

Saamelaisten pyhät paikat rajalla

Tässä artikkelissa käsitellään saamelaiseen kulttuuriin kuuluvan, 'pyhäksi' erotetun paikan olemusta ja siihen liittyviä tekijöitä, erityisesti sitä miten varhaisten pyhien paikkojen olemusta voidaan lähestyä riittien ja rituaalien kautta – miksi saamelaisten pyhät paikat ovat sijainneet sellaisissa paikoissa ja millaiseen rituaaliseen toimintaan ne voisivat liittyä. Sijoittumiselle ei ole löydettävissä vain yhtä selitystä, koska saamelaisten muinaisen maailmankuvan tuonpuoleisuuteen ovat olleet monimuotoisia vaihdellen ajallisesti ja alueellisesti. Kaikille tähän liittyville ilmiöille ei tämän hetken tietämyksen perusteella kyetä antamaan mielekästä selitystä, minkä vuoksi saamelaisten varhaisen kulttuurin tutkimuksella on vielä paljon tehtävää.

Pyhällä paikalla tarkoitetaan tässä yhteydessä sellaisia kohteita, joiden nimesä esiintyy tuonpuoleiseen viittaava nimielementti (*bassi, säiva, áiligas* tms.), sellaisia, joihin liittyvään perinteeseen kytkeytyy rituaalisia tai muita tuonpuoleiseen viittaavia ulottuvuuksia sekä sellaisia, joiden yhteydessä saamelaisten tiedetään harjoittaneen rituaalista aktiivisuutta ja/tai joista on olemassa arkeologista löytö-materiaalia.

Saamelaisten pyhät paikat ja rituaalit ovat olleet viime aikoina laajalti arkeologien, kansatieteilijöiden ja uskontotieteilijöiden mielenkiinnon kohteena (Aho 1997; Andersen 2009; Fossum 2006; Grydeland 2001; Halinen 2006; Hedman 2003; Koivisto 2008; Lahelma 2008; Mebius 2003; Mulk & Bayliss-Smith 2006; 2007; Okkonen 2007; Olsen 1991; Pelkonen 2006; Pentikäinen & Miettinen 2003; Rydving 1995a; 1995b; Rydving & Kristoffersson 1993; Schanche 2000; Viinanen 2002; 2006; 2007; Vorren & Eriksen 1993; Äikäs et al. 2009). Mielenkiintoisiksi ne on koettu erityisesti siitä syystä, että esihistoriallisten tai varhais-historiallisten maailmankuvallisten aiheiden käsittelyä on pidetty vaikeana; ilman kirjallisia lähteitä niistä ei voida esittää mitään varmaa ja tällaisissa tapauksissa arkeologit ovat perinteisesti olleet varovaisia. Kirjallisten lähteiden puuttuessa on turvauduttu analogiaan tai tulkittu ilmiöitä uskontotieteen näkökulmasta. Tutkijat ovat viime aikoina kuitenkin ottaneet yhä haastavampia kohteita tutkittavakseen. Esimerkiksi pyhien paikkojen sijainnille on etsitty selitystä – miksi ne sijaitsevat juuri niillä paikoilla (Viinanen 2002; 2006; 2007) ja millaisiin rituaaleihin tai rituaaliseen maisemaan ne voidaan liittää (Mulk & Bayliss-Smith 2006; 2007). Pysin tuomaan esille näkökulmia, jotka saattavat selittää saamelaisten pyhien paikkojen sijaintiin ja olemukseen liittyviä tekijöitä.

Saamelaisten varhaisuskonto

Saamelaisen maailmankuvan tuonpuoleiseen liittyviä tiedollisia ja toiminnallisia ulottuvuuksia nimitetään tässä artikkelissa teknisellä termillä saamelaisten uskonnoksi. 'Uskonnon' kohdalla on varhaiskantaisten kulttuurien kohdalla aina otettava huomioon, että kysymyksessä on tutkijan teoriapohjainen käsitteellinen konstruktio; *emic*-näkökulmasta 'uskonnon' kategoriaa ei saamelaisessakaan kulttuurissa ole ollut ennen kristinuskon tuloa.

Saamelaisten uskonnon sisällöstä on kirjoitettu pääasiassa historiallisten lähteiden valossa, jotka on tuotettu saamelaisalueen (*Sápmi*) ulkopuolella ulkopuolisia varten (Mebius 2003; Rydving 1995a; 1995b). Vain harvoin saamelaiset itse ovat kertoneet oman näkemyksensä asiasta, ainakaan omin sanoin. Tämä pitää muistaa puhuttaessa saamelaisten varhaisesta uskonnosta, ja toisaalta pitää muistaa myös, että lähteet kertovat pääasiassa 1600- ja 1700-lukujen tilanteesta. Vain harvat lähteet ovat keskiaikaisia tai sitä vanhempia. Tämän vuoksi tiedot saamelaisten varhaisesta uskonnosta ja siihen liittyvistä rituaaleista ovat hajanaisia ja epävarmoja. Monet lähteistä ovat peräisin saamelaisalueen eteläosista tai Luulajan saamelaisten alueelta Pohjois-Ruotsista. On vaikea arvioida, miten laajalti näiden perusteella voi tehdä yleistyksiä koskemaan myös muuta saamelaisaluetta – esimerkiksi Pohjois-Suomea ja Pohjois-Norjaa. Toisaalta saamelaisen muinaisen maailmankuvan perusrakenne on ollut suhteellisen yhtenäinen.

Saamelainen varhaisuskonto perustui läheiseen luontosuhteeseen. Maailmankuvaan on kuulunut useita jumaluuksia ja tuonpuoleisia henkiolentoja. Käsitteet 'jumala' ja 'tuonpuoleinen henkiolento' ovat tässä jälleen teknisiä termejä, joilla viitataan vakiintuneen kielenkäytön mukaisesti sellaisiin (ainakin pääsääntöisesti) näkymättömiin tuonpuoleisiin toimijoihin, joiden mahti ihmisen täytyi ottaa elämässään huomioon ja joiden kanssa kommunikaatio saattoi olla ainoastaan epäsuoraa tai rituaalista. En aio käsitellä tässä yhteydessä lähemmin saamelaisen uskonnon jumalkäsitettä, vaikka esimerkiksi Agricolan kuvaamassa suomalaisen muinaisuskon jumal-luettelossa mainitut hahmot eivät jumala-kategoriaan kuuluukaan (V. Anttonen, painossa). Osa luettelossa mainituista hahmoista voidaan rinnastaa saamelaisiin jumaliin.

