

Weendigon anatomia

—

Valta, väkivalta ja wendigo-myytti Katja Ketun romaanissa *Rose on poissa*

Milka Siponkoski

Kirjallisuuden kandidaatintutkielma

Musiikin, taiteen ja kulttuurin tutkimuksen laitos

Jyväskylän yliopisto, syksy 2019

Ohjaaja: Aino-Kaisa Koistinen

Opponentti: Tiia Peltonen

Sisällys

1 Johdanto	3
2 Tausta, teoria ja metodi	7
2.1 Representaation politiikka	7
2.2 Jälkikoloniaalinen ja intersektionaalinen lukutapa	10
3 Weendigon anatomia – sukupuolen, etnisyyden ja väkivallan suhde	13
3.1 ”Mikä olikaan Weendigo?” – Wendigo-myytin käyttö	13
3.2 ”Ei sanaakaan kadonneista tytöistä” –väkivallan kohteena rodullistettu nainen...17	
3.3 ”Sen täytyy tyydyttää himoan” – kannibalisuus vallanhimon metaforana.....20	
4 Päätäntö	22
Lähteet	24

1 Johdanto

Mutta kului vuosia ennen kuin opin ymmärtämään, että se minkä Isä Jarmonin hahmossa olin kohdannut, oli itse Weendigo ja että sen nälkä on ikuinen. (Rose on poissa, tästä eteenpäin ROP, 157.)

Näillä sanoilla intiaaninainen¹ Rose muistelee kohtaamaansa pahuutta Katja Ketun romaanissa *Rose on poissa* (2018). Hänen mainitsemansa Weendigo on monien algonkielisten intiaanikansojen, erityisesti anishenaabejen² kansanperinteeseen kuuluva myytti hirviöstä, joka vaeltaa Pohjois-Amerikan metsissä etsien ravinnokseen ihmislihaa (Pitt 2018). Käsillä olevan romaanin Weendigo on yksi versio tästä myytistä, johon viittaa myöhemmin yleisnimellä *wendigo* tehdäkseen eron romaanissa esiintyvän hirviöhahmon ja sen inspiraationa olleen myytin välillä.³ Wendigo-myytistä on monenlaisia versioita, joista useimpiin liittyy kannibalismi: wendigon on ajateltu kykenevän valtaamaan ihmismieliä, jolloin sen uhreille kehittyi kannibaalaisia himoja (Brightmann 1988). Toisinaan se kuvataan fyysisenä ihmissyöjähirviönä, mutta yleistä on myös wendigon käsittäminen abstraktimmaksi entiteetiksi. Ketun romaanissa liikutaan näiden tulkintojen välimaastossa: Weendigo esiintyy pahana henkenä, joka voi vallata ihmisen niin, että tämä alkaa toteuttaa hirviömäisiä tekoja.

Rose on poissa -romaanin Weendigo on vain yksi wendigo-myytin lukuisista käyttöyhteyksistä. Ensimmäistä kertaa laajan länsimaisen yleisön tietoisuuteen wendigo-myytin lienee tuonut Algernon Blackwood vuonna 1910 ilmestyneellä

¹ Käytän tässä tutkielmassa Pohjois-Amerikan alkuperäiskansoista vaihtelevasti nimityksiä intiaanit, alkuperäiskansat tai alkuperäisasukkaat. Intiaani-sana katsotaan suomen kielessä neutraaliksi, ja sitä käytetään yleisesti tutkimuskirjallisuudessa. Englannin kielessä sanaan on liitetty negatiivisia konnotaatioita, minkä vuoksi yleisin käännös on *native american*, Kanadassa erityisesti *indigenous people*. Nimikeskustelua on käyty laajasti jo vuosikymmeniä, eikä alkuperäiskansojen keskuudessa ole saavutettu täyttä yksimielisyyttä siitä, mikä olisi sopiva kaikkia kansoja yhdistävä nimi. Huomattakoon, että esimerkiksi heimokohtaiset nimitykset – tässä tutkielmassa esimerkiksi ojibwa ja anishenaabe – eivät ole nekään alkuperäiskansojen omia, vaan muokkautuneet ajan kanssa toisten heimojen ja varhaisten siirtolaisten kanssakäymisestä. (Henriksson & Andersson 2010, 16–21, 94–95.)

² Anishenaabe (myös anishenabe) tarkoittaa ojibwaksi ensimmäisiä ihmisiä. (Andersson & Henriksson 2010, 95; ks. myös Kettu, Koutaniemi & Seppälä 2016, 19.) Nimi viittaa Suurten järvien alueilla asuviin erinäisiin intiaaniryhmiin, joita kutsutaan myös nimellä ojibwa. Ojibwa nimi kuului aiemmin vain yhdelle ryhmälle, mutta laajeni muihin alueen kansoihin. Nykyään moni ojibwa mieltää kuuluvansa anishenaabe-alkuperäisväestöön, joka on muodostunut näiden ryhmien yhteiseksi identiteetiksi. (Andersson & Henriksson 2010, 18 ja 95). Käytän tässä molempia nimityksiä rinnakkain niin, että anishenaabe viittaa laajempaan kulttuuriseen yhteisöön (esim. mytologiasta puhuttaessa) ja ojibwa viittaa tarkemmin aineistossa esiintyviin henkilöihin (ks. ROP, 7). Ojibwoista käytetään Yhdysvaltain puolella myös yleisesti nimeä chippewa (Andersson & Henriksson 2010, 18 ja 95).

³ Wendigo-myytille on useita keskenään samankaltaisia nimityksiä, mm. *windigo*, *wintiko* ja *wihtikow* (Brightman 1988), ja se tunnetaan myös nimillä *atchen*, *chenoo* and *kewok* (Pitt 2012).

kauhukertomuksellaan ”Wendigo” (2015). Tarina on perinteinen erämaaromantiikkaa hyödyntävä kauhukertomus, jossa wendigo esiintyy fyysisenä hirviönä, joka tosin voi ottaa ihmismielen hallintaansa. Kyseisessä kertomuksessa wendigo rinnastuu erämaahulluudeksi kutsuttuun ilmiöön, jossa pitkään yksin erämaassa vaeltaneet kadottavat inhimillisyytensä. Vaikka Blackwoodin wendigoon ei liitykään kannibalismia, on inhimillisyyden menetys samantapaista kauhua tuottava tekijä.

Wendigo-myyttiä on käytetty myös laajemmassa symbolisessa merkityksessä: Marlene Goldman ja Danette DiMacro esittävät, että Margaret Atwoodin tuotannon wendigo-viitteet on tulkittavissa länsimaisen kulttuurin kritiikiksi. DiMacron mukaan Goldman on nimennyt Atwoodin wendigo-viitteisiä tarinoita länsimaisen kulttuurin ”katastrofinarratiiveiksi”⁴, jotka voi yhtäältä nähdä kritiikkinä länsimaiselle materialismille, toisaalta imperialismiin jälkivaikutusten kuvauksina (DiMacro 2011). DiMacro itse taas kirjoittaa, että Atwood käyttää wendigo-viitteitä paljastaakseen länsimaisen kulttuurin epäterveen suhtautumisen ylikulutukseen (DiMacro 2011). Samaa tulkinnallista linjaa jatkaa myös Mark Shackleton (2004), jonka mukaan Tomson Highwayn romaanissa *Kiss of the Fur Queen* (1998) esiintyvällä wendigolla kuvataan sekä kaikkinelevää kapitalismia että alkuperäiskansojen ja kolonisoijien välisiä, alistavia valtasuhteita. Ajatus wendigo-myytin symbolisuudesta ei kuitenkaan välttämättä ole länsimaista perua: Esimerkiksi anishenaabevaikuttaja Danielle Boissoneu (2017) käyttää hyvin selvää wendigo-symboliikkaa kirjoittaessaan Kanadan alkuperäiskansoja koskevasta politiikasta.

(Post)Modernissa kirjallisuudessa wendigo-myytti näyttää siis kytkeytyvän erityisesti jälkikoloniaalisiin teemoihin, eikä *Rose on poissa* ole poikkeus. Tarinassa Weendigo esiintyy perimätiedon kautta myyttinä, mutta myös konkreettisesti intiaaniyhteisöä piinaavana henkenä: Weendigo on ottanut valtaansa sekä sisäoppilaitoksen johtajan, Isä Jarmonin, mutta siirtyy myöhemmin myös yhteen reservaatin asukkaista, seriffinä toimivaan Korva-Mikeen. Romaanin päähenkilö Rose kohtaa Weendigon pahuuden näiden suorittaman hyväksikäytön ja väkivallan kautta, mutta ei ole ainoa – uhreiksi joutuvat myös lukuisat muut intiaanitytöt ja -naiset. Sekä Isä Jarmonin että Korva-Miken vallankäyttöön tiivistyy koko alkuperäisväestön alistamisen historia, mikä tekeekin Weendigosta symbolisen hahmon jälkikoloniaalisessa mielessä:

⁴ DiMacro (2011) kommentoi Goldmania seuraavasti: ”Goldman understands Atwood’s narrative adaptations of the Wendigo in *Wilderness Tips* as vehicles for exposing ‘western culture’s very own disaster narratives . . .’ and for ‘register[ing] the ongoing impact of imperialism’[--].”

Weendigon ja tämän uhrien ympärille kietoutuvat tapahtumat kiteyttävät alistamisen ja riiston politiikan, jolle kolonialistinen valtasuhde perustuu.

Weendigo-myytin ohella Katja Kettu on tuonut suomalaisen kaunokirjallisuuden kenttään myös toisen, paljon konkreettisemmän aiheen: suomalaisten ja alkuperäisamerikkalaisten yhteisen historian. *Rose on poissa* onkin kotimaisittain ensimmäinen aiheesta inspiroitunut kaunokirjallinen teos. Tapahtumat kietoutuvat ojibwa-intiaani Rosen ja suomalaistaustaisen Etun rakkaustarinan ympärille. Heidän tyttärensä Lempi edustaa harvinaista etnistä vähemmistöä; on puoliksi ojibwa, puoliksi suomalainen eli fintiaani.⁵ Tarina sijoittuu Yhdysvaltoihin, Minnesotan osavaltiossa sijaitsevaan Fon Du Lacin reservaattiin ja siellä asuvan ojibwa-kansan pariin. Anishenaabeihin kuuluvat ojibwat ovat yksi Suurten järvien aluetta asuttaneista Kolmen Tulen kansoista (Kettu, Koutaniemi & Seppälä 2016, 19) ja tällä hetkellä osa Yhdysvaltojen suurinta alkuperäisryhmää (Andersson & Henriksson 2010, 456).

