

# Supranormaalit elämykset ja merkitysten variaatio

## *1. Memoraatti analyttisena perinnelajina*

*Memoraatti* on perinnelajitermi, joka viime vuosikymmeninä on vakiintunut tarkoittamaan proosamuotoista kertomusta kertojan itsensä tai hänen tunteensa henkilön yliluonnollisesta elämyksestä<sup>1</sup> (esim. Pentikäinen 1997, 553). Sen esitteli jo vuonna 1934 ruotsalainen Carl Wilhelm von Sydow pyrkiesään luomaan kertomusperinteelle kattavan lajisystematiikan. Hän kuitenkin tarkoitti memoraatilla mitä tahansa puhtaasti henkilökohtaiseen elämykseen perustuvaa kertomusta (von Sydow 1948, 73). Pohjoismaiden ulkopuolelle termi levisi hitaasti (ks. Honko 1972b, 91–92), ja vasta 1960-luvulla supranormaalien komponentti tuli olennaiseksi lajimääritelmän kriteeriksi, paljolti suomalaisten folkloristi–uskontotieteilijöiden ansiosta.

Kansanusko on folkloristién ja uskontotieteilijöiden yhteistä tutkimusalueita. Ei liene sattuma, että memoraattien käyttö kansanuskon tutkimuksen lähteinä tuli korostuneena esiin nimenomaan Turussa, jossa vertaileva kansanrunoudentutkimus ja uskontotiede vuosina 1964–1970 muodostivat yhden oppiaineen, ja myöhemminkin jakoivat yhteisen professuurin (ks. Suojanen & Saressalo 1980, 60–61). Viitataan tässä erityisesti Lauri Hongon inkeriläistä haltijauskoa käsittelevään tutkimukseen (1962) sekä Juha Pentikäisen tutkimuksiin pohjoismaisesta lapsivainajaperinteestä (1968a) ja vienankarjalaisen Marina Takalon uskonnollisesta maailmankuvasta (1971); kaikissa näissä memoraatit ovat keskeinen lähderyhmä. Folkloristisia aineistoja hyödyntävissä kansanuskon tutkimuksissa painottuu memoraattien todistusarvo verrattuna muihin perinnelajeihin. Lauri Honko kirjoittaa:

---

<sup>1</sup> Puuttumatta ”yliluonnollisen” käsitettä koskevaan laajempaan keskusteluun *yliluonnollinen elämys* voidaan tässä määritellä aistihavaintoon perustuvaksi elämykseksi, jonka kokija itse tunnistaa arkitodellisuudesta poikkeavaksi. Se herättää kokijassa vähintään outouden ja ihmetyksen, mutta usein pelon tai suorastaan kauhun tunteita. (Ks. Honko 1980, 79–83, 90–94; Virtanen 1977, 39–41.)

Memoraattien kautta pääsemme käsiksi kansanuskon elävään ytimeen, ihmisten supranormaaleihin elämyksiin. Usko haltijoiden olemassaoloon ei nimittäin viime kädessä perustu niistä kertovaan perinteeseen eikä löysään spekulatioon vaan konkreettisiin, omakohtaisiin elämyksiin, joiden todellisuuden aistihavainnot vahvistavat; tässä mielessä haltijat ovat empiirisiä olentoja. [...] Memoraatit ovat kansanuskon tutkimukselle keskeinen lähde ennen kaikkea siksi, että niistä käyvät ilmi ne tilanteet, joissa supranormaali traditio aktuaalistuu ja alkaa vaikuttaa ohjaavasti käytökseen. (Honko 1972b, 94–95.)

Perinnejäljennäytöksiin perustuva lähdekritiikki onkin meillä viety pitemmälle kuin ulkomaisissa kansanuskon tutkimuksissa, joissa kaikkia tiedonantoja (kertomusperinteen eri lajeja) on usein käsitelty lähdearvoltaan samanlaisina (Virtanen 1982, 180).

Paitsi yliluonnollisuus, memoraatin lajimääritelmään sisältyy myös oma-kohtaisuus. Voidaan puhua ensikäden ja toisen käden memoraateista sen mukaan, onko elämyksen kokija kertoja itse, vai joku hänen tuntemansa henkilö. Juha Pentikäinen on vuonna 1968 julkaisemassaan artikkelissa *Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage* (160–161) ja suomeksi vuonna 1971 ilmestyneessä *Marina Takalon uskonnossa* (260–261) esittänyt kertomuksen sisältöön ja tyyliin perustuvan memoraatin alalajien luokituksen. Hänen mukaansa sisällöltään yksilölliset ja tyyliltään vapaamuotoiset memoraatit, joille ei voida löytää traditiotaustaa, ovat uskonnollisten elämysten tutkimuksen kannalta autenttisinta aineistoa (ks. myös Honko 1972b, 96). Valtaosa memoraateista on kuitenkin joko sisällöltään traditionaalia tai tyyliltään kiinteämuotoista. Aiheeltaan traditionaaleiksi osoittautuvat ja muodoltaan vakiintuneet memoraatit lähenyvät jo tarinan genreä.<sup>2</sup> Takalo-materiaalin perusteella Pentikäinen katsoo, että kertomusta voidaan pitää memoraattina, kun välitysketjussa on korkeintaan kaksi linkkiä alkuperäistä elämystä kuvaavan ensimmäisen kertomuksen ja viimeisen (esim. haastattelijalle kerrotun) tiedonannon välillä. (Pentikäinen 1971, 261–262; vrt. Dégh & Vázsonyi 1974, 226–228.) Kertomuksen tunnettuus yhteisössä, sen läpikäymän välittymisprosessin laajuus, antaa aiheen puhua yksilö-, ryhmä- ja kollektiivisista memoraateista (Pentikäinen 1997, 554).

## 2. Tulkintojen variaatiota jäljittämässä

Memoraatteja lähteinään käyttävän tutkimuksen mahdollisuudet määrittyvät pitkälti kulloinkin käytettävissä olevista aineistoista. Vanha arkistoaines, jo-

<sup>2</sup> Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi pitävät memoraattia – joko reaalista tai pääteltävissä olevaa ”proto-memoraattia” – stereotyyppiytyneen fabulaatin (vaellustarinan) välttämättömänä esiasteena. Ks. Dégh & Vázsonyi 1974, erit. 235–239.

hon jo menneisyyteen kuuluvien kansanuskon ilmiöiden tutkijan on pakko nojautua, koostuu pääasiassa kynän ja paperin avulla tehdyistä muistiinpanoista. Näiden tulkitsemiseen liittyy monia ongelmia. Kuten Leea Virtanen (1982, 183) huomauttaa, "[e]pämääräiset tulkinnat, ns. luonnolliset selitykset tai kokemusten mitätöinti leikinlaskulla eivät aiemmin juuri ole tulleet tallennetuiksi". Ilmeistä on myös, että kerääjät ovat joskus radikaalistikin editoineet muistiinpanojaan: esimerkiksi alunperin memoraattina kerrottu kertomus on voitu kirjata muistiin yleistävästi, kollektiivisena uskomuksena (Honko 1972b, 93–94).

Äänitteet, joille on tallennettu kokonaisia haastattelutilanteita (tai parhaassa tapauksessa "aitoja" kerrontatilanteita), tarjoavat kokonaan toisenlaisia analyysimahdollisuuksia kuin kirjalliset muistiinpanot. Äänitettä jälkikäteen kuunteleva, alkuperäiseen kerrontatilanteeseen osallistumaton tutkijakin tosin väistämättä menettää osan kertomuksen tulkintaa helpottavasta informaatiosta. Tavoittamattomiin jäävät niin kertojan kuin kuulijoidenkin eleet, ilmeet ja katseidenvaihdot, tavallisesti myös tilanteen fyysinen asetelma. Kuultavissa sen sijaan ovat kertojan äänensävy ja -voimakkuuden vaihtelut, muutokset puheen tempossa, naurut ja naurahdukset, tauot, sekä kuulijoiden verbaliset reaktiot. Näillä paralingvistisillä keinoilla on kerronnassa usein segmentoiva, kerrontaa rytmittävä tehtävä, mutta niiden avulla kertoja voi myös viestiä kertomansa merkityksiä (Kaivola-Bregenhøj 1988, 294). Tutkijalle nämä kertojan keinot antavat vihjeitä – joskaan eivät välttämättä yksiselitteisiä – joiden pohjalla tehdä tulkintoja esimerkiksi kertomuksen totuusarvosta kertojalleen.

Seuraavassa hahmottelen keinoja memoraattimuotoisten kertomusten tulkitsemiseksi. Työhypoteesini on, että memoraatteja omista tai muiden henkilöiden yliluonnollisista elämyksistä ei aina ja välttämättä kerrota näiden elämysten todenperäisyyden vahvistamiseksi. Päinvastoin, supranormaleista aiheista kertomisella voi olla useita erilaisia funktioita ihmistenvälisessä vuorovaikutuksessa. Tulkinnan avaimia voidaan nähdäkseni etsiä ainakin 1) kertomuksen tekstuuriin (ilmisisällön) yksityiskohdista, sekä 2) implisiittisestä metakommunikaatiosta (erityisesti paralingvististen keinojen käytöstä) ja 3) eksplisiittisestä metakerronnasta<sup>3</sup> (ks. Kaivola-Bregenhøj 1988, 280–281).

Esitykseni rakentuu kahden tekstiesimerkin varaan. Molempien kertoja on Olavi Rasmus (1927–1990), Tenojoen varrella pienessä Talvadaksen kylässä asunut talollinen, kirvesmies ja kunnanvaltuutettu. Hän oli yksi vuosina 1967–

<sup>3</sup> "Kerrontatilanteen *metakommunikaatio* viittaa niihin kommunikatiivisiin keinoihin, jotka korostavat yhtäältä puhetahtuman performatiivista ulottuvuutta ja toisaalta kertojan, hänen yleisönsä sekä kerronnan viestin ja merkityksen suhdetta. [...] ... *metakerronta*-käsitettä voidaan käyttää silloin, kun halutaan viitata kerrontatilanteeseen ja erityisesti niihin keinoihin, joilla arvioidaan kertojaa, kerrontaa ja kertomusta sekä viestinä että koodina." (Babcock-Abrahams 1976, erit. 179.)

1975 toteutetun *Saamelaisen folkloren tutkimusprojektin* informanteista.<sup>4</sup> Olavi Rasmusta on kuvattu uskomusperinnettä tuntevaksi, siihen uskovaksi ja sitä edelleen kommunikoiduksi henkilöksi. Juha Pentikäinen on luokitellut Talvadaksen asukkaat kunkin kyläläisen tunteman lapsivainajaperinteen perusteella kahdeksaan kategoriaan, joista Olavi Rasmus yhdessä isänsä ja kahden veljensä kanssa sijoittuvat nimikkeen *aktiivinen homo religiosus* alle. (Pentikäinen 1970, 113–114.) Laaja haastatteluaineisto osoittaaakin kaikki Rasmuksen suvun miehet paitsi erinomaisiksi uskomusperinteen tuntijoiksi, myös useiden supranormaalien elämysten kokijoiksi. Mutta miten supranormaalista kertominen lopulta viestii Olavin suhtautumisesta yliluonnollisiin olentoihin ja voimiin?

### 3. ”Olavi, Olavi”

Ensimmäinen esimerkkiteksti on kenttäprojektin alusta, elokuulta 1967. Etenkin tutkimusprojektin alkuvaiheessa tutkijoiden mielenkiinto painottui supranormaalisiin traditioon, ja haastatteluissa pyrittiin yliluonnollisten elämysten mahdollisimman tarkkaan rekonstruktioon (Nyberg & al. 2000, 507–508). Tässä haastattelijoina ovat Olavi Korhonen ja Lauri Honko, ja haastattelussa käydään läpi ns. testikysymyssarjaa, jolla kartoitettiin kyläläisten eri perinnetieteiden tuntemusta (ks. Nyberg & al. 2000, 505–506, 534). Katkelman aiheena on maan alla eläviä *gufihitar*-olentoja koskeva perinne.

OK: Entäs tämä kota, minkälainen se oli ja ja kenen ...

OR: Niin se on semmonen tieva jääny, ikäänkun ko-, kotan mallinen, semmosen turvekotan mallinen ...

OK: Niin.

OR: ... tieva, oikein iso, ei se mikään kota ole se kyllä mutta ... (*tauko 3 sek*). No totta se siellä sitte se kufiteri assuu, asustelee tai ...

[...]

OR: Mutta se vain on sellanen paikka kylläkin. (*tauko 2 sek*). Mutta ker-  
ran minä vain tuon, tämän Ilmarin kans, meil oli siellä tuota riek-,  
riekonansat ja menttiin niitä kokemaan ja hän nousi sinne (*tauko 1 sek*)  
sinne se *Stohposai*-puroa ylöspäin ja minä taas jatkoin tuonnepäin

<sup>4</sup> Projektia on esitelty monissa yhteyksissä, joten sen tarkempi esittely tässä ei ole tarpeen. Tuorein projektia kuvaava ja arvioiva artikkeli on Nyberg & al. 2000. Muista lähteistä ks. esim. Pentikäinen 1970: 110–115; Honko 1971; Saressalo 1981; Huuskonen 1998a: 41–50.

Olavi Rasmusta haastateltiin projektin aikana sekä suomeksi että saameksi yhteensä 12 kertaa. Haastattelujen tuloksena syntyi kaikkiaan 41 arkistonauhan aineisto. Määrällisesti haastattelut painoutuivat projektin viimeisille vuosille. Projektin ensimmäisenä vuonna 1967 haastatteluja tekivät Olavi Korhonen ja Lauri Honko. Saamenkielisistä haastatteluista vuoden 1970 huhtitoukokuussa vastasi Matti Morottaja. Vuoden 1975 elokuussa haastattelut tehtiin suomeksi useina päivinä peräkkäin. Pääasiallinen haastattelija oli Lassi Saressalo. Projektin kenttätutkijoista ks. Nyberg & al. 2000, 498–503.

matkaa ku me sovittiin että hän käy kokemassa ne jokka siel on ja ... ja minä käyn tuolla Nil-jokea tuonneppäin että ... käyn niitä koke-  
massa ja. Mutta mie ajattelinkin että ku siellä ei ollu tuiskuttanu ne  
ansat, että minähän, no tuol on varmaan, että minähän menenki sin-  
ne Ilmarin perässä heti nousen sinne. Ja mie kans kyllä peloissani,  
pelkään sitä paikkaa (*naurahdus*), tietenki hiihtelen aika nopeaan  
sinne että ... mutta eihän Ilmaria näy missään, sehän on kyllä kans  
menny peloissaan tietenki hänkin menny ja, ja meil on tapana sinne  
ku noustaan ihan sinne sen *Stohposai*-puron latvaan, niin me suo-  
raan yli tunturin sitte tänne, tänneppäin, hiihämme niin ... Ilmaria ei  
näy missään niin, minulla kans semmonen helkkarin hoppu että (*nau-  
rahdus*) ... No sitte minä pääsin sen puron yli tälle puolelle ja tuota,  
se on semmonen, ei siel o puuta enään eikä mittään muuta ku sem-  
monen paljas tunturia vain ...

OK: Kyllä.

OR: ... tuommonen notkelma ...

OK: Niin.

OR: ... niin mie hiihelen, pikkusen tuuli käyp, hiihelen tänne. No, siellä  
Ilmari kuulu ikäänkun hiljallens, että (*kuiskaa:*) "Olavi, Olavi!". No  
minä että missä se on Ilmari siellä että, siel on tietenki riekko tai  
joku sellanen että ... se huomauttelee mulle tuosta niin ...

LH: Hm.

OR: No minä seisoskelin ja kattelin ympärilleni, ei siellä näy mittään ni,  
minähän tietenki jatkoin matkaa, hiihelin minä taas jonkun ajan, niin  
taas se samalla tavalla. (*tauko 2 sek*) No minä taas kattelin että no  
missä se on se Ilmari ja että, ja minulle noin hiljaa huomauttelee  
siellä. (*tauko 2 sek*) No ei sitä näy missään. No minä hoksasin että,  
joo no ei se ole kumma että ky-, kyllä se taitaa olla itte rietas että  
(*naurahdus*) ei se tuo kyllä mikään muu ole enään. Ettei Ilmaria  
näy missään mutta (*naurahdus*) sitten mulle kyllä tuli kiire. (*tauko 2  
sek*) Ja minä hiihtelin ja ku tuln siihen kun Nil-jokea alkaa näky-  
mään ni Ilmarihan näkkyyp siellä jo seisoskelevan täällä Nil-joen  
päällä että, ajat sitten jo tullut eikä hän ole ollu sieltä mainkaa ...

(TKU/A/67/125, 9–10.)

Olavi Rasmuksen audito sijoittuu kylän henkilöperinteen keskeisen hahmon  
Kadja-Nilla Vuolabin (ks. Saressalo 1985, erit. 119–128) entiseen kesäpaik-  
kaan, joka talvadaslaisten keskuudessa on yleisesti tunnettu rauhattomana ja  
pelottavana paikkana. Se on kylän perinteessä yksi harvoista paikoista, johon  
liittyy useita, eri henkilöiden supranormaaleja elämyksiä. (Enges 1998, 15,  
17.)

Elämyskertomus nousee esiin spontaanisti, paikkaa koskevan kysymyk-  
sen inspiroimana. Elämys on epäilemättä kertojalleen todellinen. Tätä tulkin-  
taa tukevat ainakin seuraavat seikat:

1) Yksityiskohtainen kulkureitin ja olosuhteiden kuvaus. Useat ilmaukset  
("jatkoin tuonneppäin matkaa", "suoraan yli tunturin sitte tänne, tänne-  
ppäin", "pääsin puron yli tälle puolelle") osoittavat, että Olavi kertoessaan  
todella mieltää itsensä hiihtämässä *Stohposai*-puron maastossa. Tilanteen  
mieleenpainuvuutta korostaa muistikuva säästä: "pikkusen tuuli käyp".

- 2) Kokijan tunnetilan kuvaus. Paikan pelottavuus oli jo kokijan tiedossa, niinpä alueella liikkuvan päällimmäinen tunne oli pelko.<sup>5</sup>
- 3) Välittömät arviot elämyksen tulkintavaihtoehdoista, rajankäynti rationaalien ja supranormaalin välillä. Kokija turvautuu ensin rationaaliin selitykseen, mutta joutuu aistihavaintojensa perusteella muuttamaan sitä.
- 4) Tempuksen vaihtelu. Kertomus alkaa imperfektissä, mutta aikamuoto vaihtuu nopeasti preesensiin, kun riekkoansojen kokijalle ”alkaa tapahtua”, ja vaihtelee sen jälkeen preesensin ja imperfektin välillä. Preesensmuoto, jonka myös kuulijat ymmärtävät menneisyyteen viittaavaksi, ei ole pelkästään kerronnallinen tyylikeino, vaan kertojan väline asettaa kuulijoidensa arvioitavaksi alkuperäinen elämys (Schiffrin 1981, erit. 59–61; vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 129–142, erit. 140.)
- 5) Paralingvistiset keinot. Olavi Rasmuksen tässä kertomuksessa käyttämät keinot ovat tauko, imitointi ja naurahdus. Tauoilla on kerronnassa segmentoiva tehtävä, ne jaksottavat kertomusta. Taitava kertoja voi tauoilla luoda dramaattisuutta kerrontaansa. Toisaalta tauko voidaan selittää merkiksi epäroinnistä. (Kaivola-Bregenhøj 1988, 250–252.) Tulkintani mukaan tässä kertomuksessa merkittävät tauot ovat alussa, siirryttäessä paikkaa koskevasta vastauksesta omakohtaiseen elämyskertomukseen, ja lopussa, kun kertoja perustelee elämyksensä yliluonnollisuutta. Audition imitointi viestii elämyksen autenttisuudesta. Naurahdukset puolestaan näyttävät sijoittuvan kohtiin, joissa kertoja testaa kuulijan reaktiota tilanteisiin, joissa ”olin peloissani”, ”mulle kyllä tuli kiire”, ja arvelin ”itte riettaan” olevan liikkeellä; kysymys on siis ns. kommentinaurusta (ks. Kaivola-Bregenhøj 1988, 252, 294).

Kokoavasti voidaan sanoa, että kertoessaan pelottavasta auditiostaan Kadja-Nillan kesäpaikalla Olavi Rasmus ”meni sisään” alkuperäiseen elämystilanteeseen, hän tavallaan eli tilanteen uudelleen. Kenttätutkijat saivat dokumentiksi memoraatin aidosta supranormaalista elämyksestä.

#### 4. ”Gufihtar käyteele vesipumppua”

Toinen esimerkkiteksti on kenttäprojektin viimeisessä vaiheessa vuonna 1975 tehdystä haastattelusta. Haastattelijana on Lassi Saressalo ja haastattelupaikana Olavi Rasmuksen keskeneräinen talo Nuorbiniemessä (*Nuorbenjärga*). Läsna ovat myös Marjut Huuskonen ja Jouni Vest.

LS: Vieläks sä teit taikoja ku sä sitä rupesit pystyttää ettei satu gufihtaren paikalle?

OR: Tä?

LS: Ettei satu gufihtaren paikalle talo, kokeilitko?

OR: En kokeillu yhtään ku nehän on muuten täällä. Mutta sillon aiemmin tämä käsipumppu oli tuossa huoneessa ja (*naurahdus*) se oli

<sup>5</sup> Pelko näyttää kylän uskomusperinteessä olevan yleinen supranormaalien elämysten konteksti, jonka kokijat itsekin tunnistavat. Ks. Enges 1998, 14–15.

mulla niinku ensimmäisenä ja minä illalla (*tauko 2 sek*) illalla tuota (*tauko 1 sek*) söin, ja keit ... panin maata, ja aika hämärä jo (*tauko 2 sek*) syyspuoleen tietenki ja ... no minä näin se pumpun varsi no sehän alko peijakas liikkumaan, sehän pumppaa nyt vettä ...

LS, MH, JV: (*alkavat nauraa*)

OR: ... siellä lorisee vesi eikä näy sitä pumppaajaa. No pumppas aikanaan ja se sitte siinä pysähty se ... tuo veivi tuolla (*naurahdus*). No (*tauko 4 sek*) minä ajattelin, ja se lähti kävelemään eikä ovi käynny laisinkaan. Se kuule niitä gufihtaria tietää, eihän ne tartte ovia,

LS: Nii.

OR: ... ne kävelee suoraan vaan. No minä raapasen tulitikkua että mihin se vesi oikein tuli kun se lattialla ni, ei siinä ollu tipan tippaakaan.

LS: Mm.

OR: Ja kyllä se omaan astiaan oli ottanu. No mutta tartteehan sekin vettä, ilman muuta (*naurahdus*).

(TKU/A/75/145, 1.)