Jumaluuksia on perinteisesti tarkasteltu sen mukaan, mikä on niiden suhde kolmi/nelikerroksiseen maailmaan; on erotettu taivaan yläpuolella elävät jumalat, yllisen maailman (taivaan) jumalat, maan jumalat ja alisen maailman jumalat (Pulkkinen & Porsanger 2005, 279). Saamelaisalueen eri osissa jumaluuksilla on erilaisia nimityksiä ja merkityksiä, mutta niillä on kuitenkin paljon yhteisiä piirteitä. Näistä käytetään tässä esityksessä joko vanhojen lähteiden vakiintuneita vanhahtavia nimimuotoja tai pohjoissaamen nykyortografian mukaisia muotoja, milloin tämä on ollut mahdollista. Maailmanjärjestyksen ylläpitäjä Radien (*Veralden Olmai*, *Veralden-Radien*) on ollut eräänlainen ylijumala, jolle viime kädessä on langennut vastuu myös ihmissielujen syntymisestä maailmaan. Monet muut jumaluudet kuten aurinko (*Beaivi*), ukkosenjumala (*Bajánalmmái*) ja tuulenjuma-

la (*Bieggagállis, Bieggaoimmái*) ovat liittyneet luonnon ilmiöihin. Manalan hallitsijana oli naispuolinen *Jábmiiđáhká*. Sen toinen keskeinen jumaluus oli *Ruto*, mahdollisesti arkaaisista uralilaisista aineksista ja kristillisestä vaikutuksesta muodostunut kulkutautien ja onnettomuuksien herra. Toisaalta maan alla, kodan lattian alla olivat myös neljä ihmisen syntymään kytkeytyvää jumalatarta (*Máttaráhká, Sáráhká, Juksáhká* ja *Uksáhká*), jotka alun perin ovat saattaneet olla vainajahenkkiä (Carpelan 2003, 77–81; Mebius 2003, 63–92, 117–123; Pennanen 2000, 218; Pentikäinen 1995, 233–243; Rydving 1995a). Saamelaisten uskonnolle ja rituaaleille on ollut ominaista myös jokapäiväiseen elämään sen arkirutiineihin kuulunut toiminta – monet niistä ovat olleet yksilöiden toimittamia yksityisiä ja huomaamattomia riittejä (Jordan 2001, 88–89; Mulk & Bayliss-Smith 2006, 90; 2007, 94–96). Keskeistä siinä on ollut luontosidonnaisuus, jossa heijastuvat ihmisen, luonnon ja jumalien välinen suhde (Sergejeva 2000, 221).

Saamelaisten uskonto ja mytologia, kosmologia ja kosmogonia sekä jumalhahmot ovat olleet monipuolisia ja edellä hahmoteltu yleistys on vain osa kokonaisuutta (vrt. Sergejeva 2000).

Saamelaisten pyhät paikat

Pyhät paikat ovat luonteeltaan sellaisia, joissa ihmiset uskovat jumaluuksien tai tuonpuoleisten voimien elävän/asuvan, jotka ihminen yhdistää tuonpuoleisiin tahtumiin ja joissa ihmiset toimittavat uskonnollisia rituaaleja (Rydving 1995a, 97). Pyhä paikka (*helig plats*) on laajempi käsite kuin kulttipaikka (*kultplats*), joka on edelleen laajempi käsite kuin uhripaikka (*offerplats*) (Mebius 2003, 139; Rydving & Kristoffersson 1993, 197). Seita puolestaan voidaan rinnastaa kulttipaikkoihin ja uhripaikkoihin. Formaaleissa uskonnoissa pyhät paikat ovat edellä mainittujen paikkojen lisäksi uskonnon harjoituspaikkoja, tempeleitä tai alttareita, jotka on rakennettu varta vasten uskonnon harjoittamista varten. 'Pyhä'-sana on saamen ja suomen kielessä ollut alkujaan aluerajoja merkitsevä maastotermi ja pyhän paikan alkuperäinen funktio on ollut rajata haltuun otettu alue sisä- ja ulkopiiriin (V. Anttonen 2003).

Christian Carpelanin (2003, 77) mukaan saamelaisten pyhät paikat ja palvontakohteet ovat maastokuvioita, luonnonesineitä tai rakenteita. Seita (*sieidi*) puolestaan on ”luontainen tai keinotekoinen palvontakohde: muodoltaan ja/tai väriltään huomiota herättävä kivilohkare tai selvärajainen kalliopaljastuma, pystytetty kivipaasi tai kivistä ihmisen muotoiseksi laadittu rakennelma” (Carpelan 2003, 80). Se voi olla myös luontainen tai veistetty puun kanto tai pystytetty paalu. Seitaa on saattanut liittyä myös alttari, jolle rituaaliin liittyvät uhrin asetettiin – esimerkiksi Varanginvuonon Mortensnesin uhrikehän keskellä on ollut alttariksi tulkittu taso (*kuva 1*). Seitojen lisäksi pyhiä paikkoja ovat maastokuviot, joita voivat olla pyhät vuoret tai järvet – esimerkiksi saivot tai saivojärvet (*sáiva*; Carpelan 2003, 77–78; Mebius 2003, 81–88; Pelkonen 2006; Pentikäinen 1995, 146–149).



Kuva 1. Mortensnesin uhrikehä Varanginvuonolla. Kuva: Petri Halinen.

Metalliuhrit/-depositiot tai luu-uhrit/-depositiot on tehty kohteisiin, joissa ei aina ole selkeää uhripaikaksi tunnistettavaa rakennetta tai palvontakohdetta – ne on tehty maastoon, asuinpaikalle tai asumusten sisälle (Fossum 2006; Hedman 2003; Zachrisson 1984). Joissakin tapauksissa niitä voi olla vaikea erottaa maahan haudatuista ruuantähteistä.

Monelle pyhälle paikalle on ominaista topografinen poikkeavuus, anomaalisuus, johon kuuluvat esimerkiksi kivikot ja louhikot (P. J. Anttonen 1992, 17; V. Anttonen 1992; 1996; 2000; 2003). Juha Pentikäinen kuvaa seita miljöödominanttina, erikoisilla piirteillä luonnonympäristöstä erottuvana massiivisena kivenä (Pentikäinen & Miettinen 2003, 46). Kiviseidat voivat tosin olla pienempiäkin, jopa mukana kuljetettavia. Monessa seidassa voidaan havaita ihmisen tai eläimen muotoa, vaikka monen hahmon havaitseminen on varsin henkilökohtainen kokemus. Puuseidat voivat olla eläviä puita tai veistettyjä pylväitä, ihmishahmoiksi veistettyjä keripäitä ~ keropäitä (Pentikäinen & Miettinen 2003, 48).

Vaikka seitoina pidetään tavallisesti maisemadominanteja ja näkyville paikoille sijoittuneita kiviä, on seidoilla ja muilla pyhillä paikoilla monenlaisia ominaisuuksia. Pyhä paikka ei ole pyhä vain siksi, että jollekin kivelle on annettu pyhän ominaisuudet.

