

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Ahvenjärvi, Kaisa

Title: Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassaa

Year: 2013

Version:

Please cite the original version:

Ahvenjärvi, K. (2013). Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassaa. *Kulttuurintutkimus*, 30(4), 16-30.

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Äitimyyttejä ja äitisubjekteja

Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa

Kaisa Ahvenjärvi

Äitiyden teema nousee usein esille saamelaisessa nykylyriikassa. Tässä artikkelissa käsitellään neljän saamelaisrunoilijan tuotantoa, jossa esiintyy monenlaisia äitihahmoja: Äiti maa, muinaiset naisjumalat, äitiyttä himoitseva nainen ja väsynyt äiti. Äitiys-kuvasto saa runoissa symbolisia ja kansallisia merkityksiä, mutta yhtä lailla se peilaa naisen yksilöllistä, sensuaalista kokemusta.

Saamelainen kirjoitettu kirjallisuus on suhteellisen nuorta. Se otti ensiaskeleitaan 1900-luvun alkupuolella, mutta laajemmin saamea on käytetty kirjallisen ilmaisun kielenä vasta vajaat 40 vuotta (Hirvonen 2010, 100). Saamelaisen kirjallisuuden läpimurto liittyi 1970-luvun etnoliittiseen heräämiseen, jossa saamelaistaiteilijoilla oli keskeinen rooli. Lyriikka on nykyään kirjallisuuden lajeista elinvoimaisin (mt., 91), mistä kertoo jo se, että suuri osa saamelaisista esikoiskirjailijoista on runoilijoita. Saame-

lainen kirjallisuus kohtaa kuitenkin monenlaisia haasteita. Lukijakunta on pieni: pohjoissaamea, joka on yhdeksästä saamen kielestä suurin, puhuu äidinkielenään vain noin 20 000 ihmistä. Myös kustantajia on vähän ja julkaisujonot ovat pitkiä. Suomalaisille lukijoille saamelainen kirjallisuus on jäänyt pitkälti tuntemattomaksi huonon käännöstilanteen vuoksi: vuosina 1912–2007 suomennettiin hieman yli kymmenen teosta (Hirvonen 2010, 73). Tuorein käännös on Rose-Marie Huuvan runokokoelma

Kylmä kumppani (2012, suom. Kaija Anttonen). Huomattavasti parempi käännöstilanne on Norjassa, missä sijaitsevat tärkeimmät saamelaiskustantamot DAT ja Davvi girji.

Anne-Maria Magga (2010, 4–5) on hahmottanut saamelaisen nykyrunouden kenttää kolmen temaattisen painopisteen kautta. Ensinnäkin lyriikassa on käsitelty kolonialismin ja rasismin kokemuksia, jotka näkyvät vahvoina vielä 1990- ja 2000-luvulla julkaistussa koelmissa. Toisena temaattisena juon-

teena näyttäytyy saamelaisen mytologian uudelleenherättäminen, joka liittyy saamelaisuuden juurien etsimiseen. Kolmanneksi painopisteeksi Magga nimeää ”naiskirjoituksen”, jolla hän viittaa naislyriikoiden käsittelemiin teemoihin, kuten saamelaisnaisiin perinteisesti kohdistuvien odotusten purkamiseen.

Joikuperinne on vaikuttanut vahvasti saamelaiseen lyriikkaan (Hirvonen 1999, 151–168; Gaski 2011, 16). Joikuilmaisun rytmi toistuu saamelaisessa runokielessä, jolle on ominaista vapaa-rytmisyys, kielen elliptisyys ja erilaiset toistorakenteet (Magga 2010, 4). Myös luontokuvaston keskeisyys yhdistää nykylyriikan joikuihin. Saamelaisen runokielen merkittävä uudistaja on norjansaamelainen Sigbjørn Skåden (s. 1976), jonka kokoelmassa *Prekariáhta lávlla* (Prekariaatin laulu, 2009) on postmodernistisia piirteitä kuten meta-lyyrisyyttä, ironiaa ja korkean ja matalan sekoittamista. Skådenin runot jäljittelevät ja parodioivat niin chattikieltä, popsanoituksia kuin Henrik Ibsenin runojakin. Myös kuvasto on peräisin nykytodellisuudesta: tunturimaisemassa ajetaan ilmastoidulla autolla, jonka takapenkillä lapset katsovat Disney-DVD:tä (Skåden 2009, 58).

Suomessa kirjallisuudella on ollut erityisen tärkeä rooli kansakunnan kertomisessa ja kansallisen määrittelyssä

(Löytty 2004, 99). Saamelaisten kansallinen rakennusprojekti alkoi toden teolla vasta 1970-luvulla, ja taiteilijat olivat vahvasti mukana poliittisesti motivoituneen, yhteisen saamelaiskuvan muotoilemisessa. Kantaottava runous soveltui hyvin taistelevan kirjallisuuden lajiksi. (Lehtola & Länsman 2012, 21.) Sitä ovat kirjoittaneet myös artikkelissani käsiteltävät runoilijat Nils-Aslak Valkeapää (1943–2001) ja Rauni Magga Lukkari (s. 1943), jotka ovat olleet toistaiseksi tuotteliaimpia saamelaisrunoilijoita. Valkeapään tuotanto käsittää yhdeksän runokokoelmaa ja Lukkari on julkaissut tähän mennessä seitsemän runoteosta.

Tässä artikkelissa keskityn huomioni kirjallisuuden äitihahmoihin, jotka ovat olleet vahvasti läsnä kansallisvaltioiden nationalistisissa diskursseissa. Elleke Boehmer (2005, 27) toteaa, että kansalliseen äiti-kuvastoon liitetään mielikuvia alkuperästä ja juurista. Äitiys yhdistetään usein maahan ja kansallisvaltion alueeseen, kuten ilmaisussa ”Mother Africa”. Äidillisyyden lisäksi kansalliset naisikonit voivat symboloida myös kansakunnan suojelun tarvetta, kuten esimerkiksi oman Suomi-neitomme tapauksessa (Gordon 2002, 40). Todellisille naisille on nationalistisessa puheessa usein annettu kansakunnan äitien rooli. Suomalaisten naisliikkeiden perusideologiaan kuului 1800-luvun lo-

pulta alkaen ajatus yhteiskunnallisesta äitiydestä, jonka mukaan äidillisyyys on naisten luonnollinen perusominaisuus. Naiset toteuttivat sitä paitsi lastensa äitienä myös kodin ulkopuolella erilaisissa yhteiskunnallisissa tehtävissä. (Koi-vunen 1995, 68.) Naisten vastuulla on ollut myös kansakunnan reproduktio: äidit synnyttävät uusia jäseniä kansalliseen perheeseen.

Puhun tekstissäni rinnakkain kansallisuudesta ja etnisyydestä. Molemmilla käsitteillä on tapana viitata kielen ja kulttuurin yhteen sitomaan ryhmään, jolla ajatellaan olevan yhteinen alkuperä. Kansat voi määrittellä etnisiksi ryhmiiksi, joilla on oma valtio. (Huttunen 2005, 127, 132.) Alkuperäiskansat, joita saamelaisetkin edustavat, ovat etnisten ryhmien kansainvälisöikeudellisesti tunnustettu erityistyyppi: heitä kutsutaan usein ”valtiottomiksi kansakunniksi” (Valtonen 2004, 120–121). Saamelaiset ovat itse käyttäneet itsestään kansanimitystä 1970-luvulta lähtien (Lehtola & Länsman 2012, 19).

Nykytutkimuksessa kansallisuutta ja etnisyyttä ei yleensä pidetä luonnollisina ja muuttumattomina kategorioina, vaan diskursiivisina konstruktioina (esim. Hall 2002, 47–48; Huttunen 2005, 125). Viime vuosina saamelaisen kansakunnan etnopolitiittista rakentamisprosessia on käsitelty tutkimuksessa

runsaasti (esim. Nyysönen 2007, Pääkönen 2008, Seurujärvi-Kari 2012). Sanna Valkonen on väitöskirjassaan tutkinut, miten monikulttuurisesta saamelaisien joukosta on rakennettu yksi ja yhtenäinen kansa *kansadiskurssin* avulla (Valkonen 2009, 58–59). Valkonen nostaa esille myös etnopolitiikan essentialisoivan ulottuvuuden.

Tässä artikkelissani käsittelen, miten saamelainen lyriikka on osallistunut saamelaisten ”kansaksi tekemiseen”. Erittelen kansallisuuden ja sukupuolen representaatioita sekä niiden välisiä suhteita analysoimalla runouden äiti-kuvastoa. Tutkimuskohteenani ovat kahden keskeisen saamelaisrunoilijan teokset, Nils-Aslak Valkeapään *Eanni, eannázan* (2001, Maa, äitini) ja Rauni Magga Lukkarin *Árbeeadni* (1999, Perintöäiti). Lisäksi käsittelen Inga Ravna Eiran (s. 1948) kokoelmaa *Liedázán* (1997, Nuppuseni,) ja Inger-Mari Aikio-Arianaickin (s. 1961) teosta *Maailmalta tähän* (2006). Molemmat keskittyvät kokonaisuudessaan äitiyden tematiikkaan ja kuvaavat runojen puhujan äidiksi tuleminen tunteja.

