

Noitarummut muutoksen kuvastajina. Analyysi saamelaisista noitarummuista ja uskonnon muutoksesta kolonialistisen ajan alun Lapissa (Markus Mononen)

Markus Mononen
Helsingin yliopisto

Saamelaisissa noitarummuissa on runsaasti hyödyntämätöntä potentiaalia, joka voidaan valjastaa tuoreen tiedon tuottamiseen uusilla sisällönanalyysin menetelmillä. Kehittelemissäni menetelmissä yhdistyvät toisiinsa kulttuuristen artefaktien tutkimus ja uskontoekologia, joiden käytössä hyödynnetään alkuperäiskansatutkimuksen ja saamelaisten perinteisen uskonnollisuuden yleisteorioita. Yksittäisistä tutkijalähteistä mainittakoon ainakin Ernst Manker, Åke Hultkrantz, Gro Steinsland, Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen.

Linkitän käyttämäni menetelmät uskontohistorialliseen muutostutkimukseen. Pääkysymyksenäni on, miten kristinusko on vaikuttanut saamelaisten perinteiseen uskonnollisuuteen, ja kuinka vaikutus näkyy saamelaisten noitarumpujen pintakalvojen kuvituksissa. Muutostarkastelun historiassa, jonka huippu rajautuu karkeasti vuosivälille 1600–1700, nojaan pitkälti uskontohistorioitsija Håkan Rydvingin mikrohistoriallisiin tutkimustuloksiin luulajansaamelaisten parissa. Peilaan muutoksen ilmiöitä kahteen saamelaiseen noitarumpuun, Mankerin yksilöihin 30 ja 71. Yksittäisenä tutkimusongelmana voidaan pitää kysymystä mysteerisistä kirkkouhreista, joista on viitteitä myöhemmilläkin vuosisadoilla. Näiden luonteeseen lähden hakemaan tarkennusta tapausesimerkin avulla.

Tutkimukseni vahvistaa muutamia aikaisempia tutkimustuloksia. Näitä ovat Radien-Jumala-synkretismi, perinteisen kuolleiden maailman, Jabmeaimon kahtiajakautuminen, samanisin tradition peittely, perinteisten uhripaikkojen korvautuminen kristillisillä vastineilla ja perinteisen uskonnon feminisoituminen. Tutkimukseni antaa myös mahdollisuuden näiden ilmiöiden tarkentamiseen: voidaan tarkastella esimerkiksi sitä, mitä perinteisiä jumalolentoja jäi Radien-Jumalan alle.

Merkittävin uusi löydös on kuitenkin taivaallistunut kirkkorakennus, jonka tematiikka liittyy läheisesti aikaisempaa tutkimusta askarruttaneeseen Ristbalgesin noitarumpukuvioon. Tulkintani mukaan kirkkorakennus on saamelainen välivaiheinen pyhyys, joka on syntynyt yhteisöllisten uhripaikkojen piirteiden omaksumisesta sekä liitoksesta Radien-Jumalan Poika-persoonaan. Samalla löytyvät vastaukset sekä Ristbalgesin että kirkkouhrien kysymyksiin.

Johdanto

Lars Levi Laestadius kertoo 1800-luvun saamelaisten toimittaneen uhrimenoja kirkkorakennuksille (Laestadius 2011, 94). Samanlaisista löydöksistä raportoi Ritva Kylli vuoden 2012 julkaisussaan Enontekiön ja Inarin saamelaisten uskonnon muutoksesta 1600–1900-luvuilla (Kylli 2012, 61–65; 124). Laestadiusen ja Kyllin osalta käsittely päättyy tähän: uhreja toteutettiin. Aiheen uudenseläisellä käsittelyllä on kuitenkin mahdollista päästä aikaisempaa syvemmälle ja antaa perusteltu ehdotus siitä, mistä uhreista on ollut kysymys ja millaisesta uskonnon muutoksesta raportoitu ilmiö tarkkaan ottaen kertoo.

Uudenlaisen lähestymistavan mahdollistavat saamelaiset noitarummut, jotka ovat alusta alkaen kiinnostaneet saamelaisten uskonnon tutkijoita. Käännytystyön intensiivisinä vuosisatoina, 1600–1700-luvuilla tutkimusalan alkumateriaalin keränneet kirkonmiehet kiinnittivät rumpuihin huomiota niiden selvästi erottuvan uskonnollisen arvon takia (Rydving 2010, 39–42). Alan ensimmäinen laajempi ja edelleenkin kattavin dokumentaatio on Ernst Mankerin kaksiosainen *Die Lappische Zaubertrömmel I-II* (1938 ja 1950). Alan tämänhetkisistä tutkiyoista voidaan mainita

ainakin rumpututkimuksen lähdekritiikkiin paneutunut ja esimerkiksi kalliomaalauksien tematiikkaan syventynyt Francis Joy (Joy 2011 ja 2014), rumpuihin arkeologista katsausta tehnyt Inger Zachrisson (Zachrisson 1985), tähtitaivaan tulkintatavan isä Bo Sommarström (Sommarström 1991), mikrohistoriallista luulajansaamelaisiin keskittyvää näkökulmaa käyttävä ja muun muassa rumpujen roolia uskonnon muutoksen paineissa tutkinut Håkan Rydving (Rydving 1993), uusimpia eteläsaamelaisia rumpulöydöksiä tutkinut Birgitta Berglund (Berglund 2007) sekä rumpujen äänentuotollisia aspektoja tarkastellut Rolf Christoffersson (Christoffersson 2009). Suomalaisista nykytutkijoista rumpuihin ovat ottaneet kantaa muun muassa Juha Pentikäinen (Pentikäinen 1995, 172-179) ja Risto Pulkkinen (Pulkkinen 2011, 247-253).

Rummuissa on runsaasti hyödyntämätöntä potentiaalia, ja niiden tutkimustyötä helpottaa Ernst Mankerin toteuttama aineiston laadukas dokumentaatio. Kun tarkasteluun kehitetään metodeja, joissa yhdistetään kulttuuristen artefaktien tutkimisen yleisteorioita ja tutkimusaiheen taustoja, on kattavan jäsenneilyn aineiston kautta mahdollista testata hypoteeseja ja peilata teoreettisia asetelmia. Käsittelystä syntyvästä aineksesta on parhaimmillaan mahdollista tuottaa uutta ja korjaavaa tietoa sekä kehittää tuoreita tutkimusideoita.

Kirkkouhrien tausta on 1600-1700-luvuilla huipentuneessa saamelaisten ja uuden kristillisen valtakulttuurin kohtaamisessa, jossa uskonnolla on ollut erittäin merkittävä rooli (Pentikäinen 1995, 267-270; Pääkkönen 2008, 122-127; Pulkkinen 2011, 209). Ensinnäkin sekä saamelaisten perinteinen yhteiskunta että heidän alueelleen saapunut uusi kolonialistinen valtakulttuuri näyttävät nykylänsimaisen tulkitsijan silmissä herkästi hyvin uskonnollisina. Toiseksi uskonto voidaan operationalisoida, tulkinnallisen uskontohistorian ihanteita noudattaen, osaksi inhimillistä kulttuuria (Steinsland 2006, 10-20; Rydving 2010, 7-8). Akkulturaatiolle tyypilliseen tapaan kohdanneet kulttuurit vaikuttivat toinen toisiinsa ja sekoittuivat keskenään. Sosiaalinen todellisuus jäsenyi Lapissa 1600-1700-luvuilla uudelleen uusin, usein varsin synkretistisin [\[1\]](#) piirtein (Pentikäinen 1995, 273-283; Rydving 1993, 93; Mebius 1968, 35-40).

Näin ollen, jos esimerkiksi kirkkouhritematiikkaan halutaan tuottaa uutta tietoa käyttämällä aineistona noitarumpuja, on ensin tehtävä katsaus aiheen laajempaan kontekstiin. On syytä muodostaa kehystys siitä, miten kristinusko oli vaikuttanut saamelaisten perinteiseen uskontoon, ja vasta sitten syventyä kulttuurikohtaamisen yksittäisiin materiaaleihin.

Esittelen tässä artikkelissa ensin saamelaisten esikristillistä uskontoa ja aikakautta, jolloin kristinuskon vaikutus alkoi näkyä, minkä jälkeen syvennyn tarkastelemaan yksittäisiä noitarumpuja. Rumpuanalyysien yhteydessä esittelen kehittäessäni sisällönanalyysin välineet. Lopuksi teen yhteenvedon siitä, miten tiedonmuodostus näillä taustoilla ja välineillä toteutui, mitä tuloksia saatiin ja mihin jatkotutkimuksessa kannattaisi mielestäni suunnata.

Saamelaisten perinteinen uskonto: kansanomainen, luonnonmukainen ja monikeskinen elämäntapa

Saamelaisten perinteistä uskonnollisuutta voidaan havainnollistaa vertailemalla seuraavalla tavalla sen piirteitä kansanomaisena uskontona universalistiseen kristinuskoon (Steinsland 2005, 30-33):

KANSANUSKO	KRISTINUSKO
etninen uskonto	universaali uskonto
oma kansanryhmä	kaikki ihmiset
lähetyksetön	missionaarinen
arkipäiväinen	transsendentaalinen
rauha, sopusointu	vapautus, lunastus, pelastus
kulttieksklusiivinen	uskoeksklusiivinen
ei-dogmaattinen	dogmaattinen
traditio	oppi

polyteistinen	monoteistinen
mies ja nainen johtavat	miesjohtoinen
pienemmän mittakaavan useat kulttirakennukset	kirkot, keskitetyt kulttirakennukset
kunnian ja häpeän moraalit	synti, armo, pelastus, lunastus
kollektiivinen orientaatio	yksilöllinen elämä

Taulukko 1: Kansanomainen ja universalistinen uskontotyyppi, mukailen Steinslandin (2005, 32) esitystä.

Alkuperäiskansojen parissa ihmisen paikka ”luonnon hierarkiassa” on yleensä selvästi kristillis-länsimaista alempana – oikeastaan sen keskiössä. Ihminen on lähempänä tasavertaisuutta muiden ympäristönsä persoonien kanssa. Hänellä on siksi jatkuvia velvollisuuksia neuvotella ja keskustella näiden persoonien kanssa, jotta yhteiselämä voisi jatkua rakentavasti. (Morrison 2000, 23–36; Steinsland 2005, 29–33; Pulkkinen 2014, 205; Sergejeva 1997, 20.)

Alkuperäiskansojen uskonnollisuus on perusrakenteiltaan länsimaista vaihtelevampaa ja monikeskisempää toimintaa. Yksilöt tuntuvat uskovan eri elämänsä ajankohtina ja jopa eri paikoissa toimiessaan hyvin monenlaisten kaavojen kautta (Harvey 2000, 155–172; Taiwo 2000, 173–189; Thompson 2000, 190–203; Pulkkinen 2014, 16; Steinsland 2005, 29–33). Esimerkiksi metsästysretkeläisen käsityskartastojen voidaan olettaa muuntuvan hänen palatessaan takaisin kotikonnuilleen, ainakin selvästi vahvemmin kuin vaikka perikristityn vastaavien matkalla kirkosta kotiin.

Saamelaisten perinteisen uskonnollisuuden piirteitä voidaan vielä lisäksi tarkastella uskontoekologisten näkökulmien avulla.^[2] Yksi suuntauksen perusideoista, joka usein liitetään Åke Hultkrantzin nimeen, kuuluu seuraavasti: ihmisen uskonnollisten ajattelumallien voidaan nähdä rajautuvan yhteisön elinympäristön, luonnon ja luontosuhteen sekä siihen kehittyneen kulttuurin piirteiden kautta. Käsittelyn ytimessä ovat ennen kaikkea elinkeinot. (Burhenn 1997, 111–126; Pulkkinen 2014, 13–14; 2011, 209.) Hultkrantzin mukaan saamelaisten uskonnollisuus määrittyy ”arktiseksi poronomadiseksi uskontotyyppiksi” (Hultkrantz 1985, 11–12; Hultkrantz 1981, 117–134).

Saamelaisten perinteisestä uskonnosta on erittäin vaikea saada luotettavaa tietoa, koska uskonto on ainakin päällisin puolin kadonnut ja siitä kertovat lähteet ovat värittyneitä ja fragmentaarisia. Luonnollisesti saamelaisyhteisöjen paikalliserot ja kulttuurien dynaaminen ja tulkinnallinen luonne tuovat tulkintoihin lisähaasteensa. Nämä ovat huomioonotettavia haasteita, joita uskontoekologisten näkökulmien avulla voidaan, ainakin jossain määrin, pyrkiä ratkaisemaan.

Yhdistelemällä alkuperäiskansoista tuotettuja teorioita ja uskontoekologian tarkastelutapoja voidaan saamelaisten perinteisestä uskonnollisuudesta päätellä ainakin seuraavaa. 1) Alkuperäiskansoille tyypilliseen tapaan saamelaisten uskonto on käytännönläheistä ja keskittyy karun ja dualistisen paikallisen luonnon eläinravintoon ja sen hankkimisen turvaamiseen. 2) Ympäristön hallitsemiseen suunnatun teknologian korvaava animistinen ja interpersoonallinen maailmankuva on uskonnon hallitseva piirre. (Morrison 2000, 23–36; Steinsland 2005, 29–33.)^[3] 3) Saamelaisen käsitysmaailman voidaan olettaa kehittyneen elinkeinorakenteen peruselementtien pohjalta liikkuvaksi, joustavaksi ja alati muuttuvaksi, monikeskiseksi kokonaisuudeksi, jossa erilaiset uskonnolliset moodit ja identiteetit aktivoituvat elämän osa-alueen, elinkeinolähteen, vuodenajan ja hetkisten sijaintien mukana. Tietynlainen syklisyyden ajatus löytyy monen muun alkuperäiskansan tavoin myös heidän paristaan. (Harvey 2000, 2–18; Morrison 2000, 23–36.) Elinkeinoja käsiteltäessä on hyvä muistaa kysymys siitä, missä määrin vasta myöhemmin merkittävässä määrin mukaan astunut poronomadismi on vaikuttanut perinteisen uskonnollisuuden perusrakenteisiin (Hultkrantz 1985, 11–12).

Kristinuskon vaikutus saamelaisten perinteiseen uskontoon

Kristinusko saapui saamelaisalueille keskiajalla. Käännystoiminta alkoi tosimitoiminnassa 1600-luvulla, [4] jolloin yhtenäiskulttuuri muodostui vallitsevaksi poliittiseksi ideaksi. Kristinusko toimi aikansa kolonialismin oikeuttajana ja jopa velvoittajana. (Pentikäinen 1995, 267-270; Pulkkinen 2011, 209.) Kristillisen kulttuurin ja saamelaisten kohtaaminen johti usein konflikteihin ja asenteet näiden kahden ryhmittymän välillä muodostuivat pääosin negatiivisiksi. Molempipuolinen pelko ja varauksellisuus värjäsivät kanssakäymistä. (Pentikäinen 1995, 270-273; Rydving 1993, 54-60.)

Kristillis-länsimainen kulttuuri alkoi vahvasti syrjäyttää saamelaista vastinetta ja Lapin perinteiset sosioekonomiset mallit alkoivat murtua (Pentikäinen 1995, 267-270; Pulkkinen 2011, 209). Paikoitellen saamelaiset vastustivat muutosta ja ilmaisivat "elämänlaatunsa kärsineen perinteistä luopumisen seurauksena" (Rydving 1993, 91-92). Akkulturaation myötä myös saamelainen uskonto muuttui, ja siinä on nähtävissä tietynlainen välitila 1600-1700-luvuilla. 1800-luvulle tultaessa perinteinen uskonto oli jo mitä suurimmassa määrin kadonnut, ja vanhan elämänmallin identiteetin kantajiksi nousivat muut kulttuurin osat, kuten taiteet ja kieli. (Pentikäinen 1995, 267-273.)

Saamelaisten uskonnon muutostematiikan tutkimuksen uranuurtaja on uskontohistorioitsija Håkan Rydving, joka on tutkinut luulajansaamelaisia mikrohistorian välinein. Rydvingin käsittelyn ytimessä on uskonnon muutoksen faktorianalyysi, jonka tuloksien mukainen synkretistinen välivaihe [5] voidaan sijoittaa 1600-1700-lukujen saamelaisten uskonnollisuuteen. (Rydving 1993, 157-166.) Välivaihe voidaan jaotella kolmeen kategoriaan: rituaaliseen tasoon, sosiaaliseen tasoon ja kaksoisidentiteettiin (Rydving 1993, 28, 54-65, 91-93).

Rituaalinen taso käsittää perinteisen uskonnon makrotason, yhteisöllisen sfäärin vahvan murroksen ja kalenterin kaksinaapaistumisen. Pelkistetysti ilmaistuna edellinen on tarkoittanut perinteisten pyhien paikkojen, suurimpien seitojen, pyhien tunturien ja järvien korvautumista kristillisillä rakennuksilla, kirkoilla ja kappeleilla. (Rydving 1993, 70-76, 96-103.) Jälkimmäisellä puolestaan tarkoitetaan perinteisen vuodenkierron ja elämänrytmin talvikauden kristillistymistä, siinä missä kesäkausi jäi suuremmissa määrin etnisen uskonnon kannattimeksi (Rydving 1993, 104-108).

Sosiaalisella tasolla kristinuskon tuoma muutos synnytti ensinnäkin saamelaisyhteisön sisäisen luottamuksen murentumisen. Saamelaisten tiedetään suhtautuneen välivaiheessa hyvin vaihtelevin asentein uuteen valtakulttuuriin. (Mebius 1968, 35-40; Rydving 1993, 70.) Myötämielisimpiä rekrytoitiin ahkerasti kirkon leipiin tekemään paikallista vakoilu-, valvonta- ja käännystyötä omiensa parissa. Vastahakoisimmat olivat puolestaan vahvasti sitä mieltä, että esi-isien tavoista luopuminen tulisi johtamaan väjäämättömään perikatoon. (Rydving 1993, 137-140.)

Toinen sosiaalinen ilmiö oli kuolleiden demonisointi ja katoaminen. Papisto halusi kitkeä pois saamelaisten kontaktit yhteisönsä edesmenneiden jäsenien kanssa. Käännystyössä kuolleet ja maan alinen rinnastettiin usein demonisiin entiteetteihin. (Rydving 1993, 140-144.) Välivaiheessa perinteinen käsitys kuolleista ja maan alisesta kokivatkin voimakkaan muutoksen: samanaikaisen arvon alenemisen ja kielteistymisen, joskin vainajia on ilmeisesti pelätty vahvasti esikristillisissäkin perinteissä.

Luottamuksen tavoin mureni perinteinen samaanilaitos. Yhteisön perinteiset tuonpuoleisen specialistit, *noaidit*, joutuivat eksperttistatuksensa ja ekstaasitekniikoidensa myötä lähetystyön hampaisiin. Demonisoinnin värittämän muutosprosessin keskellä samaanilaitoksen voidaan nähdä menettäneen entistä sosiaalista merkitystään. Osittain sen tilalle nousivat kansanparantajat (Rydving 1993, 144-149; Pentikäinen 1995, 276-280), joiden tekniikoissa on samoja piirteitä kuin suomalaisten tietäjien metodeissa.

Viimeisenä sosiaalisen tason murroksena voidaan mainita perinteisen uskonnon feminisoituminen, jonka toteutumista Håkan Rydving pitää ainakin luulajansaamelaisten kohdalla todennäköisenä. Koska kirkon missio keskittyi pääasiassa saamelaisten julkista, näkyvää ja suuripiirteisempää uskonnon sfääriä hallinneiden miesten toimiin, nousi vähemmälle huomiolle jäänyt naisten uskonto

aikaisempaa suurempaan rooliin. Näin ollen mikrotason harjoitteet, kodin jokapäiväinen uskonnollisuus esimerkiksi uhrilavan äärellä ja perinteisen uskonnon naishahmot, kuten *Sarakka*, saivat uutta jalansijaa välivaiheen vuosisatoina. (Rydving 1993, 151-154.) Muutos voidaan tosin argumentoida toisinkin: koska kristinusko liittyi ja kietoutui miesten uskontoon, saattoi se valtakulttuurin myötävaikutuksella päinvastoin juuri kasvattaa maskuliinisen sfäärin merkitystä. Pidän molempia esiteltyjä tulkintatapoja loogisina ja mahdollisina. Asiaan voisi jatkotutkimuksessa ottaa tarkentavaa kantaa.

Kaksoisidentiteetillä tarkoitetaan saamelaisille uuden kulttuuritilanteen paineessa muodostunutta kahtalaista minäkäsitystä (Rydving 1993, 5, 126-127). Käytännön toimissa se on näkynyt muun muassa messurituaaleissa. Saamelaisten tiedetään juoneen niin kutsuttuja *Sarakkan* maljoja kotonaan ennen messua ja luvanneen samalla pitäytyä perinteissään. Messussa he kuitenkin tapasivat rukoilla Jumalalta anteeksiantoa, koska olivat kotonaan kohottaneet ”paholaisen maljan”. Kirkkomatkan jälkeen saatettiin suorittaa vielä kolmas rituaali, jolla uskottiin palattavan takaisin perinteisiin. (Rydving 1993, 115-126; Mebius 1968, 39.) Kaksoisidentiteetin on ollut suhteellisen helppo muodostua, sillä saamelaisten perinteinen maailmankuva on ollut monikeskinen ja joustava, ja siten helposti uutta ainesta omaksuva, mutta myös herkästi muuttuva kokonaisuus.

Rydvingin kategorioista erillisenä ilmiönä voidaan mainita vielä muutama uskomusolentoihin liittyvä synkretistinen seikka. Ensiksikin on olemassa selviä viitteitä siitä, että saamelaisten taivaanjumala *Radien* omaksui aineksia kristillisestä jumalakäsityksestä. *Radien*, joka jo lähtökohtaisesti on saattanut olla synkretistinen, muotoutui monipersonoiseksi kokonaisuudeksi ja koki voimakkaan arvonnousun saamelaisten uskomuksissa. (Manker 1950, 76-88; Pulkkinen 2011, 228; Pentikäinen 1995, 235-238; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280.) On kiinnostava kysymys, missä määrin *Radienin* merkityksen muutos ja kasvu on tapahtunut keskiajalla (Porsanger & Pulkkinen 2005, 280), missä määrin puolestaan lähetysvaiheen kiihkeimpinä vuosisatoina. Selvää kuitenkin lienee, että missiovaihe ei ainakaan ole voinut vähentää kolmiyhteisyyden muotoa ja itse uskomusolennon merkitystä, sillä linkitys Jumalan ja *Radienin* välillä oli ollut olemassa jo vuosisatoja. Minimitapauksessa kristinuskon voisi esittää vahvistaneen ja levittäneen entuudestaan jo kyteneitä käsityksiä.

Toiseksi, ikään kuin *Radienin* synkretismin vastinparina, saamelaisten perinteinen tautidemoni *Rota* imi itseensä piirteitä kristillisen alisen hallitsijasta, Paholaisesta. *Rota* sai uuden alueen, manalan, hallittavakseen ja koki samalla nousun merkittävytydessään. (Manker 1950, 98-107; Porsanger & Pulkkinen 2005, 281-282; Pentikäinen 1995, 214-215, 242-243; Pulkkinen 2005b, 64-65, 339-340; 2011, 234-237; Pettersson 1985, 163-168; 1987, 70-76.) Toinen paholaiseen kytketty uskomusolento on saamelaisten perinteinen ukkosenjumala, nimeltään usein *Tiermes* tai *Horagalles* (Manker 1950, 68-75; Pulkkinen 2011, 228, 231; Pentikäinen 1995, 233-234, 238-239; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280).

Noitarumpuja tutkimassa

Saamelaisia noitarumpuja on säilynyt meidän päiviimme noin 70 kappaletta (Ahlbäck & Bergman 1991, 7). Niitä säilytetään Euroopan museoissa (<http://old.no/samidrum/locations.html>).

Tietämyksemme rummuista rajoittuu tähän kyseiseen rumpujoukkoon. Korpus on kasautunut pääasiassa 1600-1700-luvuilla tehtyjen haltuunottojen ja rumpulöytöjen seurauksena (Rydving 1991, 34-35; Zacharisson 1991, 85-86). Näin ollen tiedot kokoelman traditiosta ovat ajallisesti ja paikallisesti hyvin rajoittuneita. Emme esimerkiksi voi tietää paljoakaan rummuista ennen mainittuja vuosisatoja. [\[6\]](#)

Noitarummut ovat konkreettisina objekteina niin sanotusti mykkiä lähteitä. Niiden käyttö lähdemateriaalina onkin aina joissain määrin rajoittunutta, ja vaatii rinnalleen muuta tulkintamateriaalia. Valitettavasti validit lisälähteet ovat tulkinta-arvoltaan hyvin värittyneitä. Vain papit ja lähetystyöntekijät kirjasivat ylös tietoa saamelaisista. Varsinainen tieteellinen

rumpuntutkimus, joka sekin alkoi kunnolla vasta 1900-luvun taitteessa, joutuu ottamaan huomioon tämän saamelaisten perinteisen uskonnon tutkimuksen perimmäisen lähdeongelmaan. (Joy 2011; Rydving 1991, 28-29, 34; Hultkrantz 1991, 11.)

Rummun käyttäjänä on tyypillisesti pidetty *noaidia*, saamelaisten samaania,[\[7\]](#) jolle osa tutkijoista sälyttää korvaamattoman sosiaalisen funktion perinteisessä saamelaisessa yhteiskunnassa. Samanaikaisesti on kuitenkin käyty keskustelua siitä, mikä on mahdollisesti ollut perheenpäiden merkitys rummun käyttäjänä. Koko noitalaitoksen ja samaanin merkitystä rummunkäytössä on saatettu korostaa liialti. (Hultkrantz 1991, 10-11, 23-24; 1977, 50-52; Pentikäinen 1995, 182-184.)

Saamelaisrummut voidaan jakaa rakenteeltaan kahteen päätyyppiin: niin kutsuttuihin raami- ja maljarumpuihin. Raamirummut edustavat varhaisempaa rakennetraditiota. Niiden rakentamisen juuret on ajoitettu arkeologisten tutkimusten perusteella 800-1300-luvuille. Vähitellen maljarummut ovat alkaneet syrjäyttää raamirumpuja. (Zachrisson 1991, 81-95.) Tämän muutoksen yksityiskohdista ei, harmillista kyllä, löydy kovinkaan tarkkoja aikamääritelmiä.

Symbolitasolla jakoa tavataan tehdä niin kutsuttuihin rhombi- tai aurinkokeskisiin ja segmenttirumpuihin. Niistä voidaan edetä vielä tarkempaan tyypittelyyn, jossa painotetaan yksityiskohtaisemmin löytöpaikkoja ja kuviointien eroja (Pentikäinen 1995, 169-179). Erilaisista rumputyypeistä on säilynyt eri määriä rumpuyksilöitä meidän päiviimme asti. Lisäksi eri rumpujen kautta on hyvin vaihtelevasti mahdollista paikantaa niiden taustalla vaikuttavia traditioita.

Aurinkokeskisten rumpujen tyypillinen piirre on niiden keskuskuvio, rhombi, jonka tutkijat tulkitsevat yleensä auringoksi säteineen (Pulkkinen 2011, 228-229; Pentikäinen 1995, 120-122; Manker 1950, 62-67; Christoffersson 2009, 164, 190). Segmenttirummuissa kuviokokonaisuuksien jakajina toimivat horisontaaliset rajaukset. Molemmista rumputyypeistä on tulkittu hahmotelmia saamelaisten perinteisestä monikeskisestä ja monitasoisesta maailmankuvasta. Esimerkiksi segmenttijaon tulkitaan yleensä edustavan jakoa taivaan, maanpäällisen ja maan alisen välillä. (Autio 1991, 64; Pentikäinen 1995, 169-179.) Ernst Manker loi - hyödyntämällä runsasta rinnakkaismateriaalia ja tekstilähteitä - aurinkokeskisiin rumpuihin tulkinta-avaimen, jonka avulla esimerkiksi juuri vastaavan kolmitasomaailman hahmottelu on onnistunut (Manker 1950, 62-67; Christoffersson 2009, 164, 190; Pentikäinen 1995, 175-178; Pulkkinen 2005c, 213-214; 2011, 254-255).

Vain kahdesta rummusta on säilynyt niiden alkuperäisten omistajien kertomukset (Pentikäinen 1995, 169-179). Näidenkin kertomuksien luotettavuus on osaltaan kyseenalaistettavissa, sillä kerääjinä ovat toimineet kirkon edustajat. Saamelaiset ovat tiedonkeruutilanteissa saattaneet muokata kertomuksiaan kuulijoidensa korville sopiviksi. (Nilsson 1916, 307; Reuterskiöld 1912, 11; Pentikäinen 1995, 169-179; Rydving 1991, 34-37.)

Noitarummut kulttuurisina artefakteina ja niiden sisällön analysointi

Noitarummut ovat haasteellisia tutkimuskohteita. Haasteen tuo ensinnäkin rumpujen mykkä luonne. Mitään suoraa tulkinta-automaattia ei niihin ole olemassa. Hyvä lähtökohta rumpujen lähestymiseen onkin pohtia, mitä ne konkreettisimmillaan ovat: kulttuurisia artefakteja tietystä ajasta ja paikasta. Täten niihin voi soveltaa samoja tutkimusmetodeja kuin mihin tahansa kulttuuriin esineisiin.

Antropologi E. Adamson Hoebelin perusteesi kuuluu seuraavasti: inhimillisen materiaalsen kulttuurin ja mentaalisen sfäärin väliltä on väistämättä löydettävissä jokin yhteys. Kaikenlaiset artefaktit heijastelevat väistämättä aina sitä sosiaalista todellisuutta ideoineen, jossa ne ovat syntyneet. (Hoebel 1958, 8.) Tietysti artefaktin ja sen mahdollisesti sisältämän symboliikan ensimmäisen merkityksen on antanut jokaisen yksittäisen objektin luonut yksilö (Kotilainen 1992: 37-38), mutta yksilöt elävät aina rajatussa kulttuurisessa todellisuudessa.

Luomisensa ja kulttuurisen ideasiirroksensa jälkeen objekti on liikkunut ajassa ja paikassa. Niinpä voidakseen ymmärtää artefakteja, ja niiden luomisen taustaideoita, tutkijan tulee ottaa huomioon objektin liikkumisen ”jäljet”. Jäljittämisen perusideoista kertoo Barbara Hail, jonka seitsenosainen malli kattaa seuraavat aineistokategoriat: keräämisdata ja historia, sisäinen todistusaineisto, taiteilijan tulkinnat, fotografinen aineisto, kirjoitettu aineisto ja tutkimukset, vertailuaineisto vastaavista rinnakkaisista tutkimuskohteista ja alkuperäiskulttuurin hyväksyntä (Hail 1993, 31–37, 250–251).

Hailin mallia voidaan vielä hieman tarkentaa. Harvoin tulee kuitenkaan vastaan sellaista kulttuuristen artefaktien tulkitsijaa, joka ei korostaisi tarkastelukohteensa alkuperäisfunktioiden merkityksiä (esimerkiksi Rose 2001, 30; David & Sutton 2011, 427). On siis perusteltua esittää, että noitarummuista kiinnostuneen on ensisijaisen tärkeää tutustua historiajälkien lisäksi rummuista esitettyihin ehdotuksiin niiden tarkoitusperästä.

Niiden osalta alan tutkijoiden keskuudessa vallitsee yksimielisyys siitä, että rumpu on ollut primääristi ekstaasin tuottamisen väline. Vasta myöhemmin, mahdollisesti kristinuskon saapumisen myötä on toinen käyttötarkoitus, ennustaminen, noussut merkityksessään ekstaasin tuottamisen rinnalle ja paikoittain ohikin. (Hultkrantz 1991, 11–12; Rydving 1991, 31; Lehtola 2002, 28–29; Pentikäinen 1995, 173–174.)

Tulkinnat rumpujen kuvioinneista puolestaan hajautuvat runsaasti. Samoja kuvioita on pidetty muun muassa tähtitaivaan ilmiöiden representaatioina, suorina skandinaavisina lainoina ja saamelaisten alkuperäisinä uskomusolentoina (esimerkiksi Emsheimer 1964, 28–49; Pentikäinen 1995, 172–179; Christoffersson 2009; Hultkrantz 1991, 13). Kristillisiksi tulkittuja symboleita on selitetty pääasiassa saamelaisten poliittisen laskelmoinnin ja uskontojen sekoittumisen kautta. Toisinaan tulkittuja viittauksia kristinuskoon on myös pidetty myöhemmin erheellisinä (Nilsson 1916, 307; Reuterskiöld 1912, 11; Manker 1950; Rydving 1991, 34–37).

Noitarumpuja on kuitenkin mahdollista tutkia, jos haasteet tiedostetaan, ja niiden sallimissa rajoissa sovelletaan teoriasidonnaista otetta mielekkäällä, refleksiivisellä tavalla. Uskon, että Adamson Hoebelin teesi mahdollistaa tulkintarajauksien tekemisen muodostamieni teoretisointien kautta. Oman tutkimuskysymykseni kohdalla jo esitellyt teoriat saamelaisten perinteisestä uskonnosta, kristinuskon tuottamista vaikutusseurauksista, rummuista ja kulttuurisista artefakteista ovat käyttökelpoisia, jos niitä hyödynnetään metodologisesti tarkalla tavalla. Näitä välineitä käyttäen valitsen tarkasteluni keskiöön ne kaksi saamelaisrumpua, joista on käytettävissä alkuperäisten omistajien kertomukset. Barbara Hailin seitsenosaisen mallin pohjalta haen myös hyödyntämiskelpoisia lähteitä analyysin tueksi.

Noitarumpujen symbolien kanssa työskentelevä joutuu tekemään väistämättä teoriasidonnaista tutkimusta, jossa aineiston analyysin ja teorian tasot vuorottelevat. Ilman taustateorioita voi rumpujen symboliikan osalta onnistua vain sisällön erittely, ja sekin varsin mielivaltaisella ja spekulatiivisella otteella. Lisäksi, koska aineisto on väritynyttä ja suhteellisen niukkaa, on tulkintaa paikattava aukkokohdissa deduktiivisesti teorioilla. Aineistolähtöinen induktio puolestaan auttaa käymään läpi itse rummut mahdollisimman tarkasti, mitä kautta teorioiden testaaminen ja parhaassa tapauksessa uuden tiedon ja tutkimusnäkökulmien tuottaminen voi onnistua pelkkää teorialähtöisyyttä joustavammin, luovammin ja myös uskottavammin, kun teoriatasosta pyritään edes hetkittäin mahdollisimman kauas.

Valikoimani rummut, Mankerin dokumentaation yksilöt 71 ja 30 ovat lähtökohtaisesti hyvin erilaisia tapauksia. Rummusta 71 ei ole käytettävissä rinnakkaisaineiston jälkiä, kun taas rummusta 30 on runsaasti. Niinpä päädyn käsittelemään rummut erikseen ja hyödyntäen eri tulkintatapoja, jotka olen kehittänyt teoriasidonnaiseen tarkasteluuni sisällönanalyysin välineiksi.

Rumpu 71: nelikenttäteoria rajaamaan tulkintoja

Varhaisimmat kerätyt tiedot Ernst Mankerin rumpudokumentaation yksilöstä 71 ovat vuodelta 1691 Pohjois-Norjan Varangerista. Rummusta on keruun yhteydessä talletettu sen alkuperäisen omistajan, valmistajan ja käyttäjän, paikallisen Anders Poulsenin kertomus, jossa hän kertoo omat näkemyksensä pintakalvon kuvioinneista. (Manker 1950, 430-435; Rydving 1991, 44.)

Rumpu on kerätty hyvin jännittyneessä kontekstissa. Joulukuussa 1691 Anders Poulsen joutui viranomaisten kuulusteluun, koska hänen saamelainen lähiyhteisönsä oli tehnyt hänestä kantelun. Poulsenia pidettiin Varangerissa toisten asioihin puuttavana ärsyttävänä häirikkönä. Kun Poulsenin rummunkäyttö paljastui vallanpitäjille, päätettiin asiasta suorittaa oikeudenkäynti seuraavan vuoden helmikuussa. Kovinkaan neutraalina, ja Poulsenin näkökulmasta oikeudenmukaisena, sen prosessia ei kuitenkaan voitane pitää, sillä ajan norjalaisella oikeuslaitoksella vaikuttaisi jo lähtökohtaisesti olleen halu ja tarve muodostaa ennakkotapauksia saamelaisten epäilyttävinä nähdyistä elämäntyyleistä ja niitä seuraavista kuritustoimenpiteistä.

Kontekstissa on vielä otettava huomioon Poulsenin ikä ja jo mainitun häirikköstatuksen lisäksi hänen muu asemansa omassa paikallisyhteisössään. Joulukuussa 1691 Poulsen oli miltei satavuotias, mikä on luonnollisesti saattanut vaikuttaa hänen kertomustensa yhtenevyyteen ja luotettavuuteen. Toiseksi on mielestäni oletettavaa, että Poulsen alkujaan ulkopaikkakuntalaisena ja vanhojen tapojen säilyttäjänä sekä maineeltaan häirikkönä, on ollut vahvasti jo lähtökohtaisesti syrjitty yksilö. Oikeuslaitoksen tilanteen huomioiden syrjintää lienee tapahtunut sekä sisä- että ulkoryhmien puolelta. Vaikuttaisi mielestäni kaiken kaikkiaan vahvasti siltä, että Poulsenilla on ollut hyviä syitä muokata kertomustaan kristillisille kuulijoille sopivaksi. Näin ollen suhtaudun kriittisesti Håkan Rydvingin kritiikkiin Ernst Mankeria kohtaan, jossa Rydving toivoo Poulsenin kommenttien aikaisempaa suurempaa roolitusta (Rydving 2010, 49).

Toisaalta on helposti kuviteltavissa uskottaviakin argumentteja, joilla voitaisiin perustella Poulsenin hyvin kristillisvärätteisten kertomusten luonnetta. Ensinnäkin, vaikka suurin lähetysinto oli keruujankohdalla Norjassa vasta syttymäisillään, oli Norjan pohjoisenkin rannikko ollut kristinuskon vaikutuksen alainen jo vuosisatoja. Toiseksi rumpun kuvitus on niin omanlaisensa, että sisältökin saattaa noudatella aivan omaa logiikkaansa. Jos tämän argumentin nielee sellaisenaan, tulee vertaileva tutkimus rumpun 71 kohdalla hyvin haastavaksi, kenties jopa mahdottomaksi. Esimerkiksi Håkan Rydving kannattaa tätä ajatusta. (Rydving 2010, 44-49). Kyseessä olisi siis aivan oma yksittäinen tutkimuskohteensa, johon paneutuminen vaatii rinnakkaisuusien toteamisen sijaan syvemmälle menevää analyysiä.[\[8\]](#)

Rummusta on käytettävissä fotografista aineistoa, sisäistä todistusaineistoa, aikaisempaa tutkimustulkintaa, tietoa keruuhistoriasta, sekä taiteilijan / rumpun käyttäjän näkemystä sen symboleista (Manker 1950, 430-435). Aikaisempaa tutkimustulkintaa edustaa pitkälti arvossa pidetty rumpuasiantuntija Ernst Manker, jota osa tutkijoista tosin kritisoi ylimytologisovaksi, turhan kevyin perustein kuvioista perinteisiä uskomusolentoja löytäväksi tulkitsijaksi (Rydving 1991, 35-37).

Vertailemalla Poulsenin ja Ernst Mankerin selontekoja olen päätenyt luomaan rumpun tarkasteluun teoreettisen nelikentän. Ajatuksena on, että nelikenttä rajaa sitä potentiaalisten tulkintojen valtavaa määrää, joka kuvioista voidaan esittää. Metodissani käytetään muuttujina valikoitujen kertomuksien luotettavuutta.

Näin muodostuvat neljä kehystävää tulkintamallia: kristillinen, fasadinen, synkretistinen ja indefiniittinen, epämääräinen malli. Kristillisessä tulkinnassa hylätään Ernst Manker, joka on taipuvainen korostamaan symbolitulkinnossa perinteitä. Lähtökohdaksi otetaan luottaminen Anders Poulseniin, jonka tulkinnat mukailevat paljolti kristillistä käsitysmaailmaa. Håkan Rydvingin kriittinen tulkintavisio edustaisi metodissani juuri tätä kehystystä (Rydving 2010, 46-53). Päinvastaisessa tapauksessa saadaan fasadinen asetelma,[\[9\]](#) jossa omistajan kertomuksen nähdään toimivan taktisena harhautuksena kristillisille kuulijoille (Rydving 1991, 34-37). Jos taas

molempiin lähteisiin on luottaminen, saadaan näkyville synkretistinen asetelma, jonka hienosyisempiä ilmiöitä voidaan seuloa hyödyntämällä teoriatasoa. Indefiniittinen mallinnus vie tulkinnan pois käytetyistä tekstilähteistä, sillä siinä hylätään niiden molempien luotettavuus.

Nelikentän muodostamisen jälkeen rumpu analysoidaan mahdollisimman tarkasti. Omassa analyysissäni annan alkuun tilaa aineistolähtöisyydelle raportoiden samalla tekemiäni havaintoja. Fokukseni keskittyy ennen kaikkea kertomusten yhtenevyyksiin ja eroavaisuuksiin. Samalla esittelen toisilleen vaihtoehtoisia tulkintoja soveltamalla nelikentän kehystyksiä. Teen tämän käyttämällä hyväksi Rydvingin kautta muodostamiani muutoskategorioita ja Anders Poulsenin taustatarinaa. Vaihtoehtoisten tulkintojen esittelyn jälkeen vedän yhteen nelikentän ”lopulliset” kehystykset rummun kuvioista ja segmenteistä.[\[10\]](#)

Jakautuneen taivaan ja alisen kuvat

Rummun ylhäältä päin ensimmäinen taso on selkeä tulkittava, sillä tekstilähteet mukailevat toisiaan lähes täydellisesti. Kyseessä on saamelaisten perinteinen taivassfääri, jota tavataan kuvata juuri ylimmillä segmenteillä. Tässä rummussa siinä esitellään perinteiset tuulen ja ukkosen jumalat, sekä niiden joukkoon liitetty kuvion 3 (uhri-)poro (mainituista uskomusolennoista tarkemmin Porsanger 2005a, 32; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280; Pulkkinen 2011, 228-229, 231; Pentikäinen 1995, 120-122, 233-234, 238-239; Manker 1950, 62-75). Koko segmentissä on syytä käyttää nelikentästä erillistä perinteistä tulkintakehystä, sillä siitä ei suoraan ole tulkittavissa mitenkään merkittävää kristillistä vaikutusta. Ainoastaan poron kohdalla jää auki kysymys Mankerin varovaisesti ehdottomasta uhrimotiivista.

Ylhäältä käsin toinen segmentti sisältää sen sijaan vahvaa kristillisyyttä. Kyseessä on ilmeisesti toinen taivasalue. Tekstilähteissä kerrotaan kuvion 4 auringosta ja kuvioissa 5, 6 ja 8 kahdesta erilaisesta kolmiyhteisestä jumalolennoista, jotka liittyvät taivassfääriin: saamelaisesta *Radienista* ja kristinuskon Jumalasta persoonineen (*Radienista* Manker 1950, 76-88; Pulkkinen 2011, 228; Pentikäinen 1995, 235-238; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280). Kuvio 7 on kirkko ja Mankerin mukaan myös ”perinteisen pyhän käsityksen ilmentäjänä”. Merkilläpantavaa on huomio kirkkorakennuksesta taivassfäärissä kolminaisen jumalolennon yhteydessä.

Radien synkretistisenä olentona ja kirkkorakennus uskonnon makrotason harjoituspaikkana liittyvät muutoskategorioihin. Näin ollen päädyn soveltamaan koko kakkossegmentin kohdalla kristillistä ja synkretististä tulkintakehystä. Mielestäni on perusteltua ehdottaa, että kakkossegmentti on kristinuskon vaikutuksesta muodostunut transsendentti, ykkössegmentin perinteisestä taivaasta selvästi erillinen taivas, jossa synkretistinen *Radien*-Jumala hallitsee.

Kolmannessa segmentissä tekstilähteet eroavat huomattavasti. Tulkintaristiriidan ratkaisemiseksi voidaan hyödyntää ideaa kulttuurisen välivaiheen kalendaarisesta kaksinapaistumisesta. Koska kristinuskoko muokkasi saamelaisten kalenterin talvipuolta, voidaan Poulsenin kertomusta kuvioista 11-13 joulun miehinä ja kuvioista 9-10 kahtena Jeesuksen syntymään liittyvänä pyhimyksenä pitää uskottavana nimenomaan talven kohdalla. Mankerin esittämä tulkinta kuvioista 11-13 perinteisinä akka-olentoina saattaisi hyvinkin pitää paikkansa muiden vuodenaikojen, varsinkin perinteitä säilyttäneen kesän, kohdilla. Uskottavuutta Mankerille tuo sekin seikka, että akka-olentojen kolmikko on hyvin tavallinen kuvitusmotiivi noitarumpujen keskisen alueella (*Akka*-olennoista Pentikäinen 1995, 240-241; Porsanger & Pulkkinen 2005, 281; Pulkkinen 2011, 232-233; Manker 1950, 89-98). Tuon kuitenkin esille Mankerin näkemykselle vaihtoehtoisen tulkinnan muiden kuin talven vuodenajan osalta. Kyseessä saattaa olla myös tavallinen maanpäällisen elämän alue, jossa kuvitetaan tavallisia saamelaisia, omaa tai toisten yhteisöä, arkipäiväisissä toimissaan. Segmenttiin tuntuisivat lopulta sopivan sekä kristillis-synkretistinen että perinteinen tulkintakehys, riippuen kalendaarisesta kierrosta.

Neljännestä segmentistä löytyy muutamia tulkintahaasteita, joita olen pyrkinyt ratkaisemaan

hyödyntämällä alueella esiintyvää kuun kuviota 14. Kuun, *Manno*-jumaluuden, perinteinen assosioituminen liittyi kuolleisiin, joka taas linkittyy maan aliseen. Tämä uskomusyhteys antaisi perusteita esittää segmentin kuvaavan nimenomaan alista. Onhan se myös lisäksi rummun keskisegmentin alapuolella (Kuusta, ks. Pulkkinen 2011, 230; Pentikäinen 1995, 124-127; Porsanger 2005b, 224-225). Päädyn tulkintaan, jonka mukaan segmentissä kuvataan alkuperäismerkitykseltään perinteistä kuolleiden maata, *Jabmeaimoa* (perinteistä alisen uskomuksista, ks. Manker 1950, 103-107; Pentikäinen 1995, 214-215; Pulkkinen 2005b, 64-65; 2011, 234; Pettersson 1987, 70-76). Paikalle kuvitettu kirkkorakennus kuviossa 17 antaa kuitenkin viitteitä alueen jonkinasteisesta kristillistymisestä, ja teoriatasolta voidaan huomioda alisen ja kuolleiden muutoskategoria. Niinpä kristillis-synkretistinen kehystys sopinee segmentin tulkintaan. On mahdollista, että Poulsenin selitys kristillisestä yhteisöstä menossa kirkkoonsa kuuluu fasadiseen tulkintakehykseen. Yhtä perusteltua lienee kuitenkin ehdottaa, että hahmot edustaisivat jonkinlaista kuolleiden kirkkoa tai kirkon väkeä, alisessa tai keskisessä.

Alin segmentti on hyvin voimakkaasti kristinuskon sävyttämä. Käytännössä sen jokaisen symbolin kohdalla voidaan käyttää kristillistä tulkintaa. Ensinnäkin muutoskategorioissa mainitaan alinen. Toiseksi segmentissä kuvataan hyvin poikkeuksellisesti tulta (kuviossa 23), joka muistuttaa kuvailuja kristillisestä helvetistä.

Näin ollen, mukailemalla kristillistä tulkintakehystä, alin segmentti näyttäytyy perinteisestä alisesta erillisenä alamaailmana, kristillisenä helvettinä. Vaikka kristillisessä kehystyksessä painotetaan Poulsenia, ei Mankerinkaan kertomusta tarvitse kuitenkaan täysin hylätä. Poulsen nimeää kuvioihin 19-21 paholaisen tai useita erinäisissä toimissaan, kuvioon 25 helvetin haudan ja kuvioon 24 sieluja keittelevän tervapadan. Mankerilla pääosassa ovat perinteisen uskomusmaailman *akka*-olennot ja *noaidi*-teemat. Jälkimmäisen tulkitsijan vision voidaan olettaa kuvastavan kristillisen ajan takaisia uskomuskerrostumia. Voitaisiin ajatella, että Poulsenin kontekstissa niiden perinteet olisivat jo väistymässä, mutta mahdollisesti siten, että niiden rippeet ovat vielä näkyvillä. Niinpä synkretistinen kehystys sopii kevyemmällä painoarvolla kristillisen rinnalle.

Koko analyysiin voitaisiin ottaa lähtökohdiltaan myös täysin toisenlaisen tulkintatapa. Tällainen löytyy esimerkiksi Håkan Rydvingiltä (Rydving 2010, 43-50), jonka tulkintasuunta sijoittuisi kokonaisuudessaan omassa metodissani kristillisen kehystyksen hyödyntämiseen. Tämän lähestymistavan voi perustella esimerkiksi uskonnolla kristinuskon vaikutuksen hälventäneen perinteistä maailmankäsitystä niin, että sen kuvaamiseen ei enää ole ollut tarvetta (Rydving 2010, 44-45). Väitän kuitenkin toisin. Norjassa suurin lähetysinto syntyi vasta rummunkeruuta seuranneena vuosisadalla, mikä puoltaa perinteistä tulkintaa. Lisäksi Poulsenin taustatarinan kontekstin huomioonottaminen puoltaisi fasadista tulkintaa.

Rumpu 30: ikkuna rhombirumpujen perinteeseen

Rumpu 30 löydettiin 1720-luvulla eteläsaamelaisen parista, Folddalenista, Nordtrøndelagista. Samassa yhteydessä kerättiin omistajien, Bendix Andersenin ja Jon Torchelsenin, kertomus sen pintakalvon symboliikasta. Keruun toteutti vuonna 1727 kristillistaustainen henkilö. Perimätiedon mukaan rumpu olisi ennen löytämistään kulkenut perintökalleutena ainakin neljän sukupolven ajan. (Manker 1938, 596-607.) Tätä nykyä se sijaitsee Hennebergerin museossa, Saksan Meiningenissa. (<http://old.no/samidrum/locations.html>).

Rumpu 30 on kuvioinniltaan hyvin tyypillinen Norjan eteläisen saamelaisalueen aurinkokeskinen rumpu. Se muistuttaa suuresti muita alueensa rumpuja, esimerkiksi Mankerin dokumentoinnin 31:ä ja 22:a. Tyypillisiä piirteitä ovat aurinkokeskisyyden lisäksi segmenttittömyys sekä useiden symbolien merkityksien ja sijaintien yhtenevyydet. (Manker 1950, 217-218; Pulkkinen 2005c, 213-214.)

Uudenlaisella yhdistelmämenetelmällä Åselen traditioon

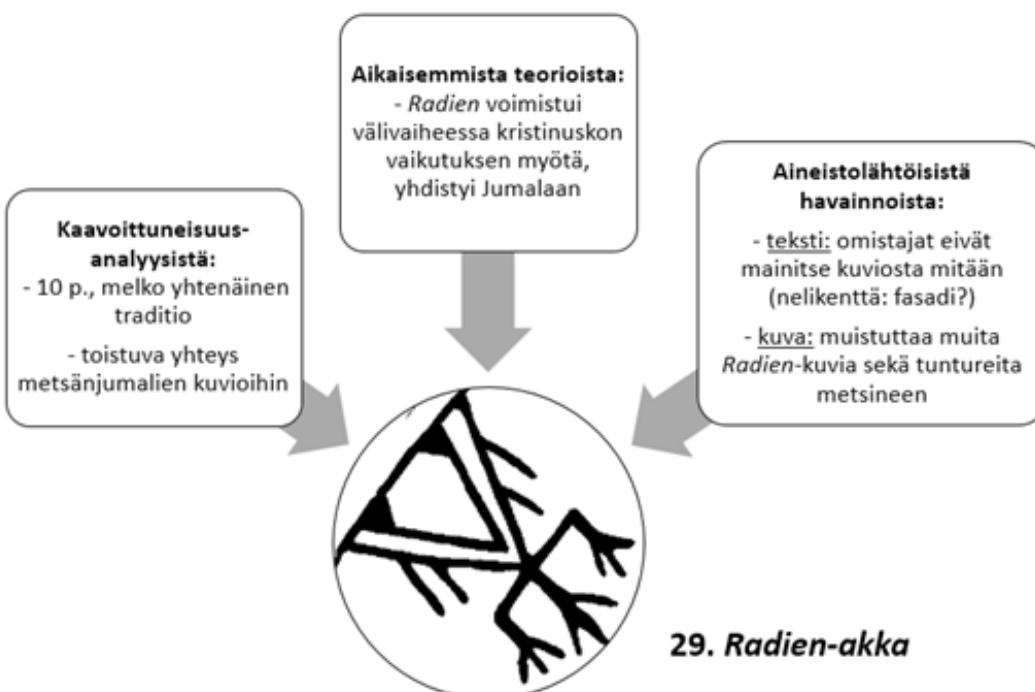
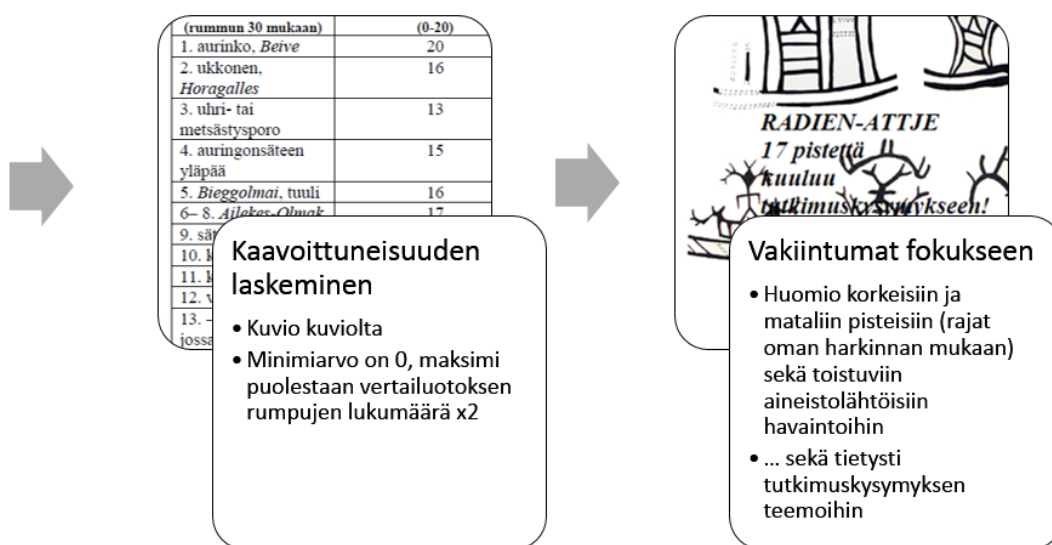
Rummussa 30 teen vertailevaa tutkimusta laajan rinnakkaisaineiston kautta, sillä Åselen rhombirummuista on käytettävissä kattava ja yksityiskohtainen taustamateriaali (Pentikäinen 1995, 175-178; Christoffersson 2009, 164, 190; Manker 1950, 217-218; Pulkkinen 2005c, 213-214). Materiaalin kaavoittuneisuuden ja sen parissa työskennelleen Ernst Mankerin tuotoksien kautta on mahdollista tehdä havaintoja eteläsaamelaisesta uskomustraditiosta.

Olen tehnyt Åselen traditiosta kymmenen rummun satunnaisotoksen. Tämän jälkeen olen tarkistanut Mankerin tulkinnat jokaisen rummun jokaisesta kuviosta. Olen mukailut lähtökohdassani Risto Pulkista, joka pitää Ernst Mankeria luotettavana rhombirumpujen tulkitsijana (Pulkkinen 2005c, 213-214). Näissä tulkinnoissa keskiössä on Mankerin kehittämä tulkinta-avain, jonka käytön yksityiskohtaisemmat piirteet löytyvät tarkimmin teoksesta *Die Lappische Zaubertrömmel II*, ja referoituna muun muassa Risto Pulkkinen artikkelista *Saamelaisten esikristillinen uskonto* (2011). Se esitellään ytimekkäästi myös Rolf Christofferssonin väitöskirjassa *Med tre röster och tusende bilder* (2009) ja omassa pro gradu -tutkielmassani *Noitarummut muutoksen kuvastajina* (2015). (Pentikäinen 1995, 175-178; Christoffersson 2009, 164, 190; Manker 1950, 217-218, Pulkkinen 2011, 254-255; Mononen 2015, 68-71.)

Mankerin avaimen johdannaiseksi olen kehittänyt uudenlaisen kaavoittuneisuutta avaavan analyysimenetelmän. Siinä sovelletaan muun muassa sosiaalitieteissä sekä kiitosta että kritiikkiä keränneitä yhdistelmämenetelmiä, joissa kvalitatiiviset menetelmät yhdistyvät kvantitatiivisiin (David & Sutton 2011, 294-298). Ideana on teroittaa metodiikkaa siten, että kvantitatiiviset lähestymistavat tuovat suureen laadulliseen aineistoon suunnistusapuja ja helposti todennettavaa konkreettisuutta. Laadullinen ote puolestaan avaa tarkemmin näiden lukujen merkityksiä.

Kaavoittuneisuusanalyysini toimii siten, että lähtökohdaksi otetaan niin kutsuttu ydinrumpu, analyysin kohde. Tämän jälkeen rummun vertailuaineisto, tai sen otos, käydään läpi kuvio kuviolta Mankerin tulkinta-avainta mukailien. Muuttujina käytetään kuvioiden olemassaoloa, sijaintia ja merkityksiä. Jos kuvio on vertailuaineistosta löydettävissä edes suunnilleen samoilta paikoilta ja samoin merkityksin kuin ydinrummusta, taulukoidaan löydös vertailurummun omaan osataulukkaan kaavoituspisteytyksellä 2, omalla koodillaan (esimerkiksi X). Jos vain osa osoitetuista määreistä toteutuu, annetaan yksi piste ja kirjataan ylös toinen erotuskoodi, esimerkiksi /, sekä kuvaus siitä miten tilanne eroaa rummusta 30. Niissä tapauksissa, joissa määreet jäävät kaikki toteutumatta, jätetään kohta nolville, ja kirjataan kolmas merkintätyyppi, omassa versiossani -. Samalla tehdään aineistolähtöisiä havaintoja ja omia tulkintoja, joista mielekkäimmät kirjataan suoraan taulukkaan.

Kun taulukointi on tehty, tarkastellaan aineiston vakioisimpia kohtia ja sovelletaan niiden ilmiöihin teoriatason tulkintakehyksiä. Yhdistämällä omia tulkintoja Mankerin avaimen ja siitä edelleen kehitettyyn uuteen systematiikkaan saadaan hahmoteltua ehdotuksia siihen, miten kristinuskon vaikutus näkyy noitarumpujen kuvituksissa. Omassa analyysissäni painotan toisinaan enemmän teoriaa, toisinaan aineistolähtöisempiä havaintoja, aina tilanteen mukaan. Muutamat teemat, jotka eivät suoranaisesti liity kristinuskon vaikutukseen, nousevat esiin aineistosta induktiivisesti. Asetan ne raportissani kriittiseen vuoropuheluun Mankerin kanssa. Niitä ei ole monia, mikä osaltaan kertoo Mankerin luotettavuudesta juuri Åselen rumpujen kohdalla.



Ristbalges: kristityn elämänpiiri täynnä tuonpuoleista voimaa

Niin kutsutussa *Ristbalgesissa*, kristityn tiessä ja kristittyjen elämänpiirin kuvioinnissa, kristinuskon vaikutus näkyy noitarummuissa konkreettisimmillaan (Manker 1950, 50–51; Pulkkinen 2011, 235–236). Saamelaiset ovat *balgesissa* selvästikin halunneet kuvittaa uuden valtakulttuurin arkipäiväistä elämää. Se on nähtävissä otoksen kymmenestä rummusta yhdeksässä. Kaavoittuneisuuspistemäärä on myös korkea, 16. Kuvio sijaitsee poikkeuksetta rumpujen sektorissa 2, oikeassa ylänurkassa, *Radienin* ja *Rotan* teemojen välissä, mistä Risto Pulkkinen nostaa esiin kysymyksen *Ristbalgesin* assosioitumisesta enemmän jompaankumpaan (Pulkkinen 2011, 235–236). *Balgesin* sisältö on hyvin kaavoittunut. Kaikissa tapauksissa on kuvitettu kirkko tai kaksi, sekä yksi tai useampia ihmishahmoja. Yleisiä kuvitusmotiiveja ovat myös pappi ja erinäiset kotieläimet.

Ristbalgesilla saattaa olla yhteys *saivoon* rakenteensa ja suhteellisen läheisyytensä perusteella. [11] *Saivon* merkitys eteläsaamelaisilla alueilla liittyy vahvasti maanalaisiin uskomusolentoihin. Sen tematiikka vaikuttaisi sivuavan myös perinteisiä käsityksiä kuolemanjälkeisestä elämästä ja tuonpuoleisesta. (Manker 1950, 108-118; Pentikäinen 1995, 146-148; Pulkkinen 2005f, 374-375.) Jos yhteys *Ristbalgesiin* pitää paikkansa, näkisin perusteltuna esittää, että kristillinen kulttuuri on näyttäytynyt saamelaisten silmissä täynnä tuonpuoleista voimaa, mikä on tuonut kuvittamisen tarpeelle lisäarvoa.

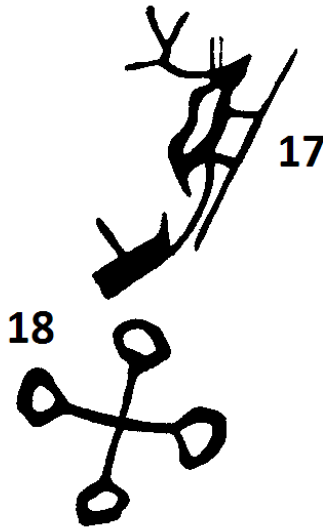
Rummun 30 *Ristbalges* on ongelmallinen yksilöllisen luonteensa takia. Kuvioinnin linjakokonaisuus 13-16 on epäilemättä *Ristbalges*, mutta otoksen traditioon vedoten siihen voitaisiin perustellusti laskea mukaan linjasta erillään esiintyvät kehäkuviot 31 ja 32. Ensimmäinen kuvaa pappia, jälkimmäinen on puolestaan kirkkorakennus. Sekä Manker että Andersen ja Torchelsen antavat kuvioparille kuitenkin taivaalliset määreet. Herää kysymys, mitä pappi ja kirkko tekevät taivaalla, osana alueen jumalan, *Radienin* tai Isä-Jumalan kolminaisuutta?

Vastaus tähän kysymykseen on mielestäni lopulta hyvin yksinkertainen, ja se sisältää ratkaisun myös kirkkoughrien mysteerin. Oletettavasti saamelaiset ovat välivaiheessa alkaneet pitää kirkkorakennuksia ja niiden "palvelijoita", pappeja, enemmän tai vähemmän väekkänä ja tuonpuoleisina olentoina. Koska kirkot korvasivat perinteiset yhteisölliset uhripaikat, ne omaksuivat samalla paikkojen perinteistä intersoonallista pyhyyttä. Taivaalle kirkko ja pappi ovat varmaankin siirtyneet lopullisesti niin kutsutun "lappilaisen triniteetin" muotoutuessa. Pitäisin uskottavana sellaista prosessia, jossa oppi Jumalan Pojasta ja tämän konkreettisesta läsnäolosta ehtoollisessa maanpäällisen ja taivaallisen yhdistäjänä ovat toimineet "taivaistumisen" myötävaikuttajina. Jos Mankerin varovainen ehdotus yhteydestä *saivoon* pitää paikkansa, vahvistaisi se tätä teoretisoitua yhteyttä.

Ristbalgesissa olisi siis lopulta kyseessä kristittyjen elämänpiiri, jota tuonpuoleinen voima värittää, ja joka kantaa mukanaan jäänteitä perinteisestä *saivosta* ja yhteisöllisten uhripaikkojen pyhydestä. *Balgesista* on myöhäisemmässä traditiossa, tai ainakin rummun 30 taustoissa, erotettu taivaallinen kirkko ja pappi, jotka ovat puolestaan vakiintuneet osiksi voimistuvaa *Radienia*. Käyttötarkoitus lienee ollut linjakuvion osalta tarkkailu, ennustaminen ja kirkonkylän asioihin vaikuttaminen. Taivaallisten kuvioden kohdalla käyttö on saattanut suuntautua esimerkiksi keskinäisten suhteiden ylläpitoon ja uhraamiseen. Yhteys *Radienin* kuvioon ratkaisisi *Ristbalgesin* paikan lähempänä taivassfääriä kuin *Rotan* ja alisen aluetta, joten Riston Pulkkinen avaamaan kysymykseen saadaan ehdotettua vastaus.

Samaanit piiloon: noitakuvioiden kätkeminen

On mielenkiintoista, että rummun 30 *noaidiin* ja samanismiin liittyvien kuvioden vastineita on otoksessani joko kulunut, kulutettu tai jätetty kokonaan piirtämättä neljässä tapauksessa kymmenestä. On hyvin mahdollista, että ilmiön taustalla on peittelymotiivi. Perusteita väitteelle lisää teoriataason muutoskategorioiden selkeä indikaatio perinteisen samanismin demonisoinnista. Lisäksi niiden rumpujen osalta, joissa peittelyä ei esiinny, on kuvitustradition kaavoittuneisuus huomattavaa.



Näin ollen Manker tuntuisi osuvan oikeaan ehdottaessaan rummun 30 kuvioiden 17, 18, 22 ja 23 liittyvän perinteiseen *noaiditematiikkaan*. Andersen ja Torchelsen antavat hyvin ymmärrettävistä syistä fasadista informaatiota kuvioiden 23 ja 17 kohdalla puhumalla vierailevasta ja matkaavasta saamelaisesta. Kuviot 17 ja 23 olisivat siten *noaideja*, 18 noituuteen liittyvä *gand*-voima, ja 22 samaanirumpu. (Manker 1950, 23, 54-55; Koponen 2005, 244-245; Pulkkinen 2011, 247-253; Pentikäinen 1995, 159-160.) Kuviot ovat saattaneet olla aktiivikäytössä, vähintäänkin ennustus- ja loihdintatoimissa. Kuvion 22 kohdalla ennustuskäytöstä mainitsevat jopa Andersen ja Torchelsen. Lisähuomiona mainittakoon, että *noaidi*-teemaan voitaisiin laskea mukaan myös kuvion 25 linnut, jotka toimivat Mankerin käyttämissä lähteissä vaihtoehtoina *noaidieläin* majavalle. (Manker 1950, 23, 54-55.)



22

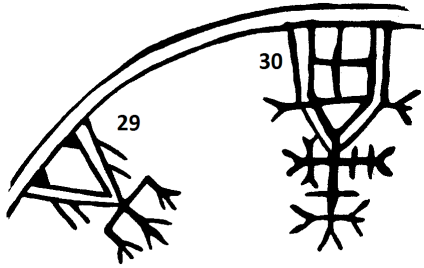


23

Kaiken kaikkiaan näiden kuvioiden osalta kristinuskon vaikutus näkyy voimakkaassa fasadissa, jonka takaa on kuitenkin löydettävissä perinteiset *noaiditeemat*. Tätä traditiota ovat Bendix Andersen ja Jon Torchelsen pyrkineet peittämään, joskaan eivät poistamalla itse kuvioita, kuten monet muut rummunomistajat ovat tehneet. Aktiivikäytön rajat kuviota 22 lukuun ottamatta ovat lopulta kysymysmerkki, mutta ainakin ennustusta ja *gandin* loihdintaa lienee harjoitettu. Voidaan olettaa, että alkuperäiset omistajat ovat vähintäänkin tunteneet perinteisiä samaaniuskomuksia.

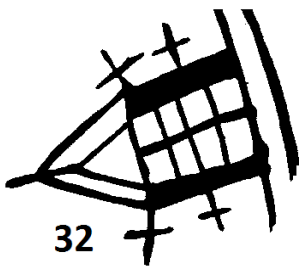
Jumala, joka nousi, valloitti ja katosi

Aikaisemmassa tutkimuksessa on ehdotettu, että *Radien*-taivaanjumala (kuviot 29, 30 ja 32) olisi muokkautunut ja osaltaan jopa syntynyt kristinuskon vaikutuksesta. *Radien* tunnetaan vain läntisiltä saamelaisalueilta. (Manker 1950, 76-88; Pulkkinen 2011, 228; Pentikäinen 1995, 235-238; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280.) Oletukseni mukaan saamelaisten voidaan ajatella germaanisten kansojen tapaan omaksuneen kristillisen jumalakäsityksen nimenomaan taivaanjumaliensa kautta (Steinsland 2005, 11-16).



Radien-motiivi on sinällään pintakalvoilla täysin poikkeukseton, mutta elävillä yksityiskohtaeroilla. Välillä *Radien* on yksi, välillä kaksi, toisinaan kolme - muutamissa tapauksissa nähdään jopa neljä *Radien*-essentian jakavaa jumalolentoa. Persoonien lukumäärän vaihtelun lisäksi *Radienit* kiinnittyvät toisinaan omiin kuvioihinsa itsenäisinä, toisinaan yhdistyvät yleisimmiksi *Radieneiksi*. Huomattavaa on, että yhdistelmäkuvioiden ilmentyessä on *Radien-attje*, rummun 30 kuvion 30 isäpersoonaa, poikkeuksetta läsnä. Vastaavaa vakioisuutta ei löydy muista persoonista.

Radienin persoonista *Akalla* ja *Bardnella* on selvä yhteys kahteen perinteiseen kuvioon. Kuviossa 29 esiintyvän *Akan* yhteys liittyy metsänjumalaan, Mankerin mukaan *Rananeidiin* tai *Leibolmihin* (Manker 1950, 76-88). *Radien-bardne*, kuvio 32, puolestaan liittyy kiistattomasti kirkkorakennuksen kuvioon.



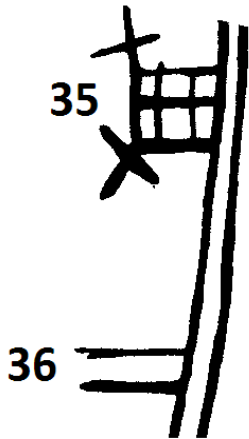
Näin ollen vaikuttaisi siltä, että kristinuskon vaikutuksesta *Radien* alkoi omaksua kristillisen jumalakäsityksen piirteitä ja niiden myötä sekä voimistui että kolmiyhteistyi. Saattaa toki olla, että *Radien* olisi jo syntyperiltään synkretistinen, ja siten alun alkujaan kolmiyhteinen ja merkityksellinen hallitsijajumala. Muutos tuskin on kuitenkaan ainakaan heikentynyt lähetystyön voimakkaimpina vuosisatoina. Se on keskittynyt selvimmin *Radien-attjeen*, mikä selittäisi isäpersoonan kuvion kaavoittuneisuuden, näyttävyyden ja keskeisyyden.

Voimistuminen on merkinnyt myös uusien merkitysalueiden valtausta: varhaisemmat *Rananeid*, *Leibolmai* ja yhteisölliset pyhät paikat kirkkokuvioiden muodossa ovat tulleet absorboituiksi taivaanjumalan persooniin. Vaikuttaisi siltä, että *Ristbalgesin* luvussa avattu *Bardnen*, kirkon, papin, yhteisöllisten uhripaikkojen ja *saivon* yhteyden teoretisointi saa tästä lisäpontta. Liitos taivaanjumalaan ei ole mitenkään merkityksetön seikka.

Käsillä on välivaiheen tilanne, jossa *Radien* ja kristillinen Jumala ovat sekoittuneet toisiinsa. Muutos on poikkeuksellisen pitkällä ajatellen rumpuotosta. Sekoittumisessa *Radien* voimistuu merkityksissään, *Attje* nousee sen keskeisimmäksi hahmoksi ja muut persoonat absorboivat itseensä aiempia perinteisiä pyhyiksi. *Ristbalgesin* alueen ilmiöt tukevat teoriaa kirkosta ja papista pyhinä kohteina. *Radienin* kietoutuminen Jumalan kanssa on myöhemmin johtanut koko nousun päätökseen ja kristillisyyteen absorboitumiseen.

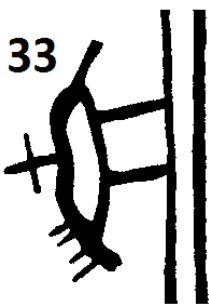
Kristityille elintilaa kuolemassakin

Hautateema löytyy otoksen jokaisesta rummusta. Ydinrummusta löytyvä erottelu kristillisen ja lappilaisen haudan välillä on kuitenkin tulkittavissa ainoastaan yhdestä rummusta. Tämä kertoisi siitä, että rummun 30 hauta-asetelma, kuviot 35-36, on poikkeuksellisen kristillinen. Suurimmassa osassa Åsele-rumpuja kehän oikea sivusta on luonnollisine yksityiskohtavaihteluineen omistettu pelkästään perinteiselle saamelaiselle alisen kuolleiden maalle, *Jabmeaimolle*. (Manker 1950, 103-107; Pentikäinen 1995, 214-215; Pulkkinen 2005b, 64-65; 2011, 234; Pettersson 1987, 70-76.) Kenties ne edustavat varhaisempaa tulkintaa, jossa alisen instanssi on yksi ja jakamaton.



Rumpu 30 ja 1 kertoisivat siten tarinaa, jossa tämä ykseys on alkanut jakautua. Muutuskategorioissa mainittiin kuolleet, joten kahtia jakava kristinuskon vaikutus tuntuu selviöltä. Se on luonut välivaiheeseen synkretistinen asetelma, jossa kristityillä on nähty olleen oma alueensa, paikkansa ja kenties todellisuutensa alisessa. Jos haudat kuitenkin tulkitaan teinä aliseen, on esitystä hieman muokattava: kristityt kulkevat omaa tietänsä elämässä (*Ristbalges*) ja kuolemassa (hauta).

Saamelaisten tautidemoni *Rota*, kuviossa 33, on pintakalvoilla hyvin kaavoittunut. Sen kuvio sijaitsee traditiossa *Jabmeaimon* välittömässä läheisyydessä. *Rotan* yleisin symboli on hevonen, jolla demonin uskottiin ratsastavan, ja joita uhraamalla sitä pyrittiin karkottamaan. (Manker 1950, 98-107; Porsanger & Pulkkinen 2005, 281-282; Pentikäinen 1995, 214-215, 242-243; Ränk 1981, 1985; Pulkkinen 2005b, 64-65, 339-340; 2011, 234-237; Pettersson 1985, 163-168; 1987, 70-76.)



Aikaisemmissa teorioissa on ehdotettu, että *Rota* olisi kristinuskon vaikutuksen myötä muuntunut pelkästä tautidemonista vähitellen myös maan alisen demoniseksi hallitsijaksi perinteisen *Jabmiidahkkan* tilalle (Manker 1950, 98-107; Porsanger & Pulkkinen 2005, 281-282; Pentikäinen 1995, 214-215, 242-243; Pulkkinen 2005, 64-65, 339-340; 2011, 234-237; Pettersson 1985, 163-168; 1987, 70-76). *Rotan* läheisyys *Jabmeaimon* kuvioihin ja muiden aluetta varsinaisesti hallitsevien hahmojen puuttuminen viittaavat muutoksen toteutumiseen. Ainoastaan rummussa 33 kuvataan *Jabmeaimon* hallitsija, joka ei ole *Rota*. Koska asetelma näyttää varsin kaavoittuneelta, on perusteltua ehdottaa *Rotan* kristillisväritteisen muutoksen toteutuneen välivaiheessa jo hyvin

varhain eteläsaamelaisilla alueilla.

Rotan osalta käyttötarkoitus lienee ollut esimerkiksi tautien ennustaminen ja niiden parantaminen hevosuhrien avulla. Demonisoitujen kuolleiden kohdalla funktio näyttää siirtyneen perinteisestä yhteydenpidosta kohti pelkkää kuoleman kuvantamista.

Verhon takana uhrataan



Perinteiset pyhät paikat näyttäytyvät kirkkotematiikan lisäksi rumpujen vasemmalla sivustalla. Niiden osalta otos valottaa Åselen traditiosta aivan uudenlaista, vielä dokumentoimatonta vakiintuneisuutta. Jos kuvioiden 27 ja 28 nimittäjiksi annettaisiin Andersenin ja Torchelsenin esittämien tunturimaisemien sijaan ”perinteinen pyhä paikka, jossa uhrilava”, nousisivat niiden kaavoittuneisuuspisteet merkittäviksi. Lavoja ja jumalakuvia sisältäviä, pääasiassa kotien yhteyteen rakennettuja perinteisiä uhrauspaikkoja sisältään pitävä traditio on yli kaksi kertaa tunturimaisemia vakiintuneempi. Uhrauspaikkoja on myös yleensä kuvitettu rumpuihin kaksi kappaletta.

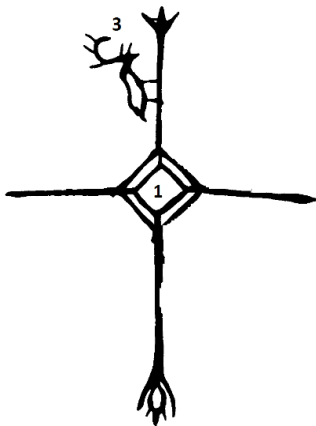


Dokumentoimattomuuden selittäjäksi voitaisiin tarjota jälleen kristinuskon vaikutusta. Andersen ja Torchelsen mitä todennäköisimmin peittelevät alkuperäistä traditiota kertomalla vain neutraaleista ympäristön kuvista. Fasadisuutta on tässä kohtaa pidettävä luonnollisimpana tulkintavaihtoehtona, sillä mikrotason perinteet olivat hyvin vaikeasti poiskitkettäviä. Siksi onkin mahdollista, että viattomina esitettyjä symboleita olisi käytetty osana kodin uhrimenoja vielä pitkälle kristillistyneellä aikakaudella.



Auringonpalvonnan sammuminen katkaisee myyttisen elinkeinoyhteyden

Andersenin ja Torchelsenin kerrontatapaan kuuluu vahva perinteisten uskomusolentojen depersonointi. Esimerkiksi rhombirumpujen nimikkokuvio ja kaikista kaavoittunein symboli Aurinko (maksimipistemäärä 20) on perinteisessä tulkinnassa eteläsaamelainen jumaluus, *Beive* (Porsanger 2005a, 32; Manker 1950, 62-65), ei suinkaan pelkkä taivaankappale. Eteläisillä ja läntisillä saamelaisalueilla Aurinkoa on pidetty koko maailmaa hallitsevana jumalana, jota rhombin ”neljän ilmansuunnan” kaikkialle levittyvät säteet kuvaavat. Toisinaan se on nähty myös melko abstraktina voimana, jonka olemus liittyi poroihin ja ihmisiin. (Manker 1950, 62-67.) Auringolla, saamelaisilla ja tärkeimmillä elinkeinoilla on uskottu olleen tiivis myyttinen alkuyhteys (Pulkkinen 2011, 228-229; Pentikäinen 1995, 120-122). Andersenin ja Torchelsenin kertomuksesta perinne ei kuitenkaan käy mitenkään ilmi. He sijoittavat auringon tarinoissaan *Bieggolmain*, perinteisen tuulensuon jumalan yhteyteen.



Auringon perinne näyttäisi siis olevan joko piilossa tai kadonnut. Täysin kadonnut se kuitenkin tuskin on, sillä perinteinen merkitys on ollut hyvin suuri. Lisäksi jopa muutosvuosisadoilta on säilynyt perimätietoa, jossa auringon kunniaksi syödään keskikesän puuroa ja sille uhrataan. (Pulkkinen 2011, 228-229; Porsanger 2005a, 32; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280.) Pidänkin voimakkaasti muuttuneen, heikentyneen perinteisen tradition tulkintaa tyystin kadonnutta versiota selvästi uskottavampana.

Näen, että koska *Radien* on alkanut voimistua, on saman taivassfäärin perinteisesti jakaneen *Beiven* ollut luonnollista väistyä (Manker 1950, 62-67). Samalla Auringon myyttinen, elämää luova ja sitä ylläpitävä voima on korvautunut kristillisellä vastineella ja liittynyt *Radien*-Jumalaan. Voidaan ajatella, että tämä prosessi peilaa sosiologista muutosta, jossa saamelaisten yhteisörajat ovat siirtyneet heidän etnisen sisäryhmänsä ja elämän alkulähteen myyttisestä yhteydestä universaaliin ihmisyyteen, jossa elinkeinot eivät ole enää ratkaiseva tekijä. Tällainen ajatus näyttäytyy uskontoekologisessa tulkinnassa perustana uskonnon voimakkaalle muotoutumiselle (Burhenn 1997, 111-126; Pulkkinen 2014, 13-14; 2011, 209; Hultkrantz 1985, 11-12; Hultkrantz 1981, 117-134).

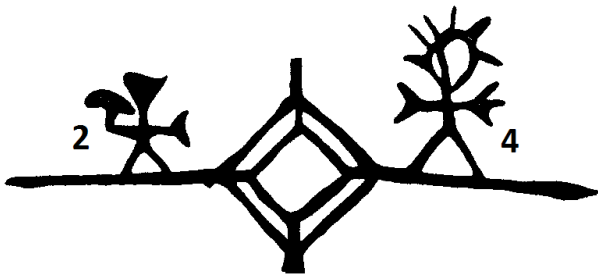
Kaiken kaikkiaan käsillä on traditionaalisen aurinkojumaluuden demytologisoituminen, ja sen perinteisten merkitysten korvautuminen *Radien*-Jumala -synkretismin sisällöllä. Muutosprosessi on tuottanut myyttisen katkoksen elinkeinoihin ja samalla laajennuksen yhteisörajoihin: nämä ovat seikkoja, jotka ovat vauhdittaneet radikaalisti koko uskonnon muutosta. Sittemmin rhombi on muuntunut lähinnä abstraktiksi jäsennyksuvioksi, samalla kun aurinko on absorboitunut persoonattomana tämänpuoleisena taivaankappaleena *Bieggolmain* symboliin.

Helvetillinen ukkonen ja persoonaton tuuli

Perinteisten ukkosen- ja tuulenjumalten, *Horagalleksen* ja *Bieggolmain* kuvat kuvioissa 2 ja 4 ovat otoksessa erittäin vahvasti kaavoittuneita (*tarkemmin perinteisistä jumalista esimerkiksi* Porsanger 2005a, 32; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280; Pulkkinen 2011, 228-229, 231; Pentikäinen 1995, 120-122, 233-234, 238-239; Manker 1950, 62-67, 68-75). Kuvioiden sijainti on poikkeuksetta rhombissa, Auringon alueella taivaalla, keskenään vertikaalilinjan vastakkaisilla puolilla. Alkuperäisten omistajien kertomukset kuvioista kuitenkin poikkeavat traditionaalisista uskomuksista.

Bieggolmain kuvio on Bendix Andersenin ja Jon Torchelsenin silmissä persoonaton: auringon ja hyvän sään ilmentäjä. Tiedonanto saattaa olla fasadinen tai sitten jumala on menettänyt perinteiset piirteensä. Aurinkotradition murrokseen viitaten kallistuisin perinteen muutoksen puolelle. Toisaalta perinteet tuskin ovat täysin kadoksissa, ottaen huomioon muutosvuosisatojen puuronsyöntitraditiot (Pulkkinen 2011, 228-229; Porsanger 2005a, 32; Porsanger & Pulkkinen 2005, 280). Yksi mahdollinen tulkintavisio on palvonnan muuntuminen kunnioitukseksi.

Horagalleksen, jota Andersen ja Torchelsen nimittävät Paholaiseksi, kohdalla päästään tekemään kansainvälistä vertailua, sillä esimerkiksi suomalaisten perinteinen ukkosenjumala, Perkele, yhdistyi kristinuskon paholaiskäsitteeseen. Samaten skandinaavien keskuudessa laajaa kansansuosiota nauttinut Thor demonisoitiin vahvasti, koska sen nähtiin kilpailevan Kristuksen kanssa samoista uskomusmerkityksistä. (Pulkkinen 2011, 228, 231; Pentikäinen 1995, 233-234, 238-239.)



Vastaavaa kaksinkamppailua näytettäisiin käyneen perinteisen sodan- ja runoudenjumala Odinin ja Jumalan Isä-persoonan välillä (Pulkkinen 2011, 235-237). Muun muassa edellisen yhden tärkeimmän symbolin, hevosen, demonisointi lienee seurausta juuri tästä kamppailusta. Näin ollen noitarumpujen kuvioinneissa yleisesti esiintyvät Thoriin liitetyt vasararistit ukkosen symboleina, *Horagalleksen* vasarat ja Odiniin viittaavat *Rotan* hevoset lienevät kuvallisia linkkejä skandinaavien ja saamelaisten kulttuurisesta yhteydestä yhteisen missionaarisen paineen alla.

Kaiken kaikkiaan *Horagalleksen* ja *Bieggolmain* kuvaparissa nähdään kaksi entistä taivaanjumalaa, uhrikohdetta ja interpersoonallista toimijaa, jotka ovat muuntuneet demoniseksi uskomusolennoksi ja abstraktiksi hyvän sään ilmentäjäksi. Varsinkin *Horagalleksen* sosiaalinen muutos on hyvin dramaattinen. Aikaisemmin ihmisiä suojellut, pahoja voimia kukistanut, elinkeinoihin ja elämänvoimaan suotuisasti vaikuttanut ukkonen kääntyi yhtäkkiä vainoamaan ihmisiä, vaarallisena ja kaikin tavoin kartettavana paholaisena, *Radien*-Jumalan vastustajana. Kuvioiden käyttötarkoitukset lienevät jääneen sään ennustamiseen ja siihen vaikuttamiseen, ukkosen demonisoidun luonteen perusteella myös ukkosen torjuntaan.

Naiset



rummun pinnalla merkinä uskonnon feminisoitumisesta?

Rummun 30 pinnalta löytyy kaksi naishahmoa, kuviot 37 ja 45. Tilanne on poikkeuksellinen ajatellen Åselen traditiota, sillä otoksessani naissymbolien kaavoittuminen on tyystin olematonta. Selittäjäksi voisi käydä kristinusko, jonka yksi merkittävimmistä vaikutusvoimista osui saamelaiden miesten uskontoon. Muutoskategorioiden teoretisointien mukaan välivaihetta väritti uskonnon feminisoituminen, joka täten kuvastuisi rummun 30 pinnalla (Rydving 1993, 144-149; 151-154). Koska ilmiö ei muutoin vaikuttaisi näkyvän ollenkaan Åselen traditiossa, tulisi kristinuskon vaikutusta kaikesta päätellen pitää rummun 30 kohdalla poikkeuksellisen voimakkaana. Toki, koko feminisoitumisen prosessia voidaan kyseenalaistaa, kuten taustaluvuissa esitin.

Kuvion 37 naishahmo kuuluu Åselen traditiossa epäilemättä aliseen. Alueella kuvataan yleensä kuolleita saamelaisia. On kuitenkin mahdollista, että hahmo ja kuvioide



n 38-40 *akat* tulisi kaikki tulkita maanpäällisiksi. Molemmat tulkinnat ovat perusteltuja. (Pentikäinen 1995, 240-241; Porsanger & Pulkkinen 2005, 281; Pulkkinen 2011, 232-233; Manker 1950, 89-98.) Kummassakin tapauksessa kyseessä on kuitenkin poikkeuksellisesti naiseksi identifioitu saamelainen, mikä korostaisi kytkentää uskonnon feminisoitumiseen.

Yhteenveto ja johtopäätökset

Yhdistelemällä artefaktitutkimusta uskontohistorialliseen muutostutkimukseen saadaan parhaimmillaan luotua kaksiosainen peilaus, jonka osat korjaavat toisiaan. Saamelaiset noitarummut herättävät paljon kysymyksiä, mutta toisaalta ne pitävät sisällään myös konkreettista ja korjaavaa aineistoa makrotason teoreettiselle tarkastelulle.

Lähdin artikkelissa liikkeelle kirkkouhrien mysteeristä. Saamelaiset ovat uhranneet kirkkorakennuksille välivaiheen synkretistisen maailmankuvansa sisällä. Siksi ei olekaan mikään ihme, että ilmiöstä on toistaiseksi ollut vaikea sanoa mitään tarkempaa, sillä sitä ei ole tarkasteltu kristinuskon vaikutuksen ja akkulturaation kontekstissa.

Uskonto on operatiivinen käsite, joka näyttäytyy varsin erilaisena saamelaisten perinteisen elämäntavan ja kristinuskon välillä. Saamelaiset kuuluvat alkuperäiskansoihin, joita koskevan yleisen teoretisoinnin kautta voidaan yrittää rekonstruoida saamelaisten "kadonnutta uskontoa". Uskontoekologista paradigmaa hyödyntämällä erot kristinuskoon selittyvät muun muassa erilaisilla ympäristösuhteilla, luontoa hallitsemaan kehitetyn teknologian määrällä sekä niiden kautta

muodostettujen kulttuuripiirteiden kautta. Kristillisen lähetyksen ja kahden kulttuurin kohtaamisen intensiivisistä vuosisadoista saadaan puolestaan mennyttä ymmärtävää, uskontohistoriallista tietoa mikrotutkimuksen tuloksista. Niiden osalta Håkan Rydvingin tutkimuksesta voidaan muodostaa makrotasolla hyödynnettäviä muutoskategorioita. Teoretisoituja ilmiöitä voidaan puolestaan peilata saamelaisten noitarumpujen antiin.

Esittelin kaksi saamelaista noitarumpua, joiden tarkastelun toteutin teoriasidonnaisen sisällönanalyysin välinein. Teoriapohjanani toimivat pääasiassa muutoskategoriat, uskontoekologinen näkökulma ja saamelaisten perinteisestä uskonnollisuudesta esitetyt käsitykset. Koska valmista tulkintatapaa ei suoraan ollut saatavilla, muodostin sellaisen itse.

Pyrin rakentamaan analyysini lähdemateriaalien tarkkuusaspektien vaatimilla tavoilla. Rummun 71 kohdalla tulkinta-aineksen niukkuus johti uudenlaisen neliosaisen teoriakehikön luomiseen. Käytin nelikenttää rummun kuviointeihin tekstilähteineen ja taustatarinoineen painottaen teoriapohjani löydöksiä.

Rummussa 30 käytin puolestaan runsasta rinnakkaismateriaalia, josta otin kymmenen yksikön otoksen. Sovelsin otokseeni määrällisen ja laadullisen tutkimustavan yhdistelmää, jossa käyttövarana toimivat aiemmin mainitun teoriapohjan lisäksi Ernst Mankerin Åselen tulkinta-avain.

Molemmat rummut tuntuisivat kertovan muutamissa kohdissaan hyvin yhtenevää tarinaa välivaiheen muutoksista. Ensinnäkin *Radien*-Jumala-synkretismi on selviö. Taivaanjumala on noussut merkityksissään, vakiintunut kolmiyhteiseksi ja alkanut syrjäyttää muita jumalia, kuten Aurinkoa. Synkretismin vahvistuminen on lopulta kääntynyt *Radienin* tuhoksi, kun se on absorboitunut kristinuskon Jumalaan.

Toiseksi taivaanjumalan nousuun kytkeytyy molemmissa rummuissa mielenkiintoinen kirkkorakennusten "taivaallistumisen" ilmiö, joka vastaa pitkälti kysymykseen artikkelin avanneista kirkkouhreista. Esitän, että välivaiheen pyöryksessä saamelaiset ovat alkaneet liittää aikaisempien uskonnon yhteisösfääriin pyhien paikkojen ominaisuuksia juuri kirkkoihin. Lopulta kristillisen kulttuurin vaikutuksen myötä, kärjessä kenties opetus ehtoollisesta taivaallisen ja maallisen sitojana, on nostanut kirkon osaksi synkretististä *Radien*-Jumala-käsitystä. Välivaiheessa kirkko on ollut saamelainen pyhyys, mahdollisesti jopa jumala. Åselen traditiossa tämä näkyy laajemmin *Ristbalgesin* ja *Radien-bardnen* kuvioiden linkityksessä ja rummussa 30 hyvin konkreettisesti taivassfääriin sitomisessa. Niiden osalta ilmiö on sidottavissa myös pappeihin.

Kolmanneksi perinteinen kuolleiden maailma, *Jabmeaimo*, tuntuisi jakautuneen kahtia. Rummussa 71 on nähtävillä kaksi erillistä alisen instanssia, joista toisen on kristinuskon tuonut kokonaan mukanaan ja toiseen on sen vaikutuksesta syntynyt niin kutsuttu kuolleiden kirkko. Kristillinen vaikutus näyttäytyy edellisen kohdalla retributiivisena ja alista *noaidin* henkimatkoja demonisoivana, jälkimmäisessä yhteisöä keskittävänä voimana. Rummussa 30 puolestaan näkyy Åselen traditiossa harvinainen kaksihautainen järjestelmä, mikä kertoisi kristityillä olleen oma erillinen sijansa elämän lisäksi kuolemassakin.

Neljänneksi alisen tematiikkaan voidaan sitoa *Rotan* siirtyminen silkasta tautidemonista alisen hallitsijaksi. Tästä kertovat laajempi Åselen traditio sekä rummussa 71 yhdistyminen kristilliseen piruun. Synkretistiseen asetelmaan voidaan liittää vaikutus skandinaavien Odinista.

Viidentenä muutoskategoriana voidaan mainita perinteisten yhteisöllisten uhripaikkojen puuttuminen. Rummussa 71 niiden paikan näyttäisivät ottaneen kirkot, rummun 30 puolestaan mahdollistaessa Åselen traditioon peilaten fasadisen tulkinnan. Kristillinen vaikutus olisi täten siis kahtalainen, pitäen sisällään sekä sekoittumista että piilottamista. Kuudenneksi molemmissa tapauksissa pintakalvoilla näkyy naishahmoja, mikä ainakin Åselen traditiossa on harvinaista. On mahdollista, että niissä näkyy kristinuskon vaikutuksen tuoma uskonnon feminisoituminen.

Lopulta kummassakin rummussa, ja Åselen traditiossa laajemminkin, on pyritty vahvasti peittelemään samanisin traditiota. *Noaidi*-kuvioiden olemassaolo on saattanut olla pelkästään perinteistä samaanilaitosta muisteleva jäännös, ei niinkään ekstaasintuoton aktiivikäytön ilmentäjä. Se on kaikesta huolimatta näyttäytynyt hyvin vaarallisena teemana kristittyjen lähetystyöntekijöiden kanssa toimittaessa. Fasadisuus, oli takana aktiivista noituuden harjoittamista tai ei, on välivaiheen kulttuurikontekstia ajatellen hyvin ymmärrettävää. Tutkittujen rumpujen käyttötarkoituksista voi varmuudella listata vain ennustuskäytön, ympäristön ja mielenmaiseman kuvaamisen sekä tradition säilyttämisen. Loput funktiot kuten henkimatkailu, kaukaisuuksien tarkkailu, uhrikäyttö ja ympäristöön konkreettinen vaikuttaminen jäivät analyysissä esittelyistään huolimatta lähinnä teoreettisten oletuksien ja sivistyneiden arvauksien tasolle.

Yritys muodostaa saamelaiden perinteisen uskonnosta yleiskuvaa on haasteellinen asetelma, ja sitä voidaan kritisoida muun muassa kyseenalaistamalla uskontoekologisten näkökulmien lähtökohtia. Håkan Rydvingin tutkimustulokset, joita käytän muutostarkastelun ohjenuorana, ovat mikrohistoriaa ja siten suoraan yleistettävissä korkeintaan luulajansaamelaiden alueella. Tässä tutkimuksessa olen toisin sanoen luonut kehystävää makrotasoa varsin rajallisen, joskin tarkan mikrotason kautta.

Toisaalta mikrotason systemaattisesti tuotettu anti on kristinuskon vaikutustutkimuksessa juuri niin kapea kuin on, rajoittuen pitkälti Håkan Rydvingiin.^[12] Rydvingin kaltaisia metodologisesti tarkkoja mikrotarkasteluja tarvittaisiin lisää. Uskontoekologian osalta kyse on viime kädessä tutkijakohtaisista käsityksistä liittyen siihen, kuinka mielekäs on makrotason tarkastelu tämän kaltaisessa tutkimuksessa. Oma näkemykseni on, että sekä mikro- että makrotaso ovat tärkeitä. Tutkimalla mikrohistoriaa muiltakin saamelaisalueilta voitaisiin makrotason kehyksiä tarkentaa edelleen: mikrotason joskus hyvin hankalasti hahmottuvia ilmiöitä voidaan puolestaan systematisoida makrotason teorioiden avustuksella. Tähän kaksinaiseen peilaushyötyyn olen pyrkinyt omassa rumpuanalyysissäni.

Toiseksi analyysissäni voidaan haastaa niiden teoriasidonnaisuuden sisältämä osittainen teorialähtöisyys. Teorialähtöisessä tarkastelussa aineistosta saatetaan löytää juuri sitä mitä on lähdetty etsimään. Toisilla taustaolettamuksilla analyysi olisi muodostunut erilaiseksi.

Toisaalta, sama lähtökohta koskee myös aineistolähtöisiä analyyssejä. Tutkija ei yksinkertaisesti pysty ajattelemaan ilman ennako-oletuksia ja omaksumiaan teorioita. Refleksiivisyyden ihannetta ei tarvinne erikseen korostaa.

Kolmanneksi, rumpu 71 on vaikea tulkintatapaus. Sen yksilöllisen luonteen takia on todettava, että antamani segmenttitulkinnat ovat korkeintaan suuntaa-antavia ja niiden rinnalle mahtuu muitakin, kuten Rydvingin rummusta esittämät tulkinnat. Tässä kohtaa *indefiniittinen* tulkintakehys astuukin ennen kaikkea korjaavana tekijänä mukaan. Toivon mukaan jatkotutkimuksessa saataisiin tuotettua, mahdollisesti nelikentän hyödyntämisen yhteydessä, myös kokonaan tästä systematiikasta irrallisia tulkintoja. Samalla ehdottaisin rummun alueellisen paikallishistorian tarkkaa tutkimista.

Neljänneksi, rummun 30 kohdalla tehty Åselen tradition katsaus on otokseltaan satunnainen ja kattaa selvästi alle puolet koko korpuksen heliosentrisistä rummuista. Jos rummun 71 analyysiä tulisi viedä jatkossa syvemmälle, pitäisi 30:n vastaavaa laajentaa, jolloin tarkastelu tähän traditioltaan yhtenäiseen rumpukategoriaan saataisiin mahdollisimman kattavaksi. Loput Åsele-
rummut kaipaavatkin analyysia.

Viidenneksi, erilaisen kaavoittuneisuuden havaitseminen laadullisesta aineistosta vaatii tulkintaa. Varsinkin kvantifioiva vaihe rummun 30 analyysissä vaatii tulkinnanvaraisia pisteytyspäätöksiä, joiden yhdenmukaisuuteen eri tutkijat tuskin kaikissa kohdin päätyisivät edes yhtenevillä aineistoilla ja taustateorioilla. Toisaalta erilaisille tulkinnoille on syytä antaa tilaa, kunhan ne perustellaan ja niistä käydään keskustelua. Kuten ennen analyysiin ryhtymistäni totesin, rumpujen tutkimuksen ohjenuoraksi soveltuu kaikista kehystarkennuksistaan huolimatta ajatus: yksittäistä

totuutta rummuista tuskin kannattaa lähteä etsimään.

Artikkelini on esimerkki induktion ja deduktion, sekä mikro- ja makrotason molemminpuolisesta käytöstä, jossa uudet sisällönanalyysin menetelmät tuottavat jatkotutkimuksessa hyödynnettäviä välineitä. Makrosfäärin teoriakokonaisuuden pohjalta oli mahdollista tuottaa ylätason kehys saamelaiden perinteisen uskonnon piirteille ja missionaarisen ajan muutoksille hyödyntämällä mikrohistoriaa. Muodostettua kehystä sekä hyödynnettiin että testattiin mikrotason kulttuurisilla artefakteilla, rummuilla. Kehykselle löydettiin vahvistusta. Kuolleet, *noaidit* ja uskonnon yhteisöllinen sfääri miesten vastuualueena vaikuttaisivat olleen koetuksella.

Kehyksen sisällölle löydettiin myös toivottua tarkennusta. Muodostamieni noitarumpujen sisällönanalyysin välinein on mahdollista tuottaa uutta, tarkentavaa tietoa saamelaiden perinteisen uskonnon muutostutkimuksen alalla. Kristinuskon vaikutuksen kohdalla merkittävimmät löydökset ovat alisen jakautuminen, samanisin perinteen fasadisuus ja mikrotason uhripaikkojen naamiointi.

Omana lukunaan on tietysti mainittava *Radienin* muutosteema, joka näyttää rumpuanalyysin jälkeen huomattavasti merkittävämpänä asiana saamelaiden uskonnon muutoksessa kuin aikaisemmasta kirjallisuudesta on tulkittavissa. Yhteydet toisten jumalolentojen absorbointiin ja vastuualueiden valloittamiseen sekä kirkkorakennuksiin ja pappeihin antavat aiempaa laajempaa ja yksityiskohtaisempaa tietoa koko muutoksen laajuudesta, sen prosessien kulusta ja ilmiöiden keskinäisistä linkityksistä. Varsinkin yhteys elinkeinomyytteihin näyttää merkittävänä tekijänä. Yksi jatkotutkimuksen väylä olisi selvittää, missä määrin voimistuminen on toteutunut jo keskiajalla, missä määrin lähetyshuipun vuosisatoina.

Työn merkittävin löydös on kuitenkin kirkkorakennuksen muutostematiikan kartoittaminen, jolla saadaan vastaus tutkijoita mietityttäneisiin kirkkouhritoimiin. Saamelaiden tiedetään uhranneen välivaiheessa yhteisöllisiä uhripaikkoja korvanneille kirkkorakennuksille. Rumpujen pinnoilla puolestaan kirkkorakennuksen kuvat liittyvät (ainakin eteläiseen) *saivoon*, taivassfääriin ja *Radien*-Jumalan synkretismiin. Oman väitteeni mukaan kirkkorakennus on saamelaiden välivaiheinen pyhyys, jonka traditio on peruja yhteisöllisten uhripaikkojen ja taivaanjumalan kristillisestä muutoksesta. Ilmiölle tulisi kenties antaa enemmän käsittelytilaa saamelaiden uskonnollisuutta koskevissa teksteissä.

Jatkotutkimuksen kannalta olisi hedelmällistä tarkistaa, missä määrin tematiikka jatkuu muissa saamelaisrummuissa, ensisijaisesti Åselen traditiossa. Samalla voitaisiin suunnata katsetta myös pohjoisempaan lähdemateriaaliin, jotta ilmiön yleistämisen rajoja voitaisiin hakea tarkemmin. Laajempaa perspektiiviä ajatellen olisi myös mielenkiintoista tutkia, löytyisikö taivaalle siirtyneitä kirkkoja tai muita vastaavia yhteisöllisiä paikkoja muiden alkuperäiskansojen ja kristinuskon kohtaamisista.

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Rumpujen 71 ja 30 perustietoja

<http://old.no/samidrum/locations.html>

Viittaamattomat yksittäiset rumpusymbolien kuvat

Leikattu, käsitelty ja liitetty käsiteltyjen rumpujen kuvista käyttäen pohja-aineistona Mononen 2015, 44 ja 64.

Kirjallisuus

Burhenn, Herbert

1997 Ecological Approaches to the Study of Religion. - *Method and Theory in the Study of Religion* 9-2: 111-126.

Christoffersson, Rolf

2009 *Med tre röster och tusende bilder. Om den samiska trumman*. Uppsala: Teologiska fakulteten.

David, Matthew; Sutton, Carole D.

2011 *Social Research. An Introduction*. Second Edition. New Delhi: SAGE.

Eliade, Mircea

1964 *Shamanism. Archaic Technique of Ecstasy*. London.

Emsheimer, Ernst

1964 *Studia ethnomusicologica eurasiatica*. Musikhistoriska Museets Skrifter 1. Stockholm.

Hagen, Rune

2002 Harmløs dissenter eller djevlesk trollmann? Trolldomsprosessen mot samene Anders Poulsen I 1692. - *Historisk tidsskrift*. Nr. 2-3, 2002: 319-346.

Hail, Barbara

1993 *Hau, Kóla! The Plains Indian Collection of the Haffenreffer Museum of Anthropology*. Providence: Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University.

Harvey, Graham (ed.)

2000 *Indigenous Religions. A Companion*. London & New York: Cassell.

Hoebel, E. Adamson

1958 *Man in the Primitive World: An Introduction to Anthropology*. New York: McGraw-Hill Book Company.

Hultkrantz, Åke

1960 General Ethnological Concepts. - *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore 1*. Copenhagen.

Hultkrantz, Åke

1973 *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm: Esselte Studium.

Hultkrantz, Åke

1977 Means and Ends in Lapp Shamanism. - Louise Bäckman & Åke Hultkrantz, *Studies in Lapp Shamanism*, 40-61. Stockholm: Göteborgs Offsettryckeri AB.

Hultkrantz, Åke

1981 *Belief and Worship in Native North America*. New York: Syracuse University Press.

Hultkrantz, Åke

1985 Reindeer nomadism and the religion of the Saamis. - Louise Bäckman and Åke Hultkrantz, *Saami Pre-Christian Religion*, 11-28. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Hultkrantz, Åke

1991 The Drum in Shamanism. Some Reflections. - Tore Ahlbäck & Jan Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum*, 9-27. Turku: The Donner Institute.

Hämäläinen, Riku

2012 *Bear Shields of Plains Indians. Motifs and Meanings*. Germany: Tatanka Press.

Koponen, Eino

2005 *Noaidi*. – Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen, *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 244–255. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Kotilainen, Eija-Maija

1992 *“When the Bones Are Left”: A Study of Material Culture of Central Sulawesi*. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.

Kylli, Ritva

2012 *Saamelaisten kaksi kääntymystä. Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Historiallisia Tutkimuksia 259. Hämeenlinna: Karisto.

Laestadius, Lars Levi

2011 *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Toim. Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen. Helsinki: Hakapaino Oy.

Lehtola, Veli-Pekka

1997 *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Jyväskylä: Kustannus-Puntsi.

Manker, Ernst

1938 *Die Lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie, Issue 1*. Tukholma: Thule.

Manker, Ernst

1950 *Die Lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie, Issue 2*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.

Mebius, Hans

1916 *Värro*. Skrifter utgivna av Religionshistoriska institutionen i Uppsala. Uppsala: Humanistiska fakulteten.

Mononen, Markus

2015 *Noitarummut muutoksen kuvastajina. Miten kristinuskon vaikutus saamelaisten perinteiseen uskonnollisuuteen näkyy saamelaisissa noitarummuissa?* Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Morrison, Kenneth M.

2000 The cosmos as intersubjective: Native American other-than-human persons. – Graham Harvey (ed.), *Indigenous religions: a companion*, 23–36. London & New York: Cassell.

Nilsson, Martin P.

1916 *Om lappska religionen*. Kristendomen och vår tid 11. Lund.

Pentikäinen, Juha

1995 *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. Helsinki: SKS.

Pettersson, Olof

1985 The god Ruto. Some phenomenological reflections. – Louise Bäckman & Åke Hultkrantz (eds.), *Saami Pre-Christian Religion*, 157–168. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Pettersson, Olof

1987 Old Nordic and Christian Elements in Saami Ideas about the Realm of the Dead. - Tore Ahlbäck (ed.), *Saami Religion*, 69-80. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Porsanger, Elena

2005a Beaivi. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen, *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*. 32-33. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Vammala: Vammalan kirjapaino Oy.

Porsanger, Elena

2005b Moon. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 224-225. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Porsanger, Elena & Pulkkinen, Risto

2005 Pre-Christian gods. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 278-282. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005a Ailekis Olmak. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 8-9. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005b Death and the dead. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 63-66. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005c Manker, Ernst Mauritz. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 213-214. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005d Missionary work: history. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 218-221. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005e Ruto. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 339-340. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2005f Sáiva. - Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi-Kari ja Risto Pulkkinen (eds.), *The Saami. A Cultural Encyclopaedia*, 374-375. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 925. Helsinki: SKS.

Pulkkinen, Risto

2011 Saamelaisten esikristillinen uskonto. - Irja Seurujärvi-Kari, Petri Halinen ja Risto Pulkkinen, *Saamentutkimus tänään*, 208-270. Helsinki: Hakapaino Oy.

Pulkkinen, Risto

2014 *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonttuihin*. Helsinki: Gaudeamus University Press.

Pääkkönen, Erkki

2008 *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Acta Universitatis Lapponiensis 153. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.

Reuterskiöld, Edgar

1912 *De nordiska lapparnas religion*. Populära etnologiska skrifter 8. Stockholm.

Rose, Gillian

2001 *Visual Methodologies*. London: Sage.

Rydving, Håkan

1991 The Saami Drums and the Religious Encounter in the 17th and 18th Centuries. - Tore Ahlbäck & Jan Bergman (ed.), *The Saami Shaman Drum*, 28-51. Turku: The Donner Institute.

Rydving, Håkan

1993 *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Rydving, Håkan

2010 *Tracing Sami Traditions. In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during 17th and 18th Centuries*. Bergen: University of Bergen.

Sergejeva, Jelena

1997 *Ihminen ja luonto koltta- ja kuolansaamelaisten maailmankuvassa*. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Siikala, Anna-Leena

1999 *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.

Steinsland, Gro

2005 *Fornnordisk religion*. Oslo: Pax forlag A/S.

Taiwo, Olu

2000 Music, art and movement among the Yoruba. - Graham Harvey (ed.), *Indigenous religions: a companion*, 173-189. London & New York: Cassell.

Ylimaunu, Juha

2002 Elinkeinot ihmisen ja eläimen suhteen muokkaajina. - Henni Ilomäki & Outi Lauhakangas (toim.), *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. SKST 885 Helsinki: SKS.

Viitteet

[1] Käytän synkretismin käsitettä Åke Hultkrantzia mukailleen. Hultkrantz määrittelee synkretismin synonyyminä akkulturaatiolle, jonka hän sanoittaa puolestaan prosessiksi, jossa kaksi kulttuuria kohtaavat läheisessä yhteydessä ja alkavat vähitellen muistuttaa toisiaan (Hultkrantz 1960, 19). Tietyssä rajatussa kontekstissa tapahtuva kohtaaminen tuottaa kontaktin osapuolissa muutoksia, joiden sisällön voidaan ajatella palautuvan kohtaajayhteisöjen piirteisiin (Hultkrantz 1973, 210).

[2] Uskontoekologian paradigmassa uskontoa tarkastellaan osana luonnonläheisten yhteisöjen kulttuuria ja luontosuhdetta. Lähestymistapa voidaan jakaa karkeasti kahteen haaraan: yksisuuntaista kausaliteettia etsiviin ja funktionalistisiin, kehämallia soveltaviin teorioihin. Edellisessä pyritään rajaamaan niin kutsuttuja faktoreita yhteisön ympäristötekijöistä ja kulttuurin adaptaatioista luontoon, joiden kautta esitetään melko suorita implikaatioita käsityksiin ja toimiin uskonnossa. Jälkimmäisessä luontosuhde ja ympäristöön adaptoituminen nähdään ikään kuin piilevänä, palautekehämäisenä (*feedback loop*) vaikuttimena muun kulttuurisen uskomusjärjestelmän alla. Tutkimalla yhteisöjä analyttisesti pyritään pääsemään tähän kehään sisälle ja tarkastelemaan sen suhdetta uskonnollisiin käsityksiin ja toimiin, ja tätä kautta rajaamaan tarkemmin kulttuurista hahmoteltavaa uskontoa.

[3] Interpersoonallisella maailmankuvalla tarkoitan sellaista käsitystä todellisuudesta ja siitä koskevasta tiedosta, joka rakentuu persoonien (muut ihmiset ja ympäristön muut uskotut toimijat) välisille suhteille ja toiminnalliselle yhteiselämälle. Termi voidaan nähdä synonyyminä animismille, joskin ensisijaisesti painottuneena persoonien välisiin suhteisiin, ei niinkään animismin ydintoteamukseen kaikkien olentojen sielullisuudesta.) Animismista esimerkiksi Pulkkinen 2014, 47.

[4] Toki tässäkin on otettava huomioon alueellinen vaihtelu. Osa saamelaisalueista oli ollut kiinteästi tekemisissä kristillisen maailman kanssa jo 1500-luvulta alkaen, osassa puolestaan, esimerkiksi Norjassa, todellinen lähetysinto syttyi vasta 1700-luvulla.

[5] Rydving itse käyttää ajankohdasta termiä uskonnollinen/uskontojen kohtaaminen/yhteenotto ("religious encounter" (Rydving 2010, 39)). Välivaiheen termi on omani, ja se on luotu perinteisen makrotason akkulturaatiotutkimuksen perusajatuksin, joissa muutoksesta voidaan teoreettisesti rajata kulttuurien tila ennen, jälkeen ja kesken kohtaamisen (esimerkiksi Hultkrantz 1960, 22). Hahmotelma on toki hypoteettinen ja ongelmallinenkin, sillä mitään todellista alkuperäistä saamelaista tai kristillistä kulttuuria ei voida täysin mielekkäästi rajata. Kysymys on lopulta jokaisen tutkijan uskomuksista tarkastelunäkökulmien toimivuuksista. Luulajansaamelaisten tiedetään nimittäneen ajanjaksoa, Rydvingin käännöstä mukaillen, ajaksi, jona rummut tuli piilottaa ("the time when one had to hide the drums" (Rydving 2010, 39)).

[6] Aiheesta kiinnostuneen kannattaa katsastaa varhaisia lähteitä, kuten *Historia Norwegiae* (n. 1170/90), jossa kerrotaan yhdestä varhaisesta rummusta. Esimerkiksi vielä 1100-luvulla samaanirummut sisälsivät kuvituksissaan tuoreempiin yksilöihin verrattuna vain harvoja symboleita. Symbolit keskittyivät tiukasti voimaeläimiin ja samanistisiin ekstaasikokemuksiin. Arkipäiväiset kokemusmaailmat, ihmismuotoiset hahmot sekä kodat, joiden kuvioita tunnetaan 1600–1700-luvuilta, tuntuisivat puuttuneen tyystin.

[7] Samaani on samanisman harjoittaja ja keskushenkilö. Samanismi voidaan puolestaan määritellä erinäisiin uskontoihin sisältyvänä uskomusten ja riittien kokonaisuutena, joka sisältää samankaltaisuutta ympäri maailmaa. Keskeistä samanismissa on muuntunut tietoisuudentila, sen tavoittelu, hallinta ja siinä toimiminen yhteisön ja ihmiselämän jatkuvuuden hyväksi yhteydessä tuonpuoleiseen ja sen interpersoonallisiin toimijoihin, joita nimitetään hengiksi. Pohjoisessa samanismissa korostuvat myös rummutuksen ja laulannan, sekä monotonisten äänitoistojen merkitykset tietoisuudentilaa muunnettaessa. (Siikala 1999, 38-40; Eliade 1964, 173-174; Hultkrantz 1973, 10.)

[8] Vaikka rummusta ei itsessään voitaisi tehdä rumputasolla rinnakkaisia tulkintoja, ei tämä esimerkiksi estä uskonnon muutoksen ilmiöiden tutkimista sen kautta. Säilynyt omistajakertomus ei myöskään tuntuisi vähentävän tämän yksittäisen rummun arvoa tulkintalähteenä.

[9] Fasadisuuden ideaan inspiroivat pitkälti Nilsson ja Reuterskiöld, jotka kannattavat ideaa saamelaisrumpujen symbolien kristillisten piirteiden ulkokohtaisuudesta ja kulissiluonteisuudesta (Nilsson 1916, 307; Reuterskiöld 1912, 11).

[10] Nämä, kuten kaikki muukin tässä artikkelissa esitelty aines on raportoitu tarkemmin omassa pro gradu -tutkielmassani, Mononen 2015.

[11] *Saivo (sáiva)* on varsin yleissaamelainen, mutta hankalasti rajautuva käsite, jonka merkitys vaihtelee saamelaisalueittain huomattavasti. Esimerkiksi läntisessä perinteessä korostuvat tunturit, Ruotsi-Suomessa puolestaan erityislaatuiset järvet (Pulkkinen 2005f, 374-375).

[12] Ritva Kyllin tutkimuksia ei kuitenkaan saa unohtaa, vaikka olenkin valinnut Rydvingin oman tarkasteluni lähtökohdaksi. Kyllin kirkkohistoriallinen näkökulma ja luulajansaamelaisista poikkeava tarkastelukohde voisivat vertailussa Rydvingiin parhaimmillaan tuottaa makrotasolle tasapainottavaa tietoa. Perinteisestä uskontohistoriasta hieman poikkeava näkökulma ja mielestäni Rydvingiin verrattuna vähemmän systemaattinen käsittelytapa johtivat kuitenkin päätökseeni jättää hänen tutkimuksensa pois. Mainittujen erilaisuuksien yhteen työstäminen olisi vaatinut huomattavasti lisää käsittelytilaa, joten jääkööt se jatkotutkimuksen pohdittavaksi.