

Hanna Mattila



Ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamia. Näkökulmia luontosuhteen kuvaukseen Nils-Aslak Valkeapään runoudessa

Artikkelissani tarkastelen ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamia saamelaisten kansalliskirjailijan, Nils-Aslak Valkeapään (1943–2001) runojen luontosuhteen kuvauksissa. Omaa luontosuhdettaan Valkeapää on kuvannut eksistenssin perustaksi. ”Se merkitsee minulle hyvin paljon. En olisi mitään ilman luontoa. Minulle ihminen on kauempana kuin luonto joten en minä ihmistä niin kovin hyvin edes tunne. Tunnen paremmin luontoon liittyviä asioita”, vastasi Valkeapää (1999, 121), kun häneltä kysyttiin luonnon merkityksestä taiteelliseen työhönsä. Oman luontokokemuksen essentialisointi ja luonnon korostainen asema taiteellisen inspiraation lähteenä ovat piirteitä, jotka toistuvat useissa Valkeapään antamissa haastatteluissa ja ei-kaunokirjallisissa teksteissä. Sama tematiikka näkyy hänen runoudessaan. Runojen minämuotoinen puhuja sekä peilaa omia tunteuksiaan ja ajatuksiaan ympäröivän luonnon ilmiöihin että myötäelää sen vuotuisrytmien vaihteluita tullen ikään kuin osaksi luontoa. ”[P]oljen näitä kiviä / louhikkoja / _ /jalkapohjat / kivien muotoisiksi [--]”¹ kuvaa esimerkiksi *Aurinko, isäni* -kokoelman (1992, runo 141; tästä eteenpäin AI) minäkokemusta ympäröivään luontoon mukautumisesta.

Valkeapään runoissa kuvattu ihmisen ja luonnon välinen tiivis vuorovaikutus on ollut myös aiemman tutkimuksen kiinnostuksen kohteena (mm. Dana 2003; Valkeapää 2011). Tässä artikkelissa uutta näkökulmaa haetaan tarkastelemalla luontosuhteen kuvausta ekologisten ja dekolonialististen teemojen kohtauspaikkana. Näin pyritään kartoittamaan runojen luontokuvien moninaisuutta ja kiinnittämään huomiota erityisesti ympäristöeettisen ja kolonisaatiokriittisen aineksen limittymiseen, aiheeseen, jota ei aiemmassa tutkimuksessa ole juurikaan käsitelty. Tulkintani mukaan runoista on luettavissa harmonian ohella luontosuhteeseen liittyviä ristiriitoja ja erilaisten ulottuvuuksien rinnakkaisuutta, joka osaltaan heijastaa vähemmistöpoliittisia pyrkimyksiä, mutta myös kertoo saamelaisyhteisön kokemista murroksista. Runsaiden ja kertautuvien luontokuvien kautta runoissa pohditaan luontosuhteen moninaisuutta erityisesti alkuperäiskansan näkökulmasta tarkasteltuna. Artikkelissani tartun ihmisen ja luonnon suhteen kuvausten moninaisuuteen seikkana, joka valottaa Valkeapään runoudelle ominaista maailmankatsomusta, ympäristöetiikkaa ja ymmärrystä ekologisesti kestävästä elämänmuodosta. Kysyn erityisesti, miten ympäristölliset kysymykset kytkeytyvät runo-

jen keskeiseen etnopolitiittiseen tematiikkaan ja millaisena toimijana luonto itsessään Valkeapään runoudessa näyttäytyy. Artikkelini teoreettisena taustana hyödynnän varsin tuoreen kirjallisuudentutkimuksellisen suuntauksen, jälkikolonialistisen ekokritiikin (*postcolonial ecocriticism, green postcolonialism*) käsitteistöä ja näkemyksiä kirjallisuuden ympäristöllisistä ja dekolonialistisista merkityksistä sekä näiden keskinäisestä yhteydestä ja vuorovaikutuksesta.

Tuotteliaan taiteellisen uransa aikana Valkeapää julkaisi yhdeksän pohjoissaamenkielistä runokokoelmaa sekä suomenkielisen pamfletin *Terveisiä Lapista* (1971). Runojen keskiössä ovat erilaiset tiivistetyt ja pelkistetyt, mutta monimerkityksiset luontokuvat. Ne paitsi luontorunoudelle ominaiseen tapaan selittävät ja heijastavat ihmiselämän eri puolia myös sitovat runot osaksi saamelaista kulttuuripiiriä, maisemaa ja jo traditionaalista joiuista tuttua taidekieltä. Tässä artikkelissa käsittelyn keskiössä ovat Valkeapään lyyriset pääteokset: runotrilogia *Ruoktu váimmus* (1985, ”Koti sydämessä”)², *Beaivi, Áhčážan* (1988) ja *Eanni, Eannážan* (2001, ”Maa äitini”), joka jäi runoilijan viimeiseksi julkaisuksi. Näistä vain *Beaivi, Áhčážan* on suomennettu nimikkeellä *Aurinko, isäni* (1992). Lisäksi *Ruoktu váimmus* -trilogian ensimmäisestä osasta on julkaistu omakustanteinen käännös *Kevään yöt niin valoisat* (1980). *Ruoktu váimmus, Beaivi, Áhčážan* ja *Eanni, Eannážan* teosten on saamelaisen kirjallisuuden tutkija Harald Gaski (2008, 158–159) nähnyt muodostavan poeettisesti yhtenäisen kokonaisuuden, jota sitoo yhteen tematiikka, runokuvat ja monet typografiset piirteet. Artikkelin rajaus perustuu kyseisten teosten vahvaan autotekstuaalisuuteen ja Gaskin näkemystä mukaillemaan havaintooni tiettyjen luontokuvien toistuvuudesta ja tiivistymisestä kokoelmasta toiseen. Teokset *Nu guhkkín dat mii lahkal Sá ffernt det nære* (1994, ”Niin kaukana se, mikä lähellä”), *Juos gazzebiehtar bohkosivččii* (1996, ”Jos talitiainen naurahtaisi”) ja *Girddán, seivvodan* (1999, ”Lennän, laskeudun”) jäävät tässä käsittelyn ulkopuolelle. Niiden omaelämäkerrallinen aines tuottaisi todennäköisesti lisää syvyyttä erityisesti luontosuhteeseen heijastuvien murrosaikojen ja teknistymiseen liittyvien kysymysten käsittelyyn. Lyhyen artikkelin puitteissa koko tuotannon käsittely ei kuitenkaan ole mielekästä eikä mahdollista.

Luonto saamelaiskirjallisuudessa

Luonnolla on aina ollut keskeinen asema saamelaiskirjallisuudessa. Veli-Pekka Lehtola (1997) on väitöskirjassaan *Rajamaan identiteetti – lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa* tarkastellut muun muassa ihmisen ja luonnon välistä suhdetta tämän ajanjakson lappilaisessa kirjallisuudessa. Perustava näkemys ero suomalaisen ja saamelaisen kirjallisuuden välillä liittyy Lehtolan mukaan luontosuhteen kuvaukseen. Ajan suomalaisten kirjailijoiden kuvaukset perustuvat usein ristiriidalle ihmisen ja luonnon välillä; teoksissa kuvataan urheiden tai epätoivoisten ihmisten kamppailua luon-

nonvoimia tai luonnonhenkiä vastaan. Vielä hyvin vähäinen saamelainen kirjallisuus sen sijaan keskittyi kuvaamaan yhteisön ja siinä elävien ihmisten yhteiseloa ympäröivän luonnon kanssa, huomauttaa Lehtola. (Lehtola 1997, 199.)