Äiti maa, isä aurinko

Universaalilla Äiti maa -figuurilla on 1970-luvulta lähtien ollut tärkeä rooli alkuperäiskansojen identiteettidiskurs-

seissa. Tämä tulee esille julistuksessa, joka annettiin Alkuperäiskansojen maailmanneuvoston (WCIP, *World’s Council of Indigenous Peoples*) perustamiskonferenssissa vuonna 1975. Siinä viitataan alkuperäiskansojen menneisyyteen, jossa maa oli hoivaava äiti. Äiti maa -diskurssi elää myös 2000-luvun akateemisissa teksteissä. Esimerkiksi Julian Kunnie (2003, 135–136) kirjoittaa varsin romantisoivaan sävyyn ”Äiti maasta” pyhänä olentona, joka ravitsee kohdustaan kaikkea elämää. Äiti maa on läsnä myös saamelaiskirjailija Nils-Aslak Valkeapään (1943–2001) runokokoelmassa, erityisesti hänen viimeiseksi jääneessä teoksessaan *Eanni, eannázan* (2001, Aurinko, äitini). Se on Valkeapään pääteoksen, *Beaivi, áhčážan* (1988, suom. *Aurinko, isäni* 1992) -kokoelman sisarteos. *Aurinko, isäni* päättyy aukeamaan, jolla lukee suurin kirjaimin ”MAA, ELÄMÄN ÄITI”. Kokoelmat muodostavat siten intratekstuaalisen jatkumon.

Valkeapää, saamelaiselta kutsumanimeltään Áillohaš, oli sekä runoilija että kuvataiteilija, ja hänen teoksensa ovatkin runotekstien, maalausten, piirrosten ja valokuvien muodostamia kokonaisuuksia. Valkeapäällä oli myös tärkeä rooli saamelaisen joikuperinteen elvyttäjänä ja modernisoijana (ks. Gaski 2008, 157). Hän on kaikista saamelaisrunoilijoista selkeimmin pyrkinyt rakenta-

maan kollektiivista saamelaista identiteettiä kuvaamalla saamen kansan yhteisiä kokemuksia ja ”saamelaista sielunmaisemaa” (Lehtola 1999, 243). Lukuisissa Valkeapään runoissa puhutellaan veljiä ja sisaria ja luodaan siten mielikuvaa kansallisesta perheestä.

Aurinko, isäni on Valkeapään tuotannon tunnetuin ja käännettyin teos.¹ Sen runot liikkuvat myyttisestä maailmansynnystä historialliseen todellisuuteen ja yksilön tunnoista saamelaisten kollektiivisiin kokemuksiin. Teos sisältää lähes 400 saamelaisia esittävää valokuvaa, joita Valkeapää kokosi etnografisista museoista ympäri Eurooppaa. Hän itse kutsui teostaan saamelaisten perhealbumiksi. Ulkopuolisten ottamat, maailmalle kulkeutuneet kuvat esivanhemmista ovat Valkeapään teoksessa ikään kuin palanneet kotiin, ja runojen yhteyteen asetettuna ne ovat saaneet emansipatorisia merkityksiä (Maga 2011). Valokuvat on otettu eri puolilla Saamenmaata, ja niissä esiintyy niin pohjoissaamelaisia poronhoitajia, Inarin kalastajasaamelaisia kuin rannikon merisaamelaisiakin. Tässä näkyy Valkeapään pyrkimys rakentaa eri alueiden saamelaisia yhdistävä eepos.

Aurinko, isäni -kokoelman nimi viittaa alkuperämyyttiin, jonka mukaan saamelaiset ovat auringon poikia, *beaivvi bártnit*. Myyttinen tarina on tallennettu

eteläsaamelaisen Andreas Fjellnerin (1795–1876) eepiseen runoelmaan ”Auringon pojan kosiomatka jättiläisten maassa”, joka pohjautuu saamelaisten suulliseen perinteeseen.² Siinä kuvataan, miten auringon poika saa vaimokseen jättiläisen tyttären. Pariskunnan lapset, *Gállá-bártnit*, ovat myytin mukaan saamelaisten esi-isiä. Fjellnerin runoelman vaikutus näkyy saamelaisten kansallislaulussa, jonka sanat on kirjoittanut runoilija Isak Saba vuonna 1906. Saba viittaa kansallislaulussaan auringon poikien vahvaan sukuun, ”beaivvi bártni nana nálli”, jota viholliset eivät voi kukistaa. (Gaski 2003, 79.) Alkuperämyytti yhdistetään kansallislaulussa nationalistiseen retoriikkaan: Saban runon viimeinen säe julistaa, että Saamenmaa kuuluu saamelaisille, ”Sámieatnan sámiiide!”

Stuart Hall on todennut, että yksi osa kansakunnan suurta kertomusta on juuri perustamismyytti, tarina, ”joka paikantaa kansakunnan, kansan ja niiden kansallisen luonteen alkuperän niin varhaiseen aikaan, että se katoaa ’todellisen’ ajan sijasta ’myyttisen’ ajan usvaan” (Hall 2002, 49). Anne Heith (2010, 341) tuo esille, että käsitys saamelaisten myyttisestä alkuperästä auringon jälkeläisinä löi itsensä läpi saamelaisten etnopolitiisessa ja kulttuurisessa mobilisaatiossa 1970- ja 1980-luvulla. Aurinko toimii kollektiivisena kansallisena sym-

bolina, jota hyödynnetään monin eri tavoin. Saamen lipun punainen ympyrä viittaa aurinkoon, ja saamelaisen kansallisteatterin nimi *Beaivváš* merkitsee aurinkoa. (Heith 2010, 341.)

Oman kulttuurin arkaaiset elementit voidaan siis ottaa uudelleen käyttöön vastarinnan välineinä. Erkki Pääkkönen on esitellyt tätä etnopolitiikan perusmallia, jossa ryhmän historiasta poimittuja, aiemmin folkloristisina pidettyjä elementtejä ryhdytään käyttämään etnisessä mobilisaatiossa. Ryhmän perinnetavallaan keksitään uudelleen ja sitä sovelletaan modernin yhteiskunnan kontekstissa kollektiivisen identiteetin rakennusaineena. (Pääkkönen 2008, 206–207; traditioiden keksimisestä Hobsbawm & Ranger 2006/1983.)

Äiti maan sylissä

Valkeapään *Aurinko, isäni* -teosta on luonnehdittu saamelaisten kansalliseepokseksi (mm. Lehtola 1999, 243). *Eanni, eannázan* -kokoelmassa (= *EE*) kansallinen perhe laajenee globaalisti sisarten ja veljien yhteisöksi. Teosta voi luonnehtia Valkeapään mallia mukaillen alkuperäiskansojen perhealbumiksi: siinä on valokuvia saamelaisista, inuiiteista, pygmeistä ja Siperian, Pohjois-Amerikan ja Etelä-Amerikan alkuperäiskansoista. Runot kertovat yhteyden tunteesta, jon-

ka puhuja kokee vieraillessaan muiden alkuperäiskansojen yhteisöissä.

Teoksen keskeinen teema on kolonialismin kritiikki. Runojen puhuja kuvaa kitkerin ja ironisin äänenpainoin, miten ”sivistyneet kansat” ovat ylenkatsooneet ”primitiivisiä ihmisiä” (Gaski 2008, 159). Turmeltuneen sivistyksen vastapainoksi runoissa asetetaan alkuperäiskansojen harmoninen luontosuhde, jota symboloi yhteys Äiti maahan. Luonton merkitys tulee esille myös *Eanni, eannázan* -teoksen kokonaisrakenteessa. Kokoelman ensimmäisille läpikuultaville sivuille on maalattu tunturin musta silhuetti ja syvänkeltainen, punaisella pohjalla hehkua aurinko. Nimiösivua seuraa yhdeksän aukeamaa Valkeapään ottamia valokuvia kevätalvisista pohjoisen maisemista. Ensimmäinen runo löytyy vasta sivulta 28. Kokoelmassa on peilirakenne: se päättyy keväisten luontovalokuvien sarjaan, ja viimeiset läpikuultavat sivut ovat samat, joilla teos alkaa. Luonto siis kehystää kokoelman runoja; ensimmäiset ja viimeiset sanat on annettu tuntureille ja auringolle.

