

Ylä-Tenon saamelaisten maiseman kielellinen ulottuvuus: paikannimet, paikat ja perinne

Taarna Valtonen

Paikannimet ovat ihmisiä yhdistävä sanastokategoria: kaikissa maailman kielissä merkityksellisille paikoille annetaan nimiä (esim. Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 87). Ne voivat olla hyvin erilaisia, mutta useimpien mielessä niihin liittyy jokin tarina tai muu tausta, joka selittää nimen aiheen valinnan. Ajatus paikannimien, nimettyjen paikkojen, historian ja perinteen välisestä suhteesta elää voimakkaana sekä tutkimuksessa (esim. Aalto 2019; Basso 1996; Lukin 2011; Selinge 1990; Strid 1993; Zilliacus 1973) että tavallisten ihmisten mielessä. Yhdysvalloissa suhteen tarkasteleminen on ollut vanhastaan osa nimistöntutkimusta (ks. Alderman 2008, 197–199). Euroopassa teemaa on käsitelty eri aloilla niiden omia tutkimusperinteitä seuraten.

Vaikka paikan, paikannimen ja perinteen välinen suhde voi vaikuttaa luontaiselta, paikannimet sekä usein yhteen nivoutuvat suullinen historiatieto ja perinne muodostavat kuitenkin erilliset, omia sääntöjään seuraavat systeemit, joiden suhde paikkoihin on erilainen. Siksi on tärkeää pohtia perustavanlaatuisia kysymyksiä, kuten miten paikat, paikannimet ja perinne ovat liitettävissä yhteen tai kuinka suuri osa paikannimistä liittyy perinteeseen eli kuinka merkittävä perinteen rooli paikannimien taustana on. Vastauksia on oletettavasti monenlaisia, sillä paikannimet, kuten perinnekin, ovat aina kieli- ja kulttuurisidonnaisia.

Käsittelen tässä artikkelissa Ylä-Tenon saamelaisten kulttuurisesti määrittyvää käsitystä omasta ympäristöstään siten kuin se tulee esille paikannimissä ja erilaisessa paikkoihin ja ympäristöön liittyvässä kerronnassa. Tarkastelen aihetta yhteisön omasta näkökulmasta (*emic*), sen omia jaotteluja ja käsitteitä käyttäen. Yhteisön oman näkökulman saavuttamisen tekee mahdolliseksi erityisesti kolme asiaa: artikkelissa analysoitavat aineistot ovat tämän alueen ihmisiltä kerättyjä ja minulla on neljännesvuosisadan mittainen kokemus alueesta, sen perinteestä ja ihmisistä sekä hyvä pohjoissaamentaito.

Keskeisimpiä käsiteltäviä kysymyksiä ovat: Mikä on paikannimien ja paikkoihin liittyvän perinteen suhde sekä miten maiseman kulttuurinen ymmärtäminen tulee esille kerronnassa? Mihin maisemaa käytetään, mitä merkityksiä se saa ja miten? Lähestyn kysymyksiä analysoimalla paikannimiin, paikkoihin ja maisemaan liittyvää kerrontaa ja käsitteitä. Näiden analyysien kautta pyrin kuvaamaan taustalla vaikuttavaa kulttuurista mallia, maisemaskeemaa.



Aion osoittaa, että perinteen, paikkojen ja paikannimien suhde ei ole niin yksioikoinen tai itsestään selvä kuin arkiajattelun perusteella voisi luulla. Lisäksi tuon esille, miten monimuotoista maiseman kulttuurinen ymmärtäminen voi olla jopa yhden yhteisön sisällä.

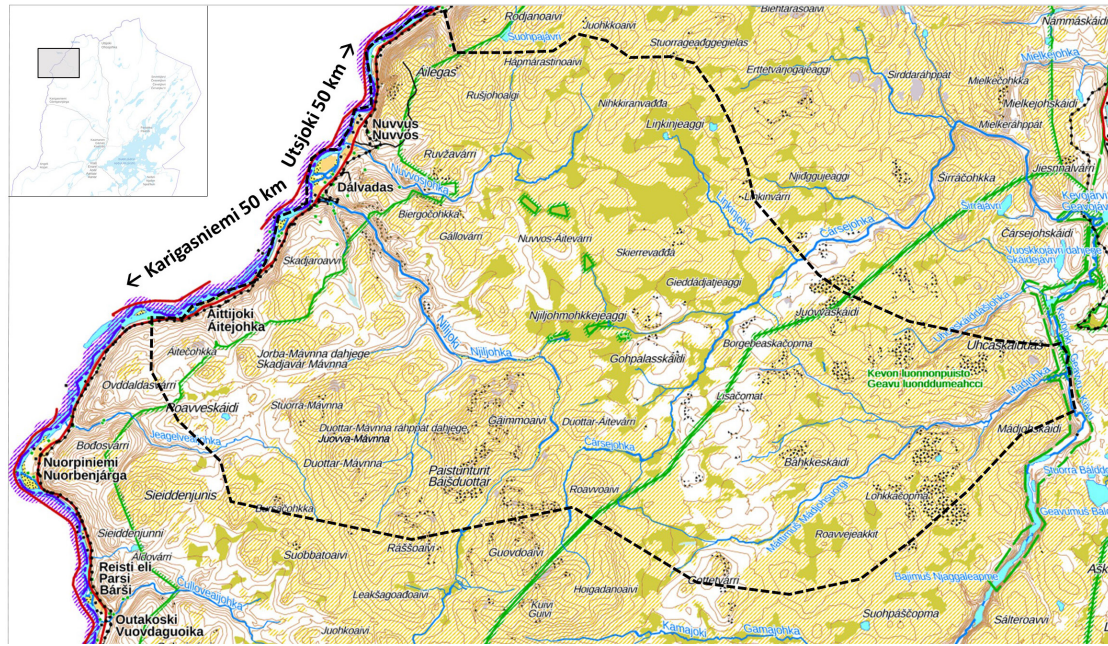
Teoreettisessa kehityksessäni yhdistän fenomenologisen maisematutkimuksen (esim. Wylie 2007, 139–186) sekä kognitiivisen kielen- ja kulttuuritutkimuksen näkökulmia (ks. nimistö- ja tutkimuksen osalta esim. Sjöblom 2006; laajemmin esim. Geeraerts ja Cuyckens 2012). Myös semiotiikalla (ks. nimistö- ja tutkimuksen osalta esim. Toropainen 2005), lingvistikalla antropologiassa (ks. nimistö- ja tutkimuksen osalta esim. Basso 1996) sekä etnohistorialla (esim. Andersson 2003; Fingerroos ja muut 2006; Saressalo 1982; Tonkin 1992) on merkittävä rooli ajatustapani taustoittajina, vaikkakin niitä tässä artikkelissa syvällisemmin käsittelemättä.

Olen käsitellyt paikannimien ei-kielellistä puolta eri näkökulmista useissa opinnäytteissä ja artikkeleissa (esim. Valtonen 2003; 2004; 2014; 2017b), mutten aikaisemmin juurikaan folkloristiseen aineistoon tukeutuen. Vaikka tutkijana olen profiloitunut lähinnä monitieteisen nimistö- ja tutkimuksen alalle, ovat Ylä-Tenon saamelaiset perinneaineistot tulleet minulle tutuiksi suullisesti periytyneitä mikrohistoriaa ja muistitietoa sekä paikannimien taustoja selvitellessäni. Tutkimallani alueella ei ole tehty muita laajamittaisia paikannimitutkimuksia kuin graduni ja väitöskirjani, mutta Ilmari Mattus (2006) on koonnut alueen paikannimiä sekä niiden merkityksiä avaavan listan ja Samuli Aikio (2017) tarkastelee joitakin alueen nimiä pohjoissaamen paikannimiä käsittelevässä kirjassaan.

Aineisto ja tutkimuskonteksti

Kerronta on Ylä-Tenon saamelaisen kulttuurin ydin, joka heijastelee yhteisön koko elintapaa ja käsityksiä maailmasta. 2010-luvulla Utsjoella tekemiäni kerrontaa ja kertojia käsittelevien haastattelujen ja käymieni vapaamuotoisempien keskustelujen perusteella on ilmeistä, että hyvä kerronta ja osaava, nokkela tarinanpunominen ovat edelleen yhteisössä arvostettuja taitoja, jotka haastateltavat liittyvät Ylä-Tenon saamelaisuuteen. Samoissa keskusteluissa kävi ilmi, että myös Utsjoen muiden osien asukkaat tunnistavat ilmiön, ja useamman haastatellun mukaan esimerkiksi Utsjokilaakson saamelaiset ovat voineet nimittää ylätenolaisia valehtelijoina viitaten näiden kerrontatyyliin kuuluvaan taipumukseen liioitella ja lisäillä omiaan arkisia tapahtumia kuvatessaan. Toisaalta joidenkin ylätenolaisten haastateltujen mielestä utsjokelaiset ovat kertojina huumorintajuttomia ja mielikuvituksettomia, alatenolaiset liian vakavamielisiä ja kaarasjokelaiset muistamattomia. Sen sijaan alatenolaiset eivät ole Ylä-Tenon kertojia tavallisesti tunteneet. Samoja näkemyksiä kuulee myös vanhemmilta arkistoäänitteiltä.

Ulkopuolisesta näkökulmasta kieliryhmien rajoja seuraaviksi kuvatut saamelaiset perinneyhdykset (esim. Pentikäinen 1971) eivät ole siis yhteisöjen omasta näkökulmasta yhtenäisiä, vaan jo yhden kunnan alueelta on löydettävissä useita yhteisöjä, jotka määrittelevät itsensä toinen toisistaan erillisiksi. Ilmiö tulee esille myös kotoperäisten perinteenlajien suullisessa määrittelyssä ja maisemakäsityksissä (esim. Magga 2007, 15). Tällaiseen yhteisön omaan määrittelyyn perustuu tutkimusaineistoni alueellinen raja. Ajallisesti rajaan käsittelyni koskemaan 1900-lukua. Käsittelemäni aineisto on pääosin tallennettu 1950–70-luvuilla, mutta sen selittäminen ja tulkitseminen perustuvat pitkälti 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun keskusteluihin ja kokemuksiin.



Kartta 1. Tutkittavan alueen kartta. Tenon rannassa sijaitsevat kylät Aittijoki, Dálvadas ja Nuvvus kyläkenttineen ja taloineen. Katkoviivalla rajattu alue on näiden kylien käyttöalue tunturissa. Tälle alueelle sijoittuvat tapaoikeuden perusteella käytetyt ja periytyneet sukualueet. Alueiden raja on niukkaressurssisella tunturialueella summittainen. Rajattu alue on myös tutkimusalueeni. Alueen asukkaat eivät tutkittavana aikana käyttäneet karttoja kotiseudullaan, vaikka useimmat hallitsivat kartanlukutaidon viimeistään toisen maailmansodan jälkeen. (Pohjakartta: Maanmittauslaitoksen avoimet kartta-aineistot, CC 4.0, muokkaukset kirjoittajan.)

Tutkimusalueeni on Utsjoen kunnassa Ylä-Tenolla, jossa käsittelen tarkemmin kolmen pienen kylän muodostamaa aluekokonaisuutta (ks. kartta 1). Nämä kylät olivat tutkimuskohteina myös *Saamelaisen folkloren tutkimushankkeessa* eli niin sanotussa *Talvadas-projektissa* (nykyisellä kirjoitustavalla Dálvadas-projekti, v. 1967–75; ks. tarkemmin esim. Enges 2012, 35–38; Huuskonen 2007). Kaikissa näissä kylissä on eletty aikoinaan, ennen kodin ulkopuolisten palkkatöiden yleistymistä 1960–70-luvuilla, monia elinkeinoja yhdistämällä. Tyypillimpiä niistä ovat olleet pienimuotoinen karjatalous, pyynti sekä käsityöt, osalla perheistä myös poronhoito. Eteläisin kylistä on *Áitejohka* eli Aittijoki (tunnetaan myös nimellä *Luhkkár-báiki* eli Lukkaripaikka), jossa oli Dálvadas-projektin aikaan neljä taloa. Lasken sukusiteiden perusteella Aittijokeen kuuluvaksi myös muusta kylästä hieman erillään olevan Tenorannan (*Garranjárga*) talon. (SKS KRA. SP 1954:49368; Solbakk 2001, 511.)

Seuraavana on noin kuusi kilometriä Aittijoesta alavirtaan sijaitseva *Dálvadas* (suomalais-tetussa kirjoitusasussa Talvadas), jossa oli Dálvadas-projektin aikana seitsemän taloa. Kolmantena on *Nuvvus* eli suomalaistettuna Nuvvus, joka sijoittuu pari kilometriä Dálvadasista alavirtaan. Siellä oli projektin aikaan kuusi tilaa. Sukulaissuhteiden, mutta myös käytännön yhteistyön kannalta Aittijoen ja Dálvadasin asukkaat ovat keskenään läheisempiä, samoin Dálvadasin ja Nuvvuksen asukkaat, mutta Aittijoen ja Nuvvuksen asukkaiden välillä on 1900-luvulla ollut vähemmän keskinäisiä suhteita. Kaikilla kylillä on ollut kiinteät suhteet Norjan puoleisella rannalla sijaitsevan *Bartan* (norjalaistettuna *Porta*) kylän asukkaiden



kanssa. (Huuskonen 2004, 23–27; Nissen ja Kvamen 1962, 294; Saressalo 1982, 35–41, 52–55, 87; Valtonen 2014, 117–120.)

Merkittävin artikkelini lähtökohta ja lähdeaineisto ovat ne tiedot ja kokemukset, joita olen saanut viimeisten 25 vuoden aikana edellä mainittujen Ylä-Tenon kylien asukkailta ja sieltä kotoisin olevilta. Erityisesti Aittijoki on muodostunut minulle läheiseksi paikaksi, jossa olen käynyt teini-ikäisestä lähtien. Suhdettani alueeseen ja sen asukkaisiin voi kuvata orgaaniseksi, enkä vuosiin kokenut olevani siellä tutkijanroolissa, vaan oppimisenhaluisena tuttavana. Tutkiminen on tullut osaksi keskinäistä suhdettamme vasta vähitellen, kun paikalliset pyysivät minua etsimään heidän perheenjäseniltään tallennettuja aineistoja, joihin tiesivät minun pääsevän käsiksi. Tällä tavalla tutustuin niihin itseeni. Kenttätyöni ovat olleet luonteeltaan pääosin hyvin epämuodollisia ja sisältäneet paljon vapaamuotoista keskustelua ja rinnalla kokemista.

Tämä henkilökohtainen paikallissuhde on merkittävin yksittäinen tutkimuseettinen lähtökohta, jolle tutkimukseni perustuvat: koen olevani eri tavalla sisällä paikallisessa elämässä kuin täysin ulkopuolinen tutkija voisi olla. Tämä ei tarkoita, etten tunnista ja tunnusta ulkopuolisuuttani tai tutkimusasetelmaan liittyviä ongelmia (ks. esim. Haig-Brown 2000), vaan että vähemmistöjen tutkimiseen aina liittyvät valta-asemien erot ovat minun ja paikallisyhteisön välillä poikkeuksellisen pienet. Pidänkin heitä tasa-arvoisina tutkimuskumppaneina, joiden tulkintoja arvostan ja pyrin parhaani mukaan välittämään tutkimuksissani. Minulle on myös tärkeää, että teen tutkimusta, joka on merkityksellistä heille ja jonka kysymyksenasettelut ovat lähtöisin heidän kulttuurisesta todellisuudestaan (ks. esim. Valkonen 2016, 147, 152).

Toinen, lähes yhtä merkittävä tutkimuseettinen lähtökohta on sujuva pohjoissaamen taitoni, joka mahdollistaa paikallisten perinnetermien ja kerrontaan liittyvien ilmaisujen ymmärtämisen ilman käännösten merkitystä samentavaa vaikutusta. Tämä kaventaa myös omalta osaltaan kulttuurista kuilua minun ja tutkittujen yhteisöjen välillä. Nämä kaksi asiaa, yleisempien sekä saamentutkimuksen eettisten ja lähdekriittisten lähtökohtien (ks. esim. Aho 2007; Alver ja Øyen 2007; Kuokkanen 2009, 42–43, 139–144; Tonkin 1992, 83–136; Valtonen 2016) lisäksi mahdollistavat mielestäni luotettavien tulkintojen tekemisen, vaikkein ole tutkittavan yhteisön jäsen. Tutkimusalueella tallentamiani äänitteitä säilytetään Oulun yliopiston Saamelaisessa kulttuuriarkistossa lukuun ottamatta kahteen vielä keskeneräiseen projektiin liittyviä nauhoitteita viime vuosilta.

Itse kuulemani ja tallentamani lisäksi tärkeintä lähdeaineistoani ovat Dálvadas-projektin äänitteet. Ne on valtaosin digitoitu ja koottu Turun yliopiston Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen kokoelmaan (TKU, ks. lähde-merkinnän sisältämistä tiedoista tarkemmin lähdeluettelosta). Minulla on ollut käytettävissäni myös Kotimaisten kielten keskuksen kokoelmiin kootut Aittijoen kielennäyteäänitteet vuosilta 1964 ja 1971–73. Niitä säilyttää ja hallinnoi nykyään Oulun yliopiston Saamelainen kulttuuriarkisto (SKNA/SKA), josta olen poiminut joitakin nauhoitteita. Kiinnostavaa ääniteaineistoa on löytynyt myös Yle Sápmin eli Yleisradion saamenkielisen radiotoimituksen *Yle Ealli arkiiva* ("Ylen Elävä arkisto") -internetäänitearkistosta. Käyttämäni aineistot ovat suurelta osin pohjoissaamenkielisiä, mutta mukana on myös saamenkielisten ihmisten suomenkielistä kerrontaa. Olen itse litteroinut ja tarvittaessa suomentanut kaikki käyttämäni aineistot.



Ääniteaineistojen lisäksi olen laajempaa kontekstinymmärrystä hankkiakseni käynyt läpi laajoja fragmentaarisia arkistokokonaisuuksia. Tärkeimpiä näistä on Samuli ja Jenny Paulaharjun Utsjokea koskeva kokoelma (SKS KRA SP), joka on osa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Perinteen ja nykykulttuurin kokoelmaa. Fragmentaarista tietoa löytyy myös vanhemmista kirjallisista lähteistä, joista tärkeimpinä mainittakoon Jacob Fellmanin (1906) muistiinpanot ja hänen poikansa Isak Fellmanin (1910) kokoamat arkistolähteet. Merkittävimpiä kerrontaa sisältäviä painettuja perinnekokoelmia ovat Terho Itkosen (1971) ja Julius Markin (1932) keräelmät sekä historiallisen ulottuvuutensa takia pappi Anders Andelinin (E. Itkonen 1947) 1850-luvulla keräämä kokoelma.

Dálvadas-projektissa pyrittiin haastattelemaan kaikkia alueen aikuisia asukkaita tasapuolisesti, ja olen itse pyrkinyt etsimään aineistoani samalla tavalla tasapuolisesti kaikenlaisilta kertojilta. Tästä huolimatta käyttämäni aineisto on pääosin 1960-luvun vanhojen miesten kerrontaa ja sitä tulkitsevaa, seuraavien miessukupolvien perittyyn ymmärrykseen perustuvaa tulkitsevaa tietoa. Tähän on ainakin kolme selkeää syytä (ks. samanlaisista havainnoista Enges 2012, 165). Ensinnäkin naisten arkinen elämänpiiri oli ja on edelleen sidoksissa kotitaloon ja sen töihin, mutta miehet liikkuvat laajalla alueella luontaiselinkeinoja harjoittamassa.

Toiseksi suhde ympäristöön ja siitä kertomiseen on muuttunut, kun luontaiselinkeinojen merkitys on vähentynyt nopeasti toisen maailmansodan jälkeen. Maastossa liikkuvat yhä harvemmat ja yhä lyhyempiä aikoja. Tämän lisäksi maiseman käyttö ja kokeminen on muuttunut merkittävästi moottoroitujen maastokulkuneuvojen takia 1960-luvulta alkaen. Dálvadas-projektin aikaan haastatelluista enää vanhat miehet olivat eläneet aikana, jolloin luontaiselinkeinot olivat tärkeimpiä elinkeinoja, maastossa kuljettiin vain lihasvoimalla ja siellä vietettiin pitkiä aikoja, usein yksinkin. Oli tilaa ja aikaa kokea, muokata kokemukset kerronnaksi sekä kertoa ja kuunnella. Nykyisin maisemaan liittyvä puhe saa enää harvoin kerronnan muodon.

Kolmas syy on maiseman sukusidoksissa: alueen miehet ovat asuneet koko ikänsä tutkimusalueella, sukunsa periytyvillä mailla, mutta naiset ovat muuttaneet sinne aikuisiällä naimisiin mennessään tai sitten aikuistuessaan sieltä pois. Siksi naisilla ei ole ollut samanlaista syvää perittyä maisemasidosta tähän alueeseen kuin miehillä. Ainoastaan ne muutamat naiset, jotka ovat avioituneet tutkimusalueen sisällä, kertovat enemmän seudun paikkoihin ja maisemaan liittyvistä aiheista. Toisaalta monet muualta muuttaneet naiset kertovat kyllä oman kotiseutunsa paikoista ja maisemista, mutta ne olen rajannut tämän tarkastelun ulkopuolelle.

Tavallisimmista arkistoaineistojen merkintäkonventioista poiketen merkitsen lähdesignumin lisäksi näkyville yleensä aina kertojan nimen. Pidän tätä tärkeänä lähdekriittisistä syistä, mutta ennen kaikkea, kuten Marjut Huuskonen (2007, 73–74; ks. myös Enges 2015) on hyvin perustellut, kunnioittaakseni kertojien tekijyyttä ja omistajuutta suhteessa kertomaansa. Huuskosen (2007) esittämiä periaatteita noudattaen jätän kertojan nimen kuitenkin kertomatta, jos aineiston sisällön ja hänen henkilönsä yhdistäminen voi olla jollakin tavalla kiusallista. Kertojien kannalta haitallisia tai epäsovivia pidettyjä aiheita en käsittele lainkaan tai vain yleisellä tasolla.

Olen päättänyt käyttämään kertojista virallisia eli suomalaisia nimiä saamelaisien suullisessa käytössä esiintyvien nimien sijaan. Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkin kertojien nimet on



annettu tutkimusaineistossa suomalaisessa muodossa, eli käyttämäni tutkimusaineisto on tunnistettavissa varmasti vain niiden avulla. Toiseksi saamelaisessa nimikäytännössä ihmisestä voidaan käyttää useita eri nimivariantteja riippuen siitä, mikä on ihmisen suhde puhujaan, kuulijoihin tai puhumistilanteeseen (ks. esim. Valtonen 2017a). Ei ole luontevaa tapaa valita yhtä näistä tieteellisen artikkelin kontekstissa.

Metodiikkaa, keskeisiä kerronnan käsitteitä ja terminologiaa

Aineiston kokoamis- ja analyysitapani ovat hyvin käytännönläheisiä. Minulle on muodostunut vuosien mittaan alueella oleskelemisen ja kenttätöiden aikana käsitys siitä, minkälaista tutkimusalueen maisemaan ja paikkoihin liittyvä kerronta on, ja olen liikkunut koko tutkittavalla alueella, joten myös paikat ja maisemat ovat tuttuja (Kartta 1). Olen täydentänyt ja testannut käsitystäni etsimällä arkistoaineistoista maisemaan tavalla tai toisella liittyvää kerrontaa, joka paikallistetaan johonkin tiettyyn paikkaan tutkittavalla alueella tai jossa paikan nimi kerrotaan. Etsimisessä olen käyttänyt apuna nauhapöytäkirjoja ja litterointeja, mutta edelliset ovat yleensä tarpeeseeni nähden liian epätarkkoja ja jälkimmäisiä on tehty saamenkielisestä aineistosta kovin vähän. Tämän vuoksi olen kuunnellut kymmeniä tunteja haastatteluja, jotka ovat joko nauhapöytäkirjan tai tietämäni kertojan takia vaikuttaneet lupaavilta. Näistä haastatteluista olen litteroinut tai referoinut oleellisimmat kohdat, joita olen tulkinut aikaisemman tietämykseni ja ymmärrykseni sekä uudempien haastattelujen ja keskustelujen avulla.

Olen jaotellut kokoamaani maisemaan ja paikkoihin liittyvää kerrontaa kokonaisuuksiksi aineistosta nousevien teemojen sekä teoreettiseen ajatteluuni perustuvan paikannimien ja paikkojen suhdetta kuvaavan mallin mukaan. Oletan käsittelyluvuissa esittelemieni tietokokonaisuuksien heijastelevan yhteisön kognitiivisen maisemamallin eli -skeeman osia. Tarkoitukseni ei ole väittää, että kuvaukseni olisi kattava, vaan sitä pitää lukea todellisen maisemaskeeman fragmentaarisen hahmotelmana tai heijastumana. En myöskään väitä, että kuvaamani käsitykset olisivat uniikkeja, vaan olen tietoisesti päättänyt olla tässä tekstissä vertailematta aineistoani muiden kulttuurien, edes muiden saamelaisten kulttuurien kanssa. Analyysin jatkuvana sivujuonteena on kulkenut tutkimushistorian ja paikallisen kerrontatavan tuntemuksesta nouseva lähdekritiikki. Koska tarkastelen aiheita, joista kertojat ovat itse päättäneet kertoa ilman, että heitä on niistä pyydetty kertomaan, voi kerronnasta välittyviä merkityksiä pitää lähtökohtaisesti melko luotettavina.

Kun luen, analysoin ja jaottelen kerrontaa, käytän apuna pohjoissaamenkielisiä kerronnan termejä. Jos mahdollista käytän niitä samoja, joita kertoja itse käyttää aineistossa. Näistä keskeisimmät ovat *muitalus* ja *máinnas*, jotka usein käännetään epäonnistuneesti sanoilla *kertomus* ja *satu*. Annukka ja Samuli Aikio (1978, 123) kirjoittavat:

Satu on sana, jota saamen kielessä ei oikeastaan ole olemassa. Saamelaiset tuntevat vain tarinamaisia kertomuksia, erilaisia lastenjuttuja ja piloja tai tosia kertomuksia eli muisteluksia. Kaikilla näillä kertomisen lajeilla on saamen kielessä oma nimityksensä.

Marjut Huuskonen (2004, 120–142; myös Enges 2015) on väitöskirjassaan esitellyt perinpohjaisesti saamelaisten kertomusperinteen lajeista aikaisemmassa tutkimuksessa käytettyjä termejä. Hän esittelee myös oman käsityksensä niistä, mutta se on mielestäni puutteellinen, vaikka perustuukin pitkälti samoihin lähteisiin kuin omani. Syy on luultavasti se, että



Huuskonen perusti käsityksensä saamesta käännettyihin haastatteluteksteihin, jotka eivät ole kyenneet välittämään kaikkea tarpeellista informaatiota. Ylä-Tenon saamelaisten perinnelajien määrittely ei ole yksioikoista, vaan vaatii useiden eri näkökulmien samanaikaista huomioimista. Perinnelajitermit ovat myös hyvin paikallisia: joidenkin termien merkitys on erilainen jopa Ylä- ja Ala-Tenolla. Osuvimman määrittelyn tekee aina kertoja itse. Perustan seuraavassa esiteltävän oman käsitykseni perinnelajeista dälvadaslaisen vanhan polven mestarikertojan Ola Samuel Rasmuksen (TKU/A/67/258a; TKU/A/68/21) ja hänen poikansa Armaksen (TKU/A/68/18) kertomaan sekä itse kuulemiini määritelmiin ja niistä käytyihin keskusteluihin.

Saamelaisten perinnelajitermien määrittelyn keskeinen tekijä ei ole kerronnan aihe, vaan kertojan näkemys siitä, onko kerrottu totta eli perustuuko se omaan tai jonkun luotettavan ihmisen kokemukseen, kuulemiseen (*gullan*) tai näkemiseen (*oaidnin*). Kokemukseen perustuva kertomus on muitableus, vaikka sen sisältö tai osa siitä vaikuttaisi epäuskottavalta. Jos kerrotaan ikään kuin tositapahtumasta, joka ei kuitenkaan perustu kertojan omaan, todelliseen tai kuulijan totena pitämään kokemukseen, on kyseessä *cuvccas*. Jos taas kerrottu on vain kertomisen halun takia keksittyä, on kyseessä *máinnas*. Tätä nimitystä käytetään myös silloin, kun tosia ja epätosia on punottu uudeksi kokonaisuudeksi.

Harvemmin tutkimuskirjallisuudessa mainittu *cuvccas* on aina epätosi eli ei perustu kertojan omiin kokemuksiin. Se ei ole muodoltaan samalla tavalla tunnistettava kuin *máinnas* ja muitableus, vaan voi olla monenlainen: lyhyt kaskumainen tai vitsimäinen, mutta myös pidempi kertomus. Erilaisia tähän kategoriaan luettuja pidempiä kertomustyyppisiä ovat esimerkiksi hölmöläissatujen kaltaiset jutut tai yliluonnollisista olennoista yleisellä tasolla, ilman henkilökohtaista kokemusta eli totuus pohjaa oleva kerronta. Myös esimerkiksi enteet ja ennustukset, joiden uskottavuusarvo halutaan kyseenalaistaa, kuuluvat tähän ryhmään. Erityisesti lestadiolaisen herätysliikkeen aktiiviset jäsenet painottavat Dälvadas-projektin nauhoilla *cuvccas*-kerronnan olevan epätotta ja liittyvän vanhoihin, vääränlaisiin uskomuksiin. Siihen liittyä heidän puheissaan negatiivisia konnotaatioita.

Nimityksen valintaan vaikuttaa myös kertomuksen vakiintuneisuus tai kertojan ja kuulijan suhde kerrottuun. Vakiintunut, kiertämään lähtenyt kertomus on useimmiten *máinnas*, mutta ensi kertaa omana kokemuksena kerrottava juttu on muitableus, jos se on kuulijan mielestä edes jossain määrin uskottavissa todeksi. *Máinnas*-genren tuntomerkki on, että se voi periytyä sukupolvelta toiselle, koska se ei liity kenenkään tietyn ihmisen kokemusmaailmaan. Jos juttu kerrotaan omana kokemuksena, mutta kuulijan mielestä on selvää, ettei se voi olla totta, tai siinä esiintyy kuulijan epätosina pitämiä asioita, on se *cuvccas*. On mahdollista, että kuulija ei usko johonkin yliluonnolliseen olentoon tai ilmiöön ja siksi kertomus on hänelle *cuvccas*, mutta kertojalle se voi olla muitableus.

Yksi määrittelyn lähtökohdista on kerronnan funktio. Muitableus-kerronnan funktio on kerrotun välittäminen kuulijoille, kun taas *máinnas*- ja useimmiten *cuvccas*-kerronta on funktioltaan tyypillisesti viihdyttävää, usein myös opettavaista. Muitableus eroaa *sáhka*-lajista siten, että muitableus on muodoltaan ja kerrontatavaltaan selvästi kerrontaa ja sen takia totuusarvoltaan myös hieman *sáhka* joustavampaa, kun taas *sáhka* on vapaamuotoista, tositapahtumista, havainnoista tai tiedoista kertovaa arkipuhetta, muttei kuitenkaan juoruja (*šláddarat*). Viihdyttämisfunktio on myös liioittelematta, mutta tavallisesti liioitellen kerrotun huumoriperinteen ytimessä. Tähän liittyviä genrejä ovat esimerkiksi *gielis* ja *fearan*. Näille on yhteistä



se, että ne ovat lähtökohtaisesti epätosia tai vähintäänkin totuuteen kerronnan tavoitteiden ehdoilla suhtautuvia.

Näistä gielis on ehdottomasti pötyä, tavallisesti niin paksua tarinaa, ettei sitä voi mitenkään pitää totena, mutta sen pohjana voi olla tosielämän tapahtumia. Sitä voidaan pitää cuvccas-genren alakategoriana. Fearan perustuu, ainakin väitetysti, kertojan henkilökohtaisiin kokemuksiin, tyypillisesti jonkinlaiseen, toisinaan uskomattomaan kommellukseen tai seikkailuun. Henkilökohtaisen kokemuspohjan takia tätä voidaan pitää mitalus-genren ala- tai ainakin lähikategoriana. Näitä genrejä on käytetty myös kuulijoiden, etenkin yhteisön ulkopuolisten, herkkäuskoisuuden testaamiseen. Gielis- ja fearan-, joskus myös cuvccas-genren kerrontaan erikoistuneista kertojista on usein käytetty termiä *gielisteaddji* 'valehtelija', mutta kerrontaan liitettäessä sanaan ei liity samanlaisia negatiivisia konnotaatioita kuin suomen kielessä.

Termejä mitalus ja máinnas voidaan tarvittaessa täsmentää tarkentavalla sanalla. Esimerkiksi *historjjálaš mitalus* 'historiallinen mitalus' pyrkii toistamaan totuudenmukaisesti itse koettua tai jonkin läheisen ihmisen kokemia tai muuhun luotettavaan lähteeseen perustuvia historian tapahtumia, mutta *dološ máinnas* 'muinais-máinnas' kertoo muinaisten aikojen mahdollisesti tosista tapahtumista, kuten vainolaisten toiminnasta. Termejä yhdistämällä voidaan muodostaa myös erilaisia yliluonnollisiin olentoihin liittyviä genrejä, kuten *kufihtar-máinnas* tai *-mitalus* eli maahisperinne, joka voidaan ottaa joko satuna tai totena. Kaikista kerronnan lajitermeistä voidaan muodostaa niiden kertomista kuvaavat verbit, kuten *máinnastit*, *mitalit* ja *cuvccastit*, mutta niiden merkitys ei ole aina suoraan yhteneväinen genren nimityksen kanssa. Esimerkiksi gielis- tai fearan-kerrontaan erikoistuneesta kertojasta voidaan sanoa, että tämä on *buorre muitaleaddji* 'hyvä kertoja'. Tällöin tarkoitetaan, että hän on genrestä riippumatta hyvä kertomaan.

Teoreettinen lähestymistapa

Teoreettisessa kehyksessäni yhdistän fenomenologisen maisematutkimuksen sekä kognitiivisen kielen- ja kulttuurintutkimuksen näkökulmia. Keskeisimmälle teoreettiselle käsitteelle *maisema/landskap/landscape* ei ole saamen kielissä suoraa vastinetta. Sen sijaan käytetään hyvin konkreettista ilmaisu *eatnamat* ("maat" [esim. ilman ja veden vastakohtana] tai "maaperä"), kun tahdotaan viitata laajaan, tarkemmin rajaamattomaan osaan jotakin seutua tai aluetta. Hieman erilainen merkitys on sanalla *biras* ("ympäristö [konkr.], ympäröivä tila"), jolla viitataan jonkin ympärillä oleviin asioihin laajallakin alueella. Ihmisen tarkemmin määrittelyä seuduista tai alueista käytetään termiä *guovlu*, joka tarkoittaa aluetta, seutua ja tienootta, mutta sitä käytetään myös suunnista puhuttaessa. Poronhoitajilla on lisäksi omia alueita kuvaavia termejään. Paikka-sanaa vastaa kaksi sanaa: *báiki* ("paikka, kohta; koti, kotitalo") ja *sadji* ("sija, paikka, kohta"), joista *báiki* on epätarkemmin määritelty paikka, ja *sadji* täsmällisesti, konkreettisesti sijoilleen määritelty, rajallinen paikka. (Ks. esim. Helander 2016, 19–20.)

Edellä kerrottujen sanojen sijaan jonkin paikan sijainti kuvaillaan kuitenkin arkikielessä mie-luiten suhteessa joihinkin toisiin paikkoihin. Tässä ovat apuna paikannimet sekä saamen kielten erittäin monet täsmälliset demonstratiivipronominit (ks. esim. Ylikoski 2020). Esimerkiksi voidaan sanoa: "*Do-doppe dien Gottetvári duohken*" ("Tuolla [hyvin kaukana] tuon [kuulijaa tai häneen liittyvää asiaa lähempänä olevan] Gottetvári-vaaran toisella puolen [suhteessa



siihen missä puhutaan tai mistä paikasta on ollut puhe aikaisemmin]). Paikat ymmärretään siis mielellään lähtökohtaisesti suhteessa toisiinsa, jolloin ne muodostavat spatiaalisen verkoston. Samat paikkojen keskinäiset suhteet kantavat myös muunlaisia merkityksiä kuin vain sijaintia.

Lähestymistapa maisemaan ja sen osiin, alueisiin ja paikkoihin, on siis hyvin konkreettinen ja korostaa saamelaisen maisemakäsityksen keholliseen kokemiseen, maisemassa olemiseen ja tekemiseen, liittyviä lähtökohtia. Saamelaisissa kulttuureissa erityisesti käsitteet *árbediehtu* ("perintötieto") ja *árbemáhttu* ("perintötaito") ovat maiseman ei-kielellisten ulottuvuuksien keskiössä. Niillä viitataan tietoihin ja taitoihin, jotka siirtyvät saamelaisissa yhteisöissä sukupolvelta toiselle tyypillisesti sanattomasti, eri sukupolvien yhteisen tekemisen ja kokemisen kautta. Ne käännetään usein suomeksi käyttäen määritettä *perinteinen* tai englanniksi *traditional*, mutta käännökset ovat harhaanjohtavia. *Árbediehtu* ja *-máhttu* ovat jatkuvasti kehittyviä ja muuttuvia eivätkä rajoitu vain aikaisempien sukupolvien taitoihin. Oleellista on, että ne ovat tietoa ja taitoa, joka siirtyy sukupolvelta toiselle yhteisön sisällä. (Ingold ja Kurttila 2000, 183–186; termeistä ja niiden sisällöstä, ks. G. Guttorm 2010; Eira 2011; Porsanger ja Guttorm 2011.) Tässä artikkelissa keskityn käsittelemään maiseman kielellistä ulottuvuutta, mutta on tärkeää ymmärtää, että maiseman ei-kielellinen ja kielellinen osa ovat tosielämässä toistensa erottamattomia osia.

Yksi tunnetuimmista maiseman keholliseen kokemiseen perustuvan määrittelyn tutkijoista on antropologi Tim Ingold (erit. 2000). Hänen lähestymistapansa on fenomenologinen ja juontaa juurensa filosofi Maurice Merleau-Pontyn (erit. 1962 [1945]) ajatteluun (Wylie 2007, 147–149, 153–162). Ingoldin maisema-ajattelun ytimessä on ajatus maisemasta, joka ei ole maata, luontoa, tila tai mentaalinen representaatio. Aluksi Ingold erotti maiseman (*landscape*) ja siinä tapahtuvan asumistoiminnan (*taskscape*). Myöhemmin hän päätyi kuitenkin siihen, ettei näitä voida erottaa toisistaan, vaan *landscape* on *taskscape*in jähmetetty muoto, joka syntyy samanaikaisesti ja samasta toiminnasta kuin *taskscape*. Ihmiselle maisema on tuttu asumisen, tekemisen ja olemisen alue, joka siinä asumisen ja olentojen keskinäisen vuorovaikutuksen kautta "muuttuu osaksi meitä, kuten mekin olemme osa sitä." (Ingold 2000, 190–191, 198–201.) Maisemassa elävät tekevät maisemasta maiseman ja paikoista paikkoja:

A place owes its character to the experiences it affords to those who spend time there – to the sights, sounds and indeed smells that constitute its specific ambience. And these, in turn, depend on the kinds of activities in which its inhabitants engage. It is from this relational context of people's engagement with the world, in the business of dwelling, that each place draws its unique significance. (Ingold 2000, 191.)

Tämä koskee yhtä lailla esimodernien metsästäjä-keräilijöiden, maanviljelijöiden kuin suurkaupunkien asukkaiden suhdetta kotimaisemaansa (Ingold 2000, 57). Ingoldin näkemys maisemasta tuntuu sopivan hyvin yhteen monien saamelaisten yhteisöjen omien käsitysten kanssa, joiden mukaan maiseman merkitykset hahmottuvat usein elinkeinojen harjoittamisen ja monien sukupolvien mittaisen saman alueen asumisen kautta (esim. Buljo 2002; Hirvonen 2007). Koska Ingold (esim. 2000, 40–43) ei Merleau-Pontyn tavoin myöskään tunnusta dikotomista kulttuuri/luonto-jaottelua, muuttuu saamelaisessa maisematutkimuksessa usein ongelmaksi nostettu jako kulttuuri- ja luonnonmaisemiin fenomenologisessa lähestymistavassa merkityksettömäksi (esim. Magga 2007, 11–15; Schanche 2002, 156–159).

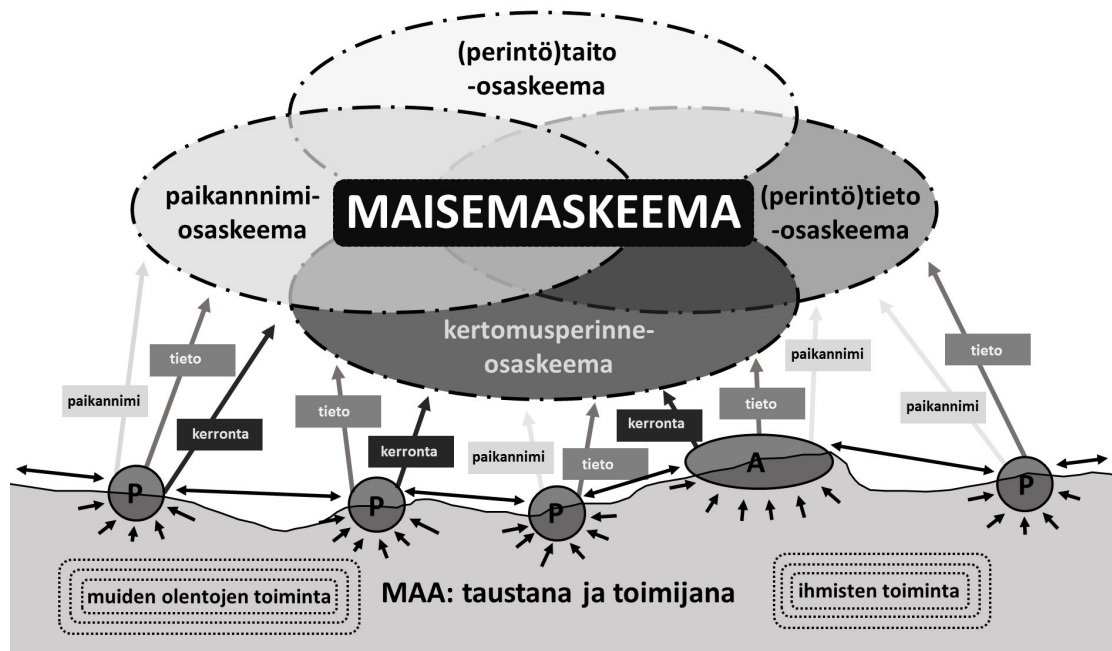


Ingold liittää myös kertojat, kerronnan ja kertomukset osaksi maisemakokemusta ja sen välittämistä muille yhteisön jäsenille:

A person who can 'tell' is one who is perceptually attuned to picking up information in the environment that others, less skilled in the tasks of perception, might miss, and the teller, in rendering his knowledge explicit, conducts the attention of his audience along the same paths as his own. (Ingold 2000, 190.)

Myös kognitiivisen kielen- ja kulttuurintutkimuksen näkökulma kiinnittyy tähän samaan Ingoldin sitaattiin. Hän kirjoittaa ihmisten erilaisista kyvyistä havainnoida ympäristöään, sanallistaa tekemiään havaintoja käsitteiksi ja kerronnaksi, joita voi välittää edelleen muille yhteisönsä jäsenille muokaten ja ohjaten siten heidän käsitystään maailmasta. Tämä prosessi on kognitiivisen teorian ydin. Tällä tavalla syntyvien merkitysten muodostamia yhteenliittyviä kutsutaan *skeemoiksi*. Ne ovat kulttuurisia ja kielellisiä tieto- ja muistirakenteita, jotka jonkin kulttuurisen ja kielellisen ryhmän jäsenet jakavat keskenään. Skeemaa voi kuvata myös monimutkaiseksi merkitysverkostoksi, jossa yksittäiset *käsitenodulit* eli -solmukohdat ovat keskenään yhteydessä muodostaen merkityksiä tuottavia tietokokonaisuuksia. (Dirven, Wolf ja Polzenhagen 2012, 1204–1205, 2016–2017; Palmer 2012, 1045–1046; Tuggy 2012, 83–87, 97–99.)

Vaikka skeema on tosielämässä jakamaton kokonaisuus, voidaan sen sisältämiä tietokokonaisuuksia analysoida tutkimuksessa toisistaan erillisinä osaskeemoina. Tämän artikkelin tarkastelun kohteina ovat osaskeemat, joilla on spatiaalinen sidos eli jotka liittyvät johonkin paikkaan. Hahmotan maisemaskeemasta neljä erillistä osaskeemaa, joista kolme liittyy maiseman kielelliseen representoimiseen. Ne ovat: paikannimiosaskeema, (perintö) tieto-osaskeema sekä kertomusperinneosaskeema. Neljäs, (perintö)taito-osaskeema on ei-kielellinen enkä siksi käsittele sitä tässä artikkelissa syvällisemmin. (Ks. kuvaaja 1.)



Kuvaaja 1. Maisemaskeeman osaskeemat ja niiden lähtökohdat kulttuurillisesti merkityksellistetystä maisemasta. © Taarna Valtonen.



Kuvaaja 1:n avaaminen kannattaa aloittaa maisemaskeeman perustasta eli maasta (*eana*). Se on fenomenologisen käsityksen mukaisesti ymmärrettävissä sekä elämisen vuorovaikutteiseksi taustaksi että itsenäiseksi toimijaksi. Ihmiset eivät ole ainoita, jotka toimivat samassa maisemassa, vaan myös muut elolliset olennot toimivat siinä, tekevät siitä havaintoja ja vaikuttavat siihen. Tiedyt osat maasta muuttuvat toiminnan ja havaintojen seurauksina merkityksellisemmiksi kuin muut eli syntyy kulttuurisesti määriteltyjä paikkoja ja alueita. Koska ne ovat tärkeitä, niille annetaan nimi. Paikat ja alueet muodostavat muiden paikkojen ja alueiden kanssa keskinäisiä suhteita ja alkavat kerätä yhä enemmän ja yhä laajemmin verkostoituvia merkityksiä.

Merkitykset jakautuvat neljään tietokokonaisuuteen eli osaskeemaan: paikannimiosaskeema, kertomusperinneosaskeema, (perintö)tieto-osaskeema ja (perintö)taito-osaskeema. Yhdessä ne muodostavat maisemaskeeman. On hyvä huomata, että aivan kaikilla merkityksellisillä paikoilla ei ole nimeä, vaikka se onkin epätavallista, ja että kaikkiin merkityksellisiin paikkoihin ei liity kerrontaa. Sen sijaan jokaiseen paikkaan pitää liittyä (perintö)tietoa tai (perintö)taitoa, jotta niiden merkitys olisi riittävä synnyttämään paikan tai alueen. Paikkoihin liittyvä tieto ja taito voivat olla joko edellisiltä sukupolvilta perittyä tai sitten yksittäisen ihmisen oman elämänsä aikana kokemusperäisesti oppimaa. Kaikki (perintö)tieto ja (perintö)taito ei ole myöskään paikkoihin sidottua.

Käsittelen seuraavassa kahdessa luvussa merkityksellistettyjen maiseman osien eli paikkojen ja alueiden suhdetta eri osaskeemojen tietosisältöihin. Ensin käsittelen paikannimiosaskeemaa, sitten (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemoja konkreettisten esimerkkien avulla. Tämä teoreettinen käsittely on jatkoa aikaisemmille teoreettisille pohdinnoilleni paikannimien ja maiseman suhteesta, nimeämisprosessista ja nimistönmuutoksesta (esim. Valtonen 2004; 2014; 2016). Kertomusperinneosaskeemaa avaam näitä seuraavissa aineistoa esittelevissä luvuissa, joista viimeisissä tarkastelen vielä erikseen paikannimiosaskeeman ja kertomusperinneosaskeeman välisiä suhteita.

Paikannimiosaskeeman sisältämä tieto

Paikannimiosaskeeman sisältämään tietoon kuuluu sellainen tieto, joka on nimi-ilmauksessa itsessään eli paikannimessä sanana. Nimi-ilmausten kantamalle sisällölle on tyypillistä, että sen ilmeisin merkitys on kenelle tahansa kielitä osaavalle selvä. Esimerkiksi Dálvadasin tunteville on erittäin tuttu paikannimi *Stohposaiája* ("Tupasijanpuro"), jonka sisällön voi sanallistaa laajempaan muotoon: "puro, jonka lähellä on tai on ollut jonkin tuvan paikka". Jos tuntee vielä kielen nimeämisprosessia, avautuu merkitys entisestään. Tätä pidemmälle ei tulkinnassa kuitenkaan pääse tuntematta kyseisen nimenantaja- ja nimenkäyttäjyhteisön sisäistä, kulttuurisidonnaista tietopääomaa.

Nimen aiheen valintaa ja nimen kielellistä muotoa säätelevät useat kieli- ja yhteisökohtaiset säännöt (esim. Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 86). Nimi-ilmaus on kooltaan hyvin rajallinen, joten se ei voi kantaa kovin suurta määrää sisältöä. Käytettävyyden näkökulmasta nimi ei voi olla mahdollisesti pitkä: *Njiljohmohávžžičomat* ("Njiljoenmutkanrotkonkukulat") alkaa olla jo pisimpiä käyttökelpoisia. Kaikki kielen sanat eivät kelpaa paikannimen osiksi. Esimerkiksi pohjoissaamen paikannimissä partikkelit ja finiittiset eli taipuvat verbimuodot eivät sovi paikannimiin (**Muhtovárri* "Muttavaara", **Mananjávri* "Menenjärvi"). Nimi on myös



pystyttävä tunnistamaan paikannimeksi. Siten esimerkiksi *Ásllat* (Aslak) ei ole sopiva joennimeksi, koska se identifioituu niin voimakkaasti ihmisennimeksi.

Paikannimitutkimuksen teoria lähtee siitä oletuksesta, että jokaisella paikannimen sisällöllä on nimen antamishetkellä ollut suora yhteys nimetyn paikan tai sen ominaisuuksien kanssa. Tästä huolimatta nimeämisperusteiden tulkitseminen voi olla erittäin vaikeaa. Tärkein syy on nimien ikä: edelleen käytössä oleva paikannimi on voitu antaa useita satoja vuosia sitten. Sen jälkeen nimi on alkanut elää omaa elämäänsä, saada ja synnyttää uusia merkityksiä. Nimenantohetken ja nykyhetken välillä nimien sisältö on voitu tulkita uudelleen moneen kertaan ja kieliasu muuttua merkittävästi. Jopa nimenkäyttäjyhteisö on voinut vaihtua tai vaihtaa kieltään. Usein vain nimen loppuosan eli perusosan merkitys on tulkittavissa ongelmitta, ainakin jos se on edelleen käytössä oleva maastoa kuvaileva sana. (Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 114–116, 122–126.)

On aivan tavallista, että koko nimi on nimenkäyttäjyhteisölle merkitykseltään käsittämätön, kuten Ylä-Tenon paikannimet *Guivi* ja *Áilegas*. Joskus laajojen alueiden paikannimistöjen vertailu tai kielihistorian tunteminen auttaa nimien tulkinassa. Esimerkiksi nimi *Guivi* esiintyy paikallisina variantteina laajalla alueella Kuolan niemimaan Luujärveltä Ruotsin Storumaniin erilaisten pyhien paikkojen nimenä, ja nimi *Áilegas* palautuu muinaisskandinaavin pyhää tarkoittavaan sanaan **heilagr* (T. I. Itkonen 1962).

Ymmärrettävien nimien tulkintaa vaikeuttaa se, että nimenanto voi perustua sattumanvaraiseen tai immateriaaliseen paikan ja aiheen yhteyteen, kuten yksittäiseen tapahtumaan tai paikalla joskus olleeseen asiaan. Tämän takia nimen sisältö ei ole todennettavissa eikä nimen ja nimetyn paikan välinen suhde ymmärrettävissä. Puron nimeksi voidaan antaa *Gávcespáillitája* ("Kahdeksanpailakkaporonpuro"), koska eräs äijä sattui siinä kerran teurastamaan kahdeksan pailakkaporoa eli kuohittua, opettamatonta urosporoa. Toisaalta konkreettinenkin yhteys voi olla luonteeltaan katoava: esimerkiksi erikoisen kasvillisuuden mukaan nimetty paikka, kuten *Beahceleahki* ("Petäjälakso"), kantaa edelleen nimeään, vaikka puut on hakattu sieltä jo vuosikymmeniä sitten.

Nimenanto on voinut perustua myös huumoriin tai ironiaan, jonka tunnistaminen on myöhemmin vaikeaa. Humoristinen nimeämisperuste on esimerkiksi kahden pyöreän vaaran välisen, syvän, kapean kurun nimellä *Bahtasáhcú* ("Pylylvako"). Joskus nimet on annettu jonkin toisen nimen mallin mukaan eikä nimen sisällöllä ole suoraa yhteyttä referenttiin. Esimerkiksi Utsjoen kunnan itäreunalta löytyy hämmästyttävä aiheuttava nimi *Guolehis Hávgajávri* ("Kalaton Haukijärvi"), jonka epälooginen sisältö selittyy sillä, että se on nimetty viereisen *Hávgajávrin* mallin mukaan ja suhteessa siihen (Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 105–107).

Edellä kerrotut lähdekriittiset huomiot eivät tarkoita, etteivätkö nimet voisi kertoa historiasta, kulttuurista ja kielestä (esim. Aikio 2017). Perinne voi synnyttää paikannimen tai toimia nimeämisperusteena (esim. Aalto 2019). Usein on kuitenkin niin, että yhteisön jäsenten esittämät tulkinat ovat senhetkisiä tulkintoja eivätkä välttämättä lainkaan sidoksissa alkuperäiseen nimenantoon. On tyypillistä, että nimet myös synnyttävät uutta perinnettä. Erityisesti nimet, joissa on viittauksia ylikuonnollisiin olentoihin tai tapahtumiin, tuottavat helposti uutta perinnettä, joka perustuu vain nimeen. Usein perinne tulkitaan myöhemmin nimenantoperusteeksi, vaikka näin ei ole. Vaikka nimiin voi tallentua monen sadan vuoden



takaista historiatietoa, on kauas historiaan tähtääviä tulkintoja tehtäväkin varoen. Yksi keino on pyrkiä erottelemaan nimenantajyhteisön ja nimenkäyttäjyhteisön aikaiset tasot.

Paikkaan liittyvien (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemojen sisältämä tieto

Merkityksellistettyyn maiseman osaan eli paikkaan tai alueeseen liittyvää (perintö)tietoa tai (perintö)taitoa on kaikki sisältö, joka liittyy tai liitetään johonkin paikkaan. Tämä sisältö on määrältään ja laadultaan täysin rajoittamatonta. Näistä jälkimmäinen ei sisällä sanallistettua tietoa, vaan perustuu ensisijaisesti keholliseen tietämiseen. (Perintö)taidolla on useimmiten suora side (perintö)tietoon, sillä kyse on tiedon soveltamiseen spesifisti liittyvästä taidosta. (Perintö)tiedosta osa on myös sanallistetussa muodossa. Kategoriaan kuuluvat esimerkiksi paikkojen käyttämiseen liittyvät kokemukset ja tieto. (Perintö)tieto eroaa kertomusperinneosaskeeman sisällöstä sillä tavalla, että sanallistettu tieto ei ole saanut kertomusperinteen minkään lajin muotoa.

Paikannimosaskeeman tiedot liittyvät näihin kategorioihin teorian näkökulmasta usein vain nimetyin paikan kautta. Mitään muuta yhteyttä niillä ei välttämättä ole. Paikannimi-ilmauksen sisältö on usein täysin itsenäinen ja irrallinen suhteessa (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemojen sisältämään tietoon. Toisaalta paikkaan liittyvä tieto saa usein innoituksensa paikannimen sisällöstä. Muutoinkin paikkoihin liittyvä tieto on luonteeltaan kasautuvaa ja itse itseään ruokkivaa. Kaikki paikkaan liittyvä (perintö)tieto ja (perintö)taito on luonteeltaan yhteisön sisäistä ja sen ulkopuolisille lähtökohtaisesti tuntematonta kulttuurista pääomaa. Tätä koskee kuitenkin sama rajoitus kuin paikannimiä: on mahdollista päästä luotettavasti käsiksi vain niihin tulkintoihin, joita senhetkinen yhteisö tekee.

Esimerkiksi Dálvadasin kantatalon nimi *Boaresgirku* ("Vanhakirkko") kertoo nimi-ilmauksen tasolla, että paikkaan liitetään vanha kirkko. Nimen uskotaan olevan muisto 1600-luvulla paikalla sijainneesta kirkosta, jonka oletetaan sijainneen tilan mailla. Paikkaan liittyy myös kertomus, jonka mukaan vainolaiset (*čudít*) olisivat polttaneet kirkon ja siellä palvelusta pitäneen seurakunnan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b; Pjera Laiti TKU/A/67/264b). Historialliset tiedot tukevat tulkintaa, jonka mukaan kylässä oli aikoinaan jonkinlainen kristinuskon harjoittamiseen tarkoitettu rakennus, ehkä kappeli tai rukoushuone. Tarkka sijainti ei ole tiedossa, mutta se sijaitsi oletettavasti jossakin Tenokylän talvikylässä eli Dálvadasissa. Sen sijaan kertomus kirkon polttamisesta tuskin pitää paikkansa, vaan kyseessä on kulkutarina, jota kerrottiin saman sisältöisenä esimerkiksi Ruotsin Arvidsjaurissa (Stoor 2004) ja Petsamossa (Sammallahti 2012, 16). Tarina kertoo kuitenkin jostakin muusta, kuten tulkinnoista, että jo nykyisten asukkaiden esi-isät olivat hartaita kristittyjä ja että ulkopuoliset muodostavat potentiaalisen uhkan. Molemmat ovat olleet 1900-luvun Dálvadasissa tärkeitä asioita.

Maiseman jaottelua

Kuten teorialuvun alussa kirjoitin, on saamen kielistä löydettävissä erilaisia aluetta ja paikkaa tarkoittavia sanoja sekä sanoja, joita voidaan käyttää maisema-sanana summittaisena vastineena. Tällainen jaottelu ei kuitenkaan ole ollut Tenon varrella asuvien saamelaisen arkielämässä keskeinen, vaan maisema on jaoteltu hyvin ingoldilaisittain eli käytön perusteella. Käytön ja käyttäjien mukaan maiseman eri osiin on kiinnittynyt erilaisia merkityksiä ja perinnettä.



Kunkin perheen elinpiirin ydin oli kuhunkin kantataloon sidoksissa oleva laaja sukualue, jonka alueella sijaittivat kaikki elinkeinojen harjoittamisen kannalta keskeiset alueet, kuten suoniityt, marjastus-, metsästys-, kalastus- ja jäkälännostoalueet. Siinä missä kyläkentässä sijaitsevat kantatalot ja niiden omistusoikeus ovat suomalaisen hallinnon tunnustamia, kylän ulkopuolella sijaitsevien sukualueiden omistus ja käyttö on perustunut vain paikallisten yhteisöjen tunnustamaan ja tunnistamaan tapaoikeuteen (*customary right*). Valtion näkökulmasta on kyse valtion omistamasta erämaasta. Ainoastaan joitakin tärkeimpiä suoniittyalueita on saatu kirjattua talonkirjoihin. Sukualueet ovat kulkeneet perintönä isältä pojille, mutta myös äidin suvun maihin on ollut ainakin käyttöoikeus, jos siellä on ollut vapaita resursseja. Suvun maat on voitu jakaa osiin perheiden kasvaessa ja uusia taloja perustettaessa. Yhä tänä päivänä Ylä-Tenon saamelaiset ovat hyvin tietoisia siitä, mitkä maat kuuluvat millekin perheelle ja kenellä on niihin käyttöoikeus. (Helander 2001, 432–433, 435–439; Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Erkki Katekeetta TKU/A/70/81; Länsman 2004, 82–88; Olavi Rasmus TKU/A/75/131; Saressalo 1982, 67–78, 81, 84–89, 100–103, 106, 113–118, 121.)

Sukualueen keskus oli jokirannassa oleva talo ja talon ympärillä sijaitsevat piha-alueet eli *šillju*. Nämä puolestaan olivat osa laajempaa kenttää, *gieddi*, johon kuuluivat piha-alueiden lisäksi alaville jokirannan tasanteille raivatut perunapellot (*bealdu*), niityt (*niitu*) ja raiviot (*njáskkahat*) sekä ranta-alue (*gáddi*) venevalkamiseen (*sátku*). Lähekkäin olevien talojen kentät muodostivat yhtenäisen laajan kyläkentän erityisesti Dálvadasissa ja Nuvvuksessa. Näiden alueiden ulkopuolelle jäävästä resurssien hankkimiseen käytetystä alueesta käytettiin nimitystä *meahcci* (pohjoissuomen murteissa *metsä*). Nimityksen kääntäminen suomeksi on vaikeaa. Toisinaan käytetyt käännökset ”erämaa” tai ”wilderness” ovat harhaanjohtavia, sillä suuri osa kunkin perheen sukualueesta kuului meahcciin ja nämä alueet olivat sekä omistusoikeuden alaisia että kulttuurisesti määriteltyjä. (Helander 2001, 429–430; 2016, 21; Rydving 2002, 68; Schanche 2002, 163–168; 2004, 8.)

Meahccin tärkein ominaisuus perinteen näkökulmasta oli, että se ei ollut yksinomaan ihmisten kulttuurin aluetta toisin kuin kyläkenttä, jossa ihmisten kulttuuri oli vallitseva. Tämä lisäsi sen potentiaalia esimerkiksi yliluonnollisiin olentoihin liittyvän kerronnan tapahtumapaikkana. Meahcciin sijoittuvat tyypillisesti esimerkiksi staaloista tai äpäristä (*eahpáraš*) kertova perinne. Lapsien ohjaavaan pelotteluun käytetyt, epätosina pidetyt fiktit, kuten vesihiittä muistuttava *čáhcerávga* ja mörönsukua oleva *skun̄ka*, löytyvät vain kentän kontekstista. Sen sijaan kufihtariin liittyvä perinne on jakautunut sisällön mukaan tyypillisesti gieddin ja meahccin alueille sijoittuviin tarinatyyppeihin. Myös gobmi-kerronnan tapahtumat sijoittuvat molempiin, mutta tyytit eivät ole samalla tavalla selkeästi jakautuneita kuin kufihtar-perinteen kohdalla. (Vrt. Enges 2012, 172–173, 219.) Erityisesti máinnas-kerronnan tapahtumien sijoittaminen jonkin suvun maille ja vieläpä jonkin perhekunnan aktiivisesti käyttämälle paikalle voi sisältää piilomerkityksiä tai vihjailuja tuota sukua, jotain perhettä tai sen tiettyä jäsentä kohtaan. (Alueen uskomusolennoista tarkemmin, ks. Enges 2012, 128–143.)

Raja gieddin ja meahccin välillä on myös kulttuuristen normien näkökulmasta merkityksellinen. Tästä hyvä esimerkki on suullisesti kuulemani mitalus Terho Itkosen vuonna 1973 tallentaman nauhoitteen (SKNA/SKA.10880) synnystä. Itkonen oli pyytänyt Lukkarpaikan aikuista poikaa joikaamaan ääninauhalle. Poika oli kieltäytynyt, koska hänen lestadiolaisessa uskossa oleva isänsä ei hyväksynyt joikaamista. Myöhemmin poika kuitenkin suostui, mutta sillä ehdolla, että äänite tehtiin meahccin puolella. Kelanauhuri kannettiin Tenonvarren



polkua pitkin pois gieddin alueelta läheisen pienen purolaakson toiselle puolelle. Täällä nauhoitus voitiin tehdä ongelmitta, sillä vaikka kenttä rakennuksineen oli muutaman sadan metrin päässä, lähes näköetäisyydellä, ei meahccin puolella tapahtunut joikaaminen voinut loukata gieddin alueella oleskellutta isää.

Maisema koettiin pitkään toisen maailmansodan jälkeen, ja koetaan osin edelleen, nimenomaan tekemisen, työnteon kautta. Erityisesti meahcci oli alue, jonne ei menty turhaan, vaan tarpeen takia (esim. Helander 2001, 429). Vasta 1900-luvun loppupuolella tai myöhemmin syntyneiden sukupolvissa on ihmisiä, jotka liikkuvat meahccissä huvikseen, esimerkiksi luonnosta nauttiakseen. Meahccistä on erotettavissa alueita, jotka ovat olleet tärkeämpiä kuin toiset, tyypillisesti niillä sijaitsevien resurssien eli käytön takia. Jokisaamelaisessa kulttuurissa toinen keskeinen aluejako on jokirannan (*johgáddi*) ja joen (*johka*) sekä tunturin (*duottar, badjeeana*) välissä. Niihin liittyy erilaisia elinkeinoja ja merkityksiä: joki ja jokiranta on ollut yhteisön päivittäisen toiminnan ydinaluetta, kun taas tunturi ajoittain käytetty resurssialue. Esikristillisinä aikoina metsässä sijaitsi uskonnonharjoittamiseen liittyviä tärkeitä paikkoja, joista osalla on edelleen merkitystä, mutta lähinnä historiallisina muistopaikkoina.

Resurssialueille on usein rakennettu tukikohdaksi turvekota (*lavdnjogohti*; suomalaisittain kammi), myöhemmin myös pieniä mökkejä. Erityisen tärkeitä turvekodat olivat riekostusalueilla, joista etäisimmät sijaitsivat Kevonvuomassa (*Geavovuopmi*) 25–30 kilometrin päässä Tenon varren kylistä ja joita käytettiin pitkiä aikoja talvisin. Myös tärkeimpien niitettävien soiden lähelle rakennettiin turvekota (*ládjogohti* "niitto[paikan]kota"). (Helander 2001, 432; Saressalo 1982, 75, 114–115, 120.) Turvekodat ja niiden ympärille kehittyneet kentät on koettu enemmän kulttuuriseksi alueiksi kuin muu meahcci ja kota on ollut myös omistajuuden merkki (Helander 2016, 21). Kenttien kuuluminen ihmisten kulttuurin piiriin on vaihdellut aina sen mukaan, onko kota ollut käytössä vai ei. Samalla tavalla jutavien saamelaiden vuotuiskiertoon kuuluneet asuinpaikat ovat muodostaneet inhimillisen kulttuurin alueen siihen sukualueen kohtaan, johon kota tulisijoinen on kulloinkin pystytetty. (Ks. esim. Rydving 2002, 68–70.)

Kahden ihmisryhmän maisema

Alueen saamelaiset asukkaat jakavat itsensä kahteen, eri alueisiin ja elinkeinoihin identifioituvaan pääryhmään: *johgátteolbmot* eli jokirannanihmiset ja *badjeolbmot* eli ylämaan-ihmiset tai tunturinihmiset. Ryhmät ovat syntyneet melko myöhään, sillä niiden erot ovat voineet syntyä vasta suurporonhoidon vakiinnuttua Utsjoelle 1600-luvun mittaan. Niiden keskinäinen dynamiikka muuttui radikaalisti 1800-luvun puolivälissä, kun Norjan ja Venäjän välinen rajanylityskielto alkoi aiheuttaa jutavan poronhoidon maankäyttöön suuria muutoksia. Nykyisenkaltaisten suhteiden voidaan katsoa syntyneen prosessin seurauksena.