Romaanin tarina kulkee kahdella aikatasolla, joissa molemmissa on keskeistä Weendigon läsnäolo. Rose on kadonnut vuosia sitten epämääräisissä olosuhteissa, joihin wendigo-myytti mystisesti liittyy. Kun Lempi neljänkymmenen viiden vuoden päästä alkaa selvittää äitinsä katoamista, on Weendigo jälleen läsnä ja uhkaa reservaattiyhteisöä. Lempin isä Ettu kärsii muistinmenetyksestä, eikä osaa auttaa muuten kuin tuomalla reservaatin poliisiasemalle Rosen tyttärelleen kirjoittamat kirjeet, joiden kautta katoamismysteeri alkaa hiljalleen selvitä. Lempi puolestaan täydentää tarinaa kirjoittamalla tapahtumista rakastetulleen, Jim Harmaaturkille. Kirjeiden kautta vuorotteleva kerronta muodostaa kuvan alkuperäisväestön ja suomalaissiirtolaisten elämästä 1900-luvun Yhdysvalloissa. Romaanissa yksittäisen perheen tragedia kietoutuu yhteen reservaattiyhteisön ja koko alkuperäisväestön traagisen historian kanssa. *Rose on poissa* onkin ravisteleva kuvaus siitä, miten kolonialismin jälkimainingeissa toteutettu assimilaatiopolitiikka⁶ on aikaansaanut kollektiivisen trauman, joka on jättänyt lähtemättömän jälkensä intiaaniyhteisöihin.

⁵ Fintiaani-nimitystä on käytetty intiaanien ja suomalaissiirtolaisten jälkeläisistä. Jotkut taustan omaavat eivät pidä nimityksestä, jota onkin käytetty aiemmin myös pilkkanimenä. Tilalle on ehdotettu anishenaabeneimestä johdettuja *suomishaneebe* ja *finnishnaabe*, jotka tosin eivät ole vielä vakiintuneet. (Kettu, Koutaniemi & Seppälä, 2016, 20.) Toisaalta Ketun, Koutaniemen & Seppälän teos *Fintiaanien mailla* (2016) viestittää, että monet kokevat fintiaaniuden positiiviseksi ja erityiseksi identiteetiksi, jota halutaan vaalia. Käytän tässä esittelyssä fintiaani-nimitystä siksi, että se on lukijalle informatiivisempi ja liittyy aineistoni *Fintiaanien mailla* -teokseen, joka puolestaan toimii merkittävänä taustoittajana aiheeseen.

⁶Assimilaatiopolitiikalla viitataan alkuperäiskansoihin kohdistuneisiin, voimakkaisiin ja osin väkivaltaisiin toimiin, joilla alkuperäisväestö pyrittiin sulauttamaan eurooppalaissiirtolaisiin. Assimilaatio oli pitkän linjan prosessi, joka alkoi lähetystyöstä ja eteni kulttuurin kokonaisvaltaisen

Tässä tutkielmassa pyrin jälkikoloniaalisen luennan avulla hahmottamaan wendigo-myytin käyttöä ja sen symbolisia merkityksiä Katja Ketun romaanissa *Rose on poissa*. Aion tarkastella erityisesti sitä, miten wendigo-myyttiä käytetään kuvaamaan alistussuhteita ja valta-asemia intersektionaalisesta näkökulmasta. Pyrin analyysissäni vastaamaan seuraaviin kysymyksiin: 1. Miten wendigo-myyttiä käytetään Katja Ketun romaanissa *Rose on poissa*? 2. Millaisia valta-asemia Weendigon (väki)vallankäyttö representoi?

Tutkielmani aihe on tärkeä, sillä *Rose on poissa* on ensimmäisiä kotimaisia teoksia, jossa kuvataan Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historiaa jälkikoloniaalisesta näkökulmasta. Jo pelkästään tästä syystä kriittisyyteen pyrkivä analyysi on paikallaan, sillä etnisen ryhmän ulkopuolelta kirjoittamiseen liittyy aina sudenkuoppia. Kolonisoitujen kansojen lisäksi Ketun romaanissa käsitellään myös kolonisoijien historiaa, joskin syrjinnän näkökulmasta: siirtolaisuuteenkin liittyi hierarkia, jossa suomalaiset edustivat alinta kerrostumaa. Suomalaisia ja intiaaneja yhdisti syrjinnän ohella samanlainen elämäntapa ja rakkaus luontoon – heitä pidettiin monella tapaa toistensa kaltaisina (Kettu, Koutaniemi & Seppälä 2016, 21–30). Työväenliikkeissä aktiivisten suomalaisten kautta romaani tavoittaa myös amerikkalaisen luokkayhteiskunnan historiaa.

Rose on poissa valottaa myös alkuperäiskansoihin kohdistetun assimilaatiopolitiikan synkkää historiaa, mikä valitettavasti ei ole tuntematonta Suomessakaan: Ketun teoksessa kuvattuja assimilaatiopolitiikan sekä eugeniikan hengessä toteutettuja käytäntöjä on kotimaamme historiassa kohdistettu erilaisiin vähemmistöihin, myös omaan alkuperäiskansaamme eli saamelaisiin.⁷ Romaani oli ehdolla Finlandia-palkinnon saajaksi vuonna 2018, ja nousikin yleisöäänestyksessä lukijoiden suosikiksi (Suomen Kirjasäätiö 2019). Ehdokkuus on voinut tuoda teokselle tavallista suuremman lukijakunnan, mikä lisää tutkielmani merkityksellisyyttä. Myös wendigo-myytti lienee suomalaisten lukijoiden keskuudessa verrattain tuntematon, samoin sen viihdeteollisuuden ulkopuoliset merkitykset.

hävittämisen pyrkimyksiin. Sopeuttamistoimia kohdistettiin erityisesti sisäoppilaitoksiin vietyihin lapsiin, mistä onkin monessa yhteisössä kollektiivinen trauma. (ks. lähetystyöstä esim. Lakomäki [2004] ja Iso-Herttua [2004]; sisäoppilaitoksista Andersson & Henriksson [2010, 320–327].)

⁷ Katso esim. Outi Oinaan, Minna Rasmuksen ja Vesa Puurosen tekstit Siirtolaisinstituutin tutkimuksessa (2014) *Saamelaisten kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*.

2 Tausta, teoria ja metodi

Tässä tutkielmassa analysoin *Rose on poissa* -teoksen Weendigo-hahmoa ja pyrin tekemään tulkintoja sen ympärille rakentuvista valtasuhteista. Jotta analyysi olisi perusteltua, avaan seuraavissa alaluvuissa tutkimukseni teoreettisia lähtökohtia: Ensimmäisessä pohdin teoksen aiheiden ja teemojen virittyneisyyttä *representaation politiikan* näkökulmasta. Tämä on tärkeää ensinnäkin siksi, että toiseutetuista⁸ kirjoittaminen on aina eettismoraalinen valinta, johon liittyy monenlaista problematiikkaa. Pyrin representaation käsitteen kautta valottamaan myös romaanin tarinan taustalla vaikuttavia ilmiöitä, joiden ymmärtäminen on välttämätöntä, jotta itse analyysi avautuisi lukijalle parhaalla mahdollisella tavalla. Toisessa alaluvussa esittelen tarkemmin analyysini taustalla vaikuttavaa teoriaa ja tutkimusmetodia. Teoreettinen viitekehykseni on *jälkikoloniaalisessa kirjallisuudentutkimuksessa*, johon pyrin yhdistämään erot huomioivaa feminististä näkökulmaa, *intersektionaalisuutta*.

2.1 Representaation politiikka

Käsillä olevaa teosta – kuten kaikkea muutakin kirjallisuutta – voidaan pitää maailman kielellisenä konstruomisena ja jäljittelynä (Veivo 2010). Voidaan ajatella, että kirjailijan kirjoittaessa teostaan hän luo representaation eli kuvauksen, esityksen tai edustuksen aiheenaan olevasta asiasta (Knuutila & Lehtonen 2010). Representaation merkitys terminä ei ole täysin vakiintunut, mutta tässä tutkielmassa hyödynnän edellistä määritelmää, koska sen avulla tälle tutkielmalle tärkeä *representaation politiikka* avautuu. Rossi (2010a) toteaa, että kulttuurintutkimuksen näkökulmasta representaatio on aina poliittista: esittämisessä ja edustamisessa on aina kyse paitsi esitetyistä asioista, myös tekijyydestä ja siitä, kenen ääni representaatiossa pääsee kuuluviin. Näin representaation tuottaja, esimerkiksi kirjailija, on aina jollain tapaa poliittisessa suhteessa esitettyyn asiaan – sitä vahvemmin mitä vakavampia aiheita käsittelee.