Useissa *Eanni, eannázan* -kokoelman runoissa on kollektiivinen me-puhuja, jonka kautta kuvataan alkuperäiskansojen yhteisiä kokemuksia. Runojen minän suhde Äiti maahan on kuitenkin yksilöllinen, intiimi ja ruumiillinen. Kokoelman ensimmäisissä runoissa

puhujia loikoilee silokalliolla ”kädet / ojennettuina // syleillen / taivasta // syleillen / kalliota” (EE, 30).³ Hän kuulee sykkeen, jota jäljitellään runossa onomatopoeettisesti sanoja tavuttamalla: ”sykkii / sy-dän / minun-ko / sy-dän / vaiko / maan?” (EE, 31).⁴ Puhuja tuntuu sulautuvan yhteen personifoidun maan kanssa. Syntyy mielikuva kohdusta, jossa siikiö elää äidin sydämen sykkeen ympäröimänä. Runo päättyy kokoelman nimeä toistavaan puhutteluun: ”MAA, / ÄITINI / sydän / MAA // MAA, / ÄITINI” (EE, 31).⁵ Runossa esiintyvä toisto on yksi Valkeapään runokielen keskeisistä keinoista, jonka voi nähdä pohjautuvan perinteisten joikusanoitusten toistisuuteen.

Kokoelman viimeisissä runoissa puhuja suuntaa taas sanansa maalle ja auringolle. Runot on kirjoitettu kapiteeleilla ja tekstin fonttikoko kasvaa runosarjan loppua kohti. Runojen merkitystä korostaa se, että ne on painettu myös teoksen kansiliepeisiin. Liepeiden valokuvat kalliopaadesta ja auringosta vielä toistavat runojen aiheen.

AURINKO

AURINKO, ISÄNI

SIVELEE
HYVÄILEE

LÄMPIMÄSTI
PEHMEÄSTI

**

MAA

MAA, ÄITINI

TUUDITTA

**

TUUDITTELEE

SYLISSÄÄN

KIVIKÄTKYESSÄ
SILOKALLIOLLA

TUUDITTA

**

MAA,
ÄITINI

(Valkeapää 2001, 320–325.)⁶

Puhujan luontosuhteen intiimiyttä kuvastavat runoissa käytetyt saamen kielin deminutiivimuodot ”maa, äitiseni” ja ”aurinko, isäseni”, jotka eivät näy käännöksissä. Runot kuvaavat turvallisuut-

ta, jota lapsi tuntee vanhempiensa sylissä. Sanojen toisto synnyttää mielikuvan kehdon keinahtelusta tai tuutulalulun toistuvista melodiakuluista. Tuudittelun pehmeys ja kivikehdon kovuus muodostavat paradoksin, joka löytyy myös Valkeapään laulusta ”Sámi eatnan duoddariid” (Saamenmaan tunturit, 1978): ”Saamenmaan tunturit, saamelaislapsen koti, kylmä kova kivikätkyt, lämmin pehmeä syli”.⁷

Laulussa ja *Eanni, eannážan* -kokoelman runoissa Valkeapää varioi globaalia Äiti maa -diskurssia, joka on tietoisesti liitetty alkuperäiskansojen ideologiaan. Alkuperäiskansametodologian kehittäjä Linda Tuhiwai Smith on kuitenkin myös kritisoinut mystifioivaa tapaa kuvata alkuperäiskansojen suhdetta maahan. Smith toteaa, että alkuperäiskansojen selviytyminen on perustunut oman elinympäristön syvälliseen tuntemukseen, ei Äiti maan anteliaisuuteen. (Smith 2002, 12–13.) Tuomas Heikkilä ja Antero Järvinen ovat puolestaan huomauttaneet, että alkuperäiskansojen luontosuhdetta ei pitäisi romantisoida. He toteavat, että saamelaiset voivat riistää luontoa siinä missä muutkin kansat. (Heikkilä & Järvinen 2011, 69, 72.)

Jorunn Eikjok pitää Äiti maa -ideologiaa vastareaktiona kolonialismille ja keinona puolustaa alkuperäiskansojen kulttuuria. Traditionaaliseen maailman-

kuvaan liittyvien "Äitien" siirtäminen globaaliin poliittiseen kontekstiin ei kuitenkaan ole Eikjokin mukaan ongelmatonta. (Eikjok 2007, 118.) Perinteiden korostaminen voi peittää alleen esimerkiksi naisten asemaan liittyviä ongelmia. Alkuperäiskansojen keskuudessa feminismiä on pidetty tarpeettomana, mitä on perusteltu sillä, että alkuperäiskansojen naisilla on perinteisesti ollut yhteisössään vahva asema (Denis 2007, 37–38; Smith 2002, 151–152). Feministejä on syytetty yhteisönsä pettämisestä ja epäautenttisuudesta (Green 2007, 24–25; Denis 2007, 48–49). Kaikki alkuperäiskansayhteisöt eivät kuitenkaan ole olleet tasa-arvoisia, ja myös alkuperäiskansojen nykyisissä poliittisissa instituutioissa on sukupuolittuneita valtarakenteita (ks. Kuokkanen 2007, 76–78). Feminististä kritiikkiä ei siis saisi vaientaa myyttisen äitiyden ylistämisellä.

Mytologian naishahmoja

Aurinko, isäni -teoksessaan Nils-Aslak Valkeapää viittaa saamelaisten alkuperämyytin maskuliiniseen toimijaan, aurin gon poikaan, mutta jättää huomiotta saamelaisten myyttisen esiäidin, jonka itse asiassa voi nähdä tarinan varsinaisena päähenkilönä. Vuokko Hirvonen (2000, 229) on tulkinnut Fjellnerin runoa naisnäkökulmasta ja kiinnittänyt huomio-

ta siihen, että jättiläisen tyttärellä on ruoelman kuvaamalla kosiomatkalla keskeinen ja aktiivinen rooli. Jättiläisen tytär auttaa sulhasta selviytymään isänsä asettamasta tehtävästä samaan tapaan kuin Pohjan neito auttaa Ilmarista *Kalevalassa*. Morsian myös puolustautuu veljiään vastaan, kun nämä lähtevät ajamaan takaa vastavihittyä paria.

Hirvonen toteaa feministisessä luenassaan, että Fjellnerin tallentamassa alkuperämyytissä naisen seksuaalisuus ja äidiksi tuleminen ovat keskeisiä teemoja, joita käsitellään symbolisella tasolla. Runon lopussa korostetaan naisen roolia lasten synnyttäjänä ja saamen kansan esiäitinä. (Hirvonen 2000, 226–229.) Saamelaisten alkuperämyyttiä voi siis lukea aktiivisen, selviytymiskykyisen naissubjektin kuvauksena, vaikka jättiläisen tytär ei olekaan saanut merkittävää roolia kansallisessa kuvastossa. Hirvonen (2007) on toisaalla tuonut esille, että saamelaisissa kosintajouissa nainen on yleensä kosinnan passiivinen objekti ja väline rikkauden saavuttamiseksi.

Saamelaiset naisrunoilijat ovat noston tunteet tuotannossaan esiin mytologian feminiinisiä hahmoja. Valkeapään käyttämän Äiti maa -figuurin sijaan naislyrikoitten teoksissa on viittauksia vanhoihin saamelaisiin naisjumaliin, *Máttaráhkáán* eli kantaäitiin ja hänen kolmeen tyttärensä. Nämä jumalattaret ovat osa

muinaista saamelaista uskontoa, joka juurittiin kristillisen lähetytyön myötä 1700-luvun alkupuolella. Louise Bäckmanin (1982, 145) mukaan *Máttaráhká* edustaa Pohjois-Euraasian kansojen mytologiaa, jossa feminiinisellä elementillä ja vahvoilla äitihahmoilla oli vakiintunut asema. Saamelaisilla naisjumalilla oli tärkeä rooli lapsen syntymään liittyvissä uskomuksissa. *Máttaráhká* oli alkuäiti, joka antoi syntymättömän lapsen sielun tyttärilleen. *Sáráhká* rakensi kohdussa ruumiin sielun ympärille ja auttoi naista synnytyksessä. *Juksáhká* oli erityisesti poikalasten suojelija, ja *Uksáhkán* tehtävänä oli puolestaan vartioita lasta kodan ovella.

