkee kirkkomaan viertä – näkee riekon lentävän kirkkomaalla koivuun – ampuu linnun – seuraavaksi herää järven rannasta tietämättä miten on joutunut sinne – ymmärtää, että kirkkomaalta ei saa ampua mitään.

OSR TKU/A/67/102, 9.

53. KH kuulee hukkuneet

KH kulkee vaimonsa kanssa meren rannalla – alkaa kuulua loiskintaa ja hätähuutoja – paikan lähellä on hukkunut paljon merimiehiä – on suunnilleen se hetki päivästä, jolloin onnettomuus on vuosia sitten tapahtunut – KH puhuttelee ääniä – vastaavat tuntevansa KH:n.

TKU/A/70/7, 9.

54. Rauhattomat itsemurhaajat

Pulmangissa kolme miestä tekee itsemurhan samana vuonna – yksi ampuu itsensä ja kaksi hirttäytyy – liikkuvat yhdessä henkinä – kiusaavat ihmisiä, melkein tappavat yhden poromiehen – Uuniemen pappi kutsutaan paikalle, ei voi mitään – Utsjoen pappi karkoittaa vainajat.

TKU/A/68/89, 4.

55. Stuurra-Jon-Aslakin paini staalon kanssa

Merikalastaja vihoissa Stuurra-Jon-Aslakin kanssa naisen takia – kun ei voita tappelussa, uhkaa: tulet saamaan vieraan – Aslak paluumatkalla Varanginvuonolta Tenolle – staalo hyökkää takaa ja iskee Aslakia päähän veitsellä – Aslak painii voitokkaasti staalon kanssa – ennen staalon tappamista kiristää tiedon koirasta, tappaa ensin sen ja sitten staalon – (on itse kertonut ja näyttänyt arpea otsassaan).

TKU/A/67/54, 13; TKU/A/67/55, 10; TKU/A/67/63, 7; TKU/A/67/259, 1;

TKU/A/67/282, 1, 30; TKU/A/68/11, 21; TKU/A/68/20, 34; TKU/A/68/21, 25;

TKU/A/68/222, 9; TKU/A/69/79, 22–24; TKU/A/69/86, 3; TKU/A/69/116, 13–15;

TKU/A/70/1, 3; TKU/A/70/14, 14; TKU/A/70/31, 10; TKU/A/75/152, 17.

Liite 4

Ilmari pelästyy Katjan Nillan kesäpaikalla -vertailutaulukko

A. TKU/A/67/115, 30. Ilmari Rasmus; hst. Lauri Honko 11.8.1967.	B. TKU/A/75/149. Ilmari Rasmus; hst. Leena Räisänen 18.8.1975.
<p>(1) LH: No tuosta Niljoen kesätuvasta, niin siitähän, eikös se ollu jotenkin vähän erikoinen paikka, ne kertoilivat, että siinä ois jotakin nähty tai kuultu? IR: No, kovasti ovat kertoneet siitä, että se on oikein semmonen paikka. Sillon, kun se oli noin asuttavassa kunnossa niin, että ei siinä niin kun palvelijathan sil oli oikein paljon niitä, niin ei ne oikein siinä niin yksin tahtonu olla, sen kuulu ainakin semmosta jotakin outoa aina, niin ja jopa nähtiinkin. LH: Muistatko jonkun tapauksen, että joku olis kertonu siitä, kuinka juuri sen tuvan kohdalla tai raunioilla siinä, sitähan ei aina sitten enää sitä tupaa ollukkaan myöhempinä aikoina, niin että siin olis joku jotakin kuullu tai riekonpyynnissä käydessään tai muuten ohi kulkiessaan?</p>	<p>(1) LR: Oisko se Katja-Nillan nähny? IR: Sitä en tiää,</p>
<p>(2) IR: No, esimerkiksi siis olen minäkin kuullu semmosta outoa ääntä, oiskohan ne ollut Katja-Nillan kummituksia tai jotakin sellaista, mutta</p>	<p>(2) mutta kuitenkin niin paljon voin kertoa siitäkin,</p>
<p>(3) aluksihan minä luulin, että siellä ku tämä P:n pojatkin tekivät semmosia ansoja, riekon pyyntiä kun tehtiin.Olin siinä puron latvassa, se on nyt sen rauniopaikasta noin, oiskohan siinä kilometrin verran sinne sen puron latva,</p>	<p>(3) kun minä tein ansoja virittelin sillon poikasena siihen samaan puroon, ihan latvaan sinne ja tämä IP hiihteli kans, se tuli, siinä, kun on vastapuolella niitä tällä puolella kaks puroa, teki sinne ansat. No, minä oon tulossa sen puron latvassa alas, missä on, justinsa sinne, missä</p>
<p>(4) niin jotakin semmosta outoa hulinaa ja vähäsen huuton tapaistakin, mutta olihan se tämä kaveri, joka sillon siellä hiihteli kanssa ansoja, niin se oli kova semmosta rähinää pitämään, oikein semmonen hulivili poika, niin sehän jotakin lauloi ja taas sen sellaista piti. Minä luulin aluksi, että se, kyllä se on se. LH: Kuka poika se oli? IR: Niin, tämä IP, tämä naapurin poika.</p>	<p>(4) No, sitten se joku huutaa siellä oikein, oikein huutaa lujasti, semmosta ääntä pitää. Minä alussa arvelin, no, se on nyt se IP, se oli oikein semmonen, äänessä aina, missä se hiihteli, se piti aina ääntä. No minä, että se, se on tietten, en minä välittäny sen enemppä.</p>

<p>C. TKU/A/75/162, 19–20. Ilmari Rasmus; hst. Marjut Huuskonen 19.8.1975.</p>	<p>D. TKU/A/05/60. Ilmari Rasmus; hst. Pasi Enges 20.10.2004.</p>
<p>(1) MH: No, entäs staalot sitten? -- IR: ...olenhan minä sen verran niin kuin tuolla tunturilla yksin ollu ja eräitä öitäkin viettäny ja kuulemma sielläkin on semmoset paikat, mihin staalo tulee, jos on yksin, mutta ei ole silloin sattunu tulemaan. Olenkohan minä sattunu, semmonen aika, että olen käyny, millon ei staalo liiku mihinkään, että ei ainakaan silloin ole tullu. Ainoastaan tuo on tuo Nillan kesäpaikka, siin on yks semmonen,</p>	<p>(1) PE: Äsken oli tosta Katja-Nillasta puhetta ja sehän on se Katja-Nillan kesäpaikka semmonen tunnettu kummituspaikka. IR: No, siinä on.</p>
<p>(2) josta minä kuulin, en minä nähny, mutta kuulin, mutta enhän minä tuota mene van-nomaan, että oliko se staalo tai joku tuommonen, tai mikä elukka,</p>	<p>(2) Ja siinä oon tavannu. Semmonen paikka kun</p>
<p>(3) mutta alusta, kun minä ansoja virittelin siinä sen puron latvassa</p>	<p>(3) minä olin ansoja virittäny sinne justiin riekkoansoja ja hiihtelen sieltä ja, ja metsästin. Ja olinhan minä saanut siellä toistakymmentä riekkoa panin vielä selekää ja lähin tulemaan takas.</p>
<p>(4) se kuului sitten siellä, missä on ollut se rakennus, sieltä päin kuului se ääni niin kun vähän niin kun huuto ja niin kun tämä IP, näitten veli, se teki toisella puolella ansoja aina ja hiihteli sekin. Minä arvelin, kun se aina oli äänessä, se jotakin laulo tai jotenkin vain äänessä oli, että se, se tietysti. En minä välittäny sen enem-pää,</p>	<p>(4) Mutta siellä kuulin tuon IP:n, kun se hoilotta. Sehän ruukkas olla semmonen hoilottaja, että ääntä pitää, missä se hiihtelee. No, minä, että jaa'a, se on menossa.</p>

