

KARHUN VÄEN
AJAST-AIKOJEN
AVARTUVA AVARA

TERO MUSTONEN

KARHUN VÄEN
AJAST-AIKOJEN AVARTUVA AVARA

TUTKIMUS KOLMEN EURAASIALAISEN
LUONTAISTALOUSHTEISÖN
PAIKALLISESTA TIEDOSTA POHJOISEN
ILMASTONMUUTOKSEN KEHYKSESSÄ

Julkaisija Joensuun yliopisto, yhteiskunta- ja aluetieteiden tiedekunta

Toimituskunta FT Kimmo Katajala (päätoimittaja)
YTT Antero Puhakka
YTT Maarit Sireni

Vaihdot Joensuun yliopiston kirjasto/Vaihdot
Exchanges PL 107, 80101 JOENSUU, FINLAND
Puh. +358 13 251 2677
Faksi +358 13 251 2691
Email: vaihdot@joensuu.fi

Myynti Joensuun yliopiston kirjasto/Julkaisujen myynti
Sales PL 107, 80101 JOENSUU, FINLAND
Puh. +358 13 251 2652, 251 2677
Faksi +358 13 251 2691
Email: joepub@joensuu.fi

ISSN 1796-7996
ISBN 978-952-219-222-6

Ulkoasu Leea Wasenius
Taitto Rita Lukkarinen / PrioRita Vaasa
Paino Joensuun yliopistopaino, Joensuu 2009

ABSTRACT

Tero Mustonen

THE NEVER-ENDING AND UNFOLDING LIFE-WORLD OF THE PEOPLES OF THE BEAR:

an inquiry into the local knowledge of three Eurasian subsistence communities in the context of northern climate change

Key words: traditional knowledge, climate change, shamanism

In this inquiry the research question focuses on local knowledge in the context of climate change. The Evenki of southern Sakha-Yakutia practice nomadic reindeer herding, and the first case study explores oral histories and shamanism from the area. The second case study traces the songs and spirituality of Juhana Kainulainen, one of the rune singers of North Karelia, Finland, as well as the contemporary ice and weather knowledge of *nuotta* (seine) fishermen of the region. Continued seining renews ice-related place names and experience-based knowledge. The last case study assesses oral histories and shamanic tundra life in north-eastern Sakha-Yakutia. While climate change causes the continuous permafrost to alter the landscape, the indigenous communities of Nutendli and Turvaargin have taken advantage of the changes in post-Soviet Russia. Here neo-traditional indigenous societies continue to practice nomadic reindeer herding, while in Nutendli local knowledge is renewed by a ‘nomadic school.’

Time-space terminologies, as developed by Massey, are used to assess the discourses of northern subsistence economies. The framework developed by Massey points in the right direction but falls short of conveying the essentials of localities that are situated far away from power centres. Therefore, it has been necessary to develop two new concepts: *aikappa*, or the merging of time and place; as well as *lumennos*, a tool for interpretation resting on non-demarcated amorphous spatial understandings of snow. *Lumennos*, as part of a ‘sense of the world,’ challenges the existing theoretical understandings of location, time and space. *Aikappa* and *lumennos* are a part of a world that has been termed “*ajast-aikojen avartuva avara maailma*” – an unfolding life-world without beginning or end.

ESIPUHE

Evenkien tapaustutkimuksen osalta haluan kiittää kanssatutkijoitani, evenkien tiedon haltijoita. Tähän ryhmään kuuluvat Tamara Andrejeva, Galina Varlamova, Anna Myrejeva, Fenja Lehanova, Valentina Prokofjevna Alehanova, Marina Jegorovna Lehanova, Oksana Semenova, Julia Jegorovna Semenova, Terenti Prokopjič Semenov, Garafena Jegorovna Kolesova, Vladimir Kolesov, Oktjabrina Vladimirovna Naumova, Vitali Maksimov, Jevgeni 'Ženja' Vladimirovitš Vanšikov, Vladimir 'Volodja' Vjatseslavovitš Gavrilov, Jevgeni Sergejevitš Maksimov, Ljubov Nikolajevna Maksimova, Kim Stepanovitš Nystrojev, Dmitri Mihailovitš Aleksandrov, Grigori Vasiljevitš, Dmitri Boris Borisovitš (Saharov), Viktoria Vladimirovna Vanšikova, Olga Gavrilovna Semjonova, Valentina Vladimirovna Gavrilova, Olga Gavrilova, Viktor Vladimirovitš Semenov, Anna Vjaceslavovna Maksimova, Vladimir Mihailovitš Vasiljev, Andrei Vladimirovitš Semjonov, Marina Vladimirovna Semjonova, Valera Semjonov, Eveta Tihonovna Dmitrijeva, Svetlana Valerjevna Dmitrijeva, Savei. Haluan lausua kiitokseni vaimolleni Kaisulle, joka on ollut tärkein tutkimuskumppanini. Lisäksi lausun kiitokset tutkimusryhmässä mukana olleille tutkijoille ja tutkimusapulaisille Saija Lehtoselle, Johann Asmundssonille, Embla Oddsdotirille ja Jana Nystrojevalle. Tämä on yhtä lailla kaikkien heidänkin tutkimuksensa. Pohjoisten alkuperäiskansojen instituutti Vasili Robbekin ja Pohjoisen foorumin akatemia, Vladimir Vasiljevin johdolla mahdollisti tutkimuksen. Heille syvä kiitos. Ympäristöministeriö sekä Karjalaisen kulttuurin edistämissäätö ovat mahdollistaneet tämän tapaustutkimuksen rahallisesti, siitä kiitos. Jokainen Siperia-haastattelu on käännetty ammattitulkkien toimesta suomeksi. Kääntäjinä ovat pääosin toimineet 2005–2008 Mari Holopainen ja Viktoria Kudasova. Heille suuri kiitos. Käännöstyö mahdollistui Maailman luonnonsäätiön WWF:n ja ympäristöministeriön erillisrahoituksella. Siinä on pyritty noudattamaan tieteellistä venäjä-suomi-litteraatiota, mutta virheitä ja erilaisia tulkintoja ei voi poistaa kokonaan. Lopuksi evenkien maalle, vedelle, ilmalle ja kaikelle evenkialle kiitos.

Haluan kiittää karjalaisen tiedon kantajia Vienasta Hummonsälän jäihin, jotka ovat sitä jakaneet tätä työtä varten, eli Esa Rahunen, Markku Tervonen, Pentti Pöllönen, Teuvo Haverinen, Risto Dementjjeff, Teppo Dementjjeff, ”Jyrki”, Veikko Salonen, Antero Salonen, Impi Salonen – suurkiitos! Valitettavasti Veikko ja Teppo ovat siirtyneet tuonilmaisiiin vuoden 2007 aikana. Haluan myös lämpimästi kiittää kanssatutkijaani Hanna Eklundia sekä tutkimusapulaista Saija Lehtosta, jotka olivat mukana haastatteluissa vuosina 2005–2007. Tutkimuksen mahdollistivat professorit Ari Lehtinen ja Seppo Knuuttila, Karjalaisen kulttuurin edistämissäätö, Osuuskunta Lumimuutos, Juminkeko-säätiön Sirpa ja Markku Nieminen. Näille henkilöille ja organisaatioille lämmin kiitos.

Kolyma-tapaustutkimuksen osalta haluan kiittää kanssatutkijoitani, Kolyman tiedon haltijoita. Tähän ryhmään tämän tutkimuksen osalta kuuluvat Akulina Afanašievna Kemlil, Zoja Nikolajevna Tokareva, Jegor Andrejevitš Nutendli, Grigori Ivanovitš Velvin, Vjaceslav Shadrin, Dmitri Nikolajevitš Begunov, Aleksi Gavrilovitš Tretjakov, Pjotr Serafimovitš Agafonnikov, Kristofor Nikolajevitš

Tretjakov, Matrena Nikolajevna Katkosova (Kurilova), Vjaceslav Kemlil, Irina Jevgejevna Jaglovskaja, Fjodor Innokentjevitš Sokorikov, Pjotr Innokentjevitš Kaurgin, Anna Jakovlevna Kaurgina, Innokenti Jakovlevitš Garunin, Anna Afanasjevna Slepšova, Ivan Slepšov, Jekaterina Slepšova, Aleksei Nikolajevitš Kemlil, Anna Aleksandrovna Kaurgina, Vitali Jegorovitš Kemlil, Gavril Kurilov, Valeri Nikolajevitš Tšerepov, Anatoli Vasiljevitš Naljotov. Erityisen lämpimän kiitoksen haluan osoittaa Pjotr 'Petja' Kaurginille, joka on kuin veli.

Myös Suomen Moskovan suurlähetystö, ja siellä erityisesti konsuli Jyrki Terva, WWF:n Arktinen ohjelma, Elina Helander-Renvall Lapin yliopistosta ovat mahdollistaneet tämän tapaustutkimuksen rahallisesti, siitä kiitos. Lopuksi Kolymalle, ikivirrälle, kiitos.

Tutkimuksen kannalta keskeisiä yhteistyötahoja ovat mukana olevat paikalliset yhteisöt ja niiden ihmiset, joille kuuluu suurin kiitos. Elina Helander-Renvallin, Eero Murtomäen ja Pekka Kautovaaran kanssa käydyt keskustelut ja heidän apunsa ovat olleet vuosien varrella korvaamattomia. Myös Paavo Tulkin, Wimme Saaren, Jukka Takalon ja Veikko Venerannan kanssa käydyt keskustelut ovat syventäneet pohjoisuutta ja sen ymmärrystä, josta heille luonnollisesti kiitokset. Pohjois-Karjalan TE-Keskus / Kalatalousyksikkö, Arkleton-säätiö, Yhdysvaltain kansallinen tiedesäätiö, Jaakko Pohjoismäen johtama Osuuskunta Lumimuutos, Saamelaisneuvosto ja monet muut järjestötahot ovat mahdollistaneet tutkimuksen. Heille myös suuri kiitos. Suomen haastattelumateriaalin ovat litteroineet, tarkastaneet ja korjanneet Tero Mustonen, Hanna Eklund ja Saija Lehtonen 2005–2008. Vastuu työstäni on minun ja olen pahoillani siinä mahdollisesti olevista virheistä.

Työni on omistettu isälleni ja äidilleni sekä Olli Klemolalle ja Kalevi Vierikalle, eli niille ihmisille, jotka opettivat minut kalastamaan.

SISÄLLYSLUETTELO

ABSTRACT	5
ESIPUHE	6
TAULUKOT, KUVAT JA KARTAT	13
JOHDANTO	15
1 KARTOITETUT ELI TIETEELLINEN VIITEKEHYS	27
1.1 Ihmismaantiede ja aika-avaruuden valtageometriat	27
1.2 Massey'n esitys	28
1.2.1 <i>Imperiumista - Aika, paikka, tila</i>	28
1.2.2 <i>Hylkeenpyytäjien tieto</i>	29
1.2.3 <i>Into Sandberg</i>	30
1.2.4 <i>Väinö Tanner Koltanmaalla</i>	31
1.3 Rajat ja jaot eheässä ja viipaloidussa	32
1.4 Kesyttäminen vastaan sisällytetty tilallisuus	34
2 KARTOITTAMATTOMAT ELI AVARTUVA AVARA(UUS)	36
2.1 Maailmallisuuden kaareutuminen	37
2.1.1 <i>Ajast-aikojen avartuva avara</i>	37
3 'MAAN TIETO'	39
3.1 Kohti kartoittamattomia	39
3.2 Aistillinen maantiede	39
3.2.1 <i>Salattujen vuotuisrajoista</i>	41
3.3 Suullinen maailmallisuus	42
3.3.1 <i>Tarinat ja niiden kertominen</i>	42
3.3.2 <i>Väärin ja oikein kerrottu</i>	44
3.4 Historian avoimet tulevaisuudet	44
4 MASSEYLAINEN MENETELMÄ ELI PURKAVAN JÄLKEINEN UUDELLEENSIJOITTUMINEN MAAILMAAN – HAHMOTELMIA AVOIMIEN TULEVAISUUKSIEN TEORIOISTA JA KÄSITTEISTÄ POHJOISESSA	46
4.1 Mysteeri	47
4.2 Lumimuutos, lumennos	47
4.2.1 <i>Unesta</i>	49
4.3 Aikappa	50
4.4 Kysymys analyysin laadusta	50
5 SALATUN JA AVATUN TIEDOISTA	54
5.1 Mukautuminen	55

5.2	Sukupuolen roolista tutkimuksessa	55
6	TIEDOSTA JA TIETÄMISESTÄ	57
6.1	Tiedon erilaisia määritelmiä	57
6.2	Tietojärjestelmät	57
6.3	Berkesin esitys	59
6.4	Tiedon ja historian rajapinnoilla	60
6.4.1	<i>Paikallisen tiedon ja päätöksenteon törmäys</i>	60
6.4.2	<i>Pyhyydestä</i>	61
7	ALKUPERÄISKANSOJEN PUHEENVUOROJA SORROSTA	63
7.1	Ikitiedon avartunut ymmärrys	63
7.2	Eheytyksen ja selviytymisen uuteen tutkimukseen	65
8	SÄISTÄ JA ILMASTA	68
8.1	Sään kulttuurinen nykytutkimus pohjoisessa	68
8.1.1	<i>Tieteellinen ja merkityksellistetty ilmastonmuutos</i>	68
8.2	Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraportti ja alkuperäiskansojen tieto ilmaston ja sään muutoksista	68
8.3	Pohjoisen tiedon luonteesta	70
8.4	Tieto kaikkeudesta	71
8.5	Karhu pohjoisen metsävyöhykkeen valtiaana	72
OSA A – IENGRAN EVENKIT NYKYAJAN JA LUONNONMUUTOSTEN RISTIPAINAISIA		75
1	JOHDANTO TAPAUSTUTKIMUKSEEN	75
2	ALUEEN ESITTELY	79
2.1	Saha- Jakutian tasavalta	79
2.2	Nerijungrin piirikunta ja Iengra	79
2.3	Iengran evenkit	81
2.4	Paikallisen tiedon syväelementtien säilyminen neuvostoaikana	82
2.5	Perestroika ja evenkit	83
2.6	Iengra 21. vuosisadan alussa	84
2.6.1	<i>Iengran evenkien perinteisistä elinkeinosta - ”Ai luotiko? Kyllä, se on kalliimpi kuin orava”</i>	85
2.7	Evenkien omat yhteisöt eli obštinat	86
2.8	Iengran klaanit	89
3	EVENKIEN PAIKALLINEN TIETO	91
3.1	Evenkien myyttinen tieto	91
3.2	Iengran evenkien aika–paikka-tila- sijainti	92
3.3	Mugdeken ehatši - Ihminen osana evenkien kosmosta	93
3.4	Pyhät eläimet vuorovaikutuksen ilmentäjinä	94
3.5	Gulikel beinge giramnalvan – Odjo, evenkien yhteiskunnallinen hallinto	95
3.6	Ity – evenkien sosiaaliset suhteet	96

3.7	Evenkien suullinen kulttuuri	97
3.8	Unitieto	97
3.9	Iengran suurnoita Matriona Kulbertinova	99
3.10	Evenkien maailmassaolemisen rakenteesta	101
4	POROPRIKAATI NELJÄN TIEDOISTA, HISTORIOISTA	103
4.1	Poroprikaatin esittely	103
4.1.1	<i>Perinteinen päätöksenteko</i>	105
4.2	Evenkimaisema ja sen kartoitus	106
4.3	Evenkien paikkatiedosta	107
4.4	Sää	110
4.5	Syksy	111
4.6	Talvi	113
4.7	Kevät	114
4.8	Kesä	114
4.9	Sään ennustaminen	115
4.10	Noidat ja sää	116
4.11	Iengran luonto, evenkien maa 21. vuosisadan alussa	118
4.12	Luonnon monimuotoisuuden muutoshavainnot Iengrassa	121
4.13	Porot ja porotalous	122
4.14	Vaeltamisesta	123
4.15	Evenkien suhde karhuun	124
4.16	Karhunpyynti	125
4.16.1	<i>Vladimir Kolesovin karhunpyyntikuvaus 2005</i>	125
4.16.2	<i>Vitali Maksimovin karhunpyyntikuvaus 2005</i>	128
4.16.3	<i>Vladimir Mihailovits Vasiljevin karhunpyyntikuvaus 2006</i>	129
5	LOPPUPÄÄTELMÄT	131
	OSA B – HUMMONSELÄN TALVINUOTTAAJAT	139
1	JOHDANTO TAPAUSTUTKIMUKSEEN	139
2	SUOMALAINEN PAIKALLINEN TIETO	142
2.1	Suomalaisen paikan ja tiedon teoriasta	142
2.2	Suomalaisen maiseman tutkimuksesta ja tilasta	142
2.3	Suomalaisen myyttisen maiseman tutkimuksesta ja tilasta	144
2.4	Kalastuksen kulttuurisesta tutkimuksesta	148
3	PURUVEDEN PAIKALLINEN TIETO	151
3.1	Puruveden talvikalastustutkimuksen menetelmällisiä ja teoreettisia taustoja	151
3.1.1	<i>Talvikalastuksen kulttuuritutkimuksesta</i>	151
3.1.2	<i>Puruvesi, sen luonnon monimuotoisuus ja sijainti</i>	152
3.2	Hummonselän myyttinen tieto	154
3.3	Nuottausalueet, yhteisöt ja tarinat	158
3.3.1	<i>Mukana olleet kalastajat</i>	158
3.3.2	<i>Hummonselän koetuista käsinuottauksista</i>	160

3.3.3	<i>Hummonselän nykynuotat</i>	164
3.3.4	<i>Apajat Hummonselän tiedon ilmentäjinä</i>	169
3.3.5	<i>Paikallisen tiedon jatkuvuudesta Hummonselällä</i>	174
3.3.6	<i>Muita luontoon pohjaavia paikallisen tiedon elementtejä</i>	176
3.3.7	<i>Sään ennustaminen</i>	178
3.3.8	<i>Hummonselän säämuutoshavainnot</i>	179
3.3.8.1	<i>Syksy</i>	179
3.3.8.2	<i>Talvi</i>	180
3.3.8.3	<i>Kevät</i>	183
3.3.8.4	<i>Kesä</i>	184
3.3.9	<i>'Pahimmalla säällä mitä löytyy, oikein talvella, niin sitten sen tietää miltä se maistuu - Suhde tutkijoihin ja viranomaisiin</i>	184
3.4	<i>Luonto Hummonselällä paikallisen tiedon näkökulmasta</i>	185
4	JOHTOPÄÄTÖKSET	189
	OSA C – ALA-KOLYMAN POROPAIMENTOLAISET	196
1	JOHDANTO KOLYMAN TAPAUSTUTKIMUKSEEN	196
2	ALA- KOLYMAN KANSOISTA JA LUONNOSTA	201
2.1	<i>Ala-Kolyman</i>	201
2.1.1	<i>Luonnonolosuhteista Kolyamalla</i>	202
2.1.2	<i>Kolyman yhteisöistä</i>	203
2.1.3	<i>Ala-Kolyman tutkimuksesta</i>	208
3	ALA-KOLYMAN MUKANA OLLEET YHTEISÖT	210
3.1	<i>Tundran väkeä</i>	210
3.1.1	<i>Kolyman myyttisestä tiedosta</i>	210
3.1.2	<i>Kolyman yhteisöjen suhde karhuun</i>	211
3.1.3	<i>Kolyman maailmallisuus</i>	214
3.1.4	<i>Kolyman unet</i>	215
3.1.5	<i>Kolyman rituaaleista</i>	215
3.1.6	<i>Kolyman noidat</i>	217
3.1.7	<i>Unen ja tiedon rajoilla – Kolyman paikallisesta tiedosta</i>	221
3.1.7.1	<i>Mammutit maan henkinä</i>	222
3.1.7.2	<i>Muut Kolyman eläimet syvä tiedon ilmentäjinä</i>	223
3.2	<i>Pyhät paikat Kolyamalla</i>	224
3.3	<i>Tundralla olevat hautapaikat</i>	225
4	NUTENDLI	228
4.1	<i>Vuotuiskierto Nutendlissa</i>	232
4.2	<i>Luonnon isännän armoilla</i>	235
4.3	<i>Nutendlin säämuutoshavainnot 2005-2007</i>	236
4.3.1	<i>Ikiroudan sulaminen Nutendlin alueella</i>	236
4.3.2	<i>Muut säämuutoshavainnot Nutendlissa</i>	237
4.3.2.1	<i>Sään ennustaminen Nutendlissa</i>	237
4.3.2.2	<i>Ihmisten vaikutus säähän yhteisön näkökulmasta</i>	237

4.4	Vaellus Krasnuškasta Tšokurdaan 21.11.2005 – 10.2.2006	239
4.5	Kulttuurin ja paikallisen tiedon jatkuminen paimentolaiskoulussa	240
5	TURVAURGIN	243
5.1	Turvaurginin poropaimentolaisuus	243
5.1.1	<i>Turvaurginin porovuosi</i>	243
5.2	Turvaurginin poroprikaati neljän säämuutoshavainnot 2005-2007	244
5.2.1	<i>Ikiroudan sulaminen Turvaurginin alueella</i>	245
5.2.2	<i>Muut säämuutoshavainnot Turvaurginissa</i>	246
5.2.3	<i>Sään ennustaminen Turvaurginissa</i>	247
5.2.4	<i>Muut havainnot Turvaurginista</i>	248
6	JOHTOPÄÄTÖKSET	251
1	Loppupäätelmät eli ajast-aikojen avartuva avara maailma	254
2	Tulokset	256
3	Käräjäpiirin eheys - Paluu jäälle, paluu tundralle	264
	LÄHTEET	268
	KIRJALLISUUS	268
	SUMMARY	288

TAULUKOT, KUVAT JA KARTAT

TAULUKOT

Taulukko 1. Etelä-Jakutian evenkien sukukartta, klaaninimen jälkeen ovat venäläiset sukunimet, jotka kuuluvat klaaniin. Suluissa vaihtoehtoisia kirjoitusasuja.	90
Taulukko 2. Tapaustutkimusta varten haastateltujen klaanit.	90
Taulukko 3. Ity- säännöt Iengran evenkeillä Varlamovan mukaan.	96

KUVAT

Kansi. Turvaurgin-yhteisön Pjotr Kaurgin romahtaneen ikiroutavallin äärellä. © Pjotr Kaurgin, 2006. Käytetty luvalla.	
Kuva 1. Poromies Grigori Velvin ja Jegor Nutendli kertovat poroista yhteisönsä perusleirissä maaliskuussa 2005. © Tero Mustonen.	43
Kuva 2. Poromies Vladimir Kolesov Iengran koululla hutikuussa 2005. © Tero Mustonen.	78
Kuva 3. Nerijungrin kaupunki on perustettu kivihiilen hyödyntämisellä. © Tero Mustonen, 2005.	80
Kuva 4. Poromies Valeri Marina-vaimoineen kuului prikaati neljään talvella 2005-2006. © Tero Mustonen.	83
Kuva 5. Galina Varlamova, evenkeille Keptuke, leirissään Jakutskin lähistöllä heinäkuussa 2004. © Tero Mustonen.	92
Kuva 6. Kevään 2005 kenttävierailu toteutettiin prikaati neljän kevätleiriin vezdehod-telaketjumaasturilla, joka vuosihuoltaa leirejä. Kokemus ei ollut ongelmaton. © Tero Mustonen.	104
Kuva 7. Vladimir Kolesov prikaati neljän kevätleirissä, taustalla prikaatin jäseniä. © Tero Mustonen, 2005.	111
Kuva 8. Joulukuun kalastajatapaamisessa mukana Risto Ketolainen (vas.), Esa Rahunen, Petri Vaittinen, professori Helmi Järviluoma sekä Asko Karjalainen. © Tero Mustonen, 2007.	140
Kuva 9. Risto Ketolainen (vas.) ja Esa Rahunen maaliskuun 2008 koululaisnuottauksessa. © Tero Mustonen.	159
Kuva 10. Pentti Pöllänen kotonaan syksyllä 2006. Tutkimusapulainen Hanna Eklund tekee muistiapanoja. © Tero Mustonen.	159
Kuva 11. Teuvo Haverinen kotonaan syksyllä 2006. © Tero Mustonen.	160
Kuva 12. Kolmenkymmenen asteen pakkaneen Kivenalaisella apajalla helmikuussa 2007. © Tero Mustonen.	165
Kuva 13. Nuottaa lasketaan Kivenalaisella apajalla helmikuussa 2007. © Tero Mustonen.	166
Kuva 14. Apaja nostetaan Kivenalaisella helmikuussa 2007. © Tero Mustonen.	168
Kuva 15. Rahusen nuottakunta isännöi Itä-Suomen koulun oppilaita apajallaan maaliskuussa 2008. Paikalla YLEn toimittaja. © Tero Mustonen.	193
Kuva 16. Vjaceslav Shadrin (vas.), jukagiirien nykyinen johtaja, vierellään Gavril Kurilov, kotona Kuriloveilla helmikuussa 2006. © Tero Mustonen.	197

Kuva 17. Turvaarginin kevätporoerotus huhtikuussa 2005. Tokan keskellä Pjotr Kaurgin, lämpötila -55 astetta. © Tero Mustonen.	204
Kuva 18. Grigori Velvin (vas.) ja Jegor Nutendli Kolyma-joen jäällä maaliskuussa 2005. © Tero Mustonen.	229
Kuva 19. Nutendlin keväterotus, maaliskuu 2007, © Saija Lehtonen, käytetty luvalla.	233
Kuva 20. Turvaarginin prikaati neljän talvileiri helmikuussa 2006. Pakkanen neljäskymmenessä. Reet purettuina. © Tero Mustonen.	245
Kuva 21. Turvaarginin prikaati neljä ryhmäkuvassa tutkimusryhmän kanssa helmikuussa 2006. © Tero Mustonen.	250
Kuva 22. Jegor Nutendli tervehtii nousevaa aurinkoa helmikuussa 2006. © Tero Mustonen.	253
Kuva 23. Yhteisöpohjaisen menetelmän osana paikalliset osallistuvat tutkimuksen tavoitteiden, toteuttamisen ja loppuunsaattamisen eri vaiheisiin omistamansa tiedontallennuksessa. Tässä Iengrassa nuorempi poromies haastattelee vanhusta evenkiksi huhtikuussa 2005. He eivät halunneet nimiään julki. © Tero Mustonen.	255
Kuva 24. Kuivasjärven maaliskuun 2007 jääkenttä ja apajapaikka. © Saija Lehtonen, käytetty luvalla.	265
Kuva 25. Laulu nosti apajan, apaja nosti laulun. Tapahtui eheytyminen. © Saija Lehtonen, käytetty luvalla, 2007.	266

KARTAT

Kartta 1. Iengran poroprikaati neljän vuotuiskierron kartta	74
Kartta 2. Pentti Pölläsen apaja-alueita	136
Kartta 3. Esa Rahusen ja Risto Ketolaisen apaja-alueita	137
Kartta 4. Markku Tervosen ja Asko Karjalaisen apaja-alueita	138
Kartta 5. Nutendlin vuotuiskierto ja säämuutoshavainnot	194
Kartta 6. Turvaargin-yhteisön poroprikaati neljän muutoshavainnot 2005–2006	195

*”Vaipunut,
minä läksin vanhoilla varsin valtailmoja myöten
etähäisten matkaisien taakse omia omakuntasia etsimään
sulaton
läksin sulia ilmoja myöten suuria sukukuntasia etsimään”*
Matjoi Plattone (Haavio 1943, 1985: 236)

JOHDANTO

*Mitä aika on? Missä paikka on? Onko paikka?
Jos ilma muuttuu, mitä se tarkoittaa? Miten se tarkoittaa?*

Väitöskirjani tutkimuskysymys on, millaisia olemuksia, tulkintoja, jatkuvuuksia ja katkeamisia paikallinen tieto saa kolmessa luontaistalousyhteisössä arktisen ilmastomuutoksen viitekehyksessä. Työni lisähaasteena on osoittaa aineiston avulla *pohjoisen luontosuhteen ilmenemismuotoja* ja verrata niitä Sarmelan (1991) analyysin karhun roolista. Tapaustutkimuksina ovat Siperian Sahan (Jakutian) tasavallan Ala-Kolyman ja Nerijungrin poropaimentolaiset sekä Puruveden ammattikalastajat. Viimeiset kahdeksan vuotta olen työskennellyt arktisen alueen kylissä Siperiasta Alaskaan. Olen erikoistunut pohjoisen Tyynenmeren kaaren (Washingtonin osavaltioista Tšukotkan rajoille ja alas Hokkaidolle, Ainu Moshiriin) kansojen luontosuhteen tutkimiseen ja yhteisöpohjaiseen kenttätööhön. Kotimaassa ja lähialueella työni on keskittynyt suomalaisten, karjalaisten ja saamelaisten luontais-, tai kuten joskus todetaan, luontoistalousyhteisöjen, yksilöiden ja perhekuntien kanssa tutkimiseen. Tutkimukseni on ollut osa kansainvälistä Lumimuutos (Snowchange)-tutkimusprojektia, joka on nykyään itsenäinen järjestö, osuuskunta (2008).

Pohjoisilla alueilla *’paikallisesta tiedosta’* käytävä keskustelu on lisääntynyt merkittävästi. Mainitsemisen arvoinen on Kanadan ylimmän hallinto-oikeuden tekemä ratkaisu, ns. ‘Delgamuukw’ joulukuulta 1997. Se hyväksyy Kanadan *common law* -järjestelmässä laillisina todistusaineistoina suullisen perinteen tiedonannot samanarvoisina kuin kirjallisetkin (Daly 2005). Paikallisen tiedon osalta on merkittävä arktisen alueen ilmastomuutosten vaikutuksen raportti (ACIA) marraskuulta 2004. Tämän lisäksi 13.9.2007 annettu YK:n alkuperäiskansojen julistus (61/295) ja kansainvälisen työjärjestö ILO:n sopimus 169 alkuperäiskansoista ja heidän oikeuksistaan ovat tarkentaneet perinteisen tiedon ja oikeuksien asemaa. Käytän tutkimuksessani termiä ’kansa’ myös valtiottomista etnisistä ryhmistä, jotta paikallisen tiedon ja siihen liittyvän tutkimukseni käsitteistö kiinnittyy laajempaan alkuperäiskansojen oikeuksien tulkintaan.

Venäjän Federaation sekä Kanadan hallintoon on viime vuosina kohdistettu useita poliittisia päätöksiä *’paikallisesta tiedosta’* ja sen säilyttämisestä. Suomessa on oma viitekehyksensä kansatieteen ja kansanperinteen tutkimuksessa, jonka uudelleentulkittuna voidaan nähdä olevan puheenvuoro *’paikallisesta tiedosta’*. Suomalaisen tiedon tutkimus kantajiensa näkökulmasta on kuitenkin monitahoinen ja vähän tutkittu aihe. Saamelaisten kotiseutualueen problematiikan sekä maa- ja vesioikeuskeskusteluiden kehittyessä *’perinteinen’* ja *’paikallinen’* tieto ja siihen liittyvät diskurssit ovat alkaneet kiinnostaa kotimaassakin, erityisesti uuskolonisaation ja alkuperäiskansojen oikeuksien yhteydessä. Ihmistieto ei ole luonnontie-

dettä. Se sisältää aina omat erityispiirteensä, ongelmansa ja epärationaalisuutensa (Huntington 2000, Huntington & Fox-Gearhead 2004, Couzin 2007).

Kolonisaatio ja *kolonialismi* on problematisoitu tutkimuskirjallisuudessa useasta näkökulmasta. Tämän työn osalta ne ovat samaa merkitseviä termejä, jotka viittaavat pääosin eurooppalaisten kansallisvaltioiden (Burnham 1996: 472–476, Smith 2005, Said 1995) harjoittamaan siirtomaatoimintaan, joka on ollut fyysistä, henkistä, kulttuurista tai muuta tietoista väkivaltaa ja valtapintaa (Massey 2005). Sillä pyritään alistamaan Toinen ja Toiseus. On oleellista tunnistaa kolonisaatio osana aatehistorioita ja sosiaalisia rakenteita. Oleellisempaa on kuitenkin huomioida kolonisaation erityiset historialliset piirteet ja paikallinen viitekehys. Tutkimuksella osana länsimaista kulttuuria on ollut oma, keskeinen sijansa siirtomaatoiminnassa ja sen avittamisessa. Työni liittyy jälkikolonialistisen tutkimuksen osaan, jossa normatiivisesti esikoloniaalinen tila, usein perinteiseksi mainittu, erotetaan nykyajasta ja sen vaikutuksista tieteellisen ajattelun keinoin. Myös *jälkikoloniaali* todellisuus kaikkine heterogeenisine ilmenemismuotoineen rajataan nykyajasta *erilleen*, vaikka empiirisesti nykyajan ilmiöt ja vaikutus ovatkin sosiaalisessa todellisuudessa vahvasti ristikkäisesti läsnä. Tämä arvopohjainen tutkimusasetelma kutsuu kriittikää, koska jälkikolonialismi painottaa myös kategoristen dikotomioiden aukipurkamista ja uudelleenahmotusta monimuotoisuuden ja hybridisyyden kautta. Alkuperäiskansojen tietoon liittyvä jälkikolonialismi vaatii mielestäni kuitenkin valitsemaani normatiivista jaottelua, jotta sen oleelliset elementit tulevat esiin. Antropologia *going native* -keskusteluineen on huomioitava tutkimuksen suunnittelussa. Myös alkuperäiskansojen luontosuhdetta ihannoiva, stereotyyppioihin ja romantiikkaan pohjaava *noble savage* -ajattelu on huomioitava aina, kun pohjoisissa paikallisuuksissa tehdään kenttätöitä. Perusteluni on, että alkuperäiskansojen ja paikallisyhteisöjen jakama kokemus kolonialismin vaikutuksista on luonteeltaan samankaltainen arvojen, tietojärjestelmien, vallan, alueiden ja historioiden ristiriitajatkumoina ympäri maailmaa, kuten Smith (2005) osoittaa. Nämä jatkumot ovat liitoksissa raaka-aineiden tuotantoon. Näin kolonialismin vaikutus paikallisuuteen suhteessa valtapintaan (Massey 2005) virittää hedelmällisen tarkastelukulman ihmismaantieteeseen. Tarkastelu vaatii hienovaraista luentaa ja ymmärrystä aikaisempien stereotyyppisten kuvausten vaarallisuudesta. Tutkimuksen arvovalinta ei saa kuitenkaan sulkea tutkijan korvia keskustelulta, jonka jälkikoloniaalinen tutkimus sisältää – se on ristiriitaista ja monitahoista, yhtenäisyyttä välttävää, vasta muotoutumassa. Tutkimukseni liittyy laajempaan kolonialismin tutkimukseen arktisilla ja pohjoisilla alueilla. Luonnontieteen ja ihmistiedon välinen dialogi on mielenkiintoinen. Paikallisen tiedon osa-alue, 'perinteinen tieto' on keskustelussa keskeinen. Perinteinen (ekologinen) tieto on arktisen tutkimuksen piirissä laajasti käsitelty termi, jonka katsotaan pitävän sisällään tiedostetun ja tiedostamattoman elementtejä paikallisyhteisöissä. Vakiintunut ymmärrys on, että perinteinen tieto ja siihen liittyvät, erityisesti luonnonlukuun ja luontaistalousmenetelmiin pohjaavat seikat ovat muuttumassa uhanalaisiksi.

Yhä uudelleen *tiedon* käsite ja olemassaolo nousee esiin kylissä, kaukaisilla rannoilla, hylkeenpyyntiretkillä. Tieto ja tietämisen tavat ovat työni kannalta keskeinen ongelma. Miten ja mitä maailmasta tiedetään? Minkälaisia erilaisia tulkintoja maailman, ja erityisesti paikallisuudon ilmiöille on kohdealueilla muodostunut? Tätä väitöskirjatutkimusta varten paikallisen tiedon dynamiikka, rooli ja suhde tutkimukseen ovat läsnä aineistopainotteisena tapaustutkimuksena kolmen maantieteellisen alueen osalta.

Jokaisella ihmisellä on paikallista tietoa. Tutkimukseni rajauksena *luontais-talouksien paikallinen tieto* on tämän työn osalta paikassaan syntynyttä, ihmisen ja luonnonolosuhteiden välisten suhteiden muokkaamaa, tähän asti kerrottua (Massey 2005). Luontaistalous viittaa toimintaan, jossa ihmisyhteisöt tai yksilöt toimivat elinkeinoissa kuten kalastus, metsästys, kaskitalous, käsityö, poronhoito, marjastus, hylkeenpyynti, valastus ja kaikkien edellä mainittujen sekataloudet, jotka ”hyödyntävät uusiutuvia luonnonvaroja joko omavaraistalouteen tai rahataloudelliseen tarkoitukseen” (Pennanen 2000: 10). Tämä tieto sisältää olemuksia ja sisältöjä, joiden voidaan ajatella periytyvän esi- ja varhaishistoriallisista tapakäytännöistä. Tähän tallennettu ja tässä kerrottu yhteisöjen ja yksilöiden tieto on kuitenkin *myös* nykyhetken tietoa, ja paikallisuksiensa omistamaa. Sitä voidaan kutsua eräänlaiseksi samanaikaisia ristiinkytkeytyneitä säikeitä sisältäväksi hybriditiedonmuodostukseksi, jossa paikallinen tieto on sisällä. Paikallisen tiedon tulkintoja on nimetty tutkimuskirjallisuudessa perinteeksi, hiljaiseksi tiedoksi tai vaikkapa alkuperäiskansojen tiedoksi. Esittelen myöhemmin eri käsitteiden sisältämiä tulkinta- ja painotuseroja. *Paikallinen tieto* on oman tutkimukseni käsite, joka kattaa nämä eri tulkinnat, mutta ei ole rajattu pelkästään niihin. Tieto saattaa sisältää jatkuvuuksia, katkeamisia, muistoja, unohduksia, tulkintoja ja uudelleentulkintoja. Sen luonteeseen kuuluvat sen ominaispiirteet sijainnissaan. Ne ovat osa ihmisen suhdetta nykyiseen luonnonympäristöönsä kaikissa tapaustutkimuksissa. Tietoa tuhoutuu ja syntyy koko ajan. Käsitteen osalta luontaistaloustoimet, kuten poropaimentolaisuus, kalastus, marjastus, käsityöt, metsästys ja polttopuiden hankinta takaavat tiedon tuhoutumis- ja uusiutumiskierron *luontevuuden* ja uusintamisen. Nimitän tätä kiertoa *eheäksi*. Tiedon tallennettu kuvajainen, kuten tutkimusteksti, ei ole kuitenkaan samaa kuin itse tieto, josta puhutaan tapaustutkimuksissa. Se on parhaimmillaankin vain rajattu tulkinta paikallisesta tiedosta. Näin ymmärrettyinä tutkimus mahdollistuu osana omia lainalaisuuksiaan ja tietosääntöjään, mutta tiedon ymmärrys jää aina vajavaiseksi, kun se kiinnitetään suullisen, koetun sijasta kaksiulotteiseen käsitteistöön, kirjoitettuun maailmaan. Valmiin vaatimus, rikottu, törmää aina eheään, keskeneräiseen, muodostuvaan (Massey 2005, Hudson 2001: 23).

Ulkoapäin suunnatut valtatoimet, kuten kolonisaatio, muuttavat ja joisain tapauksissa tietoisesti murtaen tuhoavat paikallisuuden luontevan, omaa tuhoutumis-uusiutumiskehäänsä noudattavan, eheän tietojärjestelmän. Samalla tuhoutuvat sen oleelliset selviämisominaisuudet. Näihin kuuluvat sijainnissaan olevat puhuttu kieli murteineen, uskomusjärjestelmät ja sosiaaliset järjestäytymiset. Paikallisuudet, joihin kolonisaatio on kohdistunut, neuvottelevat suhteitaan pakotettuihin valtapintoihin. Neuvottelun epäonnistuminen, onnistuminen ja lopputulos vaihtelevat. Yhteisöjen tiedon lisääntynyt tuhoutuminen ja uusintamisen keskeytyminen ovat aikamme kohtalonkysymyksiä. Jos tutkimustarkoituksessa rajataan länsimaisen kulttuurin tietämisen tavat yksinkertaistettuna mallina omikseen, ja paikalliset omikseen, voimme ymmärtää maapallon laajuisen katastrofin olevan käynnissä. Ympäristöongelmat, kuten luonnon monimuotoisuuden romahdus osana kuudetta sukupoltoaaltoa tai ilmastonmuutos, ovat liitoksissa tietojärjestelmien kohtaloon ja keskinäissuhteisiin. Niillä on kolonisaation historiaan kytkeytyvä syy- ja seuraussuhde, koska järjestelmien sisältämä luontosuhde on erilainen. Tämän havainnon syvimmat, paikkaan sekä ihmisen ja maailmankaikkeuden väleihin liittyvät, usein *pyhydeksi* mainitut tiedon osa-alueet, syväarkut, ovat kulttuurisen selviytymisen kannalta avainasemassa. Nämä tiedon osat ovat

luonteeltaan sijaintiinsa kuuluvia, erityisiä.

Maapalloistuvat ympäristöongelmat, kuten tässä työssä esillä oleva ilmastonmuutos (IPCC 2007), ovat samalla uhkia ja mahdollisuuksia paikallisen tiedon osalta. Mahdollisuus liittyy yhteisöjen kykyyn kuvata ja puhua omasta sijainnistaan käsin. Työni kannalta keskeinen tulkintakysymys liittyy tapaan, jolla paikallinen tieto voidaan yrittää asettaa ymmärrettävään viitekehykseen arktisen ja pohjoisen ihmismaantieteen ja ympäristötutkimuksen osana. Se vaatii toisaalta laajaa, uutta, ristiriitaista Massey'n (2005) maantieteestä esittämää tulkintaa, joka vie aika-tilojen tulkinnan metafysiikan äärelle. Toisaalta, kun kyseessä ovat pohjoisen perinne ja paikallisuudet, tämä Massey'n metafysiinen jännite kohtaa alkuperäiskansojen ja luontaistalouksien myyttis-tarinallisen maailmallisuuden.

Tulkintani kannalta on keskeistä suullisen tiedon välittäminen ja välittyminen (Brody 1987: xv, Cruikshank 1997, Daly 2005). Erityisesti tiedon syvempien olemusten osalta myyttis-tarinallinen *hetki*, jossa tietoa siirretään, on tärkeä. Kenttätyössä tämä hetki tallennetaan hyödyntäen teknologisen sivilisaation menetelmiä ja esitetään tekstinä. Hetki on oleellinen paikallisen tiedon ymmärryksessä. Sitä ei voida erottaa aika-paikoistaan, mutta yhteisöpohjaista menetelmää soveltaen voidaan hetkistä saada tallenne. Tallenteen avulla voidaan yrittää välittää tiedosta sen ominaisuuksia tutkimukselle. Alkuperäiskansojen tietoisuus näiden *hetkien* tallentamisesta ja tähän liittyvästä riiston historiasta osana kolonialismia on usein esillä (Helander 1999a, Simpson 2006, Smith 2005). Olen pyrkinyt ratkaisemaan, rohkaistuneena uuden yhteiskunnallisen tutkimuksen tarjoamista mahdollisuuksista Suomessa (Hirsiaho 2005), tämän *hetken* tieteellisen esittämisen osana autenttisen äänen dokumentointia. Paikkatarinat esitetään siten, että hetken kokemuksellisuuden kaiku kuuluu kirjoitetun läpi. Tapaustutkimuksieni yhteydessä on esitetty tallennettuja kertomuksia omassa asussaan vahvistamaan tämän Brodyn (1987) ja Cruikshankin (1997) painottaman menetelmän onnistumista. Autenttisen äänen kuuluminen, runollisen tyylin käyttö ja suhde tieteelliseen kirjoittamiseen on onnistuneesti problematisoitu (Dana 2003, Hirsiaho 2005) viime aikoina, ja sisältää ihmismaantieteen ajan ja paikan kulttuuristen diskurssien esittämisen kannalta uusia, hedelmällisiä mahdollisuuksia.

En ole tutkimukseni aikana olettanut paikallisesta tiedosta mitään, siinä määrin kuin se on ollut mahdollista. En ole vierailut etukäteen kenttäalueilla ennen töiden aloittamista. Tutkimuksen aikana on pyritty välttämään ennaltalukittuja tietokategorioita tai analyttisen käsite- ja tulkintatyökaluston käyttöä, vaikkei niitä koskaan voida täysin poistaa, kuten esimerkiksi Goulet (1998) osoittaa. Tällä lähestymistavalla on pyritty korostamaan autenttisuutta ja tietyssä hetkessä tallennettujen tietojen laatua. Kolme tapaustutkimustani tietoinen ovat erilaisia. Osana Massey'n (2005) hahmottelemaa historioiden samanarvoista kohtaamista olen pyrkinyt välttämään raskaiden etnografioiden tai esimerkiksi Neuvostoliiton aikana kirjoitettujen alkuperäiskansakuvausten (Slezkine 1994, Kendall 1997) käyttöä, jos se vain on ollut mahdollista. Olen rajannut ne pois Siperian aineistojen osalta tulkittuani niiden liittyvän valtapiinnan kuvaukseen ja tilan haltuunottoon. Venäjän alkuperäiskansojen nykytutkimus vaatii valintoja. Yhteisöiden tuottama tieto osana paikallisuuttaan on erityisesti nykyhetkessä hyvin tärkeä asia, sillä se kiinnittyy myös tietomonopoliin huomioimiseen nyky-Venäjän kapenevassa kansalaisyhteiskunnassa. Valinta ei ole ollut helppo tai yksinkertainen. Esimerkiksi Alexander Pikan (1998) edustama 'uusperinteinen' tutkimus, valtahistorialliset katsaukset (Slezkine 1994) ja toisaalta entisten sosialistimaiden tutkijajoukko (esi-

merkiksi Vladimirovna 2006) arvioivat Venäjän pohjoisuutta lähes vastakkaisista näkökulmista. Näkökulmat ovat kiinnittyneet valtahistorioiden ja muistamisen problematiikkaan nyky-Venäjän tutkimuksessa. Myös evenkit ovat tästä hyvin tietoisia (Lehanova 2007). Jonkin verran tutkimuskirjallisuutta, erityisesti Burchin, Jochelssonin ja Bogorasin osalta on sovelletusti käytetty. Samoin suomalaisen paikallisen tiedon osalta on ollut pakko ottaa mukaan etnografian, kansanperinteen tutkijoiden ja maantieteilijöiden kuvauksia paikallisuudesta, jotta uusi puheenvuoro suomalaisesta paikasta ja kalastuksesta jäämaisemassa olisi mahdollinen. Työni ei kuitenkaan pyri olemaan laaja etnografinen kuvaus paikallisuuksistaan, vaan paikallisen tiedon ja ilmastonmuutoksen tapaustutkimustyö, joka sisältää täten heti rajoitteensa aineiston, arkistojen ja tutkimusmenetelmien valinnan osalta. Myös monia eri tieteenaloja sivuava ja yhdistävä tutkimus tuo oman lisähaasteensa yhtenäisyydelle ja heikentää työn kuuluvuutta yhteen tiettyyn tieteenalaan. Se pohjaa Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraportin hahmottelemaan monitieteiseen ilmastonmuutostutkimukseen (Huntington & Fox-Gearhead 2004). Paikallisuuksia ja niissä olevia tietoja on lähestytty osana sitä aikaa, joka on vietetty vuosien 2005 ja 2008 välillä. Tutkimuskirjallisuuden läpikäynti, esimerkiksi asutushistorioista ja aiemmista tutkimuksista, sekä arkistotyöskentely Jakutskissa, Helsingissä ja Joensuussa on ajoitettu lomittain kenttäjaksojen sisään 2006–2008. Näin teoreettis-menetelmällinen ja tiedollinen viitekehys on vahvistunut. Tiedon tutkimukseni on nojannut ymmärrykseen, jossa kenttätyöjaksot on yritetty toteuttaa Massey'n (2005: 10) mainitsemana *uutena kohtaamisena*.

Matkasin neljään paikkaan, neljään pääosin pakottamattomaan, avoimeen aika-tilaan. Kaikki alkoi kenttätöillä 'kaukana', Siperiassa, jossa Ala-Kolyma ja Evenkian Iengra sijaitsevat. Siperian kenttätyöjaksojen lomassa matkasin Puruveden Hummonselälle, Karjalan jäämaisemaan kanssatutkijoideni, paikallisten ammattikalastajien mukana. Neljäs, tärkein matka toteutui maaliskuussa 2007. Pohjautuen kenttämateriaaleihin ja -kokemuksiin sekä tutkijan haluun syventää aistillisen, kokemuksellisen maantieteen ja maan tiedon menetelmiä, järjestin osuuskunta Lumimuutoksen kanssa perinteisen talvnuottauksen Satakunnan Parkanon Kuivasjärvellä, jossa olen kalastanut 32 vuotta. Saavuin kotiin. Tämä paluu metsän ympäröimille kotijäille on tutkimukseni tärkein henkilökohtainen saavutukseni. Erityistapauksena tutkimuksessa on talvnuottauksen hahmottaminen arkisen työn kautta osallistujana ja tekijänä kevättalvella 2007. Nuottaukseen sisältyvän viiden maiseman hallinta on mahdollon ymmärtää ilman omakohtaista kokemuksellisuutta. Näin tutkijan ja tutkimuskohteen suhteistakin avautuu uusia tulkinnallisia horisontteja. Nuotan apajapaikka avartuu yhteisön tietämänä ja omistamana vuodenaikaan sidottuna, ainutkertaisena sijaintina.

Jäsenän kolmen tapauksen avulla ilmastonmuutokseen kytkeytyvän paikallisen tiedon ominaisuuksia ja sovelluksia. Teoreettisesti työ nojautuu humanistisen kulttuuritutkimuksen ja ihmismaantieteen paikka/tila-traditioon sekä alkuperäiskansateoriaan. Alkuperäiskansateoria viittaa viimeisten 20 vuoden aikana muodostuneeseen, uuteen jälkikolonialistiseen teoriaan, jonka arkkitehteinä ovat alkuperäiskansojen riveistä nousseet tutkijat (esim. Helander 1999a, Smith 2005). Tutkimuksessa täsmennetään osallistuvien kenttätöiden avulla näihin tapauksiin liittyvien diskurssien olemuksia. Muotoilen tutkimuksessani muutamia uusia teoreettisia käsitteitä, kuten *aikapana* (ajan ja paikan sulauman) ja *lumennoksen* (lumen rajaamattoman tilallisen tulkintavälineen pohjoisten kulttuurien parissa). Tämä on tarpeen luontaistalouslyhteisöjen myyttillis-tarinallisen maailmallisuuden tavoit-

tamiseksi, vaikka ensiluennaltaan se sisältää metafysiäkin elementtejä. Empirian avulla hyödynnetään ja syvennetään maantieteellistä timespace- ajattelua sekä mittakaavojen tulkintaa. Tämä toteutetaan narratiivisen analyysin ja yhteisöpohjaisen menetelmän avulla valittujen paikka-tarinoiden suorilla lainauksilla (kts. Brody 1987: xv, Massey 2005).

Näin tutkimus kykenee lähestymään paikkaan sidottujen tietojen tarinallisia aikatiloja. Teoreettisesti rakennetaan myös tilatulkintaa avartavaa käsitteistöä. Tieteellisen tutkimuksen ja paikallisuuksien välillä on käynnissä siirtymä kohden jälkikolonialistista vuorovaikutusta, joka kyllä välttää dikotomioita, mutta kuten Smith (2005) osoittaa, sisältää samankaltaisuuksia vallan vaikutuksista. Tämä terävöityy 'autenttisen äänen' uuteen asemointiin tutkimuksessa. Vuorovaikutustila pohjautuu luottamuksellisiin neuvotteluihin paikallisyhteisöjen ja informanttien kanssa, analyysimateriaalin ja analyysin kohdettaan kunnioittavaan käyttöön (Smith 1999, 2005, Simpson 2006) sekä tutkimustulosten ja raakamateriaalin palauttamiseen paikallisuuteensa ennen opinnäytteen julkaisemista.

Talvinuotan kokemuksellisuus on maantiedon (lay geography) kannalta oleellinen havainto. Se sijoittaa tiedon ja vallan suhteet keskiöön paikan, tilan ja mittakaavan ymmärryksissä. Nykyvalta, -tieto ja -tila keskinäiskietoutumiseen ovat rakentuneet kansallisvaltiollisen territoriaalisuuden kehityksen osaksi ja myötä. 'Tiedetyt tilat ja paikat' ovat sidoksissa 'tiedettyä (lineaarista) aikaa' tuottavaan rakenteeseen, valtioon ja sen 'alaisiin' alueisiin ja paikkoihin (Burnham 1996: 472–476). Alueita ja paikkoja tuotetaan esimerkiksi karttojen, satelliittikuvien ja muiden, rationaalisellem maailmankuvalle ja rajatulle aika-paikka-diskurssille nojautuvien käytäntöjen avulla. Osittain tätä maailmantulkintaa vastaan ja limittäin sen sisällä kansat ja yhteisöt, jotka kutsuvat itseään alkuperäiskansoiksi (Näkkäläjärvi 2000, Stea 1984), tuottavat omaa, laadullisesti erilaista aika/paikka- diskurssiaan, jota voidaan luonnehtia epälineaariseksi, rajoittamattomaksi aika- ja paikkaolemuksiksi. Alkuperäiskansoja on nimitetty myös 'neljänneksi maailmaksi' (emt. 1984: 3–12).

Tämä tutkimus pyrkii, taustanaan arktinen ilmastonmuutos, nimenomaisesti nykyaikaisen tiedetyn territoriaalisuuden ja paikallis-perinteisen rajaamattoman tilan välisen vuorovaikutuksen tunnistamiseen (Massey 2005) ja samalla maantieteellisen aika-tila-käsitteistön kriittiseen uudistamiseen paikallisuudesta käsin. Kenttämateriaalin osalta arvioidaan yhteisöpohjaisessa tutkimuksessa, miten paikallinen tieto ymmärretään paikassa, jossa sitä oletetaan olevan, ja toisaalta miten tietoa 'omaavat' ihmiset, jotka tässä on rajattu pääosin perinteisten luontaistalous-yhteisöjen jäseniin, tulkitsevat muutoksia käyttäen tietoaan, tehden havaintojaan ja päätöksensä havaintojen pohjalta. Oleellista on tiedon katkeamisten ja jatkuvuuksien keskellä, miten ihmiset *sijainnissaan* neuvottelevat ja tulkitsevat asioita muistitiedon ja muiden tiedonmuodostusten avulla.

Venäjän pohjoinen on suuren murroksen keskellä. Vuonna 1991 tapahtunut Neuvostoliiton romahdus, 1990-luvun markkinatalouskokeilut ja 2000-luvun 'Putinin aika' ovat muokanneet pohjoisten alueiden realiteetteja. Ilmastonmuutos saattaa avata uusia liikennemahdollisuuksia Venäjän pohjoiseen periferiaan, joka jo nyt on keskeinen resurssien, erityisesti fossiilisten polttoaineiden lähde. Siellä sijaitsevat myös useat perinteisten alkuperäiskansojen yhteisöt, joten monien toimijoiden muodostama dynamiikka on viitekehys, jossa tutkimus operoi. Tässä on mukana kaksi kenttäaluetta, Ala-Kolyman piirikunta ja Nerijungri, Sahan tasavallassa (Jakutiassa), Koillis-Siperiassa. Kolyamalla perinteisen tiedon keskiössä ovat

paimentolaiselämää viettävät evenit, tšuktšit ja jukagiirit, erityisesti Nutendlin ja Turvauringin *obština*-yhteisöt (Pika 1998, kritiikistä tähän alkuperäiskansojen järjestäytymiseen kts. Vladimirova 2006: 320–321). Ikiroudan sulaminen ja sään ääreistyminen liittyvät arktiseen ilmastomuutokseen tässä tapaustutkimuksessa.

Nerijungrin piirikunta sijaitsee Etelä-Jakutiassa, Kiinan rajalta pohjoiseen. Se on myös taigan poropaimentolaisten, evenkien kotiseutualue. Tapaukseni keskittyy maankäyttöön, euraasian šamanismin ja paikallisen tiedon luonteeseen ja jatkuvuuteen, karhuriitteihin, ilmastomuutokseen, porotalouteen ja muihin taigavyöhykkeen paikallisiin diskursseihin. Kohdealueen sijainti on Nerijungrin piirikunnan Iengran kylä sekä poroprikaati neljän vuotuiskierto. Ilmastomuutoksen rooli nykyaikaistumisen ja ympäristöongelmien osana on evenkiluvun erityispiirre.

Kotimaan kenttäalue on Pohjois-Karjalan Kesälahden kunnan Puruvesi. Se valittiin kalatalousviranomaisilta tutkimusta valmisteltaessa saatujen tietojen perusteella. Ne viittasivat talvinuottauksen yhteisölliseen säilymiseen Hummonsellällä. Olen lähestynyt aihetta kirjallisuuden ja tallennettujen tutkimusaineistojen avulla, osoittaakseni erityisesti *karjalaisen* ja suomalaisen tiedon olemuksia. Martti Haavio muiden ohella on todennut meillä olevan rikas kulttuurinen tieto ja perinne (esimerkiksi Haavio 1967, Siikala 1994, Stark 2006). Pohjois-Karjalassa aineisto koostuu haastatteluista Puruveden nuottaavien talviammattikalastajien parissa. Kenttätö on aloitettu 2005. Suomen kenttämateriaalin ydinkysymyksiä ovat tiedon luonne, laatu ja laajuus pohjautuen kerättyyn kenttämateriaaliin. Ilmastomuutoksen paikallisvaikutukset, kuten muissakin tapauksissa, ovat esillä. Aineistorajauksen vuoden 2006–2007 materiaaleissa korostuu talviolosuhteiden, erityisesti jää- ja tuulihavaintojen rooli. Uskon, että kriittinen, aineistopohjainen työni tarjoaa teoreettisia viitekehyksiä siitä, miten paikallinen tieto voidaan säilyttää hyväksyttynä ja arvostettuna tietämisen välineenä *omassa paikassaan*. Samalla työ etsi ratkaisuja globaaleihin ja paikallisiin ympäristöuhkiin, kuten ilmastomuutoksen vaikutuksiin luonnon monimuotoisuuteen ja luontaistalouteen pohjoisessa.

Paikallisen tiedon tutkimus on kytköksissä laajempaan, arktisen ympäristön-suojelun ja -tutkimuksen viitekehykseen pohjoisilla alueilla. Tutkimukseni jatkaa ilmastomuutoksen kartoittamista, jonka Arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arviointiraportti aloitti 2004. Olin artikkelikirjoittajana saamelaisyhteisöjen perinteisen tiedon ja säämuutosten osalta ACIA-raporttiin. Jakutian kaksi kenttäaluetta valittiin yhteistyössä Venäjän tiedeakatemia alkuperäiskansainstituutin ja Pohjoisen foorumin akatemian kanssa ilmastollisten ja kulttuurillisten seikkojen vuoksi. Tämän lisäksi Ala-Kolyman kenttäalue on mukana YK:n ympäristöohjelman UNEPin rahoittamassa 'ECORA' (Ecologically Fragmented Ecosystems in the Russian Arctic) –habitaattisuojaohjelmassa, johon käsillä oleva väitöstutkimukseni tuottaa ilmastollisten, luonnon monimuotoisuusmuutosten ja perinteisen tiedon osuuden. ECORA on YK:n, Venäjän ja muiden arktisen maiden hallitustenvälinen luonnonsuojelutyökalu, jolla pyritään monialaisin toimenpitein suojelemaan laajempien ekosysteemikokonaisuuksien kannalta merkittäviä yhtenäisiä maa-alueita. Ohjelman kunnianhimoiseen toimeenpanosuunnitelmaan kuuluu myös tuki alueen kantaväestölle, joka Venäjän pohjoisessa useimmiten viittaa alkuperäiskansoihin (UNEP 2005, ECORA 2003). Pohjois-Karjala on myös osa laajempaa viitekehystä. Luontaistalous, kuten ammattikalastus, liittyy sidosryhmäajattelun keskiöön (Lyytikäinen, Luotonen, Uotila, Kotanen ja Hokka-

nen 2004). Hallinnollisten, ilmaston- ja luonnonsuojelun tutkimukseen liittyvien seikkojen lisäksi tutkimus keskittyy 'paikallisen, kokemuksellisen (ekologisen) tiedon' käsitteelliseen tutkimukseen eri kohdealueilla sekä laajemmissa kansainvälisissä diskursseissa. Aluksi alan tieteellisten määritelmien avulla arvioidaan paikallisen tiedon ulottuvuuksia. Toisaalta annetaan pohjoisten alkuperäiskansojen omien tutkijoiden ja tunnustettujen johtohahmojen tuoda näkökulmiaan aiheeseen. Kenttäalueet muodostavat tapauksiensa kannalta mielenkiintoisen jännitteen – toisaalta perinteisen tiedon oletetaan lähes automaattisesti liittyvän alkuperäiskansakulttuureihin (Stea 1984), jotka on tunnustettu kansainvälisesti tähän ryhmään (Jakutiassa evenit, evenkit, tsuktšit, jukagiirit, Suomessa ja Euroopan Venäjällä saamelaiset). Nämä ryhmät myös käyttävät perinteisen tiedon käsitettä osana poliittista kamppailuaan. Toisaalta erityisesti Pohjois-Karjalan nuottaajien materiaaleissa on selvästi elementtejä, jotka ovat perinteisen tiedon ja ympäristömuutosten tutkimuksen kannalta keskeisiä. Kuitenkaan valtiollinen Venäjä tai Suomi ei ota huomioon tätä paikallista tietoa osaksi tieteellistä tutkimusta paikallisyhteistöistä tai ympäristömuutoksista samalla tavalla kuin alkuperäiskansojen tietoa. Ainoastaan riistantutkimuksessa siitä on viitteitä (Lyytikäinen ym. 2004, Salmi 2001). Tuolloinkaan tiedon omistajat eivät pääse määrittämään, *miten* tiedon kanssa toimitaan. Lisäksi kaksi tapaustutkimustani sijaitsevat borealisella metsävyöhykkeellä, joten *arktisen* ilmastonmuutoksen tutkimuksen (Arktinen neuvosto 2004) viitekehyksen soveltaminen täysarktisen ilmastoalueen ulkopuolelle tarjoaa lisää mielenkiintoista näkökulmaa.

Perinteisen tiedon tutkimus on samalla tutkimusta pohjoisten alueiden kolonisaatiosta ja tieteen roolista. Tiedon tutkimus on usein alkuperäiskansatutkimusta, jolle on omat historiansa ja Toiseuden tulkintansa. Se on ristiriitaista, uutta, nopeasti kehittyvää, normatiivista, laadullista tutkimusta, jolla on omat epistemologiansa. Se on tutkimusta vastarinnasta ja kamppailuista valtarakenteita vastaan. Euroopan ruma jälki pohjoisessa ei eroa Euroopan jäljestä Afrikassa, Latinalaisessa Amerikassa tai muualla, missä siirtomaatoiminta on ollut osa arkea vuosisatoja. Perinteisen tiedon hyväksyntä, hyväksyttäminen, hyväksikäyttö ja hylkääminen eri vaiheissaan on siis samalla nopeasti kehittyvä, pohjoisten kansojen etnopolitiikkaan, itsemääräämisjärjestelyihin ja oikeustapauksiin liittyvä tieteenala, jonka teoreettista välineistöä, metodeita ja toimintatapoja vasta kehitetään, kuten Daly (2005) osoittaa. Perinteisen tiedon tutkimus on samalla lännen intellektuaalinen ja epistemologinen peili, ja myös mittaetäisyys siitä, kuinka pitkälle olemme siirtomaa-ajoista tulleet.

Yhteisöpohjainen tutkimusmenetelmä on yhteisöjen *kanssa* tutkimista, siten, että osallistajat ovat tietojensa omistajia ja prosessin jokaisessa vaiheessa huomiointuja. Tähän menetelmään kuuluvat yleensä kenttätöiden osana raaka- ja vedosmateriaalien palauttaminen sijaintiinsa hyväksymistä varten, loppumateriaaleista tiedottaminen ja aktiivinen yhteydenpito mukana olleisiin ihmisiin (Huntington 1998, 1999, 2000). Tietojen julkaisu tapahtuu paikallisten rajaamalla tarkkuudella ja hyväksynnällä. Se ei vielä takaa tiedon symmetrisyyttä, joten Lumimuutos 2007-tapahtuman järjestäminen Neriungrissa keväällä 2007 sekä kalastajatapaaminen joulukuussa 2007 järjestettiin varmistamaan tiedon tasapuolisen käsittelyn vahvistamista. Kehittyvä diskurssi ja tutkimuskenttä alkuperäiskansojen tiedosta haastaakin vanhemman tutkimusmateriaalin kriittiseen tarkasteluun. Yleisemmin tämä tarkastelu korostaa, mitä on julkaistu, ja miten yhteisö, josta tiedonannot on haettu, on huomioitu tiedon omistajana, tulkkina ja kansatutkijana (Smith

2005, Simpson 2006). Alaa tunnetaan Suomessa vähän, vaikka muutamia Lapin porotalouteen liittyviä hankkeita, kuten RENMAN, on viime vuosina toteutettu. Selkeästi alkuperäiskansojen tietoon kiinnitettyä yhteisöpohjaista projektia ei ole Suomessa toteutettu. Alan kansainvälisiä taitajia ja tietäjiä tunnetaan vähän. Työni haasteena onkin tutkia alkuperäiskansojen puheenvuorojen liittymistä perifeeristen, marginalisoitujen yhteisöjen arkeen Jakutiassa sekä tutkia paikallisen tiedon roolia oman perinnekulttuurini maisemassa Pohjois-Karjalassa. Samalla kun ymmärrys pohjoisten kansojen mittavasta kulttuuriperinnön jatkuvuudesta alkaa selvitä tutkijoille, pohjoisten luonnonvarojen, ja ympäristöongelmien, kuten ilmastonmuutoksen vaikutukset ja vauhti kiihtyvät. On esitetty puheenvuoroja, joissa nämä kehityssuunnat ovat yhteydessä toisiinsa. Muiden resurssialueiden köyhtyessä arktinen, erityisesti Venäjän pohjoinen, on muun muassa Euroopan polttoainehuollon kannalta keskeisessä osassa 21. vuosisadalla. (Helanterä ja Tynkynen 2003, Pynnöniemi 2008).

Maapalloistuminen on tullut arktiseen, ja samalla arktiseen akatemiaan. Tämän teeman kannalta tutkimuksen viimeinen luku sisältää päätelmiä perinteisen, paikallisen tiedon 'palauttamisesta', ikaikaisten luontosuhteiden jatkumisesta ja niiden selviämisedellytyksistä sekä ilmenemismuodoista. Aiheista ei ole vielä paljon tutkimusmateriaalia. Sahan tasavallan paimentolaiskoulumalli, yhteisöstä lähtevä yritys tiedon palauttamiseen, onkin Ala-Kolyman kenttäalueen materiaalin keskiössä. Kysymys siitä, voidaanko kolonisaatio purkaa, ja miten se mahdollisesti tapahtuu, on siis työni läsnäolevia teemoja.

Tutkimukseni on kestänyt heinäkuusta 2004 kesäkuuhun 2008. Siperian kenttätöjaksot ovat käsittäneet matkat Jakutiaan heinäkuussa 2004, jolloin työtä valmisteltiin, maalisi–huhtikuussa 2005, tammi–maaliskuussa 2006, sekä maalisi–huhtikuussa 2007. Kotimaan kenttätöjaksot ovat ajoittuneet elokuun 2005 ja huhtikuun 2008 välille, pääosin matkoina Joensuusta ja Kontiolahdelta Puruvedellä päivänkestoisina kenttämatkoina. Maaliskuun talvinuottaus Satakunnassa kesti valmisteluineen Kuivasjärven kylässä neljä päivää. Siperian kenttämateriaalit on kerätty osana laajempaa aineistoprojektia 'Jakutian pohjoisten alkuperäiskansojen ekologiset perinteet ja tieto arktisen ilmastonmuutoksen viitekehyksessä' vuosina 2004–2008 (Robbek 2005). Sen kokonaissuuruus on noin 3000 sivua raakatekstiä. Hankkeeseen osallistuivat paikallisten poroyhteisöjen lisäksi Venäjän tiedeakatemia Pohjoisten alkuperäiskansojen instituutti ja Pohjoisen foorumin akatemia Jakutskissa sekä osuuskunta Lumimuutos. Suomen kenttämateriaalit on kerätty yhteistyössä Pohjois-Karjalan T&E-keskuksen kanssa osana osuuskunta Lumimuutoksen 'Tuohiaika' -perinnetietoarkistoa.

Siperian kenttämateriaalit on tallennettu siten, että haastattelussa on ollut läsnä lisäksi joko jukagiiri-kansan johtaja, Vjaceslav Shadrin, joka on myös Pohjoisten alkuperäiskansojen instituutin tutkija tai filologian tohtori, evenki Tamara Andrejeva. Mukana olevat yhteisöt valittiin vuoden 2004 valmistelevien yhteydenottojen ja tutkimussuunnittelun aikana Jakutskissa. Suunnittelun aikana käytiin myös läpi arktiseen antropologiaan ja eettisyyteen liittyviä oleellisia huomioita informanttien oikeuksista, intellektuaalisten materiaalien ja alkuperäiskansojen oikeuksista sekä Kanadan, Suomen ja Alaskan vertaismateriaaleja eettisen tutkimuksen periaatteista. Tutkimuksen teemat ja kysymyssarjat laadin yhteistyössä Pohjoisten alkupe-
räiskansojen instituutin tutkijoiden kanssa. Työtämme ohjasi instituutin johtaja, eveni Vasili Robbek, kautta Venäjän tunnettu alkuperäiskansojen tutkija, porosuvusta itsekin. Näin aikaisempien tutkimusprojektien tekemät virheet ja yhteisö-

pohjaisen menetelmän sisältämät heikkoudet pyrittiin minimoimaan soveltamalla sitä mahdollisimman hyvin räätälöitynä Sahan tasavallan paikallisuuksiin. Tämän jälkeen syksyn 2004 aikana otettiin yhteyttä yhteisöihin, jotka suostuivat paikallisen tiedon ja ilmastonmuutostutkimuksen kumppaneiksi. Pääinformantit valittiin, kun luottamuksellinen suhde vuosien 2005 ja 2006 aikana yhteisöiden kanssa oli saavutettu. Monesti leirien ihmiset itse viittasivat tietyn henkilön suuntaan. Vihjeitä saatiin siis myös kenttätyöskentelyn aikana. Päätin omana ehdotukseni korostaa poromiesten ja vielä tundralla tai taigalla elämäänsä elävien ihmisten valintaa tutkimukseen. Myös yhteistyötahot kokivat tämän rajauksen mielekkääksi. Jakutsissa sijaitsevalla Pohjoisten alkuperäiskansojen instituutilla on hyvin läheiset suhteet mukana olleisiin luontaislousyhteisöihin. Sen tutkijat kuuluvat alueidensa alkuperäiskansoihin. Shadrin, Varlamova ja Kurilov ovat myös kansojensa valittuja johtajia. Kurilov ja Varlamova ovat tunnustettuja henkilöitä, joilla on *oikeus* puhua oman kansansa perinteestä, vaikka se ei aina ulkopuoliselle tutkijalle ole selvää. Molemmat ovat noidan lapsia, ja omistaneet elämäntyönsä oman kansansa kielen ja kulttuurin elvyttämiseen. Kurilovin ja Varlamovan aineistot ja puheenvuorot ovat laadullisesti erilaisia kuin esimerkiksi poroleireissä elämäänsä viettävien ihmisten. Niistä kuultaa myös *tietoisuus* etnografian, antropologisten aineistojen ja ulkopuolisten kuvausten tarkasta tuntemuksesta. Sahan tasavallan alkuperäiskansojen tiedon tutkimuksessa tämä ei mielestäni ole kuitenkaan ollut huono asia, sillä tämä osoittaa mukana olevien yhteisöiden ja heidän edustajiensa olevan hyvinkin tietoisia ulkopuolisten näkökulmista osana valtapintaa (Massey 2005).

Toisaalta poroleirien aineistot ja kohtaamiset ovat olleet hyvä testi kulttuuri-eliittien esittämille näkökulmille, jatkuvuuksille ja katkeamisille, joita käsittelen kunkin tapaustutkimuksen osalta erikseen. Johtoajatuksena on ollut, noudattaen Massey'n (2005) ja Hirsiahon (2005) sekä Brodyn (1987) hahmottelemaa menetelmällistä suuntaa, että paikallisuudet tuottavat itse oman aineistonsa, jota olen sitten tätä opinnäytetyötä varten analysoinut ja työstänyt. Henkilökohtainen roolini on siis kattanut tutkimuksen valmistelun, kaikkiin kenttäjaksoihin osallistumisen, arkistotyöskentelyn sekä varsinaisen Suomessa toteutetun opinnäytetyötä varten tehdyn tutkimustyön, jossa aineistoista on rajattu tutkimuskysymystäni varten siihen liittyvä aineisto. Haastattelutilanteissa on tapauskohtaisesti sovittu roolistani. Usein olen itse tai tulkin välityksellä selvittänyt ilmastonmuutokseen tai paikalliseen tietoon liittyviä kysymyksiä. Joidenkin haastattelutilanteiden osalta olen sopinut Shadrinin tai Andrejevan kanssa etukäteen kysymysteemoista, jotka he ovat esimerkiksi evenkinkielisessä haastattelussa ottaneet esiin. Jukagiiria tai evenkin kieltä ei ole muutamia fraaseja lukuun ottamatta ollut mahdollista sisäistää neljän vuoden tutkimuksen osana.

Kenttätyöskentelymallia on testattu ensi kerran heinäkuussa 2004, otettu käyttöön vuoden 2005 laajoissa vierailuissa paikallisuuksiin, ja korjattu vuoden 2006 ja 2007 kenttätyöjaksoille, eli oma tutkijanroolini on samalla ollut oppimista halki koko kenttäaineiston keruun. Tulkin käyttö on muutamien käsitteiden ja luontaislous-talouden osa-alueiden, esimerkiksi Nutendlin porotermistön osalta, vaatinut täsmennyksiä tallennuksen ja haastattelun jälkeen. Tämän vuoksi palasimme keväällä 2007 yhteisöihin varmistamaan asioiden laidan. Sinällään tulkin läsnäolo ei ole merkittävästi haitannut kenttätyöskentelyä. Tämä yksityiskohta puolestaan liittyy tulkkiemme erinomaiseen persoonallisuuteen ja mukautumiskykyyn poroleirien ankariin olosuhteisiin. Vuosien 2005, 2006 ja 2007 kenttämatkojen jälkeen järjes-

tettiin Pohjoisten alkuperäiskansojen instituutissa tutkimuskritiikki- ja palautepalaverit, jossa hyvin tiukasti läpikäytiin kulloinenkin kenttäjakso, sen onnistumiset ja epäonnistumiset. Näiden kolmen vuoden aikana käytyjen keskusteluiden lisäksi opinnäytetyön loppuvaiheessa keväällä 2008 kävin käsikirjoituksen läpi Shadrinin ja Andrejevan kanssa korjatakseni virheet, joita mahdollisesti oli jäänyt. Olen siis pyrkinyt varmistamaan sekä kenttätöiden, että opinnäytetyön valmistumisen aikana, että toisaalta yhteisöpohjaisen menetelmän soveltamista noudatetaan itse-reflektioiden ja vertaiskeskusteluiden kautta, ja että toisaalta tämä työ on omani. Osa haastatteluista on valittu sukupuolen mukaan ja naisten tiedosta on julkaistu erikseen muualla (Mustonen 2008). Tämä väitöstutkimus on kuitenkin omani, vaikka poromiehet ja muut paikalliset mukana olleet ihmiset ovat kanssatutkijoitani. Vastuu tutkimuksesta ja sen virheistä on minun. Siperian kenttätömatkoilla on ollut tutkimusapulaisena Kaisa Mustonen. Lisäksi käsityöläinen, taiteilija Saija Lehtonen, Johann Asmundsson, Embla Oddsdottir ja konsuli Jyrki Terva vuoden 2005 osalta ovat osallistuneet kenttätutkimukseen. Kenttätulkkina Jakutiassa on toiminut Jana Nystrojeva.

Suomen kenttämateriaalit on kerätty siten, että vuosien 2006 ja 2007 aikana mukana on ollut tutkimusapulainen Hanna Eklund. Olen soveltanut yhteisöpohjaista menetelmää suomalaisen kalastajayhteisöön. Tämä on toteutettu myös siten, että Siperiassa opittu on liitetty osaksi kotimaan menetelmää, tietysti tänne muokattuna ja sovellettuna. Haastattavien nimet on saatu viranomaisten hallussa olevista ammattikalastajalistaista. Haastattelu on puhtaaksikirjoittanut Eklundin lisäksi Saija Lehtonen osana työharjoitteluaan osuuskunta Lumimuutoksessa. Pohjois-Karjalan T&E-keskus on tukenut tutkimusta hallinnollisesti ja tutkimuskysymysten rajaamisen osalta. Muutamat rajatut lainaukset Vienan Karjalasta ovat mahdollistuneet Juminkeko-säätiön avustuksella.

Informantin mielihalujen ja päätösten mukaan, haastattelu on pyritty tallentamaan digitaalisesti minidisc-nauhoille ja joissakin tapauksissa DV-videolle. Jos tallennus ei ole sopinut tutkimushetkeen, on tehty muistiinpanoja osana kenttäpäiväkirjaa. Kaikki alkuperäisnauhat on varmuuskopioitu ja luetteloitu. Ne ovat osa osuuskunta Lumimuutoksen, paikallisyhteisöjen, pohjoisten alkuperäiskansojen instituutin ja Pohjoisen foorumin akatemian arkistoa. Haastatteluilta on joko kirjallisesti tai suullisesti kysytty lupa tietojen julkaisemiseen ja nimen käyttöön, joka on Venäjän nykytilanteessa ongelmallinen käytäntö. Olen päätenyt nimien käyttöön osana yhteisöpohjaista menetelmää ja tiedollisia omistussuhteita, paikallisten luvalla. Haastattelulähdemerkintä tässä työssä sisältää koodin ”S”-vuosiluku ja haastattelutunnus. Tämä mahdollistaa kätevästi viittauksen suulliseen tiedonantoon. Varsinainen haastattelulista löytyy lähdeluettelosta. Maankäyttökartat on tuotettu mukana olleiden haluamalla tarkkuudella siten, että raakakartoitukset on piirretty perus- ja muihin karttoihin kenttätötilanteessa, esimerkiksi poroleireissä, ja tästä piirretty uudelleen. Uudet kartat on piirtänyt filosofian maisteri, maantieteilijä Johanna Roto Tukholmassa syksyllä 2007. Tutkimuksessa esitetyt valokuvat on kuvattu pääosin Canon EOS-kalustolla diafilmille paikallisten ihmisten luvalla. Jos muuta kuvamateriaalia esitetään, se mainitaan erikseen.

Yhteisöpohjaisen tutkimukseen on kuulunut myös materiaalin palauttaminen paikallisuuteensa. Sen onnistuminen ei ole itsestäänselvää. Tämän väitöskirjatutkimuksen osalta se on käytännössä tarkoittanut sitä, että alkuperäiset haastattelunauhat ja materiaali on kopioitu ja toimitettu 2006–2008 pohjoisten alkuperäiskansojen instituuttiin ja Pohjoisen foorumin akatemian arkistoon. Kaikki poroleirit

eivät ole halunneet nauhojaan. Tässä tapauksessa leireihin on toimitettu valokuva- ja tekstimateriaalikoosteet. Julkaistut tiedonannot on esitelty ennen opinnäytteen julkaisua siinä mukana olleille, jotka ovat ne hyväksyneet. Tämän lisäksi huhtikuun alussa 2007 Nerijungrissa ja Iengrassa järjestettiin kansainvälinen Lumimuu- tos 2007-tapahtuma, jonne erillisrahoitettiin kaikkien mukana olleiden yhteisöjen edustajia kuulemaan tutkimustuloksista ja tutkimuksen eri vaiheista sekä komentoimaan materiaaleja ennen kuin julkaisu tapahtuu. Samalla opinnäytetöiden raakaversiot esiteltiin mukana olleille poromiehille ja heidän edustajilleen siten, että englannin- ja suomenkieliset käsikirjoitukset ja niiden pääsisällöt käännettiin tulkkien avulla yhteisöiden edustajille.

Jokainen haastattelu Suomesta ja Venäjältä on arkistoitu siten, että haastattelun tiedot, päiväykset ja tiedostonnimi on kirjattu arkistokortteille. Tarkemmat haastattelukohtaiset tiedot löytyvät lähteistä. Myös haastattelun sisältämät, mahdollisesti joko yhteisön tai yksilön kannalta hienovaraisuutta tai rajoituksia sisältävät seikat on merkitty arkistokortteihin.

1 KARTOITETUT ELI TIETEELLINEN VIITEKEHYS

1.1 Ihmismaantiede ja aika-avaruuden valtageometriat

Työni keskittyy ajan, paikan ja muutoksen tarkastelun avulla ihmismaantieteessä tutkimaan, miten nykyinen, koloniaalinen törmäys pohjoisilla alueilla tieteen ja perinteen välillä voitaisiin neuvotella uudeksi tulkinnalliseksi menetelmäksi ja avartuvaksi viitekehyykseksi. Tutkimukseni kannalta paikan, tilan, mittakaavan ja alueen tulkinnat ja monitahoiset ymmärrykset ovat välttämättömiä, kuten Massey (2005) korostaa. Perinteisesti *maantiede* on ollut työkalu, jonka avulla paikkaa tutkitaan. Kulttuuritutkimuksen kannalta ihmisen ja paikallisen luonnon väliset suhteet ovat ensiarvoisen tärkeitä. Ihmismaantiede historiallisena ilmiönä liittyy eurooppalaisten maatalousyhteiskuntien kehittymiseen kansallisvaltioiksi, väkivaltamonopoleiksi tietyllä rajatulla alueella. *'Tiedetty paikka'* on keskeisesti sidoksissa *'tiedettyä'*, lineaaria aikaa tuottavaan rakenteeseen, valtioon, ja sen *'alaisiin'* alueisiin ja paikkoihin (esim. Burnham 1996: 472–476). Ne voidaan kuvata teologisiksi käytännöiksi, jossa toimijat luulevat tietävänsä toimensa ja projisoivat rajatun tilan käsitteet tavoiksi ottaa maailma haltuun *'ymmärtäen'*, *'tietäen'*, *'peittäen'* esimerkiksi karttojen, satelliittikuvien rationaaliselle maailmankuvalle ja rajatulle aika-paikka-diskurssille nojaavien käytäntöjen avulla. Tähän toimintaan on useimmiten historiallisessa viitekehyyksessä liittynyt alueiden alistaminen raaka-ainetuotannolle tai muulle laajamittaiselle hyödyntämiselle (Mustonen 2003: 29). Tämän tutkimuksen osalta sitä kutsutaan *eurooppalaiseksi ajaksi ja paikaksi*, myös länsimaiseksi, tieto-opillisen historiansa vuoksi.

Sovellan kriittisen geopolitiikan ja maantieteen teoreettisia malleja ja viitekehyyksiä. Bonnemaisonin pääteoksessaan *Culture and Space* (2000, 2005) keskittyy luonnonpaikan ja ihmisen rakentaman paikan väliseen suhteeseen. Bonnemaisonin mukaan kulttuurimaantieteessä korostuvat ihmisyksilöiden suhteet paikkaansa ja sijaintiinsa nähden. Hän (2005: 2–3) painottaa *'tilan'* käsitteen teoretisointia – onko *'tilan'* käsitteelle alkuperäinen olotila, eli onko luonnon ja ihmisen kulttuurisen tilanjärjestyksen ja ymmärryksen välillä linkki? Ovatko myytit, kulttuuriset yhteisölliset suhteet, uskomusperinteet ja luontaistaloustoimet heijastumia jostain ihmisyyden alkupisteestä, luonnon ja kulttuurin yhtenäisyydestä vai eriävyyksistä? Miten sivilisaatio tulisi ymmärtää tämän tutkimuksen valossa? Hän tutki läntisen Tyynenmeren paikalliskulttuureita yli kolmenkymmenen vuoden ajan. Bonnemaisonin läpimurtoteoksen pääteesi on, että suurin virhe on territoriaalisuuden ja paikan esityksissä ymmärtää paikka *'elottomana'*, kaksikulotteisena tasona tai *'banaalina käsitteenä'* (emt. 2005: 114–115). Hän korostaa kuolleen tilan tai tyhjän ymmärryksen sopivan hyvin tuotantotalouksien raaka-ainekeskeiseen ajatteluun, jossa yhteisöllinen suhde paikkaan on tavoitteellisesti, utilitaarisesti painottunut. Tämä suhde pitää sisällään kontrollielementin.

Paikan kulttuurista sijaintia ja historiallis-maantieteellistä yhteyttä on pohdittu toisaalta ihmismaantieteen (Agnew & Duncan 1989: 81–105) ja kulttuuritutkimuksen kautta (Tuan 1993). Tuan (1993: 121–143) korostaa estetiikan, luonnon ja kulttuurin välistä yhteyttä, käyttäen esimerkkinä Australian aboriginaalien monitasoista suhdetta maisemaan, paikkaan ja sijaintiin. Agnew ja Duncan (1989) liittävät paikan ja paikallisuuden suhteen voimaan ja valtaan. Thrift (1996, 2000, 2001) painottaa käännettä, joka liittyy sosiaali- ja kulttuuriteorioissa paikkaan ja

paikan tutkimukseen. Paikan teoretisointi ja monitieteellinen tutkimus ja toisaalta tutkimuksen mielenkiinnon kohdistuminen paikallisuuteen on tämän käänteen keskeinen sisältö. Thrift on uuden vuosituhannen teoreetikko, jonka teoksia luetaan toisaalta ihmismaantieteen, toisaalta kansainvälisen politiikan kriittisen geopolitiikan ja myös kulttuuritutkimuksen saralla. Käänteeseen Thriftin (2000: 115–135) mukaan liittyy vuoden 1968 kulttuurinen jälki dekolonisaation ohella. Jälkimoderni, purkava ote valtarakenteisiin ja paikkojen ja sijaintien monitulkintaisuus ovat 'thriftiläisen' tutkimusotteen ytimessä. Paikallisen tiedon ja koetun paikan sijainti ovat thriftiläisen tulkinnan sisällä. Jotta asettamani tavoitteet voidaan yrittää saavuttaa tutkimuksen keinoin, vaatii se toisaalta ihmismaantieteen sekä paikan ja ajan tutkimuksen kriittistä luentaa ja toisaalta alkuperäiskansatiedon kuuntelua. Kuten Kaplinski (2006) osoittaa Heidegger-tekstissään, jotta uusi ymmärrys voisi olla mahdollista, täytyy hegemoninen tieto 'tulkita' ja kääntää osaksi paikallista kieltä tietojärjestelmänä. Kieltä käytetään ajatuksenmuodostukseen. Kieli mahdollistaa myös kriittisen kulttuurisen *etäisyyden* läntisen tiedon lähteiden ja niihin suhdetta muodostavien järjestelmien välille. Toisaalta kommunikaation mahdollistamiseksi pienen on mukauduttava suuren vaateisiin, jotta oleellinen välittyisi. Ennen kuin oleellinen on ymmärretty, se täytyy tutkijankin kirjata omasta sijainnistaan käsin.

1.2 Massey'n esitys

Doreen Massey on maantieteen professori Open Universityssä, Yhdistyneessä kuningaskunnassa. Vuonna 2005 hän julkaisi *For Space* ('tilan puolesta') -teoksen, jonka tarkoituksena oli kunnianhimoinen teoreettinen uudelleenluenta tilasta, ajasta ja paikasta. Massey'n tarkoituksena on kysyä kysymättömiä, haastaa salattu ja avata tilan poliittisuus. Sanalla sanoen Massey'n tavoitteena on saavuttaa vastuullisuus paikasta, joka on 'paikan' takana (Massey 2005). Teos on yritys hahmotella länsimaisen perinteen sisältä purkavan, dekonstrukttiivisen ja jälkiteollisen tutkimuksen jälkeistä maantiedettä ja sen poliittisia ulottuvuuksia. Olen soveltanut työssäni Massey'n ja toisaalta Hirsiahon (2005) runollistakin tyyliä tiedetextissä, vaikka tutkimus on aina tutkimusta ja pitää sellaisena kirjoittaa. Mielestäni suomen kielen moniulotteinen ilmaisuvoima tieteellisessä esityksessä kaipaisi lisää uutta innostusta ja sovelluksia. Olen tässä suomentanut monia käsitteitä ja teoreettisia rakenteita soveltaen tätä tyyliä.

1.2.1 *Imperiumi- Aika, paikka, tila*

Massey (2005: 4–5) liittää ihmismaantieteen, ajan, paikan ja tilan tutkimuksen osaksi historiallista, koloniaalista eli siirtomaavaltatutkimusta, joka on toiminut Euroopan kansallisvaltioiden apuna niiden valloittaessa muiden paikkoja ja tiloja. Se on ollut saumattomasti kytköksissä 'löytö'- ja ryöstöretkiin, joita Länsi ja sen imperiumit harjoittavat. Tila on tässä viitekehyksessä matkaan kulunut etäisyys (emt. 2005: 4). Aika ja paikka erotetaan ja mitataan tasoiksi, yksiköiksi, hallinnan välineiksi (mittakaavasta Paasi 2004). Tila ymmärretään tuolloin tasona, jatkuvana ja annettuna. Massey (2005: 4) kuvaa tuota prosessia 'harkitsemattomuuden kosmologiaksi', jumalan tai muun oikeutuksen avulla haltuun otetuksi tilaksi. Noudattaen tätä siirtomaaymmärrystä, *muut* (paikat, kansat, tarinat, olemukset) ovat ilmiöitä tai tapahtumia tuolla tasolla, joka jatkuu. Tämä toimi ja kuvaus sisältää

Massey'n mukaan syyt ja seuraukset – se riistää *muilta* muiden omat ja alistaa ne *meidän* hallintaamme. Syntyy valtasuhde, vallan geometria ja sijainnit, jotka jatkuvat edelleen siirtomaasivilisaatioiden ajattelussa ja mielikuvissa (kts. myös Brody 1987, Hudson 2001).

Paikallisen ajan, paikan ja tiedon kartoituksia ja tallennuksia tehtiin varhain Suomessa historiallisella ajalla. Varhaisimpia lienevät kuvaukset Olaus Magnuksen kirjassa suomalaisten hylkeenpyynnistä, kalastuksesta ja elintavoista 1500-luvulla (Magnus 1555, 2002: 68–80, 544–582). Niistä ei tosin käy havaintojen ja tiedonantojen tarkka *sijainti* selville. Magnus (2002: 550) toteaa hylkeen käytöstä: ”Oikeanpuoleisella evällä on kyky antaa uni, jos sen panee päänsä alle. Ne jotka pelkäävät salamaa, uskovat olevansa paremmassa turvassa hylkeennahasta tehdyssä teltassa.” Vuonna 1924 Sakari Pälsi julkaisi teoksensa ”Suomenlahden jäiltä”, joka kuvasi Suursaaren, sittemmin Venäjälle jääneen Suomenlahden saaren omaperäistä hylkeenpyyntiyhteisöä. Pälsi (1924) matkasi Suursaaren, keräsi suullista perinnettä, arvioi pyyntitekniikkoja ja uskomusperinteitä sekä tuotti kymmenen pyynti- ja jäänkäyttökarttaa. 21. vuosisadan yhteisöpohjaisen pohjoisen tutkimuksen osalta maankäyttökarttojen tuottaminen on sittemmin menetelmänä yleistynyt lähes käytännön asteelle (Hudson 2001). Pälsin tekemät kartat 1920-luvulla ovat lajissaan ensimmäisiä kulttuurin kantajien avulla laadittuja selvityksiä paikalliseen tietoon liittyvistä päätöksistä, pyyntialueista ja reiteistä. Teos pitää sisällään avaintekstejä itäisen Suomenlahden paikalliseen tietoon ja suulliseen perinteeseen ajalta, jolloin aihepiiri oli vielä suhteellisen tuntematonta tieteessä. Jotta kotimaan keskustelu paikallisen tiedon kartoittamisesta ja dokumentaatiosta asettuisi viitekehikseensä, mainitsen muutamia luontaistalouksien parissa tehtyjä tutkimuksia, jotka liittyvät työni asemoimiseen. Ensimmäinen otos liittyy Itämeren suomalaisten hylkeenpyytäjien tietoon ja toinen ammattikalastaja Into Sandbergin aineistoon Porista. Molemmissa materiaaleissa yhteisöiden ympäristömuutosten havaintojen liittymisen valtapintaan tulee esiin.

1.2.2 *Hylkeenpyytäjien tieto*

Jatkoimme tutkimusassistenttini Aija Mäkisen kanssa Pälsin työtä 2002–2004 Itämeren ja Pohjois-Atlantin hylkeenpyytäjyhteisöissä kartoittaen pyyntialueiden käyttöä ja ympäristötietoa (Mäkinen & Mustonen 2004). Eero Helle, Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitoksen tutkimusjohtaja (emt. 2004: 10–11) luonnehti paikallisen tiedon roolia tutkimukselle hylkeenpyytäjien osalta seuraavasti: ”Vaikeisiin oloihin hylkeiden keskelle ja tilaisuuteen tarkkailla hylkeitä ei ole ollut varta vasten asiaa muilla kuin hylkeenpyytäjillä. Sen vuoksi tietomme hylkeiden elämäntavoista ovat vieläkin paljolti peräisin pyytäjien havainnoista ja kokemuksista. Hyljetutkimuksen ja hylkeenpyytäjien menestyksellisestä yhteistyöstä tarjoaa hyvän esimerkin Suomessa tehty työ 1970-luvulta lähtien. Itämerellä oli havahduttu harmaahylje- ja norppakantojen pienentymiseen jo 1900-luvun puolivälin tienoilta lähtien lähinnä laskevien tapporahatilastojen ja hylkeiden perinteisten elinpaikkojen autioitumisen perusteella... Muutos parempaan suuntaan paljastui sekin ensimmäiseksi suomalaisten hylkeenpyytäjien toimittamista näytteistä.” Suomalaisen jäätieteen ja –tutkimuksen kehittäjä Erkki Palosuo (emt 2004: 14–15) luonnehti hylkeenpyytäjien tietoa: ”Kokemus on kokemus. Minäkin väittäisin, että silloin ensimmäisellä kerralla kun menin sinne hylkeenpyyntiveneeseen, kyllä minäkin tajusin, että luotin niihin hylkeenpyytäjiin. Samalla kyllä minä olen op-

pinut aika tavalla tuosta jään rakenteesta ja muusta.”

Kartoitimme Raippaluodon, Merikarvian ja Kotkan seudun ammatillisten ja perinteisten pyytäjien pyyntialueita, uskomusperinteitä, sää- ja ilmastohavaintoja sekä muita yhteisöpohjaisia havaintoja. Evald Geust (emt 2004: 21–118), rannikon ruotsinkielisen yhteisön jäsen, kuvaili kulttuurin kantajan silmin pitkät, kahdeksaankin viikkoon yltäneet pyyntimatkat jäillä. Martti ja Heikki Välimaa osallistuivat Merikarvian hylkeenpyyntiperinteen tutkimukseen, jonka aikana muun muassa selvisi hylkeeseen liittyviä kieltokäytäntöjä, vuodenaikaistalouden osat. Lisäksi tuli esiin hylkeen sekä pyytäjän väliseen suhteeseen ja uskomusperinteeseen liittyviä puheenvuoroja. Martti Välimaa kuoli heinäkuun alussa 2007. Harri Piispa (emt 2004: 155) Kotkasta kuvaili Pälsin 1924 kuvaileman yhteisön jatkuvuuksia ja katkeamisia. Erityisesti Piispan materiaaleissa merkittäväksi voidaan arvioida osuus, joka kuvailee *hyljeartteleita*, eli pyyntiin liittyvän ikaikaisen yhteisön olemassaoloa. Artteli nuottakunnan kaltaisena päätöksenteko- ja raaka-ainejakojärjestelmänä oli kehittynyt vuosisatojen aikana itäisen Suomenlahden hylkeenpyytäjien toimivaksi yhteisöksi. Piispa (emt 2004: 155) kuvaa arttelia: *”Hyljearttelithan... täällä ei oo yhtään arttelii enää jäljellä, mut ei tästä kovin kauaa ku oli, artteli, et oikeen missä äijät kokoontu. Se on määrätty porukka, niit oli, sanottiin ’artteli’. Siällähän on sellasii rituaaleji, sitten kun ne teki suunnitelmat ja laati mitä otetaan mukaan sinne, ne kun lähti aamul kotoota. Jos nainen tuli, sattu tuleen vastaan, niin sille piti kääntää selkä, että muuten se reissu epäonnistu, että sillon käy jotain huanoo sill matkalla, että jos nainen sattu yleensä... Ja niillä oli sellasii omii uskomuksii, ihan tohon liittyy kumminki sitte.”*

1.2.3 Into Sandberg

Virkkunen ja Saiha julkaisivat vuonna 1986 teoksen ”Kalastaja ilman merta”, joka dokumentoi valokuvoin, lehtiartikkelein, haastatteluin ja päiväkirjamateriaalein ammattikalastaja Into Sandbergin elämää 1911–1985. Kirja nauttii myös Sandbergin perheen luottamusta. Sandberg syntyi Porin Tahkoluotoon 20. vuosisadan alkupuolella, yhteisöön jota voidaan luonnehtia luontaistaloudeksi. Kirjan syn-typrosessi on myös yhteisöpohjainen menetelmältään; Saiha ja Virkkunen viettivät Sandbergin elässä paljon aikaa Tahkoluodossa ja huomioivat materiaalinkä-sittelystä sukulaisten ja kalastajan toiveita. Kirja on varteenotettava puheenvuoro pyyntitalouteen nojaavasta paikallisesta tiedosta pohjoisella Itämerellä. Sandberg kuvailee suhteita säähän, jäihin, lähiekosysteemin eläimistöön ja linnustoon sekä kalakantoihin ja niiden muutoksiin. Paikallisyhteisön näkökulmasta on myös tarkasti dokumentoitu nykyaikaistuvan Tahkoluodon vaikutukset elinympäristöön ja elämäntapaan. Se on selkeä esimerkki Suomessa masseylaisen valtatilan ja –ajan saapumisesta paikallisuuteen. Sandberg oli ensimmäisiä, jotka raportoivat viran-omais- ja tutkijatahoille Vuorikemian tehtaan päästöjen vaikutukset Tahkoluodon ekosysteemiin – näitä olivat muun muassa siikakannan muutokset, silmättömät silakat, silakanmädin tuhoutuminen, ilmastonmuutoksen paikallisvaikutukset, te-ollisten kalastusmetodien vaikutukset yhteisölliseen pienpyyntiin, patoamistoimet ja muut teollisuuden vaikutukset kalastukseen (1986: 77–80, 81–99).

Sandberg (1986: 96) kuvailee vuonna 1978: ”Olen pitänyt jatkuvasti siikape-sää meressä, en saaliin vuoksi, vaan niin kuin indikaattorina seuratakseni näiden rakkaiden rantojeni tuhoa. Mutta olen varma, että se näennäinen hyvinvointi, joka tällä luonnon riistolla maksetaan, menetetään katkerasti. Vielä tulee aika,

kun autojonot viinapuodin katuvierillä lyhenevät, ja katuvalot sammuvat suvisen päivän ajaksi Meri-Porissa. Olen tavannut pesästäni useitakin silmättömiä tai kaihisilmäisiä kalalajeja, on ollut ikävän näköisiä kasvannaisia mm. silakan päässä, mäti- ja maitikovettumia. Samoin epänormaaleja kutu- ja esiintymisaikoja ja -tapoja. Vaikka kaikenkarvaisia 'tutkijoita' vilisee joka paikassa, eivät he mielellään tee selkoa kansalle, eivätkä ole kiinnostuneita tällaisista kalanäytteistä, ei sadevesi-, merivesi-, tai desibeleistä, mistä vähänkin olisi tehtaita arvosteltava, eivät uskalla.”

Sandberg oli aktiivisessa yhteydessä professori Pekka Nuortevaan Helsingissä, raportoiden paikallishavaintojaan ja lähettäen kalanäytteitä analysoitavaksi. Nuorteva (1986: 95–96) kirjoitti 23.8.1978 Länsi-Suomen vesioikeudelle aloitteen: ”Porin edustan saastuneisuusalueella kalavedet ovat saastuneet pahoin pillalle ja elinkeinoharjoitusmahdollisuudet ovat oleellisesti heikentyneet. Suuri osa kalastajista kokee tilanteen sellaiseksi, että vesioikeusjärjestelmän heille antama oikeusturva on vain silmänlumetta, koska useimmilla heistä on vain kalastusalan ammattitaito, mutta ei kykyä puolustaa oikeudessa etujaan saastuttajatehtäiden hyvin palkattuja lakimiehiä vastaan. Eräs ammattikalastaja löi kerran eteeni paksun nipun katselmuskokouskutsuja ja niihin liittyneitä asiapapereita ja kertoi osallistuneensa kaikkiin näihin kokouksiin kesken kalastuskiireittensä ja oli hän niissä selostanut saasteiden ammattikalastukselle aiheuttamia haittoja. Palkakseen hän oli saanut vain ajanhukkaa, lunastusmaksuja ja jatkuvasti yhä pahemmin saastuvia kalavesiä. Hän ja useat muut tapaamani ammattikalastajat ovat kokemustensa pohjalta päätyneet käsitykseen, että emme elä oikeusvaltiossa. Kun tälle käsitykselle on jokseenkin vankka kokemusperäinen kate ja kun samanlaisia katteellisia käsityksiä esiintyy muuallakin maassamme (erityisesti Lapin tekoallasalueilla ja Kemijoella), pidän tilannetta vakavana ja vesilain hengen vastaisena.” Nuortevan aloite on merkittävä toisaalta yhteiskunnallisena, aikaansa sidottuna puheenvuorona paikallisen, kalastajien omaaman tiedon välittämien havaintojen tärkeydestä, ja toisaalta se osoittaa laajamittaisten, nykyaikaan ja yhteiskuntaan liittyvien raaka-ainetuotantopäätösten vaikutukset pienyhteisöihin. Nuortevan teksti korostaa kahden muun laajamittaisen tapahtuman, Isohaaran padon sekä Lapin Lokan ja Porttipahdan tekoaltaiden, rakentamiseen liittyvien paikallisten yhteisöjen ja yksilöiden sivuuttamisen päätöksenteossa ja täytäntöönpanossa.

1.2.4 Väinö Tanner Koltanmaalla

Maantieteen professori, valtioneologi Väinö Tanner toimi Koltanmaalla (suom. esimerkiksi 'Petsamo') valtion palkkaamana luonnonvarainetsijänä, ja siinä ohessa kirjoitti laajan koloniaalisen kuvauksen kolttayhteiskunnan ominaispiirteistä ja olemuksista (Antropogeografiska studier inom Petsamo-området. I Skottlapparna, 1929, Tanner 2000, Susiluoto 2000: 12–15, Lehtola 2000). Tanner (2000: 35) kuvaa kolttia: ”Historian marginaalissa he edustivat aineellisesti ja henkisesti pysähtyneisyyden tilaan jäänyttä väestötyyppiä jopa siinä määrin, että matkailijat, kuten Charles Rabot, hieman liioitellen kylläkin, tunsivat tullessaan keskelle esihistoriaa”. 1920- ja 1930- lukujen maantieteen tutkimuksessa Tannerin työ on kuitenkin aikaansa edellä. Se sisältää laajoja maankäyttökarttoja, paikannimistöä, kielimateriaaleja ja huomioita kolttien talvikylien ja yhteisön, erityisesti Suonikylän, piirteistä. Kolttien siita-heimojärjestelmän huomioiminen oli tärkeä havainto (Tanner 2000, Susiluoto 2000). Ihmismaantieteilijä, kolttatutkija Paolo Susiluoto (2000: 22) kirjoitti Tannerista: ”Geologi Tanner keskusteli kolttain kanssa ja

oppi varmasti paljon yhteiskuntahistoriasta. Diplomaattina ja rajavaltuutettuna hän ymmärsi siitojen välisten suhteiden laadun, rajojen luonteen ja yhteiskunnallisten instituutioiden merkityksen. Malminkartoittajana ja pohjoisten elinkeinosten asiantuntijana hän tutki ihmisen ja ympäristön suhdetta realistisesti luottaen saamelaisen luonnontietoon. Mitäpä muutakaan avoimesti kanssaihmiinsä suhtautuva kirjuri olisi voinut tehdä kuin maantieteellisen luonnoksen kolttasaamelaisesta yhteiskuntafilosofiasta.” Tannerin esitys ja toimet ovat suomalainen esimerkki tilanteesta, jossa tilan ymmärtäminen (hallittavana, vallattuna, tai valtaamista odottavana tuntemattomuutena) tasona Massey (2005: 20–21) mukaan johtaa tilanteeseen, jossa tilasta, paikasta ja tilallisuudesta ymmärretään teksteinä ja kuvauksina valtapinnalla. Asioiden esittäminen tilallistaa olemukset osaksi pintaa, tai pinnan reunoja, laitojen ulkopuolella olevan *terra nulliuksen* olemukset illallistetaan imperiumin toimesta osaksi pintaa, kun ne kuvataan ja merkityksellistetään osana harkitsemattomuuden maailmanselitystä (emt. 2005: 20). Avaran normalisointi, tilallisuuden ja tilan kesyttäminen tapahtuu *keston* käsitteen, mitattavan aikamäärään avulla. Keston avulla määritellään *etäisyys* valtakeskuksiin ja hallintoon, eli valtageometrioiden, vallan rakenteen ymmärrysten sijaintiin. Tuolloin kysymykset sijainnista ja suhteesta ajan, paikan ja tilan ymmärrykseen ovat myös riippuvaisia suhteesta tuotettuun siirtomaavälineistöön, jolla käsitteitä ymmärretään ja merkityksellistetään (emt. 2005: 23)

1.3 Rajat ja jaot eheässä ja viipaloidussa

Massey kuvaa Henri Bergsonin ajatuksia keston tärkeydestä ja ajan ymmärryksen vaikutuksista länsimaiden tapaan olla maailmassa. Tilallisuus ja tila syntyvät *jaon*, eli rajauksen tuloksena. Aika jaetaan paikasta pois, erilleen. Se rikotaan. Myös tilallisuus ja sen mittaaminen jaetaan ja rikotaan. Syntyy myös *tyhjän ajan* (*teoreettinen*) käsite (emt. 2005: 22). Massey (2005:1) mukaan eheä aikapaikka *jaetaan*, jotta se *ymmärretään* ja kuvataan. Historiallisesti jaon tarve kumpuaa maatalousyhteiskuntien paikallaan pysyvistä sijainneista, joissa selviytymistalouden eli ruuantuotannon välineet, pellot, täytyy yhteisöineen *rajata* puolustuksen tai muiden syiden takia. Samoin näiden yhteisöjen mieli jaetaan, ja ajattelumallit toistavat jaotteluun perustuvia malleja, joita ovat esimerkiksi ajan ja paikan eroavaisuus ja kuvaus. Olen kiinnostunut luontaistalouslyhteisöjen paikoista, olemuksista ja ajasta. Kyseessä ovat sellaiset yhteisöt, joilla oli tai on mahdollisuus harjoittaa autonomista, paikkaansa sidottua sosiaalis-yhteiskunnallis-taloudellista elämänmuotoaan ennen kolonisoivia prosesseja, kuten aikana ennen indo-eurooppalaisen sivilisaation laajamittaista kulttuurivaikutusta. Kutsun tätä idealisoitua (masseylaista) mielikuvayhteisöä *eheäksi* vastapainona eurooppalaiseen tradition pohjaavaan nyky-yhteisöön, joka on *rikki* (Sheridan ja Longboat 2006). Tämän käsiteparin poleemisuus on tiedostettu osana tutkimusta ja se tehdään tietoisesti. *Rikkoutuminen ja eheytyminen* yhteisöllisinä prosesseina on myös analyttinen työkalu normatiivisen, jälkikoloniaalin tutkimuksen osana (Smith 2005, Alfred 1995, 1999, 2005). Sijainti on mahdollistanut selviytymisen. Kuten Vladimir Kolesov (S-2005b) toteasi Iengrassa 2005: ”*Ehkä pystymme vielä taistelemaan. On vielä jonkinlainen mahdollisuus pidentää olemassaoloaika.*” Myös Nutendlin Jaglovskaja (S-2006) tietää, että etäisyys takaa aikaa vielä olevan: ”*Täällä on kaikki vielä eristyksissä, me voimme vielä säilyttää, mutta kuten sanoin, kun lapset lähtevät (täältä), ei ole takuita... Se on vain sen ansiosta, että me olemme eristyksissä.*”

Pohjoisilla alueilla on avautunut *huikea mahdollisuus*, uusi horisontti. Voi olla vielä mahdollisuus, ehkä selvittää. Tästä ovat esittäneet monet elegantisti ja suoraselkäisesti, kuten esimerkiksi Pika (1998), Smith (2005:196–199), Fienup-Riordan (2000) jupiaqiakkien osalta ja uudempana esityksenä LaDuke (2005: 14–15). He mieltävät, että *pyhyys* voidaan *palauttaa*. Kanadassa asuva Mohawk-kansan kirjailija, professori Taiaiake Alfred (1999, 2001, 2005) on kiinnittänyt erityistä huomioita pohjoisten alkuperäiskansojen kulttuurin tulevaisuuteen ja sen omaehtoisuuden säilymiseen. Alfredin (1999: 24–27) perusajatus on, että jos pienet pohjoiset kulttuurit aikovat selvitä laajemmasta ympäristö-, kulttuuri-, poliittikka- ja talousahdingostaan, johon eurooppalainen kolonialismi eli siirtomaavalta ja maapalloistuminen on ne sysännyt, avainasemassa on *perinteisen poliittisen järjestäytymisen* uudelleenluominen. Alfred (1999: 25) hahmottelee perinteisen hallinnon politiikan yhteisten asioiden päätäntäprosessina olevan avainasemassa, jos eri kansat aikovat selvitä nykyajan tuomista paineista. Poliittisen rakenteen ero Alfredin mukaan on suvereniteetin käsitteessä, joka pohjaa yksilön kunnioitukseksi. Konsensus-mallisella päätöksenteolla valistuneet yhteisön, klaanin, heimon jäsenet muodostavat päätöksiä siten, että suvereniteetti koetaan mahdollistuvana, kun yhteisön jäsenet luovuttavat yhteistuumiin paikkaan sidotussa hallinnossa vallan sen toteuttajille. He ovat samalla yhtä kuin yhteisön jäsenet (1999: 25). Yhteisön ja valtion tai muun eurooppalaisen, *virallisen* päätöksentekofoorumin välistä eroa ei ole. “Klaani tai perhe on sosiaalisen järjestäytymisen ydin...joka kontrolloi maita ja raaka-aineresursseja” (emt. 1999: 25). Modernin kansallisvaltion ja post-modernin vallan suurin ongelma on Alfredin mukaan mahdollisuus päättää kuka saa syödä. *Eheytyminen on pysähtynyt, rikkoutuminen alkanut*.

Alfred (1999: 27) katsoo pohjoisen taigavyöhykkeen perinteisen päätöksentekojärjestelmän pohjaavan hajautetulle, tietyn ekosysteemin alueella toimivalle yhteisölle, jonka jäsenet jakavat saman kulttuurin. Poliittinen päätöksenteko pohjaa yhteispäätäntämenettelyyn eli keskusteluiden ja argumenttien kautta saavutettavaan konsensukseen, josta syntyy kollektiivinen valta-voima. Jokainen keskusteluun osallistuva perustelee Alfredin mukaan oman näkökulmansa, josta jatkuvat keskustelut johtavat tähän (mallinnettuun) lopputulokseen. Tätä valtavoimaa kuvaa kuusi peruseräatetta; valta nojaa yksilöiden aktiiviseen osallistumiseen tapahtumien kulkuun; se on tasapainossa monien eri valtasojen ja yhteisöllisten tilojen kanssa; se on hajautettua ja tilanteeseen ja aika-paikkaansa sidottua; situationaalista; pakottamatonta ja kunnioittaa monimuotoisuutta (emt. 1999: 27). Alfred (1999: 29) painottaa, että mielikuvien, poliittisen apatian, tietämättömyyden tai ahneuden ei voida katsoa olevan syitä julistaa perinteistä hallintotapaa ja poliittista aika-rakennetta turhaksi. Alfredin kuvailema malli sopii myös metsäsuomalaisten nuottakuntaan ja sen käräjäpiiriin, joka on eheyttävä, yhteisöllinen, paikkaan sidottu poliittinen tila-aika-paikka. Tätä maailmallista tietoa osana eheää yhteisöä edusti šamaani, joka arktisessa pyyntiyhteisössä toteuttaa kosmologian tasapainoa (Sarmela 1991: 241). Olen tietoinen suomenkielen *noita*-termiin liitetystä merkityksistä, mutta koska se on suomalais-saamelaisen kulttuurialueen selkein termi kuvaamaan šamaania, käytän sitä tämän tutkimuksen osalta limittäin. Maanviljely- ja karjanhoitoyhteisöjen ekologisten selitysten ja kosmologian kantaja on *tietäjä*, erityisesti Suomessa ja Karjalassa tämän tutkimuksen osalta (emt. 1991: 241–242). Suomalaisen noita- ja tietäjäasiasta on kirjoittanut myös Haavio (1950: 277–279).

Massey (2005: 23) kutsuu ajan rajaamista viipaloimiseksi. Tilallisuus saavu-

tetaan siten, että hetki ja hetkellinen aika viipaloidaan pysähtyneeksi *kuvaksi*, kuvaukseksi, siitä, mitä ja miten on. Tämä ikään kuin jäädytetty aikaviipale saa sitten termin tilallinen, spatiaalinen, kuvaamaan todellisuutta ja sen olemuksia. Länsimaisen ymmärryksen viipaloivat kuvat ajasta eivät kuitenkaan Massey'n mukaan mahdollista 'ajan' (aikapaikan) *tulevaisuuksia*. Tämän väitteen ympärille hän rakentaa omaa tulkintaansa tilan ja ajan olemuksista (2005: 23). Fredric Jamesonia lainaten Massey hahmottelee länsimaisen tilapinnan ja rajatun, viipaloidun ajan sisällä asuvaa *pelkoa* Toisesta (Said 1995, Smith 2005). Tuon Toisen 'uudet, oudot olemukset' ovat uhka kulttuuriin kuuluvan vallan nykyisille haltijoille, koska niissä piilee kaaoksen pelko. Näiden olemuksien motiiveista tai tavoitteista ei ole varmuutta (Massey 2005: 78–79). Toiseuden alistamiseksi on kirjoitettu valtapinnalle kaikkialla oleva yhteneväinen samankaltaisuus ja –aikaisuus, globalisaatio, joka on myös rauhoitettu ja normalisoitu osaksi uutta valtapintaa rakenteen toimesta (emt. 2005: 76). Tämä yhtenevä samankaltaisuus, tämä kaikkialle levittäytyvä (valkoisten heteromiesten keski-ikäinen, turvallisettu) normaalius poistaa Toisilta *syvyyden* ja historiat, ja samalla pinta on edelleen hallinnassa, turvassa. (Ajan) historian loppu on koittanut länsimaisen sivilisaation 'voittoon', vaikka viimeiset vastavoimat (terrori, pelko) vielä 'onnistuvat' vastustamaan kaikkialle levittäytyvää turvapintaa, maailman karttaa, ja yhteneväinen samankaltaisuus koittaa kommunismin kaltaisena nirvanana 'pian' horisontissa. Massey'n (2005: 77) mukaan tosiasiaa yhtä, yhtenäistä samankaltaista maapalloistuvaa hetkeä ei ole – eikä ole koskaan ollutkaan. Jos ajasta, hetkellisyydestä ja tilasta voidaan jotain sanoa, määrittelyiden ymmärryksen tulisi alkaa monimuotoisuuden ja -mutkaisuuden myöntämisestä monikeskeisissä hetkissä, jotka tapahtuvat.

1.4 Kesyttäminen vastaan sisällytetty tilallisuus

Aika-tilojen kesyttäminen uudelleen ja uudelleen on huolenaihe myös uusiutuvalla maantieteelle. Jotain oleellista jää Massey'n mukaan ymmärtämättä, jos vuosisatoja jatkunut valtapoliittinen tilan hallinnan tuottaminen jatkuu – luonnonvarojen vastuullisen käytön kannalta uusi tietoisuus on keskeinen haaste. Vastauksena valtatilojen haasteeseen on sisällytetty tilallisuus, masseylainen tilan luenta. Massey'n mielestä aika, tila ja paikka on mahdollista tulkita uudelleen länsimaiden sisältä käsin. *Ensimmäkin* tila on vuorovaikutuskenttä, jossa oleminen takaa suhteiden muodostumisen (2005: 8–9). Tällä on omat suhteensa Thriftin hahmottelemaan kuvaamattoman teoriaan (non-representation theory) maantieteessä (emt. 2005). Suhteet, joita Massey painottaa, ovat sisällytettyjä käytäntöjä, jotka koostavat maailman suhteellisen ymmärtämisen absoluuttisen, kiinnitetyn tai rajatun sijasta. Tila ei voi olla olemassa ennen kuin olennot ja toimijat ovat suhteissaan (emt. 2005: 10). Tämän ymmärryksen avulla voidaan purkaa valtatilojen tuottama *pinta ja etäisyydet* ja pyrkiä kohti vastuullisen politiikan toimijuuksia. *Toiseksi* tila on moniolevainen mahdollisuuskehä, jossa erityiset jatkuvuudet tapahtuvat. Monimuotoisuuden vakava huomiointi vaatii sijainnissaan olevien erityisyyksien ymmärrystä. Vallalla oleva valtapintaan sidottu maapalloistuminen ei huomioi muita tarinoita, olemuksia tai näiden muodostamaa moniolevaista mahdollisuuskehää, joka tila on (emt. 2005: 11). Mahdollisuuskehät torjuvat myös hallinnan elementit avartuvassa tilassa, koska sattumalle ja tapahtumille jätetään, sanalla sanoen, tilaa, kuten teoksen nimikin antaa ymmärtää.

Kolmanneksi tila on aina valmistumaton, se on aina tapahtumassa, tulemas-

sa ja olemassa. Voimme kuvitella tilan *tähän asti kerrottujen samanhetkisyysdeksi* (emt. 2005: 9). Tämä takaa historian todellisen, laadullisen rajaamattoman ja pakottamattoman avoimuuden. Tämän takia myös yhteiskunnallinen muutos mahdollistuu. Kolmas havainto tilasta liittyy Massey'n tulkinnan myös ajan uudelleenluentaan. Tulevaisuus tilassa, joka on näin ymmärretty, on avoin, tulemassa, valmistumaton. Tässä uudessa avartuvassa tilassa on aina mahdollisuuksia ja tapahtumia. Niitä ei pakoteta eikä hallita. Tila voidaan vihdoin lukea siten, että se todella on suhteidensa tuote, joka ei mahdollistu ilman monimuotoisuutta ja -olemista. Jotta tulevaisuudet voivat olla avoimia mahdollisuuskehiä, tilankin tulee olla *avoin*, eheä. Tilan kesyttäminen nykyajan keinoin poistaa moniolevaiset mahdollisuuskehät ja kuvaa aika-tilan yksittäisen viivan kautta (emt. 2005: 70). Tämä nykyaikaan sidottu valtatila (emt. 2005: 24) myös alistaa muiden tilan luentojen mahdollisuuden ja sulkee sen pois, parhaimmillaankin ulkoistaa sen antropologian, etnografian, feminismin ja muiden 'reunan' tieteiden kuvauksiin. Muut ajallisuudet ja tilallisuudet sekä muut tilanteet häilyvät edelleen nykyajan reunoilla, vaikka nykyaika on pintatasolla 'uudistunut' maapalloistuvaksi yhteiseksi samankaltaisuudeksi, joka on alistettu luonnonvarojen uudelleenjakoon ja ääritehokkaaseen hyödyntämiseen. Massey (2005: 14) toteaa 'iloisen maantieteen' olevan mahdollista, maantieteestä ja sen tekemisestä voi nauttia, jos monien tarinat ja avoimuudet otetaan teoreettisen ajattelun pohjaksi. Valtatilat luetaan näin uudelleen hallinnan ja jälkirakenteisen menetelmän avulla. Jatkan Massey'n hahmottelemaa 'muun ajallisuuden ja tilallisuuden' tutkimusta. Pohjoisen maantieteen tutkimuksen uudessa tietoisuudessa se vaatii alkuperäiskansojen ja muiden paikkaansa sitoutuneiden ihmisten, historiattomien historioiden, jatkuvuuksien, katkeamisten, olemusten ja äänen kuulemista.

2 KARTOITTAMATTOMAT ELI AVARTUVA AVARA(UUS)

Linda Tuhiwai Smith, maoritutkija Aucklandista, painottaa keskustelun ajasta ja paikasta (/tilasta) olevan erityisen merkityksellistä alkuperäiskansoille, kuten omalle kansalleen, jo siitäkin syystä, että termit tarkoittavat samaa, niiden merkitys on erottamaton (2005: 50). On paikallisia ajallisia tiloja, tai tilallisia aikoja, joita ei voi edes analyttisen kielen ja ajattelun avulla tavoittaa. Länsimainen ajan ja paikan tutkimusperinne on kahdenlaista – toisaalta tutkimusta siitä, ovatko aika ja paikka absoluuttisia vai suhteellisia toisiinsa nähden, ja toisaalta molempien mittaamisen pohtimista (emt. 2005: 50). Esimerkiksi matematiikka välineenä vahvistaa näiden kiinnitettyjen rajojen käyttöä. Näistä perustoista koostuu lännen otaksuttu ymmärrys rajatuille olemuksille ja maailmalle, heijastellen maatalousyhteiskuntien historiaa ja mielen kehitystä (romahdusta). Smithin (2005: 51) mukaan tämä on tarkoittanut sitä, että alkuperäiskansojen olemuksesta, kulttuurista ja elämästä synnytetty kuva, joka on heijastettu takaisin länsimaisiin yhteiskuntiin, on radikaalisti muuntunut, ”kolonisoitu”. Smith kuvaa, kuinka maorilapset oppivat valkoisten koulussa paikannimistöään kartalta, jonka siirtomaahallinto on tuottanut oman sivilisaationsa näkökulmasta, samaan aikaan kun maorien omat paikkalaulut, seremoniat ja henkinen maa-yhteys vieraannutettiin nuorilta. Hänen mukaansa tilan ja paikan irrottaminen ajasta palvelee siirtomaapolitiikkaa. Se edistää miehityshallinnon tavoitteita alkuperäiskansojen kotiseutualueilla. Erottaminen ’rauhottaa’ sijainnin hyvin määriteltyihin, järjestettyihin kokonaisuuksiin, joiden yhteiskunnallinen ja poliittinen jännite on purettu, hallussa, alistettuna (emt. 2005: 52). Sotilastukikohtien, lähetysasemien, kirkkojen, teiden, siltojen, satamien, yliopistojen, kaivosten, tieteen, koneistumisen, maailmantalouden, viihdeteollisuuden, tiedotusvälineiden ja muiden hallintajärjestelmien rakentaminen vanhan metsän tai luonnontilan päälle helpottaa hallintoa ja kontrollia tietystä tilassa (emt. 2005: 52–53).

Smithin mukaan koko siirtomaasivilisaatioiden tilatermistö tiivistyy viivaan, keskukseen ja ulkopuoleen. Viivan merkitys on maiden rajauksessa ja rajojen tuottamisessa. Keskukseen määrittely on tärkeää, jotta vallan rakenne on selvä. Ulkopuoli on sijainti, *terra nullius*, jonne kaikki vallan ulkopuoliset jäävät (emt. 2005: 53). Ajan liittäminen lineaarisuuteen ja kehitykseen vahvistaa myös vallan geometriaa ja ’kehittymättömien’ sijaintia osana tuota valta-aikaa. Smith painottaa *etäisyyden* käsitteen olevan keskeinen hallinnan työkalu, jolla valtaapitävät erottavat itsensä hallinnan kohteista. Etäisyys on mitattavissa ja uudelleentulkittavissa ’objektiivisuutena’, joka mahdollistaa vallan jatkumisen järjestetyssä, alistetussa tilassaan (emt. 2005: 54). Massey viittaa käynnissä oleviin alkuperäiskansojen maakiistoihin (2005: 6). Hänen mielestään kotiseudun kiinnittäminen ’paikkana’ maapallostuvaa tai valtatilaa vastaan ei ole merkityksellistä, vaan palvelee, vahvistaa entisestään rakenteen ja valtapinnan tapoja kuvata paikkoja. On tärkeää ymmärtää, että tässä Massey rajaa myös itse alkuperäiskansojen olemukset kiinnityneiksi rajattuun aika-tilaan. Hänen kritiikkinsäkin kohdistuu tähän tulkintaan alkuperäiskansojen maailmassaolosta, ei itse suoraan ’ääneen’, kartoittamattomaan olemuksellisuuteen, maailmallisuuteen. Miten sitten käsitellään masseylaisessa ja smithiläisessä tietoisuudessa tätä maailmallista kaareutumista siten, että vältetään jälleen yksi kiinnittävä teoreettinen totuusväitteistö? Maailmallisen kaareutumisen olemuksista voidaan saada, moraalisesti oikein toimien, *kuvauksia ja näkökulmia*

osaksi tieteellistä keskustelua.

2.1 Maailmallisuuden kaareutuminen

Alkuperäiskansojen ja perinnekulttuurien moniolevaiset mahdollisuuskehät (Massey 2005: 70, 107), lyhyesti *olemukset* sijainneissaan, koskettavat siis muutoksen, ajan ja paikan uudelleentulkintaa ja tutkimusta. Daly (2005) tarjoaa Giktsan-Witsuwiṭen- kansojen olemuksista laajan puheenvuoron osana Delgamuuwk-prosessia Kanadassa, erityisesti *adaakw*-järjestelmästä (2005: 237–281). Alkuperäiskansojen olemuksien esittämistavasta ja analyysin laadusta Daryl W. Fedjen ja Rolf W. Mathewesin (2005) arkeologiaa ja suullista Haida-kansan perinnettä sisältävä teos on uutta avaavaa. Barbara J. Wilson ja Heather Harris esittävät siinä (2005: 117–145) haidojen kertomuksia uuden tietämyksen valossa, pitkin lainauksin. Sijaintiolemuksien näkökulmasta länsimaisen maatalousyhteiskunnan aika-tila näyttäytyy ikään kuin suppeana luentana kaikkeuden avarasta kaartumisesta (Kurilov S-2006). Tämä on samalla rinnasteinen eheän ja rikotun tulkinnalle, jossa tämä suppea luenta on väkivaltaisesti kiinnitetty siten, että se viipaloiden synnyttää ajan ja paikan sen tilalle ja päälle, jossa aiemmin sijaitsivat moniolevaiset mahdollisuuskehät. Tällöin myös olemukset alistetaan tuolle suppealle valtatilalle.

Avoimen tilan maailmalliset kaareutuvat olemukset on kiinnitetty ja ne välittyvät parhaiten paikallisissa kielissä, erityisesti murteissa, jotka voidaan täten olettaa olemukselliseksi tietojärjestelmiksi. Rajoitteeni on, että kahden tapaustutkimuksen osalta jouduttiin toimimaan käännösmateriaalien avulla. Kolmas tapaustutkimus, Puruveden osalta, tapahtuu suomen kielellä. Kirjoitan suomen kielestä, koska puhun sitä ja ymmärrän sitä parhaiten.

2.1.1 *Ajast-aikojen avartuva avara*

Suomen kielestä puuttuva tulevaisuus-aikamuoto on viittaus maailmallisen, kaareutuvan olemuksen laadusta; toisaalta se avaa kuvauksen suomen kielen moniolevaisista mahdollisuuskehistä, jotka korostavat avartuvaa nykyisyyttä polttopisteenä. Tämän lisäksi käsite: *'ajast-aika'* avartaa kokemuksellisen ajan tajun, jossa aikaa seuraa toinen aika, joka jakautuu paikassaan *vuodenaikoihin* ja muihin jaksoihin, kuten *kuun* tapahtumallisiin muutoksiin, ja suomalaisten vanhaan, kolmentoista kuukauden kalenteriin (Vilkuna 1950, 2002, Laiho 1999). Se on myös maastoutettu tulkinta maailmassaolosta (Husserl 1936, Hirsiaho 2005: 78). Sukulaiskielemme viron *"tere-tulemast"* eli toivomus siitä, että kun tavataan, vieras toivotetaan terveenä *tulleeksi* sijaintiin, jonne *saavutaan*, on samankaltainen kielellinen, mielellinen ja maailmallinen moniolevainen mahdollisuuskehä. Sitä voi kuvata avartuvana avarana (myös avar-uutena). Maailmalliset kaareutuvat olemukset moniolevaisena mahdollisuuskehänä omaavat siis ajatuksen siitä, että avointen tulevaisuuksien osalta ei ole loppua eikä alkua. Sen sijaan *tapahtumat* määrittävät elonkehää. Massey (2005: 138–142) kysyy edellä esitetyn valossa, missä sitten on *'yäällä'*. Olemuksien tuntijoiden, kuten alkuperäiskansojen ei tarvitse esittää tätä kysymystä. Sijainti on tunnettu osana elonkehää. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että länsimainen maantiede olisi vielä saapunut paikalle.

Massey (2005: 138) hahmottelee maisemallisen tiedon kautta ymmärrettävää tapahtumaa ja tapahtumapaikkaa. Maisema torjuu määrityksiä. Tapahtumapaikat pitävät sisällään kaikki moniolevaisen mahdollisuuskehän inhimilliset ja

'epäinhimilliset' tapahtumat. Tällaisia ovat esimerkiksi nuotta-apajan sisältämät epävarmuudet ja tapahtumat, joita *ei tiedetä* (Brody 1987: 93–94, Massey 2005: 14–15). Suomenkielen 'tapahtuma'- sanan takana on 'tapa', joka viittaa toistuvaan, totuttuun olemukseen. Tapa on myös perinteen ja perinteisen tiedon ytimessä. Tapahtuma 'peritään' edellä menneiltä, se tapahtuu edellä olleiden perään, jäljessä paikassaan, kuten esimerkiksi paikka metson lauluna (Murtomäki 1984, erityisesti 1984: 24–29). Maassa maan tavalla. Helander (1999a) osoittaa saamelaiden pyynti- ja tapatoimien *uusintavan* perinteitä, tietoja ja olemuksia. Tavat siis uusintavat olemuksia osana maailmallisia kaareutuvia olemuksia. Tapahtumapaikat maisemassa ovat myös eräänlaisia turvapaikkoja perinteen olemuksille.

Masseykin huomioi länsimaisen tieto-opin piirissä olevan fenomenologisen tutkimuksen ja tieteenfilosofian. Se pitää sisällään elementtejä, jotka liittyvät alkuperäiskansojen paikallisen tiedon olemukseen. Martin Heideggerin (2004, Rinne 2007) käsite *"gelassenheit"* eli *"silleen jättäminen"* on lähellä alkuperäiskansojen tiedon ajatusta maailmassa olemisesta. Jarmo Rinne, Tampereen yliopiston politiikan tutkimuksen laitoksen fenomenologi, kuvailee *gelassenheitin* tarkoittavan tutkistelun, tarkkailun ja olemisen tapaa, joka pyrkii totuuden näkemiseen tarkkailtavaa pakottamatta. Rinne (2007) painottaa sen olevan myös asenne, jollaisena se "on vastakohta länsimaiselle rationaalisuudelle, joka pyrkii hyödyn saamiseen (utiliteettien maksimointiin), jossa ihminen ei saavuta varsinaista ihmisyyttä (*eigentlichkeit*ia), vaan ovat ihmisen näköisiä ja oloisia, mutta omaa etuaan ajavia ja hyötyä tavoittelevia olentoja, jotka käyttävät maailmaa ja sen objekteja välineinä pyrintöjensä saavuttamiseksi." Rinteen (2007) mukaan *gelassenheit* ottaa maailmassaolon suhteen silleen, eli pyrkii antamaan maailman objekteille ja ihmisille aikaa, tilaa ja mahdollisuuden tulla tykö. Tarkoitus on nähdä asioiden ytimeen ja olemukseen ja näin ymmärtää oma ja tarkasteltavan välinen suhde sekä paikat maailmassa. "Koko *gelassenheitissa* on kyse passiivisesta ja pakottamattomasta suhteesta maailmaan ja kaikkeen mitä maailmassa on. Pyrkimys on antaa asioiden, ilmiöiden ja jopa toisten ihmisten vaan olla siten, kun ovat ja käsittää tämä elämän moninaisuus" (emt. 2007). Länsimaisten tutkijoiden ja alkuperäiskansojen kunnioitukseen pohjaava tutkimusdialogi voi avata epistemologioiden välille uuden, hedelmällisen keskusteluyhteyden, joka myös avaa uusia horisontteja ajan ja paikan tutkimukselle ihmistieteissä. Se liukuu pois mitattavan, mittakaavan (Paasi 2004) maailmasta ja avaa kolmannen horisontin, jonka täytyy pohjata empiiriseen tutkimukseen, ehkä myös siten, että länsimainen tieteen filosofia 'maastoutuu' ja palaa (mielensä) paikkaan, josta pohjoiset alkuperäiskansat eivät koskaan lähteneetkään.

3 'MAAN TIETO'

3.1 Kohti kartoittamattomia

Lumen olemukset, tieto ja tapahtumallisuus paikassaan määrittävät kaikkien taustatutkimuksieni sijaintia. Jos edellä mainitut puheenvuorot sovelletaan ilmastomuutoksen ja pohjoisen ihmismaantieteen nykytutkimukseen, millaista tutkimus voi olla ja tulisi olla uuden tietoisuuden valossa? Massey (2005: 4) hahmottelee historioiden uutta, ehkäpä myös ensikohtaamista uuden tietoisuuden valossa, jota määrittävät tilan moniolevaiset mahdollisuuskehät. Aihe on esillä professori Charlotte Townsend-Gaultin ja Ki-ke-inin, Nuu-chah-nulth-kansan taitelijan välisessä keskustelussa Kanadassa vuonna 2000: ”*Ki-ke-in, muutamia vuosia sitten sanoit, että 'keskustelu välillämme ei ole koskaan käynnistynyt, alkanut'. Viittasit siihen, että teidän alkuperäiskansojen, jotka olette huolissanne kulttuuristanne ja kulttuurinne tulkinnoista, ja valtavirran edustajien, joilla on mielenkiintoa kulttuurianne ja taidettanne kohtaan, välillä on ylittämätön kuilu. Ki-ke-in: Syyni ovat hyvin yksinkertaiset. Tasavertainen keskustelu ei ole koskaan alkanut. Eurooppalaiset saapuivat kyliimme ottamaan. Kotiseutualueellamme he ovat ottaneet merisaukot, hylkeet, valaat, lohet, puut. Jättivät valtavan määrän jätettä, haaskasivat. Kun olin lapsi, ja koulussa, kaksi päivää aikaisemmin maahan saapuneet siirtolaisperheet ja heidän lapsensa kutsuivat minua 'vitun intiaaniksi', tietämättä meistä mitään. Syy, miksi sanon, ettemme ole koskaan tavanneet, on se, että se mitä täällä on tapahtunut, on verrattavissa pitkään, väkivaltaiseen joukkoraiskaukseen. Siksi emme ole vieläkaan tavanneet” (Townsend-Gault 2000: 203–205).*

Masseylle teoreettisen keskustelun ja tutkimuksen avulla määritelty uusi vastuullisempi sijainti palautuu poliittiseen mahdollisuuteen, joka on koittanut. Hän toteaa, että ajankuvaa määrittää joko kyky virheiden myöntämiseen tai uusien hyökkäyksien syntyminen, imperiumin kyky havahtua vastuusiinsa.

3.2 Aistillinen maantiede

Massey (2005) määrittää kartografian uudelleentulkintaa jälkisiirtomaantieteen ja naistutkimuksen sijainnista. Kyseessä on aistillisen, vaistollisen maantieteen synty. Kartat tekniikan imperiumin valtatilana ja pintana haastetaan kurottamalla eletyn kautta koettuun (emt. 2005: 30–31, 109–111). Alkuperäiskansojen ja paikallisyhteisöjen eletty ja elävä maisema maailmallisina kaareutuvina olemuksineen avaa kartoittamattomuuden mahdollisuuden ja kyseenalaistamisen, jota on myös sovellettu tämän tutkimuksen menetelmänä. Yhteisöt tuottavat omat tapansa kartoittaa omaansa. Näin tila voi säilyttää yllätyksellisyytensä ja yhteisöllisyytensä (emt. 2005: 111). Paasi (2004: 1–11) käsittelee ansiokkaasti paikan, alueen ja mittakaavan välisiä suhteita. 1980- ja 1990-luvuilla maantieteilijät ovat käyttäneet 'paikan' ja 'alueen' käsitteitä toistensa kanssa vaihtelevasti lomittain. Aluetta on pidetty 'suurempana' mitallisena yksikkönä kuin paikkaa (Paasi 2004: 5). Alue on ymmärretty typologisesti historiallisena, ja historiaan sidoksissa olevana sosiaali-prosessina, jonka olemassaolo pohjaa vakiintuneiden käytäntöjen, voimasuhteiden ja syntyvien diskurssien olemassaololle (emt 2004: 5).

Mittasuhte liittyy alueiden ja alueellisuuden muodostumiseen ja on sidoksissa siihen, vaikka mittasuhteelle voi ajatella muitakin merkityksiä. Tutkimukseni kanalta alueiden muodostusprosessi osana tsaarin Venäjää, Neuvostoliittoa ja Venä-

jän Federaatiota sekä kansallisvaltio-Suomea ja lopulta EU-Suomea on keskeinen historioiden ja paikallisuuksien törmäysjatkumo ja jatkumattomuus. Aineistoaluideni paikallista kehitystä voidaan ymmärtää Paasin hahmottelemalla alueiden syntyprosessilla. Paasi kuvailee 'paikan' olevan aineeton, avoin, liukuva ja kiistetty käsite. Paikka on suhteessa vallan geometrioihin ja kokemuksellisuuteen, joka siihen liitetään (emt. 2004: 5). Paikan ja alueiden välisiin suhteisiin, esitystapoihin ja paikkaa/aluetta tuottaviin valta- ja sosiaalidiskursseihin liittyy mitallisen ja mittattavan paikan sekä alueen, *mittakaavan*, käsite. (emt. 2004:5). Paasi hahmottelee paikkaa eräänlaisena 'leikkauspisteenä', jossa taloudellisten, sosiaalisten ja poliittisten prosessien yhtymäkohdat törmäävät, saavat tulkintansa ja uudelleentulkintansa (emt. 2004: 5). Paikat ja niihin sidotut kuuluvuudet eivät ole avoimia tai suljettuja tulkintoja, vaan molempia ja mahdollisesti muutakin. Paikkaa voidaan pitää avoimena järjestelmänä, kuten vaikkapa Hummonselän jääkenttää, Evenkian taigaa tai Halartšan tundraa tämän tutkimuksen osalta.

Paikan avoimien diskurssien laatu ja määrä liittyvät siihen kohdistuviin erityisiin ja yleisiin sosiaalisiin käytäntöihin. Niihin kuuluu prosesseja kamppailuista, vallankäytön määrästä ja alistussuhteista, jotka kuuluvat tähän vallankäyttöön ja laajemmasta suhteesta 'alueeseen/alueisiin', jotka ovat vuorovaikutussuhteessa paikan kanssa. Mittakaavan ja mittauksen toimen laadullinen sisältö muodostuu paikkaan kohdistuvista avoimista tai suljetuista toimista ja diskursseista (2004: 5). Mittakaavan, alueen ja rajojen välisen suhteen ymmärrys on tärkeää, jos halutaan tutkia talouden ja virallisen, vakiintuneen valtarakenteen lisäksi identiteetin, leimautumisen, eristyksen ja sukupuolen tiloja ja suhdetta paikkaan (2004: 7). Mittakaavan perinteinen tulkinta ja ontologinen asema on asetettu kyseenalaiseksi (2004: 1). Se on ollut sidottuna eurooppalaisen ajan ja paikan tulkintaan, esimerkiksi karttojen ja karttoihin liittyvän 'tunnetun paikan' mittasuhteena. Samalla se voidaan nähdä osana tätä valtakurssia, joka tuottaa 'rajatun ajan ja paikan' maailmaa ja maailmankuvaa. Mittakaavan uudelleentulkinta suhteessa avoimeen paikan ja alueen ymmärrykseen on keskeistä, kun arvioidaan paikallisuutta. Mittakaavat eivät ole kiinnitettyjä tai liikkumattomia, vaan sosiaalisia valtaan ja rakenteeseen sidottuja prosesseja, joilla on oma laadullinen olemuksensa.

Tämä olemus voi liittyä valtaan, mittaamiseen, eristämiseen tai jakamiseen yhtä hyvin kuin rajaamattomaan, näkymättömään tai muuten vaikeammin määriteltävään suhde-rakenteeseen, joka tietyssä paikassa mahdollisesti on (Paasi 2004: 5–7, Massey 2005: 55). Alueellisten muutosten kannalta paikan, alueen ja mittakaavan avoimet, purkavat ja rakentavat tulkinnat ovat keskeisiä. Tulkinnat ovat Paasin mukaan liitoksissa paikallisuudessa ilmeneviin sosiaalisiin tapahtumiin ja rakennemuutoksiin, kuten vaikkapa Neuvostoliiton romahdukseen, alkuperäiskansojen maoikeusratkaisuihin tai muihin vakiintunutta mittakaavaa ja aluetta haastaviin siirtymiin. Paasi korostaa, että mittakaavan diskursiivinen käyttö ja samalla 'paikan' ja 'alueen' välisten (alustus- ja voima)suhteiden luonne voidaan *uudelleentulkita*. Ihmisaantieteilijät ovat hahmotelleet 'kokeellisten paikkojen', 'salattujen, tunnettujen alueiden' ja 'salattujen kartoitusten' olemassaoloa (Paasi 2004: 2, Hudson 2001). Nämä kriittisen koulukunnan maantieteilijät toteavat, että mittakaavan olemus on syntynyt osana markkinatalouteen pohjaavien talousalueiden järjestelmän historiallista kehitystä. Se on toinen nimi Smithin ja Massey'n korostamalle valtatalan etäisyydelle ja kestolle.

3.2.1 *Salattujen vuotuisrajoista*

Aikaisemmassa tutkimuksessani, joka kohdistui saamelaisten ja Brittiläisen Kolumbian luontaistalouksiin, määrittelin teoreettisen työkalun 'vuotuisrajat'. Vuotuisrajat pohjoisissa yhteisöissä nojaavat rajaamattoman ajan ja paikan koettuun diskurssiin, jonka pohjana on vuotuiskierto eli tietty ympäristöllisten ja muiden seikkojen mahdollistama talous- ja kulttuurijärjestelmä 'paikassa'. (Mustonen 2001, 2003, myös Loy 2001, Daly 2005). Usein vuotuisrajojen mahdollinen olemassaolo liittyy vuosisataiseen tai ikimuistoiseen 'aluesuhteeseen'. Usealla vuodenaikais- tai lyhyemmin vuotuisrajojen käsitteen hallitsevilla ihmisryhmillä, kuten saamelaisilla, on ymmärrys tietyn ryhmän nautinta-alueesta, jolla on paikalliseen ekologiaan liittyvä 'raja' ja hallinnollinen tapakäytäntö, kuten siida-porojärjestelmä, mutta tilanteen niin vaatiessa rajat voidaan 'ylittää' tai neuvotella olemattomiksi. (Mustonen 2003: 70–72, Tanner 2000).

Tutkimukseni kannalta onkin mielenkiintoinen kysymys, voidaanko käsillä olevan aineiston tulkinnessa löytää vuodenaikaisrajojen kaikuja tai olemuksia toisaalta Siperian alkuperäiskansojen keskuudesta ja toisaalta (savo)-karjalaiselta kulttuurivyyöhykkeeltä, paikkaan sidottujen luontaistaloustoimien, kuten nuottauksen avulla. Paasi (2004: 4) toteaa, että vanhat teoreettiset ja vallankäyttöön liittyvät mitan ymmärrykset ovat edelleen tarpeellisia vertailupisteitä mitan, tunnetun paikan ja ajan ja niitä purkavien diskurssien välillä. Ilmastonmuutos sosiaalisena diskurssina, maailmanlaajuisena ympäristöongelmana ja paikallisesti koettuna on toinen rajapinta, jossa mitan, mitattavuuden ja mittauksen uudelleentulkinnat muodostavat mielenkiintoisen kehikon.

Uudelleenluettuna valtatalan mitta (Paasi 2004: 4) ja mittakaava saavat kiinnostavia ulottuvuuksia. Mitta tuottaa mitattavat yksiköt suhteessa tuotantorakenteeseen ja tuottavuuteen. Mittauksen akti jatkaa sitä historiallista kehitystä, jossa maailmassaolo pohjaa sille, että maailma tulee 'tietää'. Tämä vahvistaa valtataloja sekä -rakenteita. Mittaus on myös vallankäytön historiallinen työkalu, tulos ja olemus, kuten esimerkiksi kriittinen luenta Venäjän alueista tai Suomen rajatuista alueista osoittaa. Perinteisessä ymmärryksessään mitta liittyy rajaukseen ja rajan käsitteeseen (Paasi 2004: 2–3).

Mitta rajaa valtahierarkiaan pohjaavat yksiköt erilleen, ja niille rakentuu 'luonne' ja ominaisuus. Hudson (2001) kritisoi karttojen käyttöä alkuperäiskansojen perinteisen tiedon tallennuksessa. Ne vahvistavat 'tiedetyn paikan' valtaa, ja kartoitutus on ymmärrettävä osana omaa historiallista jatkumoaan. Hudson (2001) on ollut mukana Cheslatta T'en ja Sekani-kansojen itsehallintoprosessissa Kanadan Brittiläisessä Kolumbiassa. Perinteisen tiedon kartoitutusprojekti kerää tietoa siitä, *miten* alkuperäiskansa – tai paikallinen yhteisö – käyttää tiettyä maa-alueitaan. Näin ne muodostavat oman alueellisen mittansa. Kulttuurisesti tärkeät alueet, kuten pyynti-, seremonia- ja muut alueet merkitään karttoihin, joista tulee osa luonnonvarojen hallintajärjestelmää (emt. 2001: 22–23). Hudson kuitenkin kritisoi kartan käyttöä. Kartan tuottamisen akti 'kiinnittää' paikkaan sidotut toiminnot osaksi 'tiedettyä'. Tämänkaltainen prosessi on aina keskeneräinen (emt. 2001: 23). Tyhjä tila kartalla onkin täynnä merkityksiä, kieleen ja tarinoiniin liittyviä maailmantulkintoja. Paikka tuottaa tarinan, ja tarina paikan (emt. 2001: 23). Keith Basso (1996) kuvailee 'viisauden istuvan paikoissa'. Basso on tutkinut pitkään läntisten apassien paikkaan sidottujen tarinoiden ja tiedon suhdetta. Apassimaiseman halki matkatessaan Basso kuuli tarinoita siitä, mitä kussakin paikassa *tapahdutti* myytin

ja muiston yhdistelminä (1996: 3–4). Erityisesti Basso korostaa kielen ja paikan suhdetta paikannimistössä.

Kulttuurimaisema on kokonaisuus, jota topografinen kartta ei voi toistaa. Paasi (2004: 3) toteaa, että mitan uudelleentulkinnan kannalta maantiede kehottaa pelkän teoreettisen näkökulman sijasta tutustumaan ja omaksumaan näkökulmia empiirisestä aineistosta, joka liittyy paikan, rajan, rajauksen ja alueen tulkintaan. Massey on samaa mieltä. Karttoitus, kartan kirjoittamisen teko, kiinnittää olemukset osaksi imperiumin tieto- tai valtapintaa (Massey 2005: 26, 27, 32, 38). ”Todellinen” tila sekoitetaan karttoituksen yhteydessä jälleen kerran karttaan, jos ei ymmärretä, miten ja miksi karttoitusta tehdään (emt. 2005: 38). Tila suljetaan, viipaloidaan. Massey väittää, että nykyaikaistumisen ja maapalloistumisen tarinoiden avaaminen purkavien toimien avulla paljastaa toisaalta niiden yksimuotoisuuden ja avaa tietoisuutta moniolevaisen mahdollisuuskehän olemassaolosta (emt. 2005: 64). Massey (2005: 109) mukaan kartta ja karttoitus täytyy kyseenalaistaa, mutta ymmärtämällä niiden valta-tila-rakenne myös karttoja voidaan uudelleenlukea, ja mahdollisuus *uusien* karttojen tuottamiseenkin on olemassa. Tässä tutkimuksessa on päädytty siihen, että kenttätöissä mukana olleet ihmiset ja heidän yhteisönsä ovat määrittäneet sen, mitä karttoitetaan ja miten.

3.3 Suullinen maailmallisuus

Massey (2005: 25) kuvaa, lainaten de Ceteauta, että (maailman) kirjoittaminen on syynä *tyhjän tilan* syntymiseen. Toisaalta suullisen maailmallisuuden jatkuminen takaa kaareutuvat olemukset moniolevaisena mahdollisuuskehänä. Massey mukaan tieteen ja järjen esiinmarssi on alistanut kertomusten, laulujen, runojen ja muiden olemusten roolin maailmallisuudessa (emt. 2005: 25). Tapaustutkimukseni menetelminä ovat kenttähaastattelut kohdealueilla, olemassa olevan kirjallisuuden hyödyntäminen sekä muutamien menetelmällisten työkalujen käyttöönotto, jotka ovat kokeellisia, tai joiden käyttö yhteisöpohjaisissa tutkimuksissa pohjoisilla alueilla on suhteellisen tuore ilmiö. Koko tutkimuksellinen jaksotteluni noudattaa feministisen, masseyläisen tutkimusotteen tiedostavaa ja sen avulla rakentuvaa tarinamuotoista kaavaa, mutta sitä on joka tapauksen osalta sovitettu sijaintinsa mukaiseksi. Jokaisella hetkellä ja paikalla on oma tarinansa.

3.3.1 *Tarinat ja niiden kertominen*

Suullisen maailmallisuuden ymmärryksen menetelmiin kuuluvat dialoginomaiset keskustelut alkuperäiskansojen johdon ja tunnustettujen edustajien kanssa 2001–2006, tarinankerronta (Cruikshank 1997) tutkimuksen välineenä sekä diskursiiviset tulkinnat ilmastollisten, ympäristöllisten ja kulttuuristen muutosten havainnoista kenttämateriaalin osalta. Alkuperäiskansojen edustajien status muotoutuu monien eri vaikuttimien ja asemointien kautta – mutta pääasiassa tässä työssä heidän oman kansansa parissa nauttimansa luottamuksen kautta. Tarinankerronta Cruikshankin mukaan on vanhin taiteenmuodoista, universaali käytäntö. Suullisen perinteen yhteisöissä se on ollut ajatusten ja tiedon välitysmuoto. Cruikshank painottaa, että se, *mitä ja miten* välittyy ja välitetään, kun tarinankerronta toistaa suullista perinnettä, on yhtä tärkeää kuin data, jota tallenteista nostetaan esiin (emt. 1997: ix). Tarinankerrontaa voidaan näin pitää pohjoisten yhteisöjen tieteellisenä menetelmänä samaan aikaan kun se on myös tutkimuksen kohde.