Saamelaispoliittiset allegoriat eivät olleet vieraita viime vuosisadan alkupuoliskon saamelaiskirjallisuudellekaan, mutta erityisesti 1970-luvun saamelaiskansallisen herätyksen myötä moni kirjailija alkoi projisoida luontokuvaansa korostuneen poliittisia piirteitä. Politisoituminen, eli jokin tapahtuman, käytännön tai paikan päätyminen uudessa tilanteessa kiistanalaiseksi (ks. tarkemmin Lähde 2001, 305), onkin ollut leimallista yhteiskunnallisesti kanta-aottavan saamelaiskirjallisuuden luontokuvauksille. Esimerkiksi ruotsinsaamelaisen runoilijan Paulus Utsin (1918–1975) runossa ”Nu gukká” (”Nu guhkká”) pohjoinen luonto kulttuuri- ja elinympäristönä politisoituu tavalla, joka on noussut erityisesti viimeaikaisen ekokriittisesti suuntautuneen kirjallisuudentutkimuksen kiinnostuksen kohteeksi:

Niin kauan kuin meillä on vesi, jossa kalat uivat
 Niin kauan kuin meillä on maa, jossa porot vaeltavat ja laiduntavat
 Niin kauan kuin meillä on metsät, joissa eläimet piileskelevät
 Meillä on toivoa tämän maan päällä

Kun kotimme on tuhottu ja maamme tarvelty
 – missä meidän silloin tulisi elää
 [–]
 (Utsi 1974, 92, suom. HM.)³

Pelkän luonnonkuvauksen sijaan Utsin runo osoittaa kriittisyyttä ihmisen toimintaa kohtaan ja pyrkii siten puolustamaan luonnon oikeuksia. Runon yhteiskunnallinen kanta-aottavuus ei kuitenkaan kanavoidu ainoastaan ympäristöpoliittisuudeksi, kannanotoksi ympäristön ja ei-inhimillisen luonnon puolesta, vaan ympäristölliset kysymykset kytkeytyvät runossa erottamattomasti etnopolitiittisuuteen. Runossa luonnon ja ihmisen oleminen jäsentyy sisäkkäisesti. Vesi, maa ja metsät ovat paitsi eläinten, myös luonnon yhteydessä elävän ihmisen elämisen ehto. Mikä erottaa Utsin runon muusta ympäristö-eettisesti painottuneesta runoudesta onkin se, että siinä luonnon ohella puolustetaan myös luontoa asuttavan ihmisen oikeuksia ja muistutetaan Saamen kansan ja pohjoisen luonnon kohtaloiden yhteydestä. Valkeapään tavoin Utsin runoudelle tunnusmerkkistä on ekologisen ja jälkikolonialistisen tematiikan punoutuminen yhteen.

Erilaisten vähemmistöjen ja sorrettujen kansanryhmien ympäristökysymyksiin kanta-aottava kirjallisuus on vauhdittanut jälkikolonialistis-ekokriittisen kirjallisuudentutkimuksen kehitystä. Tämä jälkikolonialismin ja ekokritiikin löyhä synteesi on yksi voimakkaimmin suosiotaan kasvattavista yhteiskuntaorientoituneista kirjallisuudentutkimuksen muodoista. Jälkikolonialistis-ekokriittisen tutkimuskentän monenkirjavia tutkimusta sitoo yhteen kiinnostus valtaan ja oikeudenmukaisuuteen liittyviin kysymyksiin (ks. Roos & Hunt 2010, 3). Samaan problematiikkaan paneutuvaa

tutkimusta on ekokritiikin sisällä nimitetty ympäristölliseksi oikeudenmukaisuudeksi (*environmental justice*). Tämä Yhdysvalloista ponnistava monitieteinen tutkimusala painottaa ekokritiikin yhteiskunnallisuutta ja pelkää ekokriittisen tutkimuksen jäävän ainoastaan ympäristöliikkeen historian kuvailuksi, ellei ekokritiikki tunnusta rodun, luokan ja kansallisuuden merkitystä ympäristöllisissä ongelmissa (Reed 2002, 145). Monet jälkikolonialistisen ekokritiikin parissa työskentelevät tutkijat taas katsovat, ettei jälkikolonialistinen tutkimusote voi tuottaa yhteiskunnallisesti relevanttia tietoa ottamatta huomioon kolonialismin jälkeensä jättämiä ekologisia vaikutuksia (ks. Huggan & Tiffin 2010, 2). Kyse on siis monitieteisyydestä, jonka tehtävänä on sekä valottaa kummankin tieteenhaaran omia sokeita kohtia että laajentaa tutkimuskenttää vastaamaan paremmin ympäröivän materiaalsen maailman moninaisia riippuvuusuhteita.

Entä miten hyvin tai huonosti jälkikolonialistis-ekokriittiset tutkimusmenetelmät soveltuvat alkuperäiskansojen kirjallisuuden tarkasteluun? Teoksessaan *American Indian Literature, Environmental Justice, and Ecocriticism* (2001) Joni Adamson tuo ekokriittiseen keskusteluun kysymyksen monikulttuurisuudesta ja erilaisista tavoista ymmärtää luonto ja pyrkii siten haastamaan ja laajentamaan tutkimuskenttää. Kirjassaan Adamson tekee tärkeän huomion siitä, että alkuperäiskansataustaiset pohjoisamerikkalaiset kirjailijat, kuten Louise Erdrich ja Leslie Marmon Silko, eivät erottele ekologista problematiikkaa sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen liittyvistä kysymyksistä. Näille kirjailijoille ympäristöongelmat ovat osa sosiaalisen epätasa-arvon kirjoja. Ne ovat myös kulttuurinen uhka tuhotessaan tiettyyn luonnonympäristöön syntyneen kulttuurin elinehdot. Adamson onkin yksi niistä harvoista tutkijoista, jotka ovat tutkimuksissaan osoittaneet sen, kuinka tärkeää on kulttuurinen ymmärtäminen sekä erilaisten luontokäsitysten ja maailmankuvien hyväksyminen, jotta voisimme lukea alkuperäiskansojen kirjallisuutta sen omilla ehdoilla. Valkeapään lyriikkaa tutkinut Kathleen Osgood Dana (2003, 148–149) on taas huomauttanut, että kiistatta alkuperäiskansojen kirjallisuudeksi luettavassa saamelaiskirjallisuudessa tematisoituu toistuvasti luonnonkansalle tyypillinen välitön luontokokemus, joka on vieras niin länsimaiselle kulttuurille kuin sen tieteen kielellekin.

Vaikuttaa siltä, että jälkikolonialistis-ekokriittinen kysymyksenasettelu kohtaa monia alkuperäiskansojen kirjallisuuden ajankohtaisia aiheita, kuten luonnonvarojen liikakäyttö ja suuryhtiöiden kyseenalainen toiminta alkuperäiskansojen perinteisesti asuttamilla alueilla. Poikkitieteinen luenta ei kuitenkaan yksinään selitä sitä maailmankuvaa, joka alkuperäiskansataustaisten kirjailijoiden teoksiin vaikuttaa. Lisäksi tarvitaan kulttuurin sisäpuolista näkökulmaa. Tästä syystä tässä artikkelissa jälkikolonialistis-ekokriittinen tutkimusote yhdistyy 1990-luvun loppupuolelta lähtien kehittyneisiin ja tieteellisesti vaikeasti määriteltäviin alkuperäiskansametodologioihin (*indigenous methodologies*) (ks. esim. Smith 2012). Alkuperäiskansametodologioilla viitataan tässä

yhteydessä erityisesti joiun poeettisten lainalaisuuksien ja saamelaisten perinteisen ekologisen ajattelun tuomiseen osaksi runojen tulkinnan kehystä.