<p>(5) Niin minä tulin sitten alas ja niin kaks haaraahan sillä, kun Niljoelle tullee ja siin on semmonen oikein korkea nyppylä välissä. Menin sitä alemmaa haaraa, niin se jäi niinku se kesäpaikka sinne, tai rauniopaikka oikein yläjuoksun puolelle Niljokea</p>	<p>(5) Tulin siihen, kun siinä niin kun sanoin, että se on kaks haaraa Niljoelle, kun tullee, se on toinen haarakin, että se, että sen harja, no, se menikin tuon mutkasen paikalla ja sinne tein ansoja.</p>
<p>(6) niin se taas kuului samanlainen ääni, mutta se oli justiin siellä päin. No minä, että eipä ihme, se on justiin siinä, kun Niljoen toisella puolella tulee semmonen [epäs.] että se on niistä tietien orjaamassa niitä ansoja, ku oli tuiskua vielä pitäny. No, en minä siitä sen enempää välittäny,</p>	<p>(6) No, äläppä nyt, no, sitten se huutaa taas siellä justiin, missä se kesäpaikka, tai pitää sen äänen, eihän, en minä voi sanoa niinkään huutaa, mutta oikein ihmisen ääni, että kylläpä se nyt, kylläpä se nyt taitaa olla kyllä IP se on.</p>
<p>(7) mutta sitten, kun siitä lähtin etteenpäin, niin tulin Niljoelle, niin siinä kun aina erkani kaveri sinne oma ansoja korjaamaan, niin no minä, että ei siinä kyllä vuottu mitään, että ei siinä mitään jälkiä ole, että. No, aluksi ihmettelin, mutta minä, että no, tietenkin se on noussu vähän alempana sinne tunturiin ja siellä tullu sitten alas, että ei sen ihmeempää ole. Niin hiihtelin siinä oiskohan siinä nyt kolmisen kilometriä alas, niin jo tuli siinä se, taasen se paikka, mistä nousi sinne tunturiin. No, ei siinäkään vielä sitten minkäänlaista latua ole.</p>	<p>(7) Alusta luulin, mutta siinä, kun tulee, niin tiesin sen paikan, mistä aina erkani minun latusta IP, no, ei siin ole jälkiä, tuisku on jälet korjannu. Minä että jaa, se onkin noussu tuolla alempana, että siellä kiertäny sen tunturin ja tullu siitä puroja alas. Minä, että no, sitä tietä se on tullut. Mutta sitä siihen... ei sielläkään oo jälkiä.</p>
<p>(8) Siinä mää tietien jo vähän, ko olin kuullukkin tuommosesta paikasta, ku sen kesäpaikasta, niin oli vähän, teki oikein semmosta ilkeää, niin melkein pelkäsin jo, että kyllähän tuo taisi olla rietas jotakin niin.</p>	<p>(8) No sitten minä vasta pelästyin, että kyllä se taisi olla sittenkin joku muu, että ei se vaan IP ollu.</p>
<p>(9) No, minä tietien kovempaahan minä hiihtin kyllä alas, että kyllä tuo nyt ei ollu oikea homma, niin tulinkin tänne,</p>	<p>(9) No, minähän aika äkäsesti hiihtelen tänne kotia päin tulemaan</p>
<p>(10) niin tiedustelen täällä naapureilla, että oliko joku heillä siellä ansoja kokemassa ja korjaamassa. No ei kukkaan.</p>	<p>(10) No, minähän otin heti selvää, että oliko IP siellä, no ei tietenkään.</p>
<p>(11) No, minä että no jopa se saakutti taisi olla se Niilan rietas, että ja se oli pari viikkoa sen jälkeen, en minä uskaltanu yksin lähteä ollenkaan, minä tietien pelkäsin, että kyllä tuo saatto olla, kyllä se saattokin olla, että se oli kummitus</p>	

<p>(5) tulin alas siittä purosta ja siinä, kun on kaks haaraa, toinen menee suoraan Niljoelle ja toinen kiertää, siin on niin kun kumpare tästä, että sen takaa menee nuin. Minä menin sitä myöten ja tein lisää ansoja, se jäi niin kun tännepäin se, tässä olis se kesäpaikka.</p>	<p>(5) Minä arvasin, se on toisella puolella on ne mänty, purot siellä kaksi Rassijoen haarat, niin, että se on siellä menossa IP.</p>
	<p>(7) No, minähän, kun hiihtelin ja missä se ruukkas erkaantua siinä latusta IP. No, ei ole hiihtäny. No, minä, että no eipä ole, että.</p>
<p>(6) No nyt se kuuluu siellä huutelevan. No, minähän olin jo tieteen aivan varmana jo olin tieteenkin, että siinä kun on kohalla, vähän ylempänä, niin toisella puolella ne purot kaks ja siin-, siel on IP, että se se on.</p>	<p>(6) No en tiä, ei kai, ei se staaalu IP:tä matki vain.</p>
<p>(7) No, mutta siinä Niljoelle kun tulee, niin tästä kun laskee, että siinä aina erkani IP, että minä arvelin, että sielläpä se on tieteen erkannu ja menny sinne. No, tulin, ei ole jälkiä. No, minä että no, se on tieteen alempana menny, että kiertäny ja siellä tullu alas, että en minä vielä välitä. Ja sinne kun tulin niin arvelin, että eipä ole jälkiä.</p>	<p>(7) Että kyllä se olkoon, että olkoon, että se on tuolla noussu Rassijokia ylös. Että siellä se on IP menny. Se on tulossa siellä alas. No, sielläpä se tulee. Tulin minä Rassijoen kohalle, missä ne erkani, ei ole hiihtäny kukaan.</p>
<p>(8) Vasta alkoi hirvittämään, että kyllä tuo ei ole oikea.</p>	<p>(8) No, se pani vähän ajattelemaan. No, tuo oli kyllä, tuo ääni oli jotakin. Mikä se mahtoi olla tuo ääni?</p>
<p>(9) Tuli vähän hoppu. Minä hopusti hiihtelin tänne</p>	
<p>(10) ja menin sitten heti naapuriin kysymään, että olitko, olitko siellä ansoja korjaamassa, tuiskun jälkeen aina sitä korjattiin. Ei hän siellä päin ole ollut. No, kyssyy että miksi. Minä, että muuten vain kysäsen, että olekko ollu siellä. En minä kertonu vielä sillon. Minä aattelin, en minä sano kyllä.</p>	

(12) mutta tietien jälestäpäin olen vähän miettinyt tuota, että kuitenkin tuntu, että saatto olla joku kettu tai jotakin semmosta, että miksei, piti hän tietien sekin semmosta ääntä, kun oli vielä tuiskunen sää, että saatto se vaikuttaa sen.

(12) En minä ole vielä nytkään saanu tietää, että mikä, oliko se ihminen vai joku, mikä se huusi, mutta joku se vain oli, joka piti ääntä, mutta ihmisenähän se melkein huuti. Korppi ei ollu, siitä kyl olen varma. Kettua tunnen hyvin, kun se huutaa, ei sekkään, että tuohon ääneen minä en voi kyllä muuta sanoa, kun ihminen, mutta mikä lintuhan se vois noin äännellä.

LR: Voisko se lintu puhua ihmisäänellä?

IR: Niin, mutta mikä lintu?

(13) LH: No, kun sinä muille siitä kerroit, niin sanoko täällä joku mikä se oli, että siis oliko jollakulla niinkun selitys?

IR: No, oli tietenkkin. Sehän on tuttu paikka se, että se ei ollu kettu eikä mikään muu, ku se oli Katja-Nillan asukkaat, sitä ne sano, että joku kufitteri, siksihän ne nimittää. No, en minä sitä enempää osannu kyllä aavistaa, olikohan se sitten se kufittari vai mikä, mutta vähän eppäillen, jos olisin nähny, mutta kuulin tuota. Sitten mää jo uskosin, jos oikein toessa olis niin kun näkisin, että kyllä se on jo vähän ihmeempi, mutta kun ei näkyny, vain kuulu.

(12) MH: Oletko jälkeenpäin kertonu sitten?

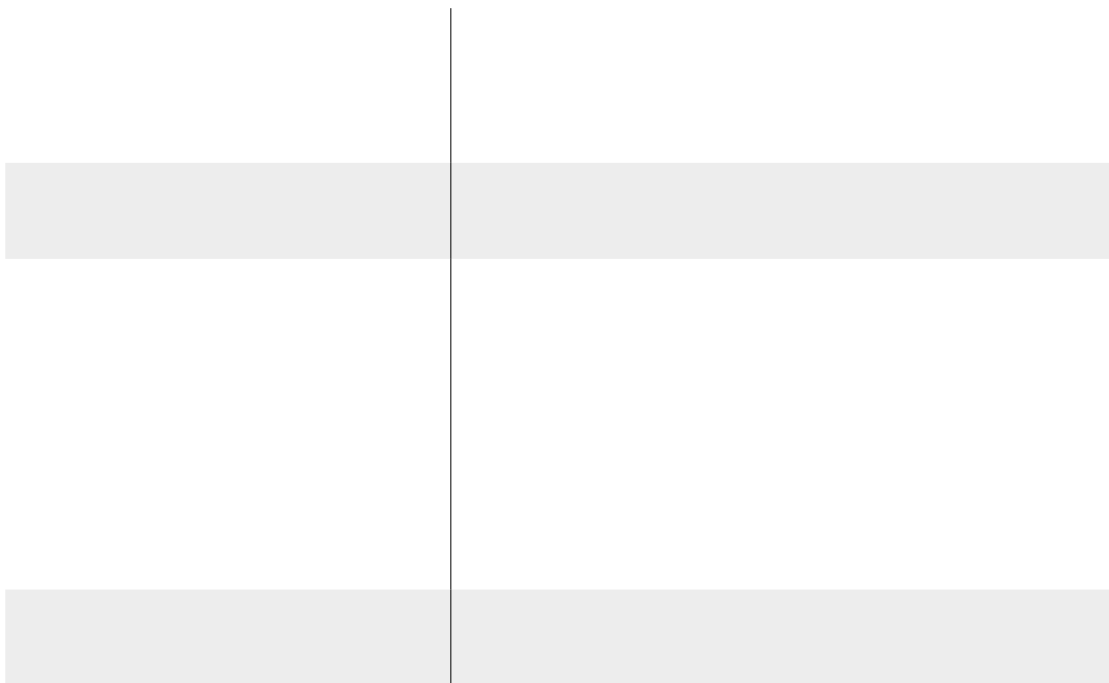
IR: Olen.

MH: Minkälaista ääntä sieltä kuului?

IR: No, se oli tavallaan niinkun joku, aina semmosta ääntä, mitä paremmin huutaa, mutta ei se, ei se vetäny, kettuja olen paljon kuullu, että nehän ääntelee talvella, ei ainoastaan keväällä, kevättalvella, mutta saattaa tehdä talvella niinkun, jos on tuisku tulossa tuommonen ilma, niin silloinkin ruppee. Lintuja täällä, mitä tääl on, en minä tuommosta lintua ole kuullut, eihän täällä semmoset linnut, mikä tekis tuommosta ääntä. Korppi se on lähinnä, mutta kyllä sen äänen tuntee, ei se ollu se.

(13) Kun minä pi'in tosiaan että se muuten äänen tavassa oli justiin sen IP:n ääni, ihan selvään muuten, että sitten se vähän alko minuakin ja sen takia minä olinkin varma, että se on IP. No niin, mutta jälkeenpäin ja toisetkin ovat saanu siinä jalat alle.

(14) Mutta se kuule alkoi jo. Se oli noin, että se on kaks, päälle kaks kilometriä vielä tänne, niin siellä jylinä käy oikeen kuule kaisan puolella. No minä, että siellä taitaa tulla mahtava tuuli. Minähän panin sitä peskiä, mikä oli päällä tai matkassa, päällähän ei ollu, pistin niitä päälle ja riekot kans jäi sinne, kun se on sen verran isompi oli se turkki, nahkaturkki. Ja hiihtelen tulemaan. Mutta älä huoli, kun se oli täällä ja melkein tuossa näkövälillä. Kun se tuli niin kun ammuttu se pyräkkä, että. No, minähän yritin vasta, mutta ei, kun minä siinä keikahin. Se lähti viemään se tuuli ylös sitä. Minä, että älä huoli, kyllä se siellä koivut tullee. Minä otan johonkin koivuun kiinni. En minä noin lähe kyllä tuon matkaan. Ja niin otinkin. Ja kun se pikkusen tuntu, että nyt alkaa väli tulemaan, sitten ei muuta, kun suksille. Ja pääsin tuohon, kun tullee tuo puhelinlinja, ne pylvää, siihen saakka. Se tuntu, että nyt taas ei jaksu. Minä otin siihen kiinni ja naaman justiin panin siihen pylvään vasten, että se ei pääse aivan pirstään tuulemaan. Ja kun tunnen, että nyt pikkusen niin kun heltiää. Tulin tänne. Minä, että no, se ääni se merkitsi kyllä sen, että siellä on tulossa.



(15) Se Katja-Nillahan se tietien oli, mutta sen kun IP on sen verran tuntu tämä P:n, että sehän on äänessä aina ja se oli justiin hoilottaa siellä niin kun se ruukkas, että. IP:hän ei ollu kyllä siellä. Se oli täällä toisella toista suunnassa.

(16) PE: Sää olit aika nuori poika silloin vielä vai?
IR: Kyllä minä olin, saa sanoa, että kyllä minähän tuon ikänen olin, että neljätoist vuotta kyllä.

(17) Ja kun tulin tänne, niin oli meidän Hansi, on minua nuorempi, sehän oli lyönyt tuota, kun ytintä alko hakkaaman ja niin pani ja löi tuohon leukulla ja se meni tämä valtimo poikki. Ja se oli lähtetty viemän heti kärkeen isä ajamaan sen Rovisuvannon ja siellä laittavat autoon. Ja tietien joutuivat täällä kiristämän, muutenhan taitaa, että veri loppu. Mutta niinhän ne saivat sen sinne lvaloon ja kun sinne pääsi, kyllähän se silloin selvis. Ja piti tietien lisätä verta, se oli niin paljon menny.

(18) Minä, että tuo se on, joka tuo kerto Hansin tapauskin vielä siinä, että siinä se on se staalo kyllä eikä mitään muuta.

Abstract

'I almost believe'

Encounters with the supernatural in Teno Sámi belief tradition

My thesis concerns Teno Sámi folk belief (*kansanusko*) and belief tradition (*uskomusperinne*). It is based on the interview material of the Sámi Folklore Research Project, begun in 1965 at Turku University, and especially on interviews conducted in the village of Talvadas (in Utsjoki), the project's main focus, on the Finnish and Norwegian border. I have selected, from the wide-ranging interview materials, the belief lore of one family relating to supernatural beings. The primary material for my research consists of narratives depicting empirical encounters with these beings. I have analysed this material from many different angles with the object of explaining what sort of interchange exists between folk belief (as a part of the world view of an individual or a community) and the belief tradition that presents it (as an orally mediated form of folklore) in the tradition system of the small community. The research forms a micro-level analysis of the tradition known to and used by a small social group. At its heart lie individual narratives and narrators, and the relationships, expressed orally and by other means, between narrators and their experiences and narratives.

I have analysed the oral narrative material of the Rasmus family of Talvadas as it touches upon supernatural matters; this was recorded between 1967 and 2004. The Rasmus family were chosen as the primary focus of my research for the richness of the belief tradition they passed down and for its relevance to the research project. The material recorded from them has made possible the application of various analytical approaches, both quantitative and qualitative. The Rasmuses exemplify an Upper Teno family, which, as part of the Talvadas village community, has actively maintained their Sámi belief tradition, and also adapted it creatively for various practical purposes.

Teno Sámi belief tradition as an object of research

The Sámi Folklore Research Project represented a new form of field-work ideology in 1960s Finnish folkloristics. The object of research was one village, whose oral tradition and its channels of transmission were to be documented with the fullest possible accuracy. The whole adult population of Talvadas took part in the

research project, but special agreements were drawn up between researchers and certain narrators who related positively to the research, as a result of which the interview material is weighted towards the relatively active male narrators. The active phase of the project took place at a time when the powers and beings of old folk belief were on the wane or had already lost the status they presumably had had during the lifetimes of earlier generations. Stemming from the interests of the project initiators, however, belief tradition was an obvious area of emphasis within the interviews.

Folk belief is not concerned with religion in a theological sense, but rather with a more or less random collection of belief-related materials pointing to the supernatural. The supernatural may adopt a central and defining position within the world view of an individual. In this case, one may speak of a conviction with concrete consequences for a person's decisions and activity. Not all supernatural powers and beings, however, can be considered equally significant or comparable in their truth value. The material communicates the clearly serious attitude of the Rasmus family to spirits of the departed: meetings with the dead are considered real, and their restlessness after death is to be understood as due to various causes. Adopting an attitude to other beings, however, follows a broad scale, depending on the circumstances in which an opinion on the matter is expressed. Recognising supernatural matters and the skill of narrating them do not indicate a belief in them. The converse is also true: the verbal denial of belief does not prevent an individual acting in a manner consistent with belief if the situation demands.