Tarinankerronnallista menetelmää on soveltanut tutkimuksissaan pakistanilaisten naisten tunteista, muistista ja elinoloista Anu Hirsiaho (2005). Hirsiahon mukaan tutkimuksen aktista ja tuloksista voi tulla osa tarinankerrontaa, tiedettä tarinana tai tarinaa tieteenä (emt. 2005). Cruikshank (1997: ix) puolestaan painottaa, että ”tarinankerronnan laajemmat ulottuvuudet suhteessa selviytymiseen ja muutokseen sopeutumiseen jäävät usein tuntemattomiksi. (Kolmen Yukonin alkuperäiskansanaisen) tarinankerronta ja heidän elämäntarinansa osoittivat, että tarinat kertovat yhtä paljon nykyisyydestä kuin menneestä, yhtä paljon yhteisöstä ja yksilöstä.” Ovatko tarinat puheenvuoroja menneestä vai rakennettuja puheenvuoroja nykyisyydestä? Mikä on tarinan, myytin aika? Miten tarinan ’sielu’, kulttuurinen ydin voidaan esittää siten, että symboliikan ja tarinantulkinnan lisäksi ymmärtää tarina myös tietämisen keinona, välineenä?

Pohjoisten alkuperäiskansojen yhteisöissä ’klassisen ajan’, esimerkiksi autonomisen luontaistalousoajan, tallenteet ovat nousseet nuoren polven poliittisiksi ja kulttuurisiksi symboleiksi ja identiteetin vahvistamis- ja rakennustyökaluiksi osana parhaillaan menossa olevaa alkuperäiskansojen renessanssia ja kulttuurista nousua. Tämä ilmiö on mielenkiintoinen, kun arvioidaan tarinoiden jatkuvuutta paikassa ja maisemassa. Uusperinteinen toiminta on arkipäivää arktisella alueella. Jos tarinankerronta on myös menetelmä tutkimuksen kannalta tai se sellaiseksi hyväksytään, ongelmia syntyy sen kirjallisen asun ja suullisen tapahtuman välisten erojen yhteenkuromisessa. Tarina tapahtumana pitää sisällään symboleja, kulttuuriin sidottuja tekoja ja muita yksityiskohtia, jotka kertoja osoittaa kuulijalle, usein tutkijalle, mutta joita on vaikeaa välittää kirjallisen, tutkimuksellisen kirjoittamisen keinoin. (emt. 1997: ix-x). Samoja ongelmia korostaa myös Hirsiaho (2005).



Kuva 1. *Poromies Grigori Velvin ja Jegor Nutendli kertovat poroista yhteisönsä perusleirissä maaliskuussa 2005. © Tero Mustonen.*

3.3.2 Väärin ja oikein kerrottu

Pohjoisten alkuperäiskansojen perinteisen tiedon saralla kertomusten käyttö tiedonvälitykseen, erityisesti eettisten, moraalisten ja sosiaalisten käytäntöjen ilmaisuun, on kiistaton. Tarina-aktin kokemisen esittäminen kirjoitettuna on uusi ja haasteellinen tutkimusalue. Bringhurst (1999) yrittää haida-kansan epiikan kohdalla ratkaista kysymystä kirjassaan *A Story as Sharp as A Knife*. Bringhurst hahmotteli haida-epiikan ratkaisuja englanniksi, hän on itsekin runoilija. Useimmat haidat tyrmäsivät ratkaisun epäonnistuneena ja puutteellisena (Mustonen 2001). Tarinan, kertomisen aktin ja kulttuurisen viitekehyksen säilyttämisen esimerkkejä on harvassa. Saamelaiskulttuurissa huippua edustaa Johan Turin lisäksi Nils-Aslak Valkeapää teoksillaan *Beaivi*, *Áhčážan* ja *Eanni*, *Eannázan* (Dana 2003, Pentikäinen 2006: 197). Cruikshank (1997: 18) esittelee Hymesin, Tedlockin ja Toelkenin kehittämää kokeellisen kirjoittamisen metodia, jossa myös tarinankerronnan aktit ja hetkellisyys merkitään muistiin. Pentti Virtaranta (1953) on murrenäyttekokoelmillaan saanut myös suomalaisen maaseudun väestön tarinankerrontarytmin oivallisesti esille. Sovelsin tarinankerrontametodia *'Ahdin nuotta-apajilla'*-teokseen (2004), jossa Pirkanmaan ammattikalastajien tarinat, ympäristömuutoshavainnot ja muu materiaali esitettiin murreasussaan. Jotkut kalastajista kokivat, että tarve kirjakieliseen tekstiin olisi ollut tarpeen, toiset taas löysivät teoksesta oman äänensä autenttisenä. Toisaalta taas Itämeren hylkeenpyyntitutkimusessamme paikallisen, rannikoruotsiin pohjautuvan tarinankerronnan välittämisen autenttisenä on otettu vastaan hyvin (Mäkinen & Mustonen 2004, Mäkinen 2006). Foster (1995) tarjoaa läpimurtotyön havajilaisen paikan ja paikan laulun esittämisessä teoksessaan *Kaho'olawe – Na Leo o Kanaloa*. Teoksessa Kaho'olawen saareen liittyvien laulujen, loitsujen ja kulttuurin sisäisen viitekehyksen hallinta ovat vertaansa vailla. Kirja nauttii myös yhteisön hyväksyntää, johon esimerkiksi Bringhurst ei yltänyt.

Suullisen perinteen tulkinta ja tutkimus tarjoaa mahdollisuuden tutkia liikuvia, häilyviä rajapintoja historian ja historioiden, mittakaavan (Paasi 2004) ja myytin välillä (Cruikshank 1997: x, 2–3). Viime vuosina uusien medioiden käyttäminen tieteelliseen tarinantutkimukseen on tarjonnut mielenkiintoisia esimerkkejä. Shari Fox-Gearhead (2003), amerikkalainen inuiittitutkija, on tuottanut, kuvannut ja ohjannut *”When the Weather is Uggianaqtuq: Inuit Observations of Environmental Change”*- CD-ROM- materiaalin, jossa Baker Laken ja Clyde Riverin inuiitti-informantit kertovat ilmastonmuutoshavainnoistaan kulttuurisen tarinankerrontansa kautta. Fox-Gearhead (2003) kulutti runsaasti aikaa tarinoiden varmentamiseen kenttäalueella, lopulta jopa sinne muuttaen. Maailma tarinana ja tarina maailmana, tähän asti kerrottuna, on pohjoisen alueen yhteisöpohjaisen tutkimuksen menetelmien suuri nykyhaaste.

3.4 Historian avoimet tulevaisuudet

Tutkimuksen kannalta oleellinen havainto on, että kaareutuvat olemukset moniolevaisena mahdollisuuskehänä eivät ole kiinnitettävissä tilaan, aikaan tai kirjoitettuun (Massey 2005: 80). Massey hahmottelee tämän tietoisuuden valossa uutta lähestymistapaa, joka kunnioittaisi historian avoimia tulevaisuuksia. Kyseessä on eräänlainen uudelleen neuvottelu; tarinat ja maisemat tietoisesti asetetaan ikään kuin vielä kerran keskusteluun, ja imperiumi uskottelee vakavasti Toiselle, että se

vihdoin kuuntelee. Reunan saapuminen keskukseen, mitä Massey'n mukaan ei ole vielä tapahtunut, on kuitenkin avoimien tulevaisuuksien tiloissa mahdollinen.

Joe Sheridan ja Roronhiakewen ”He Clears the Sky” Dan Longboat (2006: 365–381) ovat kirjoittaneet perinnemielen ja mielikuvituksen suhteesta perinmaisemaan Haudenosaanee–mohawk-kansan esimerkkejä käyttäen. Artikkelia voidaan pitää läpimurtona alkuperäiskansojen tiedon ja länsimaisen tieteen, erityisesti kehityspsykologian välisessä dialogissa. Sheridan ja Longboat (2006: 365) kuvailevat mielikuvituksen olevan ”mielen ominaisuus” länsimaisessa perinteessä. Haudenosaanee-Mohawk-perinteessä mielikuvitusta ei ole, mieli ja maisema ovat yhtä: ”Haudenosaanee-Mohawk-perinne ymmärtää ’mielikuvituksen’ olevan mielen pyhää ekologiaa, joka liittyy ihmisten, klaanien ja maiseman jatkuviin vuorovaikutussuhteisiin. Tämä vaatii *pitkää oleskelua* perinmaisemassa. Jos mielikuvitus eristetään ekologisesta yhteydestään ja alkuperästään, antroposentrismi, ihmiskeskeisyys lisääntyy, ja samalla mielen kyvyttömyys juurtua paikkaansa” (emt. 2006: 365). Tämä alkuperäiskansojen ja perinneyhteisöjen jakama kuvaus on yhteneväinen Pennasen (2000: 8) hahmotteleman pohjoisen luontaistaloustieteiden suhteesta ympäristöönsä. Haudenosaanee-Mohawk-perinteen avulla Sheridan ja Longboat kuvailevat henkisen ja mielellisen yhteyden, joka perinnealueilla väitetään olevan, maisemaan ja sen paikkoihin. Se on askel eteenpäin yrityksessä Massey'n moniolevaisen mahdollisuuskehän ymmärrykseen.

Myös mielikuvituksen tulkitseminen tarpeettomaksi niillä yhteisöillä, joilla on katkeamaton suhde maisemaansa, on huomionarvoinen. Sheridan ja Longboat (2006: 365) korostavat: ”Mielikuvituksellinen kokeminen ja kokemus, on kaiken huomioimista. Kaiken huomioiminen samalla suojelee kaikkia olentoja. Alkuperäiskansojen mieleen vaikuttavat kaikki olemukset, olennot ja alkuperäiskansojen mieli koostuu kaikista olennoista, olemuksista”. Sheridan ja Longboat (2006: 379) päättävät artikkelinsa arvioon ennen kolonisaatiota eläneen yhteisön tietoisuudesta ja mielestä: ”Ikimieli oli laajenevasti ja ekologisesti rationaalinen. Ikimieli ymmärsi myytin roolin tärkeimpänä erottajana tiedon ja muuntautumisen, transformaation välillä. Myytti on ekologian dialogia, keskustelua. Mytologia suorittaa symbolisen autopoesiksen, joka on yhteneväinen jatkuvan elämismaailman (fenomen.) ajatuksen kanssa. Elämismaailma voi jatkua ja palautua vain siten, että kulttuurinen ja ekologinen monimuotoisuuskin palautetaan. Mytologia on se ekologinen viisaus, joka tietää, mitä mielikuvitus on, mistä se tulee ja mitä sille tulee tehdä.”

4 MASSEYLAINEN MENETELMÄ ELI PURKAVAN JÄLKEINEN UUDELLEENSIJOITTUMINEN MAAILMAAN – HAHMOTELMIA AVOIMIEN TULEVAISUUKSIEN TEORIOISTA JA KÄSITTEISTÄ POHJOISESSA

Massey (2005: 54) väittää, että purkavan, nykyajan jälkeisen postmodernin teorian *jälkeinen* aika on mahdollista saavuttaa. Sen avainkysymys on uudelleensijoittuminen avointen tulevaisuuksien tulemisiin. Tämä tietenkin vaatii sitä, että avoimet tulevaisuudet ovat mahdollisia tilassaan. Se ei ole itsestään selvää, koska vallan rakenteet, pinnat ja tilat ovat edelleen olemassa. Maantieteen tutkimuksen kannalta purkavan jälkeinen uudelleensijoittuminen maailmaan, viipaloivan jälkeinen eheytyminen, on haaste. Ensinnäkin, jotta toinen tieto voidaan ymmärtää, se täytyy tietoisuuden vallitessa (Smith 2005, Simpson 2006) *kuvata siten, että se ymmärretään* (Brody 1987: xv). Massey (2005: 63) toteaa, että tarinoiden uudelleensijoittaminen ja kuuntelu mahdollistaa niiden sijainnillisuuden ymmärryksen, suhteellisuuden ja maantieteellisen kuuluvaisuuden sekä tarina-tietojen sisältämät olemukset. Brody (1987) käsittelee pohjoisten paikallisuuksien stereotyyppioita ja esittää keinoja, jolla aikaisemmat virheet voidaan välttää. Brodyn (1987: xv) ajatus on, että pohjoisuuden maailmallisuus on pienennetty, haltuunotettu ja tulkittu antropologien, museoiden, ja tutkijoiden *kuvauksilla*, hyödyntäen analyysin henkeä. Brody kysyy, vuosikymmeniä jatkuneen inuiittikenttätutkimuksen kokemuksiin hyödyntäen, *miten voimme välttää virheellisen toiminnan*. Brody (1987: xv) vastaa kysymykseensä ja toteaa, että ”paikallisen äänen täytyy kuulua, heidän sanansa saavat ymmärryksemme henkiin. Emme voi ymmärtää muita kulttuureja vain *katsomalla* niitä; meidän tulee kuulla heidän aksenttinsa, sukeltaa heidän tapansa puhua ja intonaatioonsa ja yrittää samaistua heidän sijaintiinsa.” Hän väittää, että näyttelyn tai filmin keinoin suorat äänet kuuluvat – *ensinnäkin*, tekstin osalta ainoa keino uuteen ymmärrykseen on *suora lainaus* (emt. 1987: xv) polkuna ja viitekehyksenä ymmärrykselle.

Toiseksi tieto täytyy esittää olemuksessaan, kerrottuna siten kuin se on eli tarinallisenä. Jokaisen tapaustutkimukseni yhteydessä on paikkaan sidottuja tarinoita vahvistamassa Massey (Massey 2005: 59) mainitsemaa monioleavaista mahdollisuuskehää (myös Smith 2005). Brody (1987: 93–94) kiinnittää pohjoisten alkuperäiskansojen elämän nomadiseen kehään, vuotuiskiertoon. Hän väittää, että metsästäjät tekevät tuhansia keskeisiä päätöksiä vuodessa osana kiertoaan. Brody (1987: 93) kuvaa pohjoisen mielen laatua: ”tiedon käsittely johtaa kielikuvien ja henkisen yhteyden maailmaan, jossa kasaantunut tieto, vaisto ja hienovaraisimmista hienovaraisimmat yhteydet paikalliseen luontoon tuottavat päätöksiä näkökulmasta, joka on nopeampi ja varmempi kuin kapea rationaalisuus.” Asenteelliseen tutkijana Brody vertaa pohjoisen mieltä taitelijan toimiin.

Analyttisen arvioinnin ja ajattelun luontainen torjuminen avaa kulttuurin ja tietoisuuden runsauden. Pohjoisen mielen käytös on suoraan Brodyn mukaan liitoksissa tähän tietoisuuteen ja mahdollistaa liikkumiseen ja joustoon pohjaavat päätökset. Hän painottaa päätöksien nopeutta; nopeasti muuttuvissa olosuhteissa ei ole aikaa pitkään pohdintaan – selviytyminen riippuu kyvystä ymmärtää to-

dellisuutta. Komiteat, pöytäkirjat ja virallisuus eivät mahdu pohjoisen tilan totaalisuuteen (emt. 1987: 94). *Kolmanneksi* tutkimukseni kokeellisin ja avartavin menetelmä on ollut suora kokemuksellisuus, siitä suurimpana esimerkkinä mainitsemisen esteellisin keinoin tapahtuneen talvinuottauksen. Näin tutkijan rooli ja tieto tutkimuskohteestaan siirtyy osaksi paikan monioleavaista mahdollisuuskehää.

4.1 Mysteeri

Ajast-aikojen avartuva avara ja sen olemukset ovat osa suurta mysteeriä, jota ei voi ratkaista tämän kaltaisen yksittäisen tutkimuksen keinoin. Pohjoisen erityisyys on samalla sen ymmärrystä, että jokainen paikka tapahtumiseen on erityinen. Näistä koostuvat moniulottuvaisuudet Massey'n mahdollisuuskehään, joka ei ole koskaan valmis. Pohjoisen avartuva avara on samalla maailman tajua. Sen erityispiirteenä on lumen taju. Lumi olemuksineen määrittää pohjoisen elonkehää. Niille ihmisille, jotka merkityksellistävät asian kokemuksena, pohjoista ei ole olemassakaan – on vain kotimaa, maisema, maailma olemuksineen (Berger 1977).

4.2 Lumimuutos, lumenos

”Laulu keväälle”

*Tein matkaa kajakillani
ja menin maihin.
Osuin lumikinokselle,
joka juuri oli alkanut sulaa.
Ja minä tiesin,
että oli kevät:
me olimme selviytyneet talven yli!
Ja minä pelkäsin,
että olisin liian heikko,
liian heikko
kestämään tuota kaikkea kauneutta!*

(Launonen ym.1998: 40)

Pohjoisen ihmismaantieteen menetelmälliseksi ja operatiiviseksi työkaluksi voidaan ajatella lumimuutosta, lyhyemmin *lumenosta* (Mustonen 2003: 45–46). Se avaa pohjoisen kalotin yhteisöjen rajaamattoman (Massey 2005: 55, Paasi 2004, Hudson 2001, Loy 2001) tilan ja ajan, lumen plastisuuden ja elastisuuden, pohjoisen lumiunet. Lumi pitää sisällään myös jää-, loska- ja muut siihen liittyvät ominaisuudet. Kylmä aika osana pohjoisen vuotuiskiertoa murroksineen on pohjoisten kulttuurien paikallisen tiedon perusta. Vuotuiskierron, lumen sulamis- ja satamisajat sekä lumen laatu ovat monien pohjoisten havupuuvyöhykkeen kulttuurien perinteisen kalenterin pohjana. Esimerkiksi evenki-kulttuurissa kevään ensimmäinen käen kukunta merkitsi pyyntikauden alkamista (Varlamova 2004, 2005). Tuisku kertoo nenetsien poropaimenien valitsevan porolaidunalueitaan lumen ja jään olosuhteiden avulla (2002: 102). Inuiittien lumitieto ja 13 kuukauden perinteinen kalenteri ovat olleet monen tutkimuksen kohteena (esimerkiksi Macdonald 2000, 2002). Näin lumimuutos voidaan ajatella rajaamattoman ajan ja tilan mittakaavana (Paasi 2004), jota uusi kriittinen ihmismaantiede, pohjoi-

nen kulttuuritutkimus ja geopolitiikka kaipaa. Lumitieto on kuitenkin vain osa, vaikkakin merkittävä osa, laajempaa maailmantajua, paikallisen tiedon 'codex'ia. Saamelainen Harald Gaski kertoo kansansa kirjoittaneen lumeen tietojaan, jotka aamuun mennessä ovat kadonneet kuin ”uhanalainen saamen elämänmuoto” (Dana 2003: 77).

Jos tähän asti käytössä olleet tutkimusmenetelmät koetaan alkuperäiskansojen puheenvuoroissa viipaloivina ja epäonnistuneina (Smith 2005), miltä sitten uusi tulkinnallinen käsitteistö ja työkalut näyttävät? Tulkitsemalla paikallisuuteen pohjaavia, sen näkökulmasta moraalisesti oikein dokumentoituja puheenvuoroja avartuu lumennoksen laadullinen tulkintaväline paikallisen tiedon ominaisuuksista ja sijainneista. Tämä mahdollistaa muutoshavaintojen, jotka tutkimukseni osalta liittyvät ilmaston- ja sään muutoksiin, viitekehyksellistämisen ja merkityksellistämisen. Mutta sitä voidaan käyttää laajemminkin pohjoisen kulttuurin ja paikallisuuden tutkimukseen. Avoimen, pakottamattoman sisältävä tulkintaväline on tärkeä, koska sen avulla muutostulkinnat voidaan myös sijainnillistaa ja suhteellistaa määrälliseen valtatietoon ja -pintaan eli tieteeseen nähden. Näin aikaisemman tutkimuksen ja uuden, avartuvan kehyksen välille saadaan kaivatut vertailupisteitä, ja aatehistorialliset etäisyydet alkavat hahmottua. Vastaavaa välinettä ei ole vielä arktisessa ihmismaantieteessä kehitetty, parhaimmillaankin uusi paikallisen tiedon ilmastonmuutostutkimus (Huntington & Fox-Gearhead 2004) nojaa pitkälle vietyjen tapaustutkimusten tuottamiseen, mutta pysähtyy toteavuuteensa. On myös oleellista huomioida kulttuurisen ja yhteisöllisen lumitiedon lisäksi yksilötason lumitieto, kuten Ryd (2001) tekee Ruotsin saamelaisen Johan Rassin kanssa Johkamohkassa, Sarekissa ja Badjelannassa. Lumen satamis- ja sulamissyklit sekä laatuerot (emt. 2001: 7–14) kognitiivisena kenttänä muodostavat teoreettisen käsitteen, jossa lumi on tietämisen väline, *lumiproessi*, *lumimuutos*, *lumennos* (Mustonen 2003: 44). Lumen alituinen muutos, lumennos, pitää sisällään Massey'n ajan ja tilan sulauman (2005: 55). Se on tiedon moottori. Kaikki muutos ei ole pahasta (Mustonen 2008: 79). Mukautuminen muutokseen riippuu käytettävissä olevista sijainneista, aika-tiloista ja resursseista sekä pakottamisen läsnäolosta (emt. 2008: 79). Toisaalta olosuhteiden äkilliset muutokset ovat selviytymistiedon ytimessä, ja toisaalta muutostieto on selviytymisen, resurssi, lähde. Lumimuutos on masseylaisittain tilan sisältämää samanaikaisuutta ja toisaalta vuorovaikutussuhteiden tuottamaa muutosmahdollisuutta (Massey 2005: 55). Lumennos heijastuu paikallisten ihmisten päätöksentekoon ja on liitoksissa laajempaan säämaailmallisuuteen, johon kuuluvat lumitiedon lisäksi esimerkiksi kuu, unet, tähdet, tuulet, perinne ja kokemus (Ryd 2001: 7–14). Yhteisöpohjaisen menetelmän lisäarvona lumimuutoksen käyttämiselle on havainto, että on varteenotettavaa tallentaa ja tulkita myös pohjoisuuksiinsa kuuluvien taiteilijoiden, runoilijoiden ja tutkijoiden lumiajatuksia.

Lumi välttää määritelmiä, mutta sillä on olemuksia, joihin koko pohjoisen kulttuurivyöhykkeen perinne, ja viime kädessä selviytyminen, nojaa. Paikallinen murre, kieli ja tapakäytännöt sijainneissaan, jotka kantavat lumen olemuksia, ovat saumattomasti liitoksissa kylmän ilmanalan ajast-aikojen avartuvaan avaraan. Asko Vilkuna (1965) osoittaa, miten ahven-sana liittyy kevätuulien avulla ulkokuivatuu kalaan. Ahva ja Ahvan ovat merkinneet suomenkielissä kevätahavassa kuivatua kalaa (1965: 20). Macdonald (2002: 7) toteaa inuiittien lumitiedosta: ”*Talvi, lumineen ja jääneen on keskeinen inuiittien perinteisessä kulttuurissa. Sopivat lumi- ja jääolosuhteet ovat ennakoeheto pyynnin onnistumiselle. Jää on heijastunut perinteisen*

kolmentoista kuukauden kalenteriin. Se aika, joka vastaa noin loka-marraskuuta, on aika, jolloin uutisia ja tarinoita muista leireistä alkoi saapua, koska jää kantoi. Lumi on siis keskeinen elementti paikallisuudessa, se sammutti janon, sen avulla pyydetään, matkustetaan, ja majoitteetkin rakennettiin lumesta. Myytin mukaan maailman alkuaikoina lunta voitiin käyttää hylkeenrasvalampun, quilligin, polttoaineena. Ilmastomuutos muuttaa tätä todellisuutta.” Monesti pohjoisen paikalliseen spatiaalteettidiskurssiin on liitetty kulttuurillisesti, henkisesti tai sosiaalitaloudellisesti tärkeä osa. Teollinen maailma uhkaa tämän järjestelmän olemassaoloa riistävällä luontosuhteellaan. Lumennoksella on myös poliittisuutensa (Massey 2005: 100, 101) osana esimerkiksi ilmastomuutoksen paikallisvaikutusten ja syy-seuraussuhteiden viitekehystä. Lumen myyttisyys ja merkitys liittyy myös unien rooliin pohjoisen avartuvassa avarassa.

4.2.1 *Unesta*

Spatiaalisia tietojärjestelmiä on tutkittu laajasti alkuperäiskansojen parissa. Brodyn Maps and Dreams (1983) on alan klassikko. *Sto:lo*-heimon muutospaikat, Haidojen 'ototeimi'paalut, inuiittien inuksuk-kivimuodostelmat sekä saamelaisien seitäkiviperinne ovat tästä esimerkkejä. Australian aboriginaalien 'uniaika', *altji-ranga ngambakala* on aikapaikan ilmentymä, käsite, jossa aika ja paikka sulautuvat yhteen, syntyy 'aikappa' (Hume 2000: 126). Esimerkiksi saamelaisyhteisössä on ollut puhetta viime vuosina rumpuajasta, rummusta ajan ja paikan välittäjänä (Dana 2003). Vastaavia myyttisen ajan ja paikan kokemuksellisia ja kulttuurillisia tulkin-toja ovat olleet suomalaisilla puut, kivet, esimerkiksi karsikko-perinne (Vilkuna 1991). Pennanen (1979, 1986: 31–34) on käsitellyt talvinuottauksen sisältämää kulttuuria sekä paikka- ja tietoperinteitä Puruveden osalta. Lotte Tarkka (1994: 250–301) ja Leea Virtanen (1994: 330–343) ovat tutkineet naisnäkökulmasta myyttisen maiseman ilmentymiä karjalaisessa perinteessä. Laura Starkin (2006) luenta itsestä, kehosta ja yliluonnollisesta on kattava tulkinta tietäjäperinteestä. Pekka Kautovaara (2002, 2004) valokuvaaja, puhuu suomalaisesta 'tuohiajasta', ajasta vailla loppua, jolloin pienyhteisöt olivat autonomisia ja tuottivat itse omat selviytymisensä välineet. Vastaavanlaisia ulkoeurooppalaisia tilanymmäryksiä ovat muun muassa nimimaisema, merimaisema, henkimaisema. Monesti perinteiseen spatiaalteettiin on liittynyt 'silleenjättämisen' (Heidegger 2001, 2004, Rinne 2007) kaltainen käsite maailmasta, moraalikoodisto, joka tuottaa ja säätelee tiedon ja käyttäytymisen rakenteita (Brody 1983, Helander 1999a, 1999b). Taustalla edellä mainituissa kulttuurisissa tulkinnoissa ajasta ja paikasta on ajatus siitä, että on olemassa pyhyden "näkyvätön maailma", johon ihmiset, eläimet ja kaikki muut asiat muodostavat suhteen.

Eurooppalaista, rationaalista maailmankuvaa osana valtatilaa (Massey 2005) hallitsee ajatus maailmasta, jota voidaan hallita politiikan (kuten raaka-ainepolitiikan) avulla. Luontosuhde on tässä yhteisössä pelkästään instrumentaalinen. Tämän struktuurin ulkopuolella osittain operoivat ihmisyhteisöt ja yksilöt tuottavat laadullisesti rajaamatonta aikaa ja paikkaa (Helander 1999a, Dana 2003, Bäckman 2004) vaikkapa poronhoidon, riekonmetsästyksen, hylkeenpyynnin tai kalastuksen yhteydessä. Toiminnoista rakentuu myös ulkoeurooppalaisia sosiaalipoliittisia toimintahorisontteja, kuten Kanadan luoteisrannikolla asuvan *Kwak'waka'wakw*-heimon *potlatch*-juhla, saamelainen siidayhteisö tai suomalaisten perinteinen hyljeartteli. Eurooppalaisen struktuurin laitamilla sijaitsevien sosiaalitaloudellisten

toimien voidaan katsoa olevan Anthony Giddensia mukaillen paikka-toimintoja, siis tiettyyn kulttuurikontekstiin, paikkaan ja aikaan sidottuja. Paikallinen tila, aika ja sosiaaliset horisontit ovat nojanneet maiseman kokemuksellisuuteen. Alueiden 'päällä' oleva valtapinta nojaa puolestaan karttoihin ja ajatukseen alueista ja valtioista väkivaltamonopoleina rajatulla spatiaalisella alueella (Burnham 1996: 472–476). Tutkimalla 'tuntematonta' paikkaa ja kartoitusta kaksi erilaista ymmärrystä voidaan saattaa dialogiin, kuten Massey (2005: 4) esittää. Vastaavaa on yritetty Kanadassa 1980-luvulta alkaen (Brody 1983, 1987:xv, Hudson 2001, Riewe 1993).

4.3 Aikappa

Vaikka suomen kieli sisältää jo aika-paikkatietoja itsessään, on teoreettisen hahmottamisen vuoksi tärkeää määrittellä käsite, joka ihmismaantieteen tutkimukseen liittyy. Aikappa on aika-paikan avartuvan avaran pakottamaton, avoin ilmentymä, jossa aika-tila ja paikka-tila sulautuvat yhteen (Hume 2000: 126). Myös esineet, olennot, objektit voivat olla vastaavanlaisia aikappavälittäjiä. Aikaa ei pakoteta masseylaisen valtapinnan kellon, modernisaation työkaluin viipaloituun muottiin, vaan syklit, vuotuiskierrot määrittävät moniolevaista mahdollisuuskehää (Massey 2005). Esimerkiksi kuun merkittävä rooli paikallisessa tiedossa on sivuutettu usein. Mayn ja Thriftin kirjassa *Timespace* (2001) thriftiläisiin kuuluva Loy (2001: 262–280) julkaisi tekstinsä ajan säästämisestä. Loy käsittelee länsimaisen kulttuurin ulkopuolisia aikapaikka-käsitteitä tilassaan. Hänen (emt. 2001: 266–267) mukaansa on välttämätöntä tiedostaa stereotyyppien vaarallisuus. Tästä huolimatta on tärkeää ymmärtää, että ”ajan mittaaminen on (alkuperäiskansayhteisöissä ja muissa paikalliskulttuureissa) liitoksissa uskoon yliaistillisen todellisuuden läsnäolosta. *Aika* ei ole sisällötön astia, vaan keskeinen työkalu niissä toimissa, joissa useimmat perinneyhteisöt yrittävät saattaa tämän maailman ja ylemmän maailman harmoniaan keskenään. Tämän lähestymistavan mukaan ajan *vähyys* johtuu maailmoiden harmonian rikkoutumisesta, tai sen uhasta. Ratkaisu on, sen sijaan, että aika nähdään tyhjänä jatkumona, nähdä se toistuvana jaksona, joka pitää *uusintaa* tai *käynnistää uudelleen*. Lineaariseen syy-seuraus-aikaan verrattuna tämä assosiativinen aikaisuus, ajan olemus, temporaliteetti sisältää kosmologian ja historian yhdessä. Aika ja tapahtumat eivät eroa, ne liittyvät toisiinsa. Rituaalit, kuten puhdistautumisuhrin liittyvät luonnon vuotuiskierto, koska niiden *täytyy* tapahtua tuolloin. Tämä tarkoittaa, että ne eivät tapahdu, kun tuo hetki on käsillä, vaan *osana* tuota hetkeä.” Massey (2005: 48) mukaan, jotta aika voisi olla avoin, täytyy myös tilan ja paikan olla jollakin tavoin avoin. Massey torjuu Foucaultin purkavan menetelmän tilan tulkinnassa (1990) – ajan kuvaaminen on hänen mukaansa yhtä mahdotonta kuin tilankin. Massey hahmottelemaa uutta avointa tilaa soveltaen mahdollistuvat myös aikapat, ajan ja paikan sulautumien ymmärrykset tutkimuksen keinoin (Massey 2005: 48, 63). Ne ovat kuitenkin riippuvaisia sijainnistaan valta-aikaan ja -tilaan, eli avoimen, rajaamattoman läsnäolosta.

4.4 Kysymys analyysin laadusta

Smith (2005), kuten monet muut alkuperäiskansojen jäsenet, kyseenalaistavat länsimaisen tutkimuksen ja analyysin tarpeen (Simpson 2006). Massey hahmottelema avoin tila ja tulevaisuus joutuu kovaan testiin alkuperäiskansojen ja perin-

neyhteisöjen tietojen ristisuhteessa. Kestääkö halu uudelleensijoittua alkuperäiskansojen huomioida tieteenä? Mihin asti analyysia voidaan uudistaa?

Analyysi koetaan *viipaloivana*, erityisesti tieteenalallisesti perinteisessä asuunsa. Perusviesti on se, että tiedon *olemus* ei pääse esiin, jos se viipaloidaan. Tähän vastalätkkeenä on yhteisöpohjainen tutkimus, joka nojaa aineistojen *analyttiselle* karsimiselle, Cortazzin (2001: 384–391) hahmottelemalle, varovaisesti toteutetulle *narratiiviselle analyysille*, ja sille ymmärrykselle, että jos tietoa kirjoitetaan tai merkitään maankäyttökarttoihin, kuten Karhun väessä on tehty, *se itsessään on jo iso analyttinen toimi*. Savo-Karjalan tapaustutkimus on kokeellinen testi Smithin ja ACIA-raportin teemoista alueella, joka ei suoraan kytkeydy YK- ja alkuperäiskansaproblematiikkaan, mutta jossa sijaitsee yhteisö, jolla on tietoa ja olemuksia. Samalla se on henkilökohtainen matka 'oman' kulttuurini tietoon, joka on tutkijan ilon ja haasteen lähde ja testi Massey'n hahmottelemalle teorialle. Uusi, muodostuva kenttä tutkimuksineen palaa analyysin polttopisteeseen ja siihen, miten instituution vaatimat oppineisuuden osoittamiset törmäävät sitä haastaviin, esiin murtautuviin tapoihin tiedosta ja *oikeudesta puhua*. Ja lopulta kyseessä on pitkälle viety yritys sivilisaatioiden ja tietämisen tapojen välisen keskustelun mahdollistamiseen, huolimatta siitä, mitä on tapahtunut.

Tiedepoliittisesti valtaa siirretään kulttuurien kantajille, myös siitä, miten ja miksi analyysi tehdään. Se taas palaa Smithin (2005) hahmottelemaan *oikeuteen puhua* siitä, mitä on ja miten on. Myös valokuvat edustavat analyysin rajattua käyttöä. Eurooppalaisten maatalousyhteiskuntien havahtuessa maapalloistuvaan ekokatastrofiin Massey viitoittaa uutta tietä eteenpäin. Hän varoittaa edelleen pienenevästä mielestä – tilan uudelleenkuvittelu on vaarana esimerkiksi keinomaailmoiden, kuten maailmanlaajuisten tietoverkkojen avulla. Massey (2005: 19) haluaa ”puskea”, jotta uusi maantiede olisi mahdollinen. Puskun tulisi koostua kartoittamattomuudesta, tai ainakin kartoittamisen kyseenalaistamisesta ja uudelleentulkinnasta sekä hallitsemattomuuden avaamisesta vaihtoehdoksi (lännen anarkian pelot). Näin uudenkaltaiset *tilan* vapaudet ja *tulevaisuudet* voisivat syntyä (2005: 19). For Space-teoksessaan Massey käsittelee erityisesti kahden alkuperäiskansan maailmassaoloa, Amazonian Denijä (2005: 169) ja kirjan kannalta keskeistä atsteekkisivilisaatiota karttoineen ja olemuksineen (emt. 2005: 2–8). Atsteekkien Codex Xolotl on Masseylle keskeinen esimerkki Toisen olemisesta. Molemmissa tapauksissa peräänkuulutetut suorat lainaukset ja tarinoiden kertominen on sivuutettu. Vaikka Massey korostaa 'historioiden kohtaamisen' tarvetta, hän ei esimerkiksi Deni-kansan osalta sitä itse tee, vaan tutkijan ääni *kertoo* (jälleen kerran), miten ja mitä on. Vien asetelmaa eteenpäin. Se tapahtuu mahdollistamalla yhteisöjen oman äänen kuuluminen, niiden *paikallinen tieto*.

Menetelmällinen avaus on ristiriitainen, haastava, ja kritiikille avoin. Tieteellisen oppimisen ja menetelmien avainkäsite länsimaisten tieteiden sisällä on ollut argumentatiivisen ajattelun hallinta sekä analyysin ymmärretty käyttö. Tähän asti sen puutteellisuus tai haastaminen on koettu rikkeenä länsimaisen tiedonmuodostuksen sääntöjä ja tieteenhistorioita vastaan. Empiriassa esitetyt tarinat ja materiaalit poimintoina suullisten tarinoiden arkistoistaan saattavat näyttäytyä äkkiseltään puhtaaksikirjoitetuilta materiaalimassoilta, joita ei ole analysoitu saati sisäistetty. Tällainen arvio on virheellinen. Ne ovat dokumentaarisia hetkiä (Cruikshank 1997) kohtaamisista ja suhteiden muodostamisesta ilmastonmuutoksen ja tiedon osalta. Tarinat, havainnot ja arviot on huolellisesti arvioitu ja narratiivista analyysia käyttäen valittu. Ne ovat arktisen ilmastonmuutostutkimuksen

uusi Codex Xolotl, siten kuin se kulttuurinsa kantajien näkökulmasta avartuu. Se jatkaa suoraan sitä menetelmällistä suuntaa, jonka Massey hahmottelee, mutta jota hän itse ei vie loppuun. Menetelmälläni on maantiedon eli tässä *lay-geographyn* kanssa läheinen sijainti. Se on myös paluuta Granön, Tannerin, Pälän ja Nickulin aikaan, suomalaisen ihmismaantieteen alkulähteille, jossa maantieteen teoreettisuus on vain yksi osa tiedonmuodostusta. Valitsemani kaltainen tarinamenetelmä ei ole, eikä saa koskaan olla kutsu arvioimattomaan tai huolimattomaan materiaalin käyttämiseen kulttuuri- tai ihmismaantieteessä tai tieteessä muutenkaan. Se ei poista mitään niistä tutkijan eettisistä, moraalisisista tai tutkimuksellisista vastuista, jotka ovat tieteelle ominaisia. Niiden hallinta tulee osoittaa. Analyysin ongelmallistaminen, sen hienovarainen käyttö uusimmassa mahdollisessa tieteellisessä tilassaan paikallisuuksien osalta ja tapaustutkimuskohtainen asian ratkaisu täytyy pystyä osoittamaan. Maantieteellisen tutkimuksen ja paikallisuuksien välillä on käynnissä siirtymä kohden jälkikolonialistista vuorovaikutusta. Tämä terävöityy 'autenttisen äänen' uuteen aseointiin tutkimuksessa (esim. Brody 1987: xv). Tässä asia on ratkaistu siten, että tämä vuorovaikutustila pohjautuu luottamuksellisiin neuvotteluihin paikallisyhteisöjen ja informanttien kanssa, analyysimateriaalin ja analyysin kohdettaan kunnioittavaan käyttöön (Smith 1999, 2005, Simpson 2006) sekä tutkimustulosten ja raakamateriaalin palauttamiseen paikallisuuteensa ennen opinnäytteen julkaisemista.

'Arktinen Codex Xolotl' on itsessään arvokas, sen olemassaolo ei ole itsestään selvää. Tavattuani kymmeniä paikallisia, sijaintiinsa sitoutuneita alkuperäiskansojen edustajia Venäjän pohjoisessa, ja toisaalta ammattikalastajia Hummonselällä, olen päättänyt Massey'n esittämän 'uuden kohtaamisen' toteuttamiseen tässä työssä. Tämä arktinen Codex Xolotl on tietokartta sulavan pohjoisen viimeiseen elintaisteluun ja avainkysymyksiin pohjoisten maailmallisuuksien selviämisestä nykyajan ja ilmastonmuutoksen paineissa. Tarinoissa, kertomuksissa ja äänissä, kuten Brody (1987:xv) osoittaa, piilee myös oman länsimaisen sivilisaationi kenties viimeinen ideologis-tieteellinen pelastusmahdollisuus, tämä Massey'n 'historioiden kohtaaminen', josta Ki-ke-in on niin skeptinen (Townsend-Gault 2000: 203–205). Ymmärrän tämän arktisen Codex Xolotlin avaamisen olevan samankaltainen yritys, pusku, kuin mistä Massey (2005: 19) kertoo. Se, huolimatta ristiriitaisuuksistaan, on tehtävä nyt, kun se vielä voidaan, rohkeasti avartuvaan uuteen tiedollisuuteen ja tietoisuuteen, 'tuntemattomaan' – jälleen (tai vielä) kerran, mutta ehkäpä vihdoin tietoisena imperiumimme vastuista ja jäljistä. Pusken nyt, kun vielä voin. Jää sulaa, mutta sitä on vielä. Arktisen Codex Xolotlin suurin haaste kohdistuu autenttisen äänen käyttöön ja sallimiseen analyysin ongelmallistamisella. Suomalainen tutkimusperinne näkee valintani ymmärrettävästi ristiriitaisena ja torjuvana – se on tarkoituksella valittu, koska uskon Smithin (2005) olevan oikeassa siinä, että jos tarinat ja tiedot eivät 'saa' olla olemuksiansa kaltaisia (Brody 1987:xv), tapahtuu virhe, joka on toistunut vuosisatoja sivilisaatioiden törmätessä osana siirtomaahistorioita. Tässä esitetyt tarinat ja tiedot on tarkasti valittu. Olen käynyt keskustelua kaikkien mukana olleiden kanssa siitä, *miten* ja *mitä* pitäisi ymmärtää.

Vuosien 2006–2008 aikana olen oman analyysini ja materiaalin läpikäymisen lisäksi käynyt kirjeenvaihtoa Jakutskissa sijaitsevien alkuperäiskansatutkijoiden sekä ilmastotutkijoiden (IPCC, Arktinen neuvosto) kanssa siitä, miten tämä arktinen Codex Xolotl on koostettu. Valinta on kriisiytynyt ja törmännyt monen vaikiintuneen tieteenharjoittajan voimakkaaseen vastustukseen. Analyysin vaatimus on ollut kova. Olen, kuten kalastajia, metsästäjiä ja poromiehiäkin, kuunnellut

tutkijayhteisöä tarkasti ja pohdiskellut saamien kommenttien sijaintia työni osalta vuosien 2004 ja 2008 välillä. Vastuu ratkaisustani on omani. Tiedän, että se avaa uuden horisontin, jota kohti myös Massey kurottaa omasta sijainnistaan. Arkinen tutkimus ja ihmismaantiede saattavat olla valmiita jatkamaan siitä, minkä Massey ja muut ajattelijat ovat kartoittaneet purkavan jälkeisenä tilana. Alkuperäiskansojen ja paikallisten yhteisöjen tieto ei katoa, eikä se toisaalta nyky-ymmärryksen valossa enää voi alistua suoraan klassisen analyttisen menetelmän 'alle' (Smith 2005). Analyysin klassinen vaatimus on aikansa elänyt; omat etunsa ja ajattelun välineensä tarjoava menetelmä, mutta vain yksi tietämisen ja esittämisen ja ajattelun keino muiden joukossa. Tie eteenpäin liittyy siis uuteen aseoitumiseen, jossa kaksi, jos ei useampiakin tietämisen tapoja saatetaan masseylaiseen historioiden moniolevaiseseen kohtaamiseen, ja annetaan kummankin tiedollisen maailmallisuuden noudattaa omia olemuksiaan.

Tartun myös työssäni aiheista kipeimpään, Karjalan ja Suomen tietoon, siten, kun sen tässä aikapassa ymmärrän. Tämä ymmärrys on rajallinen. Kukaan ei voi tietää kaikkea. Mutta tiedämme kalastajiemme tarinoista ja tiedoista sen, mitä keskitetty nykyaikaistaminen ja sen osana rajoittamaton metsätalous on maisemillemme ja mielillemme tehnyt. Havahtuminen uuteen avartuneeseen tilallisuuteen paikassamme voi olla surullinen havahtuminen. Tämä tiedostamisen on tapahduttava, kun vanhaa metsää on vielä muutama hehtaari Suomessa, Saamessa ja Karjalassa jäljellä. Uskon, että talvijäidemme noitasanoissa piilee taika, jonka avulla karttojemme takaa siintää toisenlainen maa, jonka tuntijoita on enää vähän. Senkin aika on nyt. Me voimme puhua suomalaisesta, elävästä, omasta perinteestämme ja sen rippeistä siten, että se on omaamme, sijainnissaan. Kalevalan aika on ohi. Se tarkoittaa myös sitä, että saamelainen tieto ja olemukset kuuluvat saamelaisille. Se tarkoittaa myös kolmannen perinnehorisontin avautumista, eräänlaista uusperinteistä aikaa (Pika 1998), joka ei ole kiinnitetty valtiollisiin tai kansallisiin ideologioihin tai aatteisiin. Se on luonnon aate, tämä nöyrytyminen pyhämme edessä. Jos uusi maan tieto aiotaan kirjoittaa, se tulee kirjoittaa oikein, tulevaisuuden tulee olla avoin (Massey 2005). Sain kuulla maaliskuussa 2008 Beringinmeren St. Lawrencen saaren inupiaq- valaanpyytäjävanhukselta, että ehkä ainoat ratkaisut kriisiimme piilevät pohjoisen "kaukaisissa" paikoissa, pohjolan väen kotiseuduilla, jotka vielä muistavat jotain sellaista oleellista, jonka olemme Lännen osana menettäneet.

5 SALATUN JA AVATUN TIEDOISTA

Paikallinen, perinteinen tieto on tavallaan samaan aikaan sekä tutkimuksen kohde että tulkinnan väline, ainakin kulttuurin kantajille, sekä oma teoreettinen viitekehysensä. Se on Massey'n peräänkuuluttama 'uusi tapaaminen', minkä Brody (1987) vahvistaa. Alkuperäiskansojen ja luontaistalousperinneyhteisöjen tieto ja maailmallinen olemus ovat maantieteen kannalta uudelleensijoittumista maailmaan. Alkuperäiskansan tunnusmerkkejä ovat esimerkiksi ikimuistoisilla asuma-sijoillaan elävän väestön jälkeläiset tai se, että kansalla on selvästi toisista kansoista eroava kulttuuri. Määrittelyyn usein myös kuuluu, että kansa pitää itseään alkuperäisenä eikä kansa ole poliittisesti hallitsevassa asemassa (Näkkäljärvi 2000: 278, Stea 1984). Valtarakenteiden ja tilojen paljastumista seuraa kuunteleminen (Brody 1987: xv). Tämän takia keskityn kenttäaineiston avulla osoittamaan paikallisen tiedon kannalta keskeisiä elementtejä, kritiikkiä ja suhdetta sekä luonnon-tieteisiin että kansatieteeseen. Ei ole ollenkaan varmaa, että paikalliseen perinnetietoon pohjaavan tutkimuksen epistemologisia ulottuvuuksia on onnistuttu vielä edes määrittelemään. Jos aluksi arvioidaan tutkijoiden näkökulmia perinteiseen tietoon, saadaan yleiskuva siitä, miten tietoon suhtaudutaan pohjoisilla alueilla 2000-luvun alussa.

Tutkimukseni teoreettinen viitekehys rakentuu tälle kehittyvälle epistemologiselle suunnalle, joka liittyy (alkuperäiskansojen) paikallisen tiedon muodostamaan pohjaan. Luonteeltaan se on jälkikolonialistista ja emististä, eli kulttuuria tarkastellaan sen kantajan silmin (Pennanen 2000: 8). Pennanen (2000) korostaa emistisen näkökulman pääpiirteitä teoksessaan *Jos ei ole poropaimenia, kansa häviää*, joka keskittyy Kuolan niemimaan luontaistalouslyhteisöihin Luoteis-Venäjällä. Pennanen (2000: 8) toteaa, että yhteisöpohjaisessa tutkimuksessa, joka liittyy pohjolan luontaistalouksiin, korostuu kolme painopistealuetta; kulttuuria kehystävä luonto, yksilöä ympäröivä yhteisö vuorovaikutusjärjestelmänä ja yksilön joko suora tai yhteisön kautta tapahtuva suhde makro-kulttuuriin.

Pennanen toteaa (emt. 2000: 8), että edellä olevilla näkökulmilla on lähtökohtansa '1900-luvun alun ympäristödeterministisessä ihmismaantieteessä ja etnografisessa possibilismissä'. Luonnonolojen ja empirian välisissä havaintovertailuissa Pennanen mukaan on ollut ongelmia muun muassa luonnon liiallisen aineellistamisen, yksilön roolin vähättelyn, aikaulottuvuuksien laiminlyömissä ja rakenteellisten muutosten sivuuttamisen osalta. Hän (emt. 2000: 8) toteaa, että luonnonjärjestelmien tasapainotila on ollut liiallisen huomion kohteena. Hänen mielestään ekosysteemin aineellistaminen on merkinnyt systeemin energiavirtojen, itsesäätelyjärjestelmän ja eloonjäämisstrategian korostamista. Uusi tutkimus on kuitenkin hänen mukaansa alkanut käsitellä systeemin ulkopuolisten tekijöiden osuutta järjestelmän sisäisiin energiavirtoihin ja materiaalin kiertoon. Myöskään historiallisten tekijöiden huomioon ottaminen ei ole ristiriidassa ekosysteemitutkimuksen kanssa. Pennanen mielestä arkeologiassa ja etnologiassa on osoitettu, että vaikka systeemit ovat tai pyrkivät olemaan tiettyinä aikoina tasapainotilassa, niin pitkäjänteisempi trendi on systeemin jatkuva kumulatiivinen muutos, joka johtaa rakenteelliseen muutokseen (emt. 2000: 8). Pennanen väittää siis, että maailmallisuuden määrittävä elementti on *muutos*. Tämä havainto on samankaltainen kuin rajaamattoman tulkintatyökalun, lumennoksen osalta todettiin. Muutos on itse asiassa aina läsnä oleva, Massey'n 'valmistumaton'. Pennanen toteaa ekosysteemi-käsitteen olevan oiva operationaalinen työkalu varsinkin alkuperäiskansojen

perinteisen kulttuurin, sen muuttumisen sekä luonnon olosuhteiden kokonaisvaltaisessa tarkastelussa. Pennanen on kehittänyt mallia jo 1970-luvulla omassa saamelaistutkimuksessaan.

5.1 Mukautuminen

Työssään Kuolan saamelaisten ja komien luontaistalousyhteisöjen parissa Pennanen määritteli ekosysteemi-järjestelmän keskeiset elementit. Ensimmäinen osio on ihmisyksilö – biologinen olento, joka liittyy yhteen luonnon ekosysteemin ja kulttuurisen ekosysteemin. Toinen osio koostuu luontaiselinkeinojen harjoittamisesta, erityispainotuksena poronhoito, joka tyydyttää kolmannen osion perustarpeet eli energian ja peruskulutustarvikkeet, kuten liikkumisen, ruuan, lämmityksen ja niin edelleen. Näille kolmelle lähtökohdalle pohjautuu yhteisöllisyyden kolmio (emt. 2000:9). Huomionarvioista Pennanen esittelemässä kuviossa on samankaltaisuus Berkesin (1999) esittämän, perinteisen tiedon dynamiikkaa ja tasoja esittelevän kaavion kanssa. Pennanen korostaa kolmiossa nähtävää sosiokulttuurista ydintä. Se mahdollistaa hänen mukaansa mukautumisen muuttuviin olosuhteisiin. Tämä 'kolmio' on samalla sosiaalisen organisaation ja teknologis-materiaalisen jaon jäsentäjä. Tämän lisäksi ihmisten mielenmaisema- tai kulttuuriosio on vuorovaikutuksessa jakoalueiden kanssa. Toimintastrategian ja päätöksenteon osio päättää Pennanen hahmotteleman, ihmisekologisen järjestelmän kokonaisuuden (emt. 2000: 8–10.) Hän jäsentää yhteyden luonnon- ja ihmisekologian välillä laajaksi kokonaisuudeksi (emt. 2000: 11, Zavalko 2004b). Pennanen ei kuitenkaan, kuten ei Zavalkokaan, erittele sukupuolettuneen tiedon tai kokemuksen roolia kulttuuritutkimuksessa.

5.2 Sukupuolen roolista tutkimuksessa

Sukupuolinäkökulma on monitahoinen tutkimukseni kannalta. Nykyaikainen yhteisöpohjainen kenttätyö ei voi sivuuttaa sukupuolikysymystä eikä niitä lukuisia eri tiloja, joita poroleireissä sukupuolettuneina on. Nämä tilat ovat liukuvia, muuttuvia, toistuvia ja perinteisiä (Mustonen 2008: 79–80). Leirien naiset neuvottelevat vaivattomasti muutokset ja vaihdokset eri tilojen välillä, jos heille mahdollistuvat sosiaaliset, taloudelliset ja kulttuuriset voimavarat toimia näin (emt. 2008: 80). Alkuperäiskansojen eliittien teoreettisen tiedon osalta suurin osa materiaalistani on naisten materiaaleja. Olen sitä mieltä, että perinteinen sukupuolijaottelu tai ennakoita lukittu tutkimusote sukupuolen huomioimiseen ei ole hedelmällistä perifeerisissä yhteisöissä. Paikallisuus ja siinä muodostuvat viitekehykset ovat hedelmällisempiä polkuja eteenpäin tutkimuksessa (Hirsiäho 2005: 371). Luontaistalouksissa suoritettu, metsästyksen, poronhoitoon ja kalastukseen painottuva materiaalinkeruu näyttää ensi silmäyksellä painottuvan miehiin. Aineiston pohjalta voidaan kuitenkin havaita tämän olevan virhearvio, kuten esimerkiksi Akulina Kemlil Nutendliissa osoittaa (Mustonen 2008: 55–74). Klassisen ajan antropologia sivuutti naisten aseman, roolin, tehtävät, oikeudet ja tiedon alkuperäiskansatutkimuksessa. Se oli suuri virhe. Pohjoisten yhteisöjen sukupuolinen roolijako on maapalloistumisen ja kulttuurimuutoksen takia murroksessa, mutta noudattaa materiaalin suhteen edelleen myös ikiaikaisia yhteisöllisiä asetelmia, joita arvioitaessa länsimaisen sukupuolitutkimuksen työvälineet voivat olla riittämättömät (DeFrane 2001). Tämän tutkimushankkeen naisten tiedosta on julkaistu erikseen

opinnäytteitä (kts. Mustonen 2008).

Omassa väitöstutkimuksessani painopiste on miesten materiaaleissa, mutta osana kenttätöitä, tutkimuskirjallisuusarvioita ja arkistotyöskentelyä olen, siinä määrin kuin se on ollut sopivaa ja mahdollista, ollut läsnä naisten tiedosta keskusteltaessa. Naisten tieto mahdollistaa tundran ja taigan poroelämän jatkumisen, joten osana yhteisöpohjaista kenttätöitä heidän äänensä on aina läsnä, vaikka rajattu tutkimus ei erityisesti siihen keskittyisikään. Naiset kantavat yhteisöjään. Puruveden osalta naisten rooli on enemmän piilossa. Aineisto osoittaa, että erityisesti talokohtaisten nuottausten aikana, informanttien lapsuudessa ja nuoruudessa, 1950–1970-luvulla naisetkin olivat jäällä. Tämän lisäksi naisilla on keskeinen rooli nuottauksen ja kalastustoimen eri tehtävissä, kalanperkuusta ruokatalouteen, kalastajien tukemiseen, tarinallisen tiedon reflektointiin ja elinkeinon täydentämiseen osana rakennemuutosta, joka Kesälahdella on tapahtunut. Nuottaus ei siis fyysisistä vaatimuksistaan huolimatta ole ollut tiukasti rajattu miesten maailmaksi. Kuivasjärven talvinuotalla 2007 oli mukana useita naisia, ja tämä vahvistaa entisestään tasapuolisen kokemuksen havaintoa. Naispuolisen tutkimusapulaisten läsnäolo Puruveden haastattelutilanteissa oli myös tärkeä kokemus, joka avasi sekä informanteista että tutkijasta uusia näkökulmia tiedon tutkimukseen. Puruveden aineisto on selkeästi miesvaltaisain tässä työssä esitellyistä tapaustutkimuksista.

6 TIEDOSTA JA TIETÄMISESTÄ

6.1 Tiedon erilaisia määritelmiä

Tieto ja tietämisen tavat ovat työni kannalta keskeinen ongelma. Miten ja mitä maailmasta tiedetään? Minkälaisia erilaisia tulkintoja maailman, ja erityisesti paikallisuudon, ilmiöille on kohdealueilla muodostunut? Miten Massey'n mainitsema uudelleensijoittuminen maailmaan voidaan toteuttaa?

Tämän tutkimuksen osalta *paikallinen tieto* viittaa ilmiöihin ja olemuksiin, jotka ovat syntyneet *sijainnissaan* ja ovat siellä edelleen. Jokaisen mukana olevan ihmisen tieto on hänen omaansa, ja luvalla tässä esitettyä. *Paikallinen tieto* tutkimukseni osalta painottuu ympäristössään syntyneeseen tietoon. Missään *muualla* ei tiedetä sitä, mitä tietystä *paikassa* tiedetään, ei ainakaan *sillä tavalla* kuin sijainnissaan. Yleistä ei ole, on vain erityistä. Kaikki on erityistä. Mainitsen myös muita tiedonmuodostustapoja, joiden avulla kohdetapaukset neuvottelevat suhteensa ilmiöihin, asioihin. Menetelmällisesti esittelen aluksi tieteellisiä puheenvuoroja paikallisen tiedon eri ilmenemismuodoista ja tulkinnoista (Berkes 1999, Bielawski 2005, Trudel 2006). Toinen osa menetelmäni on esitellä alkuperäiskansojen johtavien tutkijoiden (Helander 1999a, 1999b, 2006, Rattray 2001, Simpson 2003, 2006, Smith 2005) tapoja jäsentää paikallista tietoa ja suhdetta tieteeseen. Kolmannen menetelmäni muodostaa yhteisöpohjainen tutkimus (Huntington 1998, 1999, 2000, myös Huntington & Fox-Gearhead 2004).

Kulttuureihin sidottu tieto on saanut laajaa huomiota viime vuosikymmeninä laajemman yhteiskunnallisen arvioinnin piirissä. IUCN, kansainvälinen luonnonsuojeluorganisaatio, koordinoi paikallisen tiedon työryhmää 1980-luvulla (Berkes 1999: 18). Perinteisen tiedon maailmanlaajuisen keskustelun ja tieteellisen keskustelun keskeinen organisaatio on myös Haagissa, Hollannissa sijaitseva Centre for International Research and Advisory Networks (CIRAN/Nuffic) (emt. 1999: 18). Berkes (emt. 1999: 29) painottaa perinteisen tiedon olevan keskeistä kansainvälisen yhteistyön kannalta ainakin biologisten ja ekologisten tutkimusten, raaka-ainehallinnan ja luonnonvarojen hyväksikäytön, suojelutoiminnan, luonnon monimuotoisuuden, ympäristövaikutusten arvioinnin, sosiaalisen kehityksen ja ympäristöetiikan aloilla. Alkuperäiskansojen muotoilema kritiikki ja keskustelunavaukset ovat liittyneet laajempaan kansainväliseen kehitykseen, jossa ”neljäs maailma” (Stea 1984), eli alkuperäiskansat, on saanut ääntään kuuluviin esimerkiksi Arktisen neuvoston toiminnassa, Yhdistyneiden Kansakuntien ”Pysyvällä foorumilla” UNPFII:lla ja muilla kansainvälisen politiikan toimintakentillä (Sefa Dei 2000). ”Alkuperäiskansojen tieto” ja ”alkuperäiskansojen tietojärjestelmät” ovat saaneet virallistakin statusta esimerkiksi YK:n rakenteissa (UNEP 2005). Tätä tietoa ja siihen liittyvää semantiikkaa ovat vieneet eteenpäin hyvin aktiivisesti pohjoisen pallonpuoliskon kansat, kuten inuiitit ja saamelaiset (Helander 1999b, erityisesti 2004: 86). Berkes (1999: 33) liittyy paikalliseen tietoon liittyvän sosiaalisen kehityksen mahdollisuuden osaksi toiminnallista viitekehystä, jossa marginaalisoidut, paikalliset yhteisöt, kansat ja yksittäiset ihmiset, saavat ääntään paremmin esiin.

6.2 Tietojärjestelmät

Trudel (2006) Lavalin yliopistosta Kanadasta on kirjoittanut tietämisen tapojen

erilaisuudesta kokoavasti. Tieteen ja tietojärjestelmien luonteeseen kuuluu jako 'tiedon ja tietojärjestelmien rakenteisiin' eli sosiaalitieteisiin, humanistisiin tieteteisiin, luonnontieteisiin. Näiden avulla maailmaa tutkitaan teorioin, metodein ja muin keinoin. Viime aikoina on kuitenkin syntynyt laaja epistemologinen keskustelu ja kritiikki siitä, ovatko edellä mainittu tietämisen tapa ja jakolinjat ainoita tapoja tietää maailmasta. Alkuperäiskansojen tieto tai alkuperäiskansojen tietojärjestelmä(t) ovat keskeinen osa tätä kritiikkiä. Trudel (2006: 1) kokee länsimaisena tiedemiehenä, että keskustelu alkuperäiskansojen tiedosta liittyy ennen kaikkea sosiaalitieteiden, kuten maantiedon pariin. Lisäksi keskustelulla on mahdollisia yhteyksiä luonnontieteisiin, kuten ekologiaan ja kasvitieteeseen sekä tieteenfilosofiaan.

Bielawski (2005) on määritellyt kulttuuriin sidotun tiedon erilaisia määritelmiä. Bielawski painottaa *"alkuperäiskansojen tiedon"* (engl. indigenous knowledge, IK) olevan terminä tarpeeksi laaja kattamaan koko tietämisen tavan eri puolet ja korostaa sen olevan hyvä määritelmä keskustelulle. Hän painottaa alkuperäiskansojen tiedon *"olevan lähes aina tekemiseen liittyvää. Tieto siirtyy tekemällä ja paikkaan sidotuilla toimilla, sekä suullisesti, esimerkiksi tiedonhaltijoiden perheissä, yhteisöissä tai muiden kohdattujen yhteisöjen vuorovaikutuksessa"* (emt. 2005: 951). Bielawski on koonnut eri määritelmiä ja keskustelua termeistä. *"Paikallisen alkuperäiskansan tieto"* (engl. aboriginal knowledge) on tietoa, joka viittaa johonkin tiettyyn alkuperäiskansaan tietyllä alueella, mutta ei kaikkiin maailman alkuperäiskansoihin. *"Alkuperäisasukkaan tieto"* (engl. native knowledge) viittaa tietoon, joka on alkuperäiskansojen tietoa, mutta se voi viitata myös ei-alkuperäiskansan edustajaan tai kansaan, joka asuu ja toimii entisellä alkuperäiskansan kotiseutualueella. *"Perinteinen tieto"* (engl. traditional knowledge) viittaa hyvin läheisesti alkuperäiskansojen tietoon, mutta se voi viitekehuksesta riippuen viitata myös ei-alkuperäiskansojen edustajien tietoon. *"Paikallinen tieto"* (engl. local knowledge) viittaa Bielawskin mukaan tarkkaan, eksaktiin paikkasidonnaiseen tietoon tai tapakäytäntöön, joka tapahtuu tietyssä paikassa. Ei ole väliä, kuka tietoa käyttää tai miten sitä välitetään. Bielawskin tulkinta siis poikkeaa omastani, jossa paikallinen tieto koetaan kattavana, pitäen sisällään tässä esitellyt ja muut määritelmät. En liitä siihen tiedollista hierarkiaa. *"Perinteinen ympäristöllinen tieto"* (engl. "traditional environmental knowledge) on suhteellisen samankaltaista kuin edellä mainittu Bielawskin paikallinen tieto, mutta painottuu luonnostatietämiseen ja sen eri alalajeihin, esimerkiksi ihmisen ja eläimen henkisiin keskinäissuhteisiin. *"Perinteinen ekologinen tieto"* (engl. "traditional ecological knowledge) on erityisesti alkuperäiskansojen hyvinkin tarkkaa tietoa ekosysteemeistä ja niiden keskinäisriippuvuuksista (emt. 2005: 950–955).

Trudel (2006:3) painottaa, että Bielawskin määritelmiä voidaan kritisoida monesta eri näkökulmasta, mutta hänen mielestään *"alkuperäiskansojen tieto"* on, kuten Bielawskillakin, riittävä, kattava ja laaja termi viittaamaan useimpiin tapauksiin. Hän mainitsee, että tieto on yleensä aina tiettyyn paikkaan ja paikallisuuteen liittyvää, kulttuuri- ja viitekehysriippuvaista, epävirallista, suullista, dynaamista ja mukautuvaa (luonnonolosuhteisiin), holistista eli kaikenkattavaa. Se on erityisen läheisesti kytköksissä luontaistalouteen ja paikallisyhteisöjen selviämiseen eri puolilla maailmaa (emt. 2006: 3, Freeman & Carbyn 1988, Hviding 1996, McDonald, Arragutainaq & Novalinga 1997: 5–10). Henry Huntington (1998, 1999, 2000, myös Huntington & Fox-Gearhead 2004), alaskalainen tutkija, on määritellyt perinteiseen ekologiseen tietoon liitettyjä ominaisuuksia osana

yhteisöpohjaista menetelmää. Huntingtonin kenttätyö on painottunut arktisiin valaanpyytäjiin. Hänen (1998: 237–238) mukaansa perinteinen ekologinen tieto on ”kokemuksen, kokemuksellisen tiedon järjestelmä, joka pohjaa katkeamatomaan havainnointiin ja yhteisölliseen tiedonsiirtoon. Tämän tiedon viitekehys kattaa sekä ekologisen tiedon että ihmisen ja paikallisuonnon väliset henkiset ja arkiset suhteet”.

6.3 Berkesin esitys

Ehkäpä tunnetuimpia alan tutkijoita on Fikret Berkes Kanadasta. Berkes on kunnostautunut sekä cree-heimon parissa tehdyillä kenttätutkimuksilla että trooppisten saarten tutkimusmatkoillaan. Vuonna 1999 Berkes julkaisi uraauurtavan teoreettis-metodologisen teoksensa Pyhän ekologia – Perinteinen ekologinen tieto ja luonnonvarain hallinta. Berkes (1999: 13) määrittelee perinteisen ekologisen tiedon koostuvan kompleksista, johon kuuluvat tieto, käytäntö ja usko. Hän näkee tiedonmuodostuksen koostuvan neljän sisäkkäisen tason muodostamasta kokonaisuudesta. *Ensimmäinen*, tiedon sisin taso, koostuu eläinten, kasvien, biotooppien, maaperän ja maiseman havainnointiin pohjaavasta tiedosta. Tasoon kuuluu tietoa ympäristöhavainnoista, lajintunnistuksesta ja käyttäytymisestä, taksonomiasta ja muista paikalliseen ekosysteemiin liittyvistä havaintotiedoista kulloisessakin elämismaailmassa tai paikallisuudessa. Tieto pohjaa havainnointiin ja liittyy perusselviytymistarpeisiin. Tämä taso ei kuitenkaan takaa raaka-aineiden kestävää hyödynnystä sinällään. *Toisen* tiedon tason muodostaa raaka-aineiden hyödyntämis- ja hallintajärjestelmä. Se pohjaa paikalliseen ekosysteemiin ja tietoon, ja sen käytännön ilmenemismuodot ovat tapakäytäntöjä, työkaluja ja toimia. Niissä on läsnä ymmärrys luonnon keskinäisten suhteiden toiminnasta, esimerkiksi avainlajien välillä, puuston kasvun ja monimuotoisuuden vaikutuksista. *Kolmas* tiedon taso, sosiaaliset järjestelmät, ovat sääntökokonaisuuksia luonnon raaka-aineiden käytölle ja käytön heijastumiselle ihmisyhteisössä. Nämä järjestelmät toimivat ”varaventiileinä” ylipyynnin estämiselle, ihmisryhmien keskinäisille käyttöpaineille ja muille ristiriitatilanteille. *Neljäs* tiedon taso muodostuu maailmankatsomuksesta. Taso toimii ilmiöiden jäsentäjänä ja tulkintojen mahdollistajana. Siihen kuuluvat uskomukset, tulkinnat, yliaikainen ja yliaistillinen maailman kokemuksellisuus ja hyvin usein yhteisöllinen, paikkaan sidottu kulttuurillinen viitekehys (emt. 1999: 13–14).

Miriam McDonald (McDonald ym. 1997) johti laajamittaista cree-heimon ja inuiittimetsästäjien kanssa yhteistyössä toteutettua perinnetietoprojektia Hudsoninlahdella 1990-luvulla. McDonald (1997: 9) toteaa: ”Hudsoninlahden creeillä ja inuiiteilla on tietoa kiertokuluista lähiluonnossaan. Vuodenaikojen vaihtelut, joet, virtaukset, merijää ja pyyntiin perustuvat ravintoketjut ovat erityisen tärkeitä Hudsoninlahden alkuperäiskansoille. Tämä paikallinen tieto pohjaa ympäristön kiertokulkujen ymmärrykselle ja kunnioitukselle alueen riistaa kohtaan. Tieto on auttanut perinteisiä yhteisöjä selviämään alueella”. John MacDonald (2002) on luotsannut inuiittien suullisen perinteen keruuprojektia ’Igloodik Oral History Project’ Nunavutissa, Kanadassa. Perinteisen inuiittimurteen ja tietojen välittäminen ei onnistunut enää nuorisolle, ja hanke perustettiin tiedontallentamiseen. Kantamurteen erityissanasto on tärkeää saada talteen. Vanhusten mielestä ”*inuiittikulttuuri ilman kieltä on tyhjää*”, MacDonald toteaa (2002: 1). Suhde tutkijoihin oli toinen syy, jonka takia hanke käynnistettiin vuonna 1986. Monet luonnon-

tieteilijät sivuuttivat inuiittien tiedon, joka liittyi riistaeläimiin, kuten karibuun, jääkarhuun ja mursuun sekä yleisemmin luontoon. Usein luonnontieteilijöiden kenttämatkoja seurasivat tiukat pyyntirajoitukset, joten paikalliset kokivat biologien työn uhkana, jolla on seurauksia. Inuiittien kosmologia selittää ihmisen ja eläimen merkityssuhteita maailmassa monimutkaisella ja hienovaraisella tavalla. MacDonaldin mukaan tämän lisäksi inuiiteilla on paljon käytäntöön liittyvää tietoa lajien vuotuisierroista, elinympäristöistä ja lajien tilasta. Knud Rasmussen haastatteli vieraillessaan Igloodikissa erästä vanhusta, joka totesi, että pyytäminen on vaarallisinta, mitä inuiitit tietävät. Syy tähän oli se, että inuiitit tietävät, että eläimillä on sielu, ja selviytyäkseen inuiitit joutuvat tappamaan näitä sieluja. Tämän takia heidän täytyy olla hyvin varuillaan. Biologien on vaikeaa ymmärtää kulttuurisia suhteita, joita inuiiteilla voi olla eläimiin, mutta paikalliset kokevat MacDonaldin mukaan, että heillä olisi paljon annettavaa. *”Toisaalta usein tutkijat ovat laskeutuneet lentokoneella kylään, tehneet kenttätyöt ja kadonneet etelään, eikä heistä enää kuulla sen jälkeen. Epäluulolla on siis historiansa”*, uskoo MacDonald (2002: 2–3).

6.4 Tiedon ja historian rajapinnoilla

Inglis, Haggerty ja Neary (2000: 7) painottavat suullisen perinnetiedon ja ’viralisen’ kirjoitetun historian välistä rajapintaa Brittiläisen Kolumbian länsirannikolla, Nuu-chah-nulth-kansan parissa: ”Alkuperäiskansat kokevat valtavirtäväestön historiankirjoituksen outona, parhaimmillaankin kiinnostavana, mutta usein tuomitsevat sen täysin vääränä. Usein kirjoitettujen historioiden osalta alkuperäiskansojen edustajat määrittellään ’kulttuurillisiksi avustajiksi’, entisten ’informanttien’ sijasta.” Joulukuun 1997 Delgam’uukw’-oikeustapaus muutti tilannetta, kun Kanadan korkein hallinto-oikeus antoi päätöksensä (Daly 2005). Alkuperäiskansojen suulliset tarinat tunnustettiin päteväksi todistusaineistoksi oikeudenkäyntiprosesseissa. Inglis ym. (2000: 7) korostavat, että päätöksen merkittävin ulottuvuus on siinä, että suullinen perinne hyväksyttiin tietämisen tavaksi, eikä ulkopuolisten asiantuntijoiden enää tarvinnut todentaa sitä.

6.4.1 Paikallisen tiedon ja päätöksenteon törmäys

Viime vuosina on julkaistu laaja määrä antropologisia ja luonnontieteisiin pohjavia tutkimuksia, joissa viitataan, tai sivutaan niitä tai keskitytään alkuperäiskansojen tietoon ja paikallisiin tietojärjestelmiin. Osallistuvan havainnoinnin keinoja käyttänyt Goulet julkaisi vuonna 1998 kirjansa *”Ways of Knowing” – Experience, Knowledge and Power Among the Dene Tha*. Teosta voidaan pitää eräänlaisena läpimurtona pitkäaikaisen osallistuvan antropologian saralla. Goulet asui Deneheimon parissa yli kaksikymmentä vuotta Pohjois-Kanadassa. Arktisten alueiden osalta eletään historiallisen murroksen aikaa, sekä kulttuurillisesti että luonnonmuutosten osalta. Kylmän sodan päättymisen vaikutusten lisäksi pohjoisen karttaa ovat muokanneet alkuperäiskansojen itsehallinto- ja maa-oikeuspäätösten seuraukset, erityisesti Kanadassa. Vuonna 1984 solmittiin ensimmäinen nykyaikainen itsehallintosopimus valtion ja Inuvialuit-kansan välillä. Jo 1970-luvulla cree-heimo oli kamppaillut vesivoimalahankkeita vastaan ja saanut oikeuksiaan esille (Irniq 2004). Alaskassa koko osavaltiota koskettava sateenvarjosopimus alkuperäiskansojen asemasta, ”Alaska Native Settlement Act” vuodelta 1971, nosti perinteisen

tiedon ja paikalliskulttuurien roolia keskusteluun. Inuiittien itsehallintoalueen, Nunavutin territorion lohkaisu Luoteisterritorioista vuonna 1999 toi myös alkuperäiskansojen, erityisesti inuiittien, tiedon osaksi arktista tiedediskursssia. Peter Irniq (2004: 184), Nunavutin komissaari, totesi 2002: ”*Eräs tärkeimmistä toimista, kun Nunavut perustettiin 1.4.1999 oli se, että aloimme palauttaa perinteistä kulttuuriamme takaisin. Kanadan hallitus antoi minulle numeron (nimen sijasta) niin kuin monille muillekin ’eskimoille’ 1940–1960-luvuilla. Numero oli kaulalevyssä, ’E3546’. Joten nyt viime vuosien aikana Nunavutin perustamisen jälkeen otamme kulttuurimme ja myös inuiittien perinteisen tiedon, takaisin.*”

Paikallisen tiedon huomioimisen läpimurtona pidetään Arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arviointiraporttia, joka julkaistiin marraskuussa 2004 (Huntington & Fox-Gearhead 2004). Fondahl (2006: 3), tutkija Brittiläisestä Kolumbiasta, Kanadasta, määrittelee tiedon ja päätöksenteon välistä kehitystä seuraavasti: ”(Pohjoiset) alkuperäiskansat saavat takaisin hallintaansa alueitaan ja alueiden luonnonvaroja. Monet näistä kansoista haluavat varmistaa, että luonnonvarojen hallintaan liittyvä päätöksenteko ja suunnittelu huomioi heidän tietonsa ja arvomaailmansa.” Fondahlin mukaan kansat käyttävätkin tietoaan keinona ”palata takaisin maalleen” (engl. reterritorialization) ja vaikuttavat alueen luonnonvarojen käyttöön ja käytön suunnitteluun. Alkuperäiskansojen tiedon huomioiminen luonnonvarojen ja alueiden käytön suunnittelussa on ollut hyvin epätasaista. Tämä johtuu toisaalta tiukoista laeista ja säädöksistä, jotka estävät asioiden etenemisen. Toisaalta ei ole olemassa hallinnollisia keinoja tai menettelytapoja, joilla tämänkaltaisen tieto huomioitaisiin. Jatkuva alkuperäiskansojen ulkopuolisten toimijoiden tietämättömyys tiedosta tai sen laadusta on myös merkittävä ongelma Fondahlin mukaan (2006: 3).

6.4.2 Pyhydestä

Trudel (2006: 5) toivoo alkuperäiskansojen tiedon ja länsimaisten tieteiden saavuttavan paremman yhteisymmärryksen lähitulevaisuudessa. Erityisesti Trudel painottaa ”pyhyden” osuutta alkuperäiskansojen tiedon kanssa työskentelemisen vaikeutena (LaDuke 2005). ”Pyhyden ongelma” liittyy sekä kenttätöön että tutkimuksen ja tulosten analysoinnin ymmärtämiseen ja arvostamiseen. Trudel (2006: 5) toteaa, että tässä lieneekin kahden tietämisen tavan suurin ongelma tieteenhistorian kannalta; ”monet tiedemiehet eivät omaa herkkyyttä tai kykyä arvostaa ’pyhyden, pyhän’ alueelle menevää tietoa, eikä siihen kouluteta tai valmisteta. Lisäksi uskoon, uskomuksiin ja pyhyden kokemukseen liittyvät asiat on koettu vieraiksi tieteen parissa.” Berkes on maininnut perinteisen tiedon lisätermiksi ”pyhän ekologian” (1999: 6–9). Hviding (1996: 232) käsittelee pyhyden ja paikallisten yhteisöjen suhdetta maisemaan, erityisesti merimaisemaan Melanesiassa: ”Oseaniasta, erityisesti Australiasta ja Melanesiasta, on tallennettu huomattava määrä materiaalia, joka osoittaa paikallisten ryhmien ja heidän alueidensa välisistä läheisistä henkisistä suhteista. Ihmisryhmien perinteiset suhteet tiettyihin alueisiin muodostavat heidän kosmologiansa perustan. Nämä suhteet ovat keskeisiä kulttuurisen identiteetin muodostumiselle ja ihmisyydelle. Ne laillistetaan ja hyväksytään syntymyyteillä – usein myytteihin liittyy perhe- tai sukuyhteisön suhde tiettyyn alueeseen tai paikkaan. Käytännössä tämänkaltaiset ’paikkaan kuulumiset’ heijastuvat alueen luonnonvarojen yksipuoliseen käyttöoikeuteen ja oikeuteen osallistua rituaaleihin, jotka liittyvät sukuyhteisöön. Monet luomispaikat ovat Melanesiassa

ja Australiassa kiellettyjä, tabuja. Paikkasuhteet saattavat liittyä tiettyihin kasveihin tai eläimiin, joita alueella esiintyy, siten, että kyseessä oleva ryhmä pitää em. eliöitä esi-isinään.” Hviding (1996: 232) kehottaa alueisiin kohdistuvien toimien huomioidaan nämä ikaikaiset suhteet.

Haas, Peekna ja Walter (2003: 51, 56, 61) arvioivat itämerensuomalaisten laulujen ja Kaalin meteoriitin välistä yhteyttä käyttäen hyväkseen tulen synty -loitsua, Kalevalaa ja Lennart Meren Hopeavalkea -kirjassaan esittämiä ajatuksia. Laura Starkin (2006: 152 –153, 154) tulkinta kehosta, itsestä ja yliluonnollisesta on laajahko arvio suomalaisen perinteisen tiedon luonteesta ja suhteesta muuttuvaan luontosuhteeseen tietäjien aikakaudella. Tiedon käsite on monella tavalla hankala, ristiriitainen. Se on aina paikkaan sidottua, laadullista, normatiivista ja erityistä. Luonteeltaan se asettuu poikkiteloin luonnontieteen syvimpien, universaalien sääntöjen kanssa. Berkes (1999: 11) viittaa tilanteisiin, jossa klassisen koulukunnan biologit, ekologit ja muut luonnontieteilijät sivuuttavat paikallisten, usein alkuperäiskansojen edustajien tiedon, kommentit ja havainnot ”viitteellisinä” tai tapauskohtaisina ilmiöinä. Huntington (1998: 237) korostaa perinteisen tiedon olevan altis kaikille ihmistietoon liittyville rajoitteille.

Paikallinen, kulttuurilliseen viitekehykseen liittyvä tieto voi olla myös etnopolitiikan tai omien etujen ajamisen väline. Tähän Trudel (2006: 6) viittaa. Onko kaikki tieto ’pyhää’? Onko vain alkuperäiskansoilla oikeutta tutkia ja käyttää omaa tietoaan? Entä muiden tieto, joilla on tiettyyn ekosysteemiin liittyvä, vuosisatainen kytkös? Mikä on etnografian, antropologian ja paikallisen tiedon suhde 21. vuosisadan alussa? Missä kulkevat perinteisen tiedon (uus)romantisoinnin ja ylihyväksymisen rajat? Toistetaanko vanhoja vakiintuneita käsityksiä ihannoimalla paikallista? Näiden kysymysten ratkaisemiseksi ja tutkimuksellisen viitekehyksen laajentamiseksi alkuperäiskansojen edustajille on annettava suora puheenvuoro.

7 ALKUPERÄISKANSOJEN PUHEENVUOROJA SORROSTA

Alkuperäiskansojen todellisuus nojaa jaettuun ymmärrykseen, jonka mukaan heidät on valloitettu, kolonisoitu. Heidän kielensä, uskomusjärjestelmänsä ja perinteinen kulttuurinsa on koettu länsimaisen kulttuurin kannalta ala-arvoiseksi, mitättömäksi ja merkityksettömäksi. Tutkimuksen kohteeksi se on kuitenkin kelvannut (kts. esim Sefa Dei, Hall & Rosenberg 2000). Vaikka tutkimukseni keskittyy Siperian ja Suomen paikalliseen tietoon, esitän tässä muutamia puheenvuoroja paikallisen tiedon, kulttuurimuutoksen ja vastarinnan käsitteistä, jotta alkuperäiskansojen näkökulma ymmärrettäisiin paremmin osana käynnissä olevaa ihmisaikakauden uudelleenasemoitumista suhteessa paikallisuuksien autenttisiin ääniin.

Olen rajannut mainitut esimerkit valottamaan tieteenhistorian ja kolonialismin historiaa sekä aika-tilojen muutoksia osana siirtomaatapahtumia. Luontaistaloustoimilla on keskeinen sijansa osana paikallisuuttaan. Tämän tutkimuksen osana ei ole mahdollista esittää laajempaa otantaa uuden tutkimuksen asemoitumisesta, joten olen pyrkinyt priorisoimaan ja harkitusti valikoimaan eri maantieteellisten alueiden paikallisuuksista puheenvuoroja, jotka osoittavat valtapinnan ja siirtomaahistorioiden samankaltaisuutta. Kyse ei ole kuitenkaan yhtenäisestä hetkestä, kuten Massey ansiokkaasti kuvaa (2005: 77) ,vaan ennen kaikkea eurooppalaisen valtapinnan levittäytymisen vaikutuksista, jotka ovat samankaltaisia.

7.1 Ikitiedon avartunut ymmärrys

Linda Tuhiwai Smith (2005), Uuden Seelannin maori, on noussut jälkikolonialistisen alkuperäisakatemian kärkinimeksi viimeisen kymmenen vuoden aikana. Hän kirjoittaa: ”kolonisoitujen näkökulmasta tutkiminen, tieteellisen tutkimuksen käsite ja toimi ovat saumattomasti sidoksissa eurooppalaisen siirtomaavaltaan ja imperialismin. Alkuperäiskansojen sanastossa ’tutkimus’ on likaisista likaisin termi, kirosan kaltainen.” (2005: 1, 21, 22) Smithin mukaan uudisasukkaat viilsivät pysyviä, syviä haavoja kansojen ja yhteiskuntien elämään, jotka miehitetiin ja liitettiin osaksi imperiumia, Massey’n valtapintaa. Siirtomaavallan henki voidaan paikallistaa valistuksen aikaan. Smith väittää, että jos valistus ymmärretään laajemmassa viitekehityksessään, imperialismi tulee keskeiseksi osaksi modernin kansallisvaltion perustamista ja toimintaa, sen työkaluksi. Se on myös keskeinen osa tieteiden, ideoiden ja nykyaikaisen ihmisen ihanteita. Siirtomaavaltalta, imperialismi oli myös monimutkainen ja -tahoinen keino, jolla Euroopan uudet valtiot laajensivat talouksiaan. Sen avulla kehitettiin uusia ajatuksia ja tehtiin löytöjä, ’löydettiin’. Näin eurooppalaiset jäsenivät, rakensivat *europa*-laisuuttaan. Siirtomaavallan omaamat kuvitelmat mahdollistivat Euroopan valtioiden haaveet uusista maista, maailmoista, omistuksesta ja vauraudesta, joka voitiin ottaa haltuun, kontrolloida. (emt. 2005: 1, 21, 22).

Alaskan jupiaq-kansan Angayuqaq Oscar Kawagley (1995: 8, 11) teoksessaan *A Yupiaq Worldview* toteaa: ”Alaskan alkuperäiskansat ovat perinteisesti eläneet sopusuhteissa ympäröivän luonnon kanssa. Tämä on vaatinut monimutkaisen, pyyntytyhteisöön pohjaavan maailmankuvan kehittämistä. Tämä maailmankuva on monimutkainen kulttuurisäännöstö, jonka avulla ihmiset osaavat olla vuoro-vaikutuksessa muihin ihmisiin, luontoon ja henkimaailmaan. Kuten muidenkin

alkuperäiskansojen kohdalla, kansamme ymmärrys on, että luonnonmaisema sisältää henkien maiseman.” Shigeru Kayano oli Japanin ainujen kansanperinteen tallentaja, taitaja ja elvyttäjä. Kayano-san (1998: 23–24), kuten hänet tunnetaan paikallisesti (Mustonen 2005) kuvailee ainujen suhdetta loheen seuraavasti: ”Loihen kestävä tapakäyttö pohjasi pitkälle kokemukselle ja yhteistyölle luonnon kanssa. Suhteemme loheen pohjaa ajatukselle ’korolla elämisestä’ – pyysimme ainoastaan jo kuteneita lohia. Kutemattomat Tyynenmeren lohet eivät kärsineet pyynnistämme. Kaikki muuttui, kun *wajin*, Japanin pääsaarten ihmiset, saapuivat kotiseudullemme kuin maanvyörymä. He kielsivät ainujen lohenpyynnin. Japanilaiset miehittivät ainujen kotimaan, riistivät alueen alkuperäiskansalta, meiltä ainuilta pääruokamme ja julistivat lohenpyynnin olevan ’salakalastusta’.”

Brittiläisen Kolumbian länsirannikolla elävän Nuu-chah-nulth-kansan Mowachaht-Muchalaht-kotiseutualueen keskus on Yuquot-kylä. Paikalliset kuvailevat aluettaan seuraavalla tavalla: ”Yuquot, kotipaikkamme, on meille Mowachaht-maailman keskus, olemme asuttaneet sitä ajan alusta, se on valaanpyytäjien alttarin kotipaikka, jossa olemme isännöineet vieraita kaikkialta maailmasta viimeisen kahdensadan vuoden aikana ja joka on kauneuden ja luonnon tyysija, voiman paikka.” (2000: 15–17) Paikallisilla on muistitietoa valtapinnan saapumisesta maailmaansa. Nuu-chah-nultheille Cook, Malaspina, Meares, Jewitt ja muut löytöretkeilijät edustavat samaa, kuin mitä Cortes Masseyen kerronnassa (2005: 4–5). Nuu-chah-nulthien näkökulmasta eurooppalaisten kuvaukset eivät välitä avartuvan avaran oleellisuutta: ”Omat historiamme, jotka ovat siirtyneet suullisesti sukupolvelta toiselle, muodostavat oman ymmärryksemme menneestä. Ulkopuolisille Yuquot on maailman laidalla. Meille se on maailman keskus. Yuquot on myös historianymmärryksemme keskus. Se tarkoittaa kielellämme neljän tuulen puhalluspaikkaa. Keskeisimmät tarinamme liittyvät valaanpyyntiin ja valaanpyyntimähtiin. Suullinen historiamme osoittaa elämän keskinäisriippuvuuden ja korostaa syviä henkisiä yhteyksiämme luontoon. Nämä yhteydet pohjaavat esi-isiemme kokemukseen, seikkailuihin ja havaintoihin tässä maisemassaan” (Mowachaht-Muchalaht-heimoneuvosto 2000: 15–17). *Umeeek*, Nuu-cha-nulthien perinteinen päällikkö, (E. Richard Atleo), kirjoitti vanhoilla päivillään teoksen *Tsawalk*, jotta perinteinen tieto ymmärrettäisiin paremmin. ”Nuu-chah-nulth- kielellä *heshook-is tsawalk* tarkoittaa, että kaikki on yhtä, ykseyttä. Heshook-is tsawalk on meidän tulkintamme siitä, että fyysinen ja metafyyminen maailma kaikkineen on yhtä. Se on tämän teoksen teoreettinen lähtöpiste ja samalla alkuperäiskansatietoteorian perusajatus. Heshook-is tsawalk -teorian lähtökohta on kaiken ykseys. *Tsawalk*-teorian alkulähteenä ovat syntytarinamme, jotka ovat vanhempia kuin sivilisaatio tai tieteellinen edistys. Länsimainen sivistys katsoo alkaneensa silloin, kun käännyttiin pois kansatarinoiden maailmasta ja hyväksyttiin tieteellinen maailmankuva. Täysin vastakkaisesti *tsawalk*-teoria rakentuu ymmärrykselle, että tämänkaltaiset synnyt, tarinat eivät ainoastaan selitä maailman alkua, vaan ovat nykyhetkessä läsnä toiminnan perustana ja suunnanantajina” (2004: xi–xii). Siirtomaatoiminta ja valtapinta on saanut erilaisia muotoja ympäri pohjoista aluetta. Alkuperäiskansojen maa- ja vesioikeuksien siirtäminen valtiolle tai muulle poliittiselle organisaatiolle, sitouttaminen valtakulttuuriin ja yhteiskuntaan sekä usein periferia-alueita koskettanut raaka-aineiden laajamittainen hyödyntäminen ovat luoneet marginaalisoidun todellisuuden, jossa hengissä säilyneet eri kansojen edustajat elävät.

7.2 Eheytyksen ja selviytymisen uuteen tutkimukseen

Millaisena sitten alkuperäiskansojen edustajat näkevät tieteen, tutkimuksen ja valtapinnan kanssa neuvottelun? Leanne Simpson on anishinaabekwe-kansan edustaja Kanadasta, ja arvostettu asiantuntija perinteisen tiedon saralla omassa maassaan. Hän toimi pitkään Trentin yliopiston alkuperäiskansalaitoksen ja ympäristökeskuksen johtajana. Vuonna 2003 Simpson kirjoitti Kanadan alkuperäiskansojen ja oman kokemuksensa pohjalta perinteisen tiedon ja kolonisaation suhteesta: ”Uskoin vuosia sitten naiivisti, että länsimainen tiede ja alkuperäiskansojen tieto olisivat tasa-arvoisia työkaluja. Nyt ymmärrän tilanteen toisin” (2003). Simpson liittyy alkuperäiskansojen mailla olevat ympäristöongelmat juridiseen viitekehykseen. Hän mainitsee, että ”ympäristötuhojen juuret voidaan paikallistaa Kanadan kolonisaation, jatkuvan siirtomaapolitiikan harjoittamisen ja aktiivisen sulauttamistavoitteen parista” (2003). Massey tapaan Simpson kokee, että valtaan, etäisyyteen ja rakenteeseen liittyvät toimet ovat ensisijaisia ongelmien ratkaisussa. ”Ennen kuin alkuperäiskansat pääsevät hallinnoimaan omia alueitaan, ja nämä vallankäytön epäoikeudenmukaisuudet korjataan, tilanne ei muutu. Alkuperäiskansojen tieto puolestaan luo pohjan vastarinnalle, jonka avulla voimme vastustaa ja käydä kamppailuamme. Vanhimpamme ovat kertoneet meille, että meidän maidemme anastukseen ja siirtomaavaltaan kului 500 vuotta. He ovat todenneet, että seuraavat 500 vuotta kuluvat siirtomaavallan purkamiseen, kulttuurimme palautumiseen ja perinteisten hallintorakenteidemme palauttamiseen”, Simpson painottaa (2003). Vuonna 1910 saamelainen poromies Johan Turi (1979) Ruotsin Lapista halusi kirjoittaa kirjan, jotta Ruotsin valtio ymmärtäisi saamelaisia ja heidän yhteiskuntaansa paremmin: ”Minä olen saamelainen. Olen tehnyt kaikkia saamelaisten töitä ja minä tunnen saamelaisten olot läpikotaisin. Ja minä olen ollut ymmärtävinäni, että Ruotsin hallitus haluaa auttaa meitä niin paljon kuin kykenee. Mutta viranomaiset eivät oikein saa selville, millaista meidän olomme ja elämäme on, sillä saamelainen ei osaa selittää ihan tarkkaan miten asiain laita on” (1910, 1979: 13). Uskon, että Turi ymmärsi valtion levittäytyvän valtapinnan vaikutukset omalle maailmalleen, ja päätti ryhtyä toimeen: ”Olen ajatellut, että olisi parasta, jos olisi olemassa kirja, johon on kirjattu täydellisesti saamelaisten elämä ja olot – jottei kenenkään tarvitse kysyä, miten on saamelaisten laita, ja jotteivät vieraat pääse vääntelemään tosiasioita, sellaiset nimittäin, jotka haluavat kannella saamelaisista ja vääntää kaiken saamelaisten syyksi, kun talollisten ja saamelaisten kesken on erimielisyyksiä Norjassa ja Ruotsissa.” (emt. 1910, 1979: 13).

Monille paikallisyhteisöille *eheytyminen* paikallisen tiedon avulla on tärkeää. Se liittyy *selviytymisen* käsitteeseen. Saamelainen tutkija Elina Helander (2004: 86–87) on todennut: ”Saamelaisilla on omaa ekologista tietoaan, joka pohjaa perinteiselle elämälle. Oma tieto rakentuu pitkäaikaiselle havainnoinnille, kokemukselle ja luonnonvarojen hyödyntämiselle. Saamelaisten tiedon välittäminen ja esittäminen käy parhaimmin saameksi. Ekologinen tietomme ei ole pelkästään havainnointia tai tallennusta, se on selviytymisen ennako-olettaimus.” Helander (Helander-Renvall 2006) näkee ongelmia uudessakin innossa tunnustaa alkuperäiskansojen paikallista tietoa. Valtapinta, kuten Masseykin mainitsee, voi muuttaa muotoaan, ja ikään kuin näyttää heikommalta: ”Alkuperäiskansatieto käsitteenä on osittain kinkkinen, koska sitä käytetään jo uuskolonialistisena ’riistämisen’ muotona, epistemologisena kolonialismina. Saamelainen ei tutki luontoa ulkopuolisena, vaan keskusteleee ja tekee yhdessä luonnon kanssa töitä, osana luontoa” (2006:1). Lu-

mimuutos-osuuskunnan kenttätöissä Johan Turin kotiseutualueella Jokkmokkissa Ruotsin Lapissa vuonna 2003 Isak Pave (2004: 269) poromies, puhui perinteisestä tiedosta: ”Tieto on totta, elämme sitä. Emme erikseen ajattele tietoa. Tieto vain on. Seuraamme ikaikaisia tapoja, se on meidän tiemme.” Tietojärjestelmien välillä on siis artikulaatiivinen kuilu, jota Trudel (2006) painottaa. Kunnioittavimminkin valtapinnan edustajat toteavat ymmärryksen olevan vaikeaa, Paven kokemuksellinen havainto tai Johan Rassin lumitieto (Ryd 2001) ei avaudu, eikä avaudu kokemuksellinen avartuva avarakaan. Tämän sivilisaatioiden välisen keskustelun helpottamiseksi Simpson (2003) kuvailee alkuperäiskansojen tiedon luonnetta: ”Alkuperäiskansojen maailmankuvat ja filosofiset perinteet eivät ajattele ihmistä ainoastaan ’osana luontoa’, tai monisyisen verkoston osasena. Ihminen on myös ympäristönsä itsessään. Ympäristöä ei ymmärretä ulkoavaruuksena, jonka kanssa ihmiset ovat vuorovaikutuksessa, vaan ympäristö koetaan jokaisen elävän olennon sisätilana ja osana henkien maailmaa. Tämän takia, kirjoittaessani ja joutuessani käyttämään englanninkielisiä termejä ’nature’ (luonto) ja ’environment’ (ympäristö), jotka tarkoittavat maailmaa, joka on, ns. reaali maailmaa, olen vaikeuksissa. Alkuperäiskansojen tapa jäsentää ja rakentaa maailmaansa on erilainen, ja tällainen lähtökohta, joka englannissa on, on asiaton ja vajaa.” (2003). Myös Curtis Rattray (2001), Tahltan-heimon (Dene-kieliryhmää) johtohahmoja Dease Laken kylästä Kanadan Brittiläisestä Kolumbiasta, on kirjoittanut perinteisen tiedon ja alkuperäiskansojen yhteisen jaetun tietopohjan luonteesta. Hän jakaa Simpsonin, Paven, Turin ja muiden havainnon siitä, että artikulaatiivinen kuilu on totta. Rattrayn mukaan elämän kokonaisvaltainen ymmärrys pohjautuu ympyrään (2001: 147, vrt. myös Smith 2005). Näyt, unet ja muut vastaavat kokemukset annettuja, ja niihin nojaavat alkuperäiskansojen tiedon syväarkut. Rattray (2001: 147) toteaa: ”Kunnioitus annettiin Deneille ja se on pohjana kaikille tavoille, jotka muodostavat tapakäytäntömme suhteessa luontoon, eläimiin. Eläimet antavat itsensä meille, koska kunnioitamme niitä. Deneiden täytyy kiittää ja rukoilla eläimiä rituaaleissa, seremonioissa. Siksi myös uhraamme. Tämän kaltaiset opetukset ovat alkuperäiskansojen tiedon pohjana kaikkialla maailmassa. Nämä opetukset muodostavat alkuperäiskansojen kulttuurillisen ytimen suhteessa maailmankaikkeuteen ja luontoon. Tämän takia nämä opetukset täytyy jollakin tavalla saattaa yhteyteen eurooppalaisen tieteen kanssa, jotta ihmisen suhde kosmokseen voidaan uudelleenmäärittellä.”

Simpson 2003 kuroo ”luontoyhteyden” ja sosiaalisen toiminnan välisiä ilmenemismuotoja yhteen: ”Alkuperäiskansojen moninaiset ja rikkaat hallintotavat, alkaen Haudenosaanee-kansan *longhouse*-perinteestä, Anishinaabekwe- ja Mi’kmaq- kansojen klaanijärjestelmistä tai vaikkapa länsirannikon heimojen potlatch-juhlista, ovat todisteita siitä, että ”luonto” oli sisällytetty kaikkiin päätöksenteon muotoihin. Päätökset tehtiin pitkän harkinta-ajan jälkeen; kaikki mahdolliset vaikutukset lapsiin, naisiin, miehiin, Vanhimpiin, kasveihin, eläimiin, koko maastoon ja maahan ja henkimaailmaan pyrittiin huomioimaan” (2003). Suomalaisen mukaan terveeseen luontosuhteeseen ”*tarvitaan ensinnäkin; ennenkö semmonen muodostuu, niin luonnon seuraamista, luonnonilmiöiden miettimistä ja arvioimista. Miten linnut ja eläimet, miten ne toimii, liikkuu. Ihmisen on vain siitä opittava, opittava, miten ne tekee ja mietittävä miten, miten itse vois tehdä sitten samalla tavalla*” (2005). Nuottaaja kokee, että nykyinen suomalainen yhteiskunta on menettänyt tämän tiedon, jonka Rattray ja Simpson kuvaavat: ”*Yhdelläkään eläimellä ei oo taipumusta, taikka kykyä tuhota luontoa. Kaikki, mitä ne tekee, niin ne on elämisen,*

elämän ja kuoleman kysymyksiä. Jos ne tappaa toinen toisiaan tai muita lajeja, niin ne tappaa vain ravinnokseen ja se on hyvin yksinkertasta. Ihmisellä on sitten näitä erilaisia tuhoelementtejä, mistä se ei oo tiennyt, että niistä voi olla mitään haittaa” (2005).

Miltä sitten näyttäisi yhteisöllisesti onnistunut tutkimus, joka on yksilön tuottamaa, mutta nauttii laajempaa suosiota ja hyväksyntää? Voiko suullinen perinne läpäistä paikallisen, yhteisöllisen tiedon kovan seulan ja onnistuneesti kääntyä kirjoitetuksi teokseksi? Asian ratkaisun osalta on käännäyttävä pohjoisten naapurimme, saamelaiskulttuurin piiriin ja sen viime vuosikymmenien tapahtumiin. Mainitsemisen arvoisia ovat kaksi teosta, jotka venyttävät kulttuuritutkimuksen rajoja siten, että ensi näkemältä toinen on puhdasta lyriikkaa. Saamelaisen tutkijan Samuli Aikion *Olbmot Ovdal Min* (1992) on yksi niistä teoksista, jotka tutkimuksena palauttavat saamelaisille heidän oman historiansa osia, ja joka nauttii laajaa hyväksyntää läpi Saamenmaan. Kuitenkin koko napapiirin kehällä Aillohaksen, saamelaisten noita-runonlaulajan (Dana 2003) Nils-Aslak Valkeapään *Beaivi, Áhčážan* (1989) eli suomalaisittain ’Aurinko, Isäni’ on omassa sarjassaan. Se voidaan lukea yhden ihmisen, porokylän, kansan ja koko ihmiskunnankin lyyrisenä tutkimuksena. Monet saamelaiset vertaavat tätä kirjaa rumpuun, jolla ei ole alkua eikä loppua. *Beaivi, Áhčážan* avasi uudenlaisen tilan kirjallisuuden piiriin, jossa on mahdollista soveltaa alkuperäiskansojen omaehtoisia historioita, tietoja, unia ja aikoja. Vaikka valtayhteiskunnan piirissä teosta pidetään lyyrisenä kokonaisuutena, saamelaisten parissa arvioidaan sen olevan myös tieteellinen matka saamelaisen syvä tiedon kautta maailman olemuksiin, asioihin, tapahtumiin ja ilmiöihin. Se laajentaa perinnetiedon olemusta kohti tarinaa, eli tarinaa tieteenä tai tiedettä tarinana. Pohjoissaameksi kirjoitettuna *Olbmot Ovdal Min ja Beaivi, Áhčážan* takaaavat myös erilaisia kulttuurisia vyöhykkeitä tiedon omaksumiseksi. Yhteisöllinen tieto avautuu oman kansan, kielen ja kulttuurin kantajille sekä niille tutkijoille, jotka vaivautuvat opiskelemaan saamea ja tutustumaan materiaaliin syvemmin. *Beaivi, Áhčážanin* eri käännökset eivät sisällä Valkeapään runsasta kuvamateriaalia, ja sanaleikki kuvajaisen, rummun, ja kirjan nimiyhdistelmissä jää myös saamea taitamattomilta huomaamatta. Kathleen Osgood Dana (2003) on tehnyt ansiokkaan tutkielman Valkeapään kirjallisesta ekologiasta, ja se onkin uuden arktisen kulttuuritutkimuksen mainioita esimerkkejä. Englanninkielisessä tutkimuksessa on ansiokkaasti laadittu lyhennelmä myös saameksi suomen ohella.

8 SÄISTÄ JA ILMASTA

8.1 Sään kulttuurinen nykytutkimus pohjoisessa

Tutkimus, joka liittyy paikalliskulttuurien luontosuhteeseen, pitää aina myös sisälleen suhteen säähän, ilmastoon ja taivaan tapahtumiin. Luontaistaloutta harjoittavat yhteisöt ovat riippuvaisia säästä ja sen muutoksista. Tämän takia tutkimukset ilmastonmuutoksen paikallishavainnoista ja kulttuurillisista tulkinnoista täytyy ymmärtää osana paikallista viitekehystä. Kulttuurillisten havaintojen huomioiminen on alkamassa; tästä esimerkkeinä Mackenzie-joen valuma-alueen ympäristöselvitykset (Berger 1977), sekä Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraportti (Arktinen Neuvosto 2004).

8.1.1 *Tieteellinen ja merkityksellistetty ilmastonmuutos*

Länsimaisen tieteen näkökulmasta ”ilmastonmuutos” merkitsee planeettamme ilmastossa tai paikallisissa ilmastoissa tapahtuvaa muutosta. Ilmastonmuutoksiin, joita tieteen mukaan on tapahtunut aina, liittyy entistä voimakkaammin ihmisen aiheuttamien teollisten toimien vaikutus (Arktinen neuvosto 2004, IPCC 2001, 2007). Sääät kuuluvat jollakin tietyllä alueella olevaan *ilmastoon*, ja tieteen näkökulmasta ihmishavainnot liittyvät ennen kaikkea *sään* kokemukseen (emt. 2007). Sen tutkimus paikallisen tiedon viitekehyksessä vaatii ”ilmastonmuutos”-käsitteen laajempaa luentaa. *Muutoksen* ymmärrys on haaste, jonka kuvaus mahdollistuu autenttisen äänen kautta osana paikallisuuttaan. Voidaan kriittisesti kysyä, *onko* ilmastonmuutos *merkittävä* pohjoisille yhteisöille, niiden omasta sijainnista käsin. Jatkokeskustelunä voidaan esittää, ovatko ilmastonmuutoksesta huolehtiminen, sen tutkimus, ja ongelman ratkaisuyritykset osa *tämän hetken* rajatun aika-tilan valtapintaa. Ovatko vallan edustajia tutkijat, jotka omasta sijainnistaan käsin tekevät matkoja pohjoisuuksiin, etsien vastauksia, ratkaisumalleja ja ohjeita jo useaan kertaan kolonisoiduilta alueilta? Yhteisöjen havaitsemat muutokset merkityksellistetään niiden *omasta* toimesta. Paikallisuudet muodostavat suhdetta havaittuihin muutoksiin. Osana tätä suhdetta välittömät kokemukset jäsennetään hyödyntäen paikallisen tiedon tarjoamaa reflektiota. Tämä jäsennys mahdollistaa muutoksien vakavuuden ja merkityksen sijainnillistamisen. Tieteellisen ja paikallisen tiedon välillä on etäisyys. Ilmastonmuutostutkimus kuuluu valtatieona osaksi luonnon-suojelua, ylhäältä alaspäin suuntautuvaa totuusväitteistöä tai informaatiota, joka liitetään osaksi muuta valtapinnan tuottamaa virtaa kohti paikallisuutta. Sitä voidaan vastustaa samalla kun kokemuksellisen tiedon pohjalta tehdyistä havainnoista ollaan paikallisesti huolissaan. Työni kannalta ilmastonmuutos on kokemukseen ja paikalliseen tietoon pohjaavaa, *merkityksellistettyä* ilmiötä sijainnissaan, eikä sitä rajata teorialla tai luonnontieteellisellä tulkinnalla. Siten se rajautuu osaksi mukana olevien luontaistalousyhteisöjen maailmantajua.

8.2 Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraportti ja alkuperäiskansojen tieto ilmaston ja sään muutoksista

Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraportti, ACIA, on osa tähän asti laajinta yritystä kuroa luonnontieteiden ja pohjoisten kansojen paikallisen tie-

don välinen artikulaatiivinen kuilu. Ainakin se on yritys käydä keskustelua kahden eri tietämisen tapojen havainnoista, jotka liittyvät arktiseen ilmastonmuutokseen. Marraskuussa 2004 ilmestynyt tieteellisen raportin kolmas luku on omistettu eri alueiden yhteisöpohjaisen tutkimuksen tulosten esittelylle. Luvun pääkirjoittajina toimivat tohtorit Henry Huntington ja Shari Fox-Gearheard, jotka kirjoittivat myös luvun alkuun paikallisen tiedon, arktisen ilmastonmuutoksen ja tieteen keskinäisyydestä. Huntington ja Fox-Gearhead (2004: 62) painottaa: ”Pohjoisten alkuperäiskansojen tieto ympäristöstään on heidän hyvinvointinsa kannalta merkittävä resurssi. Ilmastonmuutoksen kannalta pohjoisten alkuperäiskansojen tieto ei rajoitu ainoastaan ympäristömuutosten laajuuden ja luonteen kartoittamiseen. Tieto auttaa ymmärtämään muutosten vaikutuksia ja merkityksiä kansoille, joiden kulttuuri perustuu intiimille luontosuhteelle pohjoisessa maisemassa. Luvussamme esitellyt tapaukset ovat erilaisia, mutta yhteisiä havaintoja on. Sää on epävakautunut kaikkialla kohdealueilla ja sitä on vaikeampi ennustaa perinteisin keinoin ja taidoin. Ilmastonmuutos ei ole yksittäinen, erillinen ilmiö, vaan se liittyy alkuperäiskansojen elämään ja toimintoihin. Ilmastonmuutos tulee siis ymmärtää ja arvioida vuorovaikutuksessa muihin ilmiöihin, ympäristöllisiin ja sosiaalisiin muutoksiin Pohjolassa.”

Huntington ym. (emt. 2004: 62–63) jatkaa kuvailua siitä, miten ACIA-raportin osalta alkuperäiskansojen tieto ja ilmastonmuutostyö rakentui vuosien 2000–2004 välillä: ”Pohjoiset alkuperäiskansat ovat sopeutuneet mittaviin ympäristöllisiin vaihteluihin, kylmiin talviolosuhteisiin ja saatavilla olevien riistaeläinten määrän muutoksiin. Vaikka pohjoinen ilmasto on aina vaihdellut, on nykyisten muutosten valossa syytä arvioida tarkasti, millaisia vaikutuksia pohjoisille ihmisille, erityisesti pohjoisille alkuperäiskansoille näistä muutoksista tulee ja aiheutuu. Arktinen alue on ollut pääosin asuttu viime jääkaudesta alkaen, joissain tapauksissa jopa pidempään. Tänä aikana erilaiset ihmisryhmät ovat nousseet ja vajonneet, kehittyneet ja mukautuneet. Raaka-aineiden saatavuus, suhteet naapureihin, maaston muutokset, kalastus- ja metsästysteknologian kehittyminen sekä poropaimennuksen kehittyminen ovat tästä esimerkkejä.” Arktinen alue on monen alkuperäiskansan kotiseutualuetta. Kansojen perinteistä kulttuuria yhdistää tarkka, syvä tuntemus lähiluonnostaan sekä elämäntapa, jossa ”perinteinen” ja ”nykyaikainen” ovat sekoittuneena. Lisäksi pohjoiset yhteisöt ovat monien samanaikaisten muutosvoimien ristipaineissa, nykyajan puristuksissa. Arktisen ilmastonmuutoksen vaikutusten arvioimisraporttiin pyrittiin ottamaan mukaan alkuperäiskansojen havaintoja ilmastonmuutoksista. ”Tehtävä onnistui siten, että maantieteellisesti ja kulttuurillisesti hyvin hajanaiselta alueelta poimittiin näytteitä, yhteisöpohjaisia arvioita siitä, miten paikalliset kokevat ja havainnoivat muutoksia” (emt. 2004: 64). Huntington (emt. 2004: 63) korostaa, että ”vaikka ilmasto vaikuttaa ihmisten päätöksiin merkittävästi pohjoisilla alueilla, päivittäisellä säällä on tärkeämpi vaikutus arkeen ja sen toimiin”.

Ero sään, säämuutosten ja ilmastonmuutoksen välillä arktisilla alueilla ei ole aina selkeä. Säähän liittyvät havainnot, erityisesti ääreisilmiöt, saattavat olla merkittävä tekijä, kun arvioidaan, miten ilmasto muuttuu. Huntington (emt. 2004: 63) painottaa myös, että ilmastonmuutokseen liittyvä yleinen, muun muassa mediasta saatava tieto on saattanut vaikuttaa tapaan, jolla säämuutokset koetaan ja jäsennetään paikallisesti Luvun 3 kirjoittajat korostavatkin, että pohjoisiin kansoihin kohdistuu monia samanaikaisia ristipaineita muiden ympäristömuutosten, maapalloistumisen, nykyaikaistumisen ja nykyaikaistamisen johdosta. Alkuperä-

räiskansat ovat myös hyödyntäneet maapalloistumisen mukanaan tuomia voimavaroja. Huntington (emt. 2004: 63) mainitsee kaukosiirtymäsaasteiden rajoittamiseen tähtäävän Tukholman sopimuksen solmimisen vuodelta 2001 hyötynneen merkittävästi alkuperäiskansojen aktiivisesta osallistumisesta. Inuiittijohto, kuten inuiittien napapiirikonferenssin johtaja Sheila Watt-Cloutier (2005), on aktiivisesti kampanjoinut ilmastomuutoksen liittämistä ihmisoikeuskysymykseksi. Huntington korostaa alkuperäiskansoilla olevan paljon annettavaa ilmastokeskusteluun (2004: 63–64, Cloutier 2005).

8.3 Pohjoisen tiedon luonteesta

Alkuperäiskansojen selviytyminen on ollut riippuvaista paikallisesta luontotiedosta ja -taidoista ja sopeutumiskyvystä. Pohjoinen luonto ja sen eläimistö, kasviston, säiden, lumen, jään ja muiden luonnonmerkkien tuntemus on keskeistä, jos luontoon perustuva kulttuuri aikoo säilyä elossa. Tuisku (2002: 101) painottaa popoimentolaisuutta edelleen tärkeänä elinkeinona Euraasian pohjoisilla alueilla. Tuisku (2002: 101) toteaa, että ”paimentolaisuus on taloudellinen toiminta, johon koko perhe osallistuu ja jossa karja laiduntaa vapaana käyttäen luonnonlaitumia”. Huntingtonin ym. (2004: 64) mukaan arkeologiset kaivaukset ovat osoittaneet alkuperäiskansojen hylänneen laajojakin riista-alueita pitkäksi aikaa kerrallaan luonnonmuutosten kohdattua yhteisöjä. Paikalliseen alkuperäiskansojen tietoon liittyy toisaalta kova paine ulkopuolisten toimijoiden taholta (antropologit ja muut tutkijat, kaivosyhtiöt, energiayhtiöt), ja toisaalta alkuperäiskansojen edustajilla on tarve, useistakin eri lähtökohdista, tuoda näkökulmiaan ja tietoaan esiin. ACIA-raportti toteaa, että ”yhteisöjen ulkopuoliset tahot eivät ole aina kunnioittaneet tai arvostaneet paikallista tietoa” (emt. 2004: 64). Viime vuosikymmeninä, kuten aikaisemmassa teoreettisessa käsittelyssä todettiin, on alkuperäiskansojen tieto alkanut kiinnostaa hyvin paljon sekä tiedeyhteisöä, että muita toimijoita. Usein monet yhteisöt käyttävät kansan omaa ”tietoa”, esimerkiksi ”*saamelaitietoa*” tai ”*inuit qaujimajatuqangit*”- termistöä viittaamaan omaan kulttuurilliseen tietoonsa.

”Alkuperäiskansa”-tieto-käsitteen käyttö viittaa Huntingtonin ja Fox-Gearheadin (2004: 64) mukaan painotukseen, jossa ainoastaan tietyn kansan jäsenet omaavat ”tiettyä” tietoa, ja verenperintö on kokemushavaintoja tärkeämpää. ”Tieto” itsessäänkin on Huntingtonin ym. (2004: 64) mielestä vaikea käsite. Heidän mukaansa viisus painaa kokemuksen roolia enemmän. Kirjoittajat painottavat, että kaikki akateemiset ja etnopolittiset määritelmät sivuuttavat tietoon liittyvän henkisen ulottuvuuden, pyhyden, ”joka on tiedonkantajille usein juuri kaikkein tärkein tiedon suhteen” (emt. 2004: 64). Arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arvioimisraportti päätyi kuitenkin käyttämään alkuperäiskansojen tieto-termiä, koska huolimatta rajoitteistaan, se selkeimmin kattaa asioiden kirjon. Tieto ja sen jatkuvuus koetaan yhteisöllisesti tärkeäksi. Raportti korostaa, että useimmat tutkijat huomioivat tietoon, sen tallentamiseen ja tutkimiseen liittyviä viitekehyksellisiä painotuksia. Siinä korostetaan, että tietoon liittyvä kansainvälisoikeudellinen keskustelu ja oikeuksien arvioiminen on parhaillaan käynnissä, esimerkiksi maailman intellektuaalisten oikeuksien järjestön (WIPO) puitteissa. Pohjoisella alueella toisaalta alkuperäiskansojen tieto on hyväksytty ja omaksuttu hallinnolliseen ja poliittiseenkin päätöksentekoon, mutta toisaalta puuttuu selkeä ymmärrys siitä, miten tietoa tulisi käyttää tai lähestyä moraalisesti ”oikein”. Viime aikojen yhteismenettely- ja hallintaprojektit (co-management), joista arktisen ilmastomuut-

toksen vaikutusten arvioimisraportti on yksi esimerkki, ovat yrityksiä määritellä keinoja asian ratkaisemiseksi siten, että pohjoiset kansat saisivat ääntään kuuluviin samalla, kun pyritään takaamaan korkeatasoinen kulttuurillinen ja oikeudellinen tapakäytäntö (emt. 2004: 64–65).

8.4 Tieto kaikkeudesta

Huntington kollegioineen (emt. 2004: 65) korostaa, että ”alkuperäiskansojen tieto on paljon enemmän kuin pelkästään kokoelma tosiasioita”. Raportin kirjoittajien mielestä kyseessä on ymmärrys maailmasta ja ihmisten paikasta maailmassa. Havaintojen pohjalta eri kansat ja yhteisöt ovat oppineet tunnistamaan toistuvia kuvioita, samankaltaisuuksia. Ymmärrys siitä, miten maailma toimii, on rakentunut tälle pohjalle (Kurilov S-2006). Samalla maailmaan liittyvien salaisuuksien, arvoitusten ja salaperäisyyksien verho aukeaa, ja paikantaju syvenee osana avartuvaa avaraa. Raaka-aineiden käyttö nojaa kestäväälle hyödyntämiselle. Metsästykskansat muodostavat tapakäytäntöjä, seremonioita ja rituaaleja, joiden avulla he ovat maailmassa ja suhteessa siihen. Tarinat, tanssit, laulut ja taide ovat näiden käytäntöjen ja suhteen ilmenemismuotoja. Kulttuuri muokkaa tapaa, jolla maailma havaitaan ja maailmaa tulkitaan sen mukaan, miten se ymmärretään. Suulliset tarinat perhepiirissä ja toisaalta havainnointiin pohjaava tiedonvälitys esimerkiksi pyyntiretkillä ovat tapoja, joilla pohjoisten alkuperäiskansojen tieto välittyy. Tiedon luonteeseen kuuluu, että se on ylisukupolvista, oppimisen kautta saavutettavaa tietoa, jonka haltijoita, erityisesti vanhempia ihmisiä, kunnioitetaan. Siihen kuuluu tarinoiden omaksuminen sekä omien havaintojen keruu. Näin voi ymmärtää, miten tarinat liittyvät kulloiseenkin viitekehykseen ja soveltaa tätä tietoa omaan tilanteeseensa. Raportin kirjoittajien mielestä alkuperäiskansojen tieto on luonteeltaan dynaamista, jatkuvasti kehittyvää. (Huntington & Fox-Gearhead 2004: 65).

Arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arvioimisraportissa painotetaan tieteen ja paikallisen tiedon välisen keskustelun eri puolia. Usein tieteellisesti pyritään selvittämään, kuinka ”tarkkoja” ja ”objektiivisia” tietoon pohjaavat havainnot ovat. Paikallista tietoa on hyödynnetty uusien luonnontieteellisten päätelmien tekoon, ja tosiasiallisesti koko arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arvioimisraportti voidaan myös nähdä laajana synteasinä ilmastomuutoksesta. Lisäksi alkuperäiskansojen tietoa on hyödynnetty tiettyyn maantieteelliseen alueeseen kohdistuviin, uusien tutkimusprojektien osalta. Raportti kuitenkin painottaa, että vaikka yhteistyö tieteellisten toimijoiden kanssa voi olla hedelmällistä, paikallisen tiedon käyttö, hyödyt ja edut ovat ennen kaikkea paikkaansa ja yhteisönsä sidottuja. Päätöksenteko pyyntimatkoilla ja tiedonkantajien toimet vaikkapa lumilakeuden keskellä myrskyssä ovat käytännön toimia, jotka nojaavat kokemukselliseen tietoon ja ennakkotapauksiin, mutta niiden ”arvo” on sidottu ennen kaikkea paikkaansa tapahtuvaan toimeen. Usein tämänkaltaiset toimet liittyvät luontaistalouteen (Brody 1987: 93–94). Vastaavankaltaisten tilanteiden avulla voidaan ymmärtää tiedon ”tarkkuuden” käsitettä omassa ympäristössään, ei niinkään ulkoistettuna osana suhteessa tieteeseen. Huntington painottaa, että kun alkuperäiskansojen tiedon pohjalta arvioidaan luonnontieteellisiä seikkoja, tarkkuuden käsite nousee taas keskiöön. Tarkkuus voidaan ihmismaantieteen teoriassa nähdä tässä myös Massey'n (2005), Hudsonin (2001) ja Smithin (2005) korostamana *etäisyytenä* valtapintaan. Kuten Trudel pelkää (2006), viitekehys puuttuu, ja tämän takia väärinymmärrykset ovat mahdollisia. Pohjoisilta alueilta, joilla (luonnontieteellinen)

tutkimus on nuorta, saatava tieto on usein sidoksissa alkuperäiskansojen ikiaikaiseen olemukseen. ACIA-raportin kirjoittajat mainitsevat grönlanninvalaan tutkimuksen Kanadan pohjoisosissa olevan hyvä esimerkki tilanteesta, jossa biologit ovat ”jäljessä” paikallista inuiittipyytäjistä yrittäessään ymmärtää vähän tunnetun lajin käyttäytymistä. Kun tietoa ja tiedettä saatetaan keskusteluyhteyteen, täytyy painottaa sitä, miten tieto kerääntyy, välittyy ja miten sitä käytetään. Tieto on laadullista. Määrällisten havaintojen kohdalla tieto on suhteellista, omassa kehityksessään. Se muuttuu käytettävissä olevan tekniikan, sosiaalisten ja ympäristöllisten olosuhteiden mukaan. Suurina haasteina Huntington ym. (2004: 64–66) pitävät sitä, miten ihmishavaintojen ja ihmismuistiin liittyvien heikkouksien huomioiminen (muistamattomuus, manipulaatio, virheet) liitetään osaksi keskustelua. Lisäksi tieto on edelleen monissa yhteisöissä häviämässä tai aliarvostettua. Arktisen ilmastomuutoksen vaikutusten arvioimisraportti kehottaa kuitenkin laajempaan keskusteluyhteyteen ja alkuperäiskansojen tiedon tallentamiseen, jotta ilmastolliset ja säähän liittyvät havainnot ymmärretään ensinnäkin paremmin ja toisekseen pohjoiset kansat saavat äänensä kuuluviin huolenaiheistaan. (Huntington & Fox-Gearhead 2004: 64–66). Liikkuessani jäällä, tundralla ja taigalla olen pyrkinyt *kuuntelemaan*, mitä ja miten sanotaan. Kirjoittaessamme saamelaiden poromiesten kanssa ACIA-raportin alkuperäiskansalukua olin myös yhteydessä Huntingtoniin ja Fox-Gearheadiin tutkimuksellisesta etäisyydestä, jonka tiesimme olevan olemassa suhteessa ACIA-raportin luonnontieteilijöihin. Tapaustutkimuksieni erilaisuudesta huolimatta uskon siihen, mitä Trinh Minh-ha on sanonut: ”*Täytyy todeta, että Tarina, suuri tarina vaatii jokaista meistä tullakseen todeksi. Tarina tarvitsee meidät kaikki, kaiken yhdessä kuulemamme, muistomme, ymmärryksemme, luovuutemme, tullakseen toteen, jatkuvasti*” (1989: 119). Tämä tarina on tarina karhusta.

8.5 Karhu pohjoisen metsävyöhykkeen valtiaana

Tämän tutkimuksen tiedot on kerätty pohjoisen havumetsä- ja tundravyöhykkeen alueelta. Tutkimus on myös tutkimusta Euraasian perinnesiviliisaatioiden syvätiiedosta. Kaikki tapaustutkimuksen kansat ja kulttuurit ovat *karhun väkeä*, karhu on perinteen korkein ilmentymä. Paikallisen tiedon kannalta tällä on keskeinen merkitys. Tätä ymmärtääkseni ja soveltaakseni tapaustutkimuksissa olen hyödyntänyt Matti Sarmelan tekstiä *Karhu ihmisen ympäristössä* (1991: 209–250) teoreettisena oppaana paikallisen tiedon syväarkkujen suuntaan, vaikka muitakin karhututkimuksia ja näkökulmia on huomioitu. ”Pohjoisten metsästäjäkansojen karhuriiteissä ja -uskomuksissa on niin monia yhtäläisyyksiä, että voitaisiin puhua yhteisestä karhukulttuurista”, toteaa Sarmela (1991: 209). Sarmela liittää laajassa käsittelyssään karhuperinteen osaksi laajempaa ekosysteemiä, ja ihmisten roolia eri luontosuhteiden vaiheissa. ”Monien pohjoisten kansojen mytologiassa karhun on uskottu olleen taivaallista alkuperää, jopa jumalan poika, joka taburikoksen takia laskettiin maan päälle. Se on itse metsä, niin kuin suomalaiset ovat sanoneet”, painottaa Sarmela (1991: 209).

Tapaustutkimuksissani on osoitettavissa tämän kaltaisen tiedon olleen tai olevan yhteisön tiedonmuodostuksen osa. Selkeimmin Sarmelan kuvaama, vanhakantainen, ikiaikainen karhunpyyntikultti tulee esiin evenkimateriaalin osalta Iengrasta. ”Metsästäjäkansoille yhteistä kulttuuria on saaliin palauttaminen, joka on myös karhuriittien keskeinen idea. Kuollut karhu palautettiin takaisin alkupe-

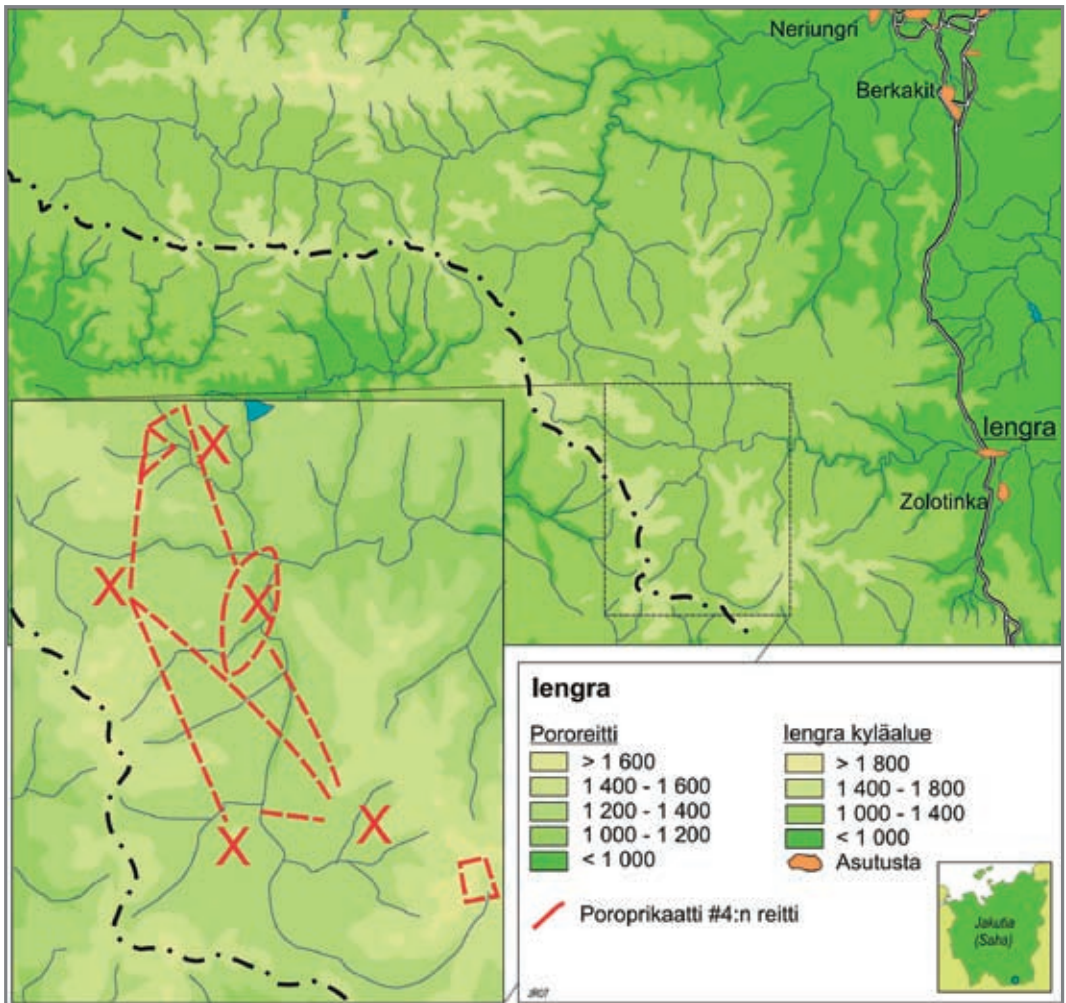
räiseen kotiinsa, jossa se voi ruumiillistua uudestaan luonnon ikuiseen kiertokulkuun”, luonnehtii Sarmela (1991: 209) pohjoisen metsävyöhykkeen olemusten syvintä osaa. Se on paikallisen tiedon uusintamiskierron tärkein ilmentymä. Sarmela kutsuu tätä karhun ajaksi (1991: 211). Hän toteaa, että ”suomalaisia karhunoja tulkittaessaan Haavio on oletanut, että vuoropuhelu runoissa käytiin vanhimman karhunkallon tai karhujen emuun eli haltijan välillä; karhu palautettiin siis takaisin kantaemolleen” (1991: 222). Sarmela analysoi yhteisöjen ja luonnon välisen suhteen muutosta käyttäen karhusuhdetta mittarina sille, miten paikallista ekosysteemiä on ymmärretty ja miten siihen on muodostettu suhde. ”Karhuriitit eivät ole eläneet eivätkä uusiutuneet irrallaan kunkin aikakauden ihmisen elinympäristöstä, ne ovat muuttuneet koko ekosysteemin rakennemuutoksen mukana. Ekologisen näkemyksen mukaan ihminen ei pohjimmiltaan elä perinteiden, arvojen, symbolien tai historiallisten tapahtumien määräämässä arkitodellisuudessa vaan ympäristössä, *Umwelt*, jossa hänellä on tietty suhde kulloisiinkin resurssiin. Ihmisellään on ekolokero, josta hän katsoo ympäristöönsä ja luo elämänvalintoihin, ekologista strategiaansa. Ideologiat ja symbolit ovat ympäristösidonnaisia, ne vahvistavat ekologista järjestystä, resurssien hierarkiaa, tai antavat perimmäisiä selityksiä ihmisen suhteesta ympäristöönsä”, toteaa Sarmela (1991: 242–243).

Sarmela esittää laajan analyttisen kuvauksen karhun roolista erilaisissa ihmis-yhteisöissä. *Eräkauden keräilijälle* karhuriitin merkitys on karhun palautus, symboliteknikka sielujen palautus, jossa karhun koetaan olevan taivaallista alkuperää, riitin rakenne on kaadon ritualisointi ja sen suorittaa noita, *šamaani*. *Karhuklaanin jäsen* luo identiteettinsä karhun ympärille, käsittelee sukulaisuutta, mieltää karhun ihmisen alkuperäksi, ritualisoi tuon yhteyden, ja sukujen johtajat toimivat tiedon kantajina. *Kaskiviljelijä* pyrkii torjumaan karhun, symbolit käsittelevät voimaa, karhu latistetaan mitättömäksi alkuperältään, torjunta ritualisoidaan ja sen hoitaa tietäjä. *Talonpoika* keskittyy karhun hävittämiseen ja pelkonsa käsitteelyyn, mielikuva liittyy vahinkoeläimeen, ihmistoiminta ritualisoidaan ja jahtivouti suorittaa tuon riitin. *Teknisen ajan metsästäjä* haluaa kokea tappamisen, symboliteknikkana on aseiden käsittely, karhu mielletään petoeläimeksi, tappamistekniikka ritualisoidaan, siten, että sankarimetsästäjä suorittaa tuon riitin. *Tietoyhteiskunnan jäsen* janoaa karhuelämyksiä, symboliteknikkana on tajunnan käsittely, karhun mielikuva on luonnon oikeuden haltija, tajuntateknikka ritualisoidaan ja riitin suorittaa *asiantuntija*. (Sarmela 1991: 243). Tutkimukseni haasteena on osoittaa aineiston avulla *jatkuvuuksia* ja *olemuksia*, joita yhteisöt muuttuvalla pohjoisella alueella ilmentävät, ja verrata niitä Sarmelan analyttiseen suhteeseen karhun roolista ympäristössään.

-NYT-

Doreen Massey istuu junassa Lontoosta Milton Keynesiin teknologisen sivilisaation keskuksessa, palaten illalla kotiin asuntoonsa tarkistamaan viestit, uutiset, paikkansa olemukset...

Olen vielä nuotalla, talviverkoilla, korppi lentää avantojen yli taivaalla joka avartuu kaiken ylle, verkoista nousee hauki....



Kartta 1. Lengran poroprikaatti neljän vuotuisikierron kartta poromiesten määrittelemällä tarkkuudella. Punaisen ympyrän sisällä oleva X on talven 2006 leiripaikka. Johanna Roto, 2007. Käytetty luvalla.

OSA A

IENGRAN EVENKIT NYKYAJAN JA LUONNONMUUTOSTEN RISTIPAINEISSA

1 JOHDANTO TAPAUSTUTKIMUKSEEN

Jos kansamme häviää, häviää kulttuurimmekin. (*Tamara*)

- Kyllä.
- Se jää vain papereihin. (*Tamara*)
- Kyllä.
- Kirjoihin. (*Tamara*)
- Kyllä.
- Nauhoihin. (*Tamara*)

Keskustelussa Vladimir Kolesovin kanssa 31.3.2005.

Iengran evenkien sijainti maailmassaan, heidän maailmantajunsa (Longboat & Sheridan 2006), heijastuu taiga-vyöhykkeessä perinteisen poropaimentolaisuuden sisään, ja sisältä, kuten myös Tuisku (2002: 100–101) painottaa. Kenttätutkimukseni keskittyy siihen, miten tuo perinteinen, myyttiseen ajatteluun ja sijainntiin pohjaava elämä ja olemukset ovat katkenneet, säilyneet ja jatkuneet, erityisesti ilmastomuutoksen ja laajojen ekosysteemimuutosten keskellä, jotka teollinen raaka-ainetuotanto ja kollektiivinen neuvostotalous sekä kaukoviipymäsaasteet ovat aiheuttaneet. Teemanani on myös, millaisen suhteen evenkit muodostavat nopeasti muuttuviin, uusiin olosuhteisiin, erityisesti niistä yhteisöistä, jotka ovat edelleen kiinni perinteisessä luontaistaloudessa, kuten Gonam-yhteisö tai prikaati neljä.

Vuonna 2004 Osuuskunta Lumimuutos, Pohjoisen foorumin akatemia ja Venäjän tiedeakatemia Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen ongelmien instituutti Jakutskissa yhteistyössä evenki-kansan johdon (Galina ”Keptuke” Varlamova, Anna Myrajeva, tutkija Tamara Andrejeva) kanssa valitsi Nerijungrin piirikunnassa sijaitsevan Iengran kylän ja lähialueiden poropaimentolaisyhteisöt ilmasto- ja yhteisötutkimuksensa kohteeksi (Robbek 2005). Tutkimustapaaminen sinetöitiin heinäkuussa 2004 evenkien *tshitshipkan*-portilla, jossa kaksi nuorta lehtikuusta sidotaan yhteen, osallistujat kulkevat portista ja suopursua laitetaan nuotioon. Syntyvä savu puhdistaa ihmiset evenkien mukaan. Tapaustutkimus on osa väitöskirjatutkimukseni kenttämateriaalia, johon on valittu paikallisen tiedon, ilmaston- ja luonnonmuutoksien osalta rajattu aineisto. Iengran vuoristoinen alue Aldanin läheisyydessä, Etelä-Jakutiassa, valittiin ilmastonsa ja luonnonolojen takia. Iengran evenkit olivat ilmaisseet halukkuuttaan yhteisöpohjaisen tutkimuksen kumppanuuteen. Venäjän pohjoisosien ilmastomuutostutkimus on nostettu arktisen ilmastomuutoksen vaikutusraportin jatkotoimissa keskeiseksi alueeksi, ja taiga-vyöhykkeen perinnealue, jossa myös evenkien kieli on vielä voimissaan, valittiin tutkimuskohteeksi heinäkuussa 2004: ”Tämä kylä on ainoa, jossa evenkin kieltä osataan äidinkielenä. Asumme Aldanin puolella. Ganamskin puolella asuvien kieli eroaa meidän kielestämme. Amurilaisilla, jotka asuvat Usnjugžan kylässä, on huomattavia kielieroja. He puhuvat evenkiä, joka eroaa paljon meidän evenkistämme.” (Semenova S-2005a).

Kenttätutkimukset tehtiin vuosien 2005 ja 2007 välillä osana ”Lumimuutos Jakutia” – perinne- ja suullisten historioiden yhteisprojektia. Iengran evenkien parissa tallennettiin vuosina 2005–2007 40 haastattelua, yhteensä noin sata tuntia. Tämän lisäksi kenttätutkimuksessa tallennettiin digitaalivideomateriaalia, valokuvia, perinne- ja sukukartoituksia, karttoja, käsitöitä, kuvataidemateriaalia sekä muuta aiheeseen liittyvää. Vuonna 2007 alkuperäiskansojen parissa tallennettu kuva-, haastattelu- ja karttamateriaali palautettiin kylään tutkimukseen osallistuneille, ja samassa yhteydessä järjestettiin arktisten alueiden ilmastonmuutosta ja perinnetietoa käsittelevä ”Lumimuutos 2007”-konferenssi Iengran kylässä ja Nerijungrin kaupungissa. Venäjän tiedeakatemian Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen ongelmien instituutti omistaa myös kopiot tallennetusta suullisten historioiden ja perinnetiedon materiaaleista, ja tätä arkistoa hallinnoivat instituutin varajohtaja, evenki Tamara Andrejeva sekä evenkikansan johtoon kuuluva Galina ”Keptuke” Varlamova. Näin evenkien intellektuaalisen kulttuurin ja materiaalin oikeudet vahvistetaan, yhteisöpohjaista menetelmää sovelletaan ja väärinkäytökset pyritään minimoimaan. Yhteisöllä on myös aktiivinen mahdollisuus käyttää materiaalia opetus-, kielentutkimus- ja muissa hankkeissaan.

Menetelmällisesti kolmen vuoden aikana suoritettiin yksittäishaastatteluita, ryhmähaastatteluita, sukupuolen huomioivia haastatteluita (naiset haastattelivat naisia, miehet miehiä) ja yhteisön sisäisiä dokumentointeja (evenkit haastattelivat evenkejä). Tämän lisäksi tehtiin maastokartoituksia, osallistuvaa tutkimusta poroleireissä ja maastokohteissa sekä osallistuttiin kutsuttuna yhteisöllisiin tapahtumiin, kuten rituaaleihin ja kulttuuri-iltoihin, konsertteihin ja koulun luennoille Iengrassa. Työkielekset haastatteluissa olivat evenki, jakuutti, suomi, englanti ja venäjä. Suomalaiset tutkijat vierailivat Saha-Jakutiassa heinäkuussa 2004, maaliskuussa 2005, tammi–maaliskuussa 2006 sekä maaliskuussa 2007. Erityisesti osallistuminen poroleirien arkeen sekä käsityöyhteistyö avasivat ja syvensivät yhteisön ja tutkimusryhmän välistä luottamusta (Lehanova 2007).

Tallennettu Iengran evenkien suullisen perinnetietoarkiston materiaali on monipuolista. Siihen kuuluu haastatteluiden lisäksi valokuvamateriaalia, taideteoksia, evenkien kielimateriaalia, evenkien uskonnollista ja myyttistä materiaalia sekä peruskoulun oppimateriaalia. Iengran evenkit ovat tietonsa omistajia ja arkiston hallinnoijia. Yhteistyössä evenkien kanssa tähän tutkimukseen on saatu lupa julkaista ilmastollisten ja luonnon monimuotoisuuteen liittyvien muutoshavaintojen materiaaleja sekä paikallisen perinteisen tiedon olemuksiin, jatkuvuuksiin ja katkeamiin liittyviä puheenvuoroja. Perinnetietoarkiston laajempien tietojen julkaisu on suunnitteilla vuosien 2004–2007 osalta omana kirjanaan. Teos julkaistaneen vuoden 2009 aikana, kun kaikki käännökset, oikeudet ja muut materiaaliin liittyvät seikat ovat selvillä. Olen karsinut ja analysoinut omaa tapaustutkimustani varten kolme tietomateriaalia, joiden julkaisemiseen on lupa.

Tapaustutkimuksen lähtökohtana on ollut, kuten sekä kulttuurieliittien (Varlamova 2005), että empiirisen materiaalin osalta (esim. Kolesov S-2005a, S-2005b, S-2005c) käy ilmi, evenkeillä on sivilisaationsa, maailmassa olemisensä, ja tapansa, joka on ollut rajujen, pääosin ulkopuolelta tulleiden muutosten kourissa viime vuosisatoina. Se, mitä nimitän muistipohjaiseksi perinteitä painottavaksi paikalliseksi tiedoksi, on heijastuma, jatkuva osa Iengran evenkien omasta sivilisaatiosta tässä ajassa. Evenkit koetaan tutkimuksen kannalta tiedontuottajina, jotka neuvottelevat muistin ja muun tiedonmuodostuksen, kuten virallisten ja tiedonvälitykseen pohjaavien tietolähteiden osalta oman, sijaintiinsa pohjaavan tiedon. Jotta

asiassa toimittaisiin oikein, Iengran kenttätöitä 2005–2007 johti Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen ongelmien instituutin tutkija, evenki Tamara Andrejeva. Rajoittuneen venäjänkielen taitoni takia useissa haastatteluissa ammattitulkki on ollut läsnä. Kolme tietokategoriaani tutkimuksessa muodostavat myös analyttisen tilan paikallisuuden osalta: myyttinen, ylimuistoiisiin tapoihin ja toimiin pohjaava tieto elonkehän pohjana, 21. vuosisadan alussa muodostetut havainnot, päätelmät ja tiedonmuodostukset sekä kolmantena ajatukset ja arviot perinteisen tiedon katkeamisista ja jatkumisista yhteisön sisältä käsin tulevaisuudessa.

Muutos on ollut osa evenkien perinneaikaakin (Mustonen 2008: 77, 80). Nykyhetken muutosten laatu ja niihin suhteen muodostaminen on yhteisön kannalta elintärkeää. Materiaalista nousee kysymys, selviääkö evenkien omaehtoinen aika-paikka-tila, *aikappa* (Mustonen 2003). *Ensimmäinen kategoria* on evenkien myyttisen tiedon elementit, joiden julkaisemiseen on saatu lupa ja jotka Iengra kokee omakseen. Nämä materiaalit muodostavat yhteisön paikallisen tiedon ylimuistolliset pohjarakenteet. Myyttisen tiedon ytimessä on šamanismi ja evenkien noidat perinnetiedon korkeimpina yhteisöllisinä kantajina. Materiaaleina on Iengran evenkien näkökulmia aiheeseen, VHS-kasetilla saatavissa oleva ”*Pyhä maa*”-dokumenttielokuva vuodelta 1996 evenkien viimeisimmästä naisnoidasta Matriona Kulbertinovasta, Galina ”Keptuke” Varlamovan (2002, 2005) näkökulmia myyttilliseen perinnetietoon osana Lumimuutos evenki-arkistoa, sekä rajoitetusti Kulbertinovasta tallennettua materiaalia vuodelta 1997 (Semenov 1996, Bulatova 1997: 237–242). Lisäksi myyttiseen tieto-osaan on otettu kenttämateriaalista näytteitä, jotka ovat siihen liittyneet, syventävät aihetta ja joihin on lupa. *Toinen kategoria* on pääosin Iengran poroprikaati neljän eri jäsenten paikalliseen tietoon pohjaavia ilmastollisten, yhteisöllisten ja luonnon monimuotoisuuteen liittyvien muutosten havaintoja, näkökulmia ja johtopäätöksiä. Prikaati suostui kolmen tiedejärjestön kanssa tapahtuvaan yhteistyöhön 2005 (Robbek 2005). Prikaati neljän maankäytöstä 2006 on piirretty haastattelumateriaalien ja leirivierailuiden pohjalta yleisellä tarkkuudella vuotuiskiertokartta, jonka prikaatin jäsenet ovat hyväksyneet ja itse tuottaneet. Prikaatin talvileireihin tehdyt vierailut 2005 ja 2006 antoivat myös mahdollisuuden tutustua taigalla jatkuvaan poropaimentolaisuuteen, joka eroaa Kolyma-joen suiston tundran paimentolaisuudesta monella tavalla. Leireissä tehdyt haastattelut olivat ilmaston, säiden ja luonnossa tapahtuneiden muutosten arvioinnin kannalta keskeisiä ja kulttuurisesti hyväksytyjä tiloja; oltiin evenki-kulttuurin sydänmailla. Osallistuminen leirin elämään polttopuiden pilkkomisen, käsitöiden, ruuanlaiton ja vedenkannon sekä muiden rutiinitöiden osalta mahdollisti myös suomalaistutkijoiden ja evenkien välisen vuorovaikutuksen parantamisen. *Kolmas kategoria* on tarinallisen, evenkien tiedonmuodostuksen kannalta tyyppillisen keskustelun käyttäminen, joka tallennettiin 31.3.2005. Keskusteluun osallistuivat lisäksi *Buta*-klaanin poromies, karhunmetsästäjä Vladimir Kolesov, Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen ongelmien instituutin tutkija, evenki Tamara Andrejeva, sekä tulkki ja tutkimusassistentti Jyrki Terva Lumimuutoksesta.

Vladimir Kolesov on ympäri vuoden taigalla elävä evenki, jonka tarkat luontohavainnot ja yli kolmetuntiseen haastattelutapahtumaan tuomat tiedonannot ovat arvokkaita ja kulttuurisesti relevantteja näkökulmia siihen kehykseen, jossa evenkien elämä tänä päivänä on nykyajan ja luonnonmuutosten ristipaineissa. Tämän lisäksi Kolesov tavattiin prikaati neljän talvileirissä 2005, jossa tehtiin täydentävä haastattelu. Myös vuonna 2007 Kolesov tavattiin. Kolesov ei ole kansansa puhemies eikä nauti evenkien parissa seremoniallista tai yhteisöllistä johtajuutta. Hän

on luontaistaloudessa elävän Gonamin poromies, jolla on päivittäinen yhteys taigaan. Vladimir Kolesovin esi-isät ovat Habarovskin alueelta. *”Heidät ajettiin pois kollektivisoinnin aikana. Ensin Algamalle. Se on siellä, missä on Algaman alkulähde. He ovat utšurskije. Sitten heitä ajettiin Sutanille. Ja 50-luvun alkupuolella tänne. Esi-isäni ovat sieltä. Olen Buta-sukua. Isääni en muista. Mutta äitini kuoli vuonna -83, kun olin vielä koulussa”* (S-2005a). Luvun lopussa ovat johtopäätökset käyttämäni materiaalin osalta, Iengran evenkien paikallisen tiedon ja ilmastonmuutostutkimuksen tuloksia sekä näkökulmia yhteisön jatkuvuuksiin, katkeamisiin ja selviytymisen edellytyksiin.



Kuva 2. Poromies Vladimir Kolesov Iengran koululla huhtikuussa 2005.
© Tero Mustonen.

2 ALUEEN ESITTELY

2.1 Saha- Jakutian tasavalta

Saha-Jakutian tasavalta osana Venäjän liittovaltiota on sen suurin yksittäinen osa, noin kolme miljoonaa neliökilometriä. Kasvillisuudeltaan se voidaan jakaa viiteen vyöhykkeeseen: arktinen autiomaata, arktinen tundra, subarktinen tundra, subarktinen vähäpuustoinen vyöhyke ja taiga- eli havumetsäpuuvyöhyke (Newell 2004). Ylängöt ja vuorijonot kattavat 70 prosenttia tasavallasta. Saha-Jakutiassa on myös kolme Siperian isoista joista; Lena, Kolyma ja Jana. Tasavallan alueella on runsaasti luonnonrikkauksia, kuten timantteja, kultaa, tinaa, maakaasua ja öljyä (emt. 2004). Ilmastollisesti mannermainen tyyppi hallitsee täysin etelää ja arktista rannikkoa lukuunottamatta. Jakutia on maailman ainoa paikka, jossa mantereinen ilmastomalli toteutuu käytännössä. Talvikausi kestää 225–265 päivää; joulutammikuun keskilämpötilat ovat –45 ja –55 välillä (emt. 2004). Kesät ovat lyhyitä ja kuumia, +30 astetta keskilämpötilaltaan, vaikka pohjoisessa voi olla viileämpää (emt. 2004, Mustonen 2008). Nerijungrin piirikunnan luonnon monimuotoisuus, lajirikkaus eli biodiversiteetti on suuri, ja kaupunkialueen ulkopuolella avautuu laaja Euraasian taigaan kuuluva sub-alpiininen, vuoristoinen metsävyöhyke. Sen erämaissa evenkit, liittovaltion tunnustama alkuperäiskansa, harjoittaa luontaistaloutta, kuten kalastusta, metsästystä ja poronhoitoa. Jakutiasta tavataan 64 nisäkäslajia, neljä sammakkolajia, 43 makean veden kalalajia ja 4000 lajia hyönteisiä (Newell 2004: 229).

2.2 Nerijungrin piirikunta ja Iengra

Nerijungrin piirikunta kuuluu Saha-Jakutian tasavaltaan Venäjän liittovaltiossa. Piirikunta sijaitsee sen eteläosassa, lähellä Kiinan rajaa; vain Habarovskin alue erottaa Nerijungrin Kiinasta. Väestöä on piirikunnassa noin 100 000, joista suurin osa on kaupunkilaisia. Piirikunnan pääkaupunki on hiiliteollisuuden myötä perustettu Nerijungri. Siellä on noin 13 000 asukasta. Piirikunta tuottaa 75 % Jakutian 10 miljoonan tonnin kivihielestä vuosittain (Newell 2004). Stalinin vainojen ja väestön keskittämispolitiikan tuloksena suurin osa evenkeistä siirrettiin Iengran kylään, joka perustettiin 82 vuotta sitten, 1927. Iengrassa on uusimman väestölaskennan mukaan 1200 ihmistä, joista evenkejä 900. Evenkeistä osa viettää koko vuoden taigalla, mutta on rekisteröitynä Iengraan.

Kylän keskuksena voidaan pitää uutta, alle kymmenen vuotta vanhaa koulua, joka toimii *internat*- eli sisäoppilaitosperiaatteella. Poropaimentolaisleireistä tuodaan talveksi lapset sisäoppilaitokseen, ja lukukauden loputtua lapset voivat palata perheidensä luokse taigalle. Tuisku (2002: 101) painottaa, että paimentolaisten elämässä on kaksi erilaista aluetta; kylä ja tundra (taiga evenkien osalta). Hänen mukaansa kylä on pysyvä sijainti kartoissa, eräänlainen eurooppalaisen tilan valtasymboli, kun taas paimentolaisleiri on jatkuvasti paikkaansa vaihtava piste (emt. 2002: 101). Kollektiivinen poronhoito valtiollisena talousmuotona korvasi ennen neuvostoaikaa vallinneen, täysin vapaasti laiduntavan poronhoidon ja nomadisen paimentolaiselämän. Tosin Siperian valloitus vuodesta 1579 (Chevigny 1967: 3–20) oli jo saattanut evenkien tietoisuuteen venäläisten kolonisaation. 1960-luvun uudistuksissa kolhoosijärjestelmä muutettiin sovhooseiksi, valtion omistamiksi tuotantotiloiksi, ja poronhoitoa ylläpidettiin paimentolaisleireihin pohjaa-

van paimentolaisuuden avulla siten, että sovhoosien porot jaettiin prikaateihin (Semenov S-2005a, Kolesov S-2005a, Applebaum 2004, Freeze 1997: 263–347, Pennanen 2000).