Kertoja vastaa haastattelijan esittämään kysymykseen hyvin lyhyesti ja alkaa spontaanisti, ilman taukoa kertoa omasta kohtaamisestaan *gufihtaren* kanssa. Kertomukseen siirtymisen merkitsijänä toimii painotettu *on*-sana (... *nehän o n muuten täällä* ...). Kuten edellisessäkin esimerkissä, vaihtuu aikamuoto nopeasti preesenssiin ja vaihtelee sitten preesensin ja imperfektin välillä. Paralingvisticista keinoista käytössä ovat sekä tauot että naurahdukset. Molemmilla näyttää tässä olevan kerrontaa segmentoiva (miettimisaikaa antava) tehtävä; erityisesti huomiota kiinnittää kertomuksen keskivaiheille sijoittuva poikkeuksellisen pitkä tauko. Autenttisille *gufihtar*-kertomuksille tyypillinen tunnetilojen kuvaus puuttuu kokonaan (Huuskonen & Enges 1998, 62).

Selvimmän viitteen ylläolevan kertomuksen humoristisesta luonteesta antaa kuulijoiden nauru, joka voidaan tulkita yhtäältä huvittuneisuuden, toisaalta kiusaantuneisuuden ilmaukseksi (vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988, 294). Koska aiempien vuosien haastattelut olivat tuottaneet runsaasti uskomusperinneaikaisia, kenttätutkijat odottivat nytkin kuulevansa ”aidon” memoraatin. Yleisön yhtäaikaisen reaktion aiheuttaja ei ole suoraan kuultavissa nauhalta; todennäköisesti se on jokin kertojan ilme tai ele. Naurahtelu jatkuu kertomuksen loppuun ja vielä hetken sen jälkeenkin.

Haastattelu etenee eri olentoihin, erityisesti *staaloon* liittyvien kertomusmotiivien käsittelyllä. Lassi Saressalo esittää lyhyitä kysymyksiä, joihin Olavi Rasmus vuolaasti vastaa. Spontaanisti hän kertoo tuntemansa miehen *gufihtar*-elämyksestä Tenon rannassa ja omasta oudosta auditiostaan samalla paikalla. Viimein haastattelija esittää kysymyksen *gufihtarien* alkuperästä, mikä johtaa kertojan toteamaan, että yleisesti uskotaan *gufihtarien* saaneen alkunsa Aatamin ja Eevan piilotetuista lapsista (ks. Enges 1999, 227–230).

Vahvistus äänitteen alussa olevan kertomuksen humoristisuudelle saadaan keskustelun jatkuttua noin 25 minuuttia, kun Olavi Rasmus (ilman haastattelijan johdattelua) alkaa kommentoida omaa suhdettaan *gufihtar*-uskoon:

- OR: ... että, ei ne maahiset kyllä siitä ole tullut (*tauko 3 sek*) mitä minä oon ajatellut.
- LS: Mm.  
(*tauko 4 sek*)
- OR: Mutta moni hyvin helposti tuo-, tuota uskoo, aikakin tommoiset vanhemmanpuoleiset ihmiset ni ... ja nuoremmallekin saavat tarttumaan tämän ne jotka ei ajattele sen enempää, no joo niin se on täytytty olla ... eikä mitenkään muutu ...
- LS: Nii-i.
- OR: ... koska niitä on kerran ni (*naurahdus*) (*tauko 4 sek*) ... vaikka tosin kyllä (*tauko 2 sek*) niitä maahisia ... minä en ainakaan kyllä usko yhtään mitään niihin, omalta osaltani (*naurahdus*).
- LS: Vaikka ...
- OR: Minä tapaan aina kertoa semmosia (*tauko 2 sek*) mitä itse keksin, niinku tässäkin tää pumppujuttu.
- LS, MH, JV: (*alkavat nauraa*)
- OR: Justiinsa kun ne pitää tosiaan ne ihmiset koska (*epäselvää 1 sek*) se on totta.
- LS: Joo-o.
- OR: Mutta minähän myönnän, joo tietenki, ne asukkaathan kyllä kävelee ilman muuta, pumppailevat siellä ja kolistelevat yökaudet, ja etenkin pimeänä aikana, eihän ne valoisana aikana tietenkää ... Ku nehä, nehän on semmosta pimeätä porukkaa. (TKU/A/75/145, 19.)

Tämä tarkoituksella valitsemani esimerkki on poikkeuksellinen siksi, että kertoja verbaalisesti evaluoi kertomansa totuusarvoa. Koko Talvadaksen kylän laajassa haastatteluaineistossa (n. 480 arkistonauhaa) tämä näyttää olevan ainut tapaus, jossa tietty kertomus eksplisiittisesti paljastuu kertojan mielikuvituksen tuotteeksi.

##### 5. Sisällön ja funktion ristiriita

Molemmat edellä esitellyt kertomukset ovat sisällöltään ensikäden memoraatteja. Vain ensimmäinen osoittautuu aidoksi elämiskertomukseksi. Jälkimmäisessä esimerkissä Olavi Rasmuksen tarkoituksena ei ole uskonnollisten käsitystensä raportointi ja supranormaalien maailman todelliseksi todistaminen, vaan omien luovien kertojankykyjensä osoittaminen. Kertomuksen sisältö ja funktio ovat ainakin näennäisesti ristiriidassa.

”*Gufihtar* käyntelee vesipumppua” tulee ymmärrettävämmäksi, kun se suhteutetaan paikalliseen kerrontatraditioon. Kertomusta määrittelemään sopii luontevasti Richard Baumanin (1986, 11–32) termi *ekspressiivinen valehtelu*. Tällä hän tarkoittaa viihteellistä valehtelua, jonka oikeasta luonteesta myös kuulijat (perinneyhteisön jäsenet) ovat tietoisia. Kun kuulijana on ulkopuolinen henkilö, jolle yhteisön kerronnan konventiot ovat tuntemattomia, on väärin tulkitsemisen mahdollisuus läsnä. (Huuskonen & Enges 1998, 60–61; ks. myös Kaivola-Bregenhøj 1988, 276.)



Marjut Huuskonen on (1998b) tutkinut Tenojokilaakson reaalisia, kertojien itsensä tunnistamia ja nimeämiä kertomusperinteen lajeja. Nämä vastaavat vain likimääräisesti tieteellistä lajiluokitusta. Uskomusperinteen kannalta keskeiset lajit ovat *muihtalus* 'kertomus, muistelu' ja *máinnas* 'satu, tarina, juttu'. Lajien välinen ero liittyy sekä uskottavuuteen että tyyliin. Huuskonen kirjoittaa:

Haastatteluaineistossa *muihtalus* mielletään kertomukseksi, jossa välitetään tietoa ihmisten kokemuksista – tapahtumista, jotka on itse nähty tai kuultu. Kerrontatyylillä on tällöin raportoivaa ja realistista. Usein kuvaukset käsittelevät supranormaalien kohtaamista. [...] Suhde tapahtuneeseen voi olla humoristinen tai vakava. [...] *Máinnas*-laji on sidoksissa fiktiiviseen kertomusperinteeseen ja käsittää myös perinteiset satuaineekset. Haastatteluaineisto antaa kuitenkin monimuotoisemman kuvan tästä lajista. *Máinnas*-laji voidaan esittää niin, että se kertoo joko kertojan tai jonkun muun kokemuksia. Tällöin kerronnan ei kuitenkaan tarvitse olla realistista, vaikka tapahtumat mielletäisiinkin tiettyssä ajassa ja paikassa sattuneiksi. Kuvauksissa sisältyy liioitteluelementtejä, toistoa ja repliikkejä tyylin tavoittamiseksi. [...] *Máinnas*-termillä viitataan tiettyyn kerronnan tapaan.

*Muihtalus* ja *máinnas* voivat siis olla tyyliltään samanlaisia, mutta totuusarvoltaan erilaisia kertomuksia. (Huuskonen 1998b, erit. 107–109.)

Tätä taustaa vasten ei kerrontatilanteesta keksytyksi paljastuva elämyksellinen kertomus vesipumppua käyttävästä *gufihtaresta* ole paikallisesta traditiosta irrallinen idiosynkrasia, vaan osoitus kertojan kyvystä fabuloida luovasti, traditiota aineksia hyväksi käyttäen. Vaikka kertomuksen motiivi esiintyy haastatteluissa yhden ainoan kerran (ja kyläläisten keskinäisessä kommunikatiivisessa mahdollisesti ei ollenkaan), noudattelee sen sisältö yhteisöllisesti jaettua käsitystä *gufihtar*-elämysten luonteesta ja perinnesidonnaisesta ajattelusta olentoon liitetyistä ominaisuuksista: *gufihtaret* ovat näkymättömiä, myös fyysisiltä tarpeiltaan ihmisenkaltaisia olentoja, joiden tyyppillisin kohtaamismuoto on auditio hämärän tai pimeän aikaan. (Huuskonen & Enges 1998, 60.)

Suhteutettuna paikallisiin kerronnan konventioihin kertomus vettä pumpaavasta *gufihtaresta* osoittautuu eräänlaiseksi parodiaksi *muihtaluksesta*. Tätä parodiaa eivät haastattelutilanteessa ulkopuoliset kuulijat kuitenkaan (ainakaan täysin) oivaltaneet, ennen kuin se paljastettiin heille verbaalisesti. (Huuskonen & Enges 1998, 63.)

## 6. Kerronta ja usko

Aloitin artikkelini *memoraatti*-termin tarkastelulla. Termi on vakiintunut kansainväliseen keskusteluun ja sillä näyttää edelleenkin olevan lähdekriittistä käyttöarvoa silloin, kun tutkimuskohteena on kansanuskuun kytkeytyvä folk-

lore.<sup>6</sup> Detaljeihin ulottuvasta kerronnan tutkimuksesta on nähdäkseen vastaavanlaista lähdekriittistä hyötyä etenkin silloin, kun jäljitettävänä on uskomusperinteen monimuotoisuus paikallisyhteisössä. Kaikki memoraattimuotoiset kertomukset eivät ole raportteja todellisesta kohtaamisesta ylikuonnollisen kanssa; tämä huomio ei kumoa sitä tosiasiaa, että monet ovat. Kertominen ei kuitenkaan välttämättä eksplikoivaa vakavaa uskoa. Supranormaalista kertomisen funktiona voi olla vaikkapa herkkäuskaisen kuulijan puijaaminen tai yksinkertaisesti kuulijoiden viihdyttäminen. Toisessa yhteydessä (Enges 1998, 17–18) olen viitannut mahdollisuuteen tarkastella memoraatteja sosiaalisten suhteiden kommentoinnin välineinä. Tällöin keskeistä ei ole elämyksen tulkitseminen supranormaaliksi (joskin se on kertomuksen kantava elementti), vaan kokijan ja kertojan välinen suhde: kuka kertoo kenestä ja mitä. Tällaisen seikkojen todentaminen vaatii merkitysten variaation paljastavan, riittävän laajan aineiston.

Vasta laajaan – Talvadaksen kylässä tuotetun kaltaiseen – aineistoon perustuva analyysi voi paljastaa supranormaalien perinteen kertojakohtaisen, kollektiivisen ja kontekstuaalisen variaation (ks. Honko 2000, erit. 15–17). Tosin on muistettava, että ”[p]arhaatkaan haastattelutilanteet eivät ulotu kertomuksen spontaaniin käyttöön eivätkä ohjaa kertomuksen kaikkien merkitysten jäljille” (Kaivola-Bregenhøj 1988, 275).

