



UNIVERSITY OF HELSINKI

This document is downloaded from
HELDA - The Digital Repository of
University of Helsinki.

Title	Ympäristö ja kulttuuri
Author(s)	Tammisto Tuomas
Editor(s)	Kallinen, Timo; Nygren, Anja; Tammisto, Tuomas
Citation	Kallinen, Timo; Nygren, Anja ja Tammisto, Tuomas (toim.) Ympäristö ja kulttuuri, Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisuja 2012:11, Helsinki 2012, 470 s.
Date	2012
URL	http://hdl.handle.net/10138/35717

HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

HELDA - The Digital Repository of University of Helsinki - Terms and User Rights

By using HELDA - The Digital Repository of University of Helsinki you are bound by the following Terms & Conditions.
Please read them carefully.

I have read and I understand the following statement:

All material supplied via HELDA is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Ympäristö ja kulttuuri -kirja tuo uusia ja omaperäisiä avauksia maailmanlaajuisiin ympäristökysymyksiin sekä kuvaa monipuolisesti erilaisia ympäristöön liitettyjä kulttuurisia merkityksiä ja arvoja eri puolilla maailmaa. Omakohtaiseen ja pitkäkestoiseen kenttätööhön perustuva antropologinen tutkimus tarjoaa ainutlaatuisen näkökulman ympäristökysymyksiin ottamalla vakavasti ihmisten erilaiset tavat jäsentää luontoa ja ympäristöään. Antropologinen tutkimus tuottaa näin tietoa, joka jää usein laajan mittakaavaan tutkimuksissa huomioon ottamatta. Vahvasta paikallisenäkökulmastaan huolimatta antropologinen lähestymistapa on aina myös vertaileva ja siten yleinen.

Suurin osa kirjan kirjoittajista on antropologeja, mutta joukossa on myös muita yhteiskuntatieteellisen ympäristötutkimuksen sekä metsätieteiden edustajia. Kirjoittajissa on sekä väitelleitä että nuoria, uraansa aloittelevia tutkijoita Helsingin, Oulun, Jyväskylän ja Turun yliopistoista.

Sosiaalitieteiden laitoksen
julkaisu 2012:10



9789521076497

Ympäristö ja kulttuuri

Toimittaneet Timo Kallinen, Anja Nygren ja Tuomas Tammisto

Ympäristö ja kulttuuri



Toimittaneet
Timo Kallinen, Anja Nygren
ja Tuomas Tammisto

Ympäristö ja kulttuuri

Ympäristö ja kulttuuri

Toimittaneet

Timo Kallinen, Anja Nygren ja
Tuomas Tammisto

Helsingin yliopisto
Sosiaalitieteiden laitos
2012

Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisuja 2012:11
Sosiaali- ja kulttuuriantropologia

© kirjoittajat ja toimittajat

Kansi ja taitto: Majja Räisänen
Kannen kuva: Kurt Walter

Painettua julkaisua myy ja välittää:
Unigrafian kirjamyynti
<http://kirjakauppa.unigrafia.fi/>
books@unigrafia.fi
PL 4 (Vuorikatu 3 A) 00014 Helsingin yliopisto

ISSN-L 1798-9124
ISSN 1798-9051 (verkkojulkaisu)
ISSN 1798-9124 (painettu)
ISBN 978-952-10-7649-7 (nid.)
ISBN 978-952-10-7650-3 (PDF)

Unigrafia, Helsinki 2012

KIITOKSET

Toimittajat haluavat kiittää lämpimästi kaikkia kirjan kirjoittajia hyvästä yhteistyöstä. Kirjan syntyprosessin aikana kirjoittajat lukivat ja kommentoivat toistensa tekstejä ja moni osallistui myös toukokuussa 2010 järjestettyyn kirjoittajatapaamiseen. Erityiskiitos kuuluu Tuija Kirkiselle, jonka tarjoama apu käsikirjoituksen viimeisessä editointivaiheessa oli korvaamatonta.

Kirjan syntyhistoria ulottuu Suomen Antropologisen Seuran linjaukseen ryhtyä edistämään suomenkielistä antropologista kirjallisuutta, joka käsittelee ajankohtaisia aiheita. Ensimmäinen tuotos oli vuonna 2009 ilmestynyt artikkelikokoelma *Rahan kulttuuri* ja nyt käsillä oleva teos on jatkoa tälle projektille. Ympäristöteema oli alun perin Tuomas Tammiston ehdotus ja se sai erinomaisen vastaanoton Seuran jäsenistöltä. Kiitämme silloista esimiestä Minna Ruckensteiniä ja Seuran muita toimihenkilöitä saamastamme tuesta.

Kiitämme Raimo Parikkaa, jonka aloitteesta kirja otettiin mukaan Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisusarjaan. Lisäksi haluamme kiittää sosiaali- ja kulttuuriantropologian sekä kehitysmaatutkimuksen oppiaineita Helsingin yliopistossa. Kiitämme myös Yrjö Hailaa, Ari Lehtistä ja Hanna Snellmania arvokkaasta avusta.

Helsingissä 10. toukokuuta 2012

Timo Kallinen, Anja Nygren ja Tuomas Tammisto

SISÄLLYS

JOHDANTO

Timo Kallinen, Anja Nygren ja Tuomas Tammisto
Luonto-kulttuuri -jaotteluista tilanteellisiin luontosuhteisiin 9

I KOSMOLOGIA JA LUONTOSUHDE

Eeva Berglund
”Luonnon jälkeen”: Metsäinen kulttuuri vuosituhannen
taitteen Suomessa 39

Timo Kallinen
Luonto fetissinä ja laskelmana 61

Tiina Suopajärvi
Liukuvat metsäyhteisöt: Yhteisöllisyys metsäammattilaisten
luonnonsuojelukertomuksissa 83

Kurt Walter ja Minna Hares
Intian pyhät lehdot: Metsän ja puiden kulttuurinen merkitys
metsänhoidossa ja suojelussa 107

II PAIKKA JA HISTORIA

Tuija Kirkinen

Myyttisen erämaan esihistoria: Arkeologian erämaakäsitykset ekokriittisestä näkökulmasta 131

Karina Lukin

Eksyvä löytää: Maiseman tulkintoja nenetsien kokemuskerronnassa 157

Anneli Meriläinen-Hyvärinen, Kristiina Korjonen-Kuusipuro ja Anna-Liisa Väyrynen

Vallan kieli ja mieli: Paikan menetyksiä Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran alueilla 177

Tuomas Tammisto

Aika, paikka ja historia Papua-Uuden-Guinean mengienien ympäristössä 207

III ALKUPERÄ JA OIKEUS

Minna Opas

Luonnon politiikka: Yinejen sosiokosmologiset suhteet ja Manun kansallispuistokysymys Perussa 235

Hilkka Peltola

Yhteisöä etsimässä? Instituutiot, etniset suhteet ja yhteisömetsän hallinta Kamerunin ylängöllä 257

Nika Potinkara

Pohjoisen jalot villit? Alkuperäiskansan maa- ja luontosuhteet etnopolitiikassa keskustelussa 281

IV TOIMEENTULO JA PERINTEET

Hannu I. Heikkinen

Perinteisen karjatalouden julkisivut ja takapihat Arizonassa 305

Heini Vihemäki

Osallistavaa vai ulossulkevaa suojelua? Viljelijöiden asema ja toimijuus Dereman suojelualueen perustamisessa Koillis-Tansaniassa 329

Heikki Wilenius

Yhdessä pellolla ja yksin metsässä: Toimeentulostrategiat kalimantanlaisessa kaskiviljelytaloudessa 355

V YMPÄRISTÖHALLINTA

Anu Lounela

Ympäristökonflikti Keski-Jaavalla: Antropologisen tutkimuksen ja poliittisen ekologian leikkauspisteessä 379

Anja Nygren

Monipaikkainen etnografia: Sertifioitujen tuotteiden matka Hondurasin yhteisömetsistä Euroopan design-markkinoille 407

Simo Sarkki

Hallinnan koukkuja Lapin metsäkiistoissa 435

LOPPUSANAT

Timo Kaartinen

Nemean leijona: Ympäristö, ihmisyyden ja sosiokulttuuriset käytännöt 461

Kirjoittajat 467

JOHDANTO

Luonto-kulttuuri -jaotteluista tilanteellisiin luontosuhteisiin

Timo Kallinen, Anja Nygren ja Tuomas Tammisto

Luonto ja ympäristö ovat olleet pitkään, joskin hyvin eri tavoin, antropologien mielenkiinnon kohteena. On keskusteltu muun muassa luonnon ja kulttuurin ensisijaisuudesta ihmisyhteisöjen toiminnassa, kulttuuri on käsitetty tavaksi sopeutua luontoon ja ympäristö on tunnustettu antropologien usein tutkimien pieniyhteisöjen toimeentulon lähteeksi. Vastaavasti pitkäikäinen länsimainen fantasia ”jalosta villistä” on saanut ekologisen vastineensa, jossa alkuperäiskansat on haluttu nähdä muuttumattoman luonnon vartijoina. Toisaalta taas modernistisessa kehityskeskeisessä ajattelussa ja ympäristöpolitiikassa paikallisia yhteisöjä, kuten esimerkiksi kierteleviä kaskiviljelijöitä tai paimentolaisia, on usein pidetty ympäristöongelmien pääasiallisena aiheuttajana ja heidän elämäntapaansa ekologisesti kestäättömänä.

Uusi tutkimus niin yhteiskunta- kuin ympäristötieteissäkin on osoittanut edellä kuvatut näkemykset auttamattoman vanhentuneiksi. Perinteisistä luonto-kulttuuri tai paikallinen-globaali -kah-

tiajaotteluista on pyritty irrottautumaan kohti kokonaisvaltaisempia näkemyksiä ihmisen ja ympäristön välisistä suhteista. On osoitettu, etteivät ihmisyhteisöt ainoastaan sopeudu luontoon, vaan että ne ovat kiinteässä vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. Esimerkiksi ”lähellä luontoa” elävät yhteisöt voivat suhtautua hyvinkin myönteisesti ympäristönsä muokkaamiseen — kuten metsänhakkuisiin — ja toisaalta paikalliset viljelymuodot ovat osoittautuneet usein kekseliäiksi ja ympäristöllisesti kestäviksi toimeentulon hankintatavoiksi. Ympäristön tuottaminen ei ole myöskään pelkkää materiaalista toimintaa, vaan ihmisen suhde ympäristöön on samalla symbolinen, käsitteellinen ja kulttuurinen. Lisäksi poikkitieteellinen poliittisen ekologian suuntaus on osoittanut, että ihmisten vuorovaikutus ympäristön kanssa on kiinteästi sidoksissa valtakysymyksiin. Monenlaiset valtasuhteet liittyen esimerkiksi sukupuoleen, sosiaaliseen identiteettiin tai taloudelliseen asemaan vaikuttavat tapoihin kontrolloida ympäristön käyttöä ja toisaalta myös muokkaamalla ympäristöä näitä suhteita tuotetaan uudelleen.

Vaikka luonto-kulttuuri -suhteiden tutkimuksella on antropologiassa pitkät perinteet, ympäristökysymysten parissa työskentelevillä antropologeilla on keskenään hyvinkin erilaisia näkemyksiä ihmisen ja ympäristön välisistä suhteista. Näitä teoreettisia ja tulkinnallisia eroavaisuuksia lisää se, että ympäristökysymykset yhdistävät eri analyysitapoja ja – tasoja. Ilmastonmuutoksen kaltaiset maailmanlaajuiset ympäristöongelmat vaativat pohtimaan paikallisen ja globaalin yhteen kietoutumista. Vastaavasti luonnonvarojen käyttö ja kontrolli yhdistävät taloudelliset, ympäristölliset ja ihmisoikeuskysymykset eri tavoin eri paikoissa. Voidaan esimerkiksi kysyä, mitä poliittisia vaikutuksia ympäristön muokkaamisella on? Minkälaisia identiteettejä ihmiset luovat suhteessa ympäristöönsä? Miten eri yhteisöt ja yhteiskunnat käsitteellistävät ympäristöään? Minkälaisia uusia ympäristöjä ihminen tuottaa? Mikä on ympäristön ja talouden välinen suhde?

Tämän teoksen artikkelit edustavat nykyisen ympäristöantropologian keskeisiä teemoja ja suuntauksia. Samalla artikkelit tuovat

esille sitä erilaisten näkemysten kirjoa, joka syntyy pohdittaessa monimutkaisia ympäristön, yhteisöjen ja kulttuurien välisiä suhteita. Kirjan ensimmäinen osio käsittelee kosmologiaa eli eri kulttuureissa ja yhteisöissä vallitsevia käsityksiä maailmankaikkeudesta ja luontosuhteesta. Monet tämän osion artikkeleista valottavat mielenkiintoisella tavalla sitä tosiasiaa, että kaikki ”perinteiset yhteisöt” eivät välttämättä jaa käsitystä ihmisyyhteisölle erillisestä luonnosta. Samalla kirjan ”länsimaista” luontosuhdetta käsittelevät artikkelit osoittavat, että myös teollistuneissa maissa asuvilla ihmisillä on omat kulttuuriset käsityksensä ympäristöstä sen sijaan, että kosmologiset käsitykset olisivat vain ”eksoottisen toisen” ominaisuuksia.

Luontosuhteen sosiaalista ja kulttuurista monimuotoisuutta pohditaan myös tämän teoksen toisessa osiossa eli paikkaa ja historiaa käsittelevissä artikkeleissa. Paikkaan ja historiaan liittyvät keskustelut ovat mielenkiintoisia ennen kaikkea siksi, että paikan erilaisia merkityksiä tarkastelemalla voidaan purkaa auki yleismaailmallista näkemystä ympäristöstä pelkkänä aineellisena resurssina ja valottaa niitä monimuotoisia symbolisia merkityksiä, joita ympäristöllä ihmisille on. Vastaavasti artikkelit osoittavat sen kirjon, jolla ihmiset hahmottavat paikkaa, maisemaa ja tilaa. Kirjan kolmannessa osiossa käsitellään alkuperäiskansoja sekä kysymyksiä autenttisuudesta ja siihen liittyvistä ympäristöoikeuksista. Viimeaikaista keskustelua linjaten artikkeleissa osoitetaan niitä ongelmia, joita epäpoliittinen luonnonsuojelu ja metsienhoito monille paikallisyhteisöille ovat aiheuttaneet, ja toisaalta puretaan auki näkemystä alkuperäiskansoista ekologisesti jaloina villoina.

Kirjan neljännessä osiossa perehdytään erilaisiin toimeentulomuotoihin ja niihin liittyviin ekologistiin käytänteisiin. Tämä ihmisten ja ympäristön välistä vuorovaikutusta käsittelevä aihepiiri on ollut keskeisenä kiinnostuksen kohteena ympäristöantropologiassa jo pitkään. Artikkeleissa maankäyttötapoja ja toimeentulomuotoja tarkastellaan paitsi fyysistä ympäristöä muokkaavina toimintoina, myös sitä minkälaisia merkityksiä eri toimeentulomuodot ympäristöä kohtaan tuottavat.

Kirjan viidennessä osiossa käsitellään ympäristöhallintaa paikallisten ja globaalien toimijoiden risteyskenttänä. Etenkin voimakkaasti globalisoituvassa maailmassa paikkaan kiinnittyvät tavat hahmottaa luonnonvaroja osana toimeentuloa ja kulttuurista identiteettiä törmäävät helposti pyrkimyksiin kontrolloida ja hyödyntää paikallisia luonnonvaroja osana globaalien markkinoiden ja ympäristöhallinnan virtoja. Myös tässä osiossa kirjoitusten näkökulma vaihtelee mielenkiintoisella tavalla paikallisluonnon suojeluun liittyvistä hankkeista kansainvälisiä ympäristösertifiointeja, reilua kauppaa ja metsäntuotteiden globaaleja arvoketjuja käsitteleviin teemoihin.

Valtaosa tämän teoksen artikkeleista perustuu omakohtaiseen, osin hyvinkin pitkäkestoiseen etnografiseen kenttätööhön. Juuri pitkäaikaisen kenttätöön ansiosta antropologialla on erityistä annettavaa yhteiskuntatieteelliselle ympäristötutkimukselle. Etnografisessa kenttätöössä paikallinen luontosuhde otetaan vakavasti ja sen merkitystä pohditaan sosiaalisessa ja kulttuurisessa kehyksessään. Kenttätö tuottaa siten tietoa, joka jää helposti laajan mittakaavan tutkimuksissa huomioon ottamatta. Antropologit eivät kuitenkaan tutki suljettuja tai eristyneitä yhteisöjä, vaan paikallisen ja globaalin välisen rajan häilyvyys ja monimuotoisuus on tunnustettu tieteenalalla jo pitkään (Carrier 2004; Chernela 2005; Gupta & Ferguson 1992; Paulson & Gezon 2005). Tätä asiaa on valotettu tämän kirjan tutkimuksissa monin eri tavoin. Siinä missä osa kirjoittajista pyrkii huomioimaan globaalin vaikutukset paikallisissa olosuhteissa, toiset kirjoittajista toteuttavat monipaikkaista etnografiaa, jossa erilaisia toimijoita ja yhteiskunnallisia tasoja tutkitaan toisiinsa linkittyneinä.

Kosmologia ja luontosuhde

Amerikkalaisen kulttuuriantropologian tutkimustradition perustaja Franz Boas, joka oli ryhtynyt alun pitäen tekemään kenttätöitä Pohjois-Kanadan inuiittien parissa ymmärtääkseen, ”kuinka ihmismieli

reagoi luonnonympäristöön” piti myyttien tutkimuksen ydinkysymyksenä sitä, miksi niissä esiintyy niin usein ”eläimiä, taivaankappaleita ja muita personoituja luonnonilmiöitä” (Boas 1940, 490).

Ranskalaisen Claude Lévi-Straussin vastaus entisen opettajansa esittämään kysymykseen oli, että eläimet ja kasvit olivat oivallista ”ajattelun ainesta”: Ne ja niiden ominaisuudet toimivat symboleina erilaisille vastakohtille, jotka puolestaan ovat erottamaton osa ihmismielen toimintaa (Lévi-Strauss 1963, 2). Irrotettuna kokonaisuuksista monet ympäristöön liitetyt myytit, uskomukset ja rituaalit vaikuttivat länsimaisista ihmisistä järjettömiltä ja sen vuoksi ne voitiin helposti sivuuttaa ”primitiivisten ihmisten taikauksena”. Lévi-Straussin mukaan kyse on kuitenkin järjestyksen luomisesta maailmaan, luokitteluprosessista, joka on tyypillistä kaikille ihmisille kaikkina aikoina. Ero piili siinä, että tämänkaltaiset luokittelut olivat aina vahvasti sidoksissa konkretiaan ja kokemusmaailmaan, kun taas modernin tieteen luokittelut liittyivät abstrakteihin käsitteisiin ja teorioihin (Lévi-Strauss 1966, 1–22.) Jos vaikkapa karhuklaaniin kuuluva henkilö sanoo karhun olevan hänen esi-isänsä, kyseessä ei ole luonnonhistoriaa tai biologiaa koskeva väittäjä, jonka luonnontieteilijät voisivat yksinkertaisesti kumota toteamalla, että karhut ja ihmiset ovat eri nisäkäslajeja eikä viimeksi mainittu voi olla ensin mainitun jälkeläinen. Tässä kontekstissa karhu on pikemminkin kouriintuntuva symboli, joka voi ilmaista monenlaisia tärkeitä eroja ja yhteenkuuluvuuksia kaikilla rakenteen tasoilla. Se saattaa esimerkiksi ilmentää klaanin suhteita muihin ryhmiin, mitkä länsimainen kulttuuri luokittelisi erilleen sosiaalisiksi, poliittisiksi tai taloudelliseksi.

Lévi-Straussia tuntui häirinneen erityisesti se, kuinka ”primitiivisten ihmisten” ajattelun oletetaan olevan heidän aineellisten tarpeidensa hallitsemaa ja täten heiltä kielletään kyky tai mahdollisuus käytännön asioista irrallaan olevaan teoretisointiin (Lévi-Strauss 1966, 2–3). Paitsi että tällainen käsitys on virheellinen se myös osaltaan pönkittää ajatusta länsimaisen kulttuurin ylemmyydestä. Siinä luonnonympäristön mahdollisimman tehokas hyödyntäminen

nähdään jonkinlaisena yleisinhimillisenä pyrkimyksenä ja tällöin primitiivisten ihmisten on ollut pakko keskittää kaikki intellektuaaliset voimavaransa siihen, kun taas moderni ihminen on korkeamman teknologiansa avulla saavuttanut vapauden myös muunlaiseen ajatteluun. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, kuinka kyseessä on ennemminkin länsimaisen tarkkailijan taipumus liittää omassa kulttuurissaan vallitseva talousajattelu osaksi muiden ihmisten maailmankuvaa.

Tässä kirjassa Timo Kallisen artikkeli ”Luonto fetissinä ja laskelmana” käsittelee kriittisesti ideaa ”taianomaisuuden katoamisesta”, joka pitää sisällään oletuksen luonnon ja kulttuurin välisestä vastakaisuudesta, jossa inhimillisen kulttuurin tavoitteena on yhä kokonaisvaltaisempi luonnon hallinta. Tässä näkökannassa tieteellinen maailmankuva syrjäyttää ”maagisen”, koska se onnistuu paremmin ympäristön kontrollissaan. Käyttämällä esimerkkinä länsiafrikkalaisen Asante-kansan suhdetta ympäristöönsä, Kallinen tuo esiin kuinka asanteille ei ole olemassa mitään perustavaa rajalinjaa luonnon ja kulttuurin välillä. Ajatus luonnosta yhteiskunnan ulkopuolisena hyödynnettävänä resurssina on itse asiassa myöhempää perua ja sidoksissa kristilliseen lähetystyöhön ja kolonisaatioon. Tämä pakottaa puolestaan kyseenalaistamaan näkemykset ihmiskunnan historiasta kamppailuna luonnonympäristöä vastaan.

Toisenlainen tapa kritisoida kosmologisten käsitysten alistamista hyödyn logiikalle nousee ekologisen antropologian piiristä. Yhdysvaltalainen Roy Rappaport (1999, 406–461) sanoo ihmisen olevan laji, joka keksii itse omalle elämälleen merkityksen maailmassa, joka on vailla merkitystä ja toimii luonnonlakien mukaan. Rappaportin suuri huolenaihe on se, että vaikka ihmisen tieto fyysisistä maailmaa hallitsevista laeista on jatkuvasti kasvanut, hänelle ei kuitenkaan mikään ole enää pyhää ja näin ollen hän on uuden tietämyksensä perusteella ryhtynyt pidäkkeettömästi hyödyntämään luonnonympäristöään sen sijaan että pyrkisi sopeutumaan siihen entistä paremmin. Koska ihminen kuitenkin edelleen ymmärtää luonnonlakeja puutteellisesti, hänen toiminnallaan on ennakoimattomia ja tuhoisia

seurauksia ympäristölle, kuten esimerkiksi aavikoituminen, ilmaston lämpeneminen tai lajien sukupuutto.

Rappaport näkeekin, että vaikka tiede on ainakin länsimaissa pysynyt syrjäyttämään uskonnon maailman selittäjänä, se ei ole silti onnistunut täyttämään uskonnon tehtävää, koska se ei jätä mitään välineellisen hyödyntävoittelun ulkopuolelle. Rappaport peräänkuuluttaa uudenlaista ekologiseen ajatteluun perustuvaa tiedettä sekä uskontoa, joka antaisi luonnolle sille kuuluvan pyhän arvon. Tällöin luonnon jumaluutta tai taianomaisuutta koskevat väittämät, jotka saattavat olla empiiriseltä katsantokannalta järjenvastaisia, voivat kuitenkin olla ”adaptiivisessa mielessä” totta, koska ne edistävät elämän jatkuvuutta planeetallamme. Riippumatta siitä, yhtyykö Rappaportin käsityksiin uskonnon ja tieteen olemuksesta tai niiden tulevaisuudesta, on todettava, että monin paikoin tietyt eläin- ja kasvilajit tai ekosysteemit ovat säilyneet sen ansiosta, että niillä on ollut erityinen merkitys paikallisten ihmisyhteisöjen kosmologioissa.

Kurt Walterin ja Minna Hareksen Intian maaseudun pyhiin lehtoihin liittyvä artikkeli tässä teoksessa on erinomainen esimerkki tästä asiasta. Vaikka trooppisia luonnonmetsiä on Intiassa laajoilla alueilla raivattu viljelymaaksi ja maantarve on edelleen kasvussa, osia metsistä ja niiden lajistosta on silti säilynyt pyhinä lehtoina. Jumalten asuinsijoina pyhitetyt puut ja metsiköt ovat turvassa hakkuilta, mutta eivät kuitenkaan täysin paikallisten asukkaiden arkielämän ja toimeentulon ulkopuolella. Lehdoista esimerkiksi kerätään erilaisia lääkekasveja, puiden hedelmiä syödään, kuolleet oksat kelpaavat polttopuiksi ja pudonneet lehdet rehuksi kotieläimille. Walter ja Hares onnistuvatkin osoittamaan, kuinka metsien pyhyys omalta osaltaan suojelee luonnon monimuotoisuutta.

Moderni ajattelu on alusta lähtien olettanut, että on olemassa vain yksi todellisuus, jota kuvaamaan ihminen on kehittänyt erilaisia tietojärjestelmiä. Antropologiassa tämä on merkinnyt sitä, että on olemassa kaikille yhteinen luonto ja lukuisia eri kulttuureja, joilla kaikilla on omanlaisensa luontokäsitys, ja tutkijan tehtävä on tuottaa tietoa näistä käsityksistä. Tällainen esioletus voidaan nähdä niin

Lévi-Straussin kuin Rappaportinkin näkemysten taustalla, vaikka ne muutoin eroavat monella tapaa toisistaan. Useat tutkijat omilla ta-
hoillaan ryhtyivät 1980- ja -90-lukujen aikana kyseenalaistamaan tätä
lähtökohtaa. Heistä mainittakoon erityisesti Melanesian tutkijat Ma-
rilyn Strathern (1988), Roy Wagner (1981) ja Alfred Gell (1998) sekä
Latinalaisen Amerikan tutkijat Eduardo Viveiros de Castro (1998) ja
Philippe Descola (1992). Näitä tutkijoita häiritsi käsitys, jonka mu-
kaan länsimainen tiede on tietojärjestelmistä ”lähimpänä totuutta”,
sekä tapa, jolla tiede määritteli sen, minkälaiset asiat vaativat tutki-
mista ja selittämistä. Jopa kulttuurirelativismissa, jossa yhdellekään
kulttuurille ei suotu asemaa ”todenmukaisena”, tunnuttiin olettavan,
että antropologien omat kategoriat olivat niin kattavia, että niiden
avulla pystyttiin tarpeeksi tarkasti tulkitsemaan kaikkien muiden ih-
misten todellisuuksia. Kulttuurien erilaisuus oli siis aina käännettä-
vissä. Kriitikkojen mukaan tässä oli päädytty hieman samanlaiseen
ongelmaan kuin hyötyajattelunkin kohdalla. Länsimaisilla tutkijoilla
katsottiin olevan käsitteelliset työkalut ymmärtää kaikkien kulttuu-
rien todellisuutta, kun taas ei-länsimaalaisilla tutkittavilla vain hei-
dän omaa ”kulttuurista” todellisuuttaan. Uusi tutkijapolvi kehotti
ottamaan erilaisuuden tosissaan eikä pelkästään pakottamaan sitä
omien käsitejärjestelmiemme sisään. (Henare ym. 2007, 7–16.) Enää
ei siis pitänyt pohtia sitä, miksi tai miten jotkut ihmiset voivat pi-
tää karhua esi-isinään vaan sitä, millainen on se eletty todellisuus,
jossa karhut ovat ihmisten sukulaisia. Tässä teoksessa oleva Minna
Oppaan artikkeli Perun sademetsäalueen yine-intiaanien suhtautu-
misesta luonnonsuojeluhankkeisiin on lähtökohdiltaan tämäntyypp-
pinen. Se ei pyri selittämään tai tulkitsemaan yinejen ympäristöönsä
liittämiä ”uskomuksia”, vaan kertoo siitä, miksi länsimainen luonnon
kategoria ei ole yineille mielekäs.

Luonnon olemus ja ihmisen suhde siihen eivät tietenkään ole on-
gelmattomia asioita edes länsimaisen kulttuurin piirissä. Ranskalai-
nen antropologi ja tieteen­tutkija Bruno Latour (2006, 27–30) kutsuu
luonnon ja kulttuurin välisen eron luomista ja ylläpitämistä ”puhdis-
tamiseksi” ja pitää sitä yhtenä moderniuden tärkeimmistä tunnus-

piirteistä. Puhdistaminen on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan, koska pyrkiessämme pitämään luontoa erillään kulttuurista vaikkapa perustamalla luonnonsuojelualueita, tulemme samalla luoneeksi uudenlaisia hybridejä, jotka ovat yhtä aikaa luontoa ja kulttuuria. Tämän seurauksena länsimaisen ihmisen on vallannut epävarmuus siitä, mikä itse asiassa on luontoa ja mikä kulttuuria, ja tämä puolestaan vaatii taas puhdistamista.

Tässä osiossa Eeva Berglundin ja Tiina Suopajärven artikkelit valottavat monenlaisia ongelmallisia kytköksiä ja erotteluja luonnon ja kulttuurin välillä nyky-Suomessa. Berglundin mukaan suomalaisten luontosuhteelle on ollut ominaista nähdä luonto yhtä aikaa ihmisen ulkopuolisena järjestelmänä, jonka toiminnasta voidaan saada selkoa tieteen menetelmin, sekä osana omaa yksilöllistä, paikallista tai kansallista identiteettiä. Viime ajoille on kuitenkin ollut tyyppillistä erityinen pirstaleisuus ja valinnan vaikeus: luonto ei ole enää kulttuurin perusta vaan enemmänkin sekoitus, josta saattaa löytää niin lohtua, hyötyä, innovaatioita kuin brändejäkin. Suopajärven artikkeli tuo puolestaan esiin sen, kuinka suomalaiset metsäammattilaiset ovat luoneet kollektiivista identiteettiään yhtäältä oman luontosuhteensa, ”asiantuntijuuden”, varaan ja toisaalta vastakkainasettelussa toisenlaiseen identiteettiin, ”luonnonsuojelijoihin” nähden. Suopajärven laajaan haastatteluaineistoon perustuva tutkimus pohtii niitä tapoja, joilla käsitys homogeenisestä ”metsäyhteisöstä” tuotetaan tilanteessa, jossa tiukat rajanvedot ovat suhteellistumassa tai peräti murtumassa.

Paikka ja historia

Erich Hirsch (1995) huomauttaa maisemaa ja paikkaa käsittelevän kirjan esipuheessaan, kuinka antropologiassa maisema on toiminut perinteisesti eräänlaisena taustana, jota vasten tutkimusta on kuvattu, kun taas kun maisemaa käsitteenä ei ole sen tarkemmin analysoitu. Tilanne on nykyään toinen. Etenkin 1990-luvulta lähtien paikka

ja maisema ovat muodostuneet keskeisiksi antropologian tutkimuskohteeksi, mistä kertoo suuri määrä aihealuetta käsitteleviä tutkimuksia (esim. Basso & Feld 1996; Bender 1993; Hirsch & O'Hanlon 1995).

Antropologiseen paikan ja tilan tutkimukseen ovat vaikuttaneet etenkin monet poliittisen maantieteen ja kulttuurimaantieteen tutkimukset. Maantieteilijä Yi-Fu Tuanin (1979) teos *Space and Place* oli aikanaan vaikutusvaltainen katsaus ihmisten tapaan hahmottaa tilaa ja paikkaa. Tuanin (1979, 6) mukaan tila on yleistä ja abstraktia – fyysinen kokonaisuus, johon kaikki on sijoittunut. Paikka puolestaan syntyy kun ihmiset rajaavat, määrittelevät ja kiinnittävät huomionsa tiettyyn pisteeseen tilassa. Vaikka paikan ja tilan havaitseminen onkin Tuanin (1979, 4) mukaan yleismaailmallista, ovat havainnoinnin tapa ja kohde kuitenkin kulttuurisidonnaisia. Monet antropologiset tutkimukset jakavat Tuanin käsityksen abstraktista tilasta, josta paikka ikään kuin jälkikäteen rajataan (esim. Weiner 1991). Filosofit Edward Casey (1996, 18) vastustaa tätä käsitystä ja lähtee siitä, että havainto tapahtuu aina jostakin paikasta käsin, eikä tieto paikasta synny havainnon jälkeen, vaan on osa havainnointia itseään. Vaikutusvaltainen ympäristöantropologi Tim Ingold (2000, 193) asettuu hyvin samankaltaiselle kannalle painottamalla havainnon merkitystä paikan ja maiseman hahmottamisessa.

Nämä erilaisia hahmotustapoja valottavat tutkimukset ovat osaltaan purkaneet yleistäviä käsityksiä paikasta ja tilasta. Kiinnostavia ovat esimerkiksi James Weinerin (1991), Alfred Gellin (1995) ja Steven Feldin (1996) kuvaukset Papua-Uuden-Guinean sademetsien asukkaista, joiden paikan ja tilan hahmotus perustuu voimakkaasti kuuloaistiin, koska näkyvyys sademetsässä on usein rajallinen. Pohjois-Venäjän tundran asukkaita tutkinut David G. Anderson (2000) puolestaan painottaa käytännön tekemiseen ja paikassa olemiseen perustuvaa tietoa aistiekologiaa käsittelevässä tutkimuksessaan. Tässä kirjassa Karina Lukinin artikkeli Siperiassa asuvien nenetsien paikkakäsityksistä ja -kertomuksista kuvaa juuri aistiekologian kautta nenetsien suhdetta ympäristöönsä. Nenetsien käsitys paikoista pe-

rustuu erilaisiin toimeentulomuotoihin, samalla kun se rakentuu ja sitä pidetään yllä kertomusperinteessä, jonka avulla toimeentuloihin liittyvä tieto yhdistetään paikkoja koskevaan uskomusperinteeseen.

Paikka on olennainen myös muistamisen ja historian kannalta Keith Basso (1996a, 1996b) kuvaa kuinka apassien paikannimet, jotka usein kuvailevat paikan maantiedettä, ovat tiiviissä yhteydessä kertomuksiin, joita näiden nimien lausuminen tuo mieleen. Näin esimerkiksi pelkän paikannimen lausuminen voi toimia torumisena, jos siihen liittyvällä tarinalla on erityinen moraalinen opetus. Basso (1996b, 64) huomauttaa myös, että siinä missä mennyt aika ei palaa, voi paikalle aina palata ja muistaa mennyttä aikaa. Aika on siis hyvin tiiviisti sidoksissa paikkaan. Maisema ja paikka ovat historian aineellistumia ja monelle yhteisölle paikka ja siinä näkyvät inhimillisen toiminnan jäljet ovat olennaisia muistamisen välineitä (Kirsch 2006).

Samalla kun uusi antropologinen ja maantieteellinen tutkimus on pyrkinyt purkamaan käsitystä tilasta abstraktina universaalina ja paikasta erityisenä ja rajattuna kokonaisuutena, on se myös hälventänyt tiukkaa kahtiajakoa globaalin ja paikallisen välillä. Antropologi Aletta Biersack (2006, 16) toteaa, että vaikka monille paikka yhdistyy paikalliseen ja on siten eräänlainen globaalin vastinpari, on viimeaikaiselle antropologiselle ja maantieteelliselle poliittiselle ekologialle ominaista nähdä paikka pikemminkin globaalin ja paikallisen välisen vuorovaikutuksen tapahtumapaikkana. Paikka ei ole tiukkaraajainen, vaan aina suhteessa moniin eri yhteiskunnallisiin tasoihin, jolloin nämä suhteet väistämättä määrittävät paikkaa. Paikka ja tila eivät myöskään ole valtasuhteista vapaita, vaan paikat voivat olla tärkeitä sekä materiaalisen että symbolisen vallan lähteitä. Esimerkiksi James Scott (1998) ja Björn Sletto (2002, 2009) ovat tutkimuksissaan osoittaneet mielenkiintoisella tavalla, kuinka valtiollisten toimijoiden valta hallittavista paikoista perustuu fyysisen hallinnan lisäksi esimerkiksi karttojen ja väestörekisterien avulla abstrahoituun tietoon, joiden avulla näitä paikkoja voidaan kontrolloida tiedon ja vallan keskuksista käsin.

Anneli Meriläinen-Hyvärinen, Kristiina Korjonen-Kuusipuron sekä Anna-Liisa Väyrysen ja Tuomas Tammiston artikkelit tässä kirjassa käsittelevät paikkoja vallan, menetyksen sekä globaalin ja paikallisen yhteen kietoutumisen näkökulmasta. Meriläinen-Hyvärinen, Korjonen-Kuusipuro ja Väyrynen kuvaavat erityyppisiä paikan menetyksiä valtakysymyksinä, ja osoittavat, kuinka ihmiset näissä tilanteissa yhtäältä mieltävät ja käsittävät vallan ja toisaalta selviytyvät menetyksestä. Tammisto kuvaa metsätalouden aiheuttamia radikaaleja maisemamuutoksia Papua-Uuden-Guinean mengeneiden kannalta. Yhtäältä metsän kaataminen on kaskiviljelijöinä toimiville mengeneille helposti tunnistettavaa ja taloudellisesti houkuttelevaa työtä, toisaalta metsän mukana voi tuhoutua yhteisön historian kannalta merkittäviä paikkoja. Molemmissa artikkeleissa paikat ovat Biersackin kuvauksen mukaisesti globaalin ja paikallisen kohtauspisteitä, jossa metsäyhtiöt, valtio, ja paikallisyhteisöt asettuvat monimutkaiseen suhteisiin keskenään. Myös Anu Lounela osoittaa Indonesian metsäkiistoja käsittelevässä artikkelissaan kuinka epäpoliittisilta vaikuttavat seikat kuten metsän muokkaaminen ja kartoittaminen ovat itse asiassa hyvin poliittisia, ja valtiovallan kannalta keskeisiä, kysymyksiä.

Tuija Kirkinen valottaa artikkelissaan, kuinka arkeologinen tutkimus rakentaa käsityksiä erämaista tietynlaisina paikkoina. Analyttisessä katsauksessaan Kirkinen osoittaa miten suomalaisista erämaa-käsitettä on rakennettu arkeologisessa kirjallisuudessa 1800-luvulta lähtien, ja miten eri aikakausien käsitykset ja näihin liittyvät sosiaaliset ja poliittiset tarkoitusperät ovat vaikuttaneet arkeologiseen tutkimukseen erämaista. Kuten Kirkinen toteaa, näiden arkeologian parissa rakennettujen erämaa-käsitysten vaikutukset eivät rajoitu pelkästään tieteen piiriin, vaan niiden perusteella on tehty päätöksiä myös luonnonsuojelun tarpeista ja tarkoituseristä.

Alkuperä ja oikeus

Alkuperäiskansat ja heidän maanomistus- ja luonnonvarojen käyttöoikeutensa ovat olleet antropologisen keskustelun keskiössä jo pitkään. Keskustelulla alkuperäiskansoista ”ekologisesti jaloina viljeinä”, jotka elävät luonnon ehdoilla ja sopusoinnussa luonnonympäristönsä kanssa, on pitkät juuret etenkin kulttuuriekologisessa antropologiassa. Tätä käsitystä ovat sittemmin kritisoineet monet ympäristöantropologian ja poliittisen ekologian edustajat painottamalla paikallisten luontokäsitysten monimuotoisuutta sekä ympäristösuhteiden monimutkaisia kiinnekohtia laajempiin poliittisiin, sosiaalisiin ja taloudellisiin olosuhteisiin, kuten Paul Little (1999) sekä Raymond Hames (2007) kattavissa, *Annual Review of Anthropology* -sarjassa julkaistuissa katsausartikkeleissaan osoittavat. Samalla on syytä huomata, että vaikka viimeaikaiset antropologiset tutkimukset ovat purkaneet auki yksioikoisia jalon villin -käsityksiä, ei alkuperäiskansojen vaatimuksia perinteisten maa-alueiden ja luonnonvaraoikeuksien tunnustamisesta voida silti pitää keksitylle menneisyydelle perustuvina.

Viime vuosina tämä perinteisten yhteisöjen jaloon villeyteen liittyvä keskustelu on laajentunut mielenkiintoisiin analyyseihin siitä, miten alkuperäisliikehdinnät ovat yhdessä kansainvälisten ympäristöjärjestöjen kanssa tietoisesti käyttäneet hyväkseen käsityksiä alkuperäiskansoista aitoina luonnonsuojelijoina pyrkimyksissään edistää luonnonsuojelua ja alkuperäiskansojen itsemääräämisoikeuksia. Beth Conklinin ja Laura Grahamin (1995) sekä Jean Jacksonin (1995) ja Susanne Oakdalen (2004) tutkimukset Etelä-Amerikan intiaanien ja kansainvälisten ympäristöjärjestöjen yhteistyöverkostoista avaavat mielenkiintoisia näkymiä tällaisiin uudelleen muotoiluihin. Nämä luontosuhteen uudelleen tulkinnat osoittavat toisaalta sen, miten paikalliset ihmiset eivät ole globaalien voimien passiivisia uhreja, vaan antavat ympäristölle uusia, strategisia merkityksiä tilanteen mukaan. Samalla on syytä huomata, että globaalit yhteistyöverkostot voivat olla alkuperäiskansoille myös riskialttiita ja asettaa heidät luonnon-

varojen käyttöön ja itsemääräämisoikeuksiin liittyvissä kysymyksissä helposti altavastaajan asemaan (Conklin & Graham 1995, Kirsch 2006, Ramos 1998). Tällaiset yhteistyöverkostot unohtavat helposti myös sen tosiasian, että globaalissa etelässä asuu paljon myös muita ihmisiä kuin ns. alkuperäiskansoja. Kuten Stephen Nugent (1997), Hugh Raffles (1999) ja Anja Nygren (1999, 2004) ovat tutkimuksissaan Amazonian ja Keski-Amerikan pienviljelijöistä osoittaneet, erityisesti trooppisten metsien suojelua koskevissa keskusteluissa ja poliittisissa linjauksissa ei-intiaaniväestö kategorisoidaan helposti alkuperäiskansojen vastinpariksi ja ”luontoa tuhoaviksi toisiksi”.

Antropologit Peter Brosius (1999), Tania Li (2000, 2007) ja Andrew Walsh (2005) ovat tarkastelleet kiinnostavalla tavalla luonnon-suojelun, kestäväen kehityksen ja ekoturismien monimutkaisia yhteyksiä alkuperäiskansojen kategorisointiin ”autenttisiksi toisiksi” Malesiassa, Indonesiassa ja Madagaskarilla. Kuten Jean Jackson ja María Clemencia Ramírez (2009) tutkimuksessaan Kolumbian intiaaniliikhehdinnöistä ja ympäristöaktivismista toteavat, ”paikallisuus” ja ”alkuperäisyys” ovat hankalia käsitteitä etenkin nykyajan globalisoituvassa maailmassa, jossa paikallisilla perinteillä, kulttuurisilla identiteeteillä ja ympäristöoikeuksilla on vahvaa symbolista painoarvoa kansainvälisen politiikanteon kentillä. Luonnonvarojen käyttöä ja sen historiaa tulkitaan aktiivisesti uudelleen vallitsevien luonnonsuojeludiskurssien ja – politiikan mukaisesti.

Minna Opas käsittelee tässä teoksessa Manun kansallispuistossa Perussa toteutettua tiukan luonnonsuojelun politiikkaa, jossa paikallisten yine-intiaanien sosiaaliset suhteet ja kosmologiset luontokäsitykset on jätetty vähälle huomiolle. Artikkelin valottaa mielenkiintoisella tavalla, miten alkuperäiskansojen ympäristökäsitysten ymmärtämisessä perinteinen länsimainen luonto-kulttuuri -jaottelu estää meitä edelleen näkemästä sitä, miten monella eri tavalla ympäristöä voidaan hahmottaa eri yhteisöissä, kulttuureissa ja yhteiskunnissa. Yineille, kuten myös monille muille Amazonian alkuperäiskansoille, ”luonto” on ennen kaikkea sosiaalinen suhde erilaisiin metsäin ja sosiaalisesti värityntä kosmosta asuttaviin olentoihin ja

toimijoihin. Kuten Opas artikkelissaan osoittaa, ilman ymmärrystä biodiversiteetin suojelun sosiaalisista kytkennöistä, kulttuurisista merkityksistä ja poliittisista ulottuvuuksista on pitkäjänteistä ja sosiaalisesti kestävää luonnonsuojelua vaikea saavuttaa.

Hilkka Peltola tarkastelee yhteisölähtöisen metsänsuojelun haasteita Kamerunissa etnisyyden ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden näkökulmasta. Peltolan mukaan yhteisölähtöinen metsiensuojelu on osoittautunut huomattavasti haastavammaksi tehtäväksi etenkin kulttuurisesti, sosiaalisesti ja laillisesti monimuotoisissa olosuhteissa kuin mitä sen suunnittelijat alun pitäen olettivat. Yhdeksi polttavimmista kysymyksistä on noussut se, ketkä kuuluvat tiettyyn paikallisyhteisöön, ja ketkä suljetaan yhteisön sekä yhteisömetsistä saatavien hyötyjen ja päätöksenteon ulkopuolelle. Peltolan analyysi osoittaa vakuuttavasti, että sosiaaliset luokittelut kuulumisesta alkuperäisväestöön tai sen ulkopuolelle ovat kärjistyneet yhteisöllisten metsänsuojeluhankkeiden myötä. Kysymyksiä herättäviä ovat ennen kaikkea ne institutionaaliset käytänteet, joiden avulla alueella maata viljelevät babot määritellään seudun alkuperäisasukkaiksi, kun taas alueelta vuosikymmeniä elantonsa hankkineet, karjaa hoitavat mbororot luokitellaan luontoa vahingoittaviksi muukalaisiksi. Peltolan analyysi osoittaa mielenkiintoisella tavalla, miten metsien suojelusta vastaavat instituutiot muokkaavat käsityksiä alkuperäisyydestä ja uudelleen muotoilevat etnisiä suhteita poliittisten tarkoituserien mukaisesti.

Nika Potinkaran artikkeli tarkastelee alkuperäiskansojen maa-oikeuksia ja luontosuhteita liittyen saamelaisten etnopolitiittiseen liikehdintään Suomessa ja Ruotsissa. Nykyisistä ympäristöongelmista syytetään usein vinoutuneeksi leimattua länsimaista luontosuhdetta, jonka vastakohdaksi asetetaan alkuperäiskansojen maanläheinen ja kaikin puolin sopusointuinen luontosuhde. Käsitykset alkuperäiskansoista perinteisinä luonnonsuojelijoina elävät vahvasti yleisessä tietoisuudessa, ja monet etnopolitiittiset liikkeet ovat käyttäneet näitä käsityksiä tietoisesti hyväkseen kamppailuissaan alkuperäiskansojen oikeuksien puolesta. Potinkaran analyysi osoittaa kiinnostavalla

tavalla, miten kollektiiviset etniset oikeudet ovat jatkuvan kiistelyn ja kamppailun kohteena etenkin alueilla, joilla asuu ns. alkuperäisryhmien lisäksi myös muuta väestöä. Kuten Potinkara analyysissään toteaa, eri ryhmät ovat julistautuneet pohjoisten alueiden alkuperäisiksi asukkaiksi ja perinteiden vaalijoiksi tilanteessa, jossa oikeutuksia nykyisille maankäytön vaatimuksille haetaan kaukaa menneisyydestä historiaa uudelleen tulkitsemalla.

Toimeentulo ja perinteet

Toimeentulojen ja perinteiden tutkimuksella on ollut tietty erityis- asema antropologisessa tutkimuksessa jo vuosikymmeniä. Tämä joh- tuu pitkälti siitä, että erilaiset tavat hankkia toimeentulo ovat selkeitä ja helposti tunnistettavia vuorovaikutusmuotoja ihmisyhteisöjen ja ympäristön välillä. Jo varhaisessa antropologisessa tutkimuksessa kiinnitettiin kuitenkin huomiota siihen seikkaan, ettei eri yhteisöjen erilaisia toimeentulonhankintatapoja voida hahmottaa pelkästään taloudelliselta kannalta, vaan toimeentulomuotoihin yhdistyy erilai- sia kulttuurisia arvoja. Esimerkiksi teoksessaan *The Coral Gardens and Their Magic* (1935) modernin antropologian pioneerina pidet- ty Bronislaw Malinowski kuvasi osuvasti, miten Trobriand-saarten asukkaiden viljelyssä yhdistyvät niin toimeentulo, esteettiset arvot kuin myös rituaaliperinne. Viljelymuotoja kuvatessaan Malinowski osoitti, ettei esimerkiksi trobriandilaisten harjoittamaa magiaa voida erottaa viljelytekniikoista, vaan se on ymmärrettävä osana monimut- kaista toimeentulon ja elämänhallinnan kokonaisuutta.

Toimeentulomuotojen, sosiaalisen organisaation ja ekosysteemien välistä yhteyttä on tutkittu laajasti myöhemmin sekä kulttuu- riekologian että systeemiteorian piirissä. Kulttuuriekologisen koulu- kunnan keskeinen teoreetikko Julian Steward (1963 [1955]) keskittyi ekologisten käytänteiden muodostamien ”kulttuuristen ytimien” ja sosiaalisten organisaatioiden välisiin yhteyksiin, kun taas Roy Rappaport (1968) tutki kybernetiikasta vaikutteita saaneen systeem-

miteoreettisen lähestymistavan avulla ihmisyhteisöjen toimeentulomuotoja kiinteänä osana ekosysteemiä. Molempia koulukuntia on myöhemmin kritisoitu esimerkiksi siitä, ettei valtasuhteiden vaikutusta ympäristöön ja toimeentulomuotoihin otettu riittävästi huomioon. Tästä huolimatta Rappaportin kehittelemää ihmisten ja ympäristön vuorovaikutusta tarkastelevaa systeemiteoreettista suuntausta on pidetty myöhemmän antropologisen ympäristötutkimuksen kiintoisana aikalaisedeltäjänä (Biersack 2006; Little 1999; Paulson & Gezon 2005).

Sittemmin ympäristöantropologiassa painopiste on siirtynyt varsinaisesta toimeentulomuotojen tutkimuksesta laajempiin kysymyksiin, kuten globalisaatioon, luonnonvarakonflikteihin ja sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen. Vastaavasti myös uusia toimeentulomuotoja sekä niihin vaikuttavia tekijöitä, kuten reilua kauppaa ja turismia, on painotettu viimeaikaisessa tutkimuksessa (Chernela 2005; Lyon 2006; Walsh 2005). Markkinatalouden leviämistä analysoivissa tutkimuksissa on myös kiinnitetty huomiota paikallisyhteisöjen tapoihin yhdistää perinteisiä ja uusia toimeentulomuotoja, esimerkiksi rahakasvien viljelyä, ja toisaalta tarkastelu laajan teollisen maa- ja metsätalouden tuomia uhkia näiden yhteisöjen toimeentulolle ja ympäristöille (esim. Escobar 2008; Nygren 2000; Peluso 1992). Ympäristöantropologi Arturo Escobar (2008) kuvaa kuinka afrokolumbiaisten yhteisöjen uudet ekologiset käytänteet, esimerkiksi öljypalmun pienviljely, ovat paitsi muuttaneet toimeentulomuotoja, myös luoneet uusia tapoja kiinnittyä ja antaa merkityksiä ympäristölle, ja kuinka näiden yhteisöjen toimeentulo ja identiteetti ovat uhattuina Kolumbian väkivaltaisten konfliktien ja taloudellisen kehityksen riskipaineessa. Myös tämän kirjan artikkeleissa painotetaan monella tapaa paikallisten toimeentulomuotojen ja laajojen kehityssuuntausten välistä yhteyttä ja vuorovaikutusta.

Hannu Heikkinen perehtyy artikkelissaan arizonalaiseen, vapaa-laidunnukseen perustuvaan karjatalouteen ja pohtii kyseistä toimeentulomuotoa laajempien ekologisten ja taloudellis-poliittisten järjestelmien osana. Heikkisen kuvauksesta käy hyvin ilmi kuinka

karjatalous on yhtäältä hyvin riippuvaista luonnonympäristöstä ja toisaalta kuinka karjatalouden luomat uudet käytänteet, kuten keinotekoiset vesilähteet, ovat elintärkeitä myös monille villieläimille. Arizonalaiset luonnonsuojelijat ovatkin huomanneet, etteivät suojeltavat ympäristöt ole syntyneet eristyksissä, vaan kiinteässä yhteydessä karjatalouteen. Tältä pohjalta luonnonsuojelijat ovat pyrkineet tekemään yhteistyötä karjanomistajien kanssa. Rinnan karjatalouden kanssa ympäristöä ja vesilähteitä käyttävät hyväkseen myös Yhdysvaltoihin pyrkivät (laittomat) siirtolaiset. Vaikka maahanmuutto tapahtuu näennäisesti karjataloudesta erillään, eivätkä laiduntajat kiinnitä erityishuomiota siirtolaisiin sikäli kun nämä eivät häiritse heidän elinkeinoaan, Heikkisen analyysi osoittaa selkeästi, että tosiasiallisesti Yhdysvaltojen eteläisten osavaltioiden talous, mukaan lukien laiduntaminen, on vahvasti riippuvainen siirtolaisten työpäloksestä.

Erilaiset paikallisten toimeentulomuotojen ja toisaalta metsien suojelun yhteensovittamisen haasteet ja ongelmat nousevat hyvin esille myös Heini Vihemäen artikkelissa. Lajistonsa puolesta monipuolisella ja ainutlaatuisella Dereman metsäalueella Tansaniassa paikalliset pienviljelijät harjoittavat useita toimeentulon muotoja omavaraisviljelystä pienimuotoiseen rahakasviljelyyn ja metsällä on paikallisväestölle myös monia muita kulttuurisia merkityksiä. Tämän vuoksi kansainvälisten luonnonsuojelujärjestöjen ja Tansanian valtion ajamassa luonnonsuojeluhankkeessa on paikalliset pienviljelijät pyrittävä osallistamaan hankkeeseen. Vihemäki analysoi osuvasti eritasoisten toimijoiden välisiä epätasa-arvoisia valtasuhteita ja erityisesti pienviljelijöiden vaikeutta saada äänensä kuuluviin. Avoimen konfliktin sijasta osa paikallisväestöstä turvautuu passiiviseen vastarintaan kun viljelymaasta luvattuja korvauksia ei kuulu. Vihemäen analyysin pohjalta on myös perusteltua kysyä, voivatko kertakorvaukset tai vaihtoehtoiset toimeentulomuodot, kuten ekoturismi, tuottaa paikallisille ihmisille kestävän toimeentulon.

Heikki Wilenius puolestaan kuvaa artikkelissaan läntisellä Borneolla asuvien menterapi-dajakien toimeentulomuotoja ekologisina

käytänteinä ja tapoina tietoisesti muokata maisemaa. Wilenius keskittyy erityisesti kahteen pääasialliseen toimeentulomuotoon, riisiin kaskiviljelyyn ja kumipuun maitiaisnesteen keräämiseen. Dajakit harjoittavat molempia toimeentuloja rinnakkain ja ne edustavat erilaisia kulttuurisia arvostuksia. Kotitalouksien yhteistyötä vaativa kaskiviljely on kulttuurisesti arvostettu ja symbolisesti tärkeä toimeentulon muoto ja sillä katsotaan olevan yhteisöä rakentava vaikutus. Rahallisia tuloja tuottava maitiaisnesteen kerääminen puolestaan tapahtuu kotitalouden piirissä, eikä vaadi samanlaista yhteistyötä, minkä vuoksi dajakit yhdistävät sen itsenäisyyteen ja omillaan toimeen tulemiseen, jotka ovat yhteisöllisyyden lisäksi myös keskeisiä kulttuurisia arvoja. Toimeentulotavat edustavat siten itsenäisyyden ja yhteiselämän eri puolia. Olosuhteista riippuen nämä toimeentulomuodot voivat täydentää toisiaan tai olla keskenään ristiriidassa. Wilenius osoittaa kiinnostavasti myös kahden eri toimeentulomuodon vaikutukset maisemaan ja kuinka dajakit tekevät toimeentulomuotoihin liittyviä valintoja pitkän aikavälin maisemavaikutuksia silmällä pitäen.

Ympäristöhallinta

Ympäristöhallinta on noussut yhdeksi ympäristöantropologian ja yhteiskuntatieteellisen ympäristötutkimuksen merkittäväksi kiinnostuksen kohteeksi viime vuosina. Tämä koskien etenkin poliittisen ekologian viitekehyksestä lähtökohtiaan ammentavaa ympäristöantropologista ja poliittisen maantieteen tutkimusta. Poliittinen ekologia on erittäin laaja ja monimuotoinen teoreettinen viitekehys, joka tarjoaa analyyttisiä välineitä etenkin globaalien etelän ympäristökysymysten syy- ja seuraussuhteiden analyysiin. Poliittisen ekologian varhaisen uranuurtajan, Raymond Bryantin (1992, 12) mukaan poliittinen ekologia ”pyrkii integroitua ymmärrykseen siitä, miten ympäristölliset ja poliittiset prosessit yhdessä saavat aikaan sosiaalisen ja ympäristöä koskevan muutoksen”.

Poliittis-ekologisesti suuntautuneet antropologit ovat olleet kiinnostuneita ennen kaikkea siitä, miten luonnonvarojen käyttötavat ja kontrollikeinot määritellään, miten ympäristöongelmista kiistellään ja miten ympäristöhallinnan institutionaalisista mekanismeista ja kulttuurisista merkityksistä neuvotellaan lukuisilla eri kentillä. Toimijoiden heterogeenisuuden ja heidän ympäristöä koskevien näkemystensä moninaisuuden ymmärtämiseksi on painotettu tutkittavan tapauksen sitomista sille ominaiseen ajalliseen, paikalliseen ja tilanteelliseen kontekstiin, samalla kun paikallisia luonnonvarojen käyttömuotoja ja ympäristökäsityksiä tarkastellaan alueellisiin, kansallisiin ja kansainvälisiin taloudellisiin, sosiaalisiin ja poliittisiin prosesseihin linkittyneinä (Neumann 2005; Paulson & Gezon 2005; Sletto 2002).

Ympäristöhallintaan keskittyvässä ympäristöantropologiassa ja poliittis-ekologisessa tutkimuksessa ympäristökäsitteitä tarkastellaan monimuotoisten sosiaalisten toimijoiden, kuten valtiollisten instituutioiden, yksityissektorin, kansalaisjärjestöjen, ympäristöliikkeiden, paikallisyhteisöjen sekä yksittäisten kansalaisten ja kotitalouksien, politiikanteon ja sosiaalisen hahmottamisen kenttänä. Näillä toimijoilla voi olla keskenään hyvinkin erilaisia ja ristiriitaisia tapoja hahmottaa ympäristökäsitteitä, määrittää luonnonvarojen kontrollia sekä antaa ympäristölle merkityksiä (Carrier 2004; Lemos & Agrawal 2006). Ympäristöhallintaa jäsennetäänkin usein sosiaalisena ja poliittisena prosessina, jossa luonnonvarojen käyttö, saataavuus ja kontrolli sekä näihin liittyvät valtasuhteet, symboliset arvot ja kulttuuriset merkitykset kiinnittyvät saumattomasti toisiinsa (Peet ym. 2010; Ribot & Peluso 2003; Tsing 2005).

Ympäristöhallinnassa keskeistä on myös eri yhteiskunnallisten tasojen toisiinsa linkkiytyminen. Nykyajan globalisoituvassa maailmassa ympäristökäsitteiden syy- ja seuraussuhteet ovat liian monimutkaisia ja nopeasti vaihtuvia, jotta niitä voisi rajata tietyille yhteiskunnalliselle tasolle (Lemos & Agrawal 2006; Nygren 2004; Tsing 2005). Ympäristöantropologian anti tässä tutkimuskentässä liittyy ennen kaikkea vahvaan erityisosaamiseen siitä, miten paikalliset

toimeentulomuodot, ympäristökäsitykset ja ympäristöön liittyvät merkitykset muovautuvat paikallisen ja globaalin monimutkaisissa risteyskohdissa (Carrier 2004; Little 1999; Walsh 2005). Erityisesti antropologisesti orientoitunut poliittinen ekologia on osoittanut, miten kapeat, teknokraattiset käsitykset ympäristöhallinnasta unohtavat helposti ne monimuotoiset kudokset, joilla valta, tieto, sosiaaliset käytänteet ja kulttuuriset merkitykset punoutuvat toisiinsa ympäristökysymysten hahmottamisessa ja niissä institutionaalisissa käytänteissä, joilla ympäristöongelmia määritellään ja hallitaan (Li 2007; Paulson & Gezon 2005; Peet ym. 2010, Tsing 2005).

Tähän kysymyksenasetteluun liittyen viime aikojen ympäristö-antropologiassa ja poliittisessa ekologiassa on purettu auki erityisesti ympäristösertifiointeihin, reiluun kauppaan ja etelän ja pohjoisen välisiin tuotanto- ja kulutusverkostoihin liittyviä valtasuhteita, taloudellisen kontrollin keinoja ja kulttuurisia merkityksiä (Brown 2010; Goodman 2004; Lyon 2006; Walsh 2010; Zhouri 2004). Samalla nämä tutkimukset ovat valottaneet mielenkiintoisella tavalla paikallisten ja globaalien ympäristödiskurssien ja ympäristöhallinnan mekanismien yhtymäkohtia kiinnittyen kysymyksiin ympäristönsuojelusta, kestävästä kehityksestä, ympäristöliikედinnöistä ja sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta.

Anu Lounela tarkastelee tässä teoksessa Keski-Jaavan ympäristökonflikteja antropologisesti suuntautuneen poliittisen ekologian lähtökohdista. Hänen tutkimuksensa hahmottaa paikallisia maanomistus- ja metsäkiistoja hienovaraisena luonnonvarojen käytön ja kontrollin sekä näihin liittyvien sosiaalisten suhteiden ja kulttuuristen käytänteiden kenttänä. Lounelan artikkeli valottaa mielenkiintoisella tavalla eri toimijoiden välisiä valta-asetelmia sekä sitä, miten valtiollinen oikeusjärjestelmä, paikallinen tapa-oikeus ja islamilaiset oikeuskäsitykset kietoutuvat toisiinsa Keski-Jaavan ympäristökonflikteissa ja niitä koskevissa neuvotteluissa.

Anja Nygrenin artikkeli valottaa monipaikkaisen etnografian avulla sertifoidun sahatavaran ja huonekalujen matkaa Hondurasin yhteisömetseistä Euroopan design-markkinoille. Artikkelissa ympä-

ristösertifiointeja tarkastellaan markkinalähtöisinä ympäristöhallinnan mekanismeina, joissa monenlaiset eri toimijat, institutionaaliset käytänteet, sosiaaliset suhteet ja kulttuuriset merkitykset kohtaavat. Päähuomio kohdistuu siihen, miten eri toimijat neuvottelevat, uudelleen tulkitsevat ja kiistelevät sertifioitujen tuotteiden tuotantoon, kauppaan ja kulutukseen liittyvistä mielikuvista ja arvoista. Tutkimus hahmottaa sertifioitujen metsäntuotteiden arvoketjuja materiaalisena ja mentaalisenä matkana, jossa paikallinen ja globaali, perinteinen ja moderni sekä taloudellinen tuottavuus ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus kietoutuvat monimutkaisesti toisiinsa.

Simo Sarkki tarkastelee artikkelissaan Pohjois-Suomen metsäkonflikteja valtiollisten toimijoiden, metsäyritysten, ympäristöjärjestöjen, saamelaisjärjestöjen, matkailuyrittäjien ja poronhoitajien monimutkaisina kiistelyn kenttinä. Sarkin analyysi Inarin, Metsä-Lapin ja Muonion metsäkiistoista analysoi kiinnostavalla tavalla niitä jännitteitä, joita siirtyminen keskusjohtoisesta päätöksenteosta kohti osallistavaa metsätalouden suunnittelua on kohdannut törmätessään kansalaislähtöisen päätöksenteon uusiin odotuksiin valtion talousmetsiä koskevissa linjauksissa ja poliittisessa päätöksenteossa. Sarkin tutkimus osoittaa vakuuttavasti, että ilman näkemyksiä ympäristöhallintaan osallistuvien toimijoiden moninaisuudesta ja näiden metsien käyttöä ja kontrollia koskevien näkemysten kirjavuudesta, läpinäkyvää ja sosiaalisesti kestävää metsätaloutta on vaikea toteuttaa.

Lopuksi

Ihminen on vaikuttanut monella tavalla maapallon luontoon ja ympäristöön historian aikana. Arkeologiset tutkimukset ovat osoittaneet, että ihmiset ovat jo varhaisessa vaiheessa muokanneet ympäristöään monella tavalla, mikä on myös kyseenalaistanut näkemyksen ihmiselle ulkopuolisesta luonnosta. Vastaavasti on osoitettu, että monet ekosysteemit ovat syntyneet useiden lajien, myös ihmisen, yhteisvaikutuksen tuloksena. Toisaalta ihmistoiminta on kiistatta aiheuttanut

myös maailmanlaajuisia ympäristöongelmia etenkin viime vuosikymmenten aikana. Ympäristöongelmat ovat harvoin yksioikoisia, niissä yhdistyvät monenlaiset biofysiset, sosiaaliset, kulttuuriset, taloudelliset ja poliittiset tekijät keskenään. Kuten tämän kirjan artikkelit osoittavat, on näiden ongelmien ratkaisussa väistämättä otettava huomioon myös ympäristökysymysten sosiaaliset, kulttuuriset ja poliittisen ulottuvuudet. Näennäisen yksinkertaiset, tekniset ratkaisut kätkevät usein alleen epätasa-arvoisia valtasuhteita.

Luonteeltaan äärimmäisen monimutkaiset ympäristökysymykset vaativat laaja-alaista tutkimusta useasta eri näkökulmasta. Tämän kirjan tavoitteena on ollut tuoda yhteiskuntatieteellinen ja erityisesti antropologinen näkökulma tähän keskusteluun. Kirjan kirjoittajista suuri osa on uraansa aloittelevia nuoria, lupaavia tutkijoita, mutta mukana on myös alan kokeneita tuntijoita Helsingin, Turun, Jyväskylän ja Oulun yliopistoista. Antropologien lisäksi mukana on myös arkeologian, kansatieteen ja metsätieteiden edustajia. Valtaosa teksteistä perustuu kirjoittajien omakohtaiseen ja usein pitkäkestoiseen empiiriseen kenttätutkimukseen, joka on omiaan tuomaan paikallisen näkökulman mukaan keskusteluun. Kirjan artikkelit valottavat ajankohtaisia ympäristökysymyksiä eri puolilta maailmaa, ulottuen Suomesta Afrikkaan ja Amerikan mantereelta Tyynenmeren saarille. Keskenään hyvin erilaiset tapaustutkimukset osoittavat, ettei yhdessä kontekstissa luotuja käytänteitä voida suoralta kädeltä soveltaa toiseen paikkaan. Samalla käy ilmi, etteivät artikkeleissa käsitellyt tapaukset tapahdu eristyksissä, vaan monimutkaisissa vuorovaikutussuhteissa kansallisiin ja kansainvälisiin poliittisiin prosesseihin, taloudellisiin aktiviteetteihin ja sosiaalisiin verkostoihin.

Lähteet

- Anderson, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.
- Basso, Keith 1996a. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Basso, Keith 1996b. Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. Teoksessa Keith Basso & Steven Feld (toim.): *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 53–90.
- Basso Keith & Steven Feld (toim.) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Bender, Barbara (toim.) 1993. *Landscape: Politics and Perspectives*. Providence: Berg.
- Biersack, Aletta 2006. Reimagining Political Ecology: Culture/Power/History/Nature. Teoksessa Aletta Biersack & James Greenberg (toim.): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press, 3–42.
- Boas, Franz 1940. *Race, Language and Culture*. New York: MacMillan.
- Brosius, J. Peter 1999. Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest. *American Anthropologist* 101:1, 36-57.
- Brown, Michael F. 2010. A Tale of Three Buildings: Certifying Virtue in the New Moral Economy. *American Ethnologist* 37:4, 741-752.
- Bryant, Raymond L. 1992. Political Ecology: An Emerging Research Agenda in Third World Studies. *Political Geography Quarterly* 11:1, 2–36.
- Carrier, James G. (toim.) 2004. *Confronting Environments: Local Understandings in a Globalizing World*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Casey, Edward 1996. How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. Teoksessa Keith Basso & Steven Feld (toim.): *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1–52.
- Chernela, Janet 2005. The Politics of Mediation: Local-Global Interactions in the Central Amazon of Brazil. *American Anthropologist* 107:4, 620–631.
- Conklin, Beth A. & Laura R. Graham 1995. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97:4, 695–710.
- Descola, Philippe 1992. Societies of Nature and the Nature of Society. Teoksessa Adam Kuper (toim.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 107–126.
- Ellen, Roy 1982. *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Escobar, Arturo 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- Feld, Steven 1996. Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea. Teoksessa Keith Basso & Steven Feld (toim.): *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 91–136.

- Gell, Alfred 1995. The Language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda. Teoksessa Eric Hirsch & Michael O'Hanlon (toim.): *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 232–254.
- Gell, Alfred 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, Michael K. 2004. Reading Fair Trade: Political Ecological Imaginary and the Moral Economy of Fair Trade Foods. *Political Geography* 23:7, 891–915.
- Gupta, Akhil & James Ferguson (toim.) 1992. *Space, Identity and the Politics of Difference*. Washington: American Anthropological Association.
- Hames, Raymond 2007. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology* 36, 177–190.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell 2007. Introduction: Thinking Through Things. Teoksessa Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (toim.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 1–31.
- Hirsch, Eric 1995. Introduction – Landscape: Between Place and Space. Teoksessa Eric Hirsch & Michael O'Hanlon (toim.): *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1–30.
- Hirsch, Eric & Michael O'Hanlon 1995. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Jackson, Jean 1995. Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22:1, 3–27.
- Jackson, Jean E. & María Clemencia Ramírez 2009. Traditional, Transnational and Cosmopolitan: The Colombian Yanacona Look to the Past and to the Future. *American Ethnologist* 36:3, 521–544.
- Kirsch, Stuart 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Latour, Bruno 2006. *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Tampere: Vastapaino (ransk. alkuteos 1991).
- Lemos, María Carmen & Arun Agrawal 2006. Environmental Governance. *Annual Review of Environment and Resources* 31, 297–325.
- Lévi-Strauss, Claude 1963. The Bear and the Barber. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 93:1, 1–11.

- Lévi-Strauss, Claude 1966. *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press (ransk. alkuteos 1962).
- Li, Tania M. 2000. Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42:1, 149–179.
- Li, Tania M. 2007. *The Will to Improve: Governmentality, Development and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.
- Little, Paul 1999. Environments and Environmentalists in Anthropological Research: Facing a New Millennium. *Annual Review of Anthropology* 28, 253–284.
- Lyon, Sarah 2006. Migratory Imaginations: The Commodification and Contradictions of Shade Grown Coffee. *Social Anthropology* 14:3, 1–14.
- Malinowski, Bronislaw 1935. *Coral Gardens and Their Magic: A study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin.
- Neumann, Roderick P. 2005. *Making Political Ecology*. New York: Oxford University Press.
- Nugent, Stephen 1997. The Coordinates of Identity in Amazonia: At Play in the Fields of Culture. *Critique of Anthropology* 17:1, 33–51.
- Nygren, Anja 1999. Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges. *Critique of Anthropology* 19:3, 267–288.
- Nygren, Anja 2000. Development Discourses and Peasant-Forest Relations: Natural Resource Utilization as a Social Process. *Development and Change* 31:1, 11–34.
- Nygren, Anja 2004. Contested Lands and Incompatible Images: The Political Ecology of Struggles over Resources in Nicaragua's Indio-Maíz Reserve. *Society & Natural Resources* 17:3, 189–205.
- Oakdale, Susanne 2004. The Culture-Conscious Brazilian Indian: Representing and Reworking Indianness in Kayabi Political Discourse. *American Ethnologist* 31:1, 60–76.
- Paulson, Susan & Lisa Gezon (toim.) 2005. *Political Ecology across Spaces, Scales and Social Groups*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Peet, Richard, Paul Robbins & Michael Watts (toim.) 2010. *Global Political Ecology*. London: Taylor & Francis.
- Peluso, Nancy 1992. *Rich Forests, Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.
- Ramos, Alcida 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University Press of Wisconsin-Madison.

- Rappaport, Roy 1968. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Rappaport, Roy 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raffles, Hugh 1999. "Local Theory": Nature and the Making of an Amazonian Place. *Cultural Anthropology* 14:3, 323–360.
- Ribot, Jesse & Nancy Peluso 2003. A Theory of Access. *Rural Sociology* 68:1, 153–181.
- Scott, James 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sletto, Björn 2002. Boundary Making and Regional Identities in a Globalized Environment: Rebordering the Nariva Swamp, Trinidad. *Environment and Planning D: Society and Space* 20:2, 183–208.
- Sletto, Björn 2009. Participatory Mapping, Performance and the Politics of Authenticity in Post-Colonial Landscapes. *Current Anthropology* 50:4, 467–468.
- Steward, Julian 1963[1955]. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tsing, Anna 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tuan, Yi-Fu 1979. *Space and Place: The Perspective of Experience*. London: Arnold.
- Wagner, Roy 1981. *The Invention of Culture*. Revised and expanded edition. Chicago: Chicago University Press.
- Walsh, Andrew 2010. The Commodification of Fetishes: Telling the Difference between Natural and Synthetic Sapphires. *American Ethnologist* 37:1, 98–114.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:3, 469–488.
- Walsh, Andrew 2005. The Obvious Aspects of Ecological Underprivilege in Ankarana, Northern Madagascar. *American Anthropologist* 107:4, 654–665.
- Weiner, James 1991. *The Empty Place: Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zhou, Andrea 2004. Global-Local Amazonian Politics: Conflicting Paradigms in the Rainforest Campaign. *Theory, Culture and Society* 21:1, 69–89.

I
KOSMOLOGIA
JA LUONTOSUHDE

”Luonnon jälkeen”: Metsäinen kulttuuri vuosituhannen taitteessa Suomessa

Eeva Berglund

Johdanto

Antropologiassa on otettu vakavasti mahdollisuus, että ”luonto on kuollut” tai että elämme ”luonnon jälkeen”, kuten Marilyn Strathern kirjassaan *After Nature* (1992) pohti. Vaikka ajatus tuntuu luonnonvastaiselta ja jopa vastenmieliseltä, se on silti osoittautunut rakentavaksi tavaksi jäsentää monimutkaisia ongelmia. Yksinkertaistaen Strathernin argumentin voi tiivistää näin: aiemmin kulttuuri oli luonnolle sekä käsitteellisesti että teknologisesti alisteinen, kun taas nykyään luonto on uhattu ja arvaamaton, ihmisten toimista riippuvainen, eli kulttuurille alisteinen. Kun aiemmin vaikutti siltä, että luonto on ajaton ja säännönmukainen, enää emme edes ole varmoja sen suhteen, mitä luonto oikeastaan on. Ympäristömme on representaatiota ja konstruktia, teknologian ja mielikuvien manipuloimaa väliaikaisuutta. Oikeastaan mikään ei ole enää luonnollista — paitsi ehkä yksilön tuhoisa ahneus.

Tässä käsittelen suomalaisten luonto- ja tiedekäsityksiä 1990-luvulta alkaen. Teksti perustuu kenttätööhön, jota tein vuosina 1996–1999

Helsingissä ja lyhyinä vierailuina Vienan Karjalassa, jossa ympäristö kokonaisuudessaan sai suomalaiset kanssamatkustajani — metsäaktivistit ja turistit — pohtimaan luonnon merkityksiä ääneen ja harmitusti. Samalla kiinnostuin myös kainuulaisista luontodiskursseista, joita tutkin keskittyneemmin eripituisten matkojen yhteydessä Sotkamoon vuosina 1999–2004.¹ Korostan tässä Suomessa esiintyvien käsitysten taustalla olevaa kulttuurista yhtenäisyyttä. Samalla tuon huomion siihen, että ”luonnonkansojen” tai kehitysmaiden lisäksi myös rikkaassa pohjoisessa luonto ja tieto ovat aikaan ja paikkaan sidottuja mielenkiintoisia tutkimuskohteita (Ks. myös Nygrenin artikkeli tässä teoksessa).

Väitän että se, mitä pidettiin vielä parikymmentä vuotta sitten muuttumattomana — luonto ja tiede — ovatkin tuona aikakautena olleet varsin alttiita muutokselle niin Suomessa kuin muuallakin. Antropologian ohessa nojaan kulttuurimaantieteeseen sekä brittiläisen kirjallisuudentutkijan Raymond Williamsin vaikutusvaltaiseen luontokäsityksen analyysiin.

Kulttuuri vastaan luonto

Kaikki inhimillinen toiminta on kulttuuria sanan laajassa, antropologisessa merkityksessä. Ilman kulttuuria ihminen ei yksinkertaisesti selviä. Kulttuuriin sisältyy rituaalien ja arkikäytäntöjen lisäksi myös tieto ja teknologia. Moderni tiede on tässä suhteessa ollut erityis-asemassa, sillä on oletettu, ettei mikään kulttuurinen ailahtelu pääse heikentämään tieteeseen kätkeytyviä totuuksia (Latour 1987, 94). Tämän moderniksi tunnustettavan asetelman antropologisessa kritiikissä Sharon Traweek (1988, 162) kirjoitti, että tieteen tekeminen on ”kulttuuritonta kulttuuria”. Traweekin argumentti perustui fysiikan laboratorion etnografiaan, mutta sama tilanne leimaa edelleen tiede-

¹ Tutkimusrahoitus: Wenner-Gren Säätiö (numero 6936), British Academy travel grant (1999).

maailmaa yleensä. Moni tieteenekijä kokee elävänsä vain puhtaan kokeellisen todellisuuden syleilyssä, jota eivät kielierot, uskonnolliset riitit, mittaamisen käytännöt tai muut kulttuurisidonnaisuudet sotke.²

Suomalaisesta minäkuvasta voi tehdä samansuuntaisia huomioita. Nuorta valtiota ei tunnu rasittavan pitkä historia sen enempää kuin oudot rituaalitkaan. Olemme luonnostamme individualisteja ja sopeudumme karuihin luonnonoloihimme käytännöllisin ja koristuksesta riisutuin tekniikoin (Abrahams 1991). Suomalainen kulttuuri on pitkään korostanut juuri luonnollisuutta ja mutkattomuutta.

Suomalaista elämää leimaa myös voimakas edistysusko, joka myös vie huomion pois kulttuurisista erityisyyksistä. Edistysuskoa vahvisti eittämättä itsenäisyyden aikainen talouskehitys, johon kietoutui myös nationalismi. Eräänlaisen talousnationalistisen kasvuideologian ankkuroituminen Suomeen varmistui 1920-luvulla pitkälti metsäsektorin varassa niin, että pienmaanomistajuus, maisemat, teollisuus ja työ sekä ulkomaankauppa ja identiteetti kietoutuivat yhteen. Samalla vakiintui perinne, jossa luonnonvarojen hoitoa ja hyväksikäyttöä ohjailtiin valtiollisesti, vaikka omistus pysyikin pitkälti yksityisenä. Hyvän kansalaisen prototyypiksi nousi länsimaisesta kasvuideologiasta tuttu *homo economicus*, mekaanisesti itselleen parhaan valitseva kuluttaja (Massa 1995, 11).

Vuosisadan kuluessa kansalaisten samaistuminen valtioon laajeni ja syveni (Paasi 1996). Samalla vaivalloinen tie (oletettuun) kansalliseen yhtenäisyyteen symboleineen ja tieteellisiksi puettuine totuuk-sineen unohdettiin. Kansallisvaltioon samastuminen on osoittautunut vahvasti suomalaista yhteiskuntaa leimaavaksi ominaisuudeksi, kuten esimerkiksi lausahdus ”on lottovoitto syntyä suomalaiseksi” osoittaa. Suomesta tuli jopa modernin kansallisvaltion tyyppiesimerkki, jossa hyvinvoinnin uskottiin perustuvan järkeen, tietoon ja teknologiaan. ”Modernista” tuli huomaamaton miellelyhtymien

² Esimerkiksi rahayksiköt, määrän ja ajan mittarit ovat vakiintumisestaan huolimatta inhimillisiä keksintöjä.

vyyhti: uutuutta, tehokkuutta ja tulevaisuususkoa. Modernia oli myös se, että luottamus valkotakkiseen auktoriteettiin oli rajallista, sillä tiede ja teknologia vaativat dogmaattisuuden sijasta kritiikkiä ja avoimuutta. Oleellista on myös, ettei tieteellä katsota olevan kotimaata tai kulttuuriperintöä. Verrattuna tieteen ajattomaan ja uni-versaaliin todellisuuteen, sen objektiivisuuteen ja sen tuottamaan edistykseen, kulttuurierot ovat pinnallisia asioita.

Kuten usko modernisaation ja sittemmin globalisaation vääjäämättömyyteen, nämä suomalaisten omikseen tunnistamat piirteet ovat kehittyneet osana laajempaa länsimaista aatehistoriaa, jota tarkastelen tässä lähinnä englantilaisen tutkimusperinteen kautta. Siitä lainaamani analyttinen ote pohjautuu vankasti Brittein Saarten historiaan, mutta tämä tutkimusperinne on vaikuttanut niin pohjois-amerikkalaiseen kuin pohjoismaiseenkin yhteiskunnalliseen ympäristötutkimukseen, johon viittaa.

Kun puhutaan luonnosta modernin tieteen välinein, korostuu helposti viileä rationaalisuus, mutta modernia luontokäsitetä leimaa tyypillisesti myös tunnepohjainen kiintymys. Ei ihme, luontokäsitteeseen sisältyvästä uskomattomasta moninaisuudesta ja vuosisatojen kuluessa laadituista lukemattomista tulkinnoista huolimatta se on ollut perustekijä, eräänlainen filosofinen välttämättömyys (Glacken 1967; Marshall 1992). Sen monet merkitykset tulevat tässäkin kirjassa esille, kuten myös niistä kumpuavat ristiriidat. Strathernin (1992, 172) mukaan meillä länsimaisilla on silti tapa ajatella (engl. *habit of thought*) luontoa ikään kuin se olisi yksi asia. Strathern jatkaa (1992, 172), että modernissa englantilaisessa luonto-käsityksessä tähän ykseyteen sisältyy niin kaikkea liikuttava perustava voima, kaikki maailmankaikkeuden olennot, fyysikaalinen ei-inhimillinen ympäristö ja lopuksi maaseutu (*countryside*). Viimeisen määritelmän jokapäiväinen miellelyhtymä kääntyykin osuvasti suomeksi ”luontoon menemisenä”. Arkikäytännöissä kaikki se, mikä tulkitaan jotenkin luonnoksi tai ainakin luonnolliseksi, jolle ei mitään voi, antaa voimakkaan turvallisuuden ja ennakoitavuuden tunteen. Myös terve järki yhdistyy luontoon oikean ja normaalin takeena.

Länsimaista perinnettä mukailleen myös suomalaisessa ympäristöpuheessa luonnon koettu muuttumattomuus ja täydellisyys asetetaan usein vastakkain inhimillisen vajavaisuuden kanssa. Tämän huomaa kärjistyneessä muodossa esimerkiksi Pentti Linkolan kirjoituksissa, mutta myös maltilliset puheenvuorot asettavat ailahtelevan ja pirstaleisen ihmismaailman kokonaisvaltaisen luonnon kanssa vastakkain (Koskimies 2010). Luontoa ei voi kuitenkaan kohdata kokonaisuutena, ei Suomessa eikä missään muuallakaan, muuten kuin käsitteinä tai kuvissa, kuten ympäristöliikkeen rakastamassa maapallossa (Ingold 2003). Silti käytämme sanan yksiköllistä muotoa (Williams 2003 [1983], 41). Luonto käsitteenä on paitsi yksi, myös pyhä, kenties äiti, ja vielä abstrakti, eli maailmankaikkeuteen hajonnut lähtökohta (Williams 2003, 43).

Laajassa tuotannossaan kirjallisuudentutkija Raymond Williams osoitti, että luonnon muuttumattomuus, eli historiattomuus luontokäsitteenä tarkasteltuna, kätki kuitenkin sisäänsä radikaaleja muutoksia. Esimerkiksi käsitys evoluutiosta antoi luonnolle oman historiansa. Pohtiessaan tätä prosessia Williams avasi tien kysymykselle, mitä kaikkea luonnon konstruointi voisi merkitä. Aihe inspiroi Strathernia ja monia muita luonnosta kiinnostuneita tutkijoita, kuten maantieteilijä Doreen Masseyta (2005). Williamsin tutkimukset, jotka on tiivistäen koottu suomennettuun *Luontokäsitykset* -nimiseen katsaukseen, auttoivat hahmottamaan, miten luonto länsimaissa kivikkoisen tien kautta eriytyi Jumalan luomakunnasta erilliseksi prosessien ja toimintojen summaksi. Samalla luonto passivoitui ja siitä tuli objekti, kun taas ihmisestä tuli subjekti välineenään teknologia. Suomalaisessa yhteydessä vaikkapa suo, kuokka ja Jussi. Kansainvälisestä perspektiivistään Williams (2003, 55) näki murroksen yhteyden maatalouden koneellistumiseen, joka ”johti selvästi myös tärkeisiin edistysaskeliin inhimillisten kykyjen kehittämisessä, mukaan lukien kyky pitää yllä elämää ja hoivata sitä uusilla tavoilla”. Samalla nousi esiin toinen käsitys, nimittäin näkemys koskemattomasta luonnosta. Williams jatkaa, että luonto ”oli tässä uudessa merkityksessä uudella tavalla kaikkea sitä, mikä ei ollut ihmistä — kaikkea sitä, mikä ei ol-

lut ihmisen koskemaan eikä pilaamaan, luontoa yksinäisinä paikkoina, villinä luontona”.

Historian lisäksi luonto kätkee sisäänsä politiikkaa. Mainitussa tekstissä Williams analysoi luontosuhdetta erottamalla toisistaan konventiot, eli elämää muokkaavat sopimuksenvaraiset piirteet, ja muuttumattomina, eli luonnollisina pidetyt voimat. Tämän jo antiikista tutun jaon avulla jopa kaikkein luonnollisin — erämaa kaukana asutuksesta — osoittautuu monella tavalla ihmisen luomukseksi (Ks. myös Kirkisen artikkeli tässä teoksessa). Käsitys erämaasta ulkoisena luontona on noussut esiin ympäristöpolitiikassa niin Pohjois-Amerikassa kuin Suomessakin, kuitenkin hyvin eri tavoin (Lehtinen 1990, 286). Williams (2003, 56) antaa toisenkin esimerkin luontoon kätkeytystä politiikasta Englannista, jossa pensasaitoja on tuon tuosta yri- tetty puolustaa niiden ”luonnollisuuteen” vedoten. Puolustajat eivät joko tunne tai halua myöntää historiaa, sillä aidat ovat merkki maan muuttamisesta yksityisomistukseksi (pääasiassa 1700-luvun keski- vaiheilta 1860-luvulle) osana riiston mahdollistanutta maatalouden vallankumousta. Niihin kätkeytyy sekä historiaa että politiikkaa.

Metsämaiseman politisoituminen Suomessa

Historian jälkiä ruvettiin etsimään myös 1980-luvun suomalaisesta maisemasta, kun metsäkonfliktien myötä alettiin kiinnittää huomiota metsänhoitoon sisältyviin poliittisiin piirteisiin. Taloudellisen rakennemuutoksen myötä metsän merkitys määriteltiin uudestaan ja aihe kohosi yhteiskunnallisen ympäristötutkimuksen keskeiseksi kysymykseksi. Selvisi, että myös suomalainen metsäsuhde on kauttaaltaan kulttuurinen ja että ympäristöongelmilla oli oma poliittinen dynamiikkansa (Lehtinen 1990; Väliaverron 1996). Tässä yhteydessä myös luonnon määrittelyn kansainväliset ulottuvuudet nousivat poliittisiksi pulmiksi, kun Suomen metsien tulevaisuus ei ollutkaan enää yksiselitteisesti suomalaisten oma ongelma (Ks. myös Suopajarven artikkeli tässä teoksessa). Luonnon ja ei-luonnon rajat osoit-

tautuivat pulmallisiksi paitsi käsitteellisesti (väitettiin esimerkiksi, ettei talousmetsää voi edes metsäksi kutsua), mutta myös maantieteellisesti, sillä luonnon järjestys ei kunnioita valtioiden välisiä rajoja. Näitä ongelmia pohdittaessa niin tutkijoiden kuin poliittisten toimijoidenkin puheenvuoroissa viitattiin toistamiseen historiaan ja menneeseen. Suomessakin luonto peilasi politiikkaa.

Tultaessa vuosituhannen lopulle, taloudellisessa murroksessa elävä Suomi kuitenkin loi katseen varsin määrätietoisesti tulevaisuuteen eikä menneisyyteen. Kun 1990-luvun alun lamasta selvittiin ja uudet teollisuuden alat voittivat jalansijaa, metsää korostanut talouspoliittinen retoriikka muuttui teknologian ihannoinniksi, johon sisältyi voimakkaasti ajatus siitä, että Suomi on menossa kohti uljasta tulevaisuutta. Kun vuonna 1995 Suomi liittyi Euroopan Unioniin, puhuttiin myös yksinkertaisesti Eurooppaan ”menemisestä”. Keskeisistä markkinoista syrjäisen sijainnin haasteisiin vastattiin korvaamalla perinteiset maantieteelliset koordinaatit niin kutsutulla virtojen tilalla, jossa teknologinen infrastruktuuri päihittää fyysiset välimatkat (Castells & Himanen 2001).

Tämä merkitsi vuosituhannen vaihteen Suomessa, kuten monissa muissakin maissa sitä, että menneisyydelle, mutta myös luonnolle, jäi entistä vähemmän tilaa. Näin ehkä siksi, että globalisaatio ja välimatkojen kutistuminen, kiihtyvä teknologinen muutos ja elämäntapojen homogenisoituminen veivät kaiken huomion. Luonnosta ja sen suojelusta toki puhuttiin paljon, mutta luonnon kanssa eläminen tuntui vaikuttavan yhteiseen päätöksentekoon yhä vähemmän. Sitä paitsi kuten alla väitän, tieto luonnosta alkoi horjua. Jos luonnosta ei ollut yhteiseksi ja kokoavaksi tiedon perustaksi, on mahdollista ajatella, että globalisaatio alkoi toimia hieman samanlaisena epämääräisenä, mutta yhteisöä kokoavana, käsitteenä kuten luonto aikoinaan. Ainakin Doreen Massey'n kirjan *For Space* (2005) voi tulkita niin, että monikulttuurisuuden ja ympäristön haavoittuvuuden diskursseista huolimatta, nykyinen globalisaatio-puhe latistaa maailmalla kukoistavat erilaiset prosessit yhdeksi jatkumoksi samalla tavalla kuin perinteinen modernisaatiokeskustelu. Kuten luonto aikanaan,

nykyään globalisaatio käsitteenä hautaa alleen moniulotteisemman todellisuuden. Samalla on vaarana, että tietämättömyys menneisyydestä ja moninaisuudesta peilautuu harhaanjohtavissa tulevaisuudennäkymissä.

Analyysissäni suomalaisesta luonto-käsitteestä vuosituhannen vaihteessa inspiroidun Williamsin (2003, 64) varoituksesta siitä, että saatamme elää ”yksinkertaisten abstraktioiden varassa, jolloin emme joudu missään varsinaisessa mielessä ponnistelemaan nähdäksemme yhteiskunnallisten ja luontoon liittyvien suhteiden” kokonaisuutta. Suomalaisissa olosuhteissa luontoa ja luonnonvaroja oli opittu kohtaamaan tieteen ja teknologian välinein varsin isetietoisien modernilla tavalla, mutta 1900-luvun loppupuolella, kuten muuallakin, tuli taas murros. Sysäyksiä oli monia, ja ne olivat aluksi paitsi vaikeasti hahmoteltavissa myös etäisen tuntuisia. Vähitellen suomalaisetkin kuitenkin havahtuivat siihen, että esimerkiksi ympäristömyrkköjen ja sittemmin ilmastomuutoksen osalta teknologinen riski oli kasvanut ohi olemassa olevien ja legitiimien poliittisten instituutioiden. Tieteellistekniset uutuudet kuten geeni- ja nanoteknologia sekä ns. koeputkilapset koettelivat eettisiä käsityksiä, ja patriarkaaliseen ja kolonialistiseen tiedonkäsitykseen kohdistunut kritiikki, jota tukivat laajat yhteiskunnalliset ja geopoliittiset muutokset, kyseenalaisi asiantuntijuuden tiedollisen neutraalisuuden. Murros koski yhtä hyvin suomalaisia metsiä, vihreän vallankumouksen valloittamia ns. globaalin etelän viljelyaloja kuin lääketieteen käsityksiä normaalista.

Innostusta lisäsi vielä ranskalaisen filosofi-antropologin Bruno Latourin englanniksi vuonna 1993 käännetty kirja *We Have Never Been Modern* (*Nous n'avons jamais été modernes*, 1991), joka julisti, ettei moderni aikakausi omien kriteereidensä mukaan koskaan ollutkaan moderni. Sen mukaan tiede on aina sisältänyt kulttuurisia ominaisuuksia ja poliittista juonittelua, mutta normaalisti ne on kätkeyty ”mustiin laatikkoihin”, joita nyt innostuttiin availemaan. Latourin innoittama tieteen tutkimus oli kuin kahleista irrottautuminen meille, jotka yritimme samanaikaisesti kuvailla, jäsentää ja kriittisesti kommentoida kaikkea ympäristönsuojeluun liittyvää, oli

se sitten teknistä, fyysistä tai symbolista. Latourin mukaan antropologinen analyysi oli aina iloisesti sekoittanut näitä kaikkia toisiinsa ”muuta” tutkiessaan vain kumartaakseen länsimaista tieteiden välistä työnjakoa luodessaan katseen ”moderniin”. Nyt oli lupa ”antropologisoida” myös modernia länttä. Kuten alla pyrin osoittamaan, myös Suomi tarjosi — ja tarjoaa — eväitä tällaiseen.

Metsävaltiosta informaatioyhteiskuntaan

Metsäntutkimuslaitoksen Helsingin tutkimuskeskuksen johtaja, Aarne Reunala (1990, 228), kirjoitti 1990-luvun lopulla, että:

Suomen kulttuurihistoriaan mahtuu niin raakalaisuutta kuin romantiikkaa, metsäläisyyttä kuin korkeakulttuuria. Yhtä kaikki suomalainen kulttuuri ammentaa syvältä metsästä, syvemmältä kuin missään muussa Euroopan maassa.

Metsäkeskustelua oli aina käyty, mutta tullessa 1990-luvulle vuosikymmenet koossa pysynyt yksituumaisuus tai konsensus horjui rakenteita muuttavaksi konfliktien sarjaksi, jopa ”metsäsodaksi” (Palo & Hellström 1993). Jakob Donner-Amnell (1995, 217) kirjoitti jo vuonna 1995, että talouskriisi yhdistettynä voimakkaaseen ja kriittiseen kansainväliseen ympäristökeskusteluun, oli tuottanut ”nopean ja dramaattisen” murroksen ja saanut aiemmin maan viennin ”veturina” pidetyn metsäsektorin paniikkitunnelmiin. Lyhyessä ajassa luonnonsuojelun ja metsäsektorin välille tuli näkyvä ristiriita (Ks. myös Suopajarven artikkeli tässä teoksessa).³

³ Etelän ja pohjoisen välinen jännite sekä metsäsektoria hallitsevien toimijoiden sisäiset vastakkainasettelut ilmensivät taloudellisia ja kulttuurisia eroja, jotka ovat tärkeitä (katso esim. Anu Lounelan, Anja Nygrenin ja Hiikka Peltolan artikkelit tässä teoksessa).

Etnografisena tutkimuskohteenani olivat 1990-luvun puolivälissä metsien suojeluun omistautuneet aktivistit, joita oli kymmenittäin ympäri maata, mutta joiden pieni ydinjoukko toimi Helsingistä käsin niin kutsutussa metsäryhmässä, perinteikkään ympäristöjärjestön Luonto-Liiton osana. Erityisesti minua kiinnosti se, miten tiedettä käytettiin kampanjatyökaluna, mutta laajemmin myös luontosuhde kansallisena ominaisuutena (Berglund 2006). Kriittisessä katselmuksessaan Rannikko (2003, 169–170) kirjoittaa, miten suomalaiset televisionkatselijat pian näkivät suoran toiminnan ryhmän jäseniä kiipeilemässä puissa eri puolella maata varsinaisen toiminnan suuntautuesssa tiedotusvälineisiin, ”joissa erilaiset asiantuntijat ja vasta-asiantuntijat tutkimuksiin vetoamalla pyrkivät luomaan itsestään uskottavan kuvan”. Rannikon kuvailu peilaa omaa tutkimustani, mutta yhteiskunnallisten ongelmien sivuuttamisen sijaan korostan pikemminkin sitä, että metsäryhmässä alettiin hahmottaa uudenlaista luontokäsitystä.

Metsäryhmä kumpusi paitsi ympäristöhuolesta, myös 1800-luvulle ylettyvästä itsenäisyyteen tähtäävän metsä- ja kansallispuistopoliitiikan perinnöstä (Rytteri & Puhakka 2009). Metsäsektorin tärkeys, Suomen hidas kaupungistuminen sekä poliittinen historia osaltaan selittävät luonnonsuojelun saamia muotoja, myös sen luonnontieteellistä otetta (Donner-Amnell 2003; Heimonen & Kaaro 1999; Rannikko 2003; Rytteri & Puhakka 2009).

Tultaessa 1980-luvulle vallitsi laaja metsäkonsensus. Kuitenkin metsien virkistys- ja talouskäytön välille säännöllisesti nousseet ristiriidat oli totuttu ratkaisemaan sijoittamalla suojelualueet taloudellisesti vähempiarvoisille alueille tai vetoamalla tieteellisyyteen (Rytteri & Puhakka 2009). Poliittinen ilmapiiri oli yleensäkin 1960-luvulta alkaen varsin konsensushenkinen ja myös radikaalissa luonto-aktivismissa ”luotettiin tieteeseen, yhteiskunnalliseen edistykseen sekä valtioon” (Rannikko 2003, 164). Vuonna 1971 jopa presidentti Urho Kekkonen allekirjoitti Koilliskaira Kansallispuistoksi -adressin (Heimonen & Kaaro 1999, 124). Luonnonsuojelu virallistui 1980-luvulla entisestään vihreiden eduskuntaan pääsyn ja ympäristöminis-

teriön perustamisen myötä. Kiistat suojelun tarpeesta, paikallisten elinkeinojen (myös poronhoitajien) toimintaedellytyksistä ja ”metsien museoimisesta” kuitenkin ilmensivät uutta vastakkainasettelua (Ks. myös Sarkin artikkeli tässä teoksessa). 1970-luvulta lähtien metsien suojelua aiemmin puoltaneet tärkeät tahot, kuten metsähallitus, asettuivat kuitenkin pääsääntöisesti sitä vastaan (Rytteri & Puhakka 2009). Laman vuosina 1990-luvun alussa näytti siltä, että yhtäällä oli konservatiivisia voimia puolustamassa teollistuneen metsäsektorin edellytyksiä hyvinvoinnin takaajina ja toisaalla oli niitä, jotka kokivat olevansa vähintäänkin yhtä moderneja ja tieteellisiä, minkä vuoksi he ajoivat luonnon monimuotoisuutta, siis biodiversiteettiä, vaalivaa suojelua (Berglund 2006; Rannikko 2003). Osittain metsäryhmän luonto edusti tätä uudempaa, modernin kehitysajatuksen mukaan parempaa tiedettä.

Metsä oli pitkään nähty voimavarana, jota oli velvollisuus hoitaa sekä hyödyntää. Näkemys vaikutti myös esteettisiin arvoihin. Media-kartoitus ja kenttätyöni 1990-luvulla osoittivat, että moni suomalainen näki valtiollisten ohjeiden mukaan hoidetun metsän, eli talousmetsän, varsin kauniina. Aktivistit poikkesivat tästä, he ihannoivat vanhaa metsää kaatuneine puineen ja risuineen. Heille talousmetsä oli teollisuudelle alistaisen metsänhoidon surkea tulos, josta puuttui elinvoima. Metsäryhmälle metsä oli siis haavoittuva ja altis väkivalalle. Nuoret aktivistit kuitenkin omaksuivat biodiversiteetin suojelun kansainväliseen diskurssiin, joka korosti luonnontilassa olevien alueiden monimuotoisuutta pitkällä aikavälillä sekä globaalissa mitataavassa (Berglund 2006). Kun virkistyskäytön taloudellinen merkitys kasvoi samalla kun talousmetsän tulevaisuus näytti horjuvan, soveltui näkemys myös hallinnolliseen ilmapiiriin.

Biodiversiteetti-keskustelu oli kansainvälisesti vaikutusvaltainen luonnonsuojelun diskurssi, jolla oli Rio de Janeiron vuoden 1992 YK:n ympäristökokouksen jälkeen vahva poliittinen painoarvo. Tutkijat ovatkin kiinnittäneet huomion aktivistien tieteellisyyttä korostavaan kampanjointiin (Rannikko 2003, Rytteri & Puhakka 2009). Arvostaessaan luonnon monimuotoisuutta metsäryhmä jatkoi epäi-

lemättä luonnontieteistä ammentavaa suojelua. Työ perustui paljolti uhanalaisten lajien inventointiin sekä metsien rakenteen kartoittamiseen, jossa biologisella asiantuntemuksella oli keskeinen rooli. Inventoinnin käytännön työn mestareina metsäryhmä teki yhteistyötä jopa valtiollisen avaintoimijan, Metsähallituksen kanssa (Heimonen & Kaaro 1999). Minulle selvisi kuitenkin nopeasti, että motivaatio jatkaa hankalaakin kampanjatyötä kumpusi nimenomaan henkilökohtaisena koetusta luontosuhteesta, jossa tieteellisyys ja mielenkiinto metsän todellisuutta kohtaan korostuivat paitsi poliittisesti suotuisana diskurssina myös yhteisenä kiintymyksen ja innostuksen lähteenä (Berglund 2006).

Yksinkertaistaen ilmaistuna luonto oli metsäryhmälle vieras ja haavoittuva, mutta samalla lohtu, kuriositeetti ja innoitus, johon oli hyvä tukeutua. Hyötykäytön puolestapuhujille taas metsä oli resurssi, mutta hekin vetosivat luonnolliseksi puettuun argumenttiin, nimittäin taloudelliseen tarpeeseen.⁴ Resurssiksi koettu luonto ammensi tieteeseen perustuvat argumentit vuosikymmenten metsätieteen perinteestä, jonka päämotiivi oli ollut taloudellinen hyöty (Laitakari 1961). Metsäryhmälle taas tieteellinen ja globaalisuutta korostava biodiversiteetti-diskurssi tarjosi erinomaisen työkalun, jota myös kaupungistunut ja kansainvälistynyt suuri yleisö kuunteli (Franklin ym. 2000).

Suomessa käyty keskustelu, joka ilmeni myös solvausten vaihtamisena, palautui nopeasti joko tieteeseen (rationalismiin) tai syvään henkilökohtaiseen kokemukseen (minun ja maailman yhdistää emotionaalinen, ei-kielellinen, suora side). Molemmat diskurssit ovat dualistisia sikäli, että luonnon vankkumattomuus erotetaan täysin ihmiskunnan epäluotettavuudesta, vaikka pyrkimys ylittää nämä joka paikkaan tunkeutuvat kahtiajaot onkin jatkuvaa. Tässä mallissa luontokäsitys on parhaimmillaan kaikesta ailahtelevaisuudesta

⁴ Strathern (1992) osoittaa myös, miten yksityisomistajuus ja voiton tavoittelu sekä niiden perusteleminen vetoamalla luonnollisuuteen ovat kulttuurisia innovaatioita.

vapaa, koska sen katsotaan perustuvan tieteeseen. Niinpä sellainen luontokäsitys on kaikkein legitiimein, jota ei pääse muovaamaan tai vääristämään sokea usko, ihmisen muovaama kulttuuri tai levoton politiikka.

Laman jälkeisten kiistojen myötä aktivistit toivat keskusteluun myös uusia mahdollisuuksia. Talousmetsän ja vanhan metsän jatkuva vertailu toi kysymyksenasettelussa yhteen taloudellisen ja ekologisen kiertokulun ja kyseenalaisti vallitsevan tiedon pätevyyden haastaen näin metsätieteiden valta-aseman. Williamsiin (2003) palataksemme ei ollut enää selvää, missä kulki konvention ja luonnollisen raja. Metsätieteiden ja metsätalouden tuottama luonto osoittautuikin konstruktioksi. Kuten Donner-Amnell (2003) on esittänyt, siihen asti suomalainen metsäkeskustelu sekä siihen liittyvä tieteellinen sisältö oli onnistuttu rajaamaan julkisen keskustelun ulottumattomiin eräänlaiseen kriisinhallintaan vedoten: määrätynlaisesta (teollisesta) metsäsektorista oli ollut vain yksi tie tietynlaiseen metsätieteeseen. Kun metsäryhmä tarjosi tieteellistä moniäänisyyttä tai ainakin uusia ääniä ympäristökeskusteluun, oli se osittain itsetietoisesti tieteellinen, mutta se myös toi esille vallitsevan tiedon konventionaalisen luonteen.

Näin suomalaisessakin keskustelussa alkoi muodostua jotain Strathernin luonnon-jälkeisen luonnon kaltaista, tai Latourin ei-modernia muistuttava monen tekijän hybridi-tuote. Luonto, siis metsäluonto, ei ollutkaan kapitalistisen hyväksikäytön kohde, passiivinen objekti, mutta toisaalta sen merkityksestä tai tulevaisuudesta ei oltu 1990-luvulla ministeriötasolla yksituumaisia — tiedeyhteisöstä puhumattakaan.

Ympäristöhuolesta kumpuava suomalainen yhteiskunnallinen ympäristötutkimus voidaan nähdä osana samaa prosessia. Myös valtiollinen tiedepolitiikka sai uutta näkyvyyttä, kun tieteen nivoutuminen yhteiskunnallisiin arvokysymyksiin nousi keskeiseksi aiheeksi teknologiavetoisten uusien vientialojen myötä. Tarve nousta lamasta huipputeknologian avulla korvasi ”Suomi elää metsästä” -ajatuksen. Luonnon sijasta uuden konsensuksen rakentamisessa teknologia ja



innovaatio korostuivat keskeisinä hyvän tulevaisuuden mahdollistajina. Niinpä luonnolliseksi puettu metsästä ammentava taloudellinen sopeutuminen muuttui lyhyessä ajassa miltei yhtä luonnolliseksi, suomalaisille jo entuudestaan sopivaksi teknologian luontevasti omaksuvaksi kulttuuriksi (Berglund 2007). Tarjolla oli nyt hyvin erilaisia elämänmuotoja, kuin mitä metsä-Suomi oli mahdollistanut.

Myös luontokäsitykset olivat muuttuneet. Luonto oli metsäryhmäläisille edelleen reunaehto ja metsä lohdun paikka. Metsäluonto oli myös haavoittuva kulttuurin uhri. Metsäkeskustelu oli monimutkaistunut luonnon sekä oikean tiedon ja toiminnan suhdetta. Samalla yksilöllisten valintojen yltäkyläisyys, jota teknokulttuuri jatkuvasti kiihdytti, aiheutti epävarmuutta.

Yksilön pakko tehdä jatkuvia valintoja, myös tiedon suhteen, leimaa Strathernin (1992, 149) mukaan postmodernia maailmaa. Siltä osin, kun luonnontieteellinen konflikti vaati valitsemaan, mikä tieto/tiede on oikeinta, elettiin luonnonjälkeisiä aikoja.

Luonto paikallisena voimavarana

Kainuussa 2000-luvun alkupuolella kohtaamieni ihmisten puheissa muuttumattomaksi koettu ulkoinen voima oli talous. Monesti kuulin sanottavan, ”mehän elämme nyt markkinataloudessa, minkä sille mahtaa” tai ”tätähän globalisaatio on”, jonkinlaisena vääjäämättömyyden perusteluna (Berglund 2008). Suomi esiintyi teknologisen vallankumouksen onnistujana ja ultra-uudenaikaisen elämänmuodon pioneerina, mistä oli osoituksena paitsi teknologiavetoisten yritysten vientiluvut, myös Suomen ja varsinkin Helsingin nousu kansainvälisesti varteenotettavaksi globaalin innovaatiokulttuurin ja läpi-teknologisoidun elämänmuodon malliksi (Castells & Himanen 2001).

Tätä taustaa vasten, harvaan asutettu (vuonna 2002 vain 3.6 asukasta/km²) ja luonnonvaroihin pitkälle turvautunut Kainuu oli vaikeassa asemassa, jota pahensi vielä vuonna 1995 toteutettu liittyminen Euroopan Unioniin. Muutos merkitsi maaseutuelinkeinoille rankkoja aikoja. Jopa luonnonvaroihin perustuva kollektiivinen identiteetti oli rasite, sillä se lisäsi entisestään symbolista jakoa menneisyydestä vaikeasti irtaantuvan Kainuun, ja eteenpäin energisesti liikkuvan Suomen välillä. Paikkakilpailuksi yltyvässä aluepolitiikassa hiljaisuus ja rauhallisuus voitiin hyödyntää korkeintaan brändinä. Jos Helsingissä ja kasvukeskuksissa intoiltiin ”virtojen tiloista” ja käytettiin teknologiaa hyväksi tavalla, jolla etäisyydet muualle maailmaan kurottiin umpeen, tietoyhteiskunnassa onnistumisen kriteerit olivat hankalasti sovellettavissa kainuulaisiin olosuhteisiin, jossa välimatkat rajoittivat elämän rytmiä ja virtoja.

Kasvukeskuksista kaukaisia alueita onkin usein kohdeltu luonnon ja passiivisuuden vankeina (Williams 2003). Myös metsäryhmässä oli tunnistettavissa tämä modernille tyypillinen ajattelutapa (Rannikko 2003). Muutenkin Suomen maaseutua — erityisesti erämaa-alueita — on kohdeltu kolonialistisin ottein, vaikka niitä on ihannoitu luontonsa puolesta. Näitä suuntauksia on tunnistettavissa myös 2000-luvun alue- ja maaseutupolitiikassa, joiden pääasiallisena lähtökohtana on eurooppalainen teknologiamyönteinen ja pääomakeskeinen yhteiskuntapolitiikka (Äikäs 2004).

Kun pitkään metsätaloudesta riippuvaisessa Kainuussa alettiin muovata brändiä, kehittyi iskulause ”Kainuu — luonnostaan rikas”. Kyseessä ei ollut ainoastaan luonnon tuotteistaminen perinteisen metsäsektorin tarpeisiin, eikä edes yhä merkittävämmäksi noussut luontomatkailu, vaan vuodesta 1996 myös bioteknologia, eli funktionaalisten elintarvikkeiden kehittäminen. Näin luonnon paikallisuus sekä teknologian virtuaalisuus ja liikkuvuus voitaisiin yhdistää. Osa Oulun yliopistoa, Sotkamossa toimiva laboratorio jatkoi myös paikallista maidontuotantoon liittyvää tutkimusperinnettä sijoittumalla entiseen Valion rakennukseen. Perusajatuksena oli käyttää hyväksi uutta teknologiaa paikallisten luonnonvarojen — ennen kaikkea marjojen ja yrttien — tuotteistamiseksi ja tukea näin paikallista taloutta. Myös aluepolitiikassa tämä oli tunnistettu, ja kuten sekä laboratoriotyöntekijät että haastattelemani viranomaiset totesivat, haaste liittyi maantieteeseen: miten muuntaa paikallinen rikkaus joksikin, jota voi siirtää ja joka myy.

Korkeasta teknologiasta olisi apua. Bioteknologia, joka oli 1990-luvulla myös antropologien horisontissa merkittävä ilmiö (Franklin ym. 2000), otettiin Sotkamossa avosylin vastaan. Sen avulla luonnon hyödyntämistä voisi tehostaa ja mahdollisia haittoja minimoida. Samalla se oli uusi tapa jäsentää ja hallita ympäristöä, jossa globalisaation ja teknologian toivottiin yhdistyvän mielekkäästi olemassa olevaan kainuulaiseen resurssipohjaan. Sotkamon biotekniikan laboratorio pystyisi tuotteistamaan apilaa, marjoja, poron sekä lehmän maitoa ja tervaa esimerkiksi kosmetiikaksi tai ruoka-aineiksi.

Sotkamolla oli omat erityispiirteensä liittyen luontokäsitteeseen. Vuonna 2000 Suomen innovaatisimman kunnan palkinnon saanut kunta sai jo vuonna 1998 luontoa uhmaavan hiihtoputken, josta talviurheiluun erikoistunut paikallistalous hyötyi. Paikallisten puheessa luonnon tuotteistamisesta ja globalisaation asettamista haasteista hiihtoputki nousi esille esimerkkinä siitä, mikä on mahdollista, kun vain uskaltaa ottaa riskejä. Vähemmälle huomiolle jäi samantyyppinen luonnon olosuhteita toisella tavalla uhmaava trooppinen vesipuisto lähellä sijaitsevassa kylpylässä. Aluksi keskustelussa tek-

nologiapainotteisista hankkeista, myös biotekniikan laboratoriosta, korostui luonnon paikallinen merkitys ja sen ankaruus. Luonnon hyödyntämistä ja siinä yhteydessä teknologian ja inhimillisen luovuuden välttämättömyyttä kuitenkin pidettiin itsestään selvänä.

Se, että kainuulaisilla yleensä on luontosuhde, oli myös itsestään selvää. Sen myötä yhteiskunta ja luonto kyllä asetettiin vastakkain. Toisaalta kun luonnon ja kulttuurin sekoitukset ovat osa arkea, oli kyse sitten ruoasta, vapaa-ajasta tai bisneksestä, vastakkainasettelun tulos on ollut yhteenkietoutuminen sillä luontoa ja ihmisiä ei ole voinut erottaa toisistaan. Sitä paitsi teknologia, kuten minulle toistamiseen selitettiin, edistyy ja sen avulla voidaan tuottaa luonnonmukaisuutta sekä paikallisuutta korostavia tuotteita. Teknologian avulla siis eletään luonnon kanssa paremmin, kuten on aina tehtykin. Yritin toisinaan luotsata keskustelua keskieuropalaisten ja pohjoisamerikkalaisten biotekniikkaan kohdistuviin pelkoihin tai sen mahdollistamiin uusiin riiston muotoihin, kuten geeniperimän patentoimiseen. Kyselin geenimanipuloinnin mahdollisista seurauksista, joihin kansainvälisessä keskustelussa oli osoittautunut sisältyvän useita eettisiä, terveydellisiä sekä taloudellisia kompastuskiviä. Minulle vaakuutettiin, että jos biotekniikkaa käytetään väärin, se ei tule tapahtumaan Sotkamossa. Ja jos väärinkäytöksiä tapahtuu missään johtuisi se yksilöiden ahneudesta tai vastuuttomuudesta. Niiden ei myönnetty olevan Suomessa ongelma. Sitä paitsi, kuten minulle useasti sanottiin ”ei luontoon voi ympätä mitään ylimääräistä”. Tulkitsin tämän niin, että luontoa on kaikki, eli kaikkeuden ulkopuolelta ei ole löydettävissä tai käytettävissä mitään.

Näkemykseni, että luonto ja ei-luonto olisivat jonkinlaisessa radikaalisessa jännitteessä puhumattakaan toisistaan irtirevittyjä, alkoi minustakin tuntua absurdilta. Avainasiahan oli toimeentulo eli elämänmuoto. Yhteiskuntatieteellisin sanakääntein voisi puhua uusintamisesta. Sen turvaaminen Kainuussa toi nopeasti mukaan keskusteluun identiteetin, eli talouden sekä kulttuurin kietoutumisen toisiinsa. Sananmukaisesti metsästä ja metsässä eläminen oli vakioaihe niin keskustelussa, kirjallisuudessa kuin tutkimuksessakin (esim. Jokinen & Holma 2001).

Luonnon ja kekseliäisyyden jatkuvat sekoitukset, olivatpa ne siten outoja tai ei, ovat osa paikallisen elämän rakentamista. Uusia metsänhoidollisia keinoja on kehitelty vuosisatojen kuluessa, kuten erilaisia hallitsemisen ja omistamisen muotojakin (Virtanen 2004). Kaikissa näissä kulttuurin ilmenemismuodoissa materia sekä aate asettavat voimansa keksijän mielitekoja vastaan. Joka tapauksessa ihmisten on aina täytynyt ottaa riskejä. Näin on esimerkiksi tapahtunut Sotkamon laboratoriossa, jossa on pakko jatkuvasti miettiä, mitä kannattaa ja uskaltaa kokeilla.

Tässä kohtaa on kuitenkin mainittava alueella sittemmin aloitettu kaivostoiminta. Sen tulo tuo esiin uusia jännitteitä. Kaivostoiminnan seurauksena tapahtuva nopea fyysinen muutos maisemassa saattaa horjuttaa radikaalistikin ajatusta yhteisestä uusintamisen projektista, kuten Meriläinen-Hyvärinen, Korjonen-Kuusipuro ja Väyrynen tässä kirjassa osoittavat. Se vaikuttaa myös siihen, keitä ”paikalliset” ovat ja miten paikallinen kulttuuri tai yhteinen hyvä määritellään. Uskon, että kaivoksiin liittyvät ristiriidat eivät perustu kysymykseen siitä, missä kulkee luonnon ja luonnottomuuden raja.

Kulttuuri luonnollisena elämänmuotona

Yksikkömuotoinen ja muuttumaton luonto tekee mahdolliseksi kaksijakoisen maailman, jossa luontoon pätevät yhdet säännöt, kulttuurieroihin toiset.⁵ Monimutkaistunut ja talousahdingon värittämä sosiaalinen todellisuus vaatii kuitenkin parempaa, Williamsin (2003, 65) sanoin ”rehellisempää” asioiden ymmärtämistä. Suomessa tämän on lähdeittävä siitä, että luontosuhteet ovat jo pitkään rakentuneet kulttuurin, politiikan sekä historian — myös luonnon historian — varaan. Kuten sotkamolaisessa laboratoriossa 2000-luvulla, Suo-

⁵ Kulttuurierot tulkitaan tarpeen tullen luonnollisina eli vääjäämättöminä, jolloin luonto toimii vallitsevan tilanteen takaajana ja kieltää poliittisen ja eettisen valinnan mahdollisuuden. Timo Kallinen ja Minna Opas käsittelevät luonto–kulttuuri -kahtiajakoa artikkeleissaan tässä teoksessa.



nessa on pitkään sekoitettu luontoa ja kulttuuria, globaalia ja paikallista, aktiivisuutta ja passiivisuutta.

Ympäristöantropologi Tim Ingoldin anti-dualistinen lähestymistapa tarjoaa mallin tämän tarinan analyttiseksi ankkuroimiseksi. ”Sfäärien soitosta pallojen pinnalle”-nimisessä esseessään Ingold (2003: 156) ehdottaa, että lähestyisimme ympäristöä eli luontoa, ”kokemuksellisesta keskuksesta käsin”, siis sieltä, missä ihminen biologisena sekä sosiaalisena olentona toimii, sen sijaan että tuijottaisimme ”globaaliin ekosysteemiin”, mihin ympäristöliike usein katseensa kääntää. Jälkimmäinen on itse asiassa kolonisoivan modernin mielikuvituksen tuote, selkeää jatkoa modernille kokonaisvaltaiselle luontokäsitykselle. Näin ympäristöliike käyttää myös valtaa modernin ja kolonialistisen mallin mukaan ja näkee ”toisen” passiivisena. Globaalin ekosysteemin symboliksi noussut kuva hauraan ja kauniin näköisestä maapallosta osoittaa Ingoldin (2003) mukaan itse asiassa vieraantunutta perspektiiviä, joka lähestyy maailmaa mielikuvana eikä elämismaailmana.

Hieman samantyyppisiä kritiikkejä kohdistettiin suomalaisiin metsäaktivisteihin (Massa, 1995; Rannikko 2003). Kuitenkin, useat aktiivit olivat maalta kotoisin olevia maltillisen metsien hyötykäytön vankkoja tukijoita. Heidän toimintansa korosti tieteellisyyttä ja kenties jopa yksinäistä individualismia, mutta se ammensi metsävaltioksi rakennetun Suomen kulttuurista. Kun sotkamolaisessa laboratoriossa tehdään luonnon ja kulttuurin sekoituksia rakentavana vastauksena arjen problematiikkaan, sekin on laskettava suomalaisiksi kulttuuriksi – kulttuuriksi, johon sisältyy ja on aina sisällynyt luontoa.

Melkein kaksikymmentä vuotta sitten Strathern (1992, 144) kiinnitti huomiomme siihen, että ”luonnollisuus” näyttäisi olevan katoamassa sieltäkin, missä sitä oli totuttu aina löytämään: maisemista ja vanhemmuudesta, mutta myös sosiaalisista siteistä. Olihan itse pääministeri Thatcher todennut, ettei yhteiskuntaa enää ole, ainoastaan yksilöitä ja perheitä. Modernin jatkuvaa kritiikkiä ja konstruoimista korostava dynamiikka oli antanut representaatiolle, eli kulttuurille uuden autonomian. Odottamaton tulos oli, että luonnon vanha kapasiteetti olla kaiken tiedon perusta, katosi (Strathern 1992, 195). Yksilöllisen valinnan ihannoiti ja markkinointi mahdollistivat luonnon manipuloimisen kaikin tavoin.

Vaan ei sittenkään. Oli imago mikä tahansa, kaikki eivät voi sivuuttaa elämän jatkuvuuteen tarvittavia reunaehtoja. Suomen olosuhteissa ei-inhimillinen ympäristö korostuu vallassaan ja vallattomuudessaan. Ei siis ihme, että elämää ohjaavat konventiot ammentavat runsaasti luonnon eri ulottuvuuksista, mutta myös luonnosta kuviteltuna kokonaisuutena. Yksi konventio on minäkuva, jossa korostuu suorasukaisuus, tieteen ja asiantuntijuuden luotettavuus sekä välittömyys. Siksi Suomi ehkä tuntuu usein paikalta, jossa on suhteellisen ”vähän” kulttuuria. Olen koettanut osoittaa, ettei antropologisessa mielessä näin voi olla, suomalainen luonto vain sisältyy ajallisiin kerrostumin suomalaiseseen kulttuuriin. Vaikeampi, mutta edelleen modernista perinnöstämme kumpuava haaste olisikin pohtia, että jos elämme luonnon jälkeen, elämmekö myös suomalaisuuden jälkeen.

Lähteet

- Abrahams, Ray 1991. *A Place of their Own: Family Farming in Eastern Finland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berglund, Eeva 2006. Ecopolitics through ethnography. Teoksessa Aletta Biersack & James Greenberg (toim.): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press, 97–120.
- Berglund, Eeva 2007. Information Society Finnish-style. Teoksessa Jeanette Edwards, P. Harvey & P. Wade (toim.): *Anthropology and Science: Epistemologies in Practice. ASA monographs 43*. Oxford: Berg, 75–92.
- Berglund, Eeva 2008. Forests, Flows and Identities in Finland's Information Society. *Cultural Studies* 22:3–4, 412–430.
- Castells, Manuel & Pekka Himanen 2001. *Suomen Yhteiskuntamalli*. Helsinki: WSOY/SITRA.
- Donner-Amnell, Jakob 1995. Puulla parempiin päiviin ja kestävään kehitykseen? Teoksessa Ilmo Massa & Keijo Rahkonen (toim.): *Riskiyhteiskunnan talous: Suomen talouden ekologinen modernisaatio*. Gaudeamus: Helsinki, 189–240.
- Donner-Amnell, Jakob 2003. Uusi, kestävä ja oikeudenmukainen Suomi? Teoksessa Ari Lehtinen & Pertti Rannikko (toim.): *Oikeudenmukaisuus ja ympäristö*. Helsinki: Gaudeamus, 130–159.
- Franklin, Sarah, Celia Lury & Jackie Stacey 2000. *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Glacken, Clarence J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Heimonen, Jyrki & Jani Kaaro 1999. *Luonto-liiton historia 1943–1998: jatkosodan varjosta Jerisjärven tielle*. Helsinki: Luonto-liitto.
- Ingold, Tim 2003. Sfäärien soitosta pallojen pinnalle: Ympäristöajattelun topologiasta. Teoksessa Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 152–169.
- Jokinen, Ari & Kaisa Holma 2001. Temporalities and Routines in the Control of Private Forestry in Finland. Teoksessa Marjatta Hytönen (toim.): *Social Sustainability of Forestry in Northern Europe: Research and Education. Final Report of the Nordic Research Programme on Social Sustainability of Forestry*. Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 341–358.
- Koskimies, Pertti 2010. Pentti Linkolan kriitikot käpertyvät ihmiseen. *Tieteessä tapahtuu* 28:6, 16–22.
- Laitakari, Erkki 1961. *A Century of Finnish State Forestry, 1859–1959. Silva Fennica* 112.1, 1–44.

- Latour, Bruno 1987. *Science in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1993. *We Have Never Been Modern*. Käänt. Catherine Porter. New York: Harvester Wheatsheaf (ransk. alkuteos 1991).
- Lehtinen, Ari 1990. Metsäluontomme kulttuurihistoriasta: Yhteiskuntakehityksen heijasteita suomalaisessa metsämaisemassa. *Terra* 102: 4, 284–293.
- Lehtinen, Ari & Pertti Rannikko, Pertti (toim.) 2003. *Oikeudenmukaisuus ja ympäristö*. Helsinki: Gaudeamus.
- Marshall, Peter 1992. *Nature's Web: Rethinking our Place on Earth*. London: Simon & Schuster.
- Massa, Ilmo 1995. Epävarman yhteiskunnan ympäristöpolitiikka. Teoksessa Ilmo Massa & Keijo Rahkonen (toim.): *Riskiyhteiskunnan talous: Suomen talouden ekologinen modernisaatio*. Helsinki: Gaudeamus, 7–38.
- Massey, Doreen 2005. *For Space*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE.
- Paasi, Anssi 1996. *Territories, Boundaries and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*. New York: John Wiley & Sons.
- Palo, Matti & Eeva Hellström 1993. Metsäpolitiikka valinkauhassa: Yleiskatsaus. Teoksessa Matti Palo & Eeva Hellström (toim.): *Metsäpolitiikka valinkauhassa*. Helsinki: Metsäntutkimuslaitos.
- Rannikko, Pertti 2003. Oikeudenmukaisuuskysymys suomalaisen ympäristöliikkeen aalloissa. Teoksessa Ari Lehtinen & Pertti Rannikko (toim.) *Oikeudenmukaisuus ja Ympäristö*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rytteri, Teijo & Riikka Puhakka 2009. Formation of Finland's National Parks as a Political Issue. *Ethics, Place & Environment: A Journal of Philosophy & Geography*. 12:1, 91–106.
- Strathern, Marilyn 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Traweek, Sharon 1988. *Beamtimes and Lifetimes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Virtanen, Sakari 2004. *Siniset metsät, vihreä kulta: Kainuun metsätalouden historia*. Kajaani: Oulujoen Uittoyhdistys.
- Väliverronen, Esa 1996. *Ympäristöuhkan anatomia: Tiede, mediat ja metsän sairaskertomus*. Tampere: Vastapaino.
- Williams, Raymond 2003 [1983]. Luontokäsitykset. Teoksessa Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 40–66.
- Äikäs, Topi Antti 2004. Kaupunkien ja seutujen imagot aluetasojen välisessä kilpailussa. *Terra* 116:1, 3–6.

Luonto fetissinä ja laskelmana

Timo Kallinen

Ihmiset maksavat kasvavan mahtinsa vieraantumalla siitä, mitä he hallitsevat. Valistus suhtautuu olioihin kuten diktaattori ihmisiin. Diktaattori tuntee ihmisistä sen puolen, jota hän pystyy manipuloimaan. (Horkheimer & Adorno 2008 [1944], 28.)

Ihmiset ovat vihdoinkin ymmärtäneet, että apinoilla on suurempi taloudellinen arvo elävinä kuin jos ne tapettaisiin, keitetäisiin ja syötäisiin (*Daily Graphic*, 24.maaliskuuta 2007, 21).

Monet merkittävät yhteiskuntateoreetikot ovat pitäneet ”taianomaisuuden katoamista” tai ”taiasta vapautumista” yhtenä tärkeimmistä modernin aikakauden tunnusmerkeistä (ks. esim. Germain 1993). Tällä on tarkoitettu modernin ihmisen käsitystä siitä, ettei maailmaa hallitse mikään hänelle tuntematon arvaamaton voima, ja siksi hän voi halutessaan hallita kaikkea laskemalla. Modernin ihmisen vastakohtana on pidetty ”primitiivistä ihmistä”, joka on nähnyt välttämättömäksi turvautua magiaan taivutellakseen maailmaa hallitsevat henkivoimat itselleen suotuisiksi. Ensiksi taianomaisuuden katoaminen koski ihmisen suhdetta luontoon, mutta myöhemmin moderni ajattelu otti myös ihmisen ja hänen kulttuurinsa laskennallisen hallinnan piiriin. Esiolettamuksena näyttäisi olevan se, että sekä modernit että primitiiviset ihmiset tekevät jaottelun inhimillisen kulttuurin ja luonnon välillä sekä pyrkivät mahdollisimman tehokkaaseen luon-

non hallintaan. Primitiiviselle ihmiselle on kuitenkin ollut ominaista käsitys henkimaailmasta luonnonvoimien perimmäisenä säätelijänä, kun taas moderni ihminen katsoo hankkiutuneensa eroon tästä ”välityksellisyydestä” ja saavuttaneensa suoran yhteyden luontoon. Antropologinen tutkimus on kuitenkin vakuuttavasti osoittanut, ettei monissa ei-länsimaisissa kulttuureissa tunneta luonnon käsitettä eikä näin ollen myöskään luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelua (ks. esim. Sahlins 2005; Strathern 1980). Tästä seuraa tietysti myös se, ettei ihmisillä tällaisissa kulttuureissa voi olla minkään ”kolmannen” hengellisen osapuolen välittämää luontosuhdettakaan. Jos siis halutaan tutkia modernin länsimaisperäisen luontokäsityksen tuloa niin kutsuttuihin heimoyhteiskuntiin, lähtökohtana ei voi olla henkimaailman poistaminen luonnosta vaan ennemminkin kysymys siitä, kuinka ylipäänsä syntyy käsitys ”fyysisestä luonnosta”, joka on erillään sosiaalisesta maailmasta.

Tämä artikkeli pohtii tällaista ajattelutavan muutosta käyttämällä esimerkkinä kolonialismista ja kristillisestä lähetystyöstä 1900-luvulla alkunsa saanutta kulttuurista ja yhteiskunnallista murrosta länsiafrikkalaisen nykyisen Ghanan alueella asuvan Asante-kansan parissa.¹ Alueella toimineet protestanttiset lähetysseurat luokittelevat asantejen kosmologian ”fetisismiksi”, jossa niin elollisilla kuin elottomilla luontokappaleilla nähtiin olevan hengellisiä ominaisuuksia. Heidän mukaansa fetisismi esti asantejen taloudellisen ”edistymisen”, koska luontoon liitetty ”taikausko” rajoitti sen hyväksikäyttöä. Näin ollen minkään uuden, entistä tehokkaamman luontoa hyödyntävän teknologian käyttöönotto ei voisi onnistua ennen kuin kristinusko oli syrjäyttänyt taikauskon. Artikkelitähdentää sitä, kuinka käännyntäisten elämässä maailman taikuudesta vapauttamista edelsi kuitenkin ”maailmankieltäminen”, joka merkitsi irtisanoutumista

¹ Asantet (vanh. aschantit) ovat länsiafrikkalainen kansa, joka asuttaa nykyisen Ghanan tasavallan keskiosia. He kuuluvat Akan-kansoihin, jotka muodostavat valtaväestön Etelä- ja Keski-Ghanassa sekä Norsunluurannikon itäosissa. Akan-valtioista kaikkein suurin ja tunnetuin on Asanten kuningaskunta, joka oli 1700- ja 1800-luvuilla yksi Länsi-Afrikan merkittävimpiä sotilas- ja kauppamahteja.

aikaisemmista sosiaalisista suhteista niiden synnillisyyden tähden. Vasta tämän jälkeen kristityt saattoivat määritellä luonnon oman hallintansa objektiksi ja solmia uudenlaisen, luonnosta erillisen suhteen ”pakanayhteiskuntaan”. Uuden luontokäsityksen myötä kristityt katsoivat voivansa vapaasti hyödyntää kaikkia luonnonantimia, esimerkiksi metsästäväällä pyhiä eläimiä tai kalastamalla pyhissä joissa, mikä oli omiaan synnyttämään konflikteja käännyneiden ja ”fetisistien” välillä. Artikkelin loppuosa keskittyy siihen, kuinka fetisismi pyritään lopulta muuttamaan laskennallisen hallinnan välikappaleeksi, kun uudenlainen ekologinen ajattelu katsoo luontoon liittyvän taikauskon edesauttavan lajien monimuotoisuuden säilymistä ja siihen liitetään taloudellinen hyöty niin sanotun ekoturismin muodossa. Artikkelin perustuu Ghanassa tehtyyn kenttätutkimukseen sekä etnografiseen ja historialliseen kirjallisuuteen.²

Hallinta

Luonnon ja kulttuurin välisellä oppositiolla on ollut vankka asema antropologisessa analyysissä ja sen juuret yhteiskuntatieteissä voidaan paikantaa valistusajan filosofiaan (ks. esim. Lévi-Strauss 1963, 99–102).³ Yhtäältä näissä kategorioissa on haluttu nähdä jaettu kos-

² Aineisto on kerätty Brong-Ahafon alueella sijaitsevan Nkoranzan päällikkökunnan kylissä vuosina 2000–2001 ja 2005–2006. Kiitän Suomen Kulttuurirahastoa, Helsingin yliopiston *Kingship and Kinship* -tutkimusprojektia, Ella ja Georg Ehrmroothin säätiötä sekä Helsingin yliopiston Globaalin hallinnan tutkimuksen huippuyksikköä kenttätutkimuksen rahoituksesta.

³ Käsitemerillä on toki paljon pidempi, aina antiikkiin saakka ulottuva historiansa länsimaisessa ajattelussa (ks. esim. Glacken 1967). Siitä tuli kuitenkin uudella tavalla mielenkiintoinen liberaalissa yhteiskuntamallissa, jossa vapaiden ja tasa-arvoisten yksilöiden solmimat sopimukset nähtiin ihmisten sosiaalisuuden perustana. Tällöin eräänlaiseksi ikuisuuskysymykseksi sekä politiikassa että tieteessä nousi se, millä osin huono-osaisuus ja epätasa-arvo olivat seurausta ”luonnollisista eroista” ja millä osin ihmisten omista valinnoista. Oman aikamme loputtoman tuntuiset kiistat perimän ja kasvatuksen vaikutuksista joihinkin ihmisten ominaisuuksiin ovat juuri tätä perua. (Collier 2004, 46–47.)

ketuspinta tutkijan ja tutkittavien omien luokittelujen ja/tai kokemusten välillä, mutta toisaalta varsin moni tutkija on huomauttanut, ettei hänen tutkimassaan kulttuurissa tai kielessä esiinny sellaista käsitteparia, joka suoranaisesti vastaisi länsimaista luonto-kulttuuri-jaottelua ja siksi siitä pitäisikin puhua ainoastaan analyttisessä mielessä (Goody 1977, 62–65, 164–165; Strathern 1980, 174–177). Antropologit ovat siis tunnustaneet ihmiskunnan kulttuurisen vaihtelun laajuuden, mutta kuitenkin olettaneet ihmisten kaikkialla ja kaikkina aikoina painivan samanlaisten yhteiseen objektiiviseen todellisuuteen, luontoon, liittyvien ongelmien kanssa (Strathern 1980, 177; Wagner 1981, 102–106). Kuitenkin on selvää, ettei mitään luontoa tai kulttuuria sinällään ole olemassa – kyse on suhteellisista käsitteistä, joiden merkitys voidaan ymmärtää ainoastaan osana jotakin tiettyä kosmologiaa. Länsimaisessa ajattelussa itsessäänkin jaottelu on kaikkea muuta kuin yksiselitteinen. Luonnon nähdään sijaitsevan ihmisen ulkopuolella, ympäristönä, mutta joskus taas sisäpuolella, ihmisluntona. Kulttuurin katsotaan erottavan ihmisen luonnosta, mutta tällöin se itse asiassa kuuluu osaksi ihmisluntoa. Myös ne arvot ja ominaisuudet, joita liitämme vastakohtaparin eri puoliskoille vaihtelevat suuresti. (Strathern 1980, 178; ks. myös Berglundin artikkeli tässä teoksessa.) Näemme, että kulttuurin on pyrittävä suittimaan ihmisluonnon ahneutta ja hillittömyyttä, jotka muodostavat pysyvän uhan yhteiskunnan olemassaololle (ks. Sahlins 2005, 4–10), tai sitten voimme sanoa, että poliittisen järjestelmämme pohjana ovat kansalaisten luonnolliset oikeudet tai että tiede ja teknologia ovat syntyneet palvelemaan ihmisten luonnollisia tarpeita (ks. Wagner 1981, 102). Samaten ymmärrämme, että kulttuurimme synnyn ja kehityksen perusedellytykset ovat luonnonympäristön sille antamia, mutta yhtälailla hyväksymme sen, että ihminen hyödyntää luontoa oman kulttuurinsa lähtökohdista ja muokkaa osia siitä ihmisyyhteyksien jatkeiksi (ks. Sahlins 1976, 73–102). Sellaiset kysymykset kuten, kumpi puolisko on aktiivinen subjekti ja kumpi passiivinen objekti tai kumpi on luomus ja kumpi pelkkä resurssi, näyttävät siis olevan vahvasti sidoksissa käsitteiden kulloistenkin käyttäjien tarkoitukse-

riin. Britti antropologi Marilyn Strathern (1980, 178–179) katsookin, että käsitteparin käyttökelpoisuus tieteenalalla on perustunut juuri tähän. Koska käsitteet ovat omassa kulttuurissamme niin monimerkityksisiä ja -arvoisia, on vieraista kulttuureista ollut suhteellisen vaivatonta löytää vastineita ainakin joillekin niistä, mikä puolestaan on luonut tunnun siitä, että olemme universaalien kysymysten äärellä. Toki antropologit ovat nyttemmin ryhtyneet tarkastelemaan kriittisesti luonto-kulttuuri -jaottelua sekä pyrkineet kehittämään uudenlaista käsitteistöä välttyäkseen sen mukanaan tuomilta ongelmilta (ks. esim. Ingold 2000; Latour 2006 [1991]; Valeri 1990). Silti se kuitenkin jatkaa elämäänsä monen muun länsimaisperäisen dualismin tavoin julkilausumattomana esioletuksena niin tieteellisten teorioiden kuin arki ajattelunkin taustalla. Ajatus taianomaisuuden katoamisesta näyttäisi oletettavan eräänlaisen dynaamisen opposition luonnon ja kulttuurin välille. Siinä heimoyhteiskuntien katsotaan olevan samalla tavalla kiinnostuneita luonnonympäristönsä hallinnasta kuin modernin lännen. Vastakohtien suhde toisiinsa ei ole muuttumaton, vaan se pitää sisällään jännitteen. Se voidaan myös nähdä prosessina, jossa luontoa pyritään valloittamaan tai kesyttämään yhä enenevässä määrin. (Strathern 1980, 180–181.)

Vaikka ilmaus taianomaisuuden katoaminen (saks. *Entzauberung*) ei olekaan alun perin Max Weberin, hänen käsittelynsä aiheesta lienee kuitenkin kaikkein tunnetuin (ks. Horkheimer & Adorno 2008 [1944], 337–338). Weberin mukaan maailma menettää taikansa silloin, kun ihminen ”tietää tai uskoo että jos hän vain *haluaa*, hän aina voi saada tietoa, että periaatteessa ei siis ole olemassa mitään arvaamattomia voimia asioihin vaikuttamassa ja jopa että hän voi — periaatteessa — *hallita* kaiken *laskelmallisesti*” (Weber 2009 [1919], 41; kursivointi alkuperäistekstissä). Weber ei siis esitä, että ihminen todella pystyisi hallitsemaan kaikkea laskemalla, vaan pikemminkin väittää, että tällainen käsitys on moderniudelle leimallinen, tai oikeastaan hän sanoo taianomaisuuden katoamisen olevan länsimaisen kulttuurin piirissä vuosituhansia jatkunut kehityskulku (mt.). Weber (1980 [1920], 79) liittää magian alun perin juuri ih-

misen luontosuhteeseen ja sanoo sen olevan ”luonnonvoimia hallitsevia ja niissä piileviä henkiä pakottavaa taikaa tai yksinkertaisesti jumalten hyvänthahtoisuuden ostamista”. Hän ei kuvaile magiaa tämän konkreettisemmin, mutta voimme olettaa hänen viittaavaan erilaisiin rituaaleihin, erityisesti uhraamiseen (vrt. Germain 1993, 29). Taianomaisuuden kadotessa ”tekniset välineet ja laskelmat” korvaavat sekä henget että rituaalit (Weber 2009 [1919], 41). Vaikka lumouksen haihtuminen alkaa nimenomaan luonnosta, Weber tähdentää, että moderni ihminen pyrkii lopulta hallitsemaan kaikkea laskemalla. Hänen pääasiallinen kiinnostuksen kohteensa onkin kysymys siitä, mitä seuraa kun maailma on läpeensä rationalisoitu. Onko ”edistyksessä” mitään ”käytännöllisten ja teknisten seikkojen ohitse ulottuvaa mieltä” (mt. 41–42)?

Vaikka taianomaisuuden katoaminen on Weberille länsimaiden historian keskeinen piirre, hän kuitenkin käsitteli sitä kirjoituksissaan varsin hajanaisesti ja kuvailevaan tyyliin eikä juuri keskustellut siitä, mikä alun perin oli ajanut ihmistä yhä suuremman luonnon hallinnan tavoitteluun (Germain 1993, 28, 34). Hän antoi kuitenkin yhdenlaisen viitteen puhuessaan uskonnon ominaisuuteen suhteesta yhteiskunnan eri ”kerrostumiin”, jolloin hän katsoi magian olevan lähimpänä talonpoikia, ”sillä he olivat erityisesti luontoon sidoksissa ja koko taloudellisen olemassaolonsa takia luonnonvoimista riippuvaisia” (Weber 1980 [1920], 78–79). Weberin ajatuksia edelleen kehitelneiden marxilaisten tutkijoiden lähtökohtana onkin ollut juuri käsitys ihmisestä tuottavana olentona, joka on työnsä kautta yhteydessä ympäristöönsä (ks. esim. Marx & Engels 1978 [1845–46], 72–73). Näin ollen esimerkiksi Georg Lukács (1971 [1923], 233–237) puhuu luonnon hallinnasta ”kapitalismissa kulminoituvan maailmanhistoriallisen sivilisaatioprosessin päämääränä” ja katsoo modernien luonnontieteiden syntyneen nimenomaan tässä kontekstissa. Hänen mukaansa kapitalismissa laskennallisuudesta tulee myös sosiaalinen piirre, kun yhteiskunta rupeaa näyttäytymään jäsenilleen ”toisena luontona”, historiattomana omien vastaansanomattomien lakiansa mukaan toimivana suljettuna kokonaisuutena (mt. 83–92). Toisen-

lainen lähtökohta löytyy Max Horkheimerin ja Theodor Adornon näkemyksistä, jotka liittävät historiallisen rationalisoitumisprosessin Friedrich Nietzschen (2007 [1872], 13–14) ajatuksiin siitä, kuinka moderni tiede kumpuaa pohjimmiltaan ihmisen pelosta ja pakoilusta pessimismin edessä. Horkheimer ja Adorno (2008 [1944], 28–36) pitävät niin magian kuin tieteenkin pohjimmaisena motiivina ihmisen luuloa siitä, että pelko lakkaa ”heti kun kaikki tulee tunnetuksi”. Täten primitiivisen ihmisen ”haltijausko” juontuu hänen pyrkimyksiinsä tehdä outo ja pelottava ympäristö tutuksi liittämällä se osaksi pyhää tai yliluonnollista, kun taas tiedemies tyynnyttää ulkopuolisen maailman aiheuttaman pelon todistelemalla, että kaikki luonnossa on samaa materiaa ja kaikelle löytyy paikkansa tieteellisten abstraktioiden, kuten lajien ja sukujen, joukosta. Ihminen ei siis rohkene koskaan kohtaamaan luonnonympäristöään sellaisenaan, vaan näkee sen aina osana tai näytteenä jostain muusta — joko henkimaailmasta tai abstraktioista. Moderni ihminen on opetellut tuntemaan luontoa pääasiassa laskennallisuuden kautta, mutta sen seurauksena hän on ryhtynyt myös aktiivisesti sulkemaan pois siitä kaikkea sellaista, jota hän ei pysty käsittelemään matemaattisesti. Näin ollen ihminen ennemminkin vieraantui luonnosta kuin oppi tuntemaan sitä paremmin. Samalla laskennallisuus on ulotettu koskemaan myös ihmistä itseään: vailla tavoitteita oman maailmansa ulkopuolella itsensä säilytyksestä tulee ihmisen olemassaolon tarkoitus ja laskennallisen suunnittelun päämääränä on yksilön sopeutuminen tai sopeuttaminen moderniin yhteiskuntaan. (Mt. 46–52.) Horkheimerin (2008 [1947], 108) pessimistisessä visiossa tämän kehityskulun päätepiteenä on ihminen, ”joka on tyhjentynyt kaikesta muusta sisällöstä paitsi pyrkimyksestä muuttaa kaikki taivaassa ja maan päällä oman itsensä säilyttämiskeinoksi, ja toisaalta pelkäksi ainekseksi, pelkäksi raaka-aineksi alennettu tyhjä luonto, jolla ei ole muuta tarkoitusta kuin olla iestyksen kohde”.

Kuten huomaamme, Weber ja hänen seuraajansa olivat loppujen lopuksi eniten kiinnostuneita siitä, millaiseen umpikujaan moderni länsimainen ihminen ajautui, kun kaikella häntä ympäröivällä ja

lopulta hänellä itselläänkin oli vain ”välineellinen” tai ”esineellinen” arvo. Heimoyhteiskunnat, jotka primitiivisyyden ja villiyyden käsitteiden kautta olivat läsnä heidän analyysissaan, eivät siis olleet heidän pääasiallinen kiinnostuksen kohteensa. Ryhtyessämme nyt tarkastelemaan lähemmin taianomaisuuden katoamista Afrikassa, on meidän ensin syytä perehtyä siihen onko edellä kuvatun kaltainen dynaaminen oppositio luonnon ja kulttuurin välillä hedelmällinen lähtökohta analyysille etnografisen aineiston valossa.

Metsä : kylä ≠ luonto : kulttuuri

Asanten varhaishistoriaan perehtyneet tutkijat ovat usein puhuneet asantejen ”luontosuhteesta” viittaamalla siirtymiseen metsästyksestä ja keräilystä viljelykulttuuriin Länsi-Afrikan metsävyöhykkeen vaikeissa olosuhteissa. Historioitsijoiden laskelmien mukaan viljelyalan raivaamisesta tiheäkasvuiseen trooppiseen sademetsään muodostui niin suuri työtaakka, etteivät pienet metsästäjä-keräilijä-yhteisöt kyenneet suoriutumaan siitä omin voimin. Työvoimapuola ratkaistiin vaihtamalla joista huuhdottua kultaa orjiin. Vieraan orjatyövoiman kontrolli ei voinut pidemmällä tähtäimellä perustua fyysiseen pakkoon ja asantejen esivanhemmat omaksuivatkin sukulaisuus- ja avioliittojärjestelmän, joka mahdollisti orjien jälkeläisten liittämisen paikallisiin sukuryhmiin, mikä puolestaan johti voimakkaaseen väestökasvuun alueella. Viljelyn katsotaan yleistyneen 1400- ja 1500-luvuilla ja tänä aikana muodostui myös joukko muita varakkaampia orjanomistajia, jotka kykenivät hankkimaan itselleen poliittisia liittolaisia tai seuraajia jakamalla ylimääräistä viljelymaata. Tässä tutkijat ovat nähneet historiallisen perustan myöhemmälle päällikköinstituutiolle. (Wilks 1993, 41–90.) Tämän teorian mukaan kulttuurin muutos olisi siis ollut seurausta ihmisen laajamittaisemmasta levittäytymisestä luontoon ja sen tehokkaammasta hallinnasta. Vaihtoehdoisen teorian mukaan metsäyhteisöjen kasvu ei liittynyt niinkään uuteen tuotantomuotoon vaan pikem-

minkin väestöllisen uusiutumisen turvaamiseen. Pysyvä asuminen metsäympäristössä näet altisti ihmiset monille trooppisille taudeille, minkä seurauksena sairastuvuus ja kuolleisuus lähtivät jyrkkään nousuun. Ensimmäinen metsässä kohdattu uhka oli malaria ja sitä seurasivat varsin nopeasti vilkastuneen orjakaupan ja sodankäynnin myötä saapuneet euraasialaisperäiset taudit kuten tuberkuloosi ja syfilis. Tautiepidemioiden verottaessa väestöä keskeiseksi huolenaiheeksi nousi uusien jäsenten, erityisesti hedelmällisten naisten, hankkiminen paikallisiin sukuihin. Tarvittava väestönlisäys pyrittiin takaamaan orjuuden ja pakolaisuuden kautta. Muualla suuntautuvien ryöstöretkien organisointi sekä niiltä puolustautuminen edellyttivät keskitettyä johtajuutta ja siten siinä piili myös päällikkyyden alkuperä. (Klein 1996.) Tässä teoriassa ihmisen jatkuva taistelu alati muuttuvan arvaamattoman ympäristön kanssa olisi siis johtanut kulttuuriin muutoksiin.

Vaikka ensin mainittu teoria ”viljelyvallankumouksesta” eroaa epidemiologisesta selitysmallista monelta osin, on molempien taustalla nähtävissä käsitys jännitteisestä oppositiosta luonnon ja kulttuurin välillä. Tällainen vastakohtaisuus perustuu ensisijassa länsimaisten tutkijoiden omiin näkemyksiin, mutta se on toisinaan haluttu siirtää myös osaksi asantejen omaa maailmamankuvaa. Täten vaikkapa asantejen tekemä rajanveto kylän (twin kielellä *kurom*) ja metsän (*wura*) välillä on luettu osoitukseksi ”sovittelemattomasta erosta” kulttuurin ja luonnon kesken heidän ajattelussaan. Siinä metsän on nähty edustavan kuumuutta, villiyyttä, vierautta, anarkiaa ja vastaanhangoittelevaa, kun kylä sen sijaan on viileyden, harmonian, tuttuuden, yhteisöllisyyden ja sovun tyyssija. (McCaskie 1992, 226–228.) Erottelu kylän ja metsän välillä, kuten myös ihmisten ja eläinten välillä, on toki oleellinen osa asante-kulttuuria, mutta mielestäni emme voi kuitenkaan puhua yhteen sovittamattomista vastakohdista. Jos tarkastelemme lähemmin Asanten eri päällikkökuntien ja niiden lukuisten kylien alkuperää koskevaa suullista perinnettä huomaamme, ettei mitään yksiselitteisiä, perustavia rajalinjoja luonnon ja kulttuurin välillä ole. Se, mitä me pidämme luontona, ei suinkaan esiinny

traditioissa valloituksen kohteena tai vaarallisena vastustajana, vaan pikemminkin vaihtosuhteen osapuolena.

Syntymyyteissä usein esiintyvä teema onkin ensikohtaaminen ”luonnonjumalien” (*abosom*) kanssa.⁴ Keski-Ghanassa Nkoranzan päällikkökunnan alueella sijaitseva Dendwan kylä on erinomainen esimerkki tästä. Sen historia lasketaan alkaneeksi siitä, kun kyläläisten esi-isät saapuivat alueelle ensi kertaa heidän ensimmäisen kyläpäällikkönsä Nana Adu Abon johdolla ja tapasivat alueen halli virtaavan Akruma-joen jumalan. Tätä ennen jumalan pyhäkön sanotaan olleen vesiputouksen takana sijaitsevassa luolassa, jossa apinat palvelivat sitä. Noin kymmenen vuotta sitten eräs päällikkösuvun vanhimmista kertoi minulle kylän syntyhistorian seuraavalla tavalla:

Meidän esi-isämme olivat metsästäjiä. *Nkoransahene* [Nkoranzan päällikkö] lähetti heidät tänne metsästämään elefanteja. He lähettivät saaliinsa suoraan hänelle. Yhden kerran he pysähtyivät tänne lepäämään. Nana oli janoinen. Hän lähetti oman väkensä hakemaan hänelle juomavettä. Nämä ottivat mukaansa messinkisen kupin ja menivät joelle hakemaan vettä. Mutta heti kun kuppi koski joen pintaa, vesi muuttui ruskeaksi. He palasivat takaisin ja kertoivat tästä Nanalle. Hän sanoi: ”Miksette käytä kalebassia messinkikupin sijaan?” He ottivat kalebassin ja menivät takaisin joelle. Tällä kertaa mitään ei tapahtunut ja vesi oli puhdasta ja virkistävää. Myöhemmin joukko naisia meni joelle noutamaan vettä. Joillakin näistä naisista oli kuukautiset. Kun he koskettivat vettä, joki lakkasi virtaamasta eikä vesiputouksesta tullut enää yhtään vettä alas. Näytti ihan siltä kuin koko joki olisi kuivunut. Tästä kerrottiin Nanalle ja hän totesi: ”Täällä täytyy olla jumala.” Hän kertoi tästä puolestaan *nkoransahenelle*, joka sanoi että heidän tulisi asettua sinne asumaan ja palvella jumalaa.

⁴ Asantejen perinteisessä kosmologiassa maailmankaikkeutta pidetään alun perin ”taivaanjumala” Onyamen luomana. Luomistyönsä jälkeen Onyamen sanotaan kuitenkin jättäneen maailman, jonne kuitenkin jäivät Onyamen lapsina ja lastenlapsina pidetyt luonnonjumalat. Asantet jakavat nämä henget useimmiten kolmeen eri ryhmään: vedet (*asuo*), tuulet (*mframa*) ja kivet (*abo*).

Tämä jumala, jota dendwalaiset kutsuvat nimellä Asuo Akruma (suom. Akruma-joki), valitsi myöhemmin itselleen papittaren ja papin, jotka välittivät hänen viestinsä kyläläisille. Heidän kauttaan dendwalaiset oppivat tuntemaan Akruman mieltymykset: hän ei pidä metalliastioista, kuukautisverestä, vuohista, koirista eikä viljelytöistä keskiviikkoisin. Dendwalaiset noudattavat näitä tabuja tunnollisesti vielä tänäkin päivänä. En ole omien kenttätöideni aikana nähnyt kylässä yhtäkään vuohta tai koiraa, jotka muutoin ovat mitä tyypillisimpiä ghanalaisia kotieläimiä. Niin ikään melkeinpä kenet tahansa kyläläisen tavoittaa varmuudella kodistaan keskiviikkoisin, koska viljelyksille meno on silloin kielletty. Kerran vuodessa kyläläiset järjestävät myös Akruma-da -juhlan (Akruman päivä), jonka aikana Akrumalle uhrataan lammas ja ensimmäisestä sadosta korjattua jamssia sekä tämän pyhäkkö pestään joen vedellä. Kylän kristityt ja muslimit eivät ota osaa Akrumaan liittyviin rituaaleihin, mutta hekin noudattavat yllä mainittuja tabuja. Dendwalaisille on selvää, että vastineeksi ”palvelemisesta” Asuo Akruma on sitoutunut autamaan heitä. Hänen tiedetään olevan erityisen hyvä parantamaan naisten hedelmättömyyttä sekä ottamaan kiinni varkaita. Olen kuulut kylällä useaan otteeseen tarinan miehestä, joka varasti ruokaa tienvarressa olleesta kojusta ja ehti jo yli sadan kilometrin päähän aina Asanten pääkaupunkiin Kumasiin saakka, kunnes Akruma teki miehen hulluksi ja pakotti hänet palaamaan kylään tunnustamaan rikoksensa. Kuka tahansa voi kääntyä ongelmissaan Akruman puoleen hänen papittarensa välityksellä ja tuomalla lahjaksi alkoholia, erityisesti palmuviiniä, sekä kananmunia tai käteistä rahaa. Jumalan katsotaan vaativan ihmisten kunnioitusta ja palveluvollisuuksien laiminlyömissä vakavia seurauksia pelätään, mutta toisaalta jos kyläläiset eivät koe saavansa Akruman apua, suhde joutuu koetukselle myös ihmisten puolelta.

Voisimme toki sanoa dendwalaisten ”hyödyntävän” Akruma-jokea monella eri tavalla: he peseytyvät siinä, pesevät vaatteitaan sen vedellä ja ennen porakaivojen tuloa saivat siitä myös keitin- ja juomavetensä. On kuitenkin tärkeää huomata se, ettei joki ole heille ih-

misyhteisön ulkopuolinen, ympäristön resurssi vaan pikemminkin osa sen ydintä. Sen nähdään olevan kiinteässä yhteydessä yhteisön uusintamiseen sekä sen moraaliseen eheyteen. Itse asiassa vaihtosuhdetta joen ja ihmisten välillä pidetään koko kyläyhteisön olemassaolon perustana. (Vrt. Lukinin ja Tammiston artikkelit tässä teoksessa.) Tällaisessa tapauksessa joen erottaminen osaksi ”luontoa” erilleen kylän ”kulttuurista” ei nähdäkseni vastaisi millään mielekkäällä tavalla tutkittavien ihmisten omia näkemyksiä. Vielä kaukaa haetumpaa olisi väittää, että dendwalaiset kokisivat käyvänsä jonkinlaista historiallista kamppailua jokea ja sitä ympäröivää metsää vastaan.

Puhe joen jumalasta, tai kyläläisistä jotka pitävät jokea jumalana, viittaa tahtomattaankin modernille tieteelle ominaiseen luontokulttuuri -jaotteluun. Siinä luonto (joki) on kaikkialla sama, kun taas eri kulttuurit (esimerkiksi afrikkalaisten kyläläisten) liittävät siihen omanlaisiaan merkityksiä. Tällöin luonnontiede vaikuttaa väkisinkin ylivertaiselta muihin tietojärjestelmiin nähden, koska sen katsotaan tavoittaneen luonnon ikäin kuin paljaimmillaan, riisuttuna ”ylimääräisistä” kulttuurisista merkityksistä. Tällainen vertailu ei kuitenkaan ole pätevä, koska afrikkalaiset kyläläiset eivät jaa tiedemiesten ontologisia lähtökohtia: he eivät oleta mykkää ja tyhjää luontoa, jonka ihmiset ovat sitten täyttäneet erilaisilla merkityksillä, kuten esimerkiksi jumaluudella. Sen sijaan, että ryhtyisimme etsimään selityksiä afrikkalaisten ”harhakäsityksille”, meidän on ennemminkin todettava, ettei käytössämme ole sellaista käsitettä, joka vastaisi afrikkalaista ”joki-jumalaa”. (Ks. esim. Henare ym. 2007; ks. myös Oppaan artikkeli tässä teoksessa.) Siksi taianomaisuuden katoaminenkaan ei voi tapahtua pelkästään niin, että luonnolta otetaan pois yksi sen kulttuurisista merkityksistä, tässä tapauksessa se minkä länsimainen tiede luokittelee magiaksi. Päinvastoin, on lähdettävä liikkeelle siitä, miten ylipäänsä omaksuttiin käsitys ihmisyyhteisöstä erillisestä luonnosta.

Kääntymys ja luonnon synty

Yhteiskuntatieteilijänä Weberiä kiinnosti eniten se, miten ihmiset olivat ruvenneet uskomaan, että he todella elävät taiasta vapautuneessa maailmassa. Vaikka ajatus oli peräisin filosofian ja luonnontieteiden parista, ne eivät kuitenkaan hänen nähdäkseen voineet olla vastuussa sen leviämisestä ja omaksumisesta laajemmin. Luottamus tieteeseen ja teknologiaan kasvoi, vaikka ihmiset eivät yleensä tunteneet niiden perusteita (Germain 1993, 34–35.) Kuuluisassa luento-esimerkissään Weber (2009 [1919], 40) arveli akateemisilla kuulijoillaan olevan heikommat tiedot omista elinehdoistaan kuin ”intiaaneilla tai hottentoteilla omistaan”. Näin ollen raitiovaunulla päivittäin matkustavalla modernilla ihmisellä ”ei ole aavistustakaan siitä, mikä voima saa vaunun liikkeelle”, kun taas ”[v]illi-ihminen tietää työkaluistaan verrattoman paljon enemmän”. Tiedon lisääntymisen sijasta Weber näki kehityskulun taustalla pikemminkin uskonnollisen murroksen, tarkemmin sanottuna protestanttisen kristinuskon nousun. Protestanttien ”maailmanrationalisoimiselle” antama korkea arvo pohjautui hänen mukaansa käsitykseen siitä, että maailma oli synnin pesä ja ihminen syntisenä olentona pelastui yksin Jumalan armosta. Magia ja rituaalisuus olivat protestantismille erityisen vastenmielisiä, koska ne näyttivät virheellisesti oletettavan, että ihminen voisi omalla toiminnallaan lähestyä Jumalaa ja vaikuttaa hänen valintoihinsa. Ainoa asia, jonka ihminen oikeastaan saattoi tehdä lyhyen elämänsä aikana, oli alistuminen Jumalan tahtoon ja asettuminen hänen työhönsä välikappaleeksi ja täten osoittaa, että oli valmis vastaanottamaan armon. (Weber 1980 [1920], 86–88, 115–116.) Vaikka maailmaa pidettiinkin turmeltuneena, Jumalan uskottiin haluavan, että ”synti ja mahdollisuuksien mukaan myös kärsimys asetettiin aisoihin ja saatettiin kuriin rationaalisella järjestyksellä” (mt. 117). Näin syntyi ”aktiivis-asteettinen” ihminen, joka työsti maailmaa Jumalan kunniaksi. Tällöin vaikkapa luontoa hyödyntävän teknologian kehittäminen, joka aikaisemmin olisi ollut hyvin arkinen ja vähäpätöinen toimi verrattuna esimerkiksi lampaan uhraamiseen joelle, saa uudenlaisen

arvon, joka on yhteydessä ihmisen pelastumiseen. Weberin ajatus modernin rationaalisuuden uskonnollisista juurista tuntuu uskottavalta: 1700-luvun pohjoiseurooppalaiset talonpojat tuskin luopuivat haltijauskostaan (jos he niin tekivät) sen seurauksena, että he olisivat viettäneet pitkät talvi-iltansa lukemalla Descartesia.

Afrikan kontekstissa monet viimeaikaiset antropologiset tutkimukset ovat pyrkineet osoittamaan, kuinka modernit länsimaiset käsitykset esimerkiksi terveydestä, lääkinnästä, maanviljelystä, rakentamisesta tai pukeutumisesta levisivät juuri kristillisen lähetystyön kautta (ks. esim. Comaroff & Comaroff 1997). Tähän on tosin lisättävä, ettei eurooppalaisia lähetysaarnajia tule kuitenkaan pitää liian yksioikoisesti valistusajattelun sanansaattajina, sillä monet heistä suhtautuivat varsin kriittisesti omien yhteiskuntiensa maallistuvaan tilaan (ks. Peel 2000, 2–7). Silti ainakin Ghanassa luonnon uudenlainen rationaalinen hyödyntäminen oli kiinteä osa sitä ”sivistystä”, jota lähetysaarnajat halusivat levittää.

Kristillinen lähetystyö Asantessa alkoi jo ennen 1800-luvun puoliväliä, mutta se vakiinnutti asemansa vasta vuoden 1901 jälkeen, kun entinen kuningaskunta liitettiin osaksi Britannian siirtomaaimperiumia. Alueella toimineet metodistiset ja presbyteeriset lähetysasemat eivät menestyneet aluksi kovinkaan hyvin ja laajamittainen kääntyminen alkoi vasta 1920-luvulta eteenpäin. (Ks. esim. Kallinen 2008, 12–13.) Protestanttiset lähetysaarnajat, jotka siis uskoivat maailman turmeltuneisuuteen ja kavahtivat rituaaleja, kutsuivat asantejen kosmologiaa nimellä fetisismi. Termin etymologiset juuret olivat keskiajan kristillisen teologian ja lainsäädännön kuvainpaltontaa ja noituutta koskevissa luokituksissa, mutta Guineanlahden rannikolla 1500–1700 -luvuilla liikkuneet eurooppalaiset kauppiaat ryhtyivät käyttämään sitä yleisemmin kuvatessaan afrikkalaisten ajattelua (ks. Pietz 1987). Silmiinpistävintä siinä heille oli se, että afrikkalaiset eivät tuntuneet tekevän eroa luonnonlakeja tottelevan aineellisen objektin ja henkisen tai hengellisen subjektin välillä. Toisin sanoen afrikkalaiset vaikuttivat irrationaalisilta, koska he eivät tunnustaneet yhdenlaista, eurooppalaisessa ajattelussa keskeistä,

jaottelua luonnon ja kulttuurin välillä. Yksi suurimpia hämmästyksen aiheita lähetyssaarnaajille näytti olevan se, että mikä tahansa esine tai asia saattoi olla fetissi. Pastori D. J. East pohti käsitteen merkitystä kirjassaan *Western Africa* seuraavasti:

Eurooppalaisten näille alijumalille antama yleisnimi on *Fetissi*. Tätä sanaa kuitenkin käytetään laajemmassa merkityksessä tarkoittamaan mitä tahansa olentoa tai esinettä, jolla katsotaan olevan yliluonnollisia voimia. (...) Tämän periaatteen mukaan melkeinpä mikä tahansa asia luonnossa lasketaan fetissiksi, mukaan lukien myös kaikki ne keinotekoiset kyhäelmät, jotka papit ovat omaa etuaan ajatellen keksineet tai joihin ihmiset ovat sokeassa herkkäuskoisuudessaan valmiit luottamaan. Järviä ja jokia pidetään yleisesti *fetissien* asuinpaikkoina. Niinpä harhaanjohdetut alkuasukkaat palvovat tärkeimpiä järviä ja jokia Ashantissa. (East 1844, 135–136; kursivointi alkuperäistekstissä.)

Fetisismi ei kuitenkaan ollut pelkästään erehdys tai väärinkäsitys, vaan sen katsottiin edustavan paha. Joko sen nähtiin olevan suoranaisesti yhteydessä kristinuskon sielunviholliseen (ks. Ramsayer & Kühne 1875, 169) tai sitä pidettiin harhakäsityksenä, joka sai ihmiset tekemään moraalittomia tekoja, kuten esimerkiksi antamaan verisiä ihmishuhreja luonnonjumalille tai pitämään useampia vaimoja (ks. *The Friend of Africa* 1841, 158). Kristityksi kääntymisen ja fetisismistä vapautumisen ensimmäinen etu oli siis moraalinen ja hengellinen parannus. Sen toinen tärkeä etu oli sivistyminen ja maallisen hyvinvoinnin kasvu. (Mt. 157.) Itse asiassa lähetyssaarnaajat katsoivat kristinuskon olevan ainoa tie pysyvään taloudelliseen vaurauteen. Afrikkalaisille voitaisiin toki opettaa uudenlaisia viljelytekniikoita, heidät voitaisiin tutustuttaa uusiin lajikkeisiin tai heidän maataloustuotteitaan voitaisiin markkinoida paremmin, mutta kaikki tämä olisi turhaa niin kauan kuin afrikkalaiset olivat oman luontoa koskevan taikauskonsa vankeja. (East 1844, 238–240.) Brittiläisen metodistisen lähetysseuran sihteeri pastori John Beecham oli vakuuttunut siitä, että jokainen joka tunsi ”ashantien taikauskon” oli myös valmis myöntämään, että ”evankeliumi on ihmiskunnan suurin sivistäjä”:

Olisiko otettava käyttöön kehittyneempiä maanviljelymenetelmiä? Kansan omat jumalat ovat silminnähdyn kasvamassa juuri niillä samoilla paikoilla, joilla tätä pitäisi kokeilla. Olisiko alkuasukkaita opetettava työskentelemään niissä rikkaissa kaivoksissa, joita maa on pullollaan? Huomaamme pian, että vuoret, jotka pitävät sisällään arvokkaita aarteita, ovat jumalten kuviteltuja asuinpaikkoja ja tämä taikausko pitää loitolla häpäisevät kosketukset. Tulisiko vilkkaamman kaupankäynnin eduista puhua? Kyllä: mutta epäonnisten päivien mukanaan tuomat tauot sekä pakanaoraakkeleiden konsultointinen viivyttäisivät ja usein veisivät kaiken ajan tärkeiltä yhteisiltä liiketoimilta. (Siteerattu teoksessa East 1844, 240–241.)

Fetisismi oli siis este asantejen sielujen pelastumiselle sekä taloudelliselle kukoistukselle. Näin ollen lähetyssasemien pappien tehtävänä oli saarnata herkeämättä sitä vastaan samalla, kun he opettivat ihmisille ”tieteellistä maataloutta” ja valistivat heitä mantereen ”maaperän runsaista mahdollisuuksista” (*The Friend of Africa* 1841, 159).

Lähetysaarnaaajien puheenparressa ”kaikki fetisseihin liittyvä oli rienaavaa, jumalatonta, syntistä ja sen takia sitä oli vältettävä kuin ruttoa” (Kyei 2001, 46). Viestiä tehostettiin liittämällä se sopiviin raamatunkohtiin. Lähetyssasemien jumalanpalveluksissa viitattiin varsin usein esimerkiksi Paavalin toisen Korinttolaiskirjeen 6. lukuun, jossa kristittyjä kehoitetaan lähtemään pois epäjumalien keskeltä ja välttämään kosketusta saastaisten kanssa (Williamson 1965, 56). Käännynnäiselle tämä viesti oli ongelmallinen: miten fetisismiä voisi välttää, kun se oli läsnä kaikkialla — kotona, kylässä ja metsässä? Kristityksi tulon ensimmäinen vaihe olikin eräänlainen maailmankieltäminen, jossa tiedostettiin koko ympäröivän maailman syntisyys. Kaikkein radikaalimpien kristittyjen reaktio oli muuttaa pois omista kylistään ja perustaa kokonaan uusia yhteisöjä lähetyssasemien yhteyteen. Tällaiset uudisasutukset tunnettiin nimillä saalem, jerusalem tai ”valkoisen miehen kylä”. (Williamson 1965, 56–57.) Kun käännynnäinen oli ensin sanoutunut irti kaikesta entisestä, hänen oli seuraavaksi luotava uudelleen oma maailmansa ja tässä vaiheessa myös moderni luontosuhde nousee ensi kertaa esiin. Kaikkalainen kontakti fetisismiin ihmisten parissa tuomittiin jyrkästi: osallistuminen uhrausrituaaliin

tai vierailu pyhäkössä altistivat kristityn pahoille voimille. Sen sijaan metsät ja vesistöt nähtiin nyt moraalisesti neutraalina fyysisenä ympäristönä, johon fetisistit olivat valheellisesti liittäneet hengellisiä ominaisuuksia. Sielunvihollinen ei siis asustanut luonnossa ja täten se oli vapaasti kaikkien Jumalan lasten käytössä. Tämän seurauksena jotkut käännynnäiset ryhtyivätkin hyödyntämään ”löytämäänsä” luontoa omien kyliensä tabujärjestelmistä piittaamatta, esimerkiksi kalastamalla pyhissä joissa, mitä he pitivät nyt pelkkänä elinkeinonharjoittamisena (ks. esim. Dunn & Robertson 1973, 133–137). Niin ikään kristittyjen perheiden lapset saivat vatsansa täyteen, kun he kiertelivät metsässä keräilemässä ruokauhreja, joita kyläläiset olivat jättäneet jumalille jokien varsiin tai kivien ja puiden juurelle (Kyei 2001, 46). Tämä nostatti valtaväestössä vastustusta ja johti ajoittain pahoihinkin konflikteihin, joita siirtomaavallan edustajat pyrkivät sovittelemaan laatimalla säädöksiä siitä, missä määrin fetisismi maan ”valtauskontona” sai rajoittaa kristittyjen yksilönvapauksia (ks. esim. Kallinen 2008, 13–15). Kahtia jakautunut maailma, jossa ihminen muokkaa itsestään erillistä ympäristöä omien tarpeidensa tyydyttämiseksi, saapui siis Asanteen eurooppalaisten lähetysaarnajien tuoman uuden uskonnon mukana. Kuten edellisen osion esimerkki Dendwasta osoittaa, tämä ajattelutapa ei kuitenkaan ole vielä kaikkialle levinnyt eikä kaikkien omaksuma.

Lopuksi: Luonnon kannattavuudesta

Kun Horkheimer runsaat kuusikymmentä vuotta sitten kirjoitti luonnon tyhjentymisestä kaikesta merkityksestä ja sen muuttumisesta ihmisen sarron ja riiston kohteeksi, hän tuskin pystyi ennakkoimaan nykytilannetta, jossa ympäristön suojeleu nähdään yhä enenevässä määrin osana ihmisen itesäilytystä. Esimerkiksi luonnon monimuotoisuuden katoaminen on ollut merkittävä huolenaihe niin poliitikoille kuin tiedemiehillekin aina 1970-luvulta lähtien (Orlove & Brush 1996, 329–330). Tästä on hyvänä osoituksena vuonna 1992

solmittu kansainvälinen biodiversiteettisopimus, jossa osapuolet sitoutuivat luonnon monimuotoisuuden suojeluun ja sen kestävään ja oikeudenmukaiseen hyödyntämiseen. Sopimustekstissä tunnustetaan biologisen monimuotoisuuden merkitys ”biosfäärin elämää ylläpitävien systeemien kannalta”, mutta todetaan myös, että sen ”suojelu edellyttää huomattavia sijoituksia ja että näiden sijoitusten odotetaan tuottavan monenlaista ympäristöön liittyvää, taloudellista ja yhteiskunnallista hyötyä”. (Valtion säädöstietopankki 1994.) Toisin sanoen levittääksemme ja ylläpitääksemme modernia elämänmuotoa, meidän on myös pakko ylläpitää tietynlaista luonnonympäristöä. Ympäristö on siis olemassa ihmiselle itsesäilytystä koskevana välttämättömyytenä, mutta edelleen myös tuottavana hyödykkeenä. Modernin ajattelun perusteet eivät varsinaisesti ole muuttuneet: luontoa tarkastellaan edelleen ensisijaisesti sen ihmiselle tuottaman hyödyn näkökulmasta. Sen sijaan hyödyntämisen tavat ovat muuttuneet. Päätän artikkelin lyhyellä esimerkillä siitä, kuinka luonnon hyödykeolemus muuttuu raaka-aineesta aineettomaksi palveluksi ja tällöin myös kristinusko ja fetisismi saavat uudenlaisen laskennallisen arvon. (Vrt. Nygrenin artikkeli tässä teoksessa.)

Biodiversiteettisopimus nostaa esiin myös ”perinteisen elämäntavan omaavien alkuperäis- ja paikallisyhteisöjen läheisen ja perinteisen riippuvuuden biologisista luonnonvaroista” ja korostaa ”perinteisen tietämyksen” osuutta monimuotoisuuden säilyttämisessä (mt.; ks. myös Peltolan artikkeli tässä teoksessa). Nkoranzan päälikkökunnan alueella sijaitsevan Boabeng-Fieman apinoiden suojelualueen perustaminen on hyvä esimerkki projektista, jossa traditiot, moderni ekologisuus ja laskennallinen hyötyajattelu kohtaavat. Alueella tavataan kahta uhanalaista häntäapinalajia, joita paikalliset ihmiset ovat perinteisesti pitäneet pyhinä. Suullinen perinne apinoihin liittyvien tabujen alkuperästä muistuttaa suuresti kertomusta Dendwan kylän perustamisesta. Nykyisen Boabengin kylän paikalle ensimmäistä kertaa saapunut metsästäjä tapasi siellä Daworo-nimisen jumalan sekä joukon apinoita. Metsästäjä ryhtyi jumalan kehoituksesta kohtelemaan apinoita omina sukulaisinaan, mikä takasi hä-

nelle paremman metsästysonnen. Myöhemmin Daworon sanotaan menneen naimisiin naapurikylä Fieman jumalan Abodwon kanssa ja antaneen tälle osan apinoista ”lapsiksi”. Näin ollen sekä Boabengin että Fieman kylissä apinoiden tappaminen, syöminen tai kaikenlainen vahingoittaminen on ollut ehdottomasti kiellettyä. Tilanne kylissä muuttui 1970-luvulla, kun osa kyläläisistä kääntyi kristinuskoon. Erityisesti yksi alueella toimivista kirkkokunnista, nimeltään Saviour Christian Group, saarnasi voimakkaasti tabua vastaan ja kehotti jäseniään metsästämään apinoita ruuakseen (Appiah-Opoku 2007, 88–89). Eräs nykyisen suojelualan riistanvartioista kertoikin minulle, kuinka saarnaajat tähdensivät eritoten sitä, ettei Raamatussa ole löydettävissä kohtaa, joka kieltäisi apinoiden tappamisen ja syömistä. Valitukset kristittyjen toiminnasta kantautuivat paikallishallinnon ja Ghanan valtion luonnonsuojeluviraston korviin, mikä seurauksena laadittiin apinoiden metsästyksen viiden kilometrin säteellä kylistä kieltävä järjestyssääntö (mt.). Sittenkin kylistä on muodostunut yksi maan tärkeimmistä ekoturismikohteista. Paikalle saapuvilta matkailijoilta peritään pääsymaksu kylien rajalla ja heille järjestetään luontopolkuja, joiden varrella he näkevät apinoita sekä tärkeimpiä pyhiä paikkoja, kuten Daworon pappien ja apinoiden hautausmaan. Suojeluala on saanut runsaasti valtakunnallista julkisuutta ja sitä pidetään malliesimerkkinä uudenlaisesta ekologisesta valvutuneisuudesta, joka on syntynyt ja jota ylläpidetään taloudellisen voitontavoittelun kautta. Esimerkiksi maan suurin päivälehti *Daily Graphic*, josta toinen tämän artikkelin alussa olevista sitaateista on peräisin, piti tärkeänä nimenomaan sitä, että kyläläiset on saatu ymmärtämään, että apinoista on enemmän hyötyä elävinä kuin kuolleina.

Fetisismi ja rationalismi ovat siis vihdoin kohdanneet, kun luonnon pyhydestä on tehty hyödyke. Kyse ei ole ”uudelleen lumoutumisesta”, jossa ympäristöön liitettäisiin uudenlaisia mystisiä tai maagisia piirteitä (ks. Landy & Saler 2009, 2), vaan pelkästä paikallisen kosmologian välineellistämisestä. Tässä tilanteessa ajatusjärjestelmien sisällöllä ei ole muuta arvoa kuin se, miten ne sijoittuvat ekologisiin

ja taloudellisiin yhtälöihin. Fetisismi nähdään nyt hyödyllisenä, koska se suojelee uhanalaisia eläimiä ja siten mahdollistaa rahallisesti tärkeän ekoturismin. Kristinusko, jonka mukana hyötyajattelu alun perin saapui, nähdään nyt takapajuisena ja edistystä jarruttavana.

Lähteet

- Appiah-Opoku, Seth 2007. Indigenous Beliefs and Environmental Stewardship: A Rural Ghana Experience. *Journal of Cultural Geography* 24:2, 79–98.
- Collier, Jane F. 2004. A Chief Does Not Rule Land; He Rules People (Luganda Proverb). Teoksessa Sally Engle Merry & Donald Brenneis (toim.): *Law & Empire in the Pacific: Fiji and Hawai'i*. Oxford: James Currey, 35–60.
- Comaroff, John L. & Jean Comaroff 1997. *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier, Volume Two*. Chicago: Chicago University Press.
- Daily Graphic 2007. Funeral for a Monkey. Lauantai, 24.maaliskuuta.
- Dunn, John & A. F. Robertson 1973. *Dependence and Opportunity: Political Change in Ahafo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- East, D. J. 1844. *Western Africa: Its Condition and Christianity as the Means of Recovery*. London: Houlston and Stoneman.
- Germain, Gilbert G. 1993. *A Discourse on Disenchantment: Reflections on Politics and Technology*. Albany: State University of New York Press.
- Glacken, Clarence J. 1967. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Goody, Jack 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell 2007. Introduction: Thinking through Things. Teoksessa Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell (toim.): *Thinking Trough Things: Theorising Artefacts Etnographically*. London: Routledge, 1–31.
- Horkheimer, Max 2008. *Välineellisen järjen kritiikki*. Suom. Olli-Pekka Moisio & Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino (engl. alkuteos 1947).
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno 2008. *Valistuksen dialektiikka: Filosofisia sirpaleita*. Suom. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino (saks. alkuteos 1944).

- Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kallinen, Timo 2008. ”I Now Go to Church, I Am not Under the Chief”: The Colonial Origins of Religion and Politics in Ghana. *Suomen Antropologi* 33:3, 6–17.
- Klein, A. Norman 1996. Toward a New Understanding of Akan Origins. *Africa* 66:2, 248–273.
- Kyei, T. E. 2001. *Our Days Dwindle: Memories of My Childhood Days in Asante*. Portsmouth: Heinemann.
- Landy, Joshua & Michael Saler 2009. Introduction. Teoksessa Joshua Landy & Michael Saler (toim.): *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*. Stanford: Stanford University Press, 1–14.
- Latour, Bruno 2006. *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Suom. Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino (ransk. alkuteos 1991).
- Lévi-Strauss, Claude 1963. *Totemism*. Käänt. Rodney Needham. Boston: Beacon Press (ransk. alkuteos 1962).
- Lukács, Georg 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. London: Merlin Press.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1978. *Valitut teokset: Osa 2*. Suom. Antero Tiusanen & Olli Perheentupa. Moskova: Kustannusliike Edistys (saks. alkuetus 1845–46).
- McCaskie, T. C. 1992. People and Animals: Constru(ct)ing the Asante Experience. *Africa* 62:2, 221–247.
- Nietzsche, Friedrich 2007. *Tragedian synty*. Suom. Jarkko S. Tuusvuori. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura (saks. alkuetus 1872).
- Orlove, Benjamin S. & Stephen B. Brush 1996. Anthropology and the Conservation of Biodiversity. *Annual Review of Anthropology* 25: 329–352.
- Peel, J. D. Y. 2000. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pietz, William 1987. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics* 13: 23–45.
- Ramsayer, Friedrich. A. & Johannes Kühne 1875. *Four Years in Ashantee*. London: James Nisbet & Co.
- Sahlins, Marshall 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall 2005. Hierarkia, tasa-arvo ja anarkian sublimateio: Länsimäinen illuusio ihmislunnosta. Suom. Marianna Keisalo-Galván yhteistyössä Petra Aution kanssa. *Suomen Antropologi* 30:4, 3–18 (engl. alkuetus 2005).

- Strathern, Marilyn 1980. No Nature, No Culture: The Hagen Case. Teoksessa Carol MacCormack & Marilyn Strathern (toim.): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- The Friend of Africa 1841. No. 10. Vol. I. London: The Society for the Extinction of the Slave Trade, and for the Civilization of Africa.
- Wagner, Roy 1981. *The Invention of Culture*. Revised and expanded edition. Chicago: Chicago University Press.
- Valeri, Valerio 1990. Both Nature and Culture: Reflections on Menstrual and Parturitional Taboos in Huauulu (Seram). Teoksessa Jane Monnig Atkinson & Shelly Errington (toim.): *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Valtion säädöstietopankki 1994. *Asetus biologista monimuotoisuutta koskevan yleissopimuksen voimaansaattamisesta*. <http://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1994/19940078>.
- Weber, Max 1980. *Maaailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus: Kirjoituksia uskonnonsosiologiasta*. Suom. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino (saks. alkuetos 1920).
- Weber, Max 2009. *Tiede ja Poliitikka: Kutsumus ja ammatti*. Suom. Tapani Hietaniemi & Risto Hannula. Tampere: Vastapaino (saks. alkuetos 1919).
- Wilks, Ivor 1993. *Forests of Gold: Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Athens: Ohio University Press.
- Williamson, Sidney George 1965. *Akan Religion and the Christian Faith: A Comparative Study of the Impact of Two Religions*. Accra: Ghana Universities Press.

Liukuvat metsäyhteisöt: Yhteisöllisyys metsäammattilaisten luonnonsuojelukertomuksissa

Tiina Suopajarvi

Johdanto

No kyl mun käsitys näit tämmösiä pahimpia luonnonsuojelijoita kohtaan on aina ollu hyvin niin ku vastustava, et kyl mä oon sitä mieltä että ihmiset, jotka maalla ja mettäs elää, ni nehän nyt on parhaat luonnonsuojelijat. Että mä en ymmärrä aina sitä, että tullaan tuolta kehäkolmosen sisäpuolelta, karautetaan komialla maastoautolla ja sanotaan mitä teijän pitää tehdä, että pitäis ottaa huomioon. (Lusto A02001:246/N1964.)¹

Tehdessäni vuonna 2001 *Metsäammatit metsätalouden murroksessa* -tallennushankkeen (1999–2002) haastatteluja huomasin jo muuttaman haastattelun jälkeen metsäalalla vallitsevan tiiviin yhteisöllisyyden. Kertomuksissaan haastateltavat toistuvasti vahvistavat tätä yhteisöllisyyttä korostamalla tarinoita siitä, miten opiskelu- tai työkaveria autetaan äärimmäisyyksiin saakka, esimerkiksi luopumal-

¹ Signumissa N=nainen, M=mies, lisäksi siinä on haastateltavan syntymävuosi.

la jopa omasta työpaikasta tämän vuoksi. Tai miten opiskelukavereihin pidetään yhteyttä kymmenien vuosien jälkeen, ja millainen oma(laatuinen) muista ammattiryhmistä erottuva joukko metsäammattilaiset ovat. Yhteisöllisyyttä rakennetaan näin puheessa epävirallisesti, mutta sitä rakennetaan lisäksi virallisesti esimerkiksi vuotuisilla Metsäpäivillä tai erillisillä vuosikurssitapaamisilla. Haastatteluissaan metsäammattilaiset rakentavat keskinäistä yhteisöllisyyttään tekemällä eroa ennen kaikkea ympäristöaktivisteihin, mutta toisinaan myös metsänomistajiin, kansallisiin päättäjiin ja muiden maiden metsäammattilaisiin.

Haastattelukohtaamisten lisääntyessä aloin nähdä yhteisöllisyydessä säröjä: miesvaltaisella metsäalalla työskenteleviä naisia ei ollut otettu yhtä avosylin metsäammattilaisten sisäpiiriin kuin miehiä. Lisäksi vanhempien ja nuorempien metsäammattilaisten välillä oli toisinaan kitkaa työskentelytavoista, eivätkä kaikki haastateltavat olleet samaa mieltä esimerkiksi siitä, mikä on ”oikeanlaista” metsän suojelua tai kuinka hyväksyttävää on ympäristöaktivistien toiminta. Ei ole sinänsä yllättävää, että yli tuhannen metsäammattilaisen haastatteluista muodostuva aineisto on sisäisesti hyvin heterogeeninen. Kiinnostavaa on, että itsensä metsäammattilaisina poikkeukselliseksi kokevat tai huonoa kohtelua osakseen saaneet kertojat pyrkivät muiden tavoin rakentamaan kertomuksillaan samanmielistä ja onnellista metsäyhteisöä. Vaikka elämäkerrat pyritään esittämään yhtenäisinä, sisältävät ne usein säröjä ja ristiriitoja, joihin tutkija innolla tarttuu (Tuomaala 2006, 281, 284).

Suuresta tallennushankeaineistosta valitsin tutkimuskohteekseni metsätalousinsinöörit, joiden työnkuvat vaihtelevat käytännön metsäsuunnittelusta suurten yksiköiden toiminnanjohtajien tehtäviin. Olen analysoinut 1950–1970-luvuilla syntyneiden, eri puolilla Suomea asuvien ja työskentelevien 33 naisen ja 33 miehen haastattelut. Valintani taustalla ovat naisten haastattelut, joissa eteeni piirtyi kuva maskuliinisesta ja hierarkkisesta, mutta myös muutoksessa olevasta ammatista. 1960-luvulta lähtien metsäammattilaisuutta ovat uudistaneet paitsi naiset, myös yhteiskunnallinen keskustelu metsänhoi-

dosta ja -suojelusta sekä ympäristöliikkeiden vaikutusvallan kasvu. (Pekurinen 1997a; Raitio 2008; Riukulehto 2004, 462.) Haastattelut on tehty 2000-luvun alussa, jolloin metsäteollisuus ja ympäristöliikkeet ottivat vuosien yhteistyön jälkeen etäisyyttä toisiinsa (Viitala 2003, 186–187). Sovittelevien neuvottelujen aikakauden jälkeen ympäristöaktivistit palasivat metsäkonflikteissa Koijärven kuivatuskiistasta vuodelta 1979 periytyviin suoran toiminnan menetelmiin. Näistä näkyvin on itsensä kettingeillä puihin ja metsätyökoneisiin sitominen. (Leino-Kaukiainen 1997, 205.)

Kiistat Suomen metsistä ovat yhtä aikaa sekä kansainvälisiä että hyvin kansallisia. Ympäristöjärjestöt voivat vedota esimerkiksi ulkomaalaiseen kustannusyhtiöihin, jotta nämä boikotoisivat vanhoista suomalaismetsistä peräisin olevaa paperia. Toisaalta samat järjestöt voivat perustella metsiensuojelua kansallisilla argumenteilla painottaen vaikkapa metsän merkitystä suomalaisuuden syvimpänä olemuksena (Berglund 2006, 106–107). Pohdin artikkelissani *metsäyhteisön* määrittelyn vaikutusta suomalaisiin metsäkonflikteihin ja metsäammattilaisten luonnonsuojelukertomuksiin. Määrittelyllä tarkoitan sitä, kenet metsäammattilaiset rajaavat kuuluvaksi omaan ryhmäänsä, omaan metsäyhteisöönsä, kenet he taas rajaavat sen ulkopuolelle.

Tarkastelen metsäyhteisöä ja sen muodostumista suhteessa kysymykseen luonnonvarojen käytön oikeudenmukaisuudesta. Filosofit Seppo Sajaman mukaan tähän kysymykseen kietoutuvat tilallinen ja ajallinen ulottuvuus luonnonvarojen käytön vastuusta ja vaikutuksista. Omassa tutkimuksessani tämä tarkoittaa kysymystä siitä, kenelle suomalaiset metsäammattilaiset kokevat olevansa työssään vastuussa: nykyisille paikallisille asiakkaille ja asukkaille, lähitulevaisuuden kansallisille intresseille vai koko maailman tuleville sukupolville? Kolmas ulottuvuus tässä pohdinnassa on Sajaman mukaan laji: onko ihminen ensisijassa vastuussa toisista ihmisistä ja vasta toissijaisesti muista eläimistä ja kasveista? (Sajama 2003, 84–85.) Tämä ulottuvuus on lähellä ekofeminististä kysymystä siitä, näkeekö ihminen luonnon hänelle hyötyä tuottavana resurssina vai myös itsenäisenä

aktiivisena ja ympäristöönsä vaikuttavana toimijana (Haraway 2004, 64–66; Merchant 1995)? Tässä artikkelissa tarkastelen kysymystä luonnonresurssien käytön tilallisesta, lähinnä maantieteellisestä, ja ajallisesta ulottuvuudesta, sekä näiden merkitystä metsäammattilaisten kertomuksissaan rakentamiin metsäyhteisöihin.

Elämäkerran yhteisöllisyys ja yksilöllisyys

Elämäkerran kautta ihmisen ymmärrys omasta itsestään tulee julkiseksi. Sen tuottamisen päämääränä on ilmaista kuka kertoja on, ja miten hänestä tuli tietynlainen. Kertojan tavoitteena on sekä todistaa yleisölleen olevansa yhteisönsä sosiaalisesti kelvollinen jäsen että sitoutua tätä kautta erilaisiin sosiaalisiin ryhmiin. Elämäkerta sisältää kulttuurisidonnaisia vaatimuksia: länsimaisessa kulttuurissa elämäkerran on edettävä tietyllä tavalla, siinä on tuotava esiin elämän murroskohtia, ja sen on oltava jollain tapaa henkilökohtainen. Myös elämäkerran sisältämällä useilla tarinoilla tulee olla selkeä yhteys toisiinsa: lapsuustarinan tulee vastata myöhemmin elämässä koettuja ja kerrottuja tarinoita. (Komulainen 1998, 154–156; Linde 1993, 3, 7–10, 18, 25.)

Metsäammattilaisten haastattelut täyttävät elämäkerran vaatimukset, minkä vuoksi käsittelen niitä kertomuksina. Tallennushankkeessa kerättyjen haastattelujen keskeisenä sisältönä ovat yksilön kokemukset metsätalouden suurista myllerryksistä painottuen erityisesti toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan. Yhteinen teema loi jo etukäteen kaikille haastateluille tarinoiden välisen yhteyden, lisäksi kysymyrungon laatiminen elämäkerralliseksi on tuottanut haastatteluista etupäässä kronologisia kertomuksia. Elämän murrosvaiheet tulevat jokaisessa haastattelussa esiin, vaikka esimerkiksi sukupolvi ja sukupuoli vaikuttavat siihen, mitkä asiat haastateltavat ovat kokeneet omassa elämässään tällaisiksi vaiheiksi. Tallennushankkeen aihe on ohjaillut kertojaa tarkastelemaan lapsuuttaan ja nuoruuttaan metsäalalle johtaneina tapahtumina ja kokemuksina. Samoin kaikki

aikuisuuden kokemukset, kuten perheen perustaminen, muutot ja harrastukset, käsitellään metsäalan näkökulmasta. Kertomukset itessään ovatkin haastateltavan omaa analyysia siitä, mikä hänet on tuonut metsäalalle, ja mitä hän on alalla toimiessaan kokenut.

Tallennushankkeen toteuttivat Helsingin yliopiston kansatieteen oppiaine, Suomen Metsämuseo Lusto ja Metsähistorian Seura, ja sen rahoitti Metsämiesten Säätiö. Erityisesti Suomen Metsämu-seossa ja Metsähistorian Seurassa toimii useita metsäammattilaisia, mikä on voinut suunnata haastateltavien kertomuksia paitsi metsäalan ulkopuolisille, myös oman ammattikuntansa jäsenille. Haastatteluja tehtiin kullakin paikkakunnalla usean haastattelijan voimin, ja usein hankkeesta tiedotettiin paikallislehdessä. Haastateltavat tiesivät siten olevansa osa suurta haastateltavien metsäammattilaisten joukkoa, mikä on puolestaan vaikuttanut haastattelujen sisältöihin. Omaa kertomusta rakennettiin suhteessa muiden metsäammattilaisten kertomuksiin, ja siten esimerkiksi luonnonsuojelukertomusten taustalla on vaikuttanut metsäalan sisäinen, laajasti jaettu diskurssi ”luontoa ymmärtävästä maalta kotoisin olevasta metsämiehestä” ja tämän vastakohtasta ”radikaalista kaupunkilaisesta ympäristöaktivistista”. Sitomalla oman kertomuksensa metsäammattilaisten yhteiseen kertomukseen yksittäinen haastateltava ilmoittaa kuuluvansa tähän ryhmään, samalla hän myös vahvistaa tätä metsäyhteisöä. (Linde 1993, 18; Suopajarvi 2009, 334; Ukkonen 2000, 39–40.)

Elämäkerrallisen haastattelun rakentumiseen vaikuttaa haastateltutilanteessa kertojan ja kuuntelijan välille muodostuva sosiaalinen suhde. Lisäksi tilanteessa ovat läsnä erityisesti haastateltavan monet sosiaaliset roolit, ei vain pelkkä ammatillinen rooli. Kertoja on jonkun lapsi, sisar, äiti tai isä, hän on ystävä tai työtoveri, alainen tai johtaja, hän edustaa jotakin sukupuolta ja sukupolvea, hän on kotoisin maalta tai kaupungista ja niin edelleen. Oma elämänhistoria pyritään esittämään yhtenäisenä, vaikka se yleensä sisältää ristiriitoja. (Tuomaala 2006, 281, 284.) Elämäkertoissa kulkeekin useita rinnakkaisia ja limittäisiä tarinoita, jolloin ne voivat sisältää

useita poliittisia projekteja. Tallennushankkeen koordinaattorin Katri Kauniston mukaan osa metsäammattilaisista oli ilmaissut suoraan toiveensa, että hänen kertomuksensa päättyisi helsinkiläisten päättäjien käsiin ja toisi siten toivottuja muutoksia metsälalle (Kaunisto 2007, 111). Esimerkiksi metsäkonflikteissa metsäammattilaiset eivät ole kokeneet saaneensa ääntään kuuluviin yhtä lailla kuin ympäristöaktivistit, joten haastattelut olivat heille väylä tuoda toisenlaisia näkemyksiä metsässä tapahtuvista kiistoista esiin.

Paikallinen ylisukupolvinen metsäyhteisö

Me hoiettiin ja siinäkin määkin olin harventanut ja mää tiesin ne paikat, tiesin kyllä hyvin. Mutta sitten kun tuli nämä uudet omistajat, jotka pääosin asu jossakin muualla, niin kun ne sai tämmöstä. Siinäkin oli semmosta tukkimehtää, hyvin harvennettua ja tommosia mukavia paikkoja, kallioalueita niin no, nehän veti sen motolla heti sileäks. Niin, kyllä jos sanotaan, niin kyllä se riipas vähän niin kuin mielessä, jos aattelee siinä mielessä, että määkin aina aattelin, että tuokin vois vielä. Tuommosia vähän niin kuin luonnonkauniita paikkoja. (Lusto A02001:627/M1959.)

Metsäammattilaisille heidän itsensä ja heidän sukunsa omistamat metsät ovat tärkeitä omistajuuden luoman jatkuvuuden tunteen ja itsenäisen päätöksenteon vuoksi. Omassa metsässään metsäammattilaiset voivat tehdä kaipaamaansa fyysistä metsätyötä ja harjoittaa erilaista metsänhoitoa kuin mitä he työssään tekevät. Lisäksi he viettävät metsässä mielellään aikaa lastensa, puolisonsa tai ystäviensä kanssa. Haastateltavista monet ovat eläneet lapsuuttaan 1950–1960-luvun maaseudulla ja maatiloilla, joissa metsät ovat olleet osa jokapäiväistä elinympäristöä ja leivän jatke. Lapsuuden luontokokemukset heijastuvat metsäammattilaisten kertomuksissa heidän nykyisestä metsäsuhteestaan, sillä luontosuhteen muovautumiseen vaikuttavat sekä ihmisen varhaiset luontokokemukset että myöhemmät opiskelu- ja työaikana, mutta myös vapaalla, hankitut kokemukset. Luontosuhde rakentuu sekä yksilön suhteessa fyysi-

seen luontoon että ennen kaikkea ihmisten välisissä sosiaalisissa suhteissa. (Haila ja Lähde 2003, 10–11, 26; Nygren 2000, 180; Roi-ko-Jokela 1997, 26–29.)

Metsäammattilaiset ovat lapsuudessaan leikkineet metsässä ystäviensä kanssa, retkeilleet, keränneet marjoja ja sieniä ja osallistuneet metsänhoitoon etupäässä vanhempiensa kanssa (ks. myös Laurén 2006, 110–113). Heidän metsäsuhteensa perustana on metsästä saatava monenlainen hyöty, minkä kautta metsien voimakas-kin muokkaaminen ja metsähakkuut tulevat oikeutetuiksi. Lisäksi metsäammattilaisten metsänkasvatusta ja -hyödyntämistä painotta-va metsätalousinsinöörin koulutus sekä heidän työskentelynsä met-säammattilaisina muovaavat voimakkaasti heidän metsäsuhdettaan.

Samaan aikaan metsä merkitsee metsäammattilaisille rauhoittu-misen, nautintojen ja sosiaalisen vuorovaikutuksen paikkaa. Heidän omissa metsissään on alueita, joita he eivät missään nimessä halua hakkauttaa. Metsäammattilaiset kokevat velvollisuudekseen jatkaa metsänhoitoa menneiden sukupolvien tapaan, johon sisältyy paitsi puuston pitäminen kasvukuntoisena ja sen kaataminen, myös sym-bolisesti arvokkaiden kohteiden suojelu. Metsä onkin haastatelta-vien kertomuksissa hyvin yhteisöllinen tila, sillä metsässä kulkies-saan metsäammattilainen katselee ihmisten sinne jättämiä jälkiä ja suunnittelee omia tulevia jälkiään. Luonnon havainnointi on Tim Ingoldin mukaan itse asiassa muistamista: tietyt luonnosta saatavat aistimukset palauttavat havainnoitsijan mieleen menneitä sukupol-via ja muita ihmisiä. Luonnossa kulkiessaan ihminen sopeuttaa omat liikkeensä näihin muistoihin. Ingold kutsuu tällaista aikaan sidottua luontokokemisen näkökulmaa asumukseksi (*dwelling*). (Ingold 2000, 189, 195–196.)

Ja semmosta maapaikkaa mä oon tos vähä katellu, mis on sit metsää, et mul on se oma metsä sit joskus, et mä pääsen sinne. Ja sitte se lähin-nä niinku niille lapsille, et on sit heillä se oma juttu. Se on niin eri asia omistaa Nokkaa kun metsää, et sinne voi mennä, Nokiaan ei voi mennä rauhottumaan, et se on aika vaikeata mennä tämmöseen optiosalkkuun rauhottumaan, vaan metsä on semmonen erilainen. Ei välttämättä maa-

ilman paras sijoituskohde eikä ookaan, mut siinä on ne omat arvot sitte, joita ei voi rahassa sitte mitata. Ne on tullu tärkeimmäks mulle. (Lusto A02001:531/N1961.)

Metsäammattilaisten metsäsuhteessa keskeistä on jatkuvuus: metsästä tulee merkittävä ylisukupolvisuuden kautta, ja esimerkiksi vanhempien omistamat metsät koetaan tärkeämmiksi kuin vasta hankitut, omat metsät. Oman metsän merkitys kasvaa sen siirtyessä tuleville sukupolville, mutta vielä olennaisempaa on haastateltavan oman metsäsuhteen siirtäminen eteenpäin. (Suopajärvi 2001, 143.) Tämä metsäsuhde perustuu samaan aikaan sekä metsän hyödyntämiseen että sen suojeluun. Metsien käytön kestävässä kehityksessä on tärkeää ylisukupolvinen vastuu, joten metsiä on käytettävä niin, että tulevat sukupolvet voivat niistä hyötyä (ks. myös Tervo 2008). Metsän ajallinen merkitys tarkoittaa metsäammattilaisten kertomuksissa paitsi tätä ylisukupolvisuutta, myös heidän oman metsäsuhteensa ylläpitoa seuraavien sukupolvien toimesta. Tätä ”metsätunnetta” metsäammattilaisten on vaikea kuvata sanoin, mutta juuri sitä he haluavat välittää eteenpäin.

Maaseudulla, ja erityisesti maataloilla, elävät ihmiset toimivat metsässä tai metsäasioiden kanssa lähes päivittäin, joten metsä on osa heidän arkista elämäänsä. Metsäammattilaisten mielestä heille muodostuu näin kokonaisvaltainen luontosuhde, jossa metsä on sekä taloudellinen resurssi että virkistykseellinen ja suojeltava ympäristö. Toisaalta he korostavat myös paikallisten metsänomistajien eroavan suojelumenetelmässään toisistaan. Metsäammattilaiset kokevat toisinaan olevansa puristuksissa laajaa suojelua vastustavien metsänomistajien ja suojelusäästöjen välissä. Metsäammattilaiset asettavat kertomuksissaan vastakkain eteläsuomalaiset kaupunkilaiset, ennen kaikkea luonnonsuojelijat, ja muualla Suomen maaseudulla asuvat ihmiset. Luonnonsuojelijat eivät haastateltavien mielestä välitä paikallisten ihmisten toimeentulosta, koska heidän kaupunkilaiseen eteläsuomalaiseen näkökulmaansa ei mahdu ymmärrystä muualla maassa vaikuttavista elinehdoista.

Metsäammattilaiselle olennaista on ihmisten omistussuhde metsään, sillä metsää on heidän mukaansa helppo vaatia suojeltavaksi, kun oma elanto ei ole siitä riippuvainen. Osa on lisäksi huolissaan maaseudun autioitumisesta luonnonsuojelun seurauksena, jos työtä metsissäkään ei ole enää tarjolla. Heille luonnonsuojeluun kuuluu ihmisten suojeleminen, ja sen tavoitteena on ihmisten elinmahdollisuuksien turvaaminen. Samalla metsäammattilaiset pyrkivät turvaamaan omat mahdollisuutensa työskennellä ja elää maaseudulla. Heille metsän kasviston ja eläimistön suojelun rajana on ihmisten toimeentulomahdollisuuksien turvaaminen.

Kansallinen menneisyyden metsäyhteisö

Metsäammattilaisten haastatteluissa kaikuvat vielä 2000-luvun alussa toisen maailmansodan vaikutukset suomalaiseen yhteiskuntaan, sen vankka nojautuminen metsätalouteen, ja metsäteollisuuden suuri taloudellinen, mutta erityisesti maaseudulla myös metsän henkinen merkitys sodasta toipuville ihmisille. Fraasit metsä on Suomen ”vihreä kulta” ja ”puujalka” toistuvat metsäammattilaisten kertomuksissa, millä he korostavat metsäalan kansantaloudellista merkitystä. Todellisuudessa metsäteollisuuden osuus Suomen viennin arvosta on pienentynyt vuosien 1980 ja 2008 välillä 42 prosentista 18 prosenttiin, samalla kun sen osuus työllistäjänä on vähentynyt reilusta viidestä prosentista 2,3 prosenttiin (Forest.fi, luettu 14.7.2010). Metsäammattilaiset ovatkin huolissaan siitä, ettei metsiä enää tulevaisuudessa hyödynnetä yhtä kattavasti kuin ennen. Metsien virkistykseellisten ja muiden kuin puuntuotannollisten arvojen nousun myötä Suomesta uhkaa tulla luonnonsuojelualue, jossa metsän eläimet ja kasvisto saavat enemmän arvoa kuin ihmiset.

Suomen valtio otti toisen maailmansodan jälkeen itselleen entistä vahvemman roolin metsätaloudessa. Tavoitteena oli samaan aikaan luoda työtä syrjäseuduille ja hyödyntää metsää mahdollisimman suurelta pinta-alalta. Päätehakkuiden aukkojen kokoa ei rajoitettu

ja metsätieverkoston laajetessa aukotkin suurenvat jopa 20 000 hehtaariin. Metsäammattilaisille oli siten kovasti kysyntää, ja he olivat tärkeässä osassa, kun Suomea nostettiin sodan tuhoista uuteen kasvuun. Jo vuonna 1928 säädetty laki yksityismetsistä oli siirtänyt yksityisomistuksessa olevien metsien hoidon entistä tiukemmin metsäammattilaisten vastuulle, sillä valtionjohdossa ei luotettu yksityisten kykyyn huolehtia metsistään. (Björn 2000, 71, 109–111; Kuisma 1993, 366–367.) Tuon vastuun tunteminen ja sen kantamisen perintö kulkee yhä 2000-luvulla metsäammattilaisten kertomuksissa. Tämä ilmenee hyvin heidän näkemyksissään itsestään Suomen vakaana ja turvallisenä ”peruskalliona”. He ovat selkäranka, joka taipuu, muttei taitu.

Kyllähän jokkainen varmasti tietää, että kuitenkin se on varsin tärkeä niin kun Suomen kansantalloukseen metsäteollisuus, ja sitä kautta sitten tämä metsätalous tietysti. (...) Moni ihminen ei oikeestaan tätä mehtee etes tajuukkaan muuta kun mehtänä, saati sitten, että siellä joku tekee töitä. (...) Verrattuna johonni muuhun tuota tämmösseen allaan, että tuota se on kuitenkin, meleko tärkeitten arvojen kansa ollaan tekemisissä täällä, ne on kuitenkin monelle ihmiselle niin ne on tärkeitä arvoja, metsäarvot. (Lusto A02001:581/M1966.)

Suomalaisen metsänhoidon opit ovat vaihdelleet eri vuosikymmeninä. Toisen maailmansodan jälkeen tavoitteena oli kärjistetysti saannottuna tasakasvuinen, ”parhaassa kasvuiässä” oleva puupelto, jota hoidettiin lannoitteilla, vesakkomyrkyillä, avohakkuilla ja uusien taimien istutuksella. (Björn 2000, 128; Pekurinen 1997a, 45–46; Reunala ja Heikinheimo 1987, 28–31.) EU-jäsenyyden ja muiden kansainvälisten metsänhoitosuosituksen myötä metsänhoidossa on siirrytty vähitellen huomioimaan yhä enemmän koko metsäekosysteemiä pelkän talouskäyttöön tarkoitetun puuston kasvatuksen sijasta. Eri-tyisen tärkeiden elinympäristöjen eli avainbiotooppien säilyttäminen, sekametsien suosiminen, sekä metsän monikäytön ja maisemallisten tekijöiden huomioiminen ovat osa nykyistä metsänhoitoa. (Leino-Kaukiainen 1997; Viitala 2003.) Säädösten lisäksi suomalai-

set osaavat joidenkin metsäammattilaisten mielestä ”luonnostaan” hoitaa ja hyödyntää metsiään oikein, ja suomalainen tulee metsässä helposti toimeen ”geeniperimänsä” takia. Tosin tämä synnynäinen ominaisuus on vaarassa kadota suomalaisten enemmistön liikkussa ja viettäessä aikaa metsässä aina vain vähemmän. Metsäammattilaisen aidoksi nimeämä kosketus metsään on näin häviämässä.

Metsäsektorin kansantaloudellinen merkitys ei yksinomaan riitä selittämään metsän keskeisyyttä suomalaisessa kulttuurissa ja ennen kaikkea suomalaisuuden rakentamisessa. Yhä edelleen suomalaisia kuvaillaan metsäkansana, joka viihtyy metsässä ja jolle metsän hiljaisuus ilman muiden ihmisten seuraa on luonnollinen olotila. Tällä kertomuksella on suuri symbolinen merkitys suomalaisuudelle, ja sen keskeinen sisältö ”suomalaiset elävät metsästä, niin aineellisesti kuin henkisestikin” on pysynyt pitkään samana (Reunala 1998, 237). Metsän henkisen merkityksen yhtenä perusteluna on suomalaisten pitkäaikainen metsäsuhde, jota puheessa ”luonnollistetaan”. Siitä tehdään jotakin synnynäistä, itsestään selvää, jopa biologista, jolloin sen asemaa on vaikea kyseenalaistaa. (Jokinen ym. 1993, 81, 91–95.)

Tiheiden metsien keskellä asuvien suomalaisten metsäsuhdetta leimasi kaksijakoisuus ennen 1800-luvun lopulla alkanutta teollistuneeseen metsätalouteen siirtymistä. Toisaalta metsää kunnioitettiin, ja sitä pyrittiin ymmärtämään sekä samastamalla siihen ja sen väkeen että soveltamalla ihmisyhteisön sääntöjä metsään. Metsä ja ihmisyhteisö nähtiin metaforisesti samana tai toistensa jatkumoina. Metsä oli puhdas, koskematon ja viaton, mutta samaan aikaan moraaliton, paha ja epäsosiaalinen. Metsää sekä kunnioitettiin että pelättiin, minkä vuoksi se pyrittiin saamaan ihmisten kontrolliin. Tällöin metsä ei enää ollutkaan samanlainen kuin ihmisyhteisö, vaan ihmisen ja metsän, ja samalla kulttuurin ja luonnon välille rakennettiin dikotomista suhdetta. Maailma oli toisaalta jaettu tiukasti kahtia ihmisyhteisöön ja metsään, toisaalta tuo kahtiajako oli toisinaan täysin merkityksetön. Metsäsuhde on siis ollut vahvasti tilannesidonnainen. Kun ihminen on tarvinnut metsästä hyödykkeitä

tä, rakennus- ja lämmityspuita tai ravintoa, on hän nöyrytnyt sen edessä, mutta toisessa tilanteessa hän on voinut käyttäytyä siellä hyvin uhmakkaasti. (Tarkka 1994, 92–95.) Tuo sama tilannekohtainen suhtautuminen metsään näkyy yhä nykypäivän metsäammattilaisten metsäkertomuksissa: metsä on toisinaan itsenäinen, aktiivinen ja kunnioitettava toimija, toisinaan taas puhtaasti ihmistä varten olemassa oleva luonnonvara.

Jos sanotaan, että puhutaan jostakin maahengestä, niin se on se metsähenki [naurahtaa]. Että se on vähän semmoista, että tuntuu, että niitä pitää hoitaa, ettei voi niin kuin mitenkään heitteille jättää. Että se on jotenkin sellaista jonkunlaista perinteitten jatkoa. Miten sen nyt sanois. Koska näitä on aikasemmatkin sukupolvet hoitanut, täytyy olla joku semmonen jatke. Sanotaan näin. (Lusto A02001:627/M1959.)

Metsäammattilaiset kertovat suomalaisten metsien olevan poikkeuksellisia ja eroavan muiden maiden metsistä, joten niiden hoitamiseenkin tarvitaan suomalaista asiantuntemusta. Näin metsäluonto määritellään ihmisten, tässä tapauksessa kansakunnan kautta, ja sen merkitys rakentuu melko pienen alueellisen ja määrällisen yhteisön ympärille. Metsäkonfliktien yksi syy onkin osapuolten erilaiset näemyksen metsäyhteisöstä, sillä samaan aikaan kun metsäammattilaiset pohtivat metsän tärkeyttä heidän lähiympäristölleen ja Suomelle, ovat luonnonsuojelijoiden yhteisöt laajentuneet ympäristöjärjestöjen kansainvälistymisen kautta. Metsäammattilaisten kertomuksissa heidän vastuunsa metsänkäytöstä ulottuu suomalaisiin menneisiin ja tuleviin sukupolviin, mutta laajempaa globaalia vastuutaan he eivät juurikaan pohdi. Lisäksi kuvailut suomalaisten metsäläisestä ”geeniperimästä” tai metsänhoidon ”verenperinnöstä” yhtenäistävät kaikkien suomalaisten luontosuhteen samanlaiseksi kuin kertojan oma suhde luontoon. Euroopan unionissa tehtävät päätökset ja kansainvälisten ympäristöjärjestöjen toiminta perustuvat toisenslaiselle luontosuhteelle, joka istuu haastateltavien mielestä huonosti suomalaisen kulttuuriin.

Globaalin vastuun ja tulevaisuuden medioitunut metsäyhteisö

Suomalaisten luonnonsuojelijoiden vaatimukset ja toimintatavat alkoivat muuttua 1970-luvulla yleisen ympäristötietoisuuden ja sitä myötä ympäristöhuolen kasvaessa. Vedenjakajaksi Suomessa muodostui vuonna 1979 käyty taistelu rikkaasta linnustokannastaan tunnetun Kojjärven kuivatussuunnitelmista. Liike syntyi spontaanisti, ja sen myötä viranomaisten vastustamisesta tuli uusi ja moniin seuraaviin metsäkiistoihin sovellettu toimintamuoto. (Leino-Kaukiainen 1997, 205.) Kansalaisten organisoimien ympäristöliikkeiden aktiivisuus on viime vuosikymmeninä hiipunut, ja niiden tilalle ovat tulleet vahvat ja vaikutusvaltaiset ylikansalliset organisaatiot kuten Greenpeace ja Maailman luonnonsäätiö WWF. Tämä on merkinnyt ympäristöliikkeiden toiminnan ammattimaistumista. Niiden toiminta on lisäksi suuntautunut toisin kuin kansalaisliikkeiden toiminta: kansainväliset ympäristöjärjestöt suuntaavat ammattitaidolla suunnitellut kampanjansa ennen muuta tiedotusvälineille kasvattaen näin median roolia ympäristökiistoissa. (Rannikko 1995, 75–76, myös Hellström 2001, 66–67; Raitio 2008.)

Tallennushankkeen haastattelujen ajankohtana suora toiminta oli ollut suomalaisten luonnonsuojelijoiden strategiana jo yli 20 vuotta, mutta se ei edelleenkään saanut metsäammattilaisten hyväksyntää. Heistä osa näkee luonnonsuojelijat kuitenkin keskenäänkin erilaisina, ja he hyväksyvät luonnonsuojelun sovittelevat näkökulmat. Sen sijaan ympäristöaktivistien joukossa olevan ”ääriaineksen” motiiveja ja toimintaa he eivät ymmärrä. Haastateltavat tuomitsevat kaikenlaisen määrittelemättömän, kiihkomielisen toiminnan, hyökkäämisen metsäammattilaisia vastaan sekä etenkin ympäristöjärjestöjen julkisuushakuisuuden. Medialla on ollut tärkeä rooli metsänkäytön ja sitä koskevien kiistojen politisoitumisessa 1960-luvulta lähtien, jolloin sanomalehdet, televisio ja radio alkoivat tehokkaasti ja kansainvälisesti välittää tietoa ympäristökatastrofeista. Ympäristöön kohdistuvat uhat ja riskit ovat vuosikymmeniä kestäneessä kiistelystä siirtyneet

metsistä ja neuvotteluhuoneista abstraktiin julkiseen tilaan, etupäässä mediaan. Media onkin mahdollistanut uusien vasta-asiantuntijoiden mukaantulon metsäkeskusteluihin, ja tätä kautta tasapainottanut kiistojen valta-asetelmaa. (Haila & Lähde 2003, 11–13; Saaristo 2000, 117, 121–128; Suhonen 1994, 10–11.)

Metsäammattilaisten työ on ollut jatkuvasti kiihtyvässä muutoksessa. Yhtenä muutoksen liikkeellepanijana on ollut metsäteollisuuden paitsi taloudellinen, myös ekologinen ja sosiaalinen kansainvälistyminen. Luonnonvarojen hyödyntämisessä ja sen seurauksien pohdinnassa täytyy ottaa huomioon yhä laajenevat yhteisöt: 1950- ja -60-lukujen tehometsätalouden aikana tuo yhteisö oli melko paikallinen, vaikka puukaupan markkinat olivat kansainvälisiä. Paikalliselle yhteisölle puukaupat merkitsivät työtä ja kasvavaa vaurautta, joskin niistä seurasi maisemallisia muutoksia. Kansainvälinen ympäristöliikehdintä on laajentanut metsäammattilaisten huomioonotettavaa yhteisöä: 1960-luvulta lähtien yhteisö laajeni käsittämään muutkin Suomen kansalaiset kuin vain ne, jotka olivat puukaupassa mukana. Yleinen mielipide ja hyväksyntä tulivat tärkeiksi, ja niihin pyrittiin vaikuttamaan etupäässä tiedotusvälineiden kautta. Kansainväliseksi tuo yhteisö muuttui 1990-luvun globaaleissa ympäristö- ja kehityskeskusteluissa ja toiminnan tasolla viimeistään 2000-luvulla.

Esimerkiksi vuonna 2002 Metsähallitus aloitti pyöreänpöydän neuvottelut valtion omistamien Kainuun vanhojen metsien suojelusta Maailman luonnonsäätiön WWF:n ja Suomen luonnonsuojelujärjestön sekä metsäteollisuuden edustajien ja näiden eurooppalaisten asiakkaiden kanssa. Taustalla oli ympäristöjärjestöjen eurooppalaisille kustannusyhtiölle välittämä huoli siitä, että näiden käyttämä paperi on peräisin suomalaisista aarniometsistä. Keskustelut etenivät vuosia melko hedelmällisesti, kunnes vuonna 2005 Metsähallitus päätti lopettaa ne maa- ja metsätalousministerin vedottua Pohjois- ja Itä-Suomen metsäalan työpaikkojen puolesta. Suojeltavaksi se päätti jättää 550 km² talousmetsää. (Raitio 2008, 113, 121–122.) Tässä tapauksessa Suomen syrjäseutujen kansalaisten taloudelliset ja sosiaaliset edut menivät niin kansallisten kuin kansainvälistenkin

ympäristöjärjestöjen vaatimusten edelle, vaikka ulkomaisten kustannusyhtiöiden boikotti olisi merkinnyt myös paikallisille metsäteollisuustyöntekijöille hankalia aikoja.

Osapuolten välinen ero metsäyhteisön ymmärtämisessä näkyy konkreettisesti metsien sertifiointijärjestelmässä (katso Nygrenin artikkeli tässä teoksessa). Suomeen laadittiin vuonna 1997 metsäteollisuuden vaatimuksista oma sertifiointijärjestelmä, jota valmistelemaan perustettiin työryhmä. Maa- ja metsätaloustuottajain Keskusliiton, Metsäteollisuus ry:n, WWF:n ja Suomen luonnonsuojeluliiton sekä 25 muun asiasta kiinnostuneen tahon edustajat olivat työryhmässä mukana. Luonnonsuojelujärjestöt hyväksyivät pitkien neuvottelujen päätteeksi lopullisen ehdotuksen, mutta vetäytyivät siitä pian pois. Syynä tähän oli se, että työryhmästä jo alun alkaenkin poisjääneet Greenpeace ja Luonto-Liitto kritisoivat suomalaista järjestelmää riittämättömäksi verrattuna esimerkiksi Ruotsin vastaavaan. Pian myös kansainvälinen WWF yhtyi tähän näkemykseen, minkä seurauksena järjestelmän jo hyväksyneet luonnonsuojelutahot joutuivat irrottautumaan siitä. (Viitala 2003, 172–177.) Tällainen menettelytapa, jossa ensin sitoudutaan kansalliseen järjestelmään, mutta pian vetäydytään siitä pois, herätti metsäammattilaisten keskuudessa epäluottamusta.

Että kyllähän siinä on tuota kättä väännetty koko valtakunnallisesti, ja sehän tuo sertifiointikin tuoltahan se tuli Keski-Euroopasta päin, että eihän se suomalaisten keksintö oo ollenkaan. Että se vaan täytyy olla nyt merkattu niin ku, jos sulla on auto katsastettu tai koiralla on joku tietty merkki, niin sama pitää olla sitten metsälle, että se on hyväksytty. Koko ajanhan ne nyt tappelee vielä tuolla, kun meillä on se yleiseurooppalainen malli, ko niitä on muitaki malleja sitte, että mitkä on enemmän nimenomaan siihen luontopuoleen painottunu. (Lusto A02001:515/N1959.)

Sertifiointiin lisäksi metsäammattilaisten työhön konkreettisesti vaikuttava luonnonsuojelullinen toimenpide on Euroopan unionin Natura 2000 -luonnonsuojeluohjelma. Siinä EU:n luonto- ja lintu-

direktiivejä pyritään toteuttamaan luomalla unionin alueelle yhteinen suojelualueverkosto. Vuoden 2005 alussa Euroopan komissio hyväksyi seitsemän vuotta aiemmin käynnistetyn prosessin tuloksena Suomen ehdotuksen maan Natura-alueista, jotka käsittävät noin 15 prosenttia koko maan pinta-alasta, ja joista noin 80 prosenttia sijaitsee valtion mailla. (Natura 2000 -verkoston Suomen ehdotus 1999.) Ohjelman toteuttamisen hankaluudeksi on maaseudulla koettu ennen kaikkea se, etteivät ihmiset ole pystyneet vaikuttamaan heidän omaa ympäristöään koskevaan päätöksentekoon (Björn 2003, 182–183; Nieminen 1994; Suopajarvi 2001). Samaa mieltä on moni metsäammattilainen: ilman saneltua suojelua ihmiset olisivat suojelleet arvokkaat kohteet itse, mutta suojelun uhka aiheutti joissakin maanomistajissa pelkoa taloudellisista menetyksistä. Tämän vuoksi metsänomistajat hakkauttivat metsiään ennen ohjelman voimaantuloa.

Ylipäänsä hallinnon virkailijat ovat metsäammattilaisten mielestä hoitaneet monet luonnonsuojeluohjelmat huonosti. Metsäammattilaiset kritisoivat voimakkaasti esimerkiksi Naturaa edeltänyttä ympäristöministeriön ajamaa rantojensuojeluohjelmää, jossa luonnonsuojelullisesti arvokkaimmat rannat tuli rauhoittaa maanomistajan aloitteesta. Heidän mukaansa se rikkoo perustuslaillista omaisuudensuojaa. (Nieminen 1994, 12–16.) Metsienhoidon sane-lupolitiikasta ei metsäammattilaisten kertomuksissa pidetä, sillä sen katsotaan osaltaan heikentäneen maaseudun elinmahdollisuuksia. Samalla metsäammattilaiset kertovat kokevansa, ettei heihin luoteta, koska heidän ammattitaitoaan kyseenalaistetaan. Kansainväliset ympäristösopimukset ja Euroopan Unionin säädökset ovat tuoneet metsäammattilaiset entistä laajempaan, jopa globaaliin metsäyhteisöön. Samalla heidän voimakkaaseen kansalliseen metsäkonsensusseen nojaava asiantuntijuutensa on heikentynyt.

Huojuvia rajoja

Metsäammattilaisten ja metsien suurempaa suojelua vaativien luontoaktivistien metsäsuhteet asetetaan usein niin tiedotusvälineissä kuin omassa tutkimusaineistossanikin vastakkain. Eeva Berglundin analyysi suomalaisten luonnonsuojelijoiden kansallisesta metsäsuhteesta haastaa tätä vastakkainasettelua. Luonnonsuojelijoiden luontokäsitys perustuu hänen mukaansa sekä uskoon tieteen objektiivisuudesta että käsitykseen metsän kansallisesta ulottuvuudesta. Metsä on heille geneejiä ja tieteellisesti kategorisoituja lajeja, mutta samaan aikaan myös suomalaisuuden syvin olemus ja tila, jossa suomalainen lohdutuu ja virkistyy. Luonto on ihmisestä irrallinen, tieteellisesti tutkittava oma ekologinen järjestelmänsä, mutta samalla ihminen ja luonto ovat syvästi sidoksissa toisiinsa. (Berglund 2006, 106–107; Ks. myös Berglundin artikkeli tässä teoksessa.)

Berglundin mukaan suomalainen metsäsektori on tehnyt pitkään tietoista työtä metsienkäytön kansallisen yksimielisyyden saavuttamiseksi, samalla kun metsätieteen kehitys on ollut kansallinen projekti. Metsätiede, kansalaisuus ja jopa Suomen valtiollinen itsenäisyys kietoutuvat toisiinsa, kun ihmiset hyväksyvät ajatuksen metsästä suomalaisuuden turvana. (Berglund 2006, 115–117.) Kun tieteellä rakennetaan kansallista identiteettiä, horjutetaan tieteenekijöiden asiantuntija-aseman kyseenalaistamisella myös uskoa kansalliseen yhtenäisyyteen. Tämän vuoksi metsätiede ja suomalaisuus muodostavat yhdessä voimakkaan konsensusta ylläpitävän liiton. (Berglund 2006, 118; Haraway 1997, 175.) Luonnonsuojelijoiden ja metsäammattilaisten toistuvasta vastakkainasettelusta huolimatta molemmat ryhmittymät nojaavat metsiensuojelun perusteluissaan samoihin argumentteihin: metsien kansalliseen merkitykseen ja metsänhoidon vankkaan luonnontieteelliseen perustaan.

Suomalaisen luonnonsuojelun historia on osaltaan vaikuttanut siihen hämmennykseen, johon metsäammattilaiset joutuivat 1960-luvulta alkaen. Tuolloin Suomen Luonnonsuojeluyhdistys lopetti toimintansa ja tilalle perustettiin astetta radikaalimpi, nuoremman

sukupolven Suomen luonnonsuojeluliitto. Luonnonsuojeluyhdistyksen perustamisessa oli vuonna 1938 ollut mukana monia metsänhoitajia ja esimerkiksi Suomen Metsätieteellinen Seura. Luonnonsuojelun tehtävänä oli tuolloin lähinnä sivistää kansalaisia ja tarjota näille luontokokemuksia, ja sen tavoitteena oli säilyttää pieniä yksittäisiä alueita sekä tutkimuskäyttöön että tuleville sukupolville. Maassa vallitsi tuolloin laaja yksimielisyys siitä, että metsien talouskäyttö oli kansalaisten hyvinvoinnille tärkeämpää kuin metsien suojelu. Tällöin päätösvalta metsien hyödyntämisestä pysyi tiukasti metsäteollisuudella ja metsäammattilaisilla. (Leino-Kaukiainen 1997, 187–197; Pekurinen 1997b, 154–159.)

Nykyiset metsäammattilaiset ovat omasta mielestään ennen muuta metsien asiantuntijoita: he määrittelevät avainbiotoopit, ja heillä on sertifiointiin vaadittava ekologinen tieto ja oikeus vaikuttaa metsäsuunnitelmien kautta yksityisten metsänomistajien maankäyttöön (Jokinen 2001, 180; Suopajarvi 2009). Metsäasiantuntijuus on kuitenkin muuttunut toisen maailmansodan jälkeisestä jähmeästä institutionaalista asiantuntijuudesta sosiaalisessa vuorovaikutuksessa syntyväksi ja siten avoimemmaksi asiantuntijuudeksi (Saaristo 2000.) Erityisesti 1960-luvulla alkaneesta ympäristöliikehännän radikalisoitumisesta lähtien metsäammattilaiset ovat joutuneet perustelemaan metsänhoitosuunnitelmiaan myös alan ulkopuolisille toimijoille, ja nykyisin asiantuntijoina toimivat muutkin kuin metsäammattilaiset. Metsäammattilaisten asiantuntijuuden heikkeneminen on johtanut oman asiantuntijuuden reviirien vartiointiin, ja siten vahvistanut heidän keskinäistä metsäyhteisöään (Suopajarvi 2009, 198–201, 288).

Tiedotusvälineiden metsäkeskusteluja tutkineen Kimmo Saariston mukaan metsäasiantuntijuuden muutokseen on vaikuttanut lisäksi se, että aikaisemmin tiede ja teknologia on nähty ratkaisuna ympäristöongelmiin, kun nykyisin ne nähdään osana ongelmaa. Tämä on johtanut siihen, etteivät tutkijatkaan ole enää yksipuolisesti ainoita ympäristöongelmien ratkaisijoita. Tieteen ”totuuksien” rinnalla on olemassa muita yhtä luotettavia ”totuuksia”, joskin on muistettava,

että ympäristöliikkeetkin ovat edelleen riippuvaisia tieteestä ja sen tuloksista. (Saaristo 2000, 22, 28.)

Metsäammattilaisten luonnonsuojelukertomuksista rakentuu kuva sisäisesti melko yhtenäisestä ympäristöaktivistien ja metsäammattilaisten ryhmästä, vaikka osa heistä pohtii myös molempien ryhmien sisäistä monimuotoisuutta. Metsäammattilaisista osa oli esimerkiksi kiinnostuneita luonnonsuojelusta jo 1980-luvulla, jolloin sitä pidettiin yleisesti metsälalla kirosanana (Suopajarvi 2009, 232–239). Ihmisryhmät rakentavat kollektiivisia identiteettejä erottuakseen muista ryhmistä. Metsäkeskusteluihin osallistuvat ryhmät heijastelevat mielekkääksi kokemiaan metsän ominaisuuksia omaan ryhmäidentiteettiinsä. Suomalaisen metsäkäsityksen rakentuessa vahvalle kansalliselle perustalle määrittyvät yksilöiden ja ryhmien asemat aina jollain tapaa suhteessa metsään. (Berglund 2006, 104; Konttinen 1999, 18–22.) Metsäammattilaisten asiantuntija-aseman horjuessa ja ympäristöaktivistien asiantuntijuuden vastaavasti vahvistuessa on haastateltavien ammatillinen identiteettikin joutunut murrokseen. Opettelemalla ymmärtämään toista osapuolta ymmärrys itsestäkin voi lisääntyä.

Se on semmonen kova oppimisen paikka metsähmisillä ollu, että kuulla tavallaan se luontoaktivistinkin mielipide ja päästä semmoseen asenteseen, että se mielipide ja tavallaan se viesti mitä se ihminen kertoo, sehän on sille ihmiselle täyttä totta. Ja kuitenkin että oppia elämään semmossa maailmassa, jossa on paljon erilaisia mielipiteitä ja erilaisia maailmankatsomuksia ja arvoja ja kaikkia tämmöstä. Ja sitten kuitenkin sillä tavalla oppia elämään, että se itsetunto säilyy siinäkin tilanteessa. Että vaikka minä en ajattelekkaan kuin tuo toinen kaveri ajattelee, niin mää oon silti ihan yhtä hyvä tyyppi kuin sekin. (Lusto A02001:404/M1960.)

Elämäkerrallisessa haastattelussa metsäammattilainen tulkitsee omaa menneisyyttään ja metsäalan yhteistä menneisyyttä. Toivutuaan luonnonsuojelijoiden ensimmäisistä syytöksistä metsäala on puolustanut yhtenäisenä rintamana omia näkemyksiään, kuten metsäammattilaiset kertomuksissaan tekevät. Metsän sosiaalisen

merkityksen korostuminen metsäammattilaisten elämäkerrallisissa haastatteluissa on osoitus kertomuksen yhteisöllisestä rakentumisesta. Heidän kertomuksissaan yhteisön muodostavat ensisijaisesti ihmiset, kun taas luonto jää taka-alalle mahdollistamaan ihmisten sosiaalisen toiminnan (Plumwood 1993, 48). Haastateltujen metsäyhteisöistä vahvimpia ovat paikallinen ja kansallinen metsäyhteisö, joista erityisesti kansallisen metsäyhteisön merkityksellä perustellaan omia henkilökohtaisia ja ammatillisia metsätaloudellisia valintoja. Sen sijaan pohjoismainen, eurooppalainen tai kansainvälinen metsäyhteisö ei metsäammattilaisten kertomuksissa ole merkittävä tai selitysvoimainen tekijä. Haastatteluissa metsäyhteisöjen ajalliset ulottuvuudet, menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus, limittyvät keskenään, joskin edelleen 2000-luvun alussa metsäammattilaiset perustelevat tehokkaaseen puuntuotantoon tähtäävää metsänhoitoa toisen maailmansodan jälkeisellä suomalaisen yhteiskunnan jälleenrakentamisella ja hyvinvointivaltion ylläpitämisellä.

Lähteet

Haastattelut

Lusto – Suomen Metsämuseo, Punkaharju
Arkistokokoelma A2001 Metsäammatit metsätalouden murroksessa – Metsäperinteen tallennushanke 1999–2002, Metsätoimihenkilöiden haastattelut.

Elektroniset lähteet

Forest.fi, Suomen Metsäyhdistyksen verkkosivusto. www.forest.fi/smyforest/forest.nsf. [Luettu 14.7.2010]

Kirjallisuus

- Berglund, Eeva 2006. Ecopolitics through Ethnography: The Cultures of Finland's Forest-Nature. Teoksessa Aletta Biersack & James B. Greenberg (toim.): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press, 97–120.
- Björn, Ismo 2000. *Kaikki irti metsästä: Metsän käyttö ja muutos taigan reunalla itäisimmässä Suomessa erätaloudesta vuoteen 2000*. Bibliotheca Historica 49. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Björn, Ismo 2003. Oikeutta vai kansainvälistä ympäristöoikeutta? Teoksessa Ari Lehtinen ja Pertti Rannikko (toim.): *Oikeudenmukaisuus ja ympäristö*. Helsinki: Gaudeamus, 181–194.
- Haila, Yrjö & Ville Lähde 2003. Luonnon poliittisuus. Teoksessa Yrjö Haila & Ville Lähde: *Luonnon politiikka* Tampere: Vastapaino, 7–36.
- Haraway, Donna 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. Female-Man©_Meets_OncoMouse™. Feminisms and Technoscience*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna 2004. The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. Teoksessa Donna Haraway (toim.): *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 63–124.
- Hellström, Eeva 2001. *Conflict Cultures: Qualitative Comparative Analysis of Environmental Conflicts in Forestry*. Silva Fennica, Monographs 2. Helsinki: The Finnish Society of Forest Science & The Finnish Forest Research Institute.
- Ingold, Tim 2000. *Perception of the Environment*. London: Routledge.
- Jokinen, Arja, Kirsi Juhila, Kirsi & Eero Suoninen 1993. *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino.
- Kaunisto, Katri 2007. Metsien miehet ja tutkijanaiset. Teoksessa Pia Olsson & Terhi Willman (toim.): *Sukupuolen kohtaaminen etnologiassa*. Helsinki: Ethnos ry, 101–115.
- Komulainen, Katri 1998. Naisten naissuhteet: Kerrottu ja puhuteltu sukupuoli itsenäistymiskertomuksissa. Teoksessa Matti Hyvärinen, Eeva Peltonen & Anni Vilkkö (toim.): *Liukuvat erot: Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Tampere: Vastapaino, 153–185.
- Konttinen, Esa 1999. *Ympäristökansalaisuuden kyläsepat*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

- Kuisma, Markku 1993. *Metsäteollisuuden maa: Suomi, metsät ja kansainvälinen järjestelmä 1620–1920*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura ja Metsäteollisuus ry.
- Laurén, Kirsi 2006. *Suo – sisulla ja sydämellä: Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjänä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Linde, Charlotte 1993. *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.
- Leino-Kaukiainen, Pirkko 1997. Fontainebleausta Rioon: Luonnonsuojeluaate ja metsäluonto. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.): *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikkia metsien suojelusta 1850-luvulta 1990-luvulle*. Jyväskylä: Atena Kustannus, 167–222.
- Merchant, Carolyn 1995. *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge.
- Natura 2000 -verkoston Suomen ehdotus 1999. *Suomen ympäristö 299*. Helsinki: Ympäristöministeriö.
- Nieminen, Matti 1994. *Rantojensuojeluohjelma: Kilpailevia tulkintoja ja vertautumatonta rationaalisuutta*. Jyväskylän yliopiston sosiologian laitoksen julkaisuja 59. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Nygren, Anja 2000. Luontosuhteiden sosiaalinen monimuotoisuus. Teoksessa Arto Haapala & Markku Oksanen (toim.): *Arvot ja luonnon arvotaminen*. Helsinki: Gaudeamus, 179–192.
- Plumwood, Val 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Pekurinen, Mika 1997a. Elämää metsässä ja metsästä: Metsäkonfliktien kahdet kasvot. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.): *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikkia metsien suojelusta 1850-luvulta 1990-luvulle*. Jyväskylä: Atena Kustannus, 45–98.
- Pekurinen, Mika 1997b. Sivistys velvoittaa: Klassinen luonnonsuojelu Suomessa. Teoksessa (toim.) Heikki Roiko-Jokela (toim.): *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikkia metsien suojelusta 1850-luvulta 1990-luvulle*. Jyväskylä: Atena Kustannus, 129–166.
- Raitio, Kaisa 2008. ”You Can’t Please Everyone”: *Conflict Management Practices, Frames and Institutions in Finnish State Forests*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja nro 86. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Rannikko, Pertti 1995. Ympäristötietoisuus ja ympäristöristiriidat. Teoksessa Timo Järvikoski, Pekka Jokinen & Pertti Rannikko (toim.): *Näkökul-*

- mia ympäristösosiologiaan.* Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuk-
sen julkaisuja A. Turku: Turun yliopisto, 65–91.
- Reunala, Aarne & Heikinheimo, Matti 1987. *Taistelu metsistä. Voimaperäinen metsätalous Suomessa ja muissa maissa.* Hämeenlinna: Kirjayhtymä.
- Reunala, Aarne 1998. Suomen kulttuurin metsäiset juuret. Teoksessa Aarne Reunala, Ilpo Tikkanen & Esko Äsvik (toim.): *Vihreä valtakunta: Suomen metsäklusteri.* Helsinki: Otava ja Metsämiesten Säätiö, 228–237.
- Riukulehto, Sulevi 2004. *Tuomarniemi – siellä ei koskaan sada...* Seinäjoen ammattikorkeakoulu, Metsäalan yksikkö Tuomarniemi. Seinäjoki: Tuomarniemen metsäoppilaitos.
- Roiko-Jokela, Heikki 1997. Meiltä loppuvat metsät? Metsien haaskauksesta metsänhoidon valistustyöhön (noin 1850–1910). Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.): *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikkia metsien suojelusta 1850-luvulta 1990-luvulle.* Jyväskylä: Atena Kustannus, 23–44.
- Saaristo, Kimmo 2000. *Avoin asiantuntijuus: Ympäristökysymys ja monimuotoinen ekspertiisi.* Jyväskylän Yliopisto: Nykykulttuurin tutkimuskeskus.
- Sajama, Seppo 2003. Mitä oikeudenmukaisuus on ja miten se liittyy ympäristöön? Teoksessa Ari Lehtinen & Pertti Rannikko (toim.): *Oikeudenmukaisuus ja ympäristö.* Helsinki: Gaudeamus, 74–89.
- Suhonen, Pertti 1994. *Mediat, me ja ympäristö.* Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Hanki ja jää.
- Suopajärvi, Leena 2001. *Vuotos- ja Ounasjoki-kamppailujen kentät ja merkitykset Lapissa.* Acta Universitatis Lapponiensis 37. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Suopajärvi, Tiina 2009. *Sukupuoli meni metsään: Luonnon ja sukupuolen polkuja metsäammattilaisuudessa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 1994. Metsolan merkki: Metsän olento ja kuva vianalaisrunostossa. Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Metsä ja metsänviljaa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 56–102.
- Tervo, Katja 2008. *Metsän hiljaiset: Metsätyön rakennemurrosten kolme sukupolvea.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Tuomaala, Saara 2006. Sukupuolen kokemuksista muistitietohistoriaan. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.): *Muistitietotutkimus: Metodologisia kysymyksiä*, Tietolipas 214. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 271–291.
- Ukkonen, Taina 2000. *Menneisyyden tulkinta kertomalla: Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Viitala, Juhani 2003. *Metsätalouden vihreä muutos*. Suomalaista metsäpolitiikkaa 3. Helsinki: Tietosanoma.

Intian pyhät lehdot: Metsän ja puiden kulttuurinen merkitys metsänhoidossa ja suojelussa

Kurt Walter ja Minna Hares

Johdanto

Perinteiset luonnonvarojen hyödyntämisen käytännöt ovat usein muotoutuneet sukupolvien ajan pitkän aikavälin havaintojen ja kokemusten pohjalta. Ihmiset, joiden elinkeino on riippuvainen luonnonympäristöstä, ovat kehittäneet selviytymisen menetelmiä, joiden kautta luonnon monimuotoisuus on säilynyt tai jopa lisääntynyt. Ajatukset maailman toiminnasta ja siitä, miten luontoa voi muokata, ovat tiiviisti sidoksissa yhteisöjen maailmankuvaan ja kosmologiaan, oppiin maailman rakenteesta. Niinpä perinteiset luonnonvarojen hyödyntämisen käytännöt ovat yhteyksissä moraalisiin ja uskonnollisiin järjestelmiin (Gadgil ym. 1993). Voidaan sanoa, että tieto luonnosta, sen hyödyntämisestä ja suojelusta sekä luontoon liittyvät uskomukset kehittyivät rinnakkain perinteisissä yhteisöissä.

Pierre Bourdieun (1984) mukaan kulttuurin käsite viittaa resursseihin, koodeihin ja kehyksiin, jotka vaikuttavat ihmisten kokemukseen maailmasta ja elämänasenteen muodostumiseen. Usein ihmiset

kiinnittävät huomionsa asioihin ja esineisiin, jotka ovat merkityksellisiä heille toimeentulon kannalta ja liittyvät heidän jokapäiväiseen toimintaansa. Antropologi Bronislaw Malinowski (2001 [1944]) esimerkiksi esitti, että kulttuuri ohjaa ihmisiä selviytymään ympäristössään kohtaamistaan ongelmista mahdollisimman tyydyttävällä tavalla. Malinowskin mukaan kulttuuriset käytännöt ovat toiminnan ja asenteiden järjestelmiä, joissa jokainen osa on olemassa keinona lopputulokseen. Täten alkuperäiskansojen tietämys, heidän tapansa hallita luonnonvaroja ja luokitella luontoa olisivat kehittyneet käytännön syistä, ihmisten tarpeiden tyydyttämiseksi.

Erityisesti antropologiset strukturalistiset teoriat ovat kuitenkin arvostelleet tätä näkökulmaa. Niiden mukaan ihmiset kokevat maailman koko kosmologian kautta. Ranskalaisen antropologin Claude Lévi-Straussin (1972) mukaan monilla luonnonkansoilla on hyvinkin yksityiskohtaista tietoa ympäristöstään. Vastakohtana funktionalistiselle teorialle Lévi-Strauss väittää, että lajeja ei tunneta tai arvosteta ainoastaan koska ne tarjoavat ruokaa, vaan koska ne ovat ”hyviä ajatella”, ne ovat arvo myös itsessään.

Teoreettinen tiede pyrkii vähentämään elämän kaaosta luokitteluun ja järjestelmiin. Myös perinteisissä yhteisöissä on halu järjestykseen. Kaikella pyhällä on paikkansa, ja jumaluuden tai hengen asuttama paikka on pyhä. Pyhät esineet ja paikat auttavat ylläpitämään universaalia järjestystä. Luonnonkansojen lähestymistapa fyysiseen maailmaan on konkreettinen; tieto koodautuu rituaaleihin ja jokapäiväisen elämän kulttuurisiin käytäntöihin. Kosmologia luo puitteet, johon kulttuuriset arvot, etiikka ja yhteisön säännöt sisältyvät (Berkes ym. 2000).

On selvää, etteivät kaikki perinteiset yhteisöt käyttäneet luonnonvaroja järkevästi, eivätkä kaikki suinkaan eläneet sopusoinnussa luonnon kanssa. Kuitenkin yhteisöillä on taipumus kehittää itsesäätelemekanismeja rajallisiksi ymmärrettyjen luonnonvarojen hallintaan. Luonnon monimuotoisuutta suojelevat maankäytön käytännöt usein pohjautuvat yrityksen ja erehdyksen kautta syntyneeseen kokemukseen, joka on kehittynyt pitkän ajan kuluessa. Tiedon, käytän-

nön kokemusten ja uskomusten yhdistelmä määrittelee alkuperäiskansojen luonnonvarojen käyttöä.

Tämä artikkeli perustuu kirjallisten lähteiden lisäksi Kurt Walterin Etelä-Intiassa Tamil Nadussa keräämään väitöskirja-aineistoon. Walter haastatteli kylissä pyhien puiden ja lehtojen kanssa tekemisissä olevia ihmisiä niin yksilö- kuin ryhmähaastatteluin. Vaikka kyläyhteisöjen ihmiset muodostavat monimuotoisen ryhmän, haastateltujen näkemykset pyhistä puista ja lehdoista olivat pitkälti yhteneväisiä. Sen sijaan kyliin muualta muuttaneiden näkemykset pyhistä puista ja lehdoista olivat usein erilaisia kuin pyhien puiden ja lehtojen kanssa perinteisesti tekemisissä olleilla ihmisillä.

Pyhät puut ja lehdot Intiassa

Kulttuuriset käytännöt määrittävät luonnonvarojen hallintaa ja niiden käyttöä. Toisaalta ympäristö muokkaa kulttuuria. Luonnonvarat ja vallitsevat ilmasto-olosuhteet vaikuttavat luonnosta riippuvaisen väestön elämäntapoihin. Intiassa hindulaisuus on kehittynyt useiden paikallisesti harjoitettujen uskonnollisten perinteiden yhdistelmänä, joilla on vahva luontoyhteys. Hindulaisuuteen kuuluu perinteisesti luonnon palvomina kokonaisuutena, joskin puilla ja lehdoilla on erityisasemansa (Chandran & Gadgil 1998). Paikallisten ihmisten kulttuurisilla arvoilla ja rituaalisilla käytännöillä on ollut tiettyä vaikutusta luonnon monimuotoisuuden säilymiseen pyhissä lehdoissa.

Hindulaisuuden ajattelu luonnosta ja ympäristöstä on muotoutunut Veda-kaudella kirjoitetun kosmologian pohjalta ennen ajanlaskun alkua ensimmäisen ja toisen vuosituhannen aikana. Veda-kauden tietäjät tunnustivat viisi kosmista elementtiä (*mahabhutas*), avaruus, ilma, vesi, tuli ja maa, jotka ovat kaikkea elämää ylläpitäviä ja ravitsevia. Brahman on koko maailmankaikkeuden luoja, jota hän hallitsee. Ilmakehä, maa, kasvit, eläimet ja ihmiset ovat kaikki luojan, Brahmanin, ruumiinosia ja ovat siten jumalaisia. Tämä jumaluus edellyttää, että ihmiset kunnioittavat luontoa. Näin luonnon-

ympäristö on erottamaton osa ihmisen olemassaoloa (Dwivedi 2001; Rao 2000).

Pyhien lehtojen suojeluperinteen myötä usea metsikkö on säilynyt näihin päiviin ja toimii eräänlaisena monimuotoisuuden keitaana ympäristössään (Hares 2008). Perinteen juuret ovat metsästäjä-ke-räilijäyhteisöissä, maanviljelyä edeltäneessä ajassa. Useissa lehdöissa koko ekosysteemi oli suojeltu, koska niihin oli liitetty erityisiä jumaluuksia (Gadgil & Vartak 1975). Myös yksittäisiä pyhinä pidettyjä kasvilajeja on suojeltu, esimerkiksi sellaisia fikussuvun puita kuin temppeleviikuna eli bodhi-puu (*Ficus religiosa*), banianpuu (*F. benghalensis*) ja *Ficus racemosa*. Pyhinä pidettyjä lajeja ovat myös mango (*Mangifera indica*), neempuu (*Azadirachta indica*), baelhedelmäpuu (*Aegle marmelos*) ja mahuapuu (*Madhuga longifolia*). Lisäksi monet eläimet, kuten apinat, käärmeet ja linnut, ovat tarkasti suojeltuja pyhissä metsissä (Chandran & Hughes 1997). Nämä metsälaikut mahdollistavat luonnon monimuotoisuuden ja ekologisten toimintojen ylläpidon. Lisäksi ne säilyttävät niihin liittyviä kulttuurisia perinteitä ja kulttuurista monimuotoisuutta (Chandrakanth ym. 2004; Gadgil & Vartak 1975).

Pyhien lehtojen historiallinen tausta

Pyhiä lehtoja on koko Intian alueella. Erityisesti Länsi-Ghatien vuoristossa eteläisessä Intiassa on huomattava määrä hyvin säilyneitä pyhiä metsiä. Siitepölytutkimusten tulokset osoittavat, että noin 1500 eaa. Länsi-Ghatien metsäala Pohjois-Kanarassa (nykyinen Karnataka) väheni, ja alueet muuttuivat savanniksi (Caratini ym. 1991). Alueella maanviljelyä ja karjanhoitoa harjoittaneet kansat olivat tulleet bramiini-siirtokunnista Pohjois-Intiasta ja levittivät maataloutta etelään päin. He raivasivat kaskipeltoja kylien lähistöllä olevien kukkuloiden rinteille. Väestömäärä oli pieni, joten peltojen kesantovaiheet saattoivat olla pitkiä, jolloin kasvillisuus pääsi luontaisesti uudistumaan (Jayarajan 2004).

Monilla alueilla kaskiviljely kuitenkin johti ainavihantien metsien katoon ja myös hyödyllisten kasvilajien, kuten pippurin, jakkihedelmän (intianleipäpuun), mangon ja kanelin, vähenemiseen. Se myös lisäsi ekosysteemien paloalttiutta ja vaikutti kielteisesti herkkiin vedenjakaja-alueisiin. On arveltu, että maanviljelyä ja karjataloutta harjoittavat ihmiset noudattivat tiettyjä eettisiä sääntöjä ekosysteemin hallinnassa, joiden seurauksena he jättivät usein merkittäviäkin metsäalueita koskematta ja suojelivat ne omistamalla alueet jumalille ja hengille (Chandran & Gadgil 1998). Paitsi sellaisilla mailla, joita karjataloutta ja maanviljelyä harjoittavat ryhmät ovat pitäneet tarkoituksellisesti savannina kausittaisesti polttamalla, suojellut metsät ovat elpyneet ja niiden puu- ja kasvilajisto palautunut ja säilynyt tähän päivään (Chandran & Hughes 2000).

Metsistä tuli pyhiä osittain myös sen vuoksi, että suurissa intialaisissa eepoksissa Mahabharatassa ja Ramayanassa ne ovat paikkoja, joihin on karkotettu suuria viisaita ja jumalten inkarnaatioita. Esimerkiksi Ramayanassa Rāma joutui lähtemään palatsistaan ja pakenemaan Dandakan ja Panchavatin metsiin seuranaan vaimonsa Sīta ja veljensä Lakhṣmana. Eepos kertoo tarinan, jossa Rāvaṇa, Lankan demonikuningas, sieppaa Sītan, ja apinajumala Hanuman lentää Lankaan, vapauttaa Sitan ja tuo hänet takaisin Rāman vierelle. Dandakan ja Panchavatin metsät ovat pyhiä, ja niistä on tullut hindujen pyhiinvaelluspaikkoja. Metsistä tuli pyhiä, koska sādhus (pyhät miehet) ja viisaat harjoittivat niissä joogaa, omistivat elämänsä hengellisen valaistumisen tavoitteelle ja luovuttivat itsensä dharmalle, kosmiselle luonnon järjestykselle, joka osoittaa hindujen velvollisuudet toisia ihmisiä, luontoa ja jumalia kohtaan.

Vedalaiset metsän elämää kuvaavat kirjoitukset, sisältävät kuvauksia perinteisen hinduelämän kolmannesta kaudesta (vānaprastha). Se on jakso, jossa joku kotitaloudesta, usein mies, jättää perheensä, vetäytyy metsään ja saa hengellistä opetusta mestarin johdolla. Perinteinen hindujen elämäntapa jakea miehen elämän neljään jaksoon: brahmacārin (opiskelija), grhastha (perheellinen), vānaprastha (erakko) ja sannyāsīn (askeetti). Näiden neljän jakson

kautta todellisen etsijän uskotaan voivan täyttää elämän neljä tavoitetta: dharman (vanhurskauden), arthan (vaurauden), kaman (halut, intohimot, tunteet, kannustimet) ja mokshan (vapautumisen). Perinteisesti juuri metsässä erakko, joka on jättänyt paikkansa gurun opissa, tavoittelee vapautumista. Metsät liittyvät viisauteen, tietoon ja puhtauteen (Nugteren 2005). Näin ollen nimenomaan metsistä tuli erityisen merkittäviä suotuisia paikkoja ja joissa edelleen käy säännöllisesti pyhiinvaeltajia.

Pyhät puut

Kenttätutkimus Etelä-Intiassa toi esiin käytäntöjä, joiden kautta puista tuli pyhiä (Walter 2011). Yksittäinen puu saattoi olla alulle paneva tekijä temppelin rakentamiselle ja laajemman alueen suojelemiselle valitun puun ympärillä. Baruvan kylän ulkopuolella, Andhra Pradeshin itäisellä rannikolla, naispuolinen *pujari* (hindulainen pappi, joka suorittaa temppelin rituaaleja) kertoi, että hän sai epileptisiä kohtauksia, joiden aikana hän sai yhteyden eri jumaliin. Erään kohtauksen aikana naisjumaluus Centamoni ilmestyi hänelle ja käski hänen rakentaa temppelin sen puun alle, jonka Centamoni oli valinnut asuinpaikakseen. Vastineeksi tästä palveluksesta Centamoni lupasi suojella kylää ja sen ihmisiä vaaroilta ja pahoilta hengiltä. Centamoni johti *pujarin* valtavan prosopispuun (*Prosopis juliflora*) luo, jonka hän oli päättänyt ottaa asumukseksi (kuva 1). *Pujari* rakensi yhdessä muutamien kyläläisten kanssa puumajan ilmoitettuun paikkaan ja alkoi suorittaa rituaaleja, jotka osoittivat kunnioitusta jumalattarelle. Samanaikaisesti kyläläiset aloittivat kivisen temppelin rakentamisen. Puusta tuli näin palvontapaikka, jonka ohi kulkiessaan ihmiset pysähtyvät lyhyeen rukoukseen. Lisäksi paikalla järjestetään kahdesti viikossa puja, hindujen uskonnollinen seremonia, johon suuri joukko kyläläisiä osallistuu.

Edellä kerrotussa tapauksessa pyhän paikan perustaja tunnetaan, mutta toisinaan puu tai pieni metsikkö on toiminut palvontapaikka-



Kuva 1. Pyhä prosopis-puu (*Prosopis juliflora*), Centamoni-jumalattaren asuinpaikka, jossa on puinen maja. Kivinen temppeli on rakenteilla (Kurt Walter).

na sukupolvien ajan. Useammin kuin kerran kyläläiset, jotka tulivat rukoilemaan näihin pyhäköihin, kertoivat, että pyhät puut kylässä ja sen lähetyvillä oli valittu jo sukupolvia sitten. Valinnan oli tehnyt henkilö, jolla oli kyky päästä yhteyteen jumalten kanssa. Kun jumala on valinnut jonkin puun tai metsikön asuinpaikakseen, ihmiset ottavat sen palvontapaikaksi. Yleensä kyseessä on suhde, jossa mies- tai naispuolinen jumala suojelee kylää ja sen ihmisiä, kun taas kyläläiset rukoilevat ja suorittavat rituaaleja paikan asumukseksi valinneen jumalan kunniaksi. Mitä suuremmaksi ja vanhemmaksi pyhät puut kasvavat sitä merkittävämpi on niiden symbolinen arvo uskovaisien silmissä. Kun puu kuolee korkean iän vuoksi, uusi puu, joka sen paikalle kasvaa, saa saman merkityksen. Näin itse paikasta on tullut pyhä, eikä kyse ole enää yhdestä tietyistä puusta.

Yksittäisten pyhien puiden tapauksessa kyse on useimmiten Intian alkuperäislajeista. Kaikkein pyhin puu hinduille ja buddhalaisille on bodhi-puu, sanskritiksi *āśvattha*. Sen alla prinssi Siddhartha saavutti valaistumisen ja hänestä tuli Buddha. Hindut uskovat, että Vishnu (yksi kolminaisuudesta Brahma, Shiva ja Vishnu) on syntynyt bodhi-puun alla ja hänestä on tullut puu.

Puulajin, joka nostetaan pyhään asemaan jumalolennon asuinpaikkana, ei kuitenkaan tarvitse olla kotoperäinen, kuten Centamoni-jumalattaren tapaus Baruvan kylässä osoittaa. Toinen esimerkki vieraslajista, josta on tullut palvonnan paikka, on Andhran kylästä. Siellä kyläläisten palvoma pyhä puu on helposti leviävä vieraslaji *Prosopis juliflora*. Yksi kyläläisistä kertoi, että ennen paikalla kasvoi neem-puu, joka oli kylää suojelevan jumalan asuinpaikka. Kun neem-puu oli niin vanha, että se alkoi lahota, se kaadettiin, jottei se aiheuttaisi onnettomuutta. Sen paikalla kasvavaa *prosopis*-puuta palvotaan samoin kuin neem-puuta aiemmin. Yksi kyläläisistä, joka oli rakentanut talonsa *prosopis*-puun läheisyyteen, kun se oli vielä taimi, halusi kaataa suureksi kasvaneen puun, koska se varjosti liiaksi hänen taloaan ja pihaansa. Kyläkomitea kuitenkin kielsi häntä kaatamasta puuta jumalan rangaistuksen pelosta.

Kenttätutkimuksen tulokset pyhistä puista osoittivat, että erityisesti puissa asuvien jumalten rangaistuksen pelko saa ihmiset suojelemaan puita ja jättämään ne rauhaan. Yksi Etelä-Intiassa Tamil Nadun osavaltiossa sijaitsevan temppeelialueen pyhistä bodhi-puista kasvoi valtavaksi ja alkoi varjostaa läheisen maanviljelijän peltoa. Huolimatta kyläläisten varoituksista olla vahingoittamatta puuta ja herättämättä siinä asuvan jumalan vihaa viljelijä karsi kaikki ne oksat, jotka kasvoivat hänen peltonsa puolella. Haastattelussa temppelein pujari kertoi, että puun vahingoittamisen jälkeen pelottava, puussa asuva miespuolinen jumala Muneeswaran langetti viljelijään taudin. Tutkimuksen aikaan viljelijä kärsi vaikeasta sairaudesta, ja hän arveli kuolevansa pian.

Monet haastateltavat kertoivat pyhissä puissa ja lehdoissa asuvien jumalten kostosta, mikä estää ihmisiä vahingoittamasta puita (ks.



Kuva 2. Banian-puu (*Ficus bengalensis*), jota koristavat palvojen puun jumalalle uhraamat silkkikankaat ja kehdot (Kurt Walter).

myös Hares 2008). Toiset liittivät puiden pyhyden siihen, että niistä saatiin aineita tai osia, joilla voitiin parantaa sairauksia, mikä viittaa jumalallisiin voimiin. Erityisesti Ayurvedassa, neljännessä Veda-kirjassa, muinaisen Intian perinteisissä parannuskeinoissa hyödynnettiin monia pyhistä puista saatavia aineita lääkkeinä. Erityisesti neem-puu tunnetaan tutkimusalueen ihmisten parissa ”elävänä apteekkina”. Miltei jokaisella puun osalla on tehtävä perinteisessä parantamisessa. Isorokkoepidemian aikaan neem-puun mahlaa käytettiin parannuskeinona. Jotkut kyläläiset kertoivat, että brittiläinen siirtomahallinto määräsi aikoinaan asettamaan neem-puun oksia merkiksi sellaisen talon eteen, jossa vähintään yksi ihminen kärsi isorokosta. Ihmiset tottelivat määräystä, mutta usein neem-puun oksia laitettiin talon eteen pitämään virkamiehet loitolla. Neem-puun lehdistä tehtyä tahnaa käytetään yleisesti ihosairauksien hoidossa.

Yksi syy nostaa puita pyhään asemaan on niiden olemus: kauneus, suuri koko ja hedelmällisyys (ks. myös Hares 2008). Tamil Nadun osavaltiossa lähes kaikki suuret banian-puut on pyhitetty jumalten asuinsijoiksi. Usein ne on koristeltu silkkisarein ja pieniä puisia kehoja roikkuu niiden oksista (kuva 2). Naiset ovat ripustaneet kehdot rukoillakseen jumalatarta siunaamaan heitä lapsionnella avioliitossa. Jälkeläisen saatuaan äidit uhraavat silkkiä puun jumalalle kiitollisuuden osoituksena.

Puun pyhyden katsotaan lisääntyvän palvojen määrän kasvaessa, mikä ilmenee sen juurten ympärille asetettujen lahjojen määrästä, rukouspaloilla koristelluista oksista ja sinooperinpunaisella sivellystä rungosta.

Puuavioliiton perinne

Pyhiin puihin liittyvä tapa, jota harjoitetaan edelleen monin paikoin Tamil Nadussa, on puuavioliitto. Se tarkoittaa avioliittoa kahden puun tai puun ja ihmisen välillä. Perinteisesti uskotaan, että ennen kuin pari menee naimisiin ja voi elää suotuisaa, lapsilla siunattua avioelämää, morsiamen ja sulhasen tulee ensin suorittaa kahden puun välinen avioliittoseremonia. Tavallisimmin bodhi-puu edustaa sulhasta ja neem-puu morsianta. Ne istutetaan yhdessä ja yhdistetään keltaisella langalla pyhän liiton merkiksi (kuva 3). Tämän jälkeen, usein jopa samana päivänä, suoritetaan ihmisparin vihkiseremonia.

Puun ja ihmisen välisen avioliiton taustalla on useita syitä. Jos avioliitossa ei ole lapsia, vaimo suorittaa avioliittoseremonian puun kanssa, koska puun hedelmällisyyden uskotaan siirtyvän ihmiseen. Toisinaan sekä mies että vaimo menevät puuavioliittoon, silloin kun avioliitto on onneton tai toinen tai molemmat aviopuoliset kärsivät jostakin sairaudesta. Vanhan, virallista hindulaisuutta edeltävältä ajalta olevan uskomuksen mukaan puilla on valtava kyky imeä itseensä kärsimystä suuren suopeutensa ja anteliaisuutensa ansiosta. Puun tuottamien siementen ja hedelmien runsaus kannustaa ihmisiä luo-



Kuva 3. Pyhä avioliitto neem-puun (vasemmalla) ja bodhi-puun välillä (Kurt Walter).

maan suhteita hyvänteisten luonnon elementtien kanssa (Nagarajan 2000). Myös sellaisessa tapauksessa, että aviopuoliso kuolee ja kumppani haluaa mennä uudelleen naimisiin, suoritetaan puuavioliiton rituaali. Välttääkseen onnettomuuksia seuraavassa avioliitossa leski menee ensin naimisiin puun ja vasta sitten ihmiskumppanin kanssa toivoen, että puun hyvänteisyys ja vahvuus siunaavat uuden avioliiton.

Pyhät lehdot ja paikalliset toimeentulot

Pienet lehdot ovat yleensä täysin suojeltuja eivätkä minkäänlaiset hakkuut tai muu biomassan poistaminen ole sallittuja. Paikallisten ihmisten mielestä pyhiä lehtoja ei suojaa ainoastaan ihmisen vaan myös puissa asuvien henkien vaikutusvalta. Suuret lehdot sen sijaan toimivat usein kyläläisille varametsäresursseina.

Paikallisten kyläjohtajien luvalla ihmiset ovat saattaneet kerätä isoista lehdoista kuolleita puunosa polttoaineksi tai sellaisia metsän keräilytuotteita kuin hedelmiä, villipippuria, sieniä, lääkekasveja, lehtiä rehuksi, ja valuttaa mahlaa palmuista palmuviiniä varten. Aikaisemmin metsän keräilytuotteiden hakeminen pyhistä lehdoista oli harvinaista, koska niitä oli runsaasti saatavilla ympäröivistä yhteisömetsistäkin. Perinteisesti valtion kontrolli pyhissä lehdoissa oli vähäistä, ja paikalliskomiteat valvoivat niiden suojelua (Chandran & Hughes 1997).

Vesilähteet ovat yksi luonteenomainen piirre, joka yhdistää pyhiä lehtoja. Tärkeillä vesilähteillä ja vedenjakaja-alueilla sijaitsevat metsät luokiteltiin pyhiksi jokaisessa tutkimusalueen kylässä. Täten ne omalta osaltaan edesauttavat herkkien vedenjakaja-alueiden suojelua. Perinteisesti kyläläiset ovat pitäneet jokien ja lähteiden alkuperää jumalallisena ja on useita pyhiä vesialueita, joille hindut tekevät pyhiinvaellusmatkoja.

Pyhissä lehdoissa suoritetaan monia, erityisesti sadonkorjuuseen liittyviä rituaaleja. Keralassa pyhiin lehtoihin liittyvät rituaalit ovat sekoitus maatalous- ja metsästisyhteisöjen perinteitä. Papit ja lehtojen omistajat saavat osuutensa hengille uhratuista maataloustuotteista. Lisäksi rituaalien suorittajille tarjotaan rahapalkkioita (Jayarajan 2004). Näin muutkin kuin paikallisyhteisön jäsenet ovat osallisia ja hyötyvät pyhistä lehdoista.

Mahdollisuudet luonnon monimuotoisuuden säilyttämiseen

Pyhät lehdot, muut eri suksessiovaiheissa olevat metsät, kesantomaat ja muut maankäytön muodot muodostavat maisemamosaiikin yhdessä kylien kanssa. Ne ovat osa maisemaa ja luonnon monimuotoisuutta. Pyhät lehdot ovat ainavihantien trooppisten luonnonmetsien jäljelle jääneitä laikkuja, joiden koko vaihtelee muutamasta puusta useisiin satoihin hehtaareihin. Paikallisyhteisöt ovat ne ra-

janneet ja niitä suojelleet ja tällä tavalla ilmaisseet ihmisen suhdetta luontoon ja jumaliin (Chandran & Hughes 1997). Pyhät lehdot ovat auttaneet kasvien alkuperäisessä kasvupaikassa tapahtuvaa *in situ*-suojelua (Khumbongmayum ym. 2005). Ekologisesti arvokkaat lajit edesauttavat luonnon monimuotoisuuden ylläpitämistä. Ne ovat yleensä lajeja, jotka ovat paikallisyhteisöissä sosiaalisesti arvostettuja kulttuurisista ja uskonnollisista syistä. Sosio-kulttuuristen syiden pohjalta tapahtuvan jatkuvan suojelun ansiosta pyhät lehdot tarjoavat ihanteelliset edellytykset kasvien kasvulle, joiden muoto ja koko voivat saavuttaa poikkeuksellisen suuret mitat (Bhakat & Pandit 2008).

Monien näiden sukkession kliimaksivaiheen saavuttaneiden metsien biodiversiteetti on tulevaisuuden mahdollisuus geneettisten resurssiensa puolesta. Nämä resurssit ovat yhteiskunnalle erittäin tärkeitä nykypäivänä ja tulevaisuudessa. Biotekniikan mahdollisuuksien avulla geneettistä materiaalia voidaan hyödyntää maataloudessa, lääketieteessä ja teollisuustuotannossa. Voisi ajatella, että tämän päivän ihmisten tulisi olla kiitollisia esivanhempien kulttuurisista käytännöistä, jotka säästivät tällaisen perinnön nykyiselle sukupolvelle (Jayarajan 2004). Pitkäaikainen luonnonvarojen suojelu auttaa pyhien lehtojen lähellä elävien maaseudun asukkaiden toimeentuloa myös tulevaisuudessa.

Pyhien lehtojen ekologinen merkitys

Jotta ekosysteemi toimisi kestävästi, yksi sen tärkeimpiä ominaisuuksia on sopeutumiskyky, kyky toipua häiriöistä ja säilyttää kyky tuottaa ekologisia palveluja. Vaikka vain pieni joukko avainlajeja on keskeisessä roolissa ekosysteemin toiminnassa, häiriön sattuessa, monien muiden lajien kirjo muodostaa puskurin, joka varmistaa ekosysteemin toiminnan jatkumisen. Koska oletetaan, että ilman näitä puskurilajeja sopeutumiskyky heikkenee tai jopa katoaa, monet ekologit ovat sitä mieltä, että luonnon monimuotoisuuden koko

kirjon suojele takaa parhaiten ekosysteemien kestävyuden (Gadgil ym. 1993).

Pyhät lehdot tarjoavat monenlaisia ekologisia palveluja. Jokainen pyhä metsä on omanlaisensa biologinen resurssi, jossa on erilaisia kasvilajeja, harvinaisia ja uhanalaisiakin. Usein näitä lajeja löytyy vain lehdoista, eivätkä ne ole levinneet lähialueille, koska niillä ei ole sopivia olosuhteita luontaiselle uudistumiselle (Ashalata ym. 2005). Eläimet, jotka ovat riippuvaisia näistä kasveista, löytävät viimeisen turvapaikan suojelluista metsälaikuista. Monet eläinlajit ovat suojeltuja pyhissä lehdoissa, lehtojen ulkopuolella niitä metsästetään aktiivisesti kuten hedelmälepakkoja niiden pesimäpaikoilla. Pyhissä lehdoissa on monesti vesivarantoja: lähteitä, järviä, puroja ja pohjavettä. Useat Keralan ympäri vuoden virtaavista joista saavat alkunsa pyhistä lehdoista.

Tulipalojen määrä ja niiden voimakkuus ovat huomattavasti vähäisempiä lehtojen ympäristössä. Kyläläiset kutsuvat lehtoja myös kylien keuhkoiksi. Ne tarjoavat suotuisan mikroilmaston monille organismeille, ja ihmisetkin voivat nauttia raikkaasta ilmasta metsissä ja niiden ympärillä (Jayarajan 2004). Joidenkin kasvien ja eläinten elinolosuhteet on nykyään turvattu vain pyhissä lehdoissa. Tällaisesta lehdosta yhtenä esimerkkinä on *Myristica*-suoalue Kathlekanissa Länsi-Ghatien vuoristossa (Gadgil 1992).

Perinteiset yhteisöt lähellä pyhiä lehtoja ovat yhä suurelta osin riippuvaisia luonnosta kerättävistä lääkekasveista. Perinnetieto kasvien ja eläinten käytöstä lääkinnällisiin tarkoituksiin ulottuu pitkälle historiaan. Valitettavasti monia parannuskeinoja ei ole kirjoitettu ylös, ja tieto niistä siirtyy vain suullisesti. On myös tavallista, että parantajat pitävät tietonsa salassa, kunnes siirtävät ne valituille seuraajille elämänsä loppupuolella. On kuitenkin olemassa historiallisia todisteita siitä, että esimerkiksi Manipurissa Koillis-Intiassa oli jo 1300-luvulla olemassa tarkat kuvaukset lääkekasveista ja niiden käytöstä monien sairauksien hoidossa (Ashalata ym. 2005).

Kasvillisuus ja eläimistö pyhissä lehdossa

Pyhien lehtojen kasvillisuustyyppi vaihtelee ainavihannista kausivihantiin metsiin, joissa on vähemmän lehtensä varistavaa kasvillisuutta ja pensaikkoa. On myös muutamia lehtoja, joissa on mangrove-kasvillisuutta. Koillis-Intian pyhien lehtojen kasvillisuus on trooppista alanko tai vuoristometsää, kun taas eteläisessä Keralassa kasvillisuus kuuluu yleisesti kosteaan ainavihantaan tyyppiin. (Ashalata ym. 2005; Jayarajan 2004).

Ilman pyhien lehtojen suojelua moni uhanalainen kasvi- ja eläinlaji olisi hävinnyt Intiasta. Etelä-Intiassa joitakin puulajeja, kuten *Dipterocarpus indicus* tai *Vateria indica* – puulajeja, tavataan vain Länsi-Ghatien pyhissä lehdossa (Chandran & Gadgil 1998). Myös *Myrtaceae*-sukuun kuuluvat lajit *Myristica fatua* ja *Syzigium travancoricum* ja *Nervilia*-lajin yrttikasvit ovat säilyneet vain pyhien lehtojen suojelun ansiosta. Nämä ovat vain muutamia esimerkkejä.

Pyhien lehtojen kasvillisuus vaihtelee ilmastollisten ja maaperäolosuhteiden myötä, samoin eläimistö vaihtelee vastaavasti. Yläköjen ja vuoriston lehtojen eläimistö on sademetsille tyypillinen, kun puolestaan alankomaiden lehdossa tavataan muun muassa yleisiä kosteikkojen lintulajeja. Koskemattomissa pyhissä metsissä on harvinaisia kasvillisuustyyppisiä, ja moni uhanalainen eläinlaji esiintyy vain niissä. Esimerkiksi uhanalainen kädellinen nilgirinlanguri (*Presbytis johnii*) elää yhdessä Länsi-Ghatien pyhistä lehdosta. Keralassa apinoita ei ole suojeltu uskonnollisista syistä, kuten monissa muissa osissa Intiaa, joten ne ovat suojassa vain pyhissä lehdossa. Vastaava tilanne on piikkisiialla ja sakaalilla. Varaaneja ja pieniä nisäkkäitä tavataan harvoin pyhien lehtojen ulkopuolella. Puhtaan veden saatavuus pyhissä metsissä tarjoaa elinmahdollisuuden suurelle määrälle lajeja, joilla on keskeinen merkitys ravintoketjun eri tasoilla (Jayarajan 2004).

Pyhiä lehtoja uhkaavat tekijät

Viime vuosina pyhien lehtojen olemassaoloa ja toimintaa ovat alkaneet uhata monet tekijät. Useille pyhien lehtojen läheisille alueille on vilkas muuttoliike. Asutuksen leviäminen ja maatalousmaan lisääntyvä tarve ajaa ihmiset tunkeutumaan pyhille metsäalueille, kaatamaan puut ja ottamaan maat viljelykäyttöön. Tämä tapahtuu usein alkuperäisväestön vastustuksesta huolimatta. Muualta muuttaneilla on harvoin samanlaisia uskomuksia pyhiin lehtoihin liittyen kuin alkuperäisasukkailla (Chandrakanth ym. 2004; Jayarajan 2004).

Vaneriteollisuuden raaka-aineen kysynnän lisääntyessä kasvaa vaara, että hakataan myös sellaisia ainavihantien metsien lajeja, joilla on vähän arvoa sahatavarana. Monet Keralan pyhät lehdot ovat yksityisomistuksessa ja muodostavat osan ihmisten kotipuutarhoista. Ei kuitenkaan ole takeita siitä, ettei näitä metsiä hyödynnettäisi tuomaan taloudellista voittoa omistajalleen. Nekään monet lehdot, jotka ovat yhteisöllisessä omistuksessa, eivät ole suojassa hyväksikäytöltä (Jayarajan 2004). Intian hallitus sääti metsien suojelulain vuonna 1980. Siinä määritellään erilaisia toimenpiteitä pyhien lehtojen suojelemiseksi hyväksikäytöltä. Laitonta toimintaa on silti yhä (Chandrakanth ym. 2004).

Etelä-Intiassa tekemässään tutkimuksessa Chandrakanth ym. (2004) havaitsivat vanhojen sosiaalisten käytänteiden ja uskonnollisten arvojen yhteentörmäyksen modernien sosiaalis-taloudellisten voimien kanssa. Jotkut pyhien lehtojen yksityiset omistajat ovat ottaneet pyhät lehdot vaihtoehtoiseen käyttöön. Esimerkiksi kuuluisassa Karingalin pyhässä lehdossa Kutta-kylässä, Karnatakan osavaltiossa on useita tapauksia, joissa lehdon alueella viljellään kahvia, inkiväiriä ja banaaneja. Muut lähistön lehdot on otettu kokonaan kahvinviljelyyn, ja yksi kylä on rajannut pyhästä lehdostaan kaksikymmentä hehtaaria kardemumman viljelyyn.

Khumbongmayum ym. (2005) huomasivat tutkimuksessaan sosiaalisten ja uskonnollisten arvojen heikentymisen varsinkin nuo-

remman sukupolven keskuudessa. Tämä johtaa pyhien lehtojen suojelun vähenemiseen. Toisaalta tutkimus Keralassa osoitti, että paikalliset viljelijät ovat halukkaita suojelemaan pyhiä metsiä. Yli neljäsosa viljelijöistä oli valmis antamaan keskimäärin puoli hehtaaria omaa maataan lehtoalueen laajentamiseksi ilman rahallista korvausta (Chandrakanth ym. 2004).

Miltei 60 % Intian alkuperäisistä pyhistä lehdoista menetettiin 1900-luvun aikana. Tulevaisuudessa on tärkeää säilyttää metsien suojelun perinne nykyisten ja tulevien sukupolvien vuoksi. Monimuotoisten luonnonvarojen menettäminen voi merkitä myös paikallisen kulttuurisen monimuotoisuuden vähenemistä. Pyhät lehdot ovat monille uhanalaisille kasvi- ja eläinlajeille viimeinen turvapaikka ja pyhien lehtojen kulttuuristen ja ekologisten arvojen tunnustaminen kaikilla yhteiskunnan tasoilla voi auttaa lehtojen suojeluperinteen elvyttämisessä.

Perinteinen tieto auttaa monimuotoisuuden suojelussa

Yleinen kiinnostus perinteistä tietoa ja alkuperäiskansojen tai paikallisten luonnonvarojen käytön ymmärtämistä kohtaan on kasvanut viime vuosina. Sen ajatellaan voivan tarjota tieteellistä tietoa täydentävää ymmärtämystä ja tietoa. Tällaisen tiedon avulla toivotaan voitavan seurata, tulkita ja reagoida sellaisten ekosysteemien vaihteluihin ja muutoksiin, jotka ovat tärkeitä paikallisyhteisöiden toimeentulon ja elämäntavan kannalta. Monet perinteiset luonnonvarojen hallinnan muodot edesauttavat luonnon monimuotoisuuden säilyttämistä. Verrattuna tehomaa- ja elintarviketuotantoon perinteiset menetelmät hyödyntävät pienessä mittakaavassa useita lajeja, lajikkeita ja luonnonympäristöjä. Elinympäristöjen suojelu pyhissä lehdoissa voi esimerkiksi houkutellessa alueelle siemeniä levittäviä lintuja ja lepakoita, jotka puolestaan ovat tärkeitä ympäröivän ekosysteemin palautumisessa. Linnut ovat tärkeitä myös hyönteiskantojen kontrolloinnissa lähiympäristön pelloilla (Berkes ym. 2000).

Luonnon monimuotoisuuden suojelu on tärkeä keino ylläpitää ekosysteemin kykyä selvitä muutoksista. Monien alkuperäiskansojen pitkän ajan kokemukset ovat keskeisiä, kun haetaan keinoja ekosysteemien kestävyuden säilyttämiseksi. Kestävyys on oleellista ihmiselle tärkeiden ekologisten palvelujen ylläpitämisessä. Perinteistä puiden uskonnollista pyhittämistä voidaan nykyään käyttää myös tietoisesti suojelemaan kylän metsäalueita ulkopuolisilta uhkilta, kuten esimerkiksi Pohjois-Thaimaassa on tapahtunut.

Perinteisten yhteisöjen linkittyminen maailmantalouteen, heidän sulauttamisensa valtavirtaan ja väestöpaine sisältävät vaaran, että nämä yhteisöt menettävät yhteytensä omiin rajallisiin luonnonvaroihinsa. Jos näiden ihmisten motivaation paikallisten luonnonvarojen kestäväan käyttöön menetetään, katoaa myös perinteinen tieto luonnonvarojen hallinnasta. Siksi on tärkeää edesauttaa alkuperäiskansojen oikeutta hallita paikallisia luonnonvaroja. Näin voidaan ylläpitää niin sosiaalista ja kulttuurista joustavuutta kuin paikallisia ekosysteemejäkin (Gadgil ym. 1993).

Johtopäätökset

Metsillä on eri merkityksiä eri kulttuureissa. Metsistä voimme nähdä, miten ihmiset ovat hyödyntäneet niitä ja kuinka riippuvaisia he ovat niistä. Jotkut metsät ovat säästyneet ihmisen toiminnalta vaikean saavutettavuutensa ansiosta tai taloudellisista syistä, kun taas toisia metsiä ovat suojanneet yhteisöjen henkiset arvot. Monilla alueilla metsät yhdistetään paikallisiin arvoihin, jotka liittyvät alkuperäiskansojen selviytymiseen ja heidän kulttuuriinsa. Perinteisen luonnonvarojen kestäväan käytön ja metsiin liittyvien taloudellisten arvojen välillä on nyky-yhteiskunnassa jatkuva ristiriita.

Paine luonnonvaroja kohtaan kasvaa jatkuvasti. Kasvava väestö tarvitsee lisää viljelymaata ja poltto- ja rakennuspuuta, mikä saattaa pakottaa ihmiset käyttämään hyväkseen jopa pyhien lehtojen luonnonvaroja. Nykyään myös paikalliset yhteisöt ovat enenevässä

määrin osa globaalia maailmaa ja globaalia taloutta. Rahakasviljelijöiden ja omavaraintaloutta harjoittavien viljelijöiden tavoitteet ja arvot voivat olla hyvinkin erilaisia, ja näin ollen heidän vaikutuksensa ympäristöön on erilainen.

Myös Intian kaupunkikeskuksissa pyritään länsimaiseen elämäntapaan, ja perinteiset arvot menettävät merkitystään taloudellisen hyödyn tavoittelussa. Satojen miljoonien maaseudulla asuvien ihmisten elämä perustuu kuitenkin edelleen eettisiin ja uskonnollisiin arvoihin, jotka ovat periytyneet sukupolvelta toiselle. Kuten tutkimus Etelä-Intiassa osoitti, pyhä tulee näille ihmisille edelleen ennen maallista.

Ekologista tutkimusta tarvitaan edelleen siitä, miten jotkin yksittäiset lajit tai lajiryhmät vaikuttavat ekosysteemien toimintaan ja sopeutumiskykyyn. Luonnon monimuotoisuuden suojelulla pyhissä lehdöissä on merkittävä rooli ainakin pienten ekosysteemien elossa pitämisessä. Samalla tuetaan paikalliskulttuurien elinvoimaisuutta ja kulttuuristen käytäntöjen säilymistä.

Metsänhoidon ammattilaisten on tärkeää ottaa sosiaaliset ja kulttuuriset arvot ja käytännöt huomioon metsien ja muiden luonnonvarojen hoidossa, jotta toimintatavat olisivat asianmukaisia ja sosiaalisesti kestäviä. Tämän saavuttamiseksi yhteistyö sosiaalisten ja humanististen tieteiden, soveltavien luonnontieteiden ja metsäntutkimuksen välillä on tarpeellista.

Lähteet

- Ashlata, D. K., M. L. Khan & R. S. Tripathi 2005. Sacred Groves of Manipur, Northeast India: Biodiversity Value, Status and Strategies for Their Conservation. *Biodiversity and Conservation* 14: 1541–1582.
- Bhakat, R. K, U. K. Sen. & P. K. Pandit, 2008. Role of a sacred grove in conservation of plants. *Indian Forester* 134(7): 866–874.
- Berkes, F., J. Colding & C. Folke, 2000. Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications* 10(5): 1251–1262.

- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. London: Routledge.
- Caratini, C., M. Fontugne, J. P. Pascal, C. Tissot, C. & I. Bentaleb, 1991. A major change at ca. 3500 years BP in the vegetation of the Western Ghats in the North Kannara, Karnataka. *Current Science* 61(9–10): 696–672.
- Chandran, M. G., Mahdew G. Bhat, & M. S. Accavva, 2004. Socio-economic changes and sacred groves in South India: Protecting a community-based resource management institution. *Natural Resources Forum* 28: 102–111.
- Chandran, S. & M. Gadgil, 1998. Sacred groves and sacred trees of Uttara Kannada. Teoksessa B. Saraswati (toim.): *Lifestyle and Ecology*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and DK Printworld, Pvt. Ltd.
- Chandran, S. & J. D. Hughes 1997. The sacred groves of South India: Ecology, traditional communities and religious change. *Social Compass* 44(3): 413–427.
- Chandran, S. & J. D. Hughes, 2000. Sacred groves and conservation: The comparative history of traditional reserves in the Mediterranean areas and in South India. *Environment and History* 6: 169–186.
- Dwivedi, O. P. 2001. Classical India. Teoksessa D. Jamieson (toim.): *A companion to environmental philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishers, ss. 37–51.
- Gadgil, M. 1992. Conserving biodiversity as if people matter: A case study from India. *Economics of Biodiversity Loss* 21: 266–270.
- Gadgil, M., F. Berkes, F. & C. Folke, 1993. Indigenous knowledge for biodiversity conservation. *Ambio* 22(2–3): 151–156.
- Hares, M. 2008. Perceptions of ethnic minorities on tree growing for environmental services in Thailand. Teoksessa D. J. Snelder & R. D. Lasco (toim.): *Smallholder tree growing for rural development and environmental services: Lessons from Asia*. Advances in Agroforestry Series vol. 5, Springer, s. 411–425.
- Jayarajan, M. 2004. Sacred groves of north Maalabar. Discussion Paper No. 92. Thiruvananthapuram, India: Kerala Research Programme on Local Level Development. Centre for Development Studies.
- Khumbongmayum, A. D., M. L. Khan & R. S. Tripathi, 2005. Sacred groves of Manipur, northeast India: Biodiversity value, status and strategies for their conservation. *Biodiversity and Conservation* 14: 1541–1582.

- Lévi-Strauss, C. 1972. *The Savage mind*. Oxford: Oxford University Press.
 Alkuperäinen ranskankielinen teos: *La pensée sauvage*.
- Malinowski, B. 2001 [1944]. *A scientific theory of culture and other essays*.
 London: Routledge.
- Nagarajan, V. 2000. Rituals of embedded ecologies: Drawing Kōlams, marrying trees, and generating auspiciousness. Teoksessa C. K. Chapple & M. E. Tucker (toim.): *Hinduism and ecology: the intersection of earth, sky, and water*. Harvard: Harvard University Press.
- Nugteren, A. 2005. *Belief, bounty, and beauty: Rituals around sacred trees in India*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Rao, K. L. S. 2000. The five great elements (*Pañcamahābhūta*): An ecological perspective. Teoksessa C. K. Chapple & M. E. Tucker (toim.): *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Harvard: Harvard University Press.
- Walter, K. 2011. *Prosopis, an alien among the sacred trees of South India*. Tropical Forestry Reports 38. Helsinki: University of Helsinki.

II PAIKKA JA HISTORIA

Myyttisen erämaan esihistoria: Arkeologian erämaakäsitykset ekokriittisestä näkökulmasta

Tuija Kirkinen

Johdanto¹

Erämaa (engl. *wilderness*) on länsimaisessa ympäristöajattelussa keskeinen käsite, joka viittaa alkuperäiseen ja koskemattomaan luontoon ja jolla on vahva kytkös luonnonsuojeluaatteeseen. Nykyisin erämaat ovat arvostettuja, usein virkistys- ja luonnonsuojelualueina hoidettuja alueita, joita koskevissa mielikuvissa korostuvat ekologiset ja esteettiset arvot. Erämaa ei luonnonsuojelukytköksestään huolimatta ole mikään tietty ekologinen systeemi vaan monimerkityksinen kulttuurisidonnainen käsite, joka kantaa mukanaan erilaisissa historiallisissa tilanteissa muodostuneita ympäristökäsityksiä.

Suomessa *wilderness*-termiä vastaava erämaa-sana on alun perin pohjautunut riistaa ja sen pyyntiä tarkoittavaan *erään*, ja käsi-

¹ Kiitän saamastani arvokkaasta palautteesta Suomen Akatemian tutkija, dos. Tuija Rankamaa sekä kotimaisen kirjallisuuden yliopistonlehtori, FT Anna Hollstenia, VTT Timo Kallista ja VTM Hilikka Peltolaa.

tys erämaasta on pohjautunut historiallisista lähteistä tunnettuun eränkäynti-instituutioon ja siihen liitettävään resurssialueajatteluun. Suomalaista erämaakäsitettä ei kuitenkaan ole mahdollista tarkastella irrallaan kansainvälisestä kehityksestä, josta se on saanut vaikutteita mm. luonnonsuojelu- ja kansallisuusaatteiden osalta. Suomessa erämaa onkin liitetty kansallisuusaatteen myötä käsityksiin suomalaisesta kulttuurista, jonka juuret ovat jo esihistoriallisessa ajassa. Tämän takia onkin mielenkiintoista pohtia, miten eräalueiden on ajateltu syntyneen ja miten käsitys erämaasta on arkeologiassa muovautunut osana yleisempää länsimaista ympäristöajattelua.

Suomen arkeologisessa tutkimuskirjallisuudessa erämaalla tarkoitetaan ensisijaisesti pysyvän maatalousasutuksen ulkopuolella sijaitsevaa nautinta-alueita, jolla eränkävijät ovat harjoittaneet pyyntielinkeinoja, erityisesti turkiseläinten pyyntiä sekä verotusta ja kaskeamista (esim. Kivikoski 1961, 277–278; Nordman 1924, 188–189; Taavitsainen ym. 1998, 236–237; Tallgren 1931, 215–223). Eräalueita on pidetty maanviljelysalueisiin verrattaessa asumattomina siitä huolimatta, että niillä on oletettu eläneen harvalukuisen, eränkävijöihin kauppa-, veronkanto- ja avioliittosuhteessa olleen pyyntiväestön. Arkeologiassa erämaa rinnastuu täten *frontier*-käsitteeseen, jolla on tarkoitettu kulttuurien välistä rajaseutua ja johon on usein liitetty ajatus rajaseutujen valloittamisesta (ks. Haila 2003, 177–178; Taavitsainen 1990, 48–52, 112–117; Taavitsainen ym. 2007, 91, 99).

Erämaa merkityksessä pyyntimaa on ollut olemassa jo kivikaudelta lähtien, mutta varsinaisesti dualistisen jaon asuinpaikan ulkopuoliseen, taloudellisesti hyödynnettävään luontoon on katsottu syntyneen rautakaudella. Erämaiksi tulkitut alueet ovat arkeologiselta lähdemateriaaliltaan vähälöytöisiä — ja siten vaikeasti arkeologisesti lähestyttäviä — aineiston koostuessa pääasiassa irtolöydöistä kuten soikeista tuluskivistä, keihäänkärjistä ja naisten soljista (esim. Kivikoski 1961, 122–123, 137–138; Taavitsainen 1990, 48–49, 112–114). Eränkävynnin juuret on hahmotettu kuitenkin jo pronssikauteen

(Huurre 1979, 107–108, 115; Tallgren 1931, 93–94) ja jopa kivikautteen (Huurre 1979, 56). Erämaiden merkitystä vaurauden lähteenä, yhteiskunnallisen kehityksen käynnistäjänä ja kansainvälisen kaupan moottorina on poikkeuksetta pidetty Suomen esihistorian tutkimuksessa hyvin suurena.

Tässä artikkelissa tavoitteenani on pohtia, miten arkeologit ovat määritelleet erämaan ja mihin nämä erämaata koskevat käsitykset ovat perustuneet. Huomioni kohteena on, miten paljon erämaata koskevat yleiset käsitykset ovat ohjanneet arkeologisesta aineistosta tehtyjä tulkintoja ja miten erämaa kirjallisena motiivina näkyy arkeologisessa tutkimuskirjallisuudessa. Lähestyn kysymystä valikoitujen vuosina 1875–1998 välillä julkaistujen arkeologisten yhteisösten, väitöskirjojen ja artikkeleiden avulla. Sovellan tarkastelussa ekokriittistä (*ecocriticism, environmental criticism, green cultural studies*) lukutapaa, jolla tarkoitetaan kirjallisuudentutkimuksessa 1990-luvulta lähtien yleistynyttä monitieteistä suuntausta, jonka tehtävänä on lähestyä kirjallisuutta ja erilaisia kulttuurituotteita luontokeskeisestä perspektiivistä (esim. Garrard 2004, 3–5). Laajemmin käsitettynä ekokriittinen näkökulma kytkeytyy tässä poststrukuralistiseen käsitykseen arkeologiasta kielellisenä rakennelmana muinaisuudesta (esim. Olsen 2003 [1997], 229–230, 243). Ekokriittisen lukutavan lisäksi olen huomioinut tekstien tarkastelussa yleisemmin myös ympäristöfilosofian historian ja arkeologian tieteenhistorian viitekehykset sekä kansallisen aatehistorian kuten kansallisuusaatteen vaikutuksen. Tutkimukseni alueellisena painopistealueena on Itä-Suomi, jonka on arkeologisesti löytököyhänä alueena tulkittu kuuluneen eräalueeseen. Aluerajauksen syynä on tutkimuksen kuumuminen osaksi tekeillä olevaa Etelä-Savon rautakautista asutusta käsittelevää väitöskirjaani.

Artikkelin alussa käsittelen lyhyesti ekokriittistä kirjallisuudentutkimusta metodina kiinnittäen erityistä huomiota menetelmän käyttöön tieteellisiä tekstejä arvioitaessa. Tämän jälkeen esittelen erämaamyttin syntyä yleisesti sekä sen muotoutumista kirjalliseksi

tyylilajiksi. Erämaamyitin kuvastumista arkeologisessa tutkimuskirjallisuudessa arvioin aikajärjestyksessä vuodesta 1875 lähtien aina vuosituhatlupulle saakka. Lopuksi pohdin yleisten luontokäsitysten ja erityisesti erämaata koskevien käsitysten vaikutusta erämaiksi luonnehdittujen alueiden arkeologista lähdemateriaalia tulkittaessa.

Ekokriittinen lukutapa

Ekokriitikillä tarkoitetaan kirjallisuuden- ja kulttuurientutkimuksessa harjoitettua suuntausta, jonka tavoitteena on lähestyä kirjallisuutta ja muita kulttuurituotteita, kuten elokuvaa ja populaarikulttuuria, luontokeskeisestä perspektiivistä. Kyseessä on teoreettisesti ja metodologisesti kirjava suuntaus, jota voidaan luonnehtia ennemminkin sateenvarjotermiksi kuin yhtenäiseksi metodiksi. Ekokriittisessä tutkimuksessa keskeisiä kysymyksiä ovat esimerkiksi, millaisia kulttuurisia merkityksiä luonnolle on annettu erilaisissa historiallisissa tilanteissa, miten luontoa on arvotettu tai millaisena luonnon ja ihmisen välinen suhde on hahmotettu. Huomion kohteena on, millaisena luonto näyttäytyy erilaisissa kirjallisissa ja esteettisissä lajityypeissä ja miten vastaavasti nämä luontokäsitykset ja erityisesti niiden pohjalta luodut kirjalliset ja taiteelliset esitykset vaikuttavat nykyisiin käsityksiimme luonnosta. (Määritelmistä ks. Garrard 2004, 3–5; Lahtinen & Lehtimäki 2008, 12–16.) Ekokriittisen suuntauksen tausta on yhdistettävissä 1960-luvun luonnonsuojeluaatteeseen ja sen myötä syntyneeseen ympäristötietoisuuteen. Termi esiintyi kirjallisuudentutkimuksessa ensimmäisen kerran 1970-luvulla (Rueckert 1996 [1978]), mutta varsinaisesti ekokriittinen suuntaus on yleistynyt 1990-luvun puoliväliin tultaessa. Alan tieteellinen järjestö *The Association for the Study of Literature and Environment* (ASLE) perustettiin vuonna 1992. Suomessa ensimmäinen antologia *Äänekäs kevät. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus* (toim. Lahtinen & Lehtimäki) julkaistiin vuonna 2008.

Ekokriittisen tutkimuksen keskeisintä lähdemateriaalia ovat kaunokirjalliset teokset, mutta lukutapaa on sovellettu myös tieteellisiin teksteihin (ks. erityisesti Buell 2005, viii, 12, 17–20, 138). Tällöin huomion kohteena on ollut mun muassa, miten ympäristön saastumiseen liittyvät kirjoitukset ovat hyödyntäneet Raamatun maailmanlopun kuvastoa. Vastaavasti ekologinen tieteellinen retoriikka ja käsitys luonnon tasapainosta on saanut vaikutteita kaunokirjallisuudesta pastoraalin tyyliin.² (Garrard 2004, 5–10, 56–58, 93–107; Howarth 1996, 74–75.) Suomessa kirjallisuudentutkija Markku Varis (2003) on teoksessaan *Ikävä erätön ilta: Suomalainen eräkirjallisuus* käsitellyt kansatieteellisiä teoksia erägenren näkökulmasta. Varis käyttää esimerkkinään Samuli Paulaharjun ja Sakari Pälsin teoksia, joissa tutkija on alkuasukkaiden pariin hakeutuva sankarilöytöretkeilijä ja joissa saalistaminen on tieteellisen aineiston keräämistä ja luokittelua. (Varis 2003, 312, 325, 327–329.) Tätä tieteidenvälisyyttä on käsitellyt myös kirjallisuudentutkija Ursula Heise, jonka mukaan ympäristöä käsittelevät tieteelliset kirjoitukset eivät ole vapaita kulttuurisista, poliittisista, ideologisista ja taloudellisista tulkinnoista eivätkä kaunokirjalliset tekstit luontoa koskevista tieteellisistä rakennelmista. Heise hahmottaa ekokriittisen tutkimuksen yhdeksi tehtäväksi ympäristöä kuvaavien tekstien tutkimisen luomuksina, joissa luonnontieteelliset rakennelmat ja erilaiset kulttuuriset käsitykset ympäristöstä kohtaavat. (Heise 1999; ks. myös Garrard 2004, 10, Howarth 1996.)

Tässä tutkimuksessa ekokriittistä lukutapaa sovelletaan arkeologiseen tieteelliseen kirjallisuuteen keskittyen erityisesti teksteissä esiintyviin erämaata koskeviin käsityksiin ja näiden käsitysten historiallisiin ja kirjallisiin taustoihin. Tämän ohella hahmotetaan kunkin tekstin liittymistä laajempaan ympäristöä koskevien käsitysten kenttään sekä kirjallisiin genreihin kuten pastoraaliin ja apokalypsiin.

² Pastoraali (lat. *pastor* = paimen) on kirjallinen traditio, jonka juuret ovat antiikin kirjallisuudessa. Se esittää maaseudun idyllisessä valossa vastakohtana kaupungin levottomuudelle.

Erämaamyitin juuret

Erämaan käsitettä on pidetty ihmiskunnan menneisyydessä melko myöhäisenä kulttuurisena rakennelmana, sillä termin sisältävän vastakkainasettelun — jaon kulttuuriin ja ihmisasutuksen ulkopuoliseen koskemattomaan luontoon — on katsottu voineen liittyä vasta maatalviljelevien kulttuurien ympäristökäsitteistöön (Garrard 2004, 60–61). Ajallisesti tämä on Euroopassa liitettävissä neoliittiseen kivikauteen. Tämä mm. ympäristöfilosofi Max Oelschlaegerin (1991, 1–30) teoksessaan *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology* käsittelemä ajatus perustuu arkeologiassa yleisesti hyväksytyyn asutusmalliajatteluun, jonka mukaan siirtyminen pyynnistä maatalouteen on mahdollistanut paikallaan pysyvemmän asutuksen ja voinut samalla synnyttää käsityksen asutuksen ulkopuolisesta alueesta. Viljelyä ja eläinten domestikointia on niin ikään perinteisesti pidetty alkuna ihmisen vaikutuksen näkymiselle ympäristössä, minkä on katsottu voineen johtaa länsimaisissa luontokäsityksissä yleiseen luonnon ja kulttuurin dualistiseen erottamiseen toisistaan.

Oelschlaegerin esittämä väite on perusteltu, mutta ei ongelmaton. Arkeologiassa ajatukseen luonnollisesta luonnosta ilman ihmisen vaikutusta on suhtauduttu 1990-luvulta lähtien hyvin kriittisesti (mm. Briggs ym. 2006; Dincauze 2000, 362; Hayashida 2005). Ihmisen varhaisiin ympäristövaikutuksiin keskittyvät tutkimukset ovat osoittaneet, että myös pyynnin ja keräilyn varassa toimineet yhteisöt ovat muuttaneet ympäristöään jo kivikaudelta lähtien ja että osa näistä ympäristövaikutuksista on ollut luonteeltaan pitkäkestoisia (Dincauze 2000; Hayashida 2005; Smyntyna 2003). Ihmisen luoma luonto on siis ollut erotettavissa jo ennen maatalouden alkua, joskaan ei niin vahvasti kuin viljellyissä ympäristöissä.

Erämaakäsitteen varhaiset kirjalliset esitykset perustuvat uskonnolliseen juutalais-kristilliseen kirjallisuuteen, jossa erämaalla on viitattu asutuksen ja pyhien tapahtumien ulkopuoliseen alueeseen, jonkinlaiseen ”epäpaikkaan” (Garrard 2004, 60–61; Haila 2003, 172; Turja 1987, 291.) Raamatun käännöksistä englannin kieleen juur-

tunut sana *wilderness* pohjautunee anglo-saksilaiseen sanaan *wild-deoren*, jossa *wild* eli villit *deoren*, pedot, elivät viljellyn alueen rajojen ulkopuolella (Garrard 2004, 60; Hallikainen 1998, 14; ks. myös Oelschlaeger 1991, 356–357). Suomessa *wilderness*-termiä vastaava *erämaa*-sana ei ole alun perin tarkoittanut kulttuurin ulkopuolista aluetta, vaan se on pohjautunut riistaa ja sen pyyntiä tarkoittavaan *erään*. (Haila 2003, 174–175; Hallikainen 1998, 16–17.)

Suomessa erämaakäsite liitetään historiallisena ilmiönä eränkävintiin, jolla tarkoitetaan Etelä-Suomen maatalousasutuksen tapaa hyödyntää talon tai kyläkunnan ulkopuolella sijainneita maa-alueita metsästykseseen, kalastukseen ja kaskeamiseen. Erätalouden oletetaan saaneen alkunsa viimeistään rautakaudella (esim. Taavitsainen ym. 1998) ja kestäneen noin 1500-luvulle saakka, Karjalassa ja Lapissa hieman myöhