

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Ahvenjärvi, Kaisa

Title: Mustan auringon paketti : myytti ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa Sortsolsafari

Year: 2015

Version: Published version

Copyright: © Kirjoittaja & Kirjallisuudentutkijain seura, 2015

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Ahvenjärvi, K. (2015). Mustan auringon paketti : myytti ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa Sortsolsafari. Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain, 2015(3), 19-33.
<https://doi.org/10.30665/av.74992>

Kaisa Ahvenjärvi

Mustan auringon paketti. Myytit ja melankolia Irene Larsenin kokoelmassa *Sortsolsafari*

Saamelaisrunoilija Irene Larsenin (s. 1964) tuotannossa menneisyys ja mytologia ovat elävinä läsnä nykypäivän todellisuudessa. Hänen runoissaan lukija kohtaa profiili-kuvaansa säättävän shamaanin, ompelukonetta käyttävän muinaisen jumalattaren ja seuranhakupalstalle kirjautuvia kalliopiirrosmiehiä. Larsenin uusimmassa kokoelmassa *Sortsolsafari* (2013, ”Mustan auringon safari”) myyttiset hahmot ja katumuotiin pukeutuvat joikaajat esiintyvät rinta rinnan. Suhde menneeseen on muussakin saamelaisessa nykyrunoudessa toistuva aihe, ja perinteinen uskomusmaailma vaikuttaa myös saamelaisen proosan taustalla (Hirvonen 2010a, 100).

Larsen on julkaissut tähän mennessä kolme norjankielistä kokoelmaa.¹ Norjaksi kirjoittava runoilija on kielellisessä vähemmistössä saamelaisen nykylyriikan kentällä, sillä suurin osa saamelaisesta runoudesta julkaistaan saameksi. Muilla kuin saamen kielillä kirjoittavien kirjailijoiden tuotantoa ei ole aina itsestään selvästi laskettu saamelaiskirjallisuuden kaanoniin kuuluvaksi (Hirvonen 1999, 21). Tältä osin saamelainen kirjallisuus eroaa merkittävästi muiden alkuperäiskansojen kirjallisuudesta: esimerkiksi Amerikan intiaanien ja Uuden-Seelannin maorien kirjallisuus on pääosin englanninkielistä (Allen 2002, 218). Kaikki saamelainenkaan kirjallisuus ei kuitenkaan ole saamenkielistä, vaan sitä julkaistaan myös enemmistökielillä. Saamelainen kirjallisuus on siis saameksi kirjoitettua tai saamelaisten kirjoittamaa kirjallisuutta (Hirvonen 2010b, 191).

Vaikka Larsen kirjoittaa norjaksi, *Sortsolsafari* on aiheidensa ja intertekstiensä myötä leimallisesti saamelainen runokokoelma. Teoksessa esiintyy yksittäisiä saamenkielisiä sanoja ja nimiä, jotka tuovat esille runoilijan saamelaisen taustan (vrt. Hirvonen 2011, 210).² Muotopiirteiltään Larsenin runous kuitenkin eroaa saamelaisen nykylyriikan valtavirrasta. Larsenin runot ovat säemuotoisia, mutta teoksen kieli on proosanomaista: useimmat runot koostuvat kokonaisista virkkeistä, sisältävät vuoropuheluita ja muodostavat runosta toiseen jatkuvan tarinallisen kokonaisuuden.³ Muodon tasolla saamelaiselle nykyrunoudelle on tyypillisempää elliptinen, toisteinen ja aforistinen ilmaisu, jonka voi nähdä palautuvan joikurunouden piirteisiin (Magga 2010, 4).

Larsenin runomaailmaa hallitsee perinteisten saamelaismääreiden sijaan teknologisoituneen, virtualisoituneen ja urbanisoituneen nykyarjen kuvasto, joka on muussa saamelaislyriikassa suhteellisen harvinaista. Saamelaisessa nykyrunoudessa näkyy edelleen kansallisrunoilijana pidetyn Nils-Aslak Valkeapään perintö, jolle on ominaista luontokeskeisyys ja perinteisen elämänmuodon kuvaus. Larsenin teosten voi sen sijaan

luonnehtia uudistavan saamelaista runoutta postmodernistiseen suuntaan.⁴ *Sortsolsafarin* postmodernistisia piirteitä ovat arkipäiväisyydet ja epärunollisuus, proosanomaisuus, erilaisten tyylien sekoittaminen, yllättävien yhdistelmien synnyttämä huumori sekä ironia (postmodernismista ks. Kantola 2001, 8, 21, 25, 28, 39).⁵

Monet saamelaiskirjailijat ovat vahvistaneet positiivista identiteettiä suullisen perinteen ja mytologian avulla (Hirvonen 2010a, 100). Tässä artikkelissa analysoin sitä, miten Irene Larsen kierrättää ja uudelleenkirjoittaa saamelaista kertomusperinnettä ja esikristillisiä uskomuksia tuomalla ne osaksi 2000-luvun todellisuutta. Analyysissäni tuon esille *Sortsolsafarin* eroja ja yhtäläisyyksiä saamelaisen nykylyriikan ja muiden alkuperäiskansojen kirjallisuuksien kanssa. Saamelaisessa runoudessa menneisyyttä rakentavat usein nostalgia tai vahva antikoloniaalinen tendenssi, kun taas Larsenin runojen perusvireenä on melankolia. Artikkelissani syvennyn *Sortsolsafarin* melankolisiin ulottuvuuksiin ja hahmottelen, miten ne uudistavat saamelaisuuden kaunokirjallista kuvausta.

Menneisyys saamelaisuuden esityksissä

Perinteisen saamelaiskulttuurin murrosta ja sotienjälkeistä historiaa on käsitelty paljon saamelaisessa kirjallisuudessa. Irene Larsen kurottaa runoissaan paljon lähihistoriaa kaukaisempaan menneisyyteen, jääkauden, kalliopiirrosten ja esikristillisen maailman kuvan aikaan. Runoissa tehdään huikeita ajallisia hyppäyksiä. Esimerkiksi *Sortsolsafarin* runossa ”Vakituinen yhteys” kuvataan humoristisesti, miten ihmiset aikanaan levittäytyivät eri mantereille:

[--]
Siitä tuli helvetinmoinen sirkus.
Ihmiset sulloivat heinää kenkiin ja juoksivat
ristiin rastiin mantereiden yli

puolialastomina ja turkisasuisina
jumpsuiteissa ja mekoissa
joissa oli esiliinan inspiroima alaosa
ennen kuin he kokoontuivat
Facebookissa, LinkedInissä ja Twitterissä
päivittivät statuksensa etteivät katoaisi näkyvistä
[--] (*Sortsolsafari*, 31; tästä eteenpäin SSS.)⁶

Internet kokoaa eri mantereille levittäytyneen ihmiskunnan globaalisti yhteen, ja Larsen kuvaa tämän kehityskulun notkeasti kahden säikeistön aikana. Esihistoriallisen menneisyyden kuvauksesta leikataan nopeasti nykymuodin ja sosiaalisen median aikaan. Vastaavanlaista aikakausien törmäyttämisen synnyttämää huumoria löytyy useista *Sortsolsafarin* runoista.

Sigbjørn Skåden on esittänyt, että 1900-luvun kanonisoitu saamelainen lyriikka – Pedar Jalvin, Paulus Utsin ja Nils-Aslak Valkeapään tuotanto – ei ole onnistunut rakentamaan siltaa perinteen ja nykyajan välille. Klassikkorunouden identiteettikäsitys

on Skådenin mukaan vahvasti romantisoitu. (Skåden 2004, 12, 16–17.) Hanna Mattila on puolestaan todennut, että vaikka menneen idyllin kaipuu on ominaista Nils-Aslak Valkeapään tuotannolle, modernin maailman tunkeutuminen saamelaiseen elämänmuotoon ei näyttäydy pelkästään negatiivisena asiana. Valkeapäällä menneisyyden kuvauksessa vuorottelevat nostalgia ja ironia. (Mattila 2011, 8, 46–47.)

Saamelaisen runouden kentällä nostalginen, kipeä kaipaus kadotettuun aikaan nousee ironiaa vahvemmin esiin. Eri vuosikymmenillä ilmestyneissä runoissa esiintyy toistuvasti perinteisen elämäntavan tuhoutumisen motiivi, vanhojen tarvekalujen lahoamisen ja kotipaikkojen autioitumisen kuvaus. Muun muassa Paulus Utsin, Rauni Magga Lukkarin ja Rose-Marie Huuvan teoksissa tuhoutuneet esineet ja paikat edustavat kadotettua menneisyyttä, nostalgisen ikävän kohdetta.⁷ Pirjo Kukkonen (2007, 14, 17) luonnehtii nostalgista kaipausta paluuksi yhteisölliseen ja turvalliseen aikaan. Saamelaislyyyrikoiden runot konstruoivat tätä eheänä ja harmonisena esitettyä menneisyyttä. Esimerkiksi Rose-Marie Huuvan (2006, 17) runon puhuja toivoo pääsevänsä takaisin kotiin, ”meidän aikaamme / kun elämä oli kokonainen”.⁸

Menetyksen murheesta huolimatta menneisyyteen katsominen näyttäytyy saamelaisessa runoudessa myös voimauttavana. Linda Hutcheonin (1998) mukaan monilla alistetuilla kansoilla, esimerkiksi Pohjois-Amerikan intiaaneilla, on nostalginen suhde menneisyyteen ja identiteettiin, jonka mielletään kerran olleen yhtenäinen. Tämä nostalgia näkyy muidenkin alkuperäiskansojen kirjallisuuksissa. Chadwick Allen (2002, 158, 178–179, 192) on kuvannut, miten Amerikan intiaanien ja Uuden-Seelannin maorien kirjallisuudessa vahvistetaan yhteyttä menneeseen, jolle nykyidentiteetti perustuu. Yksi toistuva teema maori- ja intiaanikirjallisuudessa on vahva symbolinen sidos iso- ja esivanhempiin (Allen 2002, 128, 178, 185). Sama teema näkyy myös saamelaisessa nykylyriikassa, esimerkiksi Sollaug Sárگونin runoissa.

Larsenin *Sortsolsafarissa* kokemus sukupolvien ketjuun kuulumisesta ja esivanhempien vahvasta perinnöstä kuitenkin loistaa poissaolollaan. Sukujuhlista runojen puhujaa ei haluta kuunnella, kun hän alkaa kertoa myyttisiä tarinoita suvun menneisyydestä, kuten valaaksi muuntautuneesta isoisän isoisän isästä:

[--]

Kaiken tämän ja enemmänkin kerroin sukukokouksessa, ennen kuin minut lähetettiin pois taksilla.

Minä joikasin kuljettajalle ja sain viisikymmentä kruunua alennusta, kaaduin petaamattomaan sänkyyn Budget-hotellissa.

Yöllä kuuramies oli ollut siellä ja tehnyt jääkauden muistin päälle.

(SSS, 56.)⁹

Muodonmuutoskertomus banalisoituu halpaan hotelliin sammuvan puhujan höpinäksi. Joiullakin on arvoa vain taksimatkan alennuksen verran, ei niinkään saamelaisuuden kulttuurisena rakennusaineena. Viimeisessä säkeessä muistojen ylle on muodostunut

jäinen kansi, joka kuvastaa humalan aiheuttamaa muistinmenetystä, mutta myös sukupolvelta toiselle siirtyneiden kertomusten ja muistojen hautautumista unohduksiin.

Suullisen perinteen päivitys

Sortsolsafari pohjaa vahvasti saamelaiden suulliseen perinteeseen. Suullisen perinteen vaikutus nostetaan usein esiin alkuperäiskansojen nykykirjallisuuden tutkimuksessa (Allen 2002, 109; ks. esim. Cooke 2013; Wilson 2001, ix), ja myös saamelaisen lyriikan yhteys joikurunouteen mainitaan usein (esim. Hirvonen 1999, 151–168; Gaski 2011, 16). Stuart Cooke viittaa Bob Hodgen ja Vijay Mishran käsitteeseen *Aboriginal Polyphony*, joka kuvaa alkuperäiskansan kielen sanojen ja fraasien sekä perinteisten tarinoiden ja laulujen fragmenttien lomittamista aboriginaalien englanninkieliseen nykykirjallisuuteen. Polyfoninen kirjallisuus puhuu useita kieliä ja yhdistää eri kulttuureista poimittuja materiaaleja. (Cooke 2013, 97–98.)¹⁰ Larsenin kokoelmaa voi luonnehtia Cooken tarkoittamassa mielessä polyfoniseksi.

Sortsolsafarissa on neljä osastoa sekä epilogi- ja prologi-runo, jotka Larsen on nimennyt ”Esiiauringoksi” ja ”Jälkiauringoksi” (norj. ”Prosol” ja ”Episol”). Kokoelman mottona on sitaatti Johan Turin kirjasta *Kertomus saamelaisista* (1979, suom. Samuli Aikio), jonka alkuperäisversio *Muittalus samid birra* (1910) oli historian ensimmäinen saamenkielinen proosateos: ”Ja se oli uroskarhu ja se teki lapsen sille tytölle. Lapsi oli poika, ja hänelle tuli toinen käsi karhun kypäläksi ja toinen ihmiskädeksi. Eikä hän pitänyt kypäläkättään koskaan paljaana.”¹¹ Turi (1979, 119) viittaa teoksessaan vanhaan saamelaiseen tarinaan tytöstä, joka on viettänyt talven karhun pesässä ja saanut tämän kanssa lapsen. Larsenin kokoelman ensimmäinen ja viimeinen osasto kietoutuvat tämän kertomuksen ympärille sijoittaen sen osaksi nykytodellisuutta.

Runojen puhujana on nainen, joka käy läpi päättynyttä suhdettaan karhun kanssa. Avausrunossa puhuja näkee tämän autostaan:

Karhu juoksee äkisti yli E8:n. Minä äkkijarrutan ja näen turkkiin pukeutuneen katoavan
metsään lopetetun kyläkaupan, limsamainoksen
ja Norjalainen Veikkaus -kyltin taakse.
Minä tiedän kuka hän on.

Veivaan auki sivuikkunan ja huudan että mieluiten näkisin hänen päänsä
keitettynä,
epätasainen kieli hampaiden väliin puristuneena, ja turkki
nyljettyinä ja kiristettynä kahden puun väliin.
Sinun poikasi, huudan, sinun poikasi on suljetulla osastolla
ja hänellä on kallonmurtuma koska hän on hakannut päätään sängynreunaa
vasten.

Mutta edes kaiku ei vastaa sateesta raskaan ilman läpi.
Vain ohikulkevan lenkkeilijän askeleet: märät, rytmikkäät, tiheät.
(SSS, 13.)¹²

Puhujan suhde karhuun on kostonhimoinen: karhu on hylännyt hänet ja heidän yhteisen poikansa, joka on joutunut mielisairaalaan. Raivokas purkaus jää kuitenkin vaille vastausta, ja pojan kohtaloa kommentoivat vain satunnaisen juoksijan askeleet. Myöhempi runo sijoittuu sairaalaan: ”Kerran hoitaja pyysi suljetulla osastolla poikaani näyttämään karhuntassun. / Silloin tämä veti kynnet ulos takinhihasta ja repi hoitajan kasvot palasiksi. / Jälkeenpäin hänen omista kasvoistaan juoruttiin kaikilla etusivuilla.” (SSS, 54.)¹³ Myös tämä runo palautuu Turin kuvaamaan karhu-tarinaa, jossa eräs mies vaatii karhun ja naisen poikaa näyttämään käpäläkätensä, vaikka poika sanoo, että se olisi vaarallista: ”Ja kun hän paljasti käpälänsä miehelle, hän ei pystynyt pidättelemään, vaan hän iski miehen kasvot murskaksi” (Turi 1979, 119).¹⁴ Larsenin runo on nykyajan sensaatiolehdistö-todellisuuteen siirretty versio vanhasta tarinasta.

Suurin osa Larsenin kokoelman ensimmäisen osaston runoista kuvaa realistisesti ihmisasutuksen lähistöllä liikkuvan karhun aiheuttamia vahinkoja. Tilalliset raivoavat ja petoasiantuntijat antavat lausuntoja mediassa. ”Ursa Major” -nimisessä runossa myytit lomittuvat petodebattiin, kun runon puhujalta kysytään, onko hänellä havaintoja seudulla liikkuvasta karhusta:

Kyllä vain, minä näin juuri että hän juoksi yli taivaankaaren.
Hetkeksi hän pysähtyi ja nousi kahdelle jalalle, ei hyökätäkseen,
luultavasti hän piti silmällä metsästäjää, tai suurta, lihavaa
uroshirvää jolla on tähtikoriste sarvikruunussaan.

[--]

[N]yt hän häipyä kun hän näkee minut.
Kääntyy Linnunradan kohdalla ja katoaa päivänvaloon.
Antaa uroshirven juosta yksin autoliikenteen edessä sorkat asfaltilla kopisten:
kakketi-klakk, klakketi-kakk. (SSS, 14.)¹⁵

Larsen yhdistää runossaan kreikkalaista ja saamelaista astraalimytologiaa. Runon otsikko, ”Ursa Major”, merkitsee latinaksi isoa karhua. Nimen taustalla on tarina karhuksi muutetusta Kallisto-neidosta, jonka Zeus vie taivaalle Ison karhun tähdistöksi. Larsenin runon uroshirvi viittaa puolestaan saamelaiseen mytologiaan, jonka mukaan maailmanloppu tulee, kun tähtitaivaan myyttiset metsästäjät saavat ammutuksi tähtikuvioista muodostuvan alkuhirven (Pulkkinen 2011, 212). Runossa liikutaan kahteen suuntaan realistisen ja mytologisen todellisuuden välillä: vastikään kaksi sikaa tappanut karhu juoksee yli taivaankaaren ja katoaa auringon noustessa, kun taas tähtikuvion myyttinen hirvi kopistelee viimeisessä säikeistössä asfaltilla autojen edessä. Todellinen eläin muuttuu myyttiseksi ja päinvastoin.

Jätetyksi tulemistaan runojen puhuja kuvaa muodonmuutuskertomuksen kautta:

[--]
Yöllä hän kuiskasi että minä olen niin kaunis että
jokainen luo ihon alla loisti. Minä vilkutin sivuun kaikilla bussipysäkeillä ja itkin

sinä päivänä jona hän käveli taipuneen puun ympäri ja muuttui taas karhuksi
ja lopputalvesta, kun aurinko sai tarpeeksi voimaa lämmittää kiviä
tunsin tönäisyn navan alla.
(SSS, 55.)¹⁶

Perinteisen uskomuksen mukaan ihmisestä karhuksi ja takaisin saattoi muuttua kiertämällä kolme kertaa pohjoiseen taipuneen puun ympäri (Pulkkinen 2011, 264). Larsenin runossa uskomus elää keskellä nykytodellisuutta. Kauniita sanoja puhunut rakastettu muuttuu metamorfoosin myötä pedoksi, joka jättää raskaaksi tekemänsä naisen yksin.

Sortsolsafarin ensimmäisen osaston tuhoja ja levottomuutta aiheuttava karhu surmataaan kokoelman kolmannessa osastossa, jossa joka toinen runo kuvaa vanhoja karhunmetsästystapoja. Runosarjassa on suorastaan kansatieteellinen sävy: siinä mainitaan lukuisia perinteiseen saamelaiseen karhunmetsästyksen liittyviä rituaaleja (ks. Laestadius 2011, 237–257). Tärkeimpänä niistä näyttäytyy metsästäjän velvollisuus haudata karhun ruumis kokonaisena, minkä uskottiin takaavan sen, että karhu syntyy uudelleen (Laestadius 2011, 254; Pulkkinen 2011, 265). Larsenin karhurituaaleja kuvaavissa runoissa näkyy perinteinen karhua kohtaan tunnettu kunnioitus. Vakava, rituaalinen sävy rikkoutuu runossa, jossa metsästäjä kuljettaa karhun luurangon vuorelle, ”missä metsästyksen jumala odottaa / mittanauhan kanssa / ottaakseen vyötärönypäryksen ja pituuden / uutta lihapukua varten” (SSS, 37).¹⁷ Karhukultti näyttäytyy banaalissa ja koomisessa valossa, kun uudestisyntymää valmistellaan mittanauhan kanssa.

Larsenin runojen maailmassa myytit ovat runojen puhujalle kirjaimellisesti totta: lampaita ja poronvasoja tappava karhu *on* puhujan entinen kumppani, ja heidän yhteisen poikansa toinen käsi *on* karhuntassu. Suhde karhuun on todellisuutta, josta puhuja kertoo omalääkärilleen (SSS, 53) ja psykologilleen (SSS, 55). Larsenin runoja voi kuitenkin tulkita myös vertauskuvallisesti. Vanha karhutarina antaa metaforisen, myyttiselle tasolle nousevan selityksen mielisairaalaan suljetun pojan väkivaltaiselle käytökselle ja yksin jääneen naisen menetyksen kokemukselle.

Myyttiset hahmot nykypäivässä

Larsenin kokoelmassa on runsaasti viittauksia saamelaisen esikristilliseen uskomusmaailmaan. Kokoelman toinen osasto koostuu lasten syntymää kuvaavista runoista, joissa esiintyy muinaisen Sáráhká-jumalattaren hahmo. Useat saamelaiset naislyrikkot ovat nostaneet tuotannossaan esiin saamelaisen mytologian feminiinisiä hahmoja, kuten kantaäiti *Máttaráhkán* ja hänen kolme tytärtään, joilla on ollut keskeinen rooli lapsen syntymään liittyvissä uskomuksissa (ks. Ahvenjärvi 2013).¹⁸ Vuokko Hirvonen (2010a, 97) on todennut, että monille nykyajan naisille vanha saamelaisuskonto on ollut keino, jonka avulla on voinut korostaa naisen erityisasemaa suhteessa miehiin ja toisaalta eroa valtaväestöön.

Uskomusten mukaan Sáráhkán tehtävänä on rakentaa kohdussa ruumis lapsen sielun ympärille ja auttaa naista synnytyksessä. Larsenin runossa ”(Hedelmällinen ommel)” (norj. ”(Fertilsøm)”) Sáráhká näyttäytyy groteskina ompelijattarena, jonka ”vetoisessa varastossa / roikkuu kokoelma lihapukuja” (SSS, 23).¹⁹ Hän ottaa vastaan epäsiikiömäisiksi kuvatut ”kädettömät, suolettomat / emättimettömät, helmattomat” (SSS, 23)²⁰ tytársielut, joita hän käsittelee varsin kovakouraisesti:

[--]
Hän ompelee sydämet kiinni sisäpuolelle
(ajastettuina kuin pommit ne tikittävät ihon alla)
kehottaa tyttäriä ennen kuin sulloo ne sikiöpusseihin:
Käyttäytykää kauniisti! Säästäkää huudot siihen kun
kolmoisrokotteen ruiskunkärki työntyy reiteen.

Ultraäänitutkimuksessa he hymyilevät urheasti ruudulla. (SSS, 23.)²¹

Rokotteiden ja ultraäänikuvien todellisuudessa operoiva Sáráhká ei näyttäydy niinkään suojelijana kuin ankarana hahmona. Myöhemmässä runossa Sáráhká kuvataan ompelukoneen äärellä: ”Sáráhká säätää ylälangan kireyttä / asettaa ommelvalitsimen kolmen piston siksakille. / Paininjalka kulkee yli nuppineulojen / jotka on kiinnitetty lihaan. Hän ompelee / kiinni suuren pakaralihaksen.” (SSS, 25.)²² Lapsen ruumiillisen olomuodon rakentamista ei kuvata myyttisenä tapahtumana vaan konkreettisena, arkisena ja väkivaltaisiakin mielikuvia herättävänä ompelutyönä. Kiinni ommeltavat sydämet vertautuvat tuhoa edustaviin pommeihin, joka on ajastettu kuolemaa varten: syntymää kuvaava runo viittaa elämän rajallisuuteen.

Larsenin syntymä-runosarjan tyttölapset ovat voimakkaita ja itsenäisiä: heitä kuvataan jänteenvahvoina siltoina, jotka ”on mitoitettu / maanpaineelle” (SSS, 28).²³ Runosarjassa on intertekstuaalinen viittaus saamelaisten alkuperämyyttiin, jossa aurin gon poika kosii jättiläisen tytärtä (Gaski & Fjellner 2003). Myytin mukaan morsian puolustautuu pariskunnan takaa-ajajia vastaan avaamalla tuulisolmuja, jotka saavat veneen vauhdin kiihtymään. Larsenin runosarjan tyttäret ovat jättiläisen tyttären perillisiä: ”Joskus sattuu että he repivät tuulisolmut auki / täyttävät matkalaukut pitsillä ja nahalla / lunastavat lipun maatuuleen” (SSS, 28).²⁴

Tuulisolmut edustavat myyttistä feminiinistä voimaa, jonka avulla nainen voi matkata haluamaansa suuntaan – niin vanhassa tarinassa kuin nykyrunoudessakin. Hirvonen (2000, 226–227) on tulkinnut solmujen avaamista metaforana, joka kuvastaa naisten hedelmällisyyttä ja feminiinistä seksuaalisuutta. Larsenin runon tyttäret pakkaavat laukkuihinsa pitsiä ja nahkaa, symbolisesti latautuneita materiaaleja, jotka viittaavat naisten seksuaaliseen vetovoimaan. Runon läpäisevä siltametafora kuvaa tyttäret kantavina voimina, jotka ovat kiinni niin maassa kuin ilmassakin: ”He ovat anturoita, siipiä, kannatinpalkkeja” (SSS, 28).²⁵ Runo on kokonaisuudessaan väkevän nais-

voiman kuvaus. Sen voi nähdä myös muunnelmana vakiintuneesta saamelaisesta tavasta esittää naiset vahvoina, yhteisöä kannattelevina yksilöinä (vrt. Kuokkanen 2007, 72).

Sortsolsafarin syntymä-runot ovat mytologian ruumiillista, väliin raadollistakin uudelleenkirjoitusta. Koko runoteoksen läpäisevät bahtinilaisen groteskin piirteet, metamorfoosin, kuoleman ja syntymän kuvat (vrt. Bahtin 1995, 24). Syntymiä kuvaavissa runoissa nousee esiin groteskille ominainen ruumiin sisäinen kuvasto, suolet, sisäelimet ja eritteet (vrt. Bahtin 1995, 282, 286): sikiö nyrkkeilee kohtuteltassaan ja synnyttäneen äidin ”raakamaito lorisee / rasvaisena ja keltaisena” (SSS, 29).²⁶ Karhun ja naisen suhteesta syntyvä poikalapsi on groteski ihmisen ja eläimen yhteensulautuma (vrt. Bahtin 1995, 31, 280). Karhurituaaleja kuvaavissa runoissa puolestaan tulee esiin groteskille tyypillinen kuoleman ja syntymän yhteen liittyminen (vrt. Bahtin 1995, 47, 49), kun kaadettu karhu syntyy uudelleen luiden oikeaoppisen hautaamisen seurauksena.

