

Pinja Jekunen

**”MINULLA ON JUMALA NYT, KULTTUURIA  
MINULLA EI OLE”**

Kristinuskon antropologiaa Pohjoisen hantien ja nenetsien  
parissa

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta  
Sosiaaliantropologian pro gradu -tutkielma  
Ohjaaja Susanne Dahlgren  
Huhtikuu 2021

# TIIVISTELMÄ

Pinja Jekunen: *”Minulla on Jumala nyt, kulttuuria minulla ei ole”*: Kristinuskon antropologiaa Pohjoisen hantien ja nenetsien parissa

Pro gradu -tutkielma, 104 sivua

Tampereen yliopisto

Sosiaaliantropologia

Huhtikuu 2021

---

Pro gradu -tutkielmani tarkastelee Pohjois-Venäjän kylä- ja kaupunkiympäristössä asuvien, tutkimieni nenetsien ja hantien ajatuksia ja kokemuksia alkuperäiskulttuureistaan ja -kielistään tilanteessa, jossa monet ”perinteiseksi” mielletyt asiat ovat kohdanneet muutoksia. Tarkastelen näitä kysymyksiä nojautuen kristinuskon antropologian teoriataustaan ja kristinuskon antropologiassa käytyyn keskusteluun jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden periaatteista, sillä suurin osa tutkimistani ihmisistä kuuluu kristilliseen, evankelikaaliseen seurakuntaan ja sen toimintaan osallistuminen on merkittävä osa heidän arkeaan.

Tutkimuskysymykseni ovat: Miten kylä- ja kaupunkiympäristössä asuvat nenetsit ja hantit kokevat kieltensä (nenetsin ja hantin kieli) ja kulttuuriensa säilymisen tilan? Miten tutkimieni ihmisten kääntyminen kristinuskoon on vaikuttanut heidän käsityksiinsä kulttuureistaan ja kielistään? Millaisia neuvotteluja nämä kristityt hantit ja nenetsit arjessaan käyvät kristinuskon ja perinteiseksi miellettyjen kulttuuripiirteiden ristiaallokossa?

Tutkimukseni on etnografinen, aineistolähtöinen laadullinen tutkimus kyseisten alkuperäiskansojen parista Venäjän Pohjoisesta, jossa vietin aikaa yhteensä noin viisi viikkoa kolmen eri kenttämatkan aikana vuosina 2019–2020. Aineiston olen kerännyt osallistuvan havainnoinnin keinoin ja haastatteluin tuosta monipuolisesta ympäristöstä, johon sain etuoikeuden tutustua.

Nenetsin ja hantin kielen merkitys korostuu puhuttaessa nenetsinä tai hantina olemisen merkityksistä ja tärkeistä käytänteistä arjessa. Vastaavasti kielitaidon puute, joka aineistoni valossa on ilmeinen lasten parissa, heijastelee vanhemman sukupolven mielestä merkittävällä tavalla alkuperäiskulttuurien säilymisen tilaa. Asiantuntijuus nenetsi- ja hantikulttuurissa löytyy tutkittavieni mielestä toisten ihmisten luota, toisista paikoista tai menneisyydestä. Kristinuskolla ja seurakuntayhteisöllä on tutkimieni ihmisten arjessa ja ajatuksissa suuri merkitys, ja ensisijaisesti sen kautta he käyvät neuvottelua myös kulttuureistaan ja traditioistaan, tehden eroa ei-kristilliseksi ja kristillisessä diskurssissa ”pakanallisiksi” miellettyihin kulttuuripiirteisiin. Vastaavasti seurakuntayhteisö tarjoaa heille uudenlaista identifioitumisen ja kuulumisen kohdetta ja seurakuntaelämässä nimenomaan myönteinen suhde alkuperäiskieliin toimii kulttuurisen jatkuvuuden merkittäjänä etenkin vanhempien sukupolvien kohdalla.

**Avainsanat:** Pohjois-Venäjä, Siperia, alkuperäiskansat, nenetsit, hantit, evankelikaalisuus, kristinuskon antropologia, kulttuurin muutos, kielen säilyminen, etnografia

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

# Sisällysluettelo

1) Johdanto .....	1
2) Muutosten maisemat .....	5
2.1 Pohjoisen uskonnollisten maisemien monimuotoisuus .....	5
2.1.1 Hantien ja nenetsien perinteinen maailmankuva .....	5
2.1.2 Luonnonuskontojen ja kristinuskon kohtaamisten historiasta ja nykyisyydestä .....	7
2.1.3 Seurakuntaelämää Berjozassa ja Sosnassa.....	10
2.2 Kansallisesti, kulttuurillisesti ja energiavaroiltaan rikas Jamalin Nenetsia.....	12
2.2.1 ”Nyt eletään heidän kulttuuriaan, ei meidän!” .....	12
2.2.2 Elämää energiateollisuuden vaikutusten alla .....	15
3) Kristinuskon antropologia.....	18
3.1 Antropologisesta tutkimuksesta kristinuskosta ja kristillisistä yhteisöistä .....	19
3.2 Jatkuvuutta ja keskeytyksiä, muutosta ja pysyvyyttä .....	21
4) Etnografina pohjoisella kentällä.....	24
4.1 Kentän kuvausta .....	24
4.1.1 Kohti pohjoisia pulkkamäkiä ja keittiöitä .....	24
4.1.2 Moottorikelkkoja ja kerrostaloja – kuvaus Berjozasta ja Sosnasta.....	26
4.1.3 ”Tam hatl, tam hatl Turam Ashji mas, Turam Ashji mas / Tjuku jalja, tjuku jalja Num Jerv taslavi, Num Jerv jalja / Etot den, etot den, sotvoril Gospod...” .....	28
4.2 Menetelmänä etnografia .....	32
4.2.1 Etnografia.....	32
4.2.2 Analyysiprosessin kuvaus .....	36
4.3 Tutkimusetiikka .....	37
5) Analyysi .....	40
5.1 ”Jos he eivät tunne kieltä, kuinka he voisivat tuntea kulttuuriakaan?” .....	41
5.1.1 ”My tolko po-russki govorim! Me puhumme vain venäjää!” .....	43
5.1.2 ”Vain venäjäksi, internaattikin venäjäksi.” .....	47
5.1.3 Vanhemman sukupolven omat kieli- ja koulumuistot .....	49
5.1.4 Surua ja haikeutta, iloa ja toivon kauneutta .....	53
5.2 Minäkö asiantuntija omassa kulttuurissani? .....	57
5.2.1 Tundralla, kylässä vai niiden välillä?.....	57
5.2.2 ”Ajatteletko sinä, etten ole oikea nenetsi?” .....	63
5.2.3 Ei tietämys kulttuurista ole ainakaan meillä .....	66
5.2.4 Löytyykö asiantuntijuus sitten museoista? .....	70

5.3 Tavat, perinteet ja sukupolvet.....	72
5.3.1 Pukeutumisen valintoja.....	72
5.3.2 ”Tak my kušajem na cevere – Näin me syömme pohjoisessa!” .....	77
5.3.3 Poropäivät, žatva ja variksenpäivä.....	80
5.4 Kristinusko ja kulttuuri ja kristinuskon kulttuuri .....	84
5.4.1 ”No kulttuuri, mitä se tarkoittaa?” .....	84
5.4.2 ”Kiitos Jumala, että olet antanut minulle uuden kulttuurin.” .....	88
5.4.3 Kristillisen identiteetin vahvuutta .....	91
6) Johtopäätökset.....	94
7) Lähteet.....	98

# 1) Johdanto

Tutkimukseni sai alkunsa siitä, että venäjän kieliopintojen ja muiden Venäjää koskevien opintojeni myötä työharjoitteluni suunnaksi, jonka tein eräälle kansainväliselle, kristilliselle järjestölle, valikoitui Venäjä. Kaukana Venäjän Pohjoisessa löysin tieni kristilliseen evankelikaaliseen seurakuntaan (katso alaluku 2.1.3), jossa minut otettiin vastaan yhtä sydämellisesti kuin olisin astunut sisään jonkin minulle entuudestaan tutun seurakunnan ovista Suomessa. Silloin tiesin, että haluan tehdä etnografista tutkimusta juuri tuon yhteisön parissa – ja että minulla olisi monia vahvuuksia ja mahdollisuuksia siihen. Tutkimukseni ei siten ole tutkimus nenetseistä ja hanteista yleisesti, vaan tutkimus hanteista ja nenetseistä, joiden arjessa merkittävä elementti on evankelikaalisen seurakunnan toimintaan osallistuminen. Oman kristillisen taustani ja henkilökohtaisen vakaumukseni sekä samanaikaisen harjoittelijan roolini vuoksi tämä etnografia on yhden ”sisäpiiriläisen” kuvaus tästä paikallisesta kristittyjen yhteisöstä – ja toivon, että sitä vahvuuksineen ja puutteineen luetaan juuri siten. Tämän vaikutuksia tutkimukseni kannalta reflektoin tutkimusetiikka-luvussa (4.3).

Ajankohtainen tutkimukseni on ensinnäkin siksi, että vasta verrattain vähän on kirjoitettu niistä Jamalín Nenetsian hanteista tai nenetseistä, jotka ovat tundran sijaan syntyneet kylä- tai kaupunkiympäristössä. Edelliset tundran ulkopuolella asuvia nenetsejä ja hanteja koskeneet tutkimukset ovat käsitelleet pitkälti niitä sukupolvia, jotka ovat vielä syntyneet tundralla (esim. Liarskaya 2005; Liarskaya 2009). Oman tutkimukseni nuorin sukupolvi (tällä hetkellä 7–16-vuotiaat) sitä vastoin on syntynyt kylissä tai kaupungissa. Toiseksi huomattavasti nenetsejä vähemmän löytyy oman havaintoni mukaan tutkimuskirjallisuutta hanteista ja kolmanneksi, Pohjois-Venäjän alkuperäiskansojen kristillisten yhteisöjen tutkimus on ollut nousussa etenkin viimeisen kymmenen vuoden aikana (mm. Vallikivi 2014 & 2011 & 2009; Vagramenko 2018; Tolouze 2011 & 2008) ja tämä tutkimus asettuu osaksi näitä teoreettisia keskusteluja täydentäen sitä jälleen yhden, omanlaisensa kristillisen yhteisön näkökulmasta.

Tutkielmassani pyrin vastaamaan seuraaviin kysymyksiin:

*-Miten kylä- ja kaupunkiympäristössä asuvat nenetsit ja hantit kokevat kieltensä (nenetsin ja hantin kieli) ja kulttuuriensa säilymisen tilan?*

-Miten tutkimieni ihmisten kääntyminen kristinuskoon on vaikuttanut heidän käsityksiinsä kulttuureistaan ja kielistään?

-Millaisia neuvotteluja nämä kristityt hantit ja nenetsit arjessaan käyvät kristinuskon ja perinteiseksi miellettyjen kulttuuripiirteiden ristiaallokossa?

Aineiston olen kerännyt etnografisesti Jamalin Nenetsian eli Jamalo-Nenetskin autonomisen piirikunnan (ven. *Jamalo-Nenetski avtonomnyi okrug*) alueelta Kylästä ja Kaupungista, jotka olen tehdxseni tutkimuksen lukemisesta ja seuraamisesta helpompaa nimennyt pseudonyymeillä *Sosna* (ven. *сосна* = mänty) (Kylä) ja *Berjoza* (ven. *берёза* = koivu) (Kaupunki). Kaikkien tutkittavieni ja muiden tässä tutkimustekstissä esiintyvien ihmisten nimet olen myös muuttanut. Koska tutkimallani kentällä asuu sekä nenetsejä että hanteja ja päädyin viettämään aikaa kumpaankin kansanryhmään kuuluvien ihmisten kanssa, koin järkeväksi sisällyttää heidät molemmat tutkielmaani, vaikka se tuokin mukanaan tietyn teoreettisen haasteen, kun kyse on kahdesta eri kansanryhmästä erilaisine, vaikkakin osin samankaltaisine historioineen ja taustoineen. Pohjois-Venäjän alkuperäiskansojen historia, hantit ja nenetsit mukaan lukien, esimerkiksi suhteessa Neuvostoliittoon sekä alkuperäiskansoihin kohdistunut politiikka ovat noudatelleet melko yhteneväisiä suuntaviivoja. Lisäksi tutkimuskysymysteni ja -tulosteni kannalta ei olennaisinta ole se, ovatko tutkittavat nenetsejä vai hanteja, sillä tilanteet ja kysymykset, jotka heidän arkeaan tänä(kin) päivänä tutkimallani kentällä koskettavat, ovat riittävän samankaltaisia, jotta niistä voi löytää merkittävää yhteneväisyyttä – ja myös joitakin kiinnostavia eroja. Siten nämä kaksi alkuperäiskansaa kulkevat tässä tutkimuksessa ja analyysissäni rinnakkain ja vaikka tämä ei olekaan hanteja ja nenetsejä vertaileva tutkimus, toimivat ne samalla myös peilipintoina toisilleen.

Nenetsit (n. 41 000) ovat suurin niin kutsutuista Pohjois-Venäjän ”pienistä kansoista” (engl. *small peoples of the Russian North*, ven. *malochislennye korennye narody severa*). Heistä noin 70 % asui vuoden 2010 väestölaskennan mukaan pohjoisen napapiirin yläpuolella sijaitsevalla Jamalin niemimaalla, joka työntyy kohti Pohjoista jäämerta Karanmeren jäädessä sen vasemmalle ja Obinlahden oikealle puolelle. Niemimaa kuuluu ikiroudan alueeseen ja sen eteläisen osan vuotuinen keskilämpötila on noin –6.6 astetta (°C). (Golovnev & Osherenko 2018, 6–7, 9.) Nenetseistä valtaosa luetaan tundranenetseiksi, sillä pääosin taigalla asuvia metsänenetsejä on jäljellä enää vain muutama tuhat (Tolouze 2004, 36). Hanteista (n. 22 500) suuri osa asuu puolestaan Hanti-Mansian autonomisen piirikunnan (ven. *Hanty-Mansijski*

*avtonomnyi okrug*) alueella, joka sijaitsee Jamalin niemimaalta etelään ja hieman kaakkoon. Pohjoisimmat heistä asuvat kuitenkin Jamalo-Nenetskin autonomisen piirikunnan alueella ja heitä kutsutaan pohjoisiksi hanteiksi erotuksena eteläisiin ja itäisiin hanteihin. (Kibrik & Kazakevich 2015, 248; Jordan 2004, 18.) Hantien asuinalueiden hajanaisuuden lisäksi tai pikemminkin sen vuoksi myös heidän kulttuuriset ja kielelliset erot ovat merkittäviä, eikä hanteja siten voida tarkastella kulttuurillisesti yhtenäisenä ryhmänä (Ulyashev & Siikala 2011, 52; 2002, 159). Siksi selvennänkin, että tässä tutkielmassa huomion kohteena ovat nimenomaan pohjoiset hantit. Vuonna 2010 Jamalin Nenetsiassa on arvioitu asuvan 9 489 hantia ja 29 772 nenetsiä, kun taas venäläisiä on koko piirikunnan asukasluvusta (522 904) ollut 312 019 (Gritsenko & Efimova 2018, 71).

Jamalin niemimaa on maailman suurin poronhoitoalue ja poropaimentolaisuus nenetsien pääasiallinen elinkeino. 1900-luvun alussa vain hyvin pieni osa niemimaalla asuvista nenetseistä oli muita kuin poropaimentolaisia. Kuten kaikkialla muuallakin neuvostovalta astui aikaa myöten voimaan myös Jamalilla: toteutettiin porotalouden kollektivisointi, luotiin kolhoosit (ja myöhemmin sovhoosit), oppivelvollisuus sekä projekteja ja politiikkaa, joiden tarkoituksena oli saada alkuperäiskansojen elämässä muutos kohti paikallaan pysyttelevää elämäntapaa. Vastoin odotuksia näiden 1900-luvun aikana tapahtuneiden äkkinäisten ja usein hyvin äärimmäisten muutosten myötä tundralla asuvien paimentolaisten määrä ei laskenutkaan, vaan 2000-luvun alussa paimentolaisten määrä oli jopa lievästi suurempi kuin 1930-luvulla. Kuitenkin tundralla asuvien prosentuaalinen osuus Jamalin niemimaan nenetseistä kokonaisuudessaan laski tuossa ajassa 50 %, nenetsien lukumäärän samanaikaisesti tuplaantuessa. Siten 2000-luvun alussa noin puolet Jamalin nenetseistä ovat jatkaneet elämäänsä traditionaalisen elämäntavan mukaan eli noudattaen perinteisiä elinkeinoja, asuen *tsumassa* (ven. *tsum*) eli perinteisessä poronahoin päällystetyssä kodassa, käyttäen suurimmaksi osaksi kansallisia vaatteita ja puhuen pääosin nenetsin kieltä. Toinen puoli alkuperäisväestöstä puolestaan elää asutuskeskuksissa (engl. *settlements*) tundran ulkopuolella harjoittaen sellaista elinkeinoa, joka on uusi suhteessa nenetsien ”perinteiseen” kulttuuriin, mutta näistäkin jo aikuisista nenetseistä suuri osa on kuitenkin tundralla syntyneitä. (Liarskaya 2009, 33–34; 2010, 59–60.) Kuten jo mainitsin, oma tutkimukseni ajoittuu kuitenkin tilanteeseen, jossa nuorempi sukupolvi on syntynyt ja kasvanut asutuskeskuksissa.

Hantit ovat perinteisesti harjoittaneet elinkenoinaan pääosin kalastusta ja metsästystä, joskin poronhoito on myös kuulunut etenkin pohjoisten hantien elämäntapaan. Huolimatta raskaasta ja monivaiheisesta poliittisesta historiastaan, Pohjois-Venäjän reilun neljäkymmenen alkuperäiskansan on usein todettu pääosin fyysisen eristyneisyytensä ansiosta säilyttäneen toisiin maailman alkuperäiskansoihin verrattuna melko paljon traditionaalisista kulttuureistaan (Wiget & Balalaeva 2011, 13). Suurta kuvaa katsoessa tilanne, ainakin suhteessa maailman toisiin alkuperäiskansoihin, ehkä onkin tällainen, mutta kuva muuttuu huomattavasti synkemmäksi, kun otetaan huomioon, että tällä hetkellä sekä hantien että nenetsien perinteisiä elinkeinoja uhkaavat monet tekijät, joista energiateollisuus on yksi merkittävimmistä. Pohjoinen Obin alue on jo kauan tunnettu monikulttuurisena ja -kielisenä alueena. Nenetsien, hantien, komien ja venäläisten lisäksi alueella on asunut saksan ja tataarin kielen puhujia ja jopa satunnaisia suomenkielisiä. Luoteis-Siperian on kirjoitettu kuitenkin tällä hetkellä elävän jopa historiansa rajuinta kulttuurista mullistusta, jossa kotoperäinen ja vieras sekä menneisyys ja tulevaisuus elävät rinnakkain. (Ulyashev & Siikala 2011, 54.) Näissä prosesseissa käytäviin neuvotteluihin ja rajanvetoihin oma tutkimukseni avaa ikkunan uskonnollisen maiseman muutosten kautta.

Tutkielma rakentuu kuuden eri luvun varaan. Luvussa kaksi kerron ensiksi hantien ja nenetsien perinteisestä maailmankuvasta (2.1.1), sitten taustoitan uskonnollisen kentän historiaa ja dynamiikkaa Pohjoisessa (2.1.2), minkä kautta pyrin luomaan pohjaa alaluvulle 2.1.3, joka johdattelee tutkimani kristillisen seurakunnan pariin. Luvun kaksi toisessa osassa (2.2) taustoitan kenttäni hantien ja nenetsien elinympäristöä ja arkea kahden valitsemani, heidän asuinalueellaan tapahtuneen muutosprosessin kautta, jotka olen jakanut teemojen ”Sosiaalisen kentän muutokset” ja ”Muutokset fyysisessä ympäristössä” alle. Kolmannessa luvussa esittelen tutkielmani teoreettisen viitekehyksen, kristinuskon antropologian (3.1) ja tässä yhteydessä käytyä keskustelua kulttuurillisesta jatkuvuudesta ja keskeytyksistä sekä muutoksesta ja pysyvyydestä (3.2). Luvussa neljä tavoitteenani on johdattaa lukija tutkimaani pohjoiseen ympäristöön ja tunnelmiin jatkamalla kentän kuvausta (4.1.1; 4.1.2) ja esittelemällä pääinformanttini (4.1.3) sekä avata etnografiaa tutkimusmenetelmänä (4.2.1). Menetelmäosion jälkeen kuvaan myös analyysiprosessini (4.2.2) ja reflektoin tutkimuseettisiä kysymyksiä (4.3). Viidennessä luvussa on neljään alalukuun jaettu analyysi, joka sivumäärällisesti muodostaa suurimman osan tutkielmaa. Analyysin rakennetta avaamini lyhyesti luvun viisi alussa. Viimeisessä eli kuudennessa luvussa vedän yhteen tutkimukseni keskeisimmät tulokset ja esitän johtopäätökset.



## 2) Muutosten maisemat

### 2.1 Pohjoisen uskonnollisten maisemien monimuotoisuus

#### 2.1.1 Hantien ja nenetsien perinteinen maailmankuva

Sekä hantien että nenetsien perinteisellä uskonnonharjoituksella on juurensa luonnonuskunnoissa ja shamanismissa. Leonid Larin (2015, 3) mukaan shamaanien rooli osana pohjoisten kansojen uskonnollista elämää on ollut monitahoinen; shamaanit ovat toimineet niin perinteisinä parantajina ja opettajina kuin näyttelijöinä ja laulajinakin. Larin mukaan hyvä shamaani on myös ollut asiantuntija psykologiassa ja perinteisessä lääkinnässä, minkä lisäksi shamaanien rooli on kiteytynyt kansallisten tapojen ja traditioiden välittämiseen ja säilyttämiseen (em. 3). Nenetsien traditionaalisessa maailmankuvassa ihmiset, eläimet ja kasvit yhdessä näkymättömien henkien kanssa ovat yhden *Luonnon* olentoina jatkuvassa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja ympäristön personifikaatio perustuu ajatukseen, että jokaisella ympäröivän maailman asialla tai ilmiöllä on oma isäntänsä. Siten jumalia ja henkiä useine kymmenine nimineen on valtava määrä. Kaksi tärkeintä ylempää ja alempaa maailmaa hallitsevaa jumaluutta ovat taivaassa asuva luojajumala *Num* ja hänen vastakohtansa sekä joidenkin legendojen mukaan myös hänen veljensä, alempaa maailmaa hallitseva *Nga*. Osaksi alempaa maailmaa sijoittuvat myös ilkeät henget, onnettomuudet ja sairaudet, joiden vuoksi *Nga*:ta lepytellään erilaisin uhrauksin. (Lar 2015, 11–12.)

Hantien traditionaalisen uskonnon ytimessä ovat olleet henkien, maan ja suvun väliset sidokset ja heidän uskonkäsityksissään on paljon uralilaisen mytologian elementtejä (Wiget & Balalaeva 2011, 103). Hengellistä maailmaa määrää ajatus sen hyvin tiheästä asutuksesta: jokaista fyysistä paikkaa, kuten järveä, suota, niemeä tai metsien saareketta asuttaa sen paikan oma henki (Siikala & Ulyashev 2012, 15). Kosmoksen hantit jakavat useimmiten kolmeen vyöhykkeeseen, joista jokaista hallitsee oma pääjumaluutensa, joukko luontoa ja maanpäällistä maailmaa hallitsevia ja sille vastuussa olevia tukijumaluuksia sekä useita eri ympäristöihin liitettyjä pienten tai vähäisempien henkien luokkia. Taivaan ja sään jumala (myös luojajumala) *Num-Torum* hallitsee Ylempää maailmaa (tai Taivasmaailmaa), *Khin'-iki* eli *Kül-ilpi-iki* Alempaa maailmaa ja Keskimmäistä maailmaa puolestaan *Kaltəs*, *Maaäiti/Pyhä äiti*. Neljäs jumaluus on

*Num-Torumin* ja *Siunatun äidin* poika *Mir-susnekum* tai *Hevosen selässä istuva mies*. Jumalten nimissä ja myös niiden määrässä esiintyy paikallista vaihtelua maantieteellisestä sijainnista ja eri murteista johtuen. (Ulyashev 2012, 16; Ulyashev & Siikala 2011, 107; Wiget & Balalaeva 2011, 103; Siikala & Ulyashev 2002, 156.) Myös nenetsien uskomusten mukaan universumi jakautuu kolmeen maailmaan, joista jokainen edelleen useampiin eri ”tasoihin”. Jokaista tasoa hallitsee ja asuttaa omanlaisensa joukko henkiä ja jumalolentoja. (Lar 2015, 15.)

Koska shamaania ei aina ole ollut saatavilla välittäjäksi ihmisen ja henkien välille, nenetsit ovat tehneet shamaanin ohjeistuksella jumalten ja henkien kuvia erilaisista luonnonmateriaaleista. Siten jokaisella perheellä on perinteisesti ollut tsumassaan (perinteinen kota) oma kotijumaltensa kokoelma näitä *syadajs-* ja *khekhe* -hahmoja, joille on suoritettu erilaisia rituaaleja ja uhrauksia niiden esittämistä jumalista tai hengistä ja siten myös funktiosta riippuen. (Lar 2015, 13, 18.) Myös hanteilla on ollut tapana säilyttää määrättyssä paikassa kodissaan tai erityisessä jalkojen varassa seisovassa aitassaan kotia ja perhettä suojelevaa haltiaa *longh*, mutta nenetsejä paikallaan pysyttelevämpään elämäntapaan suuntautuneina hantien uskonnonharjoituksessa merkittävämmässä osassa ovat olleet pyhät paikat. Henkien ja haltijoiden on ajateltu asustavan näillä paikoilla ja siten ne ovat toimineet myös pääasiallisina uskonnollisten rituaalien ja henkien kestityksen suorituspaikkoina. Luonnonmateriaaleista, usein puusta valmistetut haltija- tai jumalkuvat on sijoitettu näihin maisemaa ja ympäröivää luontoa jäsentäviin erityisiin paikkoihin. (Siikala & Ulyashev 2002, 164–167.)

Sekä hanteilla että nenetseillä myös esi-isien kunnioittaminen osana traditionaalisia uskonnollisia käytäntöjä on ollut tärkeää. Esimerkiksi Siperian ja laajemminkin pohjoisten alkuperäiskansojen parissa tunnettu ja tunnistettu karhun erityinen kunnioittaminen saaliseläimenä siihen liitettyine rituaaleineen perustuu ajatukseen esi-isien kunnioittamisesta. Karhukultin rituaalit ovat perinteisesti sisältäneet tunnettuja karhulauluja, komedia- tai metsästysnäytelmiä, tanssia, juhla-aterioita ja moninaisia uskonnollisia rituaaleja. Karhuun on myös liitetty yliluonnollisia voimia ja sitä on pidetty jumalallisena olentona, jopa jumalan poikana. Yhteisön, heimojen ja laajennettujen perhesuhteiden näkökulmasta karhupeijaiset ovat myös olleet keskeisiä, ja niiden aikana esitetyt näytelmät ovat toimineet samanaikaisesti epätoivottavaan käytökseen sortuneiden yhteisön jäsenten tuomitsemisessa ja naurunalaiseksi saattamisessa – siis pitäneet yllä tietynlaista yhteisökuria. (Glavatskaya 2004, 232, 234; Ulyashev & Siikala 2011, 92–96; Airaksinen 2002, 147–150.)

## 2.1.2 Luonnonuskontojen ja kristinuskon kohtaamisten historiasta ja nykyisyydestä

Luonnonuskontojen ja kristinuskon kohtaamisten kaukaisimmat juuret ulottuvat useiden vuosituhsien takaiseen historiaan. Jotkut alkuperäiskansoihin kuuluvista kansanryhmistä olivat kontaktissa Venäjän ortodoksisen kirkon kanssa jo 1500-luvulla ja 1700- ja 1800-luvuilla ortodoksikirkon lähetystyöntekijät matkustelivat jo laajalla alueella Siperiassa ja Alaskassa. Käytetyt lähetystyöstrategiat ja kääntymistekniikat ovat ajan saatossa olleet silmäänpistävästi erilaisia, mutta yhtä kaikki muovanneet itse kukin omilla toimintakausillaan tätä historiaa. Merkittävässä roolissa kristinuskon kohtaamisissa perinteisten uskomusten kanssa on ollut myös vuorovaikutus muiden (alkuperäis)kansojen kanssa. (Vallikivi 2009, 63.) Ensimmäiselle Venäjän Pohjoiseen kohdistetulle varsinaisen evankelioinnin ajanjaksolle, joka ajoittuu 1700-luvun alkuun Pietari Suuren (1682–1725) hallituskaudelle, tunnusomaisia olivat pakkokäännetykset ja väkivaltaiset toimintatavat. Katariina II:n (1762–1796) aikana, lähestyttäessä 1700-luvun loppua, pakotetusta kastamisesta tuli laitonta ja politiikka suhteessa alkuperäiskansojen uskontoihin muuttui muutoinkin varovaisemmaksi. Siinä missä motiivina evankelointityölle näiden varhaisten vaiheiden aikana oli Pohjoisen ”pakanallisten” alueiden saattaminen kristinuskon piiriin, Neuvostoliiton historiankirjoituksessa lähetystyö pohjoisille alueille puolestaan asettui osaksi Venäjän tavoitetta ”laajentua” ja ”kolonisoida” Pohjoinen, vaikka Neuvostoliiton aikaan lähes kaikki uskonnollinen toiminta olikin ankarasti kiellettyä ja valtion vastaista. (Tolouze 2011, 65; Glavatskaya 2001, 18–19.) Tällöin niin ortodoksipapisto, protestantit kuin shamaanitkin kategorisoitiin ”kansanvihollisiksi” (ven. *vrag naroda*), mistä seurasi niin hiljentämistä, vangitsemisia kuin teloituksiakin (Leete & Vallikivi 2011, 83). Neuvostoliiton totalitaarisessa, ateistisessä valtiossa myös alkuperäiskansojen uskonnolliset ja etniset identiteetit pyrittiin korvaamaan niin kutsutulla ”neuvostoidentiteetillä” (Glavatskaya 2001, 21). Eva Tolouzen (2011, 66) mukaan kuva uskonnollisista tai uskonnon kieltävistä väliintuloista Pohjoisessa on ollut kaiken kaikkiaan hyvin moniulotteinen ja kaikkea muuta kuin yksinkertainen. Hän on myös korostanut, että vastakkaisena tendenssinä kristillistämisen ensimmäiselle vaiheelle, kristinuskon leviämislle kaikkein tunnusomaisimmaksi piirteeksi on sittemmin tullut paikallisten oma päätös tulla kastetuiksi merkinä kääntymisestä (em. 66).

1980-luvun loppupuolelta lähtien Venäjän Pohjoinen (tai Arktis) on tarjonnut yhä enenevässä määrin vahvistuneen polttopisteen uskonnolliselle toiminnalle ja lähetysliikkeiden missionaariselle ideologialle. Tätä prosessia Arktiksen tutkijat ovat yleisesti kutsuneet niin shamanismin kuin kristinuskonkin ’uskonnolliseksi herätykseksi’. Kristinuskon tavoin

shamanismista paikallisena ideologiana ja käytäntöinä on käyty paljon keskustelua erityisesti Neuvostoliiton jälkeisenä aikakautena ja se on kohdannut monia muutoksia verrattuna varhaisempiin shamanismin muotoihin. Muutoksista huolimatta shamanistinen maailmankuva ja tietämys on jatkanut olemassaoloaan pohjoisella tundralla ja taigalla tähän päivään asti. (Vallikivi 2009, 62.) Evankelikaalisten liikkeiden tavoin myös shamaanien toiminta, yksilöinä tai yhteistyössä paikallisten kulttuurikeskusten ja hanti-intellektuellien kanssa on saanut tuulta siipiensä alle: prosessissa oman kulttuurin merkityksen ja traditioiden korostaminen asettuu vastavoimaksi globalisaatiolle ja toimii siten kulttuurisen itsetunnon rakentajana (Siikala & Ulyashev 2002, 159–160).

1990-luvulla niin alkuperäiskansoihin kuin muuhun pohjoiseen väestöön kohdistetut evankelointipyrkimykset ja -liikkeet jatkoivat edelleen voimistumistaan. Merkittävä impulssi tämän kehityksen taustalla on ollut Venäjän perifeerisiin alueisiin heijastettu ajatus, jota Laur Vallikivi (2009, 62) on nimittänyt kristilliseksi ”apokalyptiseksi maantieteeksi”, viitaten Uudessa Testamentissa Jeesuksen kristityille antamaan kehotukseen olla hänen todistajiaan ”*Jerusalemmissa, koko Juudeassa ja Samariassa ja maan ääriin saakka*” (Ap.t. 1:8). Nenetsien pääasiallinen asuinalue Jamalin niemimaa, nenetsiksi *Ya mal* merkitsee heidän omalla kielellään kirjaimellisesti ”maan äärtä” (Vallikivi 2014, 105; 2009, 62). Niin Arktiksella kuin muuallakin evankelikaalisten lähetysliikkeiden merkittävänä vaikuttimena toimiikin kristillinen eskatologia, jonka mukaan ”*Tämä valtakunnan evankeliumi julistetaan kaikkialle maailmaan, kaikille kansoille todistukseksi, ja sitten tulee loppu*” (Matt. 24:14) (Vallikivi 2014, 99). Vallikiven (em. 96) mukaan ottaen huomioon alueella asuvien ihmisten suhteellisen vähäisen määrän ja sen, kuinka vaikeasti tavoitettavissa he ovat, Venäjän Arktis on saanut suhteettoman paljon enemmän huomiota Neuvostoliiton jälkeisellä aikakaudella verrattuna toisiin alueisiin, mikä selittyy ainakin osaksi edellä mainituilla ajan ja tilan konsepteilla, jotka kuuluvat lähettien kosmologiaan.

Alkuperäisyhteisöjen kristinuskoon kääntymisen, ja erityisesti kääntymisen sen protestanttisiin /evankelikaalisiin muotoihin, on väitetty olevan yksi keskeisimmistä kulttuurisista muutoksista, joita alkuperäiskansat ovat 2000-luvulla kohdanneet. Esimerkiksi perinteisten henkien ”maastakarkoitus”, tuonpuoleisen saaman huomion kasvu ja preferenssi avioitua uskovien yhteisöön kuuluvan kumppanin kanssa ovat nousseet uusiksi, alkuperäiskansojen kokemusmaailmaa muovaaviksi tekijöiksi. (Tolouze 2008, 223.) Viime vuosikymmenillä useat

nenetsit, sekä paimentolaiset että asutuskeskuksissa elävät, ovat kääntyneet protestanttiseen kristillisyyteen sen useissa muodoissaan, mutta baptismista sen radikaaleimmassa ja kirjaimelliseen raamatunlukuun perustuvassa fundamentaalisisessa muodossaan on nopeimman kasvunsa ansiosta Jamalilla ja Napapiirin Uralin alueella tullut arvovaltaisin ja menestynein paikallista uskonnollista maisemaa dominoiva tekijä (Vagramenko 2018, 65, 85). Evankelikaalisten lähetysliikkeiden toiminta Neuvostoliiton jälkeisen aikakauden Arktiksella on ollut niin aktiivista, että esimerkiksi Tatiana Vagramenko (em. 64) on nimittänyt alkuperäiskansojen tilannetta ”shoppailuksi globaaleilla hengellisillä markkinoilla”.

Verrattuna esimerkiksi menestysevankeliumisävytteiseen (engl. *prosperity gospel*) uushelluntailaiseen liikkeeseen, jonka opilliset lähtökohdat resonoivat uusliberalistisen talouspolitiikan kanssa, baptismin suosion selitykseksi on esitetty nimenomaan siihen sisältyviä vaatimuksia erottautua läntisestä, sekulaarista maailmasta (Vagramenko 2018, 65.) Baptistiveljeskunta, jonka voidaan luonnehtia syntyneen yhdenlaisena vastarintaliikkeenä neuvostovaltiota ja sen ateistista politiikkaa vastaan, onkin tähän päivään asti kieltäytynyt yhteisöjensä ja kirkkojensa virallisesta rekisteröinnistä, kieltänyt valtion vaikutusvallan suhteessa kirkon toimintaan sekä vastustanut kaikenlaista poliittista tai sosiaalista yhteistyötä yhteisöjensä ja valtion välillä. Baptisteille maailma näyttäytyy tilana, jota sen muuttamisen sijaan paetaan tai vältetään rakentamalla muuria maailman ja kirkon välille, jolloin keskeisimmäksi muodostuu itsepintainen pyrkimys suojella kirkon tilaa maailman vaikutusta vastaan. Baptistit mieltävät itsensä siis taistelijoina ”korruptoitunutta modernismia” vastaan, joka heidän näkökulmastaan käsin sisältää protestanttisuuden vapaat suuntaukset, sosiaalisen evankelioimisliikkeen (engl. *social evangelism*) menestysteologiset arvot ja ekumenian. (Vagramenko 2018, 73–74.) Tämän valtiosta riippumattoman asemansa ja agendansa vuoksi paikalliset Arktiksella ovat nähneet baptistit mahdollisesti vähemmän harmillisina ja muita venäläisiä luotettavimpina kumppaneina (Vallikivi 2009, 60). Helluntailaisuutta lähellä olevat suuntaukset sitä vastoin on useimmiten mielletty liikkeiksi, jotka huolehtivat ”vähemmän traditioista ja rituaaleista ja enemmän totuudesta, moraalisuudesta ja tulevaisuuden mielikuvista (engl. *visions*)”, kuten Mathijs Pelkmans (2009, 2) on asian ilmaissut. Siten nämä karismaattiset kirkot universalistisine ja paikallisista käytännöistä erottautumaan pyrkivine (engl. *deteritorializing*) vaikutteineen ovat tuntuneet uhalta alkuperäisväestölle (erityisesti nenetseille), jonka itseymmärrykselle ja identiteetille nimenomaan paikallisuus ja tundraelämän mikrokosmos ovat olennaisia. Karismaattisille ja helluntailaisille liikkeille tyypillinen globaalien uskovien yhteisön painottaminen on siten ollut omiaan lisäämään

etäisyyttä paikallisuutta suosivien nenetsien ja karismaatikkojen välille. (Vagramenko 2018, 72.)

### 2.1.3 Seurakuntaelämää Berjozassa ja Sosnassa

Minkälainen sitten on seurakunta, jonka parissa tein tutkimusta ja miten se sijoittuu osaksi näitä Pohjoisen uskonnollisia maisemia? Kyseinen seurakunta ei ole halunnut määrittää itseään minkään kirkkokunnan alle, vaan kutsuu itseään yksinkertaisesti ”kristilliseksi evankelikaaliseksi seurakunnaksi”. Historioitsija David Bebbingtonia (1989) mukailleen Simon Coleman ja Rosalind Hackett (2015, 10) määrittelevät evankelikaalisen kristillisyyden tunnusmerkeiksi kääntymyksellisyyden, raamatullisuuden, aktivismin ja ristikeskeisyyden (engl. *conversionism, biblicism, activism, crusicentrism*). Evankelikaalisuudessa painottuu siis henkilökohtainen suhde Jumalaan ja Raamattuun sekä eronteot niiden välillä, jotka ovat ja jotka eivät ole antaneet elämäänsä Jeesukselle. Aktivismilla viitataan aktiivisuuteen yhteiskunnan eri osa-alueilla ja ajatusmalliin, jossa evankeliumin sanoma ja yhteiskunnan sosiaalinen uudistuminen ovat erottamattomasti yhteydessä toisiinsa. (Em. 10.) Berjozassa on kyseisen seurakunnan lisäksi useita muita seurakuntia ja kristillisiä ryhmittymiä: kaupungista löytyy ainakin useampi baptistiseurakunta (rekisteröidyt ja rekisteröimättömät baptistit), ryhmä, jonka jäseniä kutsutaan karismaatikoiksi ja ortodoksiseurakunta. Tutkimani seurakunta on luonteeltaan hyvin avoin ja vastaanottavainen ja pyrkii pitämään yllä suhteita kaikkiin edellä mainittuihin toisiin ryhmittymiin. Kentällä ollessani sain huomata tämän pitävän paikkansa seurattessani useita eri keskusteluja ja tilanteita, jotka koskettivat yhteistyötä tai siinä ilmenneitä vaikeuksia toisten seurakuntien kanssa.

Tutkimani seurakunta on ollut olemassa Berjozassa reilut kaksikymmentä vuotta ja yhteisöllä on oma kolmikerroksinen kirkkorakennuksensa kaupungin laitamilla. Sen toiminta koostuu viikoittaisista sunnuntaijumalanpalveluksista, nuortenilloista, pyhäkouluista, erilaisista rukous- ja raamattupiireistä sekä ajoittain järjestettävistä lastenleireistä ja -tapahtumista. Kiinteä osa seurakuntayhteisöä ovat myös Sosnassa asuvat uskovat (ven. *verujuštši*), joita lukumäärältään on lapset mukaan luettuina muutama kymmenen. Sosnalaisten luona käydään keskimäärin kaksi kertaa viikossa. Tällöin kylän uskovaiset ja usein yksi tai kaksi autolastillista ihmisiä Berjozasta kokoontuvat jonkun kyläläisen kotiin lukemaan yhdessä Raamattua, rukoilemaan,

laulamaan hengellisiä lauluja, keskustelemaan ja syömään iltapalaa. Sunnuntaisin Sosnan jumalanpalveluksen yhteydessä järjestetään myös pyhäkoulu lapsille. Tilaisuuksien äänimaailman muodostavat eri kieliset laulut (venäjä, hanti, nenetsi) akustisen kitaran säestäminä, nauru ja vilkas puheensorina, paikalla olevien lasten kirkkaiden äänten kiljahdukset sekä pienten jalkojen töminä leikkien ja painiotteluiden lomasta.