Uskontofenomenologisesta näkökulmasta se on pyhä siksi, että ihmiset ovat tiedostaneet sen jumalten tai henkien toiminnan välittäjäksi ja siksi, että sen kans-

sa halutaan kommunikoida (Rappaport 1999; Rydving 1995a, 97). Uskontososiologisesta näkökulmasta ja samalla kielihistorialliseen evidenssiin nojautuen 'pyhä' on jotakin, joka sijoittuu tämän- ja tuonpuoleisen rajalle, alun perin haltuun otetun maan ja erämaan rajalle (V. Anttonen 1995). Kysymyksessä on ollut kriittinen liminaaltila, joka on synnyttänyt psyykkisesti latautuneen mielentilan, ja tämän mielentilan purkaminen on edellyttänyt (ilmeisesti ihmisen myötäsentyisten kognitiivisten valmiuksien pohjalta) jotakin rituaalista aktiivisuutta (Ketola 2008, 78–91). Edelleen ihmiselle evoluution myötä kehittyneitten kognitiivisten valmiuksien pohjalta rituaalinen aktiivisuus on alkanut kohdistua tuonpuoleisiin toimijoihin, esim. juuri ruumiittomiin henkiolentoihin. Tämän teoreettisen mallin näkökulmasta jumalat ja muut tuonpuoleiset toimijat ovat pyhän yhteydessä näin ollen sekundaarisia joskin historiallisissa lähteissä jo usein dominoivia tulokkaita. Tässä artikkelissa liitytään jälkimmäiseen teoreettiseen näkemykseen.

Tuonpuoleisten toimijoiden kanssa kommunikointiin pyhällä paikalla palvomalla ja uhraamalla sekä keskustelemalla. Toiminta kohdistuu pyhään paikkaan ja se jättää tavalla tai toisella havaittavia jälkiä. Teko liittyy riitteihin, joita toimitetaan pyhän paikan tähden. Keskeistä on siis rituaali ja siihen liittyvä riitti.

Tavallisesti pyhiin paikkoihin liittyy perimätietoa, paikannimistöä, historiallisia lähteitä tai arkeologisia löytöjä (Carpelan 2003, 78; Halinen 2006, 2, 5; Rydving & Kristoffersson 1993, 208). Useimmat seidat sijaitsevat Lapissa, mutta viime aikoina on kuitenkin alettu termiä soveltaa myös eteläisestä ja keskisestä Suomesta tunnettuihin palvoskiviin, joista on olemassa historiallista tietoa. Uusia "seitoja" on uskottu mm. antropomorfismin kautta tunnistetun monin paikoin Etelä-Suomessa (Koivisto 2008, 39–41; Pentikäinen & Miettinen 2003; Pentikäinen 2005), mutta niihin on liittynyt harvoin muuta tietoa kuin tutkijan oma näkemys asiasta. Tällaisia kohteita ei kuitenkaan voida pitää saamelaisten tai suomalaisten pyhinä paikkoina, koska perimätietoa, paikannimistöä, historiallisia lähteitä, arkeologisia löytöjä tai kohteen todentamiseen liittyviä positiivisia analyysituloksia ei ole (vrt. Koivisto 2008, 39–41). Saamelaisia on asunut sekä esihistoriallisella että historiallisella ajalla myös lähes koko Etelä-Suomessa (Aikio 2007; 2009; Lehtola 2008). Ovatko heidän uskontonsa ilmaukset olleet samanlaisia kuin Lapissa, emme tiedä.

Pyhien paikkojen riitit

Rituaalit liittyvät saamelaisten pyhiin paikkoihin, joissa ihmiset harjoittavat riittejä eri kokoonpanoissa – saamelaisten varhaisuskontoon ei välttämättä kuulunut formaalista suorittajaa, vaan riitit voi toimittaa kuka tahansa (Hansen & Olsen 2006, 220; Itkonen 1948(1984), 311; Jordan 2001:88; Rydving 1995a). Tämä johdettiin ainakin siitä, että saamelaisten pyhät paikat ovat toimineet monen funktion pohjalta. Koko yhteisön, siidan (*siida*), yhteisillä pyhillä paikoilla harjoitettiin yhteisiin tapahtumiin tai toimintoihin liittyviä riittejä, esimerkiksi kalendaarisiin

tapahtumiin liittyviä riittejä (Honko 1979, 375–377). Tällöin riitin suoritti yhteisön mahtavin noita, *noaidi*, josta asemasta alueen noidat kilpailivat. Suvulla tai perheellä oli myös omat pyhät paikkansa, joissa harjoitettiin suvun/perheen toimintaan liittyviä riittejä. Intiimeimmät riitit suoritettiin kodan sisällä. Yksilöiden pyhät paikat eivät välttämättä olleet toisten tiedossa tai ne saattoivat olla monen ihmisen yhteisiä paikkoja – riittejä niillä saatettiin toimittaa toisista ihmisistä riippumatta. Monet pyhät paikat ovat sijainneet yhteisöjen raja-alueella, johon liittyvät tunnettuun sisä- ja tuntemattomaan ulkopiiriin rajaava elementti (V. Anttonen 1996). Monet siidan yhteiset pyhät paikat jäivät käytöstä 1600-luvulla kristinuskon leviämisen myötä, koska kirkko vaati saamelaisia hylkäämään pakanallisen perinteensä (Rydving 1995a, 97–98). Inarijärven Ukolle uhrattiin vielä 1600-luvulla (Okkonen 2007, 34–35). Seidoille/pyhille paikoille on annettu uhreja, jotka ovat saattaneet olla peuran sarvia, kalan rasvaa, lampaan luita tai lintujen luita (vrt. Itkonen 1948(1984), 313, 318; Okkonen 2007, 34). Myös ihmisen valmistamia esineitä on uhrattu (Carpelan 1987, 71–73; Hedman 2003). Uhraaminen on myös muuttunut ajassa – rautakauden lopulla ja keskiajan alussa uhrit koostuivat metalliesineistä, kun esimerkiksi keskiajan lopulla ne muodostuivat lähinnä luusta tai sarvista (Hedman 2003).

Siirtymäriitit, kalendaariset riitit ja kriisiriitit ovat keskeisiä monessa maailman kolkassa tavattavia uskonnollisia rituaaleja (Honko 1979; Rydving 1995a; Turner 2007). Siirtymäriitti on ollut niin saamelaisille kuin suomalaisillekin tärkeää. Siirtyessään profaanista maailmasta sakraaliin on ihminen tilapäisesti kahden tilan välissä, jolloin hän toimittaa tilanteeseen sopivan riitin tai pyhä paikka muodostaa itsessään liminaalin, tämän- ja tuonpuoleisen kohtaamispaikan. Tavallisesti siirtymäriitti liitetään ihmisen elämän suuriin muutoksiin, kuten syntymään, murrosikään, avioitumiseen, ikäryhmän muuttumiseen ja kuolemaan, mutta se voidaan liittää myös territoriaaliseen tai alueelliseen siirtymiseen (van Gennep 1960, 3, 22). Alkuperäisen 'pyhän' eli territoriaalisen liminaalitalan ylittäminen on todennäköisesti edellyttänyt rituaalista aktiivisuutta. Siirtymäriitti muodostaa kolmivaiheisen prosessin, joka alkaa irtautumisriitillä (*rites of separation*), sitä seuraa vaihderiitti (*rites of transition*) ja sen jälkeen liittymäriitti (*rites of incorporation*) (P.J. Anttonen 1992, 18; van Gennep 1960, 11. Toisaalta Pertti J. Anttonen (1992, 41) toteaa myös sekä irtautumisen että liittymisen olevan siirtymistä. Riittiin liittyvä rajatila, liminaalitala voi olla konkreettinen, teoreettinen tai symbolinen (Turner 2007). Siirtymäriitit liittyvät tavallisesti yksilöiden ennakoitaviin ja toistumattomiin tapahtumiin (Honko 1979, 374–380; Rydving 1995a, 94–96). Ryhmät toteuttavat kalendaarisia riittejä puolestaan toistuvasti ja ennakoiden (Rydving 1995a, 94–96). Tärkeimmät saamelaisten kalendaariset riitit toimitettiin keskikesällä, syksyllä peuranmetsästyksen/poroerotuksen aikaan ja talvijuhlan aikaan (Mebius 2003, 141). Kriisiriitit voivat liittyä sekä yksilöiden että ryhmien toimintaan. Pertti J. Anttonen (1992, 25) liittäisi myös kriisiriitit siirtymäriittien kategoriaan.