Kaikki edellä mainitut jumalattaret ovat läsnä Inga Ravna Eiran kokoelmassa *Liedážán* (= *L*, Nuppuseri, 1997). Eira on julkaissut kokoelmia harvakseltaan. Hänen ensimmäiset runonsa ilmestyivät antologiassa *Savdnjiluvvon nagir* (1989), ja *Liedážán* oli hänen ensimmäinen itsenäinen kokoelmansa. Teos koostuu lyhyistä, fragmentinomaisista runoista, joissa on hyvin intiimi sävy: raskaana oleva äiti puhuu kohdussaan kasvavalle lapselle, jonka syntymää hän odottaa malttamattomana: "Antaisit / anteeksi / kun niin / haluan sinua" (*L*, 14).⁸

Runojen puhuja pohtii, onko hänen syntymätön lapsensa tyttö vai poika:

”Kummankohan sylissä olet / Sáráhk-kán vai / Juoksáhk-kán” (*L*, 20, suom. Vuokko Hirvonen).⁹ Kokoelman viimeisessä runossa hän pohtii kotiinpaluuta: ”Uksáhk-ká / on varmasti / valmistanut sinulle / turvallisen sijan / kotonamme” (*L*, 63, suom. Vuokko Hirvonen).¹⁰ Vuokko Hirvonen näkee Eiran äitiyden kuvauksessa piirteitä, jotka ovat vastakulttuurista niin kristinuskolle kuin patriarkaatillekin. Hirvonen huomauttaa, että runojen äidin maailma on feminiininen aina naisjumalia ja syntyvää lasta myöten. Lapsen isää ei mainita lainkaan, ja hedelmöittyminen mystifioituu Máttaráhkun teoksi. (Hirvonen 1999, 223.)

Myyttiset naishahmot on herätetty henkiin myös Risten Sokkin kokoelmassa *Bonán bonán saga suonaíd* (= *BB*, Punon punon sukuni suonia, 1996).¹¹ Runojen puhuja haluaa viettää syntymäjuhlaa saamelaiden kättilöiden vanhoja perinteitä noudattaen: ”Juokaamme / Sáráhk-káviiniä / iloitamme / lapsen / syntymästä” (*BB*, 90).¹² Sokki viittaa myös uskomuksiin hopean suojelevasta voimasta:

Suojele
lastani
tänään
huomenna
kaunis syntymälahja

hopeakuula
En pelkää maahisia
En pelkää staaloja
Vain ihmisen
pimeyttä
(*BB*, 92).¹³

Lapsen kätkyeeseen ripustetun hopeakuulan on uskottu suojelevan lasta joutumasta maahisen vaihdokkaaksi. Sokkin runojen puhuja ei kuitenkaan pelkää vanhoja uskomusolentoja, vaan inhimillistä pahuutta. Näin runossa toisaalta hyödynnetään vanhaa tarinaperinnettä ja toisaalta tehdään siihen eroa.

Mytologisia naishahmoja esiintyy myös saamelaismuusikko Mari Boinen *Idjagiedas*-levyllä (*Yön kädessä*, 2006). Karen Anne Buljon sanoittama laulu ”Uldda nieida” (Maahisneito) perustuu tarinoihin, joissa maahisneitoja kuvataan viettelevinä kaunottarina. He tulevat miesten luokse yöllä näiden nukkessa ja katoavat, kun mies yrittää tavoittaa heitä. Maahistarinoissa tapahtumia kuvataan mieshenkilöiden näkökulmasta, mutta Buljon tekstissä puhujana on nainen: ”Tänä yönä aion olla maahisneitosi / aion olla ihmeellinen kaunotar”.¹⁴ Siinä missä Eira ja Sokki ovat ammentaneet mytologiasta aineksia äitiyden kuvaamiseen, Buljon sanoituksessa uskomusperinteen hahmo ilmentää naisen seksuaalisuutta. Sen vaarallisuuteen vii-

tataan laulun kertosaikaisessa: ”Jos et näytä punaista verta / etkä näytä hopeanappia / olet minun ikuisesti”.¹⁵ Ihmisveren ja hopean on uskottu suojelevan maahisneidon saaliiksi jäämiseltä.

Laulun puhujan voi tulkinta ihmisenäiseksi, joka kuvaa kauneuttaan ja seksuaalista voimaansa vertaamalla itseään maahisneitoon. Laulussa naisella on aktiivinen rooli: hän aikoo ottaa miehen omakseen. Puhujan sävy ei kuitenkaan ole uhkaava, sillä hän myös pyytää: ”Anna minun olla maahisneitosi”.¹⁶ Laulun feminiininen näkökulma tuo uskomusperinteeseen uuden painotuksen. Vietelyksen lisäksi esille nousee myös huolenpito, kun puhuja toteaa: ”Tänä yönä aion olla maahisneitosi / aion olla yösi turva”.¹⁷

Kirjallisuudentutkija Rauna Kuokkanen (2004, 99) on huomauttanut, ettei ole syytä olettaa, että kaikki saamelaiskirjailijat tuntisivat suullista perinnettä tai olisivat perehtyneitä saamelaiseen maailmankuvaan. Viittaukset saamelaiseen mytologiaan edellyttävät myös lukijalta erityistä kulttuurista tietoa. Sokkin kokoelmassa runot ovat sekä saameksi että norjaksi, ja norjankielisen runon yhteyteen on liitetty selitys: ”Sáráhk-ká: naisjumala joka antoi sielun kasvaa kohdussa sikiöksi” (*BB*, 91). Myös Boinen lelyn sanoitusvihkossa selitetään maahisiin liittyviä uskomuksia. Näin myös sel-

laiset lukijat, jotka eivät tunne saamelais-
ta uskomusmaailmaa, pääsevät osallisik-
si runon mytologisesta merkitystasosta.

Äidin halu

Rauni Magga Lukkarin tuotannossa
äitiyden teema on läsnä esikoiskokoel-
masta alkaen. Väkevimmän ilmaisunsa
se saa kokoelmassa *Árbeeadni – The time
of the Lustful mother – Morslodd* (= *ÁE*,
1999).¹⁸ Erikieliset nimet korostavat
erilaisia puolia kokoelman äitiys-
kuvauksesta: *Árbeeadni* merkitsee ”pe-
rintöäitiä”, englanninkielinen nimi
viittaa himoitsevaan äitiin ja norjan
Morslodd kääntyy ”äidin kohtaloksi”.
Nämä kaikki äitiyden ulottuvuudet ovat
kokoelmassa läsnä. Avausruno kuva-
naissukupolvien jatkumoa:

He kävelivät vierekkäin
äiti ja tytär
vastatuuleen joka taivutti pajuja
nostatti lunta ja heidän helmojaan
Tuisku piiskasi rintaa
Ei voinut enää ajatella kesää ja
pikkulintuja
Äkkiä molemmat kyykistyivät
ja synnyttivät avoiset tyttölapset
jotka he peittivät lumella
jotta vastasyntyneet tarkenisivat
Itse he kävivät viereen makaamaan
ja alkoivat laulaa kesävirttä

Kun he olivat ehtineet laulaa
ensimmäisen säikeistön
ilmestyi myötätuulesta äidin äiti
paneutui makuulle
vastasyntyneiden väliin
ja yhtyi virteen
(*ÁE*, 6.)¹⁹

Runo alkaa realistisen oloisena kuvauk-
sena äidistä ja tyttärestä, jotka kävelevät
vastatuulella. Realismi purkautuu, kun
molemmat yhtäkkiä kyykistyvät syn-
nyttämään lumeen. Äidin ja tyttären sa-
manaikainen synnytys korostaa naisten
reproduktiivisuuden voimaa. Se murtaa
konventionaalisen sukupolvien välisen
roolituksen: runon isoäiti ei ole vain lap-
senlapsia hoivaava hahmo, vaan hedel-
mällinen, lisääntymiskykyinen nainen.
Runon maailma on täysin feminiininen
samalla tavoin kuin Inga Ravna Eiran
Liedázán-kokoelmassa. Äidit ja tyttäret
muodostavat neljän sukupolven matri-
lineaarisen ketjun.

Lukkarin runossa voi nähdä saman-
kaltaisen paradoksin kuin Valkeapään
metaforassa, jossa kova kallio on ”peh-
meä syli”: kylmä lumi antaa vastasynt-
yneille lämpöä. Vaikka lumi todellakin
suoja kylmyydeltä, lapsen peittäminen
hankeen assosioituu kuolemaan. Läm-
mön ja kylmyyden vastakohtaa raken-
tavat myös vasta- ja myötätuuli sekä vir-
si, jolla äiti ja tytär laulavat kesää talven

keskelle. Kesävirsi kutsuu paikalle äidin-
äidin, jonka ilmestymistä voi tulkita
kahdella tavalla. Se kuvaa suvun naisten
välistä yhteyttä ja siitä syntyvää voimaa,
mutta toisaalta äidinäidin voi nähdä kuoleman
edustajana. Virsi luo mielikuvan
hautajaisista, ja äidinäiti paneutuu vas-
tasyntyneiden väliin ikään kuin ottaen
heidät omikseen. Runon asetelma, jossa
neljän sukupolven äidit ja tyttäret ma-
kaavat vierekkäin lumessa, luo monitul-
kintaisen, syntymän ja kuoleman asso-
siaatioita sekoittavan kuvan.