Yhteisten kokoontumisten lisäksi tavanomaista Sosnassa asuville seurakuntalaisille on kyläillä toistensa luona usein ja pitää tiiviisti yhteyttä keskenään: sisään mennään yleensä etukäteen soittamatta tai oveen koputtamatta, juodaan yhdessä litratolkulla teetä ja puhelimitsekin kysellään kuulumisia viikon mittaan. Osa kylän kristityistä on välillä tundralla tai toisissa kylissä esimerkiksi tapaamassa sukulaisiaan ja heidän tulemisistaan sekä menemisistään keskustellaan yhdessä silloin tällöin kylässä olevien kesken. Samoin Berjozan kirkkorakennuksella tapahtuneista asioista ja kaupungissa asuvien seurakunnan jäsenten kuulumisista ollaan kiinnostuneita kuulemaan ja vaihtamaan ajatuksia. Seurakunnan johtava pastori Vladislav on venäläinen perheenisä, jolla on aina lämmin hymy kasvoillaan, veikeitä vitsejä takataskussa ja pilkettä silmäkulmissaan sekä tämän lisäksi taito syvällisiin ja vakaviin keskusteluihin ja ajatustenvaihtoon. Erityisen vahvasti seurakunnan sydämellä vaikuttavat olevan alkuperäiskansat ja -kielet sekä yhteiskunnan huono-osaisimmat: se tekee aktiivisesti lähetys- ja hyväntekeväisyystyötä alkuperäisväestön parissa matkaten useita kertoja vuodessa kauas tundralle ja vaikeasti saavutettavissa oleviin kyliin kohtaamaan ihmisiä. Itsekin pääsin kentällä ollessani yhdessä seurakunnan naisten kanssa pakkaamaan joulupaketteja lapsille, lajittelemaan lahjoituksina saatua vaatetavaraa sekä havaitsemaan, kuinka esimerkiksi taloudellisessa tai sosiaalisessa ahdingossa oleville perheille tarjottiin apua muun muassa majoittamalla heitä väliaikaisesti kirkolle. Hantit ja nenetsit ovat aktiivisesti mukana tässä eikristittyjä saavuttamaan pyrkivässä työssä. Oma kenttätöni ajoittui myös siten, että pääsin seuraamaan ajanjaksoa, jolloin suunniteltiin kontaktien luomista ja työn aloittamista eräässä uudessa kylässä, jonne yksi seurakunnan aktiivisista nenetsijäsenistä oli aikeissa muuttaa.

Tutkimani seurakunnan paikantaminen kristillisen kentän kuvioihin ei ole yksiselitteistä tai helppoa, mutta kuten yllä olevasta kuvauksesta käy ilmi, se on ainakin monin tavoin integroitunut yhteiskuntaan. Seurakuntalaiset katsovat kodeissaan televisiota, käyvät monenlaisissa vapaa-ajan riennoissa, harjoittavat yritystoimintaa, rukoilevat valtion ja auktoriteettien puolesta sekä toteuttavat uskoaan moderneiksikin määritellyillä tavoilla, kuten

osallistumalla erilaisiin kristillisiin seminaareihin ja kursseille. Tässä suhteessa se asettuu hyvin erilaiseksi suhteessa fundamentalistisiin baptistiliikkeisiin, jonka jäsenille edellä mainitut toiminnot ovat kiellettyjen asioiden listalla (Vagramenko 2008, 74–75). Toisaalta taas sen teologiassa tai toiminnassa en ainakaan oman tutkimukseni mahdollistamissa rajoissa havainnut menestysteologisia tai hyvinvointievankeliumiin viittaavia painotuksia. Tämän tutkimuksen kannalta kuitenkin seurakunnan tai seurakuntalaisten teologiaa merkityksellisempää on lähestyä seurakuntaa siten, että huolimatta siitä, että seurakunta siis on Sosnassa ja Berjozassa suhteellisen nuori elementti, tutkimani ihmiset neuvottelevat kulttuurista kuulumistaan ja suhdetaan uuteen ja vanhaan, moderniin ja perinteisiin nimenomaan sen kautta. Jatkan seurakuntaympäristön kuvausta enemmän alaluvussa 4.1.3.

## **2.2 Kansallisesti, kulttuurillisesti ja energiavaroiltaan rikas Jamalin Nenetsia**

### **2.2.1 ”Nyt eletään heidän kulttuuriaan, ei meidän!”**

Jamalin Nenetsia on monella tavoin alue, jossa eri kansallisuus- ja/tai kielitaustaan kuuluvat ihmiset kohtaavat toisensa. Siten hantit ja nenetsit sekä heidän tämänhetkinen tilanteensa on syytä nähdä osana tätä laajempaa yhteiskunnallista kontekstia, jota tässä ja seuraavassa alaluvussa perustelen. Sosiaalista tilaa Pohjoisessa ovat merkittävästi muovanneet alkuperäiskansojen omien (joskin usein valtion ohjaamien) muuttoliikkeiden ja ajan saatossa tapahtuneiden siirtymien lisäksi myös Neuvostoliiton aikaiset väestön pakkosiirrot. Länsi-Siperian ja Uralin alue oli esimerkiksi yksistään vuonna 1938 määränpää 487 000 työleirille (engl. *labour settlement*) määrätyille (Polian 2004, 91) ja vuoteen 1953 mennessä pelkästään Siperian Pohjoisessa, jonka osaksi myös Jamalin Nenetsian alue maantieteellisesti sijoittuu, oli Wilson Bellin (2011, 307) mukaan yli 88 000 GULAG-vankia. Myös esimerkiksi pastori Vladislavin poika mainitsi minulle kerran keskustelumme aikana vähäsanaisesti asuvansa perheensä kanssa Pohjoisessa juuri siksi, että hänen isovanhempansa karkotettiin sinne.

Toukokuun 9. päivä vietetään Venäjällä vuosittain suurta, voitonpäiväksi (ven. *Den Pobedy*) kutsuttua juhlaa, jolloin juhlitaan liittoutuneiden voittoa Saksasta toisessa maailmansodassa.



Vaikka tämän voitonpäivän muistomerkit seisoivat uljaina pystyssä useimmilla toreilla ja aukioilla ”ikuisen tulen” loimutessa niiden edessä (kuva 1), löytyi sekä Berjozasta että Sosnasta sieltä täältä pienempiä muistomerkkejä ja -laattoja myös heidän muistokseen, jotka neuvostovallan aikana joutuivat karkotetuksi Pohjoiseen. Yksi tällaisista muistomerkeistä kylässä on paikallisesti tunnetun ja arvostetun nenetsimiehen suunnittelema ja toteuttama. Siihen kiinnitettyssä muistolaatassa ovat runoilija Anatolij Zhigulinin sanat: *”Heikoissa ostetuissa villakangastakeissa / lumikinoksissa, maan laidalla / Täällä oli vähän syyllisiä / enemmän täällä oltiin ilman syytä.”* Toisten jälkien päälle mekin painamme kädenjälkemme heidän muistokseen muistomerkin huurteiseen jalustaan (kuva 2).



Kuva 1



Kuva 2

Viimeaikaisessa kirjallisuudessa Siperiantutkimuksen kentältä on korostettu sitä, kuinka nykyinen Siperia on kompleksinen kenttä, joka ei ole pelkistettävissä ja ymmärrettävissä alkuperäisväestön ja sinne muuttaneen väestön dikotomian kautta. Missä tahansa Siperian alueella on tätä nykyä alkuperäiskansojen ohella useita muita sosiaalisia toimijoita. Siten se haastaa antropologeja rakentamaan analyysinsä ja tutkimuksensa niin, että alkuperäiskansojen ja maaseutuväestön ohella myös ei-alkuperäiskansoihin kuuluva väestö ja jopa urbaani kaupunkiväestö näyttäytyy todenmukaisena osana sosiaalista maisemaa. (Gray & Nikolai & Schweitzer 2003, 203–204.) Omassa tutkimuksessani ja jo tutkimuskysymystenikin ohjaamana olen tämän näkökulman tiedostaen pyrkinyt ymmärtämään ja kontekstoimaan hanteja ja nenetsejä sekä heidän sosiaalista kenttäänsä osana urbaanimpaa kaupunkiympäristöä ja kyläyhteisöä. Lisäksi olen pyrkinyt hahmottamaan heidän suhdettaan toisiin toimijoihin ja kansallisuuksien edustajiin siellä, missä tutkittavani asuvat – ja toisin päin. Seuraava ote keskustelustani Lidian (hanti, yli 60 vuotta) kanssa vahvistaa sen, kuinka monikansallinen, -

kulttuurinen ja -kielinen hänen oman pienen kylänsä sosiaalinen kenttä hänen mielestään on ja tuo esiin Lidian kokemusta hantina suhteessa siihen:

*P: Miksi hantikulttuuria ei mielestäsi tarvita? (...)*

*L: Meillä on johtajat Berjozassa. [Heidän mielestään] nyt tarvitaan kirgisialaisten, tadjikistanilaisten, ukrainalaisten [kulttuuria ja kieltä...]*

*P: Missä, Berjozassa?*

*L: Sosnassa!!! Tadjikistanilaisia on myös Berjozassa, on tataareita, tadjikistanilaisia, kirgiisejä – mitä kieliä sitä siellä vielä onkaan. Sieltä etelästä he tulevat tänne meille ja sulkevat kaiken... [Lidia viittaa todennäköisesti paikallisiin, hantikulttuurin käytön mahdollisuuksiin] (...) Heidän kulttuurinsa on nyt alkanut, nyt eletään heidän kulttuuriaan, ei meidän, siinä kaikki (ven. vsjo)! Tadjikit, kirgisialaiset, mitä vielä on eteläisiä kansallisuuksia...*

Sosiaalinen kenttä ei ole monikulttuurinen vain kaupungissa, vaan myös kylässä, ja merkittävä osa sitä ovat Lidian kokemuksen mukaan alkuperäiskansojen ja venäläisten lisäksi myös useat muut kansallisuudet. Lidia kokee heidät jopa niin merkittäviksi toimijoiksi omassa kylässään ja asuinalueellaan, että ilmaisee jonkinasteista hermostumista kaupungin johtoa kohtaan siitä syystä, että hänestä tuntuu, että hänen luettelemiaan eteläisiä kansallisuuksia tarvitaan enemmän kuin hanteja tai hantit jäävät niiden vuoksi huomioimatta. Jamalin Nenetsian väestö koostuu pääasiassa kolmesta ryhmästä, jotka ovat alkuperäiskansoihin (nenetsit, hantit, selkupit, mansit, komit) kuuluvat, pääosin venäjää puhuvat tulokkaat (engl. *newcomers*), jotka eivät kuulu alkuperäiskansoihin sekä ei-pysyvistä asukkaista kuten kausityöläisistä (Gritsenko & Efimova 2018, 69). Matkatessani junalla kohti Pohjoista, oli samassa vaunussa olevasta matkaseurastani suuri osa näitä työmatkaansa taittavia kausityöläisiä etelämpää, Venäjältä ja muualta entisen Neuvostoliiton alueelta. He kertoivat työskentelevänsä Pohjoisessa muutaman kuukauden, minkä jälkeen he palaavat perheensä luokse etelään muutamaksi kuukaudeksi. Vuoden 2010 väestölaskennan mukaan Jamalin Nenetsian asukkaista 61,7 % oli venäläisiä, 9,7 % ukrainalaisia, 5,6 % tataareja, 5,9 % nenetsejä, 1,9 % hanteja, 1,0 % komeja, 0,4 % selkuppeja ja loput 14,3 % väestöä, joka on tilastoissa merkitty joksikin muuksi (Laptander & van Dongera & Sterk 2016, 42).

## 2.2.2 Elämää energiateollisuuden vaikutusten alla

Lainatakseni hanteja tutkineita Andrew Wigetia ja Olga Balalaevaa (2011, 14): *”Tänään pitkät varjot Siperian lumella eivät lankea vartiotorneista, vaan öljy- ja kaasunporaustorneista.”* Yksi nenetsien ja hantien tilannetta ja elinympäristöä viime vuosikymmeninä kaikkein merkittävimmin muovannut tekijä on energiateollisuus. Venäjän energiantuotanto ja taloudellinen asema nojaavat suurelta osin pohjoisiin luonnonvaroihin ja esimerkiksi vuonna 2015 kaikesta Venäjällä pumpatusta öljystä 8,4 % ja kaasusta 79,1 % tulivat Jamalin Nenetsiasta (Tabata & Tabata 2018, 22–23). Osa esitetyistä tulevaisuudenarvioista maalaa eteemme niin synkän kuvan, että ne toteavat tuhoutumisen uhkaavan alkuperäisyhteisöjä ja -kansoja: huolimatta siitä, että ne ovat fyysisen eristyneisyytensä ansiosta suurelta osin kyenneet säilyttämään perinteisen kulttuurinsa niin tsarien kolonisaatioprosesseissa, ortodoksikirkon lähetyksiin kuin Neuvostoliiton sorrossa ja pysähtyneisyydessä, ne eivät ehkä selviä öljystä (Wiget & Balalaeva 2011, 15).

Kysymykset luonnonvaroista ja Pohjoisesta ovat ennen kaikkea hyvin yhteen kietoutuneita. Veli-Pekka Tynkkynen (2019, 78) mukaan energia näyttelee Venäjän taloudessa ja politiikassa keskeistä roolia ja nimenomaan arktisen energiatulevaisuuden kautta Venäjä rakentaa myös kansainvälistä vahvuuttaan. Visiot Venäjästä suurvaltana nivoutuvat hyvin vahvasti Arktikseen ja sen lisäksi, että Pohjoisella on suuri merkitys energiateollisuudelle, on sillä siten merkitystä myös osana Venäjän kansallista ideaa ja identiteettiä (Tynkkynen 2019, 78; Hønneland 2016, 163). Venäjän talous on kautta historiansa perustunut etupäässä tämänkaltaisiin perifeerisiin, ja ”ydinvenäjästä” irrallaan oleviin resursseihin (Tynkkynen 2019, 17, 20). Tynkkynen (2019, 7–8, 22, 127–130) mukaan Venäjällä olisi maantieteellisten ja materiaalistien resurssiensa vuoksi suuri potentiaali sen niin halutessaan tulla energian suhteen ”Vihreäksi Jättiläiseksi”, vaikka energiantuotanto ja sen kautta tapahtuva kansallisen ja kulttuurisen identiteetin rakennusprosessi tällä hetkellä nojaa valitettavasti kasvavassa määrin fossiiliseen energiaan.

Kierrellessämme Yelenan (nenetsi, yli 60 vuotta) kanssa paikallisessa museossa, jossa oli näyttelyitä muun muassa Pohjoisen alkuperäiskansoista, luonnosta ja eläinlajistosta, tulimme avaraan aulaan, jonka katosta riippui suuria valokuvia (kuva 3 ja kuva 4).



Kuva 3



Kuva 4

Pysähdyimme niiden eteen ja kävimme seuraavan, lyhyehkön keskustelun:

*P: Kaasu ja öljy, muuttavatko ne paljon nenetsien elämää tundralla?*

*Y: Tietysti. Me olimme poronhoitajia... Ihan tosi surullisia asioita. Ei riitä ruokaa poroille. Tärkein syy on se, että poroja syntyi paljon [niiden määrä on lisääntynyt]. Melkein sata, no, kahdeksankymmentä prosenttia kahdessakymmenessä vuodessa. Ja toiseksi paljon maata on otettu pois. Rautatie on vienyt tilaa, talvitiet, putkisto... Kymmenien kilometrien säteellä ne myrkyttävät maaperää. On paljon roskaa... Mistä aikuiset nenetsit puhuvat: he puhuvat, että kaikki [porot] vain veitsen alle (ven. pod nož). Kaikki lopettavat poronhoidon. (...)*

*[Hetken hiljaisuus.]*

*Y: Noniin, tällöisiä surullisia asioita.*

*P: Kun sinä olit lapsi, ei ollut näin?*

*Y: Ei tietenkään, ei ollenkaan. Oli täysi vapaus. [Yelena naurahtaa.]*

*P: Vasta NL:n jälkeen [tapahtui näin]?*

*Y: 1990-luvun lopussa. Nämä putket ovat ne, jotka pumppaavat öljyn pois ja johtavat/läheittävät eteenpäin. [Yelena selittää valokuvaa osoittaen.]*

*P: Puhuvatko nenetsit paljon tästä?*

*Y: Eivät he enää puhu, mutta aikoinaan puhuivat. Mitäpä enää puhua, nyt kun se kaikki on jo tapahtunut tosiasia.*

Yelenan lisäksi kuulin useilta venäläisiltä, kuinka esimerkiksi kalojen määrä ja niiden terveys läheisissä vesistöissä ovat romahtaneet: veden alla kulkevista kaasuputkista erittyy yhdisteitä, jotka aiheuttavat kaloissa muun muassa hedelmättömyyttä ja erilaisia epämuodostumia. Myös esimerkiksi *Helsingin Sanomat* (30.5.2018) on uutisoinut, että Jamalin niemimaalla sijaitsevan Sabetan kaasuntuotantoalueen vuoksi makeavesinen Obinlahti on muuttunut huomattavasti suolaisemmaksi, mikä alentaa kalakantoja. Toisen suuren ongelman nenetsien perinteiselle

elinkeinolle asettaa energiateollisuuden ohella Yelenankin mainitsema ylilaidunnus. Näiden tekijöiden hallinta ei kuitenkaan monilta osin ole nenetsien käsissä, sillä he ovat menettäneet suuren osan kontrollistaan maa-alueiden ja niiden tarjoamien resurssien suhteen heidän perinteisten laidunmaiden toimiessa kasvavassa määrin energiayhtiöiden ja -teollisuuden jalansijana (Golovnev & Osherenko 2018, 145–146).

Venäjällä projekti nimeltään *gazifikatsija*, jota suomen kielelle käännettyinä vastaavat kenties parhaiten ilmaukset ”kaasuinfrastruktuurin rakentaminen” tai ”kaasuun kytkeminen” on 2000-luvun puolivälistä, ja etenkin vuosista 2010–2011 lähtien ollut varsin näkyvää (Tynkkynen 2016, 374). Tämän kehityksen taustalla on useita niin sisä- kuin ulkopoliittisia syitä (kts. Tynkkynen 2016), mutta ilmiselvää on, että kansallinen kaasuyhtiö *Gazprom* on noussut merkittävämmäksi ja näkyvimmäksi toimijaksi tässä projektissa. Venäjän valtiollisen johdon suojelevien siipien alla *Gazprom* toimii 450 000 ihmisen työllistäjänä, muun muassa valtiollisen televisiokanavan *NTV*:n omistajana ja merkittävänä poliittisena ja taloudellisena vaikuttajana oman toimintansa lisäksi kymmenien alueellisten tytäryhtiöiden kautta (em. 377). Veli-Pekka Tynkkynen (2016) analyysi *Gazpromin* ehkä merkittävimmästä ja strategisimmasta mainosvideosta (2016) tuo selvästi esiin sen, kuinka kokonaisvaltaisesti Jamalin kaasuntuotantoalueella asuvista alkuperäiskansoista vaietaan. Heidän olemassaolostaan ei haluta antaa pienintäkään vihjettä: videolla ei esiinny muita etnisiä ryhmiä kuin venäläiset ja kahteen otteeseen videolla lisäksi selitetään, ettei ”näissä äärimmäisissä oloissa asu ihmisiä”, luonnollisesti huolimatta tosiasiaista, että alueella asuu useita eri alkuperäiskansoja ja sen etninen diversiteetti on suuri. Tynkkynen selittää tätä hiljaisuutta muun muassa Venäjän valtion tarpeella ja motiivilla luoda kaasusta kuvaa kulttuurillisesti ja etnisesti ”puhtaasti venäläisenä”. Toiseksi syyksi vaikenemiseen hän esittää sen, että välttääkseen ottamasta kantaa uusiutumattoman energian tuotannon aiheuttamiin paikallisiin sosiaalisiin ja yhteiskunnallisiin vaikutuksiin, *Gazpromin* ja valtion on vaiettava myös alueen etnisestä ja kulttuurillisesta historiasta. Muutenkin kaasun tuottamiseen ja kuljetukseen liittyvät ympäristökysymykset ovat lähes täydellisesti ohitetut ja näkymättömissä kyseisessä promootiovideossa. (Em. 393.)

Keskustellessani museotyöntekijöiden kanssa hantien ja nenetsien elämää ja elinalueita koskevista muutoksista Pohjoisessa, huomasin heidän selvästi välttelevän ympäristöä koskevia näkökohtia. Eräs museotyöntekijä jopa pyysi, etten kirjoittaisi öljy- ja kaasuteollisuuden vaikutuksista ja oli itse selvästi hyvin varuillaan ja hienotunteinen sen suhteen, mitä energiateollisuudesta sanoi. Hänen pyynnöstään huolimatta en valitettavasti niiden moninaisten

vaikutusten vuoksi voi olla kirjoittamatta niistä tässä analyysiani taustoittavassa luvussa ja haluan nostaa ne esille siksi, että ne niin merkittävällä tavalla vaikuttavat Arktiksen alkuperäiskansojen kulttuureihin ja elämäntapaan. Tämä samainen opas, joka itse oli kansallisuudeltaan nenetsi, myös toisteli minulle haastattelun aikana useaan kertaan, että öljy- ja kaasuyhtiöt ovat tuottaneet myös hyötyä:

*”Kaasu ja öljy ovat tavallaan myös hyödyllisiä meidän tundralla, minähän kerroin, eikö vaan? Sivilisaatio [ven. tsivilizatsija] muuttuu ja kulttuuri muuttuu tottakai johonkin suuntaan. Öljy-yhtiöt laajentavat omia lähteitään ja omaksuvat lisää alueita. (...) Niin, niissä on myös paljon hyödyllistä, paljon hyvää.”*

Tynkkynen (2019, 85) on todennut, että Venäjän rakentaessa talouttaan ja identiteettipolitiikkaansa hiilivetykulttuurin varaan, sen kielteisistä seurauksista, olivatpa ne sitten taloudellisia, ekologisia tai sosiokulttuurisia, on tullut ilmastonmuutoksen lailla kansallisessa, hallintoa suosivassa narratiivissa sosiaalinen tabu. Tätä taustaa vasten museotyöntekijöiden pelko ja välttelevä suhtautuminen energiateollisuuden vaikutuksista tai sen epäkohdista keskusteluun on hyvin ymmärrettävää. Kaasu- ja öljyteollisuus eivät tietenkään ole ainoita tekijöitä, jotka ovat muovanneet alkuperäiskansojen elinympäristöä Pohjoisessa, ja niistä keskustellessa on toki myönnettävä niiden lukuisten haittavaikutustensa ohella kehittäneen muun muassa pohjoisten asutusalueiden infrastruktuuria myönteiseen suuntaan. Jamalín Nenetsian alueellinen bruttokansantuote GRP (*gross regional product*) asukasta kohden esimerkiksi oli vuonna 2015 koko Venäjän mittakaavassa toiseksi suurin (Tabata & Tabata 2018, 12). Kulttuurilliset ja ympäristölliset arvot eivät kuitenkaan ole rahalla mitattavissa eikä korkeintaan taloudellista edistystä mittaava suure tai luku tee oikeutta alkuperäiskansojen taistelulle olemassaolonsa ja hyvinvointinsa puolesta.

### **3) Kristinuskon antropologia**

Tutkimukseni paikantuu uskontoantropologian, tarkemmin kristinuskon antropologian kentälle ja osaksi siellä käytyjä ja käytäviä teoriakeskusteluja. Tässä luvussa taustoitan ensiksi lyhyesti

kristinuskon antropologiaa sen historian kautta ja kerron muutamalla lauseella mikä kristinuskoa Pohjois-Venäjällä käsittelevän tutkimuksen tilanne tällä hetkellä on. Tämän jälkeen käyn läpi kristinuskon antropologiassa käytyä keskustelua muutoksen ja pysyvyyden välisistä suhteista sekä jännitteistä.

### 3.1 Antropologisesta tutkimuksesta kristinuskosta ja kristillisistä yhteisöistä

Kristinuskon antropologian kenttä on viime vuosikymmenien aikana käynyt läpi suurta muutosta ja raivannut tietään omana tutkimussuuntauksenaan ja teoriakeskustelunaan. Siinä missä esimerkiksi islamin antropologia tai buddhalaisuuden antropologia on tieteenalan sisällä tunnustettu omiksi tutkimusalueikseen ja -yhteisöikseen jo verrattain varhain, kokonaiskuva kristinuskon antropologiasta ja niin kristillisten yhteisöjen tutkimuskentästä kuin tutkijoistakin on jäänyt pirstaleisemmaksi. (Robbins 2003b; 2007, 5; Garriott & O'Neill 2008, 382.) Kristinuskon toistuvaan jättämiseen antropologisen tutkimuksen ja etnografisten aineistojen analyysin ulkopuolelle ja sille, että kristinuskon tutkimus vielä 2000-luvun alussakin polki useiden antropologien mielestä paikoillaan, on esitetty useita eri syitä.

Kristinuskon antropologian tienraivaaja Joel Robbins (2007, 7; 2004a, 30) esittää yhdeksi selitykseksi kristinuskon näkemisen jonakin vähempänä kuin *kulttuurisena*. Tällöin kristinuskon näyttäytyy vajavaisempana kuin omana kategorioiden ja arvojen järjestelmänä, johon sisältyy sekä johdonmukaisuuksia että ristiriitaisuuksia (2004a, 30). Robbinsin (2004a, 30) mielestä antropologit ovat näin taipuvaisia etsimään tilanteita, joissa kristillisten ja perinteisten ei-kristillisten kulttuuripiirteiden synkretismi pitää paikkansa. Tässä tapauksessa paikallinen kristillinen todellisuus näyttäytyy pelkistetyksi vain traditionaalisina uskomuksina ja uskontona ”uusiin vaatteisiin puettuna”. Robbins korostaakin, että kristinuskosta ja sen aikaansaamista kulttuurisista muutoksista on keskusteltava kulttuurisin termein eli antamalla tässä keskustelussa painoarvo kristinuskolle ja siihen sisältyvälle kulttuuriselle logiikalle sekä sen luomille merkityksille. (Em. 30–31.) Tähän haasteeseen oma tutkimukseni pyrkii vastaamaan siten, että lähestyn tutkimuskysymyksiäni nimenomaan tutkimieni hantien ja nenetsien omaksuman kristillisen kulttuurin ja heidän siitä käsin käymänsä neuvottelun ja tasapainoilun kautta.

Robbins (2004a, 30) esittää kristinuskon antropologian kehitykselle olleen esteenä myös ne lähestymistavat, joissa kristinuskosta on keskusteltu ainoastaan traditionaalisen kulttuurin menettämisen (engl. *cultural loss*) näkökulmasta. Toisinaan tutkimuksen kohteena olleen kristillisen yhteisön kristinuskoon liittyvät kannanotot puolestaan on ohitettu siitä syystä, että ne on saatettu nähdä vilpillisinä, kliseisinä tai kristillisen kulttuurin yksittäisinä sirpaleina, jotka kaiken lisäksi on paikallisten toimesta ymmärretty vain osittain tai heikosti. (Em. 30.) Monissa maailmankolkissa kristinuskon tutkimista on vältetty myös siitä syystä, että se on mielletty pikemminkin kolonialismin tuotteeksi kuin osaksi autenttista paikallista kulttuuria (Robbins 2004a, 27). Myös koska antropologian alalla on historian saatossa ollut vahva painotus keskittyä ihmisryhmiin, jotka ovat pääosin onnistuneet torjumaan kristinuskon, on Robbinsin (em. 31) mukaan vain luonnollinen seuraus, että kristinuskon kulttuuriselle sisällölle on annettu hyvin pieni rooli ja vahvistettu kristillisten kulttuurien antropologisen tutkimuksen poissaoloa.

2000-luvulla monet antropologit ovat kuitenkin pyrkineet edistämään kristinuskon ja kristillisyyden tutkimusta ja tekemään siitä selvemmin tunnistettavan tutkimuskentän ja sen statuksen voidaankin sanoa kulkeneen pitkän matkan lähes nolosta tänä päivänä jo normalisoiduksi ja tärkeäksi suuntaukseksi (Robbins 2007, 5; Robbins 2020, 8; Robbins 2015, 243–244, 246; Coleman & Hackett 2015). Näin voidaan sanoa myös Pohjois-Venäjän kristillisen kentän tutkimuksesta, missä merkittävää työtä ovat antropologian ja etnologian alalla tehneet muun muassa Laur Vallikivi (2009; 2011; 2014), Eva Tolouze (2008; 2011) ja Tatiana Vagramenko (2018). Tämän nyt 2020-luvulla jo rikkaan kristillisten yhteisöjen kuvausten ja etnografioiden joukon kanssa tutkimukseni pyrkii käymään keskustelua. Kuitenkin alkuperäiskansojen oma toimijuus on Venäjää ja Venäjällä tapahtuneita evankelioimis-/lähetystyöpyrkimyksiä kuvaavassa tutkimuksessa jäänyt hyvin vähälle huomiolle ja keskustelulle ja heidät on toistuvasti nähty jopa tämän liikehdinnän uhreina (Tolouze 2011, 63). Tutkimukseni tuloksineen on argumentti sen puolesta, että kristinuskon on syvästi *kulttuurinen* eli paikallisesti ymmärretty ja rakennettu – ja kaikkea muuta kuin traditionaalisen uskonnon ja kristinuskon piirteiden synkretistinen sekoitus. Lisäksi se on paikallisten itsensä toimesta selvästi valittu ja aktiivisesti otettu yksilöiden ja kristillisen yhteisön kulttuurillista maisemaa paljolti määrääväksi tienviitaksi.



### 3.2 Jatkuvuutta ja keskeytyksiä, muutosta ja pysyvyyttä

Merkittävä kristinuskon antropologian historiaa ja nykypäivää muovannut tekijä on Robbinsin (2007) mukaan se, että antropologia tieteenalana ja kristinusko elettyinä käytäntönä ovat suhtautuneet jatkuvuuden (engl. *continuity*) ja keskeytysten (engl. *discontinuity*) konseptiin keskenään hyvin eri tavoilla. Ajatukset ajasta, uskosta ja muutoksesta ovat perustuneet hyvin erilaisiin lähtökohtiin. Kristinuskon, ja etenkin protestanttisen kristinuskon historialle tunnusomaisia ovat niin henkilö- kuin kulttuurihistoriallisella tasolla radikaalit keskeytykset/epäjatkuvuudet (engl. *discontinuities*) (Robbins 2007, 6–7, 16). Esimerkiksi kuvatessaan kääntymystään kristityiksi kääntyjät kuvaavat usein prosessia radikaalina muutoksena, jonka myötä on tyypillistä myös elämää kuvata puhua *ajasta ennen* ja *ajasta jälkeen* kristityksi tulemisen. Näitä radikaaleja siirtymiä kuvaavat konkreettiset prosessit, kuten kasteelle meno ja sitä havainnollistavat myös kristillinen retoriikka ja kristittyjen tärkeäksi koetut teemat, sellaiset kuin (hengellinen) herätys, Pyhän Hengen tuleminen tai eskatologia. (Robbins 2007, 10–12, 16; Robbins 2020, 31–32.) Antropologia sitä vastoin on Robbinsin (2007, 6–7) mukaan ollut yleisesti ottaen jatkuvuuden (engl. *continuity*) tieteenala. Huolimatta kulttuurin muutosten tutkimisesta, antropologeille on ollut tyypillistä ajatella, että heidän tutkimuskohteensa – symbolit, merkitykset, logiikat, rakenteet, valtasuhteet – eivät asetu helposti muutoksen alaisiksi, vaan korostaa pikemminkin niiden kulttuurista jatkuvuutta (Robbins 2003a, 221). Vain tämän eron tunnistamalla ja tunnustamalla antropologit voivat Robbinsin (2007, 6–7) mielestä ymmärtää kristinuskon tulemistä osaksi kulttuuria ja kulttuuriseksi tehdessään tutkimusta niiden yhteisöjen parissa, joissa ihmiset ovat kääntyneet kristinuskoon toisista uskonnollisista traditioista.

Vallikivi (2009, 61) on sitä mieltä, että kristillisen identiteetin luomisprosessissa nimenomaan jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden välinen jännite toimii keskeisimpänä voimatekijänä: toisaalta logiikka kristityksi tulemisen taustalla on radikaalin eron ajatus ja toisaalta tämä radikaalisti erilaiseksi tuleminen nojaa pienin ja vähemmän radikaalein askelin tapahtuvan elämän uudelleen orientoitumisen ja uuden oppimisen varaan. Vallikiven lailla myös Robbins (2020) ymmärtää jatkuvuuden olevan kristinuskossa keskeytyksiä/murtumia kantava elementti. Kristillinen, teologinen keskustelu uutuudesta ja keskeytyksestä on erilainen suhteessa antropologian murtumia (engl. *rupture*) ja keskeytyksiä (engl. *discontinuities*) koskevaan keskusteluun etenkin siinä, että painotus on tulevaisuudessa aikana, joka edistää jatkuvuutta, mutta myös siinä, että menneisyyskin ymmärretään osin jatkuvuuden kautta – mutta

nimenomaisesti jatkuvuuden, joka kuitenkin asettuu arvostelun alle. Kristinuskon myötä tapahtuvassa kulttuurisessa uudistuksessa traditionaalinen ”vanha” tehdään vanhaksi asettamalla sen ylle tuomio, mutta silti yhtäaikaaisesti sallimalla osan menneestä löytää prosessin myötä uudistunut paikkansa uudistuneessa kulttuurissa. Robbins väittää, että toisaalta tämä tapahtuu vanhan demonisoimisen prosessissa, toisaalta kristillisen symboliikan ja ajattelun mukaisesti siten, että ”jonkun, joka nyt on kuollut, on mahdollista nousta ylös.” (Robbins 2020, 52.)

Frédéric Laugrand (2012, 4) huomauttaa antropologeilla olevan taipumus varjella kääntymyksen mallia juuri täydellisenä erontekona menneeseen. Kriittisin äänenpainoin hän toteaa, että nykyisin monet antropologit näkevät tämän muutoksen siirtymänä perinteistä moderniin aikaan ja globalisaatioon sen sijaan, että näkisivät sen kääntymisenä ”pakanallisuudesta” ”oikeaan uskontoon”, mutta että jatkuvuuden näkökulma jää näin vaille huomiota. Laugrand toteaa, että hänen tutkimiansa inuiittien esimerkiksi onnistui monimutkaisella tavalla integroida ajatuksensa ja käytäntönsä kristinuskoon ja siten tehdä siitä alkuperäisväestön itsensä uskonto sen sijaan, että inuiitit olisivat ymmärtäneet sen ulkoapäin määritellyksi. Laugrand (2012, 5) onkin sitä mieltä, että radikaalin muutoksen sijaan kääntymisessä on tiettyyn rajaan saakka useimmiten kyse muutoksesta, joka riippuu useista tekijöistä kuten kotoperäisistä kategorioista, jotka tarjoavat tilan yhtä lailla niin muutokselle kuin jatkuvuudellekin. Näihin myös hantien ja nenetsien kulttuurillisissa neuvotteluissa rinnakkain kulkevaan kahteen ulottuvuuteen, muutokseen ja pysyvyyteen, perinteiseen ja uuteen ja niiden jatkuvaan dynamiikkaan kristillisen arjen rakentumisessa tämä tutkimus pureutuu.

Viitaten tutkimaansa hautausrituaali *famadihanaan* Madagaskarilla Eva Spies (2013, 128) kirjoittaa, että kristityt suhtautuvat siihen hyvin eri tavoin. Osa kristityistä näkee famadihanan ”vääränä uskontona” ja sitä edustavana ”vääränä rituaalina” (dualistinen näkökulma), osa puolestaan traditionaalisenä uskonnollisena rituaalina, josta on löydettävissä kristillisiä elementtejä ja symboliikkaa (synkretistinen näkökulma). Eräät taas tunnustavat famadihanan kyllä perinteiseksi uskonnolliseksi rituaaliksi, joka ilmentää heidän kulttuurilleen tärkeitä asioita, kuten esi-isien kunnioittamista, mutta jolla ei ole tekemistä heidän nykyisen kristillisen uskonsa kanssa ja toiset puolestaan vain paikallisena traditiona ilman uskonnollista sisältöä tai merkitystä. Siten kristillinen traditio ja famadihana voivat Spiesin mukaan seistä joko

vastakkain, toistensa kanssa tai rinnakkain. Käytännöt ja näkökulmat, joilla kristityt suhtautuvat näihin kahteen traditioon ja niihin liittyviin kulttuuripiirteisiin, ovat riippuvaisia kontekstista ja henkilökohtaisista näkemyksistä. (Spies 2013, 128.) Tutkittavani vaikuttivat arjessaan hyödyntävän yhtäaikaaisesti useita Spiesin mainitsemista malleista tilanteesta ja kulttuurin eri osa-alueista riippuen. Suhteessa ”epäjumalankuviin”, jotka he liittivät perinteiseen uskonnonharjoitukseen, heidän näkökulmansa oli hyvin dualistinen ja kristillinen ja perinteinen traditio toisensa poissulkevat. Sitä vastoin esimerkiksi perinteiset juhlapäivät aiheuttivat tilanteesta riippuen hyvin erilaisia reaktioita: se, olivatko ne tärkeitä paikallisia traditioita ilman uskonnollista sisältöä vai uskonnollisia traditioita, ja mitä näistä kustakin tulkinnasta seurasi, oli vaihtelevaa. Nimenomaan nämä erilaiset ja hyvin tilannesidonnaiset tavat olivat tutkittavieni arjessa jatkuvuutta ja epäjatkuvuutta kantavia ja osoittavia.

Yhden mielenkiintoisen ulottuvuuden kulttuurin muutokseen tuo helluntailaiskarismaattisten (ja yhtä lailla evankelikaalisten) liikkeiden tapauksessa myös ”muuttumattoman” Jumalan ja eletyn maailman ”muuttumisen” yhteensovittaminen. Uskonnollisten liikkeiden luonteen ytimessä elävä ajatus globalisaatiosta ja globaalista muutoksesta vaatii vastapainokseen paikallisia ratkaisuja ja erontekoja, sellaisia kuten tuonpuoleinen ja ”tämänpuoleinen” tai ei-kristitty ja kristitty. (Daswani 2013, 242, 250.) Tällaiset eronteot olivat keskeisiä myös tutkimillani kentällä ja ihmiset jäsensivät arkeaan ja toimintaansa niiden kautta. Evankelikaalisia kristittyjä Altailla tutkinut Ludek Broz (2009, 22–23) kirjoittaa, että hänen tutkimilleen kristityille kulttuurin ja uskonnon ero oli keskeinen. Kristityt halusivat osallistua meneillään olevaan kulttuurin elvyttämiseen, mutta tekivät sen tietoisesti valituilla tavoilla, jotka sopivat heidän evankelikaaliseen kristillisyyteensä. Tämä tapahtui usein käyttämällä venäjän sijasta altain kieltä tai musiikkia sekä perinteisiä altailaisia soittimia osana jumalanpalvelus- ja seurakuntaelämää sekä osoittamalla yleistä kunnioitusta altailaista kulttuuria kohtaan. Tässä toteutuu Vallikiven (2009, 61) ja Robbinsin (2020, 52) mainitsema tapahtumaketju, jossa toisten kulttuuripiirteiden sallitaan osoittaa jatkuvuutta sen vuoksi, että niistä osa ilmentää radikaalia keskeytystä. Altailaisten tapauksessa kulttuurin ja uskonnon kahtiajako toimii keinona vaihtaa uskontoa kansallista kulttuuria menettämättä ja tekee mahdolliseksi Altain evankelikaalisten kristittyjen asettumisen jopa kansallisen herätyksen etujoukkoihin, kuten Broz (em. 23) asian ilmaisee. Tutkimieni kristittyjen hantien ja nenetsien tilanne oli osin tämänkaltainen, mutta heille kulttuurin ja uskonnon erottaminen ei ollut lainkaan yksiselitteinen prosessi, jossa toiset kulttuuripiirteet ilmensivät jatkuvuutta ja toiset

keskeytyksiä, vaan heidän arkeaan oli problemaattinen suhde kulttuurin käsitteeseen ja kulttuuri jatkuvien neuvottelujen aiheena.

## **4) Etnografina pohjoisella kentällä**

### **4.1 Kentän kuvausta**

#### **4.1.1 Kohti pohjoisia pulkkamäkiä ja keittiöitä**

Ensimmäisen kerran pakkasin rinkkini ja lähdin kentälle kesäkuussa 2019. Vertauskuvallisesti yritin pakata sinne mahdollisimman tarkasti opiskelun aikana oppimiani asioita ja erityisesti etnografian tekemistä koskettavia ohjeistuksia. Konkreettisesti pakkasin venäjän kielen sana- ja kielioppikirjoja, pienen keltaisen muistivihkoni, tietokoneeni sekä suuren määrän avoimia kysymyksiä ja kiinnostuksen kohteita, joihin halusin saada vastauksia. Ensimmäinen matkani Pohjoiseen oli vain muutaman päivän mittainen tutustumismatka, minkä jälkeen jatkoin matkustamista Komin tasavaltaan, mutta se sytytti kipinän palata Berjozaan uudestaan ja tutustua paikalliseen elämänmenoon ja ihmisiin syvemmin. Lisäksi Komissa samaiset teemat, joita sittemmin päädyin tutkimaan, puhuttelivat minua: miten eri sukupolvien ihmiset suhtautuivat oman kansansa kieleen (komin kieli) ja miten se (tai sen poissaolo) näyttäytyi heidän arjessaan.

Ensimmäinen kenttämatkani oli samalla ensimmäinen matkani Venäjälle ylipäätään, joten ihmeteltävää ja uusia vaikutelmia tuon kolmen vuorokauden junamatkan aikana kohti Pohjoista riitti. Kontaktit kentälle sain kansainvälisen kristillisen järjestön kautta, jolle suoritin samanaikaisesti opintoihini kuuluvaa harjoittelua. Tämä ja yli kymmenen vuotta Pohjoisessa asunut, vähemmistökansojen parissa työskennellyt suomalainen Anna kontakteineen ja ystäväpiireineen vaikuttivat merkittävästi siihen, että löysin pääinformanttini nimenomaan paikallisen evankelikaalisen seurakunnan toiminnasta. Annan työnkuva koostuu paikallisia

kieli- ja kulttuurivähemmistöjä tukevasta ja heidän kieli- ja kulttuuri-identiteettiään vahvistamaan pyrkivästä seurakuntatyöstä. Kuten monille muille lähiseuduilla asuville ja työskenteleville ulkomaalaisille työntekijöille, myös Annalle seurakunta toimii osaltaan sekä työnkuvaa suunnittelevana ja ohjaavana organisaationa että keskeisenä ihmissuhteiden ylläpitämisen ja vapaa-ajan vieton paikkana. Lisäksi viimeisellä kenttämatkallani aviomieheni Nooa oli mukana matkalla. Näiden tekijöiden vaikutuksia reflektoin luvussa 4.3 (Tutkimusetiikka) tarkemmin.

Toisen kerran lähdin kentälle muutamaa kuukautta myöhemmin, syyskuussa 2019, kun Pohjoisen metsät olivat punaisenaan puolukoita, sinisenään variksenmarjoja ja kun tundra ja metsä hehkuivat ruskan kaikissa väreissä. Kolmas ja samanaikaisesti aineistonkeruun puitteissa viimeinen matkani ajoittui tammikuulle 2020, jolloin maisema oli muuttunut ja moni aikaisemmin näkemäni asia peittyneet valkoisen lumivaipan alle. Näille jälkimmäisille reissuille muistin pakata mukaani myös lyijykynän, joka toisin kuin mustekynä toimisi tarvittaessa kenttämuistiinpanoja kirjoittaessa 40 asteen pakkasessakin. Olen kiitollinen siitä, että sain nähdä kenttää eri vuodenaikoina, sillä koen sen antaneen minulle mahdollisuuksia syvemmän ja rikkaamman etnografisen kuvauksen kirjoittamiseen ja paikallisten elämänmenon ymmärtämiseen, saadessani seurata ihmisten arkiaskareita erilaisen fyysisen ympäristön ohjaamana.

Kenttäni muodostuu kahdesta eri maantieteellisestä paikasta Pohjois-Venäjällä. Pohjois-Venäjä tai Venäjän Pohjoinen määritelmänä on hyvin moniulotteinen ja riippuvainen siitä, kuka sitä määrittelee ja mistä lähtökohdista tämä määrittely tehdään. Pohjoisen sijainti ja sen rajat ovat pitkälti riippuvaisia esimerkiksi siitä, lähestytäänkö sitä maantieteellisenä vai kulttuurisena kokonaisuutena, mutta tutkielmassani käytän näitä käsitteitä Venäjällä asuvien pohjoisten alkuperäiskansojen kotina ja sinä maantieteellisenä alueena, jolla heitä asuu. Synonyymina Pohjoiselle käytän välillä myös termiä Arktis. Kuten johdantoluvussa jo mainitsin, keräsin aineistoni Jamalo-Nenetskin autonomisesta piirikunnasta (ven. *Jamalo-Nenetski avtonomnyi okrug*), yksinkertaisemmin Jamalin Nenetsiasta Ural-vuorten itäpuolella. Pohjoisessa piirikunta rajoittuu Karanmereen, idässä Krasnojarskin aluepiiriin, etelässä Tjumenin alueen Hanti-Mansiaan ja lännessä Arkangelin alueen Nenetsiaan sekä Komin tasavaltaan. Aineistoni on kerätty 1) yhdestä Jamalin Nenetsian piirikunnan suuremmasta kaupungista, tässä tutkielmassa nimeltään Berjoza ja 2) yhdestä muutaman tuhannen asukkaan kylästä, tässä Sosna. Näissä

sijainneissa kenttäni on koostunut ihmisten kodeista (erityisesti keittiöistä ja teenjuontihetkistä), paikallisen evankelikaalisen seurakunnan tiloista ja toiminnasta, ulko- ja sisäleikeistä lasten kanssa, kävelyretkistä ulkona, erilaisista seurakunnan kokoontumisista ja juhlista kuten sadonkorjuujuhlasta, joulujuhlasta ja rukousilloista, vierailuista paikallisissa museoissa (2 kertaa paikallisten kanssa, 3 kertaa ilman), valokuva-albumien katseluhetkistä tutkittavieni kanssa sekä ihmisten puheista ja keskusteluista, jotka ovat sisältäneet paljon viittauksia myös toisiin kyliin ja paikkoihin, joissa itse en ole ollut.

#### **4.1.2 Moottorikelkkoja ja kerrostaloja – kuvaus Berjozasta ja Sosnasta**

Kylän asukkaista valtaosa on ainakin toisen vanhemman puolelta nenetsejä tai hanteja ja täysin venäläisiä kylässä asuu vain vähän. Useat naiset kulkevat kaduilla perinteisissä mekoissaan ja monet miehet ovat pukeutuneet perinteisiin, pitkänmallisiin poronnahasta ja -karvasta tehtyihin *malitsoihin* ja poronkarvasta tehtyihin kenkiin, *burkiin*, mutta venäläinen/eurooppalainen vaatetuskin on tavallista. Kylässä on useita pieniä ruoka- ja sekatavarakauppoja, pankki ja muita peruspalveluja, sairaala, koulu sekä internaatti (*ven. internat*) eli asuntola niille lapsille, joiden perheet asuvat esimerkiksi tundralla tai toisissa kylissä. Huomio kiinnittyy kylämaisemassa värikkäisiin kerrostaloihin, lukuisiin keskeneräisiin rakennustyömaihin ja vapaana juoksenteleviin koiriin sekä siellä täällä teiden varsilla risteileviin ja niitä ylittäviin kaasuputkistoihin. Pääasiallisen äänimaailman muodostavat koiranhaukku ja sinikultakupolisen ortodoksikirkon kellojen kilkaus. Lähistöllä on jonkin verran matalakasvuista metsää, josta voi löytää puolukoita, variksenmarjoja, valitettavan paljon muovi- ja pahviroskaa sekä moottorikelkkauria ja hyviä pulkkamäkiä, minkä jälkeen alkaa avoin tundra, jolla puita on harvassa ja hyvin vähän.

Talojen piholla näkyy moottorikelkkoja ja rekiä ja osa ihmisistä asuu osittain tundralla tai pienemmissä, kaukaisemmissa kylissä. Alla oleva kuva (kuva 5) havainnollistaa tätä liikkuvuutta ja näiden elämäntyylien yhtäaikaisuutta ihmisten elämän rakentumisessa: perhe on tullut tundralta tai pienemmästä kylästä Sosnaan todennäköisesti hoitamaan asioitaan virastoissa, hakemaan elintarvikkeita tai tapaamaan tuttaviaan ja pystykorvaiset koirat odottavat reessä valmiina lähtöön, joka tapahtuu ehkä muutaman seuraavan päivän kuluessa.



Kuva 5

Pohjoisen kesä on lyhyt ja talvella pakkanen saattaa laskea  $-40$  asteeseen. Sääolosuhteet, kuten jokien jäätyminen ja jäiden vahvuus määrittävät paljolti ihmisten kulkemista, liikkumista ja aikatauluja. Tämä luonnollisesti aiheuttaa toistuvasti suunnitelmien muutoksia, joiden kanssa paikalliset vaikuttavat olevan täydessä sopuissa. Itse sain kokea sääolosuhteiden vaikutuksen jännittäessäni esimerkiksi syksyllä kotiinlähtöamunani, kulkisiko lautta kovan tuulen vuoksi joen yli ja pääsisinkö sen takana sijaitsevalle rautatieasemalle. Myös usealla automatkalla siirryessämme tammikuun lumimyrskyissä Berjozasta Sosnaan ja toisinpäin, sai Anna toden teolla taistella nähdäkseen ja arvatakseen, missä tie kulki, sillä tuuli tanssitti lunta hurjaa vauhtia pitkin puutonta tundraa ja tie oli tuiskunut melkein näkymättömiin. Lisäksi kerran syyskuussa, kun olimme Annan kanssa suunnitelleet matkaavamme toisiin, pienempiin kyliin veneellä ja olimme juuri liput taskuissamme lähdössä kohti rantaa, Anna sai puhelimeensa tekstiviestin, että kyseinen vene lähtisikin puoli yhden sijaan vasta seuraavana aamuna puoli seitsemältä. Matkamme kyliin peruuntui lopulta muista syistä kuin sääoloista johtuvista aikataulumuutoksista, mutta nämä edellä kertomani esimerkit toimivat kurkistuksina Pohjoisen sääolosuhteisiin ja siihen, miten usein ne päättävät pistää sormensa peliin ja vaikuttaa ihmisten liikkumiseen ja suunnitelmiin.

Siinä missä väestö kylässä on etniseltä taustaltaan pääosin muita kuin venäläisiä, kaupungissa väestö puolestaan on heterogeenisempää ja alkuperäiskansoihin kuuluvia alle kymmenisen prosenttia. Etnisesti venäläisiä on kuitenkin vain noin 60 %, joten kaupungin asukkaisiin mahtuu montaa kansallisuutta ja se onkin varsinainen eri kansallisuuksien, kielten ja kulttuurien ”kohtauspaikka”, niin kuin alaluvussa 2.2.1 osoitin. Myös kaupungissa näkee kadulla kulkiessaan alkuperäiskansojen kansallista vaatetusta, mutta muunlainen vaatetus dominoi

selvästi julkista tilaa. Venäläisten, hantien ja nenetsien lisäksi Berjozassa asuu, vain joitakin mainitakseni muun muassa tataareja, saksalaisia, komeja, ukrainalaisia, valkovenäläisiä ja kirgiisejä. Samoin seurakuntayhteisö, joka itselleni oli merkittävimmissä roolissa niin ihmissuhteiden luomisessa ja kontaktien saamisessa kuin tutkimusympäristönäkin, on hyvin monikulttuurinen: seurakunnan kokoontumisessa saattoi samanaikaisesti olla läsnä ihmisiä yli kymmenestä eri kansallisuudesta, vaikka ihmisten määrä ei olisi ollut muutamaa kymmentä suurempi. Kirkkoyhteisön tapauksessa monikulttuurisuutta ja -kansallisuutta lisää vielä muuhun väestöön verrattuna omalta osaltaan sen työyhteydessä toimivat kieli- ja kulttuurivähemmistöjen parissa työskentelevät, useasta eri maanosasta lähtöisin olevat ulkomaalaiset, joihin myös mainitsemani Anna lukeutuu.

#### **4.1.3 ”Tam hatl, tam hatl Turam Ashji mas, Turam Ashji mas / Tjuku jalja, tjuku jalja Num Jerv taslavi, Num Jerv jalja / Etot den, etot den, sotvoril Gospod...”**

Seurakunnan monikulttuurisuus ja -kansallisuus näkyi esimerkiksi käytettyjen kielten moninaisuutena: samaa laulua saatettiin laulaa yhtäaikaisesti tai vuorotellen usealla eri kielellä. Eräs toistuva niin seurakunnan tiloissa kuin kodeissa kokoonnuttaessa useilla kielillä laulettava reipasrytmisen laulu alkoi seuraavasti: *”Tää on se päivä, tää on se päivä / jonka Herra loi, jonka Herra loi / Siis iloittaa ja riemuitkaa, siis iloittaa ja riemuitkaa / Tää on se päivä, tää on se päivä / jonka Herra loi.”* Laulu on translitteroituna hantista, nenetsistä ja venäjistä tämän alaluvun otsikossa. Laulu laulettiin usein ensin venäjäksi, sitten nenetsiksi, hantiksi, englanniksi, suomeksi – riippuen siitä, minkä kansallisuuksien edustajia oli paikalla. Monet osasivat laulun usealla kielellä, vaikkakin ”päävastuu” omakielisestä säkeistöstä oli aina kuhunkin kansallisuuteen kuuluvilla. Seurakunnan kokoontumisissa ja yhdessä ollessa niin venäläiset kuin muidenkin kansallisuuksien edustajat huudahtivat usein tullessaan tai lähtiessään hantiksi *uŝha ola* (tervehdys) tai nenetsiksi *ngantarova* tai *ngani torova* (terve taas), mihin paikalla olevat hantit ja nenetsit suhtautuivat silminnähden myönteisesti. Kaiken kaikkiaan seurakunnan ilmapiiri on vähemmistökieliä kunnioittava ja rohkaiseva ja Sosnassa seurakuntalaiset ovat järjestäneet esimerkiksi työpajoja, joissa on kirjoitettu kertomuksia ja muistelmia kansojen omilla kielillä sekä piirretty lasten kanssa hantin ja nenetsinkielisiä sarjakuvia.



Berjozan kirkkorakennuksen ovi on öitä lukuunottamatta melkein aina auki ja ihmisiä tulee ja menee ulkoa sisälle ja sisältä ulos. Kenttämuistiinpanojani lukiessa huomasin useampaan kertaan nimittäneeni kirkkoa humoristisesti muumitaloksi – viitaten siten ihmisten paljouteen ja erilaisuuteen, avoimiin oviin, vastaanottavaan ja lämpimään ilmapiiriin ja yhteisölliseen tunnelmaan. Yhteisessä noin kymmenen neliön keittiössä hääriä lähes poikkeuksetta kirkon emäntä, nenetsinainen Yelena, joka myös asuu kirkolla. Ensimmäinen kohtaamiseni Yelenan kanssa tapahtui jo ensimmäisellä vierailullani kesäkuussa 2019 astuessani ensimmäistä kertaa sisään kirkkorakennukseen iltahämärässä. Kirkolla oli juuri sinä päivänä vietetty erään nuoren venäläisparin häitä ja kun Yelena oli ensin kehottanut minua maistelemaan häistä jääneitä herkullisia juhlaruokia, kuten kalapiirakkaa, perunoita, kanankoipia ja venäläistä perunasalaattia *salat olivje:a*, sain auttaa häntä juhlatilaksi loihditun jumalanpalvelussalin siivoamisessa. Hän touhusi lattialuutun kanssa hikikarpalot otsalla helmeillen ja ensitöikseen opetti minut muun muassa lausumaan oikein sanan lattiamoppi (ven. *švabra*) ja halusi oppia esineen nimen suomeksi. Häneltä opin samaisena iltana teepöydän ääressä myös ensimmäiset sanani nenetsiksi; *lutsako* (lusikka), *maha* (selkä) ja *sew* (silmä). Yelena on erityisen keskeinen ja aktiivinen henkilö seurakunnan toiminnassa ja jos joitakin kysymyksiä nousee esille, on hän ehdottomasti yksi niistä avainhenkilöistä, joita havaintojeni mukaan hänen laajalle ulottuvan ihmissuhdeverkostonsa ja mielenkiintonsa sekä keskustelutaitojensa vuoksi ensimmäiseksi konsultoidaan. Yelenasta tulikin yksi pääinformanteistani ja hänen kanssaan sain käydä lukuisia silmiä avaavia keskusteluja erityisesti kirkon ensimmäisessä kerroksessa sijaitsevassa keittiössä, seurakuntalaisten ehkäpä tärkeimmässä kokoontumis- ja kohtaamispaikassa, kirkkorakennuksen ”sydämessä.” Käytän sanoja seurakunta ja kirkko synonyymeinä toisilleen, sillä venäjänkielinen termi *tserkov* (kirkko) on tutkimieni ihmisten käyttämä termi sanan *prihod* (seurakunta) sijaan, mutta suomen kielelle termi seurakunta kääntyy luontevammin ja tuntuu suomen kielessä paremmin ilmaisevan sanan sosiaalista ulottuvuutta.

Yelenan tavoin myös kaksi muuta pääinformanttiani olivat vanhempia naisia, jotka asuivat yksin, mutta joilla oli läheiset välit perheenjäseniinsä, joita he tapasivat lähes päivittäin. Lidia ja Maria asuvat Sosnassa ja ovat kansallisuudeltaan hanteja, kun taas Yelena on nenetsi ja asuu kaupungissa kuten jo mainitsin. Maria ja Lidia olivat myös keskenään enemmän tekemisissä. Siihen, että näistä kolmesta naisesta tuli pääinformanttejani vaikutti uskoakseni olosuhteiden lisäksi ennen kaikkea oma sukupuoli ja nuori ikäni. Minun oli luontevaa lähestyä heitä ja he kertoivat minulle mielellään asioita ja ottivat minut ikään kuin ”suojiinsa”. Maria ja Lidia ovat eläkeläisiä, mutta Yelena työskentelee vielä aktiivisesti oman, markkinointialalla toimivan

yrityksensä parissa, pääosin tietokoneen ja sosiaalisen median välityksellä. Ennen kaikkea näitä kolmea kolmea naista yhdisti kuitenkin se, että heillä oli verrattain eniten aikaa olla kanssani ja he olivat tavoitettavissani parhaiten.

Lidiasta, jonka luona asuin osan syyskuisesta kentälläoloajastani, tuli keskusteluissa jossakin vaiheessa toisella kenttämatkallani meidän jo hieman paremmin tutustuttua minulle *babushka* (ven.) eli ”isoäiti”. En muista tarkalleen hetkeä tai tilannetta, miten se kävi, mutta kun sitten tulin Pohjoiseen tammikuussa ja soitin hänelle olevani Sosnassa, hän hihkaisi että ”*Ooi, minun lapsenlapseni (ven. vnutška) Suomesta on tullut!*” Hän oli *babushka*-nimityksestä selvästi tyytyväinen, sillä kyläillessämme samana iltana hänen luonaan, hän teepöydässä istuessamme kertoi Nooalle ylpeän oloisena, että minä kutsun häntä *babushkaksi* ja hän minua lapsenlapsiksi. Samoin minusta tuntui luontevalta kutsua häntä *babushkaksi* esimerkiksi kylän toisten naisten kuullen, sillä hänhän minusta pääasiallisesti piti huolta antaessaan minun muun muassa asua luonaan. Samaan aikaan se tuntui sekä selittävän minun läsnäoloani kylän uskovien kokoontumisissa, että antavan Lidialle itselleen jonkinlaista erityistä asemaa ja roolia. *Babushkani* ei suinkaan ollut aina vain lempeä tai kiltti, vaan hänellä oli tapana ilmaista tunteitaan ja mielipiteitään hyvinkin suoraan ja värikkäästi. Tilanteet, joissa hänen kätensä alkoivat heilua, äänenkorkeus nousta ja kasvolihakset kiristyä liittyivät usein esimerkiksi tilanteisiin, jolloin kysyin jonkin venäjänkielisen sanan merkitystä tai emme muuten vain ymmärtäneet toisiamme. Havaitsin, että tämä tapahtui yhtä lailla myös hänen ja hänen lastenlastensa välillä ja vuorovaikutustapa näytti helpotukseksi korreloivan enemmänkin suhteiden läheisyyden kuin etäisyyden kanssa. Valitsin käyttää Lidiasta tässä tutkimuksessa toisinaan sanaa *babushka*, ensinnäkin tuodakseni kenttätilanteita todentuntuemmiksi lukijalle ja toiseksi, koska se ilmaistessaan sukupolvien ketjua heijastelee analyysilukuja kannattelevaa ja niiden lävitse kulkevaa sukupolviteemaa.

Tatiana Tiaysen (2013, 2–3) mukaan venäjän kielessä sana *babushka* pitää nimittäin sisällään paljon muutakin kuin isoäitiyden. Sanaa käytetään sekä virallisissa yhteyksissä että arkikielen kontekstissa ja se voi kantaa hyvin erilaisia representaatioita riippuen asiayhteydestä, sen kanssa käytettävistä sanoista tai etuliitteistä sekä luonnollisesti perheiden ja sukujen yksilöllisistä tilanteista. Sen lisäksi, että se liitetään isoäitiyden lisäksi yleisesti iältään vanhempaan naishenkilöön, se liitetään yleensä myös rakkauteen, viisauteen ja kiltteyteen. *Babushka*-termin tärkeä sosiaalinen ja symbolinen sisältö on tehnyt siitä jopa kansainvälisesti

tunnetun, vaikka kansainvälisessä diskurssissa se liitetään yleensä ulkoisiin piirteisiin, esimerkiksi leuan alle sidottuun huiviin tai venäläisiin kulttuurituotteisiin, kuten toinen toistensa sisälle mahtuviin *matushka*-nukkeihin ja -leluihin (ven. *matuška* = *äiti*). Matushkojen sisäkkäisyys ja päällekkäisyys kuvastavat sukupolvia ja niiden jatkumoa, joka alkaa suurimmasta nukesta; seuraavat sukupolvet sisältävästä isoäidistä eli babushkasta. (Em. 2–3.)

Hantinkielinen sana isoäidille on *anjkanjki* ja nenetsin kielen vastaavat ovat *hada* (oma isoäiti) tai *puhutsa* (vanha nainen), mutta en kentällä ollessani kuullut kertaakaan naisten itsensä, heidän lastenlastensa tai toisten nuorempien ihmisten käyttävän heistä näitä nimityksiä. Sen sijaan venäjänkielinen käsite *babushka* toistui hyvin usein ja toimi merkittävänä sukupolvien rajoja ja rooleja merkitsevänä ja niistä kertovana ilmauksena. Tiaynen (2012, 5–6) perustelee termin *babushka* käyttöä omassa väitöskirjatutkimuksessaan sillä, että hän haluaa painottaa naisten sidosta erityiseen kulttuuriseen ja historialliseen kontekstiin; heidän isoäitiytensä ja sosiaalinen roolinsa on ankkuroitunut tiettyihin neuvostokokemuksiin ja -historiaan, mikä näkyy heidän isoäitiydessään. Tiaysen (em. 6) mielestä termi *babushka* on validi käytettäväksi myös keskusteltaessa etniseltä taustaltaan ja henkilökohtaisilta kokemuksiltaan erilaisten isoäitien isoäitiydestä. Oma tutkimukseni osaltaan vahvistaa Tiaysen argumentin siitä, että myös muut kuin etniseltä taustaltaan venäläiset ovat ottaneet omakseen ”babushkauden” sukupuoli- ja perheroolina – ja tekee näkyväksi sitä, kuinka tutkittavani hanteina ja nenetseinä paikantavat itsensä ja identiteettinsä tältä osin osaksi Venäjän ja Neuvostoliiton yleisliittolaista kulttuuria.

Näistä edellä kuvailemistani naisista, Lidiasta, Yelenasta ja Mariasta nuorempaan sukupolveen minun oli vaikea saada luotua läheisiä suhteita, vaikka heitä seurakunnan toiminnassa ja kokoontumisissa toistuvasti tapasinkin. Heidän ympärillään hyöri jatkuvasti monta pienempää ja isompaa lasta sekä usein lisäksi sylivauva ja heidän askeleensa olivat kiireisiä ja elämä hyvin hektistä ja työntäyteistä. Sen sijaan heidän kouluikäiset lapsensa tulivat minulle tutummiksi, ja heidän kanssaan sain viettää aikaa seurakunnan tilaisuuksien lisäksi vapaa-ajalla niin *Huojuvaa tornia* pelaten kuin myös lumikasoissa ryömien. Miehiä, jotka olivat kansallisuudeltaan hanteja tai nenetsejä kävi seurakunnan kokoontumisissa huomattavasti naisia vähemmän ja lisäksi koin heidän lähestymisensä epäluontevammaksi ja vaikeammaksi. Vaikka seurakunnassa miesten ja naisten välillä oli paljon vuorovaikutusta ja molemmat sukupuolet esimerkiksi saivat puhua hengellisissä kokoontumisissa, oli kaiken toiminnan taustalla havaittavissa kuitenkin hyvin

patriarkaalinen kulttuuri, jossa lopullinen valta esimerkiksi suunnitelmien ja aikataulujen toteutuksen suhteen oli miesten käsissä. Nooan mukanaolo tammikuisella kenttämatkallani avasi minulle kuitenkin onnekaalla tavalla useita kurkistuksia ”miesten tiloihin” ja keskusteluihin, jotka ehkä muuten olisivat jääneet käymättä. Konkreettisesti sain kokea Nooan mukanaolon esimerkiksi museossa (vaikkakin venäjää hyvin vähän osaavana) vaikuttaneen siihen, miten miespuolinen museovirkailija Mihail minuun suhtautui ja edesauttaneen tilannetta siten, että pääsin haastattelemaan häntä.

## 4.2 Menetelmänä etnografia

### 4.2.1 Etnografia

Etnografia sanana viittaa sekä tutkimustraditioon että tuota traditiota noudattaen toteutettujen tutkimusten tuloksiin eli etnografisiin kuvauksiin yhteisöistä, kulttuureista ja ilmiöistä (kreik. *ethnos* = kansa, *grafia* = kirjoitus/kuvaus) (Rastas 2010, 51). Etnografisessa tutkimusperinteessä keskeistä tiedon tuottamisen tavalle on sen rakentuminen erilaisten aineistojen, menetelmien, aineiston ja teorian välisen vuoropuhelun ja ennen kaikkea osallistumisen kautta. Se on siis yksittäisen metodin sijaan pikemminkin metodologinen lähtökohta, jossa keskeistä on tiedon tuottamisen prosessin monivaiheisuus ja rakentuminen yhdessä tutkittavan yhteisön kanssa. Etnografisessa tutkimusmenetelmässä pyritään antropologi Clifford Geertzin (1973) klassisen muotoilun mukaisesti tutkittavan ilmiön tiheään kuvaukseen (*thick description*), mikä tapahtuu yhdistämällä erilaisia aineistoja ja lukemalla niitä ristiin ja rinnakkain. Siten myös haastattelut asettuvat etnografisessa aineistossa aina osaksi suurempaa aineistokokonaisuutta, missä merkittävässä osassa on haastatteluaineistoille kontekstin antava havainnointiaineisto: se, mitä ihmiset sanovat haastattelutilanteissa, tulee ymmärretyksi suhteessa siihen mitä he tekevät tai sanovat ja miten he toimivat muissa tilanteissa. (Huttunen 2010, 33–34.) Etnografiassa haastatteluaineistoa löytyy usein niin kenttäpäiväkirjan muodossa kuin litteroituna haastatteluna ja litteroiduistakin haastatteluista kirjoitetaan kenttämuistiinpanot (Huttunen 2010, 34; Rastas 2010, 53–54).

Aineistonani on siis etnografisen perinteen mukaisesti ennen kaikkea oma kenttäpäiväkirjani, joka sisältää 84 sivua tekstiä (riviväli 1,5, fontti 12) ja tämän lisäksi haastattelut, joita raakalitteroituna on 52 sivua (riviväli 1,5, fontti 12). Tuodakseni aineistonkeruuprosessiani ja etnografiaa menetelmänä näkyväksi, olen ottanut aineistostani kenttäpäiväkirjamerkitöjä sellaisenaan osaksi analyysia, vaikka olenkin useimmiten etnografiseen tapaan kirjoittanut ne osaksi varsinaista leipätekstiä. Syyskuussa asuin osan ajasta Sosnassa jo eläkkeellä olevan babushkani Lidian luona ja osan kirkolla Berjozassa, joten ympäristö oli etnografian tekemiselle suotuisa ja pääsin vaivattomasti mukaan paikallisten arkitouhuihin ja ihmissuhdeverkostoihin. Tammikuussa asuin suomalaisen Annan luona, joka asuu samassa kerrostalokolmiossa leskeksi jääneen nenetsinaisen Daryan ja hänen kahden yli kymmenvuotiaan lapsensa kanssa. Tosin Darya lapsineen oli suuren osan ajasta vuodenvaihteessa olleen loman vuoksi tundralla, joten heidän kanssaan en päässyt viettämään kovin paljon aikaa. Monet tilanteet ja keskustelut syntyivät spontaanisti arkiaskareiden keskellä ja sain paikallisilta myös paljon vinkkejä keiden kanssa jutella ja ihmisten nimiä, joihin minun heidän mielestään olisi hyvä tutustua. Keskustelemalla kansani tutkimukseni teemaan ja sen tekemiseen liittyvistä asioista he myös auttoivat minua hahmottamaan ja rajaamaan tutkimuskysymyksiäni.

Etnografisen havainnoinnin tueksi tein kolmannella matkallani tammikuussa haastatteluja, joista osan nauhoitin puhelimen äänitysohjelmalla. Kentältä palattuani minulla oli yhteensä 13 kappaletta äänitteitä, joiden pituus vaihteli neljästä minuutista neljäänkymmeneen minuuttiin. Nauhoitteiden sisältö koostuu keskusteluista viiden eri ihmisen kanssa. Pääosin tilanteet olivat epämuodollisia kohtaamisia ja keskusteluja, joiden kuluessa kysyin luvan laittaa äänityksen päälle. Muutama haastatteluista oli kuitenkin tyyliltään lähempänä asiantuntijahaastattelua, kun kyseessä oli esimerkiksi museotyöntekijä tai muuten minulle vieraampi ihminen. Haastattelut tapahtuivat ihmisten kodeissa, kirkkorakennuksen keittiössä ja museoissa, joissa katselimme näyttelyitä ja liikuimme samanaikaisesti. Muistiinpanovälineenä käytin usein myös kameraa kuten etnografisessa tutkimusperinteessä on tapana tehdä. Kaikki tässä tutkielmassa käytetyt kuvat ovat itse ottamiani kenttätöiden eri vaiheissa. Kokonaisvaltaisen otteensa vuoksi jokainen etnografia ja etnografinen aineisto on oman näköisensä, mutta yhteistä menetelmälle on, että etnografiassa aineistoa kerätään usein suhteellisen pitkällä aikavälillä ja siten kaikki aineisto, haastattelut mukaan lukien, asettuu myös tiettyyn ajalliseen perspektiiviin (Huttunen 2010, 34–36). Omat kenttäjaksoni esimerkiksi olivat kolmelle eri kerralle jaettuina kestoiltaan yhteensä vain noin viisi viikkoa, mutta minulla oli mahdollisuus Annan uutiskirjeiden ja sosiaalisen

median kautta seurata kentän tapahtumia ja ihmisten kuulumisia satunnaisesti kaiken kaikkiaan noin puolentoista vuoden ajan.

Antropologisen tutkimuksen yhteydessä puhutaan usein myös käsitteistä *emic* ja *etic*, jotka viittaavat etnografin pyrkimykseen kuljettaa tekstissään rinnakkain paikallisten itsensä kuvaamaa ja kokema elämää (*emic*) ja tätä analyyttisen etäisyyden päästä tarkastelevaa ja yhteiskuntaa selittävää näkökulmaa (*etic*) (Eriksen 2004, 58). Tämä on vahva pyrkimys myös tässä tutkimuksessa ja etnografisessa kuvauksessani, mitä vahvistaakseni olen aina, kun se on ollut mielestäni aiheellista, valinnut tuoda tekstiin venäjän-, hantin- ja nenetsinkielisiä sanoja ja ilmauksia. Venäjän kielen translitteroinnissa olen käyttänyt SFS 4900 -standardia. Translitterointini etenkin hantin ja nenetsin kielten suhteen ei ole aukotonta ja voi sisältää useita virheitä, mistä esitän pahoittelut aiheetta paremmin tunteville.

Laura Huttunen (2010, 46) on todennut, että etnografisessa tutkimuksessa suhteessa muuhun empiiriseen tutkimukseen on tavallistakin suurempi yllätysten mahdollisuus, sillä etnografiassa ”usein osallistutaan ihmisten arkeen kaikessa kaoottisuudessa”. Myös Liisa Malkki ja Allaine Cerwonka ovat antropologian piirissä paljon viitatussa teoksessaan *Improvising theory: process and temporality in ethnographic fieldwork* (2007, 180) tuoneet esille, kuinka etnografiseen perinteeseen on kautta aikojen kiinteästi liittynyt niin kutsuttu improvisaation traditio, mikä viittaa etnografian luonteeseen ikään kuin erilaisten metodien, tapojen ja aineistojen patteristona, joka vaatii menetelmien hallinnan ja tiedollisen kyvykkyyden lisäksi joustavuutta, luovuutta ja mielikuvitusta. He kirjoittavat, että rinnalleen onnistunut improvisaatio vaatii etnografilta paljon valmistautumista ja harjoitusta ennen kentälle menoa, kuten kielen opiskelua ja tutkimuskirjallisuuden lukemista. (Em. 181–182.) Omaa kenttätöitäni edelsivät tutkimuskirjallisuuden lukemisen lisäksi venäjän kielen opinnot ja niin opintojen kuin vapaa-ajan puitteissa tapahtunut Venäjä-tuntemuksen kartuttaminen. Improvisaation tarve tuli itselleni tutuksi kentällä erityisesti asioiden aikatauluttamisen ja suunnittelun yhteydessä, sillä oli pikemminkin sääntö kuin poikkeus, että edellä mainitut olivat jatkuvassa muutoksen tilassa. Siten oli opeteltava hyödyntämään muuttuvia tilanteita ja olosuhteita ja löytämään tutkittavien seuraa ja ihmissuhteita sieltä, missä kulloinkin satuin olemaan ja sopeutettava omaa toimintaani ja tehtäviäni heidän aikatauluhihinsa. Koska kyse oli pitkälti ihmissuhteista, oli varauduttava epävarmuuteen ja muutokseen. Myös alaluvussa 4.1.2 kuvaamani paikalliset sääolosuhteet sekä

se, ettei liikkuminen tai siirtyminen paikasta toiseen aina ollut aivan yksiselitteistä, tekivät improvisaatiosta aineistonkeruun aikana välttämätöntä.

Varsinaisen aineistoni (kenttäpäiväkirja ja haastattelut) lisäksi sain matkaltani paljon taustoittavaa ja tutkimusaihettani kontekstoivaa materiaalia. Eräästä jo edesmenneen nenetsikirjailijan pienestä kotimuseosta Berjozassa löysin esimerkiksi varsinaisen aarteen: kirjahyllyn, josta sai ottaa mukaansa toinen toistaan mielenkiintoisempia venäjän-, hantin- tai nenetsinkielisiä kirjoja, jotka kaikki tavalla tai toisella käsittelivät pohjoista elämää ja alkuperäiskansoja. Välillisesti osa kirjoista, esimerkiksi hantin kielen sanakirja ja paikannimistö toimivat siltoina ihmisten luo ja loivat pohjaa hedelmällisille keskusteluille, kun taas osa niistä toimi huomattavana apuna analyysin kirjoittamisessa ja päätyipä yksi niistä jopa lähdeluettelooni. Katsellessamme esimerkiksi yhdessä Lidian kanssa hantin kielen sanakirjaa pääsimme keskustelemaan hantin kielen eri murteista ja kielikysymyksistä laajemminkin. Olgan (hanti, yli 50 vuotta) sen sijaan kohtasin ensimmäistä kertaa ollessamme hänen, Annan ja kahden seurakuntaan kuuluvan miehen kanssa matkalla Berjozasta Sosnaan seurakunnan sunnuntaiseen jumalanpalvelukseen. Istuin hänen vieressään takapenkillä ja jonkin aikaa kuoppaisia tietä pitkin ajettuamme kaivoin repustani hantin kielen sanakirjan. Hän katseli ja selaili sitä kiinnostuneena ja kirja toimikin merkittävänä keskustelunavauksena ja askeleena lähemmäs hänen omaa kieltään ja elämäntilannettaan.

Tutkimusmenetelmän vuorovaikutuksellisen luonteen vuoksi etnografi tukeutuu myös omaan persoonaansa tutkimusvälineenä enemmän kuin tutkijat yleensä (Eriksen 2004, 48). Oma sisäänpääsyäni kentälle helpotti kaikkein merkittävimmin oma kristillinen vakaumukseni ja se, että minulla oli takanani paikallisten tuntuma ja heidän luottamuksensa saavuttanut kristillinen järjestö. Tämä yhdessä sen kanssa, että olin antropologian opiskelija ja kiinnostunut heidän kulttuuristaan ja kielistään teki läsnäolostani tilanteissa hyväksyttävää ja luontevaa. Sen lisäksi elämänpiirini, harrastukseni ja ihmissuhteeni Suomessa toimivat vahvuuksina ymmärtää nenetsien ja hantien elämäntapaa ja siihen liittyviä kysymyksiä. Esimerkiksi se, että minulla oli näyttää kuvia osallistumisestani Suomen Lapin poroerotuksiin ja vasanleikkuuseen sekä kalastuksesta Suomessa, toimi yhteyttä ja luottamusta rakentavana tekijänä suhteessa paikallisiin. Toisaalta välillä tuntui siltä, että minut otettiin yhteisöön ja yhteisön toimintaan mukaan ennen kaikkea ystävänä eikä tutkijana, mikä toi joitakin eettisiä haasteita ja pohtimista vaativia kysymyksiä tutkimukselleni.

#### 4.2.2 Analyysiprosessin kuvaus

Anna Rastas (2010, 58) on huomauttanut, että etnografisessa tutkimuksessa analyysin näkyväksi tekeminen on haaste, sillä aineiston keruu ja analyysi tapahtuvat hyvin usein samanaikaisesti ja toisiinsa limittyen. Haastatteluaineistoa analysoidessa tutkija esimerkiksi tukeutuu kenttäpäiväkirjamerkintöihinsä ja koko tutkimusprosessin ja kentällä tapahtuneen tutustumisen myötä saatuun tietoon haastateltavasta. Siten Rastas (em. 58) päätyy jopa toteamaan, ettei kaikkia aineistojen analyysin vaiheita ole etnografisessa tutkimuksessa yleensä mahdollista kirjoittaa näkyviin, vaikka tutkijan tietenkin on tarvittaessa pystyttävä selvittämään aineistonsa sisältö ja erilaisten metodien soveltaminen siihen. Myös omassa tutkimuksessani aineiston keruu ja analyysi olivat etnografiselle tutkimusperinteelle tyypillisesti samanaikaisia prosesseja.

Analyysini eteni siten, että yhtäaikaaisesti aineistonkeruun kanssa muodostin alustaviksi analyysiluokiksi seuraavat: *Uskovaisuus ja kulttuuri, Seurakunta, Juhlien viettäminen, Vaatetus/pukeutuminen, Kielen puhuminen, Tundrapuheet, Lapsuutta koskevat puheet ja muistot, Viittaukset toisiin kyliin, Laulut/runot/lukeminen/rukoileminen omalla kielellä, Museot, Puheet lapsenlapsista, Ristiriitaisuudet puheessa, Eronteot ei-kristittyihin hanteihin/nenetsihin, Tilanteet, joissa kiellettiin puhumasta hantia/nenetsiä, Lasten koulutus, Perinteiset taidot, Lasten kieltenopiskelu, Venäläisten puheet/teot suhteessa alkuperäiskansoihin, Hantien ja nenetsien tilanteen erot ja yhtäläisyydet, Suhde omaan äidinkieleen/kielenpuhumiseen, Ruoka ja syöminen, Ajatus oikea nenetsi/hanti, Tutkimusaiheeni/ -ideani aiheuttamat reaktiot tutkittavissa.* Palattuani Suomeen viimeiseltä kenttämatkaltani käänsin nauhoitetut haastattelut venäjältä suomeksi raakalitteroiden, käyttäen apuna venäjän kielen sanakirjaa ja VLC-mediasoitinta, jossa pystyin hidastamaan puheen toistonopeutta. Myöhemmässä vaiheessa käänsin tästä ensimmäisestä litteroinnista itselleni epäselviksi jääneet kohdat Suomessa asuvan venäläisen ystäväni kanssa. Hänen kanssaan sain myös keskustella useiden venäjänkielisten ilmausten suomenkielisistä vastineista ja sanojen merkityksistä eri konteksteissa. Esimerkiksi keskustelumme babushka-käsitteestä ja sen kulttuurisista merkityksistä sekä venäläisen kulttuurin traditionaalisista sukupuolirooleista antoivat minulle paljon ajateltavaa.



Käytyäni sitten useampaan kertaan läpi koko aineistoni, aloin tehdä sisällönanalyysiä ja teemoittelua perinteisellä paperia ja värikyniä -menetelmällä. Tässä vaiheessa olin rajannut analyysiluokat seuraaviksi: *Kielikysymykset, Juhlat, Vaatteet/pukeutuminen, Museot, Tundrapuheet, Uskovaisuus & kulttuuri, Minäkö asiantuntija ja Internaatti/koulutus*. Tulostin kenttäpäiväkirjani ja raakalitteroidut haastattelutekstit ja kävin ne läpi, värittäen niitä edellä mainittujen analyysiluokkien/teemoittelun mukaisesti. Lisäksi piirtelin erilaisia ajatuskarttoja hahmottaakseni aineistoni teemojen, aiemman kirjallisuuden ja tutkimustulosten välisiä suhteita. Tämän prosessin myötä valitsin aineistostani tutkimuskysymysteni kannalta neljä keskeisintä teemaa: *Uskovaisuus ja kulttuuri, Kielikysymykset, Tavat, perinteet ja sukupolvet* sekä *Minäkö asiantuntija omassa kulttuurissani*. Nämä teemat puolestaan lävisti monenlaisten erontekojen ja neuvottelujen viidakko. Tämän jaottelun varaan rakentui siten lopullinen analyysini. Yhtäaikaisesti analyysiprosessin kanssa kävin luonnollisesti kaiken aikaa läpi löytämäni kirjallisuutta. Siinä vaiheessa, kun palasin kentältä viimeisen kerran tammikuussa 2019, olin lukenut kenttääni ja tutkimustani kontekstoivaa ja käsittelevää kirjallisuutta yli vuoden ajan. Siten luulin siihen liittyvän teoriakeskustelun olevan minulle jo pitkälti tuttua – kunnes löysin kristinuskon antropologian, joka avasi teoriakeskusteluja, jotka auttoivat pääsemään syvemmälle tutkittavieni ajatusmaailmaan ja tarkastelemaan heidän reaktiotapojaan – ja josta sittemmin muotoutui tärkein työtäni ohjannut teoreettinen viitekehys.

### 4.3 Tutkimusetiikka

Tutkimukseni etiikkaa on ohjannut ensisijaisesti *American Anthropological Associationin* (AAA) eettinen koodisto. Tämän lisäksi olen ottanut huomioon *International Arctic Social Sciences Associationin* (IASSA) eettisen koodiston. Koskien tutkittavieni anonymiteettiä ja heidän tietojensa riittävää suojausta, tutkimustani koskevat samat eettiset kysymykset kuin kaikkea laadullista tutkimusta. Tämä on erittäin tärkeää, koska tutkimani seurakuntayhteisö on melko pieni ja koska Venäjän evankelikaalisten kristittyjen tilanne nimellisestä uskonnonvapaudesta huolimatta on monin tavoin vaikeutunut viime aikoina. Näiden syiden vuoksi haluan erityisen tarkasti suojata tutkimukseeni osallistuneiden henkilöllisyyden. Anonymiteetin säilyttämiseksi ja tutkimukseeni osallisina olleiden ja kaikkien kentällä kohtaamieni paikallisten sekä ulkomaalaisten turvallisuuden vuoksi olen tietoisesti tehnyt valinnan olla mainitsematta kentällä toimivien kristillisten järjestöjen nimiä tai tarkempia

tietoja niitä koskien. Tutkimani kaupungin ja kylän olen myös nimennyt pseudonyymeillä Berjoza ja Sosna, kuten jo on tullut ilmi. Paikkojen tarkemman maantieteellisen sijainnin tai kristillisten järjestöjen tietäminen ei lukijalle ole tutkimuskysymysten ja -tulosten ymmärtämisen kannalta välttämätöntä tai tuo siihen ilmeistä lisäarvoa suhteutettuna siitä mahdollisesti koituihin haittoihin. Luonnollisesti olen paikannimien lisäksi muuttanut kaikkien tutkittavien nimet. Lisäksi ikä- ja ammattitaustoja on joissakin tapauksissa jonkin verran muokattu.

Pohdittuani asiaa en lopulta pyytänyt tutkittaviltani kirjallista suostumusta tutkimukseeni, vaan pyrin informoimaan heitä tutkimuksen sisällöstä, kulusta ja eettisistä periaatteista mahdollisimman tarkasti suullisesti. Lukas Allemann ja Stephan Dudeck (2019, 898) ovat huomauttaneet, että vaikka tutkijoiden usein odotetaan toteuttavan suostumus (*FPIC, free prior and informed consent*) nimenomaan kirjallisessa muodossa, on epäviisasta olettaa tällaisen dokumentin välttämättä tehostavan luottamusta tutkimuksen osapuolten välillä. Viitaten omiin tutkimusprojekteihinsa nimenomaan Arktiksella he argumentoivat, että tutkijan aloittaessa keskustelun pyynnöllä kirjallisessa muodossa olevaan suostumukseen ja allekirjoitukseen sekä sen tarpeellisuuden selittämisellä, se muuttaa sosiaalista suhdetta tutkijan ja tutkittavan välillä välittömästi virallisempaan ja institutionalisoidumpaan suuntaan. Liiaksi laillisuutta painottava näkökanta jättää lisäksi Allemannin ja Dudeckin mukaan huomiotta paikalliset historialliset ja sosiokulttuuriset kontekstit eikä siten edistä luottamuksellista suhdetta, vaan toimii esimerkiksi monissa Arktiksen yhteisöissä nimenomaan päinvastoin. Kirjalliset suostumukset liitetään nimittäin ajatuksissa valtion instituutioihin, joita kohtaan ihmiset kokevat yleisesti ottaen vähäistä luottamusta. (Em 898.) Myös AAA:n koodistossa (2009, 3) painotetaan suostumuksen laatua ja relevanssia tutkimuksen kannalta sen muodon sijaan ja todetaan, ettei suostumuksen siten vaadita olevan kirjallinen.

Kuitenkin eettinen haaste, jota tämän tutkimusprosessin aikana eniten olen reflektoinut, on venäjän kieli ja siihen liittyvät kysymykset. Oma venäjän kielen taitoni ja sanavarastoni ovat aineistoa kerätessä olleet vielä hyvinkin varhaisessa kehitysvaiheessa, vaikka arkiset keskustelut ja tutut tilanteet sujuivatkin mielestäni kiitettävästi. Lisäksi kielitaitoni väistämättä on vaikuttanut suhteiden syvyyteen paikallisten kanssa ja myös heidän suhtautumiseensa minuun tutkijana. Kenttätyötä tehdessäni minulla oli osan ajasta seurassani erinomaista venäjää puhuva Anna, mutta osan ajasta olin luonnollisesti yksin ja omillani. Tällainen ”tulkin” tai

”kieliavun” mukanaolo esimerkiksi keskustelutilanteissa tuo mukanaan eettisen haasteen sen suhteen, etteivät tilanteet minun ja tutkittavieni välillä ole olleet täysin luonnollisia. Lisäksi se on rajoittanut keskustelujen käymisen ajankohtia ja spontaaniutta. Toisaalta siinä taas on ollut paljon hyvää ja se on merkittäväällä tavalla edesauttanut ja nopeuttanut sisäänpääsyäni kentälle ja tutkittavien elämään tilanteissa, joissa he ovat olleet Annalle entuudestaan tuttuja. Lisäksi minulla on ollut mahdollisuus häneltä paikallisen kontekstin paremmin tuntevana tarkistaa monia havaintojani tai ymmärtämäni ja saada lisää tietoa suomen kielellä. Kun kentällä ollessani keskustelussa tuli vastaan minulle vieras venäjän kielen sana, kirjoitin tai pyysin haastateltavaani kirjoittamaan sen muistivihkooni, jotta pystyin tarkistamaan sen merkityksen myöhemmin sanakirjasta. Yritin minimoida väärinymmärryksen riskiä myös kysymällä monia asioita useaan kertaan ja tekemällä lukuisan määrän tarkentavia kysymyksiä päästäkseni varmasti perille diskursiivisesta kontekstista, minkä lisäksi tarkistin itselleni epäselviksi jääneet kohdat venäläisen ystäväni kanssa, kuten analyysiprosessia kuvatessani (alaluku 4.2.2) mainitsin. Ottaen huomioon edellä mainitut edut, venäjän kielen taitoni, Annan suuren tuen, josta olen sydämeni pohjia myöten kiitollinen, sekä omat pohjoisen kristillistä kenttää taustoittavat ja sen ymmärtämistä lisäävät kokemukseni ja tietoni sekä sen, että kyse on pro gradu -tutkielmasta, olen mielestäni kyennyt ratkaisemaan nämä kieleen liittyvät eettiset haasteet kiitettävästi.

Huttunen (2010, 45) painottaa, että etnografiaa kuten kaikkea muutakin tutkimusta tehdessä on syytä pohtia omaa tutkijan positiotaan suhteessa tutkittavaan yhteisöön. Antropologiassa tyypillistä onkin ollut kertoa niin sanottuja kentälle pääsykertomuksia, jotka antavat lukijalle mahdollisuuden arvioida etnografian suhdetta tutkittavaan kenttään, yhteisöön ja sen jäseniin. Etnografian vuorovaikutuksellisen luonteen vuoksi aiheellista on myös kysyä, kenelle haastateltava puhuu etnografille puhuessaan ja mikä merkitys etnografian henkilökohtaisilla ominaisuuksilla kuten *”kansallisella, etnisellä tai ”rodullisella” taustalla, luokka-asemalla tai sukupuolella on suhteessa siihen, millaiseen tietoon hänellä on pääsy”*. (Em. 45.) Tätä lukua edeltävissä luvuissa olenkin jo pala palalta kertonut omaa kentälle pääsykertomustani ja tarjonnut välineitä yllä olevien asioiden arvioimiseen.

Oman erillisen haasteensa tutkimusetiikalle tutkielmani tapauksessa asetti se, että minut henkilökohtaisen uskoni vuoksi, tutkittavien tunteman kristillisen järjestön harjoittelijana sekä jo heidän hyvän ystävänsä Annan ystäväenä otettiin seurakuntayhteisössä vastaan hyvin

avoimesti ja ennakkoluulottomasti. Elina Hytönen-Ng (2016, 270) onkin kirjoittanut läheisyyden olevan etnografisessa kenttätutkimuksessa sekä haaste että yhteisön ja tutkittavan ilmiön ymmärtämisen edellytys. Hän kirjoittaa myös, että tutkijan on niin mentaalisesti kuin fyysisestikin helpompi päästä sisään itseään lähellä oleviin yhteisöihin (em. 277). Fyysisesti oma kenttäni oli verrattain kaukana ja minulle entuudestaan täysin tuntematon, mutta mentaalisesti se sisälsi minulle paljon tuttuja elementtejä; kristinuskkoa ja seurakuntaelämää, poronhoitoa ja luonnonläheisyyttä. Vaikka kenttätutkimusjaksoni olivat yhteenlaskettuina hyvin lyhytaikaisia, oli minulla siitä huolimatta etuoikeus päästä osallistuvan havainnoinnin keinoin tarkastelemaan paikallista elämänmenoa ja etenkin seurakuntayhteisön arkea aikaan nähden verrattain syvästi. Etnografisessa kenttätutkimuksessa pohdintaa saattavat vaatia myös tilanteet, joissa pääsee kutsuttuna sisälle kenttätutkimusalueeseen eikä ole selvää, onko kutsuttu tutkijan vai ystävän roolissa. Aina ei tutkijana voi myöskään olla varma, ovatko kaikki tilanteeseen osallistuvat riittävän tietoisia tutkijan havainnoivasta roolista ja tutkimusintresseistä tai muistavatko he niitä. (Hytönen-Ng 2016, 282, 285.) Monesti jouduinkin tarkoin refleктоimaan omaa positiotani tilanteissa. Tällaisia tilanteita omalla kohdallani olivat esimerkiksi yhteiset rukoushetket tai pitkälle yöhön venyneet keskustelut babushkani kanssa. Jotkin minulle selvästi enemmän ystävänä kuin tutkijana kerrotut keskustelut ja tilanteet olenkin jättänyt tutkimukseni ulkopuolelle.

## 5) Analyysi

Analyysini rakentuu neljän eri pääteeman varaan. Ensimmäisessä luvussa ”*Jos he eivät tunne kieltä, kuinka he voisivat tuntea kulttuuriakaan?*” keskityn hantin ja nenetsin kieliin kuvaten niiden eri ulottuvuuksia osana tutkittavieni arjen rakentumista. Luku on sijoitettu ensimmäiseksi siksi, että nämä kielikysymykset toimivat erittäin tärkeänä taustana ja kontekstina, jota vasten tutkittavani kaikkea keskustelua kulttuurin säilymisestä ja sen siirtymisen arvioinnista seuraaville sukupolville käyvät. Lisäksi se kontekstualisoi nenetsien ja hantien asemaa ja kokemuksia Venäjän ja Neuvostoliiton vähemmistökansoina. Toisessa luvussa, nimeltään *Minäkö asiantuntija omassa kulttuurissani?* käsittelen havaitsemani

keskustelua siitä, kenet tai ketkä toimijat tutkittavani mieltävät alkuperäiskulttuurien asiantuntijoiksi tai ihmisiksi, joilla heidän mielestään on valmiuksia kertoa alkuperäiskulttuureista ja kulttuuriperinteistä. Luvussa tuon myös esiin sitä problematiikkaa, joka liittyy ajatuksiin tästä ”perinteisestä kulttuurista” ja sen sisällöstä. Kolmannen luvun, *Tavat, perinteet ja sukupolvet*, alle olen yhdistänyt kolme tutkimieni nenetsien ja hantien arjen osa-alueita: pukeutumisen, syömisen/ruokailun ja juhlien viettämisen. Nämä jatkavat ensimmäisen luvun tavoin sen havainnollistamista, kuinka keskustelua ja neuvottelua kulttuurin säilymisestä käydään ja nostavat esiin myös perinteisen ja kristillisen tradition välisistä suhteista käytävää neuvottelua. Juhlien ja niihin liittyvien valintojen kautta tapahtuu siirtymä viimeiseen eli neljänteen lukuun *Kristinusko ja kulttuuri ja kristinuskon kulttuuri*, jossa kohdistan päähuomion tutkittavieni arjessa tapahtuneisiin keskeytyksiin ja jatkuvuuteen nimenomaan uskonnonharjoituksen kautta. Jokaisessa luvussa, mutta erityisesti neljännessä, pyrin tutkittavieni arjen ja ”kristillisten kannanottojen” kautta tuomaan ymmärrettäväksi sitä, mikä vaikutus heidän valitsemallaan kristillisellä vakaumuksella on heidän ajatuksiinsa kulttuureistaan ja kielistään, ja miltä niistä käytävät neuvottelut näyttävät arkisissa tilanteissa nimenomaan uskon näkökulmasta. Analyysin neljännessä eli viimeisestä luvusta siirryn johtopäätöksiin.

## **5.1 ”Jos he eivät tunne kieltä, kuinka he voisivat tuntea kulttuuriakaan?”**

Käytännössä kaikilla kentällä kohtaamillani ja haastattelemillani ihmisillä oli alkuperäiskielten tilanteesta yhtenevä näkemys: hantin ja nenetsin kieli on katoamassa ja niiden osajia on entistä vähemmän. Venäjän kieli dominoi julkista tilaa ja nuorempien sukupolvien parissa nenetsin ja hantin kieliä puhutaan kylä- ja kaupunkiympäristössä hyvin vähän. Kielikysymys näyttää aineistoni valossa liittyvän erottamattomasti kysymyksiin alkuperäiskulttuurien säilymisestä ja pohjoisessa tapahtuneista muutoksista. Kysyessäni erään keskustelun aikana Lidialta tuntevatko kylässä asuvat nuoret hantikulttuuria, hän katsoi minua surullisena ja reagoi vastakysymyksellä: *”Jos he eivät tunne kieltä, kuinka he voisivat tuntea kulttuuriakaan?”* Samoin kysyessäni nenetsimies Alekseilta, miten kaupunkiympäristössä elävät lapset voisivat säilyttää kulttuurinsa, hän vastasi:

*”Miten he voivat säilyttää? Ilman kieltä eivät mitenkään. Jos ei ole kieltä, niin se on siinä (ven. eto vsjo). Se on jo ongelma. Silloin kun ei ole nenetsin kieltä, ei ole enää nenetsejä.”*

Venäjän Aasian-puoleisen osan kielten kokonaislukumääräksi mainitaan usein 56 kieltä, joista 16 todetaan kuolleiksi sukupuuttoon, jolloin jäljelle jää siis 40 Siperian alkuperäiskieltä. Yhden kielen murteina pidettyjen kielten mukanaolo näissä katsauksissa alentaa todellisuudessa virallisesti tunnustettujen vähemmistökielten määrän vielä kolmeenkymmeneen. (Salminen 2002, 11, 14.) Verrattuna amerikkalaisten tai australialaisten alkuperäiskansojen kieliin, voidaan Siperian kielitilannetta pitää kokonaisuudessaan elinvoimaisempana ja todeta perinteisten kulttuurimuotojen säilyneen verrattain paremmin (em. 18). Esimerkiksi tundranenetsin asemaa on perinteisesti ylläpitänyt ”taloudellisesti elinvoimainen ja kulttuurisesti omaehtoinen” poronhoitoelinkeino, mutta muun muassa viime aikoina tapahtuneiden ympäristömuutosten (katso luku 2.2.2) vuoksi tilanne kaikissa yhteisöissä ei ole lainkaan näin valoisa (Salminen 2002, 15). On myös otettava huomioon, että tundranenetsin tilanne on edellä mainituista syistä huomattavasti toisten Siperian alkuperäiskielten tilannetta parempi (Kazakevich & Kibrik 2015, 242; Liarskaya 2005, 76).

Viimeisimmän eli vuoden 2010 UNESCO:n julkaiseman, yli kolmenkymmenen kielitieteilijän tuottaman kansainvälisen *Atlas of the World's languages in Danger*:in viisiportaisen luokituksen (*haavoittuva, selvästi uhanalainen, vakavasti uhanalainen, kriittisesti uhanalainen ja sukupuuttoon kuollut*) mukaan sekä pohjoinen hanti (10 000 puhujaa) että tundranenetsi (30 000 puhujaa) ovat *selvästi uhanalaisia*, mikä tarkoittaa sitä, että lapset eivät enää opi kieltä kotona äidinkielenään (Moseley 2010). Michael Krauss (2008, 5) huomauttaa että tällaiseksi luokitellun kielen tapauksessa perheen vanhemmat eivät ainoastaan osaa, vaan mahdollisesti myös puhuvat kieltä lapsilleen, mutta antavat heidän kuitenkin säännöllisesti vastata jollakin muulla kuin kyseisellä kielellä, jolloin lapsista ei tule aktiivisia kielenpuhujia. Tapani Salminen (2002, 11, 15) puolestaan toteaa tundranenetsin olevan *selvästi uhanalaisen* ja *vakavasti uhanalaisen* välimaastossa ja esittää myös tundranenetsin kielenpuhujien määräksi hieman UNESCON julkaisua pienemmän luvun (n. 25 000). Samoin pohjoishanti on hänen mielestään vakavasti uhanalainen (em. 15).

Kielen uhanalaisuus ei kuitenkaan kulje yksiselitteisesti käsi kädessä kielenpuhujien määrän kanssa, vaan merkittäväksi tekijäksi kielen uhanalaisuuden tai elinvoimaisuuden kannalta esimerkiksi Salminen (2015, 209) nostaa kansallisvaltion ja viranomaisten suhtautumisen ja politiikan kielikysymyksissä. Esimerkkinä hän käyttää juuri Neuvostoliittoa, jossa kielellinen pluralismi oli valtion näkökulmasta jopa suositeltavaa ja sen suojeluksessa aina toiseen maailmansotaan saakka, minkä jälkeen tapahtui koulutuspolitiikassa ja muilla yhteiskunnan osa-alueilla dramaattinen muutos kohti tavoitetta yksikielisestä, venäjänkielisestä valtiosta (em. 209–210). Näitä muutoksia käsittelen tässä analyysiluvussa hantien ja nenetsien alkuperäiskielten näkökulmasta ja tästä eteenpäin käytän tutkielmassani tundranenetsin kieleen viitatessani yksinkertaisesti ilmaisua nenetsi ja pohjoishantin kieleen viitatessani ilmaisua hanti, kuten tekevät myös kenttäni ihmiset. Seuraavaksi kerron ajasta, jota sain viettää Sosnassa asuvien lasten kanssa.

### 5.1.1 ”My tolko po-russki govorim! Me puhumme vain venäjää!”

Tammikuinen ilta on alkanut hämärtyä ja taivas tummaa, kun teemme kotimatkaamme pulkkamäestä. Vierelläni rattikelkkojaan pehmeälumisessa moottorikelkan urassa kiskoen tarpovat alakouluikäiset ystävykset Anton ja Roman. Pojista kumpikaan ei asu biologisten vanhempiansa kanssa, mutta sukulaiset, joiden luona he Sosnassa asuvat, ovat kansallisuudeltaan nenetsejä ja puhuvat nenetsin kieltä. Pyydän Antonilta ja Romanilta, voisivatko he opettaa minulle joitakin nenetsin kielen sanoja. Lunta he eivät tiedä, eivätkä puuta, koiraa tai oravaa, mutta rattikelkan he tietävät, sillä se on sama kuin venäjäksi, *Buran*, he kertovat nauraen (ven. *buran* = lumimyrsky, vrt. suomen kielen *Stiga*). Ja leivän myös, se on *njään*. Kysyn, onko heillä koulussa nenetsin kielen tunteja ja pojat vastaavat yhteen ääneen: ”Ei, vain englantia.” ”Ja saksaa!” Roman lisää. Jatkan: ”Entä puhuuko joku koulussa nenetsiä?” mihin vastauksena Roman mainitsee kolme nimeä, mutta kertoo heidän puhuvan myös venäjää. Kysyn vielä kuka Sosnassa puhuu nenetsiä. Anton vastaa, ettei tiedä ja Roman toteaa hetken miettimisen jälkeen: ”*Babushka, täti, Darya... Ehkä Anna...*” Anton kertoo toisena päivänä, että hänen vanhempansa puhuvat nenetsiä, mutta he lapset eivät ymmärrä tai osaa puhua sitä. ”*My tolko po-russki govorim!*” – me puhumme vain venäjää -, hän toteaa.

Olemme keskustellessamme jääneet toisista pulkkamäessä kanssamme olleista lapsista hieman jälkeen ja otamme heidät juosten kiinni. Viittaa taivasta kohden kehuen sen kauneutta, jolloin myös Roman nostaa katseensa ylös ja toteaa auringonlaskun olevan kaunis. Toistelen taas uutta oppimaani venäjänkielistä sanaa, *zakat*, ja poikia kiinnostaa mikä se on suomeksi. Sitten yritämme vuoron perään lausua sanoja oikein: he *auringonlaskua* ja minä *zakatia* ja heitä naurattaa valtavasti. Tämä esimerkki kuvaa sitä toistunutta havaintoani, että lapset olivat hyvin kiinnostuneita esimerkiksi suomen kielestä, mikä tuntui paradoksaaliselta siihen nähden, etteivät he osanneet kansansa ja usein omien vanhempiensa äidinkieltä tai osoittaneet sitä kohtaan juurikaan kiinnostusta. Sama ilmiö toistui myös englannin kielen suhteen, jota lapset olivat hyvin innokkaita opettelemaan. Leikkiessämme yhdessä he usein harjoittelivat englantia ja toistelivat hieman arkaillen joitakin lauseita, kuten *"Hello, my name is Anton, what is your name?"* tai *"Nice to meet you."* Viilettäessään mäkeä alas liukurillaan he saattoivat myös huutaa *"I'm coming!"* tai riemuita *"I am the champion!"* Silti lasten englannin kielen taito ei todellisuudessa ollut kovin suurta, mistä kertoo se, etteivät he esimerkiksi tieneet kuinka vastata minun kysyessäni heidän ikäänsä.

Kirkolla Berjzassa oli uudenvuoden loman aikana ollut kuusipäiväinen lastenleiri, johon myös moni Sosnassa asuvista lapsista osallistui. Jutellessamme Annan luona teepöydässä viiden kylän lapsen kanssa heidän leirikuulumisistansa he kertovat minulle, Annalle ja Nooalle lettuja syödessään opiskelleensa siellä englantia. Muistelen seurakunnan joulujuhlaa ortodoksisena jouluna, 7. tammikuuta, jossa itsekkin olin mukana. Päivä oli samalla lastenleirin päätöspäivä ja leirillä olleilla lapsilla oli juhlassa lauluesitys. He seisoivat kaikki, myös Roman ja Anton muiden lasten seassa, jumalanpalvelushuoneen etuosassa jouluvalojen alla tiiviissä kasassa hieman ujon oloisina ja lauloivat CD-soittimesta tulleeseen karaokepohjaan englanniksi laulua *"Happy birthday Jesus / I'm so glad it's Christmas / And the carols and bells / Make holiday swell / And it's all about You."* Annan kanssa arvelimme jälkeenpäin englannin opetuksen leiriohjelmassa johtuneen siitä, että seurakunnalla oli silloin vapaaehtoistyössä eräs australialainen nainen. Anna myös kertoi minulle, että lasten vanhemmat pyytävät häntä usein opettamaan lapsilleen englantia parempien koulunumeroiden toivossa. Seurakunnassa monikaan aikuisista venäläisistä ei puhu englantia ja niin nuoret kuin nuoret aikuisetkin arastelevat puhua sitä, vaikka kenties osaisivatkin. Joitakin poikkeuksia toki löytyy aikuisten joukosta ja myös nuorista muutamat ovat hyvin innokkaita käyttämään oppimaansa englantia ja harjoittelemaan sitä. Seurakunnan työyhteydessä toimivat ulkomaalaiset puhuvat kaikki sujuvaa venäjää ja useimmiten käyttävät myös keskinäisessä kommunikaatiossaan venäjän



kieltä, vaikka englanti olisi toinen täysin mahdollinen vaihtoehto. Näin toimitaan etenkin silloin, kun englanti ei ole kummankin osapuolen äidinkieli. Moni ulkomaisista työntekijöistä osaa tai opiskelee myös nenetsin ja hantin kieltä ja rohkaisevat hanteja ja nenetsejä itseään ylläpitämään ja käyttämään äidinkieliään. Tästä syystä esimerkiksi Roman ja Anton mainitsivat suomalaisen Annan niiden harvojen joukossa, joiden arvelivat Sosnassa puhuvan nenetsiä.

Havainto siitä, etteivät lapset juurikaan osanneet tai osoittaneet kiinnostusta nenetsin tai hantin kieleen, toistui usein eri lasten kanssa aikaa viettäessä. Luontevan tilaisuuden nenetsin- ja hantinkielisten sanojen kyselemiselle ja opettelulle tarjosi se, että oppiakseni paremmin venäjää kyselin leikkien lomassa usein myös asioiden nimiä tai verbejä venäjäksi. Siinä samalla oli hyvin luontevaa kysyä asioiden nimiä myös hantiksi tai nenetsiksi ja ottaa puheeksi kielikysymyksiä. Lapset suhtautuivat myös kaikkein armollisimmin epätäydelliseen venäjän kieleeni ja heistä tuntui olevan hauskaa opettaa minulle sitä. Lisäksi kielitaitoni taso usein sulatti jäätä väliltämme, kun he yhdessä nauroivat minun hassulle ääntämykselleni ja yrittivät auttaa minua saamaan itseni ymmärretyksi. Leipä, *njään* (vrt. Roman ja Anton) oli yleisin sana, jonka he osasivat kertoa minulle nenetsiksi. Se on monien tapaamieni aikuistenkin mielestä ensimmäinen sana, jonka esimerkiksi ulkomaalaiset oppivat tullessaan tsumaan. Huomionarvoista ja kiinnostavaa on se, että leipä on nenetsiksi ja hantiksi sama sana.

Myös Antonia ja Romania muutamia vuosia vanhempi sosnalainen Anastasia kertoo, että koulussa lähes kaikki puhuvat venäjää ja että hantin ja nenetsin kielen puhujia on vain vähän. Anastasia on Lidian lapsenlapsi ja hän sanoo olevansa harmissaan siitä, ettei ymmärrä babushkaa tämän puhuessa hantia. Siitä huolimatta, että lapset tai nuoret saattoivat Anastasian tavoin kertoa olevansa harmissaan tai neutraalisti todeta kielitaitonsa puutteen, he eivät minun kuulteni myöskään aktiivisesti ilmaisseet haluaan oppia hantia tai nenetsiä. Esimerkiksi Anastasia, joka nautti käydä lukemassa paikallisessa kirjastossa fantasiakirjoja ja halusi aikuisena tulla opettajaksi, vaikutti sen sijaan olevan hyvin kiinnostunut Suomesta ja toisista kulttuureista ja kertoi suurimman haaveensa olevan matkustaa Pariisiin. Anastasiasta ja toistenkin nuorten ja lasten kohtaamisista jäi vaikutelma, että he olivat valinneet (osin olosuhteiden pakosta, osin omasta halustaan) suuntautua aivan muihin asioihin kuin alkuperäiskulttuuriensa tai -kieltensä opetteluun. Seuraava ote kenttäpäiväkirjastani kuvaa sitä, että lasten lisäksi heitä vähän vanhemmilla varhaisnuorilla ja teini-ikäisillä oman kielen osaaminen on melkoisen hataraa:

*Kävelemme pitkiä, rantatörmältä alas rantaan laskeutuvia metallirappusia. Anastasia on jo kertonut minulle, ettei puhu hantia. Kysyn kuitenkin, tietääkö hän joitakin sanoja hantiksi tai voisiko hän ehkä opettaa minulle joitakin. Hän vakuuttaa innoissaan tietävänsä ja kertoo leivän olevan 'njään'. Sitten hän hiljenee ja näyttää mietteliäältä. Kävelemme vielä joitakin rappusia, mutta hiljaisuus jatkuu. Hän ei saa mieleensä muita sanoja. Vaihdan puheenaihetta ja tyynnyttelen, että ei se mitään. Jatkamme keskustelua toisesta aiheesta. (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)*

Useammalta ihmiseltä kuulin myös hantin tai nenetsin kielen toimineen perheissä jonkinlaisena vanhempien salakielenä. Toisissa perheissä taas oli saatettu aiemmin puhua lapsille nenetsiä, mutta jostain syystä asia oli nyt toisin. Seuraava ote keskustelusta Alekseihin (A) kanssa kuvastaa näitä molempia:

*P: Puhuvatko sinun lapsesi nenetsiä?*

*A: M-mm [kieltävä hymähdys]. Valitettavasti ei enää, emme puhu. Ja se on myös ongelma, sillä minun vaimoni syntyi kylässä, minä synnyin tundralla – ja kun me menimme naimisiin, me aluksi tietysti keskustelimme omalla kielellämme, mutta minun vaimoni tykkäsi enemmän puhua venäjää ja minä jouduin 'ottamaan askeleen taaksepäin', hyväksymään sen ja puhumaan venäjää kotona ja sitä kautta meidän lapsemme eivät puhu nenetsiä. Jos me puhuisimme nenetsiksi, niin meidän lapsemme osaisivat kielen.*

*Anna: Vera [Aleksien tytär] kertoi myös sellaista, että kotona keskustellaan nenetsiksi vain, kun halutaan, että lapset eivät ymmärtäisi?*

*A: Kyllä, kyllä. Kun jaoimme salaisuuksia.*

Entisen Neuvostoliiton alueen maissa tavallista on myös, että venäjän kielen opettaminen lapsille saatetaan nähdä lasten paremman tulevaisuuden varmistamisena ja edellytyksenä yhteiskunnassa pärjäämiselle (esim. Laptander 2017, 30). William Clark (2009, 133) esimerkiksi on todennut, että jopa maaseudulla asuvien uiguuriperheiden lasten vanhemmat olettavat auttavansa lapsiaan ja valmistavansa heitä tulevaisuutta varten puhumalla heille kotikielenä uiguurin sijasta venäjää. Siten toivon lasten hyvästä tulevaisuudesta nähdään olevan sidoksissa venäjän kielen taitoon. Clarkin mukaan useissa kazakstanilaisissa ja uiguuriperheissä puolestaan oman kielen siirtämisen prosessi sukupolvelta toiselle epäonnistuu. Myös Kazakstanissa turkkilaisten kansojen (tässä kazakit ja uiguurit) venäläistäminen alkaa jo pienenä lapsena tapahtuvasta venäjänkielisestä sosiaalistamisesta esimerkiksi päiväkodeissa,

minkä seurauksena he oppivat puhumaan venäjää ennen kuin oppivat uiguurin kieltä. (Em. 133.) Omasta aineistostani löytyy paljon Clarkin havaitsemaa ajatustapaa venäjän kielestä mahdollisuuksien varmistajana, kuten seuraava haastattelulainaus osoittaa. Kysyessäni kerran Marialta mitä tunteita hänessä herättää se, ettei hänen aikuinen tyttärensä Nadezhda osaa puhua hantia, hän totesi:

*”Kaikki on hyvin hänellä. Hän osaa venäjän kielen, joten selvä (ven. ladno) [nauraa]. Nadezhdalle itselleen on helpompaa, kun puhuu venäjäksi. Hantin kielen puhuminen vaatisi töitä, toistamista, opettelua... (...) Se on vaikeaa opiskella.”*

Seuraavassa alaluvussa käsittelen kysymystä alkuperäiskielten tilanteesta kuvaamalla alkuperäiskansoihin kuuluvien lapsille tutuksi tullutta Pohjoisen internaattijärjestelmää ja sen vaikutusta paikallisten kielten ja venäjän kielen suhteeseen lasten ja nuorempien sukupolvien arjessa.

### **5.1.2 ”Vain venäjäksi, internaattikin venäjäksi.”**

Sosnassa lapset käyvät koulua yhteisessä koulurakennuksessa, mutta osa lapsista asuu erillisessä asuntolassa, internaatissa, ja osa perheensä tai sukulaistensa kanssa. Jamalin internaattisysteemiä paljon tutkinut antropologi Elena Liarskaya (2005, 75) toteaa internaattikoulutuksen päätyvän usein yleiseksi syntipukiksi ja syylliseksi selitettäessä Pohjoisen kulttuurien tuhoisia prosesseja. Hän muistuttaa, että vaikka ensimmäinen ajatus Pohjoisen koulujärjestelmästä usein on, että lapset sen myötä pakotetaan erilleen luonnollisesta ympäristöstään ja kulttuuripiiristään vastoin heidän vanhempiensa tahtoa ja koulussa heidät venäläistetään eri kulttuurista tulevien opettajien johdolla kieltäen heitä puhumasta omaa kieltään, tämä esimerkki on hyvin yksinkertaistettu (Liarskaya 2013, 159–160). Se vastaa hänen mukaansa toki todellisuutta osittain, mutta sitä ei voida hyväksyä sellaisenaan kaikkina ajankohtina. Liarskaya (2005, 84) argumentoi, että internaatit ovat ajan myötä vakiinnuttaneet paikkansa erottamattomana osana nenetsikulttuuria ja heidän elämänsä eikä niitä siksi ole oikein nähdä riittävinä tekijöinä ja maaperänä traditionaalisen kulttuurin tuhoutumiselle. Niin koulut ja koulutus kuin nenetsitkin ovat käyneet läpi useita muutosprosesseja ja adaptoitumista on tapahtunut puolin ja toisin (em. 84).

Tässä tutkielmassa päähuomioni ei ole internaateissa eikä tavoitteeni ole esittää niitä perinteisen kulttuurin absoluuttisina tuhoajina. Moni niistä lapsista, joiden kanssa vietin aikaa, esimerkiksi Anton ja Roman, eivät myöskään käy koulua internaatista käsin, vaan asuvat perheidensä tai sukulaistensa parissa kylässä, jolloin heidän vaikutuksensa nousee luonnollisesti suurempaan asemaan kuin tilanteessa, jossa he asuisivat internaatissa. Kuten tämä alaluku osoittaa, oman aineistoni valossa on kuitenkin välttämätöntä tunnustaa koulujärjestelmän vaikuttaneen yhdessä muiden tekijöiden kanssa tavalla, joka ei ainakaan ole vahvistanut tämän päivän lasten ja nuorten nenetsin tai hantin kielen taitoa. On myös otettava huomioon, että Liarskayan argumentit ajoittuvat noin kymmenen vuoden takaiseen aikaan, jolloin lapset, joiden kanssa minä vietin aikaa, eivät olleet vielä syntyneet. Toiveikkaiden sävyjen puute kielipuheessa oli ilmeinen ja nousi esiin toistuvasti keskusteluissa, olipa keskustelukumppanini sitten hanti, nenetsi, venäläinen, amerikkalainen tai suomalainen. Liarskayan mainitseman tendenssin mukaan syyttävä sormi osoitti yllättävän usein kohti internaattia tai ainakin sinne päin. Seuraavaksi annan aineistoni puhua tätä teemaa koskettavien kenttäpäiväkirja- ja haastatteluotteiden kautta:

*Istun Sosnassa kerrostaloasunnon ovensuussa lattialla katselemassa, kun nenetsiäiti Darya pakkaa lapsensa koulureppua valmiiksi huomista koulupäivää varten. Tundralta, jossa he olivat viettämässä uudenvuodenlomaansa, on nyt palattu ja huomenna odottaa paluu internaattiin. Pinossa on englannin kielen kirja, historian kirjoja ja saksan kielen kirja. Kysyn, opiskeleeko Timothejkin saksaa. Darya nyökkää. Kysyn: ”Entä nenetsiä?” Hän vastaa kieltävästi ja kertoo, että poika kyllä ymmärtää nenetsiä, muttei juuri puhu sitä. Huomaan myös kirjan nimeltä ”Kuvataide – Käsityötaide ihmisen elämässä 5” (ven. Izobrazitelnoje Iskusstvo – dekorativno-prigladnoe iskusstvo v zizni tšeloveka 5) ja alan selaila sitä. Siinä esitellään perinteisiä venäläisiä käsitöitä, tuohirasioita, kangaskirjontoja ja erilaisia puisiin materiaaleihin maalattuja kuvioita. Sitten on venäläistä arkkitehtuuria, puisia taloja ja kirkontorneja. Pari aukeamaa on myös venäläisistä kansallispuvuista. Kirjan loppupuoli onkin sitten muun muassa egyptiläistä taidetta: pyramideja ja niin edelleen. Selaan vielä kirjaa epäuskoisena sivu sivulta. Ei mainintaakaan, tai ei ainakaan yhtään kuvaa tai kokonaista sivua Venäjän alkuperäiskansoista, ei yhdestäkään. Ei heidän mykistävästä käsitöistään ja kädentaidoistaan eikä kansallisista vaatteistaan. Kirja on painettu Moskovassa.” (Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)*

Romanilta kysyn kerran, onko heillä koulussa opettajia, jotka puhuvat nenetsiä ja hän vastaa: ”Ei. He puhuvat vain venäjäksi ja englanniksi ja saksaksi.” Myös muut kylän lapset kertovat

opiskelevansa venäjää, englantia ja saksaa ja vain nuorin lapsista, 6-vuotias Marina-tyttö kertoo opiskelevansa vähän hantia ja puhuvansa sitä välillä myös äitinsä kanssa. Myös nyt jo eläkkeellä olevan Marian kertomus varsinaiselta ”aitiopaikalta” puhuu kielitaidon puutteen puolesta, joskin keskittyen internaattia käyvien lasten kielen puhumiseen:

*”Minä työskentelin yli kymmenen vuotta siivoojana täällä koulussa, Sosnassa (...) Ensimmäisinä vuosina kun työskentelin, minä näin, kun lapset internaattissa, internaattilapset, juttelivat jatkuvasti (ven. postojanno) omalla kielellään (ven. po cvoimy), hantiksi juttelivat koulussa. Ja nyt lapsille ei anneta lupaa [jutella]. Nyt meidän lapsemme esimerkiksi eivät kuule keskusteltavan omalla kielellään. Kaikki venäjäksi. Kaikki on kiellettyä. Ei ole sallittua. Nyt internaattissa ei ole lupa jutella omalla kielellään. Ennen lapset keskustelivat kaikkialla. Nyt ei internaattissa, ei koulussa, kaikki on kiellettyä. En tiedä miksi niin. Ennen oli kiinnostavaa, silloin kun ensimmäisiä vuosia työskentelin, lapset tulivat kouluun, juttelivat omalla kielellään, heiltä kysyi ja he kertoivat kaikkea. Ja nyt... Kaikki vain venäjäksi. (...) Nyt menevät kotiin ja kaikki kotonakin venäjän kielellä. Me vanhemmatkin venäjäksi nykyään. On poronhoitajia, mutta hekin sanovat, että vain venäjän kielellä. Omaa kieltään he eivät kohta osaa ollenkaan. Vain venäjäksi, internaatti venäjäksi.”*

Maria tunnustaa, että vanhempikin sukupolvi puhuu nykyään venäjäksi, mutta hänen puheensa ilmaisee, että hän näkee merkittävän syyn internaattikoulutuksessa ja sen historiassa. Vaikka yleisesti tunnettu tosiasia on, että lapset oppivat vanhemmilta tai huoltajiltaan kielen, jota he lasta kasvattaessaan käyttävät ja että heillä näin ollen on merkittävin rooli lasten kielenoppimisessa, vain harva vanhemman sukupolven edustajista, joiden kanssa juttelin, koskaan viittasi tähän suuntaan. Toistuvasti he sen sijaan siirsivät vastuuta pois itsestään ja omasta roolistaan. Seuraava alaluku, joka kertoo heidän lapsuusmuistoistaan kenties auttaa hieman ymmärtämään, miksi heillä oli niin voimakas taipumus tehdä näin.