Kuva 3. Nerijungrin kaupunki on perustettu kivihiilen hyödyntämisellä.
© Tero Mustonen, 2005.

1960-luvulta alkanut laajamittainen, erityisesti kullankaivuuseen keskittynyt teollinen luonnonvarojen hyödyntäminen on vaikuttanut evenkien perinteiseen luontaistalouteen. Lisäksi Baikal–Amur–rautatien suunnittelu- ja rakennustyöt ovat tuoneet opastöitä, rahaa ja kontakteja valtaväestöön sekä ympäristömuutoksia Iengran lähiluontoon ja evenkien elämään. Neuvostoliiton romahtaessa 1991 (Freeze 1997) Iengran porotalous pidettiin osana sovhoosia, koska sen olemassa oleva tuotantorakenne ja infrastruktuuri, kuten maastoajoneuvot ja lihan myyntikanavat osoittautuivat talousuudistusten keskellä selviytymisen kannalta oleellisiksi. Venäjän ja Sahan tasavallan perustus- ja alkuperäiskansalainsäädännön (Robbek 2005) perusteella 1990-luvulla ”*pienten, pohjoisten alkuperäiskansojen*” jäsenillä oli oikeus perustaa yksityisten perheiden, sukujen ja klaanien yhteisöjä, joita voidaan kuvata poroyhdistyksiksi tai -kollektiiveiksi. Venäjäksi termi on *obština*. Ne voivat harjoittaa ikäikaista luontaistaloutta ”*perinteisillä alueillaan*” (Robbek 2005). Myös Iengran evenkit perustivat näitä yhteisöjä. Tätä tutkimusta varten on haastateltu ja työskennelty yhteistyössä Natšalban-, Gonam- ja Alamakin- yhteisöjen edustajien kanssa.

Viimeisin käänne Iengrassa ja Nerijungrin piirikunnassa on luonnonvarojen paikallinen hyödyntäminen ja niiden siirtäminen maapalloistuville markkinoille, erityisesti Aasiaan. Tästä tuotannosta on seurannut paikallisvaikutuksia ensiksi osana neuvostotalouden tuotantoa, ja vuodesta 1991 osana markkinatalousrakennetta. (Newell 2004, Pynnöniemi 2008). Sahan tasavallan presidentti Styrov on painottanut ”megaprojektien ajan” koittaneen (Vasiljev 2007). Iengran osalta tämä tarkoittaa sitä, että Siperian halkovaa rautatietä, jonka entinen pohjoinen pääteasema oli Zolotinka Iengran lähellä (josta on 8 päivää Moskovaan junalla), laa-

jennetaan pohjoiseen, aina Jakutskiin saakka. Evenkien perinteisten poromaiden halki ollaan rakentamassa valtiollisen Transneft -yhtiön maakaasu- ja öljyputkea Tyynenmeren kauppasatamiin. Putken YVA- eli ympäristövaikutusten arviointiprosessi on puutteellinen ja hätäisesti tehty (emt. 2007, Ivanova 2007). Putkea vedetään seismisesti herkän Iengran ja Aldanin vuoristoalueen halki, eikä tieteellisesti päteviä laskelmia tai arvioita ole tehty, vaikka putkea on syksyyn 2007 mennessä rakennettu jo yli 1000 kilometriä. Viranomaiset ovatkin puuttuneet YVA-raportointiin, mutta toistaiseksi heikoin tuloksin (emt. 2007, Ivanova 2007).

Lumimuutos 2007-tapahtumassa monet evenkien yhteisön jäsenet toivat huolenaiheensa esiin hallinnon ja Sahan tasavallan tiedeyhteisön edustajille. Päähuolenaihe oli putken rakentamisen paikallisvaikutukset evenkien luontaistalouteen, kuten poropaimentolaisuuteen ja mahdollisten öljyvuotojen vaikutukset lähiluonnolle.

2.3 Iengran evenkit

Evenkit (ennen tunguusit, Siikala 1978) ovat kieleltään turkinsukuista kansaa, jota elää laajalla vyöhykkeellä Keski-Siperiasta Tyynenmeren rannalle Ohotanmerelle asti. Heitä on noin 30000, ja osa kansasta asuu myös Mongolian ja Kiinan puolella. Kansainvälinen rajanveto on siis eristänyt evenkejä kolmeen valtioon ja useiden eri hallintopiirien alaisuuteen tsaarin Venäjän, Neuvostoliiton ja Venäjän liittovaltioiden aluejaoissa (Varlamova 2002, Robbek 2005). Evenkit ajattelevat olevansa alueensa alkuperäisväestöä (Stea 1984). Evenkien omaehtoisen sivilisaation olemukset ja piirteet tulevat esiin parhaiten evenkien kielessä ja kansanperinteen epiikassa (Varlamova 2002, 2005). Se, mitä kutsutaan tässä tapaustutkimuksessa paikalliseksi tiedoksi, on evenkien näkökulmasta heidän oman maailmansa ja sen rakenteiden, toimijoiden ja toimintaperiaatteiden kuvausta (Robbek 2005, Varlamova 2005). Evenkit tiedostavat, että alueelle saapuneet muut kansat ovat valloittajia perinnemaisemassa. Sahan kulttuuri eli jakuutitkin saapuivat Keski-Siperiasta myöhemmin: *”tämähän ei ollut jakuuttien maa vaan evenkien, siis tunguusien maa. Tulivat tänne ja alkoivat pikkuhiljaa valloittaa. Ja nykyään se on Jakutia, Sahan tasavalta.”* (anonyymi S-2005b). Varlamovan mukaan Sahan kansa ja evenkit ovat käyneet ennen eurooppalaisten saapumista keskenäänkin sotia (Varlamova 2005). Tämän tutkimuksen osalta ei ole mahdollista tai tarkoituksenmukaista esittää kattavaa kuvausta evenkien suullisen sivilisaation perinneajasta. Se jää mahdollisten yhteisöpohjaisten jatkotutkimuksien haasteeksi.

Varhaishistoriassa evenkit kokivat Venäjän laajentumisen Aldanille, kristinuskon levittämisen, *jasak*-verollepanon ja tsaarien ja löytöretkien ajan ennen Neuvostoliittoa. Iengra perustettiin 1927. Tamara Andrejeva (S-2006a) on kuvannut kielen ja yhteisön kannalta tätä tapahtumasarjaa: *”Mistä perhe koostuu? Sanaa perhe ei ole evenkin kielessä, ennenhän elettiin suvuttain. Siksi ei ole. Otettiin toisesta kielestä”*. Iengran perustamiseen ja evenkien juurruttamiseen pakkovoimalla paikoilleen liittyneisiin tapahtumiin ei ole olemassa vertailukelpoista materiaalia. Riippuen Venäjän kehityksestä tuonkaltainen historian itsereflektio voi olla tulevaisuudessa mahdollinen (Applebaum 2004, Politkovskaja 2004). Vastaavanlaisia kokemuksia on kuitenkin mahdollista tavoittaa elossa olevien evenkien muistitietojen ja kuvausten avulla, jos he ovat eläneet elämänsä alkutaipaleen taigalla. Vuonna 1962 syntynyt njurmagan-klaaniin kuuluva Valentina Vladimirovna Gavrilova kertoo saapumisestaan Iengraan: *”Kasvoimme taigalla ja kun aloitimme koulun, emme*

osanneet venäjää. Emme käyneet kylässä lainkaan, isä kävi hakemassa elintarvikkeita, me emme edes tienneet mikä sellainen auto on. Kun menin esikouluun en osannut puhua venäjää. Meidät vietiin heti internaattiin helikopterilla, emme uskaltaneet mennä edes ulos kun pelkäsimme eksyvämme” (S-2006).

Evenkien elämä koostuu nykyään luontaistalouteen pohjaavan poropaimentolaisuuden, metsästyksen, kalastuksen ja nomadisen elonkehän eri osista. Osa evenkeistä on ollut teollisuuden työpaikoissa, opettajina ja tutkijoina historiallisella ajalla. Evenkien eliittiä elää Jakutskissa ja Moskovassa. Nerijungrin piirikunnan nykyhistoria on saumattomasti liitoksissa raaka-aineiden hyödyntämiseen ja maaperän tutkimukseen, venäläisen ja neuvostoliittolaisen valtapinnan saapumiseen Siperiaan. Kesäisin evenkit työskentelivät neuvostotutkijoiden oppaina tutkimusmatkoilla, kuljettivat geologeja ja heidän varusteitaan erämaa-alueilla. Muuten he harjoittivat pääasiassa poronhoitoa ja olivat koko ajan taigalla poronhoitajina. Tutkimusmatkoilla evenkit palkattiin mukaan useiden satojen kilometrien pituisille retkille. Geologeja kuljetettiin Iengran pohjoispuolella Jakutskista jopa Tommottiin asti. Garafena Jegorovna Kolesova kertoo tästä ajasta: ”Ennen meille tuli tutkimusryhmiä. Ne tulivat poroilla, koska silloin ei ollut (vezdehod-telaketjumaasturia). Teemme taigalla töitä poroilla. Eri tutkimusryhmät tulivat myös taigalle. Me autoimme heitä ajamaan sinne. Geologit, jotka opiskelivat täällä, tulivat myös joskus sinne. Olimme poronhoitajia. Kuljetimme heidän teltojaan ja elintarvikkeitaan. Olimme kesällä töissä kesäkuusta alkaen syyskuuhun asti” (S-2005). Retkikuntien aika hiipui 1960-luvulle tultaessa. Poroprikaati neljän isoäiti, Olga Gavrilovna Semjonova, muistaa, että ”retkikunnan jälkeen ryhdyimme poronhoitajiksi. Kun retkikunta lopetettiin, ryhdyimme (jälleen) paimeniksi” (S-2006).

2.4 Paikallisen tiedon syväelementtien säilyminen neuvostoaikana

Stalin ja nuori Neuvostovaltio aloittivat sodan šamanismia ja pohjoisten kansojen omaa tietojärjestelmää vastaan 1920- ja 1930-luvuilla (Pentikäinen 1998, Maksimov S-2005, S-2006). Kolonisaatiosta ja kristinuskosta oli saatu jo aiemmin esimerkkejä Jakutiassa (Znamenski 1999). Pohjoisten kansojen noitalaitos koki massiivisen kriisin neuvostovainoissa (Applebaum 2004), ja samalla perinteisen tiedon kantajia katosi laajoilta alueilta Siperiaa ja Pohjois-Venäjää. Andrei Vladimirovitš Semjonov, evenkitutkija Iengrasta, kertoo, miten asia koettiin evenkien näkökulmasta: ”Neuvostoaikana sanottiin, että šamaani on vain kulttien palvelija ja ikään kuin laittoi ihmiset sekaisin ja käänsi heidät neuvostovaltaa vastaan. Mutta se ei ollut niin. Evenkien uskonnossa, šamanismissa, usko on todellista, se on todella ympärillämme. On kolme elämän lähdettä - ilma, taivas ja vesi. Nämä ovat jokaisen ihmisen elämän perusta, riippumatta heidän uskonnostaan. Pääasiassa kaikki tapahtumat, perinteet ja rituaalit liittyvät keskinäisiin suhteisiin ympäristön kanssa. Iengraa pidetään kylänä, jossa kulttuuri ja kieli ovat säilyneet kutakuinkin alkuperäisessä muodossaan. Ja (voidaan kysyä), miksi se on säilynyt: nimenomaan sen ansiosta, että evenkit itse ovat halunneet” (S-2006). Oktjabrina Naumova kertoo evenkien noitien selviytymisestä yhteisönsä suojeluksessa Neuvostoliitossa: ”Neuvostoaikana hyvin monia vainottiin, olette varmaankin lukeneet siitä. Evenkit säilyivät, koska olivat taigalla, heitä ei saatu kiinni, ja vain evenkit itse tiesivät, eivätkä evenkit kertoneet. Ja šamaanit säilyivät” (S-2006a). Vuoden 1991 jälkeen evenkien omasta tiedosta ja maailmankuvasta on tullut taas osa yhteisön julkista elämää ja tiedonmuodostusta.

Samoin on käynyt laajoilla alueilla muualla Siperiassa (Pika 1998). Tätä on kutsuttu uusperinteiseksi ajaksi (emt. 1998). Sen voi ymmärtää myös masselaisittain *uudelleenavautuneena* tilana tai aukkona valtapinnassa (Massey 2005). Yhteisöt ovat kuitenkin muuttuneet, ja Iengrakin on sekakylä, jossa asuu karjalaisia (mm. kylän varajohtaja Bogdanoff), burjaatteja, venäläisiä ja muita entisen Neuvostoliiton tasavaltojen kansallisuuksia. Poromies Valeri Semjonov kuvailee venäläisten suhtautumista uudelleen yhteisölliseksi muuttuneeseen evenkien rituaali- ja noita-perinteeseen: *”Jotkut eivät vielääkään usko. Jotkut uskovat, ne, jotka ovat nähneet. He uskovat. Kerrot muille, he ajattelevat, ettei sellaista ole. On vain jumala, mutta sellaista ei ole. Missä šamaani voi olla. He eivät usko edelleenkään. He, jotka ovat nähneet omin silmin, jotka ovat olleet siellä, he kertovat muille, mutta he eivät siltikään usko. Suurin osa ei usko”* (S-2006).



Kuva 4. Poromies Valeri Marina-vaimoineen kuului prikaati neljään talvella 2005–2006. © Tero Mustonen.

2.5 Perestroika ja evenkit

”Kun Neuvostoliitto hajosi, mitä te ajattelitte siitä? Millainen reaktionne oli?

O - Koska se oli?

T - Alkoi vuonna -87, kun Gorbatschov tuli.

Ok - Aikaisemmin...

T - Boris Jeltsin? Pidittekö siitä?

O - ei saa selvää)

T - Elämästä tuli siis huonompaa.

OK - Ennen kauppahelikopteri toi poronhoitajille tarvikkeita ja palkan ja pystyimme

ostamaan mitä halusimme. Nyt sellaista ei ole. Nyt (vezdehod-telaketjumaasturi) tulee kerran tai korkeintaan kaksi kertaa. Te toitte sen tänä vuonna ensimmäisen kerran ja viime vuonna kävi vain kerran. Nyt poronhoitaja ei saa palkkaansa puoleen vuoteen. Se on 3630 ruplaa. (2006).

T - Nettopalkkako?

Z - on 4 ja puoli, eikö vain?

OK - Niin.

O - Palkka on hyvin pieni.” (Vanšikov S-2006b)

Yllä esitetystä keskustelusta poroprikaati neljän jäsenen kanssa talvileirissä 2006 käy vät hyvin ilmi valtapinnan ja etäisyyden työkalut Venäjän murroksessa 1980–1990-lukujen taitteessa. Kauppahelikopteri on saapuneen koloniaalisen vallan symboli, samoin palkkarakenne osana kolhoosijärjestelmää, joka romahti. Se vaikutti suoraan evenkien käytössä olleisiin resursseihin osana neuvostotaloutta. Romahduksen jälkeinen neuvottelu selviytymisestä käynnistyi siis valtapinnan romahdettua.

2.6 Iengra 21. vuosisadan alussa

Vuonna 2007 Iengra juhli 80-vuotisjuhliaan. Neuvostoliiton synnyttämä kyläyhteisö ja paimentolaiselämä taigalla elävät rinta rinnan Iengrassa, lomittuen ja liittymen. Iengra on 21. vuosisadan alussa ristiriitaisten prosessien yhteisö, jossa sosiaalista tilaa hallitsevat rahatalouden, virallisuuden ja evenkien oman yhteisön muodostamat paikat. Moni kokee paimentolais- ja poroelämän taigalla olevan *aidompaa*, evenkien *omaa* tilaa, jossa jatkuvat olemukset, tarinat ja elämänmuoto, joka liitetään syvimmin evenkiläisyyteen. Tuisku (2002: 101) mainitsee tämän osana nenetsitutkimuksiaan 1990-luvulla. Anderson (2002: 28) on kuvannut samalaista sosiaalista *tundrovik*-identiteettiä Norilskin läheisyydessä, keskittyen esittelemään yhden evenki-poroprikaatin muistitietoja, kokemuksia ja elämää (2002: 1–9). Tundrovikit ”omaavat erityistä tietoa, johon kuuluu teknisiä taitoja, mutta näitä tärkeämpää on se, että hallitsee eettiset periaatteet, jotka liittyvät ihmisen, eläinten ja tundran vuorovaikutussuhteisiin” (emt. 2002: 28). Iengrassa monien muistitiedoissa *taiga* on lapsuuden kokemusnäyttämö, josta siirtyminen *kylään*, tai eteenpäin vaikkapa Jakutskiin tai Moskovaan asti, on samalla pakoa kulttuurisesta nollapistestä, origosta. *Taiga* on samalla romantisoitukin mielentila, kuviteltu ja fyysinen paikka, aika, unenomainen jakso ja äidinmaa, *’rodina’*. (Lehanova 2007). Katso Bartlett (2007: 4–9) *rodina*-termin loistokkaasta käsittelystä venäläisessä mielenmaisemassa. Bartlett painottaa *rodinan*, toisin kuin esimerkiksi *otsizna* tai *otetsvo*, viittaavan *syntymäpaikkaan*, joka on *aina ollut* (2007: 4). Koko taigan kokemuksellisuus muodostaa laajan, epälineaarisen, uniajan kaltaisen evenkien aikakan, teatterinomaisen näyttämön, jossa maailma, kuten lumi ja sen olemukset, ovat ja tapahtuvat. Se on Masseyen mainitsema jäljellä oleva avoin, pakottamaton tila (2005). Myyttinen tila on saanut muistitiedoissa kulttuurisen, poliittisen ja sosiaalis-taloudellisen vaikutuksen myötä lisämerkityksiä ytimen ympärille. Sen keskus on kuitenkin edelleen kirkas, puhdas, merkityksiä täynnä oleva *taiga*. Monien haastatteluiden aikana elämään metsässä viitattiin terveydenkin ajanjaksona, ja sairaudet, onnettomuudet ja ’pakotettu’ aika-tila kylässä koettiin negatiivisina. Kentätutkimuksen kannalta haastattelut Iengrassa olivat onnistuneita, mutta virallisempia kuin poroleirien elämänrytmissä, taigan sisässä.

Pakotettuina suhteeseen nykyajan ja valtapinnan kanssa evenkit tasapainoile-

vat sijaintinsa ja Iengran ja sen edustaman laajemman hallintorakenteen kanssa. Vladimir Mihailovitš Vasiljev, Iengran sovhoosin 5. poroprikaatin johtaja, kuvaa tätä suhdetta: *”Sovhoosin johdolle ei ole mitään väliä, että olen täällä, heille on samantekevää, vaikka paimennan poroja, he vaativat, että minä työskentelen, mutta he sanovat, että mene miten haluat”* (S-2006). Sovhoosiin ja sen johtajaan Izjukoviin liitetään paljon kritiikkiä. Valtio tiliöi sovhoosille kompensatioita menetetyistä alueista ja poronhoidon palkanomaisesta tulosta. Prikaati neljän jäsenen kuitenkin painottavat, että *”maksetaan kompensatiota, Izjukov saa sen, me emme näe sitä. Tällä pienellä palkalla, me olemme taigalla, talommehan kylässä ovat tyhjinä, mutta me maksamme vuokraa, vaikka emme ole siellä. Palkkamme menee kokonaan ruokaan täällä, eikä riitä edes siihen, mutta silti pitää maksaa asunnosta”* (Vanšikov S-2006b). Evenkien selviytymiseen taiga tarjoaa ikaikaaiset edellytykset. Kun on nälkä, täytyy syödä (Alfred 1999: 25). Porotalouden lisäksi kalastus, metsästys, käpyjen keräily, marjastus ja sienestys ovat osa kokonaisuutta. Perustarpeista syntyy evenkien tiedon suurin katkeamattomuus, selviäminen taigalla. Evenkien etäisyydestä (Smith 2005) valtapintaan Andrejeva sanoo: *”Valtiolle kulta ja timantit ovat tärkeimpiä kuin ihmiset”* (S-2006b).

2.6.1 *Iengran evenkien perinteisistä elinkeinosta - ”Ai luotiko? Kyllä, se on kalliimpi kuin orava”*

Metsästys on tärkeä osa evenkien luontaistaloutta. Ravinnon kannalta kanalinut sekä villipeurat ovat tärkeitä. Kärppää pyydettiin ennen, nykyään pääpyynti kohdistuu soopeliin, josta saadaan rahatuloja, sekä oravaan, jolla on myös myyntiarvoa. Ahman, saukon, suden ja minkin pyyntiä on vielä, mutta se on satunnaisempaa. Karhunpyynti on osa evenkien kulttuurin syvintä kehää, ja sitä käsitellään erikseen tuonnempana. Kotitarvekalastus koskettaa Iengran taigan isojen jokien alueita. Monet lajit, kuten taimen, made ja harjus ovat kadonneet tietyistä joista kullankaivuun seurauksena. Porotalous ja sen osa-alueet ovat yhteisöjen tärkein luontaistalouden muoto. Se on jaettu yksityiseen poronhoitoon ja kylän sovhoosin valtionporonhoitoon. Vladimir Mihailovitš Vasiljev, viidennen prikaatin johtaja, kuvasi oman tokkansa vuotuiskiertoa: *”Keväällä... näitä jokia kutsutaan nimillä Ameditshi ja Aldan. Vietämme kevään Ameditshilla. Vietämme kesän Ameditshin ja Aldanin välissä. Vietämme talven samassa suunnassa, vain alajuoksulla. Leiripaikkojen välit ovat noin 25 kilometriä. Talvella on hyvä jos lähellä on puita, ruokaa työporoille ja vettä. Kesällä valitsemme mahdollisimman tasaisen paikan, laakson, mahdollisuuksien mukaan jäätikön läheltä”* (S-2006). Valentina Prokofjevna Alehanova, evenki, njurmoga-klaanista, kertoo porovuodesta lapsuudessaan Iengran metsissä. Kuvauksessa vuotuiskierto sulautuu kesäpäivän kulkuun: *”Vasontaa harjoitetaan huhtikuusta noin 1. kesäkuuhun tai kesäkuun puoliväliin asti. Tarkastetaan paljonko syntyi, paljonko on vasonut. Ja syksyllä meillä on ruokinta. Porot alkavat jo kulkea kaikkialla. Siellähän on sieniä. Ne etsivät sieniä ja poronhoitajat lähtevät niiden perään ja talveen asti”* (S-2005) Alehanovan puheenvuorossa on läsnä evenkien yhteisöllisen lumimuutoksen, lumennoksen läsnäolo. ’Siellä’ viittaa taigan kokemukselliseen aika-tilaan, jossa tiedetään olevan keskeisiä resursseja, joiden avulla selvitään. Siihen voi luottaa. *”Talvella he pysähtyvät yhteen paikkaan lumen takia. No, siellä heillä on laidunmaa. He löytävät paikan ja ovat siellä keväeseen asti”* (S-2005). Kuten Tuisku (2002: 101) mainitsee nenetsien osalta, lumi- ja jääolosuhte osana paikallista tietoa kiinnittää evenkien päätöksenteon ja vuotuiskierron osaksi

lumennosta. Alehanova jatkaa: ”Keväällä alkaa vasonta, sitten kesällä on savunpoltto. Porot tulevat tavallisesti itse kotiin kesäkuusta alkaen niiden hyönteisten takia. Ne ajavat niitä kotiin. Meidän porojamme. Ja ne lähtevät kotiin savunpoltolle. Ja ne vii-
pyvät iltaan asti, kello viiteen. Savunpoltto kestää aamusta kello viiteen” (S-2005).

Evenkien oma ajantaju on sidottu perinteiseen kalenteriin, joka alkaa lokakuusta ja jatkuu seuraavaan lokakuuhun. Vaikka kulttuurimuutosten ja kolonisaation takia evenkien oma kalenteri termeineen ei ole enää käytössä, poroihin sidottu elämä rytmittää ja uudelleentuottaa, kuten Helander (1999a) osoittaa saamelaiskulttuurin osalta, perinteisen ajantajun rakenteita. Lainaan pitkästi Gonam-yhteisön Kolesovin kuvausta vuotuiskalenterista, koska siinä evenkien yhteisöllinen maailmantaju lumennoksineen tulee hyvin esiin: ”Vuoteni alkaa syksystä. Syksystä keväeseen...lokakuusta maaliskuuhun. En sano marraskuusta tai joulukuusta, että viime vuonna vaan tänä vuonna. Ja kun puhun syksyllä kevästä, sanon, että viime vuonna. Maaliskuussa puhun marraskuusta kuten tämä vuosi ja syyskuussa maaliskuusta sanon, että viime vuonna. Kun on pyyntikausi, (niin alkaa uusi vuosi). (Poroleiriä vaihdetaan) poronjäkäjän mukaan. Puoli kuukautta (ollaan samassa paikassa). Noin puolet kuukaudesta. Syksystä joulukuun puoliväliin on yksi kausi. Silloin metsästämme. Sitten joulukuussa palataan porojen luokse. Kerätään poroja ja voi mennä joko käymään kylässä tai jäädä sinne. Tämä ei ole vain minun käytäntöni vaan monet varmaan tekevät näin. Työporojen täytyy levätä, ne päästetään vapaaksi. Sitten, kun ne ovat levänneet, kuukauden puolentoista jälkeen, alkaa kevätmetsästys. Talvella jätän teltan ja porot tänne ja menen itse metsästämään. Tässä se on pitkään. Kuukauden ja kaksikin voi olla. Joskus (venäläiseen) uuteen vuoteen asti. Sitten siirrytään ja taas kaksi, kolme kuukautta sillä aikaa kun metsästetään. Uusi kausi alkaa jollakin helmikuun alusta, jollakin tammikuun puolivälistä. Menemme taas metsästämään. Porot lepäilevät sillä aikaa. Joitakin voi jättää tai ottaa uusia. Huhti-, toukokuussa alkaa vasominen. Jotkut pitävät kyllä aidoissa syksyllä tai vasomisen aikana. Mutta yleensä vasominen tapahtuu vapaana. Jotkut pitävät poroja aidassa, mutta me emme. Porot tietävät jo oman paikkansa, missä synnyttää. Porot, varsinkin vanhat porolehvät, siirtyvät jo itse sinne omalle paikalleen. Ja siellä ne vasovat. Seuraamme tilannetta ja suojelemme niitä. Keväällä olen pitempään, kuukauden tai puolentoista verran, yhdessä paikassa, silloin syntyy poroja. Kun on vasominen. Syksyllä kuukauden verran, koska silloin niillä on kiima-aika. Kiima-aikana ollaan yhdessä paikassa. Lähdetään vaeltamaan vasta sitten, kun kiima-aika on obi. Kesällä siirrytään sitten useammin. Kesällä vaellamme usein, puolen kuukauden välein” (S-2005a).

Evenkit käyttävät porojaan kuljetukseen, myyntiin ja ruuaksi, kulttuurinsa kannattamiseen. Evenkien ja porojen suhde on läheinen, herkkä, erottamaton. Muiden Siperian kansojen perinteistä poiketen evenkit myös ratsastavat poroillaan. Viktoria Vladimirovna Vanšikova kertoo: ”Veljeni osasi jo kolmevuotiaana ratsastaa porolla. Kun piti kesyttää peuraa, isäni istutti veljeni peuran selkään ja hänen piti pysyä selässä” (S-2006).

2.7 Evenkien omat yhteisöt eli obštinat

Evenkien oman sivilisaation eli avartuvan avaran tajun aikaan jokaisella vaellusyhteisöllä oli oma sukualueensa. 1920-luvulla maankäyttöseikkoja kartoitettiin, mutta tätä tietoa ei ole saatavissa. Nykyään alueiden koot vaihtelevat, mutta jokainen yhteisön jäsen tietää alueensa rajat tarkasti. Maiden kartoituksesta evenkeillä on yhteisönsä sisällä laaja tietoisuus, kuten seuraava, käymäni keskusteluni tutkija

Tamara Andrejevan ja poroprikaati neljän jäsenten välillä talvella 2006 osoittaa. Tiedostaen Hudsonin (2001, myös Ratray 2001, Simpson 2006) esittämän kriitikin maankäytön kiinnittämisestä topografiaan tutkimuksen alussa päätettiin yhteisön päättämällä tarkkuudella määrittää summittainen maankäyttö niiden porolaumojen osalta, joihin tapaustutkimukset keskittyisivät (Robbek 2005). Olimme kysyneet, voimmeko dokumentoida prikaati neljän vuotuiskiertoa, ja millä tarkkuudella se tulisi tehdä:

Tamara: Osaatteko piirtää alueenne? Tutkijat, etnografit ajattelevat, esimerkiksi Mitendorf, että evenkit, jos annat heille kynän ja paperia, he voivat piirtää alueensa sekä jokien ja vuorten nimet.

- *Meillä ei ole vuoria (vaan kukkuloita).*

Tamara: Osaavat piirtää hyvin tarkasti. Osaatteko te?

- Osaamme.

- *Miksipä emme osaisi.*

- *Me kuljemme jatkuvasti.*

- *Tiedämme jokaisen polun.*

- *Jokaisen puun.*

Tamara: - Eli paikannimet ovat pääosin evenkinkielisiä?

Zenja - *Niitä ei voi edes kääntää.* (Vanshikov S-2006a).

Kaisu Mustonen (2008: 47) mainitsee Naumovan painottaneen Iengrassa, että jotkin taigan sijainnit ovat *nimeämättömiä*. Ne ovat perheiden, sukujen tai yksityishenkilöiden merkityksellisiä. Naumova kuvailee nimeämättömien paikkojen, joista jotkut voivat olla myös *kiellettyjä*, olevan salaisia. Osana evenkien strategiaa näitä paikkoja suojellaan nimeämättömyydellä (emt. 2008: 47–48). Evenkeillä on omia toimintatapoja näissä paikoissa (emt. 2008: 48). Kuten Hudson (2001: 23) vahvistaa, jos Naumovan kuvaama toimintaperiaate ja poroprikaati neljän *tietoisuus* kartoituksen toimesta maisemassa otetaan vakavasti, se voidaan nähdä tapana varmistaa, että tila pysyy avoimena (Massey 2005). Sitä ei pakoteta osaksi valtapiinan topografista samankaltaisuutta ja tietojärjestelmää, vaan se salataan. Mustosen hahmottelema tapakäytäntö (2008: 47) avaa kartoittamattoman pohjoisen maantieteen tutkimukseen uusia horisontteja myös siitä, millaisina nämä 'uudet' merkityssijainnit, joita ei kartoiteta, tulisi ymmärtää ja miten niihin tulisi suhtautua. Kyseessä on myös Trudelin (2006) mainitsema pyhyden ymmärryksen vaikeus.

Vuoden 1996 ja 2000 lainsäädäntöuudistusten myötä myös Iengran evenkeillä *'pohjoisen pienilukuisena alkuperäiskansana'* on ollut oikeus perustaa sukuyhteisöjä eli obštinoja. Obštinoilla on oikeus harjoittaa luontaistaloutta, kuten kalastusta, metsästystä, poronhoitoa ja marjanpaimintaa sekä perinnekulttuuriin kuuluvia rituaaleja, tapakäytäntöjä omalla alueellaan. Sahan tasavallan perustuslain *Ob izmeneniyakh 1993*, pykälä 3, osa obštinoista kuuluu: "Obština on vapaaehtoinen liitto pohjoisten alkuperäiskansojen edustajista ja heidän etnisistä yhteisöistään, jotka elävät paimentolaiselämää. Obštinan perustana on luontaistalouden harjoittaminen yhteisön ikaikaisilla kotiseutualueilla. Jäsenet omistavat osuudet, ja kuuluvat yhteisöön näiden talousmuotojen sekä kaupankäynnin, joka perustuu luontaistaloudelle, perusteella" (1996, julkaistu myös Fondahl, Lazebnik, Poelzer & Robbek 2001, Robbek 2005). Obštinat ovat evenkien *vastaus ja reaktio* siihen mahdollisuuteen, joka avautui vuoden 1987 jälkeisten uudistusten luomassa yhteiskunnallisessa tilassa (Freeze 1997). Obštinat ovat viimeisen 15 vuoden aikana vakiintuneet eräksi porotalouden muodoksi Venäjällä (Anderson 2003, Fondahl 2001, Mustonen 2003, Pika 1998:194, Robbek 2005). Niiden menestyksellisyyss

vaihtelee suuresti eri piirikunnissa ja tasavalloissa. Pika (1998: 194) on määritellyt obštsinan tarkoittavan ”pientä alkuperäiskansayhteisöä, jolla on mahdollisesti sukuyhteys. Neuvostoajalla sana merkitsi teoreettista järjestelmää primitiivisen maankäytön osalta. Neuvostoliiton romahdettua sanan merkitys on muuttunut, ja sen koetaan viittaavan mihin tahansa alkuperäiskansojen muodostaman yhteisön perinteiseen maankäyttöön.” Pika (1998: 194) painottaa, että siitä on muodostunut luontaistaloutta harjoittavien pohjoisten kansojen perusyksikkö. Se sisältää alueeseen perustuvan talousmallin, *zhizneibespechenie*-käsitteeseen pohjaavan selviytymisajattelun, autonomisen hallinnon ja identiteettien *uudelleen*muodostumisen (emt. 1998: 65). Fondahl, Lazebnik, Poelzer ja Robbek (2001) painottavat, että obštsinat ”voisivat kehittyä täysimittaisiksi juridisiksi yksiköiksi, jotka panevat täytäntöön alkuperäiskansojen itsehallinnon poliittisesti ja alueellisesti. Ne ovat myös sosio-spatiaalisia yksiköitä, joiden avulla alkuperäiskansojen kulttuuri voi palautua. Optimistisen ajattelun mukaan yhteisöt voisivat voimaannuttaa alkuperäiskansoja nykyisten uudistusten hengessä, samalla kun valtiolta poistuisi taloudellisten ja poliittisten velvoitteiden taakkaa” (2001). Jotkut Pohjois-Venäjän tutkijat ovat olleet hyvin kriittisiä näitä järjestelyjä kohtaan (Vladimirova 2006: 321).

Putinin hallinnon ‘vallan vertikaali’ ja luonnonvarojen keskittäminen Moskovaan on tuonut uhkia obštsina-järjestelmälle, ja Fondahlin hahmottelemat uudistukset ovat pysähdyksissä. Obštsinat eivät omista maitaan, mutta niillä on oikeus käyttää niitä. Vuosien 2004–2008 hallintouudistusten osalta on ehdotettu, että yhteisöt maksaisivat hehtaari pohjaista vuokraa alueidensa käytöstä, mutta tätä on vastustettu (Robbek 2005). Neuvostoliiton romahdus palautti osittaisia maa- ja vesioikeuksia taigan ja tundran yhteisöille. Kolesov kertoo evenkien näkökulmasta formaaleihin maa-oikeuksiin: ”*Meillä on sellainen oikeus paperilla. Jokainen henkilö on Venäjällä vapaa. Hänellä on oikeus määrätä omasta omaisuudestaan tai muusta. Meillä on samoin: saamme vaeltaa omilla alueillamme. On kuitenkin olemassa vielä valtio, jolla on omat intressit. Ja paperilla on nyt kirjoitettu, että kaikki, mikä kasvaa maalla, kaikki, mitä on maassa – valtio voi määräillä siitä. Siksi en tiedä, valtio voi kyllä kysyä: haluatko vai etkö. Sillä on omia tarkoituksiaan ja omia tehtäviään. Jos meille annetaan sellainen mahdollisuus, että säilyttäisimme osan. Mutta osa ei voi olla kauan ilman kokonaisuutta. Tämä osa ei itse missään tapauksessa... Jos otat poronjäkäälän maasta vaikkapa juurten kanssa, se kuivuu ilman maata. Samoin tapahtuu meillekin*” (S-2005c). Evenkien tavoitteena on kouluttaa omia lakiasiaain edustajiaan, jotta evenkit ymmärtäisivät, mihin valtion kanssa suostutaan. Näin ei Neuvostoliiton ja tsarin Venäjän edustajien saapuessa ollut tapahtunut (Lehanova 2007). Terenti Semenov, Iengran vanhuksia, kuuluu yhteisöön, jonka hän muodosti 1990-luvulla. Semenovin muistitiedoissa voidaan tavoittaa valtapinnan vaikutus evenkien nomadiseen kiertoon. ”*Minulla on nyt oma yhteisö, oma alue ja vain yksi perhe. Meidän yhteisössämme on viisi henkilöä. Heräämme aamulla ja lähdemme heti porojen luo. Ennen vaelsimme joka kuukausi. Mihin nyt voi vaeltaa, ei mihinkään. (Nykyään pysymme) samassa paikassa, nyt emme vaella mihinkään. Kullanetsijät kaivoivat koko maan, myös ne paikat, joihin me vaelsimme ennen. Poronjäkäälä ei riitä enää. Meillä on nyt se kaupunki ja tehdas, hiilitehdas. Sammalta ei näy, se on nyt mustaa. Ja porot sairastuvat. Timpton-joessa, jonka vieressä poronhoitajat useimmiten asuvat, virtaa vettä öljyn kanssa. Ja porot juovat sitä vettä. Ne alkavat sitten kuolla. Kullanetsijät tekivät sen, he pesevät kultaa. Yritämme ottaa vettä lähteistä. Ja jos pyydämme kalaa ja paistamme sen, se haisee öljyltä.*” (S-2005).

Tätä tapaustutkimusta varten haastateltiin kolmen yhteisön, Gonamin, Alamakin ja Natšalbanin, jäseniä heidän luontohavainnoistaan, vaikka tutkimuksen pääpainopiste on sovhoosin poroprikaati neljän havainnoissa. Vladimir Kolesov kuuluu Gonam-yhteisöön. *”Harjoitin poronhoitoa setäni kanssa. Metsästämme myös. Setäni kuoli. Jäin yksin. Siellä samassa paikassa olen porojen kanssa. Nyt kun lähden, seuraavan kerran tulen käymään ehkä kesällä. Jos en käy kesällä, sitten nähdään vasta Uutena vuotena”* (Kolesov 2005a). Oktjabrina Vladimirovna Naumova kuuluu Alamakin-yhteisöön. Hän kertoo: *”Meillä on vaeltava sukuyhteisö. Se on nimeltään Alamakin ja siihen kuuluvat sukulaiseni. Sukulaiset ja veljet työskentelevät taigalla. Meillä ei yleensä kerrota kuinka monta poroa on. Ei kerrota, mutta meillä on. Meillä on monta poroa, ja veljeni ja siskoni työskentelevät siellä. Ja nuorin siskoni työskentelee tsum- apulaisena taigalla. Hänellä on myös kolme lasta. Hän synnytti vähän aikaa sitten ja myös matkustaa nyt lapsen kanssa taigalle. He vaeltavat taigalla. Ja sen lisäksi, että he hoitavat poroja, he metsästävät peuroja, soopeleita, ja myyvät. Niistä me saamme jonkinlaista voittoa. Mutta pääasiassa me ompelemme itse”*(2005a). Naumova painottaa evenkien sijainnin mahdollistaneen selviytymisen: *”Koska asuimme taigalla ja työskentelimme ja katsoimme, kuinka vanhempamme, isoäitimme, isoisämme, ja siten tiedämme kuinka muokataan vuotia ja säilötään marjoja, lihaa ja kalaa. Kiitos varmaankin minulle ja sille, että osasimme kieltä, tunsimme perinteet, tavat, noudatimme luonnonlakeja, siksi me varmaankin selvisimme”* (2005a). Ljubov Nikolajevna Maksimova on 48 vuotta vanha evenki ja kertoo omasta sukuhteisöstään: *”Meillä on oma sukuyhteisö. Sen nimi on Natšalban. Venäjäksi se tarkoittaa koivua. Harjoitamme poronhoitoa. Kasvatamme omia poroja. Tietenkin on paljon ongelmia niin poronhoidon kehityksessä kuin oman yhteisön pitämisessäkin”* (2005).

2.8 Iengran klaanit

Iengran evenkit ovat järjestäytyneet myös suku- ja klaaniyhteisöihin. Niistä on käytetty myös termiä rod (ven.), *sukujuuri*. Tämä Etelä-Jakutian evenkien sukukartta on yhteisön sisäinen koodisto, jonka avulla ihmiset esittäytyvät. Obstsinoja on perustettu evenkien klaanirakennetta noudattaen, vaikka poikkeuksiakin on. Jotkut länsimaiset tutkijat, kuten Anderson (2002: 171–201) ovat olleet kriittisiä Neuvostoliiton jälkeiselle evenkien klaanijärjestelmän uudelleensynnyttämiselle. Anderson on työskennellyt Jenisein evenkien kanssa Taimyrillä 1990-luvulla. Venäläisessä etnografiassa klaania merkitsevä *’rod’* (emt. 2002: 171) on Andersonin mukaan hyväksytty liian helposti, annettuna, viittaamaan alkuperäiskansojen yhteisöjen järjestäytymistä. Anderson toteaa, että kreivi Speranskiin käynnistämä olettaus klaanilaitoksesta Siperiassa, jota etnografit, kuten Sternberg nivhkien osalta ja Anisimov (1936) evenkien osalta (julkaistessaan Evenkien klaaniyhteiskunta- teoksensa) on aiheuttanut mielikuvan vahvasta klaanilaitoksesta (emt. 2002: 172–174). Andersson väittää, että laajamittainen evenkien klaanilaitoksen dokumentaatio viimeisten 150 vuoden ajalta on itse asiassa ollut kerran olemassaolleen sosiaalisen järjestäytymisen romahduksen dokumentaatiota (emt. 2002: 174). Andersonin mukaan paluuta ennen vuoden 1918 aikaa olleeseen sukuyhteisö-rakenteeseen ei ole, hänen Norilskin läheisyydessä ja Jenisein kenttätöidensä perusteella, ja nykyklaanit ovat *’keinotekoisia’* (emt. 2002: 172–174). Aiemmin mainitussa yhteisöpohjaisen tutkimuksen teoreettisten ja kriittisten mallien (mm. Simpson 2006) esittelyssä, ja sen mukaisesti, tässä tutkimuksessa ei puututa siihen, ovatko Iengran klaanit ja sukukartat *aitoja* vai *rakennettuja* identiteettejä. Se ei ole

ulkopuolisen tutkijan asia tai valtapiiirissä. Klaanit ovat aineiston osoittamina arkikäytössä identiteetti- ja henkilöesittelyissä, ne ovat osa yhteisöä ja sen olemusta, eikä tämän tapaustutkimuksen osalta aihetta laajenneta.

Taulukko 1. Etelä-Jakutian evenkien sukukartta, klaaninimen jälkeen ovat venäläiset sukunimet. Suluissa vaihtoehtoisia kirjoitusasuja.

Bjullet (Bullet): Džokonov, Anatoljev, Aleksandrov, Abramov, Gerasimov, Ivanov, Fjodorov, Gavrilov
Njurbagat (Njurmoga/va): Fjodorov, Makarov, Mihailov
Sologon: Aleksandrov
Pujagir: Lehanov
Buta: Naumov, Kolesov, Strutškov, Pudov
Dongoi: Savvinov
Keptuke: Makarov, Gavrilov, Markov, Lazarev
Buhatšar (Bugo/atšan): Maksimov, Nepserdinov, Aleksejev, Jevdokimov, Maksimov
Dengme: Dmitrijev, Andrejev, Saveljev
Longorki: Zaharov
Battaki: Isakov
Emis: Kirillov
Nanai: Syngalajev
Bulju: Afanasjev, Semjonov
Lisäksi **Ingalas, Damina**

Taulukko 2. Tapaustutkimusta varten haastateltujen klaanit.

Tapaustutkimusta varten haastatellut kuuluivat seuraaviin klaaneihin:

Njurmoga

Valentina Prokofjevna Alehanova
Marina Egorovna Lehanova
Semenova Julia Jegorovna
Semenov Terenti Prokopjitš
Olga Gavrilovna Semjonova (omaa sukua Fjodorova)
Andrei Vladimirovitš Semjonov
Marina Vladimirovna Semjonova

Buta

Vladimir Kolesov

Bugo/atšan

Vitali Maksimov
Jevgeni Sergejevitiš Maksimov

Ingalas

Vladimir Mihailovitš Vasiljev

Damina

Eveta Tihonovna Dmitrijeva
Svetlana Valerjevna Dmitrijeva

3 EVENKIEN PAIKALLINEN TIETO

3.1 Evenkien myyttinen tieto

”Sanotaan, että luonto-äiti. Jos kuljetaan isojen jokien ohi, ripustetaan sinne kangaspalanen. Vuorien lähellä myös. Sinne myös ripustetaan kangaspalanen. Halkoja ei saa levitellä. Ylimääräistä ei saa hakata. Kun olet jossain, esimerkiksi metsästä, älä laita puita poikittain. Kaikki täytyy olla siististi. Älä heittele luita. Teen katoksen, ja sinne laitetaan kaikki luut. Ettei mikään olisi levällään. Se johtuu vielä siitä, että porot pureskelevat luita ja tukehtuvat. Puhdasta ja turvallista. Ettei poroille sattuisi mitään. Kalastetaan vain sen verran kuin tarvitaan. Jos seuraavana päivänä tarvitset, silloin menet kalastamaan. Jos kukaan ei ostaisi soopelinnahkoja, sitä ei tapettaisi niin paljon. Jos tarvitset lakin, niin silloin vain. Ilman tarvetta sitä ei tapettaisi. Tämä koskee varmaan kaikkia eläimiä. Ja puitakin. Jos tarvitset rekiä varten koivua tai pajua. Silloin kaadat, mutta muuten ei. Jos ei ole tarvetta, niitä ei kaadeta” (Kolesov S-2005a).

Galina I. Varlamova, evenkeille *Keptuke*, Venäjän Federaation kirjailijaliiton jäsen, on filologian tohtori Pohjoisten alkuperäiskansojen ongelmien instituutissa, Venäjän tiedeakatemiassa Siperian osastolla Jakutskissa. Varlamova on eräs evenkien nykyisistä myyttisen tiedon kantajista; hänellä on oikeus ottaa kantaa kulttuuriin, perinteeseen ja mytologiaan. Varlamova on julkaissut useita tieteellisiä monografioita (esim. 2002) sekä romaaneja 1970-luvulta alkaen evenkin kielellä sekä venäjäksi. Hänen isänsä oli evenkinoita eli šamaani, ja Keptuke kasvoi sodan jälkeen ennen tiedeuraansa poropaimentolaiskulttuuriin. Osana 2004 perustettua Lumimuutos evenki -perinnetietoprojektia Keptuke on tuottanut arkistoon materiaalia, kuten käsikirjoituksia evenkien perinteestä ja mytologiasta. Hän kertoo perinteen ja luonnon saumattomasta yhteydestä evenkikulttuurissa: *”Evenkien suullinen perintö kattaa kaikki kokemukset evenkien aineellisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta elämästä. Tärkeintä evenkien yhteisessä kulttuurissa on tuhatvuotinen välitön kokemus elämästä luonnossa. Elämäntavan, talouden(hoidon) ja vaellusyhteisön kehittymisen perustana on ollut elämä luonnon ympäröimänä ja sen välittömässä yhteydessä, mikä on tuottanut omat kanssakäynnin ja kontaktien periaatteet, jotka taas antoivat evenkeille mahdollisuuden luoda oman kulttuurinsa, kansanperinteensä, uskontonsa ja paljon muuta. Kaikilla aineellisen ja kulttuurisen elämän aloilla on heijastumia evenkien ja luonnon suhteesta, tämä vuosisatojen saatossa syntynyt suhde tuotti yleisen oikeuskäsityksen systeemin, traditiot ja moraalisisäännöt ja jotka heijastuvat ekologisten lakien systeemissä, joista käytetään nimeä *Ity*, lisäksi ne kuvastuvat myös kielto-tabuissa, joita kutsutaan nimellä *Odjo*. Evenkien suullinen perintö ei sisällä pelkästään kansanrunoutta vaan myös monia muita kulttuuritekstejä, jotka opettavat elämästä luonnossa ja elämästä sosiaalisessa suku- ja heimoyhteisössä. Traditiot, vakiintuneet rituaalit ja ammoisista ajoista tähän päivään säilyneet riitit ovat kaikki alistettu kokemuksille luonnossa elämisestä, joka on evenkien synnyinkoti, asuinmaa ja *Buga-jumalaäiti* (sananmukaisesti: *Kaikkeus, Taivas-äiti, Maailma*). Evenkit asettavat luonnon kaikkein korkeimman *Buga-jumalan* arvoluokkaan, sillä vain se on elollisen elämän kohtu, kaiken maailman elollisen Äiti sekä itse Keski-Maan elämän äiti” (2005: 1).*

Evenkien sivilisaation toimintaperiaate siis nojaa ity–moraalisäännösten vahvistamiseen *odjo*- tabuilla ja toimintaohjeilla. Säännöt ja ihmisten elämä operoivat *Buga-jumaluuden* kaikkeudessa, kuten Keptuke toteaa: *”Tärkeimmän roolin*

ja merkityksen elämässään evenkit antavat Luonnolle, jonka he näkevät kaikkein korkeimpana jumalolentona, BUGAna. Evenkit sanovat: Kaikki on Buga-luonnon luomaa (synnyttämää). Buga ruokkii, kasvattaa ja opettaa evenkejä. Buga on seuraavankaltainen: Buga antaa kavioläimiä sekä muuta ruokaa. ”Tulen hengen ruokkimisriittiin kuuluu ehdottomasti ihmisen kiitollisuus Buga-luonnolle ja tulen hengen ruokinnan perinteinen mietelause kuuluu seuraavasti: ’Bugakakun, borikal! Bugakakun sirgaka!’ – (suom. ”Ylin luonnon jumala Buga, lahjoita ruokaa! Jumala-Luonto Buga, pidennä elämäämme!”) (emt. 2005: 1). Tämän uskomuksen säilymisen Keptuke osoittaa tallentamallaan tiedonannolla Iengrasta helmikuussa 2005 Anatoli Ivanovitš Lasarevilta: ”Isäni puhui näin, ja minä ajattelen niin ja kerron nyt teille. Buga antaa elämän kaikenlaiselle maan rikalle, mukaan lukien ihmiselle. Buga näkee ylhäältä kaiken, lämmittää kaiken sisäisellä lämmöllään, tekee ihmisestä ihmisen. Buga ei pidä pahasta. Älä ole ahne vaan jaa ilmaiseksi (sillä Buga antaa sen kaikille) noudattaen Nimat-tapaa (tapa jakaa saalis tasapuolisesti ihmisten kesken). Buga on säätänyt sen lain kaikkea elollista varten” (emt. 2005).



Kuva 5. Galina Varlamova, evenkeille Keptuke, leirissään Jakutskin lähistöllä heinäkuussa 2004. © Tero Mustonen.

3.2 Iengran evenkien aika-paikka-tila-sijainti

Iengran evenkien maailman sisäiset aika-, paikka-, sijainti- ja tilaymmärrykset ovat heille totta omassa tiedonmuodostuksessaan. Evenkien tieto on evenkien tietoa, ja heillä on siihen oikeudet, joita myös kansainvälinen oikeuskäytäntö on alkanut kunnioittaa (Battiste & Henderson 2000, Sefa Dei 2000, Smith 2005). Tämä tietovaranto on kohdannut useita, verrattain nopeita muutosprosesseja viimeisen kahdensadan vuoden aikana. Perinteinen maailmantulkinta, muistitieto ja sijainnit tuossa uniajallisessa, myyttillisen maailmankuvan omaavassa tilassa on haastettu indoeurooppalaisen, pääosin venäläisen ja viime aikoina maapalloistuvan kulttuurin ja tiedonmuodostuksen toimesta ja taholta. Selviääkö myyttiaika

nykyajan puristuksissa? Evenkeillä on luonnon kiertokulkuun pohjaava syklinen, kehämäinen myyttiaika, heidän avartuva avaransa. Varlamova kuvailee: *”Keväisen Ikenipke-juhlan (elämän uusiutumisen juhla) piiritansseissa ja -lauluissa on ehdottomasti muistettava Bugaa. Tässä esimerkkinä Deve-nimisen piiritanssilaulun säkeistö - ’Deve-deve, laulakaamme ja tanssikaamme! Eläkäämme onnellisesti! Ruokailkoot poromme, ne ovat luonnon jumalan Bugan meille antamia - Hyvä, hyvä!”*(2005: 2).

Oktjabrina Vladimirovna Naumova on iengralainen opettaja ja evenkien nykyneiden apulainen. Haastattelussa 2005 Naumova kuvailee evenkien paikanymmärrystä, joka pohjaa yliaistillisen läsnäololle: *”Henkiä pitää lepytellä aina. Hengethän ovat kaikkialla. Juuri nyt me puhumme teidän kanssa, ja täällä voi olla henki”* (2005a). Ajan ja paikan ymmärrys evenkikulttuurin sisältä hahmottuu Varlamovan mukaan seuraavasti: *”Evenkien maailmankatsomuksen peruseriaate sisältyy maailman ykseyden sekä luonnon ja kaiken elollisen ykseyden postulaattiin, ja niiden toteuttaminen tapahtuu ihmisen ja luonnon suhteiden sääntelyn kautta. Suhteet luontoon laillistuvat tietyissä rituaaleissa, tavoissa ja tabuissa heijastuvien perinteiden kautta. Maailmankatsomukseen kuuluvat vakaa ekologinen ajattelu ja käyttäytyminen. Ekologinen kulttuuri on kehittänyt oman yleisen oikeutensa kielto- ja suojajärjestelmän ja moraalisen lakikokoelman muodossa, joita evenkit kutsuvat nimellä *Ity* (oikeusjärjestys, laki)”* (2005: 3).

3.3 Mugdeken ehatši - Ihminen osana evenkien kosmosta

Luontaistaloudessa kehittynyt kulttuuri, kuten Pennanen (2000: 8) kuvaa, sijoittaa ihmisen ympärille kulttuuria kehystävän luonnon. Toisaalta yksilöä ympäröivä yhteisö painottuu myös vuorovaikutuksen osana. Ymmärrys, miten kansa hahmottaa käsitteen ’ihminen’ osana maailmaansa, tuottaa emistiset tietämisen tavat. Evenkien osalta *”ihminen on sitä, mitä on koko luontokin, tarkemmin sanottuna hän on pieni osa luontoa. Tässä suhteessa hän on tasavertainen havunneulasen kanssa, minkä tahansa luonnon rikan kanssa, mikä on luonnon aikaansaama. Ihminen ei eroa muista elollisista ja elottomista luonnon asukeista. Kansanperinteessä ihmistä kutsutaan nimellä ”mugdeken ehatši”, ”näkevä kanto” (sananomukaisesti kanto, jolla on silmät) ja ”kuuleva kanto” (sananomukaisesti kanto, jolla on korvat). Ihminen ja eläimet ovat evenkien ekoajattelun mukaan yksi kokonaisuus. Ihmiset ymmärtävät eläimiä”* (Varlamova 2005: 3). Kuten monella muullakin taiga- ja tundravyöhykkeen perinnekulttuurilla, evenkeillä on omakantainen sielu-usko (Siikala 1979). Perinteisen maailmankatsomuksen mukaan kaikella elävällä on henki omi (ihmisen sielusta myös amit). Omi-käsitteen evenkit selittivät seuraavasti: *”Omin-bee indevunin. Sielu on elämän työkalu”* (esim. Varlamova 2002). Evenkit ajattelivat, että kaikella elävällä on omi-sielu ja kaikilla muilla liikkumaan ja hajoamaan kykenevillä luonnon ilmiöillä on musun, liikevoima (emt. 2002). Iengran noidan apulainen Oktjabrina Vladimirovna Naumova kertoo tämän ajatuksen jatkuvuudesta nykyajassa: *”Amit. Ihmisen sielu. Jos se vähänkin pysähtyy, niin ihminen kuolee, lentää pois. Jokaisella ihmisellä on sielu”* (S-2005a).

Jotkut evenkit ajattelivat, että ihminen eroaa karhusta vinoine silmineen, ja siksi he kutsuivat itseään nimellä evenki esatsi, suomeksi ’poikittaissilmäiset’. Perimätiedon mukaan ihminen on polveutunut puusta ja siksi muinaisaikoina evenkeillä oli tapana haudata vainajia puunkoloon. Muinaisevenkien käsityksen mukaan maailmassa ei ollut hierarkiaa eikä ihminen pitänyt itseään luomakun-

nan kruununa. Evenkien ja luonnon elämät olivat niin kietoutuneet toisiinsa, että niiden erottaminen toisistaan oli perinteisen yhteisön aikaan mahdotonta. Elo oli avartuvan avaran *eheää*. Evenkeille luonto ei ollut eloton objekti, vaan elävä organismi, joka reagoi evenkien ollessa kosketuksissa sen kanssa. Evenkit löysivät luonnosta eläviä lankoja, joilla oli erottamattomia yhteyksiä heidän omaan elämäänsä. Siksi evenkit eivät vain eläneet, vaan heillä oli kahdenvälinen, vuorovaikutukseen pohjaava suhde elävän luonnon kanssa (Varlamova 2005).

3.4 Pyhät eläimet vuorovaikutuksen ilmentäjinä

Luonto ja sen ilmiöt heijastelevat ykseyteen pohjaavaa suhdetta. Evenkien tiedetään säilyttäneen karhukultin (Bulatova 1997: 243, Kolesov S-2005b, Maksimov S-2005, S-2006). Karhu on metsän valtias, pyhin eläin. Myös muihin eläimiin, esimerkiksi lintuihin liittyy pyhittämiskäytäntöjä, ja ne jätetään rauhaan. Terenti Semenov, Iengran vanhus, totesi tutkimuksen aikana pyhistä eläimistä: *”Meillä on joutsen, sitten käki, sitten tikka. Korppi. On (neljä) pyhää eläintä. Vielä valkoinen peura. Jokainen valkoinen poro ei voi olla pyhä. Šamaani-mummo määrää sen. On aina jokin poro, joka johtaa muita. Niin. Hänellä on se (botolo), muut porot tulevat hänen perässään. Sellainen on vain yksi. Se voidaan vain saada kiinni, mutta emme kuljeta sillä mitään. Kaikki porot hänen perässään”* (S-2005). Prikaati neljässä keväällä 2006 todettiin: *”Käkeä ei myöskään saa tappaa. Jos haluat ennustaa tulevaisuuden, niin tapat käen ja syöt sen ja laitat luut tyynyksi alle yöksi”* (Semenov S-2006a). Eläinsuhteissa on tapahtunut myyttisen, ylimuistaisen tiedon eroosiota. Tapoja noudatetaan osana arkea, mutta miksi niitä noudatetaan, on osittain unohtunut. Vitali Maksimov, metsästäjä Iengrasta, kertoo joutsenesta: *”Tarpeetta ei saanut tappaa mitään. Kun metsästettiin joutsenia, oli sellainen tapa, etteivät naiset ja lapset saa syödä, en tiedä miksi. Joutseniin liittyi myös tapoja. Muistan vain, että lapsille sanottiin, ettei saa syödä, naiset eivät myöskään saaneet syödä. Vain vanhat miehet söivät. Myös joutsenen siipiä käytettiin. Kun tulee verta, niin siiven sulkia poltetaan ja joko savulla tai tuhkalla, en enää muista, tyrehdytetään veren tulo. Evenkit koko ajan kantavat mukanaan sulkia, äitinikin kantaa niitä edelleen mukanaan. Se oli parannuskeino”* (S-2006). Valkoinen poro ja japaninhirvi ovat myös pyhiä. Valkkon saaminen lahjaksi noidalta on suuri kunnianosoitus, ja sen yleensä annetaan kulkea vapaana. Evenkit leirissä huolehtivat valkoporosta hyvin, ja joskus sen sarviin solmitaan punaisia kankaita. Prikaati neljässä todettiin valkkosta: *”Šamaaneilla on oma pyhä poronsa, doktor. Ennen kuin porosta tulee šamaaniporo he laittavat poron teltan taakse kiinni käyttäen punaista ja valkoista materiaalia, korvaan ripustetaan korvakorut, häntään sidotaan riepuija, lauletaan. Eikä kukaan muu kuin šamaani saa lähestyä poroa. Sellaiset porot elävät pitkään, ilmeisesti šamaanin voima suojelee. Useinhan karhut ja sudet hyökkäävät porojen kimppuun tai porot sairastuvat. Mutta nämä porot elävät kauan”* (Semenova S-2006b).

Marina Jegorovna Lehanova kertoo lintusuhteistaan: *”On olemassa joitakin pyhiä lintuja, joita ei saa tappaa. Esimerkiksi lokki. Kuikka. No, tiedän niistä. Muita: käki... (Niitä ei tapeta)... no, mummoni (noita Kulbertinova) sanoi ennen niin. Jos tappaa käen vahingossa tai taballaan, sanotaan, että pitää mennä nukkumaan sen puun alle, missä tappoi sen. No, nukahtaa niin ja näkee erilaisia unia. Että näkisi unia.. näkee hyviä tai huonoja unia. Sitten unet voivat toteutua. Niin. Nimenomaan ne unet, jotka nähtiin, voivat toteutua. Voivat olla hyviä unia tai voivat olla huonoja unia. Mummoni, äitini sanoivat näin ennen”* (S-2005). Evenkien noitien apuna toi-

mivat eri linnut, kuten käki, joka on mainittu useasti evenkien pyhäksi linnuksi. Lehanova jatkaa: ”Šamaaneilla oli lintuja. Pojat ampuvat usein niitä lintuja ritsalla. On myös sellaisia lintuja, nimenomaan šamaanilintuja. Sanomme pojille, että ei saa. Ei saa tappaa mitä tahansa lintua, edes pöllöä. On olemassa sellainen perinne, että kukaan ihminen, ei edes aikuinen saa tappaa pöllöä, koska ennen sanottiin, että se ihminen tulee hulluksi. Jos hän tappaa sen, hän tulee hulluksi. Jos ampuu käen, pitää yöpyä kolme päivää sen käen kanssa, silloin näet koko elämän. Vielä sanotaan, kuivat- tu käen kieli auttaa kun on hammassärky. Pitää kaivella hammas sillä” (S-2005).

3.5 Gulikel beinge giramnalvan – Odjo, evenkien yhteiskunnallinen hallinto

Havumetsävyöhykkeessä syntynyt evenki-kulttuuri on totaalisessa, suorassa yhteydessä ympäröivään luontoon. Luontosuhdetta voidaan kuvailla, kuten muidenkin pohjoisten alueiden kulttuurien osalta, ymmärryksenä *maailman tietoisuudesta ja tietoisuuksista*. Rajaa luonnon ja kulttuurimaiseman- tai tilan välillä ei ole. Evenkeillä on oma maailmansa, ihminen maailmassaan ja maailman toimintaperiaatteet. Ihminen ymmärretään ikään kuin luonnon sisään, jatkumoiksi ja historioiksi paikoissaan, osana ikuista elämän sykliä. Evenkien oman yhteisön oikeus- ja hallintojärjestelmää nimitetään ”ityksi” (Varlamova 2005: 2–14, 7–10). Tämän järjestelmän noudattamiseksi on syntynyt kieltojen ja varoitusten järjestelmä, ”odjo” (emt. 2005: 7–10). Se heijastaa ihmisen, yhteisön (Pennanen 2000: 8, Berkes 1999) ja ympäröivän luonnon välisiä toimintasääntöjä. Galina Varlamova kuvailee järjestelmän olevan aforismien ja kansanviisauksien muotoon puettu tapajärjestelmä. Useat kiellot ovat imperatiivissa, ja Varlamova painottaakin, että ”*lauseiden pukeminen käskymuotoon 'Tee näin ja ainoastaan näin' kertoo siitä, että evenkeille on muodostunut erityinen kielellinen ilmaisumuoto omassa suullisessa kulttuuriperinteessä*” (2005:7). Totaalisen luontoyhteyden kulttuurissa, kuten evenkeillä, suhde metsästäjän ja saaliin välillä on muodostunut säätelyjärjestelmän, kuten Odjon, ytimeen: ”*Kenties evenkien tärkein ekologinen laki on se, että he suhtautuvat eläimeen kuin ihmiseen. Evenkit uskovat, että eläimelläkin on sielu niin kuin ihmisellä. Eläimen kuoleman jälkeen sielun täytyy palata jonkun ajan päästä maan päälle ja syntyä uutena eläimenä. Siksi kuollut eläin täytyy haudata kuten ihminen. Isokokkoisten eläinten hautaaminen tapahtuu sitä varten rakennetuilla lavoilla, joita kutsutaan nimellä gulik eli eläimen hautaamista varten tehty lava. Ennen kristinuskon tuloa evenkit hautasivat myös vainajansa samanlaisille lavoille. Syötyään eläimen lihaa evenkit keräävät kaikki luut sitä varten rakennetulle lavalle. Jos ihminen kerää ja hautaa eläimen tärkeimmät luut, eläin syntyy aina uudelleen. Tämä ammattimetsästäjien tärkein odjo-sääntö kuvastaa hyvin evenkien ekologista maailmankatsomusta. Utilitaristisesta näkökulmasta tämänkaltaiset säännöt toimivat hygienianormeina*” (emt. 2005: 7). Varlamova väittää, että gulikia eli ”*kyseistä sääntöä noudattavat nykyajankin metsästäjät säästääkseen luontoa ja edistääkseen villieläinten uudelleensyntyä luontoon*” (2005: 7). Se on hyvin samankaltainen kuin Longboatin ja Sheridanin (2006) esittämä yhteys luonnon ja alkuperäiskansakulttuurin välillä.

Varlamova mainitsee muutamia odjo-järjestelmän sisäisiä periaatteita ja toimintoja: ”*Gulikel beinge giramnalvan*. Kerää saaliiksi saadun eläimen kaikki luut sitä varten rakennetulle lavalle. *Beingeve higkel*. Paloittele eläimen lihat oksista tehdyllä alustalla (ei avoimella maalla) *Eneje manatyra, ekel vatyra*. Älä tapa enempää kuin pystyt syömään. *Engnere šivkatsarva vare*. Ei saa tappaa pieniä lintuja.

engnere herekive vare. Ei saa tappaa sammakoita” (emt. 2005: 7–8). Tärkein suhde perinteisellä evenkiyhteisöllä on karhuun, evenkien kantaeläimeen. Eräs odjo-sääntö, joka liittyy karhuun, kuuluu: ”Aseta karhun pää ja luut siihen järjestykseen kuin ne ovat olleet elävällä karhulla ja laita opasteoksa nousevaa aurinkoa kohti, jotta karhu tietäisi miten palata meidän maailmaamme” (emt. 2005: 8).

3.6 Ity –evenkien sosiaaliset suhteet

Odjo toimii ohjenuorana evenkien tietoisien maailmankaikkeuden kanssa toimimiseen. *Ity* -järjestelmä on puolestaan evenkien sisäisen yhteisön toimintaperiaate ja elämänohje (Alfred 1999: 25). Se on ”laillistettujen perinteiden suullinen kokoelma, joka sääntelee ihmisen perhesuhteita sekä sosiaalisia ja muita suhteita. Ity myös määrittelee suhtautumista elävään luontoon. Suomeksi Ity on järjestys, ohjesääntö, laki ja myös tapa, rituaali, perinteet ja lakijärjestys” (emt 2005: 10). Ity -järjestelmän ytimessä on nyky muodossaan kahdeksantoista toimintaperiaatteen koodisto. Se on eräänlainen käskystö siitä, miten ihmisen tulisi toimia. Ity -järjestelmän syntyminen ja alkuperään on Varlamovan (2005: 10) mukaan vaikuttanut perinteisen, vaeltavan elämäntavan korvautuminen. Joillakin evenkien perinnealueilla paikalleen jääneiden yhteisöjen sankariepiikka on vaikuttanut Ityyn. Keptuke painottaa, että vaeltavien evenkien parissa Ity -järjestelmää jäsennetään Bugan antamaksi, kosmisen maailmanyhteyden ilmentymäksi. Kahdeksantoista Ity-sääntöä ovat Keptuken mukaan:

Taulukko 3. Ity -säännöt Iengran evenkeillä Varlamovan mukaan (emt. 2005: 10).

1. *Bugan ja Maan siunauksella elää ihminen. Buga antaa hänelle kaikkea ja ruokkii häntä.*
2. *Älä riko sen tahtoa vastaan. Älä tee sellaista, mikä on vastoin Bugaa.*
3. *Kaikki on Bugan kasvattamaa, ihminenkin on maapallon rikka.*
4. *Kaikki mitä saat on Bugan antamaa, älä ole ahne ja noudata Nimat-tapaa.*
5. *Kukaan ei ole vielä kuollut siihen, että on ruokkinut ja kasvattanut orpoa. Buga siunaa sinua ja antaa siitä hyvästä sinulle ruokaa.*
6. *Kaikilla on huonoja päiviä elämässään, sinunkin täytyy kestää.*
7. *Jokainen löytää itselleen parin ja sinunkin täytyy löytää oma juuri (so. perustaa perhe).*
8. *Kuuntele niiden neuvoja, jotka näkivät auringon ennen sinua (so. vanhempien).*
9. *Pahoilla ajatuksilla ei pääse kauas (älä ajattele paha, itsellesi käy huonosti).*
10. *Seuraa elämässäsi kunniallisen ihmisen jälkiä (ota esimerkki hyvistä ihmisistä).*
11. *Anna hyvän tulla ulos ja pidä paha sisälläsi.*
12. *Halu nöyryyttää ihmistä on kamalin odjo.*
13. *Älä iloitse pahasta, vaikka sinulle olisi siitä odottamatonta hyötyä: vain kuolleella hiukset ja kynnet alkavat kasvaa nopeasti, mutta mitä hyötyä siitä on hänelle?*
14. *Hyvä ja oikeudenmukainen sana on ikuinen.*
15. *Älä tiputa sanojasi maahan (so. pidä lupauksesi).*
16. *Elätä itse itseäsi.*
17. *Älä anna periksi kaksijalkaiselle (toiselle ihmiselle), äläkä matki kateellista ihmistä. Älä mene järjettömän perään.*
18. *Sytytä oma tulisija ja synnytä lapsi. Kasvata karja niin sinusta tulee ihmisen juuri.*

3.7 Evenkien suullinen kulttuuri

”Soopeli on tullut vasta. Siis Neuvostoliiton aikana se istutettiin keinotekoisesti tänne. Soopelista ei ole satuja, mutta oravasta ja porosta on. En ole seurannut (sammakoidenkaan) tilannetta. Tämä onkin meidän ongelma. Meitä kiinnostaa enemmän esim. tekniikka tai joku nykyaikainen asia, vaikka radio. Kiinnitämme vähemmän huomiota luontoon ja eläimiin. Tämä on meidän ongelmamme. Johtuu varmaan sivilisaatiosta. Meihin se on vaikuttanut. Luonto oli vanhuksien elämää. Ne elivät sen kaiken kanssa, mutta meidän elämä on nykyaikaista.” (Kolesov 2005b) Evenkien suullinen kulttuuri on syntynyt ikaikaisen vuotuiskiertoa pohjaavan elämäntavan myötä. Sen korkeimpia kantajia ovat olleet evenkien noidat, šamaanit, jotka vartioivat ylimuistoista ja –aistillista tietoa yhteisöissä. Siitä on kuitenkin pohjoisen tutkimuksen piirissä vain vähän tietoja. Julkaisen tässä otteita siitä, mitä Keptuke on määritellyt evenkien suullisen perinteen eri lajien olevan. Hänellä on elossaolevien evenkien piirissä oikeus kertoa kansanperinteestä. *”Iken (hegen)* on improvisaatiolaulu ja piiritanssilaulu, *davlavun* on naapureilta lainattu käännöslaulu, *tagivka* on leikkiloru, *nenevke* on arvoitus, *gukit* on sananlasku, *gunmek (gukte)* on sananparsa, *nimngakan* on myytti ja satu, *nimngakama nimngakan* on sankaritarina, *ulgur* on sukukertomus, historiallinen kertomus ja suullinen arkielämästä kertova tarina. Jakutian evenkeille ovat ominaisia *Deve*, *Gesugur (Gešinge)*, *Mantšorai ja Djaler* -säkeet. *Deve*-säe ja *Deve*-tanssi ovat peräisin sanasta *deveni*, joka tarkoittaa maalata okralla (*devek* on luonnon okra, jota muinaisevenkit käyttivät kalliomaalauksissa). Evenkeillä ei ole yhtenäistä termiä kaikille piiritansseille, se on lähellä šamaanin *djaritsin*-laulua, jossa kuoro toistaa šamaanin perässä. Tämä kertoo siitä, että muinaisaikaa piiritanssit olivat osana rituaalia eivätkä yhden ihmisen lauluja” (emt. 2005: 10–11). Noitien *djaritsin*-laulun lisäksi evenkeillä on runonlauluperinnettä. Laulaja, Karjalan runoi, on evenkeillä *nimngakalan*. Varlamova nostaa Aldanin evenki Nikolai Germogenovitš Trofimovin Buta-suvusta merkittävimäksi historiallisen ajan laulajista (emt. 2005: 10–11). Trofimovin sukulainen Vladimir Kolesov asuu Iengrassa.

3.8 Unitieto

Teoriaosuudessa painotin unen ja ajan olevan liitoksissa pohjoisen rajaamattomaan, maailmalliseen tietoon. Monet Iengran evenkit liittävät unitiedon osaksi myyttistä kosmologiaa. Unet ovat esimerkiksi pyynti- ja porotaloustoimissa tärkeä, arkipäiväinen tiedonlähde ja tiedonmuodostuksen osa. Todettakoon, että oma käsitykseni, tutkimusteni perusteella on, että jokaisessa paikassa on erityistä tietoa, jota on *vain siellä*. Olen päättänyt julkaista haastateltujen luvalla esimerkkejä siitä, millaisia unia Iengra näkee, mutta aiheen herkkyyden ja henkilökohtaisuuden vuoksi olen häivyttänyt suoran viittauksen ihmiseen. Unien todellisuus on outo, omia periaatteitaan ja lainalaisuuksiaan noudattava myyttitila, Massey'n peräänkuuluttaman *avoimen tilan* (2005) korkein ilmentymä.

Kaikki unet eivät ole aina merkittäviä. Merkityksellisyys on hyvin henkilökohtaista, vaikka siinä on yhteisöllisiä piirteitäkin. Tapahtumat voivat näyttäytyä käänteisenä sille, mitä tapahtuu valvemaailmassa: *”Mutta kun me olemme taigalla ja näkee sairauden unessa, se on huonoa, alamme muka kuolla. Jos näen pahan unen, sitten kuulen jonkin huonon uutisen radiosta, että joku on kuollut. Herään aamulla ja he sanovat: siellä kuoli, siellä tapettiin. Näemme myös unessa. No, jos näet tulipalon.*

Sitten... jos joku ui joessa ja hukkuu, hän kuolee sitten. Sellaisia enteitä on olemassa. Ja jos naurat unessa, se on huono enne. Ja jos näet unessa häät, se on myös huono enne, se tarkoittaa hautajaisia. Meillä sattuu joskus toisinpäin, jos näemme kalan, niin tapamme peuran. Niin. Meillä on eri enteitä. Jos pyysin kalan tänään, niin tapan peuran” (S-2005b). Pahoja enteitä liitetään muun muassa lihaan, juolukkaan ja muihin marjoihin tuleen, kynnellisiin eläimiin: ”Isoäidit kertoivat ennen ja omia uniakin. Jos näkee unessa tulen, se on pahaksi, kuolemaksi. Ne... jos näkee unessa eläimiä, joilla on kynsiä, myös kuolema. Lyhyesti sanottuna, mitä muuta... tuli... Lihaa, marjoja – juolukka unessa on sairaus. No, tiedän vain sen isoäitini kertomuksista. Sellaisia unia. Mikä on pahaksi ja mikä on sairaudeksi” (S-2005c). Toinen esimerkki vahvistaa havaintoa: ”Jos näet pahan unen, näet esimerkiksi karhun. Se tarkoittaa jotakin sairautta. Tai jos koira puree sinua, kun näet koiran unessa. Koira haukkuu ja puree. Se on paha uni. Tarkoittaa myös sairautta” (S-2005d). Yhteys unien ja pyynnin välillä on vahva. Metsästäjän ja saaliin, pyynnin ja saannin, ikiaikainen suhde näyttelee roolia ammattimetsästäjän unissa: ”Unet autoivat ennen, kun olin noin 18-vuotias. Kun esimerkiksi näin unen, että tapan peuran, tapoin sen päivällä. Minulla oli sellaisia enneunia ennen. Mutta en näe niitä enää. Kerran lähdimme kylään päiväksi. Asuimme lähellä kylää, noin 15 kilometrin matkalla. Kylien vieressä on tavallisesti vähän eläimiä. No, me lähdimme kylään: äiti, isä, minä, setä. Ja näin yöllä unen, että tapamme niin kuin hirven. Näin unen yöllä. Nousimme seuraavana aamuna ja lähdimme kylään. Tapasimme matkalla sohatin, hirven. Isä ampui ja tappoi sen” (S-2005e).

Toinen metsästäjä kuvailee samankaltaista kokemusta: ”Enneunia olen nähnyt joskus. Jos olen kylläinen. Syön ja juon ja minulla on mukava olo, luulen, että tulee onnistunut päivä. Tulee hyvä päivä niin metsästyksessä kuin terveyden kannaltakin. Joskus näen kalan unessa. Ajattelen, että varmaan sairastun tai jotain tapahtuu. Ja todellakin, joko itse sairastun tai lapseni. Tällaisiakin olen nähnyt. Kun olin nuori, näin unta, että metsästimme setäni kanssa, ja mukana oli vielä yksi mies. Näin unta, että hän tappoi soopelin. Lunta oli todella paljon, oli huono. Kun heräsin, sanoin hänelle ”tänään saat varmaan soopelin.” Tällaista olen nähnyt. Lähdimme metsästäämään. Hän ei saanut, mutta minä sain. (Näinkin unta) itsestäni. Samalla lailla peurasta. Sää muuttuu aina, kun näen vainajan. Yleensä tulee lumipyry. Joskus on sellainen, että joku tulee jonkun luokse, ja minä katson sivusta unessa ja ajattelen, että joku varmaan tulee. Ja kyllä tuleekin. Tällaisia enneunia. Meillä sanotaan, että veri, tai jos hammas irtoaa, ennustavat sairautta tai jotakin huonoa. Jotkut sanovat, että veri on huono enne. Minä en ole nähnyt tällaisia unia. Minulla ei ole kokemusta tällaisesta. Enneunet erilailla... ihmisillä erilailla. Jotkut näkevät niitä varmaan useammin. Sellaiset ihmiset näkevät varmaan useammin enneunia, joilla on suvussa šamanismia” (S-2005f). Noitien unista ei lengrassa uskalleta tiedustella, ellei šamaani itse ota aiheeksi kertoa tietoaan. Erityisesti ihmisten kuolemat ja syntymät ovat pyhän tiedon piirissä: ”Kun hän (mummo Kulbertinova) näki unen, niin... Jos esimerkiksi hammas lähtee unessa... , jos veren kanssa, se tarkoittaa, että jokin sukulainen tai läheinen kuolee. Ja jos se on ilman verta, niin etäinen sukulainen. No, se on se, tiedän sen, ja äitini ja mummoni ja kaikki ihmiset nimenomaan sen. Jos kylvet vedessä nukkuessasi, tulet sairaaksi. Äitini, mummoni tiesivät paljon niistä unista ja se sitten toteutui. Niin. Osaan joitakin, joitakin en. Unia. Eri tavoin. Joskus mietit: kannattaako uskoa vai ei. Erityisesti, kun näen huonon unen, mietit sitten kauan. No, esimerkiksi kun hammas lähtee tai kun kylvet vedessä. Ja jos minä kylvin vedessä unessani, kuljin vedessä tai sellaista, tulin sairaaksi. Kyllä, tulin sairaaksi, kun sairastuin marraskuussa

munuaisteni takia. Näin unen, kyllä. No, näin sen muutaman kerran ja kerroinkin miehelleni, että näin saman unen, että olen aina vedessä ja sanoin, että tulen varmaan sairaaksi. Ja tulinkin. Sairastuin marraskuussa munuaisten takia” (S-2005c).

3.9 Iengran suurnoita Matriona Kulbertinova

”Tulen ruokimme. Kun siirrymme uuteen paikkaan, ripustamme kangaspaloja. Ja myös pyydämme luonnolta, että toisi onnea. Ennen oli paljon tällaista. Nainen ei saanut mennä joen yli. Hän pilaa. Et saa paljon kalaa tai jotain sellaista. No tällaisia pikkuseikkoja noudatetaan vielä. Kun pystytetään teltta, noudatetaan myös ”malu”-sijaintia (leiripaikassa, teltassa, ovea vastapäätä on kunniapaikka–”malu”). Mummoni sanoi, että vasomisen aikana ei saa koskaan kurkistaa puoliksi teltasta. Vasominen menee huonosti. Joko olet teltassa tai tulet pois kokonaan. Tällaisia uskomuksia on. Nuotioon ei saa sylkeä. Tulihan on pyhä. Siihen ei saa sylkeä eikä sitä saa polkea. Vaikka vanhakin jälki, ei saa kävellä sen päällä. Älä kävele siitä kohdasta, missä jollakin oli uuni kun teltta oli pystytetty. Tai älä istu sepän uunin päällä, missä hän takoo rautaa. Jos se ihminen oli šamaani, niin sinulle tapahtuu jotain. Älä kävele tulen yli tai tallaa sitä. Äläkä sylje toisen nuotioon. Vanhuksia tietysti kunnioitetaan. Jos on vanhuksia, kunnioituksella tietysti. Ihmiset ovat erilaisia. Toista huomioit enemmän kuin toista. Ihmisestä riippuu. Itse vanhuksestakin, miten hän käyttäytyy. Mutta pyritään kunnioittamaan. Jos on karhuntaija, nainen ei saa kävellä tai istua siinä. Niin kuin sanottiin, muori jahtaa ukkoa. Melkein saa hänet kiinni. Se on aurinko ja kuu. Ukko on aurinko ja kuu on muori. Minulle kerrottiin. Muori juoksee koko ajan ukon perässä. Ja melkein kohtaavat kun aurinko ja kuu näkyvät päivällä. Aurinko ei ole vielä laskenut, mutta kuu näkyy jo. Sanotaan, että ne melkein kohtaavat toisensa ja taas alkaa juoksu. Tällaisia, mutta enempää en muista.” (Kolesov S-2005a) Tutkijoilla ja yhteisön ulkopuolisilla on yhteisöpohjaista menetelmää soveltaen rajattu ja tarkasti tiedostettava moraalinen oikeus kirjoittaa, analysoida ja raportoida paikallisen tiedon syvemmästä kehästä, noidista ja heidän tiedostaan. Oikeudet puhua, kertoa ja todeta ovat tiukasti määriteltyjä yhteisön sisällä. Aikaisemmat tutkimukset ovat usein sivuuttaneet yhteisön halun, toiveet ja tiedonpalautuksen ennen tutkimustulosten julkaisua. Tutkimuksen oikeutus on kummunnut etnografian ja antropologian valta-yhteisön itselleen ottamasta oikeudesta kuvata toiseutta (Said 1995, Smith 2005). Yhä edelleen erityisesti šamanismi, joka on kiinnostanut sekä länsimaisia että venäläisiä tutkijoita pitkään (Balzer 1997: xiv–xv), ikään kuin oikeuttaa tutkijan tunkeutumaan, tai, jos hänellä on muodostunut luottamuksellinen suhteen tutkimuskohteeseen, kutsuttuna vierailemaan näiden yhteisöllisen pyhyiden kantajien luona. Yhteisöt ovat kokeneet syvä tietonsa vainot, vähättelyt, ulkopuoliset kuvaukset, ja muutokset vuosikymmenien aikana. Monilla pohjoisilla yhteisöillä on laaja tietoisuus aiheesta ja siihen liittyvistä historioista. Eräs noitasuvun jäsen Iengrassa kuvailee äitinsä isän kohtaloa: *”Äitini isä. Šamaaneja vainottiin vallankumouksen aikana. Häntä vainottiin myös ja hän ampui itsensä. Hänelle varmaan sanottiin jotain, loukattiin häntä. Hän tuli sen jälkeen kotiin ja ampui itsensä. Äiti sanoi, että hän oli silloin raitis. Työryhmit kävivät ennen piholla ja ottivat rummut, ne vaatteet pois ja veivät ne mukanaan. Häneltä myös otettiin se kaikki pois. Sitten vainottiin” (S-2005g).*

’Saman’ on laajalle levinnyt evenki-kielen sana, joka tunnetaan tänä päivänä osana yleistä tiedonmuodostusta. Evenkien, kuten myös muiden Siperian alkupe- räiskansojen noitalaitos on ollut antropologisen ja etnografisen tutkimuksen koh-

teena vuosisatoja, erityisesti 20. vuosisadan puolella (Balzer 1997, Bulatov 1997: 237–243, Vitebsky 2001: 109, Siikala 1978: 225–247, Hoppal 2003, Pentikäinen 1998, Lehtinen 2002, Siikala ja Uljasev 2002: 155–186). Visuaalista dokumentaatiota evenkien parissa on harjoittanut esimerkiksi Heimo Lappalainen (2002: 66). Pentikäinen (1998: 56–83) jopa kutsuu kenttämateriaalia ”miesšamaanin opissa” käymiseksi. Tutkimuksen, yhteisöjen ja tiedon oikeutuksen välinen ristikenttä on monitahoinen, oman historiansa omaava vuorovaikutussuhde. Kenellä on oikeus tallentaa tai dokumentoida esimerkiksi rituaaleja, lauluja? Miten tämä asettuu kansainvälis-oikeudelliseen viitekehykseen alkuperäiskansojen tiedosta ja oikeuksista? Osana tätä kenttätömmateriaalia myös noitaperinteestä kerättiin yhteisön ja tutkijoiden halusta tietoja, ja tutkimusryhmä osallistui kutsuttuna rituaaleihin. Olen ratkaissut asian tässä niin, että mitään näistä rituaaleista tai seremonioista ei kuitenkaan tallennettu.

Evenkit ovat sallineet viimeisen kymmenen vuoden aikana muutamien Sahan tasavallan lehtimiesten, valokuvaajien (Kokovin 2000), evenkitutkijoiden, kuten Galina Varlamovan, Anna Myrejevan ja Nadezhda Ia. Bulatovin (1997: 237–243) osallistua noitamenoihin ja julkaista niistä otteita. Lumimuutos–arkiston noita- ja šamaanimateriaalien osalta on julkaistu tässä ne, jotka liittyvät tapaustutkimukseen. Muut materiaalit odottavat tulevien tutkimusten ja yhteisön päätöksiä, jotka liittyvät laajempaan, nopeasti etenevään arktiseen tapakäytäntöön kulttuuri- ja yhteisötutkimuksessa ja jotka kytkeytyvät myös laajemmin alkuperäiskansatutkimuksen nykytilaan (Smith 2005). Iengran arvostetuin noita on Matriona (Matriona) Kulbertinova, joka kuoli 107-vuotiaana, vuonna 1995. Balzerin tietojen mukaan kuolema koitti 1996 (Balzer 1997: xxii). Varlamova ja Bulatova julkaisivat Balzerin kirjassa kuvauksen kohtaamisesta Kulbertinovan kanssa vuodelta 1987. Materiaali nauttii evenkien parissa hyväksyntää. Kulbertinovan kerrotaan olleen kuuluisa halki Siperian eräänä viimeisistä suurnoidista. Hänellä kuvattiin olevan viisautta, empatiaa, laaja šamanistisen kosmologian tietous ja ”selittämätön telepatian taito” (emt: 1997: xxii). Noitamenoja on myös tallentanut latvialainen dokumentaristi Andres Slapins Semenovin lisäksi. Hän kuvasi etnografi Jelena Novikin ja etnomusikologi Edvard Aleksejevin kanssa Kulbertinovaa vuosina 1982–1986. Tuloksena oli elokuva ”*Unien aika*”, josta Mihaly Hoppalkin on julkaissut otteita omissa töissään (Balzer 1997: xxx). Tätä tapaustutkimusta varten haastateltiin useita Kulbertinovan avustajia, sukulaisia ja tuttavuuksia vuosina 2005–2007, ja tämä materiaali on osa Lumimuutos evenki -arkistoa. Bulatova tallensi Kulbertinovan suorittamassa noitamenoja kesän 1987 aikana, jolloin mukana olivat myös evenkiläiset tutkijat Anna Myrejeva ja Keptuke. Kulbertinova oli tuolloin noin 90-vuotias. (Bulatova 1997: 237–242). Materiaalista on julkaistu alga- eli puhdistautumisrituaaliin liittyvä materiaali. Bulatova toteaa, että evenkien rituaalisesta kansanperinteestä paljon on kadonnut ja tuhoutunut. Rituaalinen tieto on ”monimutkainen ja monitahoinen ilmiö” (emt. 1997: 237). Tuhosta huolimatta Bulatova painottaa perinteen jatkumista rituaalisina seremonioina, joita on ”tutkittu systemaattisesti hyvin vähän” (emt. 1997: 37). *Alga*-rituaalin tallennus vuodelta 1987 on ensimmäisiä yhteisöllisiä toimia, joilla asiaa tutkitaan ja materiaalia esitellään. Lumimuutos evenki -arkisto on jatkoa tälle aloitteelle (Varlamova 2005: 1).

3.10 Evenkien maailmassaolemisen rakenteesta

Pohjoisilla yhteisöillä, kuten evenkeillä, on oma, maailmassa olonsa, johon paikallinen tieto pohjaa. Maailma koetaan kolmitasoisena, jaettuna *ylisen, keskisen ja alisen* maailman muodostamaan myyttiseen rakenteeseen. Keskisessä maailmassa ovat ihmiset. ”Näkyvä tila” ja ”normaali” elämä sijaitsevat siellä (Semenov 1996, Bulatov 1997, Keptuke 2005). *Mušun*, elämän mystinen voima, luonnonilmiöiden kantahenki, on tätä tasoa (Bulatova 1997: 239). Kolesov kertoo tästä ajatuksesta poroprikaati neljän leirissä huhtikuussa 2005: ”*Evenkeillä on ylämaailma, keskimaailma ja alamaailma. Ylämaailmassa asuu hyviä henkiä. Keskimaailma on luotu ihmistä varten, siinä asuu ihmisiä. On lisäksi olemassa alamaailma, jossa asuu pahoja henkiä. On olemassa pahojakin. On olemassa hyviä henkiä ja on olemassa pahoja henkiä (albaalla). Evenkeillä on siis ylämaailma, alamaailma ja keskimaailma. Siksi pyydetään ylämaailmalta ja se liittyy taivaaseen. Pyydetään aina taivaalta. Aurinko on myös pyhä meille. Se on lisäksi päivä. Aurinko antaa päivän. Se liittyy kaikkeen vaaleaan, siksi aurinko on myös pyhä meille. Se kaikki on äitimaata, joka loi kaiken: auringon ja kaiken*” (S-2005c). Bulatova mainitsee, että siperianlehtikuusi, evenkien pyhä puu, saa uuden nimen noitamenojen rituaalitulissa. Se on *туру*, maailman noitapuun, jonka avulla voidaan matkata rituaalissa yliseen maailmaan (Bulatova 1997: 238). Rituaalin aikana *туру* asetetaan teltan itäiseen kulmaan, yksi jokaista vierasta varten.

Turu-jono muodostaa *darpen*, ryhmän rituaalipuita. Kulbertinova totesi vuoden 1987 seremoniassa, että ylinen maailma liittyy lintujen piiriin. Noita kuvailee omaa tietoisuuden tilaansa osana menoja seuraavasti: ”*En tiedä mistään mitään, kun suoritan noitamenoja. Kuin unessa näen kaikenlaista. Jostain ilmestyvät haarahaukka ja joutsen. Käki ilmestyy. Ne puhuvat minulle korvaan kuin ihmiset, neuvovat, joskus moittivat minua. Korkealle ylös nousen, pilvien yläpuolelle. Ja siellä tapaan lintujani, haukan ja käen. Muut linnut eivät pääse sinne asti. Ylhäältä pilvet näyttävät maalta. Siellä tapaan yhdeksän apulaistani. Olen heidän kanssaan yhteyksissä ja neuvottelen. He ovat samanlaisia kuin me. Puhuvat ja pukeutuvat samalla tavalla. Kun pyydän potilaan puolesta, he sanovat hyvää on hyvä on, tuo hänet luoksemme ja me parannamme*” (Semenov 1996). Keptuken, Myrejevan ja Bulatovin *alga*-rituaalissa osalta 1987 tulelle uhrattiin ja tiedusteltiin, onko rituaali mahdollinen. Tämän jälkeen Bulatova kuvaa yksityiskohtaisesti *alga* -noitaseremonian, johon hän Myrejevan ja Keptuken kanssa osallistui (emt. 1987: 238–242). En tässä toista rituaalikuvausta tai sen yksityiskohtia, koska se ei ole tämän tapaustutkimuksen tarkoitus. Kuvaus on saatavilla julkaistuna, ja toisaalta sen vahvistamat pääajatukset maailman rakenteesta riittävät tämän tutkimuksen osalle.

Evenkien teltan sisävaraus on jaettu perinteisten roolien mukaan. Viktoria Vladimirovna Vanšikova Iengrasta on kertonut: ”*Minulla on oma paikkani, naiselle on olemassa oma paikkansa, joka on uunin oikealla puolella. Toisen teltassa en saa mennä sinne, missä istuu nainen, tulisijan haltiatar. Voin istua joko miesten vieressä tai jos nainen antaa luvan, voin istua hänen vieressä*” (S-2006). Todettakoon, että *malu*, teltan perällä oleva rituaalinen osa, kunniapaikka, joka on varattu vieraille ja vanhuksille, yhdistyi osaksi tuonpuoleisen topografiaa *alga*-rituaalissa. Sillä oli kuvatus loitsun keskellä sijainti Kulbertinovan näkemässä toisessa maailmassa. (emt. 1987: 239). Kuvaus vahvistaa evenkien noitien olevan kahden maailman välittäjiä, ja paikallisen myyttisen tiedon uudistajia, uusintajia. Noitien tieto ei siis ole kaukaisen kansanperinteen hallintaa, vaan yhteisönsä sisällä heidän koe-

taan olevan aktiivisessa vuorovaikutussuhteessa yli-aistilliseen todellisuuteen, josta he, tiukkojen yhteisöllisten henkilökien noudattajina ja vartijoina, tuovat tietoja, toimia ja olemuksia, ”näkyvään” maisemaan ja tilaan (emt. 1987: 238–239). Kulbertinova on itse kuvaillut noidaksi tulemistaan seuraavassa: *”Mummoni oli noita. Hän oli yksisilmäinen. Hänen nimensä oli Tšohotuin. ”Siirrän kykyäni lapsenlapselleni, nuorimman poikani Pjotrin tyttärelle. Kun hän täyttää 50 vuotta, hänessä ilmenee kykyäni”, ennusti hän ja hänen ennustuksensa toteutuivat. Unissani aloin tehdä noitatemppeja. Vihdoinkin todellisuudessa aloin ylittää kävellen niin ison joen kuin Timpton. Läheiseni jahtasivat minua veneellä. Mitä muuta he olisivat voineet tehdä. He saivat minut kiinni vasta toisella rannalla. Kun kärsin tällä tavalla, he kysyivät, mitä sinulle tapahtuu? Olemme väsyneitä jo takiasi. Mikä sinua vaivaa? Ei minua vaivaa mikään, vastasin heille. Joskus kiipesin puuhun ja hypin puusta toiseen kuin orava. Lähimmäiseni laittoivat porontaljoja puun alle ja pyysivät: tule alas. Tule alas. Tällä tavoin minä lensin puusta toiseen. Joskus minä muutun valtavan lihavaksi ja suuni on valtavan iso ja lehtikuusi lehtineen ja juurineen menee kokonaan suuhuni. Ja huomaamatta kaikki mahtuu sisälleni. Kun puu tuli sisälleni, en tuntenut mitään kipua. Sukulaiseni yrittivät saada minua tajuihin. ”Hänen kanssaan on todella vaikeaa”. Mitä tapahtuu, ihmettelivät he. Täytyy pyytää vanhaa samaania tekemään hänelle rumpu, he sanoivat. Tekivät minulle päähineen ja laittoivat sen päähän. Soittamalla rumpua ja antoivat sen minulle. Ehkä lauloivat samaanilauluja. Mistä sen tietää. Vanha samaani siunasi minut ja vihdoinkin minulle annettiin käteen rumpu. Siitä lähtien olen tehnyt noitatemppeja”* (Semenov 1996).

Semenovin dokumenttielokuvassa Kulbertinova kommentoi taigan muutoksia oman elämänsä aikana loitsunomaisella manauksella: *”Jotkut sanovat, että neuvostovalta antoi meille kaiken. Opetti meitä miten täytyy elää, mitä ja miten täytyy tehdä. Tärkein ja viisain venäläisistä sanoo ”annoimme teille kaiken: ruokaa, vaatteita, hyvän elämän.” Luulen, että he unohtivat tärkeimmän, ihmisen sielun. Pilaantui ihminen. Siitä on tullut paha. Taigalla joskus pelkää enemmän ihmistä kuin petoa. Katsokaa, koko taigan ovat saaneet ylösalaisin. Meille ja poroille ei ole tilaa. Se tärkein ihminen sanoo, että elämän täytyy järjestyä kuin päiväkodissa. Kaikilla on samanlainen ruoka ja talo. Kaikilla on samanlainen elämä. Näin sanoo se tärkein, joka haluaa järjestää elämämme. Hän on varmaankin väärässä. Jos elämä muuttuu sellaiseksi, siitä tulee pelottava”* (1996). Tämän tapaustutkimuksen osalta Kulbertinovan sanat ovat merkinneet paljon, ja ohjanneet tutkimusryhmää siinä, miten ja miksi tätä tutkimusta tehdään.

4 POROPRIKAATI NELJÄN TIEDOISTA, HISTORIOISTA

4.1 Poroprikaatin esittely

*”Sää muuttuu ja merkitkin muuttuvat. Meidän pitäisi varmaan seurata. Mutta emme tee niin. Ennen ennustettiin linnuista, kuusta ja myös auringosta. Auringosta, jos päivän, kahden päästä on tulossa kylmä sää, oletteko koskaan huomanneet, että auringon ympärille ilmestyy ympyröitä. Meillä sanotaan, että korvakorut. Jos aurin-
golle ilmestyy korvakorut, tulee kylmä. Nykyään niitä ei ole ollut. Nyt kevät ja syksy ovat arvaamattomia. Kun kuu ei ole vielä täysikuu vaan neljännes. Sehän muuttaa asentoaan. Joskus se on makuuasennossa, mikä ennustaa tuulta. Ei se kokonaan maa-
kaa vaan on puolimakuullaan, sataa lunta. (Tähdistä), kyllä niistäkin voi ennustaa. En muista miten, mutta kyllä niistä ennustettiin ennen. Varsinkin Pohjantähdestä ja Otavasta. Tiedän, että niistä ennustettiin, mutta mitä, en tiedä. Kun olin koulussa, vanhuksia kuoli, mutta minua eivät kiinnostaneet sellaiset asiat silloin. Mutta sitten kun aikuistuin ja olin jo töissä, vanhuksia ei ollut kuin muutama. Yhtenä päivänä lintuja lentelee, mutta seuraavana ei. Jotain varmaan tapahtuu. Huono sää varmaan. Täytyy seurata erilaisia lintuja. Kaikista ei voi ennustaa tällä lailla. Mutta yleisesti voi ennustaa eläinten käyttäytymisestä. Yritän ennustaa vanhoista merkeistä, mutta ilmasto on muuttunut ja ennustaminen ei onnistu. On kyllä vielä jotain voimassaole-
viakin uskomuksia.- Tamara: Ehkä meidän tulisi luoda uusia merkkejä.” (Kolesov S-2005a)*

Iengran sovhoosin poroprikaati neljä on valtion omistaman tuotantolaitoksen porohoidollinen yksikkö. Neuvostoliiton aikana vakiintunut poropaimennus on taigavyöhykkeen pistemäisten leiripaikkojen ja vuotuiskierron muodostamaa (Pennanen 2000:8). Poroyhteisön jäsenet saavat korvauksia maankäytöstä valtiolta, joka kansan suussa kääntyy palkaksi porohoitajan työstä. Poroprikaati neljää johtavat Viktor Vladimirovitš Semenov ja hänen vaimonsa Oksana Semenova. Oksanan elämästä on kerrottu yksityiskohtaisesti muualla (Mustonen 2008). Vuodenajasta riippuen leiripaikalla ja prikaatissa on vaihtelevasti työntekijöitä, osa miehistä on perinteisen kalenterin mukaisesti syksyllä metsästämässä, lapset ovat taigalla pääosin kesällä. Lisäksi leiripaikan läheisyys Iengraan vaikuttaa kulkuyhteyksiin; maastoajoneuvo vierailee muutaman kerran vuodessa, useimmiten kulkuyhteydet hoidetaan pororekikydeillä. Moottorikelkkoja ei varallisuuden niukkuuden takia useinkaan käytetä. Tätä tutkimusta varten vierailin poroprikaati neljässä. Vierailut tehtiin neljän-viiden hengen tutkimusryhmän voimin, johon kuuluivat suomalais-
ten tutkijoiden ja tutkimusassistenttien lisäksi evenki-tutkija Tamara Andrejeva, joka puhuu evenkiä äidinkielenään sekä palkattu tulkki. Tutkimusryhmä asui poroprikaatin teltoissa, osallistui poronhoitotehtäviin tarkkailijan roolissa, osallistui leirin polttopuiden ja ruuan valmistukseen, vedenkantoon, vieraili Šaman-goran pyhällä paikalla, teki käsitöitä ja nahanmuokkausta leiriaikana.

Venäjän alkuperäiskansajärjestö RAIPONin edustaja Fenja Lehanova, Iengran evenkejä, totesi M.A. Castrenin sukukansapäivässä 28.9.2007, jossa olimme molemmat puhujina, että yhteiset käsityöhetket ja käsillä tekeminen oli ollut yhteisön luottamuksen voittamisen kannalta keskeinen käänne keväällä 2006 (Lehanova 2007). Hauska hetki vuoden 2006 keväällä liittyen kiehisten tekoon korosti kulttuurieroja – olin saanut tehtäväksi tehdä sytykkeitä teltaamme iltaa varten. Suomalaisena tein mäntykiehisten kaltaisia, pieniä, noin 30 senttimetrin pituisia

sytykkeitä. Poromies Zenja nauroi ne nähdessään, kun saapui teltaan, otti poropuukonsa ja veisti lehtikuusesta, joka on mäntyä huomattavasti pehmeämpää, pitkiä 60 senttimetrin kiehisii ja totesi, ”tälläisiä niiden olla pitää!”



Kuva 6. Kevään 2005 kenttävierailu toteutettiin prikaati neljän kevätleiriin vezdehod-telaketjumaasturilla, joka vuosihuoltaa leirejä. © Tero Mustonen.

Formaalisten haastattelutilanteiden lisäksi yhteiset tarinankerrontahetket, epäviralliset kohtaamiset, havainnointi ja erityisesti talven 2006 kuudenkymmenen kilometrin pororaitokyyti Iengraan olivat osa yhteisöpohjaisen menetelmän soveltamista. Prikaatin jäsenet määrittivät itse, miten ja mistä keskustellaan, vaikka joissakin haastatelussa alkukysymyksillä ohjattiin keskusteluita tiettyihin teemoihin. Vapaan assosiaation, miellelyhtymien ja evenkiläisen keskustelukulttuurin saadessa edetä vapaasti yllättäviäkin muistitiedon asioita tuli esiin. Rajoitteena kenttätyöjaksojen osalta oli se, että koko vuoden kestävä yhteistoimintaa tai seuranta ei voitu toteuttaa. Lisäksi tutkimusryhmän rajoittuneisuus venäjän kielen ja evenkin osalta hidasti joitakin haastatteluita, mutta toisaalta sopi hyvin poroleirien verkkaiseen elämänrytmiin ja hitaaseen tarinankerrontaan taigalla. Lämpötila vaihteli talvileirin neljän- ja viidenkymmenen asteen pakkasesta kevään 2005 plus kymmeneen.

Tämän tutkimuksen pääaiheet ovat evenkien tieto omissa ajassaan ja paikassaan sekä ilmaston- ja luonnon monimuotoisuuden muutosten havainnot prikaati neljän osalta. Olen päättänyt esittää joitakin tiedonantoja, jotka liittyvät myyttiseen tietoon, paikallisen tiedon ominaisuuksiin, kuten suunta- ja paikkatietoon, prikaatin ja yhteisön sisäiseen päätöksentekoon, ja muutamiin muihin teemoihin liittyvää lisämateriaalia yhteisöllisen kehityksen laajentamiseksi. Havainnot ja historiat on esitetty prikaati neljän kollektiivisina tiedonantoina, ja yksittäisiä lainauksia on käytetty täsmentämään tai tarkentamaan tiettyä seikkaa. Jos havainto tai tiedonanto on annettu Iengrassa, tieto on merkitty lainauksen yhteyteen. Näin

prikaatin ja myös Iengran kollektiivinen tieto tulee parhaiten esille. Joidenkin aiheiden osalta mukana on myös Iengran kylässä tallennettua materiaalia henkilöil-tä, jotka ovat eläneet poroprikaatissa tai joiden antamien tietojen osalta voidaan selvittää asian luonnetta, tai sen taustaa.

Prikaati neljän ja Iengran haastateltujen jäsenten nimet ovat listattuina *haastatellut-* osiossa. Jokaiselta mukana olleelta on pyydetty lupa julkaista materiaali ja henkilötiedot osana tätä tutkimusta. Jos lupaa ei ole saatu henkilötietojen julkaisuun, mutta tiedonantoja on voitu ottaa mukaan tutkimukseen, käytetään pseudo- ja anonyymiteettejä. Materiaali on palautettu, erityisesti vuotuiskiertokartan ja valokuvien osalta keväällä 2007 prikaatin jäsenille, ja he ovat sen hyväksyneet. Prikaatin johto osallistui kevään 2007 Lumimuutos - tapahtumaan Nerijungrissa, missä heillä oli myös mahdollisuus ajatuksenvaihtoon muiden arktisten luontais-talouslyhteisöjen, kuten Kolyman tsuktsien, kanssa yhteisistä asioistaan. Alustavat tutkimustulokset on raportoitu Iengran kylän asukkaille.

4.1.1 *Perinteinen päätöksenteko*

Evenkien poroprikaatin päätöksenteko ja vallankäyttö pohjaa taigalla konsensus-keen. Valentina Prokofjevna Alehanova kuvailee entisen prikaatinsa päätöksente-koa seuraavasti: *”No, menneisyydessä oli samoin: jos on lähdettävä, pitää lähteä, jos ei, niin ei. Itse päätimme. Ja siinä on kaikki. Jos sanottiin, että lähdetään, niin lähdettiin. Ja jos sanottiin, että ei lähdetä, niin ei lähdetty. Niin. Niin oli. He itse päättivät. Metsästäjät esimerkiksi metsästävät jossakin paikassa viikon tai 10 päivää, kuukauden. (Metsästyksen loputtua) he sitten päättävät, mihin he lähtevät ja mil-loin. Niin he päättävät eivätkä kysy keneltäkään, päättävät itse, he lähtevät kun he haluavat lähteä, pysähtyvät kun he haluavat pysähtyä. Ja siinä on kaikki”* (S-2005). Metsässä tapahtuvat päätökset ovat perinnetiedon, luonnon- ja sääolosuhteiden, porojen antamien suuntien, vaiston ja virallisten päätöksentekorakenteiden yh-distelmiä, kuten Brody (1987: 93–94) mainitsee. Prikaatin päätöksenteko, osana ekosysteemiään joutuu siis reagoimaan vallitseviin olosuhteisiin kulloisellakin het-kellä, hyödyntäen lumennoksiaan ja tietojaan (Pennanen 2000:8). Prikaatin eli työryhmän johtajalla on virallinen päätöksentekovastuu. Prikaati neljän osalta hän konsensus-periaatteella keskustelee siitä, mitä tehdään, ja monet poroyhteisön jä-senet painottivat, että johtaja ei koskaan tee päätöstä yksin ilman konsultaatiota. Kuten eräs prikaatin jäsen totesi: *”Kaikki työryhmän jäsenet keskustelevat, juttelevat, miten voi tehdä paremmin. Johtaja ei päättä yksin. Kysymykset ratkaistaan kaikkien työryhmien jäsenten suostumuksella. Miten voi tehdä jotain paremmin, mihin pitää vaeltaa”* (Semenova S-2005a). Näin myös leirivierailuiden aikana 2005–2006 toi-mittiin käytännössä.

Joskus päätös esimerkiksi lähteä metsästäämään saadaan unesta: *”Jos näen hyvän unen, niin sanon heti, että pitää lähteä metsästäämään, että tapan jonkin, koska näin hyvän unen. Kun näen, että esimerkiksi juttelen kavereitteni kanssa, hyvä uni. Ja jos lähden tänään metsästäämään, tapan soopelin ja vielä jonkin. Hyvää, unessa... Hyviä kun esimerkiksi pyydät paljon kaloja. Se tarkoittaa aina jotain hyvää: voit saada rahaa tai jos lähdet taigalla, saat hyvän saaliin. Hyvä saalis. Se on kaloista. Se kala tarkoittaa rahaa. Eivät kaikki näe sellaisia unia. Minä näen sellaisia unia, en tiedä, näkevät-kö muut. Voi, näen paljon unia, kun nukun, paljon kaikenlaisia”* (S-2005d) Vallan kasautuminen, henkilökonfliktit ja etniset rajatkin (venäläiset–evenkit) sekä suhde Iengrassa olevaan valtionsovhoosiin voivat keskittää valtaa siten, että työryhmän

johtajan päätösten ja taigalla olevan tietyn prikaatin päätösten välillä on ristiriita. Prikaati neljän osalta kenttäajan puitteissa tehdyt havainnot vahvistivat yhteispäätösten olevan luonteva osa toimintaa. ”No, esimerkiksi meidän tokassa päätetään yhdessä: kuka, mitä, mihin vaeltaa tai miten voi tehdä jotain oikein. Mutta jos johtaja on nuori, niin vanhemmat työryhmän jäsenet voivat auttaa häntä. Tehdään siis suostumuksen mukaan” (Lehanova S-2005). Prikaati neljän osalta tilannetta kuvattiin näin: ”Jos esimerkiksi otetaan meidän yhteisömmme, (hän) on yhteisön johtaja, tehdään niin, kuin hän sanoo. Meillä on poronhoidon työryhmä. Meillä on työryhmän johtaja. Kaikki tottelevat häntä. Mutta hän neuvottelee kaikkien kanssa. Häinkin voi olla joskus väärässä. Ja naisetkin kokoontuvat, tsum-työlaiset ja miehet. Kaikki käsitellään, tarkennetaan kaikki kysymykset” (Semenova S-2005a). Prikaatinjohtaja Viktor Semenov painottaa, että ”(johtaja) kertoo, kuka menee minnekin, johtaa, tietää, missä porot ovat, se on tärkeintä” (Semenov S-2006).

4.2 Evenkimaisema ja sen kartoitus

”Meillä on kaksi keskikokoista jokea. Meille se riittää. En osaa edes aina sanoa, miksi joku joki on sen niminen. Kenerkit. ”Kener” on katiska. Joessa on paljon paikkoja, joihin voisi laittaa katiskan. Kenerkit-niminen joki. Gonam on pitkä ja mutkikas joki. Sille annettiin nimi Gonam. Tai Takrekam, se on tällainen kiemurteleva kuin mato. Se on kuin järvi, sen rannat ovat mutaisia. Pieniä jokia on paljon. (Leiripaikkojani) on Kurekati - niminen joki, on Kalbati, Turkit. Daban on. Delimda viittaa kalastukseen, Nerumda. On Davenda, sanasta dva - keinotekoinen. Tällaisia on. Nerunda. Se on harjusjoki. On Delimda. Se on taimenjoki. Oli ennen. Nämä nimethän ovat vanhoja. Nimet säilyivät, mutta... nimi vain jäljellä.” (Kolesov S-2005a) Galina Varlamova on todennut Iengran ympäristön evenkinkielisen paikannimistön olevan intiimi koodisto, tarinoiden täyttämä, elävä maisema, mistä myös Longboat mainitsee (2006). Evenkien ja maiseman suhde on erottamaton. Maiseman dokumentointikirjallisuutta on olemassa ympäri napapiirin perinneyhteisöjä (Riewe 1993, Jordan 2003: 135–183). Laadullisesti laajin dokumentointi paikallisesta maisemanymmäryksestä ja -tiedosta liittyy Kanadan inuiittien itsehallintoalueen, Nunavutin (inuktitutia, suomeksi ’meidän maamme’) neuvotteluiden pohjaksi tehtyihin maankäyttökarttoihin. (Riewe 1993). Tätä alkuperäiskansatiedon, maankäytön, olemusten ja tarinoiden kiinnittämistä topografsiin karttoihin on myös ankarasti kritisoitu eri näkökulmista (Hudson 2001, Simpson 2006). Sekä tutkijayhteisö, kuten ihmismaantieteilijät, että kriittinen koulutettu alkuperäiskansaeliitti ovat vastustaneet dokumentointia karttoihin, usein todeten, että monivahainen tarina-paikka-maisema tyypistyy kaksiulotteisesti kuvattaessa tunnistamattomaksi. Dokumentoinnissa on kysymys myös paikallisen tiedon ja kahden eri sivilisaation rajasta (Massey 2005: 2-4) Jos suullinen, kokemuksellinen ’tieto’ ja ’paikka’ kiinnitetään ’tunnetun tilan’ karttoihin, Venäjän liittovaltiokarttoihin, muuttuu se osaksi, tai muodostaa ainakin suhteen, länsimaisten raaka-ainetuotantoyhteiskuntien ja tietämisen tapojen kanssa.

”Tuntemattomien’ tai *foucaultilaisesti* (1990) ajatellen ’hallitsemattomien paikkojen’ (Mustonen 2008: 47) tietoisuus ja sijainti myös vahvistavat perinteistä tietoa omana olemuksenaan ja yhteisön sisäisenä voimavarana. Tätä tutkimusta, samoin kuin Kolyman ja Puruveden tapaustutkimusta, varten pyysin yhteisöhaastatteluisia paikallisia määrittelemään itse omilla ehdoillaan sen, mitä haluavat aiheesta sanoa. Kuten aikaisemmin todettiin, evenkit ovat hyvin tietoisia maastokartoituksis-

ta, ja ovat osallistuneet maisemansa tutkimukseen avustamalla geologiaa ryhmiä neuvostoaikana. Tutkijaryhmä vieraili pyhillä paikoilla evenkien opastamina, ja aiheesta keskusteltiin 2004–2007 kenttätöiden aikana. Pyhiä paikkoja ei merkitty karttaan. Laajemmasta dokumentoinnista ja kartoituksesta on jatkotutkimuksia varten ollut suunnitelmia, mutta ne ovat tämän tutkimuksen ulkopuolella, ja Iengran evenkit ovat vasta muodostamassa asiaan kantaa. Lisääntyvä turismi kylään on kannustanut kylähallintoa. Lisäksi Venäjän alkuperäiskansajärjestö RAIPON on yhteistyössä Arktisen neuvoston kanssa laatinut aiheesta pilottioppaan (Haruchi, Sohlberg & Suljandziga 2002).

4.3 Evenkien paikkatiedosta

Taigan erämaavyöhyke avautuu evenkien näkökulmasta myyttisenä, ylimuistoisena luontaistalous- ja kulttuurimaisemana, johon heillä osana maailmaansa on ikaiaikainen, herkkä suhde. Kuten monet muut alkuperäiskansa- ja perinneyhteisöt (Berkes 1999, Helander 1999a), Iengran evenkit navigoivat, toimivat ja elävät maailmassaan ja muodostavat suhteita sen muutoksiin, ilmiöihin, tarinoihin ja olemuksiin. Heillä on omia laulujaan, joissa kerrotaan matkasta taigalla, muistellaan paikkoja, henkilöitä tai improvisoidaan. Myös sukujen, perheiden ja klaanien välisiä asioita esitetään lauluin (Mustonen 2008: 44). Garafena Jegorovna Kolesova Iengrasta on todennut: *”Me aina tiedämme, mihin suuntaan me ajamme, oli sitten yö tai päivä. Tai esimerkiksi mihin suuntaan joki virtaa. Tiedämme itse”* (S-2005). Jevgeni Sergejevitš Maksimov, ammattimetsästäjä, suunnistaa tuulen avulla. Yksilötason lumennos, lumen tieto käy ilmi hänen kuvauksestaan pyyntimatalla: *”Yleensä pohjoispuolelta tuulee aina. Kun menet metsästäämään tai jonnekin ja kun käännyt, silti olet pohjoiseen päin ja aina tuulee pohjoispuolelta. Ja kinokset muodostuvat. Tuulee ja muodostuu tällainen kinos. Reki hyppii, kun ajaa avonaisella paikalla, varsinkin pohjoispuolelta. Etelästä tuulee vähän.”* (S-2005). Taigassa on erityisiä paikkoja, joissa asuu paikallisen tiedon mukaan henkiä, tai jotka ovat ikimuistoisista ajoista olleet tärkeitä. Tällainen on Šamaanivuori, Šaman-gora. Tutkimusryhmä vieraili siellä keväällä 2006 poroprikaati neljän jäsenen kanssa.

Njurmoga-klaanin Iengrassa elävä Valentina Prokofjevna Alehanova kertoo vuoresta: *”Sellainen (erityinen) paikka oli. Mutta nyt se tuhottiin jostakin syystä. Sen nimi oli Šaman-gora (Šaman-mäki, vuori). Kaikki tulivat sinne. Kun esimerkiksi tulimme taigalta tänne kylään, pysähdyimme aina siihen paikkaan, jonka nimi on Šaman-gora. No, siellä annettiin, ripustimme erilaisia kangaspaloja. Joimme siellä, joimme teetä. Vasta sen jälkeen aloimme vaeltaa. Jos ei sitä tee... no, meidän esisämme sanoivat niin: jos ei tee sitä, sattuu jokin onnettomuus”* (S-2005). Viktoria Vladimirovna Vanšikova kertoo (S-2006), että Šaman-goralla oli ennen puujumala, joka oli puettu šamaanivaatteisiin. Jumalalla oli ollut myös kirja. *”Sen edessä on ollut sellainen todella iso kirja ja se oli puettu samaaniksi. Nyhän siellä ei ole mitään, se on joko poltettu tai... nykyäänhän siellä on kivi, mutta ennen siellä oli iso kirja”* (S-2006). Viktorian mukaan vuorelta voi löytää mitä tahansa, esimerkiksi rahaa. Sinne heitetään kaikkea, mitä löytyy taskusta. Venäläisten geologien ja kaivosmiesten saavuttua mäelle siellä oli ajettu vezdehod-telaketjumaasturilla ja evenkien puujumala oli tuhottu. Viktoria kertoo, että *”(he) sotkivat paikan ja laskeutuessaan vuorelta alas joutuivat onnettomuuteen. Siellä ei saa koskea mihinkään. Enää sitä kirjaa ei ole olemassa. Kirjan sivut olivat haalistuneet, tekstistä oli mahdoton saada selvää. Sitä kirjaa ei ole enää olemassa. Olen ehtinyt nähdä sen”* (S-2006). Oksana

prikaati neljästä kertoo, että ”siellä pitää heittää jotain, uhrata, jos et heitä jotain niin tapahtuu jotain, nartat hajoavat. Tapahtuu onnettomuus” (Semenova S-2006c, myös Mustonen 2008).

Šaman-goran kaltaisia paikkoja maastossa ovat noitien haudat, esimerkiksi Gonamin puolella Meditshilla. Niiden lähetyvillä evenkien mukaan tulee käytäytyä, toimia oikein. Kolesov kertoo: ”Šamaanin hauta ei ole tavallinen. Metsässä-kään. En tiedä, miten haudataan, en ole nähnyt koskaan. Mutta olen nähnyt niiden hautoja. Niillä on tällainen hautamuistomerkki. Kyllä, puusta. Sellainen patsaan tapainen pitkä. Ja ristikin pystytetään. Kristittyjä meistä tuli vähän aikaa sitten. Ennenhän me olimme pakanallisia. Šamaani haudattiin ennen sinne, missä kuoli... Sinne haudattiin, missä kuoli. Tai jos hän toivoi ennen kuolemaansa, että haudatkaa minua sinne, niin hänet haudattiin sinne. Yleensäkin, kun ihminen kuolee. Kun me olimme pieniä poikia. Jos kylässä kuoli vanha ihminen, meitä... Mehän emme ymmärtäneet. Melusimme ja huusimme. Meitä kiellettiin meluamasta ja huutamasta. Hautausmaalla samalla lailla. Älä melua, älä juokse, äläkä koske mihinkään. Varsinkin jos kyse oli sellaisesta šamaanin haudasta. Täytyy tietää. Ja ehdottomasti, oli kyseessä sitten mikä tahansa hauta, kun kävelet ohi, vaikka se onkin tuntemattoman, heitä sinne tupakki tai kolikko, ihan sama. Jätä jotain. Älä koskaan pilkkaa tai ota sieltä mitään. Siellä on paljon esim. kolikoita, niin kuin Šaman-gora (suomeksi Šamaani-vuori) luona. Älä koskaan ota sieltä mitään. Vaikka kuinka tekisi mieli, älä koskaan ota sieltä. Muuten sinun käy huonosti” (S-2005b).

Vitali Maksimov Iengrasta tietää, miten maaston eri paikkojen kanssa tulee toimia. Hän kertoo omakohtaisen kokemuksen noitien haudoista: ”Taigalla on paljon vanhoja hautoja. Kun käymme metsästämissä ja tapaamme vanhan haudan, panemme sen päälle jonkin uhrin, esimerkiksi patruunat tai savukkeet tai konvehdit, jos niitä on mukana. Sitten pyydämme menestystä. Joskus se auttaa” (S-2005). Metsän heterotopia tulee esiin hienovaraisessa maisemanluennassa, josta Maksimov kertoo: ”Mutta eivät kaikki haudat auta. On olemassa tiettyjä hautoja, jotka auttavat. Monet tietävät ne. Jotkut haudat eivät auta, ne ovat varmaan tavallisia. Ethän voi nähdä, kuka siinä vanhassa haudassa on” (S-2005). Hänen asuessaan Hotymissä, toisessa piirikunnassa, haudat auttoivat häntä ja hänen perhettään.

Tässä paikkatarinassa metsästyksen ja poronhoitoon liittyvät kuulumiset taigaan korostuvat Maksimovin perheyhteisön kohdatessa ongelmia. Siitä käy myös ilmi masseylaisittain moniolevainen paikallisuus: ”Kun asuin Hotymissa, en tiedä mitä siellä oikeastaan tapahtui, mutta siellä on yksi vanha hauta, sen vieressä on kasvanut korkeita puita. Kun olin armeijassa, vanhemmat metsästivät, eikä isäni onnistunut pyydystämään peuroja. Hän palasi joka päivä ilman saalista” (S-2005). Vitalin äiti toimi noudattaen evenkien maisemasäntöjä ja ”silloin äitini teki ohukaisia, otti mukaan konvehteja, lähti sille vanhalle haudalle ja pyysi apua metsästyksessä. Hän palasi kotiin. Isä ei sinä päivänä palannut pitkään aikaan, hän tuli hyvin myöhään. Äiti kysyi, miksi hän oli niin kauan. Isä vastasi, että tappoi seitsemän peuraa, ja niiden käsittelyyn kuului paljon aikaa. Hän oli muuten hämmästynyt ja oli iloinen, koska tappoi seitsemän peuraa yhdessä päivässä. Se oli sinä päivänä kun äiti kävi vanhalla haudalla” (S-2005). Maksimovin paikkatarinassa hauta merkityksellistyy aikapaksi, välittäjäksi avartuvan evenkien maailmallisuuden ja siinä toimimisen symbolina. Hän merkityksellistää äitinsä haudallakäynnin olevan erityinen pyyntö. Myöhemmin, omakohtainen kokemus vahvistaa Vitalin kokemustietoa: ”Noin neljän vuoden kuluttua vaelsimme samalle paikalle. Emme voineet silloin löytää meidän porojamme. Tokassamme oli 300 poroa. Ne katosivat, emmekä voineet löytää

niitä. Isä lähti toiselle pysähdyspaikalle, jolla olimme talvella. Hän lähti etsimään niitä sieltä, koska ne voivat palata takaisin talvipaikalle. Se oli kuitenkin kaukana: noin 20 kilometriä yhteen suuntaan. Se kesti varmaan kaksi päivää. Piti vielä yöpyä siellä. Minä jäin kotiin hoitamaan koiria. Kun vanhempani lähtivät, se vanha hauta tuli mieleeni ja minä lähdin sille” (S-2005). Maksimovin toiminnassa osana maisemaansa on läsnä Longboatin mainitseman alkuperäiskansamielen huomioimiskäyttötyminen. Yliaistillisen todellisuuden läsnäolo nivoutuu luonnolliseksi osaksi ongelmanratkaisua. ”Panin sen päälle savukkeet tai konvehdit ja sanoin, että poromme katosivat, auta meitä. Tulin sitten kotiin. Joimme kotona teetä ja sitten vanhempani lähtivät sille talvipaikalle etsimään poroja. Sen jälkeen lähdin kävelemään jokea pitkin. Siellä oli leveä laakso ja niitä hautoja. Tulin lähemmäksi ja näin porot. Ne myös näkivät minut ja juoksivat minun viereeni. Siellä oli koko meidän tokkamme, myös vasoja. Ne juoksivat minun viereeni niin, kuin joku olisi pelästyttänyt niitä. Ne juoksivat viereeni ja oli kuin joku olisi siellä, niiden takana. Olin iloinen. Niitä ei ollut koko kuukauteen ja nyt koko tokka juoksi minun viereeni. Isä tuli seuraavana päivänä ja kysyi, mistä olin löytänyt porot. Kerroin hänelle kaiken. Kerroin, että olin vanhalla haudalla. Vanhempani eivät löytäneet mitään, kun olivat talvipaikalla” (S-2005). Maksimovin paikkatarinassa varsinainen avartuva kokemus, jolloin taigan salainen, verhottu ydin avartuu, on läsnä viikkoa myöhemmin seuranneissa tapahtumissa: ”Sitten viikon päästä heräsin aamulla kello kuusi. Äiti aikoi lähteä ulos teltasta. Hän avasi oven ja juuri sinä hetkenä kun hän sulki sen, teltaan astui neito hiukset letillä. Hän niin kuin ui. Nuori neito, noin 18-vuotias. Hän ui luokseni ja istui minun viereeni. En voinut huutaa enkä mitään. Istuin vain, enkä voinut tehdä mitään. Kuulin sitten, että äiti palaa teltaan. Neito nousi ja juuri silloin kun äiti avasi oven, neito pääsi ulos. Äiti tuli sisään, pani uunin lämpiämään ja minä heti nukahdin. Heräsin sitten, kun minut kutsuttiin juomaan teetä. Me joimme teetä ja kysyin äidiltä, mihin aikaan hän lähti aamulla teltasta pois. Hän vastasi, että kello oli noin kuusi. Kerroin sen jälkeen vanhemmille, mitä tapahtui minulle. Isä sanoi, että se tapahtui sen takia, että olin haudoilla. Hän sanoi, että ei tarvitse enää käydä haudoilla. En enää käynyt siellä. Mutta se auttoi, jos pyydettiin. Se oli meidän pysähdyspaikkamme vieressä. Emme etsineet sitä. Kävimme joskus sen ohi. Kun isä ei voinut pyydystää peuroja, äiti kävi sillä haudalla ja pani sille ohukaisia. Äiti kertoi minulle siitä haudasta” (S-2005). Vitali päättää aikappa-tarinansa viittaamaan sukupolvisen tapatoimen tärkeyteen, jonka hänen äitinsä ikään kuin omilla toimillaan opetti ja samalla kiinnitti osaksi poikansa kokemuspäiriä taigalla. Kokemus osoittaa, että evenkien oma maailmallisuus ja sen toimintaperiaatteet, kuten Varlamova esitti, ovat edellen osa tapakäyttötymistä, eli kuten Vitali painokkaasti totesi: ”Mutta se auttoi, jos pyydettiin” (S-2005).

Terenti Semenov, Iengran vanhus, on kuvaillut evenkien maiseman tuntemusta. Eri suvuillakin on omat alueensa ja omat suhteensa maisemaan: ”Me tiedämme, missä on pohjoinen. No, me tunnemme koko taigan. Se on meidän lähiympäristömme. Kuljin itse kaikkialla. Tunnen koko alueen, kaikki joet, jotka virtaavat Timptonissa. Joet laskevat Timptoniin. Djukta-joki—se on etelä, mutta se laskee tuonne, pohjoiseen. No, mistä joki alkaa, se on etelässä, ja se päättyy pohjoiseen. Jokaisella evenkisuvulla...on oma tapansa määritellä, jokensa mukaan” (S-2005). Poroyhteisön navigaatio koostuu myös maiseman muodoista, vuoria, kumpuja ja jokia hyväksikäytetään. Esimerkiksi ”Ie”, joka on Iengra-kylän ja joen nimessä, tarkoittaa haarasarvia (myös Mustonen 2008). Aurinko, kuu ja tähdet ovat osa sijainnin määrittämistä. Haastattelussa todettiin, että ennen jokisuut olivat keskeisiä oppaita, niiden

avulla määriteltiin kasvustosta, missä pohjoinen ja etelä ovat. Taiga ei ole yhtenäinen metsätila, vaan runsasvivahteinen matriisi, jossa jokaisella paikalla on oma olemuksensa. Njurmoga- klaanin Valentina Prokofjevna Alehanova kertoi, miten pororaidossa edellä kulkeneet miehet toimivat reittiä valitessaan: *”Me kuljimme heidän perässään. En esimerkiksi tiennyt mihin, kuljin mieheni perässä. He ovat edessä ja me olemme perässä. Eivät he mitään (karttaa tms.) käyttäneet. He tunsivat taigan ja kaiken, mitä siellä taigalla on. He eivät käyttäneet mitään: eivät karttaa eivätkä mitään muuta. Tiesivät itse. Kuljimme lähipaikasta, talvipaikasta me kuljimme kesäpaikkaan. Kesäpaikasta syksypaikkaan ja syksypaikasta talvipaikkaan. Niin kuljimme, ja se saattoi kestää hieman kauan: 2–3 päivää. Vaelsimme. Ja talvellakin. Jos se paikka on kaukana, sinne on myös 2–3 päivää. Kesällä samoinakin. Niin siirryimme paikasta toiseen. Seuraavana vuonna, jos löydetään hyvä paikka muualla, jonne voi jäädä, tehdä laidunmaa, niin vaelsimme toiseen paikkaan, toista tietä”* (S-2005). Joilla, *”isoilla ylityspaikoilla”* (Oksana Semenova S-2006c), uhrataan onnistuneen ylityksen jälkeen. *”Toisella puolella aina annetaan jotain”* (emt. S-2006c). Maksimov Iengrasta kuvailee: *”Osaan suunnistaa myös tähtien mukaan, esimerkiksi Pohjantähden, sen sinisen tähden mukaan. Sitä käytetään, kun ei ole pilviä. Kun on pilviä, niin luotan itseeni tai poroon. Hyvä poro ei eksy.”* (S-2005). Kun leiripaikalla pystytetään telttaa, sama maailmassa toimisen säännöstö on ohjaamassa, miten käyttäydytään. *”Jos pystytät teltan pohjoispuolelle, niin uuni ei pala. (Ovi) pitää (olla) eteläänpäin. Teltta pystytetään näin, että ovi olisi etelään. He yrittävät, jotka tietävät. Mutta jos laitat pohjoiseen, niin uuni ei pala”*, toteaa Terenti Semenov (S-2005).

4.4 Sää

Vallitseva sää ja vuodenaika ovat tärkeimpiä seikkoja, jotka määrittävät taigayhteisön elämää. Niiden rytmit ovat evenkien maailmantajun ilmentäjinä. Porot reagoivat usein jo etukäteen muuttuviin sääolosuhteisiin, ja siten seuraavan leiripaikan ja laidunalueen valinta sekä muut luontaistalouteen ja leirien elämään liittyvät toimet heijastelevat säiden vaihteluita. Paikalliset säät muodostavat ilmaston. Prikaati neljässä työskentelevien ja oleskelevien evenkien mielestä sääolosuhteessa on koettu merkittäviä muutoksia. Useat poronhoitajat sanoivat, että säämuutoksia on ollut jo pitkään. Erityisesti kesällä 1987 arvioitiin, että ehkä koko ilmastoregiimi alkoi muuttua, ja lumimuutokset alkoivat toden teolla 1996. ’Normaali’ sääolosuhde on nyt poropaimennusta harjoittavien prikaatilaisten sekä heidän isovanhempiensa muistitietojen piirissä vakiintunut luonnon vuotuiskierto, johon kuuluvat kovat talvet, nopea kevääntulo huhtikuun puolessavälissä lumen sulamisineen ja siirtyminen kesään toukokuussa. Lumi tulee lokakuussa, josta pitkä talvi taas alkaa.

Evenkien luontaistalous on siis vakiintunut tämän pitkäjaksoisen *ilmaston* puitteisiin, ja hetkittäiset *sääolosuhteet* noudattavat laajempia ilmastollisia oloja. Evenkien omaa kalenteria ja siihen liittyvää kielimateriaalia tallennettiin kenttäjaksojen aikana. Materiaalin julkaiseminen ei ole kuitenkaan vielä tämän tutkimuksen piirissä. Säähavaintojen ja paikkatietojen esittäminen suomeksi tyypistää väistämättä evenkien maailmallisuuden, mutta tutkimustarkoituksessa näin tehdään tämän tapauksen osalta. Yleisesti ottaen ilmasto ja sää osana sitä on muuttunut prikaati neljän havaintojen mukaan. Vaikka, kuten Kolesov kuvasi, evenkeillä on oma perinteinen kalenterinsa, esitän säämuutoshavainnot osana neljän vuodenajan kiertoa tässä. Jatkotutkimuksien osaksi jää mallintaa ja kuvata muutosmerkityksien osuus osana evenkien kalenteria. Tätä pohjustaen tapaustutkimukseni liittyy

muutoshavainnot osaksi evenkien paikallisen tiedon rakennetta ja vertauspisteitä. Kovat pakkasjaksot, jolloin pitkäkestoinen -60 - 50 C sydäntalvella oli vakio, ovat muuttuneet: *”Joskus oli -60 astetta. Mutta nyt on ilmastonlämpeneminen. -45 on jo harvinaista. Viime vuonna talvi oli todella lämmin (2004). -30 , -35 astetta. En edes tiedä, mistä se johtuu. Ehkä kaivoksista, alueen teollistamisesta. Kyllä lämpenemistä tapahtuu. Sää on muuttunut paljon. Ja vanhat ennusmerkit eivät pidä enää paikkansa”* (Kolesov S-2005a).



Kuva 7. Vladimir Kolesov prikaati neljän kevätleirissä, taustalla prikaatin jäseniä.
© Tero Mustonen, 2005.

4.5 Syksy

Lokakuun pakkaset jäädyttivät purot ja joet, niiden ylitys porojen avulla oli turvallista. Nyt jäätyminen siirtyy myöhemmäksi syksyyn. *”Mutta nyt lokakuu on sen verran lämmin, ettei vesi jäädy rapakoissa. Rapakoita ja likaa kuin olisi (alku)syksy. Sellainen syksy kuin lännessä”* (S-2005). Ensilumen sataminen taiga-vyöhykkeen perinnekulttuureissa on ollut tärkeä merkki, raja syksyn ja talven välillä. Siihen on liitetty syviä merkityksiä ympäri napapiiriä (Snellman 2001, Ryd 2001, Mustonen 2003, Macdonald 2000, 2002). Evenkien lumimuutos, lumennos, on omassa sijainnissaan samankaltainen kuin muillakin pohjoisilla alueilla. Kuten eräs prikaati neljän poromiehistä kertoi vuonna 2005: *”Syksyllä metsästetään koirien kanssa. Kun lumi on syvää, asetetaan raudat. Kun lumi on jo syvää eikä koira voi enää saada soopelia kiinni, asetetaan raudat, syötit ja soopelit menevät niihin.”* Esimerkkinä yksilötason lumennoksesta ammattimetsästäjä Jevgeni Sergejevitš Maksimov kertoo lumesta navigaatioissa: *”Joskus niissä paikoissa, joissa kasvaa puita, lumi on pehmeää. Avoimessa maastossa lumi on jo kovaa, koska se puristuu tuulen vaikutuksesta ja muuttuu kovaksi. Kun metsästä, yritän hiihtää kovalla lumella, koska siellä sukset*

eivät uppoa niin paljon kuin jos hiihtäisin pehmeällä. Siellä, missä on runsaasti, sukki uppoaa kokonaan. Yritän hiihtää avoimessa maastossa, koska siellä lumi on painunut ja on parempi hiihtää. Pehmeä lumi on vaaleampi ja kova on tummempi. Ja katsot, että tällä puolella on pehmeää ja tällä kovaa. Valitset kovemman. Avoimessa maastossa vielä, eteläisellä puolella lumi on yleensä pehmeää, koska aurinko lämmittää vähän talvellakin. Yritän hiihtää pohjoispuolella, koska siellä tuulee ja lumi on tummempi ja kovempi. Tällä puolella, jossa se ei ole painautunut, se on vaaleampi” (S-2005). Iengran evenkien havainto on se, että ensilumen sataminen kuivaan maahan on muuttunut. Nyt syksyisin saattaa sataa lumen ja veden vaihtelevia jaksoja, jotka vaikeuttavat porojen mahdollisuuksia syödä jäkälää, koska maata peittää jäätynyt kerros. Merkittävät muutokset havaittiin ensi kerran muistitiedon mukaan syksyllä 1996. Sen jälkeen ongelma on toistunut ja pahentunut.

Lumisateissa on siis tapahtunut epävakaistava muutos. Poroprikaati neljän havaintojen lisäksi sovhoosin prikaati kolmen syysleiripaikalla on tehty vastavia havaintoja: *”Esimerkiksi syksyllä sataa vettä ja alkaa sataa lunta, sitten vettä, on jotenkin epäselvää”* (S-2005 Iengra). Lumennoksen rytmissä on siis havaittu poikkeama, tapahtumien oletettu järjestys on muuttunut. Eheän rytmillisyyden sisällä on poikkeama, se on mahdollisesti rikki. Tämän poikkeaman vaikutus heijastuu ja merkityksellistyy yhteisön elämään ja poroihin ja siihen täytyy mukautua: *”Maakaan ei ole vielä jäätynyt, ja sitten taas sataa vettä ja lunta – siis kaikki se. Ja sehän jäätyy. Ja porojen on vaikeaa saada ruokaa. Tänä vuonna se oli niin”* (S-2005 Iengra). Osana tietopohjaansa evenkit vertaavat uusia ilmiöitä vanhaan rytmiin, ja muodostavat niihin suhteitaan: *”Ja ennen näytti siltä, että voi tuntee syksyn: maa on kokonaan jäätynyt, sataa sellaista kuivaa lunta–no, kuin tavallisesti, mutta nyt meillä on sellaista... toisin. Ja minä kun olin ennen esimerkiksi töissä kolmannessa tokassa, päällämme on lämmintä, sataa vettä, kuljettiin toiselle joelle ja siellä sataa jo lunta. Niin on. Sää on erilainen. No, sää on myös jotenkin epäselvä. Ja nytkin syksyllä satoi vettä, sitten lunta, sitten kaikki sulaa – näin oli. Ja maa yleensä... on niin kovaa lunta. Ja porojen on vaikeaa saada ruokaa. Siksi ne eivät ole nyt meillä lihavia. Sellainen epäselvä on sää nyt. No, ennen ei sellaista varmaan huomattu. Oliko niin tai paremmin. Nyt on lisäksi syvää lunta”* (S-2005 Iengra.)

Prikaati neljän kevätleirissä poikkeama on myös merkityksellistetty. Leiripaikkojen valinta pohjaa, kuten Tuisku mainitsee, lumen laatuun (2002: 100–101). Tämä käy ilmi vuonna 2005 tallennetusta havainnosta: *”Maan pitää kuivua ennen kun sataa lunta. Mutta meillä tapahtuu nyt toisin: ensiksi sataa märkää lunta ja vettä, sitten kaikki jäätyy ja sataa kuivaa lunta. Maahan ilmestyy kuori. Sen jälkeen porojen on vaikeaa saada ruokaa, he alkavat laihtua, sairastuvat sen vuoksi ja kuolevat. On sellaisia paikkoja, joissa on vähemmän lunta. Esimerkiksi täällä, tulimme tänne. Täällä on vähemmän lunta. Voimme asua täällä 2–3 viikkoa, sitten vaihdamme paikkaa”* (S-2005, prikaati neljä) Prikaati neljän lumennos, erityisesti ensilumikin on sisältänyt poikkeamia: *”Syksyllä sataa märkää, tarttuvaa ensilunta, joka jäätyy. Porojen on sitten vaikeaa saada ruokaa. Mutta ei ollut niin usein. Nyt melkein aina tapahtuu näin. Joet alkoivat jäätyä hyvin myöhään tänä talvena. Siksi vietimme enemmän aikaa jopa syksypaikalla”* (S-2005). Lumen rytmien muutos heijastui vaelluspäätökseen: *”Meidän piti lähteä aikaisemmin”* (S-2005, prikaati neljä). Samankaltaiset poikkeamat jatkuivat 2006: *”Viime vuonna (S-2005) marraskuussa lumi alkoi sulaa, ihan kuin olisi ollut toukokuu. Se oli marraskuun lopulla kun meidän piti vaeltaa. Lumesta tuli kuin vettä, sulii”* (S-2006, prikaati neljä).

4.6 Talvi

Talvi on lumen aikaa. Sen pysyvyyden pitäisi olla taattu Iengran taigalla. Muutoksia kuitenkin on havaittu. Myös lumitiedon osalta on tapahtunut limittymistä. Lumen määrä talvessa liitetään myös yhteisvenäläiseen uskomukseen karkausvuosista, jolloin on 'vähän' lunta. Tavallisina vuosina koetaan lunta olevan 'paljon'. Näin paikallinen tieto on omaksunut myös indo-eurooppalaisesta slaavilaisesta perinteestä ennusmerkkejä, ehkäpä kulttuurivaihdon, assimilaatiopyrkimysten ja voimakkaan kulttuuridiffuusion seurauksena. Lumen sadettua ja talvikauden alkamisen jälkeen eräät poroyhteisön jäsenet väittävät, että myös lumen laadussa on tapahtunut muutoksia. Valentina Prokofjevna Alehanova njurmoga-klaanista, elämäntyönsä taigalla tehnyt nainen kuvaili lumimuutosta Iengrassa näin: *"Itse lumi on muuttunut. Kun asuimme taigalla, silloin kiinnitimme huomiota. Silloin oli jotenkin toisenlaista lunta. Olen äsken tutkinut. Ennen lumi oli kuohkeaa. Ja nykyään ei näe sellaista lunta, kuohkeaa. Se on nyt jonkinlaista märkää"* (S-2005). Kim Stepanovits Nystrojev, vanhus, noidan poika, on havainnoinut lumen laadun muutoksia: *"Ennen lumihutaleet olivat isompia. Isot hutaleet. Mutta lumi oli kuivaa. Kuiva. Jalalla näin potkittiin lunta ja katsottiin sitä. Nyt lumihutaleet ovat pieniä. Niin kuin näette, sataa ryynimäistä lunta. Mutta siitä on tullut piikikästä, koska se on märkää. Sataa jo märkää lunta. Nyt se on piikikästä, mutta ennen se oli pehmeää ja hutaleet olivat isompia. Mutta nykyään hutaleet ovat pieniä"* (S-2005).

Lumen määrässä on merkittäviä vaihteluita. Perinteiset, kumulatiiviset lumisateet eivät enää ole ennustettavissa yhtä helposti. *"Joka vuosi on lunta eri lailla. Vuosina 2002 ja 2003 oli todella vähän lunta. Taigallakin oli vaikea ajella poroilla. Lunta oli vähän. Varsinkin metsästäminen oli vaikeaa, esim. soopelién metsästys. Mutta tänä vuonna satoi (S-2005) ja kerralla paljon"* (S-2005). Vaarallisimpia poikkeamia poroleirien elämään on tuonut ilmiö, jossa talvella sataa yllättäen vettä. Se ei ole aiemmin kuulunut talven sääjaksoihin evenkien lumennoksen rytmissä. Vesisade on aiheuttanut, kuten lumentulon aikaan lisääntyneet sateetkin, uusia, vaikeampia olosuhteita, jotka heijastuvat elinkeinoon, porojen selviämiseen ja työturvallisuuteen. Se on myös aiheuttanut paikallisen tiedon kriisiytymistä ja epävarmuuden lisääntymistä: *"En nyt usko niihin enteisiin. Sää on nyt muuttunut. Sää on yleensä... ennen ajateltiin, että niin... katsottiin kuun mukaan, että silloin tulee lunta, ja silloin sataa. Ja nyt sanomme, että sataa lunta, mutta ei sada. Ja sataa sitten 2–3 päivän päästä, kun ei enää odota sitä. Ennen me ennustimme, ja nyt kaikki on muuttunut. Nyt on joskus kylmempää. Mutta joskus, esimerkiksi joulukuussa, on lämpimämpää. No, ei ole selvää. Joskus on taas kylmää ja joulukuussa ei voi edes mennä ulos. Ja joskus sattuu niin, että lumi sulaa joulukuussa (venäläiseksi) Uudeksi vuodeksi"* (Iengra, S-2005). Äkilliset vesisateet ovat heijastuneet myös vaatetuksen kastumiseen. Porovaatteet, raidossa olevat valjaat ja hihnat ovat kehittyneet kylmään soveltuviksi. Suurin osa niistä on tehty nahasta. Äkilliset säämuutokset asettavat lisäkuormitusta liikkumisvälineillekin: *"Kyllä poroilla on vaikeaa. (2004–2005) Tänä vuonna varsinkin. Ennen marraskuussa ei ole koskaan ollut niin lämmintä kuin tänä vuonna (2004). Kaikki suli. Vaatteet kastuivat, kun käveli lumessa. Kengät kastuivat ja kaikki. Valjaatkin olivat märkinä. Tällaista en ole huomannut ennen. Mutta tänä vuonna oli. Oli niin lämmintä, että marraskuussa olisi voinut pitää saappaat jalassa. Ja se kesti... viimeinen päivä oli lämpimin. Tällä tavalla oli muutaman päivän ajan, ja sitten yön aikana tuli pakkanen. Kun heräsimme seuraavana aamuna, kaikki oli jäässä. Lumi oli märkä lämpimän ilman takia ja kun pakastui, siihen muodostui jääkerros."*

Poroilla oli todella vaikeata”(2005). ”Sateen jälkeen, kaikki peittyy jään alle. Se on pahinta poroille” (Iengra, 2005) ”Yleensä avoimella paikalla maa peittyy jään alle. Jääpeitto pakkasen jälkeen. Joskus on kaksi, kolme kerrosta. Pahin on alin kerros. Ensimmäinen, koska maa ei ole vielä jäänyt. Lumi sulaa, ja kun on pakkainen, se jäätyy” (Iengra, S-2005) Terenti Semenov, Iengran arvostettu evenki-vanhus, kertoi, että metsäpeura on vetäytynyt vuoden 2002 jälkeen Iengran lähialueilta, ja arvelee syyksi lumiolosuhteita: ”On vielä soopeleita, mutta peuraa ei ole jo 2–3 vuoteen. Ne lähtevät varmaan ilmaston takia. Niiden on vaikea saada ruokaa täällä” (S-2005).

Poikkeamina lumennoksessa on myös havaittu uusia ilmiöitä. ”Ilmasto muuttuu. Mutta sitä on vaikea ymmärtää. Kerran Kiinasta lensi tähän aikaan jotakin pölyä. Satoi lunta. Nousimme aamulla, emmekä voineet ymmärtää, mitä oli tapahtunut. Kaikkialla oli sitä pölyä. Nykyään on ehkä vähemmän lunta. Ennen oli hieman viileämpää. Nyt on lämpimämpää, mikä ei ole hyvä” (Iengra, S-2005). Evenkit, osana nykyistä tietoisuuttaan liittävät myös taigan tapahtumat maapalloistuvaan tietoisuuteen. Muutokset merkityksellistetään taigan sijainnista ja muiden paikkojen tapahtumia verrataan omiin: ”Meillä on huomattavaa lämpötilan nousua. Muissa maissa, esimerkiksi Irakissa, on lunta, mutta meillä on lämmintä” (Iengra, S-2005). ”Jo kolme tai neljä syksyä ei ole onnistuttu metsästämään. Sataa märkää lunta ja heti sen jälkeen sataa niin paljon lunta, että se tulee liian syväksi. Koira ei lähde sellaisella lumella” (Iengra, 2005). Erikoisia lumihavaintoja on tehty, ja ne ovat aiheuttaneet huolta: ”Olisiko siitä kaksi vuotta sitten (2003), satoi keltaista vettä. Marraskuussa satoi keltaista hiekkaa. Ei täällä meillä vaan taigalla” (Iengra, S-2005).

4.7 Kevät

Kevään tulo on aikaistunut. Lumi sulaa nopeammin, ja jääkantavuus on joissa heikompaa. Se on aiheuttanut turvallisuusriskejä, ja ennalta-arvaamattomuutta paimentolaiselämäntavassa. ”Kevät alkaa aikaisemmin. Välillä se on myöhässä, mutta jos on vähän lunta, kaikki sulaa nopeasti” (S-2005). ”Kevät on huono tänä vuonna. Lumi on huonoa. Se sulaa nyt ja taas sataa” (prikaati 4, S-2005) ”On muutoksia, muistan niitä syksy- ja kevätpäiviä. Koulu loppui aikaisemmin 25. toukokuuta, 25. toukokuuta me lähdimme jo kotiin aikaisemmin. Lensimme kotiin helikoptereilla, taigalla oli jo kesä, mutta kun lähdet nykyään kotiin toukokuun lopussa, kesäkuun keskivälissä tai kesäkuun alussa, on vielä lunta. Sellainen muutos. Olen huomannut sen” (Iengra, S-2005). Metsän vuotuiskierron muutokset ovat yksi evenkien havaintotietojen indikaattoreista, millaisia muutokset ovat: Ennen metsoilla ei ollut soidinmenoja sateen tai lumen aikana, ainoastaan kirkaalla säällä. Mutta nykyään kaikki jotenkin. Ihan kuin ilmasto olisi muuttunut. Metsoilla on soidinmenot, vaikka sataa vettä tai lunta” (Iengra, S-2005).