Edellinen koskee myös Kettua kirjailijana: Sisältönsä ja teemojensa vuoksi *Rose on poissa* -teoksen voi nähdä vahvana poliittisena kannanottona alkuperäiskansojen

⁸ Toiseuttamisella tarkoitetaan ajattelumallia, jossa (länsimaisesta) normista poikkeavat ryhmät määritellään ”meidän” ulkopuolelle; vieraksi, vähempiarvoiseksi tai uhkaaviksi ”toisiksi”. Toiseuttamisella pyritään näin korostamaan eroa omaan ryhmään eli ”meihin”. (Rantonen 1994.)

ihmisoikeuksien puolesta. Romaanin taustalla vaikuttaa vahvasti kaksi vuotta aiemmin ilmestynyt teos *Fintiaanien mailla* (2016), johon Katja Kettu, Maria Seppälä sekä Meeri Koutaniemi ovat dokumentoineet suomalaissiirtolaisten ja intiaanien sekä heidän jälkeläistensä elämää. Fintiaanien historian ohella teos kuitenkin keskittyy kuvaamaan reservaattien nykypäivää ja intiaanien kulttuuria monien yhteiskunnallisten ongelmien ristipaineessa: reservaateissa alkoholi-, huume- ja terveysongelmat sekä köyhyys ovat merkittävästi yleisempiä kuin muilla alueilla. Ongelmat ovat rakenteellisia, ja seurausta liittovaltion pitkäaikaisesta assimilaatio- ja reservaattipolitiikasta (Andersson & Kekki 2013). Nämä seikat näkyvät myös Ketun fiktiivisessä tekstissä: romaani on saanut innoituksensa todellisesta Fon Du Lacin reservaatista ja sen asukkaista: monet henkilöahmot tekevät kunniaa todellisille esikuvilleen, ja romaanin riveillä vilkkuvat todellisen Mustakarhun kasinon valot. Kettu on myös onnistunut erityisen taitavasti sisällyttämään romaaniinsa joukon historiallisia tapahtumia sekä tämän päivän polttavia aiheita, joita on avattu *Fintiaanien mailla* -teoksessa varsin yksityiskohtaisesti. Romaanin alussa todetaankin Lempin sanoin, että ”näiden kurjien kohtaloihin kiertyy kaikki mitä sattui sitä ennen siirtolaisille ja alkuperäisille” (ROP,13).

Oman tutkimukseni kannalta tärkein todellisista tapahtumista ammentava seikka on Rosen ja muiden naisten katoaminen, joka liittyy niin sanottuun *MMIWG* -ilmiöön (engl. lyh. missing and murdered indigenous women and girls). Epidemiaksi asti levinnyt alkuperäiskansan naisiin ja tyttöihin kohdistuva väkivalta Yhdysvaltojen ja Kanadan alueilla on äärimmäisen vakava ongelma, johon ei ole kyetty – tai haluttu – reagoida riittävän voimakkaasti. Pelkästään Yhdysvalloissa ja Alaskassa oli vuoteen 2016 mennessä raportoitu kadonneeksi yhteensä 5712 alkuperäiskansaa edustavaa naista, joskin vain murto-osa tapauksista käsitelty asiaankuuluvasti (Urban Indian Health Institute 2018). *MMIWG*-ilmiön juuret ovat kolonialistisissa ideologioissa ja rakenteissa, mikä selittää juuri alkuperäiskansojen edustajien valikoitumista väkivallan uhreiksi (National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls 2019, 229–312).⁹ Kanadassa *MMIGW*-ilmiötä on pidetty kansanmurhana (NPR 2019). Ketun romaanissa vastaavanlaisten katoamisten taustalla ovat Weendigon valtaamat ihmiset, jolloin kolonialistisia merkityksiä saava Weendigo yhdistyy *MMIWG*-ilmiön kolonialistiseen taustaan.

⁹ Kanadassa on kiinnitetty naisten lisäksi huomiota myös muunsukupuolisiin ja eri seksuaalisuuksiin. Raportissa heihin viitataan lyhenteellä 2SLGBTQQIA (2S = two-spirited eli kaksihenkinen, joka on intiaaninen oma uusiotermi muunsukupuolisuudelle [Andersson, Hämäläinen & Kekki 2013, 58]).

Edellä esiteltyjen representaatioiden eettisistä pyrkimyksistä huolimatta – tai nimenomaan niiden takia – käsillä olevaa teosta tulee arvioida myös *kulttuurisen appropriaaation* eli kulttuurisen omimisen näkökulmasta. Käsitteellä tarkoitetaan jollekin kulttuurille ominaisten elementtien tai ilmaisutapojen käyttöä toisessa kulttuurissa, yleensä länsimaisessa. Suomessa aihe nousi keskusteluun Koko Hubaran kirjaksi¹⁰ laajenneen blogin kautta, jossa kritisoidaan suomalaisen kirjallisuuden ”valkoisuutta”: hänen mukaansa näkökulma on ilmeisen valkoinen silloinkin, kun sen aiheena ovat etniset vähemmistöt tai ylipäänsä ei-länsimainen kulttuuri (Hosseini, 2017). Silvia Hosseini kommentoi Hubaran kirjoitusta esseessään (2017), jossa hän valottaa ongelman ydintä: länsimaisen kirjailijan kirjoittaessa toiseutetuista vaarana on, että kirjailija identifioituu sankariksi tai esitaistelijaksi, jonka jalona pyrkimyksenä on antaa ääni vaiennetuille (Hosseini 2017). Tietyllä tapaa näin onkin, mutta ratkaiseva tekijä lieneekin se, millä tavalla kirjailija reflektoi omaa positiotaan ja millaisena ”toisten” ääni tekstissä kuuluu. Hosseini muistuttaakin kirjailija ja kriitikko Susan Sontagin sanoista, joiden mukaan ”kirjallisuuden tärkeimpiä merkityksiä on sen kyky opettaa meille myötäelämisen taitoa: sen parissa opimme suremaan niiden puolesta, jotka eivät ole *meitä* tai *meidän*” (Hosseini 2017).

Kulttuurisen omimisen näkökulmasta *Rose on poissa* on hieman kahtalainen teos. Toisaalta sen voi nähdä Hosseinin nimeämän ”sankarisyndrooman” kannalta vähintäänkin arveluttavana: valkoinen kirjailija antaa äänen monella tapaa vaikeassa asemassa olevalle etniselle ryhmälle, vieläpä niin, että keskeisimmät tapahtumat perustuvat äärimmäisen alistaviin kokemuksiin. Toisaalta teoksessa on paljon suomalaisille omintakeista kulttuurikuvastoa sekä siirtolaisuuden historiaa, jonka voi katsoa kuuluvaksi niin amerikkalaiseen kuin suomalaiseenkin historiankirjoitukseen. Toinen teoksen päähenkilöistä on varttunut kahden kulttuurin keskellä, mikä tekee hänestä niiden leikkauspisteen. Ratkaisuna ongelmaan voi nähdä Ketun valitseman kerronnan tavan: fokalisaatio on Lempin ja Rosen sisäisessä puheessa, eikä ulkopuolista kertojaa hahmotu.¹¹ Tarinassa Roselle ja Lempille annetaan myös selkeät itsenäisen

¹⁰ Koko Hubaran *Ruskeat tytöt* -esseekokoelmassa (2017) käsitellään muun muassa ei-valkoisten toiseuden kokemuksia valkoisessa Suomessa.

¹¹ Romaanissa sekä Lempin että Rosen äänet ovat minäkertojia, ja teksti on rakennettu hieman tajunnanvirtakerronnan tapaan. Ainut ulkopuolinen kertoja näkyy vain lukujen pääotsikoissa, jossa lyhyesti kuvataan luvun sisältöä. Esim. ”SUDEN POLKU -Ma iingan-miikanens eli kuinka Rose päätti vaihtaa nahkaansa ja Lempi löysi tunnelin pään” (ROP, 211).

toimijan roolit, kun nämä nousevat Weendigon edustamaa pahuutta vastaan. Weendigon vastustamisessa on lopulta kyse identiteetin eheytymisestä, mikä molempien kohdalla on omaehtoisen toiminnan tulosta – suomalaismiehen tuoma turva ei auta Rosea sen enempää kuin intiaani-identiteetin omaavan Jim Harmaaturkin hyväksyntä Lempiä. Apua identiteetin eheytymiseen he toki saavat, mutta rohkeus toimintaan kumpuaa heistä itsestään. Lempin ja Rosen kautta käsitellään myös intiaanien ja suomalaisten keskinäisiä jännitteitä, eikä ryhmiä esitetä moraalisessa mielessä yksiselitteisesti: molempiin ryhmiin mahtuu kyseenalaisilla agendoilla varustettuja henkilöitä, ja toiset heistä pohtivat oman toimintansa oikeutusta enemmän kuin toiset. Näin myös lukijalle annetaan tilaa pohtia todellisuuden ja sitä edustavan representaation suhdetta – kuvatun yhteisön dynamiikka ei ole yksiselitteistä, todellisuudessa luultavasti vielä vähemmän.

2.2 Jälkikoloniaalinen ja intersektionaalinen lukutapa

Kuten sanottu, olen lähestynyt aineistoani jälkikoloniaalisesta ja intersektionaalisesta viitekehyksestä käsin. Tutkimusmetodina toimii kontekstualisoiva lähiluku, jonka avulla pyrin löytämään tekstistä ne kohdat, jotka ovat tutkimuskysymykseni kannalta olennaisia. Pyrin tulkitsemaan tekstiä ja ymmärtämään sen merkityksiä ensisijaisesti jälkikoloniaalisen kritiikin ja erot huomioivan intersektionaalisuuden kautta. Metodiani voisikin kuvailla koko analyysin läpäisevänä lukutapana, jossa tulkinta on herkistynyt edellä mainittuihin näkökulmiin.

Vaikka *Rose on poissa* -romaanin voidaan teemojensa puolesta pitää vahvasti jälkikoloniaalisena kirjallisuutena, liittyy määritelmään myös problematiikkaa. Teos kertoo kolonisoidun kansan historiasta ja nykyisyydestä, mutta ei kuitenkaan ole heidän itsensä kirjoittamaa. Toisaalta muutamat tämän vähemmistön edustajat ovat tietävästi auttaneet kirjoitusprosessissa (ROP, 275). Hakkarainen (1998) toteaaakin, että jälkikoloniaalisen kirjallisuuden määrittelyssä tärkeimmäksi yhteiseksi tekijäksi nousee ns. kulttuurisen vastarinnan ajatus, joka ”haluaa purkaa niin kolonialistista kuin uuskolonialistista ajattelua ja toimintaa”.