### **5.1.3 Vanhemman sukupolven omat kieli- ja koulumuistot**

Toistuva piirre vanhemman sukupolven muisteluissa ja keskusteluissa heidän kanssaan olivat heidän muistonsa siitä, kuinka heidän lastensa ollessa pieniä ei saanut puhua omaa kieltään. Kysyin kerran Lidialta, miksi heidän nuorisonsa ei osaa hantia, johon Lidia vastasi kiihtyneen ja ahdistuneenkin oloisena:

*”Me emme opettaneet heille! Me asumme Venäjällä ja Neuvostoliitossa. Minä asuin Neuvostoliitossa. Se oli kiellettyä! He kielsivät keskustelemasta hantiksi.”*

Kysyn, missä heitä kiellettiin ja saan välittömästi vastauksen: *”Kouluissa, päiväkodeissa!”* Myös Maria ja eräs tapaamani museo-opas muistelevat, että heidän lapsuudessaan oli kiellettyä puhua hantin kieltä. Maria kertoo:

*”Aiemmin kun meidän lapsemme kasvoivat ja menivät päiväkotiin, ei ollut sallittua opettaa omaa kieltään lapsille. (...) Ennen oli kiellettyä. Ei ollut sallittua puhua [hantin kielellä].”*

Hän jatkaa vielä, että kun hänen tyttärensä Nadezhda oli pieni *”oli sellainen laki. Ei ollut sallittua omalla kielellä, ei ollut sallittua puhua omalla kielellään. Ja kun lapset menivät kouluun, ei ollut sallittua opettaa heille omaa kieltään.”* Nyt Marian tytär Nadezhda, joka perheensä kanssa asuu äitinsä naapurissa, on jo pitkästi aikuisiällä ja on yksi pirteimmistä ja eläväisimmistä kentällä tapaamistani ihmisistä. Äitinsä tavoin myös hän osallistuu seurakunnan toimintaan ja on erityisen aktiivinen ja rohkea kertomaan uskostaan toisille. Äitinsä kanssa hänellä vaikuttaa olevan läheinen suhde: he näkevät melkein päivittäin ja Marian näyttäessä minulle kuvia älypuhelimestaan, huomaan siellä paljon selfieitä ja yhteisiä lomakuvia Nadezhdan kanssa, jotka on otettu matkoilta Venäjän eri kaupungeissa ja myös ulkomailla. Maria kuvaa paikallista kielitilannetta omasta näkökulmastaan:

*”Venäjän kieli on meidän yleiskielemme (ven. zakonnyi jazyk, laillinen kieli). Kaikille meille hanteille, kaikille nenetselle. Ymmärrämme venäjää samalla lailla kuin muitakin kieliä. Kaikkein tärkein, kaikkein helpoin, tärkein kieli on venäjän kieli. Me olemme tottuneet elämään Venäjän kulttuurissa ja kielessä. Me puhumme vähän omilla kielillämme, vähän kommunikoimme kansamme kanssa, kaikki kun puhuvat venäjää. Kuinka me omalla kielellämme voisimme... Niin monta vuotta kuin olen tehnyt töitä [siivoojana internaatissa], niin en ole nähnyt, että kukaan puhuisi muuta kuin venäjää. Kaikki me kommunikoimme venäjäksi.”*

Marian hantin kielen puhumista koskettavaa kerrontaa värittävät sisäiset ristiriidat. Toisinaan hän kertoi, että kaikki internaatissa puhuivat vain venäjää ja toisinaan taas muisteli internaatilasten puhuneen ennen keskenään jatkuvasti hantia. Hänen kerronnassaan sekoittuvat

kenties eri aikakaudet ja aina ei myöskään ole selvää, tarkoittaako hän lapsista puhuessaan tundraperheiden lapsia vai kylässä asuvia lapsia. Myös se, mikä on ollut virallisesti sallittua ja mikä on ollut koulussa ja asuntolassa vallitseva käytäntö, vaikuttaa olevan häilyvää ja muutoksenalaista. Neuvostoliiton politiikka suhteessa Pohjoisen koulutuskenttään onkin Liarskayan (2013, 159–162) mukaan todellisuudessa hyvin heterogeeninen ja täynnä epäjohtonmukaisuuksia. 1920- ja 1930-luvuilla politiikka kansallisia vähemmistökieliä kohtaan oli niiden kehitystä edistävää ja tukevaa. Oman kielen osaaminen ja omakielisen opetuksen saaminen oli itseisarvo ja ideaali, jota kohti pyrittiin. Pohjoisten koulujen opettajilta vaadittiin paikallisten kielten opiskelua ja myös laajemmassa mittakaavassa paneutumista paikallisten elämäntapaan ja kulttuuriin. Niissäkin tapauksissa, joissa opettajat eivät osanneet lasten paikallisia kieliä, heitä kehoitettiin rohkaisemaan lapsia käyttämään omia kieliään keskinäisessä vuorovaikutuksessaan ja olemaan unohtamatta niitä. 1920-luvulla uskottiin omakielisen opetuksen olevan lapsen harmonisen kehityksen edellytys ja turvaaja. (Em. 159–162.) Seuraavilla vuosikymmenillä, 1940- ja 1950-luvuilla, alkuperäiskielten asema kuitenkin muuttui perusteellisesti: venäjän kielen asema opetussuunnitelmassa kasvoi vähemmistökielten aseman, kansalliskielisen kirjallisuuden ja opetusmateriaalin sekä kansallisia kieliä osaavien opettajien määrän laskiessa (Liarskaya 2013, 162; Liarskaya 2005, 81; Kazakevich & Kibrik 2015, 235–236). Vuosikymmenellä 1950 retoriikka kansallisen kielen merkityksestä tasapainoisen persoonallisuuden kehityksen kannalta alkoi hiljalleen jäädä pois ja 60-luvulle tultaessa valtion suhtautumisessa alkuperäiskieliin oli jo tapahtunut radikaali muutos. Vaikka oikeus saada opetusta omalla kielellä oli Neuvostoliitossa kaikkina aikoina virallisesti voimassa, retoriikka muuttui seuraavaksi: opetus vähemmistökielillä on haitaksi venäjän kielen oppimiselle, mikä sitä vastoin on esteenä hyvälle koulutukselle. Tämä ajattelutavan muutos johti maanlaajuisesti vähemmistökielten opetuksen rajuun laskuun ja Pohjoisessa jopa tilanteeseen, jossa alkuperäiskieliä kiellettiin käyttämästä opetuskielen ohella myös lasten keskinäisen vuorovaikutuksen kielenä. Vuosina 1950–1970 käytössä ollut käytäntö oli siis täysin vastakkainen 1920- ja 1930-lukujen valtionpolitiikalle. (Liarskaya 2013, 162–163.)

Haastatteleman vanhemman sukupolven omat koulumuistot olivat myönteisempiä kuin heidän näkemyksensä nykyisestä tilanteesta. Heidän kertomuksensa omasta kouluajastaan ja lapsuudestaan ajoittuvat ajallisesti pääasiassa 60- ja 70-luvuille, mutta heidän kokemuksensa eivät ole täysin yhteneviä Liarskayan (2013) analyysin kanssa. Esimerkiksi eläkkeellä oleva Maria muistelee, että internaatissa he puhuivat hänen lapsuusaikanaan vain vähän venäjää, sillä opettajat olivat Neuvostoliiton aikaan hanteja ja opettivat lapsille hantin kieltä. Kotonaankin,

pienessä kylässä, hän kertoo puhutun hantia: *”Keskustelimme kaiken hantiksi, venäjää emme osanneet. Siihen asti, kun menimme kouluun, emme osanneet venäjää. (...) Omalla äidinkielellämme [hantiksi] opiskelimme.”* Toisaalta huolimatta näistä hantin kieleen liittyvistä ”myönteisistä” muistoista, hän toisessa yhteydessä toteaa veikeästi hihittäen: *”Oi, internaatti oli huonoin! Neuvostoaikana ei ollut mitään hyvää.”* Hän moittii internaatin ruokaa ja opetusta, mutta kertoo, ettei tosin ollut siellä sairastelun vuoksi kovin paljoa. Marian kanssa suunnilleen samanikäinen Lidia puolestaan kertoo olleensa lapsuudessa omien sanojensa mukaan sellainen ’huligaani’ (ven. *huligan*), että karkasi usein internaatista, niin kesäisin kuin talvisinkin. Hänellä oli tapana juosta muutaman kilometrin matka koulusta kotiin, sillä hän halusi vanhempiansa luokse. Joskus hän karkasi ystäviensä kanssa ja joskus yksin, hän kertoo, minkä seurauksena hän sitten internaatissa joutui seisomaan nurkassa rangaistukseksi. Liarskaya (2013, 166) huomauttaa, että näiden edellä mainittujen, monien vähemmistökieliin valtion toimesta kohdistuneiden epäjohdonmukaisuuksien vuoksi puhe jostakin yhtenäisestä neuvostopolitiikasta on Pohjoisen tapauksessa neuvostotekstien retoriikan luoma harhakuva. Lidian ja Marian kertomat muistot ja heidän välillä ristiriitainenkin narratiivinsa internaatti-muistoistaan kertoo kenties juuri näistä epäselvyyksistä. Sen lisäksi, että valtionpolitiikka on vaihdellut, myös eri maantieteellisillä alueilla ja kylissä ovat eri aikoina olleet voimassa erilaiset käytännöt.

Oma aineistoni tukee Liarskayan (2005, 78–79) havaintoja kuitenkin siinä, että siinä missä 1930-luvulla ja vielä 1960-luvun alussakin lapsen kouluunmeno oli huomattava tapahtuma, siitä on nykyisin tullut rutiininomainen osa lapsuutta ja normaalia elämäntapaa ja siten vähemmän pelottava. Tutkittavistani esimerkiksi Yelena vahvisti tämän:

*”Jos minun vanhemmilleni se oli traagista, että minun piti erota heistä, niin tämän päivän vanhemmille koulu ei ole tragedia, koska jokaisen täytyy opiskella. Sen asian kanssa ollaan rauhassa ja lapset valmistautuvat, että pian me menemme kouluun. Nyt kun esimerkiksi me olimme tsumassa minun lapsenlapseni Mashan, 4-vuotta kanssa, niin kerroin hänelle, että ”Masha, kolmen vuoden päästä sinä menet kouluun.” Nyt on jo psykologinen valmius siihen.”*

Yelena itse on syntynyt ja kasvanut tundralla, mutta on aikuisena korkeasti koulutunut ja valinnut tundralle palaamisen sijasta jäädä kaupunkiin. Hän on myös vahvasti sitä mieltä, että internaatti on lapselle parempi vaihtoehto kuin kiertävä tundrakoulu, jossa lapsen huomio



kiinnittyy moniin muihin arkisiin asioihin, jotka vievät hänen keskittymistään opiskelusta. Sen sijaan internaatissa opiskelevalla lapsella on Yelenan näkemyksen mukaan jo hyvä ymmärrys venäjän kielestä ja hän jo orientoituu kyläelämään, tuntee rakennukset ja joitakin teknisiä välineitä, kun taas tundrakoulua käyvä kokee stressiä ja joutuu opettelemaan näitä asioita paljon pidempään. Tundrakouluksi (ven. *kochevaia shkola*) kutsuttu koulutusellinen projekti luotiin vuonna 2011 Jamalin Nenetsiassa internaatille vaihtoehtoiseksi koulutusmuodoksi tundralla asuvia lapsia ajatellen. Viisi vuotta myöhemmin, vuonna 2016, tämänmuotoiseen opetukseen osallistui kahdenkymmenen kahden tundrakouluinstituution parissa noin kaksisataa lasta. (Laptander ym. 2016, 15.) Kentälläni kuulin Yelenan lisäksi useita muitakin tundrakouluvaihtoehtoa vastustavia tai epäileviä kannanottoja.

#### **5.1.4 Surua ja haikeutta, iloa ja toivon kauneutta**

Sen lisäksi, että kielten osaaminen liitettiin erottamattomasti kulttuurin säilymiseen, koko kielitematiikka ja alkuperäiskielten säilymisen ja seuraavalle sukupolvelle siirtymisen kysymys herätti tutkittavissani ja tutkimallani kentällä niin iloa ja varovaista liikutusta kuin syvää haikeutta ja suruakin kipeine muistoinen. Ajattelen, että esimerkiksi babushkani Lidian toisinaan hyvin armottomassa suhtautumisessa minun venäjän kielen taitooni, saattoi olla tekemistä niiden kokemusten kanssa, joita hän venäjän kieltä opitellessaan on nuorempana itse joutunut kohtaamaan. Tämän puolesta puhuisi esimerkiksi se, että kerran soittaessani Annalle babushkani luota ja puhuessani hänen kanssaan suomea, Lidia vieressäni seisten huomautti hyvin tomerasti, että meidän olisi pitänyt puhua venäjäksi, että minun venäjän kieleni kehittyisi. Tästä syystä hän minun ollessa päättämässä puhelua jopa nappasi puhelimen kädestäni ja kiihtyneenä käski Annaakin puhumaan minulle suomen sijasta venäjää. Samassa yhteydessä hän myös totesi, ettei itsekään puhu hantia. Seuraavana aamuna teetä juodessamme hän kertoi minulle lapsuusmuistoistaan ja muun muassa siitä, kuinka hänellä koulua käydessään oli eri nimi kuin nykyisin. Hän luetteli tavanomaisia hantinimiä ja kertoi, että jossakin vaiheessa nuoruuttaan joihinkin virallisiin dokumentteihin oli kirjoitettava venäläinen nimi, jolloin hänen isänsä kirjoitti siihen hänen nykyisen nimensä ja siitä lähtien hän on ollut Lidia. Lidian tapaus osoittaa omaan kieleen ja oman kielen puhumiseen liittyvien kysymysten sekä siihen liitettyjen muistojen arkaluonteisuuden. Lidian tunne siitä, ettei kukaan ole kiinnostunut hantikulttuurista, puolestaan konkretisoitui hänen kerronnassaan muistoon, jossa seurakuntaan kuuluva

amerikkalainen mies oli kylän yhteisessä rukousillassa ehdottanut, että he kaikki opettelisivat hantinkielisen laulun ja laulaisivat sitä seuraavalla kerralla yhdessä. Seuraavaan kertaan mennessä kukaan muu kuin Lidia itse ei kuitenkaan ollut opetellut laulua ja hän kertoo pahoillaan, että edes hänen kanssaan samanikäiset kylän tädit Maria ja Natalia eivät opetelleet, sillä he eivät (Lidian mukaan) halua laulaa.

Kielikysymyksestä ja useiden eri kieliyhteisöjen olemassaolosta virisi Pohjoisessa helposti keskustelua ja se puhututti etenkin kielivähemmistöihin kuuluvia. Hantien ja nenetsien lisäksi sain keskustella kielikysymyksistä esimerkiksi erään naisen kanssa, jonka toinen vanhemmista oli selkuppi ja toinen komi. Kirkon keittiössä teepöydän ääressä hän pohti omia etnisiä juuriaan ja pohjoisia kasvopiirteitään muistellen, mitä sanoja komin tai selkupin kielestä muistaa. Se, että hän sai opettaa minulle noita muutamia sanoja, ja että toistin niitä hänen perässään, sai hänen kasvonsa loistamaan. Toisen kerran kohtasin mielenkiintoisen ihmisen hyvin yllättäen ja spontaanisti. Olimme Annan ja erään miehen kanssa ajamassa iltahämärässä Sosnasta kohti Berjozaa ja otimme kyytiimme kaksi tien vieressä käsi pystyssä liftaavaa miestä, jotka toivoivat jonkun kyydissä pääsevänsä kaupunkiin. Toinen, miehistä hiljaisempi, istui kanssani auton takapenkillä ja kertoi olevansa runoilija. Lyhyen keskustelumme aikana hän kertoi toisen vanhempansa olevan nenetsi ja toisen komi ja ymmärtävänsä molempia kieliä, mutta kirjoittavansa runoja ainoastaan venäjäksi. Myöhemmin, jo Suomessa ollessani löysinkin hänen runojaan eräältä internetsivustolta. Kirkolla erään raamattupiirin jälkeen sain myös todistaa liikuttavaa hetkeä, kun Anna antoi eräälle selkuppimiehelle paikallisesta museosta löytämämme selkupin kielen sanakirjan, jota hän sen käsiinsä saatuaan käsitteli ilon kyyneleet silmäkulmassaan kalleimman aarteen tavoin. Seuraavan aineisto-otteen voi nähdä havainnollistavan samaa asiaa:

*Kysyn, mikä on tärkeää kristityille hanteille. Hän [Lidia] vastaa välittömästi: ”Vain, että he eivät unohda kieltään.” (Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)*

Vähemmistöasemansa vuoksi tutkimillani paikkakunnilla kysymys kielen menettämisestä vaikutti merkitsevän enemmän hanteille verrattuna nenetsihin. Hantit ovat niin Sosnassa, Berjozassa kuin seurakunnassakin vähemmistönä ja nenetsinkielistä hengellistä kirjallisuutta, Raamatun osia ja esimerkiksi lasten Raamattuja on olemassa ja saatavilla esimerkiksi seurakunnalla toisella tavalla kuin hantinkielisiä. Kerran keskustellessamme raamattuilloista ja

Raamatun kertomusten lukemisesta ja kertomisesta hantin kielellä, Lidia toteaa: *”Ei ole ketään, kenelle kertoa. Ei täällä ole hanteja, vain minä, Maria ja Natalia.”* Minun suomenkielistä Raamattua katsoen hän jatkaa surumielisesti: *”Ei meillä ole Raamattua kuten sinulla. Ja on niin paljon eri murteita, emme me osaa lukea hantiksi. Vain oppineet ihmiset (ven. gramotnyi = kieliopillinen/lukutaitoinen/oppinut) kaupungeissa osaavat lukea.”* Kysyn, osaako Lidia lukea omaa hantin murrettaan ja hän myöntää, että sitä ehkä. *”Mutta kun Raamattu käännetään hantiksi, minä olen jo taivaassa”*, hän jatkaa naurahtaen ja sormellaan taivasta kohti osoittaen.

Suomen raamatunkäännösinstituutin (RKI 2021) mukaan pohjoishantiksi on käännetty ja julkaistu tällä hetkellä Markuksen ja Luukkaan evankeliumit, Apostolien teot, 1. Mooseksen kirja ja Joonan kirja sekä lisäksi joitakin äänitteitä ja lapsille suunnattua Raamatun kertomuksia sisältävää materiaalia. Hantin kielessä, joka jaetaan karkeasti kolmeen päämurteeseen: pohjoiseen (n. 10 000 puhujaa) itäiseen (n. 3 000 puhujaa) ja eteläiseen (käytännössä hävinnyt), on murteita huomattavasti enemmän kuin nenetsissä, joka jakautuu tundranenetsiin (95 % puhujista) ja metsänenetsiin (5 % puhujista). (Laptander ym. 2016, 8; Moseley 2010; Salminen 2012, 18.) Paikallisia murteita ja eroavaisuuksia kirjoitusasussa on kuitenkin paljon enemmän. Seuraava ote kenttäpäiväkirjastani havainnollistaa tätä murteiden viidakkoa ruohonjuuritasolla:

*Istumme teepöydässä Lidian värikkäässä keittiössä ja katseeni osuu seinällä roikkuvaan kalenteriin, jossa on Isä meidän -rukous hantiksi. Kysyn kalenterista ja hän alkaa kertoa hantin kielen eri murteista. Hän jakaa puheessaan hantin murreryhmät alueittain ylempään, keskimmäiseen ja alempaan murreryhmään, jotka kukin pitävät sisällään vielä useita eri murteita. Ylempien (ven. verhni) hantien ryhmä on suurin ja ilmeisesti raamatunkäännöstyötä tehdään sille. Hän antaa minulle esimerkkejä siitä, kuinka eri tavalla samat sanat sanotaan hantiksi eri alueilla. Hän itse ei puhu kyseistä hantin murretta hantia eikä ymmärrä sitä kirjoitettuna ja niinpä kalenteriin kirjoitettu rukous, niin tuttu kuin se sisällöltään onkin, on hänelle kirjoitusasultaan vieras. (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)*

Tapaamani vanhemman hantisukupolven edustajat toistuvasti ja voimakkaasti ilmaisivat tahtoaan lukea omakielistä Raamattua ja rukoilla omalla kielellään. Kerran babushkani pyydettyä minua siunaamaan ruoka ja rukoiltuani sitten ruokarukouksen suomeksi, hän totesi haikeana: *”Sinä osaat rukoilla omalla kielelläsi. Me emme osaa.”* Myös Maria kertoi:

*”Aikaisemmin rukoilimme hantiksi, kun siskot kävivät kirkossa, nyt emme. Nyt... Voisimme rukoilla, mutta sitä täytyy opiskella, opiskella Raamattua. Kaikki kääntää.*

*Kaikkea voi, kaikkea voi. Jumalalle mikään ei ole mahdotonta, mutta se täytyy kaikki opetella. Vaikeahan (ven. tjažolyi, raskas/vaikeatajuinen) se on opetella.”*

Hetkeä myöhemmin keskustellessamme Raamatun kertomuksien kertomisesta omalla kielellä, Maria jatkaa:

*”Oi, sitä minä niin haluaisin tietenkkin, haluan kaiken kertoa omalla kielelläni, mutta sitä täytyy opetella. Täytyy istua, opiskella ja ajatella miten (...) hantiksi. Se on tietysti vaikeaa, ne ovat vaikeita kertomuksia tottakai.”*

Hantinkieliset laulut ovat Marian mielestä helpompia kuin rukoilu tai Raamatun lukeminen hantiksi. Rukoilusta hän toteaa vielä:

*M: Kun en ymmärtänyt venäjää, rukoilin omalla kielelläni, hantiksi. Mutta minä en jäänyt rukoilemaan hantiksi, minä unohdin... Omalla kielelläni.*

*P: Rukoiletko sinä nyt venäjäksi?*

*M: Joo, venäjäksi rukoilen. Omalla kielelläni, ennen rukoilin omalla kielelläni, nyt kaikki vain venäjän kielellä.*

Yelena puolestaan kertoo rukoilevansa toisinaan nenetsiksi. Opettaessaan minulle kuinka muikkuja paistetaan, hän hyräilee venäjänkielistä ylistyslaulua (ven. *pesnja proslavlenie*). Kysyn, onko nenetsin kielellä ylistyslauluja. Hän kohauttaa olkiaan ja vastaa kieltävästi. Kysyessäni rukoileeko hän itsekseen nenetsiksi vai venäjäksi, hän vastaa, että niin ja näin, milloin venäjäksi ja milloin nenetsiksi. Hetken hiljaisuuden päästä hän toteaa, että useammin kuitenkin venäjäksi, koska se on kieli, jolla hän ajattelee. Kysyn, ajatteleeko hän koskaan nenetsiksi. Hän miettii hetken ja sanoo sitten, ettei oikein tiedä. Hetken päästä hän lisää, että saattaa tehdä joskus suunnitelmia nenetsiksi, ajatella itsekseen että *”huomenna teen sitä ja tätä”*. Yelena kertoo, ettei puhu kovin monien kanssa nenetsiä ja että esimerkiksi kyseisenä päivänä hän on puhunut vain venäjää, sillä on ollut kirkolla ihmisten kanssa, jotka puhuvat vain venäjää. *”On myös monia nenetsejä, jotka eivät osaa puhua nenetsiä”*, hän sanoo. Kysyn, onko se hänen mielestään surullista ja mietittyään jonkin aikaa hiljaa kaloja paistinpannulla käännellen, hän katsoo minuun vakavana ja lausuu: *”Se jokaisen on päätettävä itse. Mutta minä en ole kovin surullinen, koska ajattelen niin, että se ei ole minun ongelmani, jos jotkut vanhemmat eivät opeta lapsiaan puhumaan nenetsiä.”* Yelenan omat lapset puhuvat hänen sanojensa mukaan nenetsiä ja myös useita muita kieliä, kuten englantia ja saksaa. Yelena, jonka

mielestä maailma muuttuu ja jolla on tapana korostaa voimakkaasti siihen sopeutumista, arveli minulle useasti hänen kanssaan alkuperäiskielten ja -kulttuurien säilymisestä ja tilanteesta keskustellessamme, etteivät hänen näkemyksensä miellytä kovin monia ja että lähes kaikki ovat hänen kanssaan eri mieltä.

Eräänä iltana ollessamme kahden Lidian kodissa, hän tuli istumaan viereeni pieni vihko sylissään, josta hän halusi näyttää minulle itse kirjoittamiaan lauluja. Laulut oli kirjoitettu hantin kielellä. Hän hyräili hiljaa yhtä lauluistaan ja kertoi minulle kasvot kirkastuen, että erään seurakuntaan kuuluvan amerikkalaisen miehen rukoiltua hänen puolestaan, hänellä syntyi monta uutta laulua. Yksi babushkani itse tekemistä hantin kielellä kirjoitetusta lauluista on nimeltään *Laulu onnesta* (hantiksi *Aj ar*), ja sen sanat kuuluvat vapaasti suomennettuina näin: *”Hantikansa, lujasti tulemme seisomaan / Rukoillen Jumalaa laulakaa lauluja. / Isä tulee iloitsemaan meidän kanssamme / kun kuulee meidän laulumme. // Onnen lähettää meille / te tulette elämään hyvin. / Tulette terveiksi, tulette seisomaan lujasti. // Ajatuksemme tulkoon vahvoiksi / voiman Hän meille antaa, elääksemme kauan. / Hantikansa, me tarvitsemme Isää. // Nuoret tytöt ja jätkät, kuunnelkaa hantilauluja, etsikää Jumalaa / Kiitos vilkkaudesta Jumalalle / hyvillä ajatuksilla, meidän sielumme/henkemme tulee avaraksi.”* Tämän laulun Lidia lauloi kesäkuussa seurakunnan yhteisessä kokoontumisessa Berjozassa ollessaan, tuoden sen kautta terveisiä Sosnasta. Hämmentyneenä saamastaan suosioista, mutta kasvot vaaleansinisen baskerinsa alla tyytyväisyydestä hehkuen Lidia päätti lauluesityksensä taputusten ja muiden suosionosoitusten saattamana ja asteli omalle tuolirivilleen toisten sosnalaisten viereen.

## **5.2 Minäkö asiantuntija omassa kulttuurissani?**

### **5.2.1 Tundralla, kylässä vai niiden välillä?**

Pohjoisen alkuperäiskansojen yhteisöihin liitetään usein poikkeuksellisen korkeat itsemurha- ja väkivaltatilastot, alkoholin väärinkäyttö, matala elinajanodote, onnettomuudet ja korkea imeväiskuolleisuus. Nämä ilmiöt liitetään usein tilanteisiin, joissa alkuperäiskansat

kamppailevat säilyttääkseen omat kielensä, arvonsa ja jopa olemassaolonsa ja jossa he menettävät ”identiteetin tunteensa ja paikkansa maailmassa.” (Golovnev & Osherenko 2018, 4.) Karina Suominen (2002, 249) mainitsee, että usein nimenomaan kyläyhteisöihin on perinteisesti liitetty paljon kurjuutta ja huono-osaisuutta indikoivia piirteitä. Tällöin merkittäväksi selitykseksi Suomisen mukaan nousee ihmisten ero tundraympäristöstä ja perinteiseksi mielletystä elämäntavasta. Esimerkiksi Andrei Golovnev ja Gail Osherenko (2018, 39–42) ovat esittäneet syyksi sitä, että paikallaan pysyttelevässä elämäntavassa rikkoutuu tundralle tyypillinen elämisen rytmi, ja että etenkin miehille kylät eivät tarjoa mielekästä tekemistä. Siinä missä valtaosa toisia pohjoisia kansoja käsittelevistä tutkimuksista esittää yleisenä tendenssinä, että neuvostoideologian, 1960-luvulla tapahtuneen porotalouden reformin sekä kaikille pakollisen koulutuksen (internaatit paimentolaisille) luomisen myötä tundra on alkuperäiskansojen itsensä mielestä alkanut näyttäytyä takapajuisena ja etenkin naisille sopimattomana ympäristönä, tilanne Jamalin niemimaalla on Liarskayan (2010, 55–56) mukaan toinen. Jamalilla tundra nähdään edelleen paikkana, jossa ihmiset työskentelyn lisäksi elävät tavallista arkea ja joka on kummallekin sukupuolelle sopiva tila. Tundralla elää naisia yhtä paljon kuin miehiä, ja asukkaiden joukossa kaikki ikäryhmät ovat edustettuina. (Em. 64.) Oma tutkimukseni tukee Liarskayan (2010) näkemystä, sillä tutkittavani ja kenttäni paikalliset ihmiset eivät minun kuulteni kertaakaan ilmaisseet tundrasta tai tundralla asuvista kielteisiä mielipiteitä, vaan olivat sitä vastoin Suomisen (2002) sekä Golovnevin ja Osherenkon (2018) mainitsemista kyläelämän huonoista ja toivottomista piirteistä monilta osin samaa mieltä. Keskustellessani seurakunnan pastorin Vladislavin ja erään seurakunnan hantimiehen kanssa, he monien muiden lailla kertovat painokkaasti olevansa huolissaan alkuperäiskansojen kulttuuri-identiteetin menettämisestä, minkä he liittävät kyläympäristöön (ja internaatteihin). Tällöin ihmiset joutuvat heidän mukaansa tyhjiöön, mistä seuraa muun muassa alkoholismia ja itsemurhia. Vladislav itse on myös opiskeluaikanaan tehnyt tutkimusta nimenomaan itsemurhiin liittyen.

Kuten johdannossa (luku 1) toin ilmi, tästä huolimatta yhä useampi nenetsi elää tänä päivänä asutuskeskuksissa eli kylissä tai kaupungeissa. Liarskaya (2009, 36) on esittänyt kaksi teoreettista vaihtoehtoa, kuinka tutkijoina voimme nenetsikulttuurin näkökulmasta suhtautua ei-perinteisessä ympäristössä tapahtuvaan elämänmuotoon. On mahdollista joko (1) lopettaa suhtautumasta heihin nenetseinä, koska he elävät erilaisten sääntöjen alaisena, joilla ei ole mitään tekemistä nenetsikulttuurin kanssa tai (2) sisällyttää tämä uusi elämänmuoto normeineen nenetsikulttuuriin ja ymmärtää se nenetsien itsensä hyväksymänä mahdollisuutena

ja vaihtoehtona tundraelämälle. Liarskayan (2010, 64–65) mukaan Jamalin alue edustaa jälkimmäistä vaihtoehtoa, sillä siinä missä tundra on säilyttänyt asemansa normaalin perhe-elämän lokaationa, myös elämästä asutuskeskuksissa näyttää tulleen yksi hyväksyttävistä elämän skenaarioista niin nuoremman kuin vanhemman sukupolven parissa (Liarskaya 2009, 36; Liarskaya 2010, 69). Oma aineistoni tukee tätä näkemystä, mistä esimerkin tarjoaa seuraava keskustelu Aleksein kanssa, joka myös kuuluu paikalliseen seurakuntaan. En ollut tavannut Alekseita aiemmin, mutta Annan oli eräällä automatkalla onnistunut sopia minulle tapaaminen hänen kanssaan. Olin Pohjoisessa viettämieni viikkojen aikana tottunut siihen, että sovitut kellonajat olivat hyvinkin joustavia ja myöhästymiset enemmän sääntö kuin poikkeus, joten hämmästyin hieman, kun Aleksein pakettiauto seisoj pimeällä kirkon pihalla jo hyvissä ajoin ennen tapaamistamme. Kiirehdin kirkon keittiöön keittämään teetä ja pian sisään asteli hyväryhtinen, siististi suoriin housuihin ja kauluspaitaan pukeutunut keski-ikäinen mies. Aleksei on syntynyt tundralla, opiskellut internaatissa kymmenen vuotta, käynyt armeijan ja päättänyt sen jälkeen jäädä kaupunkiin. Hänen vaimonsa on syntynyt tundran sijaan kylässä. Hän kertoo:

*”Kaikki eivät voi olla poronhoitajia. (...) Armeijan jälkeen en mennyt tundralle, minä sanoin, että minä en mene. Että minulle ei riitä tilaa. Minä päinvastoin halusin lähteä tundralta.”*

Aleksein veli jäi tundralle, mutta Aleksei valitsi sen sijaan yrittäjän elämän. Hän esitteleekin itsensä bisnesmiehenä (ven. *biznesmen*) ja korostaa, ettei ole poromies, vaan bisnesmies ja kertoo tilaavansa ja myyvänsä poronhoitoon liittyviä tarvikkeita. Hänellä on yhteistyökumppaneita Kiinasta, Yhdysvalloista ja ympäri Skandinaviaa. Hänen puhelimensa soittoaani ja siihen piippailevat viestit keskeyttävät useaan kertaan keskustelumme ja kiireistä vaikutelmaa vahvistaa sekin, että hän vilkuilee toistuvasti rannekelloaan. Hän perustelee valintaansa seuraavasti:

*”Minä ehkä päinvastoin haluaisin auttaa poromiehiä. Siksi minä valitsin tämän työn, tämän yrittäjyyden. Yrittäjän kuuluu tietää tästä ammatista [poronhoito], näistä ihmisistä, näistä olosuhteista. (...) Enemmän elämästäni olen asunut kaupungissa.”*

Vaikka Aleksei vaikuttaakin olevan tyytyväinen elämäänsä, hän kertoo kuitenkin, että ei koe oloaan oikein mukavaksi kaupungissakaan ja väsy siellä helposti: *”Minulla... Kuinka sen*

*sanoisin... Minulle ei riitä... Minä tarvitsen tilaa, minä väsyn kaupungissa. Minulle ei riitä ilmaa ja tilaa, minun täytyy nähdä horisontti, ymmärrätkö? Niin. Mitään uutta ei aukea [kaupunkimaisemassa]...” Hän kertookin matkustavansa tundralle silloin tällöin, joskin viime vuosina vähemmän. Alekseihin tapaus havainnollistaa sitä, että tunnusomaista useimmille asutuskeskuksissa elävillä nenetseille on mahdollisuus kuljeskella tundralla sukulaistensa luona ja ymmärrys omasta olemisestaan tundran ulkopuolella nimenomaan pysyvänä ja vapaaehtoisena väliaikaisen ja pakotetun sijaan (Liarskaya 2009, 36).*

Alekseihin edustaessa elämäntapansa ja asuinpaikkansa valinnan suhteen vanhempaa sukupolvea, huomasin saman pätevän myös nuorempien sukupolvien kohdalla. Myös Liarskayan (2009, 43) mukaan nuorempaan sukupolveen kuuluvat hallitsevat molemmat kulttuurin vaihtoehdot yhtäaikaaisesti, tuntevat elämäntavan valintaa määrittävät säännöt ja voivat siten tehokkaasti vaihtaa yhdestä elämäntavasta toiseen, vaikka olemassa on toki myös näitä vaihdoksia sääteleviä ja siten lasten elämäntapaa määrittäviä tekijöitä. Seuraava ote keskustelustani Yelenan kanssa tuo ilmi näiden vaihtoehtojen olemassaolon ja niistä käytävän pohdinnan suhteessa lasten tulevaisuuteen:

*Y: ”Ei voida tehdä niin, että sanotaan nenetseille, että ”pysykää tundralla ja säilyttäkää kulttuurinne ja kielenne.” Nyt me emme voi myöskään sanoa, että nenetsit, jotka asuvat vain tundralla säilyttävät kulttuurinsa ja kielensä ja sinä täällä [kaupungissa], ei, ei, ei, sinun lapsiasi ei lasketa [nenetseiksi]. Näin me emme voi myöskään sanoa, sillä tällä hetkellä, katsokaa... (...) Jos vuosi sitten he [veljesten vanhemmat] puhuivat, että Edikistä tulee kalastaja, kun se miellyttää häntä ja se onnistuu häneltä ja että Ivanista ei tule kalastajaa, koska häntä se ei miellytä. (...) Ja minä ymmärsin, vaikka he eivät sitä silloin sanoneet, että he panostavat/investoivat Ivanin koulutukseen. (...) Nyt tietysti, jos Edikille on koko ajan sanottu, että häneltä onnistuu kalastus ja sitten sanotaan, että kalastus ei olekaan tärkeää, niin Edikin sisällä voi tulla konflikti. Mutta me emme voi vain kulttuurin ja kielen säilymisen takia pakottaa olemaan siellä, vain että kulttuuri ja kieli säilyy.”*

Yelena on myös sitä mieltä, että käytännössä kukaan lapsista ei jää tundralle, sillä pienten lasten on mentävä kouluun. Yelena on koulutuksen innokas puolestapuhuja ja tämän hetken vakavana ongelmana hän näkee sen, että nuoret lähetetään suurena joukkona ammattikouluun sen sijaan, että heidän annettaisiin käydä lukiota ja että he pääsisivät korkeakouluihin. ”Se on huono. Todella huono. Lasten täytyy käydä yhdestoista luokkaa. Se on minun mielipiteeni. Kaikki käyvät kouluja, mutta eivät tee niitä töitä. Se on miinus, iso miinus”, hän painottaa. Yelena myös



korostaa sen merkitystä, että kyliin olisi luotava työpaikkoja, sillä tällä hetkellä nuoret ovat hänen mielestään vailla toivoa työpaikasta tai mielekkästä tulevaisuudesta. Venäjän koulutusjärjestelmä jakautuu kolmeen eri tasoon, joista ensimmäinen nelivuotinen jakso (6–10-vuotiaat) on verrattavissa peruskouluun, toinen viisivuotinen jakso (11–15-vuotiaat) on nimeltään toisen tason peruskoulutus (engl. *secondary basic education*). Tämän jälkeen on mahdollista käydä vielä kolmas, kaksivuotinen jakso. Yelena puhuu siis näiden 16–18-vuotiaina käytävien viimeisten, vapaaehtoisten luokkien puolesta. (Laptander ym. 2016, 13–14.)

On siis tyypillistä, että ihminen voi muuttaa tundralta asutuskeskukseen ja takaisin tundralle useita kertoja elämänsä aikana ja jokaisen siirtymän yhteydessä sopeutua keskenään erilaisiin kulttuurisiin normeihin ja sääntöihin. Siten yksi ja sama ihminen, Liarskaya (2009, 40) kirjoittaa, voi edustaa molempia nenetsikulttuurin elämäntapoja: elämää tundralla ja elämää asutuskeskuksissa. Siirtymiä merkitsevät aina nenetsien tunnistamat ja tunnustamat rajanvedot, kuten vaatetuksen vaihtaminen (kansalliset vaatteet – eurooppalaiset vaatteet) ja muutokset käyttäytymisen normeissa sekä usein myös vuorovaikutuksessa käytetyn kielen (nenetsi – venäjä) vaihtaminen. Liarskayan tutkimuksen mukaan nenetsit, jotka osasivat hyvin sekä nenetsiä että venäjää, käyttivät venäjän kieltä paljon useammin kylissä kuin tundralla. Toistuvasti vanhemmat, jotka olivat syntyneet tundralla, mutta asuivat kylissä, perustelivat lastensa nenetsin kielen kielitaidon puuttumista sillä, etteivät heidän lapsensa olleet eläneet tundralla eikä heillä siten ollut mahdollisuutta oppia sitä. (Em. 40–42.) Myös tapaamani museotyöntekijä Eva (hanti, yli 50 vuotta) ilmaisi keskustelussa: ”*Kaikki on muuttumassa, enää harva tietää [nenetsien perinteisestä kulttuurista]. Esimerkiksi minun tyttäreni ei tiedä mitään. Hän on vain kerran tai kaksi käynyt pienenä lapsena siellä [tundralla], ollut muutaman vuorokauden*”, johon Yelena kuin asian vahvistaen totesi: ”*Minäkin sanoin, että he eivät mitään tiedä. Kaupunkilaiset eivät enää tunne kulttuuria.*” Yelena jatkaa vielä: ”*Tässä me juuri olimme sisarenlapseni Mashan, 4-vuotta, kanssa – vain venäjäksi, vain venäjäksi keskustelevat kaiken. Kysyin [vanhemmilta], miksi puhutaan pelkkää venäjää, niin he vastasivat, että puhutaan molempia kieliä, mutta pienin vastaa vain venäjäksi.*” Näillä haastattelemillani naisilla on yhteinen näkemys siitä, että nimenomaan asuinpaikka etenkin lasten kohdalla määrittää heidän tietämystään perinteisen kulttuurin piirteistä ja nenetsin kielestä.

Omalla kentälläni tällaiset siirtymät olivat tavallisia ja usealla tapaamallani ihmisellä oli asunto tai jokin tukikohta kylässä ja toisaalta sukulaisia toisessa tai toisissa kylissä tai tundralla. Aina siirtymät eivät tapahtuneet vain tundran ja kylän välillä, vaan paljolti myös eri kylien välillä. Kerron seuraavaksi kahdesta tällaisesta tapauksesta. Annan luokse tulla tupsahti kerran eräs nainen ja hänen teini-ikäinen tyttärensä. Heillä oli kerrostaloasunto samassa kerrostalossa Annan kanssa, mutta he asuivat osan vuodesta pienemmässä kylässä, jossa he harjoittivat etenkin kalastusta. Perheen isä ja kaksi nuorempaa sisarusta olivat jo omissa puuhissaan ja suihkun kohinan saattoi kuulla alapuolelta olevasta asunnosta. Joimme teetä ja söimme pannukakkua yhdessä tämän äidin ja hänen tyttärensä kanssa ja juttelimme venäjäksi. He määrittivät itse itsensä puoliksi nenetseiksi ja puoliksi hanteiksi kertoen, etteivät he ole täysin nenetsejä (venäjäksi ”puhtaita”/”pelkkiä” nenetsejä, *tšisty Nentsyi*). He kertoivat puhuvansa kotona pääosin venäjää, mutta puhuvansa milloin mitäkin kieltä. ”*Jos kylään tulee babushka, joka puhuu hantia, keskustelemme hantiksi ja jos nenetsi, keskustelemme nenetsiksi*”, perheen äiti kertoi hieman huvittuneena. Kyläilevillä babushkoilla hän viittasi yleisesti kylän vanhempiin naisiin.