Koomisuus ja melankolia menneisyyden kuvauksessa

Saamelaisten esikristillinen maailmankuva tulee esiin myös *Sortsolsafarin* kolmannessa osastossa, jossa esiintyy nykyaikainen noita eli shamaani. Shamanistisessa maailmankuvassa noita oli tärkeä välittäjä tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Transsillassa tehdyllä sielunmatkalla shamaani oli suorassa yhteydessä tuonpuoleiseen, ja hänen oppinaan toimivat eläinhahmoiset apuhenget. (Pulkkinen 2011, 246–247.) Larsenin kokoelman noita-runosarja kuvaa anakronistista, surkuhupaisaa shamaanimatkaa. Internet-aikakauden shamaani klikkaa itsensä noitafoorumille (SSS, 34), ja pian runoissa hypähdetäänkin yli 10 000 vuoden takaiseen menneisyyteen, viimeisimpään jääkauteen, jonka aikana Pohjanmeri oli kuivaa maata. Aikatasojen lomittaminen synnyttää jälleen koomisen efektin. Noita polkee ”neonkeltaisessa pyöräilytakissa / pohjanmerentundralla” (SSS, 38)²⁷, ja hänen rinnalleen jääkauteen maisemaan pölähtää hölkkääjä sykemitareineen ja kevyine juoksukenkineen (SSS, 42).

Koomisuutta synnyttää myös shamaanimatkan rinnastuminen turismiin. Apuhengen tehtävää toimittaa muuttolintu, joka esitetään kylttiä heiluttavana siivikkäänä turistioppaana (SSS, 36). Runosarjassa paljastuu myös kokoelman nimen tausta: ”mustan auringon safari” -nimellä järjestetään Tanskassa luontoretkeä, joilla turistit pääsevät seuraamaan valtavia, auringon peittäviä muuttolintuparvia Jyllannin suoalueilla:

[--]
 Turisteilla on saappaat ja kiikarit
 he ovat ostaneet *mustan auringon paketin*.
 Tuhatviisisataa Tanskan kruunua, sisältäen yöpymisen
 ja annoksen viinikeittoa ja kinkkua.
 [--]
 (SSS, 46.)²⁸

Musta aurinko, melankolian lyyrinen symboli, on Larsenin runossa pakettimatkan vetonaula. Larsenin noita on puolestaan eri aikatasoilla hortoileva hahmo, jonka matka huipentuu ytimekkääseen runoesitykseen: noita ”tarttuu mikrofoniin Nordsjøfestivaalin lavalla ja esittää / nelisanaisen runon: Doggerland! Doggerland on vajonnut.” (SSS, 44.)²⁹ Noita-runosarjassa *Sortsolsafari* on koomisimmillaan.

Sortsolsafarin viimeistä osastoa leimaa puolestaan alakulo. Identiteettitematiikka nousee esiin eksplisiittisesti, kun puhujan pikkuserkku esittää kysymyksen: ”Kuka sinä oikeastaan uskot olevasi?”³⁰ Puhuja vastaa empimättä: ”Minä olen yksi niistä jotka on piirretty rumpuihin.” (SSS, 57.)³¹ Hän identifioituu mytologisiin hahmoihin, joita on kuvattu noitarumpujen kalvoilla. Toisaalta puhuja tiedostaa, että menneisyyden ainekset ovat välittyneitä ja historian saatossa muuntuneita: ”Mutta huomioi tämä, jatkan edelleen. Tanskalaiset lähetyssaarnaajat / systematisoivat jumalat kreikkalaisen ja roomalaisen mallin mukaan, / ja kun he piirsivät rummun kuvioita / naiset muistuttivat usein kööpenhaminalaisia hovineitoja.” (SSS, 57.)³² Pikkuserkku puolestaan suhtautuu saamelaisuuteen avoimen vihamielisesti: hän pieraisee vastaukseksi maahis-puheille ja ampuu haulikollaan tienvarsikylttejä, joissa on saamelaisia paikannimiä.³³

Kokoelman viimeisessä runossa äänen saa historioitsija, joka julistaa perinteisten uskomusten ja saamelaiskulttuurin kuolemaa: ”Kuolleet joiden kanssa noidat neuvottelivat [--] / on karkotettu sosiaaliseen maanpakoon, kesytetty / hiljaisuuteen hautakivien alle [--] // Ja joiusta on tullut esteettinen objekti, kulttuurisesta yhteydestään irti revitty.” (SSS, 59.)³⁴ Pessimistiset kulttuuriset analyysit johtavat ankeaan yhdenillan juttuun: runon puhuja päätyy ryyppäämään, naimaan ja kinastelemaan krapulassa historioitsijan kanssa.

Kokoelman prologi- ja epilogirunossa esiintyvä naapuri muodostaa vastapoolin runojen puhujalle. Naapuri edustaa länsimaista nykyihmistä, jonka todellisuus rajautuu omaan teknologisoituun pihapiiriin: hän imuroi autoaan, huudattaa moottorisahaa ja linkoa lumensa puhujan pihatielle. Naapurin keskiluokkainen, materiaalisen reviirin hallintaan keskittyvä elämäntyyli toimii heijastuspintana runojen puhujan todellisuu-delle, jossa myyttinen elää jokapäiväisen rinnalla. Kokoelman viimeiset runot jättävät kuitenkin avoimeksi sen, onko myyttien ja menneisyyden maailmankuvalle elintilaa nykytodellisuudessa. Naapurin koira ”nostaa yhden jalan taivasta kohti / ikään kuin olisi odotettavissa ilmestys. // Mutta mitään ei tapahdu.” (SSS, 63.)³⁵ Epilogiruno sulkeutuu arkipäiväisen, yksiulotteisen ympärille.

Yksilön mytologiaa

Saamelainen nykyrunous on valinnut tiettyjä menneisyyden piirteitä ja mytologian fragmentteja saamelaisen yhtenäisyyden symboleiksi (Magga 2010, 4). Kansallista mytologiaa on tietoisimmin rakentanut Nils-Aslak Valkeapää, jonka pääteos *Beaivi, áhčážan* (1988, *Aurinko, isäni*, 1992) viittaa saamelaisten myyttiseen alkuperään aurin-

gon poikina (Ahvenjärvi 2013, 18–21). Larsenilla mytologian ja tradition fragmentit eivät rakenna saamelaisten yhteistä menneisyyttä, vaan merkityksellistävät nykyajassa elävän naisen yksilöllisiä kokemuksia ja näyttävät usein koomisen anakronistisina. Aurinko, joka on saamelaisten myyttinen kantaisä ja erilaisissa kulttuurituotteissa käytetty kollektiivinen kansallinen symboli (Heith 2010, 341), on Larsenin kokoelman nimessä muuttunut kristevalaiseksi melankolian ja masennuksen mustaksi auringoksi (ks. Kristeva 1998). *Sortsolsafarissa* musta aurinko kuitenkin banalisoituu osaksi turisteille räätälöityä matkailupakettia.