Joni Adamson (2001, 53–58) huomauttaa, että perinteisen luontokirjallisuuden (*nature writing*) kuvitteellinen myytti villin luonnon kohtaavista ”ensimmäisistä ihmisistä” sivuuttaa maiseman historian eikä kohtaa alkuperäiskansojen ymmärrystä luonnon ja ihmisen vuosisatoja jatkuneesta, toisiaan muovaavasta vuorovaikutuksesta. Eräs *Ruoktu váimmus* -kokoelman runo tematisoi ihmiselämän rajallisuutta suhteessa luonnon pysyvyyteen. Runossa kuvataan runon minän luontokokemusta maisemassa, jota saamelaiset ovat asuttaneet vuosisatojen ajan:

[--]
 Joka tievassa ovat meidän esivanhempamme
 tulistelleet
 joka kiven päältä polkenut
 meidän esivanhempiemme jalka
 täällä eläneet ja kuolleet meidän esivanhempamme
 (*Ruoktu váimmus, Lávllo vizar biellocizás* –osio; tästä eteenpäin RV, suom. HM.)⁴

Esivanhempien jutaava elämänmuoto ei ole jättänyt ympäröivään luontoon mitään pysyviä merkkejä. Kuitenkin samoja seutuja kulkiessaan runon minä ”näkee” luonnossa mielensä sisäiset jäljet, kokemuksen sukupolvien jatkumosta samassa maisemassa. Valkeapäällä luonnontilainen maisema on täynnä näkymättömiä merkkejä ihmisen läsnäolosta. Adamsonin (2001, 54) mukaan kuitenkin myös luonnon manipulointi, sen muovaaminen ihmisen tarpeita paremmin vastaavaksi, on keskeinen osa alkuperäiskansojen kirjallisuudessa kuvattua ihmisen olemista luonnossa. Näin on esimerkiksi norjansaamelaisen runoilijan Rawdna Carita Eiran (s. 1970) debyyttirunokokoelmassa *Ruohta muzetbeallji ruohtallop svartore løp* (2011, ”Juokse tummakorva juokse”), jossa arktinen luonto kuvataan poronhoidon arkisen työn näyttämönä, perinteisen elinkeinon jatkumisen edellytyksenä, mutta myös itsessään arvokkaana. Samoin kuin Valkeapäällä, Eiralla perinteinen elämänmuoto tematisoituu voimakkaassa ristiriidassa nykypäivän kulutusyhteiskunnan kanssa. Eiran runoissa vuosisatoja jatkuneeseen luonnon ja ihmisen yhteisymmärrykseen säröjä luovat modernisaation mukanaan tuoneet maisemaa halkovat valtatie ja piikkilanka-aidat.

Edellä lainattu runo kuuluu *Ruoktu váimmus* -kokoelman seitsemän runon sarjaan, jossa ylistetään aiempien saamelaissukupolvien luonnonmukaista elämänmuotoa. Runot, jotka voidaan tulkita myös yhdeksi runoelmaksi, kertovat vaatimattomasta luontoa kunnioittaneesta kansasta. ”[--] nälkä oli jos oli / mutta nälänhätää ei saanut mainita [--]” (RV, *Lávllo vizar biellocizás* -osio, suom. HM.)⁵, kuvaa runon minä joskus niukkaakin luonnon ehdoilla selviytymistä. Adamson (2001, 56–57) muistuttaa, että muun muassa Simon Ortiz kirjoittaa Amerikan alkuperäiskansojen suullisista kerto-

muksista, joissa luonto ei ole yksin hyvä tai paha eikä sitä romantisoida. Kertomukset kuvaavat hedelmällisten aikojen rinnalla yhtä lailla nälänhätää, luonnossa piileviä vaaroja kuin ihmisen aiheuttamia luonnonkatastrofejakin. Valkeapään runoudessa sen sijaan luonnonkuvausta dominoivat positiiviset mielikuvat ja erityisesti menneiden sukupolvien luontosuhteen kuvaukseen liittyvä romantisoinniksi tulkittavaa nostalgialta. Esteettisesti tunteisiin vetoavan maiseman ja menetetyin idyllin vuorottelu onkin Valkeapään runouden luontokuvien leimallinen piirre.

”Se puhuu omaa kieltään”

Kieli on sekä ekokriittisen että jälkikolonialistisen tutkimuksen yksi keskeisistä kiinnostuksen kohteista. Ekokriitikille luonto–kieli -suhde edustaa yhtäaikaista ongelmaa ja mahdollisuutta. Yhtäältä kieli näyttäytyy välittömän luontokokemuksen esteenä, joka vieraannuttaa ihmistä luonnosta ja surkastuttaa hänen kokemustaan maailmasta (mm. Blomberg & Sääntti 2008, 198, 205). Toisaalta kaunokirjallista kieltä voi tarkastella myös keinona ylittää ihmisen ja luonnon välinen kuilu. Ekokriittisen tutkimuksen klassikkoteoksessa *The Environmental Imagination; Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* Lawrence Buell (1995, 83–113) huomauttaa, että tekstin tyylielty kuvaus luo parhaimmillaan ympäristöllisen siteen lukijan ja kuvatun luonnon välille. Jälkikolonialistisessa diskurssissa taas kieli nähdään keskeisenä vallankäytön välineenä, jonka avulla luodaan identiteettejä, instituutioita ja politiikkaa (Hirvonen 2011, 201). Kielellä voi hallita, rajoittaa, alistaa ja luokitella. Jälkikolonialistinen kirjallisuus on kuitenkin osoittanut, että kieli voi myös nousta dekolonialistiseksi voimavaraksi, joka vahvistaa yhteenkuuluvuutta ja etnistä identiteettiä. (Pietikäinen & Leppänen 2007, 176.) Seuraavaksi tarkastelen kielen tematisoitumista Valkeapään runoudessa toisaalta inhimillisen kielen ja luonnon, toisaalta valtakielen ja alkuperäiskansan kielen suhteiden kuvauksessa.

Saamelaisessa kirjallisuudessa kieli voi olla luonnolle hyvä tai paha, riippuen siitä kenen kieli on. Esimerkiksi Paulus Utsin tuotannossa painottuu kielen merkitys saamelaisten elämäntunteen ilmaisijana. Utsin runoissa luonnonkansan kieli muodostaa kokonaisuuden luonnon kanssa. (Lehtola 1995, 58–59.) ”Kuuntele miten / saamenkieli soi / poronkellon lailla / Vasan roukunassa / kuulet joiun äänen / se soi tunturissa / tuulen kanssa” (Utsi 1974, 24, suom. V-P Lehtola)⁶, kuvaa Utsi saamen kielen ja luonnon äänien yhteenkuuluvuutta *Giela, giela* -kokoelmassaan. Thomas Maraisen (s. 1945) *Viidát – divttat Sápmis / Vidd – dikter från Sápmi* -antologiassa julkaistussa runossa taas metonymiana vieraasta kielestä kasvaa kolonisaation metafora: ”Tulivat niin kuin tuulet, kutsumatta / tallottua polkua, vieraalla kielellä / purjehtivat, vastatuuleen [-].” (Marainen 2006, 122, suom. HM.)⁷ Lehtolan (1995, 72) mukaan Valkeapään runoissa ihminen on kielensä kautta sisällä kuvatussa maisemassa. Tämä näkyy muun

muassa soinnillisena ja onomatopoeettisena kielellä leikittelynä. Lyyrisessä kielessään Valkeapää hyödyntää mielikuvaa saamen kielen ja luonnonäänten samankaltaisuudesta. Äänten sekoittuminen hämärtää rajaa inhimillisen ja ei-inhimillisen kokemusmaailman välillä:

lintuja, lintuja
me olimme
pikkulinnun viserrystä
sinisen korkean taivaan alla
(AI, runo 541.)⁸

Visertääkö runossa taivaita tavoitteleva runoilija vai itse runolintu? Tulkintani mukaan inhimillisellä kielellä ei pyritä Valkeapään runoudessa selittämään ympäröivää luontoa, vaan kielen luonnon ääniä jäljittelevät piirteet – kuten tämän runon ilmaus *cizáža vizardus* ”pikkulinnun viserrys”, näyttäytyvät runoissa pikemminkin keinona yhtyä luonnon äänimaailmaan. Inhimillisen kielen sijaan Valkeapää keskittyykin toistuvasti tarkastelemaan luonnon omaa kieltä ja sen sointia elollisessa ja elottomassa luonnossa, mutta myös ihmisessä itsessään. Valkeapään runoissa ”luonnolla on oma henki / se puhuu omaa kieltään [–]” (*Eanni, Eannázan*, 212; tästä eteenpäin EE, suom. HM).⁹ Biosentristä ajatusta maasta luomakunnan äitinä ja itsellisenä toimija runoilija kehrittelee läpi tuotantonsa. *Eanni, Eannázan* -kokoelmassa tämä tematiikka hioutuu huippuunsa. Kokoelman runoissa maa elää huolimatta kaikesta kaltoinkohtelusta, jota se on saanut kokea ja ”se puhuu kun on tarve” (EE, 251, suom. HM).¹⁰ Myös runojen luontokuvat ovat tiivistyneet yksittäisiksi, metaforisuudesta tyhjennetyiksi sanoiksi: ”[–] järvet / joet / rinteet / tunturit / taivas / aapa [–]” (EE 2001, 62, suom. HM).¹¹ Runoja kuvittavat valokuvat luonnonmuodoista ja -ilmiöistä vahvistavat vaikutelmaa inhimillisistä merkityksistä riisutun luonnon mahdista.