I have analysed my research materials both by classifying the elements of the corpus in terms of content, and by distinguishing the examples selected from the corpus in terms of narration. In analysing the research material in its entirety I have classified the content elements of the narrations, the interpretations presented at the events and the familiarity of the narrative within the family and village community. The analysis indicates how the motifs relating to supernatural beings in Teno Sámi belief tradition are concretised in narratives depicting supernatural experiences. Surveying a local motif collection also assists in the analysis of the example narratives: motifs differing from the collective tradition often lead to the recognition of different applications of the belief tradition.

In the analysis of narratives I have explicated through close reading the application of narratives and the formation of meanings. With regard to belief materials, the relationship between *narrating* and *folk belief* is shown to be complex. In different circumstances material concerning the same experience may be differently conceptualised and interpreted. As variables in the presentation situation of every supernatural experience narrative may be distinguished: 1) the content of the narration; 2) the narrator's own stance towards the material narrated; 3) his present intent; 4) his conscious and unconscious methods of attaining his

intended outcome; and 5. the audience's stance towards what they hear, based on personality, ontological concepts and factors related to the event. The interpretation of a supernatural experience as definitely experienced, as possible or as apparently fictitious is based on many factors, such as both the experiencer's and narrator's personas and social positions, or the credibility of the matter narrated in light of collective tradition and the individual's world view. Experience narratives may have many different functions on an individual and community level.

The experience narrative and types of tradition

A central term in my analysis of types is *memorate*, by which the differing types of experience narratives are indicated within a broad spectrum. I have thus included in the term both narratives depicting real supernatural experiences and fictitious experience narratives which observe the form and content of a memorate. I thus challenge the hitherto prevalent view of memorates as narratives which present genuine belief.

In the indigenous Teno Sámi system of tradition types, the memorate may be described as both a *muitalus*-type, narrated as real, and a *máinnas*-type, which makes use of fictitious elements. Although the boundary between these two types is unfixed and has to be reconsidered in new circumstances, and the use of the terms has to be determined on an individual basis, it is possible by using them to understand the local meanings and relationship to reality of the narratives which depict supernatural experiences.

As a nominal type, a memorate is any narrative whatever which in content terms includes an event that is positioned in the real world of the narrator and audience, but which diverges from everyday experience, and which may, at least according to one explanation, be considered supernatural. A *muitalus* is a report of a real experience; a central criterion of reality is the agreement of the event described with collective tradition: a narrative built upon the traditional store of motifs is easier to approve of as true. The content of *máinnas* narratives may also be gathered entirely from materials of the collective tradition and traditional motifs, but divergence from them emerges as a revealing measure of the truth value and meanings ascribed to the narrative. The reception at any time of the narrative depends on the listener's acceptance of the subject matter, his possible conviction directed at the supernatural. Skilled narrators have a good sense of how far reality can be 'stretched' in order to achieve the desired reaction in the listener.

A large portion of the Rasmus men's tales follow a Labovian pattern, and are fully formed narratives. The fixed form is often taken as an indication that the presentation of the narratives is motivated primarily by objectives of verbal skill, the truth value of the narration remaining a side issue. However, my analysis indicates that skilled narrators also present narratives based on real encounters

with the supernatural as structurally crystallised. The fixity of the form is not an indicator of the truth value of the experience narrated, and pointers to the reality or fictitiousness of the narrative are to be sought in other factors.

Evaluation in narration may take place by means of various paralinguistic and other methods available to the narrator. The means of evaluating the truth value of a tradition, for example, are the explicit comments offered about it, the contextualisation of the tradition in the past, the interpretation of the event as a dream, the emphasis laid upon the nature of the experience or a drawing upon the personal attributes and authority of the experiencer of an event or its narrator or interpreter.

The supernatural experience of the Teno Sámi

In order to gain a general picture of the supernatural experiences depicted in the research material, I have compared all 55 events contained within the corpus in tables, and classified 1) time and place of event; 2) the experiencer, his activity during the experience and his reaction and emotional state following the experience; 3) the outward appearance and behaviour of the supernatural appearance; 4) the modality or combination of modalities of the experience; and 5) the explanation/interpretation of the experience. The Rasmus family narratives make up around 60 per cent of all the experience narratives recorded in Talvadas village. A good third of the Rasmuses' reported happenings concern family members, primarily men. Other subjects are members of other families in the village, inhabitants of other villages along the river or reindeer herders. The majority of happenings are individual experiences of different people. The same is true of places: rarely does more than one supernatural experience take place at any place.

In classifying experiences there is no noticeable emphasis on times of year or season. In terms of their modality, experiences are based equally either solely on visual or auditory senses, or to a lesser extent on a combination of them. Sensations of touch are rare, individual occurrences.

Apart from distress and depression caused by a dead-child being (in Sámi *ráimmahallan*), no specially Sámi pattern of a supernatural experience emerges. The fact that the supernatural is encountered, that the experiencer suffers psycho-physical consequences in these encounters and that an acceptable explanation is sought for the person who has experienced them is a general human phenomenon, regardless of the local colouring in the narrative content.

However, the Sámi nature of the tradition is communicated in the experience narratives of the Rasmus family in at least three respects:

1. Beings are named as the instigators of the experiences which are generally well known in Sámi belief tradition and are recognised as typically Sámi in research circles. The most important of these are the ghost (*gobmi*), spirits of the departed (*vuoigŋa*, especially the dead child, *eahpáraš*), the earth spirit (*gufihtar*), the *stállu* being appearing in various guises and the Doppelganger (*ovdasaš*).
2. The belief tradition has adapted to the Teno natural environment. The lived world of the inhabitants of the banks of the Teno forms the physical context of the encounters with the supernatural mediated by the experience narratives: the river and the fields beside it along with the villages and the wide upland fells rising from the valley. Knowledge and utilisation of these within various means of subsistence, united with traditional spiritual lore, create the framework within which the Teno Sámi belief tradition has been preserved as a living reality and concretised as narratives about the narrators' own supernatural experiences and those of their acquaintances.
3. The belief tradition reflects the social relations of the community that maintains it. It offers a channel through which it has been possible to conceptualise the community's history and contemporary problems, and to define and comment on the characteristics and social position of the community's members, both living and departed. The direct and indirect treatment of community relations in the experience narratives is also a declaration and interpretation of the community values and local way of life.

In all this there is a question of the adaptation of the belief tradition to Teno Sámi culture. According to the principles of tradition ecology, spiritual materials—motifs and narratives—which may be internationally recognised are localised to the village community's ecology and social network. When a strange experience is interpreted as supernatural, it is natural to seek an explanation among those beings who occupy a central position in the village's belief tradition and which, the circumstances of the event being taken into account, form adaptable instigators of the experiences.

Why speak of the supernatural?

From among the research corpus I have chosen ten experience narratives which I have analysed from a known and limited perspective. My objective has been to show that in form and content "Sámi" narratives may be charged with various intents and meanings, and that they reflect folk belief in different ways. The uniting factor in the analyses of the example narratives has been the narration-research

perspective. I have sought out methods which a researcher can make use of to determine the meanings of the experience narratives to the narrators and the audiences they represent. For memorate-type narratives it is possible to show many different applications and purposes.

Some of the memorates are reports of something actually experienced which has sometimes troubled the mind for decades and demanded an explanation, whereas some are parodies of real experiences presented with a twinkle in the eye. It is, however, in the nature of the experience narrative that a fictitious narrative cannot be clearly separated from presentations of experience taken seriously. To be effective, a parody too must present something that in the context of the community's belief tradition could really have happened and be true, at least from the viewpoint of a member of the community.

The analysis of the Rasmus family memorate corpus shows that it cannot be claimed as a generalisation that they, the Talvadas villagers or the Teno Sámi 'believed' in the materials mediated by the narratives. It is more realistic to say that, relying on the community's collective tradition, but from their own individual viewpoints, they mediated and selectively utilised folk-belief materials. Sometimes this means the unqualified acceptance of models presented by the collective tradition, at other times the stretching of its limits into the realms of fantasy and humour. Traditional belief materials have practical value in adapting to different circumstances and purposes for the reason that they are positioned on the boundary of the credible and the incredible, and that images of supernatural beings and the possibility of their existence are present within the culture.