Lukkarin kokoelmassa on kaksi runoa,
joissa esiintyy himoitsevan äidin
hahmo. Tässä hahmossa yhdistyy sek-
suaalisuus ja äitiys, jotka yleensä erote-
taan toisistaan. Runojen haluava äiti ku-
vataan eläimenhahmoisena:

Kuu paistaa pilviharson läpi
ääneti puut kuulostelevat
uljas viipymälumi makaa tunturissa
veri pakkautuu jalkojen väliin
Pää kohooa kuun suuntaan
äänet lähtevät virtaamaan
Himoitsevan äidin
nälkiintynyt vaikerrus
elämän kuuma hyöky
värähdyttää ihoa
pään kohottaa
korkeammalle
(*ÁE*, 18.)²⁰

Runo rakentaa vahvan kontrastin äänettömän talvimaiseman ja sen keskeillä vaikertavan villin hahmon välille. Runon ”himoitsevaa äitiä” kuvataan nälkäisenä, suorastaan saaliinhimoisena sutenä, joka ulvoo kuuta. Kolmannen ja neljännen säkeen välillä runon perspektiivissä tapahtuu huikea hyppy liikkumattomasta tunturimaisemasta intiimiin ruumiilliseen tuntemukseen, veren sykkeeseen. Jalkojen väliin pakkautuva veri viittaa seksuaaliseen kiihottumiseen tai kuukautisiin, jotka molemmat liittyvät lisääntymiskykyyn.

Myös Aino Kallas on käyttänyt sudenhahmoa naisen seksuaalisuuden kuvana romaanissaan *Sudenmorsian* (1928). Kallaksen teoksessa Aalo, metsänvartija Priidikin nuori vaimo, karkaa öisin metsiin juoksemaan susien kanssa. Kukku Melkas (2006, 183) tulkitsee suden ruumista Aalon eroottisuuden ja nautinnon ilmentymänä (ks. myös Rojola 1992). Vuosisadan vaihteessa naisen seksuaalinen halu nähtiin vaarallisena ja se liitettiin yhteen petomaisuuden ja venhimoisuuden kanssa, mutta *Sudenmorsiamessa* Aalon kokemukset petolauman jäsenenä kuvataan riemullisina: Aalo nauttii voiman, sisaruuden ja hurmion tunteista. (Melkas 2006, 187–188.) Hän kuitenkin kaipaa pientä lastaan Piretiä, ja palaa eräänä yönä ihmishahmoisena kotiinsa imettämään tytärtään.

Melkas (mt., 193) toteaa, että toimiesaan sekä raatelevana että hoivaavana hahmona Aalo rikkoo kaikki ennalta asetetut naiseuden määritelmät.

Suden hahmoon on kasautunut pahuuden ja tuhon merkityksiä, mutta alun perin susi on toiminut jumalallisenä hahmona ja äidillisyyden symbolina. Esikristillisessä traditiossa naisjumalat olivat usein naarassusia. (Melkas 2006, 192; Rojola 1992, 139.) Susiäidin hahmo esiintyy myös Romuluksen ja Remuksen tarinassa, jossa naarassusi pelastaa ja kasvattaa kaksospojat, jotka tarun mukaan perustivat Rooman kaupungin. Kallaksen ja Lukkarin susiäidit ovat siis osa pitkää äitiyden kuvaamisen traditiota.

Lea Rojola (1992, 144–145) on huomauttanut, että raskaus, synnyttäminen ja hoivaaminen ovat alkujaan naisen eroottisen ruumiin dimensioita, vaikka patriarkaalinen ja kristillinen kulttuuri ovatkin pyrkineet puhdistamaan äitiyden ja irrottamaan sen naisen nautinnosta. Rojolan mukaan *Sudenmorsiamen* Aalon ruumiin eroottisuus on yhteisön silmissä pelottavaa. Naisen seksuaalisuus saa romaanin lopussa hirvittävän rangaistuksen, kun Aalo poltetaan elävältä vastasyntyneen lapsensa kanssa. Rauni Magga Lukkarin kokoelman naarassusi ei kohtaa yhtä väkivaltaista loppua, mutta sen halu sammuu kylmyyden ja pimeyden kuviin:

Pimeyden pohjassa
hengitän kylmää viipymälunta
veret jäähtyvät
koleus odottaa
hämärä käy makuulle
himoitsevan äidin aika
tulee täyteen
(*ÄE*, 30)²¹

Runon kuvasto viittaa kuolemaan: puhuja on vajonnut ”pimeyden pohjaan” ja edellisen runon sykkivä veri kylmenee. Viimeisten säkeiden ilmaus ”aika / tulee täyteen” voisi viitata naisellisen halun täyttymykseen, mutta runon kuvaama resignaatio tuntuu puhuvan siitä, että himoitsevan äidin aika on ohitse. Kokoelman seuraavissa runoissa kuitenkin jatketaan äitiyden himon kuvaamista. Puhuja toteaa: ”Puhtain / oli himoni / ja viaton haaveeni / tulla äidiksi” (*ÄE*, 34).²² Lyhyt runo asettaa kiinnostavasti rinnakkain himon ja viattomuuden, väkevän seksuaalisen tunteen ja tyttömäisen haaveilun. Äitiyden halua kuvataan biologisena tarpeena, jota runojen puhuja ei kykene vastustamaan: ”Järkei ei pysytnyt / minun himoani / minun haaveitani / sammuttamaan / ei saanut odottamaan / hetkeäkään” (*ÄE*, 36).²³ Vaikka runoissa kuvataan järjen voittavaa himoa, niiden sävy on kuitenkin huomioita herättävän erilainen kuin aiemmin käsitellyssä susi-runossa:

Minun sisälläni oli
kaikki valmiiksi sijattu
ja minä olin kuuliainen
Minä olin kokonainen
ja hellä
(*ÄE*, 38)²⁴

Pedon nälkä on muuttunut kuuliaisuudeksi; himo on kesytetty hellyydeksi. Runon puhujan ruumis näyttäytyy tilana, joka on valmistettu raskautta ja uuden elämän synnyttämistä varten. Puhuja kokee, että raskaus tekee hänestä kokonaisen. Hänen tahtonsa ja tunteensa ovat alisteisia ruumiin vaatimuksille:

Ja kun tunsin
ensimmäiset supistukset
aloin ymmärtää
en se ole minä
ei minun järkeni
ei suuri rakkaus
joka elämäni kuljettaa
Minun tahtoni vain
pikkuruinen piika
sääsken askel
tuulenhenkäys
minun ruumiini käskyihin
verrattuna
(*ÄE*, 40)²⁵

Runossa kuvataan, miten synnytyksen käynnistyessä naisen ruumis ottaa vallan, ja synnytys etenee tämän tahdos-

ta riippumatta. Runon puhuja laajentaa supistusten aikaansaaman kokemuksen koskemaan koko elämää: sen paremmin järki kuin suuri rakkauskään eivät määritä hänen elämänsä suuntaa, koska ”ruumiin käskyt” ovat niitä vahvempia. Runo kuvastaa perinteistä käsitystä naisesta irratiolaisena olentona, jonka vietienergia suuntautuu äidiksi tulemiseen. Lukkarin runoissa korostuu naisen nautinto oman ruumiinsa kyvystä synnyttää uutta elämää.

Raskas äitiys

Inger-Mari Aikio-Arianaick (s. 1961) edustaa nuorempaa lyyrikkosukupolvea kuin edellä käsitellyt 1940-luvulla syntyneet runoilijat. Hänen viidestä teoksestaan on suomennettu kaksi, viimeisimpänä kokoelma *Suonet* (2009, suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick ja Irene Piippola). Aikio-Arianaickin oma elämäkerrallinen kokoelma *Maailmalta tähän* (= *MT*, 2006) kertoo eri kulttuureja edustavan miehen ja naisen suhteesta, lapsen syntymästä ja väsymyksen täyteisestä vauva-ajasta. Teos on jälleen eräänlainen perhealbumi, mutta ei kansallinen vaan yksityinen: kansipaperissa on runoilijan hääkuva ja valokuvia hänen pojastaan. Kokoelma on realistinen, ruumiillinen kertomus äidiksi tulosta. Toisin kuin Lukkarin ja Eiran äitiys-

kuvauksissa, Aikio-Arianaickin runoissa on läsnä myös mies. Puhuja kuvaa itseään maana, jota mies on muokannut:

hakkasit louhikkoa
keräsit kivet
kulotit

sinnikkäästi
kylvit ja kastelit
vuodesta toiseen

ja
vihdoinkin
minä viheriöin
(*MT*, 18.)²⁶

Puhuja muuttuu hedelmälliseksi ”äiti maaksi” miehen toiminnan ansiosta. Muissakin kokoelman runoissa naisen vartalo vertautuu luontoon. Raskaudenaikaisia ruumiillisia muutoksia kuvataan sensuaalisesti: ”ensimmäiset pisarat // tunturipuron alku / nännin päässä” (*MT*, 37).²⁷ Vaikka odottavan äidin huomio kääntyy kohdussa kasvavaan lapseen, seksuaalinen suhde omaan ruumiiseen säilyy: ”sormet / hakeutuvat metsikköön // siellä se vielä on / kumpareen takana” (*MT*, 75).²⁸ Näissä luonto-metaforissa voi nähdä yhteyden äiti maa -kuvaston traditioon.

Vaikka puhujan raskausaikaan liittyvät fyysisistä mielihyvää, synnytys on kuitenkin tuskallinen kokemus:

30 tunnin poltot
kipua tuskaa

en yhtään
enemmän nainen

en yhtään
autuaampi

vain kylmempi
muiden kivuille
(*MT*, 77).²⁹

Runo on vastapuhetta käsitykselle siitä, että synnytys olisi jonkinlainen naisen täyttymys. Se on kiinnostava vastinpari edellä käsitellylle Lukkarin runolle, jossa puhuja supistusten myötä antautuu ruumiilleen ja kokee saavansa yhteyden elämäänsä ohjaaviin syvimpiin voimiin. Aikio-Arianaickin runoissa äidiksi tulemiseen ei liity samanlaista suurta oivaluksen kokemusta. Päinvastoin puhuja pohtii synnytyksen jälkeen, missä ovat ”toisten ylistämät / äidin tunnot” (*MT*, 83),³⁰ ja iloitsee ennen kaikkea siitä, että saa vihdoinkin taas nukkua mahallaan.

Lapsen synnyttyä raskausajan sensuaalinen suhde omaan ruumiiseen muuttuu. Puhuja kuvaa ironisesti imet-

tävän äidin tuntemuksia: ”nyt ymmärrän / lypsylehmiä, jotka / utareet pakottavina / kiirehtivät illalla / metsästä kotiin” (*MT*, 85).³¹ Lehmä-rinnastus rikkoo idyllisen imetyskuvaston, jota on tuotettu niin taiteessa kuin nykyisessä äitiyskeskustelussakin. Kokoelmassa puretaan idealisoivia käsityksiä äitiydestä ja kuvataan koliikin herättämiä väkivaltaisiakin tunteita: ”haluaisin lyödä / tukehduttaa tyynyllä” (*MT*, 99).³² Feministisessä tutkimuksessa äitiyden instituutio on nähty yhtenä naisen alistamisen muotona (esim. Rich 1977), ja Aikio-Arianaickin runojen puhuja kokeekin äitiyden sitovuuden ahdistavana: ”pääsisinpä vankilaan // vangillakin / enemmän vapautta / kuin kotona / yksivuotiaan äitinä” (*MT*, 120).³³ Vasta kokoelman viimeisissä runoissa puhuja kokee kasva-neensa äitiyteen ja iloitsee rakkaudesta, jota tuntee lastaan ja miestänsä kohtaan.

Maaialmalta tähän -kokoelmassa saamelaisuus asettuu globaaliin kontekstiin, mihin teoksen nimikin viittaa: runoissa liikutaan eteläiseltä ”paratiisisaareltä” Saamenmaahan. Monikulttuurinen liitto saa runojen puhujan pohtimaan kulttuurien välisiä ristiriitoja laajemminkin. Asuessaan miehensä kotimaassa puhuja tuntee outojen tapojen nostattamaa vihaa ja toteaa: ”nyt ymmärrän / suomalaisten / suuren vastenmielisyyden / oppia saamea” (*MT*, 28).³⁴ Puhu-

ja kuvaa ironisesti omia ennakkoluulojaan ”saamarin heinänsyöjiä” (*MT*, 16)³⁵ kohtaan ja toteaa: ”onneksi / pääsen Saamenmaahan / [...] / saan taas / poronlihaa ja / siikaa, rautua, lohta” (*MT*, 29).³⁶

Vaikka puhujalla on vaikeuksia sopeutua vieraaseen kulttuuriin, hänen lapsensa on kotona kahdessa maassa: etukannen valokuvassa poika leikkii hangessa toppahaalarissaan, takakan-nessa hän taas seisoo turkoosin meren rantavedessä. Valokuvien lapsessa ruumiillistuvat ylijärjetykset vuorovaikutus-suhteet, jotka eivät ole sidoksissa kansallisiin kategorioihin. Nykypäivän transnationally maailmassa ihmiset eivät välttämättä sosiaalistu vain yhteen etniseen ryhmään (Huttunen 2005, 130). Irja Seurujärvi-Kari (2012, 148–149) onkin luonnehtinut nykysaamelaisia *postmoderneiksi nomadeiksi*, jotka liikkuvat vaivattomasti paikkojen ja identiteettien välillä.

Poliittista ja henkilökohtaista

Tässä artikkelissa käsittelemissäni teoksissa äitiyttä kuvataan niin myyttisesti kuin arkisen ironisestikin. Nils-Aslak Valkeapään Äiti maa -figuuri rakentaa kansallista mytologiaa, joka korostaa runon puhujan ja koko saamen kansan kiinteää yhteyttä luontoon. Äiti

maa -kuvastolla on poliittinen ulottuvuutensa. Suhde maahan on keskeinen tekijä alkuperäiskansojen oikeuksien määrittelyssä, ja Suomessakin juuri saamelaiden maankäyttöoikeudet ovat aiheuttaneet kiivasta keskustelua. Läheskään kaikki nykysaamelaiset eivät elä jokapäiväistä elämäänsä ”äiti maan syliissä”, mutta saamelaiden kuvaaminen maan ja auringon jälkeläisinä antaa ideologista kaikupohjaa maankäyttöoikeuksiin liittyville vaatimuksille.

Risto Pulkkinen (2011, 209) on todennut, että vaikka saamelainen etninen uskonto ei olekaan säilynyt meidän päiviimme, saamelaisista mytologisista olennoista on etnisen revitalisaation myötä tullut tärkeitä kulttuurisia symboleita. Nils-Aslak Valkeapään *Aurinko, isäni* -kokoelma hyödyntää myyttiä saamelaiden alkuperästä kansallisen identiteetin rakennusaineena. Inga Ravna Eiran *Lieddžán*-kokoelman viittauksia syntymän jumalattariin voi tulkita sekä etnisyyden että feminiinisyyden vahvistamisena. Vuokko Hirvonen (1999, 224) toteaaakin, että Eiran teoksessa voi nähdä pyrkimyksen ottaa haltuun äitiyteen liittyvät merkitykset sekä naisten että saamelaisen kulttuurin näkökulmasta katsottuna.

Toisin kuin Valkeapään teoksissa, naislyriikoiden runoissa äiti ei ole symboli vaan subjekti: naisrunoilijat eivät

valjasta äitiys-kuvastoa kansalliseen tehtävään. Sekä Rauni Magga Lukkarin että Inga Ravna Eiran runoissa äidiksi tuleminen on naisen omaehtoinen kokemus, sillä runojen maailmassa ei esiinny lainkaan miehiä. Lukkarin teoksessa äidiksi tuleminen on puhujan syvin toive, ja myös Eiran teoksen sävy on onnentäyteinen. Inger-Mari Aikio-Arianaickin kokoelmassa sen sijaan kuvataan ironisin äänenpainoin myös äitiyden onnen kääntöpuolta. Saamelaisuus paikantuu teoksissa hyvin eri tavoin: Eiran kokoelmassa lapsen saattavat maailmaan vanhat saamelaiset naisjumalat, Aikio-Arianaickin teoksessa lapsi syntyy keskelle monikulttuurisen perheen risti-riitoja.

Saamelaisen kirjallisuuden yleisesittelyissä tuodaan usein esille se, että Nils-Aslak Valkeapää on saamelaiskirjailijoista tietoisimmin rakentanut kollektiivista saamelaisidentiteettiä, kun taas naiskirjailijat ovat keskittyneet kuvaamaan subjektiivisia, sisäisiä kokemuksia (esim. Lehtola 1999, 243). Elleke Boehmer (2005, 35) on huomauttanut, että vaikka naiset näyttävät kirjoittavan yksityisistä, ”pienistä” asioista, he osallistuvat aina myös poliittiseen keskusteluun. Saamelaiden naislyriikoidenkin kuvatut yksilölliset tunnot ovat mitä poliittisimpia. Lukkarin ja Aikio-Arianaickin tuotannoissa on avoimen feministisiä

äänenpainoja. Molemmat ovat kyseenalaistaneet saamelaisnaisiin kohdistuvia rooliodotuksia, ja Lukkarin käsittelyt runoissaan muun muassa parisuhdevä-kivaltaa. Toisaalta Valkeapään tuotannossa on paljon yksilökeskeistä luonto- ja rakkauslyriikkaa, jota ei useinkaan nosteta esiin tutkimuskirjallisuudessa.