Siirtymäriittejä on toimitettu sekä seidoilla että yksityisemmissä paikoissa, kuten asuinpaikoilla tai kodissa. Tällaiset paikat ovat olleet pyhiä paikkoja, jotka liittyvät yksilöiden toimintaan. Vaikka siirtymäriitit liittyvät usein yksilöiden ennakoitaviin tai toistumattomaan toimintaan, on niitä harjoitettu myös säännöllisesti toistuvien muutosten yhteydessä. Tällaisia ovat tilanteet, jotka liittyvät esimerkiksi muuttoon kesäasuinpaikalta syksyasuinpaikalle tai syksyasuinpaikalta talviasuinpaikalle – kyse on tällöin kuitenkin ennakoitavista tapahtumista. Muuttomatka voi tällöin kuulua vuotuiskiertojärjestelmän mukaiseen toistuvaan siirtymiseen entuudestaan tuttua reittiä pitkin, jolloin riitit toteutettiin toistuvasti samoilla paikoilla, totuttujen rituaalien mukaisesti (vrt. Paulaharju 1932, 11). Silloin kyseessä ei ollut välttämättä yksilön toteuttama riitti, vaan riitti saattoi olla koko perheen tai suvun yhteinen – tapahtuma oli yhteisöllisesti ritualisoitu (V. Anttonen 1996, 19). Ihminen on jakanut elinympäristönsä sisältäpäin niin, että alueen rajat ovat olleet maahan merkittyjä tai kaikkien tiedossa olevia – rajat ovat voineet olla myös kulttuurisia (V. Anttonen 1996, 19).

Pyhä paikka siirtymäriitin toimituspaikkana

Pyhä paikka tarkoittaa käsitteenä erotettua, erilleen asetettua (V. Anttonen 1992; 1996; 2000). ”Pyhäksi erotettu konstituoi rajan ja luo perustan rituaaliselle siirtymiselle sen yli” (Mallat 2007, 176). Se tarkoittaa myös rajatilaa, joka voidaan liittää siirtymäriittien kautta tarkoittamaan myös raja-alueita. Tällöin rajatila voidaan ymmärtää konkreettisenä paikkana, jonka yhteisöt ovat määrittäneet (V. Anttonen 1996:156). Myös muita ilmiöitä on liitetty rajapaikkoihin: osa naisiin liitettävistä nimistä tarkoittavat rajaa (Mallat 2007, 176), samoin erä- ja hiisi-termit (V. Anttonen 1996, 115–121; Suvanto 1972, 5–9, 52–53). Rajatila on siis mielletty sekä konkreettisenä että metaforisena. Vaikka Anttonen ja Mallat ovat tutkineet lähinnä suomenkielisiä aineistoja, voidaan rajatila-käsite ja sen kokeminen konkreettisenä ja metaforisena ymmärtää myös laajemmin; V. Anttonen (1996, 17) katsoo näkemyksellään olevan myös laajempaa uskontotieteellistä relevanssia. Saamen *bassea* on käytetty suomen pyhä-sanana tavoin maa-alueiden rajojen ja topografisesti poikkeavien maastokohtien määreenä ja siten näihin liitettävässä seita-perinteessä (V. Anttonen 1996, 114; 2003, 302).

Voitto Valio Viinanen (2002, 189–196; 2006; 2007, 115) on esittänyt, että seidat edustavat lapinkylien eli siitojen vanhinta rajaviitoitusta – ne ovat olleet rajamerkkejä tai rajan osoituksia. Hänen mukaansa rajat olisi linjattu alun perin seitojen kautta. Kun tarkastellaan rajaa ja siihen liittyviä kulmapisteitä, on ne tavallisesti sijoitettu maastojen korkeimmille kohdille tai sellaisiin maastokohtiin, joista on näkyvyys seuraavalle pisteelle (Viinanen 2007, 120). Myös joitakin ihmisen kokoamia rajamerkkejä on palveltu seitoina (Viinanen 2002, 212). Raja-alueita on määritetty pyhiksi, vaikkei niissä konkreettisia rajamerkkejä ole ollutkaan (V. Anttonen 1996). Toisaalta raja-alue on saattanut muuttua pyhäksi

rajapyykin pystyttämisen jälkeenkin. Esimerkiksi hautausprosessi on mielletty liminaalitulana siirryttäessä elävien maailmasta kuolleiden maailmaan. Kalmisto oli konkreettinen rajatila elävien ja kuolleiden maailmojen välillä (V. Anttonen 1996). Arkeologisesti tämä näkyy itse haudan ja hautaamiseen liittyvien ilmiöiden lisäksi esimerkiksi siinä, että Etelä-Suomen rautakautisten kalmistojen yhteyteen usein liittyy kuppikivi, ”uhrikivi”, joka on historiallisella ajalla Etelä-Savossa liitetty konkreettiseen rajatilaan eli rajamerkkeihin (Lehtinen & Kirkinen 1998, 78–79). V. Anttonen (1996, 122) toteaa, että hiisi-paikan vainajaa symboloivasta kivistä muodostui sisäpiirin alueiden omistusta ilmaiseva rajasymboli. Tämä liittyy omalta osaltaan kalmistojen kuppikivet ja rajakivet toisiinsa.

Vastaavalla tavalla rajatilaan ja raja-alueisiin liitettäviä pyhiä paikkoja ovat kivilabyrintit eli jatulintarhat (*kuva 2*), joita tunnetaan saamelaisalueella ja sen lähi-alueilla (Hansen & Olsen 2006; Olsen 1991; Pietiläinen 1999). Petteri Pietiläinen (1999, 13–15) on liittänyt Etelä-Karjalan labyrintit konkreettisiin raja-alueisiin. Bjørnar Olsen (Hansen & Olsen 2006, 221; Olsen 1991, 53–57) on puolestaan liittänyt ne yhtäältä keskiajalla vallinneeseen saamelaisten ja kristittyjen väliseen stressitilaan, jolloin saamelaiset sijoittivat labyrintit kalmistojen läheisyyteen vastavetona kristinuskon ekspansiolle sekä toisaalta siihen, että kalmistojen yhteydessä ne ovat olleet osa siirtymäriittä: matkaan elävien maailmasta kuolleiden maailmaan. Labyrinttejä on nimitetty kristillisessä Etelä-Suomessa kaupunkien mukaan mm. Babyloniksi, Jerusalemiiksi tai Troijaksi, mutta toisaalta myös *jung-*



Kuva 2. Kantalahden kivilabyrintti. Kuva: Petri Halinen.