4.8 Kesä

Kesällä sateet ovat lisääntyneet. Evenkit kertovat, että on myös kuumempaa. Toisaalta vuoden 1986 jälkeen kuivuudet ovat voimakkaampia, ja joet ovat matalalla. Aurinko paistaa voimakkaammin. Ukkonen on muuttunut. Kausittaisiin havaintoihin on kuulunut muun muassa, että ”(kesä)ilmasto on alkanut lämmitä. Aurinko on lähempänä.” ”Vesivoimalan takia on sateita. Luulisi, että olisi hyvä sää, mutta sieltä päin tuulee ja se tuo sateen mukanaan” (Iengra S-2005) ”Porot ovat alkaneet sairastaa. Varmaankin johtuu ilmasta. Ilmasto on muuttunut. Ennen, kun työskentelin

15. tokassa, kun isäni oli vielä elossa, niin se alkoi. Kun satoi paljon vettä, me veimme silloin tavaroita ja palasimme takaisin ja aloimme juoda teetä. Satoi. Laitoimme meidän telttamme poronjäkälälle, koska satoi. Ja aloimme syödä. Katsoin jäkälää, katsoin tarkkaan - siellä oli valkoisia matoja! Niitä ei edes huomannut. Kun katsoi tarkkaan, niin niitä oli joka puolella. Sen sateen jälkeen niitä oli joka puolella. Kosteudesta tai jostain. Siitä lähtien olen pitänyt silmällä, ja sen jälkeen porot alkoivat sairastua ja niitä on vähemmän. Jopa niiden koko on muuttunut, ovat pienempiä, ennen ne olivat isoja. Nykyään ovat pieniä” (Iengra S-2005). ”On lämminnyt ja on alkanut sataa koko ajan. Ilmasto vaikuttaa. Viime vuosien aikana on alettu leikata sarvia ja porot ovat alkaneet kuolla. Kun sarvet on leikattu, porot lähtevät ja alkaa sataa tai on liian lämmin. Pääsee aivoihin ja ne kuolevat. Pääasiassa nuoret porot kuolevat” (S-2005).

Lumenajan ulkopuolisia tapahtumia on myös merkityksellistetty Iengrassa. Ääreisilmiöt, ja taigan vedenkierron muutokset kuuluvat ennen kaikkea kesälaidunalueiden vaikutuksiin. Poroprikaati neljässä kerrottiin, että ”ennen ei satanut joka vuosi niin paljon vettä. Mutta täytyy muistaa, että olen nuori ja kerron miten oli lapsuudessani ja nyt. Ehkä joskus on ollutkin. Nykyään joka vuosi sataa ja sataa. Koko kesän sataa. Ennen ei satanut koko ajan. Kaksi viimeistä vuotta sataa koko ajan. En muista kouluajoistani, että joka kesä olisi satanut melkein taukoamatta” (S-2005). Toinen havainto liittyy jokien veden muutokseen: ”Meillä Iengra on kuivunut melkein kokonaan. Ennen se oli iso, leveä” (S-2005). Kesän loppu ja syksyn tulo ensi lumineen on tärkeä vuodenaikaisraja. Siinäkin on havaittu muutoksia. ”Ennen se ukkosti usein ja vielä sellaista lunta ja ukkonen jyrysi, nykyään on vähemmän ukkosia. Ukkonen jyrysee harvoin. Heinäkuu, elokuu. No, elokuun lopussa ei ole enää ukkosta” (S-2005). Mäkärät ja muut kesän hyönteiset, kuten saamelaisillakin, ovat toimineet evenkien poropaimenten apuna, kun porot syksyllä kootaan yhteen. Nyt hyönteisiä on pidempään kuin ennen: ”Tänä vuonna (2004) on vielä ollut mielenkiintoista mäkäriin liittyen. Kun ulkona on mäkäriä, porot tulevat tavallisesti kotiin. Mäkäriä katosi ennen elokuun lopussa. Sitten satoi lunta syyskuussa, lokakuun puolivälissä. Mäkäriä oli ensilumeen saakka. Porot tulevat silloin kotiin. Ja nyt se on lokakuuhun saakka. Sellaista ei koskaan ollut. Ennen mäkärät katosivat elokuussa. Syys- ja lokakuussa sitä ei enää ollut. Se ei enää häirinyt poroja. Sitten satoi lunta lokakuussa. Mutta tänä vuonna mäkärä lensi elokuussa ja syyskuussa lokakuuhun asti. Porot tulivat itse. Ja sitten alkoi heti sataa lunta” (S-2005 Iengra).

4.9 Sään ennustaminen

Evenkien muistamia merkkejä sään ennustukseen käytetään vielä taigalla. Paikallisen tiedon muodostamaan kompleksiin kuuluu esimerkiksi luonnonilmiöiden, vaistotiedon, unien, eläinten käyttäytymisen, jaksottaisen sään ja viime aikojen tapahtumien yhdistelmä. Esimerkiksi tuulet ovat tärkeitä ennustamisessa prikaati neljän miehille: ”Kyllä, tuulella on merkitystä. Jos tuulee yhteen suuntaan, se on normaalia. Jos taas tuulee eri suuntiin niin sää muuttuu. Jos tuulee yhteen suuntaan, niin katsot säätä ja sää jatkuu normaalisti. Jopa pilvien mukaan katsotaan, jos pilvet liikkuvat etelästä pohjoiseen, se tarkoittaa, että sää muuttuu, tulee sadetta tai lunta. Jos tuulee pohjoisesta etelään, niin on hyvä ilma. Meillä on sellainen määritelmä” (S-2006). Kim Stepanovits Nystrojev, Iengran vanhin, totesi keväällä 2005: ”Ennusmerkit, joiden avulla he ennustivat ennen, nykyään niiden avulla on mahdotonta ennustaa. Ennen etupäässä oli pohjoistuuli. Ja keväällä tuuli ainoastaan etelästä pohjoiseen. Nykyään tuulet ovat muuttuneet. Tuulee niin lännestä itään kuin idästä

länteen. Nyt luonto muuttuu ja ennusmerkit eivät toimi enää. Luonto muuttuu konkreettisesti, siksi ei voi enää ennustaa vanhojen, ukkiemme ennusmerkkien avulla.”

Osana ihmismaantieteen ja alkuperäiskansatutkimuksen uudelleenaseointia esitän tässä Iengran yhteisöllisinä tietoina vielä harjoitettavia ennusmerkkejä. Nii-
tä ovat muun muassa: *”Jos kuu oli niin kuin koukku—sanottiin, että tulee sateita, sateinen kuukausi. Ja jos on sellainen suora kuu, sanottiin, että tulee kirkas, kuuma sää”* (S-2005). *”Marjojen satoa ennustetaan näin. Nyt oli marjaa ja seuraavana on. Puolukoita oli kaksi vuotta hyvin. Mutta kolmantena vuonna sitä tulee vähemmän tai joissakin paikoissa ei tule ollenkaan. Käpyjä ennustetaan samalla lailla.”* (S-2005) *”Taigalla voi myös ennustaa säätä uunin mukaan. Uuni tavallisesti kohisee hieman, mutta ennen pyryä ilmestyy sellainen ääni kuin žžžžžžžž”* (S-2005, Iengra) *”Nykyään voi ennustaa vielä savun mukaan. Kun nuotiolta lähtee savua alaspäin, järvelle, niin on huono ilma, kun se lähtee ylöspäin, mäelle, on hyvä ilma”* (S-2005, Iengra) *”Kun aurinko laskee, kun aurinko laskee illalla, kun se oli esimerkiksi pilvien takana, mutta lähestyy sitten horisonttia ja näkyy punaista valoa. Se tarkoittaa, että noin kolme päivää on huono ilma. Kun se laskee niin, että sitä ei näy. Ilma on hyvä. Mutta kun se laskee ja alkaa näkyä ennen lopullista laskentaa, on huono ilma”* (S-2005, Iengra) *”Jos talvella on tällainen ympyrä, sanotaan, että kuu tai aurinko puki turkiksen päälleen. Eli tulee kylmä, siis talvella. Mutta kesällä en ole vielä nähnyt sellaista. Ja keväällä myös. Tulee sellainen kylmä ilma. Sanotaan, että puki turkiksen päälleen. Tällainen ympyrä”* (Iengra, 2005) *”Sateen jälkeen ilmestyy sateenkaari, ja jos se tippuu joen päälle, tulee hyvä ilma.”* (Iengra, S-2005). *”Kun savu seisoo kuin tolppa, niin tulee hyvin kylmä, kylmempi kuin -40 astetta”* (Priikaati 4, S-2006).

4.10 Noidat ja sää

”Eräs vanhus kertoi minulle, että ukkimme ovat sanoneet, (ennustaneet). Heillä valjaat olivat aidosta nahasta. Sanoivat, että teidän aikana on köysiä. He eivät koskaan nähneet autoja, mutta sanoivat, että tekniikka tulee. Sää, luonto muuttuu ja porojen määrä laskee. Näin minulle on kerrottu. Mielestäni he olivat oikeassa. Ja poroja on vähemmän. Sanoivat myös, että petoeläimien määrä kasvaa. Niitä tulee olemaan enemmän kuin peuroja. Kaikki onkin menossa siihen suuntaan.” Entä šamaani, pystyykö hän muuttamaan sään? (Tamara) En tiedä. En voi vastata hänen puolestaan. Enkä uskalla edes puhua tästä ilman häntä. Selvä. (Tamara) Minä uskon hänen (noidan) voimiinsa. Minun suvussani ei ole koskaan ollut Šamaaneja. Oli vanhuksia, jotka ennustivat, mutta ei Šamaaneja. Siksi en ole törmännyt sellaiseen. Vanhukset ovat varmaan nähneet. Šamaanit pystyivät parantamaan ihmisen tai tekemään hänelle pahaa ja pystyivät varmaan vaikuttamaan säähänkin” (Kolesov S-2005b). Poropriikaati neljän evenkien tiedon kantajia ovat noidat, šamaanit. Myös Iengran evenkien vanhuksilla, jotka eivät ole noitia, on yhteisöllinen oikeus käyttää tiedollisia puheenvuoroja. Vanhuksia kunnioitetaan heidän pitkän elämänsä ja kokemuksensa takia, vaikka he eivät olisikaan henkisiä johtajia tai noitia. Se on osa evenkien ikiaikaista klaanijärjestelmää. Noidilla on oikeus määrittellä, kertoa, ja toimia tiedon uusintajina, tuottajina ja kantajina. Useissa haastatteluisissa kenttäjaksojen aikana noitien todettiin olevan pyhyiden kantajia, evenkien tiedon tärkeimpiä tuottajia, sillä he kantavat tietoa kosmoksen rakenteesta, evenkien maailmankuvaa, ihmisen paikkaa siinä. Myös lähihistorian ja nykyisyyden osalta noidat ovat yhteisön syvimpiä tulkkeja siitä, mitä muutokset merkitsevät, mitä niistä on sanottu, mitä niistä tiedetään yhteisön sisältä käsin ja mitä tämän tiedon valossa tulisi tehdä.

Kuten Kolesov toteaa, noidista puhuminen on puhumista kosmoksen tiedonvälittäjistä: *”En voi vastata hänen puolestaan. Enkä uskalla edes puhua tästä ilman häntä”* (S-2005b).

Vjatšeslav Semenovin videoelokuvassa ”Pyhä maa” vuodelta 1996 Matriona Kulbertinova, suurnoita, kääntää ilmalyöntein suunnan, joka on matkalla evenkiprikaatin kesäleiriä kohti. Dokumenttielokuvassa Semenov on kuvaajineen paikalla, kun Kulbertinova toimii. Dokumenttielokuva, josta tutkimusryhmä sai teettää VHS-kopion arkistoamme varten, on Iengran evenkien hyväksymä tallenne. Siinä on materiaalia noitien ja sään suhteesta. Ilmalyöntein lähestyessä leiriä Kulbertinova sitoo kirveen lehtikuuseen kiinni, ja loitsuaa: *”Mistä tuli? Mistä suunnasta? Oi vuoret, korkeat puut ja sinä taivas ilman rajoja, löytäkää sovinto ja eläkää rauhassa. Ja sinä pyörre mene ohi, älä häiritse meitä. Täällä lapseni asuvat, poroni makaavat. Kierrä, peräänny”* (Kulbertinova 1996). Evenkien näkemyksen mukaan tämä on osoitus Kulbertinovan, ja laajemmin noitien kyvystä kommunikoida ilman ja säiden eri elementtien, kuten ilmanpyörteen henkien kanssa (emt. 1996). Se vahvistaa Varlamovan kuvaileman kosmisen, totaalisen yhteyden ilmentymää evenkien, taigan ja säiden välillä, ja tämän yhteyden suoruutta.

Matriona otti kantaa tuleviin muutoksiin, ja kertoi siitä Anna Vjatšeslavovna Maksimovalle, joka on hänen lapsenlapsenlapsenlapsiaan. Saimme luvan julkaista otteen Annan haastattelusta, jossa hän kertoo, että Kulbertinova *”sanoi, että joka puolella on vettä, paljon vettä, suurin osa maata jää veden alle, on ollut suuria tulvia. Nyt kun ajattelen niin periaatteessa kaikki ovat tulleet toteen. Aikaisemmin minä en kuunnellut, hän kertoi paljon ja minä ajattelin, että satua. Mutta nyt kun olen jo aikuinen niin ajattelen, että ennusti oikein”* (S-2006). Poroprikaatissa neljä on asunut evenkien nykynoita, Soveli Vasiljev, ”Savei”. Savei on ollut monien haastatteluiden kohteena, ja hän on yhteisölleen tärkeä jäsen. Kuten edellä on perusteltu, Saveihin liittyvän tallennetun aineiston kohtalo on yhteisön päätöksien ja mahdollisten jatkotutkimusten piirissä. Tähän tapaustutkimukseen on kuitenkin saatu lupa julkaista Oktjabrina Vladimirovna Naumovan, joka toimii Savein avustajana, tiedonanto: *”Savei on kertonut, että ilmasto muuttuu. Ihmiset rikkovat luonnon ekologiaa. Ja ihminen, ihan kuin, hän itse rikkoo sen, luonnon kuoren. Häiritsee luontoa. Hän sanoo, että ihminen, ihmiset, me itse pilaamme ympäristön. Meillä esimerkiksi on täällä kivihiltä. Ennen kivihiltä me asuimme hyvin. Näitä kaivauksia ei ollut täällä. Sanotaan, ei evenkit esimerkiksi, vaan valtio. Valtio tarvitsee ja siksi... Ja meihin se vaikuttaa siten, että poromme nyt ehkä sairastavat. Porot ovat sairaita. No, joskus poro juoksee ja kaatuu. Ympäristö meillä tietysti pilaantuu. Meidän ilmamme on jopa muuttunut. Se johtuu kivihiltien louhinnasta. Ja meillä kaivetaan paljon kultaa. Ihmiskunta itse vahingoittaa sitä luontoa, jonka ehkä meidän esi-isät ovat luoneet ennen meitä. Lisäisin vielä, että meillä nyt, nuoriso ehkäpä tietää vähän kieltoja ja varauskeinoja. Niitä pidetään joutavana, mutta ne ovat tärkeitä ihmisille ja heidän terveydelleen. Että kaikki tämä suojaisi ihmistä. Nämä pienet yksityiskohdat pitää toteuttaa. Että pitää heittää kolikko. Lepytellä henkiä. Meillä ei tehdä niin. Kaikki se nohoituu jo. He nohoitavat kaikki traditiot, tavat. Meillä on kulkeutunut ikäjoista eteenpäin perinteet, tavat, kulttuuri ja kieli”* (S-2005a). Kim Nystrojev, Iengran kunnianarvoisa vanhus, on noidan poika. Hänen isänsä oli kuuluisa lovinoina Pjotr Stepanovitš Neustrojev. Kim kertoi kevään 2005 evenkinkielisessä haastattelussa noitien viestistä lapsuudestaan: *”Noidat kertoivat (lapsuudessani), että tulevaisuudessa ilmasto lämpenee. He tiesivät jo silloin, että lämpimää. Eläimet muuttuvat. Tulee olemaan kuumempi ilma kuin ennen. Lämpenee. Luonto muuttuu.*

Evenkit häviävät pikku hiljaa niin kuin porotkin, koska luonto muuttuu. Emme pysty sopeutumaan uusiin olosuhteisiin. Emme pysty sopeutumaan ilmaston muutokseen. Eli poro ei pysty sopeutumaan ja samalla evenkitkin häviävät. He eivät antaneet mitään neuvoja, koska sanoivat, että ihminen on voimaton ilmaston muutoksen ja luonnon edessä. He eivät pystyneet antamaan mitään neuvoja. Näin he itse sanoivat. Se, mitä kerrottiin silloin kun (olin) nuori, osittain toteutuu. Suurin osaa toteutuu: ilmastonmuutokset, lämpeneminen, porojen vähäinen määrä. Porot häviävät ja niiden perässä evenkitkin häviävät. Tämä kaikki on meneillään. Ennustus oli oikea” (S-2005).

4.11 Iengran luonto, evenkien maa 21. vuosisadan alussa

”(Metsästäjän) Timptonin ja Gonamin välissä. Minun alueellani suurimmat muutokset ovat tapahtuneet isojen jokien rannoilla. Isojen jokien rannoilla on tapahtunut suurempia muutoksia kuin esimerkiksi vuorilla. Gonam on iso joki, ja ennen sen ylittämistä oli todella vaikeaa, mutta nyt sen pystyy ylittämään monesta paikasta. Se madaltuu. Minun alueellani se on kuin maito. Vesi on sen värinen kuin tee maidon kera. Muutokset ovat tapahtuneet isojen jokien rannoilla. Ehkä kullankaivajien takia. Huuhtovat kultaa. En pysty sanomaan, että tämä vaikuttaa ilmastoon, mutta poroihin kyllä. Paikalliseen ympäristöön kylläkin vaikuttaa, paljonkin. Muistan, että ennen kun olimme järvien lähellä, koko kesä syötiin sorsia. Niitä oli erilaisia. Ihan valkoisia ja sellaisia hopeisia. Erilaisia. Lensivät obi ja jopa pesivät meillä. Hautoivat poikasia, ja hanhetkin hautoivat poikasia. Nyt niitä on todella vähän. Kaloja ei ole ja niitäkään ei ole, vähentyneet. Harvakseltaan. Linnut lentävät varmaan eri paikassa tai jotain. Koska ruokaa ei ole, ne joko muuttavat elinpaikkaansa tai reittiään. No, mihin voi piiloutua sivilisaatiolta? Ei mihinkään” (Kolesov S-2005b).

Vuonna 2005 kenttätyöt tehtiin Tete-joen leiripaikassa, jossa prikaati neljällä oli talvileirinsä. Prikaatiin kuuluu yleensä kuusi palkattua työntekijää, neljä paimenta ja kaksi naista, mutta paikalla on myös lapsia, vierailijoita, vanhuksia. Prikaatin johtaja on Viktor Vladimirovitš Semenov. Tete-joen leiripaikka on vanha talvipy-sähdyspaikka, joka oli noin kaksikymmentä vuotta aiemmin käytössä. Paikka valittiin Tete-joen yläjuoksulta, koska jäkäläruohoa on vähemmän ja Iengran vuoret ovat lähellä. Leiristä prikaati neljä jatkoi keväällä 2005 tasankoseudulle, jossa on enemmän niittyhumalaa kasvavaa ruohoa. Sellaisissa paikoissa, joissa on enemmän ruohoa, emäporot vasovat paremmin, ne eivät lähde mihinkään. Jevgeni 'Ženja' Vladimirovitš Vantšikov on prikaati neljän poromies. Hän on työskennellyt tässä tokassa vuodesta 1998. Hän osallistui maankäyttö- ja luonnonhavaintohaastatteluihin vuosien 2005 ja 2006 aikana. Maankäyttökarttaan on merkitty vuotuiskierron leirialueet, joista valitaan vuoden ja porojen perusteella tarkempi leiripaikka. Vuoden 2006 talven leiripaikka, jossa maankäyttökartoitus tehtiin, on merkitty ympyrän sisään. Laidunalueet ovat yhteisön muistimerkkejä taigan muistikartassa, joka on pääosin suullista ja kokemuksellista tietoa. Vuonna 2005 Ženja kuvasi prikaati neljän vuotuiskierron, ja sen sisältämän lumennoksen: *”Tämä on talvipy-sähdyspaikka, lähdemme sen jälkeen kevätpy-sähdyspaikalle. Se ei ole kaukana. Sinne pääsee poroilla kolmessa tunnissa. Talvella tarvitaan tilavampi alue. Porot eivät ole täällä keväällä. Ne alkavat syödä ruohoa, kun lumi sulaa ja ensimmäinen ruoho kasvaa. Siksi kesällä olemme lähellä vuoria. Vaellamme lähemmäksi vuoria, kun räkkä alkaa. Vaellamme kesällä muutaman kerran. Kesällä nousemme vuorille. Vuorilla on paljon poronjäkälää. Kevätpy-sähdyspaikalla olemme noin kesäkuun puoliväliin, sitten*

lähdemme sen joen yläjuoksuseudulle, jonka rannalla on Iengra. Yläjuoksuseudulla on viileämpää. Kesäpaikalla vaellamme Iengran yläjuoksulle ja kiertelemme siellä. Siellä tehtiin äsken haka. Porot hajaantuvat syksyllä, siksi tehtiin haka. Ajamme porot hakoihin syksyllä, elokuun lopussa. Haka on pitkä, noin 10 kilometriä. Siellä ollaan ensilumeen saakka. Mutta yritämme päästää porot haasta aikaisemmin, koska niiden lihaketut tulevat heikoiksi siellä, ne eivät liiku siellä. Niiden pitää liikkua koko ajan. Kun ensilumi on satanut, olemme vielä siellä jonkin aikaa ja sitten lähdemme takaisin tänne” (S-2005). Ženjan mainitsemat laidunaluevaihdoukset ovat evenkien vuotuisrajoja, joita neuvotellaan ja valitaan olosuhteiden ja muiden syiden takia vuosittain ja hetkittäin (vrt. Brody 1987: 93).

Talvileirissä voidaan olla lokakuusta maaliskuun alkuun. Kevätleiri kestää huhtikuusta kesäkuuhun, kolme kuukautta. Kesäleirissä ollaan syyskuulle, rykimiseen asti, jonka jälkeen syysleiri on taas syyskuusta marraskuulle. Kesällä porot löytävät itse riittävästi ruokaa, mutta talvella annetaan nykyään rehuseoksia. Talvella porojen luontainen ruoka koostuu vain jäkälästä, kesällä myös ruohosta. Poroilla on oma merkki korvassa, myös kelloja ja vaatekappaleita käytetään. Sovhoosin omistamat porot merkitään samalla tavalla, yksityiset ja yhteisöjen omistamat kukin tavallaan. Leireissä on ihmisiä, jotka puhuvat poroilleen. Hoitajien ja porojen välinen suhde on siis suora. Leiripaikka valitaan kelopolttopuiden, tuulensuojan, juomaveden ja porojen päätösten perusteella. Polttopuuna käytetään siperianlehtikuusta, evenkit kokevat männyn nokeavan, ja uunien palavan huonommin. Syysleireissä kerätään sembramännyn käpyjä syötäväksi, tarkemmin elokuun lopussa, syyskuun alussa. Talvileirissä poronhoitajat heräävät yleensä seitsemän, kahdeksan aikaan aamulla. Ženja kertoo päivän kulusta leirissä: *”Sitten teemme jotain työtä, pilkomme puita. Menemme hakemaan poroja. Työporot ovat yleensä kodin lähellä, vuorilla. Sitten teemme työtä ja jos menemme jonnekin, niin syömme lounasta klo 11. Sitten haemme loput porot.. Joskus voimme työskennellä iltakahdeksaan asti, joskus kuuteen asti. Tai voi levätä koko päivän. Joskus porot menevät eri suuntiin, niin emme ole kotona koko päivänä. Säätä ennustetaan aamulla, joskus jopa illalla. Syksyllä ja keväällä ei jää lähes ollenkaan ylimääräistä aikaa. Jos kesällä on hyvä ilma niin porot tulevat itse. Sateen jälkeen porot menevät eri suuntiin ja etsimme niitä pari kolme päivää. Sovimme paikasta, jossa suurin osa poroista on, ja loput porot ajamme sinne. Tai syksyllä ajamme kotiin aitaukseen” (S-2006c).*

Porohoidon lisäksi Ženja metsästää ammattimaisesti Iengran yläjuoksulla, keväällä vuorilla, joiden nimi on Stanvoi hrebet. Osa Ženjan metsästysmaista on Amurin alueella, joilla Tšoathi, Larva ja Kanaltši. Ženja kertoo, miten metsästysretkillä tietyt paikat muodostuvat hyväksi pyyntialueiksi: *”Syksyllä 2005 menimme hakemaan poroja ja oli tarkoitus yöpyä. Illalla tapasimme avoimella paikalla karhun. Minä, Vitja ja Vova haavoitimme karhua, se piiloutui mäennyppylän taakse ja juoksimme sinne myöskin. Meillä ei ollut koiria, mutta löysimme karhun pimeästä huolimatta. Ei ollut pimeää vaan sarasti. Sitä ennen tapoimme jokainen yhden riikon. Sitten jatkoimme matkaa. Tapasimme karhun. Ammuimme karhun. Saimme sen saaliiksi, mutta emme alkaneet nylkeä. Poistimme sisälmykset ja jätimme aamuun. Aamulla joimme teen ja aioimme heti sen jälkeen nylkeä nahan. Kaksi peuraa tuli vastaan, kaadoimme yhden. Siitä on tullut meille hyväonninen paikka. Mutta emme löytäneet poroja silloin. Tapoimme yhden peuran, mutta toinen lähti karkuun. Emme menneet perään, meitä oli vähän. Myöhemmin mentiin vielä kerran yhdessä. Menimme jälleen sen paikan läpi, jälleen kolmisin, vain toiselta puolelta. Samalla paikalla saimme saaliiksi sorsan. Siitä on tullut hyväonninen paikka. On paikkoja, tiedät, että*

siellä on peuroja. Ja menet sinne koko ajan. Yksi paikka, puron yläjuoksulla, siellä taipoimme yhden kesän aikana kolme peuraa samalla paikalla. Myöskin onnekas paikka. Jopa neljä. Kaveri sai kanssa” (S-2006d).

Tutkimusryhmän vierailuiden välillä prikaatilaiset osallistuivat keväällä 2005 porokisoihin sekä Poroheittajapäivän juhllisuuksiin Iengrassa. Juhlien jälkeen prikaati vaelsi kevätauinpaikalle. Porot vasovat, tarkkailtiin emäporoja. Ne synnyttivät kevään 2005 vasat. Prikaati vei nuoria siitosporoja vaihtoon Turaan, kymmenkunta eri kyliin. Kevätleiriin saapuivat myös Iengrasta koululaiset. *“Odotimme koululaisia kevätpaikalle, he lopettivat pian koulun, me odotimme ja muuimme sitten kesäleirille”*, kertoo Oksana (S-2006d). Prikaati jäsentää sijaintiaan jokien juoksun mukaan: *“Talvella olemme Iengrasta alhaalla, alajuoksun varrella. Kesällä me vaellamme Iengrasta ylöspäin, siellähän on viileämpää, se on parempi poroille. Siksi olemme kesällä siellä ylhäällä”* (S-2006d). Poroilla matkaan leiripaikkojen välillä menee noin kolme tuntia. Pidempi matka on silloin, kun prikaati matkaa talvipaikalta kevätpaikalle. Kevätpaikalta kesäpaikalle on myös pitkä vaellus. Vuoden 2006 leirivierailu tehtiin uuteen talvileiripaikkaan noin 60 kilometriä Iengrasta. Leiripaikka oli valittu kumpuilevaan lehtikuusivyöhykkeeseen, Šaman-goran lähelle, jossa oli hyvä makean veden lähde ja joki oli lähellä. Leirin kokoonpano talvella 2006 oli hiukan muuttunut edellisestä vierailusta: *“Meillä on isoäiti, täällä on Marina perheineen, minä perheeni kanssa, Valja perheineen ja Vitjuša perheineen, vaimonsa kanssa on täällä yhteisöstä. Tokassa me Valjan kanssa työskentelemme kahdestaan, Marina ja Valera taas vaelsivat tänne perhesyistä, mutta he ovat prikaatista ja ovat täällä vain väliaikaisesti”* (S-2006d).

Prikaati neljässä todetaan, että vanhoja tapoja pyritään noudattamaan edelleen myös osana arkea. Dmitri Mihailovitš Aleksandrov, joka oli talvella 2006 prikaati neljässä, kuvailee lähtöä seuraavana päivänä metsästäämään Kanalutsi -joelle, Amurin puolelle: *“Kun menet ensimmäisen kerran metsästäämään, no siellähän on isoja mäkiä, pitää ripustaa jotakin, laitot tupakan tai patruunan tai sidot kangaspalan. Kun aiot mennä metsälle ja saavut perille niin pitää ruokkia uunia. Muuten ei saa saalista. Kun on vodkaa niin annat vodkaa. Meidän lapsillemme pitää myös jättää jotakin. Kuka meidän jälkeemme metsästä - meidän poikamme, heille ei jää mitään jäljelle jos me tapamme kaiken”* (S-2006). Metsästäjille leirissä esimerkiksi ikaikainen nimat on keskeinen osa toimintaa: *“Liba jaetaan kaikille tasan, jaetaan teltoille. Sitten kun jaetaan toisen kerran, jaetaan toisella tavalla. Jos joku ei saanut jotain edellisellä kerralla, se annetaan toisella kerralla. Kun saalis jaetaan, toisille annetaan esimerkiksi reisi ja toisille annetaan lapa. Ensi kerralla jaetaan päinvastoin. Ketään ei koskaan loukata. Kaikki jaetaan tasan. Joka luo jaetaan. Se on ehdotonta”* (Semenova S-2005a).

Prikaatin miehet menevät metsästyspaikkoihinsa poroilla. Leiripaikalta jatketaan metsään poroilla, nartalla, paikkaan, jossa tuoret saaliseläimen jäljet alkavat. Myös suksia käytetään, sekä 'kajamia', kuusesta tehtyjä, nahkalla päällystettyjä suksia. Yleensä ne ostetaan Jakutskissa, ne ovat joko hevosen tai lehmän koipinasta. Hirvannahkaisia pidetään parhaina. Hevosannahkakajamissa on myös vahva karva. Metsästysretkien pituus riippuu saadusta saaliista, ne voivat kestää kuukauden tai pari päivää. Pyytäjien mielestä tärkeintä on nylkeä saalis nopeasti, ettei se jäädy. (S-2006). Prikaatilaiset ovat nähneet ja havainnoineet outoja ilmiöitä. Eräs niistä on taivaalla vierailut *“punainen pallo. Oli pimeää ja oli sellainen kirkas valo, ihan kuin päivällä. Viisi vuotta sitten marraskuussa (2001). Oli kirjaimellisesti vain hetken, oli hyvin kirkasta, ei kuten päivällä vaan kirkasta, häikäisi silmiä, sitten oli*

taas heti pimeää. No me näimme sen, jotka olimme taigalla, montako meitä oli... Ne, jotka sattuiivat tulemaan teltoistaan ulos puita hakemaan, he näkivät. Marina näki. Poroni pysähtyivät, minä pelästyin. Kylässä myöskin ihmiset kertoivat nähneensä. Minua alkoi hirvittää, lähdin kotiin” (Semenov 2006). Syksyllä 2006 Viktor joutui metsästysonnettomuuteen ja sai luodin vatsaansa. Tämän takia prikaati neljän talvikausi 2006–2007 oli vaikeahko. Keväällä 2007 Viktor oli kuntoutunut siten, että pystyi osallistumaan yhteisönsä toimintaan. Hän osallistui myös Iengrassa ja Nerijungrissa järjestettyyn Lumimuutos 2007-tapahtumaan.

4.12 Luonnon monimuotoisuuden muutoshavainnot Iengrassa

Evenkikulttuurin ytimessä on siperianlehtikuusi. Se antaa polttoaineen leireissä, elämisen materiaalit, teltojen tukirakenteet. Sen vartha evenkien noidat uniajassa matkasivat yllisen ja alisen välillä tietoja hakemassa. Kolesov kuvailee suhdetta lehtikuuseen: *”Se on ensiksi täällä enemmistönä. Siitä tehdään kaikki. Teemme siitä paljon. Emme voi elää ilman siitä. Kaikki, minkä näette: asennamme teltat sen avulla, teemme siitä mekanismeja linjaa varten. Sen vuoksi se on pyhä, samoin kuin koivu. Kaikki, mikä tuo hyötyä porolle, ihmiselle, eläimelle, on pyhää. Yritämme suojella sitä. No, miten sanotaan - emme voi ilman niitä. Siksi yritämme säilyttää sen ja tehdä yleensä kaiken. Jos täällä ei kasvaisi lehtikuusia, mitähän täällä olisi – ehkä autiomaata. Lehtikuusi on ainoa laajalle levinnyt puu, joka kasvaa täällä. Siksi suojelemme sitä. Se on myös pyhä meille, sillä on henkinen merkitys. Me olemme henkisessä yhteydessä sekä koko luonnon että lehtikuusen kanssa. Jos se yhteys katkeisi äkkiä, me kuolisimme sukupuuttoon” (S-2005c).*

Iengrassa ilmaston ja sään muutokset ovat vain yksi luonnon muutos, jolla on ollut vaikutusta perinteiseen talouteen. Keskeisempi ja suurempi havaittu muutos liittyy teollisen kullankaivuun vaikutuksiin vesiekosysteemeihin. Vuoden 2005 kenttätyöjakson aikana kullankaivuun jätekasat jokien varsilla olivat selvästi maastossa havaittavissa, ja niitä tallennettiin valokuvoin ja digitaalivideokameran voimin. Kaivostoiminta ja evenkien luontaistalous kamppailevat samasta tilasta. Tämä kamppailu on samalla paikallinen ilmentymä moniolevaisesta avartuvasta avarasta, jonka evenkit merkityksellistävät kotimaakseen, ja toisaalta valtapiinnan esiintymisestä samassa tilassa. Slezkine (1994: 349–350) väittää 1970-luvulta alkaen neuvostoantropologien saaneen selville, että BAM-alueen evenkit eivät enää olisi kiinnostuneita poronhoidosta, vaan teollisuuden työpaikoista. Prikaati neljässä yhteys kullankaivuun vaikutusten ja porotalouden välillä kuvattiin näin: *”Porot juovat vettä ja vesi on likaista, hehän sotkevat veden sameaksi, huuhtovat kultaa. Timpton-joki on sameaa kuin maitotee. Edes kaloja ei saa enää syödä. Porot juovat sellaista vettä ja sairastuvat tai jopa kuolevat. Jäkälää, pitää muuttaa koko ajan reittiä, että olisi tuoretta jäkälää, aluehan on pieni, ympäriltä on jo kaikki kaivettu ylös ja porot joutuvat olemaan samalla alueella” (Prikaati neljä, S-2005, Kolesov S-2005a).* Myös rautatie Siperiaa halkovalta pääradalta, sekä loitompana kulkeva BAM- rata ovat vaikuttaneet luontoon: *”Kim Stepanovitš ja muut metsästäjät kertoivat, kuinka he metsästävät peuroja ja hirviä. Ennen he tiesivät mitä reittiä ne menivät, minkä joen yli, niiden reitin, mutta nyt on rakennettu rautatie, ja ne ovat muuttaneet reittiään. Kaikki on hävitetty. Kaikki polut” (Prikaati neljä, S-2005, Kolesov S-2005a).*

Yleisesti Iengrassa koetaan luonnon muuttuneen ja teollistumisen vaikutusten olleen suuria. Marina Jegorovna Lehanova kertoi Iengrassa 2005: *”Jos verrataan,*

miten oli ennen ja nyt. Kaikki on muuttunut. Ennen oravia pyydystettiin montakin sataa metsästyskauden aikana. Nyt soopeli lisääntyy ja orava on hävinnyt melkein kokonaan. Ammutaan vain lakkia varten itselle ja pojalle. Jopa marjoja oli ennen jotenkin... enemmän niitä oli. Kaikkia niitä käpyjäkin oli ennen, ja nyt niitä ei ole. En tiedä miksi. Pähkinöitä. On seetripähkinöitä, mutta vähän. Onhan varpuja. Mutta ennen oli enemmän. Marjojakin oli ennen enemmän kuin nyt. Niitä on nyt vähemmän, jotta porot voisivat syödä. Ja jokia, kuten olen jo kertonut, että ne olivat ennen puhtaampia. Mutta vesi on nyt likaista ja sameaa. Ei ole kalaa. No, sitä on harvoissa paikoissa. No, kaikki se oli tietenkin ennen paremmin. Meillä oli täällä kaunis luonto, ja nyt kullanetsijät ovat kaivaneet kaiken sen luonnon. No, ennen oli paremmin kuin nyt” (S-2005).

4.13 Porot ja porotalous

Kuten Tuisku (2002: 100–104) kuvailee, poron roolia paimentolaiskulttuureille Venäjän pohjoisessa on vaikea yliarvioida. Kolesov kertoo sen merkityksestä omalle kansalleen keväällä 2005 poroprikaati neljän talvileirissä: ”Poro on pyhä eläin meille. Se on ensiksi meidän ruokaamme – lihaa - ja vaatteita – nahat, ja kenkiä. Se kaikki tehdään poroista. Emme siis voi elää ilman poroa. Emme pysty tekemään mitään taigalla ilman poroa. Se on meidän elämäntapamme. Emme tee eroa: sovhoosiporo tai oma. Opetamme niitä samalla tavalla, ratsuporoja, tavallista rekeä ja kuljetusrekeä varten, valjaita varten, että niitä voi johtaa itse. Kantoporot myös opetetaan erikseen. Poroilla vaelletaan koko ajan: talvella ja kesällä, keväällä ja syksyllä. Etsimme poroja porojen avulla. Metsästämme poroilla, paimennamme poroilla” (S-2005a). Evenkit ovat tietoisia omasta sijainnistaan suhteessa valtapiintaan, kuten Kolesov painottaa samassa tapaamisessa: ”Jos aletaan asua yhdessä paikassa, esimerkiksi kaupungissa, emme pysty elämään siellä. Meillä ei edes ole halua oppia siivestyneitä ammatteja, ei ehkä ole kykyä veressämme. Siksi emme voi tehdä mitään ilman poroa” (S-2005b)

Iengran porotalous ja porot ovat kokeneet rajuja muutoksia viimeisten vuosikymmenien aikana. Sää- ja luonnonmuutokset ovat yhdistyneet sosiaalis-taloudellisiin muutoksiin, kuten Neuvostoliiton romahdukseen. Tuolloin poroja ammuttiin ja syötiin hätäravinnoksi. Garafena Jegorovna Kolesova, Iengran vanhuksia, muistaa pitkältä ajalta, miten Iengran porotalous on kehittynyt: ”Meillä oli yksityisiä poroja. Lapsilla on nyt myös yksityisiä poroja. Ne ovat myös taigalla, yksityisiä ja sovhoositokan poroja. Mieheni osallistui sotaan. Hän palasi armeijasta vuonna 1946. Hän oli hyvin vanha. Hän syntyi vuonna 1920. Hän oli 20-vuotias, kun lähti armeijaan. Minä opiskelin silloin. No, hän oli nuori armeijassa. Kaikki nuoret lähetettiin armeijaan. Nuoret ja vanhat. Silloin sodan aikana. Ja hän oli myös siellä. Sodan jälkeen. Hän tuli tänne vuonna 1946. Olemme melkein koko ajan taigalla. Emme lähde melkein mihinkään. Sitten neljä sovhoosia yhdistettiin ja lähetettiin tänne. Ensimmäinen oli Argama, Elga, Toko virtaa siellä. Elga. Taigalla. Niin. Sen nimi on Toko – siellä on iso järvi ja aina sanottiin: Toko. Sieltä rakennetaan nyt rautatietä. Siellä oli lentokoneasema sodan aikana, niin. meillä oli noin tuhat poroa. Oli noin tuhat poroa. Sen jälkeen kun jäin eläkkeelle tänne Iengraan. Meillä oli silloin Iengrassa paljon poroja: niitä oli noin 12 000, niitä tulee nykyään vähemmän joka vuosi. Niitä oli paljon ennen. Nyt on paljon susia. Ne raatelevat poroja. Me metsästettiin niitä ennen. Helikopterit ovat nykyään kalliita, siksi ne eivät lennä usein, eivätkä ammu susia. Ne lentävät Jakutskista” (S-2005).

Iengrassa kerrotaan, että vuosina 1972–1975 poroja oli 16 000. Vuosien 2005–2007 aikana niitä on noin 3 000. Tavallinen poro merkitsee evenkiperheen hyvinvointia. Terminologia, joka paikallisen tiedon osana porotalouteen liittyy, on laajaa. Kaikilla erilaisilla poroilla on oma nimensä, kuten *tugutka* (poronvasa) ja on oma evenkiläinen olemuksensa, liittyen yksilöihin, jotka ovat nuoria, uroita, naaraita, vanha, kastroidu, kastroidmaton ja niin edelleen. Naisten ja miesten työt taigalla poikkeavat toisistaan (Mustonen 2008). Taigalla miesten töihin kuuluvat pääasiassa polttopuut, poronhoito, kalastaminen, metsästäminen. Naisten työnä on huolehtia leiristä, ja teltasta, olla ikään kuin kotiäitinä, kasvattaa lapsia, laittaa ruokaa, pestä pyykkiä. Joskus naiset lähtevät kuitenkin metsästäämään, kalastamaan. Nykyään harva nainen lähtee metsästäämään (emt. 2008).

4.14 Vaeltamisesta

Vaeltaminen taigalla uudistaa evenkien maailmallisuutta ja sen tajua. Avartuva avara jatkuu, siinä ei ole alkua eikä loppua, vaikka valtapinta neuvostoaikana on *muuttanut* tapaa, jolla evenkit vaeltavat. Iengran väki on neuvotellut pakotettujen muutosten osana keinoja, jolla vaeltaminen jatkuu. Garafena Jegorovna Kolesova muistaa pitkät vaellus- ja tutkimusretkikuntamatkat. Pororaito kulki pitkiä etäisyyksiä, kun taigaa otettiin haltuun: ”*Kuljetimme elintarvikkeita 750 kilometriä. Se oli talvella reellä. Esimerkiksi 19–18 poroa tai enemmän ja 8 rekeä. Porot valjastettiin. Oli raskasta, joo. Ajoin yksin. Kuljetettiin myös 3–4 hengen ryhmissä. Ja kesällä tuli tutkimusryhmiä. Aikuisena harjoitin jo poronhoitoa. Porot valjastetaan myös kesällä. Kesällä ei kuitenkaan saa käyttää rekeä, koska ei ole lunta. Muistan ne elintarvikkeet, geologit ja tutkimusryhmät, erityisesti kun matkusteltiin eteläalueilla. Sodan jälkeen niitä ei ollut, ... Oi, pitkiä matkoja... 700 kilometriä. Se kesti 10 päivää tai enemmän. Jos ilma on huono, se kestää kauemmin, vaelletaan kauemmin. Vaelsimme, joo. Erityisesti keväällä kun on paljon vettä, lumi sulaa ja on vaikea kulkea. Porot kulkevat erittäin hitaasti, reet ovat painavia. Kaksi säkkiä jauhoja tai jotakin muuta. Porot kärsivät, jos rahti on painava. En halua ajatella sitä. Vaelsimme niin. No, matkustelimme tutkimusryhmien kanssa noin 25 kilometriä päivässä ja sitten pysähdyimme 3–2 päiväksi, kun he tekevät töitä. Sitten pitää taas vaeltaa. Vaelsimme heidän kanssa useimmiten vuorilla. Geologit raahasivat sieltä erilaisia kiviä. Se oli erittäin raskasta. Ja kun alkaa sataa voimakkaasti vettä. Silloin joissakin on paljon vettä. Silloin emme vaeltaneet. Pysyimme paikalla 2–3 päivää ja odotimme parempaa säätä. Heidän piti lisäksi ehtiä tehdä kaikki yhden kauden aikana. No, he tekivät töitä kesäkuusta syyskuuhun” (S-2005).*

Poropaimentolaisuudessa oleellista on jäkälälaidunmaiden kunto ja saatavuus. Leiripaikat, kuten prikaati neljän maankäytön osalta todettiin, valitaan sen mukaan, missä poroilla on ruokaa. Evenkit pyrkivät huomioimaan vuotuiskierron osana ne jäkäläpaikat, jotka ovat kasvaneet. Porojen määrän vähentyminen on myös mahdollistanut parempien jäkälämaiden saatavuuden. Toisaalta geologien toiminta ja teiden rakentaminen on vaikuttanut laidunmaihin. Kolesov kertoo: ”*Jäkälä palautuu hitaammin kuin pensaat tai puut. Se tarvitsee varmaan noin 20 vuotta. Jos se on ihan tallattu. 20 vuoden jälkeen se kasvaa vasta sen verran, että juuri ja juuri porot pystyvät syömään. Noin 25 vuotta. Siksi vaellammekin usein. Ettei se tallautuisi kokonaan. Joka porolla on oma tehtävä. Yksi kantaa patoja, toinen vaatteita. Toisella on uuni, toisella vaatteet. Ja kolmas poro kuljettaa esim. ihmisen. Kantaa ihmisen tai sen tavaroita. Edessä on ratsuporo. Ajan sillä, ja vieressäni on poro, joka*

kuljettaa vaatteitani. Raskaat tavarat. Riippuu porosta. Joka porolla on oma tehtävänsä. Joku poro on heikompi kuin toinen. Sen huomioin. Tämä on vahva, se pystyy kuljettamaan esim. jauhoja. Tämä on vanha, sille laitetaan jotain kevyttä esim. vuodevaatteet tai uuni kattiloineen. Tällä tavalla. Meillä on hankalaa jättää poroja yksin. Yhden ihmisen täytyy aina jäädä. Yksi jää katsomaan niiden perään, muuten sudet hajottavat ne. Ennen meillä oli enemmän poroja, mutta sen jälkeen kun sairastelin ja olin kylässä ja setäni kuoli, niitä hävisi. Koska siellä ei ollut ketään, no oli kaksi nuorta miestä, mutta he eivät pystyneet valvomaan poroja kunnolla” (S-2005a)

Leireistä käydään metsällä naisten ja lasten jäädessä perusleiriin. Vitali Maksimov kuvailee metsästysretkiään taigalle: *”Käyn metsästämissä poroilla. Lähden ensiksi moottorikelkalla, sitten jätän sen ja lähden poroilla. Nyt bensa on kallista. Siksi emme aja paljon, yritämme käyttää moottorikelkkaa, vain kun sitä todella tarvitaan.”* (S-2005). Prikaati neljän havaintojen mukaan poroilla on enemmän tuntemattomia sairauksia. Eläinlääkäri on tutkinut kuolleita poroja ja löytänyt nestettä sydäimestä. Sydämen ympärillä on havaittu kalvo. Sinne kerääntyy nestettä. Porojen mahalaukkuun kerääntyy vihreää nestettä. Muutokset poron elimistössä liitetään kullankaivuun aiheuttamaan vesistöjen pilaantumiseen. Kullankaivuun apuna käytetty elohopea leviää ympäristöön. Porot juovat sitten vettä, jossa on elohopeaa. Porojen turkki on myös heikompi. Karvan laatu on muuttunut viimeisen kymmenen vuoden aikana, havainnoissa kerrotaan, että poron turkki on pehmeämpi. Marina Jegorovna Lehanova, muistaa, että *”vanhemmat alkavat polttaa savua, ett eivät mäkärät purisi poroja”* (S-2005). Terenti Semenov, Iengran vanhuksia, toteaa modernin eläinlääketieteen ja evenkien suhteesta poroihin: *”No, eläinlääkärit eivät auta mitenkään. Jos sillä on esimerkiksi sisäinen sairaus, se kuolee heti. Jos yksityinen porokin sairastuu, se kuolee tunnin tai kahden tunnin päästä. Jos lääkäri tulee ja tekee ruiskeen, se ei edes auta. Siinä on kaikkea tärkeää. Porot eivät sairastuneet meillä ennen. Kun se BAM loppui, tänne tuli kullanetsijöitä, jotka kaivoivat kaiken. Sen jälkeen poroja tuli joka vuosi vähemmän. Ne vain kuolivat. Nyt ei voi palauttaa mitään”* (S-2005).

4.15 Evenkien suhde karhuun

Evenkeille karhu on taigan suuri henki, kaikista pyhin eläimistä (Sarmela 1991). Vain porolla on vastaava rooli Iengran väestön keskuudessa. Se on evenkiläisen tiedon ikimuistoisen olemuksen ytimessä. Kim Stepanovitš Nystrojev, vanhus, kertoo karhusta: *”Jos ihminen loukkaa karhua, esimerkiksi jos minä loukkaan karhua, se ei koskaan unohda minua, koko elämänsä. 10 tai 12 vuoden kuluttuakin. Koko elämänsä se muistaa minut. Se painaa minut mieleensä. Ja olisinpa missä tahansa, se tunnistaa minut tuhansienkin ihmisten joukosta. Heti minut... Ja sen täytyy ehdottomasti kostaa minulle kärsimyksistään. Jos olen esimerkiksi kuollut, se löytää hautani. Ja sen täytyy ehdottomasti kaivaa minun luuni ja haudata ne uudestaan. Loukkauksistaan. Karhu on sääntö. Se muistaa todella hyvin, painaa mieleensä ihmisen. Siksi karhua kunnioitettiin. Eli se on kuin ihminen”* (2005). Marina Jegorovna Lehanova kuvailee syvä tietoa: *”Jos me tapamme karhun, keräämme luut yhteen kasaan. Keräämme kasan, sidomme sen erilaisilla räiteillä, jätämme sen sinne, mistä aurinko nousee. Kannetaan sinne, siihen suuntaan. Ja sitten ripustetaan puuhun. Että karhu ei loukkaantuisi meille. Niillähän on myös esi-isiä, karhuilla. Mitä jos nekin loukkaantuvat meille. Ja voivat sitten hyökätä meidän kimppuumme”* (S-2005).

Prikaati neljässä noudatetaan tätä tapakäytäntöä. Oksana Semanova kuvailee:

”Kun taigalla tapetaan karhu, selitän aina missä, miten, mitä saa tehdä (lapsille)... Ei sanota koskaan, että tapoin. Kannattaa sanoa, että sai sen uneen. Se kerrotaan heille, kerrotaan lapsille. He voivat alkaa pelotella toisiaan sillä, että ei saa tehdä niin. Naiset eivät saa istua karhunnahalla. Jopa kun karhu saatiin kiinni, nainen käsittelee nahkaa. No, hän puhdistaa sen, ennen kun se suoritetaan. Mummot leikkaavat tavallisesti korvat ja nenän pois. Nuoret naiset eivät saa tehdä sitä. He eivät saa sitten lapsia. Mummo tekee sen. Jos hänellä ei ole mummoa, mies leikkaa pois ne korvat ja nenän itse. Emme saa tehdä sitä” (S-2005b). Marina Vladimirovna Semjonova kertoo havainneensa erikoisen karhun: *”Ensimmäisen kerran meillä, nelisen vuotta, ei kauemmin, viitisen vuotta sitten me näimme kaksi kertaa valkoisen (vaaleaturkisen) karhun” (S-2006).* Evenkien muistitiedoissa on myös muita dramaattisia kohtaamisia karhujen kanssa. Valentina Prokofjevna Alehanova kertoo: *”Vuonna 2001 karhu hyökkäsi poikani kimppuun taigalla. Emme olleet aikaisemmin kuulleet tai nähneet sellaista. Hän oli yksin, vanhin poikani. Ennen samassa paikassa katosi metsästäjä. En tiedä, asuimme ennen taigalla, en tiennyt enkä nähnyt sellaista. Ja nyt vuonna 2001 se hyökkäsi poikani kimppuun” (S-2005).*

4.16 Karhunpyynti

Evenkien ja karhun välinen ikiaikainen suhde saa huipentumansa karhunpyyntikokonaisuudessa, johon kuuluu pyynnin lisäksi saaliin ruumiin tarkka käsittely, rituaalikäyttäytyminen, sekä joissain tapauksissa myös karhunpeijaisten kaltainen seremonia yhteisössä. Karhunpyynnissä on tapakulttuurin osalta parhaiten säilynyt karhun ja metsästäjän välinen henkinen suhde, kuten Sarmela kirjoittaa (1991). Keskusteltuani vuosien 2004 ja 2007 välillä tapaustutkimuksessa mukana olleiden evenkien kanssa siitä, miten tämä suhde ja pyynti tulisi kuvata, olen tullut siihen tulokseen, että se on parasta esittää pitkän kertomuksen kautta, vaikka se kolkuttaa tieteellisen tekstin rajoja. Toisaalta Massey haluaa ’puskea’ (2005), Cruikshank (1997) ja Hirsiaho (2005) ovat avanneet tarinallisen tiedetekstien mahdollisuuksia uuteen suuntaan. Olen siis ratkaissut kysymyksen tässä pitkän lainauksen puolesta. Karhukertomuksessa metsästäjä tuottaa itse tarinan merkitykset, painopisteet, ja kertoo sen, mitä haluaa. Evenkien karhutieto on myös tuolloin läsnä siten kuin se kerrotaan, tai vielä tarkemmin, *kuten se on määrää kertoa*. Karhu edustaa monelle metsästäjälleen enemmän kuin pelkästään saalistuksen kohdetta. Iengran tutkimuksen aikana on tallennettu noin kymmenen pitkää karhunkaatoselosta ja tarinaa sekä lisäksi uskomuserinteen ja noitalaitoksen osalta materiaaleja, jotka liittyvät evenkien ja karhujen suhteeseen. Tähän tapaustutkimukseen on valittu kolme tarinaa julkaistavaksi, Vladimir Kolesovin vuoden 2005 karhunkaatoseloste, Vitali Maksimovin myös vuonna 2005 tallennettu aineisto, sekä pomomies, priikaatinjohtaja Vladimir Mihailovitsh Vasiljevin tarina vuodelta 2006. Ne esitetään tallennusasuissaan.

4.16.1 Vladimir Kolesovin karhunpyyntikuvaus 2005

”Karhu. Se on pyhä. Ja suhtaudumme siihen erityisesti, teemme kaiken rituaalin kanssa ja jopa syömme sitä rituaalin kanssa, siksi karhu on toisella sijalla poron jälkeen, voi sanoa näin. Evenkeillä ei ollut kiväärejä menneisyydessä. He metsästäivät jousien, keihästen kanssa. Heillä oli niin sanottuja utrerat eikä keihäät. No, utrera on keihään kaltainen: iso veitsi, erittäin iso veitsi, joka on laitettu kestävästä puusta tehtyyn tan-

koon. Ihminen lähti taistelemaan karhun kanssa, koska hän kunnioitti sitä, että hän itse pysyisi elossa. Ihminen oli silloin luonnosta hyvin riippuvainen, siksi hän kunnioitti luontoa ja eläimiä, ja kaikki – vesi, tuli – oli pyhää. Yritämme nykyään jatkaa perinteitä. Verrattuna vanhuksiin voi sanoa, että en tiedä yhtään mitään. Jotain on vain säilynyt. No, olen tappanut. Karhu, sitä ei saa moittia, puhua paha, vitsailla hänestä. Täytyy noudattaa kaikkea, kun sitä paloitellaan. Keskustelun aikana ei sanota, että se kuoli vaan 'nukahti.' Kun kuljet talvella tai syksyllä, katsot sellaisia paikkoja kuin... Yleensä se tekee pesän yleemmäksi vuorien lähelle, no kumpujen päälle tekee pesän. Joskus puiden pensaat on kaadettu yhteen suuntaan. Mitä ihmettä? Pensaat ja pienet puut paljaana. Kaikki on kasattu yhteen suuntaan. Talvella katsot ja ajattelet, että sehän on karhu tehnyt itselleen petin. Petin teki itselleen. Ja katsot mihin suuntaan se... kuinka kaukana se voi olla. Tutkit paikkoja ja etsit aukon. Puiden juurien tai kiven alla se voi olla. Etsit sitä ovea. Sehän ei jätä oviaukkoa sellaisenaan. Se peittää sen sisältä. Kun karhu tekee pesänsä syksyllä, se työntää pesän sisälle turvetta ja sillä sitten peittää aukon. Siksi jos ei ole harjaantunutta silmää, sitä ei löydä. Voi olla, että olen tuhat kertaa mennyt pesien ohi. Enkä huomannut mitään. Viime vuonna keväällä löysimme setäni kanssa vasta pitkän etsinnän jälkeen. Setäni huomasi samaan suuntaan kaadettuja pensaita. Karhu meni varmaan jostain sisään. Setäni huomasi sen marraskuussa ja keväällä maaliskuussa hän sanoi, että mennään hakemaan karhu. Sitä pesää etsittiin kauan. Ehkä veden takia tai jotain se paikka, mistä karhu meni sisälle, peittyi nurmiturpeella. Tällä tavoin roikkui ja peitti oviaukon. Ja setäni pisteli pitkällä kepillä. Ensin suljimme oviaukon. Se suljetaan niin, että otetaan kaksi, kolme keppiä ja tällä tavoin noin (laitetaan ristiin). Oviaukkoon työnnetään esim. kolme paksua keppiä. Nämä päät menevät sisälle ja pysyvät siellä tiukasti ja nämä sidotaan yhteen, ja sitten narulla lähempään puuhun niin, että kepit kaartuvat ja kiristyvät. Ettei karhu pystyisi tulemaan pois pesästä tai jos tuleekin, niin kepit ovat sen tiellä. Ettei se pystyisi tulemaan ulos nopeasti, ettei se pystyisi hyökkäämään päälle. Täällä ylhäällä on sen pesä. Jotkut karhut tekevät itselleen varauloskäynnin, jos turvekerros on ohut. Ja täällä ylhäältä tarkastetaan kepillä. Otetaan pitkä keppi ja työnnetään se ylhäältä sisään. Joskus se menee todella helposti sisään. Se on karhun tekemä varauloskäynti. Kepillä tarkistetaan, missä kohdassa karhu on. Varovasti tökätään kepillä ja jos keppi alkaa liikkua, osuit karhuun. Sitten keppiä pyöritään näin ja karhun karva menee kasaan. Karhu on jo hereillä. Sehän herää. Se ei ole enää niin syvässä unessa kuin talvella. Ja vähän vedät keppiä itseäsi päin. Tunnustelet mistä sait karhua kiinni. Jos se tarttuu hampailla keppiin tai lyö sitä etutassuilla, tiedät, että keppi osui takapäin. Jos osuit sitä kaulaan, se ei pysty tarttumaan hampailla kiinni. Se lyö jo takatassuilla tai ylempänä. Jos osuit sitä selkään, se ei pysty lyömään etu- tai takatassuilla. Se kääntyy näin. (Tarkistetaan miten päin karhu on pesässä), sen asentoa ja mihin täytyy ampua. Ja ammutaan. Yksi ihminen seisoo valmiina aseensa kanssa. Toinen on ylhäällä ja kolmas tarkistaa ylhäällä kepillä. Toinen tarkistaa kepillä ja toinen pitää aseensa valmiina. Ja yksi vartioi alhaalla. Ammutaan, kun se on pesässä. Jos osuu hyvin, kuuluu tällainen ääni (matkii ääntä), se huutaa ja pölypilvi nousee. Se varmaan liikkuu siellä jotenkin. Hyvin osuit, sanotaan. Pöly oikein nousee ovesta. Jos osuit huonosti, se hiljenee. Karhujakin on erilaisia. Hiljeni. Käyttäytyy oudosti. Ei kuulu ääntä eikä liikettä. Huonosti osuit. Taas tökitään kepillä, tarkistetaan. Jotkut karhut ryntäävät heti ovelle tai varaovelle. Siksi täytyy olla varovainen. Täytyy muistaa, että se voi tulla ovesta ulos. Täytyy olla valmiina. Joskus emokarhu menee pentujensa kanssa sinne (pesään). Silloin siellä voi olla kaksi tai kolme, jos sillä on kaksi pentua. Pistellään sitä taas kepillä. Jos se ei reagoi siihen, se nukahti. Sitten joku menee sinne ja sitoo narun

esim. kaulaan ja porot vetävät karhun pesästä. Jotkut karhut tekevät vain yhden huoneen, mutta jotkut tekevät L-muotoisen. Jos sillä on viimevuotinen pentu mukana, senhän täytyy synnyttää. Siksi aina ei löydykään. Ovelia ovat. Ylhäältä ei pysty tunnus-telemaan millainen pesä on sisältä, koska siellä voi olla kivi tai puun juuret. Silloin täytyy tunnustella oven kohdalta. Ovelasti joskus tekevät. Kun lähden metsästämään, ajattelen siitä samalla lailla kuin esim. porosta. Ettei se suuttuisi, ajattelen sitä kuin ihmistä. En moiti sitä. Menen varovasti sen luokse. Se voi tulla ihan lähellekin. En kiroile. En sano paha. Sanon, että odota, sinähän olet myös kuin ihminen. Miksi teen synnin, tulet ihmisen luokse. Tällä tavalla esimerkiksi. Tai kun tapan karhun, en sano, että se kuoli vaan nukahti. ”Toivon sinulle kaikkea hyvää. Teen kaiken niin kuin pitää. Pään ripustan.” En tiedä miten se sanotaan venäjäksi. Jos talvella löytyy pesä, työkaverin kanssa mennään kahdestaan tai kolmestaan, voi olla neljäkin ihmistä mukana. Koira on aina mukana. Täytyy olla hyvä koira. Varsinkin kesällä, syksyllä ja karhujen kiima-aikana. Hyvä koira täytyy olla ehdottomasti mukana. Kun karhu on tapettu, paloittelen. Paloittelen niin kuin kuuluu tehdä, niin kuin minua on opetettu. Ei nopeasti, miten sattuu. Kun otan suolet pois, kierrän näin yhdeksän kertaa ja sitten laitan pois. Yhdeksän kertaa. Varmaan maaginen luku. Kun paloittelen, en ajattele enkä puhu hänestä paha. Otin suolet pois ja. Ennen suoletkin otettiin mukaan, mutta nyt ei. Aukaistaan maha leukoihin asti. Tassut. Jotkut ottavat kynsien kanssa, toiset ilman. Nahka nyljetään pois ja leikataan mahan kohdalta. Otetaan maksa ja kaikki. Niin kuin kerroin, näin yhdeksän kertaa kierretään. Kaulasta emme leikkaa vaan jätämme kuin hiukset, leikkaamme täältä ja jätämme janteet kuin hiukset. Ja kun leikkaamme silmät irti, oikean silmän laitamme vasempaan taskuun. Ja kun pää laitetaan roikkumaan, oksia tökätään päähän. Työnnetään silmäkuoppiin ristiin. Ja sanotaan: ”en tappanut sinua.” Ettei sen henki loukkaantu. Sitten kynnet. No jotkut ottavat kynsien kanssa, toiset ilman. Ja menot alkavat. Pää keitetään ja kierretään kaikkien kesken kun syödään. Kämpälät myös kierretään ja syödään. Kaikki vanhat ja nuoret ihmiset istuvat ympyrässä ja kierros alkaa vanhasta ihmisestä. Menot päättyvät syömiseen. Siinä varmaan kaikki. Silmät myös... aina itään, ja silmät laitetaan ristiin, ettei karhu löytäisi sinua. Ja sanotaan: emme tappaneet sinua. Toiset ovat tehneet sen. Älä suutu meille. Tällaista sanotaan. Ennen kaikki hyödynnettiin. Nyt ei uskalleta, usein sattuu (muuta karhuja paikalle). Ne ovat todella laihoja. Harvoin sattuu lihava karhu. Jostain syystä, ehkä meidän lähellä olevien kullankaivajien takia, ne eivät pelkää ihmistä. Kuljeskelevat kullankaivajien jätetasoilla. Siksi en ota paljon karhun lihaa. Ne eivät pelkää enää ihmistä. Eivät kiertele vaan menevät suoraan. Ihan lähelle tulevat. Traktorinkin lähelle menevät ihmisestä puhumattakaan. Vaikka traktori on käynnissä, karhu silti kävelee (kohti). Tämä taas johtuu siitä, että (kaikki) muuttui. Ennen ne eivät nähneet koneita ja pelkäsivät, kun näkivät ensimmäistä kertaa. Nyt karhu näkee ja kuulee koneen ääntä syntymästä lähtien. Samalla lailla muutkin eläimet, sudet tuntevat äänen ja savun syntymästä lähtien, eivätkä pelkää yhtään. Hirvet ja karhut menevät rautatien yli. Kun rautatie vasta rakennettiin, ne eivät tehneet niin. Nyt ne eivät pelkää. Kun syödään karhunlihaa, täytyy ehdottomasti sanoa ’kuk’. Ennen suhtautuminen oli ehkä ystävällisempi tai jotenkin, koska karhu pelkäsi ihmistä. Nyt ne eivät pelkää olleenkaan. Riippuu vielä karhusta. Jos se on viimevuotinen. Se on utelias. Menee ihmisen lähelle, koska ei ole ennen nähnyt ihmistä eikä tiedä, että ihminen voi tehdä sille paha. Sehän on kokematon. Se voi mennä ihmisen lähelle. Mutta jos karhu on vanha, se on kokenut ja kiertää ihmisen. On sellaisiakin, jotka eivät pelkää ollenkaan ihmistä, ei ääntä eikä hajua. Ne ovat tottuneet siihen, että (vezdehod-telaketjumaasturit) ajelevat, talvella kullankaivajat. Karhut eivät pelkää,

edes tekniikkaa. Se on meille pyhä eläin. Emme metsästä karhua, vaikka ennen karhu merkitsi ruokaa. Käytettiin sen rasvaa, turkkia. Vanhukset etsivät karhunpesiä. Tiesivät paikat. Nyt emme tee niin. Huvin vuoksi emme ammu sitä. Tai jos se itse ylittää rajansa. Jos se ei koske minuun, minä en koske sitä. Mutta jos se tappoi esim. porojani, menen metsästämyään sitä. Mutta en moiti sitä, vaan kunnioituksella. Evenkit kunnioittavat karhua. Se on pyhä eläin. Evenkit pitävät sitä ihmisenä. Jotkut sanovat, että se on meidän esi-isämme. Se on samanlainen kuin ihminen. Älyllisestikin” (S-2005b).

4.16.2 Vitali Maksimovin karhunpyyntikuvaus 2005

”Joskus metsästämyämme kun on tarvetta, esimerkiksi kun karhu tappaa poroja, tai kun se rikkoo varastomme. Kunnioitamme myös sitä. Sanotaan, että se on isoisa. Nuoret eivät käytä sitä nykyään, he eivät kunnioita mitään eivätkä tiedä mitään. Karhun metsästys ja käsittely olivat ennen rituaali: mitä piti sanoa, mitä piti tehdä. Se oli meidän perinteemme. Nykyään sitä ei muisteta. Tiedän itse vähän siitä. Kun nahka otetaan pois, tiedän miten se otetaan pois. Miten pää, kurkku leikataan. Ja sitten jalat ja se kaikki, liha leikataan. Luut otetaan erikseen. Tassun kanssa sitten vatsa, kaikki jalkaliha ja tassu, otat sen kaiken yhdessä etkä leikkaa palasiksi. Kieli, kurkku, jalkalihakset, jalkalihasten kanssa otat tassut, sitten jalkojen lihakset ja rintaliha, vatsaliha ja takajalkojen lihakset ja myös tassut. Ei tarvitse leikata mitään, otat nämä kaikki kokonaisena. Sitten turkki. Sitten, kun tuot kotiin, niin jaat naapureiden kesken. Aivot. Aivot, sydän, pään paloja. Vanhus näytti sen minulle. Kun otetaan nahka pois, pitää sanoa kuk. Jotta karhun henki ajatteli, että se on varis, joka nokkii sitä. Kun tapat karhun, tulet kotiin ja sanot: kuk. Et sano, että tapoit karhun vaan sanot: kuk. Ja kaikki tietävät, että tapoit karhun. Sitten kun tuot sen kotiin, sen aivot ja vielä jotain keitetään, en muista tarkkaan. Laitetaan se isolle lautaselle, kutsutaan naapurit ja syödään se yhdessä. Syödään aivot, jalat, jotkin sisäelimet. Se kaikki keitetään ja syödään naapurien kanssa. Ensiksi sanotaan kuk ja vasta sitten syödään. Luut kerätään ja tehdään lava niitä varten. Emme yleensä heitä luita pois, kun tapamme peuran tai karhun. Teemme lavan ja laitamme luut lavalle, jotta koirat eivät söisi niitä. Karhulle tehdään erityinen lava. Kepit laitetaan kahteen puuhun, rakennetaan pieni talo ja laitetaan siihen luut. Pää laitetaan siihen suuntaan, mistä aurinko nousee. Pään viereen laitetaan jalat. Sitten laitetaan kylkiluut, selkäranka ja tänne takajalat. Sitten laitetaan katto päälle ja siitä tulee sellainen pieni talo. Se on suunnilleen tällä korkeudella. Se rakennetaan pysähdyspaikan viereen. Ensiksi syödään liha, ja kun kaikki liha on syöty, kerätään luut ja pannaan ne siihen taloon. Pää pitää välittömästi laittaa siihen suuntaan, mistä aurinko nousee. Kun joku haudattiin ennen, hänen päänsä laitettiin myös siihen suuntaan, mistä aurinko nousee. Ihminen haudataan eri tavalla kuin karhu. Mutta hänen päänsä laitetaan myös auringon suuntaan. Kaikki luut kerätään yhteen, jotta ne eivät katoaisi, jotta koirat eivät söisi niitä. Sitten luut kerätään yhteen ja he varmaan ajattelevat, että hän elää sitten toisessa maailmassa. Oli olemassa myös muita perinnetapoja, mutta en muista niitä. Kun laitetaan ne puut, pitää tehdä niihin pilkat, sitten otetaan ruoho. Se laitetaan pilkkoihin ja sitten laitetaan niihin silmät. Kun silmät leikataan irti, niin ne kääritään ruohotukkoon ja laitetaan takaisin paikalleen. Kumpikin laitetaan toiselle puolelle. Sitten tehdään vielä lava, jolle laitetaan luut. Ennen kun karhu tapettiin, siitä otettiin kynnet. Ne pidettiin aina mukana. Ne elävät ehkä samoin kuin koirat, noin 10–15 vuotta tai ehkä 20 vuotta” (S-2005)

4.16.3 Vladimir Mihailovitš Vasiljevin karhunpyyntikuvaus 2006

”Se tapahtui syksyllä, lunta oli yli polvien, menimme hakemaan soopelin turkiksia, veljeni tuli ja sanoi, että karhu oli kulkenut lumessa. Me neljä keräännymme, minä, veljeni ja setäni, otimme koirat ja aseet ja lähdimme sinne nartoilla. Saavuimme, serkku oli erehtynyt jäljistä, oli katsonut väärin, se ei ollut laskeutunut vuorelta vaan kiivennyt ylös. Me menimme ja kadotimme... emme kadottaneet vaan se oli mennyt laaksoon, puhtaalle alueelle, siellä ei ollut mitään viidentoista kilometrin matkalla kumpaankaan suuntaan, ei puita, puhdas paikka, jäljet katosivat. Hukkasimme ensimmäisen päivän, meidän oli pakko löytää se, se on tärkeää, koska se on vaarallinen ihmisille. Näimme jäljen ja noin kahdenkymmenen kilometrin päässä oli ihmisiä, jotka eivät tiedä siitä. Jos et mene perään, niin pitää ehdottomasti varoittaa ihmisiä. Yritimme ottaa kiinni ja saada saaliiksi, mutta kadotimme jäljen. Syksyllä päivä on lyhyt, aurinko laskee nopeasti ja tuli pimeää. Se oli marraskuun alussa. Seuraavana päivänä menimme... oikeastaan yöllä menimme kotiin, serkut menivät metsästämään ja minä lähdin karhun perään. Menin, alkoi jo hämärtyä, katsoin suunnan ja ymmärsin suurin piirtein mihin suuntaan karhu oli mennyt. Ne hämäävät, menevät joitakin kilometrejä yhteen suuntaan ja tulevat takaisin saman verran. Katson jälkiä, niitä on kaksi, meni yhteen suuntaan, kaksi jälkeä näin, jos seuraat niitä jälkiä, joilla se hämää, jälki katoaa, kääntyy takaisin. Ja siihen menee aikaa. Pimeni jo, menin kotiin. Seuraavana päivänä puhuin sukulaisteni kanssa, sanoin missä. He eivät halunneet etsiä, sanoivat ettemme löydä. Minä menin yksin koirieni kanssa, kolme...neljä... neljävuotiaan koiran ja puolivuotiaan koiranpennun kanssa. Menimme poroilla. Löysin jäljet ja seurasin niitä kauan. Katsoin, jälkiä on paljon, en ymmärtänyt, minne oli mennyt: tuli, meni, kiipesi jne. En ymmärtänyt, kaikki jäljet ovat samannäköisiä, samalta ajalta, päiväältä. Katsoin ja näin puron, ajattelin, että siellä on hyvä paikka pesälle. Minä kuljin eteenpäin, vanhempi koira jäi jälkeen ja meni haistelemaan, se pysähtyi ja tarkkaili. Laskeuduin kumpareelta ja vähän ylempänä näin pesän. Sidoin porot, koirat olivat jo juosseet sinne ja haukkuivat. Sidoin porot ja menin kävellen pesälle. Menin lähelle ja katsoin, alhaalla ei ollut puita, lähin puu oli 20 metriä pesästä alaspäin. Ylhäältä ei nähnyt ja minä olisin halunnut nähdä pesän. Menin lähelle, siellä oli puhdas paikka, siellä oli jo vaarallista, alhaalla ei ollut yhtään puuta. Menin puun taakse ja katsoin pesään. Koirat haukkuivat, vanhempi koira ryömi jopa pesään. Karhu tuli ulos... se ei tullut ulos vaan työnsi pänsä esille ja meni takaisin. Minä valmistauduin, latasin aseeni ja odotin, kunnes se tulisi ulos. Se työnsi nenänsä ulos ja meni takaisin, ei näkynyt, olisi voinut osua koiraan. Koira häiritsi, tämä pentu juoksi edestakaisin pesään ja ulos, olisin voinut osua pentuun, en voinut ampua. Jottei pentu häiritsisi, päätin näytellä, että olisin lähdössä. Laitoin aseeni olalle ja lähdin porojen suuntaan. Menin porojen luo ja huusin, mutta pentu ei tullut, mutta minuutin päästä se tuli luokseni. Sidoin sen narttaan ja menin pesälle. Vanhempi koira haukkui ja karhu kurkki ulos pesästä, vain kaula tuli ulos enkä ehtinyt ampua. Koira väsyi haukkumiseen ja meni syrjään makaamaan. Päätin ampua pesään, mutta halusin mennä kotiin sukulaisten luo, sillä yksin et voi metsästää pesästä. Tarvitaan kolme ihmistä, pesä pitää kokonaan sulkea haloilla, ettei pääse ulos, yksi vartioi ja kaksi sulkee uloskäynnin. Katsoin, että pesän sisäänkäynti on hyvin leveä. Se tarkoittaa, että pesä on pieni ja karhu on vieressä. Jos se on tehty hyvin, niin se jatkuu pari metriä eteenpäin ja sitten on pieni tällainen, kuten pää. Ovi voi olla pieni, pari metriä tuonne, sitten menee sivulle, se on hyvä pesä. Ja minä päätin, että se tulee ulos. Oviaukko oli leveä, se tuli esiin nopeasti. Jos on kunnollinen pesä, niin se ei voi tulla nopeasti ulos. Se tuli

esiin viiden, kuuden sekunnin välein. Tuli nopeasti ulos. Se ei ollut tavallinen pesä. Oli vain reikä mäessä, istui siellä ja sisäänkäynti oli leveä. Piti ampua. Minä... valmistauduin ajatuksissani, ennen sanottiin, kun ammuttiin peuroja... miten sanotaan meidän kielellä, 'hiljentyminen', tarkoittaa hiljempaa meidän kielellämme, mutta se ymmärretään syvemmin. Sanotaan itsekseni. Ukki sanoi, että, kun ammut, niin pitää sanoa ehdottomasti. Minä valmistauduin ja ammuin kerran suoraan pesään. Sitä ei näkynyt, oli pimeää, karhu karjaisi, murahti ja rauhoittui. Ajattelin... Koira seiso viitisen minuuttia ja meni sitten sinne. Katsoin, meni piiloon pesään ja taas pää tuli ulos. Ajattelin, että haavoitin sitä. Hyvä, ettei lähtenyt koiran perään, pesä oli suoraan minun edessäni. Mutta se meni takaisin. Odotin viitisen minuuttia, aloin jo palella, ammuin vielä pari kertaa pesään ja se tuli ulos. Pesälle oli noin 20 metriä matkaa. Se tuli ulos, kuten tästä on matkaa televisiolle, noin 5-6 metriä, meni koiran perään, koira juoksi minun suuntaani, lähti ylöspäin. Se melkein sai koiran kiinni. Koira meni sivulle päin, se halusi seurata, mutta siellä oli kumpu ja siksi ei mennyt, näki minut ja nousi takajaloilleen ja juoksi takaisin päin. Se tapahtui nopeasti, kirjaimellisesti kymmenen-viisitoista sekuntia, ehkä jopa vähemmän, tapahtui nopeasti, tuli ulos. Jos koira olisi juossut ohitseni se olisi ehdottomasti saanut minut, puu oli ohut, jossa oli oksia, ja kun se seurasi koira se huomasi minut. Ja kun se hyppäsi minä ammuin sitä selkään. Se meni jo tuohon suuntaan. Ammuin selkään ja se hypähti korkealle ja hypyn aikana heilutti tassuaan, siitä lähti sellainen ääni, kuten elokuvissa, kun taistellaan. Kun osuin sitä selkään, se löi selkäänsä, ammuin sitä päähän, se kaikki tapahtui nopeasti, hetkessä. Kun se löi ja alkoi kääntää päätään minä ammuin sitä päähän. Se putosi heti. Menin hakemaan pentua, halusin näyttää karhun pennulle, otin pennun ja pentu hyökkäsi ja repi, olin tietysti iloinen ettei se pelännyt, on aikuisia koiria, jotka pelkäävät jopa kuollutta karhua. Mutta pentu juoksi sen luo. Katsoin, näytti puolitoista vuotta vanhalta, se oli tullut Aldanilta luoksemme Ameditsbille. Varmaankin suurempi karhu oli löytänyt pesän ja häätänyt sen pois, tai sitten metsästäjä oli pelästyttänyt, ei vain pelästyttänyt vaan löytänyt pesän ja tonkinut siellä ja sen oli lähdettävä. Kun nyljemme nahan, emme saa nylkeä yhdessä kynsien kanssa, kuten usein tehdään myyntiä varten. Kynsiä ei saa. Ne pitää erikseen, jättää kiinni tassuihin. Kaulalihakset otetaan erikseen. Kaulan lihakset jaetaan. Ja pää leikataan, että kaula olisi paljas. Me keitämme pään, laitamme... teemme pienen lavan, noin pääkalon kokoisen, ehkä vähän isomman, laitamme sen päälle auringon nousun suuntaan. Silmät otetaan, otat kaksi kangaspalaa, punaisen väristä, sen pienen lavan keskellä on keppi ja laitat oikean silmän oikeaan päin ja vasemman vasempaan. Kaikki karhun luut laitetaan lavalle, se suljetaan huolellisesti, karhun luita ei saa heittää pois. Ne on ehdottomasti säilytettävä" (S-2006)

5 LOPPUPÄATELMÄT

”Kieli häviää. Meillä Iengrassa huomaa selvästi, että nuoret eivät ole kiinnostuneita evenkien kielestä. Eivät osaa edes puhua. Kyllä, minulla on suuri pelko. Yritämme kyllä säilyttää sen, minkä pystymme. Selitämme lapsillemme. Teemme kaiken voittavamme. En ala ennustaa. Monia kansoja on hävinnyt. Ja mehän ollaan pieni kansa. Meitä on vain 30 000. Kansat myös sulautuvat muihin isoihin kansoihin. En uskalla ruveta ennustamaan. Šamanismi kuolee samalla lailla. Ei ainoastaan (voi) syntyä sellaisena vaan šamaaniksi täytyy opiskella. Jotta šamaanista tulisi hyvä, hänen täytyy nousta tiettyjä asteita. Tuosta vain ei voi tulla šamaaniksi. Alussa täytyy olla myös opettaja, joka opastaa, sanoo ja jopa suojelee muilta Šamaaneilta. Heilläkin on vihanpitoa keskenään. Šamaaneja on erilaisia. On valkoisia ja on mustia Šamaaneja. On paljon yksityiskohtia, ja siksi šamaaniksi syntyminen ei ole riittävää. Jos ennusteeni olisi lohduttava, kertoisin sen heti, mutta ennusteeni ei ole lohduttavaa, ja siksi varmuuden vuoksi jätän kertomatta. Minun mummoni veli. He ovat Trafimovit. Mummoni sukunimi on Trafimova. Ja hänellä oli setä, joka oli runonlaulaja. Trafimov Nikolai Germoginovitš. Kuuluisa runonlaulaja. Ennen oli tällaisia runonlaulajia, mutta nyt ei ole. Ehkä tietyn ajan päästä kukaan ei pysty kertomaan tällä tavalla, kuin nyt kerron tässä. Mistä sen tietää. Vanhatkaan eivät voineet. Ehkä silloin oli helpompi ennustaa. Heitä ajettiin kokoon. Opetettiin vieraalle. Ajettiin teiden lähelle. Mutta kysymyksen, säilyvätkö evenkit pitkään, he myös vastasivat, ettei ole tietoa. Olisi balu säilyä. Kansa joko taantuu tai palaa entiselleen. Se myös riippuu kansasta. Tekijöitä on paljon. Jos juomme vain, emme noudata mitään. Jos me emme kiinnosta ketään. Meitäkään ei kiinnosta mikään. Kansa taantuu, ja me häviämme nopeasti. Tai kuin intiaanit Amerikassa. Valloitettiin heidän maitaan. Meillä onneksi ei ollut sellaista. Ehkä pystymme vielä taistelemaan. On vielä jonkinlainen mahdollisuus pidentää olemassaoloaikaa. Sellaista väkivaltaista kolonialismia ei ollut, mitä intiaaneilla Amerikassa oli. Reservaatteihin ajo. Meillä tietenkin ajettiin kaikki yhteen teiden lähelle, jotta olisi yhteys. Stalinin aikaan. Jotta olisi yhteys kansaan. Meilläkin oli yhtä ankaraa. Paljon evenkejäkin hävisi vankiloissa. Koska olivat tyytymättömiä. Kyllä vainottiin. Paljonkin. Meilläkin oli kuin venäläisillä. Mutta ei väkivallalla. Ajan-niminen tie, se on todella vanha, muinainen. Sitä pitkin kiinalaiset ja mongolit menivät kameleilla jopa Aldanin asti. Siksi meitä asutettiin, ajettiin teiden lähelle. Mehän asuttiin hajanaisesti. Ajettiin lähemmäksi. Siperia liitettiin Venäjään. Silloin varmaan oli kolonialismia. Mutta se oli myös maiden käyttöönottoa. Se oli silloin tavallista. Muita keinoja ei tiedetty. Ja kun rajat selvitettiin ja alueet olivat isoja, geologit päästettiin. Kolonialismi voi olla väkivaltaista ja voi olla... se on jo varmaan valloittamista. Väkivaltaista valloittamista. Kolonialismi voi olla rauhanomaistakin, kuten meillä. Tai voi olla kuten Amerikassa ja kuten Jermak valloitti Siperian. Stalinin aikaan oli kollektivisointia, kun kansat ajettiin kylistään ja kotimaastaan. Meikäläisiä on Amurin alueella ja Habarovskin alueella. Tämä on jo kollektivisointia. Ensinnäkin häädettiin omilta mailta. Toiseksi ajettiin kaikki. Jos olisimme kauempana tiestä, kieli ja kulttuuri säilyisivät meillä paremmin. Myös vanhukset. Ennen vanhukset elivät 90-vuotiaaksi, 100-vuotiaaksi. Mummoni kuoli yli 100-vuotiaana ja kaikki hampaat olivat tallessa. Vähän yli 100-vuotiaana hänellä oli vielä omat hampaat. Mutta nykyajan muoreilla on kaikilla tekohampaat. Tämä on kulttuurin, sivilisaation vaikutus. Otetaan vodka. Ennenkin juotiin. Vanhukset istuivat ympyrässä ja joivat. Järjestettiin tapaamisia. Asuttiinhan kaukana toisistaan. Järjestettiin markkinoiden kaltaisia tapaamisia. Vanhukset istuivat ympyrässä ja joivat, mutta nuoret, alle 30-vuotiaat, eivät edes koskeneet lasiin. Sel-

laista oli. Ei saanut juoda. Sivilisaatio vaikutti tällä tavalla. Nuoretkin juovat. Minkä teet. Yritämme jotenkin säilyttää yhteyden luontoon. Mutta minkä teet. Aika näyttää. Yritämme säilyttää kaiken. Haluaako nykynuoriso jättää lämpimän tuolin, patterin ja mennä kylmään teltaan. Sitä en tiedä. Eivät kaikki nuoret miehet ja varsinkaan naiset suostu siihen. Meidän täytyy säilyttää se nuorisossa. Kertoa, näyttää nuorille. Täytyy saada heidät innostumaan työstä taigalla. Mehän vaellamme. Teltoissa oleminen ei ole ongelma, ongelma on se, ettei ole kannustinta. Se ei ole meistä kiinni. Meitä pitäisi auttaa. Sovhoosien, valtion ja paikallisen hallinnon. Siinä on varmaan kaikki” (Kolesov S-2005b)

Iengra on evenki-kansan vahva perinnealue. Arkistotyö ja tieteellinen kirjallisuus (Bulatova 1997, Sarmela 1991, Varlamova 2005) liittävät evenkien perinteen pohjoiseen havumetsävyöhykkeeseen, jonka erityispiirteenä on karhuun liitetty suhteet. Kenttämateriaaleista voidaan arvioida, että tutkimuskirjallisuuden ja ihmismaantieteen ja kulttuuritutkimuksen teoreettinen kuvaus tilanteesta on osittain läsnä Iengran evenkien paikkatarinoissa ja suullisissa kertomuksissa, jotka muodostavat tutkimusaineistoni. Iengran evenkien paikallinen tieto on sidottu toisaalta maisemaansa ja luonnonympäristöönsä, jossa se on saanut kehittyä, ja toisaalta useita muutoksia läpikäyneeseen poropaimentolaisuuteen, joka on edelleen osa evenkien aika-tilaa. Yhteisö on myös 21. vuosisadan ensimmäisellä vuosikymmenellä harvoja napapiirin kulttuurialueita, jossa ’klassinen’ noitalaitos ja šamanismi on edelleen avoin osa yhteisön keskeistä, sisäistä päätöksentekoa. Tutkimukseni lähestyi evenkien paikallista tietoa niiden aineistojen osalta, jotka kenttätöjaksot kattavat, vuodesta 2005 vuoteen 2007. Evenkien aika-tila on jakautunut kahdeksi kokemukselliseksi maisemaksi: Iengran kyläksi ja sitä ympäröiväksi taigaksi (Tuisku 2002: 100). Evenkit ovat tiedostaneet Iengraan kohdistuvat valtatoimet, kuten kivihiilen ja kullan teollinen hyödyntäminen ympäristöllisine seurauksineen sekä Baikal–Amur -radan rakentaminen (Pynnöniemi 2008) viimeisen puolen vuosisadan aikana. Uudet teolliset toimet, kuten Transneftin putki (Ivanova 2007) tuovat nykyajan valtapinnan uudelleen evenkien tilaan. Iengrassa koulu ja porosovhoosi, neuvostoajan tuotteina evenkimaisemassa, ovat tärkeitä nykyisen sosiaalisen ja kulttuurisen maiseman pisteitä. Iengran aika-tila koetaan kuitenkin evenkiläisenä, mutta osittain pakotettuna. Se pysyy paikallaan (Tuisku 2002: 101). *Taigalla* evenkit kokevat avoimen tilan olevan auki, poropaimentolaisuuden kiertäminen on *liikkeessä* maisemansa halki osana avartuvaa avaraa (emt. 2002: 101). Taigan kokemuksellisuuteen liitetään rajaamaton, myytillinenkin aika-tila. Poromiesten ja kyläläisten aineistoissa taiga liitetään myös *terveyden* ja hyvinvoinnin tilaksi. Taiga on myös porotalouden ja kulttuurin muutosten takia muuttumassa romantisoiduksi kokemusnäyttämöksi, jonne evenkit palaavat, huolimatta sijainneistaan nykyajan sisällä. Neuvostoliittolaiseen ja venäläiseen eurooppalaisen vallankäytön ilmentymät ovat muuttaneet evenkien tilaa, esimerkiksi jokien vedenlaadun, linnuston, kalaston ja muiden vaikutusten osalta. Kahden sivilisaation törmäys on kohdistunut myös evenkien kannalta merkityksellistettyjen maastokohteiden, kuten *Šaman-goran* eli noitavuoren tarvelemiseen ulkopuolisten toimesta. Osana suhteen muodostamista muutoksiin, jotka tämä valtapinta ja nykyaikaistaminen ovat tuoneet, evenkit ovat tietoisesti suojelleet ’maan alla’ omaa uskomusjärjestelmäänsä ja sen edustajia, evenkien noitia. Tärkeät maastopisteet, kuten sukujen ja yksilöiden nautinta-alueet sekä yliaistillisen todellisuuden välittäjä*aikapat*, on nimetty tarpeen niin vaatiessa salaisiksi, kartoittamattomiksi paikoiksi evenkien toimesta (Mustonen 2008: 44). Näiden erityisten metsän hete-

rotooppisten pisteiden (Stark 2006: 371–376) yhteyteen liitetyt paikkatarinat, kuten esimerkiksi Maksimovin kokemukset haudoilla, avartuvat ulkopuolisille vasta pitkällisen ja luottamuksellisen tutkimussuhteen kautta. Niiden tallentaminen ja julkaisu on yhteisöpohjaisen menetelmän rajanvetoa, joka on tämän tutkimuksen osalta ratkaistu materiaalin palauttamisella paikallisuuksiinsa. Kenttäaineisto osoittaa, että evenkit ovat hyvin tietoisia maastonkartoitushankkeista. Evenkien johto on esittänyt viime aikoina puheenvuoroja, joissa evenkit varaavat oikeuden kartoittaa omaa maisemaansa osana oikeusjärjestelyitään valtion ja teollisuuden kanssa (Lehanova 2007). Paikkoihin liittyvä uhraamis- ja muut tapakäytännöt, laulut, sukupuolettuneet paikat ja ajat sekä evenkinkielinen paikannimistö vahvistavat, ja uusintavat, kuten Basso väittää (1996), evenkien paikan kokemusta ja jatkuvuuksia, huolimatta siihen kohdistuneista muutoksista.

Pohjoisen ilmastomuutoksen suhde evenkien tietoon korostuu ennen kaikkea lumeen, lumennokseen, uskomusperinteeseen, erityisesti noitiin, unitietoon ja paikasaanjatkuviin luontaistaloustoimiin liittyen. Evenkeillä on laaja tietämys yhteisönsä sisällä perinteestään. Neuvostoliiton romahdettua he ovat varanneet oikeuksia puhua omista tiedoistaan, kuten Varlamova osoittaa (2005). Evenkit merkityksellistävät poikkeamat perinteisen elonkehän rytmeissä, kuten talviset sateet, muutokset jäätymis- ja sulamisajoissa ja sään ennustamisen vaikeutumiset osaksi paikallisen tiedon vertauspintaansa. Tämän evenkien maailmallisuuden ja maailmantajun yhteisöllisiä kantajia ja auktoriteetteja ovat edellen evenkien noijat. Ilmaston ja sään muutokset tulkitaan osana välitöntä kokemusta, jolla on vaikutuksia. Nämä vaikutukset heijastuvat päätöksiin metsästyksen, poropaimentolaisuuden ja muiden luontaistaloustoimien osalta. Yhteisölliset tulkinnat merkityksellistetään osana ennustuksia, vanhusten tietoja ja myyttistä maailmantajua. Muistot ja omakohtaiset kokemukset noitien kertomuksista ja toimista sekä yliaistillisen maailmallisuuden läsnäolo myös *uusintaa* evenkien maailmaa huolimatta muutoksista, joita sää- ja luonnonpoikkeamat aiheuttavat. Karhuruutaalit jatkuvat osana poropaimentolaisuutta. Niiden täsmällisestä säilymisestä ja metsästäjien oman kokemuksen välittämisestä on vaikea saada tietoa. Osana tätä tutkimuksellista haastetta tapaustutkimuksessa on julkaistu kolmen karhunmetsästäjän aineisto, jossa, kuten Cruikshank (1997) ja Brody (1987: xv) painottavat, tarinahetki on pyritty välittämään osana paikallisen tiedon tallennusta, analyysiä ja tutkimusta. Näissä tarinahetkissä on myös läsnä evenkien sisällytetty maailmallisuus ja moniolevaiset mahdollisuuskehät (Massey 2005). Metsästäjien tarinoissa tarkka luonnontuntemus liittyy epävarmuuksiin ja kunnioitukseen, joka karhuun liitetään. Mitä tahansa saattaa tapahtua. Huolimatta nykyajan mukanaan tuomista talousjärjestelmistä ja apuvälineistä, kuten kivääreistä, metsästäjien narratiiveissa evenkien tapakäytännöt nousevat esiin. Ne ovat osittain ristiriidassa Sarmelan analyttisen kulttuuritulkinnan kanssa, jossa suhde karhuun muuttuu elinympäristön ja kulttuurisen kehityksen siirtyessä teolliseen aikaan. Aineisto osoittaa, että evenkit neuvottelevat omasta sijainnistaan käsin suhdettaan muutoksiin, jotka pakotetaan, mutta koska paikallisen tiedon ytimessä on ajatus jatkuvasta muutoksesta, sopeutuminen ja mukautuminen on ollut mahdollista näihin päiviin asti.

Voidaan arvioida, että Massey'n (2005: 4) avoin tila on osittain säilynyt Iengrassa. Tutkimuksen kannalta tämä on asettanut uusia haasteita ja huomioonotettavia seikkoja. Luonnonhavainnot ovat painottuneet niihin muutoksiin ja monimuotoisuuteen, jotka ovat osana nykyistä paimentolaiselämäntapaa. Samalla paikallisen tiedon syväelementit ovat edelleen osittain ja lomittain läsnä tapakult-

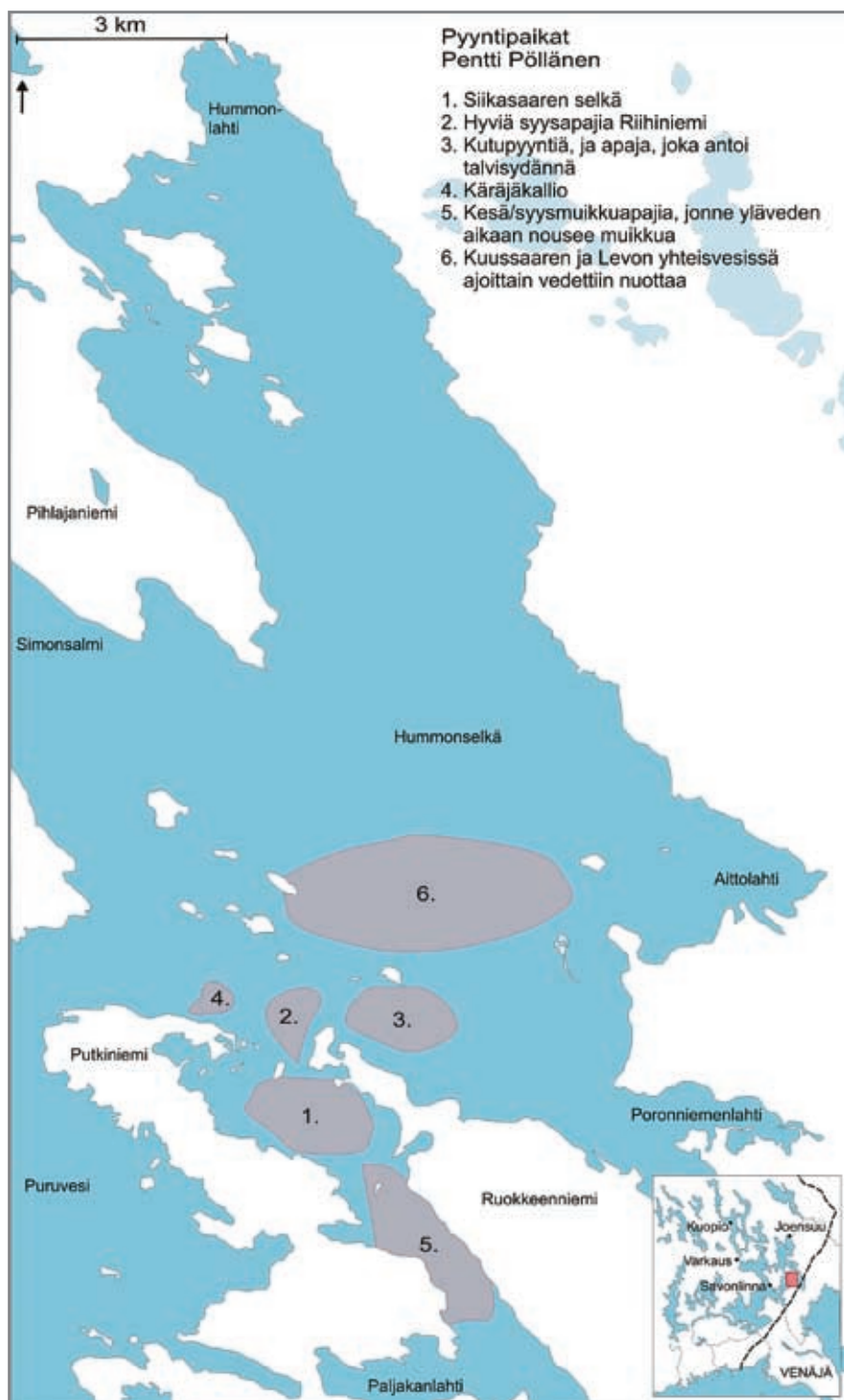
tuurissa. Tapaustutkimus on ollut selkeästi yhteisöllisin kolmesta tutkimuksessani käsiteltävästä tapauksesta. Tähän on vaikuttanut evenkien sisäinen yhtenäisyys, huolimatta tapahtuneista, ja tapahtuvista muutoksista, ja osittain niistä johtuen. Evenkien kulttuurieliitti Jakutskissa, kuten Varlamova (2005), määrittelee omasta näkökulmastaan evenkien tiedon perusrakenteet ja olemukset, joita luvun alussa on esitelty. Empiirisen materiaalin osalta näyttää siltä, että tämä tieto on myös 'kansan parissa' keskeinen maailmankuvan ja tiedonmuodostuksen väline. Perinteistä tietoa tuhoutuu ja syntyy koko ajan, syklinomaisesti. Luontaistaloudessa poronhoitoon perustuva elämäntapa kuitenkin uusintaa evenkien maailmaa, ja tietoa, samalla kun sitä katoaa.

Muisti- ja kokemustiedon lisäksi tiede, joukkotiedotusvälineet, Venäjän laajemman yhteiskunnan vaikutus, maapalloistuva kulttuuri ja tiedon tuntemattomat elementit rakentavat kokonaisuuden, jonka avulla Iengra elää. Perinnetieto ja kieli toimivat oppaina evenkien maailmaan, joka heijastuu paikannimien ja myyttien olemuksina. Iengra on tämän laajemman 'Evenkian' vahva osa, se kattaa laajan alueen keski-Siperiasta Baikalille ja aina Ohotanmeren rannoille asti. Se on myös mielikuva- ja identiteettiyhteisö, jossa uudet alkuperäiskansaidentiteetit, kieli, luontaistalous ja jaettu yhteisöllinen tieto ovat yhdistäviä tekijöitä. Iengran evenkien omaehtoinen sivilisaatio on kokenut viimeisten vuosikymmenien varrella suuria muutoksia, kuten ortodoksi-kristinuskon ja kollektivisoinnin, saapumisen siirrot Iengraan. Kaikki nämä laajenevan indo-eurooppalaisen sivilisaation toimet ovat vaikuttaneet ja muokanneet Iengran yhteisön *tietoisuutta*. Evenkien tietojärjestelmä on saumattomasti liitoksissa puhuttuun evenkiin. Iengra on pitkään edustanut kielen kannalta vahvaa aluetta. Kieli on kuitenkin vaikeuksissa, vuosikymmeniä jatkuneen pakkovenäjän opiskelun, sisäoppilaitosmaisen koulutuksen, taigan poropaimentolaisuuden ja kulttuuri-identiteettien muutospainetusta. Paikallisen tiedon kannalta yhteisöä muuttava seikka on sosiaalis-taloudellisten muutosten ja ongelmien mukanaan tuoma työttömyys, joka usein johtaa miesten alkoholisoitumiseen. Tämä oli kenttätyöjaksojen aikana havaittavissa. Käsiaseiden käyttö, vezdehod-telaketjumaasturien mukanaan tuomat vodka-lastit paimentolaisleireihin ja rankka sosiaalinen todellisuus Venäjän syrjäisissä kylissä 2004–2007 ovat olleet haasteita yhteisön ulkopuoliselle tutkijalle. Kenellä on oikeus puhua evenkien asioista? Pitäisikö niistä puhua? Miten pitäisi puhua? Ja kenen perinteestä puhutaan? Kolesov ottaa kantaan aiheeseen: *"Vanhukset kertoivat, kun olin pieni poika, että sodan aikana, silloinhan valtio vaati, ja sodan jälkeen, kun metsästettiin oravia, silloin ei ollut vielä soopeleita, valettiin yöllä. Yöllä valettiin ja aamulla mentiin metsästämään uudelle paikalle. Ettei tuhlattaisi aikaa. Nyt emme tee sillä tavalla. Vaatimukset ovat erilaiset. Vähemmän varmaan. Ennen oli tiukat ajat. Se oli Stalinin aikaan. Vähemmän kiinnitän huomiota tähtiin. Ennen vanhukset varmaan katsoivat enemmän tähdistä. Minua ei voi edes verrata heihin. He tiesivät kaiken. Ja minunkin lapseni varmaan samalla tavalla. Heitä ei varmaan kiinnosta se, mitä minä tiedän. Ehkä minun lapsiani ei kiinnosta sekään mitä nyt teen, olla taigalla. Näitä muutoksia on varmaan muuallakin eikä pelkästään meillä. Muutoksia tapahtuu varmaan kaikkialla"* (S-2005a).

Pohjoisten alueiden alkuperäiskansakylissä on arkea se, että antropologit, etnografit, suuryhtiöiden palkkaamat konsultit ja muut vierailijat ovat enemmän kiinnostuneita paikallisesta kulttuurista, ainakin mielikuvien tasolla, kuin itse kylä tai yhteisö. Näin uusi 21. vuosisadan alun kriittinen alan kirjallisuus esittää. Peter Jordan on julkaissut vuonna 2003 antropologisena tutkimuksena kirjan Malyi Ju-

ganin hanti-kansan myyttisestä ja näkyvästä paikkatiedosta, maisemasta ja sijainnista. Se on tieteellisesti pätevä, jälkikoloniaalinenkin tutkimus hanti-maiseman syväolemuksista, materiaalsen ja henkisen maiseman suhteista (emt. 2003: 11–25, myös 231–275), ajan, paikan tulkinnoista (25–97, 97–231). Noitien henkiantajat, maaston pyhät paikat ja muut hanti-sivilisaation ydinkehällä olevat asiat on, kuten viimeisen sadan vuoden aikana on totuttu näkemään, asetettu esille, koska ”se on saatu talteen”. Jordanin kirjasta ei kuitenkaan tule esiin, kuinka paikalliset Malyi Juganin asukkaat huomioitiin, kun heidän tietonsa syväarkut avattiin, tai oliko heillä mahdollisuutta vaikuttaa siihen. Venäjän pohjoinen edustaa arktisen alueen tutkimuksessa viimeistä suurta tietovarantoa šamanismin, uskomusperinteen, paimentolaiselämäntavan ja muiden tutkimuskohteiden osalta, jotka ovat askarruttaneet suomalaisiakin tutkijoita ja fennougristeja M.A. Castrenista alkaen. Ehkä olemme tutkijoina tehneet virheen siinä olettamuksessa, että meillä on oikeus tunkeutua, analysoida, ja puhua Toisesta. Ehkä meidän tulisi arvioida uudelleen, mitä ja miten teemme ja tiedostaa tutkijoina oma sijaintimme valtapinnalla. Iengran kenttätöjaksot 2005–2007 ovat vahvistaneet tätä olettamustani entisestään. Jokaisella paikallisuudella on omat olemuksensa, ja kun työtä niissä tehdään ja niistä kerrotaan, itsekriittinen, yhteisöpohjainen tutkimus on tie eteenpäin.

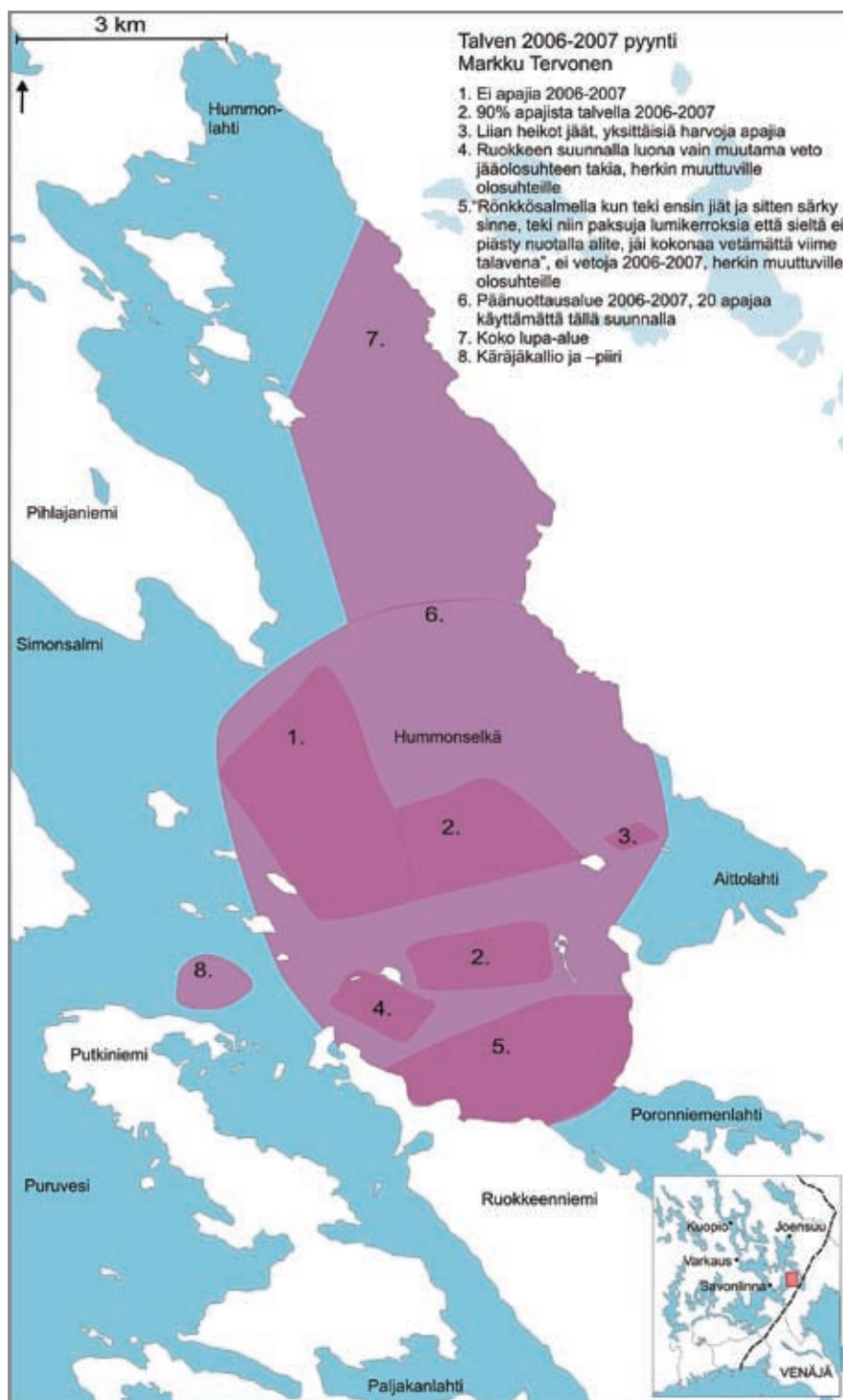
Ilmastonmuutos on alkanut vaikuttaa evenkien elämään, erityisesti porotalouteen. Se on lisämuutos kullankaivuun ja jokien saastumisen jälkeisessä Iengrassa. Kullankaivuun vaikutukset keski- ja pitkävälin painotuksina ovat vielä tärkeämpiä kuin uusi, vuodesta 1996 vaikuttanut säämuutos. Huoli kulttuurista ja yhteisön tulevaisuudesta on kuitenkin kullankaivuuta ja säämuutoksia tärkeämpi painopiste. Iengran evenkien elämä on ainakin tällä hetkellä saumattomasti vuorovaikutuksessa ja osana indo-eurooppalaisen, maapalloistuvan ja venäläisen kulttuurin kytköksiä. Viimeisen viidentoista vuoden aikana evenkien kulttuuri on tullut lähemmäksi virallisten instituutioiden suunnitelmia. Saha-Jakutian tasavalta tukee pienten alkuperäiskansojen kulttuuria, ja nämä kansat ovat myös järjestäytyneet kansallisesti (RAIPON) sekä kansainvälisesti osallistumalla esimerkiksi YK:n pysyvän foorumin toimintaan. Syksyllä 2007 Iengrassa oli tehty alustava päätös, että evenkinkielinen opetus siirtyy valinnaiseksi. Paikallisen kielen selviäminen on siis arkipäiväinen ja akuutti teema edelleen Iengrassa. Viktoria Vladimirovna Vanšikova otti keväällä 2006 asiaan kantaa: ”*Se olisi katastrofi, jos menettäisimme kulttuurimme, kielemme ja vielä šamanisminkin*” (S-2006). Oktjabrina Vladimirovna Naumova, noidan apulainen, opettaja, uskoo evenkien oman tiedon kantajia vielä tulevan: ”*Totta kai tulee. Šamaaneja tulee vielä. Tietysti siihen menee kauan, ehkä sadan vuoden päästä*” (S-2005a). Iengraan ja sitä ympäröivään luontoon kohdistuvat seuraavien vuosien aikana laajamittaiset infrastruktuurihankkeet, kuten Transneftin öljyputken veto (Ivanova 2007) sekä rautatien laajennukset. Poropaimentolaisuus elämäntapana, kulttuurina ja talousmuotona on uhattuna muutosten takia. Alkuperäiskansatutkijoiden tulee olla *tietoisia* siitä, että yhteisöillä on omia haluja, oikeuksia ja olemuksia. Ne ovat osittain ristiriidassa tutkijan intressien ja halujen kanssa. Lopulta tieto-opillisesti palataan kahden sivilisaation, länsimaisen tietämisen tavan ja paikallisen, väliseen dialogiin siitä, mikä on totta, ja siitä, *mikä ihminen on*. Yhteisöpohjaista metodia, jonka ytimessä on ajatus kuuntelemisesta, käyttäen kumppanuuteen pohjaavat tutkimushankkeet voivat olla mahdollisia. Toivon omalta osaltani, tekemistäni virheistä huolimatta, edistäneeni tätä ajatusta yhteistyössäni Iengran evenkien kanssa.



Kartta 2. Pentti Pöllänen apaja-alueita.



Kartta 3. Esa Rahusen ja Risto Ketolaisen apaja-alueita.



Kartta 4. Markku Tervosen ja Asko Karjalaisen apaja-alueita.

OSA B

HUMMONSELÄN TALVINUOTTAAJAT

1 JOHDANTO TAPAUSTUTKIMUKSEEN

Suomalaiset eivät ole alkuperäiskansaa, vaan rajun yhteisöllisen rakennemuutoksen läpikäynyt paikallisuuksien, historioiden, sukujen ja yksilöiden kollektiivinen kulttuuri. Aihe on vaikea ja haasteellinen. Olen päättänyt keskittyä tutkimukseeni osalta paikallisen yhteisön tietoon, ja tämän lisäksi esittelen teoreettista tutkimusmateriaalia, joka aiheeseen liittyy. Suomalaisen yhteisön tiedonmuodostus luonnosta on nykyisellään siirretty luonnontieteille, kuten *ekologialle* (Hanski, Lindström, Niemelä, Pietiäinen & Ranta 1998). Se on määritelty: ”Paitsi levinneisyyden ja runsauden tutkimiseksi, ekologia voidaan määritellä myös luonnon rakenteen ja toiminnan tutkimiseksi tai opiksi eliöiden ja ympäristön välisistä suhteista” (emt. 1998: 21). Hanski ym. (1998: 21) jatkaa: ”Määritellään ekologia millä tavalla hyvänsä, tutkijan on aina muistettava lähestymistapansa rajoitukset: ekologi tutkii luontoa, ei sen enempää eikä vähempää. Ekologia tieteenä ei ole maailmankatsomus, vaikka ekologia-sanaa käytetäänkin *nykyään* hyvin usein maailmankatsomuksellisessa yhteydessä.” Paikallinen (suomalainen) tieto *validina* eli *pätevänä* tietämisen tapana, vaikkapa luonnosta ja sen muutoksista, on haaste nyky-yhteiskunnalle luonnontieteineen. Haaste on kova, sillä Suomi valtiona on hyväksynyt useita Yhdistyneiden kansakuntien ja muiden pehmeän politiikan päätöksiä, kuten Arktisen neuvoston (2004) julistuksia *paikallisen tiedon* roolista, ja sijainnista *pätevänä* tiedontuottamisen, -muodostuksen ja olemisen välineenä, erityisesti suhteessa saamelaiden kotiseutualueeseen ja -kulttuuriin.

Tapaustutkimus suomalaisesta paikallisesta tiedosta, ja vielä tarkemmin rajatuna karjalaisesta tiedosta on esitelty tässä tapaustutkimuksessa osana laajempaa pohjoisten yhteisöjen paikallisen tiedon tutkimusprojektiani. Tutkimuksen pääkohteena on luontaistaloudessa elävän yhteisön, Puruveden Hummonselän nuotakuntien, paikallinen tieto sääoloista ja luonnon monimuotoisuuden kokemuksista, havainnoista sekä tiedon olemuksista, katkeamisista ja jatkuvuuksista. Se on samalla tutkimusta suomalaisesta ammattikalastuksesta ja karjalaisesta tiedosta paikassaan ja sijainnissaan. Tutkimus on osa jatkuvaa *Tuohiaika* -projektia, joka keskittyy karjalaisen tiedon ja suullisen perinteen tallentamiseen, oppimiseen ja uusintamiseen. Puheenvuorojen omistajille on materiaali palautettu, ja sen esittämiseen on lupa. Hummonselkä on rajamaa indo-eurooppalaisen ajan ja paikan sisällä. Se on ollut Karjalan ja Savon, Ruotsin ja Venäjän, ja nykyään Suomen ja Venäjän sekä EU:n ja Venäjän rajamaa. Puruveden kalastajilla säilynyt yhteisöllisyys on merkittävä lisäpiirre, joka hallitsee Hummonselän vuotuiskiertoa. Jäätila, jossa nuottaajat toimivat, on myös kokemuksellinen teatterin kaltainen sijainti, jossa ylimuistoinen tieto, kokemuksellinen paikallinen tieto ja moderni tiedonmuodostus toimivat ristikkäisinä verkostoina. Mukana on myös Juhana Kainulaiselta tallennettujen aineistojen osalta arvioita Hummon alueen tiedon muuttumisesta ja jatkumisesta.

Suomalaisen paikallinen tieto on haasteellinen kohde asetelmassa, jossa muut tapaustutkimukset Siperiasta kuuluvat ’alkuperäiskansatiedon’, -tutkimuksen ja viitekehyksen sisään. Tapaustutkimuksen osalta lähtökohta on se, että sijainnis-

taan käsin kalastajat tuottavat ja myös *uudelleentuottavat* oman tietonsa luontais-
 talouden harjoittamisen sekä paikkaansa sitoutumisen kautta (Helander 1999a).
 Puruveden ja Karjalan materiaalin osalta tutkitaan talvesta riippuvaisen, valtavä-
 estöön kuuluvan ammattiryhmän muodostamien yhteisöjen tietoa 21. vuosisadan
 alussa Suomessa. Kenttämateriaali on kerätty osana Osuuskunta Lumimuutoksen
 'Tuohiaika'- perinnetietoprojektia vuosina 2005–2007. Hummonselan käyttökar-
 toitukset on tehty syyskuussa 2007, vaikka haastatteluaineistoa on kerätty kauem-
 min. Kartoituksen ajankohdan valinnan määrittä talvi 2006–2007 jäämuutosten
 rajuuden takia. Materiaali on palautettu hyväksyttäväksi tutkimukseen osallistu-
 neille, ja heillä on siitä identtiset kopiot. He omistavat tiedon ja ovat sen haltijoita.



Kuva 8. Joulukuun kalastajatapaamisessa mukana Risto Ketolainen (vas.),
 Esa Rahunen, Petri Vaittinen, professori Helmi Järviluoma sekä Asko Karjalainen.
 © Tero Mustonen, 2007.

Tutkimusta varten on sovittu, että tietoja jaetaan tapauksen ja tutkimusteemojen
 osalta. Tutkimuksellisenä menetelmänä on sovellettu yksilöhaastatteluja, ryhmä-
 haastatteluja, osallistuvaa havainnointia talvinuotalla maaliskuussa 2006 ja helmi-
 kuussa 2007 *Kivenalaisella* apajalla, Esa Rahusen yleisöluento Joensuun yliopistolla
 helmikuussa 2007, lasten talvinuottausnäytöksen järjestämistä keväällä 2008, sekä
 maaliskuun 2007 perinteisen talvinuottauksen järjestämistä kokeellisena, *yhteisöl-
 lisenä* menetelmänä. Lisäksi on sovellettu tutkimuskirjallisuuden hyödyntämistä.
 Tämän tapahtuman esittely ja johtopäätökset ovat löydettävissä kirjan viimeises-
 tä luvusta. Joulukuussa 2007 yhteistyössä professori Helmi Järviluoma-Mäkelän
 kanssa viimeiset kartat ja haastattelut palautettiin kalastajille Mäntyrynnän kala-
 satamassa. Paikalla olivat kalastajista Esa Rahunen, Pertti Vaittinen, Markku Ter-
 vonen, Asko Karjalainen ja Risto Ketolainen. Samalla tehtiin *feature*-tyyppinen
 radio-ohjelma kalastajien tiedosta ja ilmastonmuutoksen vaikutuksista YLE:n
 Radioateljee-ohjelmasarjaan. Se lähetettiin 29.2.2008, ja kalastajille toimitetaan

ohjelmasta CD-kopio. Tapaustutkimuksen pääpaino on Hummonselän kalastajien *tämänhetkisellä*, tähän asti kerrotulla paikallisella tiedolla sekä sen elementeillä heidän muodostaessaan suhdetta nopeasti muuttuviin ja epävakaistuviin talvintuotausolosuhteisiin ilmastonmuutoksen paikallisvaikutuksena. Tutkimuksen keskiössä ovat kalastajien ymmärtämän ajan, tilan ja sijainnin avulla hahmotettavat, laajemmasta kyläyhteisöstä jo kadonneet paikallisen tiedon, erityisesti myyttisen tiedon, kuten tietäjien tiedon, elementit. Tämän lisäksi arvioidaan kalastukseen liittyvän tiedon muutoksia laajamittaisen koneellistumisen ja huippu tekniikan tuotteiden, kuten satelliittipaikantimien, saapumisen myötä. Suomalaisen ja karjalaisen paikallisen tiedon loppupäätelmissä hyödynnetään myös muutamia muita kenttätöissä kerättyjä puheenvuoroja paikallisesta tiedosta, sen olemuksesta ja jatkuvuudesta Pohjois- ja Vienan Karjalan alueelta. Materiaali on rajattu Tuohiaika-perinnearkistosta, jota hallinnoi Osuuskunta Lumimuutos osana arktista yhteisöllisen tiedon arkistoaan.

2 SUOMALAINEN PAIKALLINEN TIETO

2.1 Suomalaisen paikan ja tiedon teoriasta

Suomi ja Karjala tutkimuskohteina ovat kiinnostaneet tutkijoita Tacituksesta alkaen. Suomi on sijainnut *eurooppalaisessa tilassa* noin 500 vuoden ajan (esim. Fredrikson 1993, 2002). Finland mainitaan painetulla eurooppalaisella kartalla ensi kerran 1493 Hartmann Schedelin toimesta (emt. 2002: 13), siis vuosi Amerikan 'löytymisen' jälkeen. Strang ja Harju esittävät laajan uusintapainoksen C.P. Hällströmin kattavasta Suomi-kartastosta vuodelta 1799. (2005). Suomen ja Karjalan maantieteellisellä alueella eläneet yhteisöt ovat kehittäneet omat sivilisaationsa ja yhteisönsä, jotka ovat aikojen saatossa kokeneet muutoksia. Esimerkiksi Ganander on dokumentoinut 1789 teoksessaan *Mythologia Fennica* myös myyttistä, kuviteltua ja reaalista paikannimistöä (Ganander 1789, 1984). Tacituksen, Magnuksen, Schedelin, Hällströmin ja muiden kartografien ja hallinnon edustajien työtä jatkaa nykyään Maanmittauslaitos, joka on osa valtiota. Koko Suomi on 'kartoitettu', 'kuvattu' ja 'tiedossa' *eurooppalaisen paikkatiedon* keinoin. Tälle paikka-tila-aikarakenteelle perustuu myös nykyinen yhteiskunnallinen järjestäytymismuoto, moderni kansallisvaltio, jolla on väkivallan legitimiteetti *omien rajojensa sisällä*. Suomalaiset talous-, sosiaali- ja kulttuurijärjestelmät noudattavat tätä eurooppalaisen tilan pohjalle rakentuvaa prosessia.

Suurimman muutoksen paikallisen tiedon osalle Suomessa on tuonut voimakas nykyaikaistaminen eli *modernisaatio* viimeisen sadan vuoden aikana. Professori Juha Siltala on todennut, että "keskittyneen modernisaation mahdollille ei silti kukaan mahtanut mitään" (2007: 10). Jako myyttisiin ja oleviin, aistittaviin paikkoihin on kehittänyt tutkimusperinnettä maantieteellisen ja kulttuuritutkimuksen suuntiin. Osa 1800-luvun ja 1900-luvun alun perinteentutkijoista etsi myös myyttisiä, kansanrunoudessa esiintyviä paikkoja, kuten 'Pohjolaa' maastosta, eri puolilta Suomea ja lähialueita. Tämän tutkimuksen kannalta suomalainen ja karjalainen mieli ja sen maisema suhteessa luonnonmaisemaansa ovat käsitteilyn keskiössä. Tutkimus on rajattu koskettamaan Puruveden Hummonsälän talvинуottaajien suhdetta, olemuksia ja tarinoita omaan pyyntialueeseensa. Kalastajien paikallisen tiedon myyttiset rippeet muodostavat heidän tietonsa syväelementit.

2.2 Suomalaisen maiseman tutkimuksesta ja tilasta

On selvää, että pieniyhteisöön kohdistuva tapaustutkimus ei kykene esittelemään sitä vuosisataista teoreettista perinnettä, joka yleisesti liittyy Suomen ja Karjalan paikkojen sekä paikallisen tiedon tutkimukseen. Tutkimusalat kuten maantiede, arkeologia, geologia, valokuvaustaide, biologia, mainitakseni muutamia, koskettelevat aihetta maassamme. Tyydyn mainitsemaan muutamia esimerkkejä siitä, miten 20. ja 21. vuosisadan kulttuuritutkijat ovat aihetta, maisemaa, ihmisen sijaintia sekä paikan ja luonnon suhdetta tutkineet. Viime aikojen uusia esityksiä suomalaisten ja Suomessa asuneiden kansojen alkuhistoriasta on tarjonnut muun muassa Wiik (2004). Saamelaisillakin on näkemyksensä aiheesta (Aikio 1992). Selvyttä suomalaisten piirissä aiheeseen tieteellisesti ei ole. Huurteen (2001: 9) mukaan asutus on noin 8 500–10 000 vuotta vanhaa eurooppalaisen ajan mukaan.

Esihistoriallisen ajan metsäsuomalaisyhteisöt eivät jakaneet maailmaa myyttiseen ja reaaliseen. Voidaan olettaa, että ne elivät maisemassaan, luonnon sisällä,

tai ainakin erittäin läheisessä yhteydessä lähiekosysteemiinsä. *Luonto* sai ympäristöllisen merkityksensä vasta viipaloivan eurooppalaisen käsityksen saavuttua rannoillemme. Martti Haavio on teoksessaan *Suomalainen mytologia* (1967) esittänyt kokooman omasta näkökulmastaan metsäsuomalaisen yhteisön myyttiseen ajatteluun, maisemaan, eläin- ja kasvikuntaan sekä yliaistilliseen maailmaan. Tämän tutkimuksen kannalta karhunpalvontaan liittyvä materiaali (emt. 1967: 15–41) sekä myyttisen tiedon yhteisöllisten kantajien, tietäjien ja noitien materiaali koskettaa tapaustutkimustani (emt. 1967: 283–340). *Luonto*-käsitteen muuttumisen esitys Haaviolla noidan mahdista kulttuurimaiseman ulkopuolista tilaa kuvaavaksi paikaksi on tämän tapaustutkimuksen kannalta oleellinen vertailu muihin tapauksiin. (emt. 1967: 283–284). Haavio esittää, miten pyyntiyhteisön noidan *luonto* nousee hänen kutsuessaan henkiauttajia maailmassa ja maailman sisällä. ”Luonto on syntyperäinen minuu” (1967: 283). Luonto muuttaa kuitenkin merkityksensä, siitä tulee ihmisen elinympäristöstä erillään oleva tila ja paikka maatalousyhteisöille ja yhteisön perinteen kantajalle, *tietäjälle*. (emt. 1967: 315–326). Tosin Haavion esityksessä tietäjän ja noidan välinen raja on häilyvä. (1967: 326). Väinö Voionmaan *Hämäläinen eräkausi* (1947) on puheenvuoro metsäsuomalaisten yhteisöjen pyyntialueista, erätalouden suhteesta maisemaansa ja myös karjalaisesta perinteestä (1947: 38–138, Ilomantsin osalta erityisesti 1947: 50).

Eurooppalaiset tutkimusmatkailijat, kuten Giuseppe Acerbi (1799) ovat kuvailleet 1700-luvun suomalaista maisemaa, yhteisöjä ja tapoja (1973). Haavio kertoo, että italialaiset ovat kuvanneet maatamme Francesco Tiepolon voimin jo 1559, samoin kalabrialainen Giovanni Lorenzo Anania julkaisi 1573 Napolissa tietoja Suomesta (Haavio 1937: 167). Haavio mainitsee myös Possevinon 1598, Boton 1659, Maginon 1617, Negrin 1700 ja Viminan 1671 kuvanneen maatamme. (emt. 1937: 167–168). Haavio pohjaa tietonsa pääasiassa Reinin vuonna 1909 julkaisemaan aineistoon *Suomi ja suomalaiset ulkomaan kirjallisuudessa 1500-luvulla ja 1600-luvun alkupuoliskolla*. Ranskan kuninkaallisen tiedeakatemian kirjeenvaihtaja, pappi Reginald Outhier kuvaa pitkää matkaansa Torniojoki-laaksoon tieteellisen tutkimusretkikunnan mukana vuosina 1736–1737 teoksessaan *Matka pohjan perille* (1975). Racististen saamelaiskuvausten lisäksi Outhier kuvaa suomalaisoppaidensa paikallista tietoa Ajanki-järvestä: ”Näitä etelämpänä olevilta järviltä näimme kohoavan usvia, joita jotkut seudun asukkaat pitävät henkinä ja nimittävät *haltioiksi*. Sotilaat, jotka olivat meillä soutajina ja työmiehinä, eivät olleet yhtä taikauskoisia.” (emt. 1975: 79).

1800-luvun lopussa I.K. Inha (1988) dokumentoi Suomen silloisten rajojen sisällä maisemia valokuvauksen keinoin teoksessaan *Suomalainen maisema*. Inhan matkat käsittävät vierailuja Saamenmaahan eli Lappiin, Koillis-maalle Kuusamoon, Itä-Suomeen, Raja-Karjalaan, rannikoille, Länsi-Suomeen, Oulujoen vesistöön ja Keski-Suomeen. Hän pyrki dokumentoimaan suurelta osin esiteollisen maiseman olemuksia Suomen suuriruhtinaskunnan loppuajoina. (Eskola 2006). Erno Paasilinna, joka laati kirjan vuoden 1988 painokseen laajan esipuheen, toteaa Inhasta: ”loppujen lopuksi, hän erotti luonnon- ja kulttuurimaiseman toisistaan ja hyväksyi niiden lait” (1988: 10–11). Inhan teoksesta on tullut historiallisen ja teollisen ajan Suomen jonkinlainen mittari siihen, miltä asiat näyttivät ennen suuria metsäteollisuuden ja muiden teollisten toimien jälkiä ja laajamittaista nykyaikaistumista Suomessa. Paasilinna toteaa johdantonsa lopuksi: ”Inhan kuvaamaa luontoa ei enää ole, eikä ole enää Inhan luomaa Suomi-kuvaakaan, ja siksi on tärkeää että se on olemassa vielä tässä kirjassa” (emt. 1988: 15). Inhan valoku-

via on kritisoitu muualla, eikä tämän tapaustutkimuksen osalta ole mahdollista tätä kritiikkiä esittää. Inhan *vaikutusta* suomalaisen maiseman dokumentointiin ja mielikuvien luontiin ei kuitenkaan voida sivuuttaa. (Eskola 2006).

Saamelaisen professori Veli-Pekka Lehtolan *Nickul-Rauhan mies, rauhan kansa* (2000) on tärkeä kotimaan maiseman, suomalaisen hallinnon ja kolttasaamelaisen maisemantulkinnan ristikuvaus. Lehtolan kirja on myös tämän tapaustutkimuksen ja vuodenaikaan sidotun ammattikalastuksen maisemasuhteen kannalta tärkeä. Siinä on masseylainen valtapinnan ja –tilan edustaja toimineen kuvattuna ansiokkaasti. Lehtola on kirjoittanut syntyjään virolaisen Karl Nickulin elämäkerran. Tuossa teoksessa Lehtola kuvaa maanmittari Nickulin saapumista ensi kertaa Tarton rauhansopimuksessa Suomelle päätyneen Petsamon alueelle. Siellä Nickul tapaa kolttien johtohahmon, *Jaakko Sverloffin*: ”Tutustuessaan kolttiin ja heidän perinteeseensä Nickul alkoi ymmärtää, että hän ei ollut kartoittamassa tyhjää erämaata, kuten monet ymmärsivät... Viimeistään Jaakon kautta Nickulille alkoi selvitä tutkimansa ’erämaan’ kulttuurinen rikkaus. Sekin alkoi avautua oman erikoisalan, paikannimistön kautta. (Nimet) olivat kiinteässä yhteydessä kolttain elämäntapaan. Mytologian, historiatietämyksen ja elinkeinojen lisäksi niissä tulivat erittäin hyvin esiin yhteiskunnan muodot. (Vrt. Hummonselän *Käräjäkallio* – kirj. huom) Lehtolan mukaan kolttien elämäntapa perustui vuotuiskiertoon, jossa asuinpaikkaa muuteltiin vuoden mittaan elinkeinojen mukaan. Eri suvut ja perheet asuivat omilla alueillaan huhtikuun lopulta miltei keskitalveen, mutta siirtyivät ikivanhan tavan mukaan vuoden ensimmäisiksi kuukausiksi yhteiseen talvikylään. Lehtola jatkaa: ”Vuotuiskierto löi leimansa myös paikannimistöön (vrt. *Kesälabti* – kirj. huom.) Vanhan saamelaisen mallin mukaisesti koko kolttayhteiskunta oli jakautunut siidoihin, sukujen ja perheiden muodostamiin lapinkyliin. Laajemmat siidat oli jaettu nautinta-alueisiin, joiden sisällä kukin perhe tai suku teki muuttomatkinsa, usein perinteisten reittien mukaan. Jokaisen suvun alueet oli tarkasti ’kartoitettu’ ja erotettu toisista siidoista, ei kirjallisesti, vaan suullisten sopimusten ja usein perimätiedon kautta. Nickul totesi, että kolttien suhde alueeseensa oli niin intiimi, että jos he ilmaisivat paikkojensa nimet, he tunsivat samalla paljastavansa itsensä. Nickul osoitti paikannimistön avulla, että koko Petsamon sisämaa oli kolttien asuttamaa – tai pikemminkin heidän *elämäänsä* seutu” (2000: 33, 35, 37–40).

2.3 Suomalaisen myyttisen maiseman tutkimuksesta ja tilasta

Inkeriläinen tutkija Eino Karhu on teoksessaan *Isien sanoma* (1994, 2002) kuvaillut suomalaisen ja karjalaisen myyttisen maiseman tiloja: ”On syytä muistaa, että maailma ja kosmos eivät kaikessa suuruudessaan ole mytologiselle tajunnalle rajattomia, koska se ei tunne ääretöntä avaruutta. Kuvien ja tapahtumien mielikuvituksellisuudesta huolimatta epiikka kertoo muinaisten ihmisten elinkeinoista ja muinaisesta elämänmuodosta.” (2002: 106–107). Venetsiassa 1789 ilmestynyt kuvaus Suomesta teoksessa *Almanacco ed Effemeridi per l’Anno MDCCCLXXX Anno Terzo, In Venezia, nella stamperia Graziosi* pitää sisällään kuvauksen suomalaisten vuotuiskierrosta, jumaluuksista, ja ennen kaikkea italialaisen version suomalaisesta karhunpeijaisjuhlasta, jonka Haavio (1937: 160–161) laajan taustatyön tehneenä on jäljittänyt Tuderuksen julkaisemaan ’suomenkieliseen karhuvirteen’ 1660-luvulta. Uno Harva *Suomalaisten muinaisuskossaan* (1948) esittelee suomalaisten ja

karjalaisten agraariyhteisöjen uskomusperinteen heijastumista maisemaan, sen erityispiirteisiin, ja elettyyn tilaan. Harva esittää myös oman aikansa tiedon valossa laajan yleisesityksen suomalaisten ja karjalaisten myyttisen maiseman olemuksista, toimintaperiaatteista ja rakenteesta, maailmankuvasta (emt. 1948: 42–73). Vuoden 1921 materiaalissa Holmberg-Harva esittelee suomalaisten haltiauskkoa erikseen (1921: 85–94): ”Käsitys, että kaikkialla luonnossa asuu jonkinlaisia henkiolentoja, joita esi-isämme nimittivät *haltioiksi*, on ollut kansamme muinaisuskon oleellisiä ja samalla sen elinvoimaisimpia piirteitä” (1921: 85). Holmberg-Harva esittää myös 1926 *Pakkasenloitsu*-tekstissään ansiokkaan luennan suomalaisten, virolaisten ja karjalaisten sää- ja talviloiusmateriaalista (1926: 97–110). Pakkanen mielletään *puhurin pojaksi*. Hän liittää suomalaisen materiaalin osaksi laajempaa lähikansojen, ja myös Keski-Euroopan perinnettä (1926: 108–109), vaikka löytääkin pohjoisesta perinteestä selkeitä paikkaan ja ilmanalaan sidottuja eroja (1926:110).

Brita Polttila esitti vuonna 1982 *Pohjan portit* -teoksellaan taitelijan näkökulman kansanrunojen luennasta, joka keskittyi tulkitsemaan niitä revontulten ja taivaan ilmiöiden kautta. Polttilan kunnianhimoinen tulkinta on syytä mainita luontoyhteytensä takia. Samoilla jäljillä on myös Murtomäki luontoyhteyksensä osalta *Mennyt meissä*-teoksessaan (1996). Teknokraattisen sivilisaation vaikutuksia Raja-Karjalaan ja kolmeen muuhun paikallisuuteen ovat tutkineet valokuvan ja kansatieteen keinoin Saanio, Savolainen, Sarmela, Alho ja Peräinen (1984). Metsää suomalaisten ja karjalaisten perinteessä ovat tutkineet esimerkiksi Pentikäinen (1994: 7–24) ja Tarkka (1994a: 56–103, 1994b: 250–301). Erä- ja metsäluonnon pyhyttä on tutkinut Veikko Anttonen (1994: 24–36). Anttonen toteaa, että ”metsä on ollut riistan pyyntiin perustuvan talousmuodon yhteiskunnissa – erityisesti pohjoisella havumetsävyöhykkeellä – paitsi taloudellisen arvon, myös uskonnollisen arvon lähde... Luonnonympäristöissä, joissa puut ja metsä hallitsevat maisemakuvaa, ihmisyyhteisöt luovat väistämättä kulttuurin, jossa sosiaaliset, taloudelliset ja uskonnolliset instituutiot liitetään symbolien avulla osaksi tätä maailmaa.” (emt. 1994: 24). Anttonen jatkaa: ”Ihmiskunnan henkisiä perinteitä – sekä monistisia että teistisiä – on kautta aikojen ohjannut ykseyden mytologia. Ykseyden mytologiassa osat sulautuvat myytti- ja rituaalikielen kautta osaksi kokonaisuutta. Metsä ja erämaaluonto on aina tarjonnut ihmiselle mallin kokonaisuudesta, myös materiaalia ykseyden mytologian rakennusaineiksi”. (emt. 1994: 33).

Anna-Leena Siikala (esim. 1994, 2002: 235–246) on tutkinut suomalaisten ja karjalaisten yhteisöjen ja erityisesti niiden myyttisen paikkatiedon kantajien, *tietäjien*, suhdetta yhteisöönsä ja ympäröivään todellisuuteen suhteessa elinkeinojen sosiaaliseen muutokseen halki vuosisatojen. Siikala on esittänyt myös laajoja kuvauksia ja tulkintoja suomalaisten ja karjalaisten myyttisen maailman topografiasta ja olemuksista (emt. 2002: 121–192). Hän on myös tehnyt vertailuja skandinaavisten mytologioiden, suullisen perinteen ja slaavilaisten naapurikansojen mytologioiden vaikutuksesta. Suomen kirjallisuuden seura on 1990- ja 2000-luvuilla julkaissut Inkeriä, Viroa, Karjalaa, Suomea, Kalantia, Lappia ja Unkaria koskevat katsaukset. Vuonna 2005 sarjaan liittyi myös Vepsä (Saressalo 2005). Professori Kaija Heikkinen kirjoittaa vepsäläisnaisten tilasta, paikasta, nykymaisemasta ja myyttisen tiedon tutkimuksesta kirjassaan *Metsänpelko ja tietäjänaiset* (2006). Heikkisen tutkimus on mielenkiintoinen katsaus jatkuvuuksiin Vepsässä. Hän toteaa: ”Halti(j)oiden rinnalla ovat säilyneet muutkin uskomusolennot. Kristillisten

jumalien, pyhimysten ja haltijoiden välillä on havaittavissa työnjakoa. Kylän piirissä oltaessa pyydetään apua jumalalta ja pyhimyksiltä, usein haltijoiden lisäksi, mutta *villissä luonnossa* aktualisoituvat haltijat. Mitään selvää rajaa näiden ilmiöiden välille ei voi vetää... Vepsäläisten tietäjänäisten tilanne muistuttaa monilta osin Seredin esimerkkejä Kaakkois-Aasiasta, missä naiset harjoittavat šamanismia suurten uskontojen sisässä. Työnjaollisesti heille on jäänyt yhteydenpito ylikuonnollisiin voimiin, varsinkin suvun esi-isiin ja luonnonhaltijoihin” (2006: 238). Laura Stark on kuvannut tarkasti agraariajan alkupuolen kansanrunoustallenteiden ja historiallisten materiaalien avulla paikallisen tiedon ajatuksia tilasta, yliaistillisesta ja aistillisesta maisemasta ja todellisuudesta (2006). Holmberg-Harva on kuvailut metsän kääntöpuolta suomalaisten maatalousyhteisöjen materiaalien avulla (1923: 16–60). Uskomuksissa metsässä eksyvä karja, ihminen tai hevonen saattoi joutua toiseen maailmaan, *metsänpeittoon*. Nykytutkimuksen osalta Stark valottaa *metsänpeitto*-käsitteen topografiaa (2006: 315–381) ja jäsentää metsää *heterotopia*-na (emt. 2006: 371–376). Stark kysyy, millainen oli metsänpeittoon joutuneiden yksilöiden yhteisöllinen tila. Vastauksena Stark toteaa, että yksilöiden rakentamien identiteettien tutkimus agraariyhteisöissä ei riitä, täytyy myös pureutua siihen, miten *metsä* miellettiin tuossa yhteisössä (2006: 371).

Suonpää toimii sekä ammattiluontokuvaajana että tutkijana tutkiessaan Sarmelan hahmotteleman mielikuvateollisuuskarhun olemuksia *Metsä liikkuu* (1994) -teoksensa kriittisestä avauksesta purkavaan, totaaliseen *Petokuvan raadollisuus* (2002) -väitökseensä. Hän purkaa 2002 julkaistussa teoksessaan karhun tuotantorvoja osana Sarmelan mainitsemää mielikuvatuotantoa luontokuvauksen näkökulmasta. Olen ollut tutkimuksen alusta *tietoinen* Suonpään tekstistä. Miellän hänen esityksensä kuitenkin kritiikiksi ennen kaikkea teollisen kuvatalouden suuntaan, eikä sen pääkärki liity tähän tapaustutkimukseen. Tuormaa (2007: 3) liittää vanhan yhteisön kättentyöt osaksi jatkuvuutta ja toteaa, että ”vanha käsityötaito voi olla pohjana myös moderneille ratkaisuille”. Hakala (1999) ja Sepänmaa (2003) esittävät laajoja nykynäkemyksiä sekä taiteen että tieteen puolelta suon ja metsän estetiikkaan. Tutkiessaan metsän *kauneuden* olemusta Sepänmaa kuvaa metsää *kohtauspaikaksi* (emt. 2003: 16–17), jossa eri intressien takia liikkuvat tapaavat. Ajatuksessa on häivähdys evenkien ajatuksesta, jossa taiga on unenomaisen asioiden, ilmiöiden ja olemuksien *näyttämö*.

Suomalaisen paikallisen säätiedon osaltakin on olemassa julkaistua materiaalia pitkältä ajalta. Vuonna 1851 ilmestyi ”*Uusi ja vakaa ilman-ennustaja eli tarpeellisia tietoja sään eli ilman-muutteisista*”. Ilman ennustajaan on koottu dokumentoidusti suomalaisia sääennusteita ja perinteistä tietoa. Tieteellinen säätutkimus on ollut laadukasta pitkään, tästä osoituksena vaikka Jurvan *Ukonilmoista Suomessa 1905* (1910). Nykyään ilmaston- ja säätutkimuksen hoitaa muun muassa Ilmatieteen laitos. Vilkun *Vuotuinen ajantieto* (1950, 2002) laajuudessaan ja tunnettavuudessaan kiinnittää maatalousajan kalenterin ja muutamien maisemakohtien, kuten *Eräpyhän*, (2002: 234–236) leikkauspisteitä tekstiksi. Se siirtää ja luo siis yleistä paikallisesta, suullisesta tiedosta. Ajantieto on laaja yleisesitys maatalouden ja pyyntitalouden merkkipäivistä, kuukausista ja kansanomaisesta ajantajusta. Laiho (1999) esittää laajan, ytimekkään kuvauksen maatalousyhteisöjen ajankuvasta *Wanhan kansan merkkipäivät* -teoksessaan. Laiho esittää, miten päivät, viikot, kuukaudet ja vuodenajat ovat liittyneet maatalousyhteisön sääennusteisiin ja ennakointeihin. Laiho esittää, että ”vanha suomalainen ajanlasku” viikkojen osalta on: ”tuomaanpäivästä (21.12). kuus viikkoa kyntteliin (2.2.), kynttelistä

neljä maariaan (25.3), maariasta viisi vappuun (1.5.), siitä puolen kolmatta erkkiin (18.5.), erkistä viisi juhannukseen (24.6.), juhannuksesta viisi jaakonpäivään (25.7.), jaakosta viisi pertteliin (24.8.), perttelistä viisi mikkeliin (29.9.), mikkelistä viisi köyriin / kekriin (1.11.), köyristä seitsemän jouluuun (25.12.).” (1999: 7). Eri yhteisöissä ja toisoinnoissa viikkomäärät ja merkkipäivien nimet vaihtelevat (esim. emt. 1999: 7–8). Laiho esittää myös, että vanhan yhteisön suomalaisilla olisi ollut käytössä seuraavat vuodenajat:

Talvikausi (marraskuu–huhtikuu)
Syksytalvi (marras–joulukuu)
Sydäntalvi (tammi- ja helmikuu)
Kevättalvi (maalis- ja huhtikuu)
Kevät (toukokuu)
Kesä (kesäkuu–syyskuu)
Kevätkesä (kesäkuu)
Sydänkesä (heinä- ja elokuu)
Syyskesä (syyskuu)
Syksy (lokakuu)

(1999: 15).

Kuten muissakin pohjoisen alueen yhteisöllisissä ajantajuissa, metsäsuomalaisilla on ollut 13. kuukauden vuosikalenteri, jonka Laiho esittää:

Ensimmäinen sydänkuu, tammikuu
Toinen sydänkuu, helmikuu
Kolmas sydänkuu, maahto/vahtokuu, maaliskuu
Huhti-, eli hankikuu, veikuna
Touko-, sulama, mahla- eli kyntökuu
Kesäkuu
Heinäkuu
Mätäkuu
Elokuu
Syyskuu
Loka- eli likakuu
Routa- eli marraskuu
Joulukuu tai myös talvikuu

(1999: 16).

Laihon esittämässä, pääosin Hämeestä ja länsisuomalaisista yhteisöistä tallennetuissa tiedoissa, käy kuitenkin ilmi yllä mainittu lumen rooli ajantajun ja yhteisön syklin jaksottajana, kuten *hankikuu* tai *sulamakuu* osoittaa. Tämän tutkimuksen kannalta on oleellista Puruveden talviolosuhteisiin perustuvan kalastuksen riippuvuus jää- ja lumiolosuhteista, *lumen ajasta*. Luontokuvaaja Mika Honkalinna on tutkinut (2007) lumen ja talvikauden olemuksia valokuvan keinoin teoksessaan *Lumen aika*. Honkalinna on kuvannut talvea ja erilaisia lumi- ja jääolosuhteita Saamenmaasta Etelä-Suomeen asti ja käsitellyt lumen olemuksia työssään: ”Suomalaiset ovat suurin näin pohjoisessa asustava kokonainen kansa, jolla vuotuinen lumipeite määrittää elämistä, ja olemista varsin pitkälle – lumen ja jään aika on huomioitava, sen varalle on oltava omat selviytymis- ja suojautumiskeinonsa. Pohjoisella talvella laajat, ekologiset, ekonomiset, sosiaaliset ja kulttuuriset ulottuvuutensa. Vain eskimoilla (*inuiiteilla–kirj. huom.*) ja joillain muilla arktisen alueen kansoilla on enemmän ilmaisuja lumelle ja jälle kuin meillä. Mutta yhtä lailla kuin kieleen vaikuttaa pohjoinen talvi myös mieleen: millaisen jäljen pitkä talvi on

vuosituhansien aikana painanut meidän suomalaisten kollektiiviseen tajuumme?... Vieläkö on lumen aika?” (2007: 8–9).

Pohjoiskarjalaisista yhteisöistä on esitetty viime vuosikymmeninä tutkimuksia, esimerkiksi tulkintatutkimus Sivakasta ja Rasimäestä ja näiden yhteisöjen muutoksesta (Knuuttila 1996). Tuossa teoksessa Koistinen (emt. 1996: 101–127) kuvaa nykykarjalaisen yhteisön ajatuksia eläimistä ja myyttisestä tiedosta omassa paikassaan, muun muassa unitietoja (emt. 1996: 108–109). Tämän työn osalta asia esitetään siten, että kalastajat tuottavat itse oman tietonsa omasta sijainnistaan käsin. Koistinen (emt. 1996: 101–127) liittää tutkimansa yhteisön unitiedon (vrt. Brody 1983) osaksi tulkintakehystä, jossa ”monet suomalaisten muinaisuskoon sisältyvät teemat on vertailevissa tutkimuksissa todettu vanhoihin kansainvälisiin aiheisiin pohjaaviksi” (emt. 1996: 122). Tapaustutkimukseni haastaa Koistisen näkökulman, ja olettaa, että kalastajien tieto on heidän omaa tietoaan osana omaa maisemaansa ja paikkaansa. Tila ei tämän tutkimuksen yhteydessä riitä laajempaan kritiikkiin kansainvälisten vertailumallien ja myyttisen tiedon osalta, eikä se ole paikallisen tiedon tutkimuksen kannalta edes oleellista. Tiedon *olemus* on keskeinen käsite tapaustutkimuksen ja yhteisöpohjaisen tutkimuksen saralla. Se myös palauttaa oman arvonsa tiedonhierarkiassa paikalliselle tiedolle, jolla on myös ylimuistoisia ja –aistillisia ulottuvuuksia. Se, että Hummonselän kalastaja tietää omasta paikastaan, ja tämä tieto on *erilaista*, mutta *samanarvoista* kuin muut tieto-opilliset tulkinnat maailmasta, on yhteneväinen laajemman, paikalliselle tiedolle asetetun tunnustuksen kanssa (vrt. Couzin 2007).

2.4 Kalastuksen kulttuurisesta tutkimuksesta

Suomalaista kalastusta on tutkittu kirjallisten lähteiden perusteella Olaus Magnuksesta lähtien. Tosin Melander esittää (1931: 9), että keskiaikaisesta sillinpyynnistä olisi tietoja jo vuodelta 1169. Melanderin väitöskirja *Sillin eli suurhailin kalastuksesta maassamme 1500-luvulta alkaen ynnä entisaikain kalataloudestamme* (1931) on laajahko, pääosin silliin keskittyvä historiallinen kuvaus merikalastuksen kehittymisestä. Kalastuksen ja kalojen tutkimus, mukaan lukien sen luonnontieteellinen haara, on laajaa. Tämän tapaustutkimuksen osalta viimeisen kahdensadan vuoden aikana julkaistuja alan teoksia on mahdotonta ottaa kokonaisuudessaan käsittelyyn. Alan alkuna pidetään kuitenkin 20. vuosisadan osalta kalastusvälineisiin ja tekniikoihin keskittyvää U.T. Sireliuksen esitystä *Suomalaisten kalastus I-III* (1906–1908). Haavio 1967 on esittänyt kansanperinteen ja mytologian osalta *Abdin* roolista kansanrunoudessa laajan otteen (1967: 87–101).

Sireliuksen ohella on syytä muistaa J. Alb. Sandmanin ja T.H. Järven laaja valokuvamateriaali suomalaisesta kalastuksesta, *ennen kaikkea osana yhteisöjään* 1890-luvulta 1910-luvulle. Kuvamateriaali on julkaistu uudelleen Naskalin ja Kalastusmuseon toimesta 1993. (Naskali 1993). Sandmanin ja Järven materiaali on keskeistä myös siksi, että se esittelee laajasti esiteollisen ajan kalastusmuotoja luovutetuilla Karjalan alueilla, kuten Laatokan kalastusyhteisöissä. (esim. emt. 1993: 98–99). Turunen on julkaissut Aunuksen alueelta tietoja (1976a: 216–240). Ahti Rytönen on keskittymällä savolaiseen kulttuuripiiriin laatinut ansiokkaan kuvauksen itäsuomalaisesta nuottauksesta (1931: 125–145). Erityisesti ainutlaatuinen kuvamateriaali ja Rytöksen toimiminen *osana kalastusyhteisöä* syventävät esityksen laatua lähemmäksi paikallisen tiedon kantajien, kalastajien tasoa. Rytönen on esittänyt nuottamateriaalia myös teoksessaan *Tuohitorvien mailta* (1933: 122–

147), sekä laajan ja ansiokkaan *rahetalvinuotta* -materiaalin (emt. 1933: 148–163). Vuorela (1975) esittää kuvauksen yleisesti kalastuksesta suomalaisilla (emt. 1975: 91–121) ja erityisesti nuottauksen periaatteista (emt. 1975: 99–106). Myös Talve (1979: 72–73) kirjoittaa lyhyesti nuottauksen ja kalastuksen roolista perinneyhteisöissä: ”Suurin osa pyyntivälineistä on tunnettu maassa esihistoriallisista ajoista lähtien. Koukut, pilkit, verkot ja merrat tunnettiin jo kivikaudella, metallikoukut ja atraimet rautakaudella, jolloin todennäköisesti käytettiin myös pieniä rantanuottia” (emt. 1979: 72). Vesistö- tai järvi-kohtaisia kalastustutkimuksia on kuitenkin suhteellisen vähän. Seppo Hurme on keskittynyt sisävesien talvikalastukseen ja sen tutkimukseen (1965). Kustaa Vilkun *Lohi* (1974) on laaja esitys kalastuskulttuurin ikäaikaisuuksista, muutoksesta ja tuhoutumisesta nykyaikaistumiseen ja teollistumiseen Kemijoen vesistöissä. Vaikka Vilkun teoreettisia näkökulmia voidaan kritisoida, *Lohi* on historiallinen ja vailla vertaa oleva kuvaus omaehtoisen, paikkaansa sidotun kalastuskulttuurin totaalisen tuhoutumisesta sodanjälkeisen teollistumisen seurauksena. Vuosien 2001–2004 saamelaisutkimuksien aikana monet saamelaiset Vuotson ja Purnumukan alueella edelleen muistelivat Tankajoen lohisaaliita ennen sotia (Nieminen, Mustonen & Eklund 2004: 85). Vilkuna on esittänyt myös laajan otoksen lohenpyynnistä kulttuurikompleksina (1954, 1989: 114–125). Vilkuna painottaakin *tarkoituksenmukaisuutta* lohenpyynnin esineistön, pyyntivälineistön ja tapojen perustana (emt. 1989: 124–125).