Toisena iltana Annan kanssa samassa asunnossa asuva Darya (nenetsi, yli 40 vuotta) saapui tundralta. Olimme odotelleet heitä palaavaksi kylään jo joitakin päiviä aikaisemmin, sillä koulut olivat jo alkaneet uudenvuoden loman jälkeen. Daryan poika Timothej asuu kouluaikoina internaatissa ja hänen vanhempi tyttärensä opiskeluiden vuoksi tavallisesti kylässä ja kaupungissa. Darya itse kulkee tundran ja kylän välillä. Seuraava ote kenttäpäiväkirjastani kyseiseltä illalta osoittaa tässä alaluvussa käsiteltyjä vaihdoksia eri ympäristöjen välillä:

*”Illalla Darya kahden lapsensa ja heidän sukulaispoikansa kanssa tulivat tundralta Trekolilla [suuri maastoauto]. Heidän keskinäinen tunnelmansa tuntuu hyväntuuliselta ja lämpimältä. Darya puhuu puhelimesta nenetsiksi, välillä puhuu myös tyttärelle nenetsiä. Tytär vastaa välillä nenetsiksi, välillä venäjäksi ja kaksi kieltä sekoittuu heidän keskusteluissaan sulavasti. Darya istuu huoneensa lattialla ja irrottelee teippiharjalla poronkarvoja vaatteistaan, laittaa pyykit pyörimään ja purkaa tavaroita. Vuoroin he käyvät kylvyssä. Heidän mukanaan tullut sukulaispoika meni samantien tultuaan tietokoneelle ja pelasi Dotaa [Defence Of The Ancients] aamutunteihin asti.”*  
(Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)

### 5.2.2 ”Ajatteletko sinä, etten ole oikea nenetsi?”

Monien muiden alkuperäiskansojen tapaan kansanryhmän nimi *nenetsit*, nenetsiksi *n'enei nenec* 's tarkoittaa heidän omalla kielellään aitoa/oikeaa ihmistä, mikä lähtökohtaisesti viestittää heidän pitävän omaa kulttuuriaan oikeana ja omia arvojaan aitoina (Golovnev & Osherenko 2018, 1). Aleksei sanallistaa tämän seuraavasti:

*”Oikeat nenetsit... Nenetsi tarkoittaa ihmistä. Sanat nenei [aito] nenets [ihminen], eikö vaan? Kansallisuutemme tarkoittaa nenei nenets [aito ihminen] ja sanan henki/sielu (ven. duša) on ihminen, nenetsi. Nenei tarkoittaa oikeata, totuudellista, se on jo tässä sanassa. (...) Mitä tarkoittaa aito ihminen? Se on sellainen, joka ei tuhoa omaa kulttuuriaan siellä, suhtautuu hyvin tundraan; ei roskaa, vaan hoitaa sitä, ei varasta.”*

Tämän ”sanaleikin” huomioon ottaen puhe ”oikeista nenetseistä” on paradoksaalista. Kuitenkin huolimatta nenetsi-sanan etymologiasta ja siitä, että elämänmuoto kylän/asutuskeskusten ja tundran välillä joustavasti vaihdellen ja liikkuen tai tykkänään tundran ulkopuolella on yhä tavallisempaa ja se nähdään niin nuorempien kuin vanhempien sukupolvien parissa pääosin hyväksyttynä vaihtoehtona, kohtasin ajatuksen ”oikeista nenetsistä” hyvin monta kertaa kentällä ollessani. ”Oikeat nenetsit” tai ”oikea nenetsikulttuuri” liitettiin nimenomaan tundralle.

Sen lisäksi, että nenetsit itse kokevat näin, Liarskaya (2009, 35) on aiheellisesti kiinnittänyt huomiota siihen, että myös kulttuurintutkimuksen aloilla on taipumus kansatieteen perinteitä seuraten fokusoida tutkimus ”perinteiseen” elämäntapaan ja ajatuksiin, mikä on aiheuttanut sen, että asutuskeskuksissa (engl. *settlements*) ja kylissä asuvat nenetsit eivät useinkaan ole herättäneet tutkijoiden mielenkiintoa. Jopa silloin, jos tämä paikallaan pysyttelevään elämänmuotoon siirtynyt alkuperäisväestö sattuu muotoutumaan osaksi antropologista tutkimusta ja kenttää, meillä on Liarskayan (em.) mukaan taipumus pitää heitä muina kuin ”aitoina nenetseinä”, jotka täysin jakaisivat perinteisen nenetsikulttuurin. Kenttäaineistot ja julkaistut tutkimukset siten pikemminkin määrittelevät tämän ryhmän paikkaa/asemoitumista nenetsikulttuuriin, kuin pyrkivät oikaisemaan tätä asennetta.

Oman aineistoni ja havaintojeni valossa tämä ajatus ”oikeista nenetseistä” on tuttu tutkijoiden lisäksi myös alkuperäisväestölle itselleen. Sen spekulointi, mistä tämä niin alkuperäisväestön

itsensä kuin muun paikallisen väestön ja Liarskayan (2009) mukaan myös tutkijoiden mielissä elävä ajatus on lähtöisin, olisi aivan toisen tutkimuksen aihe, enkä mene siihen tässä sen syvemmin. Joka tapauksessa se näyttää vaikuttavan merkittäväällä tavalla tutkittavien ajatuksiin omasta nenetsiydestään (ja myös hantiudestaan) ja korreloivan niin alkuperäiskielten puhumisen kuin tundrayhteyksien kanssa – ja sitä haluan tässä alaluvussa aineistoni kautta valottaa. Samalla haluan ilmaista tähän keskusteluun liittyvän problematiikan ja sen minkälaisissa tilanteissa tämä diskurssi oman aineistoni valossa saa sijaa: miten siihen suhtautuu alkuperäisväestö itse ja kuinka siihen suhtautuvat venäläiset tai muiden kansallisuuksien edustajat.

Sen lisäksi, että alkuperäiskansoja esitetään useissa maailmankolkissa varsinaisissa museorakennuksissa, tyypillistä on myös tietynlainen ”museokylä-turismi”, jossa asiakkaille tarjotaan hotellityyppistä majoituskokemusta autenttisen etnisyyden valepuvussa, usein antropologisten luentojen kera (Rassool 2009, 109–110). Tämän havaitsin olevan olemassa olevaa käytäntöä joiltakin osin myös omalla kentälläni. Muun muassa erään kerran keskustellessani seurakunnalla sadonkorjuujuhla *žatvan* (ven. *žatva* = niitto/korjuu) jälkeen seurakunnan työyhteydessä alkuperäiskansojen kielten parissa työskentelevän itäaasialaisen naisen kanssa, törmäsin ajatukseen ”oikeista nenetseistä” tai ”oikeasta nenetsikulttuurista”. Kyseinen nainen puhuu sekä erinomaista nenetsiä että venäjää ja on työnkuvansa puolesta viettänyt paljon aikaa nenetsien parissa tundralla, joten keskustelin hänen kanssaan tutkielmani aihepiiristä ja tiedustelin, josko hänellä olisi ideoita tai vinkkejä, miten lähestyä tutkimusaiheeni ja -kysymyksiäni. Hän suositteli minulle erästä kylää hyvin kaukana, keskemällä Jamalin niemimaata ja kertoi, että sieltä löytäisin ”oikeita nenetsejä” ja ”oikeaa nenetsikulttuuria”. Sinne matkustamisen hän kertoi kuitenkin olevan kallista ja että aikaa tuohon reissuun olisi hyvä olla kuukausia. Häneltä sain kuulla, että myös Berjozassa on paikka, jossa ”esitellään nenetsikulttuuria” ja jossa päivän viettäminen maksaa 5000 ruplaa (noin 55 euroa). Kertoessaan, kuinka hän eräällä lukuisista matkoistaan tundralle oli istunut kymmenissä tsumissa, seurailut nenetsien puuhia ja nähnyt ”epäjumalankuvia” ja muuta ”nenetsikulttuuria”, hän käytti toistuvasti englanniksi käydyn keskustelumme aikana käsitteitä ”*real nenets*” ja ”*real nenets culture*”. Siitä syystä, että hän ymmärsi ”nenetsikulttuurin” ensisijaisesti perinteiseksi uskonnoksi ja uskonnollisiksi traditioiksi (joita harjoitetaan todennäköisimmin tundralla) ja sijoitti nenetsikulttuurin jonnekin toisaalle kuin Berjozan ja Sosnan nenetsien arkielämään, hän siis liitti käsitteen ”oikea nenetsi” juuri ei-kristittyihin nenetseihin. Tämän puolesta puhuu se, että kuvatessaan vaikutelmiaan nenetseistä, jotka

poropäivillä istuvat tsuman ympärillä tai sen sisässä nenetsivaatteet päällään, hän käytti sellaisia ilmauksia kuin ”hengellinen kamppailu” (engl. *spiritual battle*) ja ”hengellinen painostus” (engl. *spiritual pressure*), viitaten kamppailulla kristittyjen Jumalan ja nenetsien perinteiseen uskontoon kuuluvien jumalten välillä käytyyn kamppailuun ihmisen sielusta. Hengellisellä painostuksella hän puolestaan tarkoitti mitä ilmeisimmin ”tuonpuoleisten voimien” – ja nimenomaisesti nenetsien perinteisten jumalten – epämukavaksi koettua läsnäoloa.

Toinen esimerkki tilanteesta, jossa kohtasin ajatuksen ”oikeista nenetseistä” hieman yllättäen, oli vierailuni yhdessä Yelenan, Annan ja Nooan kanssa paikallisessa museossa. Yelena kuljetti meitä eräässä näyttelysalissa, jossa oli kaksi tsumaa, seinän vierustoilla rekiä ja useita mallinukkeja kansallisvaatteet yllään sekä erilaisia pyyntivälineitä ja koreja jalkojensa juurella. Esillä oli myös puusta veistetty kanootti sekä pari täytettyä poroa. Kysyin häneltä, kauanko hän itse asui tundralla, jolloin hän pysähtyi, kääntyi minuun päin ja esitti vastakysymyksen: ”Ajatteletko sinä, etten ole oikea nenetsi?” Sitten hän nauroi heleän vaimeaa nauruaan ja katsoi minuun pilke silmäkulmassa. Tarkoitukseni ei ollut saada aikaan tällaista vastakysymystä tai aiheuttaa hänelle tarvetta puolustella omaa nenetsiyttään, joten täytyy myöntää, että harmistuin ja hämmennyin tilanteesta hieman. Muutaman minuutin kuluttua tästä hän alkoi näyttelykodan sisässä seistessämme kertoa tarinaa tapauksesta, kun he yhdessä erään seurakunnan miehen kanssa olivat olleet etelämpänä Venäjällä eräässä kaupungissa. Siellä tämä hänen matkaseuranaan ollut venäläinen oli esitellyt hänet *aitona nenetsinä* paikallisille nenetseille, joiden luona he olivat kylässä, minkä jälkeen he olivat hämmästyksissään kyselleet: ”Oikeastiko (ven. *pravda*)?” Sitten hän kertoi nauraen, kuinka paikallaolijat alkoivat testata häntä ja hänen tietämystään kyselemällä kaikenlaista tsuman osien nimityksistä ynnä muusta. Nämä yllä kuvaamani tilanteet eivät suinkaan olleet ainoita, joissa kohtasin ”oikeiden nenetsien” ajatuksen, mutta ne osoittavat, että tutkimani ihmiset arjessaan kohtaavat tai ovat kohdanneet tilanteita, joissa heidän nenetsiytensä joutuu kyseenalaistuksen kohteeksi ja he päätyvät puolustelemaan tai todistelemaan sitä. Osa kohtaamistani ihmisistä liittyy tämän kysymyksen taitoihin, osa uskontoon, mutta joka tapauksessa ajatus ”oikeasta nenetsistä” tai ”oikeasta nenetsiydestä” näyttää jossakin määrin elävän heidän, tai heitä kohtaavien, mielissä – ja sillä on oma paikkansa kulttuurista ja sen säilymisestä käytävissä neuvotteluissa.

### 5.2.3 Ei tietämys kulttuurista ole ainakaan meillä

Siinä missä hantien parissa tai heitä koskevissa keskusteluissa en kohdannut käsitteitä ”oikea hanti” tai ”aito hanti”, he yhtä lailla ja toisinaan jopa tapaamani nenetsijä vahvemmin äänenpainoin vakuuttelivat minulle, etteivät he ole asiantuntijoita (ven. *spetsialist*) omassa kulttuurissaan. Usein jututtamani ihmiset avoimesti ilmaisivat epäilyksensä sen suhteen, ettei heistä kenties olisi apua tai hyötyä tutkimukselleni. He lausuvat usein lauseita kuten ”*Ne ovat vain minun ajatuksiani*”, ”*Muut voivat ajatella toisella tavalla*” tai ”*En minä ole mikään asiantuntija, toiset tietävät enemmän.*” Toisten ihmisten ohella hantikulttuurin tuntemus liitettiin ennen kaikkea eri aikaan, jossa voi nähdä yhteyden edellisen alaluvun havainnollistamaan ”oikeat nenetsit” -ajatuksen, missä ”oikea” nenetsikulttuuri liitettiin tundraelämäntapaan ja siten aikaan, joka kylä- ja kaupunkiväestölle oli yhtä kuin menneisyyttä. Kun keskustelimme Lidian kanssa Sosnassa elävien hantien ja nenetsien arjesta ja omaa kulttuuriaan koskevista ajatuksista, sain vastaukseksi:

*”Olisi tarvinnut tulla 20 vuotta aiemmin, silloin ihmiset vielä elivät tundralla, kalastivat, eivät tienneet Jumalasta. (...) Nyt me tiedämme vain kirjojen kautta, millainen kulttuuri on. Kuinka hantit ennen elivät.”*

Hän sanoo, että minun pitäisi opiskella hantikulttuuria sellaisista kirjoista. Yritän selittää, että olen kiinnostunut nimenomaan Sosnassa asuvien hantien arjesta, mutta kerron sitten myös museosta saamistani ja muuten vain lukemistani kirjoista, jolloin hän alkaa vaikuttaa silminnähden tyytyväiseltä ja vahvistaa nyökkäillen: ”*Noniin – hyvä, hyvä.*” Lidia siis pitää hantikulttuuria jonakin, jota ei enää ole ja joka hänen sanojensa mukaan on kadonnut. Ajallisen etäännyttämisen ohella tutkittavani liittivät kulttuurin olemassaolon joissakin tapauksissa myös lähitulevaisuuden tapahtumiin. Esimerkiksi Marialle kulttuurin olemassaolo aktualisoitui hänen odotuksessaan tulevia poropäiviä kohtaan, minne hän kertoi menevänsä ”*katsomaan kulttuuria*”.

Karina Suominen (2002, 250) on kirjoittanut kenttätöystään Nenetsian autonomisessa piirikunnassa sijaitsevan Kolgujevin saaren Bugrino-kylässä seuraavasti:

”Tarkoitukseni oli tutkia nenetsien kulttuuria, mutta se alkoi tuntua mahdottomalta, kun ensimmäisinä päivinä Bugrinossa kaikki vakuuttelivat minulle, ettei mitään kulttuuria

ole olemassakaan. Se oli kuollut. Minulta kysyttiin, miksi olin tullut juuri Bugriinon, ja kuka oli minulle kylää suositellut. Kyläläiset tuntuivat olevan yksimielisiä siitä, että etnografilla ei olisi juuri mitään tutkimista heidän kylässään, sillä nenetsiläinen kulttuuri oli toisaalla.”

Samankaltaisen ajatustavan huomasin itsekin Pohjoisessa aikaa viettäessäni hyvin pian. Keskustellessani esimerkiksi babushkani Lidian kanssa hantien tavoista ja perinteistä, hän ilmaisi asian kerran:

*”Minä en voi sinua auttaa mitenkään. Mene kysymään internaatista, internaatissa he kertovat sinulle kulttuurista. Mutta vain ilman Jumalaa” ja toisessa yhteydessä: ”En minä ole kukaan [kertomaan kulttuurista], minä en ylipäättään tiedä mitään. (...) Minulta ei kysytä, minua ei kukaan tunne, noniin! Kotona vain istun, eläkeläinen. Siinä kaikki!” Hetken hiljaisuuden jälkeen hän jatkaa kiihtyneesti: ”Minun kansastani, minun kielestäni, minun kulttuuristani – minulta ei kukaan kysy. Minä en merkitse heille mitään. Olen nolla, nolla, tällainen!” hän sanoo ja näyttää sormillaan nollaa. Kysyn ”Miksi sellainen nolla?” ja hän vastaa: ”No, sellainen nolla minä olen (ven. vot takoj nol ja).” (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)*

Tämän ajatuksen omasta ”nollaudestaan” Lidia asettaa vertailukohdaksi kylän kulttuuritalon toimijoille, jossa hän mainitsee työskentelevän kaksi naista, jotka ”ovat hyviä ihmisiä” ja ”tietävät paljon [hantikulttuurista]”. Toisaalta taas babushkani ilmaisi toistuvasti surua ja turhautumista siitä, ettei kukaan hänen mukaansa tarvitse hantikulttuuria ja liitti tämän nimenomaan paikallisiin johtajiin ja heidän toimintaansa. Hän kysyikin minulta kiihtyneenä, miten johtajat Suomessa harjoittavat/harrastavat (ven. *zanimatsja*) suomalaista kulttuuria ja toteaa, etteivät johtajat Berjozassa tai Sosnassa tarvitse hantikulttuuria. Toistuvasti huomasin Suomisen (2002) tavoin kysymyksiini ja keskustelunaloituksiini kulttuuriin tai paikallisiin tapoihin liittyvistä teemoista vastattavan siten, että ohjattiin minua jonkin toisen ihmisen luo, toiselle paikkakunnalle – jonnekin muualle. Lidian tavoin Maria oli hyvin innokas ohjaamaan minua toisten luo kysyessäni häneltä hantien arjesta Sosnassa ja toisti useammalla eri kerralla ”minä tiedän vain vähän” (ven. *Ja tolko mala znaju*). Hän puolestaan perusteli tietämättömyyttään omalla työtaustallaan siivoojana ja sillä, ettei ole niin ”oppinut” (ven. *gramotnyi*) kuin esimerkiksi Lidia, joka Marian arvelun mukaan saattaisi tietää enemmän ja vastata paremmin. Usein tietämys kulttuurista liitettiin myös museoihin. Minulle kerrottiin, että siellä on tsumia ja siellä tiedetään, kuinka *tundralla* eletään. Kerrottiin siellä olevan ihmisiä,

jotka voivat kertoa minulle kulttuurista – siis ohjattiin jälleen kysymään lähes keneltä tahansa toiselta ihmiseltä.

Tundra elinympäristönä tuntui monille (vaikkakaan ei kaikille) tutkittavilleni merkitsevän ikään kuin ”kadotettua paratiisia”. Vertailukohtana kylä- ja kaupunkielämälle kerron seuraavaksi tilanteesta, joka ilmentää havaitsemaani tundrasuhdetta ja tuo ilmi tundraan liitetyn nostalgian ja voimakkaan kaipauksen. Olin kerran menossa Berjozassa museoon, jonne Olga piti kauppareissullaan lähteä näyttämään minulle tietä. Olga ja hänen miehensä asuvat kerrostalokodissa kaupungin laidalla ja meillä oli tarkoituksena vain pikaisesti poiketa heidän kodissaan ennen lähtöämme. Riisuimme kuitenkin kengät ja lopulta takitkin – ja museo jäi siltä päivältä käymättä, mikä ei lainkaan haitannut, sillä vierailu oli erittäin antoisa. He ottivat minut kotiinsa vastaan äärimmäisen sydämellisesti ja tarjosivat minulle oitis poronlihaa ja teetä. Heidän keittiössään istuessa löysimme useita toisiaan muistuttavia sanoja suomen ja hantin kielestä ja juttelimme heidän elämästään, kun he vielä asuivat tundralla. He kertoivat kulkemisen rytmistä ja reiteistään porojen kanssa ja kuinka vasojen syntyminen, lämpötilat ja hyttysten määrä kussakin paikassa rytmittivät vuosittaista matkantekoa. He myös kuvailivat minulle kaipaavaan sävyyn kauniita maisemia; vuoria, puroja, pieniä kaloja kivien väleissä ja kukkaniittyjä. He lopettivat tarinansa hieman haikeina ja kertoivat eläneensä jo lähemmäs kaksikymmentä vuotta kaupunkielämää. Tällä hetkellä heidän poronsa ovat sukulaismiehellä, jota he näkevät kerran vuodessa poropäivien aikaan hänen kulkiessaan lähiseutujen ohi. Kysyessäni, miltä siirtymä paikallaan pysyvään kaupunkielämään silloin tuntui, Olga toteaa, että surulliselta ja vahvistaa viestiään vaihtamalla istuma-asentonsa kumarammaksi, vetäen hartioita ylöspäin ja ottamalla kasvoilleen surullisen ilmeen, haluten varmistaa, että minä ymmärrän. He toteavat kummatkin, että ensimmäisen kerran, kun porot lähtivät jatkamaan matkaansa ohi kaupungin ja he jäivät kaupunkiin, olo oli kamala ja tuntui tosi pahalta. Katselimme myös heidän valokuviaan ja he olivat kiinnostuneita näkemään kuvia myös Suomen Lapin porohommista. Katsoimme yhdessä puhelimestani videoita, joissa porot tulevat aitaan ja vertailimme tapoja, jolla vasat korvamerkitään Suomessa ja heidän Pohjoisessaan. Toisen esimerkin tundraan liitetystä haikeudesta tarjosi keskustelu Yelenan kanssa, jonka elämän täyttää monenlainen touhu seurakunnalla sekä oma yritystoiminta. Katsellessani kerran hänen kanssaan kirjaa, jossa oli kauniita kuvia tundralta ja Pohjoisen luonnosta, kysyin häneltä ikävöikö hän koskaan tundralle. Hän mietti hetken ja vastasi sitten vakavana: ”*Ei minulla ole aikaa ikävöidä.*”



Ajatus kulttuurin sijaitsemisesta tundraympäristössä ja kehoitukset mennä sinne tutkimaan nenetsi- tai hantikulttuuria ja alkuperäiskieliä toistuivat, mihin jo aiemmin mainittu Lidian kommentti hantikulttuurin opiskelusta kirjojen kautta viittasi. Toisen kerran Lidia selvensi vielä ajatusmaailmaansa kulttuurin ja tundran yhteydestä:

*”Tundralla vain [on hanteja], mene tundralle, siellä on poronhoito... Siellä he kertovat sinulle. Tarviiko hantin kieltä, eikö tarvitse hantin kieltä, siinä kaikki. Tundralla he vielä puhuvat tällaisista. Käy internaatissa naisten luona, siellä he kertovat sinulle. (...) Siellä he vielä vähän harrastavat hantin kieltä ja nenetsin kieltä.”*

Tutkimieni hantien, kuten Lidian ja Marian tapauksessa on otettava huomioon, että he etenkin kristittyinä hanteina ja vanhemman sukupolven edustajina kylässä, jossa vain harva on kristittyjä, ovat selvästi melkoisen yksin, mitä heidän puheensa usein heijastelivat. Keskustellessamme esimerkiksi hantien lukumäärästä kylässä Lidia puuskahtaa: *”Onhan hanteja, mutta he eivät mihinkään osallistu, kuten en minäkään. He eivät mene mihinkään, eivät osallistu mihinkään... Vain kotona elävät/asuvat ja siinä kaikki.”* Kysyessäni onko nenetsien ja hantien tilanteessa Sosnassa joitakin eroja, Lidia vastaa jälleen: *”Kukaan ei puhu hantia, ei ole ketään, kenen kanssa keskustella. Kukaan ei ole kiinnostunut hanteista.”* Kysyn, onko hänellä toisissa kylissä hanteja, joiden kanssa keskustella esimerkiksi puhelimen välityksellä. Hän pudistaa päätään. Lidian tavoin hänen ystävänsä Maria on sitä mieltä, että nenetseillä on Sosnassa asiat paremmin kuin hanteilla ja että heitä on enemmän. Istuessamme kerran kahden Marian keittiössä juomassa teetä ja kysyessäni onko hanteja vai nenetsejä kylässä vähemmän, hän alkaa vimmatusti viittoa kädellään joka suuntaan selittäen: *”Nenetsejä on enemmän jäljellä! Hanteja on vähemmän, kaikkialla on enemmän nenetsejä. Nenetsejä on Sosnassa tuolla ja tuolla ja tuolla. Ennen nenetsejä oli Sosnassa vähemmän ja hanteja oli paljon. (...)”* Marian kertomuksen mukaan Sosna oli ennen hantikylä, ja nenetsejä ei ollut melkein ollenkaan, mutta *”nyt nenetsejä on enemmän jäljellä kuin hanteja, heitä ei enää huomaa.”*

Yhden esimerkin toistuvasta vastuunsiirrosta ja -pakoilusta tarjosi myös tilanne, kun erään kerran istuin Annan ja Daryan (nenetsi) kanssa heidän kerrostaloasuntonsa lattialla katsellen, kun Darya, joka oli edellisenä päivänä palannut tundralta kylään, kirjoi osaksi kansallista vaatetta tulevaa helmikoristetta pienillä keltaisilla, sinisillä ja punaisilla muovihelmillä. Keskustelimme nenetsikulttuurista ja sen säilymisestä kyläyhteisössä sekä tärkeiksi koettujen arvojen siirtymisestä seuraavalle sukupolvelle, minkä aikana Darya kirjontatyönsä lomasta teki

hyvin selväksi, että hänen mielestään joku toinen kuin hän tietäisi asiasta enemmän ja osaisi vastata paremmin – ilmaisten selvää haluttomuutta keskustella koko asiasta. Sitten asunnon ovi aukesi ja rappukäytävästä astui sisään Grigorij, myös seurakuntaan kuuluva nenetsimies samasta kerrostalosta. Hän nojasi ovenpieleen yllään poronkarvainen takki, *malitsa* ja jaloissaan poronnahkakengät, *burkit* (ven. *burki*). Annan selittäessä hänelle, mistä olimme juuri olleet keskustelemassa, Grigorij naurahti ja Daryaan (joka itse oli juuri siirtänyt vastuuta toisille ja istui lattialla nyt käsityöhönsä keskittyen ja ilmeisen tuskastuneena koko keskusteluun) viitaten totesi: ”*Siinä sinulla on nenetsi, kysy häneltä.*”

#### 5.2.4 Löytyykö asiantuntijuus sitten museoista?

Vierailin kentällä ollessani paikallisissa museoissa, joissa oli useita pysyviä, Pohjois-Venäjän alkuperäiskansoja käsitteleviä näyttelyjä. Ne olivat tietenkin oikea aarreaitta antropologian opiskelijalle, sillä paloin halusta saada tutkimusaiheittani taustoittavaa ja kontekstoivaa tietoa. Lisäksi vieraillessani museoissa yhdessä informanttien kanssa, ne tarjosivat luontevalta tuntuvan tavan viettää aikaa, tutustua ja keskustella. Museoissa esiteltiin pääasiassa ”perinteiseksi” miellettyjä osa-alueita alkuperäiskansojen kulttuureista ja elämäntavasta: tsumia, erilaisia pyynti- ja kalastusvälineitä, poronhoitoon liittyviä tarvikkeita ja kansallisia vaatteita. Museosta ottamissani kuvissa (kuvat 6 ja 7) mallinuket seisovat tai istuvat vailla kasvopiirteitä tai ilmeitä liikkumattomina näiden perinteiseksi miellettyjen kulttuurielementtien ympäröiminä.



Mielessäni informanttieni toistuvat kehotukset ja ohjaus mennä muualle kysymään kulttuurista ja hakemaan siitä tietoa, astelinkin jälleen tammikuussa yhdessä Nooan kanssa paikalliseen, pieneen kylämuseoon Sosnassa. Pyysin päästä jo syyskuisella museokäynnillä tapaamani nenetsimies Mihailin opastamalle kierrokselle, sillä tällä kertaa toiveissani oli tavanomaisen museokierroksen sijaan haastatella Mihailia tutkimukseni teemoista. Hetken kuluttua Mihail saapuu, päästää meidät näyttelyhuoneisiin ja aloitamme keskustelun. Hän näyttää minulle ja Nooalle, kuinka suopunkia (ven. *arkan*) punotaan poronnahan suikaleista, jotka riippuvat puisessa telineessä ja kertoo: *”Tämän [suopungin] tekeminen on myös kulttuurin säilyttämistä, jotain mitä osa on jo unohtanut. Minäkään en itse osaa. Jos ei enää osaa [punoa suopunkia], niin on jo unohtanut vähän omaa kulttuuriaan. Minäkään en enää osaa.”* Katsellemme pieneen, mutta hyvin kauniiksi laitettuun huoneeseen asetettuja esineitä ja kyselen niistä kaikenlaista, mitä mieleeni vain tulee. Mihail on innokas kertomaan eikä hänen ammattitaitonsa ja asiantuntijuutensa museonäyttelyn oppaana jää arvailujen varaan. Hän kertoo erilaisista rekimalleista ja -rakenteista ja niiden kunkin käyttötarkoituksesta. Naisilla ja miehillä on oman malliset rekensä, kuten on myös puun ja veden sekä elintarvikkeiden kuljettamista varten, Mihail luennoi ja kohentaa välillä tummansinisen pukunsa takkia.

Keskustelemme kulttuuriperinteiden ja siihen liittyvien taitojen säilyttämisestä ja siirtämisestä seuraaville sukupolville, jolloin Mihail kertoo, että kylän lapset käyvät usein museossa opettelemassa näitä taitoja: *”Heillä on oma aineensa, tässä koulussa on myös aine nimeltä... Miten sitä kutsutaankaan... Kulttuurin ja perinteiden opettelu!”* Hän kertoo museon eteisen valvontakameroissa näkemämme lapsiryhmän museon yläkerrassa olevan juuri tällaisella tunnilla, jota kutsutaan venäläiseen tapaan *masterklassiksi*. Mihailin mukaan lapset käyvät ensin kuhunkin aiheeseen liittyviä teorialunteja koulussa ja tulevat sitten museoon, jossa on mahdollisuus nähdä, koskettaa ja ymmärtää asiaa syvemmin. Museossa he saavat Mihailin sanojen mukaan konkreettisen kosketuksen. *”Joo, ja ennen ompelimme myös ornamentteja, teimme punoksia, suopunkteja ja niin edelleen. Mutta se on monimutkaista tottakai”*, hän toteaa. Mihail kertoo, että he eivät järjestä tällaisia vain Sosnassa, vaan kulkevat kylä kylältä ja tarjoavat näitä tunteja (ven. *zanjati*) myös muille lapsille, etteivät hekään unohtaisi kulttuuriperinteitään:

*”Niin, sillä näin miniatyyrikoossa kun näyttää perinteistä kulttuuria, niin se on jo perinteisen kulttuurin säilyttämistä. Tällaista me teemme masterklasseilla. (...) Ettei perinteinen kulttuuri unohtuisi. (...) Jos me emme välitä perinteistä kulttuuria, he unohtavat. Mutta kun he tekevät käsillään ”näkyvästi ja ajalla” (ven. ilmaus nagljadna), se välittyy. Jos se tulee vain puheena, niin se ei välity, puhu mitä vaan ja he [lapset] eivät muista mitään. Mutta kun selittää ja näyttää näin ja he itse tekevät konkreettisesti (nagladna) näitä, niin se on myös perinteisen kulttuurin esittämistä (ven. pokazivat). Tässä on sitä perinteisen kulttuurin välittämistä (ven. peredavat). Jopa niille, jotka eivät mene elämään porojen luokse, hekin tulevat tietämään. Jos me emme tällä tavalla välittäisi tätä eteenpäin, niin perinteet eivät tulisi säilymään.”*

Koko kertomuksensa siitä, mitä kaikkea he lasten kanssa masterklasseilla opettelevat ja miten museo pyrkii siirtämään ”perinteistä kulttuuria” seuraavalle sukupolvelle, Mihail päättää selvästi aistittavaa ylpeyttä äänessään toteamalla: *”Vot tak vot, muzei naš rabotajet (ven.) – Kas tällä tavalla meidän museomme toimii.”* Vielä kymmenisen vuotta sitten on kirjoitettu (Liarskaya 2010, 70) siitä, että Jamalin alkuperäiskansoille, niin tundralla kuin asutuskeskuksissa asuville, puhe perinteisen kulttuurin menettämisestä tai tarpeesta sen suojelemiseksi tai pelastamiseksi olisi vierasta. Oman aineistoni valossa tämä keskustelu näyttää nyt, kymmenen vuotta myöhemmin olevan hyvinkin yleistä ja tiedostettua, kuten Mihailin ja muiden tutkimien ihmisten sanomiset osoittavat. Tähän keskusteluun osallistumisessa tai sen tunnistamisessa ei näyttänyt myöskään olevan eroa kohtaamieni kristittyjen ja ei-kristittyjen välillä.

## **5.3 Tavat, perinteet ja sukupolvet**

### **5.3.1 Pukeutumisen valintoja**

Seurakunnan toimintaan osallistuvat, vanhempaa sukupolvea edustavat nenetsi- ja hantinaiset pukeutuivat pääosin muihin kuin perinteisiin nenetsi- tai hantiasuihin; tavallisesti housuihin, lyhythihaiseen paitaan ja villatakkiin sekä hartioille tai kaulaan kietaistavaan huiviin. Myös matkustaessaan Sosnasta Berjozaan seurakunnan yhteisiin kokoontumisiin, he olivat pukeutuneet pääosin muihin kuin kansallisiin vaatteisiin. Sosnassa he sen sijaan käyttivät

toisinaan kansallisia vaatteita ja esimerkiksi palatessaan tundramatkalta yhdessä toisten seurakuntalaisten kanssa tammikuun pakkasissa Yelenalla, joka iloisen puheensorinan saattelemana tulla tupsahti sisään Annan Sosnassa sijaitsevan asunnon ovesta, oli yllään *malitsa*. Malitsa on perinteisesti porovasan nahasta ja aikuisporon kesänahasta ommeltu kartion mallinen umpiturkki, jonka hupun reunoissa ja liepeessä on naalin tai koiran nahasta tehty reunus (Lehtinen 2002, 110, 116, 125). Sen sijaan osalla seurakunnan yhteydessä lähetystyön tai kielitieteellisen työn parissa työskentelevillä ulkomaalaisilla oli tapana juhlavampiin tilaisuuksiin, esimerkiksi seurakunnan yhteiseen sadonkorjuujuhlaan, pukeutua nenetsi- tai hantimekkoihin. Osa heistä käytti kansallisia vaatteita myös jatkuvasti arjessaan, niin kylä-, kaupunki- kuin tundraympäristössä. Seurakuntalaisten pukeutuminen noudatteli yleistä normia: valtaosalla kylässä kulkevista sekä naisista että miehistä oli ulkona liikkeessaan yllään eurooppalaiset vaatteet, vaikkakin osalla oli yllään *yagushka* (kuvassa 9 vasemmalla) eli porosta valmistettu, yleensä koristeellisin kirjailuin somistettu pitkä naisten käyttämä takki tai *malitsa* eli umpiturkki. Miehillä, jotka kulkivat malitsassa kylällä, oli usein vyöllään mukanaan myös puukko ja suopunki: heidän koko vaatetuksensa oli siis tundraelämästä viestivää. Lidia näytti minulle vaatekaapissaan roikkuvia kauniita hantimekkoja, mutta kertoi käyttävänsä hantivaatteita vain juhlissa, kuten esimerkiksi poropäivillä. Viitaten omiin päällä oleviin vaatteisiinsa hän totesi arjessa toisenlaisten vaatteiden olevan helpompia käyttää ja helpompia ostaa. Kuitenkin kerran kokoontuessamme Sosnassa Nadezhdan perheen kodissa pidettyyn rukousiltaan, päivää ennen kuin minä tammikussa lähdin Pohjoisesta, hän oli laittanut ylleen punaisen, säihkyvän kauniin ja koristeellisen hantimekon. Sen sijaan Olga, jolla vaikutti olevan erityisen vahva yhteys hantin kieleen ja rakkaat muistot tundraelämästä, käytti perinteisiä hantimekkoja niillä kerroilla, kun tapasin hänet – ja pyysi myös minua hänen kerrostaloasunnossaan Berjozassa vieraillessani sovittamaan ylleni yhtä hänen hantimekoistaan.



Kuva 8

Kertoessaan omista valinnoistaan pukeutumisen suhteen tutkittavani ilmaisivat useita hyvin konkreettisia ja käytännönläheisiä syitä. Ainakin neljä eri ihmistä kertoi minulle, että poronnahasta valmistetut vaatteet tarvitsevat viileää ilmaa säilyäkseen hyvinä. Myös museotyöntekijä Mihail selitti, että vaatteet on säilytettävä kosteudeltaan sopivassa ilmassa, etteivät ne murene ja ratkea saumoistaan. Tästä syystä ne eivät ole kaupungissa käytännöllisiä ja niitä on myös vaikea saada tai ostaa kaupungista tai kylistä, minkä lisäksi ne ovat ostettuina kalliita. Maria myös mainitsee syyksi omaan kansallisten vaatteiden käyttämättömyyteensä sen, että ne ovat niin painavia ja raskaita pitää yllä. Sen sijaan poronkarvaisia kenkiä, *burkia*, näin tammikuun reissullani muutamalla lapsella ulkoleikeissä ja vanhemmillakin ihmisillä pakkassäässä. Kerran ollessani Marian luona kylässä hänen viihtyisässä, uudehkossa kaksiossaan, ihastelin eteisen kenkähyllyllä hänen burkiaan. Hän kertoi niiden kuitenkin olevan hieman rikki ja käyttävänsä siksi hyllyssä olevia, mustia tekonahkaisia saapikkaita.

Nuoremmat ihmiset, esimerkiksi Sonya, joka asui babushkansa (Lidia) luona, pukeutuivat vain eurooppalaisiin vaatteisiin. Sonyalle pukeutuminen, meikkaaminen ja esimerkiksi vaateostoksilla Berjossassa käyminen vaikuttivat olevan tärkeitä asioita. Lidialla oli olohuoneensa seinällä kehystetty taulu, jossa oli kuvia hänen perheestään ja lapsenlapsistaan. Taulussa on yhdeksän eri valokuvaa, joissa kaikilla on päällään perinteiset hantivaatteet. Siinä myös nuorempi Sonya istuu punaisessa mekossa korut kaulassaan ja kukkahuivi päähänsä kiedottuna vakavilmeisenä kameraan tuijottaen. Ollessani syyskuussa kävelyllä toisen Lidian lapsenlapsen, Anastasian (13 vuotta) kanssa, hän kulki joelta puhaltavassa hyisessä viimassa vain ohuet housut, T-paita, tennarit ja nahkatakki yllään. Minulla sen sijaan oli ylläni kaikki lämpimät vaatteeni kuten pipo ja paksu kaulahuivi – eikä ollenkaan tarpeettomasti.

Liarskaya (2009, 41) mainitsee nenetseille kehittyneen taipumuksen vaihtaa esimerkiksi vaatetustaan siten, että kansallisia vaatteita käytetään pääosin tundralla ja eurooppalaista vaatetusta sitä vastoin asutuskeskuksissa. Siten nenetsit käyttävät vaatetuksen ja pukeutumisen muutoksia ilmaistakseen toisilleen senhetkistä asemoitumistaan: siinä missä kansalliset vaatteet ovat alkaneet symboloida kuulumista tundralle, eurooppalaisiin vaatteisiin pukeutuminen viestittää ympäristölle, että ihmistä on sillä hetkellä pidettävänä kyläkulttuurin jäsenenä. Usein tämä tapahtuu tietoisesti: pukemalla lapsensa eurooppalaisiin vaatteisiin esimerkiksi lähettäessään heidät kouluun, vanhemmat haluavat korostaa heidän asemassaan tapahtunutta muutosta. (Em. 41.) Sosnassa nuoret, joihin sain tutustua, Sonya ja Anastasia tästä erinomaisina

esimerkkeinä, tuntuivat pukeutumisellaan haluavan viestittää juuri tällaista kyläkulttuuriin kuulumista. Myös Oleg Ulyashev ja Anna-Leena Siikala (2011, 57) ovat kirjoittaneet, kuinka ihmiset liikkuaan paikasta toiseen sopeuttavat ja ajankohtaistavat toimintansa ja arvonsa kyseiseen ympäristöön sopiviksi: nuoret hantinaiset, jotka esimerkiksi kotikylässään peittävät huivilla kasvonsa miespuolisten vieraiden läsnäollessa, voivat esimerkiksi työpaikassaan toisessa sijainnissa toimia venäläisten normien mukaisesti eli jättää kasvonsa peittämättä.

Tämänkaltaisesta vaatetuksen vaihdosta huomasin esimerkkejä myös omalla kentälläni. Kysyttyäni museotyöntekijä Mihaililta käyttääkö hän perinteisiä nenetsivaatteita, hän kertoi:

*”Joo, minulla on itselläni malitsa ja vyö, pojalla on malitsa... Kun menemme sukulaisten luokse [tundralle], pukeudumme malitsoihin, kun menemme moottorikelkalla. Olemme vielä nenetsejä.”*

Sanottuaan viimeisen lauseen hän naurahtaa ja alkaa sitten houkutella minua ja Nooa sovittamaan yllemme museuhuoneen rekissä roikkuvia vaatteita. Puettuaan vaatteet yllemme ja kerrottuaan eri vaatekappaleista ja miesten ja naisten vaatteiden eroavaisuuksista, Mihail välttämättä haluaa ottaa meistä valokuvia (kuva 9).