Länsimaisen historianfilosofian päällimmäisin käsitys luonnosta perustuu erillisyyteen ja vastakohtaisuuteen: luonto on kulttuurin ja inhimillisyyden ulkopuolelle sijoittuva välttämättömyys (Haila & Lähde 2003, 19). Toisaalta ekokritiikin teoriaan on pitkään kuulunut käsitys luonnosta kulttuurisena konstruktiona. Huomio hankaloittaa luonnon käsitteen määrittelyä. Ihminen ymmärtää luonnon tahtomattaankin oman kulttuurisen painolastinsa kautta, vaikka luonnon määritelmä perustuu usein juuri kulttuurin ja luonnon dikotomiaan. Mitä siis luonto on? James Kirwan (2002, 225) tiivistää luonnon inhimillisen käsittämisen paradoksin seuraavasti: luonto on kulttuurinen rakennelma, jonka tehtävänä on toimia vastakohtana kulttuurisille rakennelmille. Ihmisen ja luonnon erojen tunnustamisesta huolimatta Valkeapään runoudessa ymmärrystä luonnosta ajaa eronteko valtayhteiskuntaan ja sen normeihin, ei luonnon ja ihmisen välinen jännite. Valkeapäällä luonnonkansan ihmisen harmoninen luontosuhde tematisoituu voimakkaassa ristiriidassa länsimaisen kulttuurin edustamien ajattelutapojen kanssa (Lehtola 1995, 61; Valkeapää 2011, 133). Runoissa ”[L]änsimainen

maailma lisää kahtiajakautuneisuutta ja erottaa ihmisen luonnosta” (Valkeapää 2011, 132). Valkeapään runouden ominaispiirteeksi mainitaan toistuvasti holistisen, saamelaiskulttuuriin sekä ihmisen ja luonnon väliseen tasapainoon nojaavan maailman-katsomuksen kirjoittaminen (mm. Hirvonen 1995, 40; Lehtola 1995, 76). ”Luonto on Valkeapään runojen lähde ja innoittaja”, kuten Leena Valkeapää (2011, 131) toteaa. Valkeapään luonnosta inspiroitunut runous kuvastaakin hänelle ominaista alkuperäis-kansojen syväekologiseen ajatteluun perustuvaa filosofiaa. Hänen runoissaan ihmisen osana on ”tulla osaksi / näitä tuntureita vesiä / pohjoisen ilmaa / hengittää” (AI, runo 544).¹²

Eanni, Eannázan -kokoelman runojen keskiössä oleva, monin tavoin runoilijaa itseään muistuttava minä viestii syvää yhteenkuuluvuutta äiti-maan kanssa ja etsii siihen myös kielellistä yhteyttä: ”keskustelen / kivien kanssa / lähteiden / hourailen sammalten kanssa [–]” (EE, 48, suom. HM.)¹³ Toisinaan runojen minän kommunikaatioyritykset ympäröivän luonnon kanssa kuitenkin törmäävät minän ihmisyyteen:

*kesäyössä hieruan kiviä
puhuttelen*

*ja ne vastaavat
mutta en osaa heidän kieltään
(AI, runo 142, kursivointi alkuperäistekstissä)¹⁴*

Edellä lainatussa runossa kuvataan runon minän ja kivien välistä sekä fyysistä että sanallista kommunikaatiotilannetta. Keskustelu ei kuitenkaan suju ongelmitta. Vaikka runon kivet vastaavat puhutteluun, puuttuu runon puhujalta kyky tulkita niiden vastausta. Kuten väitöskirjassaan *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa* Valkeapään runouden luonnonkuvia tutkinut Leena Valkeapää (2011, 252) toteaa: ”Vaikka luonto on ihmiselle koti ja turvallinen paikka, ihminen on kuitenkin luonnossa vieras sekä luonnolle että toisille ihmisille. Ihminen ei sulaudu luontoon, vaan erottuu siitä.” Runon minä näyttäytyykin tavallaan inhimillisen kielensä vankina, joka ei oman ihmisyytensä vuoksi koskaan voi täysin ymmärtää luontoa eikä siten tulla osaksi sitä. Kiinnittäessään huomiota ihmisen ja kiven ontologisiin eroihin runo tuottaa säröjä muuten ihmisen ja luonnon yhteiselo varsinkin harmonisena esittäviin kuvauksiin. Lisäksi runossa tematisoituu luonnon omalakisuus suhteessa inhimillisiin pyrkimyksiin merkityksellistä ja ymmärtää sitä.

Joiku maisemassa

Joiut ovat saamelaisten kansanrunoutta, mutta niillä on keskeinen merkitys myös kommunikaation välineenä. Sanataiteena ja musiikkina joiulla on erityinen suhde kuvattuun tai joikaajaa joikaamisen hetkessä ympäröivään maisemaan. Leena Valkeapään (2011, 243) mukaan ”[j]oiku on ihmisen keino liittyä äänellään osaksi luonnon

äänimaailmaa. Joiku on silloin vain yksi ääni luonnon monien äänien joukossa”. Saamelaisen kirjallisuuden, erityisesti runouden, juuret ovat hyvin vahvasti kiinni joikuperinteessä ja saamelaista runoutta onkin tulkittu toistuvasti yhteydessä joiun poetiikkaan (ks. Hirvonen 1995, 26). Saamelaisesta kulttuuriperinteestä voimansa saa lyriikkaa, jossa samanaikaisesti on läsnä sekä suullinen että kirjallinen konventio, nimitetään joikurunoudeksi (Hirvonen 1998, 150–151). Valkeapää oli ensimmäinen saamelaiskirjailija, joka runoudessaan tietoisesti hyödynsi joiun kuvastoa ja ilmaisun kieltä. Myös hänen runoissaan korostuu esteettisten arvojen ohella joiun käytännöllinen funktio kommunikaation välineenä. Esimerkiksi luonnon ja ihmisen kielellistä yhteyttä Valkeapää kuvaa usein joiussa:

[--]

meren kanssa
joikaan
lintujen kanssa
yhdessä
muiden joikaajien
ME
joikaamme
(EE, 48, suom. HM.)¹⁵