Vuonna 1979 julkaistu *Tapiola–Suuri suomalainen eräkirja* (Mäki 1979) esittelee pyyntivälineitä, -tapoja ja -menetelmiä laajasti. Pennasen (esim. 1976: 106–133, 1979, 1986) laajojen Puruvesi-tutkimusten lisäksi on syytä mainita kalastaja Simo Alhgrenin tekemät laajat dokumentaatiot Vankaveden (2004) ja Näsijärven kalastajien ja heidän apajapaikkojensa tiedoista (2004). Alhgrenin materiaalin osalta poikkeavaa on se, että kalastaja itse on tehnyt empiirisen tutkimuksen omasta pyyntialueestaan. Alhgrenin tutkimus on sivuutettu ja sitä on kritisoitu, mutta sitä pidetään ainoana lähteenä, jossa esitellään Näsijärven jo kadonnutta nuottakulttuuria. Nummelin on kuvaillut Rymättylän seudun talvikalastusta rannikolla (1908). Yliniemi kuvaa lajikohtaisen pyynnin perinnettä nahkiaisen osalta Peräpohjolassa (1999: 264–271). Yliniemen materiaalin ansiona ovat vuotuis kierroksen esittely, kalastajien nimien esittäminen kuvamateriaalin osalta (1999: 266) ja tiedon liittäminen sijaintiinsa, kuvamateriaalin osalta Orrenkoskeen. Lisäksi teollisten muutosten vaikutus kalastukseen ja kalakantoihin on Vilkun tapaan ytimekkäästi ja johdonmukaisesti esitetty (1999: 268). Outi Tuomi-Nikula on esittänyt laajan materiaalin rannikon kalastajan vuotuis kierrosta (1982). Perinteentutkijat ovat todenneet kalastuksesta, siihen liitetystä myyttisestä tiedosta ja tapakäytännöistä useita tulkintoja. Suomalaisen kirjallisuuden seuran julkaisema *Kalevala-seuran vuosikirja 56–”Veden viljaa”* (Turunen 1976b) on laaja kokoelma kansanrunouden, kalastuksen ja anastavien luontaistalouden muotojen tutkimusta. Paasio (1976: 267–291) kirjoittaa laajan otoksen kalojen *synnyistä* kansanrunoudessa. Matti Kuusi käsittelee Lönnrotin tallentamaa toisintoa Arhippa Perttuselta, jossa *kalojen vanhin* liittyy osaksi *sampo, sammas* -maailmanpylvästulkintoja (1976: 306–328).

Lappalainen esittää laajan aineiston Höytiäiseltä (1998) ja antropologisesta näkökulmasta laajemmin tutkimuksen suomalaisen kalastuksen muuttumisesta (esim. 2001). Hän on tutkinut paikallisten kalastajien tietoa, selityksille ja ympäristömuutoksille, vuotuispyynnin muutoksia, luontosuhteen muutoksia ja suhdetta tutkijoihin. Tonder (2001: 61–82) esittää paikallisen tiedon ja muualta

saatavan tiedonmuodostuksen välisestä ristikkäisyydestä. Hän kirjoittaa: ”Haastatellut kalastajat katsoivatkin, että *kalastus vaatii onnistuakseen omistautumista ja kykyä jäsentyä luovasti luontoon...* Kokeiluissa ja pyynnissä yleensä on esiintynyt irrationaalisiaakin elementtejä. Kalastajille kehittynyt *vaisto*, luova intuitio, on voinut toimia kokemusperäisen tiedon tukena. Kokemuksen pohjalta on kyetty reagoimaan vaistonvaraisesti luonnon ilmiöihin, jolloin syntyy varmuus oikeasta kalapaikasta tai pyydyksestä” (1998: 182–183). Paikkaansidotusta tiedosta ovat kirjoittaneet myös Salmi ja Pirhonen (2001: 87–96) osana lainsäädäntöprosessia. Davydov (2003: 66–67) painottaa karjalaisen paikkaansidotun tiedon *henkistä* ulottuvuutta. Kalojen nimistöä on pohtinut Asko Vilkkuna (1965). Kalojen mytologiasta Råman (2006) *Mulurautusellaan* esittää uskomusperinteen osalta kattavan tulkinnan keskittyen tallennettuun materiaaliin kaloista ja kalastuksesta. Lajikohtainen analyysi ja materiaalin esittely on ansiokas huolimatta teoksen heikosta kuvituksesta. Mukana on ollut kansanrunousarkiston lisäksi erä- ja kalastuskirjallisuuden lähdeaineistoa.

Kalastus ja kalastajat tietoineen tutkimuksen kohteena ovat siis askarruttaneet kulttuuritutkijoita pitkään. Kuitenkin vain Ahlgren ja Rytönen osoittavat selvästi olevansa itse mukana ammatillisesti tai yhteisöllisesti pyynnissä pidempiä aikoja. Tämän tapaustutkimuksen osalta keskitytään sovelletuin menetelmin, joita ovat olleet haastatteluiden, kirjallisuusanalyysin ja maastokartoitusten lisäksi osallistuva havainnointi talvunuottauksessa sekä kuuluminen nuottakuntaan 2005–2007, siihen, *miten* kalastajat Hummonselällä tuottavat itse oman tietonsa ja muodostavat suhteita voimakkaaseen, elinkeinon vaikuttavaan säämuutokseen. En käsittele, eikä siihen ole tarvetta, *miten* nuottaus osana ammatillista kalastusta on muuttunut 1800-luvulta alkaen. Tapaustutkimus ei anna siihen mahdollisuutta. Aiheesta on julkaistu kattavat kuvaukset, myös Pohjois-Karjalan osalta (Lappalainen 1998, Salmi & Pirhonen 2001, Pennanen 1979).

3 PURUVEDEN PAIKALLINEN TIETO

3.1 Puruveden talvikalastustutkimuksen menetelmällisiä ja teoreettisia taustoja

3.1.1 *Talvikalastuksen kulttuuritutkimuksesta*

A. Zolotarev on korostanut talvikalastuksen olleen perustana Siperian ja Euraasian pohjoisosien kulttuureille (Pennanen 1986: 13). Jukka Pennanen ”Talviapajilla”-tutkimus, jonka Suomalaisen Kirjallisuuden Seura vuonna 1986 julkaisi, esittelee kotimaan talvinuottausperinteen rahe-nuottien omavaraisajasta ammattimaiseen nuottaukseen modernein menetelmin. Vuoden 1979 *Muikkuapajilla* on nimennyt Kesälahden ja Puruveden osalta laaja otos nuottakalastuksen ja apajien muutoksista sekä tietojen jatkumisista osana ammattimaista luontaistaloutta. Pennanen tutkimus on laajin lajissaan, ja se esittelee eri nuottausalueiden perinnettä, meri- ja järvinuottauksen eroja, välineistöä, taloudellisen ja yhteisöllisen muutoksen piirteitä 1800-luvulta 1980-luvulle sekä kalan hintakehitystä omiana aikanaan (1986). Tutkimus pohjaa pitkään luontaistalousalueisiin keskittyneeseen kansatieteelliseen tutkimukseen, jossa kirjoittaja on suorittanut myös kenttähaastatteluja 1970-luvulta alkaen aiheen parissa. Teosta voidaan pitää eräänlaisena perustutkimuksen avaajana talvinuottauksen murrokseen suomalaisilla perinnealueilla sekä Laatokan perinteessä ennen sotia. Tutkimusotteellisesti Pennanen kuvailee: ”Kalastus kulttuuri-ilmiönä on kiinnostanut tiedemiehiä jo hyvin varhain Suomessa. Kansatieteen ensimmäinen professori U. T. Sirelius kirjoitti väitöskirjansa suomalais-ugrilaisesta patokalastuksesta. Kirjoittaessa 1980-luvun puolivälissä kuluvan vuosisadan kalastuskulttuurista ongelmaksi on muodostunut se, jatketaanko U. T. Sireliuksen viitoittamaa tietä, jolloin aineiston jaotteluperusteena on pelkästään etnografinen materiaallinen kulttuuri: pyydykset, kalastusvälineistö, -menetelmät jne. vai valitaanko joku uudempi menettely. Kulttuurinen kehitys sitten Sireliuksen päivien kalastuksenkin osalta ollut niin mullistava, että entinen menettely jäisi hyvin yksipuoliseksi. Suomalaista kalastuskulttuuria on tarkasteltava laaja-alaisemmin, jolloin ryhmittelyssä on etnografisen aspektin ohella myös muita näkökulmia. Eräs tärkeimpiä on taloudellinen näkökulma, jonka mukaan on tehtävä ero kotitarvekalastuksen, ammattikalastuksen, virkistyskalastuksen ja kalankasvatuksen välillä. Kotitarvekalastus on ikivanhaa perua ja se kytkeytyy välittömästi maatalouksien omavaraisjärjestelmään. Ammattikalastus kuuluu taas uusimman ajan rahan- ja vaihdantatalouteen eikä sen historia ole kovin pitkä.” (1986: 11).

Painopisteeni on paikallisen tiedon jatkuvuuksissa ja katkeamissa, siten että talvikalastuksen kautta tehdyn sosiaalis-taloudelliset, kulttuuriset ja ympäristölliset havainnot nousevat keskiöön. Tämä työ siis jatkaa Pennanen hahmottelemaa laaja-alaisempaa kalastustutkimusta. Pennanen mainitsee viitekehyskikseen kolmen ”suurteorian, evolutionismin, systeemiteorian ja strukturalismin periaatteet” (emt. 1986: 13). Siirryn kuitenkin evolutionistisesta otteesta paikallisuuden ja siihen liittyvän tiedon ja olemuksellisuuden tutkimukseen. Jatkan menetelmällisesti Pirkanmaan ammattikalastajien parissa tehtyä yhteisöpohjaista ympäristö- ja paikallistietotutkimusta 2002–2004 (Mustonen & Nieminen 2004). Tässä kalastus ja kalastajat koetaan omien ekosysteemiensä ja ihminen–luonto–suhteen polttopisteessä, jossa paikallinen, kokemuksellinen tieto on aina tietystä sijainnissa, paikassa, tässä yhteydessä jäällä. Se tuottaa rajaamatonta kokemuksellista aikaa

ja paikkaa. Limittäin nykyaikaistumisen sisällä voidaan havainnoida suomalaisen perinteisen tiedon jatkuvuuksia ja katkeamisia paikallismaisemassa ja paikkaan sidotuissa toiminnoissa. Nykyinen kalastusyhteisö tuottaa myös uutta yhteisöllistä aikaa ja paikkaa, paikkatietoa, ja mukautuu muun muassa tekniikan tarjoamien mahdollisuuksien, pettymysten, epäonnistumisten ja onnistumisten ketjuun.

Menetelmällisesti käsiällä oleva tutkimus pitää sisällään myös Smithin (2005) hahmotteleman jälkikoloniaalisen, osallistuvan metodin. Tutkijat ja tutkimusapulaiset osallistuivat talvinuottaustapahtumiin eri paikallisuuksissa ja nuottasivat myös perinteisin menetelmin ammattikalastajien johdolla 2005–2007. Näin paikkaan sidotun toiminnallisen tiedon eri puolet saatiin paremmin esiin. Pennanen teki myös omaa laajaa tutkimustaan varten kenttätyömatkoja talvinuottaajien pariin vuodesta 1980. Hän (1986: 13) kuvailee: ”Koska kalastusta koskeva perusmateriaali on ollut viime vuosikymmeninä lähes kokonaan keräämättä, on kirjoittaja joutunut(!) tekemään tämän perustyön laajojen kyselyaineistojen avulla sekä kenttätutkimusmatkoilla, jotka ovat ulottuneet kaikille tärkeimmille järvikalastusalueille ja myös merialueille, joissa talvinuottausta vielä harrastetaan. Henkilökohtaisesta materiaalin keruusta on ollut se suunnaton etu, että aineiston tarkkuus on voitu itse määritellä tarpeeksi suureksi ja sen luotettavuus on voitu kontrolloida. Havainnointimenetelmä, ts. osallistuminen kalastusoperaatioihin, on antanut mahdollisuuden aihepiiriin sellaiseen syvälliseen käsittelyyn, jota ei arkistoista eikä kirjankansien välistä yksin voi onkia esiin”.

Pohjois-Karjalan paikallisen tiedon tutkimuksen ja erityisesti Puruveden yhteisötutkimuksen osalta on sovellettu samaa menetelmällistä tointa, joka yllä kuvailtiin, eli on käytetty osallistuvaa ja tekevää menetelmää. Näin tieteenalan perinteinen työkoko tutkijoiden ja tutkimukseen osallistuneiden tiedonkantajien välillä on muunnettu. Työkoko ei voida eikä ole syytä kokonaan poistaa, mutta osallistuvan menetelmän avulla myös tutkijasta tulee aktiivinen toimija paikallisuuksissa, ja samalla yhteisöllisen, paikkaan sidotun luontaistaloustoiminnan piilevätkin kerroksellisuudet saadaan esiin. Toisaalta menetelmässä tutkija myös aina sitoutuu henkilökohtaisesti niihin paikallisuuksiin, joihin osallistuvan menetelmän avulla pureudutaan. Talvikalastuksen osalta tämä toimi on ollut tietoinen, koska normatiivisen lähtökohdan omaava tutkimus paikallisen tiedon katkeamisista ja jatkuvuuksista pitää samalla sisällään tietoa uusintavan ja refleктоivan elementin. Näin paikallisen tiedon kokonaisvaltaisuus tulee esiin, ja tieteen keinot ymmärtää sitä syvenevät.

3.1.2 *Puruvesi, sen luonnon monimuotoisuus ja sijainti*

Kesälahden seurakunta, jossa Puruvesi ja siihen kuuluva Hummonseltä sijaitsevat, on perustettu vuonna 1632, jolloin entiseen Käkisalmen lääniin perustettiin luterilaisia kirkkoja. Se sijaitsee 62. leveyspiirin paikkeilla pohjoista leveyttä. Se kuuluu Pohjois-Karjalan maakuntaan Itä-Suomen läänissä, joka on osa Suomen tasavaltaa. Maakunta on perustettu 1997. Maakunnassa on 16 kuntaa ja viisi kaupunkia, keskuksena Joensuu, noin 60 000 asukasta. Pohjois-Karjalan pinta-ala on 21 585 neliökilometriä, ja maakunnassa asuu noin 168 000 ihmistä (2006). Kesälahdella asuu 2643 ihmistä, ja kunnan pinta-ala on 583 neliökilometriä. Se on kuulunut kokonaisuudessaan Uukuniemeen 1700-luvun alkuun asti. Vuosi 1873 mainitaan vuotena, jolloin ensimmäinen kuntakokous pidettiin Kesälahdella. Esihistoriallisen ajan asutuksesta on paljon merkkejä, ja paikannimistö viittaa

vahvaan saamelaisaikaan. Kotaniemi ja poro-alkuisen paikannimet saattavat olla merkkejä tästä jaksosta. Paikalliset kalastajat kertovat: *”Yks versio on se että tästä olis lappalaiset (saamelaiset – kirj. huom.) kulkenu, porolappalaiset, kun on Poroniemi ja Kotalahti...Niin se kuuluu tähän samaan alueeseen että niin kuin jotakin sellaista olis ollu. Että ne olis täältä menny...Jotta nää paikannimet olis tullut siitä. En kyllä sitten mene sanomaan mitään...Täällä kävi tuota Valamon munkit tuota täällä kalassa ja on saattanut olla että täällä on ollut jotakin kaukomatkailukohteita silloin ennenkin. Että ne olisi kalassa käynyt täällä. Pellavaniemi, elikkä sieltä. Tältä alueelta on löydetty paljonkin sellaisia muinai...juttuja, niin”* (Rahunen S-2006). Markku Tervonen kertoo saamelaisajasta: *”Just siltä Poronientieltä niin kääntyy vielä sitten se eteenpäin niin siellä on Puutikka. Niin, ja sitä kautta mekin kalastettiin tai mentiin sen Maken kanssa kalaan ja vielä Askonkin kanssa ensimmäinen talvi... Ei tullut milloinkaan tajuttua sitä että sehän on ihan selvä Puutikka, mutta kuka sen on antanut senkin nimen sinne. Kyllä, ja Kotaniemi, vähän niin kuin antaa sellaista (lappalaisaikaa)...Niin, että jos lappalaiset olisi ollut täällä aikoinaan ja”* (S-2006).

Kunta ja sen alue on edustanut tunnetun historiansa ajan rajaseutua, muun muassa vuoden 1721 Uudenkaupungin rauhassa Ruotsin ja Venäjän välillä, Savon ja Karjalan rajana, ja nykyään se on, jos Pyhäjärven vesistö otetaan mukaan, Suomen ja Venäjän, samalla EU:n ja Venäjän rajaseutua. Sen merkitsevin maastomerkki on kallionen saari Hummonselän länsilaidalla, *Käräjäkallio*, joka on ollut historiallinen raja, yhteisöllinen päätöksentekopaikka ja Kesälahden, Kerimäen ja Punkaharjun kuntarajojen yhdyspaikka. Rahunen kertoo: *”Siinä on se muinainen... siinähän ne viäns aina niistä kala-asioista niitten savolaissiin kanssa, neuvotelli”* (S-2007) Pöllänen vieraili paikalla lapsena: *”Mie kävin lapsena ja miusta tuntuu, että ne ol kaikki ne kivet ja käräjäpaikat, ne ol ihan ennallaan mutta sitten ne rupes työntämmään, elä, mitähän tuo ois ollu, semmonen vuosluku, viiskymmen luvun alussa mie kävin setän kanssa ussiisti siellä kalassa ja tuota, ni ne ol ne istumakivet ja setä esitteli miulle ja... ne ol, työntivät järveen niitä, jotta kuka ihme. Joku että, voimijaan... sekkii miusta ol ihan viävä, että ne ois pitännä pultata kiinni sinne. Kyllä mie sen muistan hyvin, vaan, jotta istumakivet ol ja sitten pöytäkivi ol hirmunen kansa siinä. Miun tietoon, tai minkä mie muistan niin se ol korkiimp, ei nyt mahoton, paljo iso ollu niistä istumakivistä, siinä ol pöytäkivi”* (S-2007) Pöllänen kuvailee tunteitaan Käräjäkallion vierailulla: *”Et se tul semmonen vähän sellanen, sitä hiljenty, jotta tiällä on pahantekijää tai niin tuomittu. (Ja vanhatki nuottamiehet) nehän, historiahan kertoo, että ne on sitten olleet tiällä sovinnossa ihan, niinkun keskenäinen sovinto tehty tiällä, näin, jotta Puruveellä jotta ne ei oo tapellu ennee sitte näistä kalavesistä”* (2007) Tervonen kertoo viime aikojen vandalismita kalliolla: *”Sieltähän oli nytte joku tehny ilkivaltaa ja sieltä ol muutama kivi pyörítettetty pois ihan, osa porukasta yritti nostaa niitä takasikki, mutta eihän niitä käsipelillä saa. Siinä on aika isojaki niitä kiviä. Semmosia pöytäkiviä. Kyllä ne on ihan joskus aikonaan aseteltu siihen, semmoseen puol ympyrään ja enne on ollu vaan kovaa porukkaa”* (S-2007).

Ilmastollisesti Puruvesi ja Hummonselkä kuuluvat keski- ja eteläboreaaliseen havumetsävyöhykkeeseen, joka jatkuu Siperian taigavyöhykkeeltä Itämeren rannalle (esim. Isokääntä 2007: 43). Maasto on viimeisen jääkauden jälkeisessä asuunsa, jos ihmisen teollisten toimien vaikutukset ja maatalous suljetaan pois. (emt. 2007: 57, Lyytikäinen, Luotonen, Hokkanen & Kolström 2006, Gromtsev, Kitajev, Krutov, Kuznetsov, Lindholm & Jakovlev 32–64, Gromtsev & Krutov 2003: 21–26, Heikkilä & Varkonyi 2004, Walhström, Hallanaro & Manninen 1996). Ilmasto on viilentynyt viimeisen 6000 vuoden ajan, ja pieniä ”jääkaudenomaisia”

kausiakin on koettu, esim. 1600–1870 (Isokääntä 2007: 43). Kylmin kuukausi on helmikuu ja lämpimin heinäkuu. Ilmasto voidaan luonnehtia osittain mantereiseksi, vaikka Hummonsälän mikroilmastoon vaikuttaa tasoittavasti Laatokan suuri vesialue. Lumipeite vaihtelee 80–130 senttimetrin paksuisena. Kesän keskilämpötilat ovat Itä-Suomen osalta 15 ja 30 asteen välillä (emt. 2007). Luonto on tyypillistä pohjoisen havumetsävyöhykkeen lajistoa. Suurimmat uhkat luonnolle koituvat intensiivisestä metsäteollisuudesta ja raaka-ainetuotannosta, koska suo- ja vesistöalueiden monimuotoisuus laskee, ja yhtenäisten ekosysteemien muodostamat kokonaisuudet pirstaloituvat (Pohjois-Karjalan ympäristökeskus 2007). Puruvettä voidaan siis pitää yhtenä läntisimmistä karjalaisista alueista.

3.2 Hummonsälän myyttinen tieto

Väinö Salminen pohtii kirjoituksessaan *Miksi vanha runo kuolee* (1922), ”mitkä seikat olivat syynä niiden (runojen) häviämiseen ja katoamiseen?” (emt. 1922: 184). Salmisen teksti koskettaa vepsäläisten, liiviläisten ja vatjalaisten runoa, mutta liittyy laajempaan kysymykseen suomalaisten ja karjalaisten myyttisen tiedon oletetusta katoamisesta. Salminen (emt. 1922: 185) vastaa, että ”mainitut sukukansat ovat jo monia vuosisatoja eläneet naapuriensa kulttuuripainostuksen alaisina.” Häärunot, kokkotanssimme, olivat paikallisyhteisöjen suuren juhlan aikaa. Ne ovat säilyneistä lähteistä selkeimmin koko kylän ja suvun rituaalisia *tiloja*, missä myyttiset suhteet, olemukset ja laulut olivat läsnä. Suomen ja Karjalan osalta Salminen toteaa: ”On ymmärrettävissä, miksi häärunot hävisivät käytännöstä Länsi-Suomesta, Savosta ja luterilaisesta Karjalasta. Pappien saavuttua yhteisöön siellä ei uskallettu viertää häitä vanhoin menoin eikä siellä ole laulettu häärunoja. Sellaisissa heimoissa, suvuissa ja kylissä häviää häärunojen laulamistaito. Niin on käynyt monissa kylissä. Kaikenlaisia taikoja ja pikkutemppeja voidaan kylläkin häissä edelleen harjoittaa, mutta häärunot on kokonaan unohdettu sen vuoksi, ettei niillä ole mitään käytäntöä. Niitä ei voitu, kuten taikua tai loitsuja, harjoittaa hiljaisuudessa. Kukapa julkeisi papin ja lukkarin kuullen panna toimeen pari päiväkautta kestävästä laulunäytelmän, jossa morsiamen ja sulhasen puolet laulavat pakanallisina pidettyjä runoja. Niinpä on Suomessa yhden ainoankin kyllin kansanomaisen kirkkoherran aikana hävinnyt häärunojen laulutaito käytännöstä ja muistista.” (emt. 1922: 187). Salminen päättää puheenvuoronsa toteamalla, että ”vanhan suomalaisen runon häviämiseen vaikuttavat myös sen muoto, esitystapa ja sisältö. Se on syntynyt toisenlaista kehityskantaa ja oloja varten. Sen luonnollisuus ja koruton jalomuotoisuus jäävät *nykyaikaisille ihmisille* vieraksi. Ulkonaiset syyt ovat lyhyesti lueteltuina: vieraiden kansojen ja kulttuurien painostus, kristillinen kirkko, uudenaikaiset tavat, menot, leikit ja tanssit, rauhattomat olot ja vilkas liikenne, uudenaikaiset soittovälineet ja loppusoinnilliset laulut. Luku- ja kirjoitustaito ehkä sittenkin kaikkialla nopeimmin hävittää vanhan runon” (emt. 1922: 193). Vaikka Salmisen näkökulmia ja tuloksia nykytutkimuksen (Stark 2006) valossa voidaan kritisoida aikansa tuotteena, niin hänen havaintonsa *toimijoista* ja *muutoksista*, jotka vaikuttavat myyttisen tiedonmuodostuksen ja paikallisen tiedon syvimpiin elementteihin, ovat oikeansuuntaisia. Suomalaisen ja karjalaisen paikallisen tiedon suurin muutos on sen yhteisöllisyyden kuoleminen ulkopuolisten ja lopulta sisäpuolistenkin voimien, kuten kirjoitustaidon ja sähköisten viestimien takia. Salmisen analyttinen kuvaus yhdistettynä Sarmelan tekstiin on motiivkenttäaineiston osalta *säilyneille* ja *katkeamattomille* tiedonmuodostuksille.

Hummonsälän ja lähialueen myyttisen tiedon kantajista suurin, joista on merkintöjä, on Hummovaaralla (jossain myös Humuvaara-asussa) asunut Juhana Kainulainen, jolta Elias Lönnrot keräsi yli 2341 säkeistöä kansanrunoutta kesäkuussa 1828. Kainulaisen materiaali on vaikuttanut myös Kalevalan rakenteeseen ja sisältöön (Haavio 1943, 1985: 123). Myös nykykalastajien tiedossa on yhteys Hummonvaaran ja Kainulaisen välillä: ”Tältä alueelta on löydetty paljonkin sellaisia muinais...juttuja, niin. Sitä mie en osaa sanoa, että mistä se olis tullut tämä, mutta täällä on kato Hummovaara. Ja sitten täällähän on ne Kainulaisen laulupetäjät, mitä se sille...Lönnrotille niin se tuota hurraili, on Hummonvaara ja sitten täällä puhutaan Hummonlahdeksi puhutaan tätä pohjoispuolta. Kesälahden laulussakin sanotaan että ”Hummon huipulla puuhun...jopa Kainulaisen...”...Ajakeepas tästä tuota, käykee Juwanan tuvalla, niin työ siitä...siinä on se Hummon Petäjä ja mie en oo ihan varma että näkyköhän Hummonsella vielä siitä. Voi se olla että näkyy” (Rahunen S-2006).

Kainulaiselle on omistettu kokonainen oma lukunsa Martti Haavion *Viimeiset runonlaulajat*-teoksessa. Kainulaisen uhripuu, petäjä, *laulupetäjä*, (Rahunen S-2006) seisoo yhä edelleen matkailu- ja muinaismuistokohteeksi muutetulla vaaralla (Omat muistinpanot Hummovaaralta syyskuu 2006). Lönnrotin päiväkirjasta käy ilmi tapaaminen Hummovaaran tietäjän ja yhteisön jäsenten kanssa. (Haavio 1985: 124–125). Martti Haavio on todennut, että emme tiedä paljoakaan siitä, minkälainen ihminen Kainulainen tosiasiaa oli. Hänestä on muodostunut vuosikymmenien aikana eräänlainen ”tarinaurho” (emt. 1985: 126). Tiedetään hänen olleen kalastaja, erämies, metsästäjä. Hän pystyi päästämään metsänpeitosta, nosti käärmeitä, hankki varastettua tavaraa takaisin, ja hän oli myös tietäjä-parantaja. Lönnrot liittää hänen henkilöönsä omia mielikuviaan ’*todellisesta runonlaulajasta*’ (emt. 1985: 127). Kainulaisesta mainitaan hänen uhranneen tapionpöydällä, olleen suuri suden- ja karhunmetsästäjä. Haavio toteaa, että Kainulaisen loitsumateriaalissa on sekoittuneena kristinuskon pyhimyksiä ja hänen omia materiaalejaan (emt. 1985: 127–128). Haavio korostaa eepisen runon lisäksi Kainulaisen laajaa loitsumateriaalia. (Haavio 1985: 130). Julkaisen tässä näytteenä *Karhun purenta*-loitsun, jonka Kainulainen lauloi Lönnrotille tämän vieraillessa Hummovaaras-

”Juumin Ukko, Juumin Akka,
 Juumin entiset eläjät!
 Rusko mullasta ruvennut;
 muistan Murrin syntyneksi,
 pahan karren kasvanneksi
 pohjan pitkässä perässä,
 Suomen suuressa salossa,
 Lapin maassa laukiassa.
 Villa suusi, villa pääsi,
 villa viisi hammastais,
 villaiset sinun vihaiis,
 villanen sinä ihekkien.
 Jos olet pahoo tehnyt,
 tule työsi tuntemahan,
 pahasi parantamahan,
 ennen kuin sanon emolle,

virkan vierin vanhemille;
 enempe’ on emolle työtä,
 vaiva suuri vanhemmalle
 pahoo parantaissa,
 tammottoissa taikiota.
 Ei sinun isosi käskenyt
 eikä valta vanhempais
 syyä karvoja kapein,
 viatonta verta juuak.
 Vie pois vihaiis tästä
 keltaisihin keuhkois,
 makeihin maksoihis,
 saata saappeis sisälle!
 Muuta viinaksi vihasi,
 majjoksi pahat makusi.
 Kivut tuonne kiityöo,

vaivat tuonne vaipuo
Kivuttaren kippaisehen,
Vammottaren vakkasehen;
kipiä on kivuissa olla,
vaiva vammoissa asua;
tunne mie kivut kiroon,
tunne mie pahoja paneen,
tunne tunken turmioita
kipu vuoren kukkulalle,
keskellen kipumäkiä.
Lyhyt akka,
Tuonen tyttö tuolla keittääpi kipuja.
Äkäätär, neito äijä
keskellä kipu mäkiä,
kipu vuoren kukkulalla.
Sillee mie pahoja paneen,
sinne tunken turmioita
ihosta imehno raukan,
tai karvasta kappeen
emon tuoman ruumiista.
Äkäätär, neito äijä tuolla
keittää kipuja
pikkuisessa kattilassa,
yhen sormen mentävässä,
peukalon mahuttavassa;
siiheen mie kipuja kiroon,
siiheen mie pahoja paneen
kiviä kivistämään,
paasia pakottamaan:
Ej kivi kipuja itke,
paasi vaivoja valita.
Neisyt Maaria emoinen,
puhas muori muuollinen,
jok olet emä emiin,
sekä vanhin vaimoloista,
tule tänne tarvitahan,
veäte tänne, mainitaan,
tule ja tule väleen
hätäiseen huutoiseen,
parkuissa pakkois[en];
tuolta mie anon apua,
tuolta huan hoivahutan
ylähältä taivaasta,
isältäni Jiesukselta,
emältäni Maarialta,
jolta aina armot käyvät,
merkit tuttavat tulovat
tässä työssä työlähässä,
valanteissa vaikiassa.

Neisyt Maarian emoinen,
puhas muori muuollinen,
sou'a suonista veneettä
veneellä vaskisella,
kuutilla kuparisella,
soua luun lomia
myöten, jäsenten rakoja myöten.
Mist on liikkunut lihoa,
siihen liikuta lihoa;
mist on suonet sorkahtanu
siiheen suonet solmiele;
mist on kalvo katkennuna,
siiheen kalvo kasvahuta;
mist on luuta luikahtana,
siiheen luuta luikahuta!
Tie nyt yöllä terveheksi,
päivällä imanteheksi,
voija alta, voija päältä,
sekä keskiä sipaise
yhöksillä voitehilla,
kaheksilla kahtehilla,
joll' on Jiesus voijeltuna,
kastettuna kaikki valta
Pilatuksen piinatessa,
pahan vallan vaivan alla!
En puhu omalla suulla,
puhelen Jumalan suulla,
Herran henkellä hyvällä,
lämpösellä läyvyttelen,
vihoin tuulen tuulemata,
viihoin [!] saamata satehen,
kovan ilman koskemata,
pakkaisen palelemata.
Revi ilma ikkunaksi,
taivas kaareksi jakoa,
salvaksi sana Jumalan,
Herran henki peitteheksi,
siteheksi Luojan silkki,
Herran kalve katteheksi!
Ei oo löylyn löytämistä,
lämpöisen lähettämistä,
kivut saunan kiukuassa,
savu saunan sammalessa,
häkä huoran perseessä.
puu löyly, kivisen lämmin,
vesi vanhan Väinämöisen;
vuoresta vetosen synty,
tulen synty taivosesta.
Ej tuli syviltä synny

eikä kasva karkialla;
syntyi Jiesuksen sylissä,

vyöltä vanhan Väinämöisen”
(SKVR VII3, 1001)

Lönnrot on myös tallentanut Kainulaiselta muistitiedon, joka liittyy karhunpeijaisiin eli Päällisiin, kuten on muistiinmerkitty. Kun rokka on keitetty pyynnin jälkeen karhun päästä ja kämmenistä, Kainulainen on opastanut, että tulee laulaa:

”Mehtolan metinen muori,
metän kultanen kuningas,
tule nyt häihiin härköisiis
pitkän villaisi pitohon!
Ota nenän ohoiltani,
vainun tuntemattomaksi,
ota korvan ohoiltani,
korvan kuulemattomaksi,
ota silmäin ohoiltani,
silmän näkemättömäksi!” (SKVR VII5:3390).

Kun peijaiset on pidetty, Kainulainen toteaa, että ”kuin sitte päällyt viiän ja ripustetaan muistoksi ylös puuhun mehtän, joka pito kuhutan päälliseksi”, tulee laulaa:

”Lähe nyt, kulta, kulkemaan,
rahan armas, astumaan
kullaista kujoa myöten,
hopiaista tietä myöten!
Täst’ on sillat silkin pantu,
sillat silkin, suot sametin,
palttinain pahimat paikat,
pahat paikat palttinalla,
pantu Saksan palttinoilla,
veran äärillä veetty.
Ej tästä etää viiä,
viiän mäntyyn mäellä,
petäjäaseen pellon päähän;
siihen tuuli turvan tuopi,
aalto ahvenan ajaapi,
sivuillais on siika salmi,
luonais on lohi apaja,
juot vettä viereltäis,
syöt tuoreesta[!] kaloo,
siun on hyvä ollakseis,
armas aikoillasis” (SKVR 3390).

Hummonvaaran tietäjällä Juhana Kainulaisella oli säilynyt tapakäyttäytymisessään ja metsästyksessään elementtejä ajasta, jota Sarmela (1991: 211) kuvaa ”*karhun ajaksi*”, rituaalisen napapiirin metsävyöhykkeen ikitiedoksi. Sarmela (emt. 1991: 212–213, 218–219) toteaa, että suomalainen karhun synty ja laulut kuuluvat ”laajaan kansainväliseen myyttikompleksiin”, erityisesti sen karhunluiden palautuksen osalta. Sarmela (emt. 1991: 230) väittää, kuten teoria-osuudessa

esitetään, että ”kaskiviljelijän ja karjanhoitajan suhde luontoon ja toiseen ihmiseen muuttui kokonaan toisenlaiseksi kuin metsästäjä-keräilijöiden yhteydessä”. Vaikka Sarmela on analyttisen tiedon osalta oikeassa siitä, miten *luonto* ja ympäristösuhde muuttuu maanviljelyskulttuureissa verrattuna metsästäjäyhteisöihin ja anastaviin luontaistalouksiin, Kainulaisen oma tieto asettaa haasteen *jatkuvuuksien* käsitteestä ajalla, jonka analyttinen tieto-oppi, kuten Sarmela karhumateriaalinsa osalta väittää, kuuluu agraarisen talouden piiriin. Kainulaiseen liitetty pyyntiin pohjaavan elämäntavan *jatkuminen* on mahdollistanut yhteisössä jatkuneen *tiedon* siitä, miten metsän korkeimman hengen, karhun, kanssa on tullut menetellä. Näin Hummonvaara ja Hummonselän alue on sijaintina *jatkuvuuden* tila ja paikka, jossa ikaikainen metsäkuulttuurin syvä tieto on historialliselle ajalle asti ollut tietoisuuden osa. Vasta nykyaika tuhosi sen lopullisesti.

3.3 Nuottausalueet, yhteisöt ja tarinat

Hummonselällä tätä tapaustutkimusta varten haastateltiin kahden nuottakunnan jäseniä, jotka harjoittavat ammatillista talvinuottakalastusta. Tämän lisäksi Kesälähdellä ja sen ympäristössä vuosina 2006–2007 haastateltiin eläkkeellä olevia kalastajia. Haastattelut tehtiin syyskuussa 2006, marraskuussa 2006, tammi-helmikuussa 2007 sekä syyskuussa 2007. Niihin osallistuivat Esa Rahunen ja Risto Ketolainen omasta kalastusyhtymästään eli nuottakunnastaan sekä Markku Tervonen ja Asko Karjalainen omasta kalastusyhtymä-nuottakunnastaan. Tämän lisäksi haastateltiin nuottakalastaja Teuvo Haverista ja eläkkeellä olevaa kalastajaa Pentti Pöllästä vuosien 2006 ja 2007 aikana. Talvinuottaukseen osallistuttiin Viinijärvellä 2006, Hummonselällä helmikuussa 2007, kalastajia kutsuttiin jakamaan tiedeyhteisölle paikallista tietoaan ja havaintojaan helmikuussa 2007 osana Joensuun yliopiston *Kulttuurit ja ympäristö I* -kursssia. Lisäksi pyrittiin huhtikuussa 2007 järjestämään lasten talvinuottaustapahtuma, joka siirrettiin vuoteen 2008 jääolosuhteiden takia. Joulukuussa 2007 järjestettiin mediatapaaminen, ja maankäyttökartat palautettiin kalastajille. Kokeellisena menetelmänä Osuuskunta Lumimuu-tos järjesti talvinuottausnäytöksen maaliskuussa 2007 Satakunnassa. Tapahtuman raportointi on kirjan johtopäätöksissä.

3.3.1 *Mukana olleet kalastajat*

Esa Juhani Rahunen on syntynyt 1955 ja asunut Kesälähdän Poroniemessä suurimman osan elämästään. Rahunen on vetänyt kolmekymmentä vuotta talvinuottaa Puruvedellä. Tämän lisäksi Rahunen on toiminut 27 vuotta marjanviljelijänä, ja pitää itseään maanviljelijä-kalastajana. Hän suoritti kalastajatutkinnon 1994. (Rahunen S-2006). Kesäisin Rahunen osallistuu puu-uittojen ajamiseen hinurikuskina. Työ on alkanut 2003 kesällä, ja uittoreitti on Pyhäjärveltä Lappeenrantaan. Markku Antero Tervonen on syntynyt Kesälähdellä, kolmen kilometrin päästä Mehunmäeltä. 1820-luvulle asti tehty sukuselvitys osoittaa suvun asuneen ainakin 180 vuotta paikassaan. Tervosen suku on nuotannut ikimuistoisesti. Kalakauppaa on käyty Karjalassa aina, myös Kesälähdellä. Tervosen isän isä vei kalaa Venäjälle, ”*vienyt aikoinaan niin hevospelissä... Ne oli jäädytetty kuoreet tuolla... ensin maa lakaistu puhtaaksi ja kuoreet jäädytetty siinä pihamaalla. Sitten hevospelissä vienyt niitä jopa Viipuriin ja Sortavalaan. Ja sitten matkalla keräsi vielä tuosta Pyhäjärven porukoiltakin aina sitten kuoretta. Muikkuhan oli ollut siihen aikaan niin*

arvokas kala, ettei sitä kannattanut viedä. Se meni täällä lähempänäkin kaupaksi” (S-2006). Tämän lisäksi Tervonen on ollut nuorempana töissä rakennuksilla, kuten atomivoimalaa rakentamassa 1974, mutta hän on täyspäiväinen ammattikalastaja vuodesta 1994, jolloin hän aloitti nuottauksen Martti Malisen kanssa. Nuottaus on jatkunut myös ansiotyön ohella, ja työtapaturmaa seuranneen kuntoutuksen tuloksena Tervonen siirtyi ammattikalastajaksi. (Tervonen S-2006).



Kuva 9. Risto Ketolainen (vas.) ja Esa Rahunen maaliskuun 2008 koululaisnuottauksessa. © Tero Mustonen.



Kuva 10. Pentti Pöllänen kotonaan syksyllä 2006. Tutkimusapulainen Hanna Eklund tekee muistiapanoja. © Tero Mustonen.

Pentti Pöllänen on eläkkeellä oleva ammattikalastaja Kesälahdelta. Hän on syntynyt 5.4.1944: *”Miehän olin, nuotalla kävin joululoman aikaan silloin kun oli jo sellainen kymmenvuotinen ja... Kun tuli joululoma niin nuotalle... Ei siellä nyt paljoa mitään tekemistä ollut, mutta mukana olin. Se niin kuin meikäläistä kiinnosti se kalastus. Eihän siellä muuten olisi pystynyt olemaankaan”* (S-2006). Suku on lähtöisin Pöllölänniemestä, Kesälahdelta etelään: *”On ollut, tällä paikalla on ollut toista sataa vuotta ja tuota tuosta Pöllölänniemestä ollaan lähtöisin! Siitä perätalolta... Kyllä (isäkin kalasti). Ja ukki ja eiköhän nuo ollut kaikki...pienviljelijöitä ja kalastajia”* (S-2006) Pöllänen aloitti nuottaamisen kansakouluiässä 1959. Kolme vuotta kalastettuaan hän teki metsätöitä ja kävi armeijan, josta pääsi 1964. Hän on myös vetänyt kesänuottaa: *”Kesänuottaa ollaan jonkun verran, ei viime kesänä, mutta näytösveitoja. Että meillä on kesänuotta erikseen siinä laivalaiturin luona, turistiloille. Näyttö aina kerran viikkoon juhannuksen jälkeen. Maanantai-iltana.”* (S-2006). Pöllänen ammattimainen nuottaus päättyi Hummonselän muikkukatoon 1986–1987. Kotitarvekalastus on korvannut ammattikalastuksen: *”Nyt olis muikkua mutten oo vetänyt. Mutta muulla pelillä oon”* (S-2006).

Teuvo Haverinen nuottaa Hummonselällä ammatikseen. Hän on syntynyt 1948. Haverinen aloitti talvinuottaamisen 1.11.1967. Haverinen nuottaa noin 100 päivää talvessa. Hän nuottaa 18 metriä korkealla ja 300 metriä pitkällä nuotalla. Suurin saalis kertavedolla on ollut 1 500 kiloa muikkua. Nykyään hän nuottaa Alpo Hiltusen ja Markku Malisen nuottakunnassa mukana.



Kuva 11. Teuvo Haverinen kotonaan syksyllä 2006. © Tero Mustonen.

3.3.2 Hummonselän koetuista käsinuottauksista

Hummonselän talvinuottaajat ovat yhdistyneet vastustamaan teollisen troolauksen sallimista pyyntialueillaan. Viisi aktiivista nuottakuntaa kokee elantonsa romahtavan, jos troolaus sallittaisiin Hummonselällä. Kalastajien aloitteesta vesistön käyttö- ja hoitosuunnitelmassa on poissuljettu koko troolikalastus. Tuolloin neuvotteluita ja valmistelua avusti RKTL:n tutkija Antero Ahvenniemi yhteistyössä

nuottaajien kanssa. Vuonna 1984 perustettiin Hummonselän kalastusalueet, jolloin tehtiin kollektiivinen päätös kieltää troolit. Rahunen kertoo: *”Se on jos missä troolataan, niin siellä ei tarvi talvella nuotata...kyllä se on raaka totuus. Se on just että läpimenevä kala kyllä kuoloo...että mie oon sitä mieltä ainakin. Se on liian karkee, kyllä se on näin. Ja kyllä jos niin kuin perinteistä talvinuottausta meinataan... Toisaalta talvinuottaus se aika pitkälle ajalle työllistää isomman porukan. Tummat veet olis erikseen, se olis Pielinen ja se on taas aika hankala talvinuotalla vetää”* (S-2006) Esa Rahusen ja Risto Ketolaisen pääasiallinen pyyntialue on Hummonselkä. Rahunen on myös ollut kalastamassa ammattimaisesti Onkamojärvellä, Höytiäisellä, Pielisellä ja Pyhäjärvellä. Rahunen muistaa ajan, jolloin nuottaus oli talo- ja yhteisöpohjaista: *”Silloin ennen vanhaan oli taloittain aina, ...meilläkin oli neljän talon muodostama nuottaporukka. Silloin puhuttiin nuottaporukasta, nyt sitä puhutaan kalastusyhtymästä...! Heh! Tuota isällä oli ja tuota sieltähän se veren veto tuli tuota tähän hommaan”* (S-2006).

Rahunen muistaa, että talokohtaisen nuottauksen aikaan Hummonselälle lähdettiin seitsemän aikaan aamulla. Ensimmäisen kerran Rahunen osallistui ollessaan kansakoulun toisella luokalla nuottaukseen talvella. Tällöin hän kuuli vanhojen kalastajien tiedonantoja heidän omassa tilassaan, jäällä talvinuotalla: *”Siitä lähtien siellä kävi ja aina vapaapäivät mukana. Sitten sehän se oli vielä yks kiihoke, kun niitä oli kolme muuta ukkoa. Sit kun siellä nuotalla käytiin niin seuraavana aamuna meillä oli yks semmoinen kaveri sieltä... Sillä ei ollut omia poikia, niin se piti minnuu kuin vähän omana poikana. Niin se maksatti sitten joka ukolla tilin, se oli markka. Se oli lompakot esiin ja miulle tuota markka siitä vetopalkkaa. Että se oli pikkunappulalle kova hanke! Sillä sai aika monta Pax -askia! Heh!”* (S-2006).

Dramaattiset perhetapahtumat sysäsivät Tervosen nuotalle ensi kertaa ammattimaisesti: *”Sitten sattui niin, kun olin kouluiässä, olin 16 justiinsa, tai en ollut vielä täyttänytään kuuttatoista, niin minun velipoika kuoli, mikä oli ollut siihen asti nuotalla vakituisesti niin... Kuoli kolarissa, niin sitten jouduin jäämään kesken koulun kevätkaudeksi nuotalle. Silloin niin kuin tammikuun 21. oli se kolari, niin siitä lähtien jäin nuotalle koko kevään ajan. 1972. Että eihän se silloin 16-vuotiaana ihan mitään lystihommaa ollut. Mieluummin olisi käynyt koulua silloin...! Kyllä se siihen aikaan oli (rankkaa). Kaikki vedettiin käsipelissä vielä... Nykyisin se on ihan leikintekoa. Meilläkään ei ole...nykyisin, minkä kaverin kanssa kahdestaan vedetään, tuo Karjalaisen Asko, niin levittäjien kanssa kun vedetään, niin ei tarvi tehdä muuta kuin nostin ja laskin ja korkeintaan aina pari reikää siellä tarvii oikeastaan”* (S-2006). Tervosen kuvauksesta käy myös ilmi talvinuottauksen koneellistumisen tuoma muutos yhteisössä; nykymuodossaan vain kaksi miestä tarvitaan nuottakuntaan, kun aikaisemmin se oli ollut useamman miehen toimi. Aikaisemmin, taloyhteisöjen nuotilla, myös naiset osallistuivat vetoon, muun muassa jo kuollut Siiri Pöllänen. Tervonen kertoo: *”Olihan siellä naisiakin. Aina välillä. Kyllä. Äitikin oli joskus aina, kun ei miehiä riittänyt, niin silloin nuorempana. Kyllä. Tai enemmän ne naiset joutu tekemään töitä sitten kun ne oli ukkojen mukana”* (S-2006).

Nuottauksiin kuljettiin 1950-luvulla hevosilla. Aluksi rantaa ja maata myöten ylitettiin Poroniemi, ja sitten siirryttiin Hummonselälle. Hevosilla oli kuitenkin rankkaa, jos apajapaikasta kilpailtiin toisen nuottaporukan kanssa. Ne hikeentyivät talviolosuhteissa, ja joutuivat olemaan jäällä koko pitkän päivän, kun apajaa vedettiin. Markku Tervonen muistaa myös hevosten käytön nuotalla: *”Hevosen kyydissähan sinne mentiin. Muistan vielä sen ensimmäisen kerran kun olin joku kymmenvuotias, ja hevosen reessä hirveät vällyt päällä että tarkeni matkan ja... Jäämat-*

kakin oli jo kuusi kilometriä silloin yhteen suuntaan ja sitten aikuiset miehet, ne hiihtivät tai olivat sitten köydessä suksilla perässä, ettei tullut siihen rekeen hirveä paino. Yksi mies ohjasti ja sitten meitä penskoja voi olla joskus parikin. Mutta kyllä se tuntui silloin kylmältä!” (S-2006).

Tervonen muistaa pumpulinuottien ajan. Pyyntivälineet tehtiin itse, kohot ja kivespainot usein tuohista. Uittosalko talvinuotalle oli tärkeä apuväline, jonka tekeminen vaati taitoa. Ajan kuluessa alumiinisalkojen kautta on siirrytty sähköisiin, akkukäyttöisiin uittajiin. Rahunen muistelee: *”Se oli tuota semmoinen tarkkaan määrätty 42 askelta pitkä puusalko. Se on jännä, että se on 42 askelta. Meillä oli niin kuin rautahangot, uittamiseen. Mutta puukoukku oli silloin kun mie pentuna... Se oli vaan salko. Uittosalko. Kirveellä se veistettiin. Katottiin pitkät, hyvät puut ja siitä sitten veistettiin kirveellä. Liitokset tehtiin sitten, kun ennenkin oli, niitä mitä käytetään noissa kun pakataan tavaroita, sitä semmoista kiskoa. Vannekiskoa. Niin sillä se sitten, että jää ei pullista sitä liitosta siitä. Sitten, kun ne puusalot, kun sitten väistyi niin sitten tuli alumiinisalot ja ne oli semmoiset kuuden metrin alumiini-valmisteiset. Sehän oli hirveä edistys. Ja sitten nythän on se sähköinen uittaja.” (S-2006).* Myös Pöllänen muistaa uittosalot: *”Meillä, se oli se salko...rima...tuota petäjärjuukulla uitimme. 42–43 metriä pitkä riuku se oli. Sillä uitettiin sitten” (S-2006).*

Pölläsen muistissa ovat lapsuuden nuotat. Nuottauksen päämerkitys oli erilainen kuin nykyään. Se oli keskeinen ruokataloudellinen toimi maataloille. Pöllänen kutsuu tätä ’luontaistaloudeksi’: *”Olihan meillä vielä hevonen moottorikelkan aikakin...niin hevonen tuota, silloin kun oli heikommat jäät, niin rantaan jätettiin ja vedettiin niin kuin rekipelillä se apajanmitta aina mutta sittenhän se oli jatkuvasti mukana. Ja kaksi oli nuottaporukalla, molemmilla puolilla oli hevonen. Kaksi hevosta ja neljä, viisi miestä. Neljä nyt vähintään oli. Ja sitten kun oli paljon poikia ja ei ollut töitä niin ne otti sinne enemmänkin miehiä mukaan, jotta opettelemaan ja töitä tekemään. Saattoi olla kolmekin puoliskolla ja ei saanut jäädä kotiin makoilemaan! Ei ne hyväksynyt sitä ne vanhat ukot. Niin että piti aina lähteä sitten. Saalis tuota myytiin Saksalle ja sitten rahat jakoon. Tässäkin yleensä mie olin monessa porukassa. Sekin se ensimmäinen porukka, miehet vanheni. Mie kun läksin sotaväkeen, niin isä sanoi että hän ei enää nuottaa vedä...ei hän vetänyt ja me myytiin ne nuottaosuudet pois ja sitten mie kävin uuteen porukkaan. Siinä olin kuusi, seitsemän vuotta. No siinä kanssa vanheni miehet, mie en niin kuin täältä älynnyt lähteä... No miehän sitten aina vaihdoin porukkaa...Nyt nämä on, tämä viimeinen...viisi vai kuusi talvea, tai vuotta vedettiin näiden kanssa, nämä oli niin kuin saman ikäisiä meikäläisen kanssa. Varmasti on, voihan sitä vetää nytenkin nuottaa. Ja se tuli se...eihän nykyään ei kannata käydä jos ei mitään sieltä saa. Jos keittokalat, niin kun se on tää nykyajan talous...rahaa on jollain tavalla tienattava. Ennen vanhaan saattoivat käydä jonkun viikon...niin tuota hevonen oli syötettävä kuitenkin...niin siinä ei ollut väliä, kunhan sai syödäkseen kaloja. Se meni silleen se homma. Ja leipää oli ostettava. Sitä ei vaadittu elämäältä niin...tai elettiin luontaistaloutta. (Nykyään on alvit ja) autot ja... Eihän silloin, niin kuin miekin rupesin muistamaan, niin ei tarvinnut muuta kuin lamppuöljyä ostaa 10–15 litraa. Niin muuta ei ollut menoja. Ja suolaa, ja kahvia tietysti!” (S-2006).*

Tervonen kuvaa lapsuutensa ensimmäistä nuottakokemusta: *”Kyllä ne (nuotat) oli ihan alusta pitäen tehty itse. Vielä niitä pumpuliverkkonuottia. Salkopelissä (uitettiin). No hevonen oli justiainsa siinä nuotan ja vehkeitten siirtoapuna siinä ja...Ja sitten sillä kalat pois. Sen (ensimmäisen nuottauksen), vielä muistan sen saaliinkin, 96 kiloa oli silloin mujetta. Sen muistaa vielä vaikka oli 10-vuotinen, joku 10–11:n*

vanha korkeintaan” (S-2006). Pölläsen suvussa ei ollut nuottamestaria, kun hän kalasti. Nuottakunnan johtaja oli yhteisönsä päätöstentekijä ja usein myös nuotasta huolehtiva osapuoli. Pöllänen jatkaa: ”Ei minun isäkään ollut tuota nuottamestari, niin kuin nuo (nuotan) puoliskot... ja perän teko oli aina vieras tekijä. Jotta ei hän ollut perehtynyt siihen. Mutta onhan tässä niemellä, joka kylässä oli joku joka pystyi tekemään... Tätä Kivensalon Ilmarihan oli viimeksi tuosta Punkaharjulta, teki tuota nuotanperiiä ja vielä eläikin, se on jo 86-vuotias. Ja hän veti tuossa Punkaharjulla. Ne oli... miun isä oli, se oli miusta 41 vuotta vanhempi ja mie olin sitten jo 15–16-vuotias. Ja sitten oli tuosta, tästä naapurin miehiä ja kaikkihan ne oli vanhempia. Mie olin nuorin siinä. Laakkosen Eino, se oli siirtolainen ja Vaakkunaisen Vilho ja Puronahon Eino. He ol tuota muualta tulleita ne kaverit” (S-2006). Rahunen toteaa, että saaliit jaettiin talojen nuottauksissa tasan: ”(Saalis) se oli tuota tasajako. Ja sitten niin kuin tuota kun, jos oli, (kuten) meilläkin esimerkiksi kahdessa talossa hevonen, niin sitten, (se) kellä ei ollut hevosta niin se sitten korvasi toiselle. Kun ne oli niin kuin neljä ukkoa, niin kaks oli aina samalla puolella, sanovat nuotan puoliskoiksi. Ja sitten tää toinen jolla ei ollut hevosta, niin se korvasi sitten aina hevosen käyttöä tälle toiselle, että... Mutta muuten tilit tasan” (S-2006). Tervonen kuvaa oman sukunsa omistamaa nuottaa ja toteutettua saaliin ja tulonjakoa: ”Se oli silloin jo niin kuin meidän perheen omistuksessa ihan kokonaan (kun olin 10-vuotias). Tai niitä, kun niitä isän veljiä oli siinä kaksi kappaletta, yksi asuu muuten tuossa... Tässä vasemmalle päin... Hän oli siinä poikansa kanssa ja sitten oli tuota minun tädin mies...oli niin kuin vieras, mutta sekin vähän niin kuin sukuun. Isä omisti nuotasta puolikkaan, tämä Eino puolikkaan ja sitten se Pesosen Toivo omisti neljänneksen. Tai niin kuin Eino neljänneksen ja Toivo neljänneksen. Se meni niin kuin niitten osakkaitten mukaan jako. Ja sitten, kuka ei päässyt mukaan, niin jos oli päiväläinen, niin totta kai se isäntä maksoi sille päiväläiselle sitten” (S-2006).

Pöllänen kuvailee vanhojen nuottamiesten tapaa vetää nuottaa talviolosuhteis-
 sa. Järven pohja apajapaikan kohdalla tuli tuntea tarkasti ja huomioida nuottama-
 teriaalit, sää ja muut vaikuttavat seikat. Jos nuotta jäi kiinni, sitä vedettiin taka-
 perin: ”Ja kyllä se talvella, kun on vielä korkeammalla...niin se on pohjaveto, jotta
 se on niin kuin silleen pohjassa, että se on vedettävä... Se on pohjaveto yleensä aina.
 Niin, harvoin se niiltä vanhoilta nuottamiehiltä pohjaan jäi, mutta sattui sellainen...
 Sellaisia...kun oli ne korkkiset kohot ja tuota ne vettyi oikein ja pumpuliverkot. Sa-
 nottiin että nuotta meni multtaan. Pehmytpohjilla, niin se rupesi vetämään perriin
 tuolla jyrkässä, oikein kun pehmisi pohja, vetämään. Ja se oli pakko ottaa takaperin, se
 ei tullutkaan nostimeen. Mutta sekin sattui harvoin, ne piti vaihtaa korkkia ja sitten
 kuivettiin. Ne kun sanoi että rampana on se nuotta. Se ei tullutkaan nostimeen. Oon
 mutta kolme, neljä kertaa takaperin pitänyt. Mutta nythän kun on nää norjalaiset
 (materiaalit), niin ne ei vetykään. Nyt ei satu sellaista enää. Se ei kans ollut mieleinen
 homma. Käydä takaperin ottamaan nuottaa...!! Heh! Sen tiesi että sinä päivänä ei
 saalista saa. Sit kun piti ehtiä veteen takaisin ja se ei tullut enää” (S-2006).

Vanhon materiaalien aikaan sattui myös, että kesken apajan nuotan köysi
 katkesi. Koska nuotat ja niiden materiaalit oli itse tehty, niiden arvostus oli kor-
 kealla. Vaikka nykyajan materiaalit ovat parantuneet, Pöllänen kokee, että perin-
 teinen tuohesta tehty nuotan kives eli pohjapaino on kuitenkin paras: ”Ja sitten
 sattuihan niitä sellaisiakin jotta köysi katkesi. No sehän piti... sitähän oli kanssa naa-
 rattava. Niin...silloin vielä ei tietysti sitä ollut rahhoo ostaa sitä uutta aina niin...
 Katkesi köysi niin sekin oli hyvin ikävä homma. Vetää naarat ja siitä köysi ylitse ja...
 Oli meillä tuohestakin ja miekin osaan tehdä tuohikiveksen. Kyllä mie tein. Myytiin

yksi nuotta tuolla, niin tuota siinä oli aika paljon miun tekemiä tuohikiveksiä. Tuota tyvituohesta. Kyllä se syntyi vaikka tässä! En tee muuten, mutta kivekset kyllä teen. Sitäkin mie... tuolta suolta ne etti jotain semmoista, mitähän juurta se oli, millä ne oli ennen... Mutta nyt nailonlangallahan se on...se ei märkene. Mitähän se... Ja se kestää se tyvituohi. Se on paras kives” (S-2006).

Moottorikelkkojen saapuminen muutti Hummonselän nuottauksen. Se nykyaikaisti ja motorisoi liikkumisen jäällä. Tervonen muistelee ensimmäistä kelkkaansa: *”No meillä oli se... tuon suvun porukan kelkka niin se on ollut -70. Ensimmäinen kelkka. Ja siitä lähtien on jonkin näköinen ollut ja... Ja nyttien sitten vasta -97 mie otin erikseen ihan oman kelkan” (S-2006).* Esa Rahunen sukuineen omisti ensimmäisen kelkan Hummonselällä. Pöllänen kertoo: *”(Hevosilla vedettiin aluksi), kyllä. Ja se oli 1970... 1960-luvun lopulla meillä oli vasta moottorikelkka. Mutta näillä Rahusilla taisi olla täälläpäin ensimmäisinä. Tällä Esalla just. Mekin tuonne Levolle huonolla kelillä niin kyllähän se moottorikelkka joudutti. Kyllä se helpotti jollain tavalla. Miesporukka oli sama, kun sitä oli tosissaan, kun sitä oli se neljännes... neljän porukassa se nuotta, niin neljähän niitä nyt vähintään oli. Ja nyt tää, kun ne salottiin, ne petjäriiu’ut jäi pois, niin nyhän ne kahdestaankin vetää. Tuo Esa ja tuo Risto Ketolainen. Nehän vetää kahdestaan” (S-2006).*

3.3.3. Hummonselän nykynuotat

Hummonselän kalastajien vuotuiskierto, *kokemuksellinen vuosi*, alkaa syksystä. Kalastus aloitetaan syyskuun puolella verkkokalastuksella. Pyynnin syy on mui-kun kutu: *”Kutupyynnistä, lähinnä mädin takia pyydetään tuota muikkua verkoilla” (Rahunen S-2006).* Pöllänen kokee, että vieläkin tunnetaan asiat pääpiirteissään, kuten on aina tiedetty: *”Kyllähän se tuo kalan liike ja tuo säihen vaihtelu vaikuttaa mun mielestä ihan samalla tavalla, mitä se ennenvanhaanki” (S-2007).* Tieto apajapaikoista Pölläsen mukaan on taas muuttunut ja osittain kadonnut. Marraskuusta joulukuuhun, tai Hummonselän jäätymiseen, on kalastajilla rospuutto- ylimenokausi, jolloin ei pyydetä. Haverinen tosin muistaa, että 1960-luvulla vedettiin vielä sulavettoa (Haverinen S-2006). Hummonselän jäätyminen vaatii vahvaa, -15–20 asteen pakkasjaksoa, ennen kuin talvipyynti voidaan aloittaa. Säätolosuhteet hallitsevat toimintaa jäällä. Sulat vedet estävät talvipynnin, ja toisaalta liian kovat pakkaset ovat turmioksi koneellistuneelle nuottaukselle, sillä vetomoottoreiden öljyt eivät kestä kolmenkymmenen asteen pakkasia. Varusteista tärkein on edelleen *tuura*, vaikka muut kaluston osat, kuten moottorikelkat, moottorikairat ja –sahat, köydet ja levittäjät ovat tarpeellisia. Hyvän tuuran tekotaito ei ole itsestään selvää, ja edelleen, jos tuura menee jään läpi, se pyritään nostamaan. Yleisesti todettuna yhteisöt ovat jäällä lähes päivittäin talvikauden ajan. Hummonselkä muodostuu siis kokemusten sijainniksi, jossa luontaistaloustoimet tapahtuvat. Pyynti jatkuu huhtikuulle, jolloin talvinuottaus lopetetaan, juuri ennen jäiden lähtöä Hummonselästä, ja kalastajien kesäkausi alkaa.

Tapaustutkimuksessa mukana olleet nuottakunnat vetävät noin 100–120 apajaa talvessa. Alkutilvesta vedetään yksi apaja päivää kohden. Valon ja olosuhteiden parantuessa *”sitten keväällä vedetään kahtakin apajaa jotta semmoinen keskimääräinen talven apajamäärä on 100–120, siihen väliin se asettuu” (S-2006).* Tervonen kertoo omasta talvestaan: *”No se on 100–130 (talvessa). 100 on osapuilleen se minimi ja sitten milloin jaksaa kahta vetää niin lissää aina sitten... Kyllä me toissavuonna (2004) vedettiin silloin se 146 apajaa...! No kyllä oltiin ihan joka päivä. Yksi päivä*

jäi silloin väliin. Tuo ilma oli niin sakea että sinne ei sopinut sekaan...! Heh! Viime talvena (2005– 2006) tuli rokulipäiviä sitten paljon enemmän kun oli ne pakkaset. Ne on nämä koneet nykyisin semmoiset että ne heittää öljyt pihalle jos ne on liian kovassa pakkasessa” (S-2006) Rahunen kertoo nuottakuntansa viikkorytmistä talvella: ”Viikonloppua me ollaan koitettu pitää, vaikkei olla nyt kirkonmiehiä, mutta ettei pyhänä vedetä... Ja riittää kuusi päivää viikossa, sitä on jo ihan loppu saatana niinkin. Tuota yks päivä huilii, vaikka markkinoitten puitteissa pitäis vetää sunnuntaina. Mutta sitten jos on penskoja ja muuta, että ne tulloo kotona käymään, niin... missä se iskä on? No nuotalla se... Heh!” (S-2006)



Kuva 12. Kolmenkymmenen asteen pakkanen Kivenalaisella apajalla helmikuussa 2007. © Tero Mustonen.

Yksittäisen nuottapäivän rytmi talvella on säännöllinen. Aamu alkaa noin viideltä, aamiaisella kotona. Rahunen jatkaa: ”No se on varttia vailla viis soi kello ja siinä sitten räväkästi aamupuuro mikroon ja tee kiehumaan ja ruuat naamaan ja sitten alakerrasta haalarit niskaan ja kuivat roippeat reppuun ja auton rattiin ja ajetaan tuonne kalasatamaan. Semmoinen kymmenisen kilometriä suunnilleen” (S-2006) Tervonen kertoo oman nuottakuntansa aamusta: ”No se on aamulla se herätys siinä puol viiden seutuun, tai miltei vakio ihan. Miulla menee kuitenkin se 1,5 tuntia ennen kuin on sitten tuolla satamassa ja se on tunti menee tässä kahvia juodessa aamulla...!” (S-2006) Haverinen jatkaa: ”No mitä mie oon vetänyt nuottaa, niin aikaisin lähtö on niin ollaan lähdetty yhdeltätoista yöllä. Ja tuota myöhäisin on tuossa neljän viiden aikaan iltapäivällä. Talvisaikaan. Että siinä on se haitari. Ehkä se tuonne nyt kun järvi jäätyy, niin se on tuossa seittemän kieppeillä. Kevättä kohti se vähän aikaistuu kuuteen ja viiteen” (S-2006). Nuottakunnan toinen osakas

tavataan Hummonselän, Mäntyranan kalasatamassa, josta siirrytään moottori- kelkoilla apajapaikalle, joka on edellisenä päivänä päätetty: *”Kello kuus on meillä treffit ja kaverin kanssa ja siitä sitten nostetaan uittolaitteet kyytiin ja mitä nyt on täällä kamaa... kalasatamassa äkkiä kelkat käyntiin ja sitten hurautetaan apajille... se on suunnilleen tässä aika keskeinen paikka niin”* (Rahunen S-2006). Tervonen jatkaa: *”Askon kanssa ollaan tehty silleen että kuuden aikaan suunnilleen lähdetty keskimäärin tuolta kalasatamasta”* (S-2006) Rahunen kommentoi uutta satamaa: *”Siinä on meillä 280 neliötä tilaa, niin kuin tuota hallitilaa kaiken kaikkiaan ja nyt sinne tulee sitten laiturisysteemit. Että nyt on kyllä hyvät pelit ja systeemit. Siellä on ihan, niin kuin nuotaltakin tulee, niin ihan se naurattaa kun saa sisässä kalat perata. Saatana kun ennen tuolla pakkasessa perattiin ja valkattiin. Nyt on lajittelulinjat ja muut mistä ne saahan touhuta”* (S-2006).



Kuva 13. Nuotta lasketaan Kivenalaisella apajalla helmikuussa 2007.
© Tero Mustonen.

Nuotan potketus alkaa siitä, että apajapaikalle saavuttaessa siirretään nuotta ja varusteet *laskin*-avannolle. Tehdään myös *nosto*-avanto. Apajapaikka on jää- ja lumitiedon kannalta tärkeä tila. Laskin- ja nosto, ja uittoavannoilla seurataan päivittäistä ja sijainnillista jään paksuutta, laatua ja muutoksia. Kalastajat vertaavat jääolosuhdetta omiin kokemuksiinsa, vuodenaikoihin, kalastuspäiväkirjaan, joukkotiedotusvälineiden sääennustuksiin, kuun ja tuulen muodostamiin olosuhteisiin ja muihin tietolähteisiin. Nuotta-apajan valinta siis määrittää päivän toimen *sijainnin* Hummonselällä. Apajalle saavuttaessa siirrytään apajan muodostamaan *toiminnalliseen tilaan*, jota laskin ja nostinavannot rajaavat pituussuunnassa ja leveys- ja kulma- ja uittoavannot leveysuunnassa. Jäähän tehdään moottorisahoilla avannot, jonka jälkeen nuotan levitys koneellisesti voi alkaa: *”Sit tullaan laskimelle, niin porat käyntiin ja moottoriporalla toinen poraa reiät nurkkiin ja toinen moottorisahalla tuota laskin auki. (Jää)palkki jään alle. Sitten nuotta usein kun on jo siinä pressut pois siitä vaan (lasketaan). Sen päät (laitetaan) kiinni semmoisiin sähköisiin uittolaitteisiin ja toinen jääpi laskimelle ja toinen lähtee sitten uittamaan koneella köyttä. Kun ne lähtee siitä laskimelta 90 asteen kulmassa, saapi sitten sinne nurkka-*

avannoille, jotka on 150 metrisiä, siihen soppii se siipi suoraks” (S-2006)

Tervonen kommentoi: ”Nuotan potketus se vie suunnilleen aikaa, kun tehdään avannot ja uitot ja potketus niin se ottaa suunnilleen tunnin ja... siitä menee sitten sen jälkeen apajan pituudesta riippuen kolme tuntia, kolme ja puoli tuntia, kun on saalis ylhäällä” (S-2006). Kun nurkka-avannoilla on köydet, nuottaa voidaan alkaa levittää apajaa varten: ”Rupée kuluukoneella vetämään sitä nuottaa sinne ja toinen laittaa apupaulat kiinni sitten siihen. Kun saadaan se toinen siipi suoraksi, niin sitten toinen siipi ja perät jääpi vielä laskimelle. Sitten tänne varsinaiselle kiertopaikalle jää kelut ja sinne laitetaan koneet pyörimään ja sitten lähetään laskemaan periä. Jos on helvetin kylmä ilma, niin sitten kaivellaan repusta viinapullo ja otetaan pienet ryyppy, eikä se muuten anna kalaa jos ei sitä pieniä ryyppyjä ota... heh!” (Rahunen S-2006) Nuotan perät lasketaan avantoon, ja veto voi alkaa. Rahunen kertoo: ”sitten laskee ne perät sinne (avantoon) samalla... Sitten silleen edetään neljä-viisi kiertoväliä, jotka on semmoinen 120 metriä. Se porataan moottorilla kahdelle reiälle (se väli), sitten ylös kun uitetaan se köysi niin. Köydet nostimelle, ja uittajat ylös. Sitten aletaan sitä mukaan, kun koneet kiertää siellä, niin sieltä tulloo löysää köyttä ja nuotta tulloo sitten viimeisenä. Saahaan se siihen nostimelle ja sitten otetaan apupaulat irti ja koneet lähtee kiertämään apupaulaa, mut myö vedetään vaan sitä löysää pois. Mikä nyt ei oo kovin löysää, kun se on 18 (metriä) korkee. Niin se on yhtä tiukka vetää löysänä kuin ennen aikaan 12 metrinen ilman apupauloja” (S-2006). Apaja on nykymuotoisena koneellisesti vedetty puoleenpäivään mennessä. Apajaa nostettaessa ”ja sitten se 20 metrin väliköillä, kun on se tapsi kiinni, niin se päästää sen 150 metriä sitä pulkkaan (naruja). Niitä siipiä, niin siellä tulee perät ja sitten perät vedetään käsillä siihen pulkkaan ja lopussa sit vasta kalat pois ja se on kello siinä puolilta päivin, kun on se homma siinä mallissa” (S-2006).

Tervonen kertoo nuottakuntansa työjaosta ja päätöksenteosta: ”Siinä oikeestaan ei tarvii johtajaa, että molemmat lähtee jo sikäli. Se on sitten, miulle se lankee tietysti ku minä oon pikkusen nuorempi kaveri kokoajan sitten niinku se etsimishomma ja että korkeentaan niinku kairalla Asko tekkee reikää siinä eellä kun siinä tarvii tehä aina usseampia reikiä enneku löyvetään sitten. Kyll se miltei sitä on ja sanotaan sitten kokkoamishommat tietyst löyvetään tuolta verkot, että jouvutaan verkkoa pitkin esimerkiksi pohjakosketuksessa, verkkoo menemään ni, mie sitten hoijan koukkaushomman ja Asko tulee toiselta puolelta sitten taas tiukkaamaan ja mie jatkan taas seuraavalle reijälle koukkaamaan ja se on ommaasa tehään siinä, se on nimittäin yllättävän tiukka homma just tuo koukkuaminen siinä. Joka paikasta pikkusen ennenku se tulee reikään. Ja sittenku puristat kokoajan sitä koukkuu siinä kylmillä käsillä ja, jäistä koukkuu mikä avannossa ui aina vähän väliin niin, se nimittäin mennee käet viimesillä, ne on ihan tunnottomat sitten jo lopussa. Me ollaan kerran jouvuttu mänemään joku viiskytä metriä silleen niin, siinä tuntu jo sitten että nyt on lopetettava kesken jo. Se on kuitenkin joku kolome metriä pääsee koukulla aina kerrallaan ja sit on aina löyettävä, otettava koitettava löytää sitoa mikä on irti, että saahaan köyest vetämään sitten toiseen suuntaan. Sitä jaksat ku Asko tekeemään aina toiselle avannolle mennee enneku seuraavalle koukkaamaan ja, sillä tavalla pääsee aina vähän nopeemmin” (S-2007). Usein apajan noston jälkeen kalan ostajat, kalasaksat soittavat kännyköillä suoraan kalastajille, ja tiedustelevat päivän saalista, myyntiaikoita, ja aikoja. Nykyaikainen kommunikaatio ja kiinnittyminen ruokatuotannon teolliseen valtapintaan on läsnä jäällä. Näin ammattimaisen kalastuksen seuraava porras on heti tietoinen päivän apajan tuloksesta. Päivä kestää talviapajan nostosta iltapäivä-kolmeen. Apajan nostoon on kulunut ”kuus tuntia. Ja sitten lähetään,

viedään seuraavalle apajalle nuotta, kaadetaan se ja touhutaan siinä. Ollaan siinä yhden-kahden välillä kalasatamassa sitten. Missä sitten saadaan kalalaatikkoon nostaa ne rukilla kyydistä ja semmoiselle lajittelulinjalle ja... Ensin toki kahvit juodaan siinä” (S-2006)

Tervonen kertoo omasta apajannostostaan. Ongelmien sattuessa nuottakuntien välillä on avunantoa: ”Kun vedetään koneelle, nuotta rummulle, kone pelissä, niin siinä ei vie aikaa. No sitten siirto vie aina matkasta riippuen sen oman aikansa ja sanotaan keskimäärin semmoinen kuusi tuntia, niin satamasta lähdön jälkeen niin ollaan satamassa takaisin (kahden aikaan). Sit jos on pitempi nuotansiirtomatka niin se aina sitten (vähän) hidastaa, että menee aina sitten kolmeen. Ja sitten riippuu saaliista, miten se käsittely käypi, niin joskus, viime talvenakin tuli muutamia päiviä, jotta seittemän aikaan illalla pois. Kyllä se on... ja pieniä haavereita jos sattuu, katkeaa köyttä tai jää kiinni tai jotain muuta, niin ne sitten aina ottaa oman aikansa. Paras päivä, aamulla mentiin viideltä silloin, se oli kevätaikaa, ja jäätiin kiinni, niin yhdeksän jälkeen illalla vasta oli nuotta irti. Sitten vielä kun siitä se nuotta vedettiin... kyytiin... onneksi tuli tää Rahusen Esa jelppaamaan meitä. Että sellaisiakin on sattunut, kun nuotta jää kiinni, kun se on tarpeeksi syvässä, ettei jää jäähän kiinni, ettei oo jäätymisvaaraa, niin eikun sinne vaan ja seuraavana päivänä jatketaan” (S-2006).



Kuva 14. Apaja nostetaan Kivenalaisella helmikuussa 2007. © Tero Mustonen.

Uusi, vuonna 2006 valmistunut kalasatama on paikallisen tiedon jakamisen ja yhteisöjen tiedonmuodostuksen kannalta keskeinen päivittäinen tila. Siellä muodostetaan suhdetta päivän tapahtumiin ja kalanpyyntiin: ”Ja saapi vähentää vähän vaatteita ja turista muitten ukkojen kanssa. Siellä on sitten aina kova rätinä. Heh! Yleensä ne kuka vähiten on saanut ne on vähän hiljempää ja ne paremmin ne huutaa ja...! Heh! Niin, siinä se kolmen maissa on sitten kotona” (S-2006). Nuotan säilytys

apajien välissä riippuu olosuhteista. Tervonen kertoo: ”Meillä on ollut rummulla (nuotta). Meillä on siinä sitten kosanilämmitin. Mutta viime talvena (2005–2006) ei käytetty kertaakaan sitä lämmitintäkään. No silloin niiden kovien pakkasien aikaan kun ei pystytty vetämään, niin silloin tuotiin nuotta satamaan. Niitä (kovia pakkasia) oli neljä päivää perättäin samassa” (S-2006). Esa Rahunen kuvaa oman nuottansa säilytystä apajien välissä: ”Tuota 15 astetta pakkasta suunnilleen on semmoinen raja, että se vaan, kun me kabestaan ollaan, moottorikelkalla vedetään se abkio nurin sinne ja peitetään semmoisella muutamalla pressulla. Yks on semmoinen lämpöpressu ja sitten näitä kevytpeitteitä... peitetään siihen laskimen viereen. Siinä on ne reunukset, niin se on ihan sula pyyntö aamulla. (Kovemmilla pakkasilla) sitten ainakin jää satamaan. Satamaan. Että siinä on mahdollista, meillä on siellä lattialämmitykset, niin sitten siinä eteisessä, että tuotantotiloihin ei niin kuin periaatteessa sais kyllä nuottaa viedä. Mutta pakottavissa tilanteissa joskus on viety. Mutta eteisessä on lämmin tila että sulaa...” (S-2006). Haverinen säilyttää oman nuottansa jäällä: ”ei oo laitettu muuta kuin kaivettu jäälle ja lunta päälle paljon, että se...sen verran painava jotta ei oo kehattu laittaa jään alle. Siellähän se kaikkein parhaana säilyis sulana” (S-2006).

3.3.4 Apajat Hummonselän tiedon ilmentäjinä

Kalastajilla on intiimi suhde Hummonselkään. Kun nuottaajat siirtyvät jääkentälle kalastamaan, he tietävät siirtyneensä *tilaan*, jossa täytyy toimia *erityisesti*. Jäätila on masseyläisittäin *avoin*. Jäätila on osa kalastajien lumennosta. Veden merkitys kalastajilla on monisyinen ja syvä aihe, jossa on sekä omakohtaisia että yhteisöllisiä asioita mukana. Kalastajilla on kunnioitukseen pohjaava *tietoisuus* siitä, että vaikka järvi antaa elannon, ja siellä ollaan päivittäin, järvi osaa myös ottaa omansa. Markku Tervonen kertoo: ”-60, -62, niin silloin olin ihan pikkainen poika, niin sen muistan kun setä tuotiin... Se hukkui nuottareissulla. Isä jäi silloin vaihtamaan sikkoa, siinä se oli niillä riukuloilla silloin se nuotta ja siinä vaihtoivat sikkoa ja tämä yksi, tää vanhin veli läksi ettimään että mitä kautta päästään jäälle sinne...tai niin kuin edemmäs menemään jotta missä pystyy vetämään. Se oli käynyt jo ihan siellä jään rajassa asti ja sulan rajassa asti ja takaisin tullessa oikaissut yhdestä lauhan kohdalta ihan pikkaisen ja siinä oli ollut sellainen veneen mittainen heikko paikka ja siihen se jäi. Niin sen muistan vaan kun tuossa kotipaikan uunin viereen se tuotiin silloin ja siinä... Niin kuin siihen aikaan kotona säilytettiin ruumiit. Siinä ne pesi naiset sen ja pistivät sitten arkuun ja... Kyllä se oli ja miltei asuin niin kuin hänen kanssaan siihen aikaan...(Että järvi on ottanut ja antanut.) Kyllä niitä on Kesälahdeltakin mennyt aika monta. Tämänkin kalakaverini Asko Karjalaisen suvusta joka sukupolvesta on ainakin yksi hukkunut jos ei kaksikin. Hyö veti aina aikaisemmin tuolla Pyhäjärven puolella ja nyt vasta kun ruvettiin kalastamaan yksissä niin ollaan oltu täällä Puruveden puolella” (S-2006)

Nuotan eri osille on Hummonselän kalastajilla omat termit, kuten *Sorasin*: Se riippuu vähän nuotasta, semmoisessa nuotassa missä vetoköydestä menee naru yläpaulan ja toinen alapaulaan, kun se haarautuu, niin se on *sorasin*. *Sikla*: Siitä alkaa nuotta. *Harva*: Nuotan verkko. *Särys*: Nuotan verkko tiheene. *Rinta*: Ennen nuotanperää oleva tihein osa. *Sikko*: Nostokohta (S-2006).

Hummonselän paikallisen tiedon ytimessä, polttopisteessä on *apaja*. Apaja on toisaalta *sijainti*, joka on talvunuottauksen kannalta oleellinen, jos saalista mielittää saada. Monilla apajapaikoilla on ylimuistoista ajoista oleva, suulliseen perinteeseen ja kalastukseen pohjaava nimi. Pennanen toteaa, että ”Kesälahden

kunnan nuotanvetoalueella on apajien käyttö ollut aina yhteistä niin, että yhteisvesien apajat ovat olleet kaikkien nuottakuntien yhteisessä käytössä.” (1979: 165). *Apajapaikka* on myös tila ja aika, jossa käytäntöön pohjaava *toiminta* tapahtuu. Nuottaajien täytyy hallita jään päällinen sijaintinsa ja paikkansa sekä toimet tuossa paikassa. Apaja on todellinen *aikappa*, ajan ja paikan sulauma, joka syntyy ja sammuu kalastajien *läsnäolon* seurauksena, riippuvaisena siitä. Kalastajat tuottavat avartuvan avaran vailla valtarajoja jäällä. Longboatin mainitsema maailmallisuus (2006) on terävimmän läsnä, kun apajalla toimitaan. Jukka Pennasen materiaalit 1970- ja 1980-luvun tutkimuksista tallensivat osaksi karttoja myös tarkat apajat (1976, 1979, 1986). Kalastajat koettiin asiantuntijoina, ammattinsa harjoittajina, ja tutkijan rooli teollisen yhteiskunnan osana ’oikeutti’ apajien tallentamisen. Modernisaation asiantunteisuus on valtapinnan ilmenemismuoto suomalaisessa paikallisuudessa. Vasta apajan kokemuksellisuuden kautta ihmismaantiede voi ymmärtää sen rajattomuuden.

Pöllänen muistaa lapsuudestaan runsaan kevätapajan 1950-luvulta: ”*Nuo syvemmät appaat anto kevätpuolella, jotta niitä kilipailtiin, ne ol jotta tärkeämmät suaha, mutta aikasa ku kylymi järven, niin sehän anto tiällä labellakkii, tiällä muikkuu ol ja tuota... errään kerran kun tuo Riihiniemen, Riihinientä myöten kylymi, nämä lahet kylymi jäähän ja sitten se ol selekä sulana, se ol par-kolome viikkoa jotta tiältä tuul tiällähän ol kantojia. Niin sehän nous muikku, sitähän tuota, tuostaki Siikasaa-ren selältä neljä nuottoo siinä veti, ni se ol jotaki tuhannen kiloja neljällä nuotalla, suatiin joka päivä, sehän tul niistä kahesta salamista, jään alle tullee tuo kala, mikä sillä on... Niin se ui päin sit, eihän se mitenkään, eihän siellä entistä kalloa ollu niin paljon, niin neljällä nuotalla, että joka tuhat kilo suatiin neljällä nuotalla. Sillon mie en, mie alottelin niinä vuosina sitä kalaa” (S-2007) Apajatieto vaatii myös sen, että kalastajan tulee tietää jään pohjan rakenne eli miten apajan kohdalta pohja on jäänyt, jotta levittäjät tai uittosalko liikkuu asianmukaisesti. Epätasaisesti jäänyt apajapaikka vaatii uittamisen osalta asian huomioimista. Veden syvyys, lämpötila, virtaukset ja ruoka ohjaavat muikkuja ja muita kaloja ja niiden käyttäytymistä. Jään ja pohjan väliin jäävän vesimassan kokemuksellinen tuntemus on myös nuottauksessa tärkeää, erityisesti veden virtausten ja veden syvyyden hallinta. Pohjan rakenne on myös maisema, jonka nuottaaja tuntee. Osa apajista, kuten Hummonselän kommentteista tulee esiin, on syvänteissä, niiden reunoilla tai muuten tarkasti kalastettavia. Syvyyden, pohjan muotojen, vedenalaisten karien ja kallioiden sekä uittohistorian tunteminen on keskeistä joka apajalle. Vuosikymmeniä kestäneet uittot, jotka jossain tapauksissa edelleen jatkuvat, ovat aiheuttaneet irtopuiden vajoamisen pohjaan. Nuotta saattaa takertua ja repeytyä näihin uppotukkeihin.*

Nuottaajan tulee hallita viisi maisemallista tasoa samanaikaisesti onnistuneen kalastuksen osalta – *ilma tai sää, maastollinen sijainti jään päällä, jään alapinnan muodostus, veden syvyys, virtaukset ja käyttäytyminen sekä pohjan muodostus kallioiden ja erityispiirteineen*. Tämän lisäksi myös järven pinnan vaihtelut täytyy huomioida. Apajapiiri on siis ennalta-arvaamaton, olemuksestaan, säistä ja kaloista riippuva näyttämön kaltainen sijainti ja tila, joka syntyy ja katoaa osaksi Hummonselän jääkenttää riippuen siitä, ovatko talvinuottaajat maisemassaan. Voidaan todeta, että *apaja* on mielikuvapaikka, joka *paikallistuu* ja *katoaa* kalastajien toimien myötä. Kuten Hudson (2001) oikein kritisoi, *apajan* kuvaaminen kaksiulotteisen topografian mukaisesti veisi siltä sen kokemuksellisen *olemuksen*. Sitä ei voida tavoittaa dokumentaatiolla. Hummonselän ammattimainen talvinuottaus on sidoksissa järjestäytyneen suomalaisen yhteiskunnan ruokaraaka-ainetuotantoon.

Talvinuottaukseen on nykyisin kalastavien elämän aikana tullut mukaan koneellistuminen ja huippu tekniikan, kuten matkapuhelien ja GPS-paikantimien, hyödyntäminen.

Uusiin ilmiöihin ja asioihin on muodostettu suhteita ja toimittu yhteisten päätösten mukaisesti. Esa Rahunen liittää paikallisen tiedon osaksi kykyä ymmärtää ja toimia nuottapyyntivälineiden kanssa. Hän kuvailee kalastajien tietoa: *”Kun taito on... kalastajat...koska jos pyydin revitään niin se pitää paikatakin...ja se homma pysyi käsissä...niin kuin nytkin, että... Kyllä se periaatteessa pitää pystyä paikkaamaan minkä repii. Pyydykset rakentamaan, mekin kun rakennettiin kaverin kanssa, kun on kaverin kanssa ollut viisi vuotta semmoinen kalastusyhtymä, kabelaan kun on vedetty, niin eka nuotta tehtiin ite sillä tavalla, että perä jätettiin ammattimiehelle. Nuotan teossa on 300 työtuntia, suunnilleen sille lasketaan. Aika pitkäveteinen homma. Pitäis jostain irroittaa, niin...nuorempanahan sitä oli aikaa irrottaakin, mutta vanha mies niin ei!”* (S-2006). Hummonsella on apaja-paikkoinen kalastajien tiedon kenttä, kognitiivinen, suulliseen ja kokemukselliseen havainnointiin pohjaava tila. Tervonen kuvaa selkää: *”Kyllä Puruveden puolta ollaan vedetty tähän asti. Oikeastaan meillä rajoittuu tämä alue tänne Ruokkeeniemmen kärkeen. Ja tästä Pihlajaniemeen ja sitten tähän puoleenväliin Hummonlahteen. Tällä alueella pyöritään”* (S-2006).

Hummonsela kalastuskunnan apajapaikat ovat kaikkien käytössä. Apajapaikkojen nimet ja sijainnit ovat katkeamatonta paikallista tietoa kalastuksen osalta Hummonsella. Ne ovat myös elossa olevien nuottamiesten omistamaa paikallista tietoa, josta heidän toimeentulonsa ja selviytymisensä riippuu. Rahunen kertoo: *”Kyllä (apajapaikat on tärkeintä omaisuutta) on.”* (S-2006). Tervonen ei usko, että karttoihin merkitseminen auttaisi apajapaikkojen tuntemusta. Kokemus on ainoa opas, jonka avulla apaja löytyy: *”Sanotaan apajat tässä nyt on, joku yheksänkymmentä rosenttia on niin vaikeita että jos ne ei oo täällä päänupissa... ja sitten jos sulla ei oo tuota sateliittipaikanninta niin se on ihan varma, että siinä revitään nuotta. Siinä on aina se oma niksinsä, oltava niin tarkkoja ne vejit että.. ihan keskiselällä on muutama tuossa että pystyy ihan rintarinnessa vetämään, mutta aina sitten välillä joutuu jättämään sen välin sieltä ja... nostinpuolta joutuu toisessa niin vänkäämään ihan toisen appaan sisälle ihan ennenku kääntyy sisälle ja.. mutkia siellä... se jos joku tulee suoraan tuolta koulunpenkiltä niin se on aika tuurista kiinni että juoksee ykskään apaja. Se on niinkun sanotaan meilläkin tuossa, koko tällä alueella niin sehän on niinkun apajakartta. Mutta se on jos veetään vain viiva tuohon, tälleen arviolta niinkun esimerkiksi tämä Mäkisaari niin ei kartassa ne saaret oo justiinsa. Se matalan veen aikaan voi näkkyä paljon pitempänä”* (S-2007) Teuvo Haverinen kuvaa omien apaja-tietojensa luonnetta: *”Niitä on perinteisiä ja sitten kokeiltu ja tehty uusia. Siellä kun on ollut paljon nuottaporukoita niin ne on niitä vetäneet ja... Pohjasta kun vedetään niin se on joissakin tapauksissa aika tarkka. Se ei tarvi heittää kun ihan olemattoman vähän niin se on kiinni. No kyllähän ne nyt on, kun on niillä toisilla GPS:t, niin on sitten heilläkin se”* (S-2006)

Paikallisesta tiedosta huolimatta kaikki apajat eivät takaa saalista edelleenkaan. Tervonen toteaa, että *”siellä ei ole sellaista ihan yksittäistä apajaa, mikä olisi ihan täysin varma. Tai ehkä tuossa Ruokkeella on yksi, mutta siihenkin pystyy aina vetämään sivusta”* (S-2006). Nuottaajien vähennyttyä Hummonselta vetopaikkoja riittää. Tervonen toteaa: *”Niin vähän porukoita, että kyllä jokaiselle riittää niitä apajia”* (S-2006) Apajapaikoille on paikallista termistöä. Riippuen siitä, millainen apaja on, sillä on oma nimensä ja terminsä, kuten ruokki-apaja. Haverinen erottelee apajia: *”Ja sitten on semmoisia asioita jotta jotkut apajat on kertakäyttöapajia, ne*

antaa kerran talveen. Niitä on turha vetää monta kertaa. Jotkut antaa kaksi kertaa tai kolme. Jotkut antaa sitten, voi vetää vaikka kerran viikossa. Tai jopa useammin. Ja osa on ruokkia. Sanotaan ruokkiapajia. Ne voi kerran vetää ja se on sillä siisti. Sitä ei...se on ihan turha vetää toista kertaa. Siitä ei saa mitään” (S-2006) Myös uusia apajapaikkoja on tehty. Tervonen kertoo oman nuottakuntansa uusista apajista: ”Silloin justiiinsa jo kun Malisen Markun kanssa vedin, niin silloin tehtiin aika paljon uusia. Kun korkeat nuotat oli, niin pystyi nostamaan syvemmälle, niin silloin pystyi tekemään uusia apajia. Ja silloin Haverisen Teuvohan oli siinä mukana porukassa sitten. Silloin tehtiin kyllä paljon sinä yhtenä talvena. Niin varmaan 30 uutta apajaa. Ja sitten nyt jatkoin Karjalaisen kanssa niin sitten tälle puolelle tehtiin kanssa uusia ja niistä kolme tai neljä apajaa on sellaisia, mistä viime talvenakin parhaat saaliit saatiin” (S-2006).

Apajapajia on saanut ikimuistoisista ajoista vetää se, joka saapuu apajalle ensin. Pentti Pöllänen muistaa oman kylänsä talonuottakuntien 1950- ja 1960-luvun apajien valinnasta: ”No se ol varhainen lähtö kun täällä oli paljon...se oli se kilpapeli. Jotta parhaimmille apajille pääsi... täälläkin oli neljä – viisi nuottaa tällä niemellä. Joka talossa oli nuottaosa tai puolisko. Se oli leipätyötä. No ei se pohjanuotta juoksekaan joka paikassa, siinä pittää tietää silleen paikat... (ettei jää kiinni). Purujärven kylään kuuluu tämä Ruokkee, Rajavaara, täällä on oma kalastuskunta. Purujärven kalastuskunta. Että ne oli limittäin sillain jaettu ne kalaveet. Mutta nyhän nää on sotkenut, että nyhän saa vuokratakin ja nyt tässä kylällä näitä kalastajia yksi on, Ketolaisen Risto, ainut joka kalastaa näillä vesillä. Yksi mies vaan ja ennen oli viisi nuottaa. Nuottaporukkaa. Tässähän käy nuo Kesälahden kylän miehet...onkos tuolla Kesälahden puolella...enää neljä...neljä, viisi nuottaa on talvinuottia. Ja Kesälahden puolellahan oli 13 nuottaa silloin -50–60-luvuilla. Talvinuottaa. Jotta niin paljon. Se oli jonkunlainen...ihan ammattihan se oli täällä pienviljelijöille. Rahantulo ja ammatti. Leipähomma” (S-2006). Rahunen toteaa, että ”jotta meillä ei ollut silleen niin kuin nimettyjä apajapaikkoja, että vedettiin... Säännöissä sanottiin, että vedetään siinä järjestyksessä kun on apajalle saavuttu. Jos tultiin laskimelle, niin se oli sitten sen porukan vetovuoro seuraavana päivänä siinä. Niin ne oli niin kuin vanhana, perinnetietona kulkenut ne apajapaikat ja uusia sitten aina kellä oli pioneerihenkeä niin ne kopeloi sitten aina nuotalla, mistä pystyi aina vetelemään. Silloin ei tainnut pahemmin olla karttoja, että ne punnitti syvyydet ja sitten luodot ja muut kopeloivat ja jos jäi nuotta kiinni niin päästivät irti ja sillä tavallahan se selviää aina...!” (S-2006).

Rahusella on tiedossaan 135 apajapaikkaa. Kalastajat ovat tehneet myös omia muistiin pohjaavia kartoituksia apajistaan: ”Kyllä miulla jonkunlaisia apajakarttoja on olemassa. Niistä ei nyt sitten pysty hyvin tarkkaan, mutta että ne apajapaikat kyllä on” (S-2006) Tätä tapaustutkimusta varten kalastajia pyydettiin piirtämään peruskartoille maankäyttöään, tai tässä yhteydessä vesialueensa vuotuisikäyttöä, ja merkitsemään talven 2006–2007 osalta säämuutosten vaikutukset pyyntialueiden valintaan. Nuottakuntien kanssa kuitenkin sovittiin, että yksittäisiä apajia ei merkitä karttoihin, vaan alueita, joilla pyynti tapahtuu. Tervonen muistaa omat apajansa eikä ole hyödyntänyt satelliittipaikantimia apajien valinnassa vielä. Hummonselan pohjan rakenne on tunnettava tarkkaan, samoin rantojen ja luonnonmerkkien sijainti, kun apajaa määritetään: ”Kyllä se täällä on (päässä) oltava. Ei meillä oo vielä GPS:ää, mutta harkittu on tän demention takia...! Heh! Kyllä sillä olisi niin paljon helpompia. Kyllä se kaikkein varmin on aina jos saat kiintomerkit ja ristimerkit tehtyä. Että kahdelta suunnalta ottaa ne. Joku saari tai niemennokka ja niitä pystyy linjaamaan ja kyllähän tuolla on monta sellaistaikin luotopaikkaa mihin nostetaan... Ne on

ihan niin kuin tuurissa että löytyy, jos ei olisi tuota oikein tarkkoja merkkejä. Sit kun joutuu vielä...jos vaikka ristimerkillä löytää sen, niin sit joutuu vielä tekemään reikiä paljon ennen kuin löytyy se oikea nostimen kohta. Useimmiten kun on ehtinyt, niin ensimmäisellä vedolla, ainahan sitä kiinni on. Mutta se aina opettaa, että sitä ei siihen, vedetään vähän ja... Kyllä se on (tarkkaa). Kyllä siellä o tullut niin paljon liikuttua että kyllä sen osapuilleen niin kuin täällä jollain tavalla hahmottuu se... Koko tuo pohjan rakenne sieltä” (S-2006)

Pentti Pöllänen kertoo apajien paikantamisesta muistitiedon avulla: *”Ne on niin kuin sanotaan, maamerkkilöillä ne löytyy. Toisilla saattoi olla jotta ne löytyy, niin kuin karttapiirroksot tehtynä ja merkitty. Nyt ne (uudet apajat) on tehnyt jonkun verran, kun on korkeammat nuotat niin tulee. Se ei niillä matalilla nuotilla, se ei olisi tullutkaan niille syville nostimille. Oli ne muutaman tehneet niin kuin talviapajia. Mutta eihän ne kivikot, niin eihän niissä juokse pohjanuotta milloinkaan” (S-2006). Haverinen kuvaa omaa apajapaikan löytämistekniikkaansa: *”Niin siihen on omat konstinsa miten ne sitten löytää ne apajapaikat tuolta keskeltä selkää. Siinä on jotkut maamerkit ja sitten joskus lähetään jostakin rannasta jotakin kohti ja mennään sitten ristiin toisin päin. Kyllä ne sitten löytyy. Siinä voi olla vaikka mikä. Mikä tahansa. Semmoinen mikä on pysyvä. Monta kertaa sitten otetaan suuntaa laskimella. Tuolla sitten suurin osahan on semmoisia että ne on jo ihan itestään selvyyksiä, ei niitä tarvi mittailta tai tehdä mitään. Ne löytyy aina” (S-2006)**

Teollinen, intensiivinen metsätalous tuhoaa myös muistitietoon pohjaavia apajia. Ikaikäiset pyyntiin pohjanneet paikkatiedot katoavat avohakkuiden seurauksena. Haverinen jatkaa: *”Kaikkein pahimmat on nuo hakkuualueen tai mehtien laidat, kun jos ne hakataan niin sitten ne häviää joskus ne merkit” (S-2006)* Pöllänen on neuvonut nuoremmille nuottamiehille apajapaikkoja ja uskoo sijaintien jakamisen olevan tärkeää. Näin myös Puruveden yhteisössä sukupolvinen muisti ja tieto vielä välittyy osana kalastajien tiedonmuodostusta: *”Ei nää tartte miulle jäädä, tosissaan niitä apajapaikkoja niin mie neuvon... Kun niitä on sellaisia ihmisiäkin jotka ei neuvokaan. Niin mie sanon että neuvon ihan, ja neuvon silleen jotta toinen ei tule harhautetuksi. Sitäkin...harhauttajiakin löytyy! Että jos käydään neuvomaan niin se on silleen just. Ja se pitää paikkansa aivan varmasti. Kukaan ei oo niin kateellinen kuin kalamies! Heh! Ja toisen veneessä on aina iso kala!” (S-2006). Rahusen nuottakunta on jo siirtynyt GPS-paikkannukseen: *”135 apajapaikkaa ja sitten koordinaatit viiden metrin tarkkuudella. Kun lähdetään apajalle niin GPS vie perille, vaikka missä sumussa. Kuus vai seittämän vuotta (on ollut GPS). Onkohan tää jo kolmas kone jotta...kyllä niitä mennee vähän tuolla... Paitsi että tää nytten meillä on niin kuin...yks kone meni rikki, sitten ostettiin seuraava kone ja se viime keväänä kävi perkele pyykkikoneessakin normaali ohjelman läpi...niin ei...pikkusen hittaammin toimii!” (Rahunen S-2006).**

Muistitiedon lisäksi Rahunen nuottakuntineen on alkanut hyödyntää GPS-paikkanninta, johon paikat on tallennettu. GPS:n käyttöönotto osaksi toimintaa on perusteltu muun muassa turvallisuudella, ja nuotan säilyttämisellä ehjänä: *”Kyllä myökin niin kuin ekana talvena vaikka meillä oli nää jutut ja sitten tuota on niin kuin apajapaikkoja mutta kun sinne on tullut... Entisiä on joku 70, niin sinne tuli toinen 70 uutta, ja nehan ei ollut välttämättä kaho mistä suunnasta, pikkasen kun heitti suunta niin sitten oli riekaletta perkele. Se oli se pyyntö ihan paskana ja sitten ties vaikka mitä. Sitten se (nuotta)käpy suibki jonkun aikaa taas. Ja ja sitten taas peli jatkui. Viime talvena ei revitty, kun ihan semmoiset, ettei niillä oo mitään merkitystä. Joskus kun aina sattuu niin se toinen siipi jää sinne ja eikun paukuttamaan uutta...*

Se on sellainen juttu että nää on aika tarkkoja juttuja” (S-2006)

Joskus nuotta jää apajassa pohjaan kiinni. Haverinen kertoo: *”Tehtiin uutta apajaa niin meni iltakymmeneen kuutamolla kun se irrotettiin...! Pohjassa oli kiinni ja tanakasti! Ja monesta kohiti. Se oli siihen jäänyt ja vaikka mitä tekivät niin ei. Kyllä myö saahaan se ilman sukeltajia pois. Se kun paikan löytää semmoisen...se pittää ottaa molemmat alapaulat ylös ja vetää ja katkaista se paula, niin kovasti että se katkiaan. Ei siinä sitten oo muuta vaihtoehtoa. Mieluummin taaksepäin. Ei se revi, semmoinen muuten kuin menee vain se paula poikki. Se vaatii vaan sen että on aika kova veto jossain. Semmoisessa ei oo paljoa, mutta jos se kielekkeenkin alle jää ja vetää siivet paulalta pois, niin sitten siinä on ompeluseuraa joksikin aikaa...!” (S-2006)*

3.3.5 Paikallisen tiedon jatkuvuuksista Hummonsella

Tapaustutkimuksen aikana selvitettiin myös yliaistillisen tiedon laatuja, jatkuvuuksia ja katkeamisia Hummonsella osalta. Aihe on arka. Erityisesti kalastukseen liittyvien tietojen kannalta, sekä yhteisön leimautumisen pelossa, myyttisen ja uskomusperinteen piirissä olevien tiedonantojen osalta tuli noudattaa suurta varovaisuutta. Kuten Davydov (2003), Lappalainen (1998) ja Salmi ja Pirhonen (2001) osoittavat, paikallinen tieto pitää sisällään vaistoon, epärationaalisuuksiin ja yliaistilliseen tietoon pohjaavia elementtejä. Ne asettuvat ajoittain kulttuurimuutoksen takia ristiriitaan valtavirtayhteisön arvojen kanssa (Tonder 2001). Erityisesti tietäjien voima ja sen jatkuminen aiheutti yleensä tallennuskaluston sulkemisen, ja aiheesta puhuttiin yhteisön sisäisenä, hiljaisena tietona. Parantamiset muistettiin vielä sodanjälkeiseltä ajalta ja usko tietäjien mahtiin on säilynyt. Tietäjien voiman ajatellaan toimivan siten, että *”se on joku luonnonvoimaha siinä on, ihmisen kautta kulukoo”* (S-2007a). Kuten eräs kalastaja totesi: *”ne ei oikein kehannu niitä silleen huastella, sitte yks tiällä näin, en mie niitä käy niitä nimiä jos ne vaikka tykkeevät pahho ni lumonnu nuo”* (S-2007a) Myyttillisen tiedon rooli paikallisuudessa tuli parhaiten esiin käytännön esimerkeissä. Kuten muissakin tapaustutkimuksissa on osoitettu, unet (vrt. Brody 1983) ovat tärkeä päätöksenteon ja tiedonmuodostuksen osa. Osa kalastajista liitti unitiedon vanhan yhteisön kalastajien tiedonmuodostukseen, johon he itse olivat päässeet tutustumaan lapsuudessaan.

Kalastajille unet olivat edelleen osa toimintaa ja kalastusta, ja he kokivat ne luonnollisena osana itseään ja elinkeinoaan. Unet miellettiin tärkeäksi osaksi tiedonmuodostusta etenkin silloin kun *jäällä oltiin*. Eli kokemukseen pohjaava unitieto oli oleellisempaa kuin muut unet. Vanhojen kalastajien tietoon viitattiin *taikauskona*, joka oli yleisempää aikaisemmin. Kuten evenki-materiaalinkin osalta, olen päättänyt olla julkaisematta tiedon antajien nimiä tämän aihepiirin osalta. Tutkimukseen osallistuneiden kalastajien parissa unista todettiin muun muassa seuraavaa: *”Kalaunia? Noniin. Se...ainahan niitä kysellään kalaunia, että jos se näyttelö, mutta en mie oo ainakaan...Ei oo sattunut silleen että ne olisi täsmännyt. Enemmän ne on...vanhan maailman asiaa. Vanhaan aikaan ne ukkojen tuota hurinat aamuisin, kun oli se kyseleminen, että kun tuliko sitä tuuria korjattua viime yönä...heh!. Semmoisia. Kyllä siellä oli tosissaan semmoisia jotka kalaunia näki ja varmaan piti paikkansakin ihan”* (S-2006a) Unien kautta saatua tietoa hyödynnettään myös apajan valinnassa: *”Kyllähän niitä on ollut jokaisella varmaan. On niitä ollut itelläkin. No joskus se voipi unissa näyttäytyä sillä tavalla ihan jotta niin...nyt ei täältä antanut mitään niin se näyttää useimmiten niissä unissa niin vetää ihan tyhjän sikon ja sit tuota ettei täältä anna että se on lähdevä tonne ihan toiselle rannalle ja*

kyllä sitä joskus on koitettu sitäkin. Se on vaihtelevalla menestyksellä kylläkin. Kyllä sitä on. Sitä illalla kuitenkin nukkumaan käydessäkin vielä mieltii, jotta mihinköhän sitä seuraavaksi lähtisi ja... Se jää mieleen sitten varmaan ja...Kyllä se melkein mukana on” (S-2006b). Unitieto liitettiin myös vanhempiin kalastajiin. ”No kyllä ne sellaistaakin, kyllähän meikäläisellekin se kävi unissa ja oli niin kuin saavinaan sitä. Unessa sitä oli...veriin käy se homma, niin kyllä se näyttäytyy. Ei minulla tullut niin niitä asioita, kyllä ne, niin kuin ne vanhemmat ukot enemmän niin oli taikauskoisia.” (S-2006c). ”Meikäläinen näki niitä unia ku ol kalassa, sitä näki joka yö” (S-2007b) Eräs kalastaja merkityksellisesti kalastukseen ja veteen liittyvät unet kokemukseen jäällä: ”Mie ainakin uskon, että kyllä se vaikuttaa tuo jäällä. Niinkun sanotaan tuo järvellä liikkumine nii, kyllä se tuo sitä niinkun unitasetakki enemmän mukana, epäilen kyllä että se harva, harva kaupungissaki jos ei käy kalassa ollenkaan, että jos näkee sellasia unia. Mutta tietenkin semmonen nuor henkilö voi olla, että joka ensimmäistä kertaa pääsee oikein kunnon elämyksen tuolla järvellä kokemaan, niin sehän voi nähdä niitä. Minoon ainakin nyt kuullu nuita, näiltä nuorilta lapsilta että sitten näki unta että oli siinä uistimessa kelaamassa ja... kyllä mie epäilen sitä että ihan täysin, että semmonen joka ei käy tuolla vesillä ollenkaan, se näkkeeö niitä unia.” (S-2007a) Vanhojen kalastajien tarinoissa on ollut myös symbolin kaltaisia unitietoja, kuten kalansuomuja: ”Oikein kiihkeät nuottamiehet muutamat niin on nähnyt unissa suomuja, niin silloin se antoi kalaa. Ja sitten on joku, joka joskus kehu jotta siinä oli paljon mujetta jossain apajassa... Ykskin sano, että...ennen oli ne puuriu’ut millä uitettiin, naula oli siinä riu’un päässä, sano että ensimmäinen muikku tuli siinä naulassa ja...!” (S-2006b)

Kalaonneen vaikuttaminen tai sen pilaaminen oli myös osa myyttisen ja uskomusperinteen piirissä ilmennyttä havaintoa. Suhtautuminen kalataikoihin ja kalaonnen lisäämiseen oli ambivalentti samoin kuin suhtautuminen unitietoon. Ne liitettiin myös luonnollisemmaksi osaksi vanhojen kalastajien toimintatapoja, eikä niinkään nykypäivää. ”Joskus ajatellu itekin sitä, niin kyllä niillä ehkä jotakin oli.” (S-2006b) Apajan osat, avannot, merkityksellistettiin, erityisesti osana kilpailua kalastuspaikoista: ”Eräällä oli se, jotta niin piti olla avanto erittäin puhas. Kyllä. Piti pitää puhtaana, siinä oli jatkuvasti, ne oikein komensivat meitä sitten pentuja niin avanto puhtaaksi. Sitten toinen voi olla sellainen että se leikillään, kai ne on huomanneet keskenään senkin, että toinen voi sitten ihan tolleen... (huiskaisee jalalla ”lunta”)...vähän roiskutella sinne..heh! Ja taas toinen komentaa puhtaaksi. Kyllä ne sitten kaikkia sellaisia... Eräällä oli niin kuin sellainen että kun lapioidivat avantoa siellä uittoreitillä, niin ne tekivät niin kuin kasan aina merkiksi että se löytyy paremmin sitten. Niin sitten toinen porukka voi mennä sinne ja lapioida ne läjät sitten pois...! Heh! Että olikohan vähän ilkeydentekoa vai mitä sitten...Niin! Kun siellä oli sellaisia kuitenkin, monta porukkaa oli sellaisia jotta ne...jostain etäämpää tuli niin ne ei tiennyt niitä apajia. Ne oli aina vähän piilotettu...vaikka nostimet ja laskimet oli aina merkattu kuitenkin mutta se on ilkeä lähtee kuitenkin, jos on vanha vedetty apaja ja 50 senttiä jäätä, niin sitten tuurapelissä lähtee vetämään uutta avantoa. Sitä kai ne koitti etupäässä siinä...No kyllä ennen oli ihan kovakin kilpailu (apajapaikoista). Joskus voipi jättää, jos huomattiin ettei kerkeä vetämään, niin jätettiin päivällä vetämättäkin ja siirryttiin vaan sinne seuraavalle apajalle nuotta jo valmiiksi.” (S-2006b) ”No kyllähän ne...hehheh...kyllähän ne kertoi ainakin niitä (taikoja), mutta olisiko se sitten parantanut... Monenlaisia...!” (S-2006c) ”Kun isän isä kalasti, niin se oli joskus saanut hauen, niin siinä oli ollut nämä...olikhon se kalasääsken jalat oli ollut...se oli ite kalassa, ne oli kiinni selässä, oli ollut...oliko se

ollut lähes kymmenkiloinen hauki. Se on sitä yrittänyt, niin eihän se ollut noussut. Se oli vetänyt sen sinne linnunkin mukanaansa” (S-2006b). Hummonselän kalastajien perinnetiedon elementtien osalta unet ja niiden perusteella toimiminen on selkein kalastuskäytäntöön liittynyt *jatkuvuus*. Eräs kalastaja valitti, että olisi tarkemmin pitänyt kuunnella lapsena, sitä, mitä vanha yhteisö puhui: *”Kyllä ne ukot tarinoi siellä ihan jatkuvasti, jotakin ihan outoja, mutta ei ne kyllä jäänyt silloin mieleen sitten.”* (S-2006b) Muista osa-alueista, kuten tietäjien voimasta, tai ihmisten mahdollisuudesta pilata tai parantaa kalaonnea, mielipiteet vaihtelivat. Aiheen arkuus yhteisön sisällä on syynä siihen, että monet pitävät mahdolliset *syvättietonsa* itsellään. Tervonen kertoo vanhojen kalastajien puhumattomuudesta: *”Ennenhän ole semmonen, että vanhat ihmisethän ol semmosia oikeestaan että ne ei oikeestaan, ne ei neuvonu kenellekkään mittään. Että nythän huomataan ihan selevästi jotta meitä jos tulee vaikka joku kyselemmään, että häntä kiinnostas lähteä jonnekki vaikka vetämään, me mielellään lähetään vaikka neuvomaan ihan”* (S-2007).

3.3.6 Muita luontoon pohjaavia paikallisen tiedon elementtejä

Hummonselän kalastajat olivat yksimielisiä siitä, että kuu, aurinko, tuulet ja muut luonnon olosuhteet, niiden tarkkailu ja kokemukseen pohjaava havainnointi on keskeisin osa paikallista tietoa: *”Kyllä se, ainakin myö ollaan totuttu siihen jotta sään perusteella koitetaan kattoo... mahdollisimman pitkälle kun tietäisi aina vaan jotta se pitäisi oikein paikkansa tuo sääennuste. Silloin jos vaikka viikon pitää kalaa, tai tuo sääennuste paikkansa niin silloin voi aina saada vähän kalaakin. Jos se vaihtuu nyt ihan erilaiseksi mitä on luvattuna niin silloin voi mennä mönkäänkin. Ei sitä tullut silloin nuorempana ajateltua, mutta nyt vanhempana on itekin ajatellut niitä vähän”* (Tervonen S-2006). Myöhemmin mukaan tulleille kalastajille, kuten Askolle, on kerrottu kalapaikkojen valinnasta ja tiedosta: *”Kyllä me koitetaan olla niin tasa-arvoisia kuin pystytään, mutta se oli alkuun, Asko kun ei ollut vetänyt tällä puolen ensinkään... Se yhen vuoden veti Esan kanssa harjoituksessa täällä, mutta niillä ei ollut silloin vielä kunnon nuottaa. Sit me tehtiin Askon kanssa, korotettiin, kun ostettiin nuotta. Ennen kuin aloitettiin edes. No sitten se oli pakko olla vähän niin kuin miun siinä liehtarina, kun tiesin nämä apajat ja muut. Mutta kyllä se Asko on jo nyt oppinut ainakin tietämään että missä päin kala liikkuu”* (S-2006).

Markku Tervonen kertoo tästä tiedonmuodostuksesta: *”Kyllä kuu vaikuttaa kalaan, ihan huomattavasti. Täyskuu nostaa ainakin tämän pienemmän kalan niin koholle ihan ja syvällä veellä, (ettei) sitä ei saa tulemaan oikeestaan pohjasta eikä kunnolla pinnastakaan sitten. Se on niin herkkä siinä kuun aikana niin vaihtelevaan sitä korkeutta. Ja sitten ihan matalista vesistä jos, missä nuotan korkeus on, niin siinä saa vielä tulemaan. Kyllä. Että ihan täydenkuun aikaan, niin silloin on kyllä ihan turha koittaa syviä vesiä vetääkään. Kyllä sen tietää ihan. On se koitettu niin monta kertaa jo.”* (S-2006). Tervonen on havainnut muutoksia kalan ja kuun yhteydessä kesäpyynnissä: *”Jännä se muutos on kyllä niin raju sitten. Se on kesäaikana, kun tuota kala nousee koholle, niin täällä Puruveden puolella, niin pikkaisen kuukin rupeaa laskemaan, niin siinä vaiheessa vasta. Ja monessa muussa järvessä se nousee silloin, kun se kuu on täytenä. Kun tulee täydeksi niin silloin on, se hypähtää pintaan. Mutta täällä nousee vasta silloin kun se rupeaa kuu niin kuin pikkaisen laskemaan. Se on ihan selvä havainto kyllä”* (S-2006).

Haverinen kertoo täyskuun vaikutuksesta muikun käyttäytymiseen ja apajapaikan valintaan: *”Se nousee vähän ylemmäksi. Sitten on tuota määrättyjä apajia jot-*

ta niitä on keväällä ihan turha vetää, ei ne anna mitään. Vaikka siinä on vettä saman verran kuin muuallakin, mutta ei niistä saa” (S-2006). Pentti Pöllänen liittää kuun vaiheet ja kalan käyttäytymisen toisiinsa: ”Kyllähän se vaikutti että millä korkeudella on kala, niin sehän on ainakin kesällä niin kuun aikaan sehän nousi aivan pintaan. Niin kuin elokuun, syyskuun täydenkuun aikaan. Sehän nousi yöllä aivan pintaan. Ja sitten jos sattui että oli pimeä ja satoi, niin se ei ollutkaan niin pinnassa. Sen mie muistan. Ei myö vedetty silloin siellä nuottaa, myö vaan sillä perinteisellä tavalla joskus vain kesällä, mutta tuota verkkoja pidettiin. Senhän näki kun koholla.....millä korkeudella...Sehän, kun ihan täys kuutamo ja tuota ei satanut, niin tuota se oli ihan pinnassa se kala. Sen näkikin jos sattui siellä olemaan...sitä oltiinkin joskus...se nousi...elämään kala...!” (S-2006). Tervonen on samaa mieltä kuun merkityksestä: ”Kyl sen huomaa ihan selvän vaikutuksen, että sitte rupee kevät puolella vielä etenki sitte kuutamoaikaan alakaa tässä näin syvän rintaukset, tähän näin, kun nousee tästä hauasta tähän kahenkympin veelle, tämä rinne kaikki niin siinä virtaa niin paljon ves että sinne on kuutamon aikaan ihan turha mennä ees yrittämään. Täydenkuun aikaan sitte veetään mahdollisimman matalia apajia, että tulis mahdollisimman korkeet ne, nuotta ottas siitä ja mujetta on sillan ylempänä ja hajallaan” (S-2007).

Sään muutokset, erityisesti myrskyt, ja vaihtuva ilmanala vaikuttavat kalan käyttäytymiseen ja siihen, minne kalastajat päättävät mennä pyytämään: ”Kyllä se on, myrskyssä etenkin, niin se on, kala suojautuu niin hyvästi, että se etii sen missä on se puhtain vesi. Kyllä se on niin kuin, sanotaan että sieltä päin jos on tuuli ja tässä on vaikka luoto tässä välissä katkaisemassa sen. Niin kyllä se tämän penkan takana tässä se kala on. Sitten kun vastavirta tuo täältä tietenkkin sitä puhtaampaa vettä vielä pohjaan ja sitten kiertää tätä luotoa vasten ylös, niin siinä se sitten sapuska on. Kun se kulkee sen pohjavirran mukana. Tälle puolelle, jos niin kuin verkkokalastuksessakin tälle puolelle laskee verkot ja tälle puolelle, niin täällä on ihan tyhjt ja oikein likaiset verkot. Ja täällä on sitten ne kalat. Se on ihan koettu homma” (S-2006) Haverinen kertoo tuulen vaikutuksesta apajapaikan valintaan: ”Pohjoistuulella ne on vähän eri apajilla kuin etelästuulella. Sula-aikaan se vaikuttaa enemmän ja talviaikaan silleen viiveellä. Mutta jos on useemman vuorokauden sama ilma, niin kyllä se vaikuttaa. Se mistä päin puhaltaa, niin se vaikuttaa erittäin paljon. Etenkin keväällä. Se tulee ainakin mieleen että siellä ja siellä voisi yrittää. Mutta keväällä kala parveutuu ja sit se on hyvin satunnaista missä se sattuu...sitten voi antaa hirmu paljon ja sitten ei tule mittään. Voi antaa yks apaja antaa 500 kiloa ja vierestä ei saa mittään. Jotta se on semmoinen kevästä” (S-2006). Tervonen kertoo, miten kaloja paikannetaan pohjan muotojen, sääolosuhteen ja tuulen avulla: ”Sitä yritetään kesäaikaan, etenkin kesäaikaan, niin aina suojapenkaan, suojapenkan puolta löytää. Että turha vastarannalle on mennä. Ja vähän sama se vaikuttaa talvellakin. Se on jollain tavalla se vesikin, niin kuin tuulen yläpuolella, se on rauhallisempi jotta se kala etii sitä... Luultavasti syömiset menee sinne... Kun kuitenkin Puruvedessä on talviaikaankin niin hirveä virtaus. Pohjavirrat tulee ihan miltei vastaan aallokkoon. Niin kuin tuulen suuntaan. Aina etitään sitä suojapuolta sitten. Jos on matalikko välissä, niin sen suojaan tai jonnekin sellaista paikkaa etitään, jos ei ihan sitä rantaa vasten pääse” (S-2006). Pöllänen mukaan tuulet vaikuttavat muikun käyttäytymiseen: ”Kyllähän se vaikuttaa. Pienen muikun ainakin, pieni muikku ei tule vastaan...jos se oikein höykyttää vastarannalle, niin se pelkää sitä. Ja vielä siellä...jäähän kylmettymään, sanotaan myrsky kylmää...sanotaan aaltoon kylmää järven, niin ei se tule niille mataloille vesille. Mutta suojalle mieluummin se jääpi sitten” (S-2006)

3.3.7 Sään ennustaminen

Erityisesti vanhemman polven nuottaajat päättelivät luonnon merkeistä lyhytkestoisista ja kausittaista säästä Puruvedellä. Tämä tieto pohjasi vallitseviin *ilmastollisiin* olosuhteisiin, jotka ovat nyt alkaneet rajusti muuttua Hummonselän osalta. Taupaustutkimuksessa mukana olleet nuottaajat antoivat arvoa vanhan polven tarkalle luontotiedolle: *”(Ennen) siellähän oli ihan semmoisia kalanokkia jotka kyllä haistoi sen kalan. On meilläkin vielä yks niitä patriootteja tähteenä täällä, sillä on aika hyvä vainu. Ei ne ehkä niin hirveästi kirjannut niitä, mutta se meni tänne mustaan laatikkoon ja...sieltä ne sitten ja muistivat tarkasti minkälaiset ilmat oli ja, kun joskus jostakin saivat ja sitten menivät sinne kuin pankille”* (Rahunen S-2006) Tervonen kuvaa vanhojen kalastajien kykyä ennustaa pidempää, tulevaa säätilaa: *”Sitten tuota aina sellaisia jos oli niin kuin lumipuruja tai muuta, sellaisista ne osasi kyllä ennustaa aika hyvästi. Jos niin kuin tuli kovia lumiharjanteita tai muuta niin... Sit ne tiesi sään lauhtumisen melko tarkkaan ja sit ne veivät sitä mukaan ranta-apajille ja... No kyllä ne lyhyempiä jaksoja ne oli. Ne voi sanoa että kahden viikon päästä lauhtuu ihan huomattavasti... Muistan joku talvi oli ihan hirveän kova pakkasen kanssa, pitkän aikaa, ja niin silloin meidän porukasta tuo yks...se Toivohan se ennustikin sitten just että kahen viikon päästä on ihan lauhat kelit. Kyllä ne piti paikkansa silloin. Kyllä ne jotakin..velmuilua oli silloin! Oliko se sitten ihan arvausta?”* (S-2006)

Pentti Pöllänen muisteli vanhojen kalastajien tietoja sään ennustamisesta: *”Kyllä ne (vanhat) osasi. Sanovat, kun syksyllä vedettiin tätä aikaa sulassa nuottaa ja oli oikein tyyni ilma ja sitten sellainen...En tiedä mikä joku sorsa se nyt oli, sellainen pikkuinen sorsa joka tuli leikkimään siihen suojalle rannalle iltasilla. Niin ne sanoi, että huomispäivänä tuulee tällä rannalla ja se melkein piti paikkansa. Se kääntyi vastarannaksi. Se sukelteli ja se niin kuin sanoi että lähtekäähän pois täältä...! Kyllä niillä oli jotain muttei miulla oo...kyllä ne varmasti noista ennusteli ja tiesivät jo ilmoja vähän etukäteen”* (S-2006). Pöllänen muisti myös, että vanhat kalastajat olivat tarkkailleet juhannuksen aikaan vedessä olevaa siitepölyä. Oli pelätty, että kuoriutuneet, pintaan tulevat muikut tukehtuvat eivätkä selviä. Monet vanhat toivoivat tuulta tuolloin, että siitepöly ei 'tukehduttaisi' uutta muikkua (S-2007). Tähtien ja muiden taivaanmerkkien käyttö sään ennustukseen on menetetty: *”Kyllä se kuu oli oikeastaan se ainut sitten. Kuu ja sitten nämä korkea- ja matalapaineet. Niihin ne perustui. Perussäänvaihtelut, ei miusta niin kuin ne tähdistä virkkonut mitään. Eipä niin moni tiennyt...tähtiä kun oli, niin nimiäkään”* (Rahunen 2006) *”Kyllä se vanhempi polvi niitä kahteli kyllä, mutta niin nykyisinhän sitä luotetaan enempi tuohon television antamiin säätiedotuksiin. No kyllä se, etupäässä ne (vanhat) kahteli kyllä kuuta ja tähtiä”* (Tervonen S-2006)

Sään tarkkailu, sen jaksot osana vuodenaikaansa, ja niiden perusteella toimiminen ovat kuitenkin edelleen tärkeä osa nuottaajien tietoa. Esa Rahunen kertoo sään ennustamisesta: *”Kyllä ne (vanhat) seurasi talvellakin tuulia ja pakkasia ja kyllä se sama seuranta niin kuin nytenkin pitää pitää silmällä aina säitä. Että tietyt apajat tietyllä ilmalla ja kovilla pakkasilla on turha matalilta vesiltä yleensä kalastaa, mutta se on pikkuisen muuttunut tuo systeemi, kun silloin nuotan korkeudet oli 12 metriä, oli korkein mahdollinen ja meillä keskisyvyys tässä Hummolla on parikymmentä metriä apajissa. Niin tuota nyt meillä on 18 nuotan maksimikorkeus ja laajuus 300. Niin se muutti sitä tilannetta että sitä kalaa...mutta sitä niin kuin vielä enemmän piti seurata sitä sääolosuhteita. Tarkka kirjanpito, mitä vedetään ja ennen kaikkea tarkka muisti”* (2006). Rahunen jatkaa, miten sääolosuhteet vaikuttavat apajien valintaan:

”Kuuu aika tietysti, täydenkuun aikaanhan sitten niin, kun täydenkuun aikaan kovia pakkasia, niin sitten se tuntui, että vedettiin syvempiä apajia. Matalapaineen aikana ja jos tuli suvikelit, niin sitten matalia apajia” (S-2006) Hummonsälän jääolosuhteissa tapahtuneet muutokset myös vaikuttavat apajapaikkojen valintaan: *”Sit jos vielä nousi vesi jäälle, niin se muutti heti tilannetta, mille apajille keskitettiin sitä vetoa. Että se vaan niin kuin... ja samat pätee nytkin. Ei siinä oo sen ihmeempiä”* (S-2006).

3.3.8 Hummonsälän säämuutoshavainnot

Tapaustutkimuksen aloittamisen yhtenä syynä oli selvittää yhteistyössä Pohjois-Karjalan T&E-keskuksen kanssa, kalastajien tiedon ja kokemusten perusteella ilmaston, sään ja luonnon muutoksia. Murteessa elää monta tarkkaa termiä, kuten *raudusjää*, kuvaamaan, millainen kulloinenkin olosuhde on, tai *sulkaus*, joka tarkoittaa, *”heti kun tällöin syksyllä kun alkaa näkyä että siinä, se rupiaa jäätä ilmestymään”* (Haverinen S-2006). Hummonsälällä puhaltavat talvella nuottakauden aikana yleensä länsi-luode -tuulet. Itätuuli on hyvin harvinainen. Kaakosta, Laatokalta, kalastajat mieltävät keväällä tulevan lauhemman sään, koska suuren järven keskiosat ovat heidän mukaansa sulia leutoina talvina. Yleisesti säämuutosten alku ajoitettiin vuoteen 1982, jonka jälkeen on tullut epävakaistumista ja uusia olosuhteita. Erityisesti ennätyslämmin talvi 2006–2007 on vaikuttanut kalastajien elantoon, turvalliseen jäällä liikkumiseen ja talvunuottauksen säilymiseen elinkeinona. Tutkimuksen 2006–2007 aikana kalastajat olivat tehneet seuraavia havaintoja. Ne on, kuten muissakin tapaustutkimuksissa, esitetty yhteisöllisinä tietoina, yhteisön halusta.

3.3.8.1 Syksy

Lumennoksen rytmeihin Puruvedellä kuuluu selän jäätyminen myöhäissyksyllä. Vuoden 2006 haastatteluissa jäätyminen myöhästymisen merkityksellistettiin, mutta se ei aiheuttanut suuria huolia: *”Ehkä se (jäätyminen) on hiukan myöhästynyt, mutta ei kovin paljoa. Aikaisimmillaan oon nuottaa vetänyt viime aikoina, 9. marraskuuta ja myöhäisimmän aloitettu tuossa heti uuden vuoden alussa. Semmoinen haitari. Että 50 päivää”* (S-2006). Paikallisen tiedon osana kalastajat tunnistivat kuukauden kestävän kausittaisen vaihtelun jäätymisajoissa. Vastaavia vaihteluita on ollut ennenkin. *”No ei miun mielestä suurempia oo, että pari vuotta sitten kun myö päästiin marraskuun lopussa kalastamaan ja viime vuonna päästiin vasta tammikuun alusta. Että siinä oli kuukauden ero, mutta ne oli ennenkin. Joskus on vedetty joulukalat sulasta, sulasta vedestä ja siinä on... on niitä eroja ollut ennenkin”* (S-2006). Myöhästynyt jäätyminen vaikuttaa kalastajien mielestä myös siihen, miten apaja antaa kalaa. *”No ne on ruvennut kyllä enemmän vaihtelemaan nytten. Että keskimäärin pääsee oikeastaan tuolla joulun jälkeen vasta nuotalle. Hyvin harvoina vuosina aikaisemmin. Muutama vuosi takaperin oli sillain että marraskuun 24. kun me vedettiin, vai 23. päivä, niin ensimmäisen kerran. Mutta silloin se on, että milloin tekee jäät aikaiseen niin se on ihan miltei turha sinne mennäkään. Silloinkaan ei kalaa ruvennut antamaan ennen kuin sitten joulukuun puolenvälin jälkeen vasta. Se niin kuin jollain tavalla karkaa nuotasta”* (S-2006) Erityisen aikaiset jäätymiset osana kalastajien lumennosta ovat muistissa vielä hyvin: vuoden 1968 aikainen jäätyminen osana yhteisön vuotuiskiertoa laukaisi kalastajien talven: *”No tuntuisi*

jotta vähän myöhäisemmäksi menisi. Tämä jäätyminen. 1968 kun tuli kaikkein aikaisin mitä mie muistan. Oli 9. päivä marraskuuta kun kylmi koko Hummonselän. Se on varmaa tietoa. 1968! Ja silloin oli Puruvedessä muikkua. Ja se oli 11. päivä oli marraskuuta maanantai ja silloin oli kaikki Puruveden nuotat vesissä jo niin kuin... niitä oli 50, niin kaikki pääsi... Se tuli niin kuin kesken muikun kudun, kahteenkymmeneen nousi pakkaneen” (S-2006) Kalastajille on jäänyt muistiin myös tarkasti vuosikohtainen muikkusaalis ja sen laatu: ”Niin sehän menee, voi olla että muikkuverkotkin jäätyy järveen...Sinä talvena antoi kaksivuotista, silloin saatiin hirveästi, täältä meidänkin rannalta saatiin paljon kalaa” (S-2006).

3.3.8.2 Talvi

Talvikausi on tärkein vuodenaika talvinuottaukselle. Ennustettavissa olevat sääjaksot ovat olleet tärkeitä nuottaajille. Niissä on nyt havaittu muutoksia. Myös vuorokauden sisällä on äkillistä vaihtelua: ”On se. Ennen kun se piti semmoisia pakkasjaksoja, sitten piti...niin kuin jaksoittain oli se ilma. Mutta nyt kun se helveti heiluu ihan vuorokauden periodilla. Että saattaa olla iltasella vaikka kuin hiton kova ja kuiva ilma, niin huomenna, seuraavana aamuna se on suvikeli ja usva” (S-2006) Muutosten syytä on alettu pohtimaan: ”Se muuttuu, se on jyrkentynyt helkkaristi että ennen piti aina semmoista tasaisempaa säätä, että on se muuttunut. En tiedä mistä johtuu” (S-2006) Yhteisön sisällä vanhemmat kalastajat nähdään tiedonkantajina, joilta vielä jäällä olevat ovat tiedustelleet talvituulten muutoksista: ”No nyt tuosta juuri johtuu ne...näät vanhat miehet, ketkä ei enää viime aikoina enää nuotala pystyneet käymään, mutta kenen kanssa oon puheilla ollu, niin kaikki on sanonut että tuulet on lisääntynyt huomattavasti. Ettei heidän aikaan tuullut näin kovasti talvella milloinkaan. Ja kyllä se on itekin minkä muistaa nyt niin ei siellä oo kyllä tuullut näin kovasti mitä nykyisin. No kyllä se, ainakin välillä kun se puhalttaa, sanotaan viikkokin, niin ennen se oli kyllä niin rauhallista oikeastaan. Ja kyllä siellä käytiin miltei joka päivä ennenkin” (S-2006) Lämpimät säät, jotka ovat tulleet uusien tuulien myötä, muuttavat jääolosuhteita: ”Kyllä se sitä 50–60 senttiä on sanotaan se raudusjää. Ja sitten riippuu aina miten lauha välillä nostaa vettä jäälle... , tulee kohvajäätä sitten lisäksi siihen. Pahin oli tässä kuitenkin muutama vuosi takaperin, niin meillä on 120 senttinen laippa, niin se ei ylettänyt läpi joka kohdassa. Silloin oli kohvajäätä niin paljon. Ja viime vuonna taas, viime talvena (2005) ei ollut kohvajäätä ensinkään. Kaikki oli raudusjää. Ja sitä oli semmoinen 65 senttiä ehkä parhaillaan, että viime talvena” (S-2006). Nykytalvina jään paksuus Hummonselällä on kuummen sentin luokkaa. Jään päivittäinen seuraaminen laadultaan ja paksuudeltaan on myös kalastajille tärkeä tietolähde muutoksista. Erityiset talvet ovat osa kokemuksellista tietoa: ”Että kuuteenkymmeneen senttiin, normaalipaksuus, mutta on mennyt...on mitattukin joskus että 80:kin on ollut keväällä, kevät -84 se oli. Se on tuurapelillä tehty, se oli silloin 80-luvulla. Silloin oli kovia talvia. 1984–1985, silloin oli kyllä kovia talvia. Että kyllä 80:n senttiin nousi ihan normaalikohdalla tuossa. Pistettiin yksi apajapaikka verekseltään, niin 84 cm oli jäätä. Mutta se on 60 cm on semmoinen normaali jotta...saattaa olla joskus jotain alikin. Mutta 60 senttiä vaan on keski...jään paksuus” (S-2006). Turvalliset jääolosuhteet ovat nykymuotoiselle nuottaukselle avainasemassa: ”Eikä kellään, nyt on niin raskas kalusto, ettei sinne kehtoo mennä enää ohuella jäällä. Kun se on sitten jos sinne vaikka putoaa kelkat ja muut, niin siinähan ne talven tieneet menikin” (S-2006).

Talvi 2006–2007 oli Hummonselän nuottaajien mielestä ainutlaatuinen, eikä

lämpimämpää talvea ollut koettu. Se toi uudet olosuhteet, vaarat ja kalastuspäätökset nuottakuntien eteen. Joulukuun 1978, jolloin hukkuivat neljä ihmistä, yksi nuottaaja, yksi kotitarvekalastaja ja kaksi siviiliä, on jäänyt muistitiedoissa monelle heikon jään talvena. Talvi 2006–2007 alkoi neljänkymmenen sentin lumikerroksella ja kunnan talven alkuna marraskuussa, mutta sitten lämpimät virtaukset alkoivat. Epävakaiset, nopeasti vaihtuvat säät huolestuttavat kalastajia, kuten Rahunen toteaa: ”*se on siinä, että se vatkaa niin hitosti se ilima.*” (S-2007) 2006–2007 osalta jään käyttäytyminen muuttui täysin, ja sillä oli ennenkokemattomia vaikutuksia kalastajien elämään. Markku Tervonen kertoo: ”*Sehän oli talvi oli mikä oli täällä, ei näin myöhään oo kuunapäivänä tullu järvet jäähän täällä ni, kaheskymmeskolomas päivää tammikuuta kun päästiin ensimmäisen kerran jäälle. Se olikin sitten ihan sula sinne asti. Niin sitten se pyyntikausi jää niin lyhkäseksi. Kaks ja puol kuukautta kuitenkin niin tehollinen pyyntiaika, sitten loppu jäät ihan kerrasta. Sillonhan kävi vielä että Esa ja Ripo meinas tuolla samana päivänä ku myöki veettiin viimeistä kertaa ni meinas tuolla rannempänä ni upota. Ne tippu jäät ihan kerralla pois, ei oo kuunapäivänä ollu ennen niin*” (S-2007). Kaikille apajapaikoille ei päästy. Pyyntikausi jäi lyhyeksi, ja jäällä liikkuminen vaikeutui. Tervonen jatkaa: ”*Sehän jäätilanne oli niin heikko koko talven ajan, että ei pystynyt vetämään läheskään koko alueella etes...täällä oli Humunpohjukka, tuolla niin se oli vielä helemikuun lopussa ku oli ne pakkasetkin ohite, sillon oli vasta kymmenen senttiä jäätä. Ku paukas lumen heti siihen pintaan, ne ei pääse paksunemaan. Yritettiin kanssa tästä tuonne toiselle rannalle, tuonne saarien kuvulle mennä niin, siellä yks apaja vejettiin mutta sieltä piti lähteä siitähän pois ku niin paljon oli lunta ja heikko jää, niin se nosti sitten vettä. kun on nuita raskaita vehkeitä niin nehän ois uponnu sinne. Kyllä liikkumisen suhteen oli aika huono keli kyllä, koko talven ajan. Vettä nosti joka paikkaan, ja nuotta, yöksi jäälle, no se oli pakko jättää nytten, ei sitä pystynyt liikuttelemaan ennää matkoja*” (S-2007).

Rahunen kertoo oman nuottakuntansa ja kalastuksensa osalta talvesta 2006–2007. Syksyn kutupyynti muikun osalta näytti hyvältä: ”*Verkkosyky, syksy näytti sillä tavalla hyvältä että kuteva kanta ol hyvä, että siitä arvioitiin että tulevaisuus on taattu, taattu että se kutu onnistus. Se näkyi että se on se hottakanta aika helekkarin tihhi, että se jäi pieneks, pieneks se keväällä kutenu muikku. Se on hiukan huolestuttava asia, että nyt männee jo joku semmonen satakaheksankymmentä kappaletta killoon, ku markkinoissa talavella se olis semmonen satakymmenen maksimissaan että se menis kaupaks. Ei siinä nyt vielä, kyllä se vielä kasvaa tän sulan aikana. Ja sitte päästiin, myöhän päästiin nuotalle vasta tammikuun loppupuolella, että niin myöhään tuli vasta kantavat jäät*” (S-2007).

Rahunen tarkkaili jäänmuodostusta ja olemuksia koko talven halki. Jäät pysyivät ohuina, keskimäärin 28–54 senttiä oli kannen paksuus, keväällä oli jo ’normaaleja’ 70 sentin kansia. Keväällä oli vain *raudusjäätä*, eikä eristävää *kohvaa*. Tämä johti jäiden nopeaan sulamiseen: ”*Musta se tais kyllä jäättyä silleen, sitte ku se jäity, niin se jäity kyllä silleen tasasesti, että ku se vesikalavo jäity, niin helekkarin kylmäks, niin sinne ei jääny heikkoja kohtia. Eikä muistaakseni ei sitten satanu lunta, lunta siihen siihen jään päälle heti, että se kerkis vahvenemaan, mutta yleisesti ottaen ol helevetin huonot jäät, siis ohuet. Alta kolkyt senttiä ol huonoimmillaan, semmonen joku kakskyt kahesankoha mie mittasin ku tuntu aina moottorsahalla, että eihän tässä oo paljo mittään, mutta se kaksytkaheskan ja viiskynt neljä sentti löysin vahvimman, missä ol sitten vettä nousu ja niinku vahva ja yleensä seittemänkymmentä, keskimäärin seitkytsentti keväällä. Että ku se lähti sitten hienonemaan ni, ja sen takkii se jäi helekkari, ku keväällä ku tul auringonpaiste, siellä ku ei ollu kohvajäätä yhtään,*

mikä niinku eristäs ni, eristäs nii se ol sitä rauvusjiätä ni siitähän hulabhti auringon valo läpi ja se ol sitte ku hiilsäkki. Ku siitä nostaa palasen niin siitä sua kabella läpi.” (S-2007) Hän ei muista, koska olisi vastaavaa talvea kokenut. Talven apajat puto-sivat puoleen, vaikka niistä saatiin hyviä saaliita: *”Kyl sitä on aina piässy viimestään, sanotaan niin että joulujen välissä että joulun ja uuen vuojen välissä. Se on melekein se viimeinen, ei oo kyllä, tää on ensimmäinen ihme ja.. se talavi ol hyvä, myö veettiin joku viiskymmentä apajaa eli niinku viiskymmentä, viitenäkymmenenä päivänä mikä on puolet normaalista. Mut sitte keskisaalis ni, se ol kyllä belekkarin hyvä, se ol siellä lähellä kolomea sattaa killoa per päivä. Jotta se ois kyllä ollu mahtava talavi jos ois pystyny, jos se ois sanotaan jääny semmoseks. Sehän ois ihan ennätystalavi mutta tuota, niin se vain sitten kävi että, maalis, perkele joko myö maaliskuun loppupuolella kuule, jouvuttiin vissiin maaliskuun lopussa lopettamaan se ennätysaikaseen”* (S-2007).

Erityisesti kevään 2007 viimeinen apaja oli dramaattisten kokemusten näyttämö. Apaja oli onnistunut 300 kg saalis, mutta jäät nuottaajien ympäriltä sulivat vauhdilla: *”Myö ei varmaan veetty ku apaja se jäläkeen, viimeinen apaja veettiin tuolla Ruokkeella niin tuota, se no, niinku alakupäivästä, niinku aamusta lämpiiä aikaseen niin tuotani, perkele meni tuura kertalyönnillä läpiti siitä mustasta paikasta ja jumalauta mikä paniikki tul ku alako tuntuu, että nostimilla ei jää kestä ensinkään. Kolomesattaa killoa muikkuu..kauhea perkele ja kelekat ol jo viety etemmäs sinne, ku tuota, jos jotaki tapahtuu, ettei ne mene. Onneks ol yks perkele kaveri siinä meillä lissä ni nuota alle alako nousta sitten, ennenkö saatiin perätkään ylös, ni vettä niin helevetisti, ja sit ku saatiin perät siihen nostimiin, ni kolomestaan veettiin sitä nuottaa vähän etemmäs sinne kovalle jäälle, että se ei painunu perkele siihen nostimeen. Sitte mätettiin ne kalat kyytiin ja mie soitin satamaan pojille, että tuota onkse miten lujjaa se jää tässä välillä, että huvenko se kaikki perkele tähän että, että piästäänks myö pois että.. nii pojat sano, että kyllä siinä jälellä on jäätä, että hyö niinku ol kopeloinu, että siitä sit lähetettiin saatananmoisella puhurilla, pitkien narujen päihin laitettiin nuotat ja kalat ja veettiin sitte muutama satametriä, niin sieltä sitte löyettiin kovvaa jäätä, vanhat jälet. Niitä pitkin sitte vietiin nuotta rantaan ja kalat. Mie ku sain kovvaa maata jalakojen alle, ni mie sanoin, että tämä ol viimeinen apaja tänä keväänä, enkä lähteny ennää. Niin, ei saatana, nyt ei uskalla tehä mittään. Myö päästään kyllä enempi ku kymppiutisiin perkele, eikä ennää kevennykseen”* (S-2007).

Hummonselan kalastajat ovat alkaneet muodostaa suhdetta rajuun, uuteen talveen. Paikallinen tieto ei toiminut enää uusissa olosuhteissa. Tervonen kommentoi: *”Sitä että piti lähteä vain kopeloimaan että missä sitä uskaltas, ei ollu paljon luottamista niihin ennusmerkkilöihin. Se oli niin omituinen tuo koko viime talavi”* (S-2007). Rahunen kokee, että on tullut uusia riskejä, ja kuluja lisäajoista. *Kopeloiminen* tarkoittaa jään tarkkailua ja ennakkotutkimista, yleensä tuuralla, että moottorikelkka-ajo olisi turvallista. Apajille ajetaan myös valmiiksi reittejä, että kelkoille olisi uria: *”kyllä se on ja kuule, se on sitte syksystä kaho, kun huono jää niin tuota, nyt jos tulloo niitä semmosia huveavannoita ja muuta ni tää kalusto on niin saatanan raskasta ja tuota.. ja sitte konneella ku liikutaan niin, niin ni kyllä tämä tämmösenä jos jatkuu niin kyllä siinä on, on on tuotani tietyllainen riski. Se (sula) on kyllä kierrettävä, ei siinä auta, ei siinä uskalla, ja kato yllesä niinku se alotettaan niin kopeloijiaan jäläki. Ennakkoon ni kyllä se on aina ajettava niitä pitkin. Joka kerta ku lähtee oikomaan, ni jotaki sattuu aina niissä. On halakiimot, tulko halakiimoita ja joskus kävi silleenki, että se ol vielä ilta hämärä ja alako tulla ja myö oltiin tässä omilla rannolla ja Seppo sano, että hiän tuota ajjaa tästä suoraan tuonne, ja lähti mänemään ja aateltiin että mitähän se seisautuu, mulla ol vielä raskaampi lasti, nuotta mukana,*

ni mie nähtiin että se heiluttaa käsiään ja kohta soittaa, että elä perkele tule, että neljä metriä on sullaa saatana, että ol justiinsa saanu, mutta sano että ei siinä mittää, hän on kuivilla, mutta reki jäi perkele ja ku siinä ol semmonen laatikkoreki, missä meillä ol kaho ne ne kairat ja ne ni se jäi kellumaan helevetti siihen avantoon. Nii mie aattelin, että mitehä mie pääsisin sinne taakse ja mie äkkii sitte läksin ajamaan ja siitä sivummasta, tiesin että se ol semmonen, tämmönen kiilahalakiima, niin ajojin siitä etempää niin pääsin yli siitä sitte. Just suatiin köys siihen rekkeen ja tempastuu sillä miun kelekalla sitte, ettei se lähteny vajjoamaan. Sitten tuos tuumattiin vähän, että nyt ei vähhään aikaan taas ajella, enneku nyvitään, että missä, mistä männään” (S-2007) Osana tätä tiedon- ja suhteenmuodostusta oli käännytty lähikylän paikallisen tiedon kantajan puoleen. Yhteisön lähellä elävä kalastaja, nuottaaja Ilmari Kivensalo, 85, oli kommentoinut, että “joskus silloin hänen nuoruudessaan, mutta ei pysty sanomaan vuotta, tul joskus tammikuun puolenvälin jälkeeseen jäät. Sano että silloin ne kesti sitten, hyvä ettei juhannukselle päässy, mutta nyt kun ne läks niin nopeesti vielä kevvällä” (S-2007).

Nuottakunnat vetivät niitä apajia, joihin pääsivät. Liikkuminen jäällä oli vaarallista: “kaikkein eniten niitä mihin uskalti mennä. Se oli ihan koko talven ajan että minun piti ajaa ehtimässä apajia, että minne uskaltaa kulettaa vehkeet. Joutu kiertämään sanotaan nyt ihan puolen kilometrin päästäkin täältä hirveitä lenkkejä, suoraan ei uskaltanu mennä moneenkaan paikkaan. Ja se on niinkun tänpäivän korkoon on ensin lunta ja sitten sinne tulee puoleenväliin vettä niin, sinne ku viet nuo vehkeet niin ne on siellä” (Tervonen S-2007) Joitakin apajia, joiden sijainti oli syvällä, jätettiin vetämättä. Tervonen kertoo, että jätti 20 apajaa käyttämättä talven aikana: ”Tässäkään näitäkään syviä ei pystyny vetämään kun ihan silloin enne pois lähtöä... tästäkin tuota Parastenniemeä kohti niin jäi. Yks kerta tuossa vetämässä ja siitä piti lähetä äkkiä karkuun kun se nousi ihan niinkun kaivosta ihan oikein pumppukaivosta tulee ves, samalla tavalla, silloin piti nuottakin nostaa monen metrin päähän siitä nostimesta sinne jäätä pitkin. Siinä on semmonen parikymmentä apajaa ihan sula, oikein hyviä apajia” (Tervonen S-2007).

3.3.8.3 Kevät

Kenttätöiden alkaessa 2005 myös sulamisajoissa mainittiin havaitun muutoksia: ”Joskus oli silloin ennen vanhaan toistakin metriä jäätä mutta nyt ei oo ollut. Viime vuonna (2005) oli 73:kohan oli, 74 taisi olla paksuimmillaan, 75. Mut siihen se on nyt rajoittunut, että suunnilleen sen paksu... Jos oikein nostaa helvetisti vettä niin sieltä tulloo sitä jäätä enemmän. Ei oo (sulaminen muuttunut). Se on melkein...ainahan se on semmoinen hurina tuonne Vappuun mennessä tää on loppu, niin se on Vapun alusviikolla se suunnilleen loppuu. Hyvin harvoin enää Vappuna pystyy” (S-2006). Pyyntikausi on yleensä ohi huhtikuun puoleenväliin tultaessa. Syksyllä 2006 jään sulamis aika merkityksellistettiin muuttuneen enemmänkin: ”No kevätpuolella on kyllä sellaista että se lähtee kyllä aika räväkkään nykyisin. Se on, osapuilleen se voi mennä sillä tavalla että heikkenee jäät jotta sieltä pitää ne raskaammat vehkeet kaikki lähtee pois ja sitten se voi pitkittyä vielä... Silleen pitää sellaista lauhaa, mutta ei kuitenkaan ota jäitä pois kerralla silloin vielä. Aika usein on silleen tapahtunut just nyt, että otetaan jo huhtikuun lopulla pois tai huhtikuun puolessa välissä. Sit kuitenkin jäätten lähtö tapahtuu vasta toukokuun puolenvälin jälkeen. Jollain tapaa pitkittyy siinä välissä se...Kyllä se lyhentynyt on. Se on kyllä ihan huomattavasti lyhennyt. Niin. Liekö sitten vaikuttanut se että lähettiin ihan niin heikoille jälle kun vaan

uskallettiin...! Kun se oli neljä senttiä vaan...! Tai viis senttiä, niin...beh! Kun oli kepposemmat vehkeet. Nykyinen nuottaaja jos pääsee sellaisille jäille niin ei se kestä yhtään” (S-2006). ”Jäidenlähtö on aikaistunut. Keskimäärin viikon ainakin” (S-2006) Suurin havaittu muutos kevään ja muikun osalta liittyi siihen, että muikunkudun yhteydessä kovat tuulet vaikeuttavat muikkujen selviytymistä. Monet kalastajista olivat havainneet tiirojen ja lokkien syövän vastakuoriutuneita poikasia rannoilta, kun ne olivat kuolleina ajautuneet rantaan.

3.3.8.4 Kesä

Vaikka talvunuottaajien ammatillinen, kokemuksellinen aika painottuu talveen, seuraavat kalastajat Hummonselkää myös kesäisin. Erityisesti kuivuus on vaivannut 2006-2007: ”Niin kuin nytkin tää, 150 vuoteen kuivin kesä (2006) on tähän mennessä ollut tämä. Puruvesikin on nyt äärimmäisen alhaalla” (S-2006). Tuulet miellettiin lisääntyneiksi myös kesällä: ”(Kevät)puolella jos vedetään niin on jotta aikaisemmin lähtee. Voimakkaampia on (tuulet), vaikka nyt heinäkuussakin niin vaikka tuulee etelästäkin, niin...eihän näin kovasti tuullut ennen vanhaan kuin nyt. Myrskyisiä...että on hankala pitää koholla verkkoja, kun tääkin on aika iso selkä ja tuolta kun se pohjoisesta tuulee... On nää myrskyisemmät nämä t tuulet, mitä oli ennen vanhaan. No mieluummin niin kuin sula-aikaan. Joo” (S-2006).

3.3.9 'Pahimmalla säällä mitä löytyy, oikein talvella, niin sitten sen tietää miltä se maistuu' – Suhde tutkijoihin ja viranomaisiin

Hummonselän kalastajilla on ristiriitainen suhde tutkijoihin ja viranomaistahojen tiedonmuodostukseen Hummonselän osalta. Viranomaiset, kuten Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos (RKTL) Muikku-aluksineen seuraavat vuosittain Hummonselän ja Puruveden muikkutilannetta sekä ympäristön tilaa. Tutkijataho edustaa suomalaisen tiedonmuodostuksen osalta institutionaalista valtatietoa, jota vastaan kalastajien paikallinen tieto sijoittuu. Toisaalta kaikki kalastajat eivät koe suhdetta konfliktina. Pentti Pöllänen on sovitteleva kalastajien ja tutkijoiden suhteesta: ”Minä olen vanhan kansan ihminen, enkä liikaa tutkijoiden asioita tiedä... kyllä mie annan ainakin arvon tutkijoille. Joo” (S-2006). Kaikki kalastajat eivät Hummonselällä jaa Pölläsen kunnioitusta, vaikka yhteistyötä pyritään tekemään. Eräs kalastaja tokaisi: ”Ei myö niistä, mie en ainakaan kuuntele yhtään. Ei ne voi tietää mitenkään (kaloista). Se pitää tietää nuo järven metkut. Siinä on sitten sekin ongelma, että siitä huolimatta se kala ei käyttäydy samalla tavalla joka vuosi. Ei ne virkamiehet niistä ymmärrä mitään. Se pitäisi olla joku kuka kalastaa. Ei ne virkamiehet, niille sano mitään ne nimet ja apajapaikat. Se pitäisi sitten olla mukana kahtomassa. Pahimmalla säällä mitä löytyy, oikein talvella, niin sitten sen tietää miltä se maistuu” (S-2006).

Anonyymi (S-2006) kokee, että paikallinen tieto muikusta ja Hummonselän tilasta ei läpäise viranomaisten tiedonsaantia: ”No kyllä justiinsa, sille ollaankin naurettu just kun nuo RKTL:n tutkimuslaiva Muikku (vieraillee täällä). Se käy täällä just, kun on mahottoman kovat myrskyt. Ne menee silloin naarailemaan sinne sitten niitä muikunpoikasia. Kun tietäähän sen jotta ne, myrsky painaa ne rannalle. Että niiden pitäisi olla ainakin sitten sillä suojapuolella, eikä siellä keskellä selkää. Niiltä joskus ollaan ihan kysytty ja tuolta RKTL:ltäkin ihan suoraan, että mistä johtuu, kun hottaa oli hirmu hyvästi alkukesästä, mutta sitten syksyllä ei olekaan enää. Sellaisia

ollut nytkin jo kaksi kertaa. Ja nyt taitaa tulla tänä kesänä kolmas. Sen vasta näyttää nyt tuo talvinuottaus oikein, mutta... Kun me ollaan kuitenkin kalastajat oltu sitä mieltä, että nää helteet tappaa ne kesällä. Kun se ei pääse sukeltamaan vielä tuonne viileämpään veteen, se ei painetta kestä, niin luultavasti se lämpenee se pintavesi niin kovasti että ne kuolee sen takia. Muistan vielä kun, olikos se heinäkuun... puolenvälin paikkeilla, niin ollut jo seitsemän senttistä se hotta. Kun kesällä kalastettiin nuotalla ja sitten elokuulla oli ne helteet...ne vasta korostui sitten, kun koulut alkoi lapsilla, niin silloin oli yli 25 asteen lämmintä. Niin sen jälkeen, elokuun puolenvälin en saanut nuotassa enää yhtään hottaa. Eli ne kuoli ihan sinä aikana siinä. Ja silloinkin oli hirveästi sitä hottaa siinä. Tässä se käyttäytyy kala ihan eritavalla tällä alueella, mitä täällä muualla. Täällä muualla aina katkaisee, vaikka näyttää pitkältä nämä linjat, mutta on niin matala ja saaristoa välillä ja matalia luotoja siellä niin... Kun tämä kaikki on syvää, että tähän ei sovi kuin yks pieni luoto keskelle. Ja täällä tulee vasta nämä saaret. Nämä myräkät tästä ja pohjoisesta ja täältä luoteelta niin ne just sotkee tässä niin pahasti tämän kalastuksen. Kyllä se on ihan koettava. Se on vaan täällä se myrsky yltyy niin kovaksi täällä päässä aina niillä pohjoistuulilla. Ei paljoa suojapaikkoja oo sitten. Ei ne (RKTL) tunnu välittävän siitä yhtään. Heidän on periaatteessa oltava eri mieltä. Siltä se ainakin vaikuttaisi. Ne nimittäin kävi yhtenä kesänä tekmässä täällä koenuottausta silloin tuohon ja siinä satuttiin, käytiin juttusilla... Ne tuntu vaan että...höö...ei teidän puheista oo mihinkään” (S-2006).

Osana tutkimusta hahmottelin kenttähaastatteluissa yhteishallintamallia (*co-management*), jollaisia esimerkiksi Kolyman luontaistalousyhteisöille on suunnitteilla, ja jotka ovat käytössä Kanadan pohjoisosien uusiutuvien luonnonvarojen hallinnassa, kuten Inuvialuit- alueella. Yhteishallintamallissa myös paikallinen tieto ja luontaistaloutta harjoittavien yhteisöjen mielipiteet huomioidaan päätöksenteossa. Aloite koettiin järkevänä. Tervonen kommentoi: *”Kyllä se hyvä olisi että olisi jokaiselta suuremmalta järveltä esimerkiksi niin, siellä voisi olla sitten mukana joku edustaja (kalastaja). Esimerkiksi tämä Puruvedenkin osalta ...ei kyllä riittäisi yksi. Tämä jakautuu justinsa niin erilaisiin alueisiin. Tämä Hummo vaatisi ihan yhden ehdottomasti. Esimerkiksi just tuo Rahusen Esa tai Vaittinen olisi ihan pätevä siihen hommaan”* (S-2006).

3.4 Luonto Hummonsellä paikallisen tiedon näkökulmasta

Osana yhteisöpohjaista tutkimusta selvitettiin myös tapahtuneita muutoksia ja havaintoja luonossa kalastajien näkökulmasta. Pääpainopiste oli kaloissa. Hummonselan nuottausten pääkohde on muikku. Sille on kalan iän mukaan omia termejä, kuten *hotta*. Pentti Pöllänen kertoo muikun merkityksestä kalastajille: *”No onhan sitä pyydetty muuta, mutta muikku se on ollut tällä niemellä pyhä kala”* (S-2006). Nykyisten talvinuottaajien muistissa muikkukato 1980-luvun alussa on suurin elinkeinoa koskettanut muutos. Sen takia monet nuottaajat lopettivat, ja muikkukanta romahti. Vasta vuonna 1997 kalastajat kokevat muikkukannan toipuneen ennen vuotta 1983 olleelle tasolle. Se tarkoittaa noin 15–20 tonnia nuottakalastuksesta kalastusyhtymää kohden, ja kolmesta viiteen tonnia muikun kutupyyntiä verkoilla. Monien kalastajien piti mukautua muutoksiin, joita muikkukannan romahdus toi. Esa Rahunen kertoo: *”No sehän kato tässä Puruvedessä semmoinen, mitähän nyt sanoisin...yli kymmenen vuoden muikkukato, että silloinhan täältä, en miekään kalastanut, olin tuolla muilla järvilla. Ja olin rakennushom-*

missakin” (S-2006).

Muikkukadon syy on pohdituttanut kalastajia paljon. Puruveteen istutettiin aiemmin 30000 taimenen poikasta vuosittain. Taimenet syövät muikkua, ja osa kalastajista arvelee, että tällä on ollut myös vaikutusta muikun katoon. Markku Tervonen kertoo: ”70 -80 – luvun vaihteessa vielä oli niin paljon mujetta Puruveteessä että sehän jäi aina hirveän pieneksi. Se ei ollut kuin sellaista 7 senttistä, tää yks vuotinen, tai niin kuin hotta. Nyt tämä kuitenkin kasvaa kymmenensenttiseksi vielä tälläkin hetkellä. Vaikka täällä on jo nyt ihan hyvä kanta taas uudestaan niin... Mutta sellaista... Kaksivuotinen kala voipi olla sellaista 15–16 senttistä. Mutta luultavasti tässä kun lisääntyy vaan kala, niin aina pienenee se hotta. Vielä ne toiset veti silloin 1984 ja 1985 jopa muttei se enää niin kuin saalista antanut siinä kannattavuuden rajoissa. Ja sittenhän se oli toistakymmentä vuotta pois. Taisi olla 1997 just että oikein rupesi kannattamaan jo sitten uudestaan. Kyllä sitä koitettiin välilläkin, mutta se ol turhaa.” (S-2006) Pöllänen kertoo havaintojaan muikun nykytilasta: ”Eikä se pelkällä vedellä elä se kalakaan kun planktoniahan se syöpi ja jos tulee liian paljon muikkuaakin niin sitten ei enää muikkukaan jaksa kasvaa. Sillä ei ole ravinnetta. Niin. Miun mielestä. Mutta tällainen on minun käsitys ollut. Nytkin, tähän on jo kolmas vuosi kun on... muikku... nytkin on pientä muikkua tässä... Niin jos tälleen sikiää niin jo taas rupeaa jäämään pieneksi täällä Hummon puolella. Täällä on vielä heikommat ravinteet täällä Hummon puolella, kuin Isolla selällä. Se ei riitä se plankton” (S-2006). Hän on kokenut muikunkatoja aiemmin ja pohtii kannan syklisyyden olemuksia. Pölläsen mukaan lisänuottaus voisi parantaa muikkukantaa: ”En mie usko että se (helle) on ainakaan tappanut niitä. Että mielummin se kun lämpiää se vesi, niin sieltä saattaa se planktonkin kasvaa paremmin. Miun käsitys olisi tämä, mutta tätä taitaa tätä muikkua olla liikaa, että sitä pitäisi tehostaa tätä kalastusta. Tää on taas muikun kutu, se on mennyt ja tästä jos sikiää vielä niin jos siitä tulee kalaa niin se aina vaan pienenee ja pienenee, kala. No silloin, mie kun 1950-luvun lopulla aloitin, niin silloin oli muikkua. Sanotaan, että 25–30 vuotta oli muikkua silleen ja sitten tuli se kato. Olikohan se 1985, 1986, kun se rupesi niin kuin loppumaan se kala. Silloin oli vielä, se oli sellaista, että joka toinen vuosi oli pienen muikun... ja joka toinen sikisi se kala. Sen kyllä muistaa toisetkin, jotta tää ei ole miun satuja... Mutta loppujen lopuksi sitten rupesi jäämään pien muikku, se vuoden vanha muikku, niin 400 - 500 kappaletta kiloon. No se on... silloin vielä meni sitä kaupaksi ja sitä istuttivat järviin: Simpeleeseen, Onkamoon... Silloin söivät ja muikku oli aika tärkeä niin kuin ravinne ja ravinto ihmisille” (S-2006).

Kalastajat kuvasivat myös suhdettaan luontoon. Esa Rahunen painottaa ammattikalastajan työn valitsemisen olevan kutsumusammatti. Jos luonnosta ei ole kiinnostunut, kalastaminenkaan ei onnistuisi: ”Jos sitä ei olisi luonnosta kiinnostunut niin... Niin kun mie oon sanonut että mie oon enemmän kuin puolet ajastani ulkona. Niin miehän olisin tuolla tehtaassa töissä, jos niin kun ei kiinnostaisi luonto ja tosissaan olipahan se ilma nyt mitä hyvänsä, niin jos on mänöö niin sinne männöön. Sitten on mukava palata lämpimään. Kevätaamuthan ne on niitä parhaita. Yleensä aamut... luonto herää ja... Uittoonkin lähetään aikaisin, niin se on mukava seurailta kaikenlaisia tilanteita siellä... Keväällä kun aurinko paistaa niin on lämmin ja talven tuiskut unohtuu” (S-2006). Markku Tervoselle talvikuukaudet ovat mieluisimpia: ”Kyllä tietysti kevät on hyvä, mutta kyllä mie henkilökohtaisesti tykkään kyllä tuosta sanotaan joulusta kaksi kuukautta etteenpäin. En tiä mikä lienee siinä talviaikana niin... Olisko niin että silloin ei ainakaan vettä sada niin paljoa!” (S-2006). Pentti Pöllänen muistelee ammattikalastajan uransa alkuaikojia: ”Miun oli paras silloin

nuorena miehenä syksy. Kun aikaisin kylmi järvi. Se oli miun parasta aikaa. Silleen että jäät kylmiää, kalaa antoi hyvin, niin se oli parasta. En mie niin kuin oo tuolla rannoilla muuten viihtynytään” (S-2006).

Kysyin ikään kuin yrityksenä saada aikaan tapaustutkimuksiin osallistuneiden ihmisten välille ajatuksellista yhteyttä syksyllä 2007, Rahuselta, olisiko hänen mielestään Suomessa Siperian kaltaisten sukupyntiyhteisöjen perustaminen ’omalle alueelleen’ mahdollista, järkevää tai edes mielikuvituksen piirissä. Asetin kysymyksen siten, että osa Hummonselaista, esimerkiksi apaja-kohtaisesti, olisi rajattu nuottakunnille ja perheille pysyvästi ja hallinto-oikeudellisesti. Talous olisi vaihdantaa ja pienimuotoista rahataloutta, siten, että luontaistalous ilman rahaa olisi päätila. Rahunen vastasi: *”Sehän on kaiken tervein systeemi sillon niin... et siinä on kaikilla hyvä olla ja niinku enne on ollu, enne on ollu se (muikku) merkittävä vaihantatalouen väline. Tuollaha on merellä on vielä tännäin päivänä rysänpitopaikat, niillä on semmonen nautintaoikeus siihen”* (S-2007). Rahunen koki, että apajien nimet ovat syntyneet juuri tämänkaltaisen yhteisön aikana.

Tämänkaltaisen järjestelmä on vielä muistitiedon piirissä hiukan idempänä, Venäjän Karjalassa. Venäjän puolen Vienassa, Paanajärvellä Teppo ja Risto Dementjoeff ovat eläneet ja asuneet koko elämänsä. Vanhan Paanajärven yhteisö, ennen siirtymistä Neuvostoliiton sosialististen tuotantorakenteiden osaksi, kalasti ja pyyti omassa metsässään, siten, että joka suvulla oli oma korko, jokikalastusalue koskessa, sekä *metsäpirttien järjestelmä*, jossa pyyntialueiden mukaan luontaistaloutta harjoitettiin ja joka muodosti karjalaisen tiedon *paikkasidonnaisuuden*. Risto kuvaa yhteisön elämää ennen kolhooseja: *”vanha rahvas laulun kera että kalassa. Siellä laulettiin ja kaikenmoisii runoja ja nuottia”* (S-2006). Teppo kertoo sukujen korkojärjestelmästä: *”Koskipaikkoja meillä oli täällä alempana, no ei sinne kaikkii laskettiin pyytämään. No me oltiin, kolme neljä taloa ja sitten yhdellä kosella käyt, ni jokahisella on oma korko. No, minä pyyän tässä tällä korkolla, sinä pyyät alempana toiselta korolta, no. Javottu se ol koski. A pyyettiin vot sillä keino, toinen toisella ettei messaija, ei häiritä muuteiku niin. Sillä keinon pyyettiin. Joka korko.. tämä korko sanomma, sanotaan niin, toine korko jo toisee tapaan, nimitetään, sillä keino ni olti-ma, ei oltu että yhemmoiset kaikki, vaan joka korolla ol oma tapa, oma nimi. Ne oli sukujen nimiä, vanhojen ihmisten nimet, kumpaset siellä pyyettiin enne. Sitä ihmisen tsottai se korko matkai. no, hänen minel oli korko. Oli tuossa ensimmäinen korko tuolla naisien korko sanotaan, kuljima ennen mainitti, in jotta sillä oli venehellä matattu naiset yhet, miehii ei ollu, se oli kuotunu ol sillä korolla. No, se vene. No sitä naisien koroks sanot, kusuttiin, tähän saati kusutaa että naisien korko, naisien korko”* (S-2006). Risto muistaa myös korkojen ajan: *”Minä voin sanoa tästä joven mimmoset kalat eletään ja kui sitä on ennen moni pyyetty. Minulla on jo seitsemänkymmentäkolmas vuosi ja mie mitä muistan pikkupojasta minä olen syntynyt tässä Paanajärven ja ennen sitä pyyettiin kalaa, kun mitä tätä muistan. Se oli ensimmäisenä, ni oltiin rysät, rysillä pyyettiin metsäjärven ojilta ja ennen oltiin semmonen oli, että tapa kylässä koko kaikki kylän rahvas oli jakattu semmoset paikat missä pyytää. Yksi ku pyytää toinen sinne ei männä. Se ka, koset se että Paanajärvi Kemiä myöte, Kemijoea myöten alas päin, on tässä monta koskia, Humalakoski ja Valkiakoski siitä ylhäkse Jyskjärven puolelle, niitä on paljon koskia. Ne kaikki, koski oli jaettu korkoja myöten, josta voit tässä, tämä on korko kui meiän, toisella puolella korko on, että seuraava, toisen talon ja niin, kaikki kylä. Kemiä myöten oikein paljon, Valkiasta merestä nousi lohta ja joka, jokaisella oltiin semmoset vehkehet, atrain ja semmonen kopra millä sanotaan, että venehen takapuoleen pantiin hänet kiinni”* (S-2006). Risto kertoo metsäpirt-

tijärjestelmän osalta pyyntialueista: *”Metsästä, tiällä kaikki metsästettiin ja nyt on oikein vähän kylässä rahvasta ja enne minu isä, miun isän kera pikkupojasta kävin metsällä, kaikki, kaikki mitä oli vain. Ku reissi mänimmä koko netaliksemma, koko viikon siellä, olimma metsällä. Ennen oli metsä niitä pirttiä, joka paikassa tehty. Me päivän kaks olet ybel pirttil, joo metsäpirtillä”* (S-2006). Teppo kertoo pirttijärjestelmästä: *”Metsäpirttejä oli, monessa kohtaa metsäpirttejä oli, aina mänit sinne yön kaks siellä olit ja sitte saavuit jälillä. Joka suvulla oli oma pirtti ja oma oli järvet missä kala, kalassettiin. Kaks, sanomma kaks taloa yhteen männnään ja sitte vaajitaan ne metsäpirtit, keväällä käyään pyyetään, sinnei kalat jätetään, no suolataan ja sinne kuoppa laajitaan ja kuoppaa... a sitä talvella heposella käyään sieltä no, hakemassa. Niin ol”* (S-2006). Paanajärven metsäpirttijärjestelmää ei ole koskaan kartoitettu. Risto totesi niiden sijainnista, että *”minä tiään missä on että, aka karttaa tai semmosta ei ole”* (S-2006).

4 JOHTOPÄÄTÖKSET

Tämän tapaustutkimuksen tarkoituksena on ollut selvittää suomalaisen, tarkemmin rajaten savo-karjalaisen paikallisen tiedon ominaisuuksia ja elementtejä osana Hummonselän ammattikalastajien talvinuottausta sekä tutkia pohjoisen ilmastomuutoksen vaikutuksia tähän yhteisöön. Matti Sarmela on todennut, että ”suomalaisessa karhuperinteessä heijastuu kunkin aikakauden uskonnollinen ja maailmankatsomuksellinen järjestelmä alkaen šamanismista ja päättyen länsimaiseen kehityskatoon. Kulttuurien rakennemuutoksissa karhukin on joutunut uuteen ympäristöön. Arktisissa pyyntiyhteisöissä šamaani oli yhteiskunnallisen näytelmän toteuttaja...Hän toteutti myytin, karhun kohtalon, mutta johdatti karhun sielun takaisin sen alkukotiin, ylläpiti elämän kiertokulkua...Maanviljely- ja karjanhoitoyhteisöissä karhunpeijaisten sanoma on pelko. Uusi ekologisten selitysten antaja, tietäjä, poisti karjanomistajien pelon, hän kykeni torjumaan karhun, karkoittamaan sen pois maanviljelijän elinpiiristä” (1991: 241–242). Sarmela osoittaa olevansa tietoinen muun muassa Sahlinsin pitkän kulttuurirakenteen ja hitaiden muutosten teoriasta sekä strukturalismista. Sarmela myös ottaa kantaa situationaaliseen tiedonmuodostukseen ja kulttuuriin ollen skeptinen sen suhteen (emt. 1991: 242). Tässä tapaustutkimuksessa yhteisöpohjaista menetelmää soveltaen on lähdetty Sarmelan mainitseman paikkaansidotun situationaalisen tiedonmuodostuksen kaltaisesta ajatuksesta. Aineistosta ei ole oletettu mitään, vaan se on otettu rajatuissa puitteissaan tutkimuksen kohteeksi.

Empiirisen aineiston osalta myös kritisoin Sarmelan karhusuhdekuvauksen aukottomuutta. Vaikka elinkeino- ja yhteisöanalyttisellä arvioilla voidaan mallinnuksena kuvata, mitä on tapahtunut, kenttäaineisto osoittaa, että yhteisöt ovat säilyttäneet suhteitaan, olemuksiaan ja ymmärryksiään tietonsa syväelementeistä, vaikka yhteisöllinen toiminta runonlauluineen (Salminen 1922) on katkennut muutoksissa. Näin voidaan puhua myös tiedon elementtien jatkuvuudesta ja ehkä uusintumisestakin. Voidaan arvioida, että Hummonselän kaltaisessa jäämaisemassa, joka on olemassa vain osan vuotta, toiminta jäällä osa-alueineen muodostaa yhteisön paikallisen tiedon ytimen, joka ilmenee *apajien* tiedostamisessa ja tuntemuksessa. Ne ovat empiirisiä esimerkkejä *aikapoista*, ajan ja paikan sulautumista maisemassa, jotka ovat riippuvaisia ihmisten pyyntiin perustuvista toimista. Ammattimainen talvinuottaus Hummonselällä on osa teollisen suomalaisen yhteiskunnan ruuantuotantoa. Kalastajat, jotka muodostavat yhteisönsä tässä tapaustutkimuksessa, ovat kuitenkin tietojensa osalta erityisessä asemassa yhteiskuntamme rakenteessa, aivan kuin Saiha (1986) osoittaa Into Sandbergin osalta. Nuottaus on muuttunut ja mukautunut niihin tuotantojärjestelmiin, jotka sitä ympäröivät ja joihin se kiinnittyy (Pennanen 1976, 1979, 1986, Lappalainen 1998). Se on kaupallistunut ja koneellistunut. Yhteisöpohjainen tutkimusmenetelmä avaa kuitenkin tarkemman luennan paikallisen tiedon osa-alueista. Vaikka nuottaus on kiinnittynyt tuotantojärjestelmiin, eli tässä masseläiseen valtapintaan, sillä on muitakin olemuksia. Jos jäällä ja avovesikaudella vedessä harjoitetaan pitkäjaksoisia anastavia luontaiselinkeinoja, kuten kalastusta, ihmisille, jotka sitä tekevät, muodostuu suhde toimiinsa *paikassaan*. Heillä on myös ainutlaatuista *tietoa* paikastaan, koska samankaltaista paikkaa *ei ole muualla*. Hummonselän tiedon osalta apaja avoimena tilana (Massey 2005) on kalastajien tärkein aika-tila- symboli. Nuottaajan tulee apajalla hallita viisi maisemallista tasoa samanaikaisesti onnistuneen kalastuksen osalta – ensiksikin *ilma ja sää*, toiseksi *maastollinen sijainti jään*

päällä, kolmanneksi jään alapinnan muodostus, neljänneksi veden syvyys, virtaukset ja käyttäytyminen sekä viidenneksi pohjan muodostus kallioineen ja erityispiirteineen. Lisäksi vedenvirtaumat ja vesistön juoksutus sekä vuodenaikaisvaihtelut järven pinnan osalta tulee huomioida.

Vain kokemus tuo tarkan varmuuden siitä, miten nuottaus paikassaan voi onnistua. Tämä korostaa Hummonselän kalastajien asemaa tietonsa kantajina. Sekä järvellä tapahtuvat kokemukset ja toimet, että niiden purkaminen Mäntyniemen kalasatamassa, jonne myös eläkkeellä olevia kalastajia kokoontuu odottamaan palaavia pyyntimiehiä, toimivat yhteisöllisen tiedon muodostuksen, varmistuksen ja uusien suhteiden ja suhtautumisten *sijaintina*. Kalastajien tarinoissa merkityksellistyy kokemukseen pohjaava oppiminen nuottaukseen ja siihen liittyviin luonnon- ja käytäntötietoihin. Suurin osa mukana olleista kalastajista aloitti nuottauksensa osana yhteisönsä tai perheensä kotitarvekalastusta tai ammattimaista talvinuottausta. Kaikkien mukana olleiden kalastajien osalta koneistamaton nuottaus on ollut osa kokemuspäiriä vielä 1980-luvullakin. Osa kalastajista on harjoittanut muita elinkeinoja, mutta he ovat *valinneet* paluun Hummonselän jäämaisemaan. Kalastajat ovat siis *kiinnittyneinä* oman paikkaansa ja paikkoihinsa, huolimatta elinkeinostaan ja myös osittain siitä johtuen. Heillä on omaa tietoa maisemassa eläneestä runonlaulaja-tietäjästä Juhana Kainulaisesta ja tämän kotipaikasta Hummonvaarassa. Lönnrot haastatteli Kainulaista 1828. Tämän arkistomateriaalin osalta paljastuu myös pitkälle 1800-luvulle jatkunut tietoisuus ja tapakäytäntö Hummonselän alueella karhuun liittyvistä rituaaleista, jotka haastavat Sarmelan analyysin (1991). Aineistoista on karhua koskettava materiaali julkaistu tapaus- tutkimuksessa osoituksena Hummonselän myyttisestä tiedosta. Kainulainen palaa maisemaansa, ainakin osana tutkimustani. Apajapaikkojen nimet, suullinen kertomusperinne, apajiini liittyvät uudet lumitarinat, muistitietoon ja kokemukseen pohjaava sijainti ovat paikallisen tiedon hienovaraista, tarkempaa olemusta. Myös Puruveden vesistön esi- ja varhaishistorialliset vaiheet ovat tärkeitä kalastajien tarinoissa, esimerkiksi saamelaisen aikakauden ja Kärjäkallion osalta. Kalastajien tieto on pohjana yhteisön toimille, kun se muodostaa suhteita paikkaankohdistuviin muutoksiin. Yhteisön jäsenten syvemmästä paikallisesta tiedosta, tietäjistä ja unien käyttämisestä kalastuksessa on viitteitä. Hummonselän kalastajat ovat torjuneet teollisen troolauksen vesistön alueella sekä ruoppaukset; he ovat tietoisia ja vastustavat tarkkojen apajapaikkojen kartoittamista (Pennanen 1976, 1979), rajaavat tutkijoiden ja oman tietonsa erilleen ja merkityksellistävät oman sijaintinsa nyky-yhteiskunnan laidalla. Samalla he neuvottelevat suhteita yhteiskunnan tukitoimiin, jotka mielletään järkeviksi kalastuksen jatkumiseksi. Mäntyranan uusi kalasatama on tästä esimerkki. Aineistosta tulee myös ilmi tietoisuus paikallisen tiedon katkeamisesta, jos apajapaikkoihin pohjaava talvikalastus katkeaa. Yhteisö on tietoinen myös tulevista, mahdollisista valtatoimista, joihin heillä ei välttämättä ole mahdollisuuksia vaikuttaa. Näihin kuuluvat arvonlisäveron ja talouspolitiikan hallinta- ja ohjauskeinot, vesialueiden hallintomuutokset ja muut ennalta-arvaamattomat tapahtumasarjat. Tapaustutkimuksien välille luotiin kytkös esittämällä Hummonselän kalastajien edustajalle ajatus siperialaisen obštsina-alueen mallin perustamisesta talvinuottaajien luontaistalouden järjestäytymismalliksi, tietenkin soveltaen ja paikallisuutensa huomioiden. Kytkös koettiin mielekkäänä ja yhteisön edustajilla oli muistitietoja ajoista, jolloin apajapaikat olivat heijastelleet obštsina-alueen kaltaista hyödyntämistä. Tapaustutkimuksen ulkopuolelta esitettiin aineistossa materiaali Vienan Karjalan Paanajärveltä, jossa vielä 2000-luvulla elossa

olleiden karjalaisten kalastajien ja metsästäjien kertomuksissa sukujen *koskikorot* ja *metsäpirttijärjestelmä* ovat läsnä. Jatkotutkimuksien piiriin jää luontaistalouden järjestäytymismallien kehittäminen ja pohtiminen tästä näkökulmasta.

Pohjoinen ilmastomuutos ja säämuutokset ovat läsnä kenttätöiden alkuvaiheissa, mutta sitä ei eroteta painoarvoltaan suuremmaksi kalastajien aineistoissa vielä talven 2005–2006 osalta. Hummonselän talvinuottaus on riippuvaista luotettavista ja turvallisista talviolosuhteista. Osana kalastajien *lumennosta* lumi-, tuuli- ja jääolosuhteita seurataan päivittäin. Heillä on omaa murteeseen ja puhuttuun kieleen pohjaavaa jää- ja lumitermonologiaa, kuten *raudusjää* tai *sulkaus*. Nämä lumenokset ovat päivittäisessä käytössä. Kalastajat nimittävät liikkumisreitit varmistamista ja hetkittäisen jääolosuhteen seuraamista *kopeloimiseksi*. Tuuraa hyödyntäen reitit apajille tutkitaan ja tulkitaan päivittäin osana paikallista tietoa. Yhteisöllä on myös omaa kokemuksellista ja havaintoihin pohjaavaa tiedonmuodostusta, esimerkiksi sääpäiväkirjoja ja vanhempien kalastajien muistitietoja, johon se luottaa tulkittessaan luonnonolosuhteita. Taivaalliset kierrot, kuten kuun eri vaiheet tai auringon ilmiöt, ovat osa tätä lumitietoa. Kalastukseen liitetään myös eräiden kalastajien unien avulla saatuja merkityksiä. Tietyt apajat ovat riippuvaisia tietyistä vuodenvaihtojen ajoista ja lumiolosuhteista. Aineistosta tuulten lisääntyminen sekä ääresilmäiden kasvu, erityisesti vuorokauden aikana, painottuvat vuosien 2005 ja 2006 materiaaleissa. Ilmaston- ja säämuutosten vaikutus talvikalastajien kokemukselliseen tietoon ja kalastukseen korostuu erityisesti talven 2006–2007 osalta, jolloin kolmannes pyyntikaudesta jäi pois lämpimän talven vuoksi. Tuolloin jäämuutosten osalta kaksi nuottakuntaa pyrki mukautumaan muutokseen hyödyntämällä apajapaikkoja selän pohjoisosissa sekä kävi jäämuutoksista ja sääilmiöistä aktiivista keskustelua yhteisön arvostettujen jäsenten, vanhempien kalastajien kanssa. Tämä käy ilmi Rahusen Siikasaaren luona tapahtuneesta apajankäytöstä, jota vedetään heikon jään olosuhteissa, sekä Tervosen nuottakunnan talven 2006–2007 materiaaleista. Paikallisen tiedon mahdollistamat mukautumis- ja sopeutumistoimet on siis otettu kenttämateriaalien osoittamalla tavalla käyttöön, mutta talvinuottauksen kestävyys rajujen talvimuutosten osalta jää epäselväksi. Kalastajat joutuvat myös hankkimaan elantoaan muiden töiden avulla. Ihmismääntieteen ja kulttuuritutkimuksen näkökulmasta nämä talven 2006–2007 paikka- eli apajatarinat edustavat *uusia* maisemaansa kiinnittyneitä muistitietoja, jotka ilmastomuutos saattaa aiheuttaa. Analyttisenä menetelmänä on kalastajien toiveiden mukaisesti piirretty Hummonselän käyttö- ja kalastuskarttoja, joista säämuutosten vaikutukset tulevat esiin. Kuten muidenkin tapaustutkimusten osalta, noudattaen Cruikshankin (1997) ja Brodyn (1987: xv) menetelmällisiä painopisteitä, ne esitetään kalastajien kertomina. Erityisesti Rahusen nuottakunnan kevään 2007 viimeinen apaja tapahtumiseen on uusi paikkatarina, jossa apajatiedon hallitsevat kalastajat merkityksellistävät uudet olosuhteet ja neuvottelevat selviytymisensä nopeasti vaihtelevien lumi- ja jääolosuhteiden keskellä. Aineistoni viittaa mukautumismahdollisuuksiin ja korvaavien elinkeinojen käyttöönottoon, mutta lopullista ratkaisua ongelmaan ei ole saatu tämän materiaalin piirissä. Lisäksi 2007–2008 talvi, joka on tämän tapaustutkimuksen rajauksen ulkopuolella, oli vielä lämpimämpi. Säämuutos koetaan siis lisääntyneenä ongelmana osana talvinuottausta. Säämuutosten aiheuttamien ongelmien ohella kalan myynnin tuotantorakenne on kalastajille suuri huolenaihe. Joulukuussa 2007 yhteistapaamisessa Mäntyniemen kalasatamassa monet kalastajat totesivat, että eräänlainen *sää*kompensaattiorahasto tai vakuutus heikkojen olosuhteiden osalta olisi yhteiskunnalta tarpeellinen toimi.

Tämän tapaustutkimuksen ydinkysymyksiä on ollut, millainen karjalaisen ja suomalaisen paikallisen tiedon *olemus* ja *jatkuvuus* ovat omassa sijainnissaan. Tutkimusta varten paikallinen tieto, kuten teoriaosuudessa esiteltiin, on rajattu koskettamaan luontaistaloutta harjoittavien yhteisöjen ja niiden jäsenten tutkimusta omassa luonnonympäristössään vuosina 2005–2007. Siinä on sovellettu kenttätöjakoissa yhteisöpohjaista menetelmää, jossa paikalliset ihmiset ovat tietonsa omistajia, tuottajia ja kantajia. Tutkimuksen kohteesta voisi siis puhua tarkemmin paikallisen ekologisen tiedon tutkimuksena. Erityiskohteena rajauksessa ovat olleet pohjoisen ilmastomuutoksen paikallishavaintojen tutkimus sekä yhteisöllisen syvätiedon katkeamiset ja jatkuvuudet. Tapaus on ollut samalla arvioita ihmisen ja luonnon välisen suhteen laadusta kohdealueilla 21.vuosisadan alussa ihmismaantieteen keinoin. Kenttätöön tuloksena Hummonselän paikallisen tiedon laatu koostuu sijainnistaan ja luonnonolosuhteestaan, jossa siihen liittyviä toimia harjoitetaan, talvinuottauksen suullisen, kokemuksellisen toimen jatkuvuudesta, yhteisön kyvystä muodostaa suhteitaan, torjua ja hyväksyä valta-yhteiskunnan toimia, jonka laidalla se sijaitsee, sekä yliaistillisen tiedon elementeistä osana paikassaan tapahtuvaa kalastusta. Tämän paikallisen tiedon viimeisen elementin tärkeimpinä osa-alueina ovat yhteisölliset tiedot tietäjistä ja unien käyttö apajaa valittaessa. Nuottaajia huolestuttaa, että troolaukielto purkautuu laajempiin suunnitteilla oleviin hallintouudistuksiin, kuten yleisvesialueiden hallinnon siirtämiseen Metsähallitukselle. Kuten eräs kalastaja syksyllä 2007 totesi: *”Sitten tietysti jos tää yllesvesialueen hallinnoiminen muuttuu, että kalastusalueita ne meinas että mehtähallitukselle, sehän on kokoajan että ellää, nii sillohan se tietienki vähän muuttuu...Sieltähän tulloo, tulloo vaikka tuolta Päijänteeltä troolimiehet sitte, ne kummoutuu kaikki nää meidän systeemit, mitä myö on..(saatu aikaan)”* (S-2007).

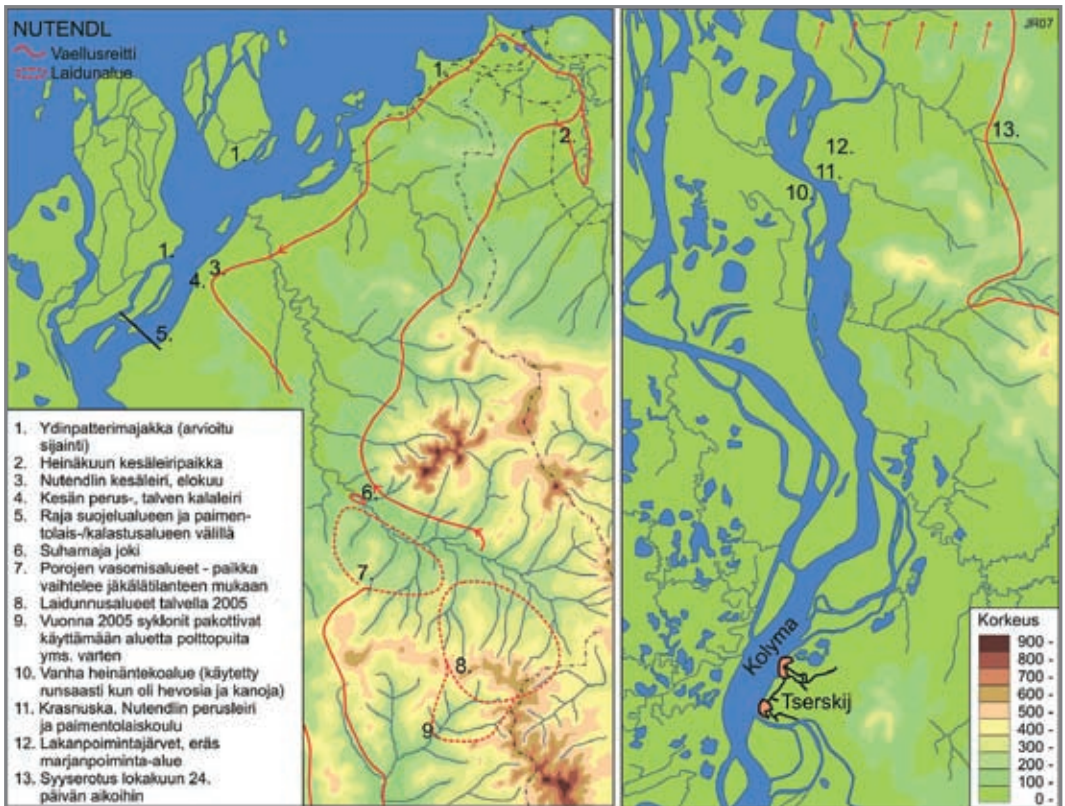
Paikallinen Hummonselän yhteisö siis pyrki *mukautumaan* uusien talvikalastusolosuhteiden tilaan hyödyntäen *yhteisöllistä paikallista tietoa* tiedonmuodostuksessaan ja päätöksissään. Paikallinen tieto oli siis edelleen yhteisön kannalta tärkeä voimavara, jolla on oma *sijaintinsa*. Paikallisen tiedon jatkuvuus ei ole kuitenkaan taattua. Esa Rahunen kokee, että hänen 25-vuotias poikansa kykenee toimimaan nuotalla mukana. Rahunen ei kuitenkaan koe, että pelkästään talvinuottauksella poika selviäisi uusissa olosuhteissa. Kalastajien keski-ikä on nyt Hummonselällä noin 45 vuotta. Jatkajia ei ole. Nuottaajat tietävät, että kun he lähtevät jäältä, talvinuottaus päättyy. Tervonen kertoo: *”Ei oo (poika ollut mukana). Ei taida olla kertaakaan. No nuoremista ei ole oikeastaan kuin, no ei oikeastaan muuta kun siskon tyttären mies on kaikkein lähin mikä on käynyt oikeastaan. Siellähän pitäisi olla jo nuoria nytten opettelemassa. Mie epäilen ettei siinä mene enää kukaan nuori kun me lähdetään pois sieltä. Jos siellä ei ole jo joku oppimassa sitten”* (S-2006). Teuvo Haverinen jakaa pessimistisen näkökulman: *”Ei täällä ole kuin muutama porukka täällä puolen Kesälahtea. Nähtävästi kuolevaa ammattia. Ei sinne kukaan lähde enää talvella”* (S-2006). Pentti Pöllänen on optimistisempi. Hän uskoo uusien nuottamiesten tulevan vielä jäälle. Jos ei muu, niin nälkä palauttaa miehet ja naiset apajapaikoille: *”Kyllä mie uskoisin, jotta siihen vielä, tähän nuottahommaan, kyllä siihen vetäjiä löytyy. Kunhan se aika tulloo. Kyllä. Mie uskoisin näin. Kyllähän ne ihmiset jotain syö, että elää. Heh! Eihän ne syömättä elä! Ja terveellistä sapuskaa...suoraan luonnosta ja...puhtaasta vedestä”* (S-2006). Markku Tervonen toteaa syksyllä 2007, että *”Kyllä me ollaan sitä mieltä että ku meidän jalat ku lähtee täältä jäältä pois niin talvella siellä ei oo ketään”* (S-2007).

Hummonselän kalastajat ovat tietoisia siitä, että paikallisen tiedon ja osaamisen

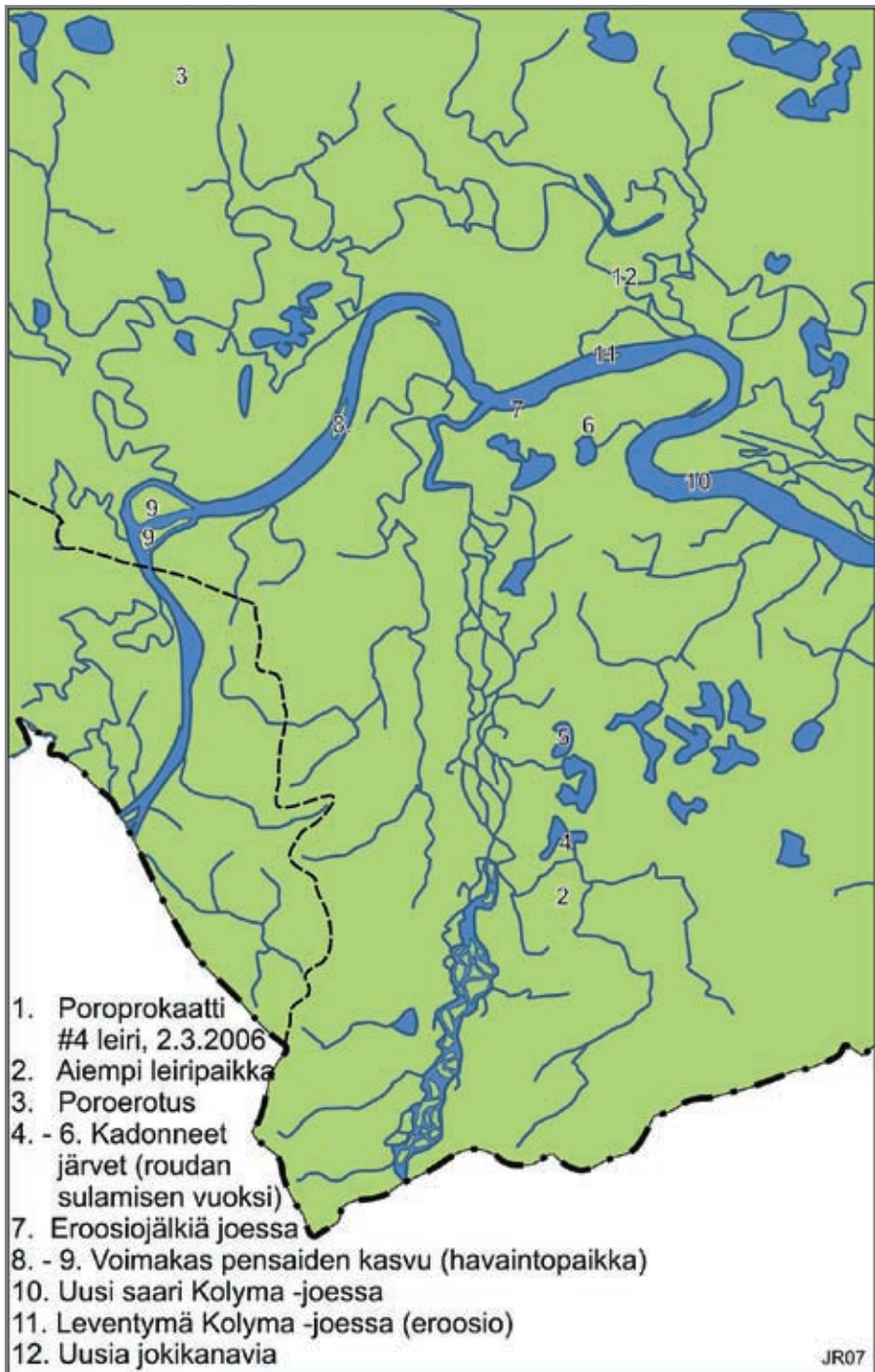
jatkuminen on epävarmaa, koska nuoria kalastajia ei ole. Ilmastonmuutos ja talviolosuhteiden muutokset ovat vain yksi uhka ja tekijä, joihin kalastajat muodostavat suhdetta, ja mukautuvat. Kuten Pennanen (1987) laajassa aineistossaan osoittaa, talvinuottaus on kokenut muutoksia vuosisatojen ajan, muuttuen nykymuotoiseen ansiotyömuotoonsa. Tapaustutkimukseni tarkoituksena on ollut kuvata yhteisön tietoa rajatun kenttäjakson aikana, ei kuvata talvinuottauksen kokonaisvaltaista muutosta. Kalastajien yhteisöllisyys on tarjonnut reflektiivisen peilin, jonka kautta tiedonmuodostus muistitietojen ja maapalloistuvan tiedonmuodostuksen kuten GPS-järjestelmien ja valtamedioiden ristiinlomittuneena kokonaisuutena mukautuu paikkaansa ja jatkuu. Miten näiden yhteisöjen sisäisten katkenneiden ja jatkuvien tietojen ja olemusten huomioiminen saataisiin sitten käytännössä esiin, niin, että yhteisö olisi prosessin takana? *Edustuksellisuuden lisääminen* ja yhteishallintamenettelyt koettiin mielekkäiksi toimiksi kalastajien näkökulmasta. Kuten Lyytikäinen ym. (2004) esittää, viime aikoina viranomaistahot ovat alkaneet huomioida paikallisyhteisöjen tietoa päätöksenteossa Pohjois-Karjalassa. Esitin osana kenttätutkimuksia kysymyksen kaikille yhteisöjensä jäsenille, mistä he, tavattuun, tai kuultuaan tietoja *tietäjistä*, ajattelivat näiden erityisten yhteisön jäsenten saavan kykynsä ja lahjansa. Aihe oli arka. Joidenkin kohdalla se kosketti sukua, yhteisöä tai muuta henkilökohtaista tunnetta. Tietäjien kyvyt ovat myös, kuten Iengran evenkeillä ja Kolyman poroleireissä, yhteisöjen syvintä paikallista tietoa, jota myös vartioidaan. *Unet ja näyt* Hummonselällä (vrt. Brody 1983) koettiin olevan osa paikallisen tiedon syvempiä tasoja. Näiden yliaistillisten ja metafysisisten paikallisen tiedon elementtien roolia on vielä lähes mahdotonta arvioida mahdollisuutena mukautua muutoksiin. Riittänee, että moraalisesti oikein toteutettu kenttätyö osoittaa, että tutkimusaineistossa näilläkin tiedoilla on kenties oletettua suurempikin rooli, mutta niiden syväsijainnista johtuen niiden kuvaus ja rooli yhteisössä on vaikeampaa todeta. Olen pyrkinyt osoittamaan aineistojen osalta, että esimerkiksi apajan valinnassa niillä on roolinsa. Näiden paikallisen tiedon elementtien saaminen osaksi luonnonympäristön ja vesistöjen hallintajärjestelmää, sanomattakin on selvää, on valtava haaste, vaikka ne on merkityksellistetty paikallisuudesta käsin. Aiheen lisäarviointi jää jatkotutkimukseen.



Kuva 15. *Rahusen nuottakunta isännöi Itä-Suomen koulun oppilaita apajallaan maaliskuussa 2008. Paikalla YLEn toimittaja. © Tero Mustonen.*



Kartta 5. Nutendlin vuotuiskierto ja säämuutoshavainnot.



Kartta 6. Turvaargin-yhteisön poroprikaatti neljän muutoshavainnot 2005–2006.

OSA C ALA-KOLYMAN POROPAIMENTOLAISET

1 JOHDANTO KOLYMAN TAPAUSTUTKIMUKSEEN

”Nyt ei ole edes poroja. Olemme kadottaneet käytännössä kaiken. Meidän ihmisistämme ei enää kukaan halua mitään. Tietysti minulle tuo kristinusko, se, mitä meille tyrkytettiin, en henkilökohtaisesti pidä siitä. Minä itse uskon tietysti, mutta uskon luontoon. Luonto ruokkii minua. Se auttaa minua. Miksi menisin kirkkoon rukoilemaan, se ei merkitse minulle mitään. Vieras kulttuuri. En voi yksinkertaisesti (ymmärtää) sitä. Minä voin puhua ruohon, mättäiden ja veden – kaiken kanssa, voin puhua niiden kanssa, olla yhteydessä, nuotion (kanssa)... se ruokkii minua. Se elämä on minua varten. Voin jutella kaiken kanssa. Se on minulle synnynnäistä. Meidän (vanhimmat) eivät rukoilleet, he juttelivat. Minä myös voin jutella samoin. Minä juttelen vain tulen kanssa, tuolla tundralla juttelen. Huomenna minua onnistaa. Luonto on kuulut minua. Minä vain juttelin sen kanssa. Mutta minua huolestuttaa se, että meidän kansamme todellakin katoaa. Ensinnäkin kieli, kulttuuri. Me alamme kadota. Emme itse (ala taistella). Jostain syystä”

- Dmitri Begunov maaliskuussa S-2005(a)

Vuonna 2004 Osuuskunta Lumimuutos, Pohjoisen foorumin akatemia ja Venäjän tiedeakatemia Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen instituutti Jakutskissa keskustelivat tasavallan alkuperäiskansojen ja ilmastonmuutoksen tutkimuksesta. Kuten evenki-luvusta käy ilmi, havumetsävyöhykkeen osalta Iengra, Sahan tasavallan eteläosassa sijaitseva evenkien kotiseutualue valittiin toiseksi kohdealueeksi. Samalla Kolyma-joen suisto, Nizni-Kolyma eli Ala-Kolyman piirikunta valittiin vertailevaksi alueeksi, vaikka tässä tutkimuksessa alueet edustavat tapaustutkimuksia. Piirikunta sijaitsee 69. leveyspiirin molemmin puolin. Osa piirikunnasta on arktista tundraa, ja Kolyma-joki suistoineen on yksi Siperian suurista lähes luonnontilaisista joista. Tutkimukseen oli useita syitä. Paikalliset ihmiset ja viranomaistahot olivat 1990-luvulta alkaen ilmoittaneet ilmaston ja säiden epävakautumisesta, roudan sulamisesta ja voimakkaista tulvista erityisesti piirikunnan länsiosissa, Andrjuškinossa. Ala-Kolyman piirikunta oli muutamaa vuotta aiemmin valittu YK:n ympäristöohjelman, Venäjän Federaation luonnonvarainministeriön, paikallisten toimijoiden ja Saha-Jakutian viranomaisten toimesta pilottialueeksi ECORA-projektiin (ECORA 2003, Robbek 2005, Vasilijev 2007). ECORA-projekti on kansainvälinen luonnon monimuotoisuuden suojeluohjelma Venäjän arktisilla alueilla. Muita pilottialueita vuosina 2004–2010 ovat Kolgujevin saari Nenetsian autonomisessa piirikunnassa sekä Tšukotkan meren rannikkovyöhyke. (emt. 2007, Suominen 2002: 259–256). Ala-Kolyman piirikunnassa ei ole myöskään alkuperäiskansojen paimentolaisyhteisöjen parissa saatu aikaan toimivaa suhdetta ECORA-hankkeeseen. Kolme toimijaa päättivät siis yhdistää voimansa ja ehdottivat yhteistyötä alueen piirihallinnolle, vaeltaville yhteisöille ja kylille. Vuonna 2005 Ala-Kolyman piirikunta suostui yhteistyöhön. Kenttätutkimukset tehtiin vuosien 2005 ja 2007 välillä osana ”Lumimuutos Jakutia” -perinneyhteis-projektia. Kolymalla tallennettiin vuosina 2004–2007 50 haastattelua, yhteensä noin 120 tuntia materiaalia. Tämän lisäksi kenttätutkimuksessa tallennettiin digi-

taalivideomateriaalia, valokuvia, perinne- ja sukukartoituksia, karttoja, käsitöitä, kuvataidemateriaalia, lasten taidetta Nutendlistä sekä muuta aiheeseen liittyvää. Olen tätä tapaustutkimusta varten keskittynyt, muutamaa poikkeusta lukuunottamatta, miesten tietoon ja 27 eri haastattelun käyttämiseen perinnetietoarkistosta. Naisten tietoa ja biodiversiteettimateriaalia on esitelty muualla (Mustonen 2008).

Vuonna 2007 alkuperäiskansojen parissa tallennettu kuva-, haastattelu- ja karttamateriaali palautettiin paimentolaisyhteisöihin (Nutendli, Turvaargin) ja kyläyhteisöihin tutkimukseen osallistuneille, ja samassa yhteydessä järjestettiin arktisten alueiden ilmastonmuutosta ja perinnetietoa käsittelevä ”Lumimuutos 2007”-konferenssi Iengran kylässä ja Nerijungrin kaupungissa. Tutkimusryhmä matkasi Kolyman delegaation kanssa Tšerskistä, piirikunnan pääkaupungista yhdessä Nerijungriin ja Iengraan huhtikuussa 2007. Venäjän tiedeakatemian Pohjoisten pienten alkuperäiskansojen ongelmien instituutti omistaa myös kopiot tallennetusta suullisten historioiden ja perinnetiedon materiaaleista. Tätä arkistoa hallinnoivat instituutin johtaja, Venäjän tiedeakatemian kunnianarvoisa tutkija, professori eveni Vasili Robbek, jonka kotiseutu on Berezovkassa, Kolymaa ylävirtaan, Nelimnajasta kotoisin oleva Vjaceslav Shadrin, jukagiirikansan johtaja, tutkija, kenttätöiden tieteellinen johtaja sekä jukagiirien entinen johtaja, noidan poika, kielitieteilijä, filologian tohtori Gavril Kurilov Jakutskissa.



Kuva 16. Vjaceslav Shadrin (vas.), jukagiirien nykyinen johtaja, vierellään Gavril Kurilov, kotona Kuriloveilla helmikuussa 2006. © Tero Mustonen.

Näin Kolyman alkuperäiskansojen intellektuaalisen kulttuurin ja materiaalin oikeudet vahvistetaan, yhteisöpohjaista menetelmää sovelletaan ja väärinkäytökset pyritään minimoimaan. Yhteisöillä on myös aktiivinen mahdollisuus käyttää materiaalia opetus-, kielentutkimus- ja muissa omissa hankkeissaan, kuten Nutendlin paimentolaiskoulun ja yhteisön työssä. Kolyman materiaali paikallisen tiedon ja ilmastollisten sekä luonnon monimuotoisuutta koskevien teemojen osalta tallennettiin minidisc- ja digitaalisten DV-nauhojen avulla. Alkuperäiset nauhat ovat osuuskunta Lumimuutoksen arkistossa Suomessa, ja identtiset kopiot paikallisyhteisöillä ja heidän edustajillaan. Kolmen vuoden aikana tehtiin yksittäishaastatteluja, ryhmähaastatteluja, sukupuolen huomioivia haastatteluja (naiset

haastattelivat naisia, miehet miehiä), yhteisön sisäisiä dokumentointeja (jukagiirit haastattelevat jukagiireja, tšuktšit tšuktšeja jne.), maastokartoituksia, osallistuvaa tutkimusta poroleireissä ja maastokohteissa sekä osallistuvaa tutkimusta kutsuttuna yhteisöllisiin tapahtumiin, kuten rituaaleihin ja kulttuuri-iltoihin, konsertteihin ja koulun luennoille. Työkielinä haastatteluissa olivat eveni, jakuutti, tšuktši, jukagiiri, suomi, englantia ja venäjä. Suomalaiset tutkijat vierailivat Saha-Jakutiassa heinäkuussa 2004, maaliskuussa 2005, tammi-maaliskuussa 2006 sekä maaliskuussa 2007. Haastatteluiden lisäksi materiaalia kerättiin arkistotyöskentelyllä Jakutskissa. Lisäksi tavattiin Kolyman kansojen edustajia, kuten Kurilovia Jakutskissa. Tämän lisäksi järjestettiin tapaamisia luonnonsuojeluviranomaisten, luonnon- ja ilmastotieteilijöiden kanssa Tšerskissa ja Jakutskissa. Kenttäalueella oli osallistuva havainnointi Turvauginin yhteisön poroprikaati neljän, Nutendlin ainoan poroprikaatin talvilleireissä 2005–2007, osallistuminen yhteisörituaaleihin ja seremonioihin. Paikallisen tiedon vahvistamiseksi menetelmänä sovellettiin kansainvälisen konferenssin järjestäminen 2007 Iengrassa ja Nerijungrissa. Sinne kutsuttiin napapiirin eri alkuperäis- ja perinneyhteisöjen jäseniä tapaamaan tiedemiehiä ja hallinnon edustajia. Lisäksi yhteisten käsityöperinnetapahtumien ja toimien järjestäminen oli osa kenttätöitä vuosien 2006 ja 2007 aikana. Eräänlaisena sovellettuna mallina on käytetty Thomas Bergerin toteuttamaa *Mackenzie Pipeline Inquiry* -kylähaastatteluprosessia 1970-luvulla Kanadan Luoteis-Territorioissa, lähinnä arktisen joen suistoalueen, kuten Mackenzie tai Kolyma, yhteisöpohjaisuuden osalta (1977). Tutkimukseni muodostaa samalla ECORA-hankkeen paikallisen tiedon osuuden YK:n ympäristöohjelman suojeluhankkeeseen.

Tallennettu Kolyman suullisen perinnetietoarkiston materiaali on laajaa. Siihen kuuluu haastatteluiden lisäksi valokuvamateriaalia, taideteoksia, kielimateriaalia, uskonnollista ja myyttistä materiaalia sekä peruskoulun oppimateriaalia. Kolyman yhteisöjen edustajat ovat tietonsa omistajia ja arkiston hallinnoijia. Yhteistyössä paikallisten kanssa tähän tutkimukseen on saatu lupa julkaista ilmastollisten muutoshavaintojen materiaaleja sekä paikallisen, perinteisen tiedon olemuksiin, jatkuvuuksiin ja katkeamisiin liittyviä puheenvuoroja. Yhteisöjen edustajat ovat osallistuneet vuoden 2007 tapahtumien lisäksi Lumimuutos 2005 -konferenssiin Alaskassa, Aichin vuoden 2005 Maailmannäyttelyn alkuperäiskansapäivään syyskuussa 2005 Japanissa sekä Suomessa sijaitsevan Inarin koulun ja Nutendlin paimentolaiskoulun välisen arktisen alkuperäiskansakoulutusyhteistyön tapahtumiin 2006–2007. Perinnetietoarkiston laajempien tietojen julkaisu on suunnitteilla vuosien 2004–2007 osalta omana kirjanaan. Teos julkaistaneen vuoden 2009 aikana, kun kaikki käännökset, oikeudet ja muut materiaaliin liittyvät toimet on suoritettu. Olen karsinut ja analysoinut omaa tapaustutkimustani varten tietomateriaalia, jonka julkaisemiseen on lupa. Tapaustutkimuksen lähtökohtana on ollut, kuten sekä kulttuurieliittien (Kurilov S-2006, Robbek 2005) että empiirisen materiaalin osalta käy ilmi, että tundrayhteisöillä on sivilisaationsa, maailmassa olemisensa ja tapansa, joka on ollut rajujen, pääosin ulkopuolelta tulleiden muutosten kourissa viime vuosisatoina. Se, mitä nimitän muistipohjaiseksi perinteitä painottavaksi paikalliseksi tiedoksi, on heijastuma, jatkuva osa tästä sivilisaatiosta tässä ajassa, kuten evenkienkin osalta todettiin. Yhteisöjen jäsenet Kolyma-materiaalissa koetaan tutkimuksen tiedontuottajina, jotka neuvottelevat muistin ja muun tiedonmuodostuksen, kuten virallisten ja tiedonvälitykseen pohjaavien tietolähteiden avulla oman, sijaintiinsa pohjaavan tiedon. Jotta asiassa toimittaisiin oikein, Kolyman kenttätöitä 2005–2007 johti Pohjoisten pienten alkuperäis-

kansojen ongelmien instituutin tutkija, jukagiirikansan johtaja Vjaceslav Shadrin. Rajoittuneen venäjänkielen taitoni takia useissa haastatteluisa on ollut ammatitulkki läsnä. Kaikki tallennetut haastattelut on käännetty Suomessa ammattitulkkien avulla vuosina 2005–2007. Päätöyön ovat tehneet Mari Holopainen ja Viktoria Kudashova. Lisäksi Jana Nystrojeva on kääntänyt jakuutista englanniksi, Vjaceslav Kemlil Nutendlissa tsuuktisista venäjäksi sekä Akulina Kemlil jukagiirista venäjäksi.

Materiaalini koostuu pääosin niistä tiedonannoista, jotka on tallennettu vierailulla Turvaarginin ja Nutendlin poropaimentolaisyhteisöjen perus-, talvi- ja kevätleireihin 2005–2007. Tämän lisäksi Dmitri Nikolajevitš Begunovin, Nutendlin yhteisöön kuuluvan vanhuksen tarinalliset paikkatiedot muodostavat samankaltaisen menetelmän kuin Kolesovin osalta sovellettiin Iengrassa. Yksi ihminen, kuten on todettu, ei tietenkään edusta koko yhteisönsä ajatuksia. Begunov kuitenkin pyydettiin mukaan tapaustutkimukseen alusta alkaen, koska oli tiedossa, että hänellä on laajat luonto- ja kulttuurinäkökulmat piirikunnan asioihin. Begunov on eveni ja jukagiiri, joka on läheisesti sukua Nutendlin Akulinalle (Mustonen 2008) ja laajemmalti tuon yhteisön väelle. Begunovin suku kuuluu jukagiirien kantasukuihin, joita muita ovat Gorulinit, Kurilovit, Treglonskit. Begunov muistaa, että Kolymskajan lähellä on jukagiirien ikaaikainen kotiseutualue Tšaiburgina. Jukagiirit asuivat siellä, oli 10–15 kotaa kesäaikana. Talvella paikassa oli kolme tai neljä kotaa. Hän painottaa, että vaikka Kolyma on tsuuktien kotiseutua, jukagiirella on muistoja ja tarinoita *vielä* varhaisemmalta ajalta, ja he elivät tsuuktien keskuudessa säilyttäen kielensä ja kulttuurinsa tsaarinajalla. Dmitri Nikolajevitš Begunov on 1940-luvulla syntynyt, nyttemmin eläkkeellä oleva ajatuksistaan kuuluisa poromies, joka asuu Tšerskissä. Poropaimentolaisuuden hän aloitti nuorena vuonna 1953. Hän meni opistoon ja kouluttautui lisää 1959. Hänen isänsä, joka oli syntynyt ennen vallankumousta 1917, opetti, että luonnossa toistuvat pitkät jaksot. Begunov kasvoi vanhojen poromiesten tietoon omassa yhteisössään. Häntä haastateltiin vuosien 2005, 2006 ja 2007 kenttämatojien aikana. Begunov on verbaalisesti lahjakas kansansa ja luonnon arvostettu tuntija, ja esitän hänen ajatuksiinsa tarinoiden muodossa, kuten hän ne kertoi. Hän osallistui myös Lumimuutos 2007 -tapahtumaan Iengrassa ja kertoi siellä havainnoistaan. Osana Nutendlia ja muutamia muita aiempia kohtia olen esittänyt Begunovin ajatuksia, koska hän on ollut tutkimusryhmän matkassa, esimerkiksi kevään 2007 Nutendlin poroerotuksessa. Begunovin tarinat on tallennettu minidisc-nauhurilla myöhään iltaisin ja yöllä yhdessä Shadrinin kanssa.

Tämän tapaustutkimuksen tehtävä on kuvata, millaista Kolyman paikallistieto 21.vuosisadan alussa on, ja toisaalta, miten sään ja luonnon muutokset koetaan paikallisuudessaan. Tiedostaen laajan empiirisen materiaalin esittelyn, se myös antaa parhaimman kuvan, kuten evenkien karhutarinoiden yhteydessä todettiin, siitä, *millaisena tiedonkantajat pitävät omia tietojaan*, ja ennen kaikkea *mikä on oleellista* heidän tiedonmuodostuksessaan. Se on myös Hirsiahon (2005), Brodyn (1987: xv), Cruikshankin (1997) ja Gouletin (1998) muualla hahmotteleman tarinankerrontaperinteen ja –menetelmän ilmentymä Kolyman aineistossa. Venäläisten ja paikallisten nimien litteroinnissa ja kirjoituksessa on paljon variaatioita. Olen noudattanut ammattikäntäjien ja varmennettujen nimien asuja, vaikka välillä paikallisetkin käyttävät nimiä monissa muodoissa, kuten yhteisö Tšainova / Tšaila, myös muodossa Tšajava. Luvun lopussa ovat johtopäätökset käyttämäni materiaalin osalta, ja paikallisen tiedon ja ilmastonmuutostutkimuksen tuloksia,

ja näkökulmia yhteisön jatkuvuuksiin, katkeamisiin ja selviytymisen edellytyksiin. Tutkimusryhmämme kanssa pyrimme noudattamaan Thomas Bergerin, Norm Snow'n ja muiden hahmottelemaa, kulttuuria kuuntelevaa menetelmää vuosien 2005–2007. Berger vieraili Kanadan Luoteisterritorioissa osana Mackenziejoen tutkimustaan 1970-luvulla tekemässä yhteisöpohjaisia haastatteluita selvittäen, miten tuolloin suunnitteilla ollut maakaasuputki olisi vaikuttanut alueen alkuperäiskansoihin. Tulokset on julkaistu *Northern Frontier-Northern Homeland*-kirjoissa (1977). Menetelmä oli onnistunut sovellettuna ja tietysti mukautettuna Pohjois-Venäjän ja Jakutian olosuhteisiin. Soveltamisen ytimenä oli yhteisövierailujen mukauttaminen Kolyman poropaimentolaisuuteen.

2 ALA- KOLYMAN KANSOISTA JA LUONNOSTA

2.1 Ala-Kolyma

Ala-Kolyman piirikunta, *ulus*, on hallinnollisesti osa Saha-Jakutian tasavaltaa, sijaiten sen koilliskulmassa. Se on tasavallan pohjoisin hallintoyksikkö. Saha on yksi Venäjän kahdestakymmenestä tasavallasta, jotka nauttivat edelleen, huolimatta Putinin hallintouudistuksista, suurinta autonomiaa liittovaltion osina (esim. Newell 2004). Newell vertaa Sahan autonomiaa Quebecin tai Nunavutin vastaavaan asemaan Kanadan liittovaltiossa (emt. 2004). Pohjoisessa piirikunnalla on rajoinaan Pohjoinen Jäämeri ja arktinen rannikko, idässä Tsukotkan alue, etelässä Magadan. Länteen Kolymalta levittäytyy Sahan pohjoisrannikko aina Taimyrille asti. Ala-Kolyman pinta-ala on 87 100 neliökilometriä. Asukkaita on noin 5600. Neuvostoliiton romahduksen jälkeen väestö on dramaattisesti vähentynyt; väestöä oli enimmillään 80 000. Piirikunnan pääkaupunki on puolalaisen tutkimusmatkailijan mukaan nimetty *Tšerski*. Asukkaita on siellä noin 3800, joista pohjoisten alkuperäiskansojen jäseniä 300. Neuvostoliiton romahdus 1991 vei mukanaan suuren osan asukkaista. Tšerski tyhjeni, ja asukkaita jäi vähän. Suurin osa heistä on alkuperäiskansaa sekä vankileirien lapsia. Tundralla jatkuu ikiaikainen jutaava paimentolaisporonhoito. 1991 jälkeen monet perheet muodostivat *obšsina* -heimoyhteisöjä. Alkoi uusperinteinen aika (esim. Pika 1998:194, Robbek 2005).

Muita kyliä alueella ovat Kolymskaja (1500 asukasta), venäläinen kalastajakylä Podhovsk, Petuski (60 asukasta) ja suuren osan vuotta eristyksissä oleva Andrjuškino (700 asukasta). Petuski, polttoainevarikko, suljetaan pian ja väki pakkosiirretään Tšerskiin kerrostaloon. Piirikunnan talous, huolimatta muutamista teollisuustoimista, on pääasiassa luontaistalouden varassa. Myös arktisen meritien välisatama Tšerskissä on tulonlähde. Arktinen meritie on käytössä yleensä kesäkuusta elokuuhun, tosin ilmastomuutoksen sulattaessa napajäitä teollisuus ja kuljetusyhtiöt, kuten Murmansk Shipping Company, toivovat reitin aukeavan ympärivuotiseksi. Tämä mullistaisi maapalloistuvien markkinoiden kuljetusajat ja liikenneinfrastruktuurin. Vuonna 2004 vain viisi alusta vieraili Ala-Kolymalla. Lentorahti on alueen huoltoreiteistä tärkein, vaikka talvisin jäätieverkosto on teoriassa auki Jakutskiin asti, jonne on linnuntietä yli 3000 kilometriä. Sosiaaliset ongelmat rehottavat. Asuntopula, korkea työttömyys, alkoholismi, perheväkivalta, olematon kansalaisyhteiskunta, väkivalta naisia kohtaan ja korruptio vallitsevat kylissä. Piirikunta on nykyään evenien (ent. lamuutit), evenkien, tšuktšien, jukagiirien ja dolgaanien kotiseutualueutta. Tsaarin Venäjän ja Neuvostoliiton toimien johdosta alueella asuu myös paljon pohjois-jakuutteja eli sahalaisia, venäläisiä, kasakoiden jälkeläisiä (erityisesti Podhovskissa) ja muita entisten neuvostotasavaltojen edustajia, kuten ukrainalaisia, moldovalaisia. Kolymaa ovat esihistoriallisena aikana asuttaneet evenit, jukagiirit, tšuktšit, pohjoisjakuutit. Täällä tšuktšien päälliköt, *toionit*, johtivat kansaansa viimeiseen puolustustaisteluun historiaa vastaan, venäläinen hyökkääjä vetäytyi tšuktšien sotakoneen edessä vuosikymmeniksi. Kolyma on vanhan Siperian viimeinen sija. Se ei koskaan sisimmässään antautunut. Täällä Waldemar G. Bogoras ja Waldemar I. Johelsson (Kendall 1997, Johelson 2005) tekivät päätyönsä kansatieteilijöinä. Tänne Stalin pystytti vankileirien saaristonsa rautahammastornit. Lennart Meri kuvailee Kolymaa kirjassaan *Revontulten porteilla*: ”Lentokone alkaa laskeutua. Purossa kyyhöttävät valkeat laivat,

pärerisut osoittautuvat tukkilautoiksi, sammal lehtikuusimetsäksi ja hyvin leveä joki on Kolyma, muinainen raja. Tšuktšien laitumet alkoivat sileitten ruskeitten vuorten toiselta puolen, jotka reunustivat joen itärantaa; ilta-auringossa helottavien huippujen tuolta puolen, jotka kiemurtelevat poimuilevina jonoina Alaskaan asti ja sieltä eteenpäin Tulimaahan madaltuen vain hetkeksi välillä päästääkseen kapean kuilun kautta Jäämereen Tyynen valtameren vesien mukana Beringin ja Cookin laivat. Tämä on muinaisen Laurasian yhteismantereen luinen selkäranka. Kolyman vanhin nimi on Örmun-emeige, pikku-äiti Örmun jukagiirien kielellä.” (1977: 153).

2.1.1 *Luonnonolosuhteista Kolyamalla*

Kolyamalla on ikiroutaa, kylmät talvet, koleat kesät. Siellä on pohjoisen pallonpuoliskon ankarin ilmasto. Pakkanen puree purgassa, lumimyrskyssä kuudenkymmenen asteen voimin. Ilmastollisesti se kuuluu piirikunnan eteläosien mantereiseen sub-arktiseen ja rannikon arktiseen vyöhykkeeseen. Piirikuntaan kuuluu myös muutamia Itä-Siperian meren saaria, joilla on napailmasto. Siellä asuu jääkarhuja. Alueen luonto on lähes koskematon. Ala-Kolyma on maapallon etäisimpiä ja puhtaampia ekosysteemejä. Siihen kuitenkin kohdistuu kaukoviipymäsaasteiden ja arktisen ilmastomuutoksen paikallisvaikutuksia (Walter, Zimov, Chanton, Verbyla & Chapin 2006, Arktinen neuvosto 2004). Sahan tasavalta, eräänä harvoista Venäjän osista, on panostanut Neuvostoliiton jälkeen luonnonsuojelun kehittämiseen. Tasavallassa on edelleen toimiva ympäristöministeriö, vaikka se liittovaltion tasolta lakkautettiin jo vuonna 2000. Jakutiaa halkoo laaja suojelualuiden verkosto, sahankielellä *’Ytyk Kere Sirder’*, joka voidaan suomentaa *pyhyiden alueiksi*. (Vasilijev 2007, ECORA 2003). Nämä suojelualueet on jaettu statuksen mukaan seuraavasti:

Aan Aiylyg (kansallispuistotason suojelu)

Erkeei Sirder (luonnonvara-alue)

Uluu Tuelbeler (kansallisesti merkittävä maisema-alue)

Aiyлга Menelere (kansallinen muistomerkki, monumentti)

Sapovednik (tasavallassa on kaksi liittovaltiotason suojelualuetta)

(Jakutian luonnonsuojeluministeriö 2004).

Sahan tasavallassa on huomioitu paikallisten alkuperäiskansayhteisöjen perinteisten luontaistaloustoimien, kuten poronhoidon ja kalastuksen, oikeudet osana luonnonsuojeluhallintoa. Erityisesti *Erkeei Sirder* -suojelualuestatus annetaan niille osille tasavaltaa, jossa alkuperäiskansoja elää. Kolyamalla on Kolyma-Koreniniminen suojelualue, jonka suuruus on 150 000 hehtaaria. Se sijaitsee *uluksen* pohjoisosassa, ja sallii alkuperäiskansojen perinteisen talouden harjoittamisen. Suojelualan tarkoituksena on erityisesti vaikuttaa pohjoisen murmelin elinolosuhteiden paranemiseen. (Vasilijev 2007). Kolymassa on kullankaivuuta, ja alueeseen vaikuttaa Magadanin piirin vesivoimala. Luonnonsuojelullisten arvojensa tähden alue on valittu Yhdistyneiden kansakuntien ympäristöohjelman UNEPin rahoittamaksi ECORA-alueeksi (2003). ECORA on kolmen Venäjän pohjoisen alueen kattava luonnonsuojeluohjelma. Se on yritys suojella pohjoisen pallonpuoliskon viimeisiä erämaita laajoin toimin, joihin kuuluu alkuperäiskansojen kulttuurin tukemista, kansalaisyhteiskunnan kehittämistä, perinteisiä talousmuotoja ja muita alueita vahvistavia toimia. ECORA on historiallinen yritys säilyttää Kolyman koskematon, laaja erämaaluonto. Hankkeen Jakutian koordinaattorina on

biologi Vladimir Vasilijev Sahan luonnonsuojeluministeriöstä. Villipeurojen tokat jakautuvat pääosin sundrunskajan ja tsuktšien tokkaan, joista ensimmäinen on runsaslukuisempi, noin 10 000 peuraa. Mammutit vaelsivat Kolyman ruohotassankoja ennen viime jääkautta. Yhä edelleen mammutteja ja niiden luita löydetään Jakutiasta, erityisesti Kolymasta. Paikalliset piraatit syyttävät valtavia nuotioita sulattaakseen routaa, saadakseen näin mammutinluuta myyntiin etelän markkinoille. Alkuperäiskansoille mammutti on *tabu*, alisen suuri jumala. Lumimuutos-työssä on mukana jukagiirien nykyinen johtaja, Slava Shadrin. Hän kuvailee kansansa sanontaa: *”Joskus sanotaan, kun tulee maanjäristys, että mammutit juoksevat. Meillä on jopa oma sana sille, holgot”* (S-2005a). Alueen alkuperäiskansoilla on ikiaikainen suhde maisemaansa ja alueisiinsa. Maaston erityispiirteet, esimerkiksi Kys Youtahin kaltaiset pyhät paikat, ovat mukana ECORA-hankkeen suojelusuunnitelmissa.

2.1.2 Kolyman yhteisöistä

Ala-Kolyma on ollut asuttu esihistoriallisista ajoista alkaen. Tsuktšit ja erityisesti jukagiirit ovat alueen ensimmäisiä, alkuperäisiä (Stea 1984) kansoja. Tämä heijastuu paikannimistöön, luontaistalouksiin ja ihmisten suhteeseen maisemaansa. Jukagiiri-kansan edellinen johtaja, kielitutkija, Gavril Kurilov on esittänyt, että uralilaiset kielet jakautuvat kolmeen ryhmään, suomalais-ugrilaisiin kieliin, samojedikieliin ja jukagiirien kieliin. Kurilov painottaa sukulaisuuden olevan kaukaista. *”Jukagiirien esi-isät tulivat Jakutian alueelle, on olemassa kolme versiota. Jotkut sanovat, että 10 000 vuotta sitten, toiset sanovat, että 7 000 vuotta sitten ja jotkut väittävät, että 5–6 000 vuotta sitten arkeologisten tietojen mukaan. On vaikea sanoa, milloin tämä muinaisuralilainen perhe erkani”* (S-2006). Tämän tapaustutkimuksen osalta ei ole mahdollista esitellä laajasti Ala-Kolyman koko historiallisen ajan tapahtumia. Siitä on saatavilla muualla laajoja esityksiä (Laurell 1997, Johelsson 2005, Znamenski 1999). Deusen väittää, että tsuktšien esi-isät Koillisniemellä olisivat saapuneet 27,000 vuotta sitten (1999: 3). Patti A. Grey on kirjoittanut tsuktšien kielen historiasta ja suhteesta inuiittikielen Beringinsalmen ympäristössä (1997, 2005). Gavril Kurilov kertoo jukagiirien vanhasta yhteisöstä ja tapakäytännöistä: *”Suvuilla oli tarkat säännöt keskinäisistä suhteistaan. Sisarukset puhuttelivat toisiaan monikossa. Sitä kutsutaan molemminpuoliseksi kainous-perinteeksi. Joillakin kansoilla on tällainen. Sisarusten ja yleensäkin sellaisten ihmisten, joita kutsutaan veljeksi tai siskoksi, läsnä ollessa ei saa tehdä mitään pahaa. Jukagiireilla on erilainen sukulaisuustermistö. Heidän seurassaan ei saa mainita tästä alaspäin sijaitsevien ruumiinjäsenten nimiä. Miniät ja vävyt... Tytön isä ja äiti saavat puhutella tyttärensä aviomiestä ainoastaan kolmannessa persoonassa. Jos vanhus haluaa pyytää tarkistamaan kalaverkot, hän sanoo ”Jos he haluaisivat mennä tarkistamaan verkkoja”* (S-2006). Kurilovin mukaan venäläisten uudisraivaajien tullessa Semjon Dežnjojin johdolla Kolymalle jukagiirien alai-suku hyökkäsi tunkeutujia vastaan, ja tämä on indikaatio siitä, että jukagiireilla on ollut oma yhteiskunnallinen, esikoloniaalinen järjestäytymisensä. *”Muistaakseni Semjonia vastaan hyökänneet eivät olleet ainoastaan jukagiireja vaan siihen ryhmään kuului myös eveenejä ja tsuktšeja. Ruhtinas, päällikkö oli kyllä jukagiiri”* (Kurilov S-2006)

Shadrinin ja Kurilovin (S-2005, S-2006) esittämä kielimateriaali erityisesti mammutista osoittaa jukagiirikielen olevan hyvin vanhaa. Deusen väittää, että tsuktšien esi-isät olisivat tulleet Mongoliasta. Monet Kolyman yhteisöt kiistä-

vät tämän ja kiinnittävät suulliset historiansa ja juurensa Kolyman maisemaan, mainiten olleensa *ajan alusta* sijainnissaan. Voidaan todeta, että Kolyma-joki tuli venäläisten *tietoisuuteen* aikaisin, jo 1500–1600 -luvulla. He laajensivat maitaan Siperiaan 1500-luvulta alkaen turkisten ja luonnonvarojen hyödyntämisen perässä (Freeze 1997). Joen rooli kauppareittinä, pohjoisen Tyynenmeren tutkimuksen huoltoreittinä ja sotatantereena on ollut keskeinen historiallisella ajalla. Burch esittää, että Ala-Kolymaan oli perustettu venäläisten kauppasema jo 1544, ja alueella oli kuuluisa kauppamarkkina, *Aniui* jo vuodesta 1789 (1988: 236). Tuolloin Ylä-Kolymalta tuotiin turkiksia, kettuja, suolaa markkinoille, joilla sitä taas vaihdettiin rautaan ja aseisiin. Idästä tuli hylkeennahkoja ja kauppatavaraa vietiin myös kaakkoon, Markovon suunnalle 1800-luvulta alkaen (emt. 1988: 236). Myös 1850-luvun amerikkalaisten valaanpyytäjien mukana Kolymalle tuli kauppatavaraa. Burch ehti haastattelemaan Alaskan puolella vuoden 1880 paikkeilla syntyneitä jupiaq-inuiitteja, joiden muistitiedoista hän on laajasti muualla julkaissut.



Kuva 17. *Turvaurginin kevätporoerotus huhtikuussa 2005. Tokan keskellä Pjotr Kaurgin, lämpötila -55 astetta. © Tero Mustonen.*

Slezkine (1994: 26–27, 65) kuvaa venäläisten tulon romahduttaneen jukagiirien väestön. Kuten aiemmin todettiin, olen rajannut pääosin venäläisen kuvauksen minimiin. Slezkinen aineisto on kuitenkin huomattava kuvaus slaavien näkökulmasta Siperian kansojen kohtaloista. Jukagiirien osalta rokkojen ja muiden tautien lisäksi venäläisten ottamat vangit aiheuttivat laajoja tappiota. Hänen kuvauksistaan käy myös ilmi tsuktien aiheuttamat vaikutukset naapurikansoilleen varhaisen historiallisen ja historiallisen ajan koittaessa Itä-Siperiassa. Samoin jakuuttien laajentumisella on ollut oma osansa jukagiirien vetäytymisessä.

Koko historiallista tapahtumasarjaa ei tämän tutkimuksen puitteissa voida kuvata; tydyn mainitsemaan muutamia oikeus- ja hallintotapahtumia, jotka ovat

liittyneet Siperian haltuunottoon, *kolonisaatioon*. Helanterä ja Tynkkynen (2003: 10) esittävät Lavrovia mukailleen Venäjän lisänneen Pietari Suuren kaudella alueitaan 83 neliökilometriä *päivässä*, n. 80 000 neliökilometriä vuosittain Siperiaan. 1850-luvulle tultaessa Venäjän hallinnollinen alue oli jo 19 miljoonaa neliökilometriä (emt. 2003: 19).

1600–1700-lukujen laajentuva Venäjä perusti *jasak*-verotukseen pohjaavan turkisverotusjärjestelmän alkuperäiskansojen kanssa (Pika 1998: 35). *Jasak*-järjestelmä säästi alkuperäiskansojen ikaikaisten kotiseutujen oikeudet, kunhan turkiskauppa jatkui. 1700-luvun lopussa Siperian valloitus sai uuden käänteen. Geopoliittisten intressien, löytöretkien ja teollisen kehityksen tuloksena *jasak*-järjestelmä lakkautettiin. Krupnik esittää, että myös evenit saapuivat Kolymalle vasta 1600-luvulla, puskien jukagiireja ja eteläisempiä korjakkeja tieltään paremman aseistuksen turvin (1995: 31). 4.6.1763 Venäjän senaatti lähetti Shcherbachevin, sotilasasiamiehen uudistamaan *jasak*-järjestelmää. Tämä johti maaorjuuden kaltaisen järjestelmän syntymiseen, jossa alkuperäiskansojen kotiseudut rajattiin, tosin vielä laajoina, erilleen uuden valtion intresseistä. Valtio määritteli kotiseutualueet pohjoisille kansoille, samalla kun uudisraivaajille varattiin omat alueet. (Pika 1998: 37). Myös lähetyssaarnaajien työ alkoi toden teolla, erityisesti Länsi-Siperiassa. Vuonna 1822 Siperian kuvernöörikenraali Mihail M. Speranskii julkaisi *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii* -asetuksensa, jolla Siperian alkuperäiskansojen hallintoa uudistettiin. Maankäyttö määriteltiin kolmipohjaisen kategorisoinnin mukaan:

- a) *Osedlye*: Kyliin paikalleenasettuneet pohjoisten kansojen edustajat
 - b) *Kosuiushsie*: Vuotuiskierrossa eläviä kansoja ja yhteisöjä, jotka elävät tietyssä paikassaan
 - c) *Brodiashi ili lovtsy*: Täyspaimentolaiset
- (emt. 1998: 37, myös Mustonen 2003: 65).

Vaikkeivat vuoden 1822 maa-oikeustarkennukset kestäkään nykytarkastelua, ne olivat aikansa hengessä edistyksellisiä yrityksiä taata alkuperäiskansoille oikeuksia kotiseutualueillaan, kuten vuoden 1763 *Kuninkaallinen julistus* Kanadassa yritti myös tehdä (Alfred 1999). Erityisesti vuoden 1865 jälkeen Speranskiin aloite kuitenkin joutui kovan paineen alaisuuteen laajemman yhteiskunnallisen kehityksen johdosta. Neuvostoliiton perustamisen jälkeen alkuperäiskansojen oikeuksia määritteli muun muassa pohjoisten raja-alueiden avustuskomitea 1924 (Pika 1998: 42–43). Vuosien 1926 ja 1931 välillä julkaistiin useita, kuolleiksi kirjaimiksi jääneitä lakialoitteita pohjoisten kansojen oikeuksista. Vuosien 1950–1980 osalta Taimyriä ja Nenetsian aluetta koskien Golovnev ja Osherenko (1999: 100–103) ovat julkaisseet laajan ja kattavan kuvauksen. Reid (2002) kuvaa *Shaman's Coat* -teoksessaan alkuperäiskansojen tilannetta Sahan tasavallassa ja Siperiassa, onnistumatta kuitenkaan maastossa tapahtuvien uusperinteisten jatkuvuuksien hahmottamisessa. Sama ongelma vaivaa Jörn Donnerin (2006) *Isän jalanjäljillä* -kirjaa. Kun maastoon ei uskaltauduta, Siperia jää ymmärtämättä. Shadrin on todennut kolonisaatioprosessin saavuttaneen kansat myös sisältäpäin: ”*Ukkimme oli tunnettu metsästäjä ja korkeimman neuvoston edustaja. Hän kielsi omiaan puhumasta jukagiirien kieltä. Hän sanoi, että jukagiirien kieli oli jo kuollut ja jos haluatte olla sivistyneitä ihmisiä, puhukaa ainoastaan venäjää*” (S-2006a). Helanterä ja Tynkkynen painottavat, että ”alueelliselta kannalta Neuvostoliiton vuodet merkitsivät siis talouden ja etenkin luonnonvarojen tuotannon painopisteen siirtymistä itään ja pohjoiseen” (2003: 35). Vasta vuoden 1990 Moskovan alkuperäiskansojen uusi

kongressi, josta myöhemmin syntyi RAIPON, Venäjän alkuperäiskansojen liitto, palautti oikeudet reaalipoliittiselle keskusteluareenalle (Vakhtin 1994: 72, Lehanna 2007).

1990-luvun hallintouudistusten ja laajemman hallinnollisen kriisin seurauksista Helanterä ja Tynkkynen korostavat, että ”pohjoisen alennustilassa on siis kyse paljon muustakin kuin vain aluepolitiikan virheistä tai painotuksista. Pohjoinen havainnollistaa ekstensiivisen talouden, pitkien etäisyyksien ja valtaviin investointitarpeiden nykyiseen tilanteeseen tuomia haasteita.” (2003: 41) Nämä muodostavat haasteet masseyläiselle valtapinnalle ja *etäisyydelle* valtakeskukseen. He jatkavat, että ”pohjoisen alennustilaa on kuitenkin vanhoillisissa ja talousuudistuksia vastustavissa piireissä vaikea hyväksyä useistakin syistä. Neuvostokansan hyytävissä olosuhteissa suorittama ponnistus on hautautumassa lumeen ja jäähän. Pohjoinen nähdään myös tärkeänä geopolittisena reservialueena. Siitä luopuminen merkitsisi jälleen yhtä geopolittistä tappiota, jos Venäjä tavallaan vetäytyy Euraasian mantereeseen pohjoisilta alueilta, geopolitiikan ’heartlandista’. Näin se menettäisi globaalia vaikutusvaltaansa, mikä heikentäisi sen asemaa suhteessa länteen. Pohjoisessa on siis kyse myös Venäjän kansainvälisestä asemasta.” (2003: 41). Alkuperäiskansojen maa- ja vesioikeudet sekä perinteisten alueiden *uudelleenkäyttöön* otto tulee nähdä putinilaisen 2000-luvun Venäjän hallinnossa myös vallan vertikaalia *vastaan* asettuvana prosessina, joka on hallinnon näkökulmasta mahdollinen uhka luonnonvarojen hyödyntämiselle. Pohjoisten kansojen *paluu tundralle* on siis ristipaineinen prosessi maan sisällä. Ala-Kolyma on napapiirikulttuurien ainoa paikka, missä alkuperäiskansojen edustajat pysäyttivät indo-eurooppalaisen, tässä tietenkin venäläisen sivilisaation laajenemisen kymmeniksi vuosiksi. Porokansaan ja merenrannan pyyntiyhteisöihin jakautuneet *tšuktšit* olivat kehittäneet oman sivilisaationsa ja armeijakuntansa, joka onnistuneesti keskeytti venäläisen laajentumisen 1800-luvulle tultaessa.

Visuaalisen dokumentaation saralla Robertsin (2007) *Rodina* on vertaansa vailla oleva tutkielma Venäjän tilasta ja maisemasta 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen aikana. Roberts painottaa valokuville rakentuvan työnsä erityisesti pohjoisiin piirikuntiin ja tasavaltoihin, myös *Tšuktšille* ja *Jakutiaan* (2007). Shadrin kertoo venäläisten ja *tšuktšien* suhteista *Jakutiassa*: ”*Joskus vuonna 1854 Jerem, Jerem saapui Jakutskiin ja solmi ensimmäisen kerran sopimuksen siitä, että tšuktšit hyväksyivät Venäjän alamaisuuden. Hän ei luovuttanut maita vaan sopi alamaisuudesta. Sopimuksessa ei puhuttu maista vaan siitä, että tšuktšit tunnustivat olevansa Venäjän imperiumin alamaisia. Maakysymystä ei käsitelty. Tšuktšit pysyivät omilla maillaan ja tunnustivat tsaarin vallan. Ja siinä kaikki. Se oli suuri saavutus Venäjälle, koska, kuten tiedätte, 130 vuotta ennen sitä venäläiset tekivät seitsemän tutkimusretkeä, jotka päättyivät tappioon. Venäläisethän valloittivat silloin myös Alaskan. Sinne he pääsivät Kamtšatkan tai Kolyman kautta. Kiertäen tšuktšien niemimaan, koska se oli itsenäinen alue*” (S-2006b).

Andrei A. Znamenski kuvailee, kuinka *tšuktši*-noita *Tnepo* kieltäytyy ortodoksuskosta 1870-luvulla: ”Te olette venäläisiä, jumalanne antoi teille venäläisen uskon ja hevoset, ja tämän vuoksi teillä on venäläinen usko ja ratsastatte. Jumalanne asuu taivaassa. Me olemme *tšuktšeja*; Jumalamme antoi meille *tšuktšien* opit ja uskot, poromme. Siksi uskomme omaamme ja ajamme poroillamme, Jumalamme asuu taivaassa. Tämän tähden tulee teidän palvella jumalanne venäläisellä tavalla ja ratsastaa hevosillanne, kuten me palvelemme omalla tavallamme ja ajamme poroillamme. Jumala, joka taivaassa asuu, katsoo alas maailmaan, ja seuraa tarkasti,

miten venäläiset palvelevat tahollaan ja miten tšuktšit omalla tahollaan.” (1999). Lennart Meri kirjoitti noidista Revontulten porteilla-kirjassaan: ”Šamaani välitti aikaa – yhtä hyvin menneisyyteen kuin tulevaisuuteen. Arpoja, noita oli ennen muuta laulaja ja perinteen säilyttäjä, elävä silta menneisyyteen, jota hän improviisaatioissaan lakkaamatta kehitteli tulevaisuuteen päin. Kaikki sairaudenaiheuttajat olivat tuollaisten animististen käsitysten mukaan peräisin ajattomasta maailmasta. Ne olivat hengen, tšuktšien *kelet*.” (1977).

Tsaarin Venäjän loppuaikoina Kolyma oli kuitenkin jo vankien sijoituspaikka kauppareitin ja tutkimusmatkojen huoltopisteen lisäksi. Neuvostoliiton valtapinta levittäytyi hallintoineen Ala-Kolymalle 1920- ja 1930-lukujen vaihteessa. Se merkitsi Kolyman kansojen ja yhteisöjen laajamittaista kolonisaatiota ja luonnonresurssien, kuten porojen, keskittämistä valtioneiltoille. Innokenti Jakovlevitš Garunin, eveni Kolymškajan kylästä, on syntynyt 1924. Garunin on Kolymškajan arvostettu vanhus, joka tapasi tutkijat kotonaan. Haastattelua tehtäessä hän oli 82-vuotias. Garunin meni kouluun Neuvostoliiton koulutusohjelman ensimmäisessä aallossa Kolymalla 1936. Vuonna 1941 hän aloitti poronhoidon. Kolhoosijärjestelmä muutettiin 1961 sovhoosiksi Kolymškajassa, ja vuonna 1991 siitä tehtiin Turvaurgin-yhteisö. Garunin on työskennellyt paimenena, sitten prikatiirina, sihteeri-kirjanpitäjänä ja eläkkeellä nuorempien poromiesten työhönopastajana. Tämän lisäksi hän vuodesta 1970 oli myös Neuvostoliiton kansanedustaja omasta piirikunnastaan. Hän muistaa entisajoista: *”Kauan aikaa sitten, kun olin ihan pieni, oli kulakkeja. Heillä oli omia maita. Toisten mailla ei saanut vaeltaa. Porotokka pidettiin ainoastaan omilla mailla. Sovhoosin ja kolhoosinkin aikana meillä oli enemmän poroja. Perestroikan jälkeen kaikki on muuttunut. Poronhoito ei kiinnosta nuoria. Suuri osa ongelmista johtuu siitä”* (S-2006).

1930-luvulla rakennettiin Kolyma-joen koko pituudelle *GulaG*, vankileirien saaristo (Applebaum 2004, erityisesti emt. 2004: 97–100 ensimmäisten Ylä-Kolyman leirien osalta). Anne Applebaum on kirjoittanut laajan kuvauksen vankileirien saaristosta, hallinnosta, sijainnista ja toimintaperiaatteista, sekä keskitysleirien uhreista Venäjällä. Applebaumin mukaan Kolyman leiriverkoston rakentaminen käynnistyi 1931–1932: ”Myöhemmin, 20.8.1931 ja 16.3.1932 välisenä aikana politbyro keskusteli Kolyman maantieteestä ja geologiasta peräti 11 kertaa, Stalinin itsensä ottaessa osaa keskusteluihin.” (emt. 2004: 97). Kolyman leirien erityispiirre oli aitojen puuttuminen, koska vangit, jotka pakenivat, kuolivat arktiselle tundralle takuuvarmasti. Ala-Kolyman osalta leiri sijaitsi nykyisen Nutendlin käyttämän maa-alueen pohjoislaidalla, Ambartšikissa. Piirikunnan museossa on pieni muistonäyttely *GulaGin* uhreille, mutta aihe on edelleen hyvin arka Kolymalla. Kun leirihallinto saapui, myös paikallisille poromiehille ja yhteisöille suunnattiin aggressiivinen aivopesuohjelma, jonka tavoitteena oli pyyhkiä pois omaehtoinen kulttuuri, kieli ja elämänmuoto. Akulina Kemlil, jonka yhteisö paimentaa porojaan leirirakennelmien läheisyydessä, on todennut: *”Täällä pidettiin vankeja. He karkasivat ja siksi ihmiset eivät saaneet lupaa asua täällä, joutuivat siirtymään muualle. Tämä on Pohodskin vanha paikka. He asuivat kaikkialla, Ambartšikiin asti. Vankien hautoja on joka paikassa. Ambartšikiin asti ja kauemmas”* (S-2005a) Myös Kolyman noitia jahdattiin, ja heitä vietiin *GulaG*-leireihin.

1930-luvun tapahtumissa myös monet suvut, klaanit ja yhteisöt kävivät läpi muutosprosessin, jossa vanhaa tietoa sukulinjoista ja sukulaisuuksista unohtui paljon. Kun Neuvostoliitto pakotti paimentolaiskansat kyliin, kuten Tšerskiin ja Kolymškajaan, se muutti Ala-Kolyman yhteisöjen rakenteita peruuttamatto-

masti. Poronhoito siirrettiin, kuten Iengrassakin, osaksi valtioneitoja, vaikka paimentolaisuuden sallittiin jatkuvan tundralla prikaatimuodossa. Neuvostoliiton romahdettua 1991 Ala-Kolyman väestöstä katosi yli 75 000 ihmistä viimeisen 15 vuoden aikana. Tšerski on täynnä tyhjiä kerrostaloja, ja väestö koostuu nyt pääosin alkuperäiskansojen jäsenistä piirikunnan alueella. Talousongelmat sekä Andrjuškinon humanitaarinen kriisi ovat edelleen arkipäivää Ala-Kolymassa. Vjacslav Shadrin, jukagiirikansan johtaja, kertoo kylän ongelmista: ”*Nyt on erityisen vaikeaa Andrjuškinossa. Andrjuškino – se on evenit, jakuutit, tsuktšit ja jukagiirit. Siellä on paljon nuorten itsemurhia, syöpää, alkoholismia*” (S-2005a). Putinin hallinto on esittänyt 2006–2007 kaudella poroyhteisöille vuokraa maista, joita ne käyttävät. Myös porotalous on kriisiytynyt. Tämä on aiheuttanut reaktioita yhteisöissä: ”(Hallinto sanoo, että) *siinä sinulle 10 hehtaaria ja se saa riittää. Poronhoidossa tarvitaan miljoona hehtaaria. Vaelletaan satoja ja satoja kilometrejä. Jos miljoona kerrotaan edes yhdellä kopeekalla, se on yhteensä jo 100 000 ruplaa. 10 000 ruplaa, entä jos on 10 miljoonaa, se tekee 100 000 ruplaa. Ja se maksettaisiin joka vuosi. Minä laskin yhdellä kopeekalla, mutta he suunnittelevat perivänsä 60 kopeekkaa. Hallituksemme myöntää korvausta 4 500. Niiden avulla vielä jotenkuten pärjäämme. 90-luvulla porojen määrä laski rajusti, ainoastaan tasavallassamme se laski 80 %. Nyt yritetään saada poromäärät ennalleen. Pyritään siihen, ettei poroja teurastettaisi*” (Anonyymi S-2006a).

2.1.3 Ala-Kolyman tutkimuksesta

Kolyma-joki ja sen suistoalue Ala-Kolyma on ollut vuosikymmenien aikana etnografien ja antropologien tutkimuskenttä. Waldemar G. Bogoras (myös Vladimir Bogoraz) (1865–1936) ja Waldemar I. Johelsson (1855–1937) ovat kuvanneet alueen kansaa 1800-luvun lopulta tarkasti (esim. Johelsson 2005, Bogoras 1904–1907, Bogoras 1922). Bogorasin kuvaukset Kolyman kansoista alkavat jo vuodesta 1889, jolloin hänet tuomittiin toisinajattelijana Keski-Kolymalle vangiksi (Freed, Freed & Williamsson 1997: 12–13). Pohjoisen Tyynenmeren kaaren tutkimukseen perustettiin keuhällä 1897 ”*The Jesup North Pacific Expedition*”-tutkimusretkikunta amerikkalaisen liikemiehen, Morris Jesupin rahoittamana. Työryhmään kuului myös Franz Boas. Waldemar G. Bogoras ja Waldemar I. Johelsson palkattiin kenttätöihin mukaan, erityisesti Kolyman osalta. (esim. Freed 1997: 1–12). Heidät oli myös aiemmin otettu mukaan Kolymaa koskettaneeseen Sibiriakov-tutkimusretkeen (emt. 1997: 14). Ala-Kolymalta tallennettu materiaali sekä valokuva-aineisto, yhteensä 3000 kuvaa koko Jesup-retken tuloksena (emt. Kendall 1997: 7–8), ovat muokanneet antropologian kuvaa Kolyman kansoista ja kulttuureista siitä eteenpäin. Jesup-tutkimusretken materiaalmäärä on huikaiseva, ja omassa kenttätyössäni pohjoisen Tyynenmeren kaaren yhteisöissä olen havainnut sen olevan nyky-yhteisöille *opas* siihen, miltä kulttuuri ennen laajamittaista kolonisaatiota näytti. Johelsson ja Bogoras saapuivat vaimoineen Mariiinkin satamakaupunkiin Anadyrille Tsukotkalle heinäkuussa 1900, josta heidän kenttätyönsä osana Jesup-tutkimusta alkoi. Seuraavien kahden vuoden aikana he viettivät Tsukotkan ja Kolyman alkuperäiskansojen yhteisöissä pitkiä aikoja ja tallensivat kansanperinnettä, ottivat valokuvia ja matkasivat Kolymaa koko sen pituudelta. Bogoras julkaisi seitsemän monografiaa, jotka keskittyivät pääosin tsuktšeihin. Johelsson julkaisi laajasti jukagiirien yhteisöistä. Hän myös julkaisi teoksen *Peoples of the Asiatic Russia* (1928) materiaalinsa pohjalta. (Freed 1997, Bogoras 1904–9, 1922, Johelsson

1926, 1928, 2005). Vakhtin mainitsee näiden kahden pioneeriantropologin muokanneen venäläistä etnografiaa uuteen suuntaan. Nykytutkimuksen valossa monet Johelssonin ja Bogorasin käyttämät metodit ja kuvaukset ovat koloniaalisen tutkimuksen klassisia esimerkkejä. Heidän julkaisuistaan nyky-yhteisöt ovat kuitenkin onnistuneet tunnistamaan kulttuurinsa piirteitä, joista ei ole muita lähteitä. (kts. esim. jukariigien osalta Kurilov 2001: 3–7).

Suomalaisista Sakari Pälsi asui Tsukotkalla kuvaten tšuktšikulttuuria teoksisaan *Arktisia Kuvia – Alkeellisia taideteoksia koillisesta Siperiasta* (1920) ja Pohjankävijän päiväkirjasta (1920). Pälsi ei käynyt koskaan Kolymalla, mutta hänen tiedonantonsa ja maastokartoituksensa meritšuktšien osalta liittyvät myös Kolyman rannikon yhteisöjen kulttuuripiiriin. Neuvostoetnografiaa on Meren (1977) lisäksi Kolymalta paljon, mutta sitä ei tässä laajemmin ole mahdollisuutta esitellä. Se jääköön tulevaisuuteen. Mainittakoon, että Kurilov (1996) ja Robbek (2005) ovat neuvostokaudella osana Neuvostoliiton tiedeakatemian Siperian-toimintaa julkaisseet kansojensa sanakirjat, materiaalsen kulttuurin esittelyt, ja perinteisen kulttuurin osa-alueista sekä populaaria että etnografista materiaalia. Työ on jatkunut aktiivisesti 1990- ja 2000-luvuilla. Materiaali siperialaisesta noitalaitoksesta ja Kolymalta tallennettu materiaali ovat päätyneet useiden länsimaisten tutkijoiden käsiin (Siikala 1978, Eliade 1957).

Amerikkalaiset tutkijat kutsuivat 1980-luvulla kulttuurivaihdon mahdollistuttua venäläisiä kollegoitaan kirjoittamaan Beringinsalmen kulttuureista yleisteoksen *Crossroads of Continents* (Fitzhugh 1988). Siinä on laaja esitys Kolyman ja pohjoisen Tyynenmeren kaaren maankäytöstä ja kauppareiteistä (Burch 1988: 228–229). Neuvostoliiton romahdettua Kolyman alueelta ja yhteisöistä ja tšuktšikulttuurista on kirjoitettu paljon kuvauksia. Golovko esittää tšuktšikielestä katsauksen neuvostoajan lopussa (1993). Vakhtin esittää katsauksen Venäjän pohjoisten kansojen tilanteesta 1990-luvun talousuudistuksien keskellä (1994). Pika (1998) käsittelee artikkelikokoelmassaan alkuperäiskansatemiikkaa ja on hyvin perillä Koillis-Siperiasta 1980-luvulta vuoteen 1997. Znamenski (1999) on tutkinut kristinuskon saapumista Kolymalle ja noitalaitoksen vastauksia siihen vuosina 1820–1917. Deusen on esittänyt laajan Tsukotkalta tallennetun tarina-aineiston korpista (1999). Dioszegi ja Hoppal liittyvät Kolyman šamanismin osaksi laajempaa Siperian kansojen uskomusperinteen tutkimusta (1996). Igor Krupnik, Smithsonian-instituutin kenttäantropologi, on julkaissut Kolyman, Tsukotkan ja pohjoisen Tyynenmeren kulttuureista 1990- ja 2000-luvuilla (esim. 1993, 1995: 26–28, 30–32, 22–24, 2000). Kerttula käsittelee inuiitti- ja tšuktšikulttuurin samankaltaisuuksia (2000). Tsukotkan osalta Patty A. Gray nauttii laajaa luottamusta tšuktšien parissa. Hän on julkaissut tšuktšisivilisaation, kansalaisyhteiskunnan, porotalouden ja kielen tilasta laajasti viime vuosina (2001, 2000: 31–38, 2003, Schweitzer & Gray 2000). Oakes ja Riewe esittävät perinteiseen pukeutumiseen ja jalkineisiin keskittyvän aineiston myös Kolyman osalta (1998). Myös tšuktšien omista riveistä on noussut merkittäviä puheenvuoroja Robbekin ja Kurilovin lisäksi. Esimerkiksi Abrijutina käsittelee pienten kansojen selviytymisstrategioita 21. vuosisadalla (2000), ja tšuktšien johtohahmoihin kuuluva Vladimir Etylen on esittänyt kansansa kulttuurista kannanottoja (2005, 2007). Evenki-luvun yhteydessä mainittiin jo tiedontuottamisen ja tutkimuksen suhteesta ja etiikasta, joten en toista sitä tässä. Totean vain, että erityisesti paikallisen tiedon syvempien kehien, kuten noitamateriaalin osalta noudatetaan yhteisöjen ja niiden edustajien toiveita ja antamia lupia.

3 ALA-KOLYMAN MUKANA OLLEET YHTEISÖT

3.1 Tundran väkeä

Lähes kaikki Kolymalla ovat sukua keskenään, jos kuuluvat kantaväkeen. Kuten aiemmin todettiin, kollektivisointi ja yhteiskunnalliset muutokset 1900-luvulla ovat häivyttäneet ja sekoittaneet 'puhtaat' kansaidentiteetit, vaikka yksilöinä ja perheinä Kolyman ihmiset kokevat olevansa esimerkiksi eveenejä, jukagiireja tai tšuktšeja. Jochelson esittää, kuinka jukagiirien osalta sekä jukagiiriläis-evenkien suku ja perhe olivat laajoja käsitteitä. Ihmiset muistavat, keitä he ovat. Applebaumia mukaillen: ”loppujen lopuksi, elämäsi tarina oli omasi, ei kenenkään muun” (2004: 24). Tämä tutkimus noudattaa samaa periaatetta kuin evenkimateriaalin klaanien osalta. Ihmiset kuuluvat ja identifioituvat niihin yhteisöihin, joihin he kokevat kuuluvansa, eikä ulkopuolisten tutkijoiden asia ole selvittää, kuka on 'puhdas' tšuktši tai eveni. Sama ihminen voi kuulua moneen heimoon, klaaniin ja kansaan, isän, äidin ja sukulaisten kautta. Tätä osoitti kesällä 2006 Tšerskissä järjestetty kolmas jukagiirien kansankokous (Shadrin 2007). Tämä tutkimus on keskittynyt kahden vapaasti laiduntavaa poropaimentolaisuutta harjoittavan tšuktši-yhteisön eli obštšinan paikallisen tiedon, ilmastonmuutos- ja luonnonmuutoshavaintojen selvittämiseen. Nämä yhteisöt ovat Turvaugin ja Nutendli. Ala-Kolymalla, Andrjuškinossa, on myös kolmas poropaimentolaisuusyhteisö, jukagiirien *Tsaila*, mutta se ei ole tämän tapaustutkimuksen piirissä. Tsailassa on talvella 2007–2008 kaksi prikaatia, kuusi Kolyman paimentolaisteltaa eli *jarangaa*. Tämän lisäksi Kolymskajassa, Andrjuškinossa, Podhovskissa ja Tšerskissä on tehty haastatteluita, vierailuita ja taustatyötä eläkeläisten ja poroyhteisöjen sukulaisten luona, mutta nämä eivät ole tämän tapaustutkimuksen piirissä. Ilmastonmuutosselvitysten kannalta keskeinen oli vanhusten yhteishaastattelu 28.2.2006 Kolymskajassa. Lisäksi Tšerskin lähellä on tavattu luonnontieteilijä professori Sergei Simov, ja hänen kanssaan on vertailtu yhteisöjen tiedon ja luonnontieteellisen aineiston valossa ilmastonmuutoksen, erityisesti ikiroudan sulamisen, vaikutuksia ja levinneisyyttä.

3.1.1 *Kolyman myyttisestä tiedosta*

Ala-Kolyman yhteisöt ovat vuoden 1991 jälkeen aktiivisesti palauttaneet omien sivilisaatioidensa ja kulttuuriansa tapakäytäntöjä ja Neuvostoliiton aikana piilossa säilyneitä tapoja. Kolyman oma uskomusperinne on šamanismi. Aihe on hyvin arka edelleen, ja tätä tapaustutkimusta, varten esitetään vain sellaista materiaalia, jonka yhteisöt ovat hyväksyneet ja joka liittyy paikallisen tiedon ja ilmastonmuutoksen aihepiiriin. Muu materiaali jää jatkotyöskentelyyn ja -keskusteluihin. Sama kolmikerroksisen maailman tuntemus ja olemus, joka Iengran materiaalin yhteydessä käsiteltiin, on edelleen osa Kolyman yhteisöjen elonkehää. Kolyman ihmisille tundra kaikkine olemuksineen on *koti*, kuten Tuiskukin mainitsee Nennetsian osalta (2002: 100–101) Se on sekä aistillisten että yliaistillisten tapahtumien näyttämö, tila ja sijainti. Dmitri Nikolajevitš Begunov on eläkkeellä oleva poromies, joka asuu Tšerskissä. Hän kertoo maaston, luonnon ja myyttisen tiedon yhteydestä omassa elämässään: ”Minä synnyin esimerkiksi tundralla, synnyin ilman mitään lääkäreitä. No, isoäiti auttoi äitiäni varmaan. Olen lapsuudesta alkaen elänyt

täällä tundralla. Tundra on tietysti minun kotini. Kun asumme tundralla, olemme tietysti vuorovaikutuksessa luonnon kanssa. Tämä mätäs on jollekulle vain mätäs, eikä mitään muuta. Mutta tämä mätäs voi kertoa minulle monista asioista. Minä voin lukea sitä ja sanoa, että täällä oli esimerkiksi sellainen lintu, jos siitä näkyy vähän jokin jälki. Osaan heti määrätä, mikä lintu on ollut siinä” (S-2005a) Begunovin kertomuksessa välittyy myös Kolyman ihmisten aika-tila, aikappu, ja suhteet Kolyman-virtaan ja sitä ympäröivään maisemaan: ”(Sukulaiseni) kuoli viime vuonna. He taitavat olla jossain lähellä meitä vuoden tai kolmen vuoden ajan kuolemansa jälkeen. Minä syötän tulta ja sanon: setä, olen jo väsynyt etsimään, kerro, missä poroni ovat. Jos en löydä niitä pian... Ja tuli alkaa vastata: se kääntyy johonkin suuntaan. Kun on jo myöhä, asetan rekeeni siihen suuntaan päin, mihin tuli kääntyi. Lähden aamulla siihen suuntaan etsimään niitä ja löydän porot 5–6 kilometrin päästä. En tiedä mitä se oikeastaan on, mutta kun juttelee tulen kanssa” (S-2005a) Samoin kuin Pave Jokkmokkissa, kokemuksen ja maailmantajun välittäminen paikassaan ei ole itsestään selvää tai määriteltävissä analyttisesti. Asiat ovat, tapahtuvat, mutta niitä on vaikeaa kuvata, kuten Begunovin kertomuksesta näkyy – ”En tiedä mitä se oikeastaan on” (2005a). Tämä syvä suhde on myös alueen halki virtaavaa Kolymaa. Begunov jatkaa: ”Sisarukseni poika hukkuu kolme vuotta sitten. Me etsimme häntä kuukauden, emmekä löytäneet. Sitten nousin aamulla, ja Kolyma näkyi selvästi kotoa. Syötin tulta ja sanoin, että pitää jo haudata sinut, Kolja, mutta emme tiedä, missä olet. Tunnin päästä Kolymalta näkyi, että jokin musta esine ui joessa. Lähdimme tarkastamaan ja se oli hän, Kolja” (S-2005a). Tämä maailmataju on ollut myös salatua neuvostoaikana, mikä johtui muutoksista, joita valtapinta toi mukaan. Gavril Kurilov, jukagiirikansan entinen johtaja, on noidan eli ’olmin’ poika ja kansansa myyttisen tiedon kantaja, kuten Keptuke evenkeille. Hän kertoo isästään: ”Itse olen syntynyt Neuvostoliiton aikana. Olen kertonut teille, että isääni vainottiin, koska hän oli šamaani. Oli vaarallista puhua, mutta jotain hän on kertonut meille.” (S-2006). Kurilov kertoo isänsä ystävän Takajan, joka oli myös noita, kokemuksista osana KGB:n noitavainoja. Rummut vietiin piiloon tundran syliin: ”Siksi kun Takajan rummut poltettiin, hän tuli isäni luo. Isäni piilotti omat rummut vallankumoukskomitealta. Silloin oli sellaisia miliisejä, jotka keräsivät rummut ja polttivat ne. Isäni piilotti omansa. Tundralta on vaikeaa löytää. Ja kun Takaja kysyi rumpuja, isäni antoi ne hänelle, ja siksi isäni paransi toisella tavalla” (S-2006). Begunov muistaa, mitä vainojen jälkeen Kolyamalla noidille tapahtui: ”Šamaanit kuolivat pääasiassa ilman tuskaa, ainakin mitä minä ihmisten kertomuksista muistan, he kuolivat rauhallisesti, menivät nukkumaan ja kuolivat ilman kärsimystä, olivat jo vanhoja tietysti. Ajatellaan, että tsuktšien šamaani oli vahvin. Tsuktšit taas sanovat, että jakuuttien šamaani oli vahvin” (S-2006).

3.1.2 Kolyman yhteisöjen suhde karhuun

Kolyamalla eläneet yhteisöt kuuluvat myös pohjoisen vyöhykkeen karhua kunnioittaviin kansoihin. Tieto elää edelleen Kolyman ihmisten parissa. Haavio (1968: 78–79) kertoo jukagiirien olevan karhun väkeä: ”Kaukana Koillis-Siperiassa asuu pieni jukagiirien kansa, joita vuosien 1927–1928 väestönlaskennan mukaan oli jäljellä 448...Osa jukagiireistä elää tundrilla evenien eli lamuuttien ja tsuktšien seassa. Tiedetään, että 1600-luvulla jukagiirit pitivät hallussaan erittäin laajoja alueita Lena-, Indigirka- ja Kolyma-jokien varsilta Tsuktšien niemimaalle asti; heidän pohjoinen rajansa oli Jäämeri, eteläinen oli jossakin Jana-, Indigirka- ja Kolyma-

jokien latvoilla, siis lähellä Ohotan merta. Myös jukagiirit pitivät karhua kantaisänään. Karhun nimitys on *märäläjä haba* 'paljasjalkaisoisä'. Rockwell (1991: 181) antaa tiedoissaan myös termin 'maan omistaja, isoisa, suuri mies' jukagiirin nimityksestä karhulle. Grigori Ivanovits Velvin, tsuktsiporomies ja hallinnon ympäristö- ja luontaistalousvastaava, oli mukana vuoden 2005 vierailulla Nutendlin perusleiriin. Hän kertoi oman sukunsa suhteesta karhuun poroleirin rauhallisessa tunnelmassa: *"Sukulaissuhteista; suvustani. Minun isoäitini äiti, minun äitini mummo. He ovat jukagiireja. Oli sellainen Alai-kansa. Äitini puolelta on nimenomaan Alain jukagiireja. Niitä pidetään oikeina jukagiireina. Isoäidin äiti kertoi, että meidän kantaisämme oli maakarhu. Yksi naisista meni naimisiin... Hän eksi ja tapasi karhun. Karhu otti hänet vaimoksi. Kun se poistui jonnekin, se sulki oven kivellä, ettei hän lähtisi mihinkään. Kerran hän kuitenkin pääsi karkuun. Ja meni sukulaistensa luokse ja sanoi heille 'se kuitenkin lähtee perääni, siksi teurastakaa valkoinen poro.' He teurastivat ja jättivät sillä tavoin pysähdyspaikalle ja lähtivät itse karkuun. Kerrotaan, että se otti poron ja lähti pois. Ikään kuin teki vaihtokaupat. Ja hän (nainen) pääsi karkuun. Ja hän synnytti lapsen ja sieltä tämä suku sai alkunsa. Tämä suku kertoo tällä tavoin. Siksi jukagiirit, meidän tundramme jukagiirit eivät koske maakarhuun. Se on meidän esi-isämme. Tällaisen legendan isoäidin äiti on kertonut. Se on legenda Albertkanista. Tai Nerahasta. Mutta tällaisen olen kuullut. Mummoni kertoi äidilleni, ja äitini kertoi minulle"* (S-2005). Velvinin kertomuksessa on säilynyt suora suullinen tieto perheen sisällä suhteista, joita Sarmela kuvaa (1991). Velvinin karhutarinassa on yhteys alai-jukagiirin kotiseutuun Albertkanissa ja Nerahassa, joka myös kiinnittää karhusukulaisuuden maaston ja maiseman piirteisiin. Narratiivissa on myös läsnä toimintatapoja karhun lepyttelemiseksi, eli valkkon uhraaminen. Alexei Gavrilovitš Tretjakov, eläkkeellä oleva poromies Andrjuškinosta kertoo omia ajatuksiaan aiheesta: *"Tiedän, että karhu on pyhä eläin, että karhu on esi-isämme. Siksi emme ammu karhua, emmekä syö sen lihaa. Se on pyhä meille. Esimerkiksi kun olimme pieniä, eräs karhu pelästytti meidät. Se tuli talomme viereen. Ja yksi vanhus niin kuin kääntyi karhun puoleen ja sanoi: 'miksi pelästyttät lapsia'. Ja se karhu lähti takaisin metsään"* (S-2005). Begonov kertoo omasta suhteestaan karhuun. Hänen kertomuksessaan ovat Velvinin tapaan läsnä toimintaohjeet ja tapakäytännöt: *"Kaitshe ovat meille pyhiä, koska me emme syö emmekä tapa karhua. Ja kutsumme sitä isoisäksi. Karhu on meille pyhä. Minä olen kuullut sellaisen tarinan karhusta, että nainen tapaa karhun eikä tiedä mitä tekee. Sebän tappaa, ja nainen ajattelee, että hän riisuutuu. Karhu ujostelee ja menee pois! Toisaalta, jos karhulta otetaan turkki pois, se on ihminen. (Jegor) Nutendli oli ajamassa poroja, paimenet tappoivat karhun ja ottivat nahan ja se oli alaston nainen, se oli naaras. Se on hyvin kostonhimoinen, jos se muistaa hajun niin se löytää, löytää vaikka 5–10 vuoden jälkeen, se jää aivoihin. Siksi esi-isät, vanhemmat ja isovanhemmat sanoivat, ettei saa koskea. Se ei koske äläkä sinä koske"* (S-2006).

Karhu on, kuten edellä osoitettiin, Kolyman yhteisöille pyhä. Sitä pidetään *tietoisenä olentona*, vaikka sillä ei ole yhtä vahvaa metsästyksellistä roolia kuin lengran evenkeillä. Julkaisen tässä kertomuksen karhusta ja sen roolista Nutendlissa. Ne kertovat ikisuhteen jatkuvuuksista myös heidän kotiseutualueellaan. Slava Kemlil ja Jegor Nutendli kertovat: *"Me suhtaudumme karhuun siten, että emme koske siihen, eikä se koske meihin. Jo lapsesta asti meidän ei ole annettu puhua karhusta kovalla äänellä. Isän äiti, kun hän kuoli, hän sai karhulta merkin, että kuolee pian. Tuli lähelle, käveli tynnyrin vieressä ja lähti pois. Sanotaan, että hän on niin kuin apulainen. Jos lapsi katoaa, ei väliä onko poika tai tyttö, niin se ei koske heihin. Tämä*

on joko tositarina tai taru, joka kertoo, että lapsi katosi ja he tapasivat ja lapsi sanoi: minä olen eksynyt ja nälkäinen. Karhu vie pesään ja antaa tassua ja sanoo: Tässä. Ime tästä. Ja tämä lapsi syö mahansa täyteen ja lähtevät pesästä, ja karhu näyttää tien ja sanoo: älä käänny mihinkään suuntaan, kulje tuohon suuntaan. Ja lapsi lähtee ja lopulta löytää tuttuja paikkoja ja menee kotiin. Meillä on täällä paljon karhuja. Emme yritä tappaa niitä, vain pelästyttää” (S-2005). Jegor Nutendlilla on omakohtaisia kohtaamisia karhujen kanssa, ja myös hän Begunovin tavoin kasvoi vanhan kansan tarinoihin. Poikansa Slavan tulkitsemana Jegor kertoi, että ”meillä oli sellainen uskomus, että yksi nainen katosi ja alkoi asua karhun kanssa. Jonkun ajan kuluttua karhu saattoi naisen raskaaksi ja hän synnytti lapsen. Ja lapsi oli karvan peittäjä ja meni taigalle. Ja tämä nainen meni naimisiin, ja sai lapsia, hänen poikansa kasvoi isoksi, meni metsästäämään ja tapasi karhun. Hän aikoi tappaa karhun, mutta karhu sanoi: olen veljesi. Ja yhtä sukua pidetään karhun sukulaisina eivätkä karhut ja ihmiset saa toisiaan tappaa. Tietysti karhu on lähin. Meidän kansoillamme on myös sellainen käsitys, että aluksi oli maan luoja, eläinmaailman, hän sanoi valkoiselle karhulle: sinä syöt lihaa ja asut tällaisissa oloissa. Yhdelle sanoo, että sinä olet sellainen ja toiselle, että sinä olet susi, sinä syöt myös lihaa, kun poronhoitajat eivät ole vahtimassa. Ja naali myös, sinusta tulee naali, näin luoja loi. Sanoi, että meillä on liian paljon ihmisiä, tehdään näistä ihmisistä karhuja, poroja, naaleja ja niin edelleen. Oli liikaa ihmisiä, siksi ihmisistä tehtiin eläimiä. Joistakin näistä ihmisistä, näiden joukossa on pahoja, heistä tehtiin sellaisia, joilla on vaikeuksia, hyvistä taas sellaisia eläimiä, joilla on helpompaa. Meillä on sellainen käsitys” (S-2006a).

Kolyman noitien ja karhujen yhteys kuvastuu Kurilovin kertomuksessa isänsä parannusrituaalista, joka kohdistui Atlasovien perheeseen Ala-Kolyman länsiosissa 1940-luvulla. Hänen narratiivissaan ovat läsnä kertomukset unitiedosta, suhteista ympäröivään maailmaan ja sen eläimiin, rituaalinen tieto ja omakohtainen kokemus Kolyman noitien mahdista.: ”Yleensä poronhoitajat menivät kesällä Jäämerelle ja me jäimme Ison Aljoran luo kalastamaan. Kerran isäni sanoi, että Atlasovin pojalle (käy huonosti). Hänen sukunimensä oli Atlasov, mutta häntä kutsuttiin Ohadeksi. Ohade on jukagiirilainen nimi, luultavasti linnun pyrstö. Kun istuimme kaikki aamiaisella, isäni sanoi äidilleni: Ohade. Heidän pojalleen käy huonosti. Kun he kulkivat karavaanissa, suopungin mitan päässä eli noin 25 metrin etäisyydellä karavaanin vasemmalla puolella oli joutsen, jolla oli siivet auki. Olisi pitänyt tappaa se joutsen. Jos he olisivat tappaneet joutsenen, poika olisi elossa. Hän oli ihan pieni vielä, vastasyntynyt. Samana kesänä tämä poika kuoli. Ja äidistä, nykyään hän on Elvas Atlasovin mummo, tuli ”menri”, jakuutin kielellä sanotaan ”menri”. Se on sellainen hermosairaus. Näin kerran kun hän illalla hyppi kuin samaani nuotion ympärillä hiukset auki. Äiti, kuolleen pojan äiti. Hän oli puoleksi hullu. Atlasova tuli isäni luon. Mehän emme tienneet mitä oli tapahtunut. Talomme oli turvekammin tapainen. Puolet oli melkein maan alla. Se oli ylhäältä päin kapea ja alhaalta leveä. Pylväät, seinät ja siellä on tyhjä tila, nurkassa. Jostain syystä tykkäsin nukkua pää sinne päin. Kun astui sisään, vasemmalla oli puusänky. Siellä vieraat nukuivat. Vieressä oli pöytä. Äitini ja isäni nukuivat oikealla ja vastapäätä nukuimme me lapset. Silloin nukuin pää sinne päin. Pylvään takana. Heräsin yöllä ja huomasin palavan kynttilän. Isäni puhui jotain. Ja kuulin myös naisäänen, hän vastasi. Tulin uteliaaksi ja kurkistin varovasti pylvään takaa. Säikähdin hirveästi. Pöydällä paloi kynttilä ja siellä istui karhu. Karhu istui. Säikähdin. Vetäydyin takaisin, mutta uteliaisuuttaan kurkistin uudestaan, koska kuulin isäni äänen. Katsoin uudestaan. Kyllä, se oli isäni, mutta hänellä oli karhun pää. Varmaan silmissään oli jotain, en tiedä. Isäni kysyi naiselta viime kesänä näkemästään

unestaan. ”Onko sellaista tapahtunut?” ”On tapahtunut. Juuri niin kuin sinä kerroit.” nainen vastasi. Kun isäni näki sen unen, he olivat Jäämeren lähellä, noin 100 km etäisyydellä. Silloin meillä ei ollut radiopuhelimia. Isäni ei tiennyt tapahtuneesta ja nyt kyseli naiselta tapahtuneesta. Kaikki tapahtui niin kuin isäni kertoi. Silloin isäni sanoi ”Teillä on sellainen kirjava poro. Teillä on muutama kirjava poro. Paina mieleesi kaikki, mitä nyt sanon sinulle. Älä sekoita mitään. Poron vasemmalla puolella on täällä laikku, ja täällä. Oikealla puolella täällä on täplä, ja täällä. Sitten poronsarvet. Oikealla puolella on niin monta haaraa ja vasemmalla niin monta. Poroillehan kasvaa joka kesä uudet sarvet. Paina hyvin mieleen, että tämä haara täytyy leikata. Täältä puolelta täytyy leikata tämä haara ja tältä puolelta tämä. Muista, äläkä sekoita mitään. Tämä poro suojelee teitä. Enää teidän perheessänne ei satu lapsikuolemia. Kuolokoon tämä poro itse.’ Myöhemmin tämä nainen parantui. Hän kuoli ihan vasta. 1980-luvulla. Tällaista on sattunut” (S-2006).

3.1.3 Kolyman maailmallisuus

Kolyman kansoilla on säilynyt niiden etäisyyden johdosta, omia ajatuksia maailmantajusta. Jukagiirien parissa on uskomus, että sielu, *nuni*, palaa maan päälle. He sanovat, että hyvät ihmiset eivät kuole koskaan. Kurilov kertoo: ”*Siksi pyrimme olemaan hyviä. Ei saa valehdella. Ei saa varastaa. Ei saa sotia. Ei saa vuodattaa verta. Kun sodimme tsuktsien kanssa, he tulivat tänne idästä. Kun eräs jukagiirilainen sankari oli tappanut liian monta tsuktsia, hän pysähtyi ja sanoi: ”Olen tappanut liian monta ihmistä, se on syntiä, älkää te tappako enää.” Liikaa veren vuodattamista pidettiin syntinä*” (S-2006). Oman maailmantajun avulla vielä nykyajassakin Kolyman kulttuureissa erotetaan muualta tuodut omista ajatuksista. Kurilov kuvailee Kolyman jukagiirien maailmallisuutta: ”*Meillä on ’jumala’. Se on joku, jotain, joka asuu tuolla ylhäällä. Se ei ole Kristus, se ei ole ihminen. Se ei ole taivas. Se on jotain siellä kaukana. Se on jotain, ehkä se on avaruuden kaltainen. Tuolla on ja siellä sijaitsee avaruus. Ja yleensäkin koko tätä tilaa, aineellista maailmaa me tundrajukagiirit kutsumme sanalla ”sukun”. Aineellinen maailma. Ei tundraa vaan aineellista maailmaa. Kaikki, taivas ja kaikki. Se on maailmankaikkeus, koko aineellinen maailma. Kun aamu sarastaa, meillä tundrajukagiireillä sanotaan sukun eli aineellinen maailma alkaa loistaa. Sukun. Tai sukun eli aineellinen maailma, avaruus muuttui mustaksi. Sukun-sanalla on monta merkitystä*” (2006).

Jukagiirien *sukun* on suomenkielen ajast-aikojen avartuva avara, jossa ei ole alkua eikä loppua. Nutendliissa Akulina Afanasievna Kemlil ja Jegor Nutendli hallitsevat vielä Kurilovin mainitsemien myyttisen tiedon ymmärryksen ja maailmantajun. He kertovat omista ajatuksistaan myyttisen maisemasta vuoden 2006 vierailulla: ”*Vanhat ihmiset, meillä päin asui 110–120-vuotiaita, vanhat ihmiset menevät eteenpäin. Siksi he eivät synny uudestaan nopeasti. Menevät eteenpäin. Tuonela. Sinne alas menevät. Iäkkäät vanhat ihmiset. Mummoni on kertonut, että he menevät sinne eteenpäin. Nuorista en tiedä. (Mutta) syntyvät uudestaan. Esimerkiksi, jos mummo kuolee ja minusta tulee surullinen, silloin täytyy haudata matalaan maahan, jotta hänen sielunsa syntyisi nopeasti uudestaan. Jos ei sureta yhtään haudataan syvemmälle. Vanhat ihmiset haudataan syvälle, mutta nuoret haudataan matalaan maahan. Siinä on ero. Jotta syntyisi nopeasti, tänne asti kaivetaan. Silloin syntyy pian tyttärenä tai veljentyttärenä. Kun sielu syntyy uudestaan, lapsi kertoo tarkkaan, että meillä oli sellainen ja sellainen poro. Missä se on? Lapsi itse kertoo kaiken. Kertoo kaiken, missä kävimme, mitä teimme yhdessä. Me vain kuuntelemme, emme keskeytä. Ajattelemme*

"Ai, se on hän, joka kuoli, tuli takaisin". Silloin annamme nimen itse" (S-2006b) Kemlilin ja Nutendlin materiaalissa on esillä myös myyttisen maiseman suuntien ja suhteiden keskinäisymmärrys. Maailmantajun syvempi tieto on osa yhteisön paikallisen tiedon syväarkkuja, jotka tapaustutkimustani varten osoittavat Kolyman maiseman moniolevaisen mahdollisuuskehän koko laajuudessaan.

3.1.4 Kolyman unet

Unet (Brody 1983) muodostavat myyttisen tiedon keskeisen ulottuvuuden, ja niitä myös käytetään päätöksenteossa. Kuten myös muissa tapaustutkimuksissa, unet ovat paikallisen tiedon syväpalkkeja, intiimiä henkilökohtaisen tiedon ydinkehää. Esimerkiksi Turvaurginissa tallennetusta unikertomuksesta tämä käy ilmi: *"Jos näkee kuolleita ihmisiä unessa... Todella huono enne, jos näkee monta vainajaa samassa unessa. He istuvat ja juttelevat kanssasi, halaavat ja suutelevat sinua. Suuteleminen on todella huono merkki. Aamulla kun heräät ja kerrot unesta. Kerrot, että olen nähnyt unta, sinulle sanotaan, että se on huono enne. Sinua kutsutaan jo ja sinulle voi tapahtua jotain paha. Sinun täytyy olla varovainen. Perinteemme mukaan, jottei sinun kävisi mitenkään, täytyy sytyttää nuotio. Eihän kukaan halua sinne. Täytyy lepytellä henkiä. Yleensä lepytellään poron rasvalla. Vielä unista. Etuhampaat tarkoittavat lähisukulaista. Mitä kauempana hammas sijaitsee, sitä kaukaisempi sukulainen. Ettei sellaista tapahtuisi, täytyy piirtää rastit hiilipalalla hampaiden päälle ja tietysti ruokkia tulta"* (S-Sleptsov 2006a).

Tapaustutkimuksessani julkaistaan rajatusti esimerkkejä unista, joita Kolyman näkee, niiltä osin, kun siihen on saatu lupa, ja ne osoittavat oleellisia asioita tiedon sijainnista ja olemuksista. Turvaurgin-yhteisön johtajan Pjotrin äiti, Anna Aleksandrovna Kaurgina, on syntynyt 1943. Hän on Kolymskajan tšuktši ja kansansa perinteisten laulujen taitaja. Hän kertoo myyttisestä tiedosta ja unista: *"Monet uskovat. Esim. kun näen puolisoni unessani, alkaa tuisku. Jos näen setäni unessani, aina sairastun. Ja kaikenlaista pientä, matkat. Viime vuonna kun olin tundralla, sanottiin, että esiinny Putinin edessä. Ja (hiukan myöhemmin) siellä esiinnyin, siellä pidettiin seminaari. Erilaisia enneunia olen nähnyt. Jos näen lapsiani unessa esim. kun näen Pjotrin unessa ja hän lähtee kesällä jonnekkin, otan yhteyttä radiopuhelimella ja kyselen miten menee"* (S-2006). Unet ovat osa paikallisen tiedon muodostusta Kolyamalla. *"Jos näkevät jotain unia, voivat nähdä esimerkiksi juomingit. Se tarkoittaa riitaa. Jotakin paha. Esimerkiksi, jos unessa näkee valmiin kodin nurkan - se tarkoittaa kuolemaa"* (Anonyymi S-2005a)

3.1.5 Kolyman rituaaleista

Kolyman yhteisöt elävät edelleen totaalisisessa suhteessa ympäröivään maailmaansa, josta ne saavat ruuan, toimeentulon, kulttuurinsa ja tiedonmuodostuksensa kanalta oleelliset elementit. Huolimatta muutoksista, joita piirikunnassa ja alueella on tapahtunut, yhteisöt jatkavat vastavuoroisuusperiaatteisiin pohjaavaa suhdettaan paikkaansa ja paikkoihinsa. Myös vuodenajan erityispäivät on huomioitava. Aineistoni osalta yhteisöt kutsuvat näitä huomioimisia *rituaaleiksi*, uhritoimituksiksi, joissa kunnioitetaan luontoa ja sen voimia. Shadrin kertoo jukagiirien ajatuksista Ylä-Kolymalta: *"Meillä Ylä-Kolymassa ajatellaan, että jokaisella ihmisellä on oma puunsa, joka on hänen henkensä. Se on erityinen rituaali. Tämä henkilö ja puu ovat vuorovaikutuksessa"* (S-2005a).

Aleksei Nikolajevitš Kemlil, tsuktšiporomies Turvaurgin-yhteisön poroprikaatineljästä, kertoo rituaaleista: *”Samanlaisia rituaaleja, ne kaikki ovat samankaltaisia, tulen, auringon, ilman, veden ja maan ruokkiminen. Ennen suoritettiin myös samanlaisia rituaaleja, mutta laajemmassa kaavassa. Nykyään ruokimme vain tulta ja siinä kaikki. Ennen teurastettiin poroja, jos puhutaan ajasta ennen neuvosto-aikoja, teurastettiin paljon, porothan olivat yksityistä omaisuutta, oli eräänlaisia kulakkeja (maanomistajia), teurastettiin poroja ja ruokittiin tulta. Otettiin aivot ja valmistettiin erilaisia tsuktšien perinneruokia. Sisälmys keitetään erilaisten mausteiden kanssa, rasva, aivot, kaikki keitetään yhdessä. Tulen ja auringon ruokkimisen lisäksi en tiedä muita rituaaleja. Ja vielä aikaisemmin, muinaisaikoina palvottiin, uskottiin kaikenlaiseen. Oli juhlia ja rituaaleja. Kylässä tietävät paremmin vanhoista ajoista. Kylässä asuvat vanhuksat osaavat kertoa paremmin kuin minä. Meillä nuoremmilla ei ole kokemusta siltä ajalta, tiedämme vain sen, mitä olemme kuulleet”* (S-2006).

Kemlilin kuvauksessa on myös jaksottelu siitä, miten paikalliset kokevat tietonsa muuttuneen osana viime vuosisadan tapahtumia. Myös vanhusten tiedon kunnioitus on läsnä Aleksei Nikolajevitš Kemlilin puheenvuorossa. Aurinko ja tuli ovat korkeita kunnioituksen kohteita, elämän lähteitä, joille uhrataan Kolymalla. Se on, kuten evenki-materiaalin osalta esitettiin, myös Iengrassa yhteisön toiminnan osa. Vuosien 2005–2007 aikana tutkimusryhmä osallistui useisiin tuliuhrituaaleihin, *karmilitsoihin*. Turvaurginin johtaja Petja Kaurgin kertoo tästä: *”Meillä täytyy aina ruokkia tulta, kun näkee kuolleita unessa. Tuli on pyhä meille”* (S-2006). Rituaalien tarkkaa kulkua tai tapahtumia ei tässä julkaista. Todettakoon, että tulelle uhraaminen on keskeinen osa kaikkien Kolyman yhteisöjen elämää. Nutendli-yhteisön jukagiiri Zoja Nikolajevna Tokareva, 55, kertoo tästä: *”Meillä suopursu on meillä sellainen – puhdistaa ihmisen. Kun sytytämme nuotion, jos ihmisen pitää puhdistautua, niin tätä suopursua laitetaan nuotioon ja ihminen kulkee nuotion läpi, täytyy astua sen yli, ja se suopursu puhdistaa hänet. Ei tule sairauksia. Ja elämässä on kaikki hyvin. Teemme niin joka vuosi”* (S-2005). Alexei Gavrilovitš Tretjakov kertoo esi-isänsä tiedosta: *”Esi-isämme olivat hyvin lähellä luontoa. He kunnioittivat sitä. Luonto on tärkeä myös meille. Ei saa koskettaa tulta veitsellä. Ei lisäksi saa valuttaa vettä sen päälle. Tuli niin kuin juttelee ihmisen kanssa. Kun tuli niin kuin hyppää, joku tulee vieraisiin. Se voi myös kieltää tekemästä jotakin. Perheen isäntä esimerkiksi istuu ja miettii huomisen suunnitelmia ja tuli alkaa rätistä, niin isännän ei kannataisi tehdä sitä. On olemassa sellainen yhteys”* (S-2005).

Tulelle uhraaminen liittyy myyttisen olemukseen ja aika-tiloihin tsuktšien maisemassa, esimerkiksi kun vaeltavat yhteisöt liikkuvat maisemassaan, tulelle tulee uhrata uusilla paikoilla. Nutendlin vanhus, Jegor Nutendi, kertoo tästä: *”Jos matkalla joutuu yöpymään vanhassa autiotalossa täytyy lämmittää uuni ja ruokkia sitä. Jos et tee niin, se herättää sinut. Ovet avautuvat, kuulet askelten ääniä. Et saa nukkua. Kun saavut taloon, ensimmäiseksi täytyy lämmittää uuni ja ruokkia sitä, silloin saat nukkua rauhassa”* (S-2006b). Shadrin vahvistaa tämän tavan ulottuvuuden: *”Meillä sanotaan, että tulen kautta saa nopeammin välitettyä lahjat hengille, koska se on yhteydessä henkien maailmaan. Tuli on täällä ja samalla savu nousee sinne ylös. Se on nopein tapa olla yhteydessä henkiin”* (S-2006c) Tapa on myös Kolyman kylissä käytössä. Matrena Nikolajevna Katkosova, 65-vuotias jukagiiri Andrjuškinosta, kertoo oman mielipiteensä tuesta: *”Me palvomme tulta. Aina, kun me menemme jonnekin uuteen paikkaan, meidän pitää aluksi ruokkia tuli. Joka kerta uudessa paikassa, me sanomme: että me asuisimme täällä hyvin, että kaikki olisi hyvin, että emme sairastuisi, että meidän lapsemme - että heillä olisi kaikki hyvin. Meidän vanhuksat*

eivät koskaan antaneet leikkiä tulella eikä lyödä tulta” (S-2005). Katkosovan tapaminen vuoden 2005 kenttäjaksolla oli onnistunut. Hän kertoi myös vanhan kansankertomuksen tulen kanssa asioimisesta: *”Ennen meille kerrottiin tulesta näin: eli eräs erittäin ilkeä-ilkeä ihminen. Hän halusi vaeltaa yhdestä paikasta toiseen, ja siksi hänen piti sammuttaa tuli. Mutta hän raivasi koko paikan tulen avulla, vain pelkkä maa jäi jäljelle. Hän sotki kaiken. Hakkasi kirveellä. Hän ei kaatanut vettä. Ja sitten hän lähti pois. Hän saapui illalla uuteen paikkaan ja alkoi sytyttää tultaan. Näin meille ennen kerrottiin. Mutta hänelläpäs ei tuli pala, ei sitten millään ota syttyäkseen. Sitten hän ajatteli: no ei se mitään, menen takaisin vanhaan paikkaan ja otan sieltä tulen mukaani ja tulen takaisin. Ja niin hän lähti takaisin. Hän saapui paikalle, mutta siellä istui vanhus, kirveellä hakattu, yltä päältä veressä. Mies kysyy: pappa, kuka sinulle on tehnyt tämän? Ja tämä vastaa: Sinä se minut juuri hakkasit ja lähdit pois. Ja tämä vastaa: saavuin tuonne, mutta en voi sytyttää tulta siellä, haluan vanhasta paikasta tulen. Ja vanhus sanoo: Et löydä täältäkään tulta, koska täällä maa on kaikki sekaisin, sinä hakkasit kaiken, ja nyt et enää koskaan tule näkemään tulta, et voi laittaa ruokaa, ja tulta et enää näe koskaan. Ja niin hän lähti takaisin, ja niin hän kuoli ilman tulta. Sen vuoksi kunnioitamme tulta. Palvomme tulta. Kun esimerkiksi hautaamme ihmistä, myös ruokimme tulta. Ei väliä, kuinka monta ihmistä siellä on, kaikki ruokkivat. Vaikka olisi sata ihmistä, siltikin”* (S-2005) Katkosovan tulitarinassa on läsnä toiminnallinen moraalikoodisto siitä, miten maailman ja sen luonnonvarojen kanssa tulee toimia. Jukagiirien ja tsuktien tarinoissa, jotka liittyvät Kolyman maisemaan, tarkat ajat ja paikat saattavat sulautua unenomaiseksi myyttiajaksi, joka on myös läsnä Katkosovan narratiivissa.

3.1.6 *Kolyman noidat*

Kolyman noidat eli šamaanit vartioivat tundran huikeita salaisuuksia ja ikiaikojen tietoa. Pelkkä noita-aihe herättää paikallisten keskuudessa kunnioitusta, aistien valpastumista ja aiheen syvyyden huomioimista. Yhteiskunnallisten ja taloudellisten muutosten, kuten vainojen (Applebaum 2004, Kurilov S-2006) ja kollektivisoinnin takia, toisin kuin Iengrassa, paikallisen tiedon kantajien eli noitien tilanne on vaikea, hajanainen, ja monimutkainen. Noidat ovat paikallisen tiedon ydinkehien toimijoita ja uusintavat tietoa. Kolymalla mainitaan olleen olemassa vahvoja, hyviä šamaaneja, jotka auttoivat kaikkia. Yhteisöjen mielestä on olemassa myös pahoja šamaaneja. Moni haastateltu totesi, että viimeinen šamaani, vanhus, eli Kolymalla 1960-luvulla. Noidilla oli tärkeä tehtävä yhteisönsä parantajina, oppaina, metsästysonnen ja saaliin sijainnin tuntijoina, tuomareinakin. Kolymalla noidat elivät aina ihmisten keskuudessa. Perheensä kanssa he pystyivät olemaan kalastaessaan. Silloin tokka jatkoi matkaansa eteenpäin merelle, ja kun se tuli takaisin, šamaani lähti vaeltamaan token mukana ja vaelsi koko talven. Heillä oli omia porojaan ja oma tokkansa, koska kutsuttaessa šamaania sairaan luo hänelle annettiin lahjaksi yleensä poro. Gavril Kurilov ja muut sukunsa kirjailijat, kuten isoveljensä Semjon, ovat kuvanneet noitien välisten taisteluiden ja tapahtumien kulkua romaaneissaan jukagiirien elämästä Kolymalla. Lisäksi Johelssonin teoksissa (1926) on kuvauksia Kolyman muinaisjukagiirien noidista. Johelssonin materiaali on ollut tärkeä tietolähde nyky-jukagiireille heidän oman perinteensä olemuksien kuvauksena. Kolymalla yhtenäisyyttä ei ole ollut, noitalaitos ei jatkunut osana yhteisöä *samalla tavalla* kuin Iengrassa (Naumova S-2005, S-2006), vaikka aihe on selkeä, keskeinen osa *Kolyman tietoisuutta*. Kuten Shadrin on todennut: *”Šamaanit, melkein kaikki*

šamaanit olivat salaisia 1930-luvulla” (S-2005a).

Kurilovin isä oli noita. Gavril Kurilovilla on perheinen jukagiirin keskuudessa yhteisöllinen oikeus puhua tiedonkantajista, kansansa noidista. Vuonna 2006 hän kertoi isästään ja omista kokemuksistaan paimentolaisoloissa: *”Isäni apulainen oli kotka. Äitini on kertonut, että kun isäni paransi salaa neuvostovallan aikana. Jos hän pystyi parantaman sairaan ihmisen, ikään kuin kotka laskeutui hänen päälle. Näin kerran salaa, kun Vantero Takaja otti isäni rummut ja hän jäi ilman rumpuja. Šamaanihaaran mukaan isäni ja tämä Vantero olivat veljeksiä”* (S-2006) Jegor Nutendli ja Nutendlin yhteisön johtaja Vjaceslav Kemlil, pohtivat vuonna 2006 Krasnuškan perusleirissä noitien vainojen seurauksia: *”Todennäköisesti noidot muuttuivat ajan kanssa. Hehän ymmärsivät, että heitä ei jätetä rauhaan. Šamaaneilla oli apulaisia, esimerkiksi korppi tai susi. He pystyivät muuttumaan korpin sieluksi. He eivät jääneet ajasta jälkeen. Tekeytyivät tavallisiksi ihmisiksi, ettei neuvostovalta vainoaisi heitä. 30-luvun jälkeenkin ihmiset käyttivät heidän palvelujaan. (Täälläkin vainottiin šamaaneja) samalla tavalla kuin muuallakin, rumpuja takavarikoitiin. Ihmiset veivät rummut piiloon. Ja myöhemmin ne muuttuivat kansansoittimiksi. 30-luvulla oli kulttuurivallankumous. Šamanismin tuhoaminen kesti lyhyen ajan ja siksi rummut säilyivät”* (S-2006a). Kuten aiemmin on osoitettu, tämä tapaustutkimus ei ole, eikä sen tule olla, tutkimus Kolyman uskomusperinteestä sinällään, vaikka paikallisen tiedon ja ilmastonmuutoksen osalta aihe on materiaalissa läsnä. Yhteisöpohjaisen tutkimuksen periaatteita noudattaen tässä julkaistaan sellaista materiaalia, johon on lupa ja joka on kerrottu siinä tietoisuudessa, että se muodostaa osan tutkimusta. Materiaalista on myös paikallisyhteisöjen ja perheiden edustajilla kopiot, ja olen aktiivisesti yhteydessä Kolyhalle tiedottaen siitä, mihin rajattua materiaalia käytetään, ja onko siitä lupa puhua.

Kaurginin suku Kolyamalla on tunnettu noitasuku. Pjotr Innokentjevitš Kaurginin isä oli Kolyman kuuluisin loivoina 1920- ja 1930-luvuilla. Kaurgin kertoi isästään moneen otteeseen kenttätöiden aikana. Kaurginin noitasuvun tarinoissa on myös läsnä Kolyman ihmisten lumenos ja vuotuiskierto. Pjotr Innokentjevitš jatkaa: *”Olen nähnyt isäni suorittamassa šamaanimenoja ainoastaan kaksi kertaa. Ensimmäisen kerran näin jo kouluikäisenä. Se oli joskus syyskuussa, ennen hallaa. Minä leikin ulkona ja kotona ikään kuin valmistautuivat juhlaan. Toivat kaikenlaista tavaraa. Illalla jostain syystä peittivät kodan kokonaan. Valtava nuotio savusi. Pukivat šamaanivaatteet, joissa oli paljon roikkuvia juttuja, ottivat kaksi rumpua ja alkoivat rummuttaa. Ja isäni alkoi hyppiä. Lauloi ja hyppi, välillä kaatuili. Koko ajan teki jotain. Minua pelotti, istuin yksin seinän vieressä. Yhtäkkiä kuului susien ulinaa. Menin ihmisten viereen. Säikähdin silloin hirveästi, kun sudet alkoivat ulvoa kodan ympärillä, olin silloin vielä poika. Hänellä oli suden sielu. Susi. Hän löi rumpuja, lauloi ja teki kaikenlaista vähän aikaa. Yhtäkkiä kaikki loppui. Isäni meni teltaan ja nukahti sinne. Ottivat peitteet pois. Ulkona oli jo talvi, satoi lunta. Keittivät teetä ja herättivät isäni. Hän nauro ikinä kuin mitä ei olisi tapahtunut. Tapahtuman jälkeen, kun riistalinnut olivat lähdössä etelään, huomasin isäni seisovan tuolla kaukana. En tiedä oliko hänellä nahkoja mukana vai ei. Meni makaamaan sinne. Koko viikon makasi siellä. Ilman vettä ja ruokaa. Nukkui. Nukkui varmaan. Äitini ei päästänyt meitä sinne. ”Ei saa häiritä, ei saa mennä sinne”. Kun hanhet, riistalinnut olivat lentäneet pois, hän tuli kotiin. Hän oli todella voimakas. Nielaisi tulen koko ajan. Ihan oikeasti. Miten sen sanoisi, harjoitti noituutta varmaan. Otti liekin ja pani suuhun. Kuumensi raudan hehkuvaksi ja lävisti itsensä. Kärki näkyi selässä. Todennäköisesti ihmisisilmä näki vain niin. Raudalla, veitsen tapainen. Kuu-*

malla raudalla. Ihan punaisena tuli. Ihmissilmä varmaan näki niin. Hän oli ihan kunnossa, ei hänellä ollut mitään haavoja” (S-2006).

Jegor Nutendli kuuli myös tarinan Kaurginin elämästä susilaumassa. Kaurginin noidan elämä susien kanssa on osa nyky-Kolyman syvää uskomusperinnettä, ja erityisesti hänen suvussaan, klaanissaan ja yhteisössään on tarinasta useita eri versioita, joita tallensimme osana kenttätyötä 2005–2007. Todettakoon, että Kaurginit ovat Ala-Kolyman voimaväkeä, sisäisessä yhteisössä kansansa eliittiä. Jegor kertoi Nutendlin perusleirissä 2006: *”Tiedän tapauksen, kun Kaurgin oli susilauman mukana. Hänestä oli tulossa samaani. Silloin hän karkasi ihmisten ilmoilta ja liittyi yhteen susilaumaan. Hän talvehti niiden kanssa. Keväällä, kun pälvet ilmestyivät, ihmiset päättivät kerätä ihmisiä, parhaita suopunkien käyttäjiä ja parhaita poron ratsastajia. Ja sanoivat, että Alazeaja-joella on vuori, korkea vuori, Albai-vuori. Joku kertoi, että susilauma nousi sen vuoren päälle, ja susien jälkien seassa oli ihmisjälki, mutta ilman kenkiä ja lapasia. Sormien ja varpaiden jälkiä. Niinpä he päättivät saartaa sen vuoren. Ihmiset saarsivat vuoren ja alkoivat pikku hiljaa nousta ylös. Heti, kun ympyrä sulkeutui, sudet huomasivat ympyrän, nousivat ja alkoivat juosta ympyrää. Ihminen (Kaurgin) oli ympyrän sisällä. Ihmiset muodostivat ensin ympyrän, mutta sitten tekivät raon. Sudet juoksivat siitä. Ja susien seassa juoksi ihminenkin. Pyydystäjät saivat hänet kiinni suopungilla. Hän vastusteli kovasti ja ulvoi kuin susi. Hän hakkasi niin kovasti. Niin kovasti hän vastusti. Hän vastusti ja huusi, mutta hänet saatiin kuitenkin sidottua. Laitettiin sidottuna erilliselle reelle. Koko matkan hän ulvoi ja hakkasi, ulvoi ja hakkasi. Jopa reki natisi. Perilläkin hän hakkasi ja ulvoi sidottuna koko yön. Susilauma oli lähellä ja vastasi hänen ulvontaansa. Kun hän oli jo tsumissa (siirrettävä kota), hän hakkasi ja ulvoi, ja susilauma myös ulvoi lähellä. Ja hän vastasi niiden ulvontaa. Haettiin toinen samaani. Loppujen lopuksi samaani sai hänet tajuuhinsa. Pikku hiljaa hän alkoi syödä. Hänet vapautettiin naruista ja puettiin ihmiseksi. Sanotaan, että hän oli kokonaan karvan peitossa. Pikku hiljaa hän alkoi puhua ihmisten kieltä ja vähitellen karvapeittokin lähti. Sen jälkeen hän ei harrastanut šamanismia ja kuoli jo vanhuuteen, kun hänen lapsensa olivat jo aikuisia. Samaani paransi hänet. Sellaisen tapauksen hän kertoi”* (S-2005). Jegor Nutendli arvelee, että noitia voi vielä tulla; *”Luulen, että nykyäänkin voisi ilmestyä joku sellainen. Nykyajattelun ansiosta tuomitsemme heti vähän omituisia ihmisiä mielipuoliksi”* (S-2006a). Nutendlin mielestä suurin ongelma kuitenkin olisi, että nykyään mahdollinen noita ei voisi viettää riittävästi aikaa yksin erämaassa tullakseen noidaksi: *”Turha toivo, nykyihmiset ovat tottuneet mukavuuksiin. Eivät pääse pitkälle”* (S-2006a). Pjotr Innokentjevits Kaurginin mielestä noitien aika on ohi. *”(Uusia samaaneja) ei tule. Nykyaikaiset pienet ovat enää jäljellä, sellaisia ei ole enää. Mistä heillä voi olla (voimia, kokemusta, opetusta). Se (noitavoiman siirtäminen) oli kielletty aihe. Ennen ei saanut puhua sellaisesta. Šamaaneja otettiin kiinni. He eivät kertoneet meille. Kielletty aihe. Ei saanut olla edes ikoneja. Ei saanut rukoilla”* (S-2006).

Kurilov ottaa kantaa uusien noitien mahdollisuuteen: *”Noitavoimat, ne ilmenevät myöhemmin ihmisellä, jälkeläisellä. Emme tiedä, viiden vai kuuden sukupolven, mutta sanotaan, että ne ilmenevät myöhemmin. Kyllä, se on perinnöllistä. Sellaisia kykyjä omaavia ihmisiä voi syntyä. He voivat syntyä maailmaan, mutta heistä ei voi tulla samaaneja, koska siihen tarvitaan kokenutta samaania, joka suorittaisi šamaanivihkimisen. Täytyy suorittaa tietynlaiset menot. Sellaisia kykyjä omaavia ihmisiä syntyy kyllä. Nykyaikana heistä tulee joko hulluja tai päinvastoin kirjailijoita, näyttelijöitä tai laulajia. Tietysti voimakkaimmat tulevat hulluiksi. Heistä tulee mie-*

lennikkaisia. Kaikki viedään mielisairaalaan” (S-2006).

Keväällä 2005 keskustelimme Jegor Nutendlin ja Grigori Velvinin kanssa siitä, olivatko noidot ainoita, jotka tiesivät arkitodellisuutta syvemmistä aiheista. Nutendli totesi, että näin ei ole. On myös tavallisia ihmisiä, eivät noitia, jotka tietävät. Hän kertoi seuraavan tarinan tšuktsin kielellä, jonka Velvin käänsi sanasta sanaan: ”Oli sellaisia ihmisiä, eivät he välttämättä olleet Šamaaneja, mutta tietäväisiä. He osasivat ennustaa, varoittaa ja kertoa, millainen vuosi on tulossa eli kylmä, lämmin tai pakkassää. Osasivat ennustaa tai varoittaa, sanoa, että kiirehtikää, poroja uhkaa joku petoeläin. Osasivat ennustaa sellaista. Mentiin, ja kyllä heidän varoituksensa oli oikea. Samalla lailla myös kalastuksesta: he osasivat kertoa, että tässä kuussa ei tule kaloja ja niitä ei tullutkaan. Tai metsästäjälle osasi sanoa: ”älä mene tänään sinne, ei siellä ole mitään.” Tai sanoi: ”mene sinne, sieltä löytyy se mitä etsit” (S-2005).

Dmitri Begunov uskoo noitien mahtiin. Hänelle yliaistilliset tapahtumat ovat osa tapaa, jolla Kolyman kansat selvisivät vuosisatoja ilman nykyajan etuja. Vuonna 2005 hän kertoi noitatarinoitaan: ”Minä uskon šamaaneihin. Sen vuoksi, että itse tiedätte, että meillä ei ollut ennen lääkäreitä. Mutta ihmiset myös sairastuivat. No, šamaanit tulivat ja hoitivat sairaita. Kaikkien šamaanien oli lisäksi hyvin vaikea tulla šamaaneiksi. Tunsin ne vanhukset, entiset šamaanit erittäin hyvin. Yksi vanhuksista oli vuoden susien kanssa (Kaurgin). Hän alkoi ulvoa. Kaikki hänen vaatteensa lähtivät häneltä pois ja niiden tilalle kasvoi karvoja. Hän juoksi lisäksi kontallaan. Hän itse kertoi myöhemmin, miten hänet saatiin kiinni. Hänet saatiin kiinni suopungilla, koska hän alkoi jo häiritä ihmisiä. Asia oli siinä, että susilauma liikkui aina hänen kanssaan. Hän juoksi porojen luo, piti niiden sarvea ja sudet raatelivat poron. Hänestä tuli johtava. Sen vuoksi he kääntyivät šamaanin, jakuutin puoleen. Sanotaan, että jakuuttišamaani oli kaikkein vahvin. Käännettiin hänen puoleen, hän tuli ja sanoi: löytäkää 9 henkilöä, jotka käyttävät suopunkia kaikkein parhaiten. Sitten hän sanoi, että he lähtisivät ennen auringonnousua sinne, missä heidän tokkansa oli. Siellä he näkisivät mustan joukon susia ja niiden keskellä olisi se ihminen. Sitten heidän piti tehdä ympyrä, minkä jälkeen kaikki nukkuisivat. Mutta niille ei saanut tehdä mitään. Piti odottaa, kunnes šamaani herättää ne. Kun ne heräsivät, sudet alkoivat hyppiä, ulvoa ja sitten juoksivat pois. Mutta se ihminen jäi yksin. Hän myös hyppi, ulvoi kuin susi. Muut alkoivat pyydystää häntä suopungeilla. Mutta hän repi yhden suopungin hampailla. Sitten kaksi heittivät suopungin ja nykäisivät yhtäkkiä. Hän menetti tajuntansa ja hänet otettiin kiinni, sidottiin. Sidottiin ja tuotiin kotiin. Hän ulvoi siellä 3-4 päivää ja sudet ulvoivat. Jakuuttišamaanille tehtiin silloin noitarumpu, ja hän vaipui transsiin. Sen jälkeen šamaani sanoi, että on pidettävä se henkilö sidottuna noin viikon ja pitää syöttää häntä. Hän ei silloin syönyt mitään keitettyä vaan ainoastaan tuoretta lihaa. Noin viikon päästä karvat alkoivat lähteä pois ja hän alkoi muistuttaa ihmistä hitaasti. Sanat alkoivat tulla ulvonnan ja haukunnan asemesta. Silloin kaikki ymmärsivät, että hän palaa. Ja hän oli erittäin vahva šamaani. Hän osasi myös laskea leikkiä. Hän kertoi myöhemmin, mitä hän teki porojen kilpa-ajoissa. Ne, jotka osasivat ajaa hyvin, saivat ensimmäiset sijat. Ja kerran joku leuhka sanoi, että hän saa ensimmäisen sijan. Mutta šamaani vastasi hänelle, että hän ei tule nyt ensimmäisenä. Kilpa-ajaja oli hermostunut. – Voin ohittaa sinut. – Et ole šamaani vaan leikinlaskija. – Tässä on meidän vitsamme, joilla ajetaan poroja. Jätetään ne tänne ja otetaan paluumatkalla. – Tulen ilman sitä. Kun he olivat jo paluumatkalla, hän tuli paikalle, missä ne vitsat olivat, mutta hänen vitsansa oli kolmesti rikki. Hän ei ottanut sitä. Hän otti jonkin pajun ja ajoi poroja eteenpäin. Mutta porot eivät enää juosseet, ne alkoivat käydä käymäjalkaa. Se toinen ohitti hänet ja otti ensimmäisen sijan. Sitten

šamaanit kokoontuivat, neljä šamaania, ja kertoivat, että jokaisella on niin kuin oma (henkiauttajansa). Jollakulla se on lintu, kärppä, naali.. apulainen. Emäntä laittoi silloin poronlihaa lautaselle. He kaikki söivät samalta lautaselta, kunnes sinne jäi vain poronkieli. Se on paras pala. Kukaan ei ottanut sitä. Se leikinlaskija sanoi, että koska he kaikki olivat šamaaneja, jokaisella oli oma apulaisensa. Se, jolla oli vahvin apulainen, voi ottaa sen viimeisen palan. Ensiksi tuli jonkun kärppä, mutta se ei pystynyt tekemään mitään ja lähti pois. Muut šamaanit myös lähettivät signaalinsa apulaisilleen. Kärppä lähti, jäi kolme apulaista. Naalinpentu haukkui ja haukkui, mutta ei pystynyt tekemään mitään. Kolmannella šamaanilla oli lokki ja leikinlaskijalla oli pieni kuikanpoikanen. Se kuikanpoikanen teki kaksi ympyrää ja alkoi nokkia. – No, se on minun. Siitä kerrottiin. En tunne pahoja šamaaneja” (S-2005b).

3.1.7 Unen ja tiedon rajoilla–Kolyman paikallisesta tiedosta

Tundra on Kolyman yhteisöjen ikiaikainen koti. Kuten Akulina Kemlil toteaa: *”No, me tiedämme. Tunnumme maan. Niin” (S-2005a).* Neuvostoliiton ja Venäjän tuoma aika tiivistyy Kolumskajan ja Tšerskin asutuskeskuksissa, mutta tundralla ikiajat jatkuvat. Myös Anderson on evenkitutkimuksissaan Taimyriellä osoittanut sosiaalista *tundrovik* -identiteettiä, tundralla elävien ihmisten olemuksia (2002: 28). Anna Aleksandrovna Kaurgina kuvailee tätä tunnetta: *”Luonto on tietysti sie-lu. Ruumis lepää. Omalla maalla on mukava kävellä. Kun astumme toisten maalle, silloinkin kun menemme vaikka Tšerskiin, aina heitämme jotain, jotta olisi mukava kävellä, jotta luonto ottaisi hyvin vastaan, ettei tuiskuttaisi. Mehän ruokimme maata. Etelä, pohjoinen, itä ja länsi. Heitämme maata täällä tavalla ja taivasta kohti, jotta se kantaisi meitä. Rituaalin aikana heitämme pohjoiseen, etelään, itään ja länteen päin ja taivasta kohti, jotta maa kantaisi meitä ja lapsiamme hyvin” (S-2006).*

Aleksei Nikolajevitš Kemlil Turvaugin-yhteisöstä kertoo omasta suhteestaan Kolymaan. Elämä metsävyöhykkeessäkin on vaikeaa, jos on kasvanut tundran laajoihin avoimiin tiloihin: *”Tundra on elämämme. Asumme siellä. Olemme niin tottuneet tundraelämään, ettei meillä olekaan muuta elämää. Se on synnyinmaamme. En osaa oikein selittää, ei riitä sanoja. Tiedän, että tundra on elämämme. Varsinkin kesäaikana. Ne, jotka ovat asuneet koko ajan tundralla, eivät pysty asumaan kesäl-lä taigalla. Minäkään en pysty, ainoastaan talvella. Kesällä perheimme siirrymme rannikolle. Meren läheisyyteen. Se on meidän luonnollinen elementtimme” (S-2006).* Zoja Nikolajevna Tokareva Nutendlista kertoo ylimuistaisen tiedon läsnäolosta maisemassa – esimerkkinä aikapan ja Massey'n (2005) maailmallisen tiedon laadusta: *”Minä tiedän itsestäni, että jo lapsuudessani, kuljin tundralla ja tuntui siltä, kuin olisin ollut niissä paikoissa jo aikaisemmin, koska... no, että kohta on jotakin, ja sitten kohta on juuri niin. En ole koskaan ollut siellä, mutta kohta tulee juuri sellainen paikka” (S-2005)* Tokarevan kuvaus on ajan ylittävän paikkatiedon suora kuvaus. Sen avoimemmaksi ei tila mielestäni voi tulla. Avartuvan avaran monioleväinen mahdollisuuskehä liittyy Tokarevan tarinahetkessä *sijaintiinsa* ja maisemaan, jonka halki hän taas/uudelleen/ensi kertaa kulkee. Zoja jatkaa: *”Meidän kansallamme, tsuktsjeilla, jukagiireilla on näin. Voi, se oli erittäin mielenkiintoista. Joka kerta ajattelet, matkaat ja ajattelet, että millainenkohan paikka nyt tulee eteen” (S-2005).* Hän liittää tämän maailmantajun osaksi myös unien kautta koettavat kuulumiset paikkaan: *”Ja nyt kun näen unta, että matkustan porojen tai koirien kanssa, niin tiedän paikat. Vieläkin, vaikka olen jo yli 50-vuotias, niin siitä huolimatta olen siellä. Koska se kaikki on muistissani” (S-2005).* Teoriaosuuden kysymys, missä sitten on

'täällä', on voimakkaasti läsnä Zojan kertomuksessa. Ne vahvistavat Masseyn ajatusta siitä, että *hetki* on aina valmistumassa, tulemassa, olematta koskaan *valmis*.

Petja Kaurgin kertoo, miten suunnistaa tundraoloissa. Tundra on tarkasti tunnettu reitistö, kuten evenkien taiga tai Hummonselän apajapaikat. Se ei ole tyhjä tila: *"Kovassa tuiskussa voi suunnistaa kinoksen tai ruohon asenmosta. Yöllä suunnistamme samalla tavalla tähdistä. Osaamme kertoa etäisyydet tarkasti. Metsässä on helpompi suunnistaa. Puista näkee missä on pohjoinen ja etelä. Joka järvellä on oma nimi, niin kuin kaupungin kaduilla. Kerran tundralla sattui seuraava tapaus. Eräs nuori paimen lähti tundralle ja alkoi tuisku. Alkoi tuisku ja hän ajoi väärään suuntaan ja eksyi. Hän harhaili 11 päivää ilman ruokaa ja vettä. 11 päivää. 11. päivän jälkeen hänet löydettiin. Hänellä oli edelleenkin samat porot mukanaan, mutta hän oli todella voimaton. Hän oli 20-vuotias. Häneltä kysyttiin myöhemmin, etkö todellakaan syönyt yhtään mitään 11 päivän aikana. En syönyt mitään, hän vastasi. Si-nullahan oli poroja mukana. Olisit tappanut yhden ja syönyt. Nuori mies hämmästyí, eihän niitä voi tappaa, nehän ovat poroja. Nehän kuljettavat minut kotiin"* (S-2006) Slava Kemlil kertoo tarinan Nutendlista: *"Sanotaan vaikka, että ihminen eksyy ja hänellä on aina teepannu mukana ja hän tekee nuotion. Sillä aikaa kun teepannu kiehuu, niin sinä aikana tapahtuu niin, että tuli lentää, kipinöi, jopa kaksi metriä, jopa tuulta vastaan. Se kipinä näyttää suunnan. Tämä ihminen kysyy, ruokkii tulta ja kysyy tietä, jotta tuli näyttäisi tien. Ja hän laittaa kepin, tekee merkinnän ja katsoo tähdistä suunnan, valitsee jonkun tähden, juo teetä ja lähtee siihen suuntaan, ja hän löytää varmasti paikan"* (S-2006a). Shadrin kertoo, miten paikallinen tieto jatkui yhteisöissä. Hän painottaa tiedon kokemuksellisuutta: *"Tietoisesti ei opetettu sellaisia asioita, vaan yhteiselon aikana seuraamalla se siirtyi sukupolvelta toiselle. Ei voi opettaa niin kuin koulussa oppikirjan avulla. Ymmärrys tulee elämäkokemuksen mukana"* (S-2006a). Vanha kansa kasvatti poromies Dmitri Nikolajevitš Begunovin. Kolyman yhteisöjen lumennos on läsnä hänen kertomuksessaan omasta tiedostaan: *"Jos näkee, pitää olla havaintokykyinen. Kyllä, luonto aina antaa. Havaintokyky on hyvin tärkeä. Joskus ihmiset eivät voi löytää tietä myrskyssä. Mutta pitää muistaa, mistä suunnasta oli tuuli, kun satoi ensilunta, oliko esimerkiksi länsi- tai luoteistuulta. Ja sitten kun tulet järven rannalle, otat lunta pois ja katsot, mihin suuntaan ruoho on suuntautunut. Kerran en itse voinut löytää tietä myrskyn aikana. Ruohon mukaan ymmärsin, että kuljin koilliseen. Mutta ei voi vastustaa luontoa vaan suojella itseään. Se on puhtaasti luonnosta, vaisto"* (S-2006).

3.1.7.1 Mammutit maan henkinä

Kolymalla maa henkilöityy myös mummuttiin. Sen ikaikainen olemus on jättänyt jälkensä virran kansoihin, kuten jukagiireihin. Shadrin kuvailee: *"Kuten meillä sanotaan mummuteista, ne ovat maan henkiä. Meillä on jotakin maanpäällistä, joskus sanotaan että maanjärjestyí – mummutti juoksee, meillä on jopa oma sana sille, holgot. Tiedämme jo kaiken tarkalleen, joka tapauksessa se on kertynyt tuhansien vuosien varrella. Meillä on nykyään kamala tilanne, (jonka synnytti) 1900-luku"* (S-2005a). Mammutinluunkeräys on muodostunut erityisesti Nutendlin käyttämällä alueella Neuvostoliiton jälkeisessä taloustilanteessa tulonlähteeksi. Se on ajanut perinteisiä sääntöjä noudattavat poromiehet ristiriitoihin luiden kerääjien kanssa. Nutendlin Slava Kemlil kertoo oman yhteisönsä kokemuksista mummuteista ja luiden etsijöistä: *"Kesällä on paljon myös mummutinluun metsästäjiä. Pyrimme valvomaan alueitamme ja yritämme häätää metsästäjät pois. Yritämme ehtiä ennen heitä. Nehän*

ajavat aina meidän obi Kolyamalla. Vaelluksen aikana törmäämme usein mammutinluun metsästäjiin. Yritämme häätää ne pois alueiltamme, koska he kaivavat maat ylösalaisin ja joskus höyryttävät maata polttopuilla. Sulattavat maata saadakseen mammutinluuta. Tännehan nousee harjus. Luulen, että maan sulattamisella voi olla huono vaikutus. Alueellamme asui paljon mammutteja. Mammutinluun metsästäjiä on todella paljon. Joillekin työttömille se on ainut keino saada rahaa. Lapsena meille sanottiin, että se on synti, ei saa edes koskea. Siksi emme harrasta sellaista. Noudattamme kieltoa. En tiedä onko se sattuma vai ei, mutta mammutinluun metsästäjille tai heidän sukulaisilleen käy aina huonosti. Paleltuvat tai jotain, kaikenlaista sattuu. En tiedä onko se sattuma vai ei, mutta vanhuksemme ovat aina muistuttaneet, että sellaista ei saa tehdä” (S-2006b).

3.1.7.2 Muut Kolyman eläimet syvä tiedon ilmentäjinä

Kuten Deusen väittää (1999), korppi, suomalaisten *kaarne*, on myös Tsukotkan ja Kolyman kansoille monen muun asian lisäksi kulttuurisesti viisauden ja tiedon lintu. Luvun nimi, *korpin väki*, viittaa vanhuksiin perinteisen tiedon taitajina. Gavril Kurilov, kansansa perinteentaitaja, on kertonut jukagiirien ajatuksista korpin suhteen: ”Ylä-Kolyman jukagiirit olivat kolymtsi. Se tarkoittaa korppia. Mutta tämä heimo on kadonnut. Meillä tundralla kasvaa suopursua. Se tuoksuu hyvältä. Kun menette tundralle, pyytäkää suopursua. Sillä puhdistetaan. Muistatte varmaan. Suopursu. Se on aina vihreää. Sillä puhdistetaan hautauksen jälkeen, haudat. Savulla. Nimenomaan suopursun oksalla. Siinä sanassa on korppi-sana. Tundralla kasvaa myös iso marja. Ihmiset eivät syö sitä, ainoastaan karhu. Sitä kutsutaan korpin marjaksi. Meillä tundrajukagiireillä sanotaan näin. Metsäjukagiireistä en tiedä. Metsäjukagiirit ovat unohtaneet jopa itse sanan. He sanovat kuin venäläiset. Vorna. Sanasta ’vorona’” (S-2006).

Kristofor Nikolajevits Tretjakov on 62-vuotias jukagiiri, jossa on myös eveniivertä. Hän on syntynyt Aljorskajan tundralla. Koulutukseltaan hän on karjatalousteknikko, hän opiskeli Anadyrskin maatalousopistossa. Työssään hän on ollut kylän sovhoosin poroprikaati seitsemän (1984–87) ja kahden (1997–2003) entinen päällikkö. Tretjakov kertoi tarinan korpista: ”Meillä yksi vanhus, häntä ei ole enää, metsästi joskus hirviä. No silloin, kun oli ihan nuori. Hän meni metsästäämään ja alkoi seurata hirveä, mutta ei millään saanut sitä kiinni. Aina ennen häneltä onnistui kaikki ongelmitta, mutta nyt hän ei saanut millään kiinni. Ihan kuin sillä olisi aina uudet jalat. Kuusijalkainen hirvi. Neljällä juoksee ja kaksi lepää. Sitten taas vaihtoi. Loppujen lopuksi, kun hän sai sen kiinni. Kolmantena päivänä (saapui) Samul-joelle, siellä meidän paikoissa juoksi. Ja Shamaniha-joella hän sai sen kiinni. Tähtäsi ja huomasi (saaliin). Katsoi tarkkaan, ja se, kuin ihminen katsoisi. Hän pysähtyi hämmentyneenä, tai miten sen sanoisin, häntä ujostutti. Hän laski aseensa ja lähti pois. Sitä lähtien hänellä oli aina onnea metsästyksessä. Vähän niin kuin, että ’en ampunut sitä ja siitä lähtien se alkoi auttaa minua’. Eräs poronhoitaja kertoi, että sudet raatelivat poron. Hän meni sinne ja viritti susiraudat. Vähän ajan päästä tuli tarkistamaan ja näki, että siellä oli jotain mustaa. Varmaan susi, ajatteli mies. Taitaakin olla ahma, liian musta, ajatteli mies. Tuli paikalle ja näki korpin. Korppi oli yhdestä kynnestä kiinni. Hän halusi ottaa käsillä, mutta korppi nokki. Mies otti sellaisen peiton reestä, jolla peitetään tavaroita, ja heitti sen korpin päälle. Se rauhoittui heti. Mies otti korpin pois ansarautoista. Otti peiton pois ja otti sen syliin ilman mitään suojaa. Korppi oli kuin lemmikkieläin. Ei liikkunutkaan yhtään. Mies ravisteli sitä ja heitti maahan. Ja korp-

pi lensi vähän matkaa ja istahti muutaman metrin päähän. Istahti, räjäkyi muutaman kerran ja lensi pois. Jonkun ajan päästä, olisiko yhden tai kahden päivän päästä, mies ajeli ja näki hirven. Hänellä oli reki niin täynnä, ettei hirvi olisi sopinut siihen. Mies ajatteli, että ei ole mitään järkeä ampua, koska reki on täynnä. Mutta hirvi koko ajan juoksi miehen edessä. Sitten hirvi kääntyi tien mutkassa ja mies jatkoi suoraan. Vähän ajan päästä mies taas huomasi hirven. Sekin tuli samaan paikkaan. Mies otti automaattisesti aseensa ja kaatoi hirven yhdellä laukauksella. Joutuivat koko yön (tuomaan sitä). Mies joutui viemään ensin tavaroitaan ja hakemaan lisävoimia kodasta. Koko yön he paloittelivat hirveä. Seuraavana päivänä hän ajeli taas ja yhtäkkiä näki ahman. Toisena päivänä. Vasta sai hirven, ja nyt on ahma. Tappoi ahmankin. Hirven sai ja vielä ahmankin. Ja heti ajatteli, että korppi varmaan lähetti asemestaan näitä. Kiitti miestä tällä tavalla. Jonkinnäköinen yhteys on varmaan” (S-2005).

3.2 Pyhät paikat Kolymalla

Vuonna 2002 Venäjän alkuperäiskansojen liitto RAIPON julkaisi yhteistyössä Arktisen neuvoston kanssa *The Conservation Value of the Sacred Sites of the Indigenous Peoples of the Arctic: A Case Study in Northern Russia* -raportin (Haruchi et al. 2002), joka kuvaa kahden Venäjän alueen, Jamalo-Nenetsian ja Korjakkien autonomisen piirikunnan alkuperäiskansayhteisöjen suhdetta maisemiensa pyhiin paikkoihin. Raportti on tärkeä esimerkki yhteisöpohjaisen tutkimuksen onnistuneesta soveltamisesta Venäjän pohjoisosien kansojen tutkimukseen. Sitä hyödynnettiin myös Saha-Jakutian tapaustutkimusten metodien suunnittelussa. Haruchi ym. (2002) painottaa raportissaan pyhien paikkojen hallinnon *holistista* tarvetta eli sitä, että maisemassaan elävien yhteisöjen mielipiteet *tulee huomioida*, kun pyhien paikkojen kaltaisten sijaintien suojelusta ja kohtelusta päätetään. Tutkimuksen aikana dokumentoitiin yhteisöjen jäsenten tuella 263 pyhää paikkaa Jamalilla ja 84 Korjakiassa (emt. 2002: 1). Raportti osoittaa Haruchin mukaan, miten paikkaansa sidotut nyky-yhteisöt ovat huolehtineet pyhistä paikoista ja niiden säilymisestä huolimatta Neuvostoliiton ja modernisaation tuomista muutoksista. Se on tärkeä puheenvuoro ja kritiikki Jordanin (2003) kaltaisen klassisen antropologian suuntaan. Haruchi toteaa raportin lopussa, että paikanymmärrys *kansan omin silmin* on keskeistä, jos pyhien paikkojen oletetaan selviävän 21. vuosisadan puristuksissa. Raportti sisältää laajan tutkimusetiikan ja metodologian suosituslistan, joka pohjaa yhteisöpohjaiseen ajatukseen kumppanuudesta yhteisön ja tutkijoiden välillä. Tämän tapaustutkimuksen ja laajemmin koko perinnetietoprojektin aikana 2005–2007 pyrittiin soveltamaan Raiponin raportin ohjeistusta, ja yhteisöjen annettiin itse päättää, miten maastonkohdista, tärkeistä paikoista ja kulttuurisesti oleellisista sijainneista puhutaan.

Samoin kuin Iengrassa, myös Kolyman maisema on täynnä merkityksiä, sijainteja, kuten *Kelhastasis* (paikka on Oljorinskajan tundran lähellä) tai Halartšan tundra kokonaisuudessaan, ne ovat olemuksia ikiaikaisista ajoista alkaen. Ne heijastuvat paikannimiin, joita on vasta nyt alettu kunnolla kartoittaa Nikolai Kurilovin, Gavrilin pojan toimesta, pääosin jukagiirinkielisessä asussaan. Kurilov kertoo jukagiirisistä paikannimistä Kolymalla: *”Tšukotšja-joella, kartalla Iso Tšukotšja, sen oikea nimi on Riekon joki, on Jomtege. Joki kaartaa näin ja sen mutkassa on iso kumpu. Sen nimi on Jomtege, Iso nenä. Iso nenä. Venäjäksi Pyhä nenä. Jomtege on korkea maakumpu. Joki kiertää sen molemmilta puolilta. Eräs nuori mies löi vetoa siitä, että hän pääsee kummun huipulle istuen porolla ja palaa sitten takaisin. Löi vetoa*

jostain isosta. Vanhukset sanoivat, että sinne ei saa mennä. Meillä ei yleensäkään saa puhua mitään pahaa maasta tai vedestä. Tämä nuori mies meni sinne ja tuli samaa reittiä takaisin. Hän voitti vedon. Hän oli silloin noin 20-vuotias. Hän ei elänyt vuottakaan, kuoli. Sanottiin, että hän ei kuunnellut ja siksi kuoli. Näin ei saa tehdä. Alabai. Vuori. Alabai. ”Ala” on sanasta ”alai”, Alain. Bai tarkoittaa naista. Alain nainen. On olemassa myös Bataga-vuori, itse en ole koskaan käynyt siellä. ”Ba” on nainen ja ”taga” on suurentava. Pyhä tai iso akka. Sanotaan, että siellä on sellainen vuori. Sanotaan, että sitä vuorta palvottiin. Jukagiirilainen bataga. Suuri nainen. Joskus oli matriarkaatti. Ennen naisia kunnioitettiin todella paljon” (S-2006) Grigori Ivanovits Velvin, kokenus tsuktsiporomies kertoi vuonna 2005, miten Kolyman paikannimet ovat muodostuneet: ”Pyhät paikat aina ovat jotenkin erityisiä, esimerkiksi korkeudeltaan. Se voi olla pyhä, tai ikiajoista asti on kuljettu sen ohi. Sen avulla suunnistettiin. Andrjushkinossa on Albai, täällä Holertei, korkea kumpu, sinne aina jätettiin jotain. Annettiin lahja. Ne muistopaikat, esimerkiksi Tsukat- ja Konkovajokien ylityspaikat, siellä järjestetään porokilpailuja, järjestetään myös perhejuhlia palkintojen kanssa, kilpa-ajaja” (S-2005) Vanhan kansan vuotuiskierto ja erityiset tapahtumat ovat antaneet siis osalle Kolyman paikannimistä niiden olemuksen ja sisällön. Samoin kuin Evenkiassa, yhteisöllä on pyhiä ja kiellettyjä paikkoja. Velvin jatkaa: ”(Paikannimissä on) Auringon tai ensimmäisen vasan tapaaminen, joen ylitys ja sellaista. On sellaisia paikkoja, paikannimiä, ’kun rutto oli’ - asuinpaikka, jossa kuoli ihmisiä. Esimerkiksi kodassa kuoli koko perhe ruttoon. Kodat jätettiin sellaisina. Leikattiin ainoastaan narut poikki. Pororeet valmisteltiin ikään kuin vaellukseen. Sen jälkeen kun porot olivat valjastettuja, ne tapettiin. Ja kuolleet porot jätettiin ihan sillä tavoin valjastettuina, jätettiin reet ja kaikki, ja ihmiset jätettiin sillä tavoin. Tällä on tietty nimi. Siksi ennen sellaisia paikkoja kierrettiin. Paikkaa pidettiin niin pyhänä kuin kiellettyinä” (S-2005).

Tundralla on rumpujen ja nuolien jäänteitä, jotka ovat säilyneet arktisessa, kylmässä ilmanalassa. Kuten Evenkiassakin, näille paikoille saavuttaessa uhrataan. Kemlil kertoo: ”Jos menet haudan yli niin pitää heittää jotain. Tai jos menet korkealle vuorelle, kun tulet vaikka tundralta ja kiipeät vuorelle, niin pitää heittää jotain. Ja Shapka-kummun (suomeksi lakki, hattu), kanssa sama juttu” (S-2006a). Slava Kemlil kertoo Nutendlin kotiseutualueen piirteistä. Esihistoriallisen ajan tapahtumat, kuten mustarokon kaltaiset kulkutaudit, ovat jättäneet muistonsa maastoon: ”Täällä meidän alueellamme, jolla vaellamme, on jäännöksiä, ihmisten luita, kodan jäänteitä, tarvikkeita, teppanuja ja niin edelleen. Ennen kerrottiin, että kuolivat leiriin, ihan kuin olisivat juuri vaeltaneet sinne ja kodat seisovat näin, kaikki on avoinna, ihmiset nukkuvat, makaavat. Tapahtui niin, että yksi ihminen saapui sinne ja elossa oli vain pieni vauva. Alkoi puhua ja vain lapsi nosti päätään. Muut, hän kokeili päitä, olivat jo kylmiä. Mustarokko. Ennen oli mustarokko. Täällä on sellaisia paikkoja paljon, joissa ihmiset ovat kuolleet siihen sairauteen. Hyvin paljon. Silloinhan puhuttiin, että kaivettiin, tehtiin pieni syvennys, täällähän on kivinen maaperä, ja vaatetettu kuollut laitettiin sinne ja päälle pinottiin kiviä. Ja tapettiin poro ja laitettiin kivien päälle. Ja jos kolmen päivän kuluttua se liha on syöty, esimerkiksi naalit ovat syöneet, niin kuollut on mennyt poron mukana ylös” (S-2006a).

3.3 Tundralla olevat hautapaikat

Myös vanhat haudat, erityisesti šamaanien haudat, herättävät maastossa kunnioitusta, ja ne tulee huomioida. Jos paikassa toimii väärin, ajatellaan, että sillä on

seuraamuksia. Kristofor Nikolajevits Tretjakov on 63-vuotias eveni, joka on toiminut Andrjuškinossa poroprikaatin johtajana. Hän kertoo omasta kokemuksestaan: *”Yksi sukulaiseni (hautapaikka). 15 vuotta sitten (1990) lähdin moottorikelkalla täältä. Matka oli todella vaikea. Ajoin, pysähdyin. Ajoin, ajoin ja taas jouduin pysähtymään. Niin kuin joku olisi sitä vastaan. Mikään ei hajonnut, mutta ei millään vetänyt. Puhdistin ja säädin kaikki. Muuten kaikki oli kunnossa, käynnistyi hyvin. Kun pääsin haudalle, silloin vielä poltin, poltin tupakan, annoin tupakan (haudatulle uhrina) ja istuin vähän aikaa moottorikelkalla. Sitten käynnistin moottorikelkan ja jatkoin matkaani. Menin vielä kauemmaksi. Ihan kuin moottorikelkka olisi vaihdettu. Ei mitään ongelmia. Pääsin tokkaan asti”* (S-2005). Alexei Gavrilovitš Tretjakov kertoo paikallisen tiedon antamista opastuksista paikkojen suhteen: *”On olemassa myös sellaisia paikkoja, joita yritetään ohittaa. Ne ovat huonoja paikkoja. Sellaiset paikat eivät tavallisesti päästä ihmistä, ne pelästävät tai jotakin sellaista. Sellaisia paikkoja on olemassa jopa nykyään. Ohitamme ne. Tiellä on nykyään Kisunohhtar-paikka. Kaikki yrittävät ohittaa sen.. Neito valkoisissa vaatteissa ilmestyy tavallisesti siellä. Se on Kisunohhtar. Yhdessä paikassa on vielä mökki. Siellä asuu niin kuin kummitus. On olemassa paljon sellaisia paikkoja. Nyt kummitukset asuvat siellä. Voi varmaan sanoa, että sinne on jäänyt jokin aura”* (S-2005). Maiseman ja luonnon ajatellaan olevan tietoinen siitä, mitä tapahtuu, ja miten tapahtuu. Pjotr Agafonnikov Serafimovits kertoo omasta kokemuksestaan maastossa: *”Lapsuudessa, kun olin 14-vuotias, asuin tundralla ja kuulin kerran joitakin ääniä 5–10 kilometrin päässä. Niin kuin nuoret nauraisivat, leikkisivät. Kuulin, että joku sanoi: Fedja. Ja kuulin, että he pelasivat palloa. Kuulin erittäin hyvin, että siellä oli sekä tyttöjä että poikia. Kuulin, että he nauroivat ja pelasivat palloa. Pelästyin silloin hieman, menin pois. Aamulla kerroin siitä isoäidilleni, hän sanoi, että minä varmaan nukahdin ja näin sen kaiken unessa. Me otimme kuitenkin hevoset ja lähdimme katsomaan, mitä siellä oli. Löysimme kasan poronsarvia. Ne eivät olleet pilaantuneita. Ne ovat tavallisesti sellaisia valkoisia. Isoäiti kertoi, että siellä pidettiin ennen juhlat, ehkä ennen vallankumousta. Juhla pidettiin syksyllä, kun oli koralisaatio, kun porot laskettiin. Hän kertoi, että siellä pelattiin ennen palloa. Tytöt ja pojat pelasivat erikseen. Ja minä niin kuin jouduin sellaiseen pisteeseen, jossa oli jotain. Isoäiti sanoi, että siellä pidettiin sellaiset juhlat. Ehkä luonto muistaa ne”* (S-2005). Serafimovitsin paikkatarinassa, kuten myös Nutendlin Zojan, on läsnä lineaarisen ajan ylittäviä kokemuksia ja merkityksiä, jotka paikkaan Kolymalla liitetään. Serafimovitsin tarinatapahtuma on myös aikappa, ajan ja paikan sulauma. Paikallisen tiedon näkökulmasta Serafimovits toteaa, että luonto muistaa paikassatapahtuneet toimet.

Noitien haudat ovat yhteisön syvää tietoa, kuten Haruchi (2002) osoittaa. Slava Kemlil kertoo noitien hautaamisesta tundralla: *”Ennen meillä (noijat) haudattiin tänne, meille tundralle. Heidät leikattiin vain osiin, nivelistä. Vain pää haudattiin kuoppaan. Siinä kaikki. Loppu leikataan osiin. Siten haudattiin. Vanhukset kertovat. Ja jos on vuorilla, missä on kiviä, he kietoivat nahkaan ja kivillä – tekivät ikään kuin arkun. Musersivat kivillä. Ja jos kesällä, niin kolmen tai neljän päivän ajan käyvät tarkistamassa. Jos kuollutta ei ole, tarkoittaa, että kaikki on hyvin, tarkoittaa, ettei kukaan kuole pian. Ja minne se kuollut joutuu – karhu otti ja vei hänet jonnekin”* (S-2005). Osana kenttätöitä vuonna 2005 Alexei Gavrilovitš Tretjakov kertoo Arbahtahin suunnalla olevasta noitahaudasta, joka sijaitsee Kolymskajan kylän poro-ahoalueen ja Andrjuškinon rajalla. Vierailimme paikassa keväällä 2005 ja tavan mukaan uhrasimme, jotta matkamme jäätietä pitkin onnistuisi. Tretjakov kertoo: *”Siellä asui vanhus, šamaani. Hän luopui šamanismista neuvostoaikana ja jätti noi-*

tarummun ja kaikki. Kaikki yrittävät ohittaa myös tämän paikan. Meidän ja Kolymskin alueen rajalla on pyhä puu. Jos joku tulee sen viereen, hän jättää aina jonkin esineen sinne. Jos ei tee sellaista, ja lähdet esimerkiksi autolla, se auto menee rikki. Yksi paikallinen ajaja ohitti sen paikan pysähtymättä ja auto meni rikki. Moottorikelkat myös menivät rikki siinä paikassa. Se on sellainen mielenkiintoinen paikka. Kaikkien pitää jättää sinne jotain. Aito šamaani haudattiin sen puun viereen, naisšamaani. Šamaani haudattiin sinne. Hän tekee sen kaiken. Siinä puussa on nykyään erittäin paljon erilaisia esineitä, lahjoja” (S-2005).

Pjotr Innokentjevits̄ Kaurgin ja Anna Jakovlevna Kaurgina muistavat, kun Pjotrin isä, kuuluisa noita, haudattiin tundralle. Hän kertoo: ”Kun hautasimme hänet (isän), tuiskutti kovasti. Keväällä, vasominen oli jo lopuillaan. Vasoja kuoli hirveä määränä. Kova tuisku oli. Edelleen hän kiusaa hautansa ohikulkeneita poronhoitajia. (Hauta on) siellä Halertsalla. Hän oli tsukt̄si ja tsukt̄sien tavalla haudattiin. Niin kuin aina haudataan. (Rumpu haudattiin) hänen mukaansa ja loput varusteet jäivät kotiin. En ole nähnyt vaatteita. Hänen kuolemansa jälkeen en ole nähnyt yhtään hänen tavaroistaan. Ehkä polttivat tai jotain. Nykyään haudataan tasaiselle maalle. Vesi yltää sinne, mutta ennen haudattiin ainoastaan kummuille, korkeille paikoille, ettei vesi yltäisi. Minä itse hautasin hänet. Tavallisesti. Kummulle. Silloin oli kova tuisku. Paljon vasoja kuoli. Hautajaisten aikana. Ja tämän vanhuksen äidin veljellä ei kuollut yhtään poroa. Se oli merkki. Se oli hänen säänsä, koska hän oli suuri šamaani. Kaikilta muilta hävisi vasoja paitsi vaimon veljellä” (S-2006). Pjotrin kaima, Petja, Turvaurginin johtaja, kertoo, kun itse kulkee noidan haudan ohi: ”Kun pysähdymme hänen (isoisän) hautansa lähelle, hän jahtaa koiria, tavaroita häviää. Veitset ja yleensäkin hyvät tavarat katoavat. Sen jälkeen kun ruumis on poltettu ja ihmiset ovat palaamassa kotiin, taaksepäin ei saa katsoa. Hautajaisten jälkeen teltta pystytetään eri paikkaan. Kun tundralla kuolee joku, perinteen mukaan vainaja hyvästellään ja esitetään hänelle kysymyksiä. Sidotaan keppi niskaan ja kysytään. Jos vainaja on sama mieltä, pää nousee. Jos vastaus on kielteinen, päätä ei saa nostettua, hän on kuin patsas. Hän vastaa, keskustelee. Hyvästien jälkeen vainajaa ei kanneta ulos ovesta vaan takakautta, täältä takaa aukaistaan ja sitä kautta viedään haudalle. Savustetaan suopursulla” (S-2006).

4 NUTENDLI

Nutendli on uusi *obštsina*, joka irrottautui Kolymskajan poroyhteisöstä 1980-luvun lopussa. Yhteisöä johtaa Vjaceslav "Slava" Kemlil, tšuktši, joka syntyi 1963. Hän kertoo Nutendlin alueesta piirikunnan koilliskulmassa: *"Kukaan muu ei vaeltanut täällä ennen paitsi Tšuktšian asukkaat. Ennen ja edelleenkin sanotaan, että niin pitkään kun on oma elanto, muita eläimiä ei pitäisi tappa. Niin pitkään kun meillä on tokka, meillä on ruokaa. Siitä, miten tulemme käyttämään maita ei ole vielä päätetty. Nämä maat ovat meidän elinikäisessä omistuksessamme, yhteisön omistuksessa. Periaatteessa olen tyytyväinen, mutta laitumemme ovat todella pieniä. Meillä ei ole tarpeeksi maata isommalle poromäärälle. Siksi olen etsinyt kohta jo viisi vuotta uusia laitumia, jotta voisimme kasvattaa poromäärää ja perustaa kaksi prikaatia"* (S-2006b).

Nutendlin nykyään käyttämä alue on ollut 1800–1825 aikana, ennen laajamittaista kolonisaatiota, *Saalet*-tšuktšiheimon käyttämä kotiseutualue (Burch 1988: 228). Mennessään kouluun Slava Kemlil ei puhunut venäjää. Poroyhteisönsä johtajuuden lisäksi Kemlil on ammatiltaan kansanmuusikko, hän taitaa kansansa perinnettä paljon. Akulina Kemlil on Nutendlin kantaäiti. Hänen tiedoistaan ja tarinoistaan on julkaistu muualla, ja ne ovat osa naisten tietoa, joka ei ole tämän tapaustutkimuksen piirissä (Mustonen 2008: 55–79). Hänen tietojaan on tässä mukana niiltä osin, kun ne liittyvät Nutendlin perustamiseen. Akulinan kasvatti hänen isoäitinsä vanhempien erottua. Äiti hylkysi nuoren Akulinan. Hän myös kouluttautui neuvostoajalla, opiskeli koulussa vuonna 1946 Kalužskissa. Akulina kuitenkin palasi poroleireihin pian auttamaan sukulaisiaan, ja ehti käydä koulua vain kaksi vuotta. Poronhoitajaksi hän alkoi 13-vuotiaana. Akulinan isä oli tšuktši. Akuliinan ollessa 11-vuotias hän sai siskot, kaksoset. Tuolloin Akulina oppi jukagiirin kielen. Jakuuttia Akulina sanoo oppineensa kuuntelemalla, koska *"jakuutin kieli ei ole vaikea. Ja venäjää opin koulussa"* (S-2006b). Akulina ompelee perinteiset vaatteet, metsästää, kalastaa ja osallistuu Nutendlin arkeen kaikin tavoin. Hän on yhteisönsä vallankäyttäjää, *matriarkka*, jota kaikki kunnioittavat. 19-vuotiaaksi Akulina työskenteli poronhoidossa. Sitten hän tapasi tulevan miehensä. Akulinan tavattua Jegorin heille syntyi paljon lapsia. Lasten nimet päätettiin jakaa Nutendlin ja Kemlilin mukaan (Mustonen 2008: 55–79). Jegor Nutendli on palkittu poromies ja työn sankari Neuvostoliiton ajalta. Hän on 76-vuotias tšuktši-poromies, yhteisönsä kantaisä. Jegor syntyi Halartša-tundralla. Hän kuvailee: *"Tundran pohjoisosassa, siellä missä virtaa Vataplan-joki"* (S-2005).

Jegor kasvoi äitinsä kanssa tundralla, koska hänen isänsä kuoli, kun poika oli kymmenen. Hän alkoi työskennellä poronhoitoalalla - pitkään paimenena, sitten hänestä tuli poroyhteisön *prikatiiri*, johtaja, kunnes jäi eläkkeelle. Nyt Jegor toimii myös työhönopastajana. Hän käy Nutendlin porotokassa, prikaatissa opastaen minne ja miten vaelletaan. Jegor kantaa kansansa muinaista tietoa, kertomuksia ja lauluja. Hän kertoo: *"Ennen kuu oli todella vaalea, melkein valkoinen. Uskomuksen mukaan eräs ihminen katsoi sitä todella pitkään. Ja kuu pyydysti, sai kiinni katsojan, ja siksi kuu muistuttaa kasvoja. Siksi meitä lapsuudessa aina kiellettiin katsomasta sinne. Meillä sanotaan, että emme saa katsoa kuuta, vaan olemme vain iloisia valosta"* (S-2005). Yhdessä Akulinan kanssa Jegor tekee yhteisön päätökset, kuten Akulina painottaa: *"Me teemme (pätökset). Mieheni kanssa. Poikamme, joka toimii johtajana tundralla, kysyy meiltä. Kun hän lähtee Jakutskiin, hän tietää kaiken itse. Mutta täällä me... Kyllä. Kaikki kysytään meiltä myös nykyään. Kun esimerkiksi teh-*

dään teurastus, poikamme kysyy meiltä, kuinka paljon voi ottaa sydäntä tai kieltä. No, minä lasken kaiken ja annan. Poronhoitajien prikatiiri, poikani. Kun olimme töissä, me sanoimme sen kaiken. Nyt poikani on töissä, vaeltaa. Kysytään jopa kun tehdään jotain lapiolla tai kirveellä” (S-2005a). Nutendliin kuuluu myös Akulinan nuorempi sisar, Zoja Nikolajevna Tokareva, joka on omaa sukua Bazunova. Hän syntyi 1951 Kolymskajassa. Zoja kävi Neuvostoliiton aikana opiston ja työskenteli sitten Andrjuškinossa. Zojan isä oli jukagiirimetsästäjä Stohanovkassa, Zojan äiti puolestaan kotirouva. Kun Zoja meni kouluun, hän ei puhunut venäjää.



Kuva 18. Grigori Velvin (vas.) ja Jegor Nutendli Kolyma-joen jäällä maaliskuussa 2005. © Tero Mustonen.

Vuosien 2005–2008 aikana Nutendliin kuuluu yksi prikaati, jossa on kolme telttaa. Tavoitteena on lähiaikoina perustaa toinen prikaati. Tutkimusryhmä vieraili vuosina 2005–2007 Nutendlin paimentolaisyhteisön perusleirissä, Kolyma-joen rannalla sijaitsevassa *Krasnuškassa*, jossa myös sijaitsee Nutendlin paimentolaiskoulu, eli yhteisön lapset asuvat ympäri vuoden tundralla. Tämän lisäksi vuosien 2006 ja 2007 aikana vierailtiin Nutendlin prikaatin paimentolaisleirissä, ja avustettiin vuoden 2007 kevätporoerotuksessa. Jegor Nutendlin ja Akulina Kemlilin poroprikaati oli alkanut käyttää Kolyman itärantaa lähellä Jäämerta vuonna 1987 poropaimennukseen, ja sinne siirryttiin Halertšan tundralta. Tosin osa poromiehistä oli ryhtynyt työskentelemään alueella jo vuonna 1961. Nutendli perustettiin 1989, jolloin Kolyman porotalous kriisiytyi. Alun perin yhteisöä oli myös perustamassa Nikolai Ivanovitš Sleptsov. Hän kuitenkin kuoli perustamisvuonna. Kemlil ja Nutendli veivät perustamisen loppuun. Akulina muistelee tuota aikaa: *”Porojen määrä väheni silloin huomattavasti. (Kolymskajassa) Huonoimmassa 10. tokassa oli 2000 poroa ja jäi 500. Johtaja lähetti meidät siihen tokkaan ja me otimme sen itsellemme. Sitten Andrjuškinon ja Kolymskajan asukkaat kysyivät, että lähdemmekö sinne, otammeko sen tokan itsellemme. Mieheni sanoi, että ei, että hän pelkää. Mutta minä*

en pelännyt. Sanoin, että teemme samoja töitä kuin sovhoosissakin. Hän kysyi, että mitä teemme, jos tokka loppuu? Mutta miten se voi loppua, jos teemme töitä, mitään ei loppu. Olimmehan työskennelleet siihen aikaan jo 11 vuotta. Ja teimme töitä samoin kuin sovhoosissa omin voimin ja ostimme kaiken: ostimme auton ja kuorma-auton. Irtaudumme sovhoosista ja perustamme oman yhteisön. Halusin, että lapseni voisivat syödä ilmaiseksi. Ennen meillä oli aina velkoja. Olimme rahattomia. Kaikesta täytyi maksaa: ruoasta, lihasta, menetetyistä porosta. Ja palkka oli vain jotain 50 ruplaa. Sanoin, että emme jätä tätä kesken. Perustamme yhteisön” (S-2005b). Akulinan kertomuksessa on läsnä perustelut sille, minkä vuoksi yhteisö irrrottautui, tilaisuuden tultua, neuvostotalouden valtapinnasta (Massey 2005). Usko oman kulttuurin ja luontaistalouden mahdollisuuksiin mahdollisti tilan avautumisen, avartumisen.

Nutendlin perustaminen aiheutti kiistoja neuvostoporonhoitoon tottuneissa Andruškinon ja Kolymoskojen kylissä. Lopulta sovhoosi luovutti Nutendlille 1107 poroa vuonna 1992. Samana vuonna säädettiin laki vaeltavista sukuyhteisöistä Jakutiassa, joka mahdollisti Nutendlin perustamisen virallisesti. Kokonaisuudessaan yhteisön perustaminen kesti siis viisi vuotta, 1987–1992. Nutendlin perheenjäsenten välillä on myös kiistoja, riitoja ja ongelmia. Slava on saanut koulutuksen, kun taas muut poromiehet ovat kasvaneet tundralla ilman jatkokoulutusta. Tästä syystä Slavasta tuli yhteisön päämies, mikä on herättänyt erityisesti 2005–2007 konflikteja yhteisön sisällä. Vodka ja alkoholismi ovat läsnä Nutendlissa. Poromiesten pienen palkan, tarkemmin valtionkorvauksen, vuoksi yhteisö on panostanut autonomiaansa, kuten Slava kertoo: ”Työntekijämme syövät ilmaiseksi. Liha ja työvaatteet ovat myös ilmaisia. Kaikki on ilmaista. Pidämme huolta myös poronhoitajien kylässä asuvista perheistä. Ylläpidämme koulua vaikka se maksaa meille paljon. Suunnitelmissamme on myös eräs projekti, tietysti meidän kustannuksellamme, porojen avulla saamme sen toteutettua. Meillä on jo olemassa alustava luonnos. Haluamme rakentaa Krasnuškaan kulttuurikeskuksen” (S-2006a). Krasnuška, Nutendlin perusleiri, on entinen poroerotuspaikka, jonka Akulina valitsi koulun ja huoltotutukohdan sijainniksi 1990: ”Minä valitsin tämän paikan. Koral oli täällä. Jegor Andrejevits halusi asua eri paikassa, mutta minä sanoin, että täällä. Se tapautui maaliskuussa, koralin jälkeen, olimme menossa nukkumaan. Muut poronhoitajat lähtivät vaeltamaan, olimme kahden, sanoin: käydään katsomassa, se yksi paikka vaikutti kivalta. Puimme vaatteet ja lähdimme. Seisoimme ja katselimme paikkaa. Sanoin: tänne pystytämme teltan, täällä lapset voivat juoksennella. Ehkä tuonne rakennetaan joskus taloja. Teurastuspaikka saa olla tuolla puolella. Katselimme vähän aikaa ja lähdimme nukkumaan. Tänne vaellamme” (S-2005a).

Metsästys on aiemmin ollut myös ammatillista, erityisesti neuvostoaikana. Nykyään pyyntiä harjoitetaan kotitarvekäyttöön, esimerkiksi kun prikaati vaeltaa kohti kevätlaidunalueita, tai syksyllä kalastuksen yhteydessä, ja tilanteen tarjoutuessa. Saalislajeina ovat olleet mustalinnut, riekot, hanhet, sorsat, villipeurat, erityistapauksissa karhut, ahmat, hirvet ja muut tundran riistaeläimet. Sodan aikana käytössä olivat vielä muun muassa muinaisjouset ja ansat, joita tehtiin poronjanteista. Riekot olivat tärkeä lisäravinnon lähde yhteisössä. Grigori Ivanovits Velvin, tšuktšiporomies, kertoi vuoden 2005 kenttämatkalla ajatuksistaan metsästyksen muuttumisesta Krasnuškassa: ”Metsästäjillä ei ole töitä. Koska pyyntimetsästäjälle joka vuosi on tärkeä. Yksi vuosi jäi väliin, toinen, kolmas. Taidot ruostuvat. Sellaiselle metsästäjälle, joka on metsästänyt 20 vuotta, kolme vuotta ei tunnu missään. Mutta hänen lapsenlapsensa nämä kolme vuotta vaikuttavat. Kymmeneen vuoteen ei ole tehty mitään. Nykyinen nuoriso ei osaa edes pitää rautoja kädessä. Eivät tiedä miten

loukut laitetaan. Loukut pölyttyvät. Polut varmaan kasvavat umpeen. Pyyntimetsästäjälle kolme vuotta on todella pitkä aika. Ruvettiin kalastamaan enemmän, jotta pystytään myymään kalaa. Myydä vasemmalle, myydä oikealle. Valtion huolenpito ihmisistä ja jonkun väestön perinteisestä elämäntavasta on muuttunut. Ja huomauttamatta on tapahtunut näin suuri muutos. Jopa yksi vuosi... Jos isä opettaa poikansa, ja heiltä jää yksikin vuosi väliin, on sillä vaikutusta. Vähän kuin jäisi luokalle” (S-2005). Slava Kemlil on päättänyt lopettaa yhteisössään rahatalousmetsästyksen, ja keskittyä vain kalastukseen ja poronhoitoon. Hän kertoo Nutendlin luontaistaloudesta: ”Lopetin metsästyksen, koska se ei ole kannattavaa. Siksi päätimme pysyä poronhoidossa ja lisäksi kalastamme. Meillä on metsästyksimaita metsäalueella ja täällä rannikolla. Polttoainetta riittää juuri ja juuri poronhoitoon. Ostamme polttoainetta pääosin kalastuksesta saaduilla rahoilla. Keräämme lakkoja. Täällä kasvaa puolukkaa ja juolukkaa, joka paikassa on marjoja. Emme kerää myyntiin. Keräämme itsellemme, lapset keräävät. Omaan käyttöön. Perheelläni on vieläkin marjoja. Heinää niitettiin alueella, jossa sijaitsee Krasnuška, täällä rannikolla. Täällä, rannikkoa pitkin, kun meillä oli kanoja ja hevosia” (S-2006a).

Vuosien 2005–2007 kenttätöiden aikana Nutendlin prikaatia johti Vitali Jegorovitš Kemlil, Slavan veli. Prikaatissa on 40 vetoporoa ja kokonaisuudessaan noin 2000 poroa. Se muodostaa koko Sahan tasavallassa ainoan *hargin*-siitosporotokan. Vuonna 2006 Nutendli sai liittovaltiotason siitostokka-aseman. Harginrotu tulee sanasta ”hara” eli musta, joka on jakuuttia. ”*Hargin*” sanan päätte –in on tsuktšien kielestä. Porot tunnustetaan värinsä, täpliensä ja muiden ominaispiirteidensä avulla. Niillä on nimet. Jos jokin tietty poro puuttuu, se tarkoittaa, että tokka ei ole kokonainen. Osa poroista on jäänyt tuolloin tokasta jälkeen. Tokan kunto ja koko varmistetaan ennen vaelluksen aloittamista. Slava Kemlilin mukaan porojen nimiä on todella paljon. Esimerkiksi jos porolla on valkoisia ja mustia täpliä sanotaan *ketlike*, sananmukaisesti käännettynä se tarkoittaa piirrettyä; jos tässä on vaaleat raidat, sanotaan *alargan*; *jagatlen* on kun yhdessä jalassa tai kahdessa jalassa on valkoinen, on tuhkan väriä. Slavan mukaan poronimet ovat siirtyneet esi-isiltä, keskittyen nimenomaan poronkarvan väreihin. ”*Nuoret tuntevat hyvin vähän näitä värejä, tietävät ainoastaan tunnetuimpia värejä*”, toteaa Slava (S-2006a). Tietyn poron pyhydestä heräsi keskustelu vuoden 2006 kenttämatkalla. Nutendlissa ollaan tietoisia esimerkiksi evenkien tavasta pyhittää *valkko* tai muu pyhä poro noidan todettua näin. Jegor Nutendli kertoo oman mielipiteensä Nutendlissa: ”*Sanotaan, että, Šamaaneista, että hän itse valitsee porot, hän voi itse valita minkä tahansa poron, sanoo, että tuo poro on minun. Ja sille puettiin panta, tehdään panta, nimenomaan parkitusta. Ja siihen ripustetaan helmiä, erilaisia rättejä. Tehdään omalla tavalla. Ja kun hän alkaa tehdä jotain, joitain menoja tai rituaaleja, tämä poro, vaikka olisi kaukana tokasta, se tulee yksin kotiin isäntänsä luo, ja se seisoo ja kuuntelee talon lähellä kunnes hän lopettaa, sitten voi mennä pois. Hän itse valitsee. (Erityistä) pyhää poroa meillä ei ole. Sellaista erityistä poroa ei ole eikä ole ollut, että tapettiin joku pyhä poro, voitiin uhrata mikä tahansa poro. Haudalle myös uhrattiin kolmen vuoden aikana jopa sata poroa, ensimmäisenä vuonna kymmenen, seuraavana... että kuollut meni pois oman tokkansa kanssa” (S-2006a).*

Jegor Nutendli painotti myös paikallisen tiedon ja kielen hallinnan tärkeyttä porotaloudessa: ”*Kieli on luotu nimenomaan sitä aluetta varten, missä olemme kasvaneet. Joitakin sanoja ei pysty sanomaan venäjäksi, ainoastaan (omalla kielellä). Sanojen värikyvyys ja merkitys liittyvät nimenomaan poroihin tai kaloihin tai elinkeinoon. Äidinkielen osaaminen antaa joka kansan biologisen ja ideologisen vakaumuk-*

sen omaa maata, luontoa ja ympäristöä kohtaan. Siksi ympäristö tai perheessä puhuttu kieli... Se ikään kuin antaa mahdollisuuden säilyttää kielen, perinteet ja kulttuurin. Koska venäjän kielessä ei ole sellaisia sanoja, jotka kuvaavat porojen käyttäytymistä, mutta omassa kielessä on. Lapset eivät osaa niitä. Poro ja poro, mutta mikä poro, ei tiedetä. Poro ja sillä siisti. Jos lapsi osaisi äidinkieltään, hän kertoisi värikkäästi mikä poro, millaiset sarvet, kuinka vanha, mikä laji. Äidinkielellään hän osaisi kertoa kaiken, mutta venäjäksi se on vain poro. Uros tai naaras ja siinä kaikki. Tämä vaikuttaa perinteiseen elämään. Jos tämän kadotetaan, kulttuurikin häviää. Jäljelle jäävät ainoastaan symboliset perinteet” (S-2005). Jegorin puhevuorossa korostuu teoreettisessa viitekehyksessä mainittu paikallisen tiedon ilmenemismuoto kielessä, erityisesti alueellisessa murteessa. Murre, kuten Jegor painottaa, kantaa tietoa maasta, luonnonympäristöstä ja oman kulttuurin maailmantajusta. Esimerkiksi suomen kielen porotermit kuten härkä, hirvas, vasa, uroskermikkä, urakko, vuorso, kunteus, kosatus, maakkana, nimiloppu, naaraskermikkä, vuonelo, vuonelo-vaadin, kunteusvaadin, vaadin ja niin edelleen ovat suppeampia kuin saamen tai tšuktšien murteessa olevat kymmenet porotermit. Lisäksi suomen porotermit ovat osittain saamen lainaa. Valtakieli osana valtapintaa, joka on saapunut Nutendlinin kotiseutualueelle, uhkaa tätä paikallisen tiedon ja luontaiselinkeinon kannalta keskeistä osa-aluetta.

Tapaustutkimusta varten vierailtiin keväällä 2005 Nutendlin perusleirissä, Kolymanjoen rannalla olevassa Krasnuškassa, sekä vuosien 2006 ja 2007 talvella Nutendlin prikaatin paimentolaisleirissä. Vuonna 2006 leiri sijaitsi taigan ja tundran rajalla, Gornaja Filipovkalla. Vuonna 2007 maaliskuussa prikaati oli jo tundralla, matkalla kesää kohti Jäämeren rantaan. Prikaatia johtaa Slavan veli, prikatiiri Vitali Jegorovitš Kemlil. Muutoksista huolimatta Nutendlin elonkehä on vahvasti Jegorin ja Akulinan hallussa, ja turvattu. Akulina toteaa: ”Melkein kaikki on ennallaan. Kaikki jatkuu samaa rataa. Mikään ei huolestuta minua. Olen huolissani vain siitä, että lapsenlapset nyt opiskelevat. Valmistautukoot he. Ei kuitenkaan tarvitse miettiä sitä paljon. Monet sukulaiseni ovat kuolleet äskettäin. Sanotaan, että se on synti, kun mietitään elämää paljon. Jos haluat tietää tulevaisuutesi, se tulee itse ja näyttää. Ei tarvitse miettiä etukäteen. No, kaikki sanovat näin. Jos se on, tapahtuu, jos ei ole, tapahtuu jotain hyvää. Sanotaan, että ei tarvitse miettiä” (S-2005b).

4.1 Vuotuiskierto Nutendlissa

Grigori Velvin kuvasi tšuktšien kalenteria Nutendlin osalta ja käänsi Jegor Nutendlin antamien vuotuiskierron osien nimet vuoden 2005 vierailulla. He totesivat, että ”vuosi alkaa yleensä kevästä, kun aurinko ilmestyy. Kevään kuukaudesta. Kun aurinko ilmestyy, siitä se alkaa vuosi. Pitkän auringon periodi. Sitten koittaa jakso, jolloin ilmestyvät pälvet. Kevät, jolloin lumi on jo sulanut, mutta järvet eivät. Eli kevät jakautuu kolmeen jaksoon. Jukagiireilla ja muillakin tundran kansoilla kevät jakautuu näin. Se jakautuu ja joka kielessä on omat termit, nimet” (S-2005). Kuten evenkimateriaalista todettiin, jään ja lumen sulamiset heijastuvat myös tšuktšien kalenterin osaksi. Kuukausien osalta Velvin ja Jegor totesivat, että jos tšuktšien kalenteria kääntää venäjäksi (suomeksi), vielä käytössä olevien kuukausien osalta kalenteria voidaan kuvata seuraavasti: ”Syyskuu on rykimisen kuukausi, lokakuu ja marraskuun alku on lyhyiden päivien kuukausi, siis pimeiden päivien kausi, marras-joulukuu on huurteen kuukausi, jolloin huurre voi olla poron naamalla, tammikuun puolivälistä koittaa pitkien päivien kuukausi. Helmikuu ja maaliskuun alku on päi-

vän piteneminen. Huhtikuusta alkaa porojen vasomisen kuukausi. Huhtikuun loppu ja toukokuu on lumen sulamisen kuukausi. Toukokuun lopusta kesäkuun alkuun on kevään kuukausi, vihreyden alku. Heinäkuu on kesän, sääskien kuukausi. Sitten on pimeiden päivien alku eli elokuu. Elokuu on myös kuukausi, jolloin siitoseläimiltä puhdistetaan sarvet. Syyskuu on syksyinen kuukausi, jolloin alkaa porojen rykiminen. Ja niin eteenpäin” (S-2005). Velvinin ja Nutendlin materiaalista ilmenee tsuktšien perinteisen kalenterin kiinnittyminen luonnonympäristönsä rytmeihin osana maailmantajua. Myös lumennos, lumen taju, on keskeinen osa tätä kiertoa. Shadrin kertoo metsäjukagiirien kalenterista samassa keskustelussa: ”Meillä jukagiireilla kuukauden toinen nimi on ’kindja’. Se on sama kuin kuu. Eli liittyy kuuhun ja meillä oli 13 kuukautta. Pienten sääskien, mäkäräisten kuukausi eli heinäkuun keskivaihe, elokuu. Kuun mukaan. Jukagiireilla aina laskettiin periodeina. Ja se jakaantuu 13:een. Periodi ei ole kuukausi. ’Kindja’ ei ole tasan nykykuukausi. Mutta meillähän elettiin niiden mukaan. Se voi kestää 20 päivää, mutta yhteensä 365 päivää. Sitten kaudet (’vuodenajat’). Meillä Ylä-Kolymalla kevät jakautuu, on kolme kevättä. ”Ore”, ”shille” ja sitten nekin vielä jaetaan omiin jaksoihin” (S-2005b).



Kuva 19. Nutendlin keväterotus, maaliskuu 2007,
© Saija Lehtonen, käytetty luvalla.

Nutendlin kotiseutualueella joet virtaavat pääasiassa Magadanin aluepiiriin, vaikka Kolyma laskeekin Jäämereen. Maalis-huhtikuussa Nutendlissa on koral, token karlizatsia, eli poroerotus. Tuolloin erotetaan vaatimet, siis hedelmälliset hedelmättömistä. Viimevuotinen nuorikarja siirretään pois, ettei se olisi tiellä vasomisen aikana. Sudet ovat kevään leiripaikkojen ainainen uhka poroille. Susia ei voi metsän puolella jahdata kelkoilla, joten Nutendlissa on ympärivuorokautinen päivystys susien varalta. Tokan tulee pysyä liikkeessä koko ajan. Huhtikuun aikana, vasomisen aikana, tokka on aina rauhallinen. Kukaan ei häiritse sitä. Jos vasominen tapahtuisi joka vuosi samassa paikassa, laitumet köyhtyisivät. Tokka ruokailee luonnonravinnolla, vaikka talvi on vielä tundralla. Vaatimet ruokkivat rauhassa heikkoja vasoja. Nutendlissa pyritään siihen, että vaatimet löytävät vasansa hajun ja äänen perustella. Niitä myös koulutetaan vaelluselämään. Jegor Nutendli kertoo: *”Tämä kaikki tehdään sen takia, että päätokka häiriintyisi vähemmän, ja pystyisin ruokkimaan enemmän. Koska keväällä emolla ja poroilla on nälkäkausi. Vihreyttä ei ole. Poronjäkäle ja juotto. Varsinkin kun siihen aikaan on myös karvanvaihto. Porot ovat laihoja talven jälkeen. Eli niitä täytyy ruokkia enemmän”* (S-2006a). Jäät lähtevät tundralla toukokuussa soista, järvistä ja pienemmistä joista. Kolyma avautuu yleensä kesäkuun alussa. Suovilla on ensimmäinen luonnonravinto, joka keväällä ilmestyy. Jegor jatkaa: *”Sitten ensimmäinen kasvi suovilla kasvaa. Tundralla ensimmäisenä kasvaa suovilla. Poroja pyritään saamaan kylläisiksi suovillalla. Mitä paremmin ruokit, sitä vahvempia ja vastustuskykyisempiä niistä tulee kesällä”* (2006a). Slava Kemlil toteaa, että keväällä pyydetään myös riistaa. *”Suharnaja on tärkein paikkamme, keväällä siellä on hanhia”* (S-2006b). Nutendlin alueelle tulee myös vieraita, Tšerskin asukkaat yrittävät päästä Suharnajaan metsästämään hanhia.

Toukokuu on nuoren karjan valmistelemista kesään. Kesä koittaa äkkiä tundralla. Alkukesästä Nutendli vaeltaa Suharnije goryn ja Dvoinikin suunnalla. Kesälaitumet ulottuvat Medvežkaan asti. Medvežkasta prikaati kulkee pitkin pikkujokia, Glubokinin ohi. Polttopuiden saanti maastossa vaikuttaa reitin valintaan. Kesä-heinäkuu on lyhyen kesän pääaikaa. Sääski on poromiehen apuri myös Nutendlissa. Jegor kertoo: *”Sitten (ilmestyy) ensimmäinen sääski. Pyritään kehittämään token refleksi, jottei se juoksisi paljon ja vasat löytäisivät emon. Opettaa niitä kuumuuden aikana juotolle. Heti kun tällaiset käyttäytymisen refleksit muovautuvat, kuumuuden ja sääskien aikana ongelmia tulee jo vähemmän. Tärkeintä on, että porot on juotettu ennen kuumaa kautta. Silloin se ei hätäile. Tällainen tokka, hyvä tokka on vähemmän altis ja säilyttää paremmin energiansa ja hyväkuntoisuutensa”* (S-2006a).

Šalavurovassa sijaitsee prikaatin kesätukikohta. Se on myös yhteisön kotitarvekalastuskäytössä talvella. Elokuussa siirrytään Kabatškovajaan. Tuolloin urokset valmistautuvat rykimiseen, paritteluun. Niistä tulee lihavia. Sarvet keloutuvat. Vaatimet ja vasat vahvistuvat myös. Rykimisen laatu riippuu siitä, kuinka hyvin ravittuja vaatimet ja siitokseen käytettävät hirvaat ovat. Silloin lasketaan hirvaat ja vaatimien määrät, jotka tulevat osallistumaan rykimiseen. Keskimäärin noin 17–20 vaadinta per yksi hirvas. 25. elokuun jälkeen niiltä sahataan pois sarvien terävät kärjet, jotteivät ne satuttaisi toisiaan ja nuorta karjaa, joka on lähellä vaadinta. Sitten alkaa rykiminen, syyskuun alussa, elokuun lopussa. Silloin valitaan parhaat laitumet, jäkälistöt ja juottopaikat. Poromiehet ovat niiden kanssa ympäri vuorokauden, vuoroissa. He seuraavat tokkaa, jotta se olisi juotettu ja laidunruokinta tapahtuisi. Rykiminen loppuu ja alkaa lokakuu. Nutendlissa on myös tuolloin poroerotus, pysyvässä puuaitauksessa. Vanhat ja sairaat poistetaan ja jätetään, se mikä on tulossa. Marraskuussa tärkeintä on valmistautuminen tal-

veen. Talvehtiminen on meneillään ja nyt pyritään säilyttämään porojen lihavuus ja nuoren karjan vahvuus, koska marras- joulukuussa niiltä lähtevät etuhampaat. Vasat ovat ilman hampaita. Eli hampaattomaan kauteen mennessä niiden täytyy olla vahvoja ja hyväkuntoisia. Syyskoral (poroerotus), alkaa 25. lokakuuta, 20.–25. päivän tienoilla. Slava Kemlil kertoo Nutendlin kalastuksesta: *”Kalastamme sielä, missä Kolyma yhtyy Staduhinskaja-jokeen. Mihalkinossa kalastus on kielletty (ei merkitty maankäyttökarttaan). Kalastamme ainoastaan nuotalla. Syyskalastus. 5–10. syyskuuta, ja siitä syyskuun loppuun. Omilla kulkuvälineillämme kuljetamme jääkellariin (venäjäksi lednik), maan alla. Viime vuonna oli kalastamassa 7–8 ihmistä. Jääkellarimme sijaitsee Tšerskissa, vuokrasimme sen”* (S-2006b). Kun pakkaset alkavat, Nutendlissa siirrytään tundralta metsään, koska siellä on tuulensuojainen paikka. Pakkanen voi tuulen kanssa puhaltaa viiden- kuudenkymmenen asteen voimin. Talvilaitumet alkavat Ostantsista Kamenuškaan. Metsäalueella vietetään talvi. Maaliskuussa tullaan pois metsästä, ja huhtikuussa vuosikierto alkaa alusta. Lokakuussa prikaati pilkkii talven varalle. Siksi lokakuu on poronhoitajien yksi kiireisimmistä kuukausista. Päivystysvuoron jälkeen poromiehet menevät suoraan pilkkimään, koska perhettä täytyy ruokkia ja kalaa täytyy saada talteen. Myös metsästys on osa luontaistaloutta loka-marraskuussa. Kesällä Nutendlin prikaati kalastaa vain, jos reitille sattuu järviä.

4.2 Luonnon isännän armoilla

Jegor Nutendli ja Akulina Kemlil ovat nähneet yhteisönsä muutokset noidista Stalinin vainojen kautta uusperinteiseen aikaan. Yhteisön tiedon ytimessä on ollut suora suhde luontoon ja poroon. Jegor Nutendli sanoo, ettei eläimiä saa rääkätä, vaan niihin pitää suhtautua kuten ihmiseen. Jos ihminen rääkkää poroja, poro voi kannella luonnolle. Jegor totesi useasti vuosien 2005–2007 haastatteluiden aikana, että luonnolla on isäntä, se on tietoisuus. Luonnossa tulee toimia oikein, sen kovien sääntöjen mukaan. Jegor jatkaa: *”On myös niin, että haavoittuneet peurat pitää ehdottomasti tappaa. Muuten lapsi voi syntyä jonkun vian kanssa tai osumasi paikkaan voi ilmestyä jälki, on ollut sellaisia tapauksia. Luonto on monimutkainen”* (S-2006b).

Nutendlin syvä tiedon ytimessä on luonnon kunnioitus. Akulina kertoo tästä tiedosta: *”Jokaisella (eläinlajilla) on pieni isäntä, niin peuralla kuin porolla. Hän tappaa syödäkseen itselleen ja ottaa jäänteet ja kuivattaa ne kodassa. Näin on kerrottu ja nähty. Pieni vanha mies. On nähty. Kun otimme poron kiinni, eräs vanha nainen sanoi: on isäntä on istunut. Karva oli painunut sileäksi, Isäntä on varmaan istunut siinä. (Eräs mies) sanoi, että hän on nähnyt oikeasti. Hyppii peurasta toiseen. Sellainen pieni. Se peura, joka on tokan edessä ilman sarvia. Hämmästyin kovasti, kun vanhin poikani kuoli. Hänet vietiin lääkärihelikopterilla. Olimme tokassa. Tiellä kulki sellainen peura, ilman sarvia. Se tuli ihan kotimme lähelle, mutta he tappoivat sen. Peura ilman sarvia. Se ennusti poikani kuolemaa. Käveli ihan vaellusreitillä. Seuraavana päivänä helikopteri tuli. (Tämän tiedon) opettaminen on ikään kuin syntii, sanominen, että näin, näin ja näin. Isäntä kuulee kaiken. On sellaisia kertomuksia. Toisille se ilmestyy ja toisille ei. Näin voi sanoa. Joidenkin on suotu nähdä. Kuin kotihaltija. Toiset kuulevat sen, toiset eivät. Ei välttämättä lahja vaan jonkinlainen yhteys”* (S-2005b) Akulina jatkaa: *”(Isäntä on) pieni kääpiö. Vanhukset kertoivat sen. Šamaanit näkivät. Peuroilla, istuu takana. Hänellä on kaksi peuraa. Toinen on sarveton, etumainen... ja hänellä on peura sarvien kanssa. Kun nykyään metsätetään ja tapetaan*

peura, hän ottaa itselleen poron tapetun peuran sijaan. Siksi minä en salli, että ne tapettaisiin. Voi kuitenkin tappaa ruoaksi, mutta isäntä ottaa poron sen sijaan. Tieto on monilta vanhuksilta... He näkivät, miten hän hyppäsi peuralta toiselle. Ne eivät voi olla ilman isäntää, hän on jossain. Ennen 3 000, 5 000 peuraa tappoi jopa susia. Ne tappoivat kaikkialla. Kun ne näkivät jonkin mustan esineen tai ihmisen, joka ajoi porolla, ne asettuvat sen ympärille. Ne tappavat myös ihmisen. Kyllä. Kun näkevät jotakin elävää, voivat tappaa sen. Siksi vanhukset sanovat, että siellä on peurojen tokka, ei saa tappaa niitä, tai pitää vaelttaa eteen tai taaksepäin, että ne voisivat käydä ilman esteitä. Mutta niille ei voi mitään. Ne liikkuvat niin kuin niille sopii” (2005b).

4.3 Nutendlin säämuutoshavainnot 2005–2007

Kuten on todettu, sääolosuhteet ovat tärkeä seikka, jonka perusteella porot vaeltavat ja jonka pohjalta paimentolaiskansa valitsee leiripaikkansa ja reittinsä. Tapaustutkimuksen aikana on selvinnyt, että Nutendlin poromiehet ovat havainnoineet dramaattisia muutoksia sääolosuhteissa ja luonnonympäristössään. Talvi 2005–2006 oli runsasluminen, ja tämän takia kulkeminen on ollut vaikeaa. Vuosien 2006 ja 2007 osalta kartoitimme Nutendlin maankäyttöä perusleirin ja prikaatin suostumuksella ja Slava Kemlilin hyväksymällä tarkkuudella, sekä viime vuosien vaellusreittejä. Se on esitetty erillisenä maankäyttökarttana.

4.3.1 Ikiroudan sulaminen Nutendlin alueella

1990-luvun alusta Nutendlin poromiehet ovat havainneet dramaattisia muutoksia vaellusreitillään. Ikirouda on alkanut sulaa, ja tämän takia kokonaisia järviä on kadonnut. Jokien, kuten Filipovkan rannat romahtavat. Roudan sulaminen on vaikuttanut yhteisön mahdollisuuksiin kalastaa. Tämän lisäksi kesän vaellusmaastossa Jäämeren rannalla on myös havaittu ikiroudan sulamista. Tutkimuksen aikana Nutendlissa säiden lämpeneminen, joka liitettiin ikiroudan sulamiseen, koettiin tärkeimpänä maisemaa ja ympäristöä muuttavana prosessina. Kuten myös muiden tapaustutkimuksien osalta, ne esitetään yhteisöllisinä puheenvuoroina: *”Ilmaston lämpeneminen on varmaan merkittävin muutos. Keväällä on paljon vettä... maaperän kuohkeus eli maa on alkanut sulaa, järvillä, rannoilla, joilla kalastan”* (S-2006, Nutendlin prikaati) Toisin kuin muiden tapaustutkimusten osalta, ikiroudan sulaminen muuttaa myös fyysistä maisemaa, jossa yhteisö vaeltaa ja elää. Ikiroudan sulaminen ja maiseman muutos on siis tullut osaksi Nutendlin lumennosta: *”Jopa rannikolla vesi voittaa, työntää maata ja maa pehmenee. Jopa täällä Filipovkan yläjuoksulla maa sulaa... Rannat sortuvat veden takia. Kun on paljon vettä, rannat sortuvat ja kaikki sulaa. Veden ja sateiden takia tapahtuu tällaista. Suuri osa maaperästä sulaa. Noin viisi metriä vuoden aikana. Joka paikassa. Kaikkialla missä liikomme voi nähdä maaperän sulamista. Kaikkialla. Jos tulette kahden vuoden päästä, ette varmaan tunnista tätä jokea. Jos ilmaston lämpeneminen jatkuu samaa vauhtia, maaperä sulaa vielä enemmän. Ehkä maan osuus vähenee. Suunnilleen 5–6 vuotta sitten maa alkoi sulaa ja ilmasto lämmitä”* (S-2006, Nutendlin prikaati) Lämpeneminen on myös liitetty lisääntyneeseen kasvillisuuden esiintymiseen porolaitumilla: *”Muutoksia on huomattu kesälaitumilla. Täällä kasvaa paju, venäjäksi talnik. Se kasvaa nykyään nopeammin. Jopa Kolyman rannoilla huomaa heti. Suharnaja-joella pensaat kasvoivat myös isommiksi. Kesälaitumilla sitä on myös huomattavasti enemmän”* (S-2006).

4.3.2 Muut säämuutoshavainnot Nutendlissa

Nutendlin luontaistalouteen kuuluu meren rannalla Šalavurovassa sijaitseva kalastustukikohta, joka on porovuoden aikana myös kesän paimentolaisleirinä. Se on merkitty maankäyttökarttaan numerolla 9. Tukikohdan kalastajat ovat havainneet muutoksia. Erityisesti kevääntulon Jäämeren rannalla on koettu aikaistuneen. *”Tänä vuonna lunta... sanotaan... kuinka monta vuotta elin, en ole koskaan nähnyt, että olisi ollut niin paljon lunta. Meidän puolellamme – me asumme tuolla pidemmällä, meren lähellä. Jotenkin sää ylipäätään muuttuu (nopeammin). Erityisesti jos on viikonloppu, jos alkoi lauantaina, jos lauantaina alkoi tuulla, niin koko viikon pyryttää lunta – yleensä näin.-Talvella”* (Nutendlin kalastustukikohta, S-2005) Kevään on koettu aikaistuneen meren rannikollakin. Siiselit ovat yhteisölle indikaattorilaji keväällä: *”Tiedän jo tuolla, koska tulee aikainen kevät. Meillä on siiseleitä, jevrashkeja – jos ne heräävät aikaisin, se tarkoittaa, että on aikainen kevät. Me olimme (kalastamassa), kun ne ilmestyivät jo helmikuussa, se tarkoittaa, että on aikainen kevät. Haluan sanoa, että joka vuosi kevät alkaa yhä aikaisemmin ja aikaisemmin, lämpenee, ja lumi sulaa aikaisemmin. Miksi, en tiedä. Sanottiin, että ehkä se on ilmaston muutos. Huomaa hyvinkin. Ja täällä sen huomaa erittäin selvästi”* (Nutendlin kalastustukikohta, S-2005)

4.3.2.1 Sään ennustaminen Nutendlissa

Osana luontaistaloutta myös Nutendlissa seurataan päivittäistä, jaksottaista ja kausittaista säätä ja sen muutoksia, joiden pohjalta tehdään päätöksiä siitä, missä pyydetään tai minne porot menevät. Vielä käytössä olevia ennusteita ovat muun muassa; *”Säätä voi ennustaa pilvien asennosta. Näkee mistä tuuli alkaa puhalttaa. Aamulla oli tässä asennossa ja siksi nyt tuulee tältä puolelta. Lisäksi kuuntelemme uuniamme. Se kertoo milloin on tulossa kova sää. Se humisee kovasti. Ikään kuin viheltää. Sanomme: kohta alkaa kova tuuli. Huonoa säätä, kovaa tuulta. Linnuistakin voi ennustaa, varsinkin sadetta. Erityisesti törmäpääskysistä. Kun on todella hiljaista ja törmäpääsky lentää matalalla ja jopa hipaisee sinua, alkaa huono sää. Alkaa sade ja pilvinen sää”* (S-2006) Kausittaista säätä ennustetaan pidemmän ajan osalta. Keväällä seurataan jo tulevan syksyn ennusteita, ja syksyllä puolestaan tulevaa kevättä. Nutendlissa koetaan, että *”kevätsäätä ennustetaan syksyllä. Kevätsää riippuu syksyn säästä. Jos syksyllä on hyvä sää, keväälläkin on hyvä sää. Tällä tavalla. Jos talvella, joului-, tammi- ja helmikuussa on pakkassää, kova pakkaneen, kesästä tulee kuuma”* (S-2006). Akulinan sukulaisen Begunovin mielestä *”ennen voimme ennustaa tarkemmin. Otetaan esimerkiksi kevät, nyt maaliskuussa minun pitää tietää, voi sanoa, minkälainen kevät tulee. Heinäkuussa voi esimerkiksi olla halla ja minun pitää tietää se jo nyt. Kaikki on kuitenkin nykyään aivan sekaisin. Minulla oli ennen päiväkirja, kun olin töissä tokassa. Kirjoitin siihen päivystysvuoroja ja luonnonolosuhteita. Kirjoitin esimerkiksi millainen sää oli, mistä oli tuuli. Ja 10 vuoden kuluttua tapahtui suunnilleen samoin. Sellainen jakso esimerkiksi toistuu. Ja ennen voin jo sanoa etukäteen päiväkirjani perusteella, että tulee samanlainen kesä kuin 3 vuotta sitten. Nyt kaikki on kuitenkin epäselvää. Ero on lisäksi erittäin iso”* (S-2005a).

4.3.2.2 Ihmisten vaikutus säähän yhteisön näkökulmasta

Nutendlin yhteisön jäsenille on selvää, että ilma, sää ja tuulet reagoivat osana

luonnonjärjestelmää ihmisiin, ja ihmiset sähän. Tähän vuorovaikutukseen, kuten esimerkiksi Macdonald (2004) on osoittanut Igloolikin inuiittien osalta, ja siitä saaduihin kokemuksiin, pohjaa arktisten yhteisöjen ikaikainen tieto ja käyttäytyminen sään suhteen. Akulina kertoo: *”Jos haluat sään, ulkona pudistetaan kukul, eläimen nahka. Kun halutaan aiheuttaa sää, kylmä sää kesällä. Kukul on peite, poronahka. En ole kokeillut itse. Koira – panee sen päälle huivin. Siksi sanon lapsille: älkää panko, sää tulee. Samoin kuin pannaan nukan päälle”* (S-2005b). Yhteisössä on myös selvää, että teollinen maailma on muuttanut ilmaa ja säitä saasteillaan. Sijaintiinsa pohjautuen Nutendli vertaa tätä tietoa omiinsa. Nutendlissa todettiin, että herkemmät ihmiset voivat reagoida säämuutoksiin sairastumalla, nivelien ja luiden eli kehonsa osien reaktiolla, ja myös unilla. Yhtenäistä oli myös se, että kuten evenkeillä, *noidat* välittivät yhteisön ja sään syväsuhdetta. Aiheesta keskusteltiin erityisesti vuoden 2006 kenttätyöjakson aikana paljon. Tässä julkaisen otteita siitä, miten vuorovaikutussuhde koetaan Nutendlissa. Samaa periaatetta on myös noudatettu Turvaargin- ja kylämateriaalin osalta tässä tapaustutkimuksessa. Shadrin kertoo kotiseutualueeltaan tarinan säästä: *”Meillä Nelempjesassa asui eräs muori, hän ei ollut šamaani, mutta jotain kykyjä hänellä oli. 70-luvulle asti hänellä oli iso ketunturkki. Mielestäni hän käytti sitä silloin, kun halusi aiheuttaa paha. Kun hän halusi kutsua tuiskua, hän ravisteli sitä turkkia. Ja todellakin alkoi tuisku. Kerran hänen tyttärensä heitti riidan jälkeen turkin uuniin ja sanoi ”Saa riittää pahan teko”. Sen jälkeen muori sairastui”* (S-2006a).

Zoja Nikolajevna Tokareva, jukagiirinainen, Nutendlin jäsen, on kuten evenkien Kulbertinova, kokenut omakohtaisesti olevan ihmisiä, joiden ajatellaan kykenevän muuttamaan säätä. Hän kertoo tarinan säämuutoksesta: *”Tottakai, sellaisia ihmisiä on paljon, sillä luonto antaa sen, behän ovat koko ikänsä eläneet, esimerkiksi vanhat ihmiset. He ennustavat, tiedän sen. He voivat jopa sanoa, että huomenna on sellainen ilma, tai jopa, sanon, tuolla – esimerkiksi lauantai alkaa meillä, sanomme: meillä tuulee viikon. Sellaisia ihmisiä on paljon. Luulen, että kun ihminen elää, hän alkaa ymmärtää. Meillä oli myös yksi vanhus. Kesällä oli sellainen helle, ja hän sanoi: on mahdollonta hengittää, mitä tehdä? Ja hän sanoi: hyttyset, sanoo, vaan haluatteko, että nostatan nyt lumimyrskyn? Minä olin hiljaa, en kiinnittänyt huomiota, mitä hän siinä puhui. Ja hän lähti, käveli siellä rannalla, meni sinne, istui sinne, istui, sitten tuli takaisin ja sanoi: kohta alkaa tuulla. Ja me emme kiinnittäneet huomiota. No mitä – vanha ihminen siinä vain juttelee. ”Tulee kova tuuli”, hän sanoi, ”ehkä jopa lunta”. Keskellä kesää, kun oli paljon hyttysiä. Noin kymmenen minuutin kuluttua varmaankin, tuli raju tuuli. Me olimme jaranga-teltassa, pidimme kiinni lapsista, lensimme, kaikki pitiävät kiinni joka suunnasta, ja ne miehet kiiruhtivat pelastamaan veneitä. Oli ihan kovia aaltoja. Ja satoi isoja rakeita. Satoi isoja rakeita. Hän varmaankin taikoi sen. Niin minä luulen. Ja noin 20 minuttia ja oli oh. Ja tyyntyi kaikki. Se oli joskus 10-20 vuotta sitten. Me emme vain uskoneet. No ehkä hän taikoi sen. Niin minusta tuntuu nyt. Se tarkoittaa, että hän oli sellainen (taito). Kyllähän sellaista on. Sanoi: haluatko, että teen... oli kuuma, oli mahdollonta... hyttysiä. Sellainen lumisade, raesade tuli”* (S-2005). Jegor Nutendli ja Vjaceslav Kemlil, Nutendlin yhteisön johtaja kertoivat 2006 tutkimuksien aikana noitien kyvystä vaikuttaa sähän vanhan yhteisön aikaan: *”Auringon ympärillekin ilmaantuu jotain. Sateenkaari. Vaikka kuinka tänään on hyvä ilma, jos auringon ympärillä on jotain, huomenna sää muuttuu huonoksi. Jos šamaanin pitää mennä jonnekin sairaiden luo, hän voi tehdä tiestä hyvän, tehdä hyvän sään. Tai toisin päin, pilata sään. Jos joku varastaa poroja, hän voi tehdä huonon sään, pyryn ja palauttaa nämä porot takaisin. Ja tietysti rangaista näitä*

varkaita. Hän palauttaa ja rankaisee ehdottomasti. Ja hän kysyy suoraan kasvokkain miksi varastat. Ehdottomasti kysyy. Sen jälkeen rankaisee tai ei” (S-2006a).

4.4 Vaellus Krasnuškasta Tšokurdaan 21.11.2005 – 10.2.2006

Osallistuttuaan Alaskan *Lumimuutos 2005* -tapahtumaan Slava Kemlil teki Neuvostoliiton romahduksen jälkeisen ajan pisimmän porovaelluksen Ala-Kolymassa, Krasnuškasta Tšokurdaan. Vaelluksen tarkoituksena oli saada uutta porovera Nutendlin tokkaan ja viedä ryhmä poroja länteen. Kokonaispituus vaelluksella oli linnuntietä 700 kilometriä, ja se tapahtui 21.11.2005–10.2.2006. Slava on maininnut halukseen myös oppia tuntemaan luontoa ja paimentolaisuutta vanhan tiedon keinoin. Mukana oli 68-vuotias poromies, Nikolai Jegorovitš Volkov, joka on Slavan vaimon isä. Vaellus edustaa, Pikaa mukaillen, uusperinteisten tapojen noudattamista, eikä vastaavaa ole kokeiltu vuosiin piirikunnassa. Se myös välittää tämän tapaustutkimuksen kannalta oleellisia teemoja, kuten luonnonhavainnointia, paikassa toimimista ja elämää tundralla (Brody 1987: xv). Voidaan ajatella, että Nutendlin Kemlil palaa tundralleen osana uusperinteistä aikaa, lisää masseyläisittäin avointa tilaansa. Slava toteaa: *”Ajoimme poroja yhteisöstämme Tšokurdaan. Kuljemme pitkän matkan. Tämä oli 2000-luvun ensimmäinen näin pitkä ajo. Mukanamme oli tietysti kokenut vanhus. Hän tuntee kyseisen alueen. Ja loput olivat nuoria, minä mukaan lukien. Täältä lähti neljä ihmistä. Kaksi oli moottorikelkalla ja kaksi eli minä ja yksi toinen poronhoitaja ajoimme tokkaa jalan. Myöhemmin ennen Andrjuškinon rajaa seuraamme liittyi viides henkilö. Hän toimi oppaana meille. Oli oikea päätös ottaa vanhus matkaan, koska hän vietti nuoruutensa Andrjuškinon suunnalla. Krasnuškasta Alazeja-joelta Sundruniin asti. Tuli ainakin kokeiltua. Ajoimme poroja suksilla. Poikien mukaan olemme kävelleet noin 1500 km. Meillä oli mukana paljon lääkkeitä, joka vaivaan, yskään, ripuliin jne. Kukaan ei joutunut ottamaan lääkkeitä kertakaan. Ne olivat minun laukussani. Kukaan ei sairastellut. Saavuttuamme kylään ihmiset rentoutuivat ja heti alkoi särkeä päätä ja lihaksia ja väntämään mahaa”* (S-2006c).

Slava kuuli paljon neuvoja, mutta luotti vanhusten tietoon, kun vaellukselle lähdettiin: *”Kaikki olivat sitä mieltä, että porojen ajaminen on helppo juttu, poronselkään ja menoksi, mutta vanhus sanoi, että emme istu porojen selässä vaan kävelemme. Hän tiesi. Vanhushan tuntee alueet, laitumet ja lumen. Ehkä matkamme olisi epäonnistunut ilman sitä vanhusta”* (S-2006c). Slava perustelee uusperinteisen vaelluksen tarvetta haluna löytää uusia laitumia: *”Todellisuudessa emme kulkeneet suoraan vaan tänne ja tänne, etsimme laitumia. Lähdin mukaan kahdesta syystä: itseni takia ja halusin nähdä millaiset maat siellä on. Meillähän on pienet alueet, ei ole tarpeeksi laitumia. Ajattelin, että ehkä jostain löytyisi vapaa alue yhdelle tokalle.”* (S-2006)

Matkan aikana paljastui Nutendlin kotiseutualueelta itään etenevä ikiroudan sulaminen: *”Koko ajan tein jotain havaintoja. Moni asia on muuttunut. Paikalliset metsästäjät ja kalastajat ovat huomanneet sen. Monet järvet ovat kadonneet. Ennen se oli iso kumpu, mutta nyt se on pienentynyt. Palsa sortuu ja sortuu eli sulaa. Tässä on kumpu ja toiselta puolelta on ”jar” eli sulanut paikka. Pikku hiljaa se loppuu. Ennen se oli korkea, mutta myöhemmin... tässä loppuu kumpu ja tähän jäi vain pieni osa ja loput on sortunut, sulanut”* (S-2006c).

Pitkällä vaelluksella Slava päivysti susien vuoksi tokassa. Tundralla hän löysi vanhoja hautapaikkoja, jotka osana vaelluksen tarinahetkeä johdattivat hänet

pohtimaan paikallista tietoa, noitien mahtia ja maisemaa: ”Yöllä yleensä minä ja vanhus olimme päivystämässä. Vartioimme poroja. Yhtenä yönä tuisikuti vähän ja pysyäkseni lämpimänä kävelin. Kierrin tokan ja kävin kauempanakin. Kävellessäni törmäsin hautaan, jossa oli risti. Se oli varmaan kristityn hauta. Erään kummun päällä oli rummun ja nuolien osia ja puuastioita. Yksi astia oli potan tapainen. Siitä juotettiin poroille virtsaa. Kukaan ei koskaan koske tavaroihin. Koska sanotaan, että sinne on haudattu šamaani. Vanhukset ovat kertoneet, että meidän alueellamme Kolymlalla ja Halartšalla asui todella voimakkaita šamaaneja. Oli erilaisia šamaaneja, niin hyviä kuin pahojakin, oli huijareitakin. Äitini on nähnyt yhden viimeisimmistä šamaaneista. Lapset eivät saaneet katsoa menoja, mutta äitini näki salaa vähän. Enää ei ole šamaaneja. Andrjuškinossa ja Halartšalla on sellaisia vähemmän tunnettuja voimia omaavia ihmisiä, jotka osaavat kertoa tokastaan irronneiden porojen sijainnin. Hehän sopivat keskenään minne menevät ja löytävät porot aina sieltä mistä pitikin. He tuntevat porojen käyttäytymistapoja. Šamanismi siirtyy, itse et voi tulla šamaaniksi. Šamaani siirtää voimansa jollekin lahjakkaalle henkilölle. Se johtui halusta selviytyä. Šamaani valitsi esim. sukulaisistaan lahjakkaimman. Luulen, että se liittyi šamaanien selviytymishaluun” (S-2006c).

4.5 Kulttuurin ja paikallisen tiedon jatkuminen paimentolaiskoulussa

Neuvostoajalla Kolyman yhteisöt tiedostivat vahvasti sisäoppilaitosten tuhoavan vaikutuksen kieleen, kulttuuriin ja paimentolaisuuteen. Joka elokuu lapset joutuvat edelleen lähtemään Turvaurginin ja Tšailan yhteisöistä Kolymskajaan ja Andrjuškinoon, palatakseen tundralle vasta kevään koittaessa. 2000-luvun alussa Nutendlin Slava Kemlil päätti syventää yhteisönsä autonomista asemaa ja perusti UNESCO:n tuella *paimentolaiskoulun* Nutendlin perusleiriin eli Krasnuškaan. Koulun lapset ovat Jegorin ja Akulinan lastenlapsia ja muita sukulaisia, ja jokaisella on oma nimikkoporonsa. Slava Shadrin, jukagiiri-kansan johtaja käytti vuonna 2006 Nutendlin paimentolaiskoulun perustamisesta puheenvuoron: ”Tämä koulu on hyvin tärkeä, koska lapset kasvatetaan täällä porojensa lähellä, heidät kasvatetaan omien kansallisjuurtensa hengessä, he oppivat omia kansallisia tapojaan, tehtäviään sekä kansalliskielensä. Suurin ero tämän koulun ja sisäoppilaitoksen välillä on se, että ensinnäkin lapset asuvat täällä ikään kuin perheessä, heidän isovanhempansa ovat täällä, täällä he ovat lähellä luontoa sekä lähellä sellaista taloutta, jossa heidän vanhempansa kasvoivat, he ovat lähellä vanhempiensa perinteitä ja tapoja, ja heitä kasvatetaan hiljalleen niiden hengessä. Sisäoppilaitoksessa ei valitettavasti ole sellaista. Täällä heillä on mahdollisuus saada alusta lähtien se kaikki: saada koulutus ilman, että he irtautuisivat juuristaan. Luulen, että perinnekulttuurien säilyttäminen on hyvin tärkeää nyt sekä tulevaisuudessa, koska mikä tahansa kulttuuri ja kansa on ainutkertainen. Me kiinnitämme paljon huomiota eläinten ja kasvien säilyttämiseen ja unohtamme samalla, että yksittäisten kansojen kulttuurit ja kielet luovat valtavan maailman, joka on rikkaampi ja moninaisempi. Nämä yksittäiset kulttuurit tekevät maailmastamme rikkaamman, ja sen vuoksi niitä pitää suojella. Mielestäni nämä pohjoiset kansat, joilla on oma kulttuurinsa, tapansa ja perinteensä, voivat näyttää esimerkkiä elämästä, joka on harmoniassa luonnon kanssa. Se on mielestäni hyvin tärkeää, sillä ihmiset, jotka mielestään elävät edistyksen parissa, ovat menettäneet yhteyden luontoon. Ja siten näillä kansoilla olisi esimerkki siitä, kuinka elää luonnon kanssa harmoniassa. Meidän aikanamme ekologiaan kiinnitetään huomiota ja siten

sellaisella esimerkillä siitä, kuinka ihmiset elävät luonnon kanssa harmoniassa, on paljon merkitystä” (S-2006d).

Koulun rehtoriksi palkattiin Nutendlin yhteisön sukulainen, vuonna 1966 syntynyt Irina Jevgejevna Jaglovskaja, jukagiiri, jolla on myös evenitaustaa. Koulu saa opettajien palkan piirikunnalta, mutta lämmitys-, ruoka-, vaatetus- ja ylläpitokulut tulevat kaikki suoraan yhteisöltä. Vuosittainen ruokabudjetti on noin 500 000 ruplaa ostotarvikkeisiin. Lisäksi yhteisön omat kala- ja lihavarannot ovat ruokahuollolle keskeisiä. Koulu yritetään saada osaksi Ala-Kolyman piirikunnan kouluhallintoa, mutta se ei ole vielä (2007) onnistunut. Yhteisö kokee, että *”joka kerta yrittävät huijata meitä. Yrittävät saada meitä ylläpitämään koulua. Joka kerta sanovat, että on budjettivaje”* (Kemlil S-2006d). Alkuvaiheessa Nutendlin paimentolaiskoulu keskittyy alakoululuokkien opettamiseen. Irina Jevgejevna Jaglovskaja kertoo koulun haasteista: *”Koko ajan on pulaa jostain. Tietysti venäläistymisen uhka on olemassa. Me täällä alakoulussa annamme heille ensimmäiset aakkoset. He tietävät hyvin paljon tsuktšien kulttuurista, pienet. Mutta missä on takuu siitä, että meidän jälkeen yhteiskoulussa, jossa opetus on venäjäksi, opetus jatkuu. Meillä on opetusta neljänteen luokkaan asti. Meillä on lapsia Tšerskistä ja Kolymskojesta. Saan juuri ja juuri pidettyä nuoret täällä. Tämä on ongelma. Paimentolaiskoulun itsenäisyys on hyvin vahva”* (S-2006). Koulu on yhteisön oma selviytymiskeino paikallisen tiedon ja kulttuurin jatkumiseen niiden omilla ehdoilla. Jaglovskaja kertoo tästä tietoisesta yrityksestä säilyttää tietoa: *”Me yritämme (säilyttää perinteet), tsuktšieilla on omat riittänsä, erityisesti tulenruokintakultti, edes neuvostoaikana sitä ei kielletty. Meillä on ollut niin lapsesta asti. Meillä se on ollut lapsesta asti ehdotonta. Tsuktšieille tärkein tuli on kotiliesi, joka vaatteetaa ja ruokkii meidät, se oli meille pyhä ja on säilynyt tähän asti isoisiltä ja vanhuksilta, syvä tunne on säilynyt. Jos on ruokaa, otat tulitikun, se toimii meillä automaattisesti, pitää ruokkia tuli, että meillä aina olisi ruokaa. Katson, että pienet lapset tekevät niin. Jos olet metsässä uutena vuotena, niin me ruokkimme puita verellä, jotta kaikki olisi meillä hyvin. Se tapahtuu meillä itsestään, siinä kaikki”* (S-2006).

Koulun suuria haasteita vuoden 2008–2010 osalta on palkata tsuktši-kielen opettaja lapsia varten. Jegor ja Akulina ovat opettaneet lapsia, mutta he ovat väsyneitä eivätkä voi korvata kokopäiväistä ammatti-ihmistä. Nutendlin ihmiset kokevat, että heidän sijaintinsa Kolyma-joen rannalla takaa vielä tsuktši-sivilisaation ydintiedon säilymisen poropaimentolaisuuden ja oman koulun avulla. Kuten Kolesov (S-2005b) Iengrassa, samoin Jaglovskaja näkee *mahdollisuuden* omaehtoisen tiedonmuodostuksen säilymisestä yhteisön pää tietona, vaikka Nutendlin poroyhteisö on myös tietoinen maapalloistuvan ja Venäjän liittovaltion alueen yhtenäiskulttuurista ja tiedosta: *”Täällä on kaikki vielä eristyksissä, me voimme vielä säilyttää, mutta kuten sanoin, kun lapset lähtevät (täältä), ei ole takuita... Mutta he tietävät kaiken tulenruokinnasta, ulkoinen maailma ei vaikuta meihin, meidän lapsemme ovat todella hyviä siinä mielessä. Se on vain sen ansiosta, että me olemme eristyksissä”* (S-2006). Nutendlin paimentolaiskoulun perustaminen on noteerattu vähäväkisessä Ala-Kolyman piirikunnassa ja laajemmalti Sahan tasavallassa. Tasavallan presidentti Štyrov on ilmaissut kantansa paimentolaiskoulumallin turhuudesta. Vuosien 2006 ja 2007 aikana tasavaltatasolla toimi paimentolaiskoulumallin kehittämiseen ja tukemiseen kansallisia ja kansainvälisiä hankkeita, kuten marraskuun 2007 UNESCO:n paimentolaiskoulukonferenssi ja Iengran Lumimuutos 2007-konferenssin koulutuspäivä. Aihe herättää voimakkaita tunteita, ja se on haasteellinen, yhteisöpohjainen esimerkki Euraasian viimeisten paimentolaisyh-

teisöjen omaehtoiselle koulutukselle ja paikallisen tiedon jatkuvuuksille nopeasti muuttuvien luonnon- ja sääolosuhteiden keskellä. Fjodor Innokentjevits Sokorikov Tšerskistä on ottanut kantaa Nutendlin koulun perustamiseen ja venäläisen koulutuksen ja alkuperäiskansojen sivilisaatioiden kouluttamiseen lapsille: ”Mielestäni Kemlil on kansansa suuri henkilö, koska hän pystyi luomaan sellaisen (paimentolaiskoulun). Sehän on hänen harteillaan. Minä näin ja kuulin, kuinka hän yritti ja koputti ovia, että se ratkaistaisiin. Mielestäni koulu sekä se, että lapset voivat opiskella siellä on hyvin myönteistä. Sellaisia kouluja pitäisi olla joka puolella, muiden pitäisi seurata tätä esimerkkiä, nimenomaan se on tärkeintä kulttuurin uudelleen herättämiselle, vain niin voi palauttaa - koulu ja tuotanto. Meillä ei ole oikeutta olla kouluttamatta lapsia, heidän velvollisuutensa on käydä koulua, mutta he voivat käydä koulua omassa ympäristössään. Ei ole väliä minkälainen oppinut lapsesta tulee, hänen tulee silti tuntea elinolojensa luonne, eli poronhoito. Kannatan sitä koulua molemmin käsin ja tuen Vjaceslavia” (S-2006). Nutendli on siis uusi, ristiriitainen ja autonominen alkuperäiskansojen yhteisö Kolyman suiston koillisosissa. Se jatkaa ikiaikaista poropaimentolaisuutta omilla ehdoillaan ja pyrkii myös kouluttamaan lapsensa samaan tietoon, jossa yhteisön kantaäiti Akulina ja kantaisä Jegor kasvoivat, elivät ja elävät edelleen. Arktisen alueen yhteisöissä Nutendlin kaltaista yritystä ei ole muualta helposti löydettävissä. Tosin alkoholismi, riidat ja talouspaineet vaivaavat myös Nutendlia. Nutendlin yritys jatkaa omaehtoisen maailmansa olemassaoloa, uusperinteisin keinoin (Pika 1998), pohjaa *tietoisuuteen*, että omassa paikassaan ja sijainnissaan toimiva yhteisö omaa *kaikki* selviytymisen edellytykset.

5 TURVAURGIN

Turvaurgin on pääosin tšuktšien muodostama poroyhteisö, joka on suurin Ala-Kolyman alkuperäiskansaobstinoista. Se on perustettu 1991 lainsäädännön puitteissa. Samanniminen porosovhoosi toimi Kolymuskajassa neuvostokaudella. Turvaurgin ja Kolymuskajan poroyhteisöjen nykyään käyttämä alue on ollut vuosien 1800–1825 aikana, ennen laajamittaista kolonisaatiota, *Dry Anyuy-* ja *Saalet-*tšuktšiheimon kotiseutualueen rajamailla (Burch 1988: 228). Turvaurginissa on seitsemän poroprikaatia. Talven 2007–2008 osalta prikaatien jakautuminen on seuraava:

1. Prikaati, jossa on 4 jaranga-telttä ja 26 lasta kesällä
2. Prikaati, jossa 2 jarangaa ja kahdeksan lasta kesällä
3. Prikaati, jossa on kaksi jarangaa ja yhdeksän lasta kesällä
4. Prikaati, jossa on kolme jarangaa ja kuusi lasta kesällä
5. Prikaati, jossa on kaksi jarangaa ja viisi lasta kesällä
6. Prikaati, jossa on kolme telttä ja yhdeksän lasta kesällä
7. Prikaati, jossa on kolme telttä ja kaksitoista lasta kesällä

(Kaurgin S-2007).

Turvaurginin käyttämä alue ulottuu Kolyma-joen eteläpuolelta, jossa talven paimennusalueet ovat, Jäämeren kesälaidunnusalueille, noin 350 kilometriä pohjoiseen Kolymuskajan kylästä. Turvaurginin varajohtaja, poroasioista vastaava 40-vuotias tšuktši Pjotr Kaurgin johtaa yhteisön käytännön toimia. Prikaatit porolaumoinen jakautuvat kahteen ryhmään: länsi ja itä. Länsi ovat prikaatit 1. 2. ja 3, itä koostuu prikaateista 4. 6. 7. ja 8. Itä on Halartša-tasankoa. Lännessä porot ovat isompia, idässä vähän pienempiä. Länsipuolen laitumet ovat yhteisön mielestä parempia kuin idänpuoleiset. Poroprikaateja varten on varustelastauspaikkoja. Ne toimivat ruoka- ja muun huollon pisteinä. Huoltoleireissä on myös mukavuuksia, kuten sauna ja televisio. Ruoka kuljetetaan talvella noin 20 tonnin konteissa huoltopisteisiin. Tapaustutkimuksessa on tavattu kaikkien prikaatien edustajia 2005 vierailulla *Halartšan* tundralle, ja pääosa haastatteluista on tehty prikaati neljän kanssa vuosina 2006–2007, kun tutkimusryhmä vieraili ja eli porotalvileireissä.

5.1 Turvaurginin poropaimentolaisuus

Turvaurginin paikallinen tieto on saumattomasti sidoksissa aiemmin esitettyyn Kolyman yhteisöllisen, paikallisen tiedon kuvaukseen. Monet perheet ovat sukua toisilleen Nutendlin ja Turvaurginin välillä, joten tämän tapaustutkimuksen osalta merkittäviä eroja yhteisöllisessä tiedossa ei ole. Sen sijaan ilmastonmuutoksen tutkimuksen kannalta Turvaurginin vuotuiskierron ja paimenten havainnot muutoksista ovat oleellisia, koska ne kattavat laajan alueen Kolyman suiston länsipuolta. Yhteisö, kuten Nutendlikin, on ollut osana tutkimustani myöntynäinen tallentamaan maankäyttöään ja muutospaikkojaan jäsentensä valitsemalla tarkkuudella maankäyttökarttoihin. Kartat muodostavatkin analyysini osan.

5.1.1 *Turvaurginin porovuosi*

Turvaurgin-yhteisön vuodenaajat jakautuvat talveen (joulukuuhelmikuu), varhaiseen kevääseen (maaliskuu, päivien piteneminen, 17.3. *koral* eli erotus), myöhäiseen

kevääseen (huhti-toukokuu, 'hiiri astuu', vasat syntyvät, merenrantaan vaellus), kesä (kesä-elokuu, yötön yö, elokuussa rykiminen, 15.8. paluu metsävyöhykkeeseen), varhaiseen syksyyn (syys-lokakuu), ja myöhäiseen syksyyn (marraskuu, kaamos alkaa) (Kaurgin S-2006, prikaati neljä S-2006, S-2007).

Kesällä Turvaurginin varajohtajalla Pjotr Kaurginilla on hevonen käytössään, ja talvella prikaatit hyödyntävät porojen lisäksi moottorikelkkoja huolto- ja muihin kuljetuksiin. Tundralla puhutaan sekä tsuktsia että venäjää työkielinä. Neuvostoliiton romahduksen jälkeen koko 1990-luku, erityisesti vuosi 1998 oli taloudellisesti vaikein, koska rupla romahti pankkikriisin seurauksena. Yhteisö kokee Putinin hallintokauden olleen taloudellisesti vakaa.

Turvaurginin toimiiin kuuluu kalastusta, metsästystä, poronhoitoa ja pieni-muotoista metsätaloutta; prikaateissa on muutamia metsureita. Uutena uhkana koetaan mahdollisen maavuokran käyttöönoton yhteisön mailla. Prikaati neljässä aiheesta keskusteltiin vuonna 2006: *“(Jos maavuokra tulee), valtio ajattelee puolestamme. Luulen, että Pohjoisen ja vähemmistökansojen asiainkomitea ei suostu siihen. Uskomaton asia, että minun täytyy tehdä työtä ja maksaa siitä. En voi käsittää miten sellainen on mahdollista. Maanviljelijöiltä voisi periä vuokraa, mutta meille se on huono asia”* (anonyymi S-2006a). Aleksei Nikolajevitš Kemlil on tsuktsiporomies ja karjatalousteknikko Turvaurginin poroprikaati neljässä. Hän on sukua Nutendlin välle, niin kuin moni muukin. Kemlil kertoo prikaati neljän tsuktsien ajantajusta ja vuotuis kierrosta: *”Toukokuu liittyy vasojen syntyyn. Näiden lisäksi on myös sellainen kevät, kun aurinko on pitempään, esim. maaliskuu. Se on sellainen kevät, kun päivät alkavat pidentyä, piteneminen, meillä se tarkoittaa yleensä maaliskuuta, silloin päivät alkavat pidentyä. Tämän lisäksi kun alkaa vasominen eli varhainen kevät. Kesä. Kesän jälkeen alkaa varhainen syksy. On sellainen ilmiö kuin keskijön aurinko. Huhtikuussa aurinko ei laske 24 tuntiin. Tsuktsit sanovat siitä hetkestä kun ensimmäisenä yönä auringonlaskun kajo ei ole vielä sammunut, että hiiri astuu. Kun aurinkoa ei vielä ole ja kajo ei ole vielä sammunut ensimmäisenä yönä, sanotaan, että hiiri astuu.”* (S-2006).

Poroprikaati neljän talvileirissä helmikuussa 2006 valmistauduttiin palaamaan Kolyman-joen pohjoispuolelle, kevätleiriä ja porojen vasomista varten. Heidän aineistossaan ilmenee selkeästi *liikkeellä* olevan *pisteen* (Tuisku 2002: 101) sijainti. Prikaatin jäsenet kertovat vuotuis kierrosta: *”Koska meidän pitäisi päästä Kolyman toiselle puolelle, siellä on vasominen. Kohta lähdemme vielä kerran vaeltamaan ja pysähdymme melkein Kolyman rannikolle ja sen jälkeen siirrymme toiselle puolelle, tundralle. Meillä on kyllä aikataulu, jota me noudatamme. Jos siinä lukee, että joen ylitys on 10. maaliskuuta, ylitämme joen 10. maaliskuuta. Sieltä alkaa jo Halartšinskaja, Halartša-tundra. ”Halartša” meidän kielellämme tarkoittaa tasankoa. 17. päivä alkaa ”koral” tundralla. Erotamme vaatimet hirvaista ja alkaa vasominen. Se riippuu vielä paikasta. Jos on iso järvi, täytyy edetä eteenpäin nopeammin. Järvien ohitse menemme nopeammin. Jos emme kiirehdi, teemme pieniä pysähdyksiä, vaellamme usein. Meillä on kevät-, kesä- ja syyslaitumia. Kesällä menemme merelle ja joskus elokuun puolivälissä palaamme jo takaisin”* (Sleptsov S-2006a).

5.2 Turvaurginin poroprikaati neljän säämuutoshavainnot 2005–2007

Kuten muidenkin yhteisöjen kohdalla, ilmastonmuutos- ja roudansulamishavainnot on esitetty omassa tietokontekstissään, eli yhteisön edustajien tietoina. En



Kuva 20. Turvaurginin prikaati neljän talvileiri helmikuussa 2006. Pakkanen neljässäkympmenessä. Reet purettuina. © Tero Mustonen.

toista tässä tiedon ja sään sekä yhteisön jakamaa totaalista suhdetta, se on esitelty Nutendlin ja muiden tapauksien kohdalla, ja on samankaltainen Turvaurginissa. Maankäyttöä, kalastusta ja porotaloutta, kuten Nutendlissakin, ovat eniten muutaneet ikiroudän sulaminen nopeassa tahdissa ja säiden epävakautuminen. Talvela 2006 keskustelimme lumitiedon heijastumisesta kieleen ja sanoihin. Prikaatissa todettiin: *”Nimenomaan tšuktšeilla on monta lunta kuvaavaa sanaa. Venäjän kielessä on vain muutama sana, mutta meillä on todella monta. Jokaiselle lumen laadulle on oma sanansa”* (Kemlil ja Sleptsov S-2006a). Prikaatin jäsenet käänsivät kielestään lumennoksensa olemuksia, joihin kuuluivat esimerkiksi aamulumi, ensilumi, kostea lumi, kova lumi ja ryynimäinen lumi. Uudet olosuhteet, kuten talviset jääsaateet, ovat myös kiinnittyneet osaksi kielitietoa: *”Sitten kun ensin pakastuu ja sitten sulaa, tulee kosteutta ja sitten se taas jäätyy. Se on hangen tapainen, jääkeli. Venäjäksi on jääkeli. Sitten on lumikinos, iso lumi, sitten on hanki, kova lumi, kova lumi, joka on jäätynyt pakkasella. Pehmeä lumi, on joka on hangen alla. On jäärae, ryynimäinen lumi. Keväällä on tietysti erilaista lunta. Tuulellakin on erilaisia nimiä. Riippuu tuulen laadusta. On erilaisia nimiä. On tuisku. Alkoi tuiskuttaa. Tuisku alkoi. Lunta tuiskuttava tuuli. On myös sellainen kostea, jäätynyt tihkusade”* (S-2006).

5.2.1 Ikiroudän sulaminen Turvaurginin alueella

Turvaurginin alue muuttuu nopeasti. Jokien uomat ja myös kotitarvekalastuskäytössä olevat järvet ovat viimeisen kymmenen vuoden aikana kadonneet: *”Esimerkiksi tämä Filipovskaja-joki katoaa. Resjonkin. Uomat muuttuvat”* (Poroprikaati neljä, S-2006). Roudän sulamisen suorat vaikutukset poroihin ovat vielä epäselviä.

Muuttoreitteihin roudan sulaminen on jo vaikuttanut. Aleksei Nikolajevitš Kemlil, tšuktsiporomies ja karjatalousteknikko kuvailee ilmiötä: *”On tapahtunut (roudamuutoksia). Viimeisten, sanotaan, kymmenen vuoden aikana on kadonnut monta järveä joenuomiin niin metsä- kuin tundravyyöhykkeellä. Tällaista on havaittavissa. Tarkoittaa sitä, että maaperä sulaa... kun esimerkiksi järvestä muodostuu luonnontjoki ja maaperä sulaa vähän jokiluhdan kohdalla ja se murtuu ja silloin järvi katoaa. Tällaista on nähtävillä tundravyyöhykkeellä ja etenkin metsävyyöhykkeellä. Koska on lämmintä, lämpimämpää kuin ennen. Varmaan vaikuttaa kalastukseen. En ole ammattikalastaja, mutta luulisi kalastusjärvien katoamisen vaikuttavan kalastukseen. Eräskin järvi katosi, mutta kalat jäivät pohjalle ja tietysti kuolivat. Tällainen tietysti vaikuttaa kalastajiin ja kalastukseen, mutta onko sillä vaikutusta poroihin, en tiedä, en osaa sanoa vielä. Mielestäni mitään merkittävää vaikutusta ei ole vielä havaittavissa. Suot ovat kyllä nykyään löysempiä, miten sen sanoisi... syvempiä. Tundravyyöhykkeellä isojen jokien, Tšukatsan takana on sellaisia vajoamia ja erilaisia aukkoja. Ennen liikuimme soilla, mutta emme enää. Maa on varmaan sulanut siellä tai jotain. Tällä ilmiöllä on kyllä vaikutusta poronhoitoon, koska suot kattavat laajoja maa-alueita”* (S-2006) Kolyma-jokeen on uomamuutosten ja eroosion takia muodostunut yhteisön mielestä uusia saaria. Uusia uomia tulee, kun maaperä pettää ja joki puhkoo uuden reitin itselleen. Yhteisön jäsenet kokevat Kolyman uoman olleen ennen kapeampi, nyt se on kaksi ja puoli kilometriä *leveämpi* paikoittain.

5.2.2 Muut säämuutoshavainnot Turvaurginissa

Turvaurginin poroprikaati neljän vuotuiskierto on sekä metsävyyöhykkeen että tundran läpi vaeltamista. Tundralle on leviämässä metsän lajistoa, ja kasvillisuutta. *”Elokuu on kuumempi. Intiaanikesä on alkanut 5. syyskuuta, mutta nyt alkaa 10. syyskuuta. Järvet kyllä katoavat. Varmaan jonkinlainen muutos tapahtuu. Järvet katoavat. Isotkin järvet. Tietysti vaikuttaa. Hiekka ilmestyy”* (S-2006) Turvaurginin kotiseutualueella yhteisön jäsenet merkityksellistävät muutosten olevan huomattavia, sillä yli 35 asteen ääreislämpötilojakin on koettu: *”Muutokset ovat kyllä havaittavissa niin ilmastossa kuin kasvillisuudessa. Tällä hetkellä kasvillisuus siirtyy merelle päin. Metsästä, tundralta meren suuntaan. On havaittavissa siirtymistä merelle päin. Emme tiedä vielä siirtyykö se ihan merelle asti, mutta siihen viittaavia merkkejä on olemassa. Ennen isoja tulvia oli harvemmin, mutta nykyään paljon useammin. Kesällä on enemmän kuumia päiviä. Lämpötila nousee +32 asteeseen. +35 astettakin on ollut”* (S-2006) Tundran aluskasvillisuus on lisääntynyt: *”Tänne on ilmestynyt pajupensaikoita. Ennen niitä ei ollut. On myös ilmestynyt isoja pajupensaikoita”* (S-2006). Kesäinen kuumuus on monen mielestä lisännyt metsäpaloja: *”Kesällä on ollut useammin metsäpaloja. Kun puhaltuu etelätuuli, kaikki savu siirtyy tundravyyöhykkeelle. Se on huono juttu meidän kannaltamme, koska noki laskeutuu kasvillisuuden päälle ja kasvillisuus pilaantuu ennen aikojaan, mikä myös vaikuttaa poroihin ja niiden kuntoon. Eli ikävä juttu meidän kannaltamme. Eli tulipaloja on enemmän. Kesällä, yleensä heinäkuussa. Keväälläkin on tulipaloja. Se savu pilaa myös kasvillisuutta. Silti kasvillisuus siirtyy meren suuntaan. Nämä ovat minun havaintojani”* (S-2006). Syksyn jäätyminen on yhteisöön kuuluvien kalastajien tiedossa: *”Viime syksy (2005) oli lämmin. Kalastajatkin ovat huomanneet sen. Kalastajat ovat aina ennen laskeneet verkkonsa jään alle lokakuun lopussa, mutta tänä vuonna moni on sanonut, että jää on liian ohut. Kalastajat joutuivat odottamaan paksumpaa jäätä”* (S-2006). Keväällä jäidenlähdön koetaan aikaistuneen: *”Ennen jäät eivät koskaan lähteneet 25.–26.*

toukokuuta. Ennen ne lähtivät joskus kesäkuun 5. päivän tienoilla” (S-2006).

5.2.3 Sään ennustaminen Turvaurginissa

Koska Nutendlin väki on eronnut 1980-luvulla Kolymuskajan kylän ja Turvaurginin yhteisöstä, monet käytännön sääennustukset ja tiedot ovat lähes identtisiä perheiden ja yhteisöjen välillä. Tarkkaillaan eläinten, tuulen, kuun, tähtien, aurinгон, unien ja muiden keinojen avulla, millaiseksi sää tulee muuttumaan. Aleksei Nikolajevitš Kemlil kertoo muistamistaan ennusmerkeistä prikaati neljän talvileirissä 2006: *”Tähdistä voi ennustaa. Talvella, kun on pakkasyö, tähdet loistavat kirkkaasti. Tundravyöhykkeellä näkee, nehän nousevat idästä, illalla näkyy iso tähti ja jos se on himmeä, punertava, tulee kylmä. Minä ajattelen niin, havaintojeni mukaan. Tähdistä voi nähdä mitä kello on, ainakin suurin piirtein. Jos ei ole kelloa mukana, voi katsoa tähdistä. Yöllä. Mehän päivystämme yöllä ja kun ei ole mitään tekemistä, tutkimme ja tarkkailemme, mitä ympärillämme tapahtuu. Pimeällä näkee hyvin tähtien sijainnit, missä asennossa mikäkin tähti on tiettyyn aikaan. Sään ennustamisesta vielä, jos nousee kangastus, huomenna tulee kylmä sää. Jos kangastus alkaa tänä iltana, huomenna tulee kylmä sää tai tuisku. Etenkin jos edellisenä iltana on kangastus, seuraava päivä on sateinen. Vanhempi sukupolvi sanoo, että (punaiset revontulet) myös vaikuttaa säähän. Tulee kuulemma kylmä sää. En tiedä varmaksi. He ovat sanoneet näin” (S-2006).*

Revontulet ovat askarruttaneet pohjoisia kansoja aina. Eräs tutkijoita jakava kysymys on, pitävätkö revontulet ääntä. Macdonald on esittänyt laajan inuiittiaineiston aiheesta (esim. 2000). Prikaati neljässä asiasta oltiin varmoja: *”(Revontulet), varsinkin silloin kun taivas on todella kirkas ja on kova pakkanen, voi kuulla shhh-äänien. Meilläpäin sanotaan myös, että niitä ei saa tuijottaa pitkään, koska ne kiskovat sielun ihmisestä” (S-2006).* Muita yhteisöllisiä tietoja, joita mainittiin, olivat muun muassa, että *”jos peurat menevät merelle, tulee helle. Jos ne lähtevät mereltä, tulee kylmä. Tapahtuu myös muuttovaelluksia. Jopa hiiret vaeltavat. Jotkut jäätyvät. Näkyy paljon jälkiä. En tiedä mistä syystä ne lähtevät sinne. Länteen, länsipuolelle. Tai naalien vaellus” (S-2006).* Alexei Gavrilovitš Tretjakov on 57-vuotias poromies (vuonna 2007), joka on syntynyt Lirinskin tundralla, Turvaurginin alueelta länteen. Hän kommentoi, että *”revontulet ilmestyvät ennen kylmää säätä joulukuussa tai tammikuussa. Joului- ja tammikuu ovat kylmimmät kuukaudet. Kun on monta väriä, ulkona on kylmempää. Ne sihisevät joskus. Ššššš. Kun on kylmää, revontulet ovat monivärisiä. Revontulet sihisevät vain silloin kun on kylmää” (S-2005).* Pjotr Agafonnikov Serafimovits, eveni, on 61-vuotias eläkeläinen, joka on syntynyt Lagaškinossa. Hän kokee, että luonto itse vartioi myös ihmistä, ja reagoi, kun ihmiskunta toimii väärin: *”Luonto tuntee, kun ihmiset tappavat toisensa. Luonto on monimutkainen juttu. Ympärillä oli kalaisia järviä. Sodan aikana ehkä ei meren lähellä, mutta täällä ei ollut edes haukia. Sellainen aika oli. Samalla tavalla varmaan mantereella kuivuus. Sodan aikana. Tällä tavalla luonto kertoo ja opettaa ja ihminen oppii luonnolta. Täällä pohjoisessa myös. Joskus revontulet niin kuin räiskyvät. Se on vähän pelottavaa, kun se tapahtuu tundralla. Se ei välittömästi ole kaunista. Se varmaan vaikuttaa terveyteen. Se huomattiin jo kauan sitten, että revontulet vaikuttavat terveyteen. Huomataan humina korvissa, päässä. Se vähän painaa. Se tekee varmaan jotakin painetta. No, olen itse kysynyt muilta, monet sanovat, että eivät huomaa sitä. Se humina on hyvin huomaamatonta. Toinen muistaa sen, toinen ei muista” (S-2005).*

5.2.4 Muut havainnot Turvaurginista

Poroprikaati neljä osana Turvaurginia on pitkälti luontaistalouteen keskittyvä yhteisö, joka jatkaa neuvostoajan porotalouden harjoittamista omalla kotiseutu-alueellaan. Yhteisön perustamiseen ei liity samankaltaista dramatiikkaa kuin Nutendlissa, joka erosi omasta halustaan ja vaihtoi aluetta. Prikaati neljässä ollaan tietoisia paimentolaiselämäntavan uhanalaisuudesta. Nuoria on tundralla vähän, ja jatkajat harvassa. Paimentolaiskoulumallista, joka on jo olemassa Nutendlissa, on keskusteltu myös Turvaurginin prikaateissa. Ivan Sleptsov kertoo yhteisönsä tunteista: *”Jos totta puhutaan, niin olemme alkaneet pikku hiljaa unohtaa kieleämme. Jos kieli unohtuu, unohtuu kulttuurikin. Kulttuuri säilyy vain konserttien muodossa. Jos teemme johtopäätöksen tästä kaikesta... meidän tilanteessamme... kulttuurimme ja kieleämme saavat ainoastaan lisää aikaa, mutta itse prosessia on mahdotonta pysäyttää”* (S-2006a). Kulttuurin kantajat, henkiset johtajat ja uudet noidat ovat vaikea aihe, eikä siitä tässä julkaista tarkkoja tietoja. Ivan Sleptsov kertoi omia ajatuksiaan uusista noidista: *”Vanhempi sukupolvi, vanhuksemme osaisivat kertoa enemmän, koska he sanovat aina viimeisen sanan. Meidät on kasvatettu tällä tavalla ja me luotamme aina heihin. Ehkä uusia samaaneja tarvitaan, mutta en tiedä miten uusi sukupolvi, johon sivilisaatio on vaikuttanut, suhtautuu heihin”* (S-2006a). Sleptsov on tietoinen valtapinnan vaikutuksista paikalliseen tietoon ja on huolissaan tulevista polvista, joilla ei ole nykyisten vanhusten kaltaisia oppaita. Tämän huolen ahdistamana järjestimme yhteistyössä piirikunnan hallinnon, Kolymskajan kylän ja erityisesti sen johtajan Nikolai Vasiljevits Hodjalan sekä paikallisten sukujen vanhimpien haastattelu- ja keskusteluhetki helmikuun lopussa 2006. Se dokumentoitiin minidisc- nauhurilla ja muistiinpanoilla. Tarkoituksena oli arvioida myös Kolyman yhteisöjen vanhusten tiedonjakamista, koska paikalla oli useita kokeneita poromiehiä. Session heikkous oli, että paikalla oli vain miehiä. Syynä tähän oli, että porotaloudessa työskentelee pääasiassa miehiä.

Paikalla olivat muun muassa nimensä julkisuuteen saattaneet Innokenti Jakovlevits Garunin, Grigori Velvin, Pjotr Innokentjevits Kaurgin, Nikolai Jegorovitš Volkov, Innokenti Innokentjevits Hodjala sekä tutkimusryhmän jäsenet. Yleisesti vanhusten havainnot vahvistivat prikaatien ja tundrayhteisöjen tiedonannot siitä, että ikiroudan sulaminen ja maisemamuutokset ovat uusi ja nopeasti edennyt ilmiö, josta ei ole 1900-luvun aikana ollut aikaisemmin havaintoja muistitiedoissa. Aluksi pohdittiin, onko muisti kullannut *vanhat ajat*. Yhteisellä päätöksellä kuitenkin vahvistettiin, että voimakkaasti eteneviä muutoksia ei ole ollut ennen. Todettiin, että *”maa oli ennen kovempi, pororekijalasten ja hevosen kavioiden alla”*. Maa on nykyään kostempi, esimerkiksi kodan pohja pysyi leiripaikoilla kuivana kolmekin päivää. Nykyään maa kastuu ensimmäisenä iltana. Talvimyrskyjen todettiin lisääntyneen, ja esimerkiksi helmikuussa tuulee enemmän. Talvi 2005–2006 poikkesi olosuhteiltaan monen mielestä entisistä. Sään todetaan muuttuneen vuosi vuodelta, pitkät jaksot ja vakaat säät eivät ole enää tavallisia talvella. *”Ilmakehä tukehtuu. Tämä on tärkein, mitä halusin sanoa.”* *”Minun havaintojeni mukaan 40 vuoden aikana, vuodesta 1965 vuoteen 2006, ilma on lämmennyt noin 7–8 astetta”*.

Revontuliin oli kiinnitetty aikaisemmin paljon huomioita, ja niiden avulla voitiin ennustaa säätä, tulevia tapahtumia, sekä lukea myös muita merkkejä. Niistä sanottiin: *”Kyllä revontulilla on oma ääni. Kun on kylmä ilma, revontulet rätisevät. Eivät rätise vaan humisevat. Jos revontulet ovat voimakkaat, kuuluu. Mutta jos pienet,*

silloin korva ei kuule. Silloin kun revontulet ovat alempana (voi kuulla ääntä), mutta kun se on kaukana, ei kuulu mitään. Kun katsoo niitä, ne laskeutuvat. Suunnilleen sellainen ääni kuin kun muovikappaleella hieroo hiuksia. Silloin kuuluu rätinää. Hiukset tulevat sähköiseksi ja kuuluu sellainen ääni. Sanotaan, että vainajat leikkivät siellä. Sanotaan myös, että esi-isämme tekevät nuotion, koska on kylmä. Jukagiirilaiset nuotiot.“

Vuoden 1960 aikoihin rikkaruohot olivat vielä pieniä ja vähäkasvuista. Siitä alkaen rikkaruohot ja pajut ovat levittäytyneet tundralle ja jokien varsille. Todettiin, että *”se kertoo siitä, että jotain tapahtuu.“* *”Sellaisilla paikoilla täytyy jo paimentaa lehmiä ja hevosia eikä poroja. Tällaista. Koko tundra on pensaikon peitossa. Ja se kasvaa nopeasti, todella nopeasti. Muutama vuosi sitten ylitimme joen ja teimme polun. Syksyllä kun vaelsimme samaa reittiä takaisin, polkua ei ollut enää. Luonto muuttuu. En tiedä miten pystymme paimentamaan poroja.“* Kolyma-joen rantapenkkaa vaijaa nopeasti edennyt eroosio, joka uhkaa jo penkalle osittain rakennettua Kolymskajan kylää. Se koetaan *”selvänä merkinä lämpenemisestä ja joen madaltumisesta.“* Veden vähyys huolettaa vanhuksia. Tapaamisen aikana Kolyman alueen sukujen vanhukset muodostivat kokemuksiinsa pohjaavaa suhdetta uusiin muutoksiin ja vahvistivat paikallisen tiedon kantajina monet Turvaurginin ja Nutendlin havainnoista, kuten nuoremmat poromiehet kehottivatkin meitä tekemään (Kolymskaja S-2006). Tapasimme erikseen Kolymskajassa 28.2.2006 Turvaurginin yhteisöön kuuluvat vanhukset Pjotr Innokentjevitš Kaurginin ja hänen vaimonsa Anna Jakovlevna Kaurginan, jotka ovat kylän kuuluisaa sukua. Aikaisemmin kerrottiin Pjotr Innokentjevitšin isän olleen kuuluisa noita alueella. He jakoivat havaintojaan kotonaan: *”Paljon on muuttunut. Paljon järviä on kadonnut. Kukaan ei tiedä, miksi on niin. Paljon järviä on kuivunut. Järvet ovat kadonneet. Ennen kun vaelsimme vanhempiemme kanssa, kuulimme harvoin heidän puhuvan järvien katoamisesta, mutta nykyään joka vuosi kuulee jotain. Sieltä on järvi kadonnut ja täältä on kadonnut. Vähän aikaa sitten alkoivat kadota. En tiedä tekikö maa jotain. Paljon on kadonnut. Suunnilleen noin kymmenen vuotta sitten. Todella paljon järviä on kadonnut. Ja monet järvet ovat katoamassa. Kalathan katoavat myös. Kolyman ranta sortuu. Uomat muuttuvat. Uomat muuttuvat. Laivat menevät ihan eri reittiä nykyään. Ennen tulvia oli harvoin, mutta nykyään melkein joka vuosi. Vuonna 1974 oli pahin tulva. Talot kuin tulitikut. Kun tulitikkuuskit kelluivat vedessä. Kalastamme. Kolyma-joki ruokkii meitä”* (S-2006). Pjotr ja Anna ovat vielä aktiivisia kalastajia, erityisesti tundrajärvillä. He kertovat kokemuksistaan: *”Aloitamme kalastamisen kun jäät lähtevät. Kun jää muodostuu, laitamme verkot jään alle. Riippuu säästä (muuttuuko sulamisaika). Jos aurinko lämmittää kovasti, sulaa aikaisemmin. Joskus kevät myöhästyy. Sulaa hitaasti. (Yleensä sulaa) toukokuussa. Kesäkuussa jäitä ei enää ole täällä Kolyamalla, mutta tundralla elokuuhun asti voi olla. Elokuussa tundralla järvet voivat olla vielä jäässä. Sulaa hitaasti. Meillä täällä on Omolon-vuoristojoki. Se nopeuttaa. Täältä menee sinne, alas. Jos sattuu (nelmaa) verkkoon, niin totta kai. Laitamme verkot, joskus sattuu nelma, joskus planktonsiika. Nelma on merikala. Merellä kalastetaan. Kolyamalla sitä on vähän. Nelman on merikala. (Se on) vähentynyt. Ja se on pienempi”* (S-2006)

Turvaurginin johtajan Pjotrin äiti Anna Kaurgina, muistaa, kuinka kielen puhuminen ja kansallinen kulttuuri olivat alamaissa Neuvostoliiton aikana. Tšuktšit, Kolyman porokuninkaalliset, menettivät 1920-luvulta alkaen kaiken. Myös kulttuuri on murroksessa Annan mielestä: *”Kun lapseni olivat kouluikäisiä, minua kiellettiin puhumasta heille tšuktšien kieltä. Vanhempainillassa sanottiin ’Älä puhu heille*

tšuktšien kieltä. Puhukaa vain venäjäksi.’ Ja niin venäjän kielestä tuli pääkieli. Nyt lapseni puhuvat venäjää. Ennen he puhuivat tšuktšien kieltä. Mekään emme ymmärtäneet ollenkaan venäjää. Meidän lapsemme kuitenkin ymmärsivät venäjää, mutta puhuivat tšuktšien kieltä, mutta nykyään kaikki on toisin päin. Tärkeintä on kieli. Ensimmäinen täytyy oppia kieltä ja sitten vasta perinteet. Teemme kaikkemme. Jos meille olisi kerrottu enemmän, se olisi auttanut. Asiat olisivat erilailla. Enää ei voi kertoa tšuktšien kielellä. Kysyvät aina, mitä puhut? Itse vaihdoimme oman kielen venäjään. Ennen puhuimme tšuktšien kieltä. Eivät usko (nuoret samanisiin). Olisi pitänyt opettaa silloin, kun me kasvoimme, edes meidän sukupolvemme. Silloin vanhuksien olisi pitänyt näyttää ja selittää mitä ja miten. Tšuktšien kalenteri, ennenhän tehtiin kalentereita. Nykyään ei osata enää. Mutta senhän pitäisi tietää kaikkien. Jos ei ole kulttuurista, ei tule samaan aikaan. Neuvostovalta takavarikoi omaisuuden” (S-2006).



Kuva 21. Turvaurginin prikaati neljä ryhmäkuvassa tutkimusryhmän kanssa helmikuussa 2006. © Tero Mustonen.

6 JOHTOPÄÄTÖKSET

Ikinen Kolyma ja sen suisto elää lähihistoriansa monella tapaa suurinta murroskautta. Itse maisema ja joki ovat muutoksen tilassa – ikiroidan sulaminen muuttaa uomaa, ja tunturissa sekä tundralla kokonaiset järvet katoavat. Tapaustutkimukseni on keskittynyt kahden poropaimentolaisuutta harjoittavan yhteisön, Nutendlin ja Turvaurginin, kanssa tutkimaan heidän paikallisen tietonsa olemuksia sekä pohjoisen ilmastonmuutoksen havaintoja yhteisöjen näkökulmasta. Tutkimus on ollut elämäni haasteellisin ja pitkäaikaisin yhtäjaksoinen kenttätyö, jos ei saamelais- tai suomalaisyhteisöjen tutkimuksia lasketa. Työ on alkanut valmistelevista tapaamisista heinäkuussa 2004 ja jatkunut syksyyn 2007. Sille ei näy loppua – ECORA -hankkeen jatko YK:n ympäristöohjelman kanssa on valmisteilla, jos Putinin hallintouudistukset ja maaliskuun 2008 presidentinvaalit mahdollistavat sen. ECORA-hanke on toiminut vuodesta 2005 ja se päättyy 2009. Kolyman tutkimustuloksia julkaistaan laajemmin ECORA-raporteissa.

Ala-Kolyma on laaja alue, sen yhteisöt sekä paimentolaisia että kyläläisiä (Tuis-ku 2002: 100-101). Paikallisen tiedon kantajia on tullut viiden alkuperäiskansan parista alueella, jossa on myös toteutettu laajat vainot, GulaG-leirit ja aivope-suohjelmat Stalinin terrorin aikaan. Se on myös arktisen alueen osalta niitä harvoja seutuja, joilla täyspaimentolaisuuteen pohjaava poronhoito on säilynyt, toki muuttaen muotoaan ja mukautuen aikojen saatossa. Kolyman paikallisen tiedon luonteeseen vaikuttavat ennen kaikkea sen etäisyys Moskovan valtokeskuksesta ja katkeamaton poropaimentolaisuus yhteisöjen elämän keskiössä. Tämän lisäksi lähes luonnontilainen ympäristö tarjoaa selviytymismahdollisuuksia, jotka eivät ole riippuvaisia valtapinnan resursseista. Toisaalta valtapinta on jättänyt jälkensä Kolyman maisemaan, GulaG -leirien ja laajoina vainoina Stalinin terrorin aikaan. Ne ovat vaikuttaneet myös paikallisen tiedon rakentamiseen.

Täysarktinen ilmasto heijastuu viiden eri kansan ja kahden eri yhteisön paikallisen tiedon luonteeseen. Poronhoidon päivittäiset, kausittaiset ja vuotuiset kierrot tuottavat Berkesin hahmotteleman (1999) luontotiedon välittömän tason. Paikannimistöön, tarinatietoihin ja noitaperinteeseen kiinnittyneet tapakäytännöt ja tulkintamallit puolestaan mahdollistavat paimentolaisille vertailupinnan, josta ammentaa toimintamalleja, kun moninasiin muutoksiin pyritään mukautumaan. Alueen kansojen edustajat, kuten Kurilov, Akulina Kemlil ja Jegor Nutendli osoittavat, että myyttisen maailmantuntemuksen elementit ovat läsnä päivittäisessä arjessa. Massey'n moniolevainen mahdollisuuskehä (2005) on läsnä Nutendlin Zoja Tokarevan paikkatarinoissa, joissa *aikappa*, ajan ja paikan sulauma, merkityksellistyy perinnemaisemassaan. Begunovin ja Kaurginin tarinat ovat puolestaan suoria muistitietoja Kolyman yliaistillisen todellisuuden tulkeista, *noidista*. Tapaustutkimukseni aineiston osalta ei käy ilmi, onko Kolymalla vielä noitua. Tämän selvittäminen ei ole tutkimukseni tarkoituksenaan. Osana yhteisöpohjaista menetelmää paikallisen tiedon syväkehistä jaetaan tutkimustarkoituksiin sitä, minkä paikalliset kansatutkijat kokevat oleellisina. Sarmelan (1991) mainitseman karhun rooli perinnekulttuurissa on myös Kolymalla säilyttänyt paikkansa, mutta sillä ei ole yhtä näkyvää roolia paikkatarinoissa ja tiedossa kuin evenkien osalta todettiin. Nutendlin paimentolaiskoulu on arktisellakin alueella ainutlaatuinen yritys paluusta tundralle, siten että yhteisön oma tieto jatkuu osana sijaintiaan. Kolyma on ollut myös poikkeava alue verrattuna suhteellisen yhtenäiseen evenki-kulttuuriin Iengrassa tai ammattinsa yhdistämiin Hummonselän ammattikalastajiin. Koly-

man aineisto on rajattu siten, että pääosin talousperustein muodostunut yhteisö, Turvaargin, ja myös kulttuuriautonomiaa edistävä yhteisö Nutendli, pääsevät jakamaan tietoaan. Tämän lisäksi kahden eri poropaimentolaisyhteisön paikallisen tiedon tutkimus on mahdollistanut Kolyman suistoalueen itä- ja länsirannan tutkimuksen.

Pohjoisen ilmastomuutoksen vaikutukset ovat kolmesta tapauksesta merkittävimmät Kolymassa. Poromiesten ja vanhusten paikallisissa tiedoissa ja havainnoissa muutos merkityksellistetään, mutta sen vaikutuksia poronhoitoon ei vielä tiedetä kokonaisuudessaan. Osavaikutukset, kuten epävakaisten säiden ja roudan sulamisen vaikutukset laidunkiertoon, eivät vielä estä vuotuisikierron toteutumista. Samalla yhteisöjen edustajat sekä Nutendlissa että Turvaarginissa painottavat, että tundralla maasto muuttuu nopeassa tahdissa, ja esimerkiksi kotitarvekalastusjärvet *katoavat*. Muutosnopeus on myös suuri, ja sen koetaan kiihtyvän. Tapaustutkimuksen analyttisenä keinona on tallennettu säämuutosten, vuotuisikierron ja ikiroudan sulamisalueiden havaintopaikat osaksi topografista karttaa, sillä tarkkuudella kuin yhteisöt ovat halunneet. Osana Kolyman tutkimushanketta olen keskustellut alueella toimivien länsimaisten tutkijoiden, kuten professori Sergei Simovin kanssa. Luonnontieteelliset mittaukset vahvistavat poroprikaatien havainnot Andrjuškinosta Nutendliin. Vuoden 2006 loppupuolella *Nature*-lehdessä Simov julkaisi amerikkalaisten kollegoidensa kanssa mittauksia, joissa osoitettiin myös tieteellisesti ikiroudan sulaminen Kolyman suistoalueilla. Artikkeliliitti Kolyman tapahtumat maapallon ilmakehän tapahtumiin: *”Siperian ikirouta-alue on merkityksellinen (ilmastonmuutokselle), koska se voi päästää ilmakehään miljardeja tonneja lisää metaania. Se on aikapommi”* (Walter ym. 2006: 71–75). Tulokset on rekisteröinyt myös BBC (Shukman 2007). Simov (Simov S-2006, Fowler 2007, Shukman 2007) näkee suurten kasvinsyöjien, kuten myskihärkien ja tulevaisuudessa myös ehkä geneettisesti palautettujen mämmuttien hidastavan ilmastomuutosta. Jo nyt poronhoito hidastaa (Simov S-2006) takaisin heijastuvan valon määrää, koska porot ja peurat tallaavat lumen, joka heijastaa auringonsäteet hajauttaen ilmakehään, toisin kuin eheä. Perinteisten elinkeinojen harjoittaminen sisältää Simovin mukaan yllättäviä mahdollisuuksia ilmastomuutoksen mukautumiseen.