Kuva 9

Museoissa niin nenetsien kun hantien vaatteet ja esineet vaikuttivat olevan sulassa sovussa keskenään. Ajan mittaan pinnan alta kuitenkin paljastui joitakin jännitteitä. Esimerkiksi Berjozan museossa kierrellessämme tulimme vaaterekin luokse, jossa riippui

henkareissa alkuperäiskansojen vaatteita, joita sai maksua vastaan sovittaa päälleen valokuvassa poseeraamista varten. Tilanteessa oli minun, Annan ja Nooan lisäksi nenetsiystävämme Yelena sekä hieman etäämmällä museon opas, joka oli kansallisuudeltaan hanti. Katselin vaatteita ja kysyin, olivatko ne hanti- vai nenetsivaatteita, johon Yelena vastasi välittömästi, että ne olivat nenetsien. Silloin siihen asti taaempaan pysytellyt hantiopas astui lähemmäksi korjaten, että ne olivat hantivaatteita. Tästä seurasi keskustelu, jonka aikana naiset kääntelivät ja hypistelivät vaatteita vertaillen niiden kuvioita, mutta jonka aikana he eivät tuntuneet pääsevän yhteisymmärrykseen vaatteiden alkuperästä. Kuvio-ornamenttien suhteen kohtaamani hantit ja nenetsit olivat hyvin erimielisiä. Myös Mihail toi ilmi tällaisten ristiriitojen olemassaolon kertoessaan, että toisinaan kiistellään siitä, ketkä alun perin ovat poronhoitajakansaa ja kuka keneltäkin on ominut mitään vaatetyyliä ja niin edelleen. Erään kerran istuin babushkani olohuoneessa selaten ruutuvihkoa, josta hän oli näyttänyt minulle itse kirjoittamiaan hantinkielisiä lauluja. Siellä oli sivu, jossa oli lyijykynällä piirrettyjä kuvioita ja kiinnittäessäni huomiota niihin Lidia kertoi, että ne olivat hänen nenetsiystävänsä Daryan piirtämiä, joka osasi taitavasti piirtää niitä. Kysyin, olivatko ne nenetsi- vai hantikuvioita, minkä jälkeen Lidia välittömästi vähän tuhtuneena vastasi, että ne olivat tietysti hantien. Tätä hän jatkoi kertomalla, ettei nenetseillä ole sellaisia kuvioita ja että ne olivat alunperin hantien, joilta nenetsit sitten myöhemmin oppivat tekemään niitä. Hän vahvisti sanomaansa vielä piirtämällä sormellaan polvelleen joitakin kuvioita selittäen, että *”heillä [nenetseillä] oli vain pieniä tällaisia.”*

Kuitenkin enemmän ja läheisemmin kuin kiistoihin hantien tai nenetsien pukeutumistyyleistä tai edes elämänmuodon vaihtamiseen ja siirtymiin tundran ja kylän välillä, kysymys pukeutumisesta liittyi tutkittavieni ajatusmaailmassa keskusteluun ja mielipiteisiin kulttuurin säilymisestä. Tuodessaan esiin mielipidettään siitä, etteivät lapset enää tunne hanti- tai nenetsikulttuuria riittävästi (tai usean vanhemman sukupolven edustajan mielestä ollenkaan), he itse ottivat esiin ja nimesivät pukeutumisen yhdeksi osa-alueeksi, joka ilmentää perinteisen kulttuurin tuntemuksen katoamista tai perinteisen kulttuurin muutosta. Keskusteltuaan ensin siitä, kuinka heidän lapsenlapsensa eivät puhu nenetsin kieltä (katso luku 5.2.1), Yelena ja hänen tuttavansa Eva jatkoivat museossa ollessamme keskustelua pukeutumisen temasta:

*Y: Mutta he [lapset ja nuoriso] eivät tunne kulttuuria [myös siitä syystä], esimerkiksi kun he nukkuvat kodeissaan normaaleissa sängyissä, eivät käytä [ven. nosit = kantaa,*



*pitää vaatteita, pitää yllään] yagushkaa, eivät käytä malitsaa. Kun me olimme lapsia, niin pidettiin, mutta meidän lapset ei enää.*

*E: Niin, ja se on tosi kallista [ostaa kansallisvaatteita, kun ei tehdä itse].*

*Y: Niin. Mummot kun nyt kuolevat, niin se on siinä.*

Eva kertoo käyttäneensä nuoruudessaan kansallista *sarafania*, perinteistä pitkää mekkoa, jolla asusteena on pitkät perinteet myös yleisesti Venäjällä ja käyttävänsä sitä vieläkin harvoin juhlissa. Hän haaveilee vielä tekevänsä sen käyttökuntoiseksi ja oikean kokoiseksi ja kertoo oman babushkansa käyttäneen koko 90 vuotta pitkän elämänsä ajan kansallisia vaatteita. Yelena sen sijaan kertoo, ettei nykyään pidä ikinä kansallisia vaatteita. Syyksi hän mainitsee sen, että housuja on mukavampi käyttää ja perustelee valintaansa olla käyttämättä kansallisia vaatteita myös: ”*Koska minun ei tarvitse todistaa kenellekään, että olen nenetsinainen. Minusta [ulkonäöstä] muutenkin näkee, että olen nenetsi.*” Yelenan huomio ulkonäköönsä liittyen on kiinnostava ja jopa poikkeuksellinen ottaen huomioon sen, että Neuvostoliiton alueella rodullistettu puhe verrattuna esimerkiksi Yhdysvaltoihin ei ole tavanomaista eivätkä ulkonäkökokemukset siten vaikuta saavan suurta painoarvoa osana ihmisten kansallista ja kulttuurillista itseymmärrystä.

Jos asia todella on niin kuin tutkittavani asian ilmaisivat, että ”mummot kun kuolevat, niin se on siinä”, eletään tällä hetkellä kriittisiä vaiheita sen suhteen, mitkä perinteet siirtyvät nuoremmille sukupolville, ja missä muodossa ne jatkavat tai ovat jatkamatta elämäänsä heidän aikanaan ja edelleen heidän jälkeensä. Seuraavaksi nostan vuorostaan esille yhden arjen osa-alueen, josta käydyille keskusteluille retoriikka ”kulttuurin häviämisestä” tai edellisissä luvuissa esitetty keskustelu kulttuurin muutoksesta vaikuttaa olevan vieras tai tuntematon.

### **5.3.2 ”Tak my kušajem na cere – Näin me syömme pohjoisessa!”**

Siinä missä moni muu edellä käsitelty asia, kuten kielet ja pukeutuminen oli tutkimani vanhemman sukupolven lapsuudesta heidän kertomansa mukaan muuttunut hyvinkin paljon, jotkin ruokavalion perusainekset, kuten esimerkiksi kala tai leipä tuntuvat pysyneen:

*Juomme teetä ja tarkoituksella juttelemme aivan muuta, en enää yritä kysellä mitään kulttuuriperinteisiin tai hantin kieleen liittyvää. Sen aika on nyt tältä illalta ohi. Hän [Lidia-babushka] ottaa pakastimesta esille marjoja, raakaa kalaa, mätiä ja jäistä voita. Hän selittää meille, että ennen kaikki syötiin näin jäisenä, että hänen lapsuudessaan veistettiin voista tällä tavalla jäisiä siivuja ja syötiin. Syömme käsin kaikkia näitä herkkuja ja kiittelemme. Ettei meille nyt tarvitsisi kaikkia laittaa, ei tyhjentää koko pakastinta. Nada, nada (ven nada = tarvita), hän toistelee virnuillen... Kun syö paljon jäistä kalaa ja mätiä, synnyttää kuulemma poikia. Ja saa kaikki vitamiinit. Hänkin on koko elämänsä syönyt näin. Ja kun syö jäisiä marjoja, ei tule kurkku kipeäksi, se suojaa siltä. (Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)*

*Ja mulle hän [Lidia] aiemmin kertoili ja muisteli, kuinka he lapsena heräsivät ja juoksivat ulkona, kunnes tuli nälkä, tulivat lounaalle ja sitten taas juoksivat ja illalla söivät ja nukahtivat. Onnellisen oloisena hän sitä kertoi ja myös kertoi muistavansa, kuinka hyvältä maistui joku kalaruoka [...] Voita he eivät käyttäneet, oli leipää ja kalaa ainakin. (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)*

Ruokailutilanteisiin sisältyi paljon niin sanottua hiljaista tietoa ja myös uskomuksia (poikien saaminen, kurkkukivun ehkäisy). Jälkeenpäin kenttämuistiinpanojani lukiessani ja läpikäydessäni havahduin huomaamaan, että suurin osa ruokaan tai ruokailuun liittyvistä merkinnöistäni kulkivat päivien kulussa ja etnografisissa havainnoissa hyvin ”tuttuna ja tavallisena”. Tutkittavani nostivat verrattain harvoin varsinaisissa keskusteluissa kulttuurisista tavoista tai kulttuurin katoamisesta tai säilymisestä esille ruokaan liittyviä asioita. Sen sijaan syömiseen ja ruokaan liittyviä tapoja kommentoitiin useinkin ja lauseet ”Näin me syömme pohjoisessa!” (ven. *Tak my kušajem na cevere*) tai ”Kalaa syömme käsin” (ven. *rybu kušajem rukami*) ”ja teetä juomme” (ven. *i tšai pjom*) toistuivat. Näissä toteamuksissa oli selkeästi kuultavissa eräänlainen jatkuvuuden ilmaus. Paikalliset myös tarkkailivat minun ja Nooan syömistä sekä selviytymistä eri ruokalajeista silmä kovana ja opettivat syömiseen ja ruokailuun liittyviä tapoja toistuvasti ja selvästi mielellään. Tällaisia olivat esimerkiksi, että pöytää katettaessa tarjolla olevia ruokia varten ei ole tapana laittaa ottimia, vaan jokainen ottaa niitä omalla ruokailuvälineellään ja että teetä juodaan paljon ja joka tilanteessa – tai esimerkiksi jonkin yhteisen tekemisen, kuten siivousurakan päätteeksi. Tavat koskivat niin ruoan valmistusta kuin sen tarjoiluakin: kuinka perunat pilkotaan oikeaoppisesti, missä järjestyksessä teetä tai ruokaa tarjoillaan ja kenen lautaselle asetetaan lihanpalat esimerkiksi keitosta. Näitä toimintatapoja määrittivät pitkälti sukupuoliroolit. Yelenalta esimerkiksi sain huomautuksen

hyivistä (naisen) tavoista ja kehoituksen odottaa ja istua keskustelemaan, kun erään kerran kirkon keittiössä nousin tiskaamaan astioita Nooan vielä istuessa pöydässä syömässä.

Tärkeä osa ruokailutilanteita Pohjoisessa on yhteisöllisyys ja vieraanvaraisuus. Teemuki on kaadettava aivan täyteen, jottei se olisi epäkohteliasta ja hillopurkit on talon väen ehdottomasti avattava, viestittääkseen vieraalle, että ne ovat otettavissa. Esimerkiksi kodeissa syödessä hillon, kondensoidun maidon tai salaatin ottaminen omilla lusikoilla yhteisestä astiasta on myös osoitus tästä yhteisöllisyydestä. Usein sain myös nenetseiltä kuulla, kuinka heidän kulttuurissaan lusikan asettaminen kupin päälle tai kupin nurin kääntäminen pöydälle merkitsee ”ei teetä enää kiitos.” Tähän eleeseen saakka on emännän aina täytettävä teekuppi. Seuraava ote kenttäpäiväkirjastani konkretisoi havaintoni ja oivallukseni näiden ruokailuun ja syömiseen liittyvien tapojen merkityksellisyydestä ja roolista kenttäni arjessa:

*”Näitä [ruokailuun liittyviä tapoja] en oo ollenkaan tajunnut ajatella semmoisena, mutta sitähän se on! Heille tärkeää, jotain olennaista ja opettamisen arvoista – sisäänajoa kulttuuriin.” (Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)*

Ruokailuun liittyvät traditiot näyttävät säilyttäneen pääpiirteensä nuoremman sukupolven parissa. Vanhemman sukupolven tavoin he syövät poronlihaa ja raakaa kalaa käsin ja hyvällä ruokahalulla. Kirkon keittiössä, jossa usein laittoi ruokaa tai ruokaili monta perhettä yhtäaikaisesti, kaikki pohjoisen ruuat näyttivät olevan sulassa sovussa keskenään. Hellalla saattoi porista kirkolla asuvan perheen tattaripuuro (ven. *grétska*) ja toisen perheen borsssikeitto samanaikaisesti, kun seurakunnan nuoret kävivät yläkerrasta hakemassa voileipiä ja teetä ja kun Yelena opetti minulle, kuinka muikkuja (ven. *rjapuška*) paistetaan pohjoiseen tapaan. Nimenomaan ”pohjoisuus” vaikutti ainakin seurakuntayhteisön parissa olevan se piirre, mikä ruokaan ja syömiseen liittyviä tapoja ja traditioita määrätti: venäläiset ja muut paikalliset söivät samalla tavalla alkuperäiskansojen kanssa ja toisinpäin. Näitä piirteitä ja tapoja he olivat erittäin halukkaita opettamaan ja siirtämään minulle, ehkä siksi, että olin iältäni heitä nuorempi, mutta ennen kaikkea siksi, että olin heidän vieraanaan pohjoisessa. Ruokatraditioiden suhteen ei koettu tarvetta neuvottelulle ja sen säilymisen kyseenalaistamiselle, vaan se näyttäytyi merkittävänä jatkuvuuden elementtinä.

### 5.3.3 Poropäivät, žatva ja variksenpäivä

Useampi kentällä tapaamani ihminen otti esille sen, että hanteilla juhlapäiviä on useampia kuin nenetseillä ja niiden viettäminen on ollut keskeisempi osa kulttuuriperinteitä verrattuna nenetseihin, joiden liikkuva elämäntapa tundralla ei ole mahdollistanut samanlaista pohjaa juhlapäivien vietoille. Liikkuvasta elämäntavasta johtuen kokoontuminen yhteen on luonnollisesti ollut haastavampaa. Hantiystäväni Maria nimesi hantien juhlapäivistä kysellessäni neljä päivää, joiden hän kertoi olevan kansallisia juhlapäiviä: poropäivät, variksenpäivän, X (epäselvä kohta äänitteellä) ja kalastuksen päivän. Ne lueteltuaan hän totesi hihittäen: *”Minä tiedän vain nämä neljä juhlapäivää. Meidän tärkeimpiä juhliamme... Sellaisia asioita...”* Lidia sitä vastoin on sitä mieltä, ettei hanteilla juuri ole juhlia. Hetken mietittyään hän jatkaa, että keväällä ja kesällä on joitakin, kuten kalastuksen päivä ja joitakin poroihin liittyviä päiviä sekä variksenpäivä. Puhuessaan kansallisista juhlapäivistä kumpikin naisista vaikutti hieman epävarmoilta ja tuli sellainen olo, että he epäilivät omaa tietämystään: muistaisivatko he mainita kaikki juhlapäivät tai mainitsisivatko he ne oikein. Saattaa myös olla, että he ennen vastaamistaan nykyisen kristillisen uskonsa vuoksi punnitsivat mitä minulle kertoisivat ja että Maria äänitteellä epäselväksi jääneen sanan kohdalla esimerkiksi tulikin toisiin aatoksiin jonkun juhlapäivän mainitsemisen suhteen ja siksi nielaisi sanan lopun.

Poropäivät (ven. *den olenevoda / den olenja*) ovat kerran vuodessa, alueesta riippuen hieman eri aikoihin järjestettävä monipäiväinen tapahtuma, jonka yhteydessä kisaillaan erilaisissa perinteisissä lajeissa ja tavataan toisia paimentolaisia. Itse en, koronapandemian laittaessa koko maailmanjärjestyksen uusiksi, päässyt tekemään suunnitteilla ollutta matkaa maaliskuisille poropäiville, mutta tutkittavieni puheissa poropäivät nousivat toistuvasti esiin kulttuurista ja juhlapäivistä keskustellessamme. Katsellessani yhdessä Olgan ja hänen miehensä sekä Lidian kanssa heidän valokuva-albumiaan, huomasin siellä olevan useita kuvia poropäiviltä. Lidian kuvissa poseerasivat useimmiten hänelle rakkaat ja läheiset lapsenlapsensa puettuina lämpimiin talvivaatteisiin – osa eurooppalaisin toppahaalareihin ja osa perinteisiin yagushkoihin tai malitsoihin. Taustalla näkyi poroja ja ihmisvilinää. Keskustellessamme hantivaatteista ja niiden käytöstä Maria puolestaan useampaan kertaan kehotti minua tulemaan poropäiville:

*”Sinun täytyy tulla poropäiville, tulla katsomaan. Näitä kansallisvaatteita näytetään siellä, siellä voi nähdä paljon kaunista. (...) Sinun täytyy myös tulla sinne. (...) Maaliskuussa, sellaisia niin kauniita [kansallisvaatteita]. (...) Maaliskuun lopussa,*

*huhtikuun alussa, sellainen juhla, meidän kansallinen juhla. (...) Siellä on poroja, on poroja, on tsuma, siellä on vaatteita, paljon ihmisiä, paljon kansallisvaatteita, on yleisesti paljon kiinnostavaa ja siellä voi olla vaikka koko päivän (...). Tule silloin, keväiseen aikaan. Silloin on kiinnostavaa, talvi on niin kylmä.”*

Hän kertoo, ettei itse useimmiten ole työvuorojensa vuoksi päässyt käymään poropäivillä, mutta nyt eläkkeelle jäätyään hänellä on seuraavia poropäiviä (kahden kuukauden kuluttua) varten jo selvä suunnitelma: *”Siellä on tosi kaunista. Pitää mennä katsomaan joku kerta. (...) Tänä vuonna aion mennä katsomaan sitä kauneutta. Ja otan valokuvia siitä. Se on sellaista todellista kauneuden aikaa. Kaunista aikaa. Niin se aika vain menee. (...) Rekiä, (...), kaikkea mitä voi valokuvata. Se on tosi kaunista aikaa.”* Kerrottuaan poropäivistä hän toteaa: *”Vähän tiedän, kun olen vähän nähnyt (...) Kun paljon näkee, paljon tietää.”* Sitten keskustelumme jatkuu seuraavasti:

*P: No mutta miksi sinä ajattelet tietäväsi vain vähän?*

*M: Minä vain ajattelen niin, että tiedän vähän. Minä en ole asunut tundralla, niin tottakai tiedän vähän.*

*P: Tiedät vähän mistä?*

*M: Darya, Katarina, he ovat koko ajan liikkeessä, he paljon (...).*

*P: Mutta mistä sinä itse ajattelet tietäväsi vähän?*

*M: Tällaisesta, minä vain ajattelen, että tiedän vähän. (...) Kansallismekoista. (...)*

*P: Ja minä taas ajattelen, että sinä tiedät tosi paljon.*

*M: Noo, ehkä Jumalasta. Jumala on avannut minulle paljon.*

Yllä olevan keskustelun havainnollistamaa, epävarmuuden ja epätietoisuuden tunnettaan traditionaalisten juhlien ja vaatteiden suhteen Maria paikkaa sillä, että myöntää tietävänsä ehkä Jumalasta. Seurakuntaan kuulumisen olikin tuonut Marian, ja myös Lidian, elämään uusia juhlakuvioita (mm. joulukuukokous, pääsiäinen ja žatva), mistä kirkolle Berjozaan sijoittuva ote kenttäpäiväkirjastani kertoo:

*”Oli žatva, Venäjän evankelikaalisten seurakuntien näin syyskuussa yleisesti viettämä sadonkorjuujuhla. Ilmassa oli suurta juhlan tuntua. Ihmiset toivat kuka mitäkin syötävää ja katselin, kun seurakunnan nuorten ”äitihahmo” Galina valmisti pupua vihanneksista [kuva 10]. Se seisoi salin etuosassa pöydällä kaikkien tuomisten keskellä, joiden kokonaismäärästä vain symbolinen osa oli asetettu pupun ympärille. Venäjänkielinen Raamattu oli kaikkein keskimmäisenä. Sosnalaisetkin saapuivat [myös Lidia ja Maria]. Pastori Vladislav piti juhlan teemaan sopivan saarnan kasvusta, joka*

vaatii ensin tapahtuneen siemenen kuoleamisen sekä hedelmän tuottamisesta. Viitaten Paavalin ensimmäiseen kirjeeseen korinttilaisille (1. Kor. 15:35-38) hän puhui rohkaisevaan sävyyn siitä, kuinka Jumala näkee mikä aarre ihmisissä, hänen kasveissaan, on silloinkin, kun ihminen itse ei koe tuottavansa hedelmää tai kun kukkia ei ole näkyvissä. Laulettiin lauluja, minkä jälkeen rukouttiin. Hanteilla oli alakerran huoneessa vielä tilaisuuden jälkeen oma rukoushetkensä.” (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)



Kuva 10

Syyskuisen žatvan lisäksi pääsin tammikuussa havainnoimaan joulun ja uudenvuoden aikaa. Uuttavuotta (ven. *novyi god*) seuraa koko Venäjällä uudenvuoden ja joulun väliin sijoittuva vapaa- ja juhlapäivien jakso. Esimerkiksi lasten kouluvuoteen kuuluvaa vuodenvaihteeseen sijoittuvaa lomaa kutsutaan joululoman sijasta uudenvuoden lomaksi. Matkatessamme tammikuussa junalla Pohjoiseen yhdessä Nooan kanssa, aloitimme matkamme Pietarista, jossa joululaulut soivat hotellien auloissa ja juna-asemilla, sininuttuinen pakkasukko, *Ded Moroz*, näyttäytyi siellä täällä ja toinen toistaan runsaammin koristellut joulu-/uudenvuodenkuuset (ven. *jolka*) seisoivat toreilla ja odotushalleissa. Tämä juhlatunnelma ja viettämämme suomalaisen joulun jälkeen uusi joulun odotus mielessämme kutkutellen istuimme pohjoisessa taksin kyytiin, jonka oli tarkoitus viedä meidät Sosnaan. Kysyin taksikuskitamme joulun vietosta ja siihen liittyvistä tavoista Pohjoisessa, mihin hän vastasi kertoen, ettei vietä sitä laisinkaan, eikä osaa oikein kertoa, kuinka sitä Pohjoisessa vietetään. Neuvostoliiton ja sen ateistisen politiikan myötä tämä on Venäjällä tyypillistä, mutta vaikka taksikuskimme oli sitä mieltä, ettei kukaan mahda viettää joulua, pääsimme jo seuraavana päivänä kurkistamaan seurakuntayhteisön joulunviettoon.

Berjozassa seurakunta oli valmistautunut viettämään venäläistä, juliaanisen kalenterin mukaan vietettävää ortodoksista joulua (ven. *roždestvo Hristovo, Kristuksen syntymä*), joka ajoittuu meidän gregoriaanisessa kalenterissamme seitsemänteen päivään tammikuuta. Seurakunnan sali oli koristeltu jouluvaloin ja -koristein ja sen etuosassa seisoivat muovinen kuusi. Lauloimme yhdessä venäjäksi joululauluja, kuten *Jouluyö, juhlayö* (ven. *Tihaja notš, divnaja notš*), Vladislav piti puheen ja lapset esittivät muutamia ohjelmanumeroita ja saivat pienet joulupussit. Katsoimme myös kirkolla loman aikana pidetystä lastenleiristä koostettua vauhdikasta videota. Tilaisuuden jälkeen seurakuntalaiset jäivät yhdessä juomaan teetä ja oleilemaan kaikessa rauhassa kirkolle. Kylästä mukana oli silloin lastenleirillä seurakunnalla olleiden lasten vanhempia, mutta vanhemman sukupolven edustajat eivät olleet paikalla. Myöhemmin Lidia kertoo minulle käyneensä kaupungissa seurakunnan joulujuhlassa jo 25.12. yhdessä toisten kyläläisten kanssa. Joulua vietettiin seurakunnassa siis kahteen kertaan. Lidia kertoo, että 25. päivä he lauloivat joululauluja myös hantiksi. Kysyessäni, viettäkö hän vielä ortodoksista jouluakin, hän sanoo, ettei vietä – että mitä sitä kahteen kertaan viettäisi. Lidia sanoo, ettei hanteilla ole ollut tapana juhlistaa uuttavuotta. ”*Vanhempani kyllä tiesivät, milloin vuosi vaihtui, mutta sitä ei juhlistettu mitenkään*”, hän muistelee. Nykyisinkään Lidia ei juhli uuttavuotta, mitä nyt saattaa käydä kylässä ystävillään ja juoda yhdessä teetä heidän kanssaan. ”*Eikä meillä tietenkään ollut joulua, sillä miten olisi voinut olla, kun he [vanhemmat] eivät olleet uskovaisia*”, hän muistuttaa.

Juhlien suhteen tutkittavani eivät ilmaisseet voimakkaita kantoja sen suhteen, että he olisivat mieltäneet jotkin juhlapäivät kristillisen uskonsa vuoksi ”pakanallisiksi” tai kieltäytyneet viettämästä niitä. Saattaa tosin olla, että he tietoisesti vaikenivat tällaisista juhlapäivistä, jotka tuntuivat sopimattomilta heidän kristilliseen uskoonsa. Heidän muistellessa kansallisia juhlapäivään heidän puheensa pikemminkin ilmaisi vain suhteellisen neutraalein sävyin tai ripauksella pientä haikeutta siitä tosiasiaa, etteivät he enää viettäneet näitä juhlia. Poropäiville kuulin usean paikallisen seurakuntalaisen, niin hantin, nenetsin kuin venäläisenkin aikovan osallistua. Vain kerran eräs nuori nainen kertoi minulle, ettei hän enää tiedä kansallisista juhlapäivistä siitä syystä, että hänen babushkansa on kuollut ja he ovat nyt kristittyjä. Osa perinteisiksi miellettyistä juhlapäivistä sen sijaan käsitettiin mukaviksi ja sellaisiksi, joita vietettiin tai joita olisi haluttu edelleen viettää. Tiskatessani erään kerran teehetken jälkeen astioita Sosnassa Annan luona, kylässä oleva Lidia nojasi huokaisten arkkupakastimeen ja totesi, ettei kukaan tuonut hänelle lahjoja uutenavuonna: eivät lapset eivätkä lapsenlapsetkaan. Itse olin juuri saanut babushkaltani lahjapussin, jossa oli lasipurkillinen hänen keittämäänsä

variksenmarjahilloa, kuivattu, kokonainen raaka kala pakattuna muovikelmuun ja kaksi iloisen väristä pientä pyyhettä, joista toisessa hiiri laskee kelkalla mäkeä toivottaen venäjäksi *S Novym godom!* – Hyvää uutta vuotta! Kysyn:

*P: Annatko te uutenavuonna lahjoja toisillenne?*

*L: Annamme, annamme. Ennen emme antaneet. Ei uuttavuotta ennen vietetty niin. Meillä oli variksenpäivä.*

Samalla kertaa Lidia intoutuu myös muistelemaan, kuinka variksenpäivänä (hantiksi *Vorna khatl'*) piti nousta aamulla aikaisin ja mennä pihalle keräämään risuja. Siten saattoi löytää variksenpesän metsästä kevään tullen, muuten ei. Hän toteaa haikeana, etteivät lapset enää vietä variksenpäivää. ”Siitä vain kerrotaan... Kun yksi on valkovenäläinen, toinen on tataari... Mitä he semmoisella... Se on hyvä juhla, sellainen mukava. Juhlitaan kevään tuloa ja kevättä”, hän päättää kertomuksensa. Ovensuusta Darya nenetsimekossaan huikkaa minulle viitaten kädellään Lidiaan: ”Noniin, tässä sulle on kulttuuria!” Tässä yhteydessä *kulttuurin* käsitteeseen ja traditioiden muisteluun (esimerkiksi variksenpäivä) suhtauduttiin pääosin ”myönteisesti” tai neutraalisti siihen liitettyjen hyvien muistojen kautta, mikä ei ollut kentälläni jatkuva tendenssi. Oikeastaan käsitteen *kulttuuri* problemaattisuus ja siihen liitetyt ristiriitaisuudet yllättivät minut terävyydellään. Seuraava luku havainnollistaa juuri tätä tasapainoilua.

## **5.4 Kristinuskon ja kulttuuri ja kristinuskon kulttuuri**

### **5.4.1 ”No kulttuuri, mitä se tarkoittaa?”**

Käyttäessäni antropologina käsitettä *kulttuuri*, emme olleet tutkittavieni kanssa useinkaan täysin samalla aaltopituudella. Kulttuurin käsitteenä voidaan epäilyksettä todeta olevan yksi monimutkaisimmista ja niinpä sille myös antropologian parissa löytyy useita määritelmiä. Antropologi Thomas Eriksen esimerkiksi on näitä erilaisia kulttuurikäsitteitä yhteen vetäen ja antropologian klassikoiksi lukeutuvien Edward Tylorin ja Clifford Geertzin klassisiin määritelmiin nojaten määritellyt kulttuurin ”niiksi kyvyiksi, käsityksiksi ja käyttäytymisen



tavoiksi, jotka ihmiset ovat omaksuneet yhteiskunnan jäseninä” (Eriksen 2004, 15). Tutkittavissani käsite *kulttuuri* herätti useimmiten hyvin voimakkaita reaktioita: vastustelua, turhautumista, ahdistusta tai epävarmuutta. Kerron seuraavaksi eräästä vierailusta, joka havainnollistaa tätä. Olgaan (hanti, ikä yli 50 vuotta) tutustuessani sain nimittäin kokea tämän hyvin konkreettisesti. Olin tavannut hänet aiemmin automatkalla seurakunnan sunnuntaiseen kokoontumiseen Sosnaan ja meillä oli ollut puhetta, että voisin jonain toisena päivänä vierailla hänen tsumassaan, joka sijaitsi kymmenisen tsumaa piiriinsä sulkevassa kotakylässä jonkun matkan päässä Berjozasta. Tsuma on Olgan ja hänen miehensä, mutta on nykyisellään heidän omien sanojensa mukaan ”kesämökkikäytössä”. Sen lisäksi, että se palvelee seurakuntalaisten vapaa-ajan viettopaikkana, se toimii usein kestityspaikkana seurakunnassa vieraileville ”kaukomatkalaisille”, jotka tulevat esimerkiksi Etelä-Venäjältä tai ulkomailta ja haluavat kurkistuksen kotaympäristöön. Sovittuna päivänä eräs seurakunnan naisista lupautui kyyditsemään meidät kohteeseen ja niin seisoi sitten kolmisin, Olga, minä ja Anna, syyskuisen aamupäivän sumuisessa viileydessä päätieltä erkaantuneen kuraisen hiekkatienpätkän varressa. Taivaalta tihutti veden ja rännän sekoitusta, sää oli harmaa ja vaivaiskoivutkin jo pudottaneet lehtensä. Olga lähti edeltä harppomaan pitkin tundraa ja me seurasimme perästä. Hän hyppeli ketterästi saappaillaan vaivaiskoivujen reunustamien ojien ylitse, mutta me vaelluskengissämme jouduimme Annan kanssa kiertämään märät kohdat hieman kauempaa. Käveltyämme polkua pitkin kymmenisen minuuttia saavuimme kotakylään.

Tsumien ympärillä oli täydennäköisiä rekiä pressujen alle käärittyinä, sekalaisia puu- ja lautapinoja, erinäisiä tavarakasoja, lasten muovileluja siellä täällä levällään ja puiden välissä patja puun ympärille kierrettyinä muovin alla. Puista roikkui myös muovipulloja ja kanistereita. Sisällä tsumassa oli hämärän tunnelmallista: keskilattialla Olgan sytyttämä hella leiskui oranssia valoan ja levitti ympärilleen ihanaa savun tuoksua. Katon rajasta tulvi päivänvaloa ja kuului sateen hentoa rapinaa. Pian pienen, matalan pöydän ruusukuvioinen vahakangas oli peittynyt mukanamme tuomista eväistä: oli ”*ktsaijua*” eli teen kanssa kastettavia pikkuleipiä, omenoita, Olgan leipomaa marjapiirakkaa, teetä, leipää, voita, lakkoja, puolukkaa, mustikkaa ja pohjoista herkkua, jäisestä raa’asta kalasta vuoltuja lastuja, *straganinaa* – kuin sipsejä, joita kastettiin suola-pippuriseokseen (kuva 11). Lisäksi oli Olgan perinteiseksi hantiruoaksi nimittämää puolilämpöistä muhennosta, joka sisälsi sieniä, perunaa ja tomaattia.

Olga laittoi kovalla tohinalla tsumaa kuntoon minun ja Annan auttaessa parhaamme mukaan lakaisemalla lattioita ja hakemalla polttopuuta ulkoa. Söimme yhdessä ja Olgan puhelimesta soi koko ajan taustalla hyvin reipas, venäjänkielinen hengellinen musiikki. Hantitradition mukaan tsuman vasen puoli on miesten aluetta, jossa naiset eivät saa olla. Oikea puoli puolestaan on tarkoitettu naisille ja vieraiden kestitykseen. Tsuman takaosassa, oviaukkoa vastapäätä on perinteisesti pyhä paikka, jossa säilytetään uskonnollisia esineitä tai symboleja ja jonne esimerkiksi tarjousuhri (engl. *offering*) asetetaan jumalia ja henkiä varten. Siellä säilytetään usein myös keittiövälineitä ja elintarvikkeita. (Ulyashev & Siikala 2011, 63.) Yritin siinä syödessämme kysellä, onko hantien ja nenetsien tsumissa joitakin eroavaisuuksia ja muuta kotaelämään liittyvää, mutta Olga vastaili vain hyvin lyhyesti. Sitten Anna alkoi kertoa minulle venäjäksi, että tsuman takaosassa on perinteisesti säilytetty puisia jumalankuvia tai haltianukkeja ja muita pyhiä esineitä (katso alaluku 2.1.1). Tässä kodassa samaisella paikalla oli violetin ja kultaisen värinen kukkakuvioinen kangas, jonka etupuolelle oli ommeltu pienehkö hopeinen risti eli kristinuskon tulo suhteessa perinteiseen uskontoon materialisoitui tällä tavoin myös näkyvästi (kuva 12). Olgan olemus muuttui selvästi hieman hermostuneemmaksi, johon Anna reagoi selittämällä, ettei tarkoittanut tätä tsumaa, vaan yleisesti ei-kristittyjen tsumia. Anna innostui vielä kertomaan minulle ja Olgalle tapauksesta, jossa eräs mies oli löytänyt hyvän sillan evankeliumin sanomaan viittaamalla nenetsilegendaan, jossa pahat henget jahtasivat erästä miestä ja vasta hänen paettuaan viimein tsumaan ja tartuttuaan sen takaosassa olevaan pyhään paaluun, henget jättivät hänet rauhaan, sillä paalun ansiosta hän oli muuttunut hengille näkymättömäksi. Yhteys löytyi Annan mukaan siitä, että Raamatun evankeliumin mukaan Jeesuksen risti (puinen kuten kodan paalukin) on ihmisen pelastus ja tähän ristiin turvautuminen saattaa hänet turvaan pahoilta hengiltä.



Kuva 11



Kuva 12

Annan kertoessa tätä kuulemaansa tarinaa Olga hermostui silminnähden ja tuli entistä ahdistuneemmaksi. Hän puhui nopealla tahdilla, ettei tällaisella ole väliä ja että se on ”*typerää ja valhetta kaikki.*” Niin kehonkielellään kuin sanoillaankin hän osoitti erittäin selvästi, ettei halunnut keskustella tämänkaltaisista asioista, vaan että keskustelisi ”*mielummin Jumalasta ja jumalallisista asioista.*” Anna selitti vielä, kuinka kulttuurin huomioon ottaminen ja yhtymäkohtien löytäminen evankeliumista ja kansojen kulttuureista, siis kristillisen evankeliumin *kontekstualisaatio*, voi avata hienoja teitä lähestyä ihmisiä, mutta tämä ei näyttänyt vakuuttavan Olгаа. Niinpä yritimme keskustella muista asioista ja syötyämme tyhjänsimme loput ruuat takaisin muovipusseihin. Kotavierailumme päätteeksi Olga halusi rukoilla kanssamme. Seisten sitten rukoilimme savunharmaassa kodassa. Hurmoksellinen ylistysmusiikki soi koko vierailumme ajan Olgan pienestä matkapuhelimesta, kuin Olga olisi sen avulla tahtonut karkottaa hänen näkökulmastaan epämiellyttävät keskustelunaiheet ja pitää etäällä kaiken ”kristilliseen maailmaan” sopimattoman ja kuulumattoman – peittää tällaiset ”äänet” musiikkinsa alle. Takaisin Berjozaan pääsimme kävelemällä maantien varteen ja liftaamalla siitä kaupunkiin. Musiikki rytmitti askeleitamme aina siihen asti, kun eräs ystävällinen mies poimi meidät kuraisine kenkinemme kiiltävään maasturiinsa.

Myöhemmin ollessani vierailulla Olgan ja hänen miehensä kerrostalokodissa kaupungissa, kohtasin uudemman kerran vahvan tunnereaktion käyttäessäni asiaa sen kummemmin tiedostamatta sanaa *hantikulttuuri* (ven. *hantikultur*). Olgan mies vitsaili minulle virnistellen olevansa itsekin vasta venäjän kielen oppija ja useaan kertaan Olga toimi hanti-venäjä tulkkina minun ja hänen miehensä välillä. Koko vierailuni ajan he käyttivät hantin kieltä puhuessaan toisilleen. Seuraava ote kenttäpäiväkirjasta havainnollistaa erään hämmentävän hetken kaiken elämäntapaa ja ”hantikulttuuria” koskevan keskustelumme lomasta:

*Katselimme valokuva-albumia, jossa oli kuvia poropäivistä, kalastuksesta ja lapsenlapsista ja kauniista vaatteista [...] Meillä oli todella hyvät keskustelut monenlaisista asioista: elämäntavasta, liikkumisesta, kuinka lapset istuvat reessä ja syövät ja nukkuvat ja leikkivät sen kyydissä [...] He kertoivat porojen kerääntymisestä tsuman ympärille, kun ruoka on loppunut ja kaikki on syöty ja porojen keräämisestä nykyisin koirien, piiskojen ja moottorikelkan avulla. He kertoivat myös kuinka matkataan reessä ja miten jokainen valjastaa oman poronsa ja istuu oman poronsa kyydissä ja muistelivat monia mukavia muistoja elämänsä varrelta. [...] Kun sitten kysyin, mikä heille on erityisen tärkeää hantikulttuurissa, Olgan reaktio oli hätkähdyttävä. Samoin kuin aiemmin tsumassa, hän kiirehti hyvin pontevasti*

*selittämään, kuinka vain Jeesus on tärkeä ja kaikki muu on turhaa hänen rinnallaan, viitaten Paavalin kirjeeseen filippiläisille (Fil. 3:8-9a), jossa Paavali kirjoittaa seuraavasti: ”Pidän todella sitä kaikkea pelkkänä tappiona, sillä Herrani Kristuksen Jeesuksen tunteminen on minulle arvokkaampaa kuin mikään muu. Hänen tähtensä olen menettänyt kaiken, olen heittänyt kaiken roskana pois, jotta voitaisin omakseni Kristuksen ja jotta kävisi ilmi, että kuulun hänelle.” (Ote kenttäpäiväkirjasta, syyskuu 2019)*

Samanlaisia reaktioita kohtasin toistuvasti myös Lidian kanssa keskustellessani, jos käytin ilmausta *hantikulttuuri*. Kerran keskustellessamme hänen keittiössään näistä teemoista, hän totesi: *”Ei sinun tarvitse mitään tällaisia ajatella. Sinun olisi parempi lukea Raamattua ja kirjoittaa Jumalalle [kuin kirjoittaa muistiinpanoja keskustelustamme]. Rukoilla...”* Jatkaessamme keskustelua siitä, mitä kulttuuri oikeastaan on, Lidia sanallisti ajatuksensa osuvasti: *”No kulttuuri, mitä se tarkoittaa? Kulttuuri, se on noudattamista. Ja minä en noudata hantikulttuuria. Tässä kaikki.”*

#### **5.4.2 ”Kiitos Jumala, että olet antanut minulle uuden kulttuurin.”**

Olgan tavoin myös Lidia ilmaisi usein hermostumistaan suhteessa ”perinteisiin uskomuksiin” tai puheeseen niistä. Pelko ja ahdistus, joka liittyi hantien (ja nenetsien) traditionaaliseen uskonnonharjoitukseen oli tutkittavilleni hyvin todellista. Ulyashev ja Siikala (2011, 115) ovat todenneet, että yhteisöissä, joissa ihmiset elävät henkien kanssa, niitä ei pidetä joinakin ”yliluonnollisina”, vaan luonnollisina, osana koettua ja harjoitettua uskontoa. He ovatkin huomauttaneet, että meidän länsimainen maailmankuvamme on se, joka tekee näistä asioista ”yliluonnollisia” ja nostaneet esiin keskustelua siitä, kuinka länsimaisen uskonnollisen ajattelun varaan pohjautuvat ”teoreettiset” kuvaukset eivät sellaisinaan ole sovellettavissa alkuperäisuskontoihin. Kuulin Pohjoisessa ollessani useista kokemuksista, joita kohtaamillani ihmisillä oli tuonpuoleiseen todellisuuteen liittyen. Muun muassa Lidia, joka oli jo noin kaksikymmentä vuotta ollut kristitty, kertoi ennen uskoontuloaan nähneensä ulko-ovellaan vainajien henkiä. Tutkittavani kertoivat myös, kuinka toisessa perheessä erään suvun vanhemman naisen ennustukset lasten ja lastenlastensa kohtaloista ja kuolemista olivat toteutuneet pelottavan kirjaimellisesti. Babushkani kanssa minulle tuli erityisen selväksi, että

hän halusi tehdä selvää eroa joihinkin toisiin vanhempiin ihmisiin kylässä, jotka ovat säilyttäneet vanhat uskomuksensa ja elävät niiden mukaan. Hänen helpotuksensa ja onnellisuutensa siitä, että hän oli itse päässyt uskoontulonsa myötä eroon pelottavista kokemuksistaan, oli käsin kosketeltavaa. Elämäänsä ilman Jumalaa, ennen uskon tuloaan hän kuvasi vaikeaksi. Lidian rukoillessa kerran erään pitkän keskustelumme päätteeksi hän esimerkiksi kiitti Jumalaa siitä, että hän on antanut hänelle *uuden kulttuurin* vanhan tilalle ja ilmaisi monin sanoin kiitollisuuttaan siitä, että saa nykyisin tuntea Jumalan. Tällaiset kannanotot kaiken muuttumisesta ovat tyypillisiä evankelikaaliseen kristinuskoon kääntyneille. Ilmaistessaan elävänsä uudessa ajassa ja ”uuden lain” kanssa/alaisina, he tekevät eroa etenkin edeltäviin sukupolviin: he eivät ole kuten esi-isänsä tai vanhempansa, vaan elävät ”radikaalisti uudella tavalla”. (Robbins 2020, 38.)