Runossa joiku on ihmisen lisäksi maisemassa itsessään. Niin elollinen kuin elotonkin luonto vaikuttaa soivan samaa säveltä. Runon puhuja liittyy luonnon joikuun, sillä ”[j]oiku on kiinteä osa olemista ihmisenä luonnossa” (vrt. Valkeapää 2011, 243). Tämänkaltaisen yhteyden saavuttaminen luontoon, luonnon kanssa välittömästi kosketuksissa oleminen on eräs aikamme sitkeimmistä kulttuurisista myyteistä (Kirwan 2002, 224–225). Joiussa myyttisestä tulee luonnollista. Se on traditionaalisessa saamelaisessa kommunikaatiojärjestelmässä kulttuurin kivijalka, mutta yhtä lailla osa luontoa ja luonnon kieltä. Tässä lukijan huomio kiinnittyy runon toiseksi viimeiseen ytimekkääseen säkeeseen ”ME”, joka sitoo aiempien säkeiden yksittäiset elementit yhteen, yhdeksi ääneksi. Näin runon voi tulkita esittävän juuri eräänlaista välittömän luontokokemuksen hetkeä, jossa ihminen kuvataan tasavertaisena muiden luonnon-eliöiden kanssa. Joiku toistuukin Valkeapään runoudessa kommunikaation muotona, jonka kautta on mahdollista ikään kuin ylittää ne ihmisen ja luonnon välisen kielellisen kommunikaation haasteet, joihin viittasin aiemmassa luvussa. Toisaalta joiun tematisoituminen kommunikaation välineenä tapahtuu Valkeapään runoudessa myös vastakkaisessa merkityksessä. Joiku, tai joiusta kieltäytyminen, kasvaa runoissa vastarinnan symboliksi. Esimerkiksi puhutellessaan maailman valtaapitäviä *Ruoktu väimmus*-trilogian minä toteaa päättäväisesti: ”[--] enkä joikaa I love you / en laula haltuusi Rakas valkoinen isä [--]” (RV, *Ádjaga silbasuonat* -osio, suom. HM.)¹⁶

Vuokko Hirvonen (1998, 150–151) jakaa joikurunouden kahteen kategoriaan: *joikurunoon* ja *runojoikuun*. Joikurunon yhteys joikuun on Hirvosen mukaan edellä lainattujen runojen tavoin temaattinen. Joikurunossa tematisoituu itse joiku tai joikaamisen hetki. Runojoiku taas on sekä ilmaisen muodoltaan että kieleltään joiun kanssa yhtenevä. Voimakkaan kuvallisuutensa vuoksi runojoiku haastaa usein runouden kuvakielisyyden normeja ja vaatii kulttuurista ymmärrystä tulkintansa tueksi. Näin on esimerkiksi *Beáivi, Áhčážan* -kokoelmassa, joka kytkeytyy eepisten maailmanluomiskertomusten ikaikaiseen perinteeseen. Eepoksen tavoin teoksen ensimmäiset runot kuvaavat maailman ja elämän syntyä myytinomaisesti (Hirvonen 1995, 39). Runoissa tyhjyyteen ilmestyvät vähitellen kasvit, eläimet ja ihminen. ”[P]iirrän / taivaan / ja taivaanmerkit / tuonilmaiset / ja / olkoon elävä, / kettu / susi / kontio / saukko / kärppä / jänis / rautu / tammukka / siika / pallas / valas / tunturikurmitsa / kapustarinta / hanhi / joutsen / metso puunlatvaan / pihlaja / paju / haapa / koivu” (AI, runo 34).¹⁷ Joikaa runojen minä elämää ympärilleen. Alkuperäiskansafilosofian mukaan kaikki tapaukset tapahtuvat, koska niiden pitää tapahtua, partenogeneettisesti eli sisäsyntyisesti (Valkeapää 1983, 44). Näin on myös maailman synnyn laita. *Beáivi, Áhčážan* -kokoelman runojen keskiössä on kuitenkin luomistyötään suorittava minä, joka puheessaan ”piirtää” ja ”takoo” maailmaa ympärilleen. Minä näyttäytyykin eräänlaisena shamaanin kaltaisena hahmona, joka maailmansynnyn ohella kuvaa myös omaa yliluonnollista tehtävänsä: ”taon nämä kuvat / kiveen, vakkaan / se on vain niin hidasta / taottuani hetken / lankean loveen, tempaudun / näkyjä näkemään” (AI, runo 33).¹⁸ Runot eitämättä heijastavat Valkeapään pohdintoja omasta taiteilijuudesta. Taiteilijatematiikan ohella runoissa toistuu ajatus joiun synnystä tietynlaisena pakonomaisena, ihmisen ulkopuolelta saneltuna tarpeena, joka rinnastuu taiteellisen ilmaisen omavaltaisuuteen.

Joiun sanoilla (*dajabusat*) on erityistä voimaa. Suullisten kulttuurien maailman-kuvalle on tyyppillistä olettamus, että sanat, jotka lausutaan sopivassa tilanteessa, pikeminkin ruumiillistavat asiat kuin representoivat niitä. Uskomus, että sana voi luoda objektin, johtaa siihen, että kieli omaa totuuden ja todellisuuden voiman. (Aschcroft et al. 1989, 81.) Joikaamisessa tämä ilmenee siinä, että saamelainen ei joiu koskaan ihmisestä tai paikasta, vaan hän joikaa ihmisen tai paikan. Joikatessaan joikaaja luo ehdollisten merkkien avulla tekstin, joka on ikoninen merkki. (Hirvonen 1998, 149.) Joiun tarkoitus ei siis ole kuvailla joiun omistajaa, vaan visualisoida se. Myös tässä Valkeapään runossa runon minä ei pyri kuvailemaan kettua, sutta, karhua tai muita luonnonelementtejä, vaan yksittäisinä sanoina ne ikään kuin visualisoituvat runon luku-hetkessä. Hirvonen (1998, 148) kuitenkin muistuttaa: ”[k]un joiku muuttuu lyriikaksi, se vaihtaa monella tapaa muotoaan. Merkittävin muutos on siinä, että melodia häviää ja samalla melodian tuoma kuvallisuus katoaa”. Joikuun oleellisesti kuuluvan musiikillisen elementin puuttuessa kokoelmia kuvittavat valokuvat ja piirroksot täydentävät

Valkeapään runojoikujen kuvallisuutta. Runojen ja kuvien vuorovaikutus ei niinkään perustu jonkin luonnonilmiön ekfrastiseen kuvaukseen, vaan keskeiseksi nousee joiun tavoin tietyn tunnelman välittäminen.

Ihminen vs. luonto

Moderniin käsitykseen luonnosta kietoutuvat olennaisesti luonnon haltuunottamisen, hyväksikäytön ja kontrollin ideat. Luonnon kesyttämisen ja taltuttamisen metaforat ovat hallinneet erityisesti mielikuviamme kolonisoiduista alueista. Valkeapään runoudessa tämänkaltainen luontosuhde johtaa luonnon tuhoon. ”[K]uka luonnosta on vieraantunut / ei välitäkään ymmärtää / lintu täytyy tappaa / jotta se sormissa pysyisi” (RV, suom. HM)¹⁹, kuvaa Valkeapää luonnosta vieraantuneen nykyihmisen tarvetta hallita luontoa ympärillään. 1960-luvun ympäristöherätyksen myötä ympäristö on pikku hiljaa ymmärretty ihmiskunnan aineellisen olemassaolon pohjaksi, jota erilaiset inhimilliset toimet uhkaavat. Pelko inhimillisen elämän perustan rappiosta on herättänyt ympäristöhuolta ja kasvattanut tietoisuutta siitä, että inhimilliset toimet saattavat tuhota olemassaolomme ekologisia edellytyksiä. (Haila & Lähde 2003, 11–13.) Valkeapää oli monessa mielessä aikansa lapsi ja hänen tuontannossaan näkyikin huoli ympäristöllisistä asioista ja kiinnostus ihmiskunnan tulevaisuutta kohtaan. Esimerkiksi *Ruoktu vammus* -kokoelman ensimmäisessä osassa runojen minä valistaa lukijaa maailman vääryyksistä:

Mielitkö sivistyneeseen maailmaan?

Kuulitko kerrottavan miten Amerikassa
 tapettiin kananpoikasia
 ja heitettiin menemään
 jotta ihmiset pärjäisivät paremmin
 – hyvin toimeentulevat ihmiset
 Tässä maailmassa jossa kolmesataa miljoonaa
 lasta näkee nälkää

[--]
 (Valkeapää 1980, 18.)²⁰

Runossa kyseenalaistetaan sivistyneisyyden käsite ja esitetään se eräänlaisena kulutuksen järjettömyytenä, luonnonvarojen tuhailuna, johon vain hyvin toimeentulevilla ihmisillä on varaa. Nykyihmisen sivistyneisyyden irvokkuus piilee siinä, että maailman sivistyneellä osalla on mahdollisuus heittää ruokaa menemään samaan aikaan kun ”kolmesataa miljoonaa / lasta näkee nälkää”. Runo osoittaa Valkeapään runouden yhteiskuntakriittisyyden kasvavan alkuperäiskansakysymystä laajempiinkin ulottuvuuksiin. Erityisesti länsimaisen kulutusyhteiskunnan ehdoilla elävän ihmisen luonnosta vieraantuminen ja sitä määrittävä ihmisen ja luonnon vastakkaisuus nousevat Valkeapään

runouden kertautuviksi aiheiksi. Jopa ihmisyyks itsessään näyttäytyy – jos ei vastenmielisenä – niin ainakin ei-toivottuna olomuotona ja välittömän luontokokemuksen esteenä. *Eanni, Eannázan* -kokoelmassa runojen minä pyytääkin: ”pese minusta ihminen / ihmisen hajut / ihmisen selitykset” (EE, 108, suom. HM.)²¹ Kun Elina Helander kysyi Valkeapäältä pääsiäisenä 1994 käydyssä keskustelussa pitääkö hän ihmistä esteenä työleen Valkeapää (1999, 122) totesi: ”[k]yllä pidän. En ainoastaan esteenä, mutta pidän ihmistä myös sairautena, luonnossa olevana tautina.” Raadollinen ajatus ihmisestä ”tautina luonnossa” toisintuu myös useissa hänen runoissaan, joissa muistutetaan, että ”ihminen on äitimme [äiti-maa] tauti. / Tauti, joka tappaa. Ja tarttuu sitten edelleen muihin tähtiin” (Valkeapää 1996, suom. HM.)²² Valkeapäälle nykyihmisen elämä on olemukseltaan luontoa tuhoavaa. Silti runojen puhujalla riittää vihan, surun ja hämmennyksen tunteiden ohella myös ymmärrystä ihmiselle, sillä ”ei kai ihmiselläkään ole muita mahdollisuuksia kuin muilla taudeilla;/ levitä yhä laajemmalle./ Maa on niin täynnä ihmisiä, että pullottaa. / Ja lisää tulee...” (mt., suom. HM.)²³

Huoli maapallon kantokyvystä ja luonnon saastumisesta tematisoituu Valkeapään runoudessa toistuvasti. Silti Valkeapää itse on kertonut tuntevansa jopa vastenmielisyttä luonnonsuojellusta työtä kohtaan. Hänen mukaansa saamelaisilla ei muiden alkuperäiskansojen tavoin ole ymmärrystä taistella nykypäivän ympäristöuhkia vastaan:

”[t]ämän päivän saamelainen ei voi täysin ymmärtää luonnon saastuneisuutta [-] Erityisesti kun on luonnonihminen, niin hänen täytyisi oppia ymmärtämään, etteivät asiat ole enää niin kuin ennen. Tästä on suuri askel siihen, että alkaisi aktiivisesti suojella luontoa. [-] Uskon, että luonnonkansoilla, niin kuin saamelaisilla on suuria vaikeuksia ymmärtää mistä on kysymys.” (Valkeapää 1999, 122.)

Viittaamalla saamelaisiin luonnonihmisinä Valkeapää alleviivaa käsitystä saamelaisten erityisestä luontosuhteesta ja tekee samalla eroa valtaväestöön. Muun muassa Sanna Valkonen (2009, 118–121) on teoksessaan *Poliittinen saamelaisuus* huomauttanut, että saamelaispolitiikassa on jo varhaisesta vaiheesta lähtien rakennettu luonnonkansaidentiteettiä painottamalla saamelaisten erityistä luontosuhdetta. Näin tekee Valkeapääkin. Mutta korostaessaan saamelaisten luontosuhteen positiivisia piirteitä hän toisaalta tulee myös vahvistaneeksi stereotyyppioita ja uusintaneeksi kolonialistisia, rajoittuneita näkemyksiä saamelaisuudesta. Valkonen (2009, 120) toteaaakin, että tiettyjen kulttuuristen piirteiden essentialisointi ”samanaikaisesti rakentaa ja nakertaa saamelaisuutta”. Samaan problematiikkaan on kiinnitetty huomiota myös alkuperäiskansojen jälkikolonialistis-ekokriittisen tutkimuksen parissa. Jälkikolonialistiselle ekokriitikille alkuperäiskansojen kulttuurit edustavat tietystä mielessä puhtaasti ekologista elämänmuotoa, jonka kolonisoivat toimet ovat tärvelleet. Samalla kuitenkin tiedostetaan tähän luetaan liittyvät ongelmat. (Heise 2010, 253.)

[--]

Miten saattoivat elää kymmenen tuhatta vuotta
riidatta luonnon kanssa
ja katso tämän päivän viisaita
likaavat maailman myrkyttävät
tuottamattomaksi syövät
kaluavat vielä luutkin
se homo sapiens, viisas ihminen

[--]

(RV, *Adjaga silbasuonat* -osio, suom. HM.)²⁴

Muun muassa Laura Wright (2010, 75) pureutuu maori-kirjallisuuden jälkikolonialistis-ekokriittisessä luennassaan alkuperäiskansojen luonnonmukaista elämää ihannoivan ajattelun ytimeen huomauttaessaan, että ekotietoisuuden kehittyminen ei esikolonisoidulle maorille ole ollut relevanttia eikä siten myöskään mahdollista. Länsimainen myytti alkuperäiskansoista jaloina villeinä (*noble savage*) ei Wrightin (2010, 74–76) mukaan tuota ratkaisua nykypäivän ympäristöongelmiin, vaan ylläpitää epärealistista kuvitelmaa esikolonisoidusta Eedenistä. Idealisoimalla menneiden saamelaiskuvien luontosuhdetta Valkeapään edellä lainattu runo osoittaa, ettei jalon villin myytti ole vieras alkuperäiskansan kirjallisuudellekaan. Runossa vastakkain asetetaan paitsi kaksi toisistaan poikkeavaa luontosuhdetta myös kaksi erilaista aikakautta. Muinainen Sápmi kuvataan eräänlaisena menetettynä kultalana, jossa luonnon ja ihmisen välillä vallitsi harmonia.

Runo on yksi esimerkki sitä, että jännite luonnonsuojelullisen sanoman ja alkuperäiskansapoliittisen retoriikan välillä on Valkeapään runoudessa ilmeinen. Kitka voimistuu entisestään, kun tulkinnan tueksi otetaan Valkeapään kaunokirjallisuuden ulkopuoliset lausunnot. Runojen lukijaa muistutetaan siitä, että tilanne, jossa selviytyäkseen luonto tarvitsee erityisiä luonnonsuojelullisia toimenpiteitä, on historiallisesti melko uusi ja vasta teknistyneen yhteiskunnan mukaan tuoma ongelma. Valkeapää (1999, 122) huomauttaakin, että ”[a]lkuperäiskansoilla ei ole ollenkaan tietoa siitä, mikä olisi tarpeellista puhuttaessa sellaisesta luonnon saastumisesta minkä valta-yhteiskunta on tekniikalla saanut aikaan”. Näin ollen Valkeapää kokee luonnonsuojelunkin, sellaisena toimintana kuin se nykypäivänä ymmärretään, vieraana. Vaikka dekolonialistiset ja ekologiset pyrkimykset ovat kautta Valkeapään tuotannon yhteneviä, on luonnonsuojelu käsite, jota hän karttaa niin henkilökohtaisissa lausunnoissaan kuin lyriikassaan. Tämän en kuitenkaan tulkitse tarkoittavan luonnonsuojelun vastaisuutta, tai vastenmielisyyttä, niin kuin Valkeapää sitä nimittää, vaan ristiriita kytkeytyy laajempaan kysymykseen siitä, millaisena saamelaisuus saamelaispoliittisessa puheessa näyttäytyy ja millaisena sen halutaan näyttäytyvän.