Millaisena sitten näyttäytyy Kolyman alkuperäiskansojen tulevaisuus 21. vuosisadan alussa? Piirikunta on jakautunut paimentolaisleireihin ja Neuvostoliiton perustamiin kyliin. Eräs eveni Halartšan tundralla sanoi: *”elämä kylissä kuolee, mutta täällä jatkumme ikuisesti”* (S-2005b). Kolyma on jatkumattomien ja jatkuvien historioiden maisema, jossa arktisen ilmastomuutoksen rajut paikallisuvaikutukset, kuten ikiroudan sulaminen, pakottaa yhteisöt mukautumaan jälleen yhteen käänteeseen. Slava Shadrin, kansatutkijani, ja jukagiirien kansan johtaja, on todennut: *”Meidän kansamme elivät ennen niin sanotusti omaa elämäänsä, oli oma johtaja, no suvunvanhin, johtajia ei silloin ollut niinkään, ennemminkin suvunvanhempia. Omia samaaneja ja niin edelleen. No, elimme omaa eristettyä elämäämme. Ja sitten kun alkoi kristinuskoon kääntäminen, silloin yrittivät venäläiset...sotkeutua tähän prosessiin. Oli sitten menestyksestä tai ei, mutta kuitenkin meidän (tapamme) säilyivät. Sitten tuli neuvosto aika, kun koko systeemi alkoi painostaa ja... ehkä itse idea oli itsessään hyvä, mutta jotenkin se toteutui tai jotakin muuta tehtiin niin, että periaatteessa se rikkoi, tuhosi meidän systeemimme. Joka tapauksessa se muutti kaiken, muutti koko struktuurin. Vuodesta -91, sanotaan vaikka, alkoi jo nykyaikainen Venäjä, joka on edelleen, sekin tietyllä tapaa pyrkii tukahduttamaan meidän*

systemimme lopullisesti. Nyt Putinin aikana” (S-2005a). Huolimatta muutoksista, joita Kolyman kansat ovat kokeneet, yhteisöjen sydämessä on voimakkaana vielä tiedon ydin, jonka Jegor Nutendli loitsi esiin auringon noustessa helmikuussa 50 asteen pakkasessa matkalla Nutendlin porojen luokse vuonna 2006: ”Me palvomme ainoastaan aurinkoa. Ja sen vastaanottamista suuren talven pimeän jälkeen. Me ruokimme sitä. Kun perhe järjestää rituaalin, annetaan aina kaikki auringolle, se on elämämme valolähde. Ruokimme tulta, aurinkoa. Meillä on vesi, taivas, aurinko ja maa” (S-2006c).



Kuva 22. Jegor Nutendli tervehtii nousevaa aurinkoa helmikuussa 2006.
© Tero Mustonen.

1 Loppupäätelmät eli ajast-aikojen avartuva avara maailma

Tutkimukseni siitä, millaisia olemuksia, tulkintoja, jatkuvuuksia ja katkeamisia paikallinen tieto saa kolmessa luontaistalousyhteisössä arktisen ilmastomuutoksen viitekehyksessä, on toteutettu kolmen tapaustutkimuksen keinoin osana ihmismaantiedettä. Mukana ovat olleet Iengran evenkit ja Ala-Kolyman Turvauringin- ja Nutendli-yhteisöt Siperiasta sekä Puruveden Hummonselän talvinuottaavat ammattikalastajat. Siperian tapaustutkimuksiin ovat osallistuneet ihmiset, jotka kuuluvat pohjoisiin alkuperäiskansoihin (Stea 1984, Näkkäläjärvi 2000). Kenttäaineisto on kerätty vuosien 2005–2007 aikana. Kokonaisuudessaan tutkimus on kestänyt vuodesta 2004, jolloin valmistelevat palaverit, rahoitukset ja tutkimuksen hallinnolliset toimet suunniteltiin, vuoteen 2008, jolloin väitöskirjan kirjoittaminen päättyi. Olen tutkimuksessani jäsentänyt kolmen tapauksen avulla ilmastomuutokseen kytkeytyvän paikallisen tiedon ominaisuuksia ja sovelluksia.

Ihmismaantieteen teoreettinen viitekehys, kuten Massey esittää (2005), on uudelleenaseoitumassa. Osana tätä keskustelua myös alkuperäiskansateoria on liitetty laajempaan teoreettiseen tarkasteluun paikallisuudesta. Tieteellisen tutkimuksen ja paikallisuuksien välillä siirrytään kohden jälkikolonialistista vuorovaikutusta. Se terävöityy 'autenttisen äänen' käyttöön. Olen ratkaissut asian tutkimuksessani siten, että tämä vuorovaikutustila pohjautuu luottamuksellisiin neuvotteluihin paikallisyhteisöjen ja informanttien kanssa, analyysimateriaalin ja analyysin kohdettaan kunnioittavaan käyttöön sekä tutkimustulosten ja raakamateriaalin palauttamiseen paikallisuuteensa ennen opinnäytteen julkaisemista. Alfred (1995, 1999, 2005), Helander (1999a, 1999b, 2004), Longboat ja Sheridan (2006), Simpson (2003, 2006) ja Smith (2005) ovat laajentaneet keskustelua siitä, miten vakiintuneita menetelmällisiä ja teoreettisia keinoja, jolla *paikallisuutta*, ja sen osana *paikallista tietoa* (Berkes 1999, Bielawski 2006, Huntington 2000) käytetään. Paradigmakeskusteluun ihmismaantieteen asemoinnista on liittynyt autenttisen äänen rajattu, harkittu käyttö aika-tila-diskurssien ilmentäjänä. Tätä käännettä myös yhteiskuntatieteellinen ja kulttuuritieteellinen tutkimus tukee (Brody 1987: xv, Cruikshank 1997, Hirsiho 2005).

Massey (2005) kritisoimien maantieteen valtarakenteiden aiheuttamista ongelmista on haluttu päästä eteenpäin yhteisöpohjaisen menetelmän avulla (Huntington 1999, 2000, 2004). Olen soveltanut tätä menetelmää tapaustutkimuksieni osalta siten, että niissä mukana olleille ihmisille ja yhteisöille on tarjottu mahdollisuus valita osallistumisensa tutkimukseen. Tutkimuksen taustaa, viitekehystä, paikallisen tiedon ja ilmastomuutoksen teemoja on myös selvennetty mukanaolijoille, jos osallistuja on näin halunnut. Työn aikana heidät on asemoitu *kanssattutkijoiksi*, jotka omistavat omat tietonsa. Siperiassa mukana on ollut myös paikallisen kulttuurin tai kansan edustaja Pohjoisten kansojen instituutista Jakutskista, jukagiireista Shadrin ja evenkieistä Andrejeva. Shadrin ja Andrejeva osallistuivat kenttätöiden suunnitteluun, koordinointiin ja haastatteluhetkiin. Alustavien tulosten ja päätelmien valmistuttua tutkimusmateriaali palautettiin hyväksyttäväksi paikallisuuksiinsa ja myös Siperian alkuperäiskansajärjestöjen edustajien tietoon. Tutkimukseen osallistuneilla on siis ollut mahdollisuus jokaisessa vaiheessa vaiuttaa tietojensa ja näkökulmiensa esittämiseen, vaikka opinnäytetyön vastuu pysyy tietenkin kirjoittajalla. Olen kokenut alkuperäiskansojen autenttista ääntä ja yhteisöpohjaista tutkimusta yhdistävän menetelmän olleen mielekäs, uudenlaisia tutkimuksellisia horisontteja avaava ja pohjoisiin paikallisuuksiin hyvin soveltuva.

Paikkaansa kuuluvien tarinoiden suorat lainaukset voidaan nähdä ongelmallisina tutkimusperinteen näkökulmasta, koska ne haastavat tutkijan roolin tulkitsijana uuteen sijaintiin, jossa paikallisuudesta käsin tulkittu on keskeinen ja uusi huomioitava asia. Tarinat ovat kuitenkin mahdollistaneet ennalta tuntemattomien diskurssien selvityksen. Yhteisön luottamuksen voittamisessa sekä tutkimuskysymyksiä eli paikallisen tiedon ymmärtämisessä tällä menetelmällä on ollut suuri merkitys.



Kuva 23. Yhteisöpohjaisen menetelmän osana paikalliset osallistuvat tutkimuksen tavoitteiden, toteuttamisen ja loppuunsaattamisen eri vaiheisiin omistamansa tiedon tallennuksessa. Tässä Iengrassa nuorempi poromies haastattelee vanhusta evenkiksi huhtikuussa 2005. He eivät halunneet nimiään julki. © Tero Mustonen.

Yhteisöpohjainen menetelmä avaa sankariantropologian kaltaisten epäonnisten tilanteiden näennäisen mahdollisuuden. Voidaan ajatella, että alkuperäiskansat elävät selviytymisrajalta. 'Vielä on aikaa' 'pelastaa' 'uniikkeja materiaaleja' joko tallentamalla tai julkaisemalla niitä. Kriittisesti voidaan myös todeta, että yksilöiden antamat tiedonannot ovat heidän omia mielipiteitään. Kollektiiviset, mahdollisesti korruption ja sisäisten yhteisöristiriitojen vaivaamat organisaatiot eivät 'saa' tulla tutkimuksen tielle. Huoli on aiheellinen ja keskustelun arvoinen. Yhtenäistä tietokarttaa ei ole. Jokainen tietoja luovuttanut omistaa oikeuden omaan tietoonsa, ja se tulisi hänelle tai hänen edustajilleen palauttaa. Yhteisölliset toimintatavat eivät ole normi kaikkialla, eivät ainakaan samanlaisia. Esimerkiksi Kanadan alkuperäiskansojen ja tutkijoiden suhteissa (Simpson 2006) niistä on muodostunut käytäntö. Mikään edellä mainittu ei kuitenkaan saa peittää sitä *moraalista ja toiminnallista tietoisuutta*, jota alkuperäiskansojen ja perinneyhteisöjen parissa toimivilla tutkijoilla tulisi olla. Yksittäisellä henkilö- tai kylätasolla asian ratkaisu on, kuten

lienee selvää, aina neuvotteluiden, laajojen keskusteluiden, oikeus- ja identiteettikysymysten tulos. Tärkeämpää on ymmärtää se *valta* ja *vastuu*, joka 21.vuosisadan alussa tutkimukseen liittyy pohjoisissa yhteisöissä. Yhteisöpohjainen perinnetieto ja ympäristötutkimus pyrkii välttämään valitettavat, mielikuviin perustuvat yllälyönnit purkamalla kulttuuristen oikeuksien valtarakennetta siten, että yhteisöille palaa oikeus tulkita omaansa, ja omastaan. Ehkä raja-aitojen pystyttäminen tutkijoiden ja yhteisöjen välille on tarpeellista, ennen kuin epätasapainoinen valtasuhde tutkimuksen määrittelyissä laajemmalti korjaantuu. Autenttisen äänen uudelleen-aseoituminen on osa tätä ihmismaantieteen itsereflektiivistä tarkasteluprosessia. Arktinen alue ja pohjoiset periferiat ovat edelläkävijöitä tässä tapahtumasarjassa, kuten ACIA- raportti vuodelta 2004 (Huntington 2004) osoittaa. Useimpien yhteisöjen näkökulmasta kulttuurinen kolonisaatio ei ole pysähtynyt mihinkään. Monet pohjoiset yhteisöt tiedostavat olevansa raaka-ainevarastoja uusille tutkijoiden sukupolville, jotka saapuvat haastattelemaan uudelleen ja uudelleen, koskaan palauttamatta materiaalejaan tai edes loppuaineistojaan tai opinnäytetöitään kyliin (Macdonald 2002). Siperia edustaa tässä mielessä Arktisen alueen kolkkaa, jossa tutkijoiden määrä perinnealueilla on vielä varsin vähäinen. Monet alkuperäiskansatutkijat toivovatkin lisää tutkimuksia omien kansojensa pariin (Robbek 2005, Vasiljev 2007). Tutkimusetiikan kehittyminen ja alan kriittinen itsereflektio vaatii tutkijoilta yhteisöpohjaisten menetelmien tiedostamista.

2 Tulokset

Olen Massey'n (2005: 4–5, 10–11) kanssa samaa mieltä siitä, että rajatulle aika-paikka-tila-tulkinnalle pohjannut ihmismaantiede vaatii uudenlaisia teoreettis-menetelmällisiä työkaluja ymmärtääkseen pohjoisen kokemuksellista maailmallisuutta. Empirian avulla olen pyrkinyt hyödyntämään ja syventämään maantieteellistä timespace- ajattelua (Thrift 2001) sekä mittakaavojen (Paasi 2004) uudelleentulkintaa. Se on vaatinut ensinnäkin pohjoiseen paikalliseen tietoon liitetyn tutkimuskirjallisuuden laajahkoa esittelyä ja arktisen ilmastomuutostutkimuksen problematiikan jäsentämistä. Erityisesti Berkesin (1999) ja Bielawskin (2006) viitekehykset koetaan ansiokkaina luentoina paikallisen tiedon roolista ja luonteesta. Olen pyrkinyt välttämään, mahdollisimman hyvin ennaltalukittuja arvioita siitä, miten paikallinen tieto kussakin sijainnissaan tämän työn osalta näyttäytyy ulkopuoliselle tutkijalle. Tämän lisäksi alkuperäiskansateorian esittely eri puolilta maailmaa yllättävän samankaltaisina avautuvien näkökulmien osaksi suomalaisen ihmismaantieteen keskustelua on ollut tärkeää. Kuten Huntington ja Fox-Gearhead (2004) osoittaa, vallitseva paikallisen tiedon ja ilmastomuutostutkimuksen välinen keskustelu on edennyt viime vuosina. Huolimatta tästä käsitteistö, joka välittää tutkimukselle ja tulkinnalle paikallisuudesta käsin avartuvan ajast-aikojen avaran moniolevaisine mahdollisuuskehineen, on ollut vajavainen. Ilmastomuutostutkimus, joka on koskettanut vaikkapa saamelaisia poroyhteisöjä, on ollut kiinnostyttyneenä antropologian vakiintuneisiin välineistöihin, jotka pohjaavat *rajaavaan* analyttiseen toimeen. Massey'n teoreettinen arvio (2005) aika-tilan rajaamattomuuden merkityksestä on oikeansuuntainen. Pohjoisen kulttuurit ovat perifeerisen *etäisyytensä* (Smith 2005) vuoksi neuvotelleet suhteitaan, tosin vaihtelevasti, ja ainakin osittain säilyttäneet omanlaistaan maailmantajua suhteessa suljettuun, rajattuun valtapintaan ja ulkopuolelta tuotettuihin aika-tiloihin. Etäisyys on ollut myös sijainti, josta tämä neuvottelu on mahdollistunut. Pohjoisen luontaistalous-

toimet ovat merkittävin rajaamatonta aika-tilaa uusintava tapahtuma, kuten Helander osoittaa saamelaisten osalta (1999a). Ne myös mahdollistavat pohjoisen paikallisen tiedon tuhoutumis-uusintumissyklin jatkumisen osana luonnonympäristöään. Olen asemoinut tältä pohjalta lumen roolin keskeiseksi elementiksi pohjoisen paikallisuuden tutkimuksessa. Se on pohjoisuutta määrittävä prosessi, joka on avoin myös muutoksille. Pohjoisen paikallisuuden keskeinen ominaispiirre on läsnäoleva *muutos*. Muutos voi koostua luonnonolosuhteiden, valtapintojen ja paikallisuuksien pakotettujen ja pakottamattomien sekä tuntemattomien tapahtumien vaikutuksista. Tutkimusaineistoni osoittaa, että lumen olemukset muodostavat pohjoisten kulttuurien rajaamattoman tilallisen tulkintavälineen ja mittakaavaa kehittävän käsitteistön. Kutsun tätä *lumimuutokseksi* eli lyhyemmin *lumennokseksi*, joka voi olla kansan, yhteisön tai yksilön kokemusta lumesta. Näin ihmismaantiede pohjoisessa kykenee lähestymään paikallisuuden omien tietojen tarinallisia aikatiloja ja ymmärtämään niitä paremmin.

Lumentaju, lumennos osana maailmallista tajua pohjoisessa on ongelmallistanut myös sijainnin, ajan ja paikan teoreettiset ymmärrykset. Aineistoista tulee esiin, kuten esimerkiksi Nutendlin Tokarevan ja Iengran Maksimovin osalta, paikatarinoita, jotka kurottavat kokemuksellisuutta *hetkinä* (Brody 1987: xv) vallitsevan käsitteistön ääri rajoille, ellei peräti ulottumattomiin. *Aikappa*, ajan ja paikan sulauman käsite on otettu harkitusti ja varovaisesti toiseksi teoreettis-menetelmälliseksi käsitteeksi, jolla alkuperäiskansojen ja pohjoisen paikallisuuden materiaaleja tulkitaan. Se on sovellettu luenta Massey'n moniolevaisesta mahdollisuuskehästä paikassaan merkityksellistetyin, samanaikaisen *hetken* kuvaajana (2005: 11). Tämä samanaikaisuus ei ole kuitenkaan rajattua tai kaksiulotteista. Samanaikaisuuksia voi näihin hetkiin sisältyä rajaamattomasti. Tuo hetki on aina valmistumaton, tietoisia ja tiedostamattomia elementtejä sisältävä maailman kokemuksellisuus. Aikapan käyttöönotto on tarpeen luontaistalouslyhteisöjen myyttillis-tarinallisen maailmallisuuden tavoittamiseksi. Ensiluennaltaan se sisältää metafysisiäkin elementtejä ja on altis kritiikille. Aikappa ja lumennos ovat osa ajast-aikojen avartuvaa avaraa maailmaa, jossa paikallisuudet elävät. Jos nämä paikallisuudet ovat ainakin osittain *avoimia* tiloja (Massey 2005), myös aikappojen sijainti mahdollistuu. Jos ne ovat pakotetun muutoksen tai vallitsevan valtapinnan toimesta *rajattuja*, mahdollisesti *suljettuja* aika-tiloja, esimerkiksi osana teollista tuotantoa tai lineaarista maailmankuvaa, aikappojen tulkinta ja havainnointi vaikeutuu. Aikappojen soveltuminen tulkintavälineeksi on mielestäni siis riippuvainen tilan avoimuuden, paikallisen tiedon sijainnin ja mahdollisesti läsnä olevan valta-ajan ja valtatilan luonteesta.

Aineistoistani ilmenee kolmeen sijaintiinsa kiinnittyneitä paikallisen tiedon olemuksia. Ne ovat kaikki erilaisia. Niitä yhdistävät lumen läsnäolo, säiden epävakautumisen vaikutus sekä pohjoinen sijainti. 'Ilmastomuutos' siten kuin se ymmärretään säiden epävakautumisena, kausittaisen, jaksottaisen tai hetkittäisen sääregiimin havaittuina, merkityksellistettyinä muutoksina sekä muina säähän liittyvinä ihmiskokemuksellisuutta tapahtumasarjoina, joihin paikallinen tieto liittyy, on läsnä kaikkien tapaustutkimuksien aineistoissa. 'Ilmastomuutos' tuleekin nähdä tutkimuksessani sosiaalisena ja kokemuksellisenä prosessina. Se poikkeaa ilmastomuutoksen tieteellisen määritelmän, tutkimusmenetelmien ja -tulosten tarkkaan rajatuista määritteistä (IPCC 2007). Ihmistieto on aina ihmistietoa, mutta se ei vähennä tai aseta poromiesten tai kalastajien *paikallista tietoa* muutoksista alisteiseen asemaan suhteessa valtapinnan tiedepohjaiseen tietoon muutoksista. Se on erilaista. Ilmastomuutostutkimus pitääkin siis sisällään jännitteen,

joka asemoituu kahden tietämisen tavan välisiin eroihin ja valtarakenteisiin sekä historioihinsa. Tämä jännite on merkittävä kannustin myös tutkimukselle, erityisesti pohjoisen paikallisen tiedon tutkimukselle. Maapalloistuvat ympäristöongelmat, kuten tässä työssä esillä oleva ilmastonmuutos (IPCC 2007), ovat uhkia ja mahdollisuuksia paikallisen tiedon osalta. Mahdollisuusmerkitys liittyy yhteisöjen kykyyn kuvata ja puhua omasta sijainnistaan käsin.

Iengra on evenki-kansan vahva perinnealue. Arkistotyö ja tieteellinen kirjallisuus (Bulatova 1997, Sarmela 1991, Varlamova 2002, 2004, 2005) liittävät evenkien perinteen pohjoiseen havumetsävyöhykkeeseen, jonka erityispiirteinä ovat karhuun liitetyt läheiset kulttuuriset suhteet ja merkitysmielet. Ihmismaantieteen ja kulttuuritutkimuksen teoreettinen kuvaus (erityisesti Sarmela 1991) on osittain läsnä Iengran evenkien paikkatarinoissa ja suullisissa kertomuksissa. Iengran paikallinen tieto on sidottu toisaalta maisemaansa ja luonnonympäristöönsä, jossa se on saanut kehittyä, ja toisaalta useita muutoksia läpikäyneeseen poropaimentolaisuuteen, joka on edelleen osa evenkien aika-tilaa. Iengra on 21. vuosisadan ensimmäisellä vuosikymmenellä harvoja napapiirin kulttuurialueita, jossa 'klassinen' noitalaitos ja šamanismi ovat edelleen avoimia osia yhteisön sisäistä päätöksentekoa. Iengraan kohdistuvat valtatoimet, kuten kivihiihen ja kullan teollinen hyödyntäminen ympäristöllisine seurauksineen sekä Baikal-Amur-radan rakentaminen viimeisen puolen vuosisadan aikana, ovat vaikeuttaneet evenkien omaehtoista elämää. Iengran kylän aika-tila koetaan evenkiläisenä, mutta osittain pakotettuna. Vasta taigalla evenkit kokevat avoimen tilan olevan auki, poropaimentolaisuuden kierto on liikkeessä maisemansa halki osana avartuvaa avaraa. Taigan kokemuksellisuuteen liitetään rajaamaton, myyttillinenkin aika-tila. Se on myös porotalouden ja kulttuurin muutosten takia romantisoitu kokemusnäyttämö, jonne evenkit palaavat huolimatta samanaikaisista sijainneistaan nykyajan sisällä. Pohjoinen ilmastonmuutos on muuttanut evenkien porotalouden luontaisia rytmejä. Ääreisilmiot, kuten sateet talvella, kuivuus ja muut uudet, nopeasti muuttuvat olosuhteet ovat läsnä aineistossa. Evenkit ovat myös tapaustutkimuksista selvimmin muodostaneet suhdetta säähän ja ilmastonmuutoksiin hyödyntäen noitiensa syvä tietoa. Ilmastonmuutos on kuitenkin vain yksi muutos, jonka keskellä Iengra kamppailee. Aineistoista käyät ilmi kullankaivuun ja hiiliteollisuuden suorat vaikutukset evenkien maailmallisuuteen. Ne ovat vähintään merkitysmieleltään samanarvoisia uhkia kuin ilmastonmuutos Iengran yhteisölle.

Puruveden Hummonsellä on ammattiaan harjoittavien talvikalastajien sijainti osana Suomea. Se on myös historiallista Savon ja Karjalan rajaseutua. Nuottaajat ovat teollisen ruuantuotantorakenteen marginaalissa. Hummonselan kalastajien tarinoissa ja paikallisessa tiedossa merkityksellistyy kokemukseen pohjaava oppiminen, ja siihen liittyvät luonnon- ja käytäntötiedot. Ne vahvistavat myös kalastajien yhteisön rakenteita. Kalastajat ovat *kiinnittyneinä* oman paikkaansa ja paikkoihinsa, huolimatta elinkeinostaan ja myös osittain sen takia. Heillä on omaa tietoa maisemassa eläneestä runonlaulaja-tietäjä Juhana Kainulaisesta ja tämän kotipaikasta Hummonvaarassa. Apajapaikkojen nimet, suullinen kertomusperinne, apajiin liittyvät uudet lumitarinat, muistitietoon ja kokemukseen pohjaava sijainti ovat paikallisen tiedon hienovaraista, tarkempaa olemusta. Talvinuotan *apaja* on tämän asian ytimessä. Puruveden vesistön esi- ja varhaishistorialliset vaiheet elävät kalastajien tarinoissa, esimerkiksi saamelaisen aikakauden ja Kärjäkallion osalta. Kalastajien tieto on pohjana yhteisön toimille, kun se muodostaa suhteita paikkaansa kohdistuviin muutoksiin. Yhteisön jäsenten syvemmästä paikallises-

ta tiedosta, tietäjistä ja unien käyttämisestä kalastuksessa on viitteitä aineistossa. Hummonselän kalastajat ovat torjuneet sekä teollisen trolauksen että ruoppaukset vesistönsä alueella. He vastustavat tarkkojen apajapaikkojen kartoittamista kokemuksellisen, omistuksellisen tiedon perusteella, rajaavat tutkijoiden ja oman tietonsa erilleen ja merkityksellistävät oman sijaintinsa nyky-yhteiskunnan laidalla. Samalla he neuvottelevat suhteitaan yhteiskunnan tukitoimiin, joista osa mielletään järkeviksi kalastukselle. Tapaustutkimuksesta tulee ilmi myös tietoisuus paikallisen tiedon katkeamisesta, jos apajapaikkoihin pohjaava talvikalastus loppuu. Yhteisö valmistautuu ottamaan vastaan tulevia, mahdollisia valtaoimia, joihin heillä ei välttämättä ole mahdollisuuksia vaikuttaa sijainnistaan käsin.

Ilmastonmuutoksen paikallisvaikutukset ovat läsnä kenttäaineiston alkumateriaaleissa, mutta niiden merkitys kasvaa osana talven 2006–2007 vaikutuksia Hummonselän talvinuottaukseen. Kalastajien aineistosta käy ilmi, että kolmannes nuottauskaudesta menetetään joko kokonaan puuttuvien tai vajavaisten jää- ja lumiolosuhteiden vuoksi. Hummonselän yhteisö neuvottelee suhteitaan muutoksiin yhteisönsä sisältä käsin, samalla kun se hyödyntää ja mukautuu valtavirtayhteiskunnan asettamiin haasteisiin. Osana yhteisöllistä suhteenmuodostusta on vanhempien kalastajien tieto, johon turvaudutaan paikallisen tiedon oman viitekehyksen asettamisessa. Kalastajat muuttavat myös yksittäisten apajien sekä pyyntialueidensa käyttöä osana mukautumistaan uusiin jääolosuhteisiin, joita seurataan päivittäin. Yhteisön tulevaisuutta varjostaa tietoisuus siitä, että kokemukseen pohjaava nuottaus, apajatieto sen osana, katoaa, kun nykyinen polvi poistuu jäältä. Tutkimus osoittaa, että säämuutokset yhdistettynä muihin valtarakenteen aiheuttamiin yhteisöllisiin paineisiin voivat johtaa ammattimaisen talvinuottauksen ennenaikaiseen päättymiseen.

Ala-Kolyma on laaja alue, sen yhteisöt sekä paimentolaisia että kyläläisiä. Paikallisen tiedon kantajia on viiden alkuperäiskansan parista. He elävät alueella, jossa on toteutettu laajat vainot, GulaG-leirit ja aivopesuohjelmat Stalinin terrorin aikaan. Vainojen toteuttajat, mukanaan KGB:n noidanmetsästäjät, aiheuttivat suurimman yksittäisen tuhon Kolyman paikallisen tiedon syväelementteihin. Tämän valtaoimen vaikutukset tuntuvat edelleen. Täyspaimentolaisuuteen pohjaava poronhoito on säilynyt, muuttaen muotoaan ja mukautuen aikojen saatossa. Kolyman tiedon nykyluonteeseen vaikuttaa etäisyys Moskovan valtokeskuksesta. Lähes luonnontilainen ympäristö tarjoaa selviytymismahdollisuuksia, jotka eivät ole riippuvaisia valtapinnan resursseista. Täysarktinen ilmasto heijastuu viiden eri kansan ja kahden eri yhteisön paikallisen tiedon luonteeseen. Poronhoidon päivittäiset, kausittaiset ja vuotuiset kierrot tuottavat Berkesin hahmotteleman (1999) luontotiedon välittömän tason. Paikannimistöön, tarinoiden aika-tiloihin ja noitaperinteeseen kiinnittyneet tapakäytännöt ja tulkintamallit mahdollistavat paimentolaisille vertailupinnan, josta ammentaa toimintamalleja, kun muutoksiin mukaudutaan. Alueen kansojen edustajat, kuten Gavril Kurilov, Akulina Kemlil ja Jegor Nutendli, osoittavat, että myyttisen maailmantuntemuksen elementit ovat edelleen läsnä arjessa ja toimintatavoissa. Rituaalit, kuten tuliuhrit (*kormilitsa*), osana porovuoden tapahtumia uusintavat tätä myyttistä tietoa. Massey'n moniolevainen mahdollisuuskehä (2005: 11) on erityisesti läsnä Nutendlin Zoja Tokarevan paikkatarinoissa, joissa *aikappa*, ajan ja paikan sulauma, merkityksellistyy perinnemaisemassaan. Begunovin ja Kaurginin tarinat ovat puolestaan suoria muistitietoja Kolyman yliaistillisen todellisuuden tulkeista, *noidista*. Kaurginin kertomukset isästään tuovat noitien sijainnin osaksi välitöntä tarinahetkeä. Kult-

tuurinen etäisyys katoaa, ja noitien tieto on edelleen läsnä aineistoon rajattujen, yhteisöjen antamien tiedonantojen osana. Nämä noitatarinat ovat kuitenkin monivuotisen yhteisöpohjaisen, luottamukseen pohjaavan menetelmän soveltamisen tulosta. Pikainen vierailu kenttäalueella ei olisi mahdollistanut tätä.

Sarmelan (1991) mainitsema karhun rooli pohjoisen kulttuurin ja luonnon vuorovaikutuksen ilmentäjänä on Kolyamalla säilyttänyt paikkansa, mutta sillä ei ole yhtä näkyvää roolia paikkatarinoissa ja tiedossa kuin evenkien osalta todettiin. Karhun sijainti Kolyman aineistoissa osana sukulaissuhteita on yhteneväinen Sarmelan tulkinnan kanssa. Sarmelan tulkinnan pohjalta voidaan todeta, että Kolyman oman maailmallisen tajun läsnäolo on osittain säilynyt. Se vertautuu etäisyyteen valtakeskuksesta sekä valta-ajan ja -tilan pakottavuudesta suhteessa avoimiin, paikassaan sijaitseviin aika-tiloihin. Aineisto tukee Smithin (2005) havaintoa siirtomaavallan mittakaavasta (Paasi 2004) etäisyytenä keskuksen ja (alkuperäiskansojen) kotiseutualueiden välillä. Nutendlin paimentolaiskoulu on ainutlaatuinen yritys palata tundralla siten, että yhteisön oma tieto jatkuu osana sijaintiaan. Kolyman aineisto on rajattu siten, että pääosin talousperustein muodostunut yhteisö, Turvaargin, ja kulttuuriautonomiaansa edistävä yhteisö Nutendli pääsevät jakamaan tietoaan. Kahden eri poropaimentolaisyhteisön mukaanotto on mahdollistanut Ala-Kolyman piirikunnan laajan tutkimuksen. Pohjoinen ilmastonmuutos näyttäytyy voimakkaimmin Kolyman yhteisöjen materiaaleissa. Poromiesten havainnot, joissa myös luonnontiede osittain tukee (Simov 2006), koostuvat kuvauksista, jossa kymmeniä järviä on kadonnut. Heidän maailmallinen maisemansa on aktiivisen muutoksen kourissa, koska alueen ikirouta sulaa. Säiden epävakaistuminen on vaikuttanut porojen laidunreittien muuttumiseen osana vuotuiskiertoa. Kolyman aineistoissa ilmastonmuutokseen liitettyjen tapahtumien *nopeus* koetaan merkittävänä. Perinteinen tieto ei välttämättä tarjoa helppoja ratkaisuja uusiin olosuhteisiin, vaikka sen syvemmät maailmallisen tiedon elementit mahdollistavatkin vertailuviitekehyksen paimentolaisuuden osana, sisällä ja sisältä. Osana mukautumistoimiaan Turvaargin ja Nutendli ovat valinneet jakaa havaintojaan, tietoaan ja näkökulmiaan sekä YK:lle että tässä esitellyn tapaustutkimuksen tekijöille. Paimentolaiskoulun kaltaiset uudelleenaseoimisyrietykset koetaan aineistossa mahdollisuutena lisätä tilan ja ajan avoimuudesta riippuvaisia mukautumisstrategioita. Nutendli on *valinnut* suuntansa, vastatoimena pakotetuille sekä pakottamattomille muutoksille, kuten kielen katoaminen nykyajan ja valtapinnan kanssa merkityksellistyneet vuorovaikutuskokemukset osana Kolyman kolonialismia. Yhteisöllä on muistinsa. Tokarevan tarinassa *yksilön* kokema *aikappa*-hetki voidaan laajentaa Nutendlin paimentolaiskoulun *yhteisölliseksi* hetkeksi, jolla pyritään vahvistamaan yhteisön olemuksia. Uudelleenaseoimisyrietyksiä tarvitaan keinoina selviytymiseen tilanteissa, joita nopeasti muuttuvat olosuhteet tuovat mukanaan. Ne mielletään myös resurssiksi taata tulevaisuuden avoimuus, jos paikallinen poropaimentolaisuuteen kuuluva tieto jatkuu.

Pohjoisuutta uhkaa sohjoisuus. Kolmen mukana olleen tapaustutkimuksen lumenoksesta avautuu uudenlaisia paikkatarinoita, ehkäpä *uusia lumilauluja*, oloista jotka maapalloistuva, teollinen yhteiskunta on toimillaan aiheuttanut, mutta joiden haitalliset vaikutukset pohjoinen paikallisuus joutuu kohtaamaan. Pohjoisen paikallisuuden paras voimavara selvittää tästä ympäristöongelmasta koostuu sen muistista, tähän asti kerrotusta (Massey 2005). Tämä maailmallinen muisti ilmenee kielellisistä ja mielellisistä moniolevaisista mahdollisuuskehistä ajast-aikojen avartuvana avarana. Aineistot vahvistavat empiirisesti teoreettisen ajatuksen, että

pohjoinen aika, tila ja muutos saa ymmärrettävimmän muotonsa suorien lainauksien ja tarinankerronnallisuutensa kautta, minkä Brody (1987: xv) ja Cruikshank (1997) vahvistavat. Paikallista tietoa tuhoutuu ja syntyy koko ajan yhteisöjen muodostaessa suhteitaan alati muuttuvissa olosuhteissa ajan ja paikan ilmiöihin. Ilmastonmuutos ja sen paikallisvaikutukset edustavat merkittävää, nopeasti etenevää ilmiötä, johon pohjoisen paikallisyhteisöt yrittävät muodostaa suhdetta. Se tapahtuu paikallisen tiedon jatkuvuuksien ja jatkumattomuuksien, katkenneiden ja katkeamattomien historioiden ristikentässä. *Muutoksen* ymmärtäminen on haaste, jonka kuvaus mahdollistuu autenttisen äänen kautta osana paikallisuuttaan. Voidaan kriittisesti kysyä, *onko* ilmastonmuutos *merkittävä* pohjoisille yhteisöille niiden omasta sijainnista käsin. Jatkokysymyksenä voidaan esittää, ovatko ilmastonmuutoksen tutkimus ja ratkaisuyritykset osa *tämän hetken* rajatun aika-tilan valtapintaa. Ovatko vallan edustajia tutkijat, jotka omasta sijainnistaan käsin tekevät matkoja pohjoisuuksiin, etsien vastauksia, ratkaisumalleja ja ohjeita jo useaan kertaan kolonisoiduilta alueilta, joilla voi olla kokonaan omia prioriteettejaan?

Tapaustutkimuksieni aineistoissa yhteisöjen havaitsemat muutokset merkityksellistetään niiden *omasta* toimesta. Paikallisuudet muodostavat suhdetta havaittuihin muutoksiin sijainnista käsin. Osana tätä suhdetta välittömät kokemukset jäsennetään hyödyntäen paikallisen tiedon tarjoamaa reflektiota. Tämä jäsenitys mahdollistaa muutoksien vakavuuden ja merkityksen sijainnillistamisen. Aineistoista käy myös ilmi, että yhteisöt ovat *tietoisia* maapalloistuvan valtapinnan *taivoista* ja *tiedoista* käsitellä ilmastonmuutosta. Näiden tietojen välillä on etäisyyksiä. Ilmastonmuutos voidaan liittää valtatieon osaksi luonnonsuojelua, ylhäältä alaspäin suuntautuvaa totuusväitteistöä tai informaatiota, joka liitetään osaksi muuta valtapinnan tuottamaa virtaa kohti paikallisuutta. Sitä voidaan vastustaa, samalla kun kokemuksellisen tiedon pohjalta tehdyistä havainnoista ollaan huolissaan. Esimerkiksi *tutkijalla* Hummonselällä ei välttämättä ole oikeuksia puhua, tulkita tai kertoa totuusväitteitä, ellei hän pysty muodostamaan uskottavaa luottamussuhdetta yhteisöön. Ilmastonmuutosaiheisto pitää sisällään kitkanomaista jännitettä myös tavoissa, joilla siitä puhutaan paikallisuudessa. Pohjoisten yhteisöjen tavoitteet ovat usein kaukana valtakeskusten prioriteeteista. Näin ainakin pinnalta voi arvioida, jos tutkimuksessa ei vietetä riittävästi aikaa kohdeyhteisössä. Ilmastonmuutoksesta saatava tieto on alkanut aiheuttaa turtumista. Se kääntyy yleiseksi selitysmalliksi kaikkeen muutokseen, koska arktisen ilmastonmuutoksen ja sen vaikutusten edetessä myös tietoisuus ja massatiedotusvälineiden ja sosiaalipoliittisen koneiston tuottama tietomäärä aiheesta lisääntyy. Pohjoisten yhteisöjen kannalta keskeiseksi työkaluksi näyttääkin muodostuvan paikallisen, perinteisen tiedon käyttäminen ja omaaminen myös suodattajana sille tavalle, *miten* ilmaston- ja luonnonmuutoksesta puhutaan, sen terminologiasta, kielestä, vaikutuksista ja sopeutumisesta siihen. Suora, totaalinen luontoyhteys, joka on kytketty poropaimentolaisuuteen tai talvinuottaukseen, avaa paikallisesta näkökulmasta tarkastelupaikan, jota muualla ei ole, ei ainakaan samalla tavalla. Paikallisen tiedon ydinalueet, myyttisen ja maailmallisen tiedon elementit toimivat myös takaisin-kytkentäjärjestelmänä, jolla paikallisuus muodostaa suhteen siihen *tapaan*, jolla laajempi yhteisö ja maapalloistuva tuotantotalouskulttuuri aiheesta puhuu.

Jokaisella ihmisellä on paikallista tietoa. Tämä tieto saattaa sisältää olemuksia ja sisältöjä, joiden voidaan ajatella periytyvän esi- ja varhaishistoriallisista tapakäytännöistä. Vain arvioimalla paikallisuudestaan kumpuavia, pakottamattomia aika-tilatarinoita voidaan tutkimuksen keinoin saada tiedon olemuksiin sisältöä

ja ymmärrystä. Tähän tallennettu, tässä kerrottu yhteisöjen ja yksilöiden tieto on *nykyhetken* tietoa ja paikallisuksiensa omistamaa. Se saattaa sisältää jatkuvuuksia, katkeamia, muistoja, unohduksia, tulkintoja ja uudelleentulkintoja. Tiedon luonteeseen kuuluvat sen ominaispiirteet sijainnissaan. Ne ovat osa ihmisen suhdetta nykyiseen luonnonympäristöönsä kaikissa tapaustutkimuksissa. Tiedon osalta luontaistaloustoimet, kuten poropaimentolaisuus, kalastus, marjastus, käsityöt, metsästyks ja polttopuiden hankinta takaavat sen tuhoutumis- ja uusiutumiskierron *luontevuuden* ja uusintamisen. Nimitän tätä kiertoa *eheäksi*. Tiedon tallennettu kuvajainen, kuten tutkimusteksti, ei ole kuitenkaan samaa kuin tieto, josta puhutaan tapaustutkimuksissa. Tieto on alkuperäiskansojen ja pohjoisten paikallisuksien aktiivista pääomaa, jolla on kokemusperäistä sisältöä sekä kontekstuaalisia ja argumentatiivisia merkityksiä. Tutkimuksen, joka tietoon liittyy, tulisi välttää vanhoja kehityshierarkioita tai niiden uusintamista. Tiedon tallenne on parhaimmillaankin vain rajattu tulkinta paikallisesta tiedosta. Tiedon oma konteksti esimerkiksi nuottaustilanteessa on hyvin tärkeää ymmärtää. Näin ymmärrettynä tutkimus mahdollistuu osana tutkimuksen lainalaisuuksia ja tietosääntöjä, mutta samalla tiedon ymmärrys jää aina vajavaiseksi, kun se kiinnitetään suullisen, koetun sijasta kaksiolotteiseen käsitteistöön, kirjoitettuun maailmaan. Valmiin vaatimus, rikottu, törmää aina eheään, keskeneräiseen, muodostuvaan (Hudson 2001: 23) ajast-aikojen avartuvaan avaraan maailmaan, jossa ei ole alkua eikä loppua.

Lumen muutokseen pohjaavat uudet paikkatarinat, yhteisöpohjaista menetelmää ja muuta tutkimuksessani esiteltyä teoreettis-menetelmällistä viitekehystä soveltaen, mahdollistavat ihmistieteen osalta uudentyypistä tutkimusta. Rahusen nuottakunnan kevään 2007 viimeinen apaja on tällainen paikkatarina. Siinä apajatiedon hallitsevat kalastajat merkityksellistävät uudet olosuhteet ja neuvottelevat selviytymisensä nopeasti vaihtelevien lumi- ja jääolosuhteiden keskellä. Kuten muissakin tapaustutkimuksissa, ilmaston- ja säämuutosten aiheuttamat hetket ja kokemukset avaavat uuden, tarinallisen tason pohjoisen paikallisuuden tutkimukseen. Nämä *uudet lumitarinat* kantajiensa kertomina muutoksesta, lumen ja jään vaihteluista ja niiden vaikutuksista yhteisöjen maailmantajuun edustavat narratiiveja, joissa lumennoksella on sijansa menetelmänä. Uudet lumitarinat voivat saada muotonsa esimerkiksi lauluna, kuten Slava Kemlilin *'Tundra herää keväällä'* kurkkulaulu. Lumennoksella voidaan ymmärtää pohjoisen tiedon laatua rajamattomana aika-tilana ja etsiä sen avulla merkityksiä uusien lumitarinoiden sisältä. Tämä mahdollistaa tutkimuksellisen viitekehyksen muutoksien merkityksistä pohjoisissa yhteisöissä.

Tutkimuksessani on useita puutteita, joista osan olen maininnut tapaustutkimuksissa yksityiskohtaisemmin. Ne vaativat jatkotutkimusta. Keskeisin elementti liittyy kieleen kiinnitettyjen lumen olemusten tarkempaan tutkimukseen, minä Ryd (2001) Johan Rassin kanssa onnistuneesti osoittaa. Ilmastonmuutoksen tutkimuksen osalta tapaustutkimukset eivät vielä kytke paikallista, perinteistä kalenteria tapahtuneisiin muutoksiin. Olen vasta dokumentaation ja tutkimuskirjallisuuden avulla osoittanut, miltä perinteinen kalenteri on paikallisuudessaan näyttänyt. Tästä esimerkkinä Shadrinin kuvailema metsäjukagiirien kevään ajan-taju: *"Meillä Ylä-Kolymyskissa kevät jakautuu, on kolme kevättä. 'Ore', 'shille' ja sitten nekin vielä jaetaan omiin jaksoihinsa"* (S-2005b). Toisaalta tämä olisi tutkimukseni aineistorajauksen, käytettävissä olevan ajan ja rahoituksen osalta ollut mahdotonta. Yhteisöpohjaisen menetelmän soveltamiseen kuluu aikaa, myös kenttäaikaa. Laajentamalla tutkimusta kielitieteen pariin tapaustutkimuksia voitaisiin jatkaa

siten, että lumitietoa ja sen olemuksia tutkitaan syvemmin – miten lumi on muuttanut oman kielenkantajan näkökulmasta, millaisia olosuhteita ei enää ole tai on harvemmin, ja onko mahdollisesti uusille olosuhteille muodostunut paikallisessa murteessa tai kielessä uutta sanastoa, kuten näyttää käyneen 2000 -luvun alussa Beringinmeren yhteisöissä Alaskassa (Macfarling 2002). 2005–2007 tallennetuissa aineistoissa on paikallista kielimateriaalia, joka odottaa jatkotoimia. Lumen kadotessa monet yhteisöt kokevat katoavansa, kuten Gaski kertoo: *”Aamun jälkeen lumessa olevaa latua ei enää ole, samoin käy saamelaisperinteelle”* (Dana 2003: 77). Oscar Kawagley, jupiaq–inuiitti Alaskan lounaiskulmasta totesi lokakuussa 2006, että jupiaqit joutuvat opettelemaan: *”uudet tuulet, olosuhteet, elämistön, säät, olosuhteet. Kaikki täytyy opetella alusta, uudelleen”* (2006). Perinteisen tilan ja ajan muuttuessa pohjoiset yhteisöt ja niiden paikallinen kalenteri sekä päätöksenteko nousevat mukaan ilmastonmuutoksen mukautumisen ja sopeutumisen tutkimus-aiheistoon (Arktinen neuvosto 2004).

Tapaustudkimuksien osalta selvisi, että yhteisöjen sosiaalinen, poliittinen ja kulttuurinen määrätietoisuus ja suunta ovat jatkotutkimukselle keskeisiä aiheita. Täten niiden toiminnalliseksi tavoitteeksi nouseekin, vastauksena ilmastonmuutoksen haasteisiin ja myös itsenäisinä prosesseina erillään siitä, sen varmistaminen, että paikallisuuksissa olevien historioiden, tietojen ja olemuksien ydinmateriaali säilyy. Tämän takia pohjoisen ilmastonmuutoksen tutkimukseen yhteisöpohjaisen menetelmän osalta täytyy liittää jatkossa myös *sosiaalinen* ja *poliittinen* prosessi, arktisen kolonisaation historia, dekolonisaatio ja mahdollinen uuskolonisaatio (Simpson 2006). Ulkoapäin suunnatut valtatoimet muuttavat ja tapauksista riippuen tietoisesti murtaen tuhoavat paikalliseen luontevan, omaa tuhoutumisuusiutumiskehäänsä noudattavan, eheän tietojärjestelmän. Samalla tuhoutuvat paikallisuuden oleelliset selviämisominaisuudet. Näihin kuuluvat sijainnissaan olevat puhuttu kieli murteineen, uskomusjärjestelmät, yhteiskuntajärjestelmät ja sosiaaliset järjestäytymiset. Paikallisuudet, joihin kolonisaatio on kohdistunut, neuvottelevat suhteitaan pakotettuihin valtapintoihin. Neuvottelun epäonnistuminen, onnistuminen ja lopputulos vaihtelevat. Yhteisöjen tiedon lisääntynyt tuhoutuminen ja uusintamisen keskeytyminen ovat aikamme kohtalonkysymyksiä. Jos tutkimustarkoituksessa rajataan länsimaisen kulttuurin tietämisen tavat yksinkertaistettuna mallina omikseen, ja paikalliset omikseen voimme ymmärtää maapallon laajuisen katastrofin olevan käynnissä.

Ympäristöongelmat, kuten luonnon monimuotoisuuden romahdus osana kuu-
detta sukupuuttoaaltoa, ilmastonmuutos ja muut isot kysymykset, ovat liitoksissa tietojärjestelmien kohtaloon ja keskinäissuhteisiin. Niillä on kolonisaation historiaan kytkeytyvä syy-seuraus-suhde, koska järjestelmien sisältämä luontosuhde on erilainen. Tämän havainnon syvimät, paikkaan sekä ihmisen ja maailmankaikkeuden väleihin liittyvät, usein *pyhydeksi* (Trudel 2006, Berkes 1999) mainitut tiedon osa-alueet, syväarkut, ovat kulttuurisen selviytymisen kannalta avainasemassa. Nämä tiedon osat ovat luonteeltaan paikkaansa kuuluvia, erityisiä. Työni on pyrkinyt vastaamaan haasteeseen, jossa paikallinen tieto voidaan yrittää asettaa ymmärrettävään viitekehykseen arktisen ja pohjoisen ihmismaantieteen ja ympäristötutkimuksen osana. Se vaatii toisaalta uutta, ristiriitaista Massey'n esittämää tulkintaa maantieteestä (2005), joka vie aika-tilojen tulkinnan metafysiikan äärelle. Toisaalta, kun siitä jatketaan eteenpäin empiriaan, vastaan tulevat pohjoisen perinne ja paikallisuudet. Massey'n metafyyssinen jännite kohtaa alkuperäiskansojen ja luontaistalousyhteisöjen myyttillis-tarinallisen maailmallisuuden. Keskeistä on

suullisen tiedon välittäminen ja välittyminen oikein (Daly 2005, Brody 1987: xv, Cruikshank 1997). Erityisesti tiedon syvempien olemusten osalta myyttis-tarinallinen *hetki*, jossa tietoa siirretään, on tärkeä. Perinnetietoon, joka on pääosin suullista, muistin ja kokemuksen varassa olevaa varantoa, suullista maailmallisuutta, yhdistyy myös elementtejä muista tiedonmuodostuksen osista. Yhteisöt ja yksilöt yhteisöissä neuvottelevat nämä tiedon elementit kokonaisuudeksi, joka artikuloidaan sekä yhteisön sisäiseksi voimavaraksi että puheenvuoroiksi ulospäin. Tapaus-tutkimuksen aikana vuosina 2005–2007 on tarkasteltu kolmella kenttätyöalueella, miten paikallinen tieto suhtautuu ilmaston- ja luonnon monimuotoisuuden muutoksiin, ja toisaalta, miten paikallisen tiedon olemukset, jatkuvuudet ja katkeamiset yhteisöjensä osina avautuvat. Voidaan ajatella, että pohjoisten periferioiden maisemaa hallitsee toisaalta ikaikainen perinnetieto, joka valtion ja valtapinnan vetäytyessä tai heikentyessä tulee esiin. Tuolloin myös retoriikka perinnetiedosta ja siihen pohjaavasta maailmankuvasta vahvistuu. Samaan aikaan tuotantorakenteet, kuten metsätalous, öljy- tai kivihiilituotanto, säilyttävät otteensa reuna-alueiden elämässä, vaikka valtiolliset kontrollitilat olisivat heikompia. Arktisen Venäjän osalta ne ovat jopa alueittain katkenneet. Pohjoinen periferia on täynnä jatkumattomia historiallisia jatkumaita, jotka ovat edelleen läsnä maisemassa; niihin kuuluvat lineaarisen valtatielen, -ajan ja -historian tuotokset. Rationalismin unet elävät maailmassaan ikaikaisen tietoisuuden ja paikkojen rinnalla. Historian jatkuvuudet, katkeamiset ja kuolemiset lomittuvat monitahoiseksi eurooppalaisen voiman vertikaaliksi, joka perinneyhteisöissä koetaan paikallisen tiedon ulkokehillä vaikuttavaksi ilmiöksi, samalla kun syvä tiedon ydinalueet jatkavat ikaikaista olemustaan ja omia historioitaan.

3 Käräjäpiirin eheys - Paluu jälle, paluu tundralle

Jos empiriani tärkein johtopäätös on se, että tiedon uusintumiskierron eheä säilyminen osana paikallisuuttaan on pohjoisessa selviytymisen tärkein voimavara ilmaston- ja muiden muutosten ristikentässä, miten sitten tutkimus jatkaa tästä eteenpäin? Kun käännämme jälkikolonialisen peilin suomalaisten nykyperinneyhteisöihin, erityisesti talvunuottakuntiin, avautuu kiinnostava ja haasteellinen maisema – voidaanko nykyajassa löytää metsäsuomalaisen tiedon kaikuja, olemuksia, luonteita? Voidaanko 'omaa' tilaamme 'avata' (Massey 2005)? Voiko maailma 'vielä' avartua avaraksi 'täälläkin'? Keitä me suomalaiset itse asiassa olemme, ja *missä* me olemme?

Suomalaiset eivät ole alkuperäiskansaa, vaikka meillä onkin perinnetietoa ja taitoa. Tämän perinteen, erityisesti suomen kielen olemusten takia kuulumme kuitenkin pohjoisen taiga- eli havumetsävyöhykkeen paikalliskulttuureihin. Itämeren suomalaiskansojen yhteisöt ovat vuoteen 2008 mennessä muuttuneet kansallisvaltioiden rakenteiksi, joissa on liittovaltiomaisia piirteitä. Vuodesta 1917 Suomi on ollut valtio, tasavalta, eurooppalainen poliittinen aika-tila (Paasi 2004, Burnham 1996). Maan hallinto pohjaa järjestäytyneen, edustuksellisen demokraatian rajaamiin aika-tilakäsitteisiin, käytäntöihin, tämän politiikan tyyliin ja horisontteihin. Modernisaation sisältä arvioituna esihistoriallinen, yhteisöpohjainen päätöksenteko, *'käräjäpiirin eheys'* joka on ollut sidottu vuodenaikojen kiertoon tietystä paikasta, näyttäytyy 'perinteenä'. Perämeren luodolla, Ulko-Kallassa on ikaikainen, oma kalastajien muodostama päätöksenteko: *"Kallalla on itsehallinto. Kallan kalastajat päättävät itse määrättyissä rajoissa kariaan koskevista asioista. Heillä*

on myös rajoitettu tuomiovalta. He eivät voi tuomita ketään vankeuteen, mutta he voivat tuomita maanpakoon” (Käki 1969: 19–20). Moderni tutkimus pyrkii analyysin, rekonstruktion ja tulkinnan avulla *viipaloimaan* kokonaisvaltaisen *eheysprosessin* osiin, joita voidaan arvioida. Ongelmana on, kuten osallistuva kenttätutkimus osoittaa, että kokonaisuutta, joka erityisesti talvinuottaukseen liittyy, ei voida viipaloiden ymmärtää osiensa summaa suurempana *tapahuumallisena eli situationaalisena aktina*. Siitä voidaan saada vain rajoittunut ymmärrys tulkinnan keinoin. Myös metsäsuomalaisen yhteisöllisen päätöksenteon eli nuottakunnan käräjäpiirin *eheys* jää ymmärtämättä, jos keskitytään vain *analyttisen tiedon* keinoin, esimerkiksi historiallisten dokumenttien ja arkistotyöskentelyn avulla, ymmärtämään tutkimuskysymystä. Voidaan siis todeta empirian pohjalta, että jos paikkaan sidottua päätöksentekoa, aikaa ja paikkaa tutkitaan, se vaatii *sijaintia ja läsnäoloa*, eli menetelmällisesti vähintään osallistuvaa tai seuraavaa menetelmää.



Kuva 24. Kuivasjärven maaliskuun 2007 jääkenttä ja apajapaikka.
© Saija Lehtonen, käytetty luvalla.

Osana tähän havaintoon pohjautuvaa, kokeellista tutkimusmenetelmää siirryin yhteisöpohjaisesta ihmismaantieteen menetelmästä nuottakalastuksen osalta perinteisen, yhteisöllisen talvinuottauksen järjestämiseen, nuottaamaan lumiuniamme. Maaliskuun ensimmäisenä viikonloppuna 2007 osuuskunta Lumimuutos järjesti talvinuottausnäytöksen Satakunnan Parkanon Kuivasjärvellä yhteistyössä paikallisten viranomaistahojen ja muiden toimijoiden kanssa. Olen verkkokalastanut Kuivasjärvellä 32 vuoden ajan. Vuonna 2005 ja 2006 vedimme järvellä avovesinuottaa. Talvinuotan tieteellisenä tavoitteena oli osoittaa talvinuottauksen yhteisöllisiä rooleja, tutkia tilanteeseen sidottua päätöksentekoa nopeasti vaihtuvissa olosuhteissa samalla palauttaen perinteistä toimintaa maisemaansa, josta nuottaus oli kadonnut 66 vuotta aiemmin (Longboat & Sheridan 2006). Nuotanveto alkoi yhdeksältä aamulla ja päättyi auringon laskiessa kalevalaisen runomitan mukaiseen seremonialliseen lauluun. Apajan aikana lämpötila vaihteli -15 ja +10 välillä. Nuotta vedettiin käsin, ilman koneita. Nuottakunnan vedon aikana vasen nuottaköysi katkesi, se korjattiin, ja veto jatkui. Tuhat ihmistä seurasi päivän aikana

nuottaustapahtumaa. Osallistujat olivat paikallisista yhteisöistä tulleita seuraajia, jotka muuttuivat apajaa nostettaessa kulttuurisiksi toimijoiksi. Laulu nosti apajan ja apaja nosti laulun, tapahtui *eheytyminen*.



Kuva 25. *Laulu nosti apajan, apaja nosti laulun. Tapahtui eheytyminen.*
© Saija Lehtonen, käytetty luvalla, 2007.

Talvinuottatapahtuman laajemmat dimensiot uusperinteisten toimien (Pika 1998, Alfred 1999: 24–27, Longboat & Sheridan 2006) teoretisoimisessa avaavat uusia tutkimuksellisia horisontteja, jotka vaativat laajaa jatkotyöskentelyä. Nuotan kokemuksellisuudesta voidaan vain todeta tässä vaiheessa, että teksti tai kuva ei ri-

tä välittämään tämän kokemuksen totaalisuutta. Kalastuksemme on yhtä vanhaa kuin me itse. Kielemme kantaa huikkeen määrän tietoa kalastukseen, kaloihin liittyvästä havainnoinnista, tiedoista, taidoista. Nuottaus on maailmankuvamme kaukaisinta, syvintä olemusta. Viime vuosisadan puolelle jatkunut perinteinen nuottaus on osa katkeamatonta vuodenaikojen ketjua, ajast-aikojen ajatonta avaraa, jossa toistuvat ilmojen, kalojen, tuulten, säiden, jäiden kierrot. Tuulenkierityksen taidot hallittiin. Nuottaus on esimerkki itsesäatelevästä, ekologisesta elämäntavasta. Suulliseen perinteeseen, käsityötaitoihin ja paikalliseen tietoon pohjaava toiminta loi ainutlaatuisen selviytymistarinan havupuiden kansalle. Myyttillisesti nuotta merkitsee paljon. Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa ja Lönnrotin Kalevalassa puhutaan nuotasta. Tarinat tulen tuomisesta maailmaan, kalastuksesta rannikoillamme, Karjalassa, Hämeessä, vesillämme liittyvät keskeisesti kulttuurimme syvimpiin arvoihin, maailmankuvaan. Vaikka näiden myyttillisten tarinoiden rakenteissa on samankaltaisuuksia muiden pohjoisten kulttuurien kertomuksiin verrattuna, nuotta on korvaamaton kielellemme ja myyteillemme. Se *sijaitsee* paikassaan, *täällä*. Yhteisöllinen, metsäsuomalainen päätöksenteko heijastuu myös nuottamaisemaan, *ikiseen käräjäpiiriin*. Tie selviytymiseemme on olemassa. Se on takana/tulossa/edessä/nyt/ympäriällä. Se on tähän asti kerrottu. Me olemme vielä täällä, osana ilman muutteita, huolimatta uraanikaivosvaltauksista, koskien patoamisesta ja avohakkuista. *Aika on kehä*; mallit ovat olemassa, tiedämme riittävän varmasti, mistä perinteisessä kalastuksessamme, maailmankuvassamme on ollut kyse. Metsäsuomalaisen yhteisöllisen tiedon syvemmät elementit ovat jatkotutkimukseni ytimessä, eheytyminen tavoitteena. Luontoa viisaampaa ei ole. Karhun väen kansat elävät silleen jättävää havainnointia ja maailmassaoloa jatkuvien ja jatkumattomien historioiden ajast-aikojen avartuvana avarana.

LÄHTEET

KIRJALLISUUS

- Abrijutina, Larisa I. "Real People: Will They Survive in the 21st Century?" *Cultural Survival Quarterly* Fall 2000:46–49. 2000.
- Acerbi, Giuseppe. *Matka halki Suomen v. 1799*. Helsinki: WSOY, 1953.
- Agnew, John A. & Duncan, James S. (toim.) *The Power of Place*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- Aikio, Samuli. *Olbmot Ovdal Min – Samiid Historja 1700-logu radjai. Ohcejohka: Girjegiisa*, 1992.
- Alfred, Taiaiake (Gerald). *Heeding the Voices of Our Ancestors*. Ph D Thesis, 1995.
- Alfred, Taiaiake (Gerald). *Peace, Power and Righteousness – An Indigenous Manifesto*, University of Toronto Press, 1999.
- Alfred, Taiaiake (Gerald). *Wasase – Indigenous Pathways of Action and Freedom*. New York: Broadview Press, 2005.
- Alhgren, Simo. *Kalastus Näsijärvellä ja Vankavedellä*. teoksessa *Pirkanmaan ammattikalastajat*. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Anderson, David G. *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Anttonen, Veikko. *Erä- ja metsäluonnon pyhyys*. teoksessa *Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). Metsä ja metsänviljää*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1994.
- Applebaum, Anne. *Gulag – A History of the Soviet Camps*. Lontoo: Penguin Books, 2004.
- Arktinen neuvosto. *Arctic Climate Impact Assessment, 2004*. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.acia.uaf.edu>
- Atleo, Richard Umek. *Tsawalk – A Nuu-chah-nulth Worldview*. Vancouver: UBC Press, 2004.
- Balzer, Marjorie Maldelstam. *Shamanic Worlds – Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. New York: M. E. Sharpe, Inc. 1997.
- Bartlett, Rosamund. *Introduction*. teoksessa *ROBERTS, Simon. Rodina – Motherland*. Lontoo: Chris Boot, 2007.
- Basso, Keith H. *Wisdom Sits in Places – Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Battiste, Marie ja Henderson, Youngblood James (Sa'ke'). *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage*. Saskatoon: Purich Publishing, 2000.
- Berger, Thomas. R. *Northern Frontier, Northern Homeland – The Report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry*. 1–2 osat. Ottawa: Minister of Supply and Services, 1977.
- Berkes, Fikret. *Sacred Ecology – Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis, 1999.
- Bielawski, Ellen. *Indigenous Knowledge*. teoksessa *Nuttall, Mark (ed.)*. *Encyclopedia of the Arctic*. Volume 2. New York: Routledge, 2005.
- Bonnemaison, Joel. *Culture and Space – Conceiving a New Cultural Geography*. New York: IBTauris, 2005.

- Bringhurst, Robert. *A Story as Sharp As a Knife – The Classical Haida Mythtellers and Their World*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 2000.
- Bogoras, Waldemar. "Chukchee." *teoksessa Handbook of American Indian Languages*. F. Boas, ed. Bureau of American Ethnology Bulletin 40, Part 2. Washington: GPO. 1922.
- Bogoras, Waldemar [Vladimir Bogoraz]. 1904–9 *The Chukchee*. American Museum of Natural History Memoirs 11, Volume 7 of the Jesup North Pacific Expedition Publications.
- Brody, Hugh. *Living Arctic – Hunters of the Canadian North*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 1987.
- Brody, Hugh. *Maps and Dreams*. Pelican Books, 1983.
- Burch, Ernest Jr. *War and Trade*. teoksessa Fitzhugh, William W., ja Crowell, Aron. *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988.
- Brunham, Peter. *State*. teoksessa Mclean, Iain. *Oxford Concise Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bäckman, Louise. *The Noaidi and the Noaidis Worldview: A Study in Saami Shamanism From a Historical Viewpoint*. Kirjassa Mustonen, Tero & Helander, Elina. *Snowscapes, Dreamscapes – A Snowchange Community Book on Community Voices of Change*. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Carter, Parry, M., Nishioka, S. T.R. *IPCC Technical Guidelines for Assessing Climate Change Impacts and Adaptations with a Summary for Policy Makers and a Technical Summary*. 1994. London: Department of Geography, University College London, UK and the Center or Global environmental Research, National Institute for Environmental Studies, Japan. pp 59. Available from IPCC Secretariat Interview For Documenting Traditional Ecological Knowledge. *Arctic*, 1998. Vol 51, no 3. pp. 237–242.
- Chaturvedi, Sanjay. *Arctic Geopolitics Then and Now*. in a book Nuttall, Mark & Callaghan, Terry. *The Arctic. Environment, People, Policy*. Amsterdam, 2000.
- Chaussonnet, Valerie. *Crossroads Alaska – Native Cultures of Alaska and Siberia*. Washington: Smithsonian Institute, 1995.
- Chevigny, Hector. *Russian America – The Great Alaskan Venture 1741–1867*. Portland: Binford & Mort Publishing 1965, 1992.
- Couzin, Jennifer. *Opening Doors to Native Knowledge*. *Science Magazine*, Vol. 315. 16.3.2007. Saatavissa tietoverkosta maksullisena osoitteessa www.sciencemag.org
- Cruikshank, Julie, Sidney, Angela, Smith, Kitty ja Ned, Annie. *Life Lived Like a Story – Life Stories of Three Yukon Native Elders*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1997.
- Daly, Richard. *Our Box Was Full – An Ethnography for the Delgamuukw Plaintiffs*. Vancouver: UBC Press, 2005.
- Dana, Kathleen Osgood. *Aillohas the Shaman Poet and His Govadas Image Drum – Literal Ecology of Nils-Aslak Valkeapää*. Oulu: University of Oulu, 2003.
- Davydov, Alexander. *Spiritual Habitat – The Role of Folk Traditions and Beliefs in Local Population Involvement in Nature Conservation*

- Activities. teoksessa Lindholm, Tapio ja Keinonen, Erna. Habitat Contact Forum in Kuhmo 2003 – Proceedings of the 3rd Meeting of the International Contact Forum on Habitat Conservation in the Barents Region. Helsinki: Edita, 2004.
- Defrane, Gordon. Spirituality and Generosity: An Understanding of the Sacred Men and Women in the Aboriginal Societies of Americas. Kirjassa Rattray, Curtis & Mustonen, Tero (toim.). Dispatches From the Cold Seas – Indigenous Views on Identity, Ecology and Selfgovernance. Tampere: Tampereen ammattikorkeakoulu, 2001.
- Deusen, Kira Van. Raven and the Rock – Storytelling in Chukotka. University of Washington Press 1999.
- Dioszegi, Vilmos & Hoppal, Mihaly (toim.) Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia. Budapest: International Society for Shamanistic Research, 1996.
- Donner, Jörn. Isän jalanjäljillä. Helsinki: Otava, 2006.
- Doyle, Alister ja Wynn, Gerard. Indigenous People See Harm From Kyoto Warming Pact. Planetark-ympäristötietopalvelu. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.planetark.com>
- Eliade, Mircea. Shamanism – Archaic Techniques of Ecstasy. London: Penguin Books/Arkana, 1989.
- Eskola, Taneli. Unelma maisemasta. teoksessa Inha, I.K. Unelma maisemasta. Helsinki: Musta taide, 2006.
- Fienup-Riordan, Ann. Hunting Tradition in a Changing World – Yupik Lives in Alaska Today. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
- Fitzhugh, William W., ja Crowell, Aron. Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988.
- Fondahl, Gail. Increasing Indigenous Participation in Resource Management in the North: Research Opportunities and Barriers. A Position Paper at 4th Northern Research Forum Open Meeting, October 5th, 2006. Unpublished article.
- Fondahl, Gail A. Gaining Ground? Evenkis, Land and Reform in Southeastern Siberia. New Jersey, Allyn & Bacon, 1998.
- Fondahl, Gail & Lazebnik, Olga & Poelzer, Greg & Robbek, Vasily. Native 'Land Claims', Russian Style. Canadian Geographer January 2001.
- Foster, Nelson (toim.). Kaho'olawe – Na Leo o Kanaloa. Chants and Stories of Kaho'olawe. Honolulu: Ai Pohaku Press, 1995.
- Foucault, Michel. Intellectuals and Power. in a book Ferguson, Russell. Discourses: Conversations in Postmodern Art and Culture. New York: Massachusetts Institute of Technology, 1990
- Flowler, Adam. Siberian Window on the Ice Age. BBC. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/6246926.stm>
- Fox-Gearhead, Shari. 2003. When the Weather is Uggianaqtuq: Inuit Observations of Environmental Change. Boulder, CO: University of Colorado Geography Department Cartography Lab. Distributed by National Snow and Ice Data Center. CD-ROM.
- Fredrikson, Erkki. Suomi 500 vuotta Euroopan kartalla. Jyväskylä: Gummerus, 2002.
- Freed, Stanley, Freed, Ruth ja Williamson, Laila. Tough Fieldworkers: History

- and Personalities of the Jesup Expedition. kirjassa Mathe, Barbara, Miller, Thomas Ross. *Drawing Shadows to Stone – The Photography of the Jesup North Pacific Expedition 1897–1902*. New York: American Museum of Natural History, 1997.
- Freeman, Milton M. ja Carbyn, Ludwig N. (toim.). *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management in Northern Regions*. Edmonton: IUCN Commission on Ecology and the Canadian Circumpolar Institute, 1988.
- Freeze, Gregory (toim.). *Russia – A History*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Ganander, Christfrid. *Mythologia Fennica*. Jyväskylä: SKS, 1789, 1984.
- Golovko, Jevgenii V. *Native languages of Chukotka and Kamchatka: situation and perspectives.*” *Sibirie III: Questions Siberiennes*. Pp. 159–169. 1993.
- Golovnev, Andrei V ja Osherenko, Gail. *Siberian Survival – The Nenets and Their Story*. Ithaca: Cornell University, 1999.
- Goulet, Jean-Guy A. *Ways of Knowing—Experience, Knowledge and Power Among the Dene Tha*. Vancouver: UBC Press, 1998.
- Gray, Patty A. “Chukotkan Reindeer Husbandry in the Twentieth Century: In the Image of the Soviet Economy.” teoksessa Nuttall, Mark ja Andeson, David. *Cultivating Arctic Landscapes: Knowing & Managing Animals in the Circumpolar North*. Oxford: Berghahn Press. 2003
- Gray, Patty A. 2001 “The obshchina in Chukotka: Land, property and local autonomy.” Working Paper No. 29 of the Max Planck Institute for Social Anthropology, 2001.
- Gray, Patty A. *Chukotkan reindeer husbandry in the post-socialist transition*. *Polar Research* 19(1):31-38. 2000.
- Gromtsev, Andrei, Kitajev, Stanislav P, Krutov, Vitali, Kuznetsov, Oleg. L., LindholmI, Tapio, Jakovlev, Jevgeni B. Petroskoi: Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences, 2003.
- Gromtsev, Andrei ja Krutov, Vitali. *The Study and Assessment of Biodiversity in the Republic of Karelia 1997-2000*. teoksessa Heikkilä, Raimo ja Lindholm, Tapio (toim). *Biodiversity and Conservation of Boreal Nature – Proceedings of the 10 years anniversary symposium of the Nature Reserve Friendship*. Vantaa: Kainuun ympäristökeskus, 2003.
- Haas, Ain, Peekna, Andres and Walker, Robert E. *Echoes of Ancient Cataclysms in the Baltic Area in ”Folklore” –An Electronic Journal of Folklore*, vol 23, July 2003. Available online at <http://www.folklore.ee/folklore/vol23/echoes.pdf>.
- Haavio, Martti. *Suomalainen mytologia*. Porvoo: WSOY 1967.
- Haavio, Martti. *Väinämöinen – Suomalaisten runojen keskushahmo*. Porvoo: WSOY, 1950.
- Haavio, Martti ja Tuulio, O.J. *Venetsialainen kuvaus Suomesta vuodelta 1789*. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 17. Porvoo: WSOY, 1937.
- Haavio, Martti. *Viimeiset runonlaulajat*. Helsinki: WSOY, 1943, 1985.
- Haavio, Martti. *Karhu, kantaisä*. teoksessa Kalevala-seuran vuosikirja 48. Helsinki: WSOY, 1968.
- Hakala, Kirsi (toim). *Suo on kaunis*. Helsinki: Maahenki, 1999.
- Hanski, Ilkka, Lindström, Jan, Niemelä, Jari, Pietiäinen, Hannu ja Ranta, Esa.

- Ekologia. Juva: WSOY, 1998.
- Haruchi, Sergei, Sohlberg, Sune, Suljandziga, Pavel. The Conservation Value of Sacred Sites of Indigenous Peoples of the Arctic – A Case Study in Northern Russia. Report on the State of Sacred Sites and Sanctuaries. Caff Technical Report No 11. October 2002.
- Harva, Uno. Suomalainen muinaisusko. Helsinki: WSOY, 1948.
- Heidegger, Martin. Gelassenheit. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- Heidegger, Martin. Oleminen ja aika. Tampere: Osuuskunta Vastapaino, 2001.
- Heikkilä, Raimo ja Varkonyi, Gergely. Vienan Karjalan erämaa-alueiden vaikutus Kainuun vanhan metsän eläinpopulaatioihin. Huhmo: Kainuun ympäristökeskus, 2004.
- Heikkinen, Kaija. Metsänpelko ja tietäjänaiset – Vepsäläisnaisten uskonto Venäjällä. Helsinki: SKS, 2006.
- (a) Helander, Elina. Sámi Subsistence Activities–Spatial Aspects and Structuration. Acta Borealis, 2 / 1999.
- (b) Helander, Elina & Kailo, Kaarina (toim.). Ei Alkua Ei Loppua - Saamelaisten puheenvuoro. Helsinki: Like, 1999.
- Helander, Elina. Climate Change and the Saami. teoksessa Arktinen neuvosto. Arctic Climate Impact Assessment, 2004.
- Helander-Renvall, Elina. Alkuperäiskansojen tiedosta. Henkilökohtainen kirjeenvaihto, 18.10.2006.
- Helanterä, Antti ja Tynkkynen, Veli-Pekka. Maantieteelle Venäjä ei voi mitään. Helsinki: Ajatus, 2003.
- Hirsiäho, Anu. Shadow Dynasties – Politics of Memory and Emotions in Pakistani Women's Life-Writing. Tampere: University of Tampere, 2005.
- Holmberg (Harva). Uno. Suomalaisten haltioista. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 1 1921. Helsinki: WSOY, 1921.
- Holmberg (Harva). Uno. Metsän peitossa. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 3 1923. Helsinki: WSOY, 1923.
- Holmberg (Harva). Uno. Pakkaskenloitsu. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 6 1926. Helsinki: WSOY, 1926.
- Honkalinna, Mika. Lumen aika. Hämeenlinna: Honkalinna, Mika. 2007.
- Hoppal, Mihaly. Šamaanien maailma. Jyväskylä: Atena, 2003.
- Hume, Lynne. The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia. teoksessa Harvey, Graham. Indigenous Religion – A Companion. Lontoo: Cassell, 2000.
- Hudson, Douglas. Aboriginal Land Rights Issues, Industrialisation and Society in British Columbia. kirjassa Mustonen, Tero & Rattray, Curtis (toim.). Dispatches From the Cold Seas - Indigenous Views on Selfgovernance, Ecology and Identity. Tampere: Tampere Polytechnic, 2001.
- Huntington, Henry P. Using Traditional Ecological Knowledge in Science: Methods and Applications. Ecological Applications, 2000. s. 1270–1274.
- Huntington, Henry P. Traditional Knowledge of the Ecology of Beluga Whales in the Eastern Chukchi and Northern Bering Seas, Alaska. Arctic, 1999. Vol 52, no 1. s. 49–61.
- Huntington, Henry P. Observations on the Utility of the Semi-Directive Interview For Documenting Traditional Ecological Knowledge. Arctic, 1998. Vol 51, no 3. s. 237–242.
- Huntington, Henry ja Fox-Gearhead, Shari. Johdanto lukuun 3:

- Alkuperäiskansojen näkökulmia (/Indigenous perspectives). Kirjassa Arktinen neuvosto. Arctic Climate Impact Assessment. November 2004. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.acia.uaf.edu>
- Huu-Ay-Ahtin heimoneuvosto: Kiix'in Agenda Paper. Kirjassa Hoover, Alan L (toim). Nuu-chah-nulth Voices, Histories, Objects and Journeys. Victoria: Royal British Columbian Museum, 2000.
- Huurre, Matti. Kivikauden Suomi. Helsinki, Otava, 2001.
- Hviding, Edvard. Guardians of Marovo Lagoon – Practice, Place and Politics in Maritime Melanesia. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- Inglis, Richard, Haggerty, James C. ja Neary, Kevin. Balancing History: An Emerging First Nations Authority. Kirjassa Hoover, Alan L (toim). Nuu-chah-nulth Voices, Histories, Objects and Journeys. Victoria: Royal British Columbian Museum, 2000.
- Inha, I.K. Suomen maisemia, 1988. Porvoo: WSOY, 1988.
- Isokääntä, Outi. Enchanted by Nature – Getting Acquainted With the Border Area Nature. Kuhmo: Kainuun ympäristökeskus, 2007.
- Irniq, Peter. Changing Inuit Society and Significance of Snow. Mustonen, Tero & Helander, Elina (toim.). Snowscapes, Dreamscapes – A Snowchange Community Book on Community Voices of Change. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Ivanova Aitalina. The Price of Progress in Eastern Siberia: Problems of Ecological Legislation and Political Agency in a Russian Region. teoksessa Kankaanpää, Paula ym. (toim.) Rovaniemi: Knowledge and Power in the Arctic, Arctic Centre Reports, University of Lapland, 2007.
- Jochelson, Waldemar. The Yukagir and Yukagirized Tungus. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol 9. New York: American Museum of Natural History, 1926. Uusintapainos ja käännös venäjäksi 2005.
- Jochelson, Waldemar. Peoples of the Asiatic Russia. New York: American Museum of Natural History, 1928.
- Jolly, Dyanna (toim.) Earth Is Faster Now - Indigenous Observations of Arctic Environmental Change, Arctic Research Consortium of the United States, Fairbanks, USA: 2002.
- Jordan, Peter. Material and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty. Oxford: Altamira Press, 2003.
- Jurva, Risto. Ukonilmoista Suomessa 1905. Helsinki: SKS 1910.
- Kaplinski, Jan. Jos Heidegger olisi ollut mordvalainen. 2006. Saatavissa internet-tietoverkosta osoitteessa <http://jaan.kaplinski.com/philosophy/ugrimugri.html>. Lainattu 31.8.2008.
- Karhu, Eino. Isien sanoma – Tutkielma karjalaisesta ja inkeriläisestä kansanrunoudesta. Kuhmo: Juminkeko/Verso, 2002.
- Kautovaara, Pekka. Kättentöitä. Otava, 2002.
- Kautovaara, Pekka. Hands at Work – Traditional Finnish Arts and Forgotten Skills kirjassa
- Kawagley, Oscar Angayuqaq. A Yupiaq Worldview – A Pathway to Ecology and Spirit. Prospect Heights: Waveland Press, 1995.
- Kayano, Shigeru. Traditional Ainu Life: Living Off the Interest. kirjassa Roche, Judith ja Mchutchison, Meg (toim.). First Fish, First People – Salmon

- Tales of the North Pacific Rim. Vancouver: UBC Press, 1998.
- Kendall, Laurell. Introduction. kirjassa Mathe, Barbara, Miller, Thomas Ross. Drawing Shadows to Stone – The Photography of the Jesup North Pacific Expedition 1897-1902. New York: American Museum of Natural History, 1997.
- Kerttula, Anna M. Antler on the Sea: The Yup'ik and Chukchi of the Russian Far East. Ithaca: Cornell University Press. 2000.
- Knuuttila, Seppo (toim). Kyläläiset, kansalaiset – Tulkintoja Sivakasta ja Rasimäestä. Joensuu: Karjalan tutkimuslaitos, 1996.
- Kokovin, Juri. Vieraisilla Savei-šamaanin luona. Helmikuu, 2000. Iengra.
- Kovalainen, Ritva ja Seppo, Sanni. Puiden kansa. Hämeenlinna: Hiilinielutuotanto, 2006.
- Krupnik, Igor. Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. Hanover, New Hampshire: University Press of New England. 1993.
- Krupnik, Igor. Native Peoples of the Russian Far East and Chukotka. teoksessa Chaussonnet, Valerie. Crossroads Alaska – Native Cultures of Alaska and Siberia. Washington: Smithsonian Institute, 1995.
- Krupnik, Igor. ”Reindeer pastoralism in modern Siberia: research and survival in the time of crash.” Polar Research 19, No.1, 2000.
- Krupnik, Igor, Mason, Rachel, Horton, Tonia. Northern Ethnographic Landscapes – Perspectives from the Circumpolar Nations. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 2004.
- Kurilov, Gavril. Jukagirsko-Russkii Slovar. Novosibirsk: Nauka, 2001.
- Kuusi, Matti. Kaloista vanhin. teoksessa Turunen, Aimo. (toim). Kalevalaseuran vuosikirja 56 – Veden viljaa. Helsinki: WSOY, 1976.
- Käki, Matti. Kalla – Perämeren kalakari. Helsinki: Otava, 1969.
- Laaksonen, Pekka ja Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). Kalevalaseuran vuosikirja 77-78 – Tuulen jäljillä – Kirjoituksia kansanperinteestä ja kulttuurihistoriasta. Helsinki: SKS, 1999.
- Laduke, Winona. Recovering the Sacred- The Power of Naming and Claiming. Cambridge, MA, Yhdysvallat: South End Press, 2005.
- Laiho, Antto. Vanhan kansan merkkipäivät – Nuorna oppia pitää, vaaditaan sitä vanhanakin. Hämeenlinna: Karisto, 1999.
- Lappalainen, Ari. Kalastuskulttuuri muuttuvassa yhteiskunnassa – Etnologinen analyysi kalastuskulttuurin muuttumisesta Pohjois-Karjalan Höytiäisellä 1890-luvulta 1990-luvulle. Vammala: Kalastusmuseoyhdistys, 1998.
- Lappalainen, Heimo. Evenkivalokuvia teoksessa Lehtinen, Ildiko. Siperia – Taigan ja tundran kansoja. Jyväskylä: Museovirasto, 2002.
- Lauhakangas, Rauno. Kaikua vai kommunikaatiota kirjassa Ilomäki, Henni ja Lauhakangas, Outi: Eläin ihmisen mielenmaisemassa, Helsinki: SKS, 2002.
- Launonen, Hannu ja Saastamoinen, Lassi (toim.) Maailman runosydän. WSOY, 1998.
- Lehtinen, Ildiko. Siperia – Taigan ja tundran kansoja. Jyväskylä: Museovirasto, 2002.
- Lehtisalo, Toivo. Tundralta ja Taigalta, 1959.
- Lehtola, Veli-Pekka. Nickul – Rauhan mies, rauhan kansa. Jyväskylä: Kustannus Puntsi, 2000.

- Loy, David R. *Saving Time – A Buddhist Perspective On the End*. teoksessa May, Jon ja Thrift, Nigel (toim). *Timespace – Geographies of Temporality*. Lontoo: Routledge, 2001.
- Lyytikäinen, Veli, Luotonen, Hannu, Hokkanen, Timo J., Kolström, Taneli. *Ilomantsi – Vihreän vyöhykkeen keskus*. Jyväskylä: Pohjoiskarjalan Ympäristökeskus, 2006.
- Lyytikäinen, Veli, Luotonen, Hannu, Uotila, Ilari, Kotanen, Juho, Hokkanen, Timo. *Pohjois-Karjalan suurpedot – Erämaisen luonnon ja ihmisen rinnakkaiseloä itäisimmässä Suomessa*. Joensuu: Pohjois-Karjalan ympäristökeskus, 2004.
- Macdonald, John. *Arctic Sky – Inuit Starlore and Astronomy*. Nunavut Research Institute / Royal Ontario Museum, Iqaluit: 2000.
- Macfarling, Usha Lee. "Arctic Ice and Way of Life Melting Away For Eskimos", *Los Angeles Times*., 31.3.2002.
- Magnus, Olaus. *Suomalaiset pohjoisten kansojen historiassa I-II*. Jyväskylä: Amanita, 2002.
- Massey, Doreen (2005). *For Space*, Sage, London.
- Mathe, Barbara, Miller, Thomas Ross. *Drawing Shadows to Stone – The Photography of the Jesup North Pacific Expedition 1897-1902*. New York: American Museum of Natural History, 1997.
- May, Jon ja Thrift, Nigel (toim). *Timespace – Geographies of Temporality*. Lontoo: Routledge, 2001.
- Mcdonald, Miriam, Arragutainaq, Lucassie ja Novalinga, Zack (toim.). *Voices From the Bay – Traditional Ecological Knowledge of Inuit and Cree in the Hudson Bay Bioregion*. Ottawa: Canadian Arctic Resources Committee, 1997.
- Melander, K.R. *Sillin eli suurhailin kalastuksesta maassamme 1500-luvulta alkaen ynnä entisaikain kalataloudestamme*. Helsinki: Suomen historiallinen seura, 1931.
- Meri, Lennart. *Revontulten porteilla*. Gummerus, 1977.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Havainnoinnin fenomenologia (Phenomenologie de la Perception)*, 1945, 2005. Saatavissa <http://www.helsinki.fi/tilde/amkauppi/phil/havfen.htm>
- Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). *Metsä ja metsänviljaa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1994.
- Minh-Ha, Trinh. *Woman, Native, Other – Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington ja Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Minority Rights Group. *Polar Peoples - Self - determination and development*. London: Minority Rights Group, 1994.
- Mowachaht-Muchalahtin Heimoneuvosto. *Yuquot Agenda Paper*. Kirjassa HOOVER, Alan L (toim). *Nuu-chah-nulth Voices, Histories, Objects and Journeys*. Victoria: Royal British Columbian Museum, 2000.
- Murtomäki, Eero. *Pyyntimiehiä*. Juva: WSOY, 1984.
- Murtomäki, Eero. *Mennyt meissä – Tarinoita mereltä, metsistä ja tuntureilta*. Oulu: Pohjoinen, 1996.
- Mustonen, Kaisu. *Women of Taiga and Tundra –Assessment of ‘Change’ and ‘Sense of Belonging’ in the Place-Based Life Histories of Two*

- Women Living In The Indigenous Societies of Republic of Sakha-Yakutia, Russia. Joensuu: Julkaisematon pro gradu-tutkielma, 2008.
- Mustonen, Tero & Nieminen, Mika. Ahdin nuotta-apajilla. Pirkanmaan ammattikalastajat. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Mustonen, Tero & Mäkinen, Aija. Pitkät hylkeenpyyntimatkat ja muita kertomuksia Itämeren hylkeenpyynnistä. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Mustonen, Tero. Snowchange and Temporal Borders of the Northern Indigenous Nations - A Geopolitical Inquiry of Sapmi, Sami of Finland and the Russian Federation. Tampereen yliopisto, Poliitiikan tutkimuksen laitos, 2003. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://tutkielmat.uta.fi/pdf/gradu00162.pdf>.
- Mäki, Tauno V. (ylitoim.) Tapiola – Suuri Suomalainen Eräkirja. Espoo: Weilin+Göös, 1979.
- Naskali, Eero. Näin ennen – Kalastuksesta J. Alb. Sandmanin ja T.H. Järven aikana. Vammala: Kalastusmuseoyhdistys, 1993.
- Newell, Josh. Russian Far East – A Reference Guide For Conservation and Development. McKinleyville: Daniel & Daniel Publishers, Inc., 2004.
- Nieminen, Mika, Mustonen, Tero, Eklund, Hanna. Suomen saamelaisalueen ilmastonmuutoshavainnot. kirjassa Arctic Council. Arctic Climate Impact Assessment, Chapter 3: Indigenous Perspectives. Alaska 2004.
- Nummelin, P.A. Talvinuottakalastus Rymättylän tienoilla. SKS, 1908.
- Näkkäljärvi, Klemetti ja Aikio, Samuli. Sanastoa ja nimityksiä. teoksessa Pennanen, Jukka ja Näkkäljärvi, Klemetti. Siidastallan – Siidoista kyliin. Luontosidonnainen saamelaiskulttuuri ja sen muuttuminen. Jyväskylä: Kustannus Pohjoinen, 2000.
- Oakes, Jill & Riewe, Rick. Spirit of Siberia - Traditional Native Life, Clothing and Footwear. Vancouver: Douglas and McIntyre, 1998.
- Osuuskunta Lumimuutos. Esittely. Saatavilla tietoverkosta osoitteessa <http://www.lumi.fi/>, 31.5.2008.
- Outhier, Reginald. Matka pohjan perille 1736–1737. Keuruu: Otava, 1975.
- Paasi, Anssi. Place and Region: Looking Through the Prism of Scale. Oulu: Progress in Human Geography 28, 4 (2004).
- Paasi, Anssi. Territories, Boundaries, and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish- Russian Border. Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 1996.
- Paasilinna, Erno. I.K. Inha ja hänen maisemansa. teoksessa Inha, I.K. Suomen maisemia, 1988. Porvoo: WSOY, 1988.
- Paasio, Marja. Kalojen syntyjä. teoksessa Turunen, Aimo. (toim). Kalevalaseuran vuosikirja 56 – Veden viljaa. Helsinki: WSOY, 1976.
- Pálsson, Gísli. Coastal Economies, Cultural Accounts – Human Ecology and Icelandic Discourse. Manchester University Press, Manchester, 1991.
- Pennanen, Jukka. Puruveden kesänuottakalastuksesta. teoksessa Turunen, Aimo. (toim). Kalevalaseuran vuosikirja 56 – Veden viljaa. Helsinki: WSOY, 1976.
- Pennanen, Jukka. Muikkuapajilla. Jyväskylä: Kansatieteen arkisto, 1979.
- Pennanen, Jukka. Talviapajilla. Ammattimaisen talvinuottauksen sata vuotta. Helsinki: SKS, 1986. Suomen kirjallisuuden seuran toimituksia 445.
- Pennanen, Jukka. Jos ei ole poropaimenia, kansa häviää. Kuolan poronhoitajien

- sosiokulttuurinen adaptaatio 20. vuosisadalla. Helsinki: SKS, 2000.
- Pentikäinen, Juha. Metsä suomalaisten maailmankuvassa. teoksessa Laaksonen, Pekka ja Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). Metsä ja metsänviljaa. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1994.
- Pentikäinen, Juha. Šamaanit – Pohjoisten kansojen elämäntaistelu. Helsinki: Etnika 1998.
- Pentikäinen, Juha. Šamanistinen lappi. kirjassa Lähteenmäki, Maria. Alueiden Lappi. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 2006.
- Politkovskaja, Anna. Putinin Venäjä, 2004. Like.
- Pynnöniemi, Katri. New Road, New Life, New Russia – International Transport Corridors at the The Conjunction of Geography and Politics in Russia. Tampere: Tampere University Press, 2008.
- Päve, Isak. lainaus artikkelissa Hiltunen, Ari & Huovari, Niina. In My Childhood When We Would Watch The Northern Lights Start to Move This Meant You Had to Stay Inside and You Could Not Shout Or Run – Community Voices of Jokkmokk Region of Sapmi. kirjassa Mustonen, Tero & Helander, Elina (toim.). Snowscapes, Dreamscapes – A Snowchange Community Book on Community Voices of Change. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Pälsi, Sakari. Suomenlahden jäältä. Otava 1924, Helsinki.
- Pälsi, Sakari. Arktisia Kuvia – Alkeellisia taideteoksia koillisesta Siperiasta. Helsinki: Otava 1920, Helsinki.
- Pälsi, Sakari. Pohjankävijän päiväkirjasta. Otava 1920, Helsinki, Finland.
- Raatikainen, Riitta. Oi maamme! Valokuvia Suomesta. Helsinki: Musta taide, 2007.
- Raivo, Petri Juhani. Hiekan Pyhä Konevitsan luostari, Ylä-Savon Instituutti 1990.
- Rattray, Curtis. Tahltan Ecological Knowledge. kirjassa Rattray, Curtis & Mustonen, Tero (toim.). Dispatches From the Cold Seas – Indigenous Views on Identity, Ecology and Selfgovernance. Tampere: Tampereen ammattikorkeakoulu, 2001.
- Reid, Anna. The Shaman's Coat – A Native History of Siberia. New York: Walker & Company, 2002.
- Riewe, Rick (toim.) Nunavut Atlas. Alberta: Canadian Cicumpolar Institute, 1993.
- Roberts, Simon. Rodina – Motherland. Lontoo: Chris Boot, 2007.
- Rockwell, David. Giving Voice to Bear – North American Indian Myths, Rituals and Images of the Bear. Lanham: Roberts Rinehart Publishers, 1991, 2003.
- Ryd, Yngve. Snö – En Renskötäre Berättar. Tukholma: Ordfront, 2001.
- Rytkönen, Ahti. Pohjoissavolainen nuotta. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 11. Helsinki: WSOY, 1931.
- Rytkönen, Ahti. Tuohitorvien mailta. Porvoo: WSOY, 1933.
- Råman, Marita. Mulurautunen – Ruutanalliset säkeet. Espoo: Semiopoli, 2006.
- Saanio, Matti, Savolainen, Mikko, Sarmela, Matti, Alho, Olli ja Periäinen, Tapio. Neljä pohjoista yhteisöä – Kuvaraportti kolmesta kylästä ja Suomen mustalaisista. Keuruu: Otava, 1984.
- Saiha, Markku, Virkkunen, Juha. Kalastaja ilman merta – Into Sandbergin elämää ja kynänjälkeä. Porvoo: WSOY, 1986.

- Salmi, Pekka ja Pirhonen, Minna. Tiedon valta kalastuspolitiikassa. Viehekorttikiistan retoriikkaa. teoksessa Salmi, Pekka (toim.). Paikallinen tieto, asiantuntijuus ja vuorovaikutus kalavesien hallinnassa. Helsinki: Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos, 2001.
- Salmi, Pekka (toim.). Paikallinen tieto, asiantuntijuus ja vuorovaikutus kalavesien hallinnassa. Helsinki: Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos, 2001.
- Salminen, Väinö. Miksi vanha runo kuolee. teoksessa Kalevalaseuran vuosikirja 2 -1922. Helsinki: WSOY, 1922.
- Saloheimo, Veijo. Tynkä-Korpiselkä 1940-1999. Viipale Raja-Karjalaa Suomen kupeessa. Jyväskylä: Entisten Korpiselkäläisten Pitäjäseura, 2000.
- Saressalo, Lassi. Vepsä – Maa, kansa, kulttuuri. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2005.
- Sarmela, Matti. Karhu ihmisen ympäristössä. teoksessa Laaksonen, Pekka ja Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). Kolme on kovaa sanaa. Kalevalaseuran vuosikirja 71. Jyväskylä: SKS, 1991.
- Schweitzer, Peter P., ja Gray, Patty A. The Chukchi and Siberian Yupiit of the Russian Far East. teoksessa Freeman, Milton M.R. Endangered Peoples of the Arctic: Struggles to Survive and Thrive. Westport: Greenwood Press, 2000.
- Sefa Dei, George J., Hall, Budd, L. Hall, Rosenberg, Dorothy Goldin. Indigenous Knowledge in Global Contexts – Multiple Readings of Our World. Toronto: University of Toronto Press 2000.
- Sepänmaa, Yrjö. Metsän kauneus. teoksessa Sepänmaa, Yrjö, Heikkilä-Palo, Liisa, Kaukio, Virpi (toim). Metsään mieleni. Hämeenlinna: Maahenki, 2003.
- Sepänmaa, Yrjö, Heikkilä-Palo, Liisa, Kaukio, Virpi (toim). Metsään mieleni. Hämeenlinna: Maahenki, 2003.
- Shapiro, Michael J. Violent Cartographies - Mapping Cultures of War. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Shapiro, Michael J & Alker, Hayward R. Challenging Boundaries. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Sheridan, Joe ja Longboat, Roronhiakewen ”He Clears the Sky” Dan. The Haudenosaunee Imagination and the Ecology of the Sacred. 2006. Sage Publications, 2006. Saatavissa tietoverkosta osoitteesta <http://sac.sagepub.com/cgi/content/abstract/9/4/365>
- Shukman, David. Diary: Siberia and Climate Change. BBC. Saatavissa tietoverkosta osoitteesta <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature>
- Siikala, Anna-Leena. Mythic Images and Shamanism – A Perspective on Kalevala Poetry. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 2002.
- Siikala, Anna-Leena. Suomalainen šamanismi – Mielikuvien historiaa. Helsinki: SKS, 1994.
- Siikala, Anna-Leena. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 1978, 1987.
- Siikala, Anna-Leena ja Uljasev, Oleg. Henkien maisema. Pohjois-hantien pyhät paikat ja niiden rituaalit. teoksessa Lehtinen, Ildiko. Siperia – Taigan ja tundran kansoja. Jyväskylä: Museovirasto, 2002.
- Siltala, Juha. Suomi 1960-luvulta 2000-luvulle: Aina on näytön paikka!. teoksessa Raatikainen, Riitta. Oi maamme! Valokuvia Suomesta. Helsinki: Musta taide, 2007.

- Simpson, Leanne. Listening to Our Ancestors: Rebuilding Aboriginal Nations in the Face of Environmental Destruction. 10.3.2003. Online-artikkeli, saatavissa osoitteesta <http://www.snowchange.org/snowchange/content/view/29/2/>
- Sirelius, U.T. Suomalaisten kalastus I-III. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura, 1906–1908. Toimituksia 116.
- Sirelius, U.T. Suomen kansanomaista kulttuuria – Esineellisen kansatieteen tuloksia I-II. Helsinki: Kansallistuote 1919, 1989.
- Slezkine, Juri. Arctic Mirrors – Russia and the Small Peoples of the North. Cornell University Press, 1994.
- Smith, Linda Tuhiwai. Decolonizing Methodologies – Research and Indigenous Peoples. Lontoo: Zed Books, 2005.
- Snellman, Hanna. Khants' Time. Helsinki: Kikimora Publications, 2001.
- Stark, Laura. The Magical Self – Body, Society and the Supernatural in the Early Modern Rural Finland. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 2006.
- Stea, David. Introduction. julkaisussa Stea, David ja Wisner, Ben. (toim.) The Fourth World – A Geography of Indigenous Struggles. Antipode – A Radical Journal of Geography. Volume 16, Number 2, 1984.
- Strang, Jan ja Harju, Erkki-Sakari. Suomen karttakirja 1799 – C.P. Hällströmin Suomikartasto. Porvoo: Genimap, 2005.
- Suominen, Karina. ”Meillä ei ole kulttuuria”. Kulttuuriantropologina nenetsikylässä. teoksessa Lehtinen, Ildiko. Siperia – Taigan ja tundran kansoja. Jyväskylä: Museovirasto, 2002.
- Suonpää, Juha. Metsä liikkuu. Vantaa: Swamphead, 1994.
- Suonpää, Juha. Petokuvan raadollisuus – Luontokuvan yhteiskunnallisten merkitysten metsästys. Tampere: Vastapaino, 2002.
- Susiluoto, Paolo. Suomen ajan ihmismaantiedettä Petsamosta. teoksessa Tanner, Väinö. Ihmismaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulta – 1. Kolttalappalaiset. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000.
- Talve, Ilmar. Suomen kansankulttuuri. Helsinki: SKS, 1979.
- Tanner, Väinö. Ihmismaantieteellisiä tutkimuksia Petsamon seudulta – 1. Kolttalappalaiset. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2000.
- Tarkka, Lotte(a). Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa. teoksessa Laaksonen, Pekka ja Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). Metsä ja metsänviljaa. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1994.
- Tarkka, Lotte (b). Other Worlds – Symbolism, Dialogue, and Gender in Karelian Oral Poetry. kirjassa Anna-Leena Siikala ja Sinikka Vakimo (toim.). Songs Beyond Kalevala. Transformations of Oral Poetry. Tampere: SKS, 1994.
- Tarkka, Jukka, Polvinen, Tuomo ja Soikkanen, Hannu (päätoim.). Suomi 75 – Itsenäisen Suomen historia. Jyväskylä: Weilin+Göös 1991.
- Thomson, David. The People of the Sea – A Journey In Search of the Seal Legend. Washington D.C.: Counterpoint, 2000.
- Thrift, Nigel. Spatial Formations. Lontoo: Sage, 1996.
- Thrift, Nigel ja May, Jon (toim). Timespace – Geographies of Temporality. Lontoo: Routledge, 2001.
- Thrift, Nigel ja Crang, Mike (toim.). Thinking Space. Lontoo: Routledge, 2000.
- Tonder, Mika. Norpan suojelu ja kalastuksen ohjaus Pihlajavedellä. Keskusjohtoista suojelua, paikallisia koalitioita ja tietoristiriitoja.

- teoksessa Salmi, Pekka (toim.). Paikallinen tieto, asiantuntijuus ja vuorovaikutus kalavesien hallinnassa. Helsinki: Riista- ja kalatalouden tutkimuslaitos, 2001.
- Townsend-Gault, Charlotte. A Conversation With Ki-ke-in. Kirjassa Hoover, Alan L (toim). *Nuu-chah-nulth Voices, Histories, Objects and Journeys*. Victoria: Royal British Columbian Museum, 2000.
- Trudel, Francois. Indigenous Knowledge Systems. A Position Paper at 4th Northern Research Forum Open Meeting, October 5th, 2006. Unpublished article.
- Tuisku, Tuula. Poropaimentolaisuus. teoksessa Lehtinen, Ildiko. *Siperia – Taigan ja tundran kansoja*. Jyväskylä: Museovirasto, 2002.
- Tuntematon. Ilman ennustaja - Uusi ja vakaa ilman-ennustaja eli tarpeellisia tietoja sään eli ilman-muutteisista. 1851. Jyväskylä: Uusintapainos Facto Kustannus, 2005.
- Tuan, Yi-Fu. *Passing Strange and Wonderful – Aesthetics, Nature and Culture*. New York: Shearwater Book, 1993.
- Tuathail. Gearoid, O. Introduction. in Dalby, Simon & Tuathail. Gearoid, O. *Rethinking Geopolitics*. Routledge: London, 1998
- Tuomi-Nikula, Outi. Keskipohjalaisen kalastajan vuosi. Helsinki: Kansatieteellinen arkisto, 1982.
- Tuormaa, Markus. Puusta tehty – Veistäen, vuollen, taivuttaen. Hämeenlinna: Metsäkustannus, 2007.
- Turi, Johan. *Kertomus saamelaisista. 1910, 1979*. Porvoo: WSOY, 1979.
- (a) Turunen, Aimo. Aunuksen kalastuksesta. teoksessa Turunen, Aimo (toim). *Kalevalaseuran vuosikirja 56 – Veden viljaa*. Helsinki: WSOY, 1976.
- (b) Turunen, Aimo (toim). *Kalevalaseuran vuosikirja 56 – Veden viljaa*. Helsinki: WSOY, 1976.
- Turunen, Aimo. *Mantsin laulut, Karjalaisen kulttuurin edistämissäitiö*, Joensuu: 1987.
- Unep Yhdistyneiden kansakuntien ympäristöohjelma. *Ecora: An Integrated Ecosystem Management Approach to Conserve Biodiversity and Minimise Habitat Fragmentation in Three Selected Model Areas in the Russian Arctic*. Saatavilla tietoverkosta osoitteessa <http://www.grida.no/ecora/>, 3.11.2006.
- Vakhtin, Nikolai. *Native Peoples of the Russian Far North* teoksessa *Minority Rights Group. Polar Peoples - Self - determination and development*. London: Minority Rights Group, 1994.
- Walhström, Erik, Hallanaro, Eeva-Liisa, Manninen, Sanni. *Suomen ympäristön tulevaisuus*. Helsinki: Edita, 1996.
- Walter, K. M., Zimov S. A., Chanton, J. P., Verbyla D. & Chapin F. S. Methane bubbling from Siberian thaw lakes as a positive feedback to climate warming. *Nature*, 443. 71 – 75.
- Varlamova, Galina. 2005. Evenki-perinne osana Pohjoisen alkuperäiskansojen ekologiset tradition globaalien ilmastonmuutoksen kontekstissa – projektia. Lumimuutos Evenki – arkisto. Julkaisematon käsikirjoitus.
- Varlamova, Galina. *Epic and Ceremonial Genres of Evenki Folklore*. Novosibirsk: Russian Academy of Sciences, Nauka, 2002. Venäjänkielinen monografia.
- Varlamova, Galina. *Mirovossrenie Evenkov – Otraserne v Folklore*. Novosibirsk:

- Russian Academy of Sciences, Nauka, 2004. Venäjänkielinen monografia.
- Varlamova, Galina. Evenkien perinteestä. 2005. Julkaisematon tutkielma osuuskunta Lumimuutoksen arkistossa.
- Watt-Cloutier, Sheila. Puhe. Kirjassa Mustonen, Tero. Stories of the Raven – Proceedings from the Snowchange 2005 Conference, Anchorage, Alaska, USA. Joensuu/Anchorage: Snowchange Cooperative, 2005.
- Wikipedia – Onlinetietosanakirja. Saatavissa tietoverkosta osoitteesta <http://www.wikipedia.org>, 27.11.2006.
- Wiik, Kalevi. Suomalaisten juuret. Jyväskylä: Atena, 2004.
- Vilkuna, Asko. Kalannimistä kulttuuritutkimuksen lähteenä. Forssa: Suomi 111:2, SKS, 1965.
- Vilkuna, Kustaa. Lohenkalastus kokonaisuutena. teoksessa Vilkuna, Kustaa. Kansatieteilijän työpöydältä – Kokoelma Kustaa Vilkunan tutkimuksia ja kirjoituksia. Porvoo: SKS, 1989. Julkaistu myös Kalevalaseuran vuosikirjassa 34, 1957.
- Vilkuna, Kustaa. Lohi – Kemijoen ja sen lähialueen lohenkalastuksen historia. Keuruu: Otava, 1974.
- Vilkuna, Kustaa. Vuotuinen ajantieto – Vanhoista merkkpäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteeneen. Helsinki: Otava, 1950, 2002.
- Wilson, Barbara J. ja Harris, Heather. Tllsa Xaaydas K'aaygang.nga: Long, Long Ago Haida Ancient Stories. Teoksessa Fedje, Daryl W. ja Mathewes, Rolf W. Haida Gwaii – Human History and Environment from the Time of Loon to the Time of the Iron People. Vancouver, UBC Press, 2005.
- Virtanen, Leea. Women's Songs and Reality. kirjassa Anna-Leena Siikala ja Sinikka Vakimo (toim.). Songs Beyond Kalevala. Transformations of Oral Poetry. Tampere: SKS, 1994.
- Virtaranta, Pertti. Elettiinpä ennenkin. Vammala: Tyrvään sanomat, 1953.
- Vitebsky, Piers. The Shaman – Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to Amazon. Lontoo: Duncan Baird Publishing, 2001.
- Vladimirova, Vladislava. Just Labor – Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2006.
- Voionmaa, Väinö. Hämmäläinen eräkausi. Porvoo: WSOY, 1947.
- World Intellectual Property Organisation. Traditional Knowledge, Genetic Resources and Traditional Cultural Expressions/Folklore. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.wipo.int/tk/en/>, 31.8.2008.
- Vuorela, Toivo. Suomalainen kansankulttuuri. Porvoo: WSOY, 1977.
- (a) Zavalko, Sergei, Mustonen, Tero, Cherenkov, Aleksei, Terva, Jyrki. Kuolan niemimaan saamelaisten ilmastonmuutoshavainnot. kirjassa Arktinen Neuvosto. Arctic Climate Impact Assessment, Chapter 3: Indigenous Perspectives. Alaska 2004.
- (b) Zavalko, Sergei. If There Are No Reindeers We Have Nothing To Do Here Either – Kola Saami Nation, Voices From Community of Lovozero. kirjassa Mustonen, Tero & Helander, Elina (toim.). Snowscapes, Dreamscapes – A Snowchange Community Book on Community Voices of Change. Tampereen ammattikorkeakoulu, Tampere, 2004.
- Znamenski, Andrei A. Shamanism and Christianity – Native Encounters with

Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820-1917.

London: Greenwood Press, 1999.

YK. Kansainvälinen ilmastomuutospuitesopimus, 2006. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.unfccc.de>

Yliniemi, Eero. Nahkiaisenpyynnistä Peräpohjolassa. teoksessa Turunen, Aimo (toim). Kalevala-seuran vuosikirja 56 – Veden viljaa. Helsinki: WSOY, 1976.

OIKEUSTAPAUKSET JA VIRALLISET LÄHTEET

Delgamuukw vs. Crown. Joulukuu 1997. Supreme Court Decision on Aboriginal Title. Vancouver, 12/1997. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa <http://www.delgamuukw.org/>, Delgamuukw Gisday'wa National Process. 31.5.2007

Lumimuutos 2007. Loppujulistus ”Traditions of the North” – konferenssista, saatavissa tietoverkosta, osoitteessa www.snowchange.org. 31.5.2007

Intergovernmental Panel on Climate Change. 3rd Assessment Report on Climate Change, 2001. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa www.ipcc.org. 18.4.2007.

Intergovernmental Panel on Climate Change. 4th Assessment Report on Climate Change, 2007. Saatavissa tietoverkosta osoitteessa www.ipcc.org. 18.4.2007.

Ob Izmeneiyakh. Sahan tasavallan laki alkuperäiskansojen yhteisöistä. Jakutsk 1996. Lakiteksti lainattu lähteestä Fondahl, Gail & Lazebnik, Olga & Poelzer, Greg & Robbek, Vasily. Native 'Land Claims', Russian Style. Canadian Geographer January 2001.

Ob “Obshchikh Principakh Organizacii Obshchin Korennykh Malochislennykh Narodov Severa, Sibiri I Dal'nego Vostoka Rossiiskoi Federatsii. Venäjän Federaation laki alkuperäiskansojen perinteisestä maankäytöstä, numero 30. Moskova 2000. Lakiteksti lainattu lähteestä Vladimirova, Vladislava. Just Labor – Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2006.

UNEP (Yhdistyneiden kansakuntien ympäristöohjelma). Composite Report on the Status and Trends Regarding the Knowledge, Innovations and Practices of Indigenous and Local Communities Relevant to the Conservation and Sustainable Use of Biodiversity. Montreal: UNEP, 2005

JULKAISEMATTOMAT LÄHTEET JA MUUT KENTTÄHAASTATTELUT

Anonyymi. Nuottakalastajan haastattelu 17.11.2005. Saatavissa Lumimuutos-arkistosta.

Kawagley, Oscar. Muistiinpanot puheenvuorosta Northern Research Forum 4th Open Meeting – konferenssista, Oulusta. Lokakuu 2006. Muistiinpanot kirjoittajalla.

Lehanova, Fenja. Keskustelu Tero Mustosen kanssa M.A. Castrenin seuran Sukukansa-päivillä 2007 Helsingissä, Suomessa. Tero Mustosen muistiinpanot 28.9.2007.

- Macdonald, John. Kenttähaastattelu 28.5.2002 Igloodik, Nunavut, Kanada.
 Saatavissa Lumimuutos-arkistosta.
- Mustonen, Tero. Kenttämuistiinpanot Haida Gwaiilta, haidakansan
 kotiseutualueelta. Kirjoittajan hallussa. 2001.
- Mustonen, Tero. Muistiinpanot tapaamisesta Shigeru Kayanon kanssa
 Nibutanissa syyskuussa 2005, Hokkaido, Japani.
- Mäkinen, Aija. Muistiinpanot keskusteluista Evald Geustin kanssa, 14.11.2006.
- Rinne, Jarmo. ”Heidegger ja aika,” Henkilökohtaiset muistiinpanot. 6.10.2003.
- Rinne, Jarmo. ”Gelassenheit”, henkilökohtainen kirjeenvaihto 20.2.2007.
- Robbek, Vasilii. Tutkimussuunnittelupalaveri Jakutskissa, 25.3.2005.
 Kenttämuistiinpanot kirjoittajan hallussa.
- Simpson, Lianne. Anishinaabe-kansan tiedosta. Haastattelu 29.3.2006.
- Vasiljev, Vladimir. Ekologi, Sahan tasavallan luonnonsuojeluministeriö.
 10.3.2007. Muistiinpanot Tero Mustosen hallussa.

VUOSINA 2005–2007 TUTKIMUSTA VARTEN HAASTATELLUT

Käskirjoituksessa suullinen haastattelutiedonanto on merkitty ”S”-vuosilukukoodilla. Kaikki haastattelut on joko tehty tai käännetty ammattimaisesti suomeksi. Ne on puhtaaksikirjoitettu, ja tallenteina osuuskunta Lumimuutoksen perinnetietoaarkistossa. Siperian materiaalit ovat myös saatavissa Pohjoisen Foorumin Akatemialta (Northern Forum Academy) ja/tai Venäjän tiedeakatemia Siperianosaston Pohjoisten alkuperäiskansojen ongelmien instituutista, Jakutskista. Pääosa haastatteluista on digitaalisesti tallennettu. Haastattelun nimen jälkeen on indikoitu päivämäärä, tiedoston nimi ja muut oleelliset tiedot. Anonymien tietolähteiden osalta tieto henkilöstä on tutkimustarkoituksiin todennettavissa em. arkistoista. Koska pääosa sää- ja luontohavainnoista on yhteisöllisiä, tutkimusmenetelmällisesti anonymien havaintojen osalta alkuperäiset prikaatien ja henkilöiden haastattelut on pyynnöstä saatavissa tiedostotietoineen, mutta niitä ei julkaista tässä.

IENGRA

- Valentina Prokofjevna Alehanova
 (2005). Tiedostonimi. ”Iengra1”. 31.3.2005
- Dmitri Mihailovitš Aleksandrov
 (2006). Tiedostonimi. ”Iengra2 2006”. 7.2.2006
- Tamara Andrejeva
 (2006a). Tiedostonimi. ”Iengra 3 2006”. 7.2.2006
 (2006b). Tiedostonimi. ”Iengra7b 2006”. 8.2.2006
- Anonyymi
 (2005a). 3.4.2005
 (2005b). 4.4.2005
 (2005c). 31.3.2005
 (2005d). 4.4.2005
 (2005e). 1.4.2005
 (2005f). 31.3.2005
 (2005g). 1.4.2005
- Valentina Vladimirovna Gavrilova
 (2006). Tiedostonimi. ”Iengra7 2006”. 10.2.2006

- Marina Jegorovna Lehanova
(2005) Tiedostonimi. "Iengra CD 2 2005". 31.3.2005
- Garafena Jegorovna Kolesova
(2005). Tiedostonimi. "Iengra CD 6 2005". 4.4.2005
- Vladimir Kolesov
(2005a). Tiedostonimi "Iengra DVD 1 2005". 31.3.2005
(2005b). Tiedostonimi "Iengra DVD 2 2005". 31.3.2005
(2005c). Tiedostonimi "Iengra DVD 5 2005". 2.4.2005
- Ljubov Nikolajevna Maksimova
(2005). Tiedostonimi "Iengra DVD 6 2005". 3.4.2005
- Jevgeni Sergejevitš Maksimov
(2005). Tiedostonimi "Iengra DVD 6 2005". 3.4.2005
- Vitali Maksimov
(2005). Tiedostonimi "Iengra DVD 4 2005". 1.4.2005
(2006). Tiedostonimi "Iengra CD 11 2006". 11.2.2006
- Oktjabrina Vladimirovna Naumova
(2005a). Tiedostonimi "Iengra DVD 3 2005". 31.3.2005
(2006a). Tiedostonimi "Iengra2 DVD 2006". 5.2.2006
- Kim Stepanovitš Nystrojev
(2005). Tiedostonimi "Iengra DVD 7 2005". 4.4.2005
- Andrei Vladimirovitš Semjonov
(2006). Tiedostonimi. "Iengra1 DVD 2006". 5.2.2006
- Olga Gavrilovna Semjonova
(2006). Tiedostonimi. "Iengra7b 2006". 8.2.2006
- Valeri Semjonov ja Marina Vladimirovna Semjonova
(2006). Tiedostonimi. "Iengra2 DVD 2006". 7.2.2006
- Oksana Semenova
(2005a). Tiedostonimi. "Iengra DVD 5 2005". 1.4.2005
(2005b). Tiedostonimi. "Iengra 3 2005". 2.4.2005
(2006a). Tiedostonimi. "Iengra7b 2006". 8.2.2006
(2006b). Tiedostonimi. "Iengra9 2006". 9.2.2006
(2006c). Tiedostonimi. "Iengra6 2006". 8.2.2006
(2006d). Tiedostonimi. "Iengra1 2006". 6.2.2006
- Terenti Prokopjitš Semenov
(2005). Tiedostonimi. "Iengra CD 5 2005". 4.4.2005
- Viktor Vladimirovitš Semenov
(2006). Tiedostonimi. "Iengra CD 9 2006". 9.2.2006
- Jevgeni Ženja Vladimirovitš Vanšikov
(2005). Tiedostonimi "Iengra DVD 5 2005". 2.4.2005
(2006a). Tiedostonimi. "Iengra 3 2006". 7.2.2006
(2006b). Tiedostonimi. "Iengra7b 2006". 8.2.2006
(2006c). Tiedostonimi. "Iengra9 2006". 9.2.2006
(2006d). Tiedostonimi. "Iengra2 2006". 7.2.2006
- Viktoria Vladimirovna Vanšikova
(2006). Tiedostonimi. "Iengra5 DVD 2006". 12.2.2006
- Vladimir Mihailovitš Vasiljev
(2006). Tiedostonimi. "Iengra CD 13 2006". 12.2.2006

PURUVESI

Anonyymit

- (2007a). 9.2007
- (2007b). 11.2007
- (2006a). 9.2006
- (2006b). 11.2006
- (2006c). 11.2006
- (2006d). 11.2006

Risto Dementjjeff

- (2006). Tiedostonimi. ”Risto Dementjjeff 1 2006”. 4.1.2006

Teppo Dementjjeff

- (2006). Tiedostonimi. ”Teppo Dementjjeff 1 2006”. 5.1.2006

Teuvo Haverinen

- (2006). Tiedostonimi. ”Teuvo Haverinen 11 2006”. 6.11.2006

Juhana Kainulainen

- (1824). Suomen Kansan Vanhat Runot. VII3: 1001, VII5: 3390

Pentti Pöllänen

- (2006). Tiedostonimi. ”Pentti Pöllänen 11 2006”. 20.11.2006
- (2007). Tiedostonimi. ” Pentti Pöllänen 9 2007”. 18.9.2007

Esa Rahunen

- (2006). Tiedostonimi. ”Esa Rahunen 9 2006”. 5.9.2006
- (2007). Tiedostonimi. ”Esa Rahunen 9 2007”. 18.9.2007

Markku Tervonen

- (2006). Tiedostonimi. ”Markku Tervonen 11 2006”. 20.11.2006
- (2007). Tiedostonimi. ”Markku Tervonen 9 2007”. 18.9.2007

ALA-KOLYMA

Anonyymit

- (2005a). 26.3.2005
- (2005b). 1.4.2005
- (2006a). 2.3.2006

Pjotr Serafimovitš Agafonnikov

- (2005). Tiedostonimi ”Andrejuskino 1”. 26.3.2005

Dmitri Nikolajevitš Begunov

- (2005a). Tiedostonimi. ”Nutendli 3+4 2005”. 24.3.2005
- (2005b). Tiedostonimi. ”Nutendli 3+4 2005”. 24.3.2005
- (2006). Tiedostonimi. ”Begunov2”. 22.2.2006.

Innokenti Jakovlevitš Garunin,

- (2006). Tiedostonimi ”Kolymskaja 2 DVD 2006”. 28.2.2006

Irina Jevgejevna Jaglovskaja

- (2006). Tiedostonimi. ”director nutendli”. 23.2.2006

Matrena Nikolajevna Katkosova (Kurilova)

- (2005). Tiedostonimi ”Andre1 CD”. 26.3.2005

- Anna Aleksandrovna Kaurgina
(2006). Tiedostonimi. ”Koluma 4 DVD 2006”. 4.3.2006
- Pjotr Innokentjevitsš Kaurgin
(2006). Tiedostonimi ”Koluma DVD 1 2006”. 28.2.2006
- Pjotr ’Petja’ Kaurgin
(2006). Tiedostonimi. ”Koluma 4 DVD 2006”. 4.3.2006
(2007). Muistiinpanot arkistossa Tero Mustosen toimesta.
- Akulina Afanašievna Kemlil
(2005a). Tiedostonimi ”Nutendli 1 CD”. 23.3.2005
(2005b). Tiedostonimi ”Nutendli 2 CD”. 23.3.2005
(2006a) Tiedostonimi ”Nutendli3 2006”. 23.2.2006
(2006b). Tiedostonimi ”Nutendli2 2006”. 24.2.2006
- Aleksei Nikolajevitsš Kemlil
(2006). Tiedostonimi. ”Koluma 2 DVD 2006”. 3.3.2006
- Vitali Jegorovitsš Kemlil
(2006). Tiedostonimi ”Nutendli 3 DVD 2006”. 24.2.2006
- Vjaceslav Kemlil
(2005). Tiedostonimi ”Nutendli 2 DVD”. 24.3.2005
(2006a). Tiedostonimi ”Nutendli 2 CD”. 24.2.2006
(2006b). Tiedostonimi ”Nutendli 5 CD”. 25.2.2006
(2006c). Tiedostonimi ”Slava 1”. 21.2.2006
(2006d). Tiedostonimi ”Nutendli 3 DVD 2006”. 24.2.2006
- Gavril Nikolajevitsš Kurilov
(2006). Tiedostonimi. ”Kurilov1 2006”. 18.2.2006
- Jegor Andrejevitsš Nutendli
(2005). Tiedostonimi ”Nutendli 1 DVD”. 23.3.2005
(2006a). Tiedostonimi ”Nutendli 3 DVD”. 26.2.2006
(2006b). Tiedostonimi ”Nutendli 2 CD”. 24.2.2006
(2006c). Muistiinpanot arkistossa Tero Mustosen toimesta.
- Vjaceslav Shadrin
(2005a). Tiedostonimi. ”Nutendli 3+4 2005”. 24.3.2005
(2005b). Tiedostonimi. ”Nutendli 1 DVD”. 23.3.2005
(2006a). Tiedostonimi ” Nutendli CD 2 2006”. 24.2.2006
(2006b). Tiedostonimi ” Kolyma 3 DVD 2006”. 3.3.2006
(2006c). Tiedostonimi ” Kolumskaja4 DVD 2006”. 2.3.2006
(2006d). Tiedostonimi ” Nutendli DVD 4 2006”. 26.2.2006
(2007). Muistiinpanot arkistossa Tero Mustosen toimesta.
- Ivan Sleptsov
(2006). Tiedostonimi. ”Koluma 2 DVD 2006”. 3.3.2006
- Fjodor Innokentjevitsš Sokorikov
(2006). Tiedostonimi ”Kolumskaja 3 2006”. 3.3.2006
- Zoja Nikolajevna Tokareva
(2005). Tiedostonimi ”Nutendli 2 CD”. 23.3.2005
- Alexei Gavrilovitsš Tretjakov
(2005). Tiedostonimi ”Andrejuskino 1”. 26.3.2005
- Kristofor Nikolajevits Tretjakov
(2005). Tiedostonimi ”Andrejuskino 2”. 26.3.2005
- Grigori Ivanovits Velvin
(2005). Tiedostonimi ”Nutendli 1 DVD”. 23.3.2005

SUMMARY

Everything is distinct. There is no universality. In this inquiry the research question focuses on beings, interpretations, continuations and breaks in local knowledge in the context of climate change as framed by the 2004 Arctic Climate Impact Assessment. Empirically, three subsistence communities are studied. At the same time this research investigates different manifestations of the relationship with nature. These manifestations are juxtaposed against the analytical findings of Sarmela on the role of the bear in human societies of the North.

Included here are three case studies. Two of them come from the Republic of Sakha-Yakutia in Siberia, the Russian Federation. These cases focus on indigenous nomadic reindeer herders of the (mostly Chukchi-inhabited) Kolyma and (Evenki-inhabited) Iengra areas. The third case study is of the professional *nuotta* (seine) fishermen of Puruvesi, Finland.

The Evenki of southern Sakha-Yakutia live in the Neriungri district and practice seasonal nomadic reindeer herding in their home area. This first case study explores oral histories, memories, accounts of hunting trips and reflections on preserved 'classical' shamanism, both in the materials from the settlement of Iengra, as well as from various reindeer brigades (especially Brigade No. 4) of the local *sovkhos* (state farm). In addition to increased climate change impacts the local Evenki identify gold mining, coal mining, railroad construction and cultural change as significant processes within the community. Taiga knowledge and interlaced readings of the Siberian forest and settlement life are present in the oral histories of this Evenki study.

The second case study traces the Finnish-Karelian songs, mythology and spirituality of Juhana Kainulainen, one of the most powerful rune singers of Puruvesi, North Karelia, Finland, as well as contemporary ice and weather knowledge of *nuotta* (seine) fishermen of the region. While this community has interacted for several hundreds of years with a larger Indo-European society and is a seamless part of the modern Finnish nation-state, by analysing the oral histories and memories of the fishermen and their icescapes another reading of the Finnish taiga system is revealed. Continued seining renews the orally-known ice-related place names, experience-based knowledge and ice reading of a local lake system. Dream knowledge and *tietäjä* (seer) -associated spiritual materials are carefully traced towards a new understanding of what the Finnish landscape is according to these people of tradition.

The last case study in this inquiry assesses the oral histories, shamanic tundra life and nomadic reindeer herding in the north-eastern corner of Sakha-Yakutia, in the Nizhnekolyma region. It is the homeland of the Chukchi, Yukaghir, Sakha, and Even peoples, as well as Russian and Russian Old Believer communities. This remote, inaccessible river delta is also part of a UNEP-sponsored ECORA Project and the materials presented here form the indigenous traditional knowledge component of the ECORA model area of the Kolyma. After repeated visits to nomadic camps, documentation of indigenous oral histories in the settlements of the region, as well as expert meetings with Yukaghir elders in the republic's capital of Yakutsk, a tundra homeland under change emerges into view. While climate change causes the continuous permafrost to alter the landscape, for example by early melting lakes and the changing course of the Kolyma River, the indigenous communities of Nutendli and Turvaargin have taken advantages of the legal

and social changes in post-Soviet Russia. They are emerging as neo-traditional indigenous societies practicing unbroken patterns of nomadic reindeer herding. In Nutendli local knowledge is renewed through the establishment of a 'nomadic school' in the tundra. These continued practices, as well as new innovations, enable the communities of the Kolyma to negotiate their responses to the threats and changes imposed by modernity and climate change.

There is an ongoing shift in human geography that focuses on the study of place. This shift contains elements that put more emphasis on the use of 'authentic' voices originating in the local context. In this work, the time-space terminologies developed by Doreen Massey are applied to assess the discourses of northern subsistence economies. The theoretical framework developed by Massey points in the right direction but falls short of conveying the essentials of localities, which are situated far away from power centres. Therefore, it has been necessary in this study to develop two new concepts for the study of the interpretation of northern time and space. They rest on the possibilities offered through the Finnish language and, as such, are culturally relevant and specific. These two concepts are *aikappa*, or the merging of time and place, as well as *lumennos*, which is a tool for interpretation resting on non-demarcated amorphous spatial understandings of snow. This sense of snow – *lumennos* – as part of a 'sense of the world' in the North has successfully challenged the existing theoretical understandings of location, time and space. *Aikappa* and *lumennos* are a part of a world that has been termed here "*ajast-aikojen avartuva avara maailma*" – an unfolding northern life-world without beginning or end where these localities exist. If these localities are at least partially 'open' spaces as defined by Massey, it means that the existence and location of an *aikappa* becomes possible.

If the localities of the North are controlled, delineated and demarcated, for example by enforced change, a linear worldview or power systems, they may become 'closed' time-spaces. In this case, any *aikappa* resting within these localities are harder to detect, observe and interpret.

Human geography, which has been built on demarcated time-place-space constructs, has come to a crisis – it needs new theoretical tools to be able to comprehend experience-based life-worlds of the northern areas. Using this work's empirical materials the time-space frameworks of geography are deepened here to offer new thinking and re-interpretations of scale. Local knowledge offers such tools. During this inquiry care has been taken not to pre-fix the interpretations of knowledge. Northern cultures have been able to negotiate their relationships to closed, demarcated power systems and time-spaces that have been forced on them from the outside. This negotiation has been partially successful and depends on the specific locality. Yet it can be argued that they have been able to preserve their own kind of time-spaces due to their locations.

Northern subsistence activities are the most significant events that renew the non-demarcated time-spaces of their localities. In this research an attempt has been made to move further from the problems identified by Massey in human geography. This has been achieved by employing a community-based research method. This method positions the informants as co-researchers in the study and allows them to maintain the rights to interpret their own local discourses, cultures and descriptions. It can be called a post-colonial method. Additionally, it has included information on the scope, topics and issues associated with the inquiry that has been delivered to the informants. The final research product has been returned to its locality prior

to publication for approval and correction of possible mistakes.

This method, which combines the authentic voices of local peoples (including indigenous peoples) with community-based work, is a relevant and well-functioning tool for studies in the Arctic and North. Stories that belong to their landscapes allow a deeper reading of the case study areas and changes taking place in them. Gender awareness and narrative analysis as used here also create a more accepted space for local and indigenous knowledge in research.

This monograph ends describing an experiential method of renewed traditional seine ice net fishing in Lake Kuivasjärvi in March 2007. This communal harvest event returns this fishing method to its locality after a 60 years absence. In the presence of 1000 local people gathered on the ice, traditional Finnish-Karelian songs were sung and the fish came to the people. By transforming the research findings of the case studies into a method involving the 'researcher as an actor' in the landscape of the Eurasian taiga, a totally new research horizon of decolonised realities emerges that are yet to be fully explored.

The case studies presented here describe knowledges that are rooted in their landscapes. They all vary. Common threads in the case studies have to do with the presence of snow, the destabilisation of weather systems and a northern location. 'Climate change' is present in all case materials. In this inquiry it is defined in a number of ways, including seasonal or momentary weather change, change that local people have identified to be significant or a human experience-based change. 'Climate change' should be seen as a social- and experience-based process. It is observed to occur rapidly. The northern communities are forming their own relationships with these rapid changes, which they know are taking place. This takes place in a context in which local knowledge contains elements of tradition, contemporary observation, information from mass media and other sources – it is an open-ended merger of various knowledge sources. Local histories have both broken down and continued.

To describe 'change' in northern areas is a challenge. The challenge has been met here by using authentic voices during research. For future inquiries the study of change has to include a broader reading of causes, roots and contexts of northern change, such as the history of colonisation, decolonisation and possible re-colonisation.

Local knowledge possesses its own renewal cycle building on creation and destruction of knowledge on its own terms in its own framework. Imposed knowledge systems from positions of power affect this cycle. In many instances this local cycle of knowledge renewal has been demolished or severely damaged by outside forces. It has meant that the survival tools of localities are affected at the same time. These tools include oral languages and their dialects, belief systems and local societal details. The contemporary localities that have witnessed colonisation are in the process of negotiating with power systems. The outcome of these negotiations varies – they may fail, succeed or stall. The increased destruction of local knowledge systems deriving from imposed changes is a defining question for our times. If, for the sake of simplicity in this inquiry, the Western way of knowing is viewed to be its own type of knowledge and local knowledge is defined to be opposed to it then, on its own, the results of this inquiry show that a world-wide catastrophe is taking place due to the imposed, destructive actions of the power systems. In order to survive these changes we need to choose again our beings, histories and lives – and the rebirth of our traditional societies.

1. Hautamäki, Jarkko. Peruskoululaisten loogisen ajattelun mittaamisesta ja esiintymisestä. English abstract: The Measurement and Distribution of Piagetian Stages of Thinking in Finnish Comprehensive School. Joensuu 1984. 157 s.
2. Nyblom, Jukka. Comparisons of Tests for the Presence of Random Walk Coefficients in Two Simple Linear Models. Joensuu 1984. 18 pp.
3. Vartiainen, Perttu. Maantieteen konstituoitumisesta ihmistieteenä. English abstract: On the Constitution of Geography as a Human Science. Joensuu 1984. 590 s.
4. Saariluoma, Pertti. Essays on the Foundations of Cognitive Psychology. Joensuu 1985. 129 pp.
5. Eskelinen, Heikki. Sijainti ja tuotantorakenne riippuvuuksineen. Tutkimuksia aluetaloudellisesta integraatiosta. English abstract: Interdependencies in Location and Production Structure. Joensuu 1985. 73 s.
6. Hilpelä, Jyrki. Filosofia kritiikkinä. English abstract: Philosophy as Criticism. Joensuu 1986. 205 s.
7. Karjalainen, Pauli. Geodiversity as a Lived World: On the Geography of Existence. Joensuu 1986. 190 pp.
8. Paasi, Anssi. Neljä maakuntaa. Maantieteellinen tutkimus aluetietoisuuden kehittämisestä. English abstract: Four Provinces in Finland. A Geographical Study of the Development of Regional Consciousness. Joensuu 1986. 345 s.
9. Paasi, Anssi. The Institutionalization of Regions. Theory and Comparative Case Studies. Joensuu 1986. 36 pp.
10. Rätty, Hannu. Uhka vai uhri. Tutkimus mielisairauteen asennoitumisesta. English abstract: Threat or Victim. A Study of Attitudes toward Mental Illness. Joensuu 1987. 142 s.
11. Sabour, M'hammed. Homo Academicus Arabicus. Joensuu 1988. 329 pp.
12. Rannikko, Pertti. Metsätyö-pienviljelykylä. Tutkimus erään yhdyskuntatyyppin noususta ja tuhosta. Joensuu 1989. 114 s.
13. Ahponen, Pirkkoliisa. Kulttuuripolitiikka ja sen representaatiot. Tutkimus ylevän maallistumisesta. Joensuu 1991. 311 s.
14. Sabour, M'hammed (ed.). Liberté, Egalité, Fraternité. Bicentenaire de la Grande Révolution Française. Joensuu 1992. 246 s.
15. Häyrynen, Yrjö-Paavo & Perho, Hannu & Kuittinen, Matti & Silvonen, Jussi. Ilmapiirit, kentät ja kulttuurit. Suomen korkeakoulutus 1973-1989. Joensuu 1992. 151 s.
16. Turunen, Panu. Der unbefangene Blick: Mach, Husserl und die ursprüngliche Anschauung. Joensuu 1993. 169 s.
17. Koski, Leena. Tieteen tahtomana, yliopiston tekemänä. Yliopiston sisäiset symboliset järjestykset. Joensuu 1993. 201 s.
18. Pirttilä, Ilkka. Me ja maailman mallit. Tiedonsosiologian ydintä etsimässä. Joensuu 1993. 244 s.
19. Mjelde, Liv. Apprenticeship. From Practice to Theory and Back Again. Joensuu 1993. 308 pp.
20. Leiman, Mikael. Integrating the Vygotskian Theory of Sign-mediated Activity and the British Object Relations Theory. Joensuu 1994. 70 pp.
21. Puuronen, Vesa. Nuoret maailmansa tuottajina? Tutkimus nuorisososiologian metodologiasta ja nuorten keskusteluista. Joensuu 1995. 186 s.
22. Niemeläinen, Heikki. Essays on Labor Supply, Wage Formation and the Trade Union Fee. Joensuu 1995. 97 pp.
23. Hölttä, Seppo. Towards Self-regulative University. Joensuu 1995. 278 pp.
24. Kortelainen, Jarmo. Tehdasyhdyskunta talouden ja ympäristötietoisuuden murrosvaiheissa. Joensuu 1996. 155 s.
25. Hong, Jianzhong. Development of Verbal and Non-verbal Thinking. A Review and Re-analysis of Studies in Children of Six Nationalities on the Qinghai Plateau. Joensuu 1996. 159 pp.
26. Kekäle, Jouni. Leadership Cultures in Academic Department. Joensuu 1997. 253 pp.
27. Tammi, Timo. Essays on the Rationality of Experimentation in Economics. The Case of Preference Reversal Research. Joensuu 1997. 194 pp.

28. Moisainen, Eija. Contingent Valuation. The Case of the Saimaa Seal. Joensuu 1997. 208 pp.
29. Jolkkonen, Arja. Paikan vaihto. Tutkimus irtisanomisuhan alaisten naisten työmarkkinastrategioista ja paikallisista työmarkkinoista. Joensuu 1998. 328 s.
30. Oksa, Jukka. Syrjäkylä muutoksessa. Joensuu 1998. 300 s.
31. Rätty, Tarmo. Efficient Facets, Influential Observations and Revisions of the Best Practice Boundary for DEA. Joensuu 1998. 141 pp.
32. Ilmonen, Kari. Kulttuuri alueen käyttövarana. Kulttuuripolitiikan hallitsevat ja marginaaliset diskurssit Keski-Pohjanmaalla. Joensuu 1998. 287 s.
33. Varis, Eira. Syrjäkylien murros Venäjän Karjalassa ja Unkarissa. Tutkimus post-sosialistisen maaseudun restruktuuraatiosta ja resurssiyhdyskuntien selviytymisestä. Joensuu 1998. 286 s.
34. Vähämöttönen, Timo. Reframing Career Counselling in Terms of Counsellor-Client Negotiations. An Interpretive Study of Career Counselling Concepts and Practice. Joensuu 1998. 183 pp.
35. Komulainen, Katri. Kotihiiriä ja ihmisiä. Retorinen minä naisten koulutusta koskevissa elämäkertomuksissa. Joensuu 1998. 312 s.
36. Pyy, Ilkka. Paikallisvaltion loppu? Hyvinvointivaltion murros syrjäisessä kunnassa. Joensuu 1998. 287 s.
37. Susag, Chris. Finnish American Ethnicity as Measured by Collective Self Esteem. Joensuu 1999. 182 pp.
38. Aaltonen, Elli. Sosiaalitoimen johtaminen - byrokratiaa vai tulosjohtamista? Tutkimus sosiaalitoimen johtamisesta Suomessa 1950-luvulta 1990-luvun puoliväliin. English abstract: Management within Municipal Social Administration - Bureaucracy or Managing for Results? A Study of the Management of Municipal Social Administration in Finland from the 1950=s to the mid 1990=s. Joensuu 1999. 201 s.
39. Korhonen, Merja. Isyyden muutos. Keski-ikäisten miesten lapsuuskokemukset ja oma vanhemmuus. English abstract: The Change in Fatherhood. The Childhood Experiences of Middle-aged Men and Their Own Parenthood. Joensuu 1999. 292 s.
40. Tedre, Silva. Hoivan sanattomat sopimukset. Tutkimus vanhusten kotipalvelun työntekijöiden työstä. English abstract: The Unspoken Contracts in Social Care. A Case Study of Paid Workers in Finnish Municipal Home Help Services for the Elderly. Joensuu 1999. 188 s.
41. Kurvinen, Arja. Tilinteon aika. Tutkimus pankista työnsä menettävien naisten identiteetin uudelleen arvioinneista. Joensuu 1999. 357 s.
42. Koivuluhta, Merja. Ammatti-intressit ja ura. Pohjoiskarjalaisen ammattikoulutetun ikäluokan seuranta 1975-1991. English summary: Vocational Interests and Career. A Follow-up of a Vocationally Trained North Karelian Age Cohort from 1975-1991. Joensuu 1999. 381 s.
43. Westman, Anna Liisa. Under the Northern Lights. The Reflection of Gender on the Career of Women Managers in Finnish Municipalities. Tiivistelmä/Finnish abstract: Revontulten alla. Sukupuolen heijastumia naisten uraan ja työhön Suomen kunnissa. Tutkimus naisten urakehityksestä ja työstä johtajina Suomen kunnissa. Joensuu 2000. 460 pp.
44. Puhakka, Antero. Hoitoonohjaus hoitoon ohjatun silmin - subjektiivinen totuus ja sen tulkinta. English abstract: Referral to Treatment from the Point of View of the Referred: Interpreting Subjective Truth. Joensuu 2000. 264 s.
45. Puustinen, Raimo. Sign, Symptom and Interpretation. Medical Consultation in the Light of Mikhail Bakhtin's Semiotics. Tiivistelmä/Finnish abstract: Merkki, oire ja tulkinta. - lääkärin vastaanotto Mihail Bahtinin semiotiikan valossa. Joensuu 2000. 79 pp.
46. Silvonon, Jussi. "Tässä muuten hienossa näytelmässä."- Työhön-ryhmät työttömän roolimutoksen tukijoina laadullisen analyysin valossa. English abstract: "In this otherwise so great play ...". JOBS groups in Finland as supporter of the change in the job-seeker role of the unemployed. Joensuu 2000. 267 s.
47. Komonen, Katja. Koulutusyhteiskunnan marginaalissa? Ammatillisen koulutuksen keskeyttäneiden nuorten yhteiskunnallinen osallisuus. English summary: In the margin of an education society? the social inclusion of adolescents who drop out of vocational education. Joensuu 2001. 304 s.
48. Leskinen, Pekka. Statistical methods for measuring preferences. Joensuu 2001. 113

pp.

49. Motola, Michael. Social Habitus and The Impact of Socio-cultural Factors on Vocational Behavior of Adolescents. A cross-national comparison of French and Finnish students. Tiivistelmä/Finnish abstract: Sosiaalinen habitus ja sosiokulttuuristen tekijöiden vaikutus nuorten ammatilliseen käyttäytymiseen. Suomalaisten ja ranskalaisten opiskelijoiden vertailu. Joensuu 2001. 327 pp.
50. Lehtola, Ilkka. Palvelujen muutos ja syrjäkyläläisten arki. English abstract: Change of Services and Everyday Life in a Remote Village. Joensuu 2001. 233 s.
51. Vapaavuori, Jukka. Dialoginen muutos ryhmäkeskusteluissa: työyhteisön jumi konsultaation kohteena. English abstract: Dialogical change in staff group discussions: the 'snag' as target of consultation. Joensuu 2001. 214 s.
52. Kuittinen, Matti. Defensiivinen käyttäytyminen yhteistyön ja kommunikaation esteenä. Pienyrityksen tapaustutkimus. English abstract: Organisational defensive routines as obstacles of learning and communication: Case of a Family Company in Crisis. Joensuu 2001. 185 s.
53. Karttunen, Sari: Taiteilijan määrittely: refleksiivisyyden esteitä ja edellytyksiä taidepoliittisessa tutkimuksessa. English abstract: Defining an Artist: Obstacles and Requisites for Reflexivity in Art-Political Research. Joensuu 2002. 105 s.
54. Saqib, Omar Farooq. Currency Crises in Emerging Economies: Essays in International Macroeconomics. Joensuu 2002. 145 + VIII pp.
55. Oker-Blom, Max. Bakom rätten. En rättsekonomska argumentationsmodell. Joensuu 2002. 311 s.
56. Sireni, Maarit. Tilansa tekijät. Tutkimus emännyydestä ja maatilasta naisen paikkana. English abstract: Gendered Identities and Place. A Study of Female Farmers. Joensuu 2002. 320 s.
57. Häyrynen, Simo. Kansakunnan ja maakunnan välissä. Pohjois-Karjalan alueyhteisön rakentuminen kulttuuripoliittisen edunvalvonnan keskus/periferia -suhteessa. English abstract: Between the Nation and Province. Constructing the regional community of North Karelia in the centre/periphery relation of cultural policy. Joensuu 2002. 314 s.
58. Kasanen, Kati. Lasten kykykäsitykset koulussa. English abstract: School Children's Notions of Ability. Joensuu 2003. 165 s.
59. Gasso, Chaltu Deressa. Breaking the Silence: Conceptions of Adolescents on Sexual Health Issues in Modernising Development Society: The Case of Nakamte High School, Ethiopia. Tiivistelmä/Finnish abstract: Hiljaisuutta murtaamassa. Nuorten käsitykset seksuaalisuudesta ja ehkäisystä modernisoituvassa kehitysmaassa: tapaustutkimus Nakamten lukiosta, Etiopiasta. Joensuu 2003, 188 pp.
60. Huusko, Liisa. Sopiva tiimi. English abstract: A Suitable Team. Joensuu 2003. 302 s.
61. Moore, Erja. Pitkä opintie. Aikuisiällä suoritettu yliopistotutkinto ja koulutuksellisen elämäntien muutos. English abstract: Long Study Paths. Studying for a Degree at Adult Age and Change in Educational Life Course. Joensuu 2003. 212 s.
62. Kerkkänen, Paavo. Huumorintaju ja terveys itäsuomalaisten poliisien työssä 1995-1998. English abstract: Sense of Humor and Health of Finnish Policemen 1995-1998. Joensuu 2003, 190 s.
63. Hurskainen, Aimo. Hallintopäätöksen perustelemisesta. English abstract: On the importance of the presentation of reasons. Joensuu 2003, 374 s.
64. Lin, Chijien. Geberating Forest Stands with Spatio-Temporal Dependencies. Tiivistelmä/Finnish abstract: Tila-aika -riippuvien metsiköiden generointi. Joensuu 2003. 119 pp.
65. Muurinen, Raimo. Yksilöllisten kiinnostusten suora ja epäsuora mittaaminen GRIDillä. Kellyn teorian sovellus ammatinvalinnanohjauksessa. English abstract: Direct and indirect measurement of individual vocational interest using GRID: Applying Kelly's theory to career counseling. Joensuu 2004. 146 s.
66. Viitanen, Jari. Essays on Intemporal Consumption Behavior in Finland. Tiivistelmä: Esseitä intertemporaalisesta kulutuskäyttäytymisestä Suomessa. Joensuu 2004. 184 s.
67. Nevalainen, Jaana. Tilapelin tiedonpolitiikat. English abstract: The "space game" and the politics of knowledge: battling over changes in the urban centre. Joensuu 2004. 330 s.
68. Kovero, Seppo. "Puhdas, soveltava ja empiirinen". Ferdinand Tönniesin "erityisen sosiologian" järjestelmä. Mies, teoria ja tulkinnat. English abstract: "Pure, applied and empirical".

Ferdinand Tönnies' system of sociology proper. Man, theory and interpretations. Joensuu 2004. 342 s.

69. Keinänen, Anssi. Tilastollinen analyysi rikostaloustieteessä: teoria ja käytäntö. English abstract. Statistical analysis of crime: theory and practise. Joensuu 2004. 279 s.

70. Palviainen, Simo. Uusi sopimuksellisuus ympäristöpolitiikan välineenä. Toimintatutkimus ympäristöhallinnon ja maaseudun kohtaamisesta. English abstract: The New Contractualization as an Environmental Policy Tool. An action research study about the Confrontation between Environmental Administration and Rural People. Joensuu 2004. 183 s.

71. Kotilainen, Juha. Boundaries for Ecological Modernisation. Scale, Place, Environment and the Forest Industry in the Russian-Finnish Borderlands. Tiivistelmä/Finnish abstract: Ekologisen modernisaation rajat. Skaala, paikka, ympäristö ja metsäteollisuus Luoteis-Venäjän rajaseudulla. Joensuu 2004. 188 pp.

72. Niutanen, Ville. Industrial Ecosystem Case Studies. The Potential of Material and Energy. Flow Roundput in Regional Waste Management. Tiivistelmä/ Finnish abstract: Teollisen ekosysteemin tapaustutkimuksia. Materiaalin ja energian kiertokulkumallin potentiaali alueellisessa jätehuollossa. Joensuu 2005. 176 pp.

73. Nyman, Jopi. Imagining Englishness. Essays on the Representation of National Identity in Modern British Culture. Joensuu 2005. 258 pp.

74. Siponen, Mikko T. Use of Universalizability Thesis in Computer Ethics: A Pragmatic Perspective. Joensuu 2005. 160 s.

75. Tonder, Mika. Anatomy of an Environmental Conflict. A Case Study of the Conservation of the Saimaa Ringed Seal. Joensuu 2005. 205 pp.

76. Roslakka, Juha. Luomutuotanto ja innovaation omaksuminen. Luonnonmukaisen tuotannon omaksumiseen Pohjois-Karjalassa vaikuttaneet sosiaaliset, spatiaaliset ja taloudelliset tekijät. English abstract: "Organic farming and the adoption of innovation. Social, spatial and economic factors contributing the farmers' decisions about the adoption of organic farming in North Karelia". Joensuu 2005. 136 s.

77. Soilevuo Grønnerød, Jarna. Miesten kesken, naisen silmin. Tutkijanaisen naistutkimuksia miesten välisistä suhteista. English abstract: "On relationships between men. Perspectives from women's studies and a woman researcher". Joensuu 2005. 143 s.

78. Kejonen, Martti. Kohtaavathan suoratkkin avaruudessa". Tapaustutkimus teollisen työpaikan henkilöstöryhmien puhetavoista. Joensuu 2006. 335 s.

79. Kupiainen, Heikki. Savotta-Suomen synty, kukoistus ja hajoaminen. Talonpoikaisen maanomistuksen muutos ja elinkeinot Savossa ja Pohjois-Karjalassa 1850-2000. Joensuu 2007. 401 s.

80. Noongo, Emma Ndaendelao. The Implementation of Geographic Information Systems in Namibia. Joensuu 2007. 252 pp.

81. Puhakka, Riikka. Kansallispuistot murroksessa. Tutkimus luonnonsuojelun ja matkailun tavoitteiden kohtaamisesta. Joensuu 2007. 305 s.

82. Vepsäläinen, Mia. Tarjolla Saimaan Vebetsiat. Savonlinna ja Varkausesimerkkeinä paikkakuvausten kutoutumisesta ylipaikallisen ja paikallisen historiallisiksi kudelmiksi. Joensuu 2007. 208 s.

83. Hippi, Kari. Projektit päihdevalistuksen peleinä. STM:n ja RAY:n rahoittamien päihdevalistusprojektisuunnitelmien kehitys 1992-2001. Joensuu. 192 s.

84. Tikka, Tiina. Taitavaksi hoitajaksi, arvostetuksi kasvattajaksi – ammatillinen sosiaalisiaatio perhepäivähoitajan työssä. Joensuu 2007. 215 s.

85. Mononen, Tuija. Luomun verkostot – tutkimus suomalaisen luomutuotannon toimijaverkoston muutoksesta. Joensuu. 2008. 177 s.

86. Raitio, Kaisa. "You can't please everyone" – Conflict Management Practices, Frames and Institutions in Finnish State Forests. Joensuu 2008. 277 p.

87. Sevänen, Erkki. The Modern and Contemporary Sphere of Art and its Place in Societal-Cultural Reality in the Light of System-Theoretical and Systemic Sociology. A Study of a Sociological Research Tradition and its Art-Theoretical Contribution. Joensuu 2008. 272 p.

88. Kontinen, Lea. Laatu paikallisessa tuotannossa: laatuajattelun spatiaalinen diffuusio ja innovaatioverkosto primaarituotannossa Pohjoiskarjalassa. Joensuu 2008. 236 s.

89. Syrjäläinen, Antti. Miksi siksi loikkariksi? – Huippu-urheilijoiden loikkaukset TUL:sta SVUL:oon 1919-1939. Joensuu 2008. 161 s.

90. Toukomies, Timo. Nationalismin ja sodan uhkakuvat. Arnold J. Toynbee 1900luvun kansainvälisten suhteiden tulkitsijana. Joensuu 2008. 254 s.
91. Karkinen, Katri. Sitkeä sissi – turkistarhaaja yhteiskunnan muutoksessa. Joensuu 2009.
92. Mustonen, Tero. Karhun väen ajast-aikojen avartuva avara - Tutkimus kolmen euraasian luontaistalousyhteisön paikallisesta tiedosta pohjoisen ilmastomuutoksen kehityksessä. Joensuu 2009. 289 s.