Tradition ja modernin välinen suhde on keskeinen kysymys myös nykyisessä saamelaisessa etnopolitiikassa. Jukka Nyssönen (2007, 331–335) on kuvannut, miten saamelainen aktivistisukupolvi toi 1960-luvun loppupuolella esiin luonnonkansakuvaston, joka korostaa perinteisiä kulttuuripiirteitä (*cultural markers*) ja demonisoi modernin. Sanna Valkosen mukaan Suomen saamelaisten etnopolitiikka perustuu vahvasti alkuperäiskansan asemaan, jossa perinteisten elämäntapojen vaaliminen näyttää tärkeänä. Tämä voi Valkosen mukaan muodostua ongelmaksi, jos saamelaisuus kiinnittyy ainoastaan tiettyjen perinteisiksi ymmärrettyjen elementtien varaan. (Valkonen 2009, 144, 172, 174, 275; vrt. myös Mathisen 2004, 18–19.)

Larsenin runoissa mytologiset ainekset ja viittaukset suulliseen perinteeseen on poikkeuksetta kytketty nykypäivän kontekstiin. Muinainen jumalatar ompelee lihapukuja ompelukoneella, noita twiittailee internetavusteisella shamaanimatallaan ja myyttinen karhu repii maanviljelijöiden rehupaaleja. Aikatasojen törmäyttäminen runoissa synnyttää koomisen vaikutuksen. *Sortsolsafari* ei kuitenkaan ole iloinen ja leikkisä vaan tragikoominen ja melankolinen teos. Larsenin runoista puuttuu nostalgialle ominainen keveys, lohdullisuus ja yhteisöllisyys. Menneisyyden kaipuun sijaan teoksessa korostuu melankolian paino, kärsimys ja yksilöllisyys. (Vrt. Kukkonen 2007, 40–41, 44.) Larsenin runojen kuvaaman melankolian voi kuitenkin nähdä myös luovana voimana ja vastarintana, jolla on poliittinen ulottuvuutensa: melankolia ylläpitää yhteyttä yhteiskunnalliseen menetyksen ja epätasa-arvon perintöön (vrt. Pehkoranta 2014, 17–21, 55).

Larsenin runot edustavat Linda Hutcheonin (1998) kuvaamaa *postmodernia nostalgiaa*, joka katsoo menneisyyttä ironisen kaksoisvalituksen kautta: postmoderni sekä hyödyntää nostalgiaa että ironisoi nostalgista taipumusta etsiä autenttisuutta ja eheyttä menneisyydestä. Myös aiemmassa saamelaisessa lyriikassa on hyödynnetty ironiaa. Sen funktiona on usein ollut valtaväestön ja vähemmistön välisen hierarkian voimauttava nurinkääntäminen tai toisaalta itseironinen saamelaisyhteisön omakuvan uudistaminen. (Ahvenjärvi 2012, 200–203, 212, 215.) Larsenin ironiasta puuttuu tämä kollektiivinen, emansipoiva ulottuvuus.

”Mustan auringon safari” kuvaa runojen puhujan yksinäistä matkaa menneisyyden ja nykyajan anakronistisessa maastossa. Larsen kiinnittää perinteen ja myyttien fragmentit nykytodellisuuteen tavalla, joka luo molempiin aikatasoihin erikoislaatuisen

ristivalotuksen – väliin surkuhupaisan, väliin syvästi melankolisen. Kansallisromanttisen nostalgian sijaan Larsenin runoissa menneisyyttä rakentavat anakronismit, groteski ja melankolia. Saamelainen perintö on saanut *Sortsolsafarissa* uuden postmodernin elämän.

Viitteet

¹ Larsenin esikoiskokoelma *Anemonepust* (”Vuokkohengitys”) ilmestyi vuonna 2005, *Framtida er ein stad til høgre for tavlekanten* -kokoelma (”Tulevaisuus on paikka taulunreunan oikealla puolella”) 2008.

² Alkuperäiskielen fragmenttien käyttö valtakielisissä teksteissä on myös esimerkiksi maorikirjailijoiden hyödyntämä narratiivinen tekniikka, joka tuo esille kolonisoidun nykytodellisuuden yhteyden alkuperäiskansojen menneisyyteen (Allen 2002, 154).

³ Tarinallisia kokonaisuuksia ovat myös saamelaisrunoilija Inger-Mari Aikio-Arianaickin lapsen syntymästä kertova runokokoelma *Máilmmis dása* (2001, *Maailmalta tähän* 2006) sekä Synnøve Persenin kokoelma *Meabci šuvas bohciidit ságat* (2008, Metsän huminasta syntyvät tarinat), joka puolestaan kuvaa lapsen kuolemaa. Myös 2000-luvun alun suomalaisissa runokokoelmissa on paljon tarinallisuutta (Hosiaisuus 2013, 173). Erityisesti proosarunoudessa korostuvat teoksen juonellisuus ja kerronnallisuus (Haapala 2013, 186).

⁴ Saamelaisrunoilijoista Larsenin tuotannolla on eniten yhtymäkohtia Sigbjørn Skådenin teosten (*Skuovvadeddjiid gonagas*, 2004 ja *Prekariáhta lávlla*, 2009) kanssa. Myös Skådenin runoissa on länsimaisen postmodernismin aineksia (Magga 2010, 5).

⁵ Keskeisenä postmodernistisen runouden piirteinä pidetty fragmentaarisuus (Kantola 2001, 24, 39–40) sen sijaan ei kuvasta Larsenin runoteosta, joka on eheä, tarinallinen kokonaisuus.

⁶ Kaikki runosuomennokset ovat artikkelin kirjoittajan, ellei toisin mainita. Norj. ”Det ble et helvetes sirkus. / Folk stappet sennegress i fottøyet og løp / på kryss og tvers over kontinentene // halv nakne og pelskledd / i jumpsuits og kjoler / med forkle-inspirert underdel / før de samlet seg igjen / på Facebook, LinkedIn og Twitter, / oppdaterte statusene for ikke å miste seg av syne.” (SSS, 31.)