Samaa lajia kuvaamaan voitaisiin myös käyttää nimitystä *postkoloniaalinen*, mutta englanninkielinen post-etuliite aiheuttanut määritelmällisiä hankaluuksia: se viittaa aikaan, minkä vuoksi postkoloniaalinen kirjallisuus on toisinaan ymmärretty kolonialismin jälkeisen ajan kirjallisuudeksi. Hakkaraisen (1998) mukaan suomalaisessa

nimityksessä tätä ongelmaa ei ole: *jälkikoloniaalinen* viittaa yhtä lailla kolonialismin jälkeiseen aikaan, ja toisaalta aikaan, jossa näkyvät kolonialismin jäljet. Myös Kuortti (2007) pitää suomenkielistä käsitettä samassa mielessä kuvaavana, joten olen päätenyt käyttämään sitä myös tässä tutkielmassa. Kuortti (2007) tosin tekee eron myös *jälkikoloniaalisen* ja *jälkikolonialistisen* välille: ensimmäisellä viitataan ilmiöön ja jälkimmäisellä aatteeseen ja siihen perustuvaan käytäntöön.

Jälkikoloniaalinen teoria ei muiltakaan osin ole kovin selkeä tai yhtenäinen teoriakenttä (Kuortti 2007). Sen perusteoksena voidaan pitää Edward W. Saidin *Orientalismia* (1978), jossa Said teki näkyväksi länsimaisen tavan eksotisoida siirtomaita ja niiden asukkaita. Vaikka teoria koski itää, on orientalismin ajatusta sovellettu myös muihin kolonisoituihin maihin ja kansoihin. Toisaalta juuri tästä orientalismin ideaa on myös kritisoitu: sen kaltaiset laajasti yhtenäistävät käsitteet tuottavat liian yleistäviä näkemyksiä entisistä siirtomaista ja niiden asukkaista (Kuortti 2007).

Jälkikoloniaaliset teoriat eivät siis aina ole yhtenäisiä eikä niitä aina voida soveltaa kaikkiin kolonisoituihin, koska kansat eivät ole keskenään samanlaisia, eikä toisaalta yksikään kansa ei ole täysin homogeeninen joukko. Tässä kohtaa jälkikoloniaalinen teoria läheneekin *intersektionaalisuuden* ajatusta: Intersektionaalisuudella tarkoitetaan syrjintää tuottavien erojen yhteisvaikutusta tai leikkaamista (engl. *intersect*) yksilössä. Näitä eroja ovat sukupuolen ja seksuaalisuuden lisäksi muun muassa etnisyys, yhteiskuntaluokka, ikä ja uskonto (Rossi 2010b). Etenkin tasa-arvopoliittisessa mielessä intersektionaalisuuden perusajatus on, että normista erottavia ominaisuuksia kantavan yksilön kokema syrjintä on moniperusteisempaa kuin vähemmän eroja kantavan yksilön (Harjunen 2010). Intersektionaalisuuden voisikin siis kääntää syrjintää tuottavien erojen risteämiseksi, leikkaamiseksi tai yhteisvaikutukseksi, joskaan vakiintunutta suomennosta termillä ei vielä ole. (Rossi 2010b.)

Käsite on alkujaan oikeustieteellisestä yhteydestä, josta se on levinnyt laajasti myös muiden tieteenalojen käyttöön. Termin kehittäjänä pidetään juristi ja tutkija Kimberlé Crenshaw, joka tutkimuksissaan kiinnitti huomiota mustien naisten kokemaan syrjintään ja sen moniulotteisuuteen. Toisaalta samoihin aikoihin valmistui useita muita intersektionaalista analyysia hyödyntäviä tutkimuksia, joiden voi nähdä olevan itsenäisiä suhteessa Crenshawn kirjoituksiin. (Hancock & Yuval-Davis 2019.) Intersektionaalinen ajattelu onkin paljon vanhempaa perua: Sojourner Truth puhui sukupuolen ja etnisyyden yhtäaikaaisuuteen liittyvästä problematiikasta jo 1850-luvulla (Valovirta, 2010).

Intersektionaalisuuden käsite on analyysini kannalta keskeinen, sillä toinen tutkimuskysymykseni keskittyy aineistossa kuvatun vallankäytön ja sen kohteen – rodullistetun¹² naisen – ympärille. Weendigon kohteina olevat naiset ovat yhtä poikkeusta lukuun ottamatta etnistä ryhmää edustavia, minkä takia teoksen väkivalta ei ole pelkästään sukupuolittunutta; valtasuhteisiin kietoutuu seksismin ohella myös rasismi. Toisaalta aineistosta on havaittavissa myös muita alistussuhteita, joissa selittäviä tekijöitä ovat enemmänkin yhteiskunnallinen huono-osaisuus, joka taas on seurausta kolonisoinnin muodostamista rakenteista. Näissä väkivallasta kärsivät sekä miehet että naiset, mutta myös alin siirtolaisryhmä (suomalaiset). Lisäksi aineistosta on löydettävissä myös abstraktimpaa vallankäyttöä, mikä näkyy reservaattien maiden riistoon liittyvinä mainintoina. Nämä linkittyvät monella tapaa fyysiseen vallankäyttöön esimerkiksi ympäristön saastumisen kautta, millä taas on seurauksia reservaattien tulevaisuudelle: ympäristölle vaaralliset hankkeet konkretisoituvat merkittäviksi terveysriskeiksi esimerkiksi pohjavesistöjen saastumisen vuoksi.

Rose on poissa -teoksessa vallankäyttö ei näyttäydy yhteen ryhmään rajautuneena, vaan pikemmin kerrostuneena: se ulottuu kaikkiin toiseutettuihin, mutta niin, että siitä kärsivät eniten intersektionaalisuuden näkökulmasta heikoimmassa asemassa olevat. Tämä käy hyvin yhteen jälkikoloniaalisen ja intersektionaalisen ajattelun kanssa: kolonialismin aika on tuottanut moniulotteisia toiseuttavia rakenteita. Mitä enemmän hahmossa risteää eroja, sitä moniulotteisemmän alistussuhteen piirissä hän on. Tällainen yhdistetty teoria läheneekin jälkikoloniaalista feminismiä, jonka ajatellaan kuuluvan 1980-luvulta lähtien vaikuttaneeseen feminismin kolmanteen aaltoon (Rossi, 2010b). Jälkikoloniaalinen feminismi on kritisoinut ns. valkoista eurooppalaista feminismiä siitä, että se niputtaa ”kolmannen maailman naiset” homogeeniseksi joukoksi, jolloin tämän joukon keskinäiset erot jäävät huomioimatta (Valovirta 2010). Intersektionaalisuuden käsite tulee siis hyvin lähelle jälkikoloniaalisen feminismin ydintä. Pyrin hyödyntämään tätä ajatusta analysoidessani seuraavassa luvussa Weendigon ja tämän uhrien ympärille muodostuneita valtasuhteita.

¹² Stuart Hallin (1992) mukaan rodullistamisella tarkoitetaan ajattelua, jossa länsimainen valkoisuus asetetaan normiksi ja siitä poikkeava ikään kuin merkitsee yksilön suhteessa valkoiseen normiin eli ”rodullistaa” hänet jonkin etnisen – ja yleensä myös toiseutetun – ryhmän edustajaksi. Kyse ei siis ole rodusta sinänsä, vaan sosiaalisista käytänteistä, joissa kuviteltuja ”rotuja” tuotetaan. (Hall 1992, 279.) Käytän tässä tutkielmassa rodullistamisen ja rodun käsitteitä Hallin määritelmän mukaan: kun puhutaan rodusta, puhutaan oikeastaan prosesseista, joissa yksilöitä pyritään määrittelemään etnisen taustan perusteella.

3 Weendigon anatomia – sukupuolen, etnisyyden ja väkivallan suhde

Tässä luvussa lähdän purkamaan *Rose on poissa* -teoksessa esiintyvää wendigo-myyttiä ja sen käyttöä alistavien valtasuhteiden symbolina. Kuten jo johdannossa todettiin, wendigo-myytistä on useita erilaisia versioita ja siten myös populaarikulttuurin representaatiot ovat varsin moninaisia. Demonien käyttäminen pahuuden tai moraalisten ongelmien symboleina lienee sinänsä hyvinkin tavallista, mutta wendigo-hahmoissa on erityistä niiden liittäminen jälkikoloniaaliseen kritiikkiin.

Mikä sitten tekee nimenomaan wendigosta kolonialistisen? Uskon, että tämä liittyy jollain tapaa myytin kannibalistisiin piirteisiin. Pickeringin (2017) mukaan kannibalismin metaforisessa käytössä kulutus on vallitsevin merkitys. Kun tekstiä analysoidaan jälkikoloniaalisessa viitekehyksessä, (länsimaisen) kuluttamisen yhteyttä Weendigoon ei voi olla näkemättä: *Rose on poissa* -romaanissa kuluttamismetafora kytkeytyy maan riistoon, kuten analyysissä myöhemmin esitän.

Kannibalismin metaforinen käyttö liittyy usein myös seksiin ja seksuaaliseen vallankäyttöön (Pickering 2017), jolloin syntyy mielikuva ruumiiden kuluttamisesta. Tämäkään mielikuva ei sinänsä ole kovin epätavallinen, mutta yhdistyessään kolonialistisiin teemoihin siitä tulee ilmaisuvoimainen metafora: kolonialistisiin valtakäytäntöihin liittyy usein alkuperäisten seksualisoiminen ja siihen pohjaava seksuaalinen väkivalta (Morgensen 2012). Niinpä Weendigo onkin hahmona monella tapaa toimiva symboli, kun *Rose on poissa* -romaanissa käsitellään MMIWG-ilmiötä.

3.1 ”Mikä olikaan Weendigo?” – wendigo-myytin käyttö

Aineistossa wendigo-myyttiä uusinnetaan monella tasolla. Weendigo kuvataan niin materiaalisena kuin ei-materiaalisenakin entiteettinä, jolloin sille muodostuu kerrostuneita merkityksiä. Olen jakanut Weendigo-kuvaukset kolmeen ryhmään: Weendigo 1) fyysisenä hirviönä, 2) demonimaisena pahana henkenä ja 3) kolonialistisena ideologiana.

Materiaalisen entiteetin kuvaukset liittyvät anishenaabe-alkuperäisväestön tarustoon, jossa Weendigo on hahmotettavissa fyysiseksi hirviöksi tai muotoaan muuttavaksi (henki)olennoksi. Sekä Lempi että Rose muistelevat myyttisiä tarinoita, joita Rosen äiti, parantaja Patti on siirtänyt edelleen uusille sukupolville:

Se oli pitkä vaan ei pulskea, luut työntyivät ihon lävitse, kasvojen väri oli tuhkanharmaa ja kuollut ja silmät olivat syvällä kuopissaan, huulet veriset siitä mitä se jauhoi torahampaillaan. [--] Tiedän että se on hirviö joka syö ja syö, ahmii raakaa reisilihaa, tiedän sen sadoista nuotiotarinoista ja Pattin varoituksista. Se elää irstaudesta ja rypemisestä ja sokeudesta [--]. (ROP, 213–214.)

Mikä olikaan Weendigo? Pattin leiskuvavarjoisissa nuotiotarinoissa se oli ikiaikainen luuraajainen henki, joka saattoi muuttua valkeaksi pöllöksi tai kojootiksi tai mikä pahinta, ottaa ihmisen muodon. Se varasti kurittomia lapsia majoistaan röyhkeästi, koska himoitsi niitten lihaa ja verta. [--] Eikä se koskaan tullut kylläiseksi. (ROP, 49.)

Vaikka jälkimmäisessä esimerkissä puhutaan ”luuraajaisesta hengestä”, määrittänyt tämäkin enemmän kuvaukseksi pahasta oliosta, joka ihmisenä esiintyessäänkin on vain ottanut ihmisen hahmon ja on siten jotakin ihmisyyden ulkopuolista. ”Luuraajaisuus” assosioituu myös luontevammin fyysisen hirviön kuvauksiin. Tällaisena oliona Weendigo ei esiinny itse tarinan todellisuudessa, vaan elää ainoastaan vahoissa taruissa.

Toinen ja konkreettisin wendigo-representaatio on hieman paradoksaalisesti ei-materiaalinen entiteetti, eräänlainen demoni, joka voi mennä ihmiseen. Seuraavat kuvaukset koskevat tarkemmin juuri Fon Du Lacin reservaatin Weendigoa, joka konkretisoituu Isä Jarmonin ja Korva-Miken hahmoissa. Molempien kuvausten takana on Rose, joka on kyseisissä tilanteissa hyvin tietoinen, että tyttöjen katoamisten taustalla on ihminen, ei mikään abstrakti pahuuden voima. Silti hän käyttää Weendigoa kuvaamaan pahuutta:

Mutta se mitä en ottanut huomioon on, ettei Weendigo koskaan kulje vain yhdessä muodossa vaan monessa, eikä sitä enää saata tunnistaa ohuesta olemuksesta, pitkistä kynsistä ja kalmanhajusta kuten entisaikoina, vaan se voi piiloutua kenen tahansa nahkoihin. (ROP, 17.)

Luulin, että Weendigon tappamalla pääsisin pahasta, mutta nyt ymmärsin että paha sikiää, monistuu itse itsestään ja etten ollut kohdannut vain yhtä Weendigoa vaan näiden lastenverta himoitsevien hirmulaisten tyysijän. Olin alkulähteellä. (ROP, 253.)

Vaikuttaakin siltä, että Rose jäsentää Isä Jarmonin ja Korva-Miken pahuutta Weendigon kautta, vaikka todellisuudessa tietää pahuuden kumpuavan lopulta jostakin heidän sisältään. Ensimmäisessä esimerkissä on huomattavaa se, kuinka Rose pohtii Weendigon muuttumista myyttisestä hirviöstä abstraktimmaksi entiteetiksi, joka voi vallata kenet tahansa. Viittaus entisaikoihin kertoo siitä, että ”nykyaikainen” Weendigo on jotain

muuta kuin edellä esitellyissä myyttisissä tarinoissa kuvattiin: Weendigosta on tullut jotain ihmisen hahmossa liikkuvaa, eikä sitä voi tunnistaa ihmisestä erillisenä hirviöolentona. Toisessa esimerkissä Weendigo saa vielä laajemman määritelmän: Se rinnastetaan universaaliin pahuuteen, joka ”sikiää, monistuu itse itsestään” ja jolla ei siten enää ole yksittäisen hengen muotoa. Kyseistä tekstikatkelmaa edeltää tapahtumasarja, jonka aikana Rose ymmärtää, että reservaatin naisiin kohdistuvan hyväksikäytön ja väkivallan takana ei olekaan ainoastaan Isä Jarmon, vaan kokonainen ”hirmulaisista” koostuva hyväksikäyttörinki. Tässä yhteyksissä Weendigo määrittyy siis ihmishirviöksi, jonka toimintaa jäsennetään demonisen hahmon kautta.

Konkreettisen, yksittäiseen ihmiseen tai ihmisiin henkilöityvän pahuuden lisäksi Weendigolle voidaan hahmottaa myös kolmas käyttötapa. Tämä on hahmotettavissa ainoastaan intertekstuaalisten viitteiden avulla, jolloin Weendigolle avautuu laajempi merkitys: Fon Du Lacin Weendigo on myös kolonialistisen ideologian ja käytäntöjen symboli. Tämä näkyy seuraavassa esimerkissä, jossa Rose on nähnyt unta Weendigosta ja kertoo olion saapumisesta äitinsä Pattin kertoman tarun kautta:

Tuona sysipimeänä pari sataa vuotta sitten hirviö saapui idästä ja nousi Yläjärven äkkijyrkkää, muinaisin piktografioin koristeltua kalliota torakynsillään, ja sen ympärillä ilma muuttui sakeaksi ja viileni. Kukaan ei uskonut Weendigon tuloon, paitsi Yössä Lentävä Nainen, joka kulki Kummakalliolle koska tiesi sen tulleen hakemaan paljaan taivaan alla nukkuvia tyttöjä, ja kauheana kahisi kaislikko kun raskasruhoinen olio reutoi pyhäältä Mishibesu-järveltä rusentaen alleen koivuntuohiveneen ja edetessään pohjaa raapien. (ROP, 213.)

Kuvaus on luettavissa allegoriaksi niin, että vuosisatoja aiemmin idästä saapunut hirviö edustaa eurooppalaisia kolonisoijia. Edellä olevassa esimerkissä kuvataan, kuinka Weendigo liikkuu ”reutoen” eli riehuen (Kielitoimiston sanakirja 2019) eteenpäin, ”rusentaen alleen koivuntuohiveneen” ja ”edetessään pohjaa raapien”. Ensimmäisessä lainauksessa viitataan intiaanien perinteisiin kanootteihin, joita valmistettiin myös tuohesta (Andersson & Henriksson 2010, 486), kun taas jälkimmäinen lainaus voidaan ymmärtää viittauksena maan riistoon, joka on konkretisoitunut lukuisina kaivoshankkeina sekä öljy- ja kaasuputkina. Monet näistä ovat olleet sekä ympäristölle että alueilla asuvalle alkuperäisväestölle tuhoisia (Kettu, Koutaniemi & Seppälä 2016, 268–273; Andersson & Henriksson 2010, 382–389).

Kolonialistinen tulkinta saa vahvistusta, kun vastaavanlaisia hankkeita kommentoidaan myös suoraan romaanin nykypäivää edustavalla aikatasolla.

Ensimmäinen esimerkki viittaa luvattomaan kaivostoimintaan, jota on harjoitettu myös reservaattien mailla. Toinen esimerkki taas viittaa kuuluisaan Pipeline 3 -hankkeeseen, jonka tarkoituksena on uusia 3-linjan reitti, jolloin se kulkisi Leech Laken ja Fon Du Lacin reservaattien alta (Enbridge Inc 2019).

Muistin lapsena kuulleen huhuja rautamalmitunnelista, jonka kaivosyhtiö olisi luvatta kaivanut reservaatin alle. [--] Virallisesti tätä paikkaa ei ollut edes olemassa, sillä olin reservaatin alla eikä täällä olisi saanut ilman heimoneuvoston lupia myllätä, mutta ken valkoinen siitä ennenkään olisi piitannut [--] (ROP, 221–222.)

Luurista alkoi kuulua häiriöääntä ja helikopterin surina kantautui etäältä, ja muistin sinun varoittaneen minua katkoksista, joiden takana oli jokin Enbridgeniminen monikansallinen putkiyhtiö, se joka tahtoi puhkaista pikisen öljykäärmeensä reservaatin sisään ja ytimeen, ja apuna niillä oli vesitykkeitä ja kansalliskaartin hurttia ja tahto ottaa kiinni intiaanista ja kurittaa. (ROP, 223–224.)

Vaikka romaanissa ei varsinaisesti kuvata edellä mainittujen hankkeiden ympäristövaikutuksia, voi mainintoja pitää merkittävänä, kun teosta analysoidaan laajemmin jälkikolonaalisessa viitekehityksessä. Ekokriittisestä näkökulmasta ajateltuna kolonisoija-Weendigosta muodostuu myös länsimaisen kapitalismin symboli: rajatonta voittoa tavoitellessa saavat väistyä kaikki sille toissijaiset arvot, kuten luonnon koskemattomuus tai moraaliset velvoitteet tehtyjen sopimusten noudattamiseksi ja puhtaan elinympäristön vaalimiseksi.

Kolonialistinen ideologia korostuu, kun alistetut eivät suostukaan enää alistumaan ja heidät pyritään pakkokeinoin palauttamaan sille paikalle, joka heille on kolonisoinnin jälkeen jäänyt: Öljy-yhtiön ”tahto ottaa kiinni intiaanista ja kurittaa” luo assosiaation patriarkaaliseen isä- tai opettajahahmoon, joka laittaa alemmansa järjestykseen ja kurittaa näistä pois kaikki epätoivotut ominaisuudet – erityisesti halun vastusteluun. Sattumaa tai ei, edellinen kuvaus yhdistyy semanttisesti myös Isä Jarmonin hahmoon, joka esiintyy tarinassa yhtenä Weendigon konkreettisista olomuodoista. Weendigon tulkitseminen kolonisaation symbolina saa tukea myös seuraavassa alaluvussa, jossa laajennan analyysia Weendigon uhrien intersektionaalisiin piirteisiin.