Olen edellä esimerkinomaisesti lähestynyt keinoja, joista tutkija mielestäni voi hyötyä analysoidessaan supranormaaleja elämyskertomuksia. Kertomuksen ilmisissä yksityiskohtat, paralingvististen keinojen käyttö ja eksplisiittinen metakerronta ovat seikkoja, joilla on todistusrvoa tulkittaessa kertojan suhdetta kertomaansa. Perusteellisemmassa analyysissä tulisi lisäksi ottaa huomioon useita muitakin asioita. Esimerkiksi haastattelutilanteen yleinen luonne (formaali/informaali, strukturoitu/vapaasti assosioiva jne.) sekä haastattelijan ja haastateltavan välinen henkilökohtainen vuorovaikutussuhde ovat tärkeitä muuttujia supranormaalien koskevan tiedon tuottamisessa. ”Olavi, Olavi” kerrottiin tilanteessa, jossa haastattelun toteutustapa (aiheisällöt ja käsittelyjärjestys) oli ennalta suunniteltu ja haastattelijat paikalla nimenomaan tutkijan roolissa. ”Vesipumppu-elämys” nousi esiin epävirallisemmassa kontekstissa, jossa ei pyrittykään supranormaalien koskevan tiedon systemaattiseen dokumentointiin. (Ks. Nyberg & al. 2000, 504–526).

Tenonsaamelaisaineiston alustavan analyysin pohjalta voidaan sanoa, että tarkastelun ulottaminen elämyskertomusten yksityiskohtiin, kertojan keinoihin ja kerronnan paikallisiin konventioihin tuo esiin monipuolisen kuvan uskomusperinteen käytöstä paikallisyhteisössä. Detaljien sisällyttäminen kertomukseen (tai niiden jättäminen pois) kielii elämyksen autenttisuudesta. Para-

<sup>6</sup> Esimerkkinä Gillian Bennett käyttää memoraattia keskeistämällä tuoreessa (1999) nykypäivän supranormaalien perinnettä koskevassa tutkimuksessaan.

lingvistiset keinot – tauot, naurahdukset, imitointi – ovat kertojan tiedostettuja tai tiedostamattomia (ja siksi paljastavia) välineitä ilmaista kuulijoilleen, miten kertomukseen tulisi suhtautua. Haastattelupuheen lomaan usein huomaamattomasti asettuvan, kertomusperinnettä yleisellä tasolla kommentoivan metakerronnan analyysi tekee mahdolliseksi yksittäisten kertomusten sijoittamisen laajempaan paikalliseen traditiokontekstiin (ks. Huuskonen & Enges 1998, 62–63). Tietyn kertomuksen eksplisiittinen, verbaalinen arviointi sen sijaan näyttää ainakin haastattelukontekstissa olevan äärimmäisen harvinaista. Lisäksi on muistettava, että samoin kuin varsinaiset perinnekertomukset, myös metakerronta on kontekstisidonnaista. Olavi Rasmuksen toteamus ”Minä en ainakaan kyllä usko yhtään mitään niihin...” ei välttämättä päde joka tilanteessa.

Nyt käsitellyt esimerkit jo osoittavat, että ”aidon” ja fiktiivisen memoraa-tin<sup>7</sup> kerrontatavassa on eroja. Nämä erot tulee jatkossa selventää ja määritellä systemaattisesti laajemman aineiston valossa.<sup>8</sup>

## LÄHTEET

### Painamattomat lähteet

HUUSKONEN, MARJUT 1998a: *Matka kertomusten maailmaan. Tapausanalyysi Tenojokilaakson saamelaisien suullisesta perinteestä*. Folkloristiikan lisensiaattityö. Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos.

TKU: Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen laitoksen Folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkiston kokoelmat.

### Painetut lähteet

BABCOCK-ABRAHAMS, BARBARA 1976: The Story in the Story: Metanarration in Folk-Narrative. – PENTIKÄINEN, JUHA – JUURIKKA, TUULA (eds.): *Folk Narrative Research. Studia Fennica* 20. Helsinki: Finnish Literature Society, 177–184.

BAUMAN, RICHARD: *Story, Performance, and Event. Contextual Studies in Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

BENNETT, GILLIAN 1999: *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan: Utah State University Press.

ČISTOV, K. V. 1967: Das Problem der Kategorien mündlicher Volksprosa nicht-märchenhaften Charakters. – *Fabula*. 9. Band, 27–40.

DÉGH, LINDA – VÁZSONYI, ANDREW 1974: The Memorata and the Proto-Memorata. *Journal of American Folklore* Vol. 87, No. 345, 225–239.

<sup>7</sup> Vrt. Čistovin (1967, 35–36) termit ’pseudomemoraatti’ ja ’kvasimemoraatti’ Čistov tarkoittaa näillä stereotyyppisiä kertomuksia, jotka uskottavuuden lisäämiseksi kerrotaan yksikön ensimmäisessä persoonassa.

<sup>8</sup> Olen arvioinut Talvadas-aineistoon sisältyvien supranormaalien elämysten kokonaismääräksi n. 70 (Enges 1998, 17). Monia näistä käsitellään useiden eri henkilöiden haastatteluissa – samoista elämyksistä on siis tallennettu sekä ensi- että toisen käden memoraatteja. Lukumäärän täsmällistä ilmaisemista vaikeuttaa se, että toisinaan kokija, aika ja paikka ilmaistaan hyvin tarkasti, toisinaan taas varsin epämääräisesti (esim. kokija voi olla ”eräs poromies”).

- ENGES, PASI 1998: Pelottavia paikkoja, outoja ääniä. Supranormaalin topografiaa tenonsaamelaiskylässä. – Turun yliopisto, Kansatiede: *Informaatio* 1/1998, 12–19.
- 1999: Supernatural Beings and Christian Faith in a River Sámi Village. – Valk, Ülo (ed.): *Studies in Folklore and Popular Religion*. Vol. 3. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, 221–234.
- HONKO, LAURI 1962: *Geisterglaube in Ingermanland* I. Folklore Fellows Communications 185, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1971: Kerääjän rooli ja Talvadas. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 51, 276–292.
- 1972a: Perinnejanalyysin tehtävistä. – *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo – Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 63–87.
- 1972b: Memoraatit ja kansanuskon tutkimus. – *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo – Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 88–105.
- 1980: Miten luoda terminologia haltijaperinteen tutkimukselle? – LEHTIPURO, OUTI (toim.): *Perinteentutkimuksen perusteita*. Porvoo – Helsinki – Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö, 77–129.
- 2000: Thick Corpus and Organic Variation: an Introduction. – HONKO, LAURI (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and textuality in Oral Tradition. Studia Fennica Folkloristica* 7. Helsinki: Finnish Literature Society, 3–28.
- HUUSKONEN, MARJUT 1998b: Kotoperäiset perinnejajitermit tulkinnan viitoittajina. – *Sananjalka* 40, 95–117.
- HUUSKONEN, MARJUT – ENGES, PASI 1998: Berättandets lokala betydelser. Tolkningsmöjligheter för gammalt intervjumaterial. – *Nord Nytt* 70, 51–65.
- KAIVOLA-BREGENHØJ, ANNIKKI 1988: *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- NYBERG, PATRICIA – HUUSKONEN, MARJUT – ENGES, PASI 2000: Observations on Interview in a Depth Study on Saami Folklore. – HONKO, LAURI (ed.): *Thick Corpus, Organic Variation and textuality in Oral Tradition. Studia Fennica Folkloristica* 7. Helsinki: Finnish Literature Society, 489–536.
- PENTIKÄINEN, JUHA 1968a: *The Nordic Dead-Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1968b: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. – *Temenos* Vol. 3, 136–167.
- 1970: Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. *Sananjalka* 12, 72–119.
- 1971: *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1997: Memorata. – GREEN, THOMAS A. (ed.): *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Volume II. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 553–555.
- SARESSALO, LASSI 1981: Tiefenforschung in einem samischen (lappischen) Dorf. – *Fabula* Vol. 22, 100–105.
- 1985: Kadja-Nilla – avain perinteen sanottavaan. – *Etiäinen* 1. Turun yliopisto: Kulttuurien tutkimuksen laitos, 113–134.
- SCHIFFRIN, DEBORAH 1981: Tense Variation in Narrative. – *Language. Journal of the Linguistic Society of America*. Volume 57, Number 1, March 1981, 45–62.
- SUOJANEN, PÄIVIKKI – SARESSALO, LASSI 1980: Folkloristiikka ja uskontotiede. – IKOLA, OSMO (toim.): *Fennicum. Kielen ja kulttuurin tutkimuksen ja opetuksen työssä*. *Suomi* 123:2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 60–75.
- SYDOW, CARL WILHELM VON 1948: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. – *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 60–88.
- VIRTANEN, LEEA 1977: *Telepaattiset kokemukset*. Porvoo – Helsinki – Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- 1982: Henkilökohtainen kerronta. – JÄRVINEN, IRMA-RIITTA & KNUUTTLA, SEPPO (toim.): *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 171–205.

PASI ENGES: *Supranormal experiences and variation of meanings*

*Memorate* is a genre-analytical term, which in recent decades has become established to mean a narrative about a supernatural experience of the narrator him/herself, or a person that (s)he knows. In research into popular beliefs that have benefited from folkloristic material, the memorate has been considered to be of particular value compared to other folklore genres. Through these it is possible to get a grip on the "living heart" of popular beliefs, of situations in which the supranormal is present in a concrete sense.

The central assumption of this article is that the purpose of telling about one's own or other people's supranormal experiences is nevertheless not always done to prove the reality of the supranormal world. There may be several different functions in the community for relating stories genre-analytically defined as memorates. Supranormal experiences can also be told purely for the sake of passing the time, or even to test the gullibility of those who believe anything they hear.

In trying to discern the meanings given to his/her narrative by the narrator and that person's method of conveying these to the listener (or concealing them from them) it is beneficial to extend the analysis to the method of narration. Keys to an interpretation can be sought, at least, from (1) the details of the texture of the story (evident content), (2) implicit metacommunication (particularly the use of paralinguistic means), and (3) explicit metanarration. My article is built on the basis of two sample texts. These samples have been taken from archived sound material from the research study on Sámi folklore in 1967–1975 for a project at the University of Turku. The narrator in both cases is Olavi Rasmus (1927–1990), an inhabitant of the village of Talvadas near the River Teno in Utsjoki parish. The interviews with villagers from Talvadas produced material comprising a total of approx. 480 separate sound recordings.

The first narration ("*Olavi, Olavi*") describes what was for the narrator the frightening experience of an audition in the Lapland fells. The detailed description of conditions, the description of the emotional state of the experiencer and the paralinguistic features – imitation, pauses and laughs – suggest the authenticity of the experience. This is therefore a genuine memorate.

The second story ("*Gufihtar uses a water pump*") is told in the interviewing environment almost spontaneously, a reaction to a query concerning a supernatural being. The motive for the storytelling is unique in this interview material. The laughs and pauses seem to serve the purpose of segmenting the narration. The listeners react to the narration by laughing, although the recording itself gives no clear cause for this. The story, which is told as a personal experience, is thus apparently humorous despite its serious content, and as the story unfolds it is even revealed that it was invented.

The latter story becomes understandable when it is set against the background of local narrative tradition. The real tradition-types recognised by the narrators themselves can only be approximated by a scientific classification. Therefore, the story that has been named a memorate scientifically can be either a *muhtalus* (report of actual events), or a *mánnas* (a fictive story, which can nevertheless be based on the experience of the narrator or some other person). The member of the community hoding to the tradition knows the difference between the narrative types; an outsider does not necessarily understand this.

An analysis directed at the method of narration is an instrument with which we can ascertain the changing meanings in stories about the supranormal. The examples given already show that there is a difference in the narration of the "genuine" and fictive memorate. The extensive interview material obtained in the village of Talvadas makes it possible to explain variation of supranormal tradition by considering the narrator, the collective and the situation.