Kuva 3. Enontekiön Somasjärven seita. Kuva: Petri Halinen.

frudansiksi (Pietiläinen 1999, 4–6). Nämä liittävät sen myös kristilliseen symboliikkaan – myös joidenkin labyrinttien sisällä oleva risti viittaa tähän. Saamelaiset ovat siten saattaneet ottaa rajatilaan liittyvän symbolin käyttöönsä manifestoituaan kalmistojen rajatilaluonnetta eli samalla tavalla kuin kuppikivellä etelässä, labyrintillä on ollut sekä metaforinen että konkreettinen merkitys.

Rajamerkkien seitatulkintatapauksessa pitäisinkin todennäköisenä prosessin-kulkuna sitä, että Lapin valtarajat, jotka linjattiin 1500- ja 1600-luvuilla, linjattiin sellaisiksi kuin linjattiin ja sen jälkeen raja miellettiin rajatilaksi eli liminaalitulaksi ja sai pyhän merkityksen. Tässä yhteydessä se miellettiin pyhäksi paikaksi ja määritettiin mahdollisesti seidaksi. Moni rajojen kulmapiste kulki suurten luonnonmuovaavien kivien kautta. Kaikkia seitoja ei kuitenkaan voida tulkita rajamerkkeiksi, vaan niille on muitakin selityksiä. Jos osaa seidoista voidaan pitää rajamerkkeinä Viinasen ilmaisemassa tarkoituksessa, on ne selkeämmin tulkittavissa siirtymäriittien ja rajatilateeman kautta.

Antropomorfiset eli ihmishahmoiset seidat ovat myös saattaneet liittyä rajatilaan ja siten siirtymäriitteihin. Ne ovat pyhän paikan ilmentymiä, mutta niillä on myös ihmisen hahmo; ne ovat ihmishahmoina ikään kuin eläviä. Ilmaisten kahta asiaa ne sijaitsevat raja-alueella, mutta toisaalta niitä on käytetty myös muihin tarkoituksiin – esimerkiksi parantamaan peuranpyynnin tai kalastuksen onnistumista. Enontekiön Somasjärven peuraseidalla on ollut kahdet vastakkaisiin suuntiin katsovat kasvot (*kuva 3*) (Itkonen 1948 (1984); Paulaharju 1932, 12, 39; Pennanen 2000, 228) tai Kittilän Taatsin seita on ollut kaikkien palvoma ihmiskasvoinen



Kuva 4. Kittilän Taatsin seita. Kuva: Petri Halinen.



Kuva 5. Utsjoen Outakosken seita (Sieiddageadgi). Kuva: Petri Halinen.

seita (*kuva 4*; Paulaharju 1932, 12, 50). Myös Outakosken peuraseidalla (Sieiddageäldgi) voidaan nähdä ihmiskasvojen profiili (*kuva 5*).

Seidat ovat saattaneet sijaita siirtymäriittien kannalta liminaalitulassa eli esimerkiksi veden ja maan rajalla (Paulaharju 1932, 11) tai metsän ja tunturin raja-alueella (Mulk 1994, 40, 171). Tällöin niiden ominaisuuksiin ei ole kuulunut maisemadominanttius. Tällaisia ovat esimerkiksi Näkkäläjärven rannalla sijaitseva Näkkälän seita (*kuva 6*), joka on ollut hyvä kaikkeen ja Utsjoen Outakosken peuraseita (Sieiddageäldgi) (*kuva 5*; Paulaharju 1932, 12, 30–33). Siirtymäriittien yhteydessä toimitettujen uhrien on toivottu vaikuttavan myös elinkeinon menestykselliseen harjoittamiseen – seitojen jumaluuksien tai tuonpuoleisten voimien katsottiin voivan vaikuttaa saaliiden tai poromäärien lisääntymiseen.

Monet edellä mainituista pyhistä paikoista ovat selkeästi maisemassa erottuvia kohteita, mutta monia siirtymäriittien toimituksen kannalta tärkeitä kohteita on vaikea erottaa muista vastaavanlaisista kivistä. Tällaisia ovat esimerkiksi lepokivet, joiden kohdalla on aina pitänyt hetkeksi pysähtyä, tai Pohjois-Ruotsissa ja Etelä-Suomessa karsikot (Hedman 2006; Paulaharju 1932, 44; Vilkuna 1992). Tällaisilla paikoilla toimitetut riitit ovat olleet pienen ryhmän tai yksilöiden toteuttamia huomaamattomia toimia.

Myös osa saivoista tai saivojärvistä voidaan liittää siirtymäriitteihin. Ne ovat pohjattomia tai kaksipohjaisia järviä, jotka ovat olleet reittejä aliseen maailmaan eli kuolleiden valtakuntaan (Mebius 2003, 82; Pentikäinen 1995, 146–149; Vorren



Kuva 6. Enontekiön Näkkälän seita. Kuva: Petri Halinen.

& Eriksen 1993, 183). Muuntuneessa tietoisuuden tilassa eli loveen langenneena tai transsissa olevat kuolleiden valtakuntaan matkaavat noidat ovat pyrkineet vaihtamaan sairauksia aiheuttaviin henkiin ja ennustaneet tulevaisuutta. He vaihtoivat matkallaan hahmoa ja matkasivat apuhenkensä hahmossa, joka saattoi olla esimerkiksi kala tai peura (Pentikäinen 1995, 189–193). Matkoilleen noidat saattoivat lähteä mm. saivojen tai seitojen kautta. Saivot ovat siis sijainneet kahden maailman välillä, jolloin ne ovat sijainneet rajatilassa eli liminaalitulassa. Saivojärvet ovat voineet olla joko jylhiä rotkojärviä tai tasaisella maalla sijainneita lampia. Esimerkki edellisestä on Pakasaivo Muoniossa (kuva 7) ja jälkimmäisestä Oardujav’ri (kuva 8) Varangin niemimaalla.

Monia yksilön kannalta tärkeitä ja elämän kannalta keskeisiä riittejä on toimitettu huomaamattomasti. Tällaisia ovat esimerkiksi asuinpaikoilla tai asumuksissa toimitetut uhraukset. Saamelaisten asumusten sisätilat ovat olleet selkeästi jaettuja: keskellä sijaitsevalta liedeltä (*árran*) lähtee sekä pääoven että takaoven molemmille puolille puiset tai kiviset permikät/permukat (*čearpmat*) eli lattiatilan jakajat. Tällaiset tilanjakajat ovat kuuluneet vielä 1900-luvulla saamelaiseen kotaan, mutta takaovi, jonka kautta miehet lähtivät metsälle ja toivat saaliin kotaan, vaadittiin poistettavaksi pakanallisena 1600- ja 1700-luvuilla (Rydving 1995a). Kodan takaosa posio (*boáššu*) oli pyhä tila, jossa säilytettiin metsästyvälineitä ja noitarumpua sekä käsiteltiin saaliseläimet ja valmistettiin ruoka. Myös ruuan



Kuva 7. Muonion Pakasaivo. Kuva: Petri Halinen.