⁷ Paulus Utsin *Giela giela* -kokoelmassa (1974, ”Pydyistä kieli”) vanha tulipaikka ja poroaita ovat peittyneet maahan (Utsi 1974, 70), Rauni Magga Lukkarin (1980, 31) esikoiskokoelmassa *Jienat vulget* (”Jäät lähtevät”) ”[k]enkäheinän pehmityskivi on katoamassa / sammaleen sisään” (”[g]ámasuoidnečápmingeadgi lea jávkamin / sámmaliid sisa”, Lukkari 1980, 10). Myös Rose-Marie Huuvan teoksessa *Ii mihkege leat* (2006, ”Ei mitään ole”) kuvataan entisen kodin ja vanhojen rikkoutuneiden esineiden jäänteitä.

⁸ ”munno áigái / go eallin lei ollis” (Huuva 2006, 17.)

⁹ ”Alt dette og mer til fortalte jeg på slektstreffet, før jeg ble sendt vekk i drosje. / Jeg joiket til sjåføren og fikk femten kroner i rabatt, / stupte ned i ei uoppredd seng på et Budget-hotell. / Om natta hadde rimfrostmannen vært der og lagt ei istid over hukommelsen.” (SSS, 56.)

¹⁰ Cooke ei viittaa Bahtiniin, joka on tuonut polyfonian käsitteen kirjallisuudentutkimukseen viitaten sillä erityisesti Dostojevskin romaaniin moniäänisyyteen (ks. Bahtin 1991).

¹¹ ”Ja bierdna leai varis, ja dat dagai máná dan niidii. Ja dat mánná leai bárdni, ja šattai nubbi giehta biertna ja nubbi olbmo.” (Turi 1979, 93.)

¹² ”En bjørn løper med ett over E8. Jeg bråbremsar og ser den pelskledd forsvinne / inn i skogen bak en nedlagt landhandel med soloreklame / og skilt for Norsk Tipping. // Jeg vet hvem han er. // Jeg sveiver ned sidevinduet og roper at jeg helst vil se hodet hans kokt, / med

den ruglete tunga fastklemt mellom tennene, og pelsen / flådd og utspent mellom to trær. / Sønnen din, roper jeg, sønnen din er på lukket avdeling / med kraniebrudd etter å ha dunket hodet mot sengekanten. // Men ikke engang et ekko svarer gjennom den regntunge lufta. / Bare trinnene fra en forbipasserende jogger: våte, taktfaste, tette.” (SSS, 13.)

¹³ ”En gang ba en pleier på lukket avdeling sønnen min om å vise frem bjørnelabben. / Da strakte han klørne ut av jakkeermet og rev i stykker ansiktet hennes. / Etterpå var hans eget ansikt sladdet på alle forsider.” (SSS, 54.)

¹⁴ ”Ja go rabai dan olbmui, de ii son sáhtttán doallat, de son spežžii dan olbmos ámadaju cuovkkas” (Turi 1979, 93.)

¹⁵ ”Javisst, jeg så nettopp at han løp over himmelhvelvingen. / Et øyeblikk stanset han og reiste seg opp på to, ikke for å angripe, / trolig speidet han etter jegere, eller etter den store, feite / elgoksen med stjernepynt i geviret. [–] nå sticker han av når han ser meg. / Tar av ved Melkeveien og forsvinner inn i daglyset. / Lar elgoksen springe alene foran biltrafikken med hovene klappende mot asfalten: / *kakketi-klakk, klakketi-kakk.*” (SSS, 14.)

¹⁶ ”Om natten hvasket han at jeg var så vakker at det skinte / av hvert bein under huden. Jeg blinket ut i alle busslommene og gråt / den dagen han gikk rundt et bøyd tre og ble til en bjørn igjen / of seinvinters, da sola fikk kraft nok til å varme steinene / kjente jeg dultet under navlen.” (SSS, 55.)

¹⁷ ”der jaktguden venter / med et målebånd / for å ta livvidde og lengde / til ny kjøttdrakt” (SSS, 37.)

¹⁸ Lapsen syntymän jumalattaret esiintyvät esimerkiksi Inga Ravna Eiran kokoelmassa *Liedžán* (1997, ”Kukkaseni”) ja Sollaug Sárgonin kokoelmassa *Savvon bálgáid luottastit* (2010, 27, ”Jäljittää umpeutuneita polkuja”).

¹⁹ ”Inne på det trekkfulle lageret / henger kolleksjonen av kjøttdrakter” (SSS, 23.)

²⁰ ”armløs, tarmløs / skjedeløs og skjødeløs” (SSS, 23.)

²¹ ”Hun syr hjertet fast på innsida / (tidsinnstilte som bomber tikker de under huden) / formaner døtrene før hun dytter dem inn i fosterposen: / Oppfør dere pent! Spar skrikene til sprøytespissene / med trippelvaksine glir inn i låret. // På ultralydkontrollen smiler de tappert fra skjermene.” (SSS, 23.)

²² ”Sáráhkká justerer spenningen på overtråden / stiller sømvelgeren på trestings-sikksakk. // Trykkfoten farer over knappenålene / som er festet til kjøttet. Hun syr / den store setemuskelens fast.” (SSS, 25.)

²³ ”er dimensjonerte / for jordtrykk” (SSS, 28.)

²⁴ ”Det hender de river vindknutene opp / fyller koffertene med blonder og lær / løser billetten for fralandsvind.” (SSS, 28.)

²⁵ ”De er såler, vinger, tverrbærere” (SSS, 28.)

²⁶ ”råmelka sildrer / feit og gul” (SSS, 29.)

²⁷ ”i neongul sykkeljakke / over nordsjøundraen” (SSS, 38.)

²⁸ ”Turister med støvler og kikkerter / har kjøpt *sortsolpakke*. / Femten hundre danske spenn, inkludert overnatting / og et måltid vinsuppe og skinke.” (SSS, 46.)

²⁹ ”griper mikrofonen på Nordsjøfestivalens scene og framfører / et dikt på fire ord: // Doggerland! / Doggerland har sunket.” (SSS, 44.) Doggerland oli jääkaudella Pohjanmerellä sijainnut maa-alue, joka peittyi jäätiköiden sulamisvesien alle.

³⁰ ”Hvem tror du egentlig at du er?” (SSS, 57.)

³¹ ”Jeg er en av de som er avtegnet på trommene” (SSS, 57.)

³² ”Men merk deg dette, sier jeg videre. De danske misjonærene / systematiserte gudene etter gresk og romersk mønster, / og når de avtegnet trommefigurene / liknet kvinnene ofte hoffdamer fra København.” (SSS, 57.)

³³ Saamenkielisiä kylttejä sabotoitiin Pohjois-Norjassa 2000-luvun alkupuolella, kun vahvasti norjalaistuneilla rannikkoalueilla otettiin viralliseen käyttöön saamenkielistä paikannimistöä.

³⁴ ”De døde som noaidene rådførte seg med [-] / er forvist til sosiale eksil, temmet / til taushet under gravstøttene [-] // Og joiken er blitt et estetisk objekt, løsevet fra kulturell sammenheng.” (SSS, 59.)