In light of my research, folk belief and the belief tradition contained within it form a field of conflict and interrelatedness between different stances and approaches, concepts and actions, circumstances and intents, functions and meanings, motifs and genres, narrators and listeners. The main title of my work, 'I almost believe', hints that in folk belief it is not a question of a simple either-or attitude, but of a web of beliefs, approaches and narratives woven out of many motivations and meanings.

Translation by Clive Tolley

Henkilöhakemisto

- Abrahams, Roger D. 67v, 82v, 83v
Aikio, Samuli 135, 135v, 136v, 139v,
219v, 229v
Ainiala, Terhi 110v
Alasuutari, Pertti 49v
Alver, Bente Gullveig 33v
Alver, Brynjulf 87, 87v, 116v
Andelin, A. 120, 120v, 121, 121v, 135v
Anderson, Robert 64v
Apo, Satu 70v, 78v, 84v, 89v, 96v, 99v,
100v, 104v
Arvidsson, Stefan 119v
- Babcock-Abrahams, Barbara 73v, 105v,
106v
Bauman, Richard 82v, 105v, 223, 223v
Ben-Amos, Dan 82v
Bennett, Gillian 86, 86v, 89, 89v, 103,
103v, 105v, 188v
Berger, Peter L. 74v
Bergh, Richard 168, 168v, 170
Blehr, Otto 60v, 89v, 95v
Boinie, Kadja 41, 248
Boyer, Pascal 65, 65v, 66v
Briggs, Katharine M. 150v
Bruner, Edward M. 67v
Butler, Gary R. 70, 70v, 95, 95v, 97v,
179, 179v
- Cannell, Charles F. 49v
Christiansen, Reidar Th. 35v, 80, 80v,
95v, 150v, 152v
- Čistov, K. V. 87, 87v
Collinder, Björn 35v
Conesa Sevilla Jorge 69v
- Dahlstedt, Tone 136v, 150v, 220v
Davies, Charlotte Aull 25v
Dégh, Linda 62v, 83v, 86, 86v, 87, 87v,
89v, 95v, 96, 96v, 97v, 100v
Devlin, Judith 65, 65v
Dundes, Alan 73, 73v, 97v
- Ehn, Billy 25v
Ellis, Bill 20, 20v
Enges, Pasi 13v, 14v, 18v, 20v, 21v, 24v,
37v, 41v, 42v, 44v, 45v, 46v, 48v, 49v,
50v, 51v, 52v, 53–54, 53v, 56v, 59v,
65v, 66v, 68v, 74v, 75v, 76v, 79v, 81v,
88v, 100v, 105v, 111v, 112v, 113v,
114v, 116v, 119v, 120v, 133v, 134,
136v, 141, 141v, 143v, 145v, 155v,
160v, 161, 161v, 172v, 174v, 185v,
188v, 198, 206, 219v, 220v, 221v,
222v, 223v, 227, 229v, 232v, 235v,
238v, 242, 247v, 253–254, 257–259,
260
- Eskeröd, Albert 74, 74v, 133v, 170v
- Fellman, Isak 120
Fellman, Jacob 120, 120v, 121, 121v
Fingerroos, Outi 26, 26v, 27, 32v
Finnegan, Ruth 20v, 114, 114v, 116v
Forss, Anne-Mari 111v

- Garfinkel, Harold 76, 76v
 Georges, Robert A. 101v
 Goldstein, Diane E. 24, 25v
 Goldstein, Kenneth S. 22v, 45, 45v, 47, 101, 101v
 Grönfors, Martti 30v
 Guthrie, Stewart 65, 66v
 Guttorm, Aslak 120, 123, 143, 169, 256, 256, 257
 Guttorm, Piera 229v, 230v
- Haavio, Martti 61v, 90v, 111v
 Hanks, William F. 82v
 Harju, Marjut 36v
 Harjuma, Pentti 170v
 Hautala, Jouko 123, 123v
 Heiskanen, Satu 190v
 Helander, Piehtar Andaras 139
 Helve, Helena 60v
 Herranen, Gun 52v
 Hirvonen, Vuokko 29v
 Holbek, Bengt 136v
 Holm, Nils G. 60v, 67, 67v, 68v, 83v
 Holmberg, Uno 119, 119v, 129v, 133v, 200v
 Honko, Lauri 19v, 23v, 28–29, 28v, 29v, 31v, 33v, 37, 37v, 42v, 44, 44v, 46, 46v, 47, 47v, 48v, 49, 49v, 50, 50v, 51, 51v, 52, 52v, 56v, 68, 68v, 69v, 74, 74v, 81v, 82v, 84, 84v, 85, 85v, 86, 86v, 90, 90v, 91v, 92, 92v, 93, 93v, 96v, 97, 97v, 98v, 107, 107v, 108, 108v, 109, 109v, 110, 110v, 113, 113v, 114, 114v, 115, 115v, 133v, 134, 137–138, 140, 141, 150, 156, 159, 163, 170v, 178–179, 181, 186–187, 189v, 193–194, 203, 205, 211, 212v, 213v, 214–215, 216, 218, 229v, 232, 232v, 233–234, 235, 240, 241–242, 242v, 255v, 270, 270v
 Hoppál, Mihály 75, 75v
- Hovi, Tuija 67v, 76v, 84v, 90v, 103v
 Hufford, David J. 24, 24v, 25v, 26v, 68, 68v, 69v, 71, 71v, 96
 Hultkrantz, Åke 35v
 Huuskonen, Marjut 14v, 18v, 20v, 21v, 29v, 31v, 35v, 37v, 42v, 44v, 45v, 46v, 48v, 49v, 50v, 51v, 56, 56v, 82v, 92v, 93, 93v, 94, 94v, 100, 100v, 105v, 109v, 113v, 120v, 122v, 128v, 129v, 132v, 133v, 134v, 135v, 136v, 142v, 143v, 155v, 159v, 160v, 166v, 188v, 190v, 196, 199, 199v, 200v, 202v, 219, 219v, 220, 221v, 222, 223v, 224–225, 232v, 238v, 244v, 248v, 249v, 254v, 255, 256, 256v, 257, 270
 Hynninen, Anna 68v
 Hyry, Katja 60v, 62, 62v
 Häkkinen, Kaisa 70v
 Hämäläinen, Albert 156v
 Hänninen, Kirsi 201v, 202, 202v, 206v
- Itkonen, Erkki 36, 36v, 123, 133v, 137v, 143v
 Itkonen, T. I. 36, 36v, 41v, 66v, 69v, 76v, 119, 119v, 121v, 133v, 136v, 140v, 143v, 177v
 Itkonen, Terho 120, 120v, 121v, 123, 123v, 129v, 139v, 143v, 169v, 256v
- Jalvi, Pedar 120, 120v, 122, 122v, 123, 123v, 199v
 James, William 67v
 Jason, Heda 78, 78v, 79, 79v, 80, 80v
 Jauhainen, Marjatta 22v, 49v, 61v, 81, 81v, 91, 92, 95v, 96v, 128v, 136v, 137v, 139v, 150v, 179v, 213v
 Jernsletten, Nils 128v
 Jokinen, Arja 20v
 Jokinen, Eino 248
 Jompan, John Johnsen (ks. Jomppanen, Stuurra-Jovnna)