Kuva 8. Saivo Oardujav’rissa Varangin niemimaalla. Kuva: Petri Halinen.

valmistuspaikkaa on pidetty rajatilana (P.J. Anttonen 1992, 16). Naisilta oli posioon pääsy kielletty – posion rajasi posioikivi, joka saattoi sijaita lieden takana tai lieden takapäädyssä (Hallström 1922, 175–177; Hedman 2003, 212; Ränk 1949). Lieden ja etuoven välinen tila, *uksa*, oli tarkoitettu naisten toimille. Kodan sivutiiloja (*loaidu*) käytettiin nukkumiseen.

Kuhunkin edellä mainittuun kodan tilaan on saatettu suorittaa uhrauksia/depositioita, jotka voidaan havaita arkeologisissa tutkimuksissa. Niiden tulkinnessa auttaa saamelaisen mytologian tuntemus, jonka mukaan jumalatar *Máttaráhkká* ja hänen kolme tyttärtään *Uksáhkká*, *Sáráhkká*, *Juksáhkká*, elivät kodassa ja sen lattian alla. Keskiajalle ajoittuvan kodan oven vierestä löytyneet kotieläinten luudepositiot on tulkittu uhrauksiksi *Uksáhkälle*, posio-osasta löytyneet villieläinten luudepositiot on tulkittu uhrauksiksi *Juksáhkälle*, kun taas *Sáráhkälle* uhrattiin tulisijaan (Fossum 2006, 123–124, 176–178; Grydeland 2001, 38–39). Osa depositioista voidaan tulkita siirtymäriitteihin kuuluvaksi, koska siirtyminen sisään ja pois posiosta sisälsi rituaalisen toiminnan. Myös jumalattarille toimitetut uhraukset/depositiot ovat saattaneet olla osa siirtymäriittejä, koska *Juksáhkká* vaihtoi lapsen sukupuolen pojaksi – alunperinhän kaikkien lasten sukupuoli on tyttö, mutta haluttaessa vaihtaa lapsen sukupuolen oli uhrattava *Juksáhkkälle*. Syntymätön poikalapsi kävi siten läpi sukupuolenmuutosprosessin. *Uksáhkká* puolestaan suojeli kotia ja lapsia pahoilta hengiltä ja hän oli vastuussa sisäänkäynnistä. *Sáráhkká*

sen sijaan antoi lapselle sielun syntymän yhteydessä (Fossum 2006, 177; Rydving 1995, 150). Osa depositioista/uhrauksista on toimitettu kodan sisällä niin, että niiden sijaintia rajasivat permikät ja liesi; kodan sisätila on ollut jaettu erittäin tiukkojen sääntöjen mukaisesti ja siten siellä toimitetut riitit olivat säädelyjä. Kodan sisällä toimitettujen riittien merkkejä sekä 1600- ja 1700-luvuilla käytössä ollut sisätilajako on havaittavissa jo varhaiskeskiaikaisissa kohteissa (Halinen 2009). Osa riiteistä on toimitettu kodan ulkopuolella yksityisesti niin, ettei niitä muut ole havainneet, eikä niistä ole jäänyt havaittavia merkkejä. Toisaalta joistakin uhreista ovat olleet ehjiä esineitä, joita on deponoitu esimerkiksi jätetunkioihin (Carpelan 1987). Asuinpaikoilla, kotien ulkopuolella on ollut myös erillisiä alttareita, mutta niistä ei välttämättä ole säilynyt merkkejä (Mebius 2003, 126, 138).

Tim Ingold (2000) on esittänyt, että maailman ja ihmisen toiminnan jakaminen luontoon ja kulttuuriin, elämään ja kuolemaan tai sakraaliin ja profaaniin perustuu länsimaiseen dikotomiseen käsitykseen. Monella alkuperäiskansalla tällainen jako oli epänormaali, koska arkipäivän toiminnassa näitä rajoja ei välttämättä ollut. Kivellä tai puulla oli henki ja elämä, mutta toisaalta ne kuuluivat luontoon (Herva 2008). Elämän ja kuoleman välinen tila oli häilyvä. Kuitenkin teoreettisen tarkastelun tietyt perustavat dikotomisot ulottuvuudet, esim. sakraali (tuonpuoleinen) ja profaani (tämänpuoleinen) voidaan hahmottaa arkaaistenkin yhteisöjen maailmankuvissa eräänlaisina kuvitteellisina polttopisteinä (Pulkkinen 2005, 370). Noita pystyi muuntuneessa tietoisuuden tilassa matkaamaan aliseen maailmaan, jolloin hän sielueläimensä/apuhenkensä hahmossa matkasi joessa tai tunturissa (Lahelma 2008; Pentikäinen 1995). Monet saamelaisten toimittamat riitit ovat toimineet saman periaatteen mukaisesti; niitä ei ehkä koskaan kyetä tunnistamaan arkeologisesti. Ne ovat kuitenkin saattaneet kattaa valtaosan kaikista ihmisten toimittamista riiteistä (Jordan 2001, 88–89), mutta tutkimuksessa huomiota ovat saaneet lähinnä näyttävät rituaalit tai ympäristöstään selkeästi erottuvat pyhät paikat, jotka on helppo tunnistaa.

Lopuksi

Ihmiset ovat tiedostaneet pyhät paikat ainakin uskontohistoriansa myöhemmässä, historiallisten lähteitten edustamassa vaiheessa jumalten tai henkien toiminnan välittäjäksi ja että niiden kanssa voidaan kommunikoida. Kommunikointi konkretisoituu rituaaleihin ja riitteihin, joiden keskeinen muoto on ollut uhraaminen. Riitit voidaan jakaa niiden toimittamisen näkökulmasta kolmenlaisiin riitteihin: kalendaarisiin riitteihin, siirtymäriitteihin ja kriisiriitteihin (joka myös voitaneen sisällyttää siirtymäriitteihin). Saamelaisten pyhien paikkojen näkökulmasta kalendaariset riitit liittyvät siidan yhteisiin rituaaleihin; keskikesään, syksyn peuranmetsästyksen/poronerotukseen tai talven juhlaan. Säännöt ovat rajanneet niitä vahvasti ja ne ovat olleet taitavimpien noitien toimittamia säänneltyjä tapahtumia.