3.2 ”Ei sanaakaan kadonneista tytöistä” – väkivallan kohteena rodullistettu nainen

Jotta edellä esitettyä jälkikoloniaalista tulkintaa voi ymmärtää paremmin, on tarkasteltava myös Weendigon uhreja. Toisessa pääluvussa pyrin taustoittamaan *Rose on poissa* -romaanin tarinalle keskeistä MMIWG-ilmiötä eli alkuperäisnaisten murhien ja katoamisten vyyhtiä. Ongelma ei ole niin pienimuotoinen kuin romaani antaa ymmärtää, vaan todellisuudessa mittasuhteet ovat massiiviset. Kettu tarttuu tähän aiheeseen enemmän tai vähemmän tietoisesti: Rosen katoaminen on osa alueella sattuneiden tyttöjen ja naisten katoamisten sarjaa. Tarinassa kaiken takaa paljastuu lopulta sisäoppilaitoksen opettaja Isä Jarmon ja reservaatin seriffi Korva-Mike, joista jälkimmäinen itsekin edustaa alkuperäiskansaa. Vaikka kyse onkin konkreettisesti ihmisen teoista, jäsennetään heidän pahuuttaan Weendigon kautta.

MMIWG-ilmiön tavoin Rosen ja muiden tyttöjen valikoituminen Weendigon uhreiksi ei ole sattumanvaraista. Ilmiön takana on monimutkaisia jälkikoloniaalisen yhteiskunnan syy-seuraussuhteita, joiden summana etnistä ryhmää edustavat tytöt ja naiset päätyvät väkivallan kohteiksi. Käsillä olevassa aineistossa eksplisiittisesti esitetään ainakin yksi versio, joka ei tosin ole Rosen tarina, mutta muiden hahmojen kylläkin. Kyse on rakenteellisesta toiseuttamisprosessista, joka lähtee liikkeelle jo lapsuudesta. Myyttisissä kuvauksissa Weendigo väijyykin lähinnä lapsia ja lapsenmielisiä:

Se vaani niitä levottomia jotka liaksi kiihtyivät johonkin asiaan, nakkomaan lumikäärmeitä tai pelaamaan moksasiinipeliä tai leikkimään monarkkiperhosen kanssa hippaa silkkiyrttiniityillä. Etenkin se väijyi tyttölapsia jotka kuumina kesäöinä menivät haarat levällään ulos nukkumaan. (ROP, 49.)

Esimerkki on siinä mielessä kuvaava, että tarinan menneisyyteen sijoittuvalla aikatasolla Weendigon pahuus kohdistuu lähinnä lapsiin. Rosen kirjeistä yksi käsittelee kokonaan ajanjaksoa, jolloin hän ja muut intiaanilapset vietiin väkipakolla Isä Jarmonin johtamaan sisäoppilaitokseen. Täällä monet kokivat niin nöyryyttäviä assimilaatiotoimia ja niskuroinnista koituvia väkivaltaisuuksia, etteivät palanneet reservaatteihin samoina lapsina. Väkivalta kohdistuu erityisesti tyttöihin, joita Isä Jarmon järjestelmällisesti hyväksikäyttää. Rose onnistuu pakenemaan, mutta ehtii kuitenkin empiä, koska tietää mitä millainen tulevaisuus kanssasisaria odottaa:

Huutia saivat myös ne kurituslaitoksen uhan alla säröilevät tytöt, joista näki että ne täältä päästyään menisivät vähäisestäkin pontikkatilkasta sekaisin jonkin saluunan takahuoneessa ja tärvelisivät elämässä selviytymisen mahdollisuutensa. (ROP, 155).

Weendigo valikoisi uhreikseen siis lapsistakin niitä, jotka olivat psyykkisessä mielessä kaikista hauraimpia. Eräs Pöllöpääksi kutsuttu tyttö päätyy hautaansa sisäoppilaitoksen marjapensaiden taakse (ROP, 152). Mikäli he kuitenkin selvisivät, eksyi moni lopulta alkoholi- ja huumeongelmien luotsaamana Siniseen taloon, jossa ”piikitettiin, lusikoitiin, haureiltiin, luovuttiin ihmisyyden haaveista” (ROP, 141). Sininen talo on tarinassa myös konkreettisesti paikka, mistä kaikkein heikoimmassa asemassa olevat tytöt kuljetettiin kadoksiin. Näin tarinassa käy Rosen ystävälle Vera Loonsfootille, joka ajautuu sosiaalisten ongelmien kautta etsimään parempaa elämää hyväksikäyttävistä suhteista, jotka lopulta koituvat hänen kohtalokseen: Vera katoaa ja löytyy joitakin vuosia myöhemmin ”pahasti palaneena ja vatsa halkaistuna” (ROP, 208).

Aineistossa Weendigon uhreiksi valikoituvat siis ne yksilöt, jotka ovat intersektionaalisuuden näkökulmasta kaikista heikoimmassa asemassa: valikoitumiseen vaikuttavat etnisyys, naissukupuoli, ikä sekä traumaattisesta lapsuudesta koituneet alkoholi-, huume- ja mielenterveysongelmat. Tarinassa kaksi ensimmäistä vaikuttavat kuitenkin olevan pääasiallisia syitä. Weendigolla tosin on myös yksi muista poikkeava uhri, valkoinen Clara-niminen tyttö. Intersektionaalisuus kiteytyy kohdassa, jossa Jim Harmaaturkki kertoo Lempille uudesta kadonneesta työstä, jonka vuoksi katoamisvyyhti alkaa viimein ratketa:

Tuolla Mikellä taitaa aika tavalla rassata hermoja, sinä selitit: Sillä kadonneella kun on valkoinen tukka ja siniset silmät. Se muuttaa asian laitoja, ei ole mikään intiaani punaslummista. (ROP, 45.)

Intersektionaalisuuden näkökulmasta Claran rooli on siis tehdä näkyväksi Weendigon uhrien rotuperusteista syrjintää: vaikka Clara joutuukin Weendigon uhriksi, hänen katoamiseensa reagoidaan aivan erilaisella pontevuudella. Lopulta tämä löytyy ja pelastuu lopulliselta tuholta. Ratkaisevana tekijänä on Claran valkoisuus, mikä saa liittovaltion poliisin eli FBI:n liikekannalle. Intiaanityttöjen katoaminen ei kiinnosta ketään, ei edes reservaatin omia lainvalvojia niin paljon, että etsinnöille kannattaisi uhrata

aikaa. Korva-Mikekin totesi päässeensä Rosen kohdalla pätkähästä, koska ”täällä kukaan [ei] tosiaankaan piitannut yhdestä kadonneesta *squawista*”¹³ (ROP, 228).

Intersektionaalisuuden monimutkaisuus tulee tarinassa näkyväksi myös toisella tapaa. Ennen katoamistaan Rose joutuu uudelleen hyväksikäytetyksi suhteessaan Amerikan Intiaaniliikkeen johtohahmon kanssa, koska luulee tämän auttavan häntä katoamismysterien ratkaisemisessa. Vaikka Dennis-setä on itsekin alkuperäisväestöä, hänen politiikassaan muut asiat ajavat kadonneiden tyttöjen yli:

Siinä teidän kahdenkymmenen vaatimuksen listassa. Siinä ei ole sanaakaan kadonneista tytöistä.

Rose, tässä rakennetaan nyt isoa kuvaa, Dennis-setä selitti.

Sinä lupasit, äiti sihahti: Lupasit. (ROP, 173.)

Myöhemmin Dennis-setä ja Rose lähtevät kouluikäisen Lempin kera käymään sisäoppilaitoksen raunioilla, mistä on tarkoitus käydä etsimässä kadonneiden tyttöjen haudattuja jäänteitä. Dennis-setä kuitenkin suostuttelee Rosen seksiin, eikä Lempin muistikuvan mukaan marjapensaiden takaa kaiveta mitään. Näin suhde Dennis-setäänkin perustuu toiseuttamiselle: Rosen ajama asia ei ole riittävän tärkeä kahdesta syystä, hän on nainen ja hänen asiansa koskee naisia, jotka ovat poliittisessa mielessä epätärkeitä, ”vain” huono-osaisia, kadonneita tyttöjä. Rose kuitenkin sopii Dennis-setälle seksikumppaniksi. Suhde näyttää sen, kuinka rotueron poistuessa sukupuoliero jää, jolloin yksilö (suhteen vastaparin moraalista riippuen) saattaa tulla jopa helpommin hyväksikäytetyksi, koska uskoo yhden samuuden tuottavan täydellistä tasa-arvoa ja lojaalisuutta.

Tarinassa Weendigon uhriksi joutuminen on siis pitkän linjan jatkumo. Kuvauksissa korostuu tietty systemaattisuus, mikä tukee teoriaa ”kolonisoija-Weendigosta”: Weendigon pahuus konkretisoituu tyttöihin ja naisiin kohdistuvana järjestelmällisenä väkivaltana. Alistavimmillaan tämä väkivalta on sukupuolittunutta, seksuaalista väkivaltaa, mutta myös muita väkivallan tasoja löytyy. Sisäoppilaitoksen Isä Jarmon lienee tarinan vastenmielisin Weendigo, sillä sisäoppilaitoksen oloissa fyysisen väkivallan päälle kasautuu vielä assimilaatiopolitiikan hengessä toteutettu, intiaanilasten etniseen identiteettiin perustuva nöyryytys. Isä Jarmonin voikin nähdä kolonisoija-Weendigon ruumiillistumana: hänen edesottamuksiaan motivoi sadistinen nautinnonhalu, jonka tyydyttämisen oikeuttaa rotuperusteinen ylemmydentunne. Isä Jarmonin hahmo

¹³ Squaw tarkoittaa nuorta intiaaninaista tai vaimoa, mutta sanaa käytetään joskus myös seksuaalisesti halventavassa merkityksessä (Andersson & Henriksson 2010, 489).

kuvastaakin kolonialismin ja seksuaalisen väkivallan yhteen kietoutumista, mikä on keskeinen tekijä edellä mainitussa MMIWG-ilmiössä.