- Jomppanen, Stuurra-Jovvna 122,
137,199
- Juhila, Kirsi 20v
- Järvinen, Irma-Riitta 61, 61v, 63v, 96v
- Kahn, Robert L. 49v
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 23v, 29,
29v, 73v, 91v, 96v, 99, 99v, 100v,
103v, 105v, 106, 106v, 114v, 160v,
184v, 190v, 191v, 201v, 202, 202v,
215v, 216, 216v, 221v, 223v, 229,
229v
- Kamppinen, Matti 109v
- Katekeetta, Erkki nuor. 122, 140
- Katekeetta, Erkki vanh. 122
- Katjan Nilla, ks. Nils Vuolab
- Ketola, Kimmo 63v, 64v
- Kinnunen, Eeva-Liisa 70v, 84v, 89v, 96v
- Kiviniemi, Eero 110v
- Kjellström, Rolf 137v
- Klass, Morton 64v, 71, 71v
- Klein, Barbro 20, 20v, 25v, 31v
- Klemettinen, Pasi 67v, 68v
- Klintberg, Bengt af 82v, 87v, 95v, 150v
- Knuuttila, Seppo 66v, 74v, 76v, 77v, 111,
111v, 112v, 227v, 228v
- Koistinen, Merja 66v
- Korhonen, Olavi 45, 46, 47, 123,
131–132, 141, 143, 158, 186–187,
208–209, 210, 212
- Koskamo, Olli 248
- Koski, Kaarina 14v, 59v, 63v, 65v, 66v,
68v, 72v, 73v, 74v, 75v, 76v, 77v, 83v,
86v, 87v, 88v, 95v, 97v, 98, 98v, 100v,
103v, 104v, 114v, 160v, 161v, 172v,
175v, 188v, 213v
- Kurki, Tuulikki 32v
- Kuula, Arja 30v, 31v, 32v
- Kvideland, Reimund 116v, 148v
- Laaksonen, Pekka 36v
- Labov, William 102, 102v, 103, 234
- Laestadius, Lars Levi 120, 120v, 121v,
137v, 145–146, 146v, 147, 148, 148v,
149, 149v, 150, 151, 151v
- Lagercrantz, Eliel 36v,
- Laitinen, Lea 190v
- Laiti, Kristiina 41
- Laiti, Nils 41
- Larsson, Lars-Gunnar 29v
- Laukkanen, Anu 254v
- Laurén, Kirsi 88v
- Lautamatti, Liisa 105v
- Leach, MacEdward 150v, 156v
- Lehtipuro, Outi 28v, 35v, 36v, 37v, 60v
- Lehtola, Veli-Pekka 29v
- Littleton, C. Scott 90, 90v
- Lohmann, Roger Ivar 63v
- Luckmann, Thomas 74v
- Luther, Martti 147
- Lutz, Catherine 201v
- Löfstedt, Torsten 127, 127v
- Mahlamäki, Tiina 14v, 20v, 52v, 53v
- Malinowski, Bronislaw 113, 113v
- Manker, Ernst 145v
- Mannhardt, Wilhelm 119v
- Manninen, Juha 60v, 66v
- Mark, Julius 123
- Mathisen, Stein R. 29v, 35v, 44v
- Mattus, Ilmari 166v
- McClenon, James 64v, 65v, 68, 69, 69v,
96v
- Mikkola, Hanna 23v
- Mikkola, Kati 23v
- Morottaja, Matti 141, 168, 170,
171–172, 183–184, 210, 230–231,
242–243, 253
- Motz, Marilyn 62, 63, 63v, 71, 71v
- Mullen, Patrick B. 61v, 62v, 74, 74b, 95v,
97, 97v, 98v, 116v

- Nielsen, Konrad 70, 70v
 Niiniluoto, Ilkka 60v, 70v, 76v
 Nisula, Tapio 113v
 Nuorgam-Poutasuo, Helvi 46, 132, 156, 161, 207, 209, 231–232, 234
 Nyberg, Patricia 14v, 18v, 20v, 21v, 37v, 42v, 44v, 45v, 46v, 48v, 49v, 50v, 51v, 56v, 113v, 138v, 143v, 232v, 238v
- Oinonen, Väinö J. 130v
 Oksala, Hilikka 39v, 146v, 147v
 Oksanen, Juho 91, 99
 Oring, Elliott 191v
 Outakoski, Nilla 146v, 148, 148v, 149v, 151v, 152v
- Paasi, Anssi 109v
 Paine, Robert 219v
 Paulaharju, Jenny 168, 168v
 Paulaharju, Samuli 36, 36v, 41v, 112v, 121v, 136v, 152v, 168, 168v, 248, 248v
 Pekkala, Armi 49v
 Pentikäinen, Antti 60v, 62, 62v
 Pentikäinen, Juha 22, 22v, 28, 29v, 35v, 36v, 37–38, 37v, 38v, 44, 44v, 45, 46, 46v, 47, 47v, 48v, 49v, 50, 56v, 60v, 62, 62v, 63v, 66, 66v, 67, 67v, 79v, 84, 84v, 86, 86v, 90v, 96v, 97v, 111v, 112v, 113v, 114v, 119v, 128v, 129, 129v, 130v, 132v, 133v, 134v, 135v, 136v, 137–138, 139v, 140, 140v, 141, 142, 142v, 143v, 145v, 146v, 147v, 148v, 152v, 156v, 157, 158, 159, 160, 162v, 163, 170v, 177v, 179–182, 185v, 199v, 200v, 201v, 202–203, 202v, 204v, 205, 211, 216, 216v, 217–218, 229v, 232v, 234, 236–237, 238v, 240, 241, 247v, 249v, 251–252, 252v
 Pieski, Aslak 41
 Pieski, Nils (Niiles) 41, 248
- Piispanen, Sirkku 213, 213v
 Piø, Iørn 136v
 Poulsen, Rolf 147v
 Primiano, Leonard Norman 60v, 62v, 71, 71v
 Pyysiäinen, Ilkka 65v
 Pørresen, saarnaaja 146v
 Pöysä, Jyrki 23v, 90v
- Qvigstad, Just Knud 80, 80v, 124, 124v, 129v
- Raattamaa, Juhani 146v
 Raittila, Pekka 145v, 146v
 Rasmus, Antti (Andaras) 41, 248,
 Rasmus, Armas (Heikki Armas) 42, 43, 43v, 53–54, 130, 136, 141, 144, 156, 164, 165, 168, 171, 206, 207, 208–209, 210, 212, 230–231, 243, 245, 251, 258–259
 Rasmus, Armi 43
 Rasmus, Berit Anna (o.s. Grensemo) 42, 144, 251
 Rasmus, Elli 41
 Rasmus, Hans 43, 200
 Rasmus, Hans Niilo 42
 Rasmus, Ilmari Herman Uula 42, 43, 43v, 46, 98, 140, 141, 158, 161, 164, 165, 173, 176, 185, 188, 189, 191, 192, 193–194, 195, 196, 197–198, 199–200, 201, 202–203, 205, 211, 212, 217–218, 219, 224–227, 228, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 251, 259, 271, 271v
 Rasmus, Kirsti Ravna (o.s. Grensemo) 42, 43, 43v, 132, 173, 212, 251, 256–257, 259, 271
 Rasmus, Kristiina (o.s. Guttorm) 42, 123, 130, 140, 143, 144, 164, 166, 169, 204, 210–211, 251, 254, 259

- Rasmus, Maarit (Gádja Máret, o.s. Vuolab) 41, 248
- Rasmus, Niilo 43, 228, 253–254, 255, 256, 257–258, 259, 259v, 260
- Rasmus, Ola Samuel 41–42, 49, 50, 51, 51v, 127, 129, 130, 131–132, 134, 137–138, 141, 142, 143–144, 150, 151, 156, 157, 159, 160, 160v, 161, 162–163, 164, 168, 171–172, 176, 177, 178–179, 180–182, 183–184, 185, 202–203, 209v, 210, 214, 215, 216–218, 229, 229v, 230, 231–234, 235–240, 241, 243, 244, 246, 248, 251, 253, 254, 255, 259, 269
- Rasmus, Olavi (Jouni Andreas Olavi) 42, 43, 105, 158, 160, 164, 166, 169–170, 172, 174, 185, 186–187, 188, 190, 191, 211, 214–216, 220–222, 223, 242–243, 243v, 245, 246, 251, 254, 255, 255v, 256, 257, 260
- Rasmus, Sylvi 43, 135, 141, 258–259, 259v
- Raudvere, Catharina 63, 63v
- Raunola, Ilona 27v
- Rautiainen, Pirjo 30v, 32v, 33, 33v
- Ravila, Paavo 36v
- Ritchie, Susan J. 24, 24v, 26, 26v
- Rooth, Anna Birgitta 79, 79v
- Ruotsala, Helena 29v, 30v
- Räsänen, Leena 36v, 196
- Räsänen, Martti 148v
- Rørbye, Birgitte 62v
- Saarelma, Minna 110v
- Saler, Benson 64v, 70v, 71v, 72, 72v
- Salonen, Marja 271v
- Sammallahti, Pekka 70v, 128v, 129v, 130v, 132v
- Sarbin, Theodore R. 73, 73v, 74v
- Saressalo, Hanna 257v
- Saressalo, Lassi 30v, 37v, 39v, 40v, 41v, 42v, 52v, 84v, 134v, 137v, 185v, 194v, 220, 222, 230v, 235v, 243v, 248v, 271, 271v
- Sarmela, Matti 111v
- Schiffrin, Deborah 190v
- Schwartz, Wilhelm 119v
- Sehmsdorf, Henning 116v
- Seppänen, Eeva-Leena 20v, 21v
- Sered, Susan 64, 64v
- Sergejeva, Jelena 35v
- Shuman, Amy 34v
- Siikala, Anna-Leena 23v, 29, 29v, 59v, 60, 60v, 82v, 84v, 91v, 99, 99v, 100v, 101, 101v, 102, 102v, 103v, 104, 104v, 105v, 106v, 115, 115v, 116v, 184, 185, 185v, 188v, 192, 192v
- Simonsuuri, Lauri 53, 53v, 79v, 80, 81v
- Sinikara, Kaisa 76v, 83v, 147v
- Sjöblom, Paula 110v
- Sjöholm, Tom 68v, 83v
- Smith, Georgina 103, 104, 104v
- Solbakk, Aage 41v
- Solheim, Svale 80, 80v, 129v
- Sperber, Dan 65, 65v, 72, 72v, 73v, 74
- Spiro, Melford E. 63, 63v, 64v, 71, 71v, 72–73, 73v
- Stahl, Sandra K. D. 90v
- Stark(-Arola), Laura 60v, 61v, 65v, 76v
- Stuorra-Jon-Aslak 138, 171, 327
- Suikkanen, Tiina 112v
- Suojanen, Päivikki 30v, 37v, 84v
- Suolinna, Kirsti 76v, 83v, 146v
- Suomi, Anne 123
- Suoninen, Eero 20v
- Sydow, Carl Wilhelm von 84, 84v, 97, 97v, 98, 98v, 100, 100v
- Takalo, Marina 66, 67, 84
- Tallman, Richard S. 227v, 228v
- Talonen, Jouko 146v
- Tangherlini, Timothy 111, 111v, 166v
- Thompson, Stith 78, 78v, 79v, 80, 80v
- Timonen, Senni 96v, 201v, 202, 202v