Siirtymäriitit ovat monesti liittyneet seitoihin, jotka usein sijaitsevat muuttomatkan varrella, veden ja maan rajalla tai rajapaikoissa. Siirtyminen on voinut tapahtua konkreettisesti tai se on voinut olla metaforista tai myyttistä. Monet raja-alueella sijaitsevat pyhät paikat voidaan tulkita siirtymäriitin perusteella rajamerkeiksi tai rajatilaa symboloiviksi merkeiksi. Tällaisia ovat mm. rajamerkit tai rajamerkkeinä käytetyt luonnolliset kivet, joiden merkitys ja asema ovat vaihtuneet rajamerkistä seidaksi, sekä labyrintit. Myös asuinpaikalla ja asumuksen sisällä on pyhät osansa. Kodan takaosa on mielletty pyhäksi, jossa olivat mm. metsästysvälineiden varasto ja noitarummun säilytyspaikka sekä sijaitsivat takaovi ja ruuan valmistuspaikka. Se oli myös naisilta kiellettyä aluetta. Kodassa on toimitettu siirtymäriittejä sekä kodan etuosassa, tulisijassa että sen takaosassa.

Saamelaiden tunnetut pyhät paikat ovat usein luonteeltaan näyttäviä; ne sijaitsevat näkyvillä paikoilla ja niitä pidetään helposti tunnistettavina. Monet pyhät paikat ovat kuitenkin varsin huomaamattomia, koska niiden tärkein tehtävä on liittynyt pysähtymiseen tai lepäämiseen tms. johon myös karsikkopaikkoja Pohjois-Ruotsissa ja eteläisemmässä Suomessa on käytetty vielä 1800-luvulla. Osa seidoista on aivan huomaamattomia ja kivenä maisemakontekstissa siinä määrin tavanomaisia, että niiden valikoitumisen seidoiksi on syytä epäillä tapahtuneen satunnaisesti niiden luona saadun hyvän saaliin johdosta tms. satunnaisesta syystä. Jokapäiväisten riittien toimittaminen on perustunut yksilön tai perhekunnan henkilökohtaiseen suhteeseen maailman tuonpuoleisten voimien ja toimijoiden kanssa, ns. uskonnon harjoittamiseen – olivathan pyhät paikat valtaosaltaan henkilökohtaisia tai perheen ja suvun käytössä. Tällöin riitti on saatettu toimittaa elinkeinon menestyksellisen harjoittamisen odotuksessa. Arkipäivän riittien toimituspaikkoja ei tunnisteta yhtä hyvin kuin koko siidan yhteisiä pyhiä paikkoja. Tämä johtuu osittain siitä, että kukin henkilö on kristinuskon leviämisen jälkeen pitänyt rituaalit henkilökohtaisina ja huomaamattomina. Ne elivätkin pidempään kuin yhteisöjen yhteiset pyhät paikat – rituaaliset keskukset siirtyivät seidoilta kirkonkylään.

Kiitokset

Kiitän prof. Veikko Anttosta, dos. Risto Pulkista, prof. Mika Laventoa, FT Vesa-Pekka Hervaa ja FM Tiina Äikästä tekstin aiempia versioita koskevista rakentavista kommentteista.

Lähteet

Painamattomat lähteet

- Aho, Matti 1997. *Pyhä paikka saamelaisessa uskontoperinteessä. Inarinsaamelaisten pyyntiyhteisöjen toimintaverkosto – pyhät paikat, asuinpaikat, nautinta-alueet ja elinkeinot*. Pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto, Uskontotieteen laitos.
- Pelkonen, Heidi 2006. *Lapin rituaalipaikkojen sijainnin tarkastelua*. Pro gradu –tutkielma. Oulun yliopisto, Taideaineiden ja antropologian laitos.

Kirjallisuus

- Aikio, Ante 2007. The study of Saami substrate toponyms in Finland. *Borrowing of place names in the Uralian languages. Onomastica Uralica* 4.
- Aikio, Ante 2009. *The Saami Loanwords in Finnish and Karelian*. Väitöskirja julkaistu internetissä. <http://cc.oulu.fi/~anaikio/slw.pdf>
- Andersen, Oddmund, 2009. Bone deposits and reindeer luck. Recent perspectives on Sámi archaeology in Fennoscandia and North-West Russia. *Proceedings of the First International Conference on Sámi archaeology, Rovaniemi, 19-22 October 2006*. Iskos 17.
- Anttonen, Pertti, J. 1992. The Rites of Passage Revisited. A New Look at van Gennep's Theory of the Ritual Process and its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals. *Temenos* Vol. 28.
- Anttonen, Veikko 1992. Interpreting Ethnic Categories Denoting 'Sacred' in a Finnish and an Ob-Ugrian Context. *Temenos* Vol. 28.
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646.
- Anttonen, Veikko 2000. Toward a cognitive theory of the sacred: An ethnographic approach. *Folklore* 14. www.folklore.ee/folklore/vol14/sacred.htm
- Anttonen, Veikko 2003. Sacred Sites as Markers of Difference. *Exploring Cognitive Foundations of Territoriality. Dynamics of Tradition – Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. Toim. Lotte Tarkka.
- Anttonen, Veikko, painossa. Literary Representation of Oral Religion: Organizing principles in Mikael Agricola's List of Mythological Agents in the Late-Medieval Finland.
- Carpelan, Christian 1987. Juikenttä – keskiajan ja uudenajan alun metsäsaamelainen yhteisö arkeologisen aineiston valossa. *Saamelaiset – sovinnolliset sopeutujat*. Ed. Raili Huopainen. *Lapin maakuntamuseon julkaisuja* 5.
- Carpelan, Christian 2003. Inarilaisten arkeologiset vaiheet. *Inari – Aanaar. Inarin historia jääkaudesta nykypäivään*. Toim. Veli-Pekka Lehtola. Oulu. sivut?
- Fossum, Birgitta 2006. *Förfädernas land. En arkeologisk studie av rituella lämningar i Sápmi, 300 f. Kr. – 1600 e. Kr.* Studia archaeologica universitatis Umensis 22.
- van Gennep, Arnold 1960. The rites of passage. London.
- Grydeland, Sven Erik 2001. *De sjøsamiske siida-samfunn. En studie med utgangspunkt i Kvænangen, Nord-Troms*. Nord-Troms Museums Skrifter I/2001.
- Halinen, Petri 2006. Maaperänäytteitä seidan juurelta. *Muinaistutkija* 2/2006.