3.3 ”Sen täytyy tyydyttää himoaan” – kannibaalisuus vallanhimon metaforana

Rose on poissa -teoksen Weendigo-hahmoissa ja niiden ympärille kietoutuvassa naisten hyväksikäytössä on paljon perinteiseen wendigo-myytin kannibaalisuuteen vertautuvia piirteitä. Kannibalismiin liittyvät kuvaukset ovat analyysini kannalta kiinnostavia, sillä ne rinnastuvat koko teoksen läpi kulkevaan vallanhalun ja riiston teemaan. Kuten jo edellä tulikin ilmi, metafora kuluttamiseen ja seksuaaliseen väkivaltaan on ilmeinen (Pickering, 2017): yhdessä ne muodostavat myös mielikuvan ruumiiden kuluttamisesta. Sekä konkreettisemmissa Weendigoissa (Isä Jarmon ja Korva-Mike) että abstraktimmassa kolonisoija-Weendigossa korostuu tietynlainen ahneus ja kyltymättömyys, mikä on verrattavissa alkuperäisen wendigo-myytin kannibaalisiin piirteisiin. Edellä siteerattujen Pattin tarinoiden myyttinen Weendigo on konkreettinen ihmissyöjä:

[--] huulet veriset siitä mitä se jauhoi torahampaillaan. Avuttomana Yössä Lentävä nainen katseli kuinka Weendigo repi uhrinsa kappaleiksi jäsen jäseneltä sormin ja hampain, syöden näiden lihaksia ja latkien verta noiden onnettomien kiljuessa tuskaa. [--] sen kaipuu tyttöjen lihaan muuttuu pakottavammaksi kerta kerralta eikä se koskaan saa himoaan tyydytyksi. (ROP, 213–214.)

Kannibalismi liitetään kuitenkin ennen kaikkea himoksi ”tyttöjen lihaan”, mikä rinnastuu romaanissa konkreettisen Isä Jarmon ja Korva-Mike tekoihin – väkivaltaisiin raiskauksiin, alistamiseen ja uhrien kierrättämiseen:

[--] videoprojektori surisi ja pyöritti vanhaa filmiä, jossa patteriin kiinnitetyn tytön päätä peittänyt huppu otettiin pois, ja tunnistin Vera Loonsfootin huumatun, lasittuneen katseen. – Seinään heijastettu kuva katosi, mutta ehdin nähdä, kuinka sähköväriseen peruukkiin pukeutunut Vera pyllisti kameralle, kuinka mustakaapuinen mies astui hänen taakseen, sivalsi katumusvyöllä pakaroilille ja työntyi sisään. Kamera kiirehti lähemmäs, aivan tapahtuman juurelle. Silmämunat välähtivät. [--] Jollen olisi nähnyt filmikelaa, ja aavistanut että niitä oli enemmän. Sellaisia joissa miehet astuivat väkisin riisuttuja ja köytettyjä intiaanityttöjä, vuoronperään, riehakkaina, varmoina, kyltymättöminä. Sillä sellainen on Weendigo: sen täytyy tyydyttää himoaan, joka tyydyttyään vain kasvaa. (ROP, 224–227.)

Ajatusta voidaan jatkaa esimerkin kuvauksella Weendigon tyydyttymättömästä nälästä. Aineistossa wendigo-myytin lihan syömiseen liittyvä, konkreettisesti tyydyttymätön

nälkä muuttuu romaanin todellisuudessa kyltymättömäksi sadismiksi. Kun huomioidaan Weendigon riivaamien hahmojen ja uhrien suhde, Weendigon kolonialistinen merkitys vahvistuu.

Kannibaalisten kuvausten tulkintaa voi kuitenkin laajentaa vielä kolmanteen teoksesta löytämäni wendigo-kuvaukseen eli abstraktiin kolonisoija-Weendigoon. Vaikka teoksessa itsessään on vain muutama maininta reservaattien maa-alueiden riistosta (ks. luku 3.1), ovat ne merkityksellisiä Weendigon kannibaalisia piirteitä hahmotettaessa. Luvussa 3.1 on kuvattu Weendigon saapumisen kolonisaation yhteys alluusiona. Suuret öljy-, kaasu- ja kaivosyhtiöt vertautuvat metsien ja järvien läpi reutovaan Weendigoon, joka etsii aina vain uutta kulutettavaa loputtomaan nälkäänsä, välittämättä sen tyydyttämisen hinnasta. Kolonisoija-Weendigon nälässä kaikuakin länsimaiseen kapitalismiin kuuluva rajattoman voiton tavoittelu ja ylikuluttaminen.

Kannibaalisten piirteiden tuominen mukaan analyysiin syventää käsitystä Weendigon perimmäisestä olemuksesta kolonialismin symbolina. Seksuaalista väkivaltaa voidaan pitää äärimmäisenä kolonialistisena keinona toiseutetun kansan alistamiseen. Näissä esimerkeissä korostuu hillittömyys ja häikäilemättömyys, alati kasvava vallan ja alistamisen himo, joka loppujen lopuksi onkin koko Weendigo-hahmon ydin. Kolonisoija-Weendigo on allegoria kolonialismin päälle rakennetusta järjestelmästä, joka ruokkii itse itseään, vaikka paradoksaalisesti kokee jatkuvaa nälkää.

4 Päättäntö

Olen tässä tutkielmassa analysoinut Katja Ketun teosta *Rose on poissa* jälkikoloniaalisesta ja intersektionaalisesta näkökulmasta. Alun perin kiinnostuin teoksessa sen temaattisista yhteyksistä Aino Kallaksen *Sudenmorsian*-romaanin (1928), johon Kettu viittaa myös oman romaaninsa alkusanoissa (ROP,5). Aloin kuitenkin pian kiinnittää huomiota myyttiseen Weendigoon, jolla on tarinassa keskeinen rooli. Kehkeytyi ymmärrys siitä, että Weendigo on jotakin muutakin kuin myyttinen hirviö tai paha henki. Alkuperäiskansojen historiaan sekä *Fintiaanien mailla* -teokseen tutustuttuani tämä ymmärrys laajeni niin, että Weendigo sai toisen nimen: kolonialistinen ideologia.

Vaikka wendigo-myyttiä onkin käytetty jonkin verran kirjallisuudessa ja populaarikulttuurissa, ovat sen kuvaukset kuitenkin verraten vähäisiä. Taustoja tutkimalla selvisi, että wendigo-myyttiä on kuin onkin tulkittu kolonialismin tai väljemmin länsimaisen kulttuurin symbolina. Oletin, että myös Ketun teoksessa Weendigolla on samansuuntainen tarkoitus, minkä vuoksi lähestyin tekstiä seuraavin kysymyksin: 1. Miten wendigo-myyttiä käytetään Katja Ketun romaanissa *Rose on poissa*? 2. Millaisia valta-asemia Weendigon (väki)vallankäyttö representoi?

Analyysissa Weendigolle hahmottui kaksi eksplisiittistä kuvausta: Ensinnäkin Weendigo kuvastui nuotiotarinoiden myyttiseksi pedoksi, jolla oli konkreettinen olemus ja kannibaalisia himoja ihmislihaan. Toisekseen Weendigoa kuvailtiin pahana henkenä, joka voi vallata ihmismielen niin, että tämä muuttuu Weendigoksi. Tämä Fon Du Lacin todellinen Weendigo ilmenee Isä Jarmonin ja Korva-Miken hahmoissa. Ensiksi mainitun taustaa tarina ei kerro, mutta jälkimmäisen altistaa Weendigolle saavuttamaton rakkaus, hylätyksi tulemisen tunne ja reservaatin kurjuus. Näitä haavoja voitelee mahdollisuus valtaan ja sitä kautta koston, joka ei lopulta tyydytykään.

Kolmas ja tärkein wendigo-kuvaus piiloutuu kokonaan tekstin taakse. Siitä annetaan vihjeitä kaikessa, mutta vasta Isä Jarmonin ja Miken tekoja, sisäoppilaitoksen oloja, öljy-yhtiöiden riistohankkeita ja yhteiskunnallista välipitämättömyyttä ynnäämällä siitä voi saada kokonaisen kuvan. Silloinkin lukutavan on oltava jälkikoloniaalisessa ja inetrsektionaalisessa mielessä herkkä: kolonisoija-Weendigo ei näyttäydy, jos lukija ei huomioi kolonialististen käytäntöjen jälkiä ja sortavia rakenteita, jotka imaisevat kaikista heikoimmassa asemassa olevat syvyiksiinsä. Järkyttävintä on se, että tämä Weendigo –

jonka voi siis katsoa edustavan kolonialistista ideologiaa – on edelleen todellinen myös tarinan ulkopuolella ja mahdollistaa MMIWG:n kaltaisten ilmiöiden olemassaolon.

Kun kolonisoija-Weendigo tulee paljastetuksi, on se myös nälkäinen. Ravinnoksi kelpaa vain alistamisesta saatu tyydytys, toiselta ottamisen ja oman (pitkälti kuvitellun) tarpeen täyttämisen. Aineiston sadistiset hyväksikäyttökohtaukset rinnastuvat wendigomyytin kannibaalisiin piirteisiin, jolloin syntyy ilmaisuvoimainen metafora ruumiiden kuluttamisesta. Koska seksuaalinen väkivalta liittyy vahvasti toiseuttamiseen, toimii se tässä myös kolonialistisen ideologian representaationa. Weendigon nälkä ei kuitenkaan lopu ruumiisiin, vaan aineistossa annetaan viitteitä myös maan riistosta, joka sekkin on ollut ja on edelleen iso alkuperäiskansojen asemaa heikentävä seikka.