Runouden temaattisia painopisteitä ei suinkaan määritä vain kirjailijan sukupuoli, vaan kirjalliset virtaukset ovat sidoksissa myös aikakausiin. Veli-Pekka Lehtolan ja Anni-Siiri Länsmanin (2012, 15) mukaan saamelaiskansallinen tematiikka on vähentynyt dramaattisesti saamelaisessa taiteessa 1990-luvun lopulta alkaen. Luonnehdinta kuvaa tässä artikkelissa käsiteltyjä teoksia. Eiran, Sokkin ja Valkeapään kokoelmat ovat leimallisesti saamelaisista runousta, johon liittyy myös voimakasta vastakkainasettelua valtaväestön kanssa, kun taas Lukkarin ja Aikio-Arianaickin teoksissa saamelaisuus jää taka-alalle. Kirjallisuuden periodisointiin ei kuitenkaan ole syytä ryhtyä, sillä etnisyyteen liittyvät kysymykset nousevat keskeisiksi esimerkiksi saamelaisrunoilija Hege Sirin tuoreehkossa kokoelmassa *et øyeblikk noen tusen år* (2009).

Saamelaisessa kulttuurissa suvulla ja esivanhemmilla on tärkeä merkitys. Perhe- ja sukutaustaa pidetään usein kaikkein tärkeimpänä saamelaisuuden

kriteerinä (Valkonen 2009, 219–221). Monissa tämän artikkelin runoissa äitiyskuvasto luo mielikuvia jatkuvuudesta ja yhteydestä menneeseen. Esiäidit valitsevat myös saamelaisen nykykirjailijan työpöytä, kuten Risten Sokkin runo osoittaa:

Olen syntynyt 1954
Kirjoitan Macintoshilla
Tähdet
näyttävät tietää
Esiäidit
nostavat soihtut
kun tarvitaan
(Sokki 1996, 6.)³⁷

VIITTEET

1. *Beaivi, áhčážan* on käännetty suomeksi, ruotsiksi ja norjaksi (skandinaavinen yhteispainos Sölen, min far 1990), islanniksi (*Fadir min, sólin* 1992) englanniksi (*The Sun, my Father* 1997) ja unkariksi (*Nap, Édesapám* 1997). Teos voitti Pohjoismaiden neuvoston kirjallisuus-palkinnon vuonna 1991.
2. Harald Gaski (2003) on julkaissut Fjellnerin runoelman kolmikielisenä laitoksena, jossa runo on etelä- ja pohjoissaameksi sekä englanniksi.
3. Runokäännökset ovat kirjoittajan, ellei toisin mainita. Runon säkeet saameksi: "giedat / geaigáme // sallume / almmi // sallume bávti" (EE, 30).
4. "coahk -ká // váib -mu // mu -go // váib -mu // vuoigo // eanan" (EE, 31)
5. "EANNI, / EANNÁŽAN / váibmu / EANAN // EANNI, / EANNÁŽAN" (EE, 31)
6. "BEAIVI // BEAIVI, ÁHČÁŽAN // NJÁVKKADA / BUROHALLÁ / LIEGGA-SIT / LITNÁSIT", "EANAN // EANNI, / EANNÁŽAN // VUOHTTU", "VUHTODA / SALASTIS / GEADĠGĠETKAMIS /

BÁKTELÁSSÁS / VUOHTTU", "EANNI, EANNÁŽAN" (EE, 320–325)

7. "Sámi eatnan duoddariid, / dan sámi máná ruovttu, / galbma garra geađgegiikka, / liegga litna salla"
8. "Attážit / ándagassii / go nu / hálidan du" (L, 14)
9. "Goappá askkis son leat / Sáráhká vai / Juok-sáhká (L, 20)
10. "Uksáhká / lea várra / láhčán dutnje / oadjebas sáji / munno ruovttus" (L, 63)
11. Kansainvälisesti tunnettu saamelaismuusikko Mari Boine on säveltänyt Sokkin runosarjasta laulun "Sáráhká viina" (Sáráhkán viini), joka löytyy hänen levyltään *Eight seasons – Gávcci jahkejuogu* (2002).
12. "Jugistetnot / Sáráhkáviina / illudan dihte / olbmománá / riegádeami" (BB, 90)
13. "Várjal / mu máná / otne / ihttin / čáppa šiella / silbuložan / In bala ulddain / In bala stáluin / Dušše fal olbmo / sevndjesvuodas" (BB, 92)
14. "Dán ija áiggun leahket du uldda nieida / áiggun leat rievddalmmas fávrui"
15. "jos it idit rukses vara / it ge idit silba boalu / de leat don mu agi beaivái"
16. "Divtte mu leat du uldda nieida"
17. "Dán ija áiggun leahket du uldda nieida / áiggun leat du idja dorvu"
18. Alkuperäinen saamenkielinen teos ilmestyi vuonna 1996. Vuonna 1999 julkaistussa koelmassa runot ovat saameksi, norjaksi ja englanniksi.
19. "Soai vácciiiga buohtalagaid / eadni ja nieida / vuostebiggii mii sojahalaš siedggaid / loktii muohttaga ja sudno helmiid / Guoldu sázai ratti / Ii lean šat vejolaš jurddašit geasi ja cizážiid / Fáhkkestaga goappašagat nolliehaigga / ja riegádahtiiga rabasnjálmmat nieidamánáid / maid soai govččaiga muohttagiin / vai njuoratguovttos bivaščaigga / Ieža soai velledaigga báldii / ja lávlugodiiga geassesálmma / Go soai leaigga vuosttas vearssa gergehan / idii miehtebiekkas eatni eadni / velledii sudno njuoratguoktá gaskii / ja čuovvolii sálmma" (ÁE, 6)
20. "Mánnu báitá balvasuoggana čađa / jaskadit muorat bealjebealástit / vuovdnás ja-sat luvvadit / varra čoggošgoahtá julggiid gaskii / Oaivi lohtana mánu guvlui / jienat golggiidit / Sáhpes eatni / nelgon luommas / eallima báhkka russu / liikkiid lihkaštahtá / oaivvi lokteha / alibuidda" (ÁE, 18)

21. "Seavdnjadasa botnis / hahppalan galbma jasa / varat čoskot / gallosat vurdet / veaiggit veallášgohtet / sáhpes eatni áiggit / divvet" (ÁE, 30)
22. "Sieivvamus / leai mu hipmu / ja vigihis niehku / šaddat eadnin" (ÁE, 34)
23. "Jierbmi ii bastán / mu himuid / mu nieguid / jáddadit / ii vuorddihit / bottožage" (ÁE, 36)
24. "Mu siste leai / buot gárvvissin láhččon / ja mun ledjen jegolaš / Mun ledjen ollis / ja gieris" (ÁE, 38)
25. "Ja go deaivvadin / vuosttas hoiggasávt-tain / de áddešgohten: / in leat mun / ii mu jierbmi / ii stuorra ráhkisvuolta / mii mu eallima fievrrida / Mu dáhttu baice / binna bámma biiggás / čuoigga lávkkás / heaibma / mu goruda gohččumiid / ektui" (ÁE, 40)
26. "čullet juovaid / čogget gedggiid / bol-det guluid // vuollánkeahhtá / gilvet ja njuoskadit / jagis jahkáii // ja de / viimmat / runiidii" (MD, 18)
27. "vuosttas goaikkanasat // šerres šearádat / čizžegeažis" (MD, 37)
28. "suorpmat / ohcalit vuovdái // gal dat ain doppe / vári duohken" (MD, 75)
29. "30 diimmu ávttat / bákčasat, duski // in álgage eanet / nissonolmmoš / inge gal / ávdugasse // baice galbmasut / earáid bákčasiidda" (MD, 77)
30. "eatni dovdduid / nu earát máidnon" (MD, 83)
31. "dál ádden / čárdnan bahččegusaid / mat eahkedis / dopmet / meahcis ruoktot" (MD, 85)
32. "hálidan doaškkastit / hávkadit guottáin" (MD, 99)
33. "vare beasašin / fánigan giddagassii // doppe / eanet friddjavuolta / go ruovttus / jahkásačča eadnin" (MD, 120)
34. "dál ádden / láttániid ja dážaid / garra vuostehágu / oahppat sámi" (MD, 28)
35. "dammalaš suoidneborrit" (MD, 16)
36. "lihkus / beasan Sápmái / [...] / de fas / bohccobiergu ja / čuovža, rávdu, luossa" (MD, 29)
37. "Lean riegádan 1954 / Čálán Macintoshain / Nástit / čájehit geainnu / Máttaráhkut / loktejit spáidariid / go dárbbasuvvo" (BB, 6)

LÄHTEET

Aikio-Arianaick, Inger-Mari (2001) *Máilmmis dása*. Guovdageaidnu: DAT.