Myös tässä jaossa on löydettävissä hyvin ingoldilainen pohja, sillä jokirannanihmisiä ja ylämaanihmisiä ovat erottaneet selvimminkin erilaiset pääelinkeinot ja niihin sidoksissa olevat maisemankäyttötavat. Ryhmiä erottavat myös sosioekonomiset ja kulttuuriset piirteet, mutta nekin ovat osin seurausta erilaisista pääelinkeinoista. Aslak Guttormin (TKU/A/67/89) sanoin: "Ylämaanihminen on erilainen olemisessaan." Esimerkiksi jokirannanihmiset ovat tyypillisesti olleet vähävaraisempia kuin ylämaanihmiset, ja avioliittokentät ja sen seurauksena sukulaisuussuhteet ovat olleet jossain määrin erilaisia. Myös yhteisöjen perinne on ollut hieman erilaista. Paikannimistöissä ihmisryhmien erillisyys käy parhaiten ilmi erilaisten



nimistöreviirien kautta: jokirannanihmiset ovat tunteneet parhaiten joen ja jokirannan sekä oman sukualueensa nimet, ylämaanihmiset taas laajalti tunturiseudun nimistöä.

Henkisellä tasolla ryhmien välistä eroa on ylläpidetty molemminpuolisella stereotypisoivalla kerronnalla. Ylämaanihmisten mukaan jokirannanihmiset ovat heitä huonompia: köyhiä ja nukkavieruja, arkoja ja nöyristeleviä, mutta ahkeria. Toisaalta jokirannanihmisten mukaan ylämaanihmiset ovat rikkaita ja koreilevia, ahneita ja tyhmänylpeitä, mutta auttavat tarvittaessa, kunhan saavat jotain etua toiselta. (esim. Aslak Guttorm TKU/A/67/89; Jouni J. Guttorm TKU/A/69/10; Olavi Rasmus TKU/A/75/103.)

Ryhmien omanarvontuntoa ja erilaisia arvostuksia sekä keskinäisiä välienselvittelyjä kuvastaa hyvin Jouni Petteri Guttormin muitalus-kertomus, jossa hän kuvailee elämäänsä kotipaikkansa Aittijoen lähellä syksyisin paimentaneen ylämaanihmisen renkinä. Kertomuksen on tallentanut Yle Sápmi vuonna 2004 ja se löytyy Yle *Ealli arkiiva* -internetäänitearkistosta kertojan nimellä.

Ei tarvinnut kauas mennä. Oli silloin tuolla... Aittijoen kautta nousin tunturin laitaan ja olin renkinä. [- -] Isäntä oli rikas ja minä olin köyhä poika. Sehän hyvin usein antoi ymmärtää, että minä olen köyhä ja hän on rikas. Se piti minua niin kuin salaisena orjana siellä, että minun pitäisi palvella kaikessa ja melkein vielä nukkuakin puolestaan. [- -] Mutta minulla oli yksi hyvä homma, kun vaikka olin köyhän ihmisen lapsi, mutta minä olin salaa niin suuttunut sille. Minä en antanut periksi, että kun polkee minua kuin lattiaan. Minä niin kuin karpänen nousin sieltä ja käytin omaa suutani apuna: minä annoin sille vastinetta.

Guttorm kuvailee värikkäästi, kuinka asetti isäntänsä useasti naurunalaiseksi tai kiusalliseen tilanteeseen nokkelilla kepposillaan ja muiden kuullen kertomillaan jutuilla. Lopulta isäntä ymmärsi yskän, ja alkoi kohdella tätä tasavertaisenaan. Kuten Guttorm lopuksi sanoo: *"En antanut periksi, että kun minä olen köyhä ja huono ja hän on rikas ja ylpeä."*

Ryhmien eroa kuvaa myös Lassi Saressalo (1985). Hänen analyysinsä mukaan dälvadaslaisesta porokuninkaasta Gádjá Nillásta, viralliselta nimeltään Nils Vuolab (1856–1929), kerrottiin jokirannanihmisten keskuudessa negatiivisia tai huvittavia puolia korostaen, mutta ylämaanihmisten keskuudessa positiivisia asioita nostaen. Oman käsitykseni mukaan asenteissa on myös eroa eri sukupolvien välillä siten, että vanhempien, Nillán aikalaisten kertomukset ovat positiivisempia ja realistisempia kuin nuorempien ryhmästä riippumatta.

Ryhmien välisiä eroja on tasoittanut hidas liike ryhmästä toiseen. Useista jokirannan perheistä on lähtenyt nuoria miehiä pororengeiksi ylämaanihmiselle, ja on saatettu jäädä perheeseen, vaikka tavallisempaa on ollut palata jokirannan elämään. Toisaalta ylämaanihmisillä on ollut vakituisia väärtiperheitä jokirannan perheissä, joilta he ovat ostaneet tai tavallisimmin vaihtaneet käsitöitä, kuivattua lampaanjuustoa ja -lihaa, voita sekä lohta (Olavi Rasmus TKU/A/75/103). Tätä kautta on syntynyt myös joitakin avioliittoja.

Vanhat tai poronsa menettäneet ylämaanihmiset ovat voineet muuttaa jokivarteen ja muuttua jokirannanihmisiksi. Heidän taustansa on kuitenkin muistettu jopa useamman polven yli. Esimerkiksi Lukkarpaikan isäntä Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/10) kuvaili erästä nuorta naista, että tämä on *"badjenaga nieida"* ("ylämaantahrainen tyttö"). Tällä neutraalilla ilmauksella hän tahtoi kertoa kuulijalle, että tyttö kuului poronhoitajasukuun, vaikka asui jokirannassa.



Kuva 1. Tunturi on ylämaanihmisten aluetta. Porosaamelaiset säilyttivät aikoinaan tavaroitaan pienissä jalka-aitoissa ylätunturissa. Duottar-Mávna-vaaran rinteeltä pois siirretystä jalka-aitasta on jäänyt jäljelle vain huonokuntoisia hirssiä ja jalkoina toimineita kantoja. Taustalla näkyvät Norjan lumiset vaarat, korkeimpana Rástigáisa. Utsjoki, Paistunturi. Kuva © Mikael A. Manninen.

Liike ryhmästä toiseen kertoo, että ryhmien välinen raja on ollut kulttuurisesti ylläpidetty eikä pelkästään tiettyihin sukuihin tai perheisiin sidottu. Kuten Olavi Rasmus (TKU/A/75/103) on todennut: *”Hyvin on tultu toimeen rinnan rinnan [rintarinnan].”* Jokirannanihmisten ja ylämaanihmisten välinen elinkeinollinen ja sosioekonominen ero on tasoittunut toisen maailmansodan jälkeen, mutta käsitys oman suvun kuulumisesta jompaankumpaan ryhmään elää edelleen, etenkin vanhemman väen keskuudessa.

Jokirannanihmisten ja ylämaanihmisten asuinalueet jaetaan Utsjoella samalla tavalla kuin ihmiset kahden eri kulttuurin alueeksi. Tenonlaakso (*johka* ja *johgáddi*) on jokirannanihmisten ja puuton tunturialue (*duottar*) ylämaanihmisten keskeisintä reviiriä. Todellisuudessa ryhmien käyttämät alueet menevät päällekkäin: jokirannanihmisten sukualueet ovat myös ylämaanihmisten laitumia. Tämä ei yleensä tuota ongelmia, koska ryhmät käyttävät alueilla pääosin eri resursseja. Jatkuvaan paimentamiseen ja vuotuiskiertoon perustuva poronhoito on loppunut alueella pian toisen maailmansodan jälkeen (esim. Olavi Rasmus TKU/A/75/103), mutta Dálvadas-projektin nauhoitteilta välittyä edelleen kahden ryhmän elintavan erilaisuus. Ylämaanihmisten maisemäkäsitys on eronnut jokirannanihmisten talokeskeisestä, yksinapaisesta maisemäkäsityksestä. Suurporonhoitoon perustuvassa saamelaisuudessa poro ja sen tarpeet ovat määrittäneet voimakkaasti maiseman käyttämistä ja tulkintaa. Maisemäkäsitys on muotoutunut samankaltaisena toistuvan, laajoja alueita hyödyntävän vuotuiskierron mukaisesti moninapaiseksi, mikä heijastuu perinnettä motivoivien paikkojen erilaisena sijoittumisena. (Esim. Eira 2011, 22–51; Näkkäljärvi 2008; Saressalo 1982, 124–129; Valkeapää 2000, 159–269; Åhren 1988.)

Ne jokirannan perheet, jotka ovat olleet säännöllisesti tekemisissä ylämaanihmisten kanssa, ovat pitäneet tunturialuetta vähemmän vieraana kuin muut jokirantalaiset. Joissakin jokirannan perheissä tunturialueen erillisyyden ja oman jokirantalaisuuden korostaminen on otettu suorastaan tunnuspiirteeksi. Tätä korostaa puhetapa, jossa Tenoon suhtaudutaan



kuin äitiin tai ensirakkauteen. Erityisesti eräät Aittijoen perheet ovat olleet tunnettuja haluttomuudestaan liikkua tunturissa suvun perinteisten marjastus-, riekostus- ja niittoalueiden ulkopuolella. Heillä ei ole myöskään koskaan ollut poroja, mikä entisestään korostaa eroa ylämaanihmiin. Tästä huolimatta yhden perheen poika, edellä mainittu Jouni Petteri Guttorm, kelpasi hyvin pororengiksi. Liekö kyseessä ollut pieni mielenosoitus perhettä kohtaan, sillä hän mainitsee, että muitakin töitä olisi ollut tarjolla.

Vaikka seudun ylämaanihmisten maisemäkäsitystä ja heidän paikkoihin sidottua perinnettään on analysoitu hyvin vähän, on helppo ymmärtää jo lyhyistä kuvauksista, että poronhoitoon perustuva maisemankäyttötapa ja siihen liittyvä elämäntapa ovat erityisiä verrattuna esimerkiksi maata viljelevien naapurikansojen paikallaan pysyvämpään elämänmalliin. Jokirannanihmisten karjatalouteen ja pyyntielinkeinoihin perustuneen paikallaan pysyvän elämäntavan ja maiseman käyttämisen erityisyys vaatii sen sijaan tarkempaa tarkastelua avautuakseen. Siksi keskityn tässä artikkelissa kuvaamaan nimenomaan jokirannanihmisten maisemäkäsityksiä.

Ympäristö kanssaeläjänä

Oma elinympäristö, erityisesti oma sukualue, on monelle Ylä-Tenon saamelaiselle maailman tärkein paikka, johon suhtaudutaan kuin toiseen ihmiseen, läheiseen ystävään. Tämä tulee esille siinä, miten paikoista puhutaan. Esimerkiksi 1990-luvun lopussa paikannimiä kerätessäni vanhemman polven mies kertoi läheisen vaaran nimen ja lisäsi vielä: "Se on meidän kodan vahti. Se näkee sen." Tulkitsen miehen tarkoittaneen, että vaara vartioi ja huolehtii, että kodalla on kaikki hyvin. On tuskin sattumaa, että 1900-luvun alussa suvun uhripaikan kerrottiin olleen samassa vaarassa (Paulaharju 1927, 309).

Kun miehen sisko (TKU/A/68/276) joikasi nauhalle erään nuoren naisen joiun noin 30 vuotta aikaisemmin, oli elävä ympäristö sanoissa (*dajahusat*) mukana: "tunturi katsoi, [kun] hän pienen laavun pystytti." Neljännesvuosisata ennen tätä, kun saman perheen oli lähdeävä evakkoon Lapin sodan aikaan, niin hyvästeltiin sukualueen tutut vaarat sanallisesti kuin ihmiset (E. Guttorm 1986, 208–209). Samanlaisia, paikkoihin kuin eläviin ihmisiin suhtautuvien pohjoissaamelaisten tapojen tai puhetapojen kuvauksia on tallennettu myös muissa lähteissä (esim. Buljo 2002, 141, 152–153; Lehtola 2012, 361; SKS KRA SP 1936:32336; Turi 2010, 90–91) ja elollistetut luonnonpaikat tai puhuvat eläimet tai kasvit ovat myös toistuva teema ylätenolaisten kirjailijoiden teoksissa (esim. Paltto 1987; Vuolab 1994).

Maiseman kanssaeläjäys ja asema tulee esille myös Ola Samuel Rasmusin (TKU/A/69/96) vanhan ajan joikaamisen kuvauksessa (*sáhka*):

Muinaisilla ihmisillä oli joiku joka... kaikilla linnuilla, kaikilla pedoilla, poroilla ihan kaikilla. [– –] Kaikki vaarat, kaikki maat, ihan kaikki. Tuolla Gáimmioaivilla sillä, en tiedä miten monta sillä lienee joikuja. Miksi muinaiset ihmiset näin, miksi? No tietenkin ne, jotka yötä päivää olivat siellä porojen luona, niin piti tietenkin ajanvietteeksi siellä opiskella säveliä ja sanoja ja kaikkia niitä, että milloin aurinko ilmestyy, milloin lumi sulaa, milloin kaamos, minkäkin näköinen Gáimmioaivi on. [– –] Ne vanhan ajan sävelet on kaikilla noilla eläimillä ja poroilla ja niillä mailla se kyllä on sama mikä silloinkin muinoin oli, mutta nykyään niitä ei joikata. [– –] Tenolla myös itsellään ja kaikilla sen könkäillä, könkäilläkin on eriliset joiut niillä myös. [– –] ja ne kun joikasivat, ne joikasivat kaikki ne kukkulat kaikki ne vaivaiskoivut, kaikki ne tunturikoivut, kaikki ne protot, kaisat, maat, kaikki laaksot, ihan kaikki.



Saamelaisia elinkeinoja, tapaoikeutta ja maisemasuhdetta tutkinut Elina Helander-Renvall (aik. Helander) (esim. Helander 2001; 2016; Helander-Renvall 2016a; 2016b) on käsitellyt eri alueiden pohjoissaamelaisten poronhoitajien ja näiden elinympäristön läheistä suhdetta. Hän tulkitsee suhteen olevan animistinen, jos animismin ymmärretään tarkoittavan, että myös muilla olennoilla kuin ihmisillä voi olla persoona ja että näiden toisten ja ihmisten välillä voi olla sosiaalisia suhteita (ks. tarkemmin Helander-Renvall 2016a, 83; 2016b, 66–67). Helander-Renvallin (2016b, 84–85, 90–91) mukaan myös maa käsitetään eläväksi entiteetiksi, joka on aktiivinen suhteessa ihmisiin ja eläimiin. Hän liittää tällaisen ajattelun suoraan saamelaisten esikristilliseen uskontoon ja shamanismiin sekä niistä periytyvään kansanuskoon.

Vaikka edellä kuvaamiani suhtautumistapoja voidaan minunkin mielestäni pitää mainituin ehdoin animistisina, niistä ei kuitenkaan välity pyhyiden tai yliluonnollisuuden kokemus, joka saisi minut tulkitsemaan näiden kuvastavan suoraa yhteyttä esikristilliseen uskontoon. On täysin mahdollista, että tämänkaltainen suhde ihmisten ja paikkojen välillä heijastelee vanhempien aikojen esikristillistä uskomusmaailmaa, mutta sen merkitys on vuosisatojen kuluessa muuttunut toisenlaiseksi. Ainakaan tutkittavana aikana ei ollut kyse varsinaisesta kansanuskosta, vaan ontologiasta, jonka mukaan ihmiset suhtautuvat ympäristöönsä tai ainakin sen tiettyihin paikkoihin kuin tuttuun kanssaeläjään, jonka kanssa ovat vuorovaikutuksessa.

Ero käy hyvin esille Ola Samuel Rasmuksen (TKU/A/67/60) kerronnasta. Hän kuvaa ensin fearan-kerronnalla kuinka hän ja ystävänsä olivat kalassa kerran 1920-luvulla, mutta eivät saaneet saalista. He lupasivat pilanpäiten läheiselle seitakivelle rullatupakkaa ja viinaa, jos saavat saalista. Saalista alkoi tulla ja sen seurauksena miehille kauppareissu. Humoristiseen sävyyn kerrotun osion päätteeksi kertoja vakavoituu ja jatkaa sähka-tyyllillä: ”Na kyllähän minä tuota uskonkin, kyllähän se niin on. Näet kun, näet kun se niin tuota, ei se ole enää niin kun seitan palvelemista, ei se ole enää mikään jumalanpalvelus, se on ihan maallinen. Joo ja se on tietysti tuota että maan herra, sehän maallista tavaraa se hoitaa.” Voimakkaan lestadiolaisessa kristillisessä yhteisössä elävälle kertojalle oli tärkeää tuoda esille, että hänelle kyse ei ole uskonnonharjoittamisesta, mutta että maa on ihmisten arjessa itsenäinen, uskontoon liittymätön toimija, jolla on valtaa ”maallisen tavarana”, esimerkiksi luonnonvarojen suhteen.

Saman ympäristön ei-inhimilliset kanssaeläjät

Sekä jokirannassa että tunturissa ihmisten ja eläinten rinnalla on uskottu elävän erilaisia ei-inhimillisiä olentoja. Helander-Renvall (2016a, 75–77; 2016b, 90–91) kirjoittaa erityisesti kufihtarista (*kufihtar, eatnanvuloš olmmoš*), joiden hän katsoo toimivan personoidun maan tahdon symbolisina välittäjinä. Tällaista tulkintaa maan ja kufihtarten välisestä yhteydestä en oman aineistoni pohjalta pysty tekemään. Sen sijaan on ilmeistä, että kufihtarten, kuten muidenkin yliluonnollisten olentojen, katsotaan olevan yhtä lailla oikeutettuja asumaan samoilla alueilla, joita ihmiset käyttävät. Nimenomaan kufihtaret ovat lisäksi siinä määrin ihmisenkaltaisia olentoja, että niillä voi katsoa olevan persoona ja ne voivat myös muodostaa sosiaalisia suhteita ihmisten kanssa. Osassa kertomustyypeistä suhde on myös selvästi vastavuoroinen. Tässä mielessä ne täyttävät edellä esitetyn Helander-Renvallin, mutta myös Ingoldin (2000, 112–115, 121–123) määritelmän animismista. Muiden uskomusolentojen osalta persoonan olemassaolon ja sosiaalisten suhteiden määrittely ei ole aivan yhtä yksinkertaista.



Dálvadas-projektin aikaan, 1960–70-luvuilla ylikuonnollisista olennoista juuri kufihtariin ja äpäroihin (*eahpáraš*) liittyvä perinne oli elävintä (Ks. Enges 2012, 131–133, 135, 144, 212). Sen sijaan staaaloja pidettiin yleensä satuhahmoina tai fikteinä. Tämän taustalla lienee ollut edellä mainitun ihmismäisyyden lisäksi se, että kufihtaret yhdistettiin kansainväliseen kristillisenä pidettyyn perinteeseen, jonka mukaan maahiset ovat Aatamin ja Eevan kätettyjä lapsia (esim. Hans Vuolab TKU/A/69/102; vrt. ATU 758). Tämä mahdollisti perinteen elämissen monia perinneaiheita sopimattomana pitäneen lestadiolaisen herätysliikkeen rinnalla. Äpäpäperinnekkin tuki kristillisiä moraalikäsitteitä, mutta tästä huolimatta osa piti olennon nimitystä niin rumana, että käytti niistä sanaa staaalo (*stállu*) (Armas Rasmus TKU/A/68/18).

Kanssaeläjiä ei kohdattu sattumanvaraisissa paikoissa, vaan tietyissä elinpiirin osissa ja tietynlaisissa paikoissa. Tämä käy ilmi kerronnasta, sillä on tyypillistä, että kohtaamisen paikka mainitaan tai kuvaillaan hyvinkin tarkasti (vrt. Enges 2012, 166–170). Yleensä kanssaeläjät ja ihminen (yleensä yksin) kohtasivat meahccissä. Siellä tavattujen olentojen uskottiin useimmiten olevan kufihtaria (esim. Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Olavi Rasmus TKU/A/67/128). Aslak Guttorm (TKU/A/67/268) puhuu haltijoista (*háldejaš*) ja metsänasukkaista (*meahcceássi*), Maarit Vuolab (TKU/A/67/103b) metsäihmisistä (*meahcceolmmoš*). Uskovainen Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/13) puhuu metsän kulkijoista (*meahci johtti*) tai pahoista hengistä (*bahávuoinnat*). Useimmiten puhutaan kuitenkin käyttäen yleistermiä *neahkameahtumat* 'näkyvät' tai *oaidnemeahtun vuoinnat* 'näkyvät henget' (esim. Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Jouni J. Guttorm TKU/A/69/13), jolloin ylikuonnollista olentoa ei tarvitse määritellä tarkemmin.

Monet kanssaeläjistä elävät sellaisissa meahccin osissa, joita ihmiset käyttävät tai ovat käyttäneet. Ne käyttävät myös esimerkiksi samoja polkuja, kenttiä ja lähteitä. Kufihtaret elävät pääosin omassa maanalaisessa valtakunnassaan, mutta tulevat ajoittain ihmisten ilmoille, jossa liikkuvat yleensä näkyvät. Niitä kerrotaan kuitenkin nähdyn esimerkiksi paikoissa, joissa on "*rumat maat*" eli suuria kiviä, louhikoita tai halkeama pahdassa (Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Hans Vuolab TKU/A/69/101), pensaikka (Matti Guttorm TKU/A/67/91) tai pieniä, heinäisiä, pyöreitä mäennyppylöitä (Olavi Rasmus TKU/A/67/125) tai vain yleisemmin tunturissa, jossa ne voivat kuitenkin kadota silmänräpäyksessä (esim. Ville Järvensivu ja Piera Paltto TKU/A/69/47; vrt. Enges 1998, 15; 2012, 166).

Usein mainitaan, että polulle ei ole sopivaa asettua nukkumaan, koska se voi häiritä muita meahccin kulkijoita (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132; Olavi Rasmus TKU/A/67/128; Hans Vuolab TKU/A/67/113a). Joskus on voinut tietämättään asettua nukkumaan paikalle, jota muut kulkijat käyttävät. Silloin saa unessa kehotuksen siirtyä, tai herää yllättäen potkuun tai huutoon, jota muut eivät yleensä kuule tai tunne. Ville Järvensivu (TKU/A/69/76) kertoo (muitalus):

Ja kerran olin porometsässä tuolla tunturissa, Kevonvuomassa olin. Se on sellainen paikka, jossa muinaiset poroimisotat ovat talostelleet. Siinä on sellaisia kotasijoja, kesäporoaita on myös. [– –] minä nukahdin siihen. Polun puolelle pistin poikittain noin jalat, poikittain ja sitten nukahdin. Tuli sieltä mies ja potkaisi: "pois polulta." Noin niin potkaisi hirmuisen kovaa, sanoi: "pois polulta". Minä vetäisin vain jalat näin koukkuun en muuta. Sitten taas oikaisin ja taas nukahdin. No kun se toisen kerran tuli, niin minulla tärähti vielä kehokin ja minä kyllä käänsin sitten jalat pois siitä polulta ja aloin nukkua toisin päin ja se ei enää potkaissut minua. Ne kulkivat sitä kautta, ne kulkivat sitä polkua pitkin siitä, kun vettä hakivat sieltä lähteestä ja kulkivat.



Tunturissa ei saisi yöpyä tai pystyttää laavua paikkaan, jossa on kufihtarten asuinpaikka. Jos käy tällaisella paikalla nukkumaan, niin ne tulevat ajamaan pois (esim. Ilmari Rasmus TKU/A/69/115; Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/101). Kufihtarilla on hallintaoikeus joihinkin paikkoihin tai paikkoja käyttävät sekä ihmiset että kufihtaret tai muut ”näkymättömät”. Esimerkiksi väliaikaisena asumuksena käytettävään turvekotaan saavuttaessa tulee kohteli-aasti kertoa, että kodan omistaja tai vieras on saapunut kotaa käyttämään ja kehottaa toisia asujia siirtymään pois. Ennen tätä ei tule tehdä tulta tai käydä nukkumaan. Joskus tällöinkin paikan toinen asukas voi tehdä läsnäolonsa tiettäväksi. Aslak Guttorm (TKU/A/67/268, myös esim. Maret Vuolab TKU/A/67/285a) kertoo (välitetty muitalus): ”Metsän haltijoista en ole muuta kuullut kuin että monet ovat kertoneet [- -] tuolla Kevolla [on] yksi kota [- -] kun tulee metsästä poronkokoaja, ja pistää tulet, niin kuulee, kun tulee [joku], heittää halonhak-kuupaikalle puita, kaikki ne jalkojen juureen. Eikä sitten tulekaan ei koskaan eikä mikään.”

Vaikka ei-inhimillisiä kanssaeläjiä tavataan yleensä gieddin ulkopuolella, ovat kufihtaret tässä suhteessa poikkeus. Niiden asuinpaikka voi sijaita ihmisten kentän alapuolella, ja siksi navetanpaikan valinnassa pitää olla tarkka, sillä kufihtarien asuinoikeuksia tulee kunnioittaa. Jouni J. Guttorm (TKU/A/68/324, myös TKU/A/69/13) kertoo välitetyn mitalusisin isoisänsä navetasta. Hän suhtautuu siihen epäillen:

En kyllä tiedä lieneekö tämäkään totta, mutta tuo minun isoisävainajani, Biehttáraš Ásllat -vainaa, joka asui tuossa Váljohsuolussa [- -] Aivan lähelle tupaa siihen rakensi navetan. [- -] Niin oli nukku-massa, niin tulee sellainen akka: – Kyllä se jo on kun hänen piimä-...kermahyllyn päälle pistät navetan! Lehmänkusi valuu hänen maitohyllynsä. Sinun pitää ottaa pois! [- -] Ei ole äijällä muuta [mahdollisuutta], sen piti vaihtaa navettaa.

Joskus kufihtaret voivat olla ihmiselle myös avuksi. Useina eri variaatioina on kerrottu tarinaa, jossa kufihtareksi tulkittu ihmishahmoinen olento herättää nukahtaneen poropaimenen juuri kun porot ovat karkaamassa (esim. Ville Järvensivu TKU/A/67/65).

Meahccissä tavattiin myös äpärit. Ne tavattiin tyypillisesti jyrkissä kuopissa tai kuruissa, joissa on usein pieni lampi, johon lapsi arveltiin hukutetun (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). Kerronnassa mainitaan äpäriä nähdyn tai kuullun sen parkunaa myös esimerkiksi törmän alla (Piera Pieski TKU/A/67/120), pensaikossa (Ilmari Rasmus TKU/A/67/75), jokirannassa (Niiles Katekeetta TKU/A/67/86b) tai puronvarsilla (Birit-Anna Rasmus TKU/A/67/280b). Aggressiivista äpäriä voi paeta virtaavan veden yli, sillä sitä se ei voi ylittää (esim. Ilmari Rasmus TKU/A/67/74).

Aslak Guttorm (TKU/A/67/268; myös Jouni J. Guttorm TKU/A/68/324; TKU/A/69/19) kertoi (muitalus) Erke Katekeetta vanhemman kohdanneen äpäriän Gáregasjohka-joella, kun tämä oli kaatamassa seinähirsiä. Äpäriä lähestyi Erken laavua hiihtämällä. Erke pelästyi outoa, kynnäränkorkuista lasta muistuttanutta tulijaa ja koetti iskeä sitä puukolla, mutta joutui silloin äpäriän lumoamaksi (*ráimmahaddan*). Herätessään hän näki puukkonsa palaneena sammuneen nuotion pohjassa. Edelleen lumouksen vallassa hän lähti juoksemaan kohti lähintä taloa. Siellä neuvottiin, että äpäriä olisi pitänyt kastaa nimellä *Gáregas-Risten*, koska se ilmestyi *Gáregas*-joen laaksossa. Myöhemmässä toisinnossa (Ola Samuel Rasmus TKU/A/68/383) tarina on saanut lisää paikkasidoksia, sillä se sidotaan laajemmin Gáregasvuopmi-laakson seutuun sekä sen reunamalla sijaitsevaan Ristenašjávri-järveen. Järven nimi sisältää naisen nimen *Risten* diminutiivimuodon *Ristenaš*. Hahmo on kuitenkin muuttunut äpäriästä paikalla



aikaisemmin asuneen naisen kummitukseksi (*gobmi*), ja tarina saanut *cuvccas*/mäinnas-kerronnan piirteitä.

Kummitukset tai haamut (*gobmi*) ovat tyypillisesti olentoja, joita tavataan sekä metsässä että kentässä, mutta nimitystä käytetään myös monista epämääräisistä, yliluonnollisiksi tulkituista havainnoista. Ihmishahmossa näyttäytyvät kummitukset ovat ihmisiä, jotka ovat jääneet yliluonnollisessa muodossa ihmisten keskelle. Yleensä ne ilmestyvät lyhyen aikaa heti kuolemansa jälkeen, mutta esimerkiksi onnettomuuksissa kuolleet voivat kummitella pitkäänkin, joskin tyypillisesti vain kerran vuodessa, kuoleman ajankohtana ja sen tapahtumapaikalla. Sama ilmiö yhdistetään toisinaan myös äpäriin. Poikkeuksen muodostavat autiotupien kummitukset, jotka kummittelevat aina kun tuvalle tulee asukas, kunnes niiden kuolema on selvitetty (esim. Biret Vuolab TKU/A/70/50; kertomustyyppistä ks. esim. Enges 2012, 168–170).

Esimerkiksi Aslak Guttorm (TKU/A/67/268) kertoi Susanna-nimisen piian muiltalusin, jossa tämä oli nähnyt lehmien noutomatkalla kentänläheisessä Tenon niemessä, Geaðgenjargassa, seudulla hiljattain hukkuneen miehen kummituksen. Siihen oli lehmäkin reagoinut. Maret Vuolab (TKU/A/70/74) taas kertoi nähneensä ensimmäisenä yönä uudessa kotitalossaan Dálvadasissa vastanaineena vaimona miehensä isoisän Gádjá Nillán haamun, joka oli kertonut tämän perivän hänen talonsa. Tämä oli enne, sillä niin kävi. (Fearanmaisesta kummitustarinasta ks. Enges 2012, 177–185.)

Perinne selittää paikannimeä

Paikat, joiden nimi voidaan liittää perinteeseen, ovat tyypillisesti sellaisia, joita käytetään tai on lähihistorian aikana käytetty aktiivisesti elinkeinojen harjoittamiseen tai niillä on muutoin käyty usein. Ne sijaitsevat sukualueiden keskeisimmissä osissa tai usein käytettyjen kulkuväylien varrella. Onkin ilmeistä, että se sama maisemassa elämisen prosessi, joka Ingöldin mukaan luo maiseman, luo myös tarpeen nimetä sen osia eli paikkoja. Tällaisten nimien referentti on tyypillisesti melko suppea-alainen ja nimen aihe liittyy melko hiljan, harvoin yli 200 vuotta sitten, tapahtuneisiin asioihin. Niihin liittyy usein henkilöperinnettä tai ne yhdistetään johonkuhun todelliseen ihmiseen ja tämän tekemisiin. Tyypillisimpiä ovat vanhoista asuinpaikoista, muista rakennelmista tai jonkin alueen käyttämisestä kertovaan perinteeseen liittyvät nimet. Nimien yhdistäminen perinteeseen ei onnistu ilman ryhmän sisäistä tietoa, sillä niissä on usein vain yksittäinen sana, joka liittää nimen perinteeseen, kuten esimerkiksi *Erkkeája* ("Erkinpuro") tai *Giisáávži* ("Kiisarotko").

Dálvadas-projektin nauhoitteilla kerrotaan usein edellä mainitusta *Stohposaiája*-purosta ("Tupasijanpuro"). Se on pieni, tunturialueen pääjoen Njiljohkan sivupuro, jonka varrella sijaitti vuodesta 1904 alkaen alle kaksikymmentä vuotta porokuningas Gádjá Nillán kesäasumus. Vaikka paikka oli vain lyhyen aikaa ja osan vuodesta asuinpaikkana, oli se muuttunut puolessa vuosisadassa yhdeksi alueen tunnetuimmista paikkasidonnaisen perinteen keskuksista. Paikkaan liitetään nauhoilla paljon vanhoja kertomuksia (muitalus, *cuvccas*) yliluonnollisista olennoista, jotka liittyvät tavalla tai toisella Gádjá Nilláan, mutta myös uutta kerrontaa (muitalus, *cuvccas*, fearan, gielis), joka ei ollut enää suoraan sidoksissa häneen (esim. Birit Järvensivu TKU/A/67/99; Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Piera Pieski TKU/A/67/119; Ilmari Rasmus TKU/A/67/115b; Kirsti Rasmus; TKU/A/67/132; Olavi Rasmus TKU/A/67/125;



Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/101; Hans Vuolab TKU/A/67/103a; analyysejä ks. Enges 1998, 15; 2012, 185–201).

Toisaalta paikkaan liittyy myös paljon esimerkiksi ekologista ja ekonomista (perintö)tietoa, kuten että se on rehevä paikka ja sen tähden sopi hyvin Gádja-Nillán lehmien laitumeksi, mutta toisaalta on hyvä myös porojen laidunnuspaikaksi. Sijaintinsa, suojaisien maastonmuotojen sekä tiheän koivikon takia paikka on myös erinomainen riekon ansapyyntiin kotikentästä käsin. Todennäköisesti kerronnan seurauksena puron ja sen läheisen tunturinno-kan nimet ovat aluksi saaneet ja sittemmin säilyttäneet *stohposai*-alkuiset nimensä, vaikka asuinpaikkaa ei ole käytetty vuosisataan. Paikoilla oli oletettavasti ennen vuotta 1904 jokin muu nimi, sillä paikka ei ole ollut asuinkäytössä ennen tätä.

Toisenlaista kerrontaa liittyy järveen nimeltään *Guollejávri* ("Kalajärvi"). Viattoman oloinen nimi kätkee taakseen laajalti saamelaisten asuinalueilla tunnetun uskomustarinakokonaisuuden. Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/13) kertoo (muitalus):

No räppänäjärveksi ne kutsuvat sellaista järveä [– –] siellä on niin paljon pieniä kaloja ja minä ker-
ran kun lähdin sinne nuottaamaan. [– –] Mutta ne ovat sellaisia räppänäjärviä, että ne [kalat] menevät
pohjaan, niin mutaan niin syvälle [– –] se on kuin räppänä [reikä] niin, on muka toinen pohja siellä
alapuolella, muka, sanovat siellä on vielä toinen [järvi] sellainen johon menevät piileksimään, pakoon
jos huomaavat, että ovat pyytämässä.

Näistä toisaalla myös saivojärviksi kutsutuista järvistä kertovat osin muitalus, osin sáh-
ká-muodossa myös Matti Guttorm (TKU/A/67/93) ja Jouni Guttorm (TKU/A/67/108-2) sekä
sáhka-muotoisesti Hans Vuolab (TKU/A/69/149) ja Ola Samuel Rasmus (TKU/A/ 67/113a).
Vaikka 1960-luvun kertojat liittivät järvet vain kaloihin, joihin järven nimikin viittaa, ja nii-
den outoihin katoamisiin, on tällaiset järvet varhaisemmissa lähteissä liitetty saivohenkiin,
kuolleisiin ja aliseen maailmaan (esim. Enges 2012, 133; Huuskonen 2004, 229–230; Rydving
2002, 71–75).

Keith Basso kuvaa tutkimuksissaan (esim. Basso 1996) ndeiden (läntiset apassit) paikan-
nimien toimimista yhteisön normien toisintajina ja selittäjinä. Vaikka saamelaisten parissa
ei olekaan vastaavalla tavalla kiteytynyttä kulttuurista kerronnan mallia, perinnettä on käy-
tetty vastaavalla tavalla. Tällainen perinne voi liittyä johonkin paikkaan, mutta melko har-
voin tällainen tarina on pohjana paikannimelle.

Ainakin yksi muitalus on kuitenkin synnyttänyt paikannimen. Eräs aittijokelainen mies päätti
vetää veneen jokivarresta tunturissa sijaitsevalle järvelle, jonka nimi oli *Skáidejávri* ("Jokien
välinen maa -järvi"). Hän ajatteli, että järvestä saisi verkoilla hyvin kalaa, mutta niiden las-
kemiseen tarvittiin venettä. Mies lähti poikineen kuljettamaan venettä. Matka ei ole lin-
nuntietä mahdottoman pitkä, mutta korkeusero Tenon ja järven välillä on yli 260 metriä ja
nousu jyrkkä. Viimein, uskomattomien ponnistusten jälkeen vene oli saatu järvelle, ja las-
kettiin ensimmäiset verkot. Muutaman päivän sisällä selvisi, että koko järvessä ei ole yhtä
ainutta kalaa. Tästä suuttuneena mies jätti veneen järvelle, jossa sen jäänteet ovat edelleen.
Järvi nimettiin tapahtuman muistoksi *Fanasjávriksi* ("Venejärvi"). Tarinaa käytetään toisinaan
muistuttamaan suunnittelemisen tärkeydestä.

Sekä tämän Fanasjávrin että edellä mainitun Guollejávrin aiheet (vene ja kala) ovat niin yleisi-
ä vesistöön liittyviä sanoja, että niitä tapaa paikannimissä hyvin harvoin. Liian tavallinen



nimenaihe vaikeuttaa nimen yksilöivän funktion toteutumista, eivätkä nämäkään nimet toimisi kovin hyvin ilman yhteisössä tunnettuja erityismerkityksiä. Nimissä ei olekaan kyse mistä tahansa veneestä tai kaloista, vaan tietyistä, erityisistä veneestä ja kaloista. Tällaisille nimille on tyypillistä nimeen liittyvän kerronnan tai (perintö)tiedon määrällisyys ja yksilöiväisyys.

Tavallisempaa on kuitenkin, että johonkin paikkaan liittyvä perinne muistuttaa, vahvistaa ja uusintaa yhteisön normeja. Esimerkiksi äpäroihiin (*eahpáraš*), äitinsä tappamiin kummitteleviin lapsivainajiin liittyvä perinne on vahvasti seksuaalisuuteen ja avioliittoon liittyviin normeihin sidottua. Erään kertojan (TKU/A/69/19) mukaan: ”on mahdotonta tietää, kuka on surmannut, mutta se että ne tulevat sillä tavalla [äpäran ilmestymisestä] tietämään, että siellä on ollut...niillä seuduilla on ollut sellainen ihminen, joka lapsen on surmannut ja kätkenyt metsään.” Joskus äpäätarinoita on sijoitettu tarkoituksellisesti johonkin paikkaan, joka voidaan yhdistää naiseen, jonka epäillään rikkoneen normeja. Tällainen kerronta voi olla myös pahansuopaa vihjailua tai perätöntä juoruilua. Tällaisia tarinoita kertomalla on voitu muistuttaa myös yleisemmin normeista ja hyväksi havaituista toimintatavoista. Paikannimistä tällainen tarkoitus ei yleensä käy ilmi. (Vrt. Enges 2012, 177, 204, 213–219.)

Paikannimi tai paikka selittää perinnettä

Joskus uskomusolentoihin liittyvät paikannimet alkavat kerätä ympärilleen perinnettä, vaikka nimeämisaihe on jo unohtunut tai perinne on katkennut. Esimerkiksi paikannimi *Stáloleakšá* (”Staalonrämelakso”) suorastaan houkuttelee kertomaan staalotarinoita, vaikka sellaisia ei paikkaan vanhastaan ole liitetty. Se on inspiroinut kufihtar- tai kummitustarinoita (kufihtar-, gobmemáinnas) ainakin vielä 1990-luvun hillastusretkillä (myös esim. Olavi Rasmus TKU/A/75/164). Samalla tavalla *Bissočuollan* (”Pyssyniskemä”) -nimipesue liitetään prototyypisiin tarinoin, joissa jollekulle on tapahtunut pyssyn kanssa tapaturma tai pyssy on hajonnut. Tällaista, tähän paikkaan liittyvää perinnettä ei ole (enää) olemassa. Paikannimien epäselvän sisällön selittäminen menneillä, usein keksityillä tai oletetuilla tapahtumilla tai humoristisilla tarinoilla on muutenkin tavallista (esim. Aslak Guttorm TKU/A/67/89; TKU/A/68/284). Tulkitsen tämän siten, että paikannimi-ilmausten sanojen sisällön tulkitaan olevan seurausta jonkin olennon samanlaisesta maisemaa synnyttäneestä elämisestä kuin mitä tiedetään liittyvän muihin merkityksellisinä nimettyihin paikkoihin. Koska aikaisemmasta toiminnasta ei tiedetä mitään, pyritään se rekonstruoimaan paikannimi-ilmauksessa olevia sanoja vihjeinä käyttäen.

Paikannimien motivoima perinne on tyypillistä alueilla, joissa on ollut asutuskatkos. Näin näyttäisi tapahtuneen myös Dálvadasissa, sillä vaikka se toimi pitkään Tenonsiidan eli Juok-sasiidan keskuskylänä, se oli asumaton valtaosan 1700-lukua. Tähän lienee ollut syynä se, että kun Utsjoen vanhin varsinainen kirkko valmistui vuonna 1700, myös Tenokylän hallinnollinen ja kaupallinen keskus siirtyi vähitellen Utsjoen kylän keskuspaikalle Mantojärvelle. Dálvadasin merkitys keskuspaikkana hiipui. (Ks. esim. Fellman 1906, 247; Nissen ja Kvamen 1962, 294.)

Toisaalta paikannimi voi pitää yllä muuten unohtunutta tai unohtumassa olevaa perinnettä. Esimerkiksi Hánasnjárga-niemessä ja sen viereisellä Hánasdievvá-mäellä on kerrottu kummittelevan, koska siellä muistellaan olleen vanhoja hautoja (esim. Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/102). Paikka on nimetty Hánas Lássen, Lasse Pokan, alueella 1800-luvulla eläneen ihmisen mukaan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b). Tarina ohjasi dálvadaslaisen nuoren



Kuva 2. Taustalla Nuvvos-Áilegas, jonka jyrkässä ylärinteessä olevien rinnakkaisten kurujen kerrotaan olevan paikallisen heeroksen Stuurra-Jovnnan tai vaihtoehtoisesti staalon ladun jälki. Vaan maailman muuttuu Nuvvuksessakin: nykyiset stuurra-jovnnat liikkuvat traktorilla tai sähköverkon kautta. Kuva © Taarna Valtonen.

miehen tulkitsemaan vuonna 1968 yöllä kuullun oudon äänen ylikuonnollisen olennon päästämäksi (Kirsti Rasmus TKU/A/69/4; vrt. Enges 2012, 207).

Erikoiset luonnonpaikat tuntuvat usein itsessään inspiroivan uskomusperinnettä. Tästä ovat esimerkkeinä Dálvadas-projektin nauhoilla toistuva kysymys Nuvvos-Áilegas-tunturissa näkyvistä *Stáloláhttu* ("Staalonlatu") -nimisistä raviinimuodostumista (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/107; vrt. Huuskonen 1995; 2004, 179–184) sekä spontaanisti tuotetut kertomukset Killárávžin ("Loukkurotko") äpärestä (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). Molemmat paikat ovat ympäristöstään poikkeavia: Stáloláhttu muodostuu kahdesta samansuuntaisesta, jyrkkäprofilisesta, kivikkorotkosta, jälkimmäinen taas on lyhyt mutta kapea ja syvä, varjoisa ja erikoisen rehevä kuru. Stáloláhttuun liittyy aitiologista perinnettä, sillä sen kerrotaan syntyneen joko staalon tai paikallisen heeroksen Stuurra-Jovnnan laskiessa rinnettä alas. Gillárávži taas on useiden ylikuonnollisten kohtaamisten tapahtumapaikka. Kirsti Rasmus (TKU/A/67/132) mainitseekin, että erityisesti äpäret esiintyvät jyrkissä kuopissa tai kuruissa, joissa on usein pieni lampi.

Useisiin silmiinpistäväan massiivisiin ja jyrkkiin kalliopahtoihin taas yhdistetään tarina (dološ máinnas) saamelaisheeros Lávrrohašista (suom. Laurukainen), joka johdatti vainolaiset eli tšuudit jyrkänteen yli kuolemaan. Tämä kansainvälinen kulkutarina on Ylä-Tenolla yhdistetty ainakin Fierranjohkan kylän kohdalla sijaitsevaan Sávjabákti-pahtaan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b) sekä Bárši-talon kohdalla sijaitsevaan Báršševárri-vaaraan (Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/266).

Pohdintaa: eläminen, perinne, paikat ja paikannimet

Ylä-Tenon saamelaisessa kerronnassa tutulla, täsmällisesti mainitulla paikalla on suuri merkitys: se tekee kerronnasta elävämpää ja uskottavampaa, sillä se aktivoi kuulijan



maisemaskeemassa monenlaisia yhteyksiä. Tutusta paikasta osataan kertoa luontevasti, ja se on todennäköisesti tuttu kuulijallekin. Oman sukualueen paikat ovat itsestään selviä tapahtumapaikkoja (vrt. Enges 2012, 168). Tietyn paikan välityksellä kerronta sitoutuu sekä yhä eläviin että jo menneisiin sukupolviin, erityisesti paikallisiin merkkihenkilöihin sekä omiin sukulaisiin ja heidän toimintaansa. Tätä kautta kerrontaan syntyy aikaulottuvuus: paikka tuo mukaan aikaisempien sukupolvien kokemukset ja konkreettisen toiminnan samalla paikalla.

Ingoldin tapaan määritelty ja muutoinkin usein juuri konkreettisenä tekemisenä kuvattu suhde paikkoihin, alueisiin ja maisemaan vaikuttaa melko välineelliseltä: aluetta on käytetty elannon hankkimiseen ja sen keskeisimmät arvot tuntuvat liittyvän resursseihin. Toisaalta paikat koetaan syvästi merkityksellisinä, jopa itsenäisinä kanssaeläjinä. Konkreettisen kehollisen toiminnan keskeisyys maisemaa synnyttävänä tekijänä tulee esille myös siinä, että enemmistö löytämistäni paikkasidonnoista kertomuksista kuuluu mitalus-genreen tai sitä lähellä olevaan, liioitteluun ja humoristisuuteen taipuvaiseen fearan-genreen eli ne perustuvat ihmisten todellisiin kokemuksiin.

Samoihin paikkoihin sitoutuu myös alueen muiden, ei-inhimillisten olentojen toiminta, joka tuntuu korreloivan nykyisten ja aikaisempien sukupolvien toiminnan kanssa: siellä missä on tai on ollut ihmistoimintaa, tavataan myös esimerkiksi kufihtaria. Näiden suhdetta paikkoihin ja oikeutta käyttää ihmisten sukualueita ei yhdessäkään kertomuksessa kiistetä, vaan siihen suhtaudutaan kunnioittaen, kuten olentoihin itseensäkin. Ajatus maiseman kanssaeläjistä ja myös paikoista kanssaeläjinä on alueen saamelaiden maisemaskeeman perustavanlaatuisen osa ja osoittaa, että siihen liittyy jonkinlainen animistinen ontologia, joka ei kuitenkaan liity enää uskonnonharjoittamiseen.

Aineiston paikkaan sitoutuneen perinteen tai (perintö)tiedon ja (perintö)taidon näkökulmasta paikannimi on useimmiten toissijainen, vaikka se arkikokemuksessa tuntuu saavan isomman roolin. Paikannimen sijaan oleellisempaa on, että tapahtumapaikan kanssa on jokin konkreettisesti koettu suhde: kerronnassa mainittu tai paikannimellä nimitetty paikka vaikuttaakin olevan maisemaskeeman keskeisin käsiteneduli, paikannimi useimmiten vain yksi monista siitä haaroivan merkitysverkoston sivunoduleista. Sen ekonomisesti representoiva, spesifi kielellinen esiintymismuoto lienee tärkein syy nimien keskeiseen asemaan. Oleellista on siis välinearvo, ei sisältö.

Huomiotani paikannimien toissijaisesta asemasta tukee Pasi Engesin (2012, 167; myös 1998, 16–18) väitöskirjan aineisto, jossa hänen analysoimiensa yliluonnollisten elämysten tapahtumapaikkojen nimissä yhdessäkään ei ole viitteitä mihinkään yliluonnolliseen olentoon tai tapahtumaan. Tulkitseen tämän siten, että kaikesta huolimatta yliluonnollisten hahmojen toiminta ei kuulunut näiden paikkojen keskeisimpiin merkityksiin, vaan niiden nimeämiseen johtaneen merkityksellistymisen taustalla oli jokin muu toiminta tai sisältö. Myös Marjut Huuskonen (1995, 181) on huomannut paikannimien ja perinteen erillisyyden *Stálu láhttu*-eli *Staalonlatu* -nimiseen paikkaan liittyvää perinnettä analysoidessaan:

Paikannimestä itsestään ei ole juurikaan kertomusperinnettä, vaan nimi toimii itsenäisenä mielikuvana, joka saa elinvoimansa *stállu*-perinteestä ja ihmisen kokemusmaailmasta, liikkumisesta tuntu- rissa. Haastattelutilanteissa *Stálu láhttu* toimii monesti kimmokkeena *stállu*-perinteen eri teemoihin. Näiden teemojen lisäksi inspiroi *Stálu láhttu* kertojat usein jatkamaan kerrontaa henkilöperinteessä suositusta hahmosta Stuurra-Jovvna Jomppasesta.



On totta, että tietyistä paikoista, kuten *Stáluláhttusta*, kerrotaan Dálvadas-projektin äänitteillä toistuvasti. Noihin paikkoihin voi todella liittyä enemmän kertomuksia kuin muihin, mutta vielä tärkeämpi syy on mielestäni se, että haastattelijat nostavat toistuvasti puheenaiheeksi juuri näitä paikkoja, kysyvät niistä ja johdattelevat kerrontaa niihin. Tämän takia nämä yksittäiset paikat ovat selvästi yliedustettuina aineistossa, ja monet muut, etenkin saamenkielissä haastatteluissa esille nousseet paikat, jäävät vähemmälle huomiolle.

Luen Huuskosen maininnan luontevasta siirtymästä henkilöperinteeseen merkinä toisesta haastattelutilanteisiin liittyvästä ilmiöstä: 1960–70-lukujen kerronnan murroksesta. Erityisesti yliluonnollisiin aiheisiin liittyvät kysymykset koettiin kiusallisiksi, eikä niistä kovin mielellään puhuttu. Lestadiolaisille ne edustivat kiellettyjä epäkristillisiä aiheita, valeita (gjelis) (esim. Jouni J. Guttorm TKU/A/68/324), osa piti niiden sisältöä nolona ja lapsellisena ja pyrki selittämään havaintoja luonnonilmiöiden kautta (esim. Hans Vuolab TKU/A/68/224). Moni totesi vain, ettei kyse ole aikuisten aiheista, vaan lapsille pelottelu- tai opetusmielessä kerrotuista saduista (*mánáid máinnas*) (esim. Bertta ja Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Hans Vuolab TKU/A/69/102). Osa taas sanoi, ettei niitä kerrota edes lapsille, koska alkavat turhaan pelätä (esim. Rauni Vest TKU/A/68/326b). Siirtyminen staaloista henkilöperinteeseen on ollut pakotie pois kiusallisesta tilanteesta.

Toinen keino oli vastata: en tiedä. Tämä oli myös totta, sillä monet nuoremmat kertojat eivät osanneet enää kertoa yliluonnollisista hahmoista sujuvasti, vaikka ne nimeltä tunsivatkin. Ne eivät kuuluneet enää sen ajan puheenaiheisiin (esim. Jouni J. Guttorm TKU/A/69/13), ja elinkeinojen muutos oli vieraannuttanut nuoremmat haastatellut vanhemmasta perinteestä. Toisaalta vanhat kertomukset muodostivat loistavan pohjan uudentaa vanhaa kerrontaa erityisesti nuorten suosiman huumoriperinteen suuntaan. Esimerkiksi Killárávžin äpärä oli tavattu uudelleen, mutta se ei enää parkunut, vaan joikasi selvällä äänellä: "Nyt on kasvanut äpäriäinen isoksi. Kun on jo monta kymmentä vuotta itkenyt, nyt osaa jo joikua!" (Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). (Myös Enges 2012, 219–228.)

Kerronnan murros ajoittui samaan aikaan kuin paikallisten elinkeinojen murros, joka on jatkunut nykyaikaan asti. Se muutti maiden käyttämistä ja siten Ingoldin ajattelumallia seuraten maisemaa itsessään. Koska kerronnan kiinnittyminen maisemaan liittyy siinä toimiseen, tavallisimmin elinkeinojen harjoittamiseen, kerronta alkoi muuttua ja keskittyä yhä harvempiin paikkoihin, kuten säännöllisesti käytettyihin hillastus- ja kalastuspaikkoihin. Tunturissa kuljettiin siis edelleen, mutta tarvetta siihen oli yhä harvemmin ja silloinkin liikuttiin yhä useammin konevoimalla, joka muutti maisemassa olemisen tapaa. Edelleen vain harva liikkuu tunturissa täysin huvikseen. Rikkaimpana paikkasidonnaisena genrenä on säilynyt useiden ihmisten kertoman perusteella kummituksiin liittyvä, lapsille ja nuorille suunnattu *cuvccas-* tai *máinnas-*kerronta. Myös oman suvun vaiheista kerrotaan mielellään lapsille, mutta vain harvoin ne saavat enää mitalus-kerronnan muodon. Hyvän kerronnan arvostus ei ole loppunut, mutta aiheet ovat muuttuneet ja todella hyviä kertojia on harvemmassa kuin ennen.



Lähteet

Arkistokokoelmat

SKNA/SKA = Suomen kielen nauhoitearkisto. Kotimaisten kielten keskus. Helsinki. / Oulun yliopiston Saamelainen kulttuuriarkisto A5.3. Kotus-kokoelma. Oulu.

SKS KRA SP = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma. Paulaharjun kokoelma. Helsinki.

TKU = Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen TKU-kokoelman Talvadas-kokoelma. Turku. (Signumin lyhenteet: TKU/A = äänite/vuosiluvun viimeiset kaksi numeroa/ääninauhan järjestysnumero.)

Yle Ealli arkiiva. Yleisradion pohjoissaamenkielinen internetäänitearkisto verkossa. <<https://yle.fi/aihe/ealli-arkiiva>>

Tutkimusaineistot

Fellman, Isak, toim. 1910. *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne* I–IV. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet.

Fellman, Jacob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* I–IV. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet.

Guttorm, Eino. 1986. *Behtar soad̄is*. Deatnu: Jár'galæd'dji.

Itkonen, Erkki. 1947. *A. Andelinin utsjoenlappalainen satu- ja sananlaskukeräelmä*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Itkonen, Terho. 1971. *Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Mark, Julius. 1932. "Einige mythische Gestalten bei den Utsjoki-Lappen." *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetus* 26: 201–231.

Kirjallisuus

Aho, Marko. 2007. "Perinneaineistojen keräyksen, arkistoinnin ja käytön eettisistä kysymyksistä." Teoksessa *Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Seminaarikirja suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä*, toimittanut Marko Jouste, 38–45. Inari: Saamelaismuseosäätiö ja Yhteispohjoismainen joikuarkistoprojekti.

Aikio, Annukka ja Samuli Aikio. 1978. *Lentonoidan poika. Saamelaisia satuja*. Helsinki: WSOY.

Aikio, Samuli / Luobbal Sámmol Sámmol. 2017. *Davvisámi báikenamat*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.

Ainiala, Terhi, Minna Saarelma ja Paula Sjöblom. 2008. *Nimistöntutkimuksen perusteet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Alderman, Derek K. 2008. "Place, Naming and the Interpretation of Cultural Landscapes." Teoksessa *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, toimittaneet Brian Graham ja Peter Howard, 195–213. Aldershot: Ashgate.



- Alver, Bente Gullveig ja Ørjar Øyen. 2007. "Challenges of Research Ethics: An Introduction." Teoksessa *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, toimittaneet Bente Gullveig Alver, Tove Ingebjörg Fjell ja Ørjar Øyen, 11–55. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Andersson, Rani-Henrik. 2003. *Wanáǰi Wachípi kǰ. The Ghost Dance among the Lakota Indians in 1890*. Tampere: Tampere University Press.
- Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Buljo, Karen Marie Eira. 2002. "Mu kultureanadagat / Mitt kulturlandskap." Teoksessa *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, toimittanut Svanhild Andersen, 136–155. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Dirven, René, Hans-Georg Wolf ja Frank Polzenhagen. 2012. "Cognitive Linguistics and Cultural Studies". Teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 1203–1221. Oxford: Oxford University Press.
- Eira, Nils Isak. 2011. *Bohccuid luhtte. Gulahallat ja ollášuhttit siidadoalu*. Guovdageaidnu: DAT O. S.
- Enges, Pasi. 1998. "Pelottavia paikkoja, outoja ääniä. Supranormaalien topografiaa tenonsaamelaiskylässä." *Informatio* 1/1998: 12–19.
- Enges, Pasi. 2012. "Minä melkein uskon." *Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5003-4>.
- Enges, Pasi. 2015. "Saamelainen kertomusperinne, tekijyys ja tekijänoikeudet." *Avain* 3/2015: 112–121. <https://doi.org/10.30665/av.74998>
- Fingerroos, Outi, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen. 2006. *Muistitietotutkimus. Metodologia kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Geeraerts, Dirk ja Hubert Cuyckens, toim. 2012. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (online). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxford/hb/9780199738632.001.0001>.
- Guttorm, Gunvor. 2010. *Duodjáriis duojárat. Duddjon ealiha duodjedigaštallama*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Haig-Brown, Celia. 2010. "Indigenous Thought, Appropriation, and Non-Aboriginal People." *Canadian Journal of Education* 33(4): 925–950. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/canajeducrevucan.33.4.925>.
- Helander, Elina. 2001. "Samiska rättsuppfattningar i Tana. Samiske sedvaner og rettsoppfatninger." Teoksessa *Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget. Rapporter fra et forskningsprosjekt om samiske sedvaner og rettsoppfatninger*. NOU 2001: 34, 425–493. Oslo: Statens Forvaltningstjeneste.
- Helander, Elina. (1999) 2016. "Sami subsistence activities. Spatial aspects and structuration." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 14–29. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Helander-Renvall, Elina. (2010) 2016a. "Animism, personhood and the nature of reality. Sami perspectives." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 60–79. Rovaniemi: Lapland University Press.



- Helander-Renvall, Elina. (2014) 2016b. "Relationship between Sámi reindeer herders, lands, and reindeer." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 80–93. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Hirvonen, Vuokko. 2007. "Paikan muisti ja muistot paikoista." Teoksessa *Eletty, koettu maisema. Näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*, toimittaneet Tiina Elo ja Päivi Magga, 77–89. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus.
- Huuskonen, Marjut. 1995. "Maisema myytin ja historian kohtaamispaikkana." Teoksessa *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*, toimittaneet Anja Tuomisto ja Heli Uusikylä, 177–191. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, Marjut. 2004. *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, Marjut. 2007. "Pitkäkestoisen kenttäprojektin ilot ja surut. Yleiskeruusta syvätutkimukseen." Teoksessa *Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Seminaarikirja suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä*, toimittanut Marko Jouste, 62–75. Inari: Saamelaismuseosäätiö ja Yhteispuhjoismainen joikuarkistoprojekti.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim ja Terhi Kurttila. 2000. "Perceiving the Environment in Finnish Lapland." *Body & Society* 6(3–4): 183–196. <https://doi.org/10.1177/1357034X00006003010>
- Itkonen, T. I. 1962. "Kuivi, ein heiliger Ort der Lappen". Teoksessa *Commentationes Fenno-Ugricae in honorem Paavo Ravila*, 127–138. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kantola, Tuula. 1984. *Talvadaksen joikuperinne. Etnomusikologinen perustutkimus tenonsaamelaisten musiikista*. Turku: Turun yliopisto.
- Kuokkanen, Rauna. 2009. *Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofijiat ja dutkan*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2012. *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lukin, Karina. 2011. *Elämän ja entisyyden maisemat. Kolgujev nenetsien arjessa, muistelussa ja kerronnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Länsman, Anni-Siiri. 2004. *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Magga, Päivi. 2007. "Rakennuksia, kotasijoja, muistoja – saamelaista kulttuuriympäristöä inventoimassa." Teoksessa *Eletty, koettu maisema. Näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*, toimittaneet Tiina Elo ja Päivi Magga, 10–24. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus.
- Mattus, Ilmari. 2006. "Paikannimistö." Teoksessa *Paistunturin Erämaa-alueen ja Kevon luonnonpuiston luonto, käyttö ja paikannimistö*, toimittanut Elina Stolt, 144–263. Ivalo: Metsähallitus.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nissen, Kristian ja Ingolf Kvamen, toim. (1742–1745) 1962. *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742–1745*. Oslo: Riksarkivet.



- Näkkäljärvi, Klemetti. 2008. "Duovddamuitu sámi boazodoalus – Sápmelaš boazodoalu kulturdiehtovuogádat Jávrrešduoddara orohagas Davvi-Suomas." *Sámi dieđalaš áigečála* 3/2008: 37–67.
- Palmer, Gary B. 2012. "Cognitive Linguistics and Anthropological Linguistics." teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 1045–1073. Oxford: Oxford University Press.
- Paltto, Kirsti. 1987. *Guhtoset dearvan min bohccot*. Guovdageaidnu: DAT O.S.
- Paulaharju, Samuli. 1927. *Taka-Lappia*. Helsinki: Kirja.
- Pentikänen, Juha. 1971. "Lappalaisten perinnealuejako." Teoksessa *Vanhaa ja uutta Lappia*. Toimittanut Hannes Sihvo. Kalevalaseuran vuosikirja 51. Helsinki: WSOY.
- Porsanger, Jelena ja Gunvor Guttorm, toim. 2011. *Working with Traditional Knowledge. Communities, Institutions, Information Systems, Law and Ethics. Writings from the Arbediehtu Pilot Project on Documentation and Protection of Sami Traditional Knowledge*. Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla.
- Rydving, Håkan. 2002. "Synliga och osynliga landskap. Några samiska exempel." Teoksessa *Ting og tekst*, toimittaneet Else Mundal ja Anne Ågotnes, 65–77. Bergen: Bryggens Museum.
- Sammallahti, Pekka. 2012. *Vuõ 'lǧǧe jáá'tted ooudâs - Lookkmõõžž. Taas mentiin - Kolttasaamen lukemisto*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Saessalo, Lassi. 1982. *Talvadaksen kylän etno-historiallinen kehitys. Etnologinen tutkimus tenonsaamelaisen kylän elinkeinomuutoksesta*. Turku: Turun yliopisto.
- Saessalo, Lassi. 1985. "Kadja-Nilla – avain perinteen sanottavaan." *Etiäinen* 1: 113–134.
- Schanche, Audhild. 2002. "Meahcci – den samiska utmarka." Teoksessa *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, toimittanut Svanhild Andersen, 156–170. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Schanche, Audhild. 2004. "Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes." Teoksessa *Landscape, Law and Customary Rights*, toimittaneet Michael Jones ja Audhild Schanche, 1–10. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Selinge, Klas-Göran. 1990. "Ortnamnens funktion i kulturlandskapet." Teoksessa *Namn og eldre busetnad. Rapport fra NORNAs femtende symposium på Hamar 9.–11. juni 1988*, toimittanut Tom Schmidt, 247–275. Uppsala: NORNA-förlaget.
- Sjöblom, Paula. 2006. *Toiminimen toimenkuva. Suomalaisen yritysnimistön rakenne ja funktiot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Solbakk, Aage. 2001. *Deanuleahki: sogat, historjá / Tanadalen: slekter, historie*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Stoor, Krister. 2004. "Bakhället vid Lapps-kottbacken. En berättelse om 'de främmande' i en samisk miljö." Teoksessa *The Sámi and Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact*, toimittanut Jurij Kusmenko, 73–87. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Strid, Jan Paul. 1993. *Kulturlandskapets språkliga dimension. Ortnamnen*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Turi, Johan. (1910) 2010. *Muitalus Sámiid birra*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Tonkin, Elizabeth. 1992. *Narrating Our Pasts. The Social Construction Of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toropainen, Ritva. 2005. *Oulun paikannimet. Mistä nimet tulevat*. Oulu: omakustanne.



- Tuggy, David. 2012. "Schematicity" teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 82–116. Oxford: Oxford University Press.
- Valkeapää, Leena. 2011. *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Helsinki: Maahenki.
- Valkonen, Jarno. 2016. "Knowing/Knowledge from Sami society: An interview with Elina Helander-Renvall." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 146–158. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Valtonen, Taarna. 2003. "Ohcejoga Dálvadasa duottarguovllu báikenamat. Sámegiela báikenammavuogádaga semiotihkalaš guorahallan." Pro gradu, Oulu universitehta.
- Valtonen, Taarna. 2004. "Ohcejoga Dálvadasa duottarguovllu báikenamat. Sámegiela báikenammavuogádaga semiotihkalaš guorahallan." Teoksessa *Sámegiela seassamin. Pro gradu -dutkanmušaid artikkelat*, toimittanut Seija Risten Somby, 90–117. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Valtonen, Taarna. 2014. *Mielen laaksot. Mielen vuemieh. Miela vuomit. Mielâ vyemeh. Miöl vue´m. Neljän saamen kielen paikannimien rakenne, sanasto ja rinnakkaisnimet vähemmistö–enemmistö-suhteiden kuvastajina*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura ja Giellagas-instituutti.
- Valtonen, Taarna. 2016. "Báiki báikki manjis" "paikka paikan perään" – Paikannimet Käsivarren saamelaisessa kulttuurimaisemassa." Teoksessa *Kilpisjärven poliittinen luonto. Matkoja Käsivarren kulttuurimaisemassa*, toimittaneet Tapio Nykänen ja Leena Valkeapää, 41–80. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valtonen, Taarna. 2017a. "Anthroponyms in the Saami languages." Teoksessa *Personal name systems in Finnic and beyond*, toimittaneet Terhi Ainiala ja Janne Saarikivi, 287–324. Helsinki: Finno-Ugrian Society.
- Valtonen, Taarna. 2017b. "Place name loaning patterns as cultural survival strategies in Sami contexts." *Journal of Northern Studies* 11/1: 53–70.
- Vuolab, Kerttu. 1994. *Čeppari čáráhus*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Wylie, John. 2007. *Landscape*. London: Routledge.
- Ylikoski, Jussi. 2020. "Remarks on the Saami demonstrative pronouns." Teoksessa *Ёма ссымың нэ кве вō ртур э тпост самын патум — Scripta miscellanea in honorem Ulla-Maija Forsberg*, toimittaneet Sampsa Holopainen, Juha Kuokkala, Janne Saarikivi ja Susanna Virtanen, 398–417. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. <https://doi.org/10.33341/sus.11.27>.
- Zilliacus, Kurt. 1973. "Kulturen och namnskicket." Teoksessa *Synvinklar på ortnamn*, toimittanut Kurt Zilliacus, 7–24. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- Åhrén, Ingvar. 1988. "Det samiska rummet." *Årjel-saemieh. Samer i sør Saemien Sijte årbok* nr. 3: 117–122.

Dosentti Taarna Valtonen on Oulun yliopiston Giellagas-instituutin saamen kielten ja saamelaisten kulttuurien tutkija, jonka erikoisalana ovat saamen kielten paikannimet ja paikkoihin liittyvä perinne sekä kieli- ja kulttuurikontaktit. Tämän kirjoituksen laatiminen oli mahdollista Suomen Akatemian projektirahoituksen turvin (projekti 308882). Tahdon kiittää minut Aittijoelle vienyttä ja kanssani kenttätöitä tehnyttä HuK Marja Montosta. Teksti on omistettu Luhkkár Jovvna Jon Issátille (1936–2020).