Weendigon ymmärtämistä kolonialistisen ideologian symbolina tukee ennen kaikkea se, että sen uhrin ovat yhtä poikkeusta lukuun ottamatta heikoimmassa asemassa olevia intiaaniyhteisön jäseniä. Kolonialistiseen ajatteluun kuuluu alistamisen rotuperusteinen oikeuttaminen, olipa kyse sitten ihmisruumiista tai maa-aloista. Kaikista heikoimmassa asemassa olevat joutuvat uhreiksi, sillä heiltä on viety kyky vastustaa alistusta. Periaatteessa Weendigoa voisi kutsua ihmisen pimeäksi puoleksi, joka saattaa toisinaan ottaa valtiollisia muotoja. Näin ei kuitenkaan voi tehdä, sillä silloin katoaisi jotain käsillä olevan romaanin olemuksesta: *Rose on poissa* on kolonisoidun kansan tarina. Niinpä Weendigoakaan ei pidä palauttaa universaaliksi pahuudeksi, jonka jokainen ajattelee jossain mielessä tuntevansa.

Kuitenkin, jos vallan ja hallinnan tunteesta saadun tyydytyksen katsotaan olevan Weendigon ydin, muodostuu tarinaan kokonainen Weendigojen lauma – koko romaani muodostuu vallankäytön ja sen intersektionaalisten ulottuvuuksien kentäksi, jossa toiseutettua yksilöä alistetaan kaikin tavoin. Tässä kentässä nälkäinen kolonisoija-Weendigo liikkuu mielellään, sillä kuten sanottu, elää se ”irstaudesta ja rypemisestä ja sokeudesta” (ROP, 214). Tällä ei suinkaan viitata kyseisten sanojen tavanomaisimpaan merkitykseen, vaan perustavanlaatuisen moraaliseen rappioon, jonka ainekset saattavat olla ihmisessä luonnostaan tai sitten ei. Tähän klassiseen ongelmaan *Rose on poissa* ei ota kantaa.

Jatkoa ajatellen käsillä oleva romaani tarjoaa monia mielenkiintoisia tutkimuskohteita. Esimerkiksi Rosen ja Lempin identiteettien eheytyminen, reservaatin miesten hiljainen suru tai koko teoksen kattavat kerronnalliset ratkaisut vaatisivat lisätutkimusta. Itse aion mahdollisesti jatkaa valitsemallani teoriapolulla, joko tämän tai jokin toisen teoksen kanssa.

LÄHTEET

Kohdeaineisto:

Kettu, Katja 2018. *Rose on poissa* (=ROP). Helsinki: WSOY.

Painetut lähteet:

Andersson, Rani-Henrik & Markku Henriksson 2010. *Intiaanit. Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen historia*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.

Andersson, Rani-Henrik & Kekki, Saara 2013. ”Jotta kansamme saisi elää” Intiaanikulttuurien murros Pohjois-Amerikassa 1900–2000-luvuilla. Teoksessa: Pirjo Kristiina Virtanen, Lea Kantonen ja Irja Seurujärvi-Kari [toim.] 2013. *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*. Helsinki: SKS. 85–111.

Blackwood, Algernon 2015. Wendigo (The Wendigo, 1910, suom. Matti Rosvall). Teoksessa: Markku Sadelehto [toim.] 2015. *Wendigo ja muita yliluonnollisia kauhukertomuksia*. Helsinki: Jalava. 13–71.

Brightman, Robert A. 1988. The Windigo in the material world. *Ethnohistory* 35(4) 337–379. Saatavilla verkossa: https://www.jstor.org/stable/482140?seq=1#metadata_info_tab_contents

Dimarco, Danette 2011. Going Wendigo: The Emergence of the Iconic Monster in Margaret Atwood's "Oryx and Crake" and Antonia Bird's "Ravenous". *College Literature* 38(4) 134–155. Saatavilla verkossa: <https://muse.jhu.edu/article/446002/pdf>

Hall, Stuart 1992. *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toim. Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa & Lawrence Grossberg. Tampere: Vastapaino.

Hancock, Ange-Marie, Nira Yuval-Davis 2019. Series Introduction: The Politics of Intersectionality. Teoksessa: Olena Hankivsky & Julia S. Jordan-Zachery [ed.] 2019. *The Palgrave Handbook of Intersectionality in Public Policy*. Palgrave Macmillan. V–X.

Hakkarainen, Marja-Leena 1998. Itä pilkku länsi. Postmodernit kielipelit ja postkoloniaalinen konteksti Salman Rushdien novellissa ”Rubiinitohveleiden huutokaupassa”. Teoksessa: Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen 1998. *Interteksti ja konteksti*. Helsinki: SKS. 149–164.

Harjunen, Hannele 2010. Intersektionaalisuus eurooppalaisen tasa-arvopolitiikan haasteena. Teoksessa: Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi, Tuula Juvonen [toim.] 2010. *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino: 305–306.

Hämäläinen, Riku 2004. Suomalainen intiaanitutkimus tienhaarassa. Teoksessa Riku Hämäläinen [toim.] 2004. *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Helsinki: SKS. 7–30.

- Iso-Herttua, Olli 2004. Senecat nousivat jaloilleen. Profeetta Handsome Lake ja kveekarit seneca-irokeesien elämän uudistajina. Teoksessa Riku Hämäläinen [toim.] 2004. *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Helsinki: SKS. 94–118.
- Keskitalo, Pigga, Veli-Pekka Lehtola ja Merja Paksuniemi (toim.) 2014. *Saamelaiden kansanopetuksen ja koulunkäynnin historia Suomessa*. Siirtolaisinstituutin tutkimuksia: Turku.
- Kettu, Katja, Meeri Koutaniemi & Maria Seppälä 2016. *Fintiaani mailla*. WSOY.
- Knuutila, Tarja & Lehtonen, Aki-Petteri. 2010. Johdanto: Representaatio – tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi. Teoksessa: Tarja Knuutila & Aki Lehtinen [toim.] 2010. *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus. 7–31.
- Kuortti, Joel 2007. Jälkikoloniaalisia käännöksiä. Teoksessa: Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty [toim.] 2007. *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Gaudeamus Helsinki University Press. 11–26.
- Lakomäki, Sami 2004. Jumalan leipää ja mustakaapuja. Muutos ja pysyvyys shawnee-intiaani-uskonnossa 1700-luvulla. Teoksessa: Teoksessa Riku Hämäläinen [toim.] 2004. *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Helsinki: SKS. 33–93.
- Morgensen, Scott Lauria 2012. Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction. *Settler colonial studies* 2(2) 2–22. Saatavilla verkossa: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/2201473X.2012.10648839?needAccess=true>
- Rantonen, Eila 1994. Länsimaisen estetiikan rasismi. Teoksessa: Marjo Kylmänen [toim.] 1994. *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti ja toiseus*. Tampere: Vastapaino. 131–154.
- Rossi, Leena-Maija 2010a. Esityksiä, edustamisia ja eroja: Representaatio on politiikkaa. Teoksessa: Tarja Knuutila & Aki Lehtinen [toim.] 2010. *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus. 261–275.
- Rossi, Leena-Maija 2010b. Sukupuoli ja seksuaalisuus, erosta eroihin. Teoksessa: Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi, Tuula Juvonen [toim.] 2010. *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino. 21–38.
- Shackleton, Mark 2004. Trickster intiaanikirjallisuudessa. Perinteisestä tarinankerronnasta kirjoitettuun sanaan. (suom. Tiina Wikström). Teoksessa: Riku Hämäläinen [toim.] 2004. *Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteestä, muutoksesta ja jatkuvuudesta*. Helsinki: SKS. 308–332.
- Valovirta, Elina 2010. Ylirajaisten erojen politiikkaa. Teoksessa: Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi, Tuula Juvonen [toim.] 2010. *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino. 92–105.
- Veivo, Harri 2010. Representaation muodot ja mahdollisuudet kirjallisuudessa. Teoksessa: Tarja Knuutila & Aki Lehtinen [toim.] 2010. *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus. 135–157.

Painamattomat lähteet:

Boissoneau, Danielle 2017. Cannibal 150: Exposing the Canadian Windigo. Briarpatch Magazine 30.6.2017. *Verkkojulkaisu*. <https://briarpatchmagazine.com/articles/view/cannibal-150> (25.11.2019)

Enbridge Inc. 2019. Line 3 Replacement Project. *Verkkojulkaisu*. <https://www.enbridge.com/projects-and-infrastructure/public-awareness/minnesota-projects/line-3-replacement-project> (12.11.2019)

Hosseini, Silvia 2017. Laylassa puhuu didaktinen kirjailija, Oneiron nojaa stereotyyppioihin. *Verkkojulkaisu*. <https://nuorivoima.fi/lue/essee/laylassa-puhuu-didaktinen-kirjailija-oneiron-nojaa-stereotyyppioihin> (25.11.2019)

Kielitoimiston sanakirja 2018. Haku sanalla 'reutoen'. <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/> (17.11.2019)

National inquiry into missing and murdered indigenous women and girls 2019. Reclaiming Power and Place: The Final Report of the National Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women and Girls. Volume 1a. *Verkkojulkaisu*. https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1a-1.pdf (25.11.2019)

NPR 2019. 'Genocide' Has Been Committed Against Indigenous Women And Girls, Canadian Panel Says. *Verkkojulkaisu*. <https://www.npr.org/2019/06/03/729258906/genocide-has-been-committed-against-indigenous-women-and-girls-canadian-panel-sa?t=1574971513892> (25.11.2019)

Pickering, Michael 2017. Cannibalism in the Ethnographic Record. Wiley Online Library. *Verkkojulkaisu*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118924396.wbiea1993> (25.11.2019)

Pitt, Steve 2018. Windigo. The Canadian Encyclopedia 3.8.2018. *Verkkojulkaisu*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/windigo> (22.11.2019)

Suomen kirjasaatiö 2019. Kaunokirjallisuuden Finlandia-palkinto. Aiempien vuosien voittajat ja ehdokkaat. *Verkkojulkaisu*. <https://kirjasaatio.fi/kaunokirjallisuudenfinlandia> (18.11.2019)

Urban indian health institute 2019. Missing and Murdered Indigenous Women and Girls. A snapshot of data from 71 urban cities in the United States. *Verkkojulkaisu*. <https://www.uihi.org/wp-content/uploads/2018/11/Missing-and-Murdered-Indigenous-Women-and-Girls-Report.pdf> (25.11.2019)