- Halinen, Petri 2009. Change and Continuity of Sámi dwellings and dwelling sites from the Late Iron Age to the 18th century. *Máttut - maddagat – The Roots of Saami Ethnicities, Societies and Spaces / Places*. Publications of the Giellagas Institute 12.
- Hallström, Gustaf 1922. Gravplatser och offerplatser i ryska Lappmarken. *RIG* 1922 / NR 1–2.
- Hansen, Lars Ivar & Olsen, Bjørnar 2006. *Samernas historia fram till 1750*. Stockholm.
- Hedman, Sven-Donald 2003. *Boplatser och offerplatser. Ekonomisk strategi och boplatsermönster bland skogssamer 700–1600 AD*. *Studia archaeologica universitatis Umensis* 17.
- Hedman, Sven-Donald 2006. Skog och Historia – träden berättar. *Norrbottnen* 2005.
- Herva, Vesa-Pekka 2008. Kulttuurien ja ympäristön vuorovaikutus. *Johdatus arkeologiaan*. Toim. Petri Halinen, Visa Immonen, Mika Lavento, Terhi Mikkola, Ari Siiriäinen & Pirjo Uino. s. 348–352.
- Honko, Lauri 1979. Theories Concerning the Ritual Process. *Science of Religion – Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religious, held in Turku, Finland, August 27–31, 1973*. Ed. Lauri Honko. Religion and Reason 13.
- Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York.
- Itkonen, T.I. 1948(1984). *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*, osa II. Porvoo.
- Jordan, Peter 2001. The materiality of shamanism as a 'world-view': Praxis, artefacts and landscape. *The Archaeology of Shamanism*. Ed. Neil S. Price. London– New York.
- Ketola, Kimmo 2008. Rituaalit. *Uskonto ja ihmismieli – johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Toim. Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen & Tom Sjöblom. **Julkaisup.?**
- Koivisto, Satu 2008. Seitakiviä Itä-Suomessa? *Muinaistutkija* 2/2008.
- Lahelma, Antti 2008. *A Touch of Red. Archaeological and Ethnographic Approaches to Interpreting Finnish Rock Paintings*. Iskos 15.
- Lehtinen, Leena & Kirkinen, Tuija 1998. Kerimäki-Savonlinnan kuppikivien ajoitus karttojen perusteella. *Maiseman arkeologiaa*. Toim. Juha-Matti Vuorinen. Turku.
- Lehtola, Veli-Pekka 2008. Eteläisen Suomen muinaiset lappalaiset. *Muinaistutkija* 4/2008.
- Mallat, Kaija 2007. *Naiset rajalla. Kyöpeli, Nainen, Naara(s), Neitsyt, Morsian, Akka ja Ämmä Suomen paikannimissä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1122.
- Mebius, Hans 2003. *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund.
- Mulk, Inga-Maria 1994. *Sirkas: ett samiskt fångstamhälle i förändring Kr.f. – 1600 e.Kr.* *Studia archaeologica Universitatis Umensis* 6.
- Mulk, Inga-Maria & Bayliss-Smith, 2006. *Rock Art and Sami Sacred Geography in Bad-jelánnda, Laponia, Sweden. Sailing Boats, Anthropomorphs and Reindeer*. *Archaeology and Environment* 22 – Kungl. Skytteanska Samfundets handlingar 58.
- Mulk, Inga-Maria & Bayliss-Smith, 2007. Liminality, Rock art and the Sami Sacred landscape. *Journal of Northern Studies* 1–2.
- Okkonen, Jari 2007. Archaeological Investigations at the Sámi sacrificial Site of Ukonsaari in Lake Inari. *Fennoscandia archaeologica* XXIV.
- Olsen, Bjørnar 1991. Material metaphors and historical practice: A structural analysis of stone labyrinths in coastal Finnmark, Arctic Norway. *Fennoscandia archaeologica* VIII.
- Paulaharju, Samuli 1932. *Seitoja ja seidan palvontaa*. Helsinki.

- Pennanen, Jukka 2000. Uskonnollisten maailmankuvien kohtaaminen. Siiddastallan * Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen. *Inarin saamelaismuseon julkaisuja* n:o 3. Toim. Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärvi.
- Pentikäinen, Juha 1995. *Saamelaiset – pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. Helsinki.
- Pentikäinen, Juha & Miettinen, Timo 2003. *Pyhän merkkejä kivessä*. Helsinki.
- Pietiläinen, Petteri 1999. GIS-analyysi keskiaikaisen Etelä-Karjalan jatulintrarhoista. *Muinaistutkija* 4/1999.
- Pulkkinen, Risto 2005. Sacred. *The Saami – A Cultural Encyclopedia*. Eds. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen.
- Pulkkinen, Risto & Porsanger, Jelena 2005. Pre-Christian gods. *The Saami – A Cultural Encyclopedia*. Eds. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari & Risto Pulkkinen.
- julkaisupaikka?**
- Rappaport, Roy, A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.
- Rydving, Håkan 1995a. *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*. Acta Universitatis Upsaliensis Historia Religionum 12.
- Rydving, Håkan 1995b. *Samisk religionshistoria – några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4.
- Rydving, Håkan & Kristoffersson, R. 1993. Några samiska offerplatser. *Fornvännen* 88.
- Ränk, Gustav 1949. Grundprinciper för disponeringen av utrymmet i de lapska kåtorna och gammerna. *Folk-liv. Acta ethnologica et folkloristica Europaea*. TOM XII–XIII. 1948–1949.
- Schanche, Audhild 2000. *Graver i ur og berg. Samisk Gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*. Karasjok.
- Sergejeva, Jelena 2000. Luonnonläheisyys uskonnon perustana. Siiddastallan * Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen. *Inarin saamelaismuseon julkaisuja* n:o 3. Toim. Jukka Pennanen & Klemetti Näkkäläjärvi.
- Suvanto, Seppo 1972. *Satakunnan ja Hämeen keskiaikainen rajalaitos*. Monistesarja B. Suomen historia. N:o 3. Tampereen yliopisto, Historian laitos.
- Turner, Victor 2007. *Rituaali: rakenne ja communitas*. Helsinki.
- Viinanen, Voitto Valio 2002. *Inarin rajahistoria I. Pohjoiset valtarajat Inarin-Jäämeren alueella 1500-luvulta 1800-luvulle*. Studia historica septentrionalia 40. Rovaniemi.
- Viinanen, Voitto Valio 2006. *Inarin rajahistoria II. Inarin eteläiset ja läntiset rajat, tarkentuvat pohjoiset valtarajat sekä Suur-Sodankylän lapinkylien historialliset rajat*. Studia historica septentrionalia 50. Rovaniemi.
- Viinanen, Voitto Valio 2007. Siitarajat ja Valtarajat – Kokemuksia rajankäyntien kartoittamisesta ja rajojen merkitsemisestä. *Peurakuopista kirkkokenttiin – Saamelaisalueen 10 000 vuotta arkeologin näkökulmasta. Arkeologiseminaari Inarissa 29.9.–2.10.2005*. Toim. Eeva-Kristiina Harlin & Veli-Pekka Lehtola.
- Vilkuna, Janne 1992. Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut. Kansatieteellinen tapatutkimus. *Kansatieteellinen arkisto* 39.
- Vorren, Ørnulv 1998. *Villreinfangst i Varanger fram til 1600–1700 årene*. Tromsø Museums Skrifter XXVIII.
- Zachrisson, Inger 1984. *De samiska metalldepåerna år 1000–1350. The Saami metal deposits A.D. 1000–1350*. Archaeology and environment 3.
- Äikäs, Tiina, Puputti, Anna-Kaisa, Núñez, Milton, Aspi, Jouni & Okkonen, Jari 2009. Sacred and Profane Livelihood: Animal Bones from Sieidi Sites in Northern Finland. *Norwegian Archaeological Review* Vol 42, No. 2, 2009.