Lopuksi

Olen kirjoituksessani hahmotellut ekologisten ja kolonisaatiokriittisten äänten kohtaamisia Nils-Aslak Valkeapään runoudessa. Tavoitteenani on ollut selvittää, miten ekologisten ja kolonisaatiokriittisten teemojen kytkös Valkeapään runouden luontosuhteen kuvauksissa ilmenee ja millaisia ympäristöeettisiä sekä maailmankatsomuksellisia asenteita ja näkökulmia se tuo esiin. Olen osoittanut, että Valkeapään runoudessa ekologisia kysymyksiä tarkastellaan kiinteässä suhteessa dekolonialistisiin teemoihin. Saamelaisen oikeuksien puolustaminen on Valkeapään runoudessa linjassa myös luonnon oikeuksien puolustamisen kanssa. Kaunokirjallisuuden ulkopuolisissa lausunnoissaan Valkeapää on sanoutunut irti luonnonsuojelullisista päämääristä ja korostanut, ettei alkuperäiskansoilla ole ymmärrystä nykypäivän ympäristöongelmista eikä keinoja taistella niitä vastaan. Kuitenkin hänen runoudestaan otetaan toistuvasti kantaa luonnon puolesta ja luonnon saastuttamista vastaan. Luontoa koskevien runokuvien keskeisyys ja se, että runoissa luonto, tai äiti-maa, näyttäytyy myös itsellisenä toimijana, antaa aihetta tarkastella hänen runojaan myös ympäristöorientoituneesta näkökulmasta. Ympäristökysymysten kontekstualisoiminen kielen, kuvallisuuden ja ihmisyyden tematiikkaan on näyttäytynyt kiinnostavana näkökulmana, mutta se ei suinkaan ole ainoa tapa lukea Valkeapään runoutta etnopolitiittis-ekologisena puheenvuorona. Esimerkiksi sekä jälkikolonialistiselle että ekokriittiselle tutkimukselle keskeiset paikan kokemisen ja kuvauksen liittyvät kysymykset ovat tässä artikkelissa jääneet kokonaan käsittelemättä.

Rauna Kuokkasen (2007, 142) mukaan saamelaisia koskevassa tutkimuksessa ”identiteettikysymysten pohdinta on edelleen tärkeää, mutta nykytilanteessa vielä tärkeämpää on soveltaa jälkikolonialistista kritiikkiä kolonialismin monisäikeisten sekä usein näkymättömien seurausten esilletuomiseksi”. Tällainen pitkään tutkimukselle näkymätön seuraus ovat olleet kolonialismin ekologiset vaikutukset. Tutkimuksellisenä suuntauksena jälkikolonialistinen ekokritiikki tarkastelee näiden vaikutusten ilmenemistä kaunokirjallisissa teksteissä. Olen osoittanut, että jälkikolonialistis-ekokriittinen teoria tarjoaa oivallisia välineitä Nils-Aslak Valkeapään runouden tarkasteluun. Samankaltainen lähestymistapa avaisi eittämättä uusia näkökulmia myös monien muiden saamelaiskirjailijoiden tuotantoon.

Jälkikolonialistisen ekokritiikin soveltamiseen saamelaisen kirjallisuuden tarkastelussa liittyy kuitenkin haasteita, joista tutkimuksessa olisi hyvä keskustella. Ensinnäkin saamelaisia koskevassa jälkikolonialistisessa tutkimuksessa on toistuvasti nostettu esiin jälkikolonialismi-käsitteen ongelmallisuus puhuttaessa alkuperäiskansoista ja alkuperäiskansojen kulttuureista. Jälkikolonialistinen ekokritiikki ei sinällään tuo ratkaisua vaikeuteen käsitteellistä sitä kolonialistista todellisuutta, jossa alkuperäiskansat tänä päivänä elävät. Toiseksi ekokriittisen tutkimuksen kysymyksenasettelu pohjaa länsimaista kulttuuria määrittävään käsitykseen luonnon ja kulttuurin vastakkaisuudesta.

Saamelaiskirjallisuudessa tematisoituva ymmärrys ihmisen ja ympäröivän luonnon välisestä suhteesta on kuitenkin varsin toisenlainen ja sen taustalla on myös toinen maailmankatsomus. Tästä syystä monet ekokriittiselle tutkimukselle ajankohtaiset ja keskeiset kysymykset, kuten luonnonsuojelullisten arvojen tematisoituminen kirjallisuudessa, näyttävät saamelaisen kirjallisuuden kohdalla ongelmallisina. Tehtävänä onkin paljon käsitteellistä työtä saamelaisen kirjallisuuden ekologisten ja kolonisaatio-kriittisten äänten ymmärtämisen ja käsitteellistämisen kanssa.

Viitteet

- ¹ “duolmmun dáid geđggiid / juovaid / juolgevuodut / geđggiid hámagin [–]” (*Beáivi, Áhčážan*, runo 141; tästä eteenpäin BA).
- ² *Ruoktu váimmus* (1985) on Valkeapään varhaistuotannon käsittävä runotrilogia, johon aiemmin erillisinä kokoelmina julkaistut teokset on koottu yksiin kansiin. Trilogian osat ovat: *Giđa ijat čuovgadat* (1974, *Kevään yöt niin valoisat* 1980), *Lávlló vizar bielločizás* (1976) ja *Ádjaga silbasuonat* (1981).
- ³ ”Nu gukká gá mis læ čácci, gás guolli vuoddjá / Nu gukká gá mis læt ædnamat, gás bác’cut guttut ja bál’get / Nu gukká gá mis læt mæccit, gás ælibat čiekkádallet/ De læ mis dár’vo dán ædnan al’de / Gá min ruovtot æi šat gáv’du ja min ænan læ billánan / – gás mii gal’gat de árrot [–]” (Utsi 1974, 92.)
- ⁴ “[–] Juohke dievás leat min máddarat/ dolastallan / juohke geađggi nala duolmmastan / min máddariid juolgi / dáppe eallán ja jápmán min máddarat” (RV, *Lávlló vizar bielločizás* -osio.)
- ⁵ “[–] Borranmiella lei jus lei / muhto nealggi ii ožžon máidnut [–]” (RV, *Lávlló vizar bielločizás* -osio.)
- ⁶ ”Gula mávt / sámegeiella čuoddjá / buotta boazubiello / Miesi ruov’gasis/ gulat juoi’ganjiena / Čuoddjá duod’daris/ ák’tan bieggain” (Utsi 1974, 42.)
- ⁷ ”bohte dego biekkat, bovdetkeahtá / dulbmo bálgá, amas gillii / borjjastedje, vuostebiggii [–]” (Marainen 2006, 122.)
- ⁸ ”lottit, lottit / mii leimmet / cizáza vizardus / alit alla ailmmi vuolde” (BA, runo 541.)
- ⁹ ”luonddus lea iežas vuoidna / dat hupmá iežas giela” (EE, 212.)
- ¹⁰ ”dat hupmá go lea dárbu” (EE, 251.)
- ¹¹ “[–] jávrrit / jogat / fielmmát / duoddarat / albmi / áhpi [–]” (EE, 62.)
- ¹² ”šaddat oassin / dáin duoddariin čáziin / davi áimmu / vuoidnat” (BA, runo 544.)
- ¹³ ”ságastalan / geađggiiguin / ádjagiiguin / sepmohan sepmoliiguin [–]” (EE, 48.)
- ¹⁴ ”geasseijás / fiervvá geđggiid / humahalan / ja dat vástidit / muhto in máhte sin giela” (BA, runo 142.)
- ¹⁵ ”ábiin / juoiggan / lottiiguin / ovttas/ eará juigiiguin/ MII / juoigat” (EE, 48.)
- ¹⁶ “[–] inge juoigga I love you/ in lávlló du háldui Ráhkis vilges áhčči [–]” (RV, *Ádjaga silbasuonat* -osio.)
- ¹⁷ ”sárggun / almmi / ja almmimearkkaid / sáivomáilmmi / ja / lehkos ealli, / rieban / návdi / bierdna / čeavrris / buoidda / njoammil / rávdu / dápmot / čuovža / bálldis / bossu / bižus / láful / čuonja / njukča / beahceloddi muorrageahčai / skáhpi / siedga / suhpi / soahki” (BA, runo 34.)
- ¹⁸ ”mun dearppan dáid govaid / geađgái, gárrái / dat lea fal nu hidis / go lean dearpan bottaža /

jámálgan, rohttásan / oainnuid oaidnit” (BA, runo 33.)

¹⁹ ”gii luonddud lea gáidan / ii berošge jáhkkit / lotti ferte goddit / vuoi dat čorpmas bisošii” (RV, *Ádjaga silbasuonat* -osio.)

²⁰ ”Miella čuvgejuvvon máilbmái? / Gulletgo mitalusa go Ámeriikkas / godde vuoncáivggaid / vuoi olbmot birgele buorebut / Olbmot / – dat buresbirgejeaddji olbmot / Dán máilmmis mas golbmačuohhte miljovvna / máná leat nealgume” (RV, *Giđa ijat čuovgadat* -osio.)

²¹ ”[–] basa mus olmmoš / olbmo hájaid / olbmo čilgehusaid” (EE, 108.)

²² ”Olmmoš lea min eatni dávda. / Dávda mii goddá. Ja njoammu de ain eará násttii’e.” (Valkeapää 1996, 6.)

²³ ”Eai suige olbmosege leat eará vejolašvuodát go earáge dávdain; / njoammut ain viidáseappot. / Eanan lea nu dievva olbmuin, ahte spagaida. / Ja lasi bohtá...” (Valkeapää 1996, 6.)

²⁴ ”[–] Mot sáhtáši eallit logiduhát jagi / luondduin soabatkeahhtá / Ja geahča dánáigasaš viisáid / Duolvidit máilmmi mirkkohit/ guorbbašin borret / sohpet vel dávttiidge / Dát homo sapiens, viisiss olmmoš [–]” (RV, *Lávlo vizar biellocizás* -osio.)

Lähteet

Primäärilähteet

Valkeapää, Nils-Aslak 1980: *Kevään yöt niin valoisat*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Valkeapää, Nils-Aslak 1985. *Ruoktu váimmus* [= RV]. Guovdageaidnu: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak 1988. *Beáivi, Áhčážan* [= BÁ]. Guovdageaidnu: DAT.

Valkeapää, Nils-ASLAK 1992. *Aurinko, isäni* [= AI]. Guovdageaidnu: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak 2001. *Eanni, Eannázan* [= EE]. Guovdageaidnu: DAT.

Sekundäärilähteet

Adamson, Joni 2001. *American Indian Literature, Environmental Justice, and Eco-criticism. The Middle Place*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffith, & Helen Tiffin 1989: *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New York & London: Routledge.

Buell, Lawrence 1995. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Blomberg, Kristian & Joonas Sääntti 2008. ”Miksi puhua kun itse on sana”. Kieli luonnon ja luontokokemuksen välissä Margaret Atwoodin romaanissa *Surfacing*. Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki (toim.), *Äänekäs kevät. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Helsinki: SKS, 184–209.

Dana, Kathleen Osgood 2003. *Áillohaš the Shaman-Poet and His Govadas-Image Drum. A Literary Ecology of Nils-Aslak Valkeapää*. Department of Art studies and Anthropology. Oulu: University of Oulu.

Gaski, Harald 2008. Nils-Aslak Valkeapää: Indigenous Voice and Multimedia Artist. *ALTERNATIVE* 4 (issue 2) 2008. 155–178.

- Haila, Yrjö & Ville Lähde 2003. Luonnon poliittisuus: Mikä on uutta? Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.), *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 7–36.
- Heise, Ursula K. 2010. Afterword. Postcolonial Ecocriticism and the Question of Literature. Roos, Bonnie & Alex Hunt (eds), *Postcolonial Green. Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 251–258.
- Hirvonen, Vuokko 1995. *Sydämeni palava. Johdatus saamelaiseen joiku- ja kertomusperinteeseen*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Hirvonen, Vuokko 1998. Joikurunoa ja runojoikua. Joiku ja runo kohtaavat Rauni Magga Lukkarin Jieŋat vulget -kokoelmassa. Sinikka Tuohimaa, Nina Työlähti & Ilmari Leppihalme (toim.), *Jäiset laakerit. Artikkeleita pohjoisista naiskirjailijoista*. Oulu: Oulun yliopisto, 143–152.
- Hirvonen, Vuokko 2011. ”Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!” Valta- ja vähemmistökielen kohtaamisia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa. Heidi Grönstrand & Kristina Malmio (red.), *Både och, sekä että. Om flerspråkighet, monikielisydestä*. Helsinki: Schildts, 200–223.
- Huggan, Graham & Tiffin, Helen 2010. *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*. London & New York: Routledge.
- Kirwan, James 2002. Vicarious Edification. Radcliffe and the Sublime. Steven Rosendale (ed.), *The Greening of Literary Scholarship. Literary, Theory and the Environment*. Iowa: University of Iowa Press, 224–245.
- Kuokkanen, Rauna 2007. Saamelaiset ja kolonialismin vaikutukset nykypäivänä. Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 142–155.
- Lehtola, Veli-Pekka 1995. Saamelaiskirjallisuus vanhan ja uuden risteyksessä. Matti Savolainen (toim.), *Marginalia ja kirjallisuus. Ääniä suomalaisen kirjallisuuden reunoilta*. Helsinki: SKS, 36–92.
- Lehtola, Veli-Pekka 1997. *Rajamaan identiteetti – lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.
- Lähde, Ville 2001. Sanasto. Yrjö Haila & Pekka Jokinen (toim.), *Ympäristöpolitiikka. Mikä ympäristö, kenen politiikka*. Tampere: Vastapaino, 302–310.
- Marainen, Thomas 2006. nimeämätön kokoelma runoantologiassa *Viidät – divttat Sámis/ Vidd – dikter från Sápmi*. Stockholm: Podium, 113–141.
- Pietikäinen, Sari & Sirpa Leppänen 2007. Saamelaiset toisin sanoin. Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Joel Kuortti (toim.), *Kolonialismin jäljet: Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki: Gaudeamus, 175–189.
- Reed, T. V. 2002. Toward an Environmental Justice Ecocriticism. Joni Adamson, Mei Mei Evans & Rachel Stern (eds), *The Environmental Justice Reader. Politics, Poetics and Pedagogy*. Tuscon: University of Arizona Press, 350–367.

- Roos, Bonnie & Alex Hunt 2010. Introduction. Narratives of Survival, Sustainability, and Justice. Bonnie Roos & Alex Hunt (eds), *Postcolonial Green. Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 1–13.
- Smith, Linda Tuhiwai 2012 (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Utsi, Paulus 1974. *Giela, giela*. Upsala: Almqvist & Wiksell.
- Valkeapää, Leena 2011. *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Helsinki: Maahenki.
- Valkeapää, Nils-Aslak 1983. *A Way of Calming Reindeer*. Scandinavian Review 2/1983, 43–48.
- Valkeapää, Nils-Aslak 1999. Ei alkua, ei loppua. Elina Helander & Kaarina Kailo (toim.), *Ei alkua, ei loppua. Saamelaisten puheenvuoro*. Helsinki: Like, 119–138.
- Valkeapää, Nils-Aslak 1996. *Juos gázzebiehtar bohkosivččii*. Guovdageaidnu: DAT.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Wright, Laura 2010. Diggers, Strangers, and Broken Men. Environmental Prophecy and the Commodification of Nature in Keri Hulme's *The Bone People*. Bonnie Roos & Alex Hunt (eds), *Postcolonial Green. Environmental Politics and World Narratives*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, 64–79.