Perinteisen hantikulttuurin Lidia mieltää nimenomaan uskona ”epäjumalankuviin” ja ”pakanuuden” (ven. *jazytšestvo*) harjoittamisena, asettaen myös diskurssin kulttuurin katoamisesta nimenomaan tähän yhteyteen:

*L: Lapset eivät enää tiedä, minä sanon sinulle: he eivät enää tiedä. Lapsenlapset eivät enää tunne, eivät tiedä mitään [kulttuurista]. Kaikki katoaa. Niin on muissakin perheissä, niin on muillakin hanteilla. (...) Vain tundralla he tuntevat. He noudattavat sitä [hantikulttuuria], heillä on epäjumalankuvia. He noudattavat. Kulttuurissa heillä on epäjumalankuvia. Heillä on epäjumalankuvia (ven. idol).*

*P: Epäjumalankuvia?*

*L: Epäjumalankuvia, niin! Raamatussa on kirjoitettu epäjumalankuvista. Saatana, epäjumalankuva. (...) Mene lukemaan Raamattua. Mene ja lue miten Jumala sanoo! No kuinka Jumala sanoo? [Hän sanoo] Älkää tehkö epäjumalankuvia. Uskokaa, että vain minä olen Jumala. Minä yksin olen Jumala. Ja (...) epäjumalankuviin älkää uskoko. (...) Minä elän Jumalan kanssa. Minä en usko epäjumalankuviin.*

*Hän [Lidia] toteaa useaan eri otteeseen keskustelumme aikana, että hän ei tiedä kuinka minua auttaa ja ettei ymmärrä mitä minä haluan selvittää tai mistä olen kiinnostunut. Minä kysyn hänen mielestään vääriltä ihmisiltä kysymyksiäni, minun pitäisi kysyä joiltakin toisilta. Pitäisi kysyä ei-uskovaisilta (ven. neverujuštši), jotka tietävät [hanti]kulttuurista, heiltä, joilla on epäjumalia Jumalan sijasta. Hän kertoo, että minun pitäisi mennä heidän luokseen esimerkiksi kylään X, sillä siellä on sellaisia ihmisiä, jotka tietävät, jotka eivät ole uskovaisia. (Ote kenttäpäiväkirjasta, tammikuu 2020)*

Kuten alaluvussa 5.2.3 mainitsin, Lidia yhdistää perinteisen kulttuurin olemassaolon ja siihen liitetyn tietämyksen menneeseen aikaan, 20 vuoden taakse, jolloin *”ihmiset eivät tienneet Jumalasta.”* Huomionarvoista on, että Lidia ajoittaa nämä muutokset kulttuurin säilymisessä tällaiseen, verrattain lyhyeen ajanjaksoon. Lidia myös totesi: *”Minulla on nyt Jumala. Kulttuuria minulla ei ole.”* Tämän jälkeen hän selitti, että kulttuuri on asioiden noudattamista, sitä että pitää tehdä sitä ja tätä. Kädet puuskassa olohuoneessaan seisten hän toteaa, että *”Tottakai me olemme tärkeitä Jumalalle, hantit ja nenetsit ja kaikki, mutta kulttuuri on lähtenyt/mennyt pois (ven. uhodit), kadonnut (ven. propadat)”* ja tehostaa viestiään käsiään levittäen ja ulos ikkunasta viittoen. Kysyessäni, onko kristityillä hanteilla joitakin omia perinteitä, hän vastaa pontevasti: *”Minulla ei ole sellaisia perinteitä. Ennen oli, ennen kuin uskoin Jumalaan.* Kysyessäni millaisia, hän sanoo välittömästi: *”Usko epäjumaliin.”*

Niin helluntailaiset kuin baptistitkin ovat nähneet Siperian ”epäjumalanpalvelon” esiintyvän Raamatun kuvailemassa, ikään kuin kaikkein pohjimmaisessa, prototyypisessä muodossaan. Nenetsien [ja hantien] kotijumalankuvat on rinnastettu Raamatussa mainittuihin veistettyihin kuviin (engl. *graven images*) (Vallikivi 2011, 76). Jumalankuva on voitu ymmärtää erilliseksi paholaista representoivaksi tunnusmerkiksi tai sitten materiaaliseksi elementiksi, jonka kautta paholainen vangitsee ihmisen mielen ja sielun, ja nämä kaksi ideologiaa ja käytäntöä ovat kukoistaneet rinnakkain Raamatun kirjaimelliseen tulkintaan perustuvissa lähetyksissä (Vallikivi 2011, 90). Edellytyksenä kasteelle menoon ja protestanttisen uskonyhteisön jäseneksi tulemiselle on näistä jumalankuvista luopuminen ja niiden hylkääminen avun- tai turvanantajina, mikä on useimmiten tarkoittanut niiden hävittämistä polttamalla (em. 79–80). Siten Venäjän evankelikaalisten liikkeiden onkin todettu johtavan ortodoksien ja neuvostoviranomaisten jälkeen kolmatta ikonoklasmin aaltoa Pohjoisessa (Vallikivi 2011, 76). Vagramenkon (2008, 79) mielestä näiden ”traditionaalisen kulttuurin” symbolien ja tapojen pitäminen ”pakanallisina” ja siten niiden polttaminen on osoitus siitä, että kääntyneet seuraavat tarkasti kristillistä uudestisyntymisen ja vanhasta irrottautumisen impulssia – siis ilmaisevat merkittävää kulttuurillista keskeytystä/epäjatkuvuutta.

Yksi merkittävimmistä kysymyksistä, joita lähetystyöntekijät liittyen näihin puisiin kuviin ovat kautta historian nenetsien parissa kohdanneet ja tänäkin päivänä kohtaavat, on Vallikiven (2011, 77) mukaan se, sisältyykö näihin materiaaliin esineisiin jokin voima tai jotakin voimaa, ja jos näin on, niin voivatko ne itsessään toimia sen välittäjinä. Toisin muotoiltuna keskeiseksi

kysymykseksi nousee, mitkä materiaalisuuden muodot ovat vaarallisia tai mitkä vastaavasti vaarattomia (em. 77). Tutkittavistani Yelena viittasi tähän kysymykseen kierrellessämme museossa hänen kanssaan. Hän pysähtyi yhdessä useista näyttelysaleista vitriinin eteen, jonka lasin takana oli perinteinen shamaanirumpu. Hän kääntyi ympäri, katsoi minua ja Nooaa ja esitti meille kysymyksen, voiko Jumalaa ylistää tällaisella rummulla. Hän selvästi testasi näkemyksiämme ja selitti sitten Psalmia 150 lainaten, että hänen mielestään ehdottomasti voi, sillä psalmissa kehoitetaan ylistämään Jumalaa kaikin soittimin: *”Halleluja! Ylistäkää Jumalaa hänen pyhäkössään, ylistäkää häntä taivaan mahtavissa holveissa! Ylistäkää häntä, hänen väkeviä tekojaan, ylistäkää häntä, hän on suuri. Ylistäkää häntä raikuvin torvin, ylistäkää häntä harppua ja lyyraa soittaen! Ylistäkää häntä tanssien ja rumpua lyöden, ylistäkää häntä luuttua ja huilua soittaen! Ylistäkää häntä symbaalien helinällä, ylistäkää häntä riemukkain symbaalein! Kaikki te, joissa on elämän henkäys, ylistäkää Herraa! Halleluja!”* Yelenalle shamaanirummun kulttuurihistoriallinen olemus itsessään ei siis näyttäytyä vaarallisena, vaan kyse on sen käyttötarkoituksesta.

### 5.4.3 Kristillisen identiteetin vahvuutta

Eva Tolouze (2011, 70) on kirjoittanut hantien ja nenetsien kristityksi kääntymisestä 1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuolella ja tuodessaan ansiokkaasti esiin heidän aktiivista toimijuuttaan tässä prosessissa esittänyt, että kääntyneille on ollut tyypillistä heidän elämisensä ”venäläisessä maailmassa” tai ainakin lähellä sitä, jolloin heidän päätöksensä tulla kristityiksi voidaan tulkita strategiaksi adaptoitua tähän venäläiseen maailmaan entistä syvemmin. Tämän adaptaatiostrategian hän rinnastaa kielen suhteen tapahtuviin muutoksiin: kylä- ja kaupunkiympäristössä asuvat nenetsit ja hantit käyttävät kylissä paljolti venäjää, kun taas tundralla ja taigalla kielenä ovat hanti ja nenetsi. Samassa yhteydessä Tolouze (em.) myös väittää, että alkuperäiskansojen maailmankuvassa animismin ja kristinuskon välillä ei ole ristiriitaa ja että niiden rinnakkaiselo on hyväksyttävää. Tämä on yksi Robbinsin (2004a, 30) mainitsemista tavoista, joilla kulttuurintutkijat perinteisesti ovat suhtautuneet kristinuskoon. Argumentteja kristinuskon ja luonnonuskontojen synkretismin puolesta ovat esittäneet myös jotkut muut Arktiksen tutkijat (esim. Leete & Vallikivi 2011; Glavatskaya 2001, 19). Oma

aineistoni ja informanttieni kannanotot asettuvat kuitenkin jyrkästi Tolouzen ja kumppaneiden esittämää tilannekuvausta vastaan.

Niin kuin edellinen alaluku osoitti, tutkimani ihmiset tekivät hyvin radikaalilla tavalla eroa eikristillisiksi miellettyihin kulttuuripiirteisiin, kuten traditionaalisiin jumalankuviin. He tekivät tämän eron selväksi jopa siinä määrin, että olivat valmiit puheissaan hylkäämään ”traditionaalisen kulttuurinsa” ja ilmaisemaan hyvin selvästi, etteivät he noudata tai etteivät he omista sellaista kulttuuria – siis ilmaisemaan äärimmäisen epäjatkuvuuden (*discontinuity*) ja radikaalien murtumien (*rupture*) läsnäoloa. Olga vakuutti jopa sellaisen kulttuurin olevan hänelle yhtä kuin ”roskaa” ja ”valhetta” Jeesuksen rinnalla. Lisäksi siitä muistuttaminen ja sen puheeksi ottaminen aiheutti heissä voimakkaita vastustavia reaktioita. Toiseksi tutkimani ihmiset eivät sovi Tolouzen esittämään ajatukseen siinä, että vaikka he kylä- ja kaupunkiympäristössä elävinä ovatkin fyysisesti (ja monin tavoin myös mentaalisesti, kuten aiemmat analyysiluvut osoittavat) lähellä venäläisyyttä ja venäläistä kulttuuria, he eivät suhtaudu Jumalaan ”venäläisten jumalana”. Lidia esimerkiksi ilmaisi tämän selvästi: ”*Me luemme venäjäksi Raamattua, mutta Jumala on yksi. Ja hantit myös tietävät, että Jumala on yksi.*” Lisäksi niin hantit kuin nenetsitkin vaikuttivat kaikin tavoin olevan hyvin tietoisia arvostaan Jumalan silmissä ja puheessaan he viittasivat siihen usein.

Historian saatossa akkulturaatiovaatimukset ovat olleet toisinaan kovat: Siperian kääntyneiden kansojen oletettiin ”tulevan venäläisiksi”, puhuvan venäjää, elävän venäläisten tavoin ja siten tulevan ortodoksikirkon aktiivisiksi jäseniksi. Uskonnollisen ja etnisen identiteetin välille vedettiin ikään kuin yhtäsuuruusmerkki ja tästä syystä monet hantit esimerkiksi kieltäytyivät tulemasta kastetuiksi: he eivät kielensä ja elämäntapansa puolesta kokeneet olevansa riittävän venäläisiä tullakseen kristityiksi. Kun tämä lähestymistapa ei tuottanut haluttua tulosta, osa lähetystyöntekijöistä alkoi käyttää hantien traditionaalista uskonnollista tietoutta ja ymmärrystä työssään. Tällöin kristillistä uskomusjärjestelmää selitettiin käyttämällä Jumalasta puhuttaessa ajatusta hantien luojajumala *Torumista* ja Jeesuksesta puhuttaessa *Torumin* pojasta *Mir Vanty Khusta* / *Mir-susnekumista* ja niin edelleen. Joidenkin hantiyhteisöjen parissa tämä tapa oli omiaan lisäämään uskomusten ja rituaalisten käytäntöjen synkretismiä. (Glavatskaya 2004, 237–238.) Robbins (2004b, 129–130) sitä vastoin on todennut helluntailaiskarismaattisten liikkeiden synkretismin sijaan paikallistuvan alkuperäiskulttuureihin hyväksymällä totena paikalliset henkimaailmat ja niiden representoimat ongelmat. Siten paikalliset kysymykset



näyttäytyvät kääntyneille itselleenkin paikallisesti ymmärrettävin termein. Antisynkreettinen kahtiajakoisuus rohkaisee kristityiksi tulleita erottamaan uuden uskonsa siitä, minkä he ovat oppineet ymmärtämään traditionaalisen kulttuurina. Vaikka nämä kaksi eivät sekoitu synkreettisesti, helluntailaiskarismaattisuus johtaa niiden säilymiseen paikallisena ontologiana ja ”demonisen maailman” edustajana. Siten kulttuurisista käsityksistä tulee erityinen hybridimalli, jossa sen kaksi osaa (kristinusko ja demoniseksi mielletty traditio) pyritään huolimatta niiden välillä vallitsevista suhteista pitämään erillään. Oma aineistoni on Robbinsin (2004b) näkökulman kanssa yhtäpitävä eikä tunnista Elena Glavatskayan (2004) historiallisen katsauksen esittämää synkretismiä osaksi tämän päivän kristillisyyttä ja kulttuurisia neuvotteluja tutkimallani kentällä.

Esimerkiksi Uliana Vinokurova (2018, 10) on huomauttanut, että kansojen ja etnisten ryhmien kulttuurisen pääoman heikkeneminen voi olla myös Neuvostoliiton ajan aikaansaaman kulttuurisen trauman ilmentymää. Ihmiset hylkäävät traditionaalisina pidettyjä arvoja ja asettavat modernin, globaalin kulttuurin etusijalle. Hänen mukaansa Siperian kansat etsivätkin itseymmärryksen sijaan selviytymisen strategioita. Myös Glavatskaya (2004, 242) on kirjoittanut ”ei-perinteisen” elämäntavan mukaan elävien hantien tarpeesta kehittää uutta identiteettiä neuvostoidentiteetin menetettyä Neuvostoliiton hajoamisen myötä 1990-luvun loppuun mennessä validiutensa ja roolinsa sosiaalisen turvallisuuden takaajana. Robbins (2004a, 99–100, 102; 2020, 35) puolestaan on teoretisoinut tutkimiansa Papua-Uuden-Guinean urapmin-yhteisön nopeaa kristinuskon omaksumista argumentoimalla, että heimojen alueellisesti rakentuneiden hierarkia-asetelmien murtumisella oli merkittävä vaikutus heidän kääntymiseensä. Kristinusko tarjosi urapmineille, joilla oli ollut keskeinen rooli alueellisesti rakentuneessa rituaalijärjestelmässä mahdollisuuksia saavuttaa uudelleen alueellinen merkityksellisyytensä ja itsenäisyytensä sekä löytää rooleja tässä uudessa järjestyksessä – kouluttautuen aktiivisesti esimerkiksi pastoreiksi ja evankelistoiksi, joiden vaikutus ulottui oman paikallisyhteisön ulkopuolellekin. Vaikka tutkimieni hantien ja nenetsien tapauksessa ei oman aineistoni ja tulkintani perusteella ole kyse ensisijaisesti valtasuhteista, voidaan heidänkin tapauksessaan luvussa 2.2 esiteltyjen alueellisten ja valtakunnallisen energiapolitiikan aiheuttamien muutosten yhdessä kulttuuristen traditioiden ja kielen heikentymisen kanssa mielestäni ymmärtää luovan maaperää Vinokurovan (em. 2018) ja Glavatskayan (em. 2004) mainitsemille selviytymisstrategioiden ja uuden identiteetin etsinnälle. Siten kristinusko on aiheellista ymmärtää osana tätä prosessia; yhtenä valintana, josta seuraava elämäntapa ilmentää tutkimieni kristittyjen hantien ja nenetsien omaa aktiivisuutta ja merkityksellistä toimijuutta

näissä kulttuurillisissa muutosprosesseissa. Keskustellessamme Marian kanssa esimerkiksi kansallisista vaatteista ja hantien perinteisistä juhlapäivistä, hän totesi tietävänsä vain vähän, mutta paikkasi tätä sillä, että ”Ehkä Jumalasta [tiedän paljon]. Jumala on avannut minulle paljon.” Toistuvasti Marian kanssa keskustellessani ja aikaa viettäessäni tuli erittäin selväksi, että hänelle tärkeintä oli tietämyksen kartuttaminen Raamatusta ja kristinuskosta sekä koko elämän lävistävä henkilökohtainen suhde Jumalaan.

## 6) Johtopäätökset

Tässä pro gradu -tutkielmassa olen tarkastellut Pohjois-Venäjällä sijaitsevan evankelikaalisen seurakunnan piirissä vaikuttavien hantien ja nenetsien ajatuksia alkuperäiskulttuuriensa ja -kieltensä säilymisen ja selviämisen tilasta aikana, jona viime vuosikymmeninä niin fyysisessä, sosiaalisessa kuin uskonnollisessa maisemassa tapahtuneet muutokset ovat suuresti vaikuttaneet näiden alkuperäiskansojen elämäntapaan, elinkeinoihin ja traditioihin. Tutkimani kristillisen yhteisön kautta olen pyrkinyt peilaamaan kristinuskon antropologiassa keskusteltujen jatkuvuuden ja keskeytysten/murtumien välisiä jännitteitä ja osoittamaan, että sekä jatkuvuudella (alkuperäiskielet, juhlerinteet, pukeutuminen ja ruokatradiitot) että ehdottomalla epäjatkuvuudella (traditionaaliset, ”pakanallisina” pidetyt uskomukset) on oma roolinsa kristillisen yhteisön parissa käydyissä kulttuurillisissa neuvotteluissa. Huolimatta radikaalin muutoksen ja uskonnollisessa mielessä merkittävän epäjatkuvuuden ilmenemisestä ihmisten arjessa – ja ehkä osin juuri siksi – he usein elävät tai tekevät työtä vaaliakseen jatkuvuutta joillakin elämänsä osa-alueilla (Robbins 2020, 41). Olen analysoinut näitä muutoksia muun muassa Joel Robbinsin (2020, 52) kehittämien ajatusten kautta ja osoittanut, että kristinuskon tuoman ”uuden kulttuurin” avulla tehdään monien neuvotteluiden ristiaallokossa traditionaalinen kulttuuri ”vanhaksi” asettamalla se tuomion alle ja yhtäaikaaisesti sallimalla osan tästä menneestä löytää uudistunut paikkansa tässä *uudessa*, jonka rakentumista tutkimieni ihmisten arjessa määrittää ennen kaikkea kristinuskoko. Eva Spiisiin (2013, 128) viitaten kristillinen ja ”perinteinen” traditio sekä kulttuuri asettuvat kulttuurin osa-alueesta, laajemmasta kontekstista ja henkilökohtaisista näkemyksistä riippuen joko

vastakkain, sovintoon toistensa kanssa tai rinnakkain. Tutkimilleni ihmisille nämä neuvottelut olivat yksityisiä omantunnon kysymyksiä eikä heidän ollut helppo puhua niistä.

Puhuessaan minun kanssani kulttuurin säilymisestä tai katoamisesta, he ohjasivat usein keskustelun kielikysymyksiin ja tahtoivat käydä keskustelua aiheesta niiden kautta. Omaan kieleen liittyvät kysymykset herättivätkin ihmisissä monenlaisia tunteita aina ilosta ja toivosta syvään suruun ja kipeisiin muistoihin. Vanhempi sukupolvi puhui etenkin kielen yhteydessä paljon siitä, miten asiat olivat olleet heidän lapsuudessaan ja miten asiat vastaavasti olivat nyt heidän lastensa tai lastenlastensa kohdalla, tuoden voimakkaasti ajallisesti vertailevan näkökulman kysymyksiin kulttuurin muutoksesta. He ilmaisivat surunsa siitä, etteivät heidän lapsensa tai lapsenlapsensa enää osaa puhua hantia tai nenetsiä, mutta toistuvasti siirsivät vastuuta kielen opettamisen ja seuraaville sukupolville siirtämisen suhteen pois itsestään. Toisaalta venäjän kieli nähtiin takeena yhteiskunnassa pärjäämiselle eivätkä lapset ja nuoret juurikaan osoittaneet kiinnostusta hantin tai nenetsin kieleen. Tutkimieni kristittyjen hantien ja nenetsien näkemykset eivät radikaalisti poikenneet esimerkiksi haastatteleman ei-kristityn museotyöntekijän näkemyksistä, mitä tulee kulttuuristen traditioiden ja taitojen siirtymisen ilmeiseen heikkenemiseen vanhemmalta sukupolvelta nuoremmalle.

Keskustelunaloituksiini ja kysymyksiini vastattiin toistuvasti siten, että minua tutkijana ohjattiin jonnekin toiseen paikkaan, joidenkin toisten ihmisten (tuttujen tai tuntemattomien) luokse tai kerrottiin minun tulleen liian myöhään – kerrottiin kulttuurin olevan jotain, mikä on jo jäänyt menneisyyteen. Sellaiset toteamukset kuin *”Emme me mitään ajattele”* (ven. *My nitšego ne dumajem*), *”Sellaista se meidän elämämme on”* (ven. *Vot takaja žizn naš*) ja *”Me ajattelemme näin helposti/kevyesti”* (ven. *My dumajem tak legko*), olivat kerta toisensa jälkeen toistuvia. Nämä ja kaikenlainen vastuun ulkoistaminen ja siirto pois omilta harteilta heijastelevat kenties alkuperäiskansojen ajoittain hyvin vaikeaa ja traumaattista historiaa – joskin niissä voi halutessaan kuulla kaikuja myös heidän asemastaan 2000-luvun Venäjällä. Niinkin arkisten ja ”yksityisten” asioiden kuin alkuperäiskielten puhumisen suhteen tutkittavieni asenteet ja ajatukset olivat kuin voimattomuuden huokauksia. Babushkani Lidian sanoin: *Minä en voi sinua auttaa mitenkään. (...) En minä ole kukaan [kertomaan kulttuurista], minä en ylipäättään tiedä mitään. (...) Kotona vain istun, eläkeläinen. Siinä kaikki! Minun kansastani, minun kielestäni, minun kulttuuristani – minulta ei kukaan kysy.”*

Vaikka tutkittavani eivät kokeneet olevansa asiantuntijoita (ven. *spetsialistii*) kertomaan kulttuureistaan, oli yksi kulttuurin osa-alue, jonka he kertoivat tuntevansa. ”*Voimme kertoa sinulle Jumalasta*”, he totesivat usein keskustelumme edetessä – ohjaten puhetta näin heidän näkökulmastaan kaikissa neuvotteluissaankin kenties selvemmille ja helpommin navigoitaville vesille, kuin käsitelmörön nimeltään *kulttuuri* lähettyville. Seurakunta näyttäytyi heidän arjessaan paikkana, johon he kaikkien muutosten keskellä ikään kuin kiinnittyivät ja joka edusti heille myös turvaa. He kokivat saaneensa kristinuskon myötä *uuden kulttuurin* vanhan tilalle ja olivat erittäin aktiivisia toimijoita tämän kristillisen kulttuurin rakentamisessa osana seurakuntayhteisöä. Neuvottelua perinteisen ja uuden sekä muutoksen ja pysyvyyden konsepteista he kävivät nimenomaan kristinuskon ja seurakunnan kautta, joka Berjozassa ja Sosnassa on suhteellisen nuori elementti. Tässä tasapainoilussa traditionaalisen kulttuurin yksittäiset piirteet, kuten pukeutuminen, juhlat tai ruoka saivat hyvin erilaisia merkityksiä ja niille annettiin erilainen painoarvo, mutta keskustelua kulttuurin muutoksesta käytiin ennen kaikkea hyvin henkilökohtaisen kristillisyyden ja kokemusmaailman lävitse. Esimerkiksi tundraelämää ja perinteisiä juhlapäiviä koskevassa puheessa oli kuultavissa kaipaava ja surumielinen sävy, kun taas joistakin kulttuuripiirteistä oltiin valmiit kristinuskon ja yhteiskunnan muutoksen vuoksi vapaaehtoisesti luopumaan. Jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden käsitykset ovat arjessa vahvasti toisiinsa kietoutuneita ja hyvin tilannesidonnaisia ja näiden välinen jännite näyttäisikin todella olevan kulttuurillista muutosta ja uuden identiteetin luomista kannatteleva voimatekijä (Vallikivi 2009, 61).

Suhteessa traditionaaliseen alkuperäisuskontoon ja siihen liittyviin tapoihin tutkimani kristityt nenetsit ja hantit ilmaisivat voimakasta epäjatkuvuutta. Tutkimustulokseni asettuvat siten vastakkaisiksi niille Pohjoista ja sen alkuperäiskansojen kristillisyyttä koskeville tutkimuksille, jotka esittävät synkretismin pitävän paikkansa ja osoittavat selkeästi, että tutkimilleni ihmisille kristinuskko on kaikkea muuta kuin perinteisen ja uuden synkretistinen sekoitus – heille se on jatkuvan neuvottelun ja erontekojen viidakko, missä käytävissä neuvotteluissa inhimillisten tunteiden kirjo on hyvin vahvasti läsnä. Esimerkiksi vähemmistökielten suhteen tutkimani hantit ja nenetsit ilmaisivat voimakasta jatkuvuutta ja myös paikallisessa seurakunnassa suhde niihin oli erityisen myönteinen ja rohkaiseva. Robbinsin (2007, 7; 2004a, 27) kristinuskon antropologian historiaa koskevan kritiikin kanssa yhtäpitävästi voin todeta tutkimustulosteni osoittavan hyvin selkeästi, että kristinuskko todella on autenttinen osa paikallista kulttuuria ollen hantien ja nenetsien itsensä valitsema uskomusjärjestelmä, jonka kulttuurillinen ulottuvuus heidän arjessaan on itsessään hyvin rikas ja moninainen. Tutkielmani provokatiivisen otsikon,

babushkani Lidian kannanoton ”*Minulla on Jumala nyt, kulttuuria minulla ei ole*” kanssa rohkenen siis tältä osin olla vahvasti eri mieltä. Kulttuurin käsitteenä tutkittavani liittivät tilanteesta riippuen hyvin erilaisiin asioihin ja se herätti heissä myös monenlaisia reaktioita.

Keskustelua kulttuurin muutoksesta käytiin tutkimaani seurakuntaan kuuluvien ihmisten parissa hyvin eri lähtökohdista ja siihen suhtauduttiin hyvin eri tavalla. Esimerkiksi Olga oli valmis kristillisestä uskostaan käsin hylkäämään ”vanhan kulttuurin” ja oli valmis heittämään sen ”roskana pois”, kun esimerkiksi Yelena puolestaan oli halukas käymään keskustelua, jossa myös perinteiset uskomukset on sallittua mainita. Tutkimustulokseni osoittavatkin, että saman kristillisen yhteisön sisään mahtuu hyvin eriäviä näkemyksiä, joista myös käydään avointa keskustelua seurakunnan jäsenten kesken. Toisinaan muiden kansallisuuksien edustajat vaikuttivat vaativan nenetsejä ja hanteja itseään voimakkaimmin äänenpainoin kielen ja kulttuurin säilymisen eteen tehtävää työtä ja keinojen löytämistä sen edistämiseksi. Siten seurakunta ja tutkittavieni näkemykset on syytä nähdä dynaamisina ja muutoskykyisinä – vain tulevaisuus ja mahdolliset seuraavat tutkimukset voivat näyttää, mihin suuntaan heidän kulttuurilliset käsityksensä ja käytäntönsä muotoutuvat ja millainen on se kulttuuri, jota he yksilöinä ja yhteisönä päivä toisensa jälkeen rakentavat.

Olen kiitollinen kaikille ihmisille, joiden elämää sain kenttämatkojeni puitteissa seurata, ja jotka avasivat minulle oven tavalliseen arkeensa ja jaksoivat kerta toisensa jälkeen keskustella kanssani usein vaikeitakin tunteita herättävistä ajatuksistaan, mielipiteistään ja muistoistaan. Kiitos pohjoisen ystävät, te mahdollistitte tämän etnografian.

## 7) Lähteet

Airaksinen, Tiina (2002) Pohjoisten kansojen karhukultti. Teoksessa Idliko Lehtinen (toim.) Siperia: Taigan ja tundran kansoja. Helsinki: Museovirasto, 146–154.

Allemann, Lukas & Dudeck, Stephan (2019) Sharing Oral History With Arctic Indigenous Communities: Ethical Implications of Bringing Back Research Results. *Qualitative Inquiry* 25 (9–10), 890–906.

American Anthropological Association (AAA) (2009) Code of ethics of the American Anthropological Association.

Bell, Wilson (2011) *The GULAG and Soviet Society in Western Siberia, 1929–1953*. University of Toronto.

Broz, Ludek (2009) Conversion to Religion? Negotiating Continuity and Discontinuity in Contemporary Altai. Teoksessa Mathijs Pelkmans (toim.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. New York: Berghahn Books, 17–37.

Cerwonka, Allaine & Malkki, Liisa (2007) *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press.

Coleman, Simon & Hackett, Rosalind I. J. (2015) Introduction: A New Field? Teoksessa Simon Coleman & Rosalind I. J. Hackett (toim.) *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York: New York University Press, 1–37.

Clark, William (2009) Networks of Faith in Kazakhstan. Teoksessa Mathijs Pelkmans (toim.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. New York: Berghahn Books, 129–142.

Daswani, Girish (2013) The Globalization of Pentecostalism and the Limits of Globalization. Teoksessa Janice Boddy & Michael Lambek (toim.) *A Companion to the Anthropology of Religion*. Chishester: Wiley-Blackwell, 239–253.

Eriksen, Thomas H. (2014) *Toista maata?: johdatus antropologiaan*. Suomentanut Maarit Forde & Anna-Maria Tapaninen. Helsinki: Gaudeamus.

Garriott, William & O'Neill, Kevin Lewis (2008) Who is a Christian? Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity. *Anthropological Theory* 8:4, 381–398.

Glavatskaya, Elena (2001) Religious and ethnic identity among the Khanty: Process of Change. *Senri Ethnological Studies* 56, 15–26.

Glavatskaya, Elena (2004) Religious and Ethnic Revitalization among the Siberian Indigenous People: The Khanty Case. *Senri Ethnological Studies* 66, 231–246.

Golovnev, Andrei & Osherenko, Gail (2018) *Siberian survival: The Nenets and their story*. Second edition. New York: Cornell University Press.

Gray, Patty & Vakhtin, Nikolai & Schweitzer, Peter (2003) Who owns Siberian ethnography? A critical assessment of a re-internationalized field. *Sibirica: the journal of Siberian studies* 3:2, 194–216.

Gritsenko, Daria & Efimova, Elena (2018) Planning for a sustainable Arctic: Regional development in the Yamalo-Nenets Autonomous Okrug (Russia). Teoksessa Veli-Pekka Tynkkynen, Shinichiro Tabata, Daria Gritsenko & Masanori Goto (toim.) *Russia's Far North: The Contested Energy Frontier*. Milton: Routledge, 67–82.

Helsingin Sanomat 30.5.2018. Valtava kaasuhanke vei kalat ja pilasi vedet, syyttää suomensukuinen alkuperäiskansa – Venäjän arktisella niemimaalla vallitsee siirtomaatunnelma.

Hønneland, Geir (2016) *Russia and the Arctic: Environment, Identity and Foreign Policy*. London: I. B. Tauris.

Huttunen, Laura (2010) Tiheä kontekstointi: haastattelu osana etnografista tutkimusta. Teoksessa Johanna Ruusuvoori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino, 30–50.

Hytönen-Ng, Elina (2016) Tutkijana ja ystävänä. Läheisyys ja etäisyys etnografisessa kenttätyössä. Teoksessa Jukka Jouhki & Tytti Steel (toim.) *Etnologinen tulkinta ja analyysi – kohti avoimempaa tutkimusprosessia*. Helsinki: Suomen kansantietouden tutkijain seura ry, 270–295.

International Arctic Social Sciences Association (IASSA) (2020) Principles and Guidelines for Conducting Ethical Research in the Arctic.

Jordan, Peter (2004) Ethnic survival and the Siberian Khanty: On-going transformations in seasonal mobility and traditional culture. *Nomadic Peoples* 8:1, 17–42.

Kazakevich, Olga & Kibrik, Aleksandr (2015) Language Endangerment in the CIS. Teoksessa Matthias Brenzinger (toim.) *Language Diversity Endangered*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 233–262.

Krauss, Michael (2008) Classification and Terminology for Degrees of Language Endangerment. Teoksessa Matthias Brenzinger (toim.) *Language Diversity Endangered*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 1–8.

Laptander, Roza I. & van Dongera, Rixt & Sterk, Richt (2016) Nenets, Khanty and Selkup languages in the education of the Yamal region, Russia. Leeuwarden/Ljouwert: Mercator European Research Centre on Multilingualism and Language Learning.

Laptander, Roza (2017) Collective and Individual Memories: Narrations about the Transformations in the Nenets Society. *Arctic Anthropology* 54:1, 22–31.

Lar, Leonid A. (2005) *Shamans and Gods*. Tyumen: Publishing House of the Institute of the Northern Development SD RAS.

Laugrand, Frédéric (2012) The transition to Christianity and Modernity among Indigenous People. *Reviews in Anthropology* 41:1, 1–22.

Leete, Art & Vallikivi, Laur (2011) Imitating Enemies or Friends: Comparative Notes on Christianity in the Indigenous Russian Arctic During the Early Soviet Period. *Asian ethnology* 70:1, 81–104.

Lehtinen, Idliko (2002) Siperian kansojen puvut – käytännöllisyyttä ja ylellisyyttä. Teoksessa Idliko Lehtinen (toim.) *Siperia: Taigan ja tundran kansoja*. Helsinki: Museovirasto, 108–145.

Liarskaya, Elena (2013) Boarding school on Yamal: History of development and current situation. Teoksessa Erich Kasten & Tjeerd de Graaf (toim.) *Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage*. Kulturstiftung Sibirien: Fürstenberg/Havel, 159–180.



Liarskaya, Elena (2005) Northern residential schools in contemporary Yamal Nenets culture. *Sibirica: the journal of Siberian studies* 4:1, 74–87.

Liarskaya, Elena (2009) Settlement Nenets on the Yamal Peninsula: Who Are They? *Folklore (Estonia)* 41, 33–46.

Liarskaya, Elena (2010) Women and the tundra: Is there a Gender Shift on Yamal? *The Anthropology of East Europe review*, 28:2, 51–84.

Moseley, Christopher (2010) (toim.) *Atlas of the World's Languages in Danger*. Paris: UNESCO Publishing. <http://www.unesco.org/languages-atlas/en/atlasmap.html>. Viitattu 1.4.2021.

Pelkmans, Mathijs (2009) Introduction. Teoksessa Mathijs Pelkmans (toim.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. New York: Berghahn Books, 1–16.

Polian, Pavel (2004) *Against Their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the USSR*. New York: Central European University Press.

Raamattu. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

Rassool, Ciraj (2009) Ethnographic Elaborations, Indigenous Contestations, and the Cultural Politics of Imagining Community: A View from the District Six Museum in South Africa. Teoksessa Susan Sleeper-Smith (toim.) *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous Perspectives*. Lincoln: University of Nebraska Press, 106–126.

Rastas, Anna (2010) Haastatteluaineistojen monet tehtävät etnografisessa tutkimuksessa. Teoksessa Johanna Ruusuvuori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino, 64–89.

RKI (2021) Raamatunkäännösinstituutin verkkosivut. <https://www.rki.fi/>. Viitattu 22.3.2021.

Robbins, Joel (2003a) On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion (London, 1971)* 33:3, 221–231.

Robbins, Joel (2003b) What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion (London, 1971)* 33:3, 191–199.

Robbins, Joel (2004a) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Robbins, Joel (2004b) The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual review of anthropology* 33:1, 117–143.

Robbins, Joel (2007) Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48:1, 5–38.

Robbins, Joel (2015) Afterword: The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism. Teoksessa Simon Coleman & Rosalind I. J. Hackett (toim.) *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York: New York University Press, 243–252.

Robbins, Joel (2020) *Theology and the Anthropology of the Christian life*. Oxford: Oxford University Press.

Salminen, Tapani (2015) Endangered Languages in Europe. Teoksessa Matthias Brenzinger (toim.) *Language Diversity Endangered*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 205–232.

Salminen, Tapani (2002) Siperian kielten ja kansojen moninaisuus. Teoksessa Idliko Lehtinen (toim.) *Siperia: Taigan ja tundran kansoja*. Helsinki: Museovirasto, 7–22.

Siikala, Anna-Leena & Ulyashev, Oleg (2002) Henkien maisema: Pohjoishantien pyhät paikat ja niiden rituaalit. Teoksessa Idliko Lehtinen (toim.) *Siperia: Taigan ja tundran kansoja*. Helsinki: Museovirasto, 155–185.

Spies, Eva (2013) Coping With Religious Diversity: Incommensurability and Other Perspectives. Teoksessa Janice Boddy & Michael Lambek (toim.) *A Companion to the Anthropology of Religion*. Chishester: Wiley-Blackwell, 118–136.

Suominen, Karina (2002) ”Meillä ei ole kulttuuria.” Kulttuuriantropologina nenetsikylässä. Teoksessa Idliko Lehtinen (toim.) *Siperia: Taigan ja tundran kansoja*. Helsinki: Museovirasto, 249–255.

Tabata, Shinichiro & Tabata, Tomoko (2018) Economic development of the Arctic Regions of Russia. Teoksessa Veli-Pekka Tynkkynen, Shinichiro Tabata, Daria Gritsenko & Masanori Goto (toim.) *Russia's Far North: The Contested Energy Frontier*. Milton: Routledge, 11–26.

Tiaynen, Tatiana (2013) *Babushka in Flux: Grandmothers and Family-making between Russian Karelia and Finland*. Tampere: Tampere University Press.

Tolouze, Eva (2004) *On Forest Nenets Narrative Genres*. Teoksessa Art Leete & Ülo Valk (toim.) *Studies in Folk Culture – People’s Lives: Songs and Stories, Magic and Law*. Tartu: Tartu University press, 36–64.

Tolouze, Eva (2008) *About missionary studies today: new approaches on the study of Christianisation among the Khanty and the Nenets*. Teoksessa Peter Pomozi (toim.) *Navigare humanum est... Pusztay János hatvanadik születésnapjára*. Budapest: Finnugor Népek Világkongresszusa Magyar Nemzeti Szervezete, 221–228.

Toulouze, Eva (2011). *Indigenous Agency in the Missionary Encounter: The Example of the Khanty and the Nenets*. *Journal of ethnology and folkloristics*, 5:1, 63–74.

Tynkkynen, Veli-Pekka (2016) *Energy as Power – Gazprom, Gas Infrastructure, and Geo-governmentality in Putin's Russia*. *Slavic Review* 75:2, 374–395.

Tynkkynen, Veli-Pekka (2019) *The Energy of Russia: Hydrocarbon culture and Climate Change*. Cheltenham, Gloucestershire: Edward Elgar Publishing.

Ulyashev, Oleg (2012) *Midsummer’s Day: Tradition in the Life and the Life in the Tradition of the Northern Khanty*. *Anthropology & archeology of Eurasia* 50:4, 12–22.

Ulyashev, Oleg & Siikala, Anna-Leena (2011) *Hidden Rituals and Public Performances: Traditions and Belonging Among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Vagramenko, Tatiana (2018) *Chronotopes of Conversion and the Production of Christian Fundamentalism in the Post-Soviet Arctic*. *Sibirica: the journal of Siberian studies* 17:1, 63–91.

Vallikivi, Laur (2009) *Christianization of words and selves: Nenets reindeer herders joining the state through conversion*. Teoksessa Mathijs Pelkman (toim.) *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. New York: Berghahn Books, 59–83.

Vallikivi, Laur (2011) What does matter?: Idols and Icons in the Nenets tundra. *Journal of ethnology and folkloristics* 5:1, 75–95.

Vallikivi, Laur (2014) On the Edge of Space and Time: Evangelical Missionaries in the Post-Soviet Arctic. *Journal of ethnology and folkloristics* 8:2, 95–120.

Vinokurova, Uliana (2018). Indigenous Peoples of Siberia and the Challenges of the Twenty-First Century. *Sibirica: the journal of Siberian studies* 17:3, 3–15.

Wiget, Andrew & Balalaeva, Olga (2011) *Khanty, People of the Taiga Surviving the 20th Century*. Fairbanks: University of Alaska Press.