- Toivonen, Y. H. 156v
 Tommila, Päiviä 36v
 Tommola, Birgitta 98v
 Tuan, Yi-Fu 111v
 Turi, Johan 177v
- Ukkonen, Taina 20v, 82v, 90v, 102v,
 103v, 258v
 Uotinen, Johanna 27v
 Utriainen, Terhi 96v
- Vakimo, Sinikka 30v, 32, 32v
 Walamies, Heljä 27v
 Valk, Ülo 127, 127v
 Walker, Barbara 64v
 Wallenius, Erkki 36v
 Vallström, Mikael 34v
 Ward, Donald 28v, 83, 83v, 89v
 Vasenkari, Maria 25v, 28v, 49v
 Vázsonyi, Andrew 62v, 86v, 95v, 96, 96v,
 100v
 Vest, Jouni 220, 222
 White, Geoffrey M. 201v
 Wiklund, K. B. 29v
 Virtanen, Leea 19, 19v, 27v, 67v, 68v, 83,
 83v, 85v, 86v, 90, 90v, 95v, 96v, 229v,
 247v
 Wolf-Knuts, Ulrika 85, 85v
 Vorren, Ørnulv 145v
 Wulff, David 67v
 Vuolab, Hans 165
 Vuolab, Maarit 43
 Vuolab, Nils (Katjan Nilla, Gádja Nilla)
 41, 165, 166, 168, 173, 176, 185, 186,
 187, 188, 191, 192, 195, 196, 199,
 200, 214, 229, 230, 235, 245, 248, 266
 Vuorio, Pirjo 140v
 Väisänen, Jarno 68v, 69v
 Väyrynen, Leo 60v
- Yamane, David 67v
 Yoder, Don 60, 60v, 61, 61v
 Young, Katharine Galloway 175, 175v,
 176v
 Ytrehus, Line Alice 34v
- Øyen, Ørjar 33v

Asiahakemisto

- áffruvvá* (ks. merenneito)
aikamuodot 189–190, 190v, 221, 245
aistit, aistimodaliteetit 22, 68, 69, 108,
111, 128, 135, 139, 161–164, 168,
171–172, 185, 191, 198, 201, 204,
207, 218, 222–223, 245, 254, 266
alempi mytologia 119, 119v
antropologinen folkloristiikka 35
arkistot, arkistoaines, arkistointi 16–17,
17v, 18–22, 27–28, 31–32, 35, 37, 44,
52–53, 55, 55v, 97, 115, 120v, 123v,
126, 128, 128v, 270
avainkertomus 201
- cuvccas* 93–94, 159
- déjà-vu* 27, 27v
diitti 97
- eahpáras (ks. äpäpä)
ekotyypit 271
ekspressiivinen valehtelu 223
elämistila 109
elämyshypoteesi 69–69, 69v
elämyskertomus 77, 88, 88v, 89–90,
103, 105, 164, 176–177, 186, 195,
201, 218–219, 221, 227, 229, 238,
244–246, 264–270
elämystarina 87
emic/etic 71, 92–93
epäuskon traditio 24–25, 271
- estetiikka 50, 92, 253
etiäinen 49, 127, 129, 139–141, 143–
144, 166, 172, 183, 185, 233, 254,
257, 267, 320–322
etnokritiikki 29
etnometodologia 75–76
etnotyyppi 271
etäistäminen 102, 104, 188
- fiktiivinen, fiktiivisyys 53–55, 73, 89,
90v, 98, 102, 116, 125v, 137, 143–
144, 175, 177, 181, 192, 216, 222–
227, 230–231, 237–238, 243–245,
260, 264–266, 268–269
fiktit, fiktiolennot 98, 127, 141–143, 172
folk belief traditum 70v, 95, 95v, 179
funktionalismi, funktioanalyysi, funk-
tiot 23, 25, 28–29, 47, 81, 87–88, 92,
100–102, 107–108, 113–116, 116v,
125v, 127, 135, 176–177, 223, 244–
246, 252, 263–264, 268–269, 272
- genius loci* 111
gobmi (ks. kummitus, kummittelu)
gufihtar (ks. maahinen)
- huhut 89, 90v, 245
huumori, humoristisuus 90, 91v, 98,
135, 190–191, 215–216, 218–219,
221, 240, 245, 269

- idionarraatio 83
- juorut 90v, 94, 204, 245
- kaksipohjaiset järvet 112, 133, 271v
- kalastus 39, 41, 112, 129–130, 137, 171, 207–209, 245, 247, 271, 320, 321
- kansanhurskaus 60–61
- kansanusko 13–16, 21, 43–44, 48, 59–77, 84–88, 91–92, 98, 119, 151–152, 158, 174, 175–176, 199–200, 244, 256, 259–260, 263–264, 268–269, 271, 271v, 272
- kansanuskonto 60
- karjanhoito 39
- kenttättyö, kenttättyömenetelmät 16, 16v, 17–18, 18v, 19, 21, 22v, 25, 28, 32–33, 35, 37, 38v, 43–56, 100, 108–109, 113, 113v, 114, 125, 125v, 127, 175, 221, 232, 244, 259, 263, 270
- kertojatyyppit 27, 42, 49–50, 56, 101–102, 123, 185, 190, 246, 253–259
- kertojayhteisöt 18, 249
- kertomusrakenne (ks. skeema)
- kiteytyminen 83–84, 103, 176, 188, 191–192, 196–197, 200–201, 205, 245, 266,
- kokemuskerronta 89–90
- kollektiivitradiatio 36, 46, 74–75, 81, 86, 99, 101–102, 108, 115, 173, 185, 220–223, 224, 245–247, 249–251, 264–265, 269
- konteksti, kontekstualisointi 17–19, 22–23, 47–48, 66, 66v, 73, 80, 84–85, 89, 95, 100, 104, 108–109, 114–115, 159, 164, 170, 191, 213, 216, 237–238, 244, 266–267, 269
- kulttuurihypoteesi 69, 69v
- kummitus, kummittelu 79, 121, 125–129, 135, 136, 139, 141–142, 144, 156, 161, 168–170, 172–173, 177–179, 182–184, 192–195, 199–200, 210, 230, 237, 240, 267
- kvasimemoraatti 87
- kylätutkimus 36, 36v, 37,
- laajentunut todellisuus 93,105
- lapinlisä 224–225
- lappologia 29, 35
- lestadiolaisuus 145–146, 146v, 147–152, 152v, 271v
- litterointi, litteraatiot 19–21, 52, 162, 216
- loru 93, 158, 159, 255
- lähiluku 23, 23v, 162, 264
- maailmankatsomus 66, 76, 101
- maailmankuva 25–26, 59–60, 60v, 62, 65–66, 66v, 70v, 76–77, 84, 102, 111, 115–116, 127, 174, 176, 263–264, 271
- maahinen 13, 49, 79, 81, 94, 96, 108, 119–121, 124, 127, 133–136, 141, 144, 148–151, 158, 161, 168, 172–173, 180–181, 185–186, 194–196, 200, 206, 217–223, 230, 246, 248, 257, 257–258, 260, 267–268, 271
- maanalaisuus 112, 133–134
- máinnas* 93–94, 158–159, 219, 228, 265
- máinnasgonagas* 50, 253
- memoraatti 18, 19, 44, 84–87, 87v, 88–90, 90v, 90–92, 94, 94v, 107, 112, 173–176, 244v, 246–247, 264–265, 268–269
- merenneito 130, 136, 150, 173
- merkitysanalyysi, merkitykset 13–14, 19, 21, 23, 25, 28–29, 47, 63–64, 66, 66v, 73, 77, 80–81, 84, 88, 96, 99, 101, 101v, 102, 104–106, 109–116, 130, 157, 160v, 173, 176, 185, 188–191, 197–201, 216, 229, 232–236, 240, 244–245, 252, 264–265, 268–272
- metafolklore 73

- metakerronta 73, 105–106, 155, 161, 188, 245, 252
- metakommunikaatio 21, 73, 105, 106, 161,
- mielikuva 61, 63v, 73–74, 87, 98, 110–111, 126, 134, 206, 209, 212, 268–269
- miljöödominanssi 107, 170
- minä-etäisyys 104, 188
- motiivianalyysi, motiivit 13–17, 22, 52, 78–81, 87, 92, 94, 96, 98, 102, 108, 115, 121–123, 126–128, 249–252, 259, 264–265, 267, 272
- mutalus* 93–94, 158–159, 210, 219, 223, 226, 265
- mytologia, mytologisuus 35, 98, 119, 119v, 120–121, 133, 137v, 147, 148, 198–199
- narratiivinen etäisyys 104v
- narratiivisuus 73, 189, 202,
- normit, normirikkomukset 85, 98, 108, 115, 143, 145, 157, 177, 213–219, 245, 269, 271v
- paholainen 85, 126
- paikkakäsite 107, 110–111
- paikat 15–16, 83, 95, 109–112, 166–170
- paralingvistiset keinot 19–21, 103, 106, 190–191, 202, 206, 215–222, 238, 245, 266
- parodia 105, 116, 223–224, 246, 264, 269
- pelko, pelästyminen 65, 66v, 68, 68v, 83, 126, 128, 131, 139, 142, 144, 148, 156, 162–163, 165, 168, 171, 177, 185, 188, 191–195, 197, 202–208, 210, 212–213, 213, 236–238, 245, 257, 260, 266, 269
- pelottelu 98, 177, 227–228, 260
- perhetraditio 241–243, 245, 247–251
- perinne-ekologia 22, 28–29, 48, 81, 107–112, 119, 267, 271
- perinnejärjestelmä, perinnejärjestelmä 14, 22, 28, 37, 43, 82–98, 244v,
- perinnejärjestelmät 56, 82, 89–94, 265
- perinneorientaatio 99, 104, 108
- perinneterritorio 109
- perinneyhteisö 13, 30, 36, 47–48, 61, 100v, 125, 159, 218, 223, 244, 247, 252
- perinteen sopeutuminen 107–108, 267, 271
- perinteenkannattaja 44, 100, 100v, 101, 251–252
- pilailu 116, 227–228, 246, 254, 268
- poronhoito 40, 41, 165, 171–172, 177, 179, 219, 230
- porosaamelaiset 123, 143v, 219, 248–249, 271
- prototyyppi, prototyyppinen merkitys 126–127, 144
- pseudomemoraatti 87
- raimautuminen (ks. pelko, pelästyminen)
- refleksiivisyys 23–25, 25v, 26–30, 50–51
- repertoaari 91, 99, 101–104, 108, 111v, 123, 169, 173–174, 184, 191–192, 197, 200, 206, 238, 242, 247, 249, 253–254, 257–259
- riekonpyynti 39, 171, 186, 193–194, 247
- Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti 13, 16–19, 35–56, 113v, 119v, 155, 172–174, 181, 203, 243–244, 253–254, 259, 263
- saamentutkimus 29, 30v, 35v
- satu 85, 89, 90, 92, 93, 122–123, 139, 172, 256–257, 260,
- skeema 65, 95v, 99, 102–106, 164, 176,

- 184, 188, 192, 195–196, 200, 204,
221, 234, 237, 244, 253, 266
sosiaalinen totuus 103–104, 269v
sosiaaliset suhteet 15, 22, 36, 48, 51, 77,
101–102, 110–111, 115–116, 125,
155, 160, 164, 166, 173–174, 177,
185, 219, 227–228, 229, 245–246,
247–248, 252, 259–260, 264, 267,
269
seidat 111–112, 125, 271v
staalo 94, 120–121, 124–125, 127, 129,
136–139, 143–144, 148, 158–159,
161, 169, 171–173, 186, 196, 198,
200, 222, 231, 238–243, 257, 260,
267, 269
storyrealm (kerrontatilanne) 175
suku, sukulaisuus 38–39, 80, 123, 157,
166, 173, 177, 194, 219, 227–228,
229–230, 247–250, 252–260.
syvätutkimus 43–48
- taikausko 27, 28, 61, 64, 70, 97, 97v
taleworld (kertomusmaailma) 175
tarina, tarinankerronta 15, 60, 81–87,
87v, 89–93, 95, 95v, 96, 98, 109, 111v,
115, 122–123, 126, 129, 132, 133,
150, 158, 176, 184, 239, 248, 268
testikysymykset 46, 49, 186
tiheä aineisto 56, 108, 263
totuusarvo 70v, 71, 73, 75–76, 87–88,
92, 97, 103–105, 157–161, 176, 181,
184, 186, 188–191, 218, 223, 226,
240, 259, 264–266
traditiodominanssi 108, 133, 133v, 135
tulkintakehys 161, 177, 188, 195, 207,
212, 218
tunteet 22, 67, 98, 105, 162–164, 188,
190, 201–202, 206, 212–213, 221,
227, 238, 266
tutkimusetiikka 14, 23, 30–34
tuulenjumala 198
- tuuli 187–188, 198–199
työsopimukset 46, 49–51, 56, 182, 243,
263
uni, unikertomus 68–69, 69v, 96, 98,
159–160, 160v, 171, 177, 228–229,
231–240, 243–244, 246, 253
unimemoraatti 96
uskominen 14, 59, 61, 63, 69–77, 85, 87,
96, 98, 206, 227, 244, 251, 264, 268
uskomukset 19, 24–25, 48, 52, 61–63,
65–66, 68–70, 70v, 71–76, 76v, 87v,
89, 95, 95v, 96–97, 97v, 98, 109,
111–112, 114–116, 120, 122–123,
127, 179, 247, 249, 264–265,
uskomuslause 97, 142
uskomusperinne 12, 15, 16, 21, 34, 59,
61–63, 73, 82–98, 100–105, 115–116,
125, 145, 147–152, 185, 213, 219,
245, 247–248, 263–264, 267–272
uskomustarina 15, 53, 60, 61, 81, 85, 91,
95, 98, 126, 175v, 213
uskottu totuus 103
- vainajaolennot, vainajaousko 38, 45, 59,
71, 77, 94, 96, 119, 121, 125, 126,
128–131, 133, 135–136, 138, 140,
142–144, 157, 161, 169, 171–172,
177–185, 237, 241, 244, 253, 254,
258, 264, 267
vakaumus 27, 70, 76, 76v, 176, 264–265
valhe, valehteleminen 54, 94, 158, 223,
227, 253
variaatio 28, 56, 80, 107–108, 126, 136,
176, 181, 185, 191, 244
veri, lujaverisyys 139–140, 156, 178
- yliluonnollinen (käsite) 63–64
yliluonnolliset elämykset 15–16, 22, 24,
27, 27v, 28, 50, 64, 66, 67–68, 68v,
69, 69v, 77, 83, 86, 111, 128, 135,

Asiahakemisto

139, 156–157, 161, 162–174, 202,
228–229, 244v

äpärrä 38, 79, 79v, 94, 98, 124, 127,
131–133, 144, 148, 158, 168, 172,
176–177, 179–181, 184, 201–206,
207–213, 214–219, 224–228,
245–246, 249–251, 266–267, 269