Aikio-Arianaick, Inger-Mari (2006) *Maailmalta tähän*. Suom. Inger-Mari Aikio-Arianaick. Inari: Kustannus-Puntsi; Kautokeino: DAT.

Eira, Inga Ravna (1997) *Liedázán*. Kárášjohka: Davvi Girji.

Lukkari, Rauni Magga (1999) *Árbeadni – Morslodd – The time of the Lustful mother*. Kárášjohka: Davvi Girji.

Siri, Hege (2009) *et øyeblikk noen tusen år*. Oslo: Kolon Forlag.

Skåden, Sigbjørn (2009) *Prekariáhta lávlla*. Evenskjer: Skániid girjie.

Sokki, Risten (1996) *Bonán bonán saga suonaid*. Oslo: Gyldendal.

Valkeapää, Nils-Aslak (1988) *Beaivi, áhčázán*. Guovdageaidnu: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak (1992/1988) *Aurinko, isäni*. Suom. Pekka Sammallahti. Kautokeino: DAT.

Valkeapää, Nils-Aslak (2001) *Eanni, eannázán*. Guovdageaidnu: DAT.

KIRJALLISUUS

Boehmer, Elleke (2005) *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester & New York: Manchester University Press.

Bäckman, Louise (1982) *Female – Divine and Human. A study of the Position of the Woman in Religion and Society in Northern Eurasia*. Uusintapainos teoksesta Åke Hultkrantz & Örnulf Vorren (toim.) *The Hunters: Their Culture and Way of Life*. Tromsø: Universitetsforlaget.

Denis, Verna St. (2007) *Feminism is for Everybody. Aboriginal Women, Feminism and Diversity*. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 33–52.

Eijkok, Jorunn (2007) *Gender, Essentialism and Feminism in Samiland*. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 108–123.

Gaski, Harald & Fjellner, Anders (2003) *Biejjen baernie – Beaivvi bárdni – Sámi Son of the Sun*. Kárášjohka: Davvi Girji.

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

Gaski, Harlad (2011) Song, Poetry, and Images in Writing: Sami Literature. Teoksessa Karen Langgård & Kirsten Thisted (toim.) *From Oral Tradition to Rap. Literatures of the Polar North*. Nuuk: Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat, 16–38.

Gordon, Tuula (2002) Kansallisuuden sukupuolittuneet tilat. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.) *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 37–55.

Green, Joyce (2007) Taking Account of Aboriginal Feminism. Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 20–32.

Hall, Stuart (2002) *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

Heikkilä, Tuomas & Järvinen, Antero (2011) Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 56–76.

Heith, Anne (2010) Särskiljandets logic i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs Beaivi, áhčázán. *Edda* 110:4, 335–350.

Hirvonen, Vuokko (1999) *Saamenmaan ääniä. Saamelaisen naisen tie kirjailijaksi*. Helsinki: SKS.

Hirvonen, Vuokko (2000) How to Make the Daughter of a Giant a Sami. A Myth of the Sami People's Origin. Teoksessa Juha Pentikäinen, Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor (toim.) *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore, 215–231.

Hirvonen, Vuokko (2007) Venäläisen vähäisen poika joiku – Kansanperinteen ja kansanomaisen ajattelun heijastuksia kosintajouissa. Teoksessa Marko Jouste (toim.) *Kohtaaminen – Gävnnadeapmi. Seminaari suomalaisen äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä, Saamelaismuseo Siida, 4.–5.9.2006*. Inari: Sámi Museum – Saamelaismuusosäätii & Yhteispohjoismainen joikuarkistoprojekti, 129–140.

Hirvonen, Vuokko (2010) Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus. Teoksessa Eila Rantonen (toim.) *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampere University Press, 71–105.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (toim.) (2006/1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huttunen, Laura (2005) Etnisyys. Luokittelusysteemejä ja elettyä yhteisöllisyyttä. Teoksessa Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.) *Suomalainen vieraskirja. Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 117–160.

Koivunen, Anu (1995) *Isänmaan moninaiset äidinkasvat. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Turku: Suomen elokuvatuotkimuksen seura.

Kunnie, Julian (2003) The Future of Our World: Indigenous Peoples, Indigenous Philosophies, and the Preservation of Mother Earth. Teoksessa Jennifer I. M. Reid (toim.) *Religion and Global Culture. New Terrain in the Study of Religion and the Work of Charles H. Long*. Lanham, Md.: Lexington Books.

Kuokkanen, Rauna (2004) Border Crossings, Pathfinders and New visions: The Role of Sami Literature in Contemporary Society. Teoksessa Per Bäckström, Kristin Jernsletten & Cathrine Theodorsen (toim.) *Nordlit 15. Special Issue on Northern Minorities*. Tromsø: University of Tromsø, 91–103.

Kuokkanen, Rauna (2007) Myths and Realities of Sami Women. A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society Teoksessa Joyce Green (toim.) *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 72–92.

Lehtola, Veli-Pekka (1999) Saamelaisen muuttuvat identiteetit ja kirjallisuus. Teoksessa Pertti Lassila (toim.) *Rintamakirjeistä tietoverkkoihin. Suomen kirjallisuushistoria 3*. Helsinki: SKS, 236–243.

Lehtola, Veli-Pekka & Länsman, Anni-Siiri (2012) Saamelaisliikkeen perintö ja institutionaalisoinut saamelaisuus. Teoksessa Veli-Pekka Lehtola, Ulla Piela & Hanna Snellman (toim.) *Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia*. Helsinki: SKS, 13–35.

Löytty, Olli (2004) Suomeksi kerrottu kansakunta. Teoksessa Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska, *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino, 97–120.

Magga, Anne-Maria (2010) Saamelainen nykyrunous. *Tuli&Savu* 3/2010, 4–7.

Melkas, Kukku (2006) *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa*. Helsinki: SKS.

Nyyssönen, Jukka (2007) "Everybody recognized that we were not white". *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Tromsø: University of Tromsø.

Pulkkinen, Risto (2011) Saamelainen etninen uskonto. Teoksessa Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.) *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 208–270.

Pääkkönen, Erkki (2008) *Saamelainen etnisyys ja pohjoisen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobiilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.

Rich, Adrienne (1977) *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*. London: Virago.

Rojola, Lea (1992) "Konsa susi olen, niin suden tekojakin teen." Uuden naisen uhkaava seksuaalisuus Aino Kallaksen Sudenmorsiamessa. Teoksessa Tapio Onnela (toim.) *Vampyyri-nainen ja Kenkuinmiemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. Helsinki: SKS, 132–150.

Seurujärvi-Kari, Irja (2012) *Ale jaskkot eatni-giella. Alkuperäiskansaliikkeen ja saamen kielen merkitys saamelaisten identiteetille*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Smith, Linda Tuhiwai (2002) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Valkonen, Sanna (2009) *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.

Valtonen, Pekka (2004) Etnisyys ja kansakunta. Teoksessa Jussi Pakkasvirta & Pasi Saukkonen (toim.) *Nationalismit*. Helsinki: WSOY, 106–123.

PAINAMATTOMAT LÄHTEET

Magga, Anne-Maria (2011) Tästä kuvasta en tule enää takaisin. Esitelmä Nils-Aslak Valkeapään kunniaksi järjestetyssä seminaarissa "niegut mus leat – unet minulla on". Oulun yliopisto 25.11.2011.

FM **Kaisa Ahvenjärvi** on kirjallisuuden yliopistonopettaja Jyväskylän yliopistosta. Hän valmistelee väitöskirjaa saamelaisesta nykylyriikasta.

Vireää älyllistä eloa, valpasta menoa ja tiukkaa tekoa.

Kulttuurintutkimus-lehden toimittamiseen

ovat osallistuneet sen 30-vuotisen taipaleen aikana

Anna Byckling	Taru Leppänen	Johanna Rossi
Juha Herkman	Karoliina Lummaa	Kaisu Rättyä
Heikki Hiillos	Olli Löytty	Matti Salmi
Simo Häyrynen	Katja Möttönen	Anne Sankari
Kimmo Jokinen	Minna Nerg	Sami Saresma
Leena Kaukio	Vesa Niinikangas	Tuija Saresma
Riitta Koikkalainen	Tapio Nykänen	Timo Siivonen
Anu Koivunen	Jussi Ojajärvi	Sari Taimela
Raine Koskimaa	Susanna Paasonen	Saana Teppo
Urpo Kovala	Eeva Peltonen	Johanna Uotinen
Pertti Kukkola	Miikka Pyykkönen	Erkki Vainikkala
Joel Kuortti	Tarja Pääjoki	Sinikka Vakimo
Antti-Ville Kärjä	Eeva Rohas	Soile Veijola
Toni Lahtinen	Sanna Rojola	

Suurkiitos ja kumarrus myös vireälle kirjoittajajoukolle ja kriittiselle lukijakunnalle. Tästä on hyvä jatkaa.