³⁵ ”Da løfter han det ene beinet mot himmelen / som om en åpenbaring var ventet. // Men ingenting hender.” (SSS, 63.)

Lähteet

Primäärilähteet

Huuva, Rose-Marie 2006. *Ii mihkkege leat*. Guovdageaidnu: DAT.

Larsen, Irene 2013. *Sortsolsafari* [= SSS]. Tromsø: MARGbok.

Lukkari, Rauni Magga 1980. *Jienat vulget*. Helsinki: Lapin Sivistysseura.

Utsi, Paulus 1974. *Giela giela*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Sekundäärilähteet

Ahvenjärvi, Kaisa 2012. ”Minkähänlainen se oikea saamelaisnainen on”. Dekolonisaatio ja identiteettineuvottelu saamelaisessa nykylyriikassa. Siru Kainulainen, Karoliina Lummaa & Katja Seutu (toim.), *Tyjömaana runous. Runoudentutkimuksen nykysuuntauksia*. Helsinki: SKS, 192–222.

Ahvenjärvi, Kaisa 2013. Äitimyyttejä ja äitisubjekteja. Sukupuolen ja kansallisuuden representaatio saamelaisessa lyriikassa. *Kulttuurintutkimus* 30 (4), 16–30.

Allen, Chadwick 2002. *Blood Narrative. Indigenous Identity in American Indian and Maori Literary and Activist Texts*. Durham & London: Duke University Press.

Bahtin, Mihail 1991. *Dostojevskin poetiikan ongelmia. (Problemy poetiki Dostojevskogo, 1963.)* Suom. Paula Nieminen & Tapani Laine. Helsinki: Orient Express.

Bahtin, Mihail 1995. *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru. (Tvoršestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekova i renessansa, 1965.)* Suom. Tapani Laine & Paula Nieminen. Helsinki: Taifuuni.

Cooke, Stuart 2013. Tracing a Trajectory from Songpoetry to Contemporary Aboriginal Poetry. Belinda Wheeler (ed.), *A Companion to Australian Aboriginal Literature*. Rochester, New York: Camden House, 89–106.

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

Gaski, Harald & Fjellner, Anders 2003. *Biejjen baernie – Beavvi bárdni – Sámi Son of the Sun*. Karasjohka: Davvi Girji.

- Haapala, Vesa 2013. Proosarunon monet kasvot. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajarvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Helsinki: SKS, 179–190.
- Heith, Anne 2010. Särskiljandets logic i en kolonial och antikolonial diskurs. Nils-Aslak Valkeapääs *Beaivi, áhčážan*. *Edda* 4/2010, vol. 110, 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. Juha Pentikäinen, Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva & Krister Stoor (eds), *Sami Folkloristics*. Turku: Nordic Network of Folklore, 215–231.
- Hirvonen, Vuokko 2010a. Saamelainen kirjallisuus ja pohjoinen ulottuvuus. Eila Rantonen (toim.), *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere: Tampere University Press, 71–105.
- Hirvonen, Vuokko 2010b. Saamelaiskirjallisuus. Sinikka Carlsson, Liisi Huhtala, Sanna Karkulehto, Ilmari Leppihalme & Jaana Märsynaho (toim.), *Pohjois-Suomen kirjallisuushistoria*. Helsinki: SKS, 191–208.
- Hirvonen, Vuokko 2011. ”Te opetitte minut kirjoittamaan – kiitoksia!” Valta- ja vähemmistökielen kohtaamisia saamelaisten naiskirjailijoiden tuotannossa. Heidi Grönstrand & Kristina Malmio (toim.), *Både och, sekä että. Om flerspråkighet – Monikielisydestä*. Helsinki: Schildts, 200–222.
- Hosiaislouma, Yrjö 2013. Runo tanssii uudelle vuosituhannelle. Mika Hallila, Yrjö Hosiaislouma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajarvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa*. Helsinki: SKS, 149–174.
- Hutcheon, Linda 1998. *Irony, Nostalgia, and the Postmodern*. <http://library.utoronto.ca/utel/criticism/hutchinp.html>. (3.2.2015).
- Kantola, Janna 2001. *Runous plus. Tutkielmia modernismin jälkeisestä runoudesta*. Helsinki: Palmenia-kustannus.
- Kristeva, Julia 1998. *Musta aurinko. Masennus ja melankolia*. Helsinki: Nemo.
- Kukkonen, Pirjo 2007. Nostalgian semiosis. Keveyden ja painon dialogia. Riikka Rossi & Katja Seutu (toim.), *Nostalgia. Kirjoituksia kaipuusta, ikävästä ja muistista*. Helsinki: SKS, 13–50.
- Kuokkanen, Rauna 2007. Myths and Realities of Sami Women. A Post-colonial Feminist Analysis for the Decolonization and Transformation of Sami Society. Joyce Green (ed.), *Making Space for Indigenous Feminism*. Black Point: Fernwood Pub.; London: Zed Books, 72–92.
- Laestadius, Lars Levi 2011. *Lappalaisten mytologian katkelmia. (Fragmenter i lappska mytologien, 1959/1997/2003.)* Toim. Juha Pentikäinen & Risto Pulkkinen. Suom. Risto Pulkkinen. Helsinki: SKS.

- Magga, Anne-Maria 2010. Saamelainen nykyrunous. *Tuli&Savu* 3/2010, 4–7.
- Mathisen, Stein R. 2004. Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: SKS, 17–30.
- Mattila, Hanna 2011. ”Vaikko namat ja áiggit riikkat ja vuogit molsásit ieš ášši ii rievdda.” *Aika, nostalgia ja etninen identiteetti Nils-Aslak Valkeapään runokokoelmassa* Ruoktu váimmus. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Nyssonen, Jukka 2007. ”Everybody Recognized That We Were Not White.” *Sami Identity Politics in Finland, 1945–1990*. Tromsø: University of Tromsø.
- Pehkoranta, Anna 2014. *Rewriting Loss. Melancholia, Ethics, and Aesthetics in Selected Works by Chuang Hua, Maxine Hong Kingston, and Fae Myenne Ng*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Pulkkinen, Risto 2011. Saamelaisten etninen uskonto. Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen & Risto Pulkkinen (toim.), *Saamentutkimus tänään*. Helsinki: SKS, 208–270.
- Skåden, Sigbjørn 2004. *Bortenfor blånene. Kanonisk utvikling innen samisk lyrikk i det 20. århundre*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Turi, Johan 1979. *Kertomus saamelaisista. (Muittalus samiid birra, 1910.)* Suom. Samuli Aikio. Helsinki: WSOY.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Wilson, Norma C. 2001. *The Nature of Native American Poetry*. Albuquerque: University of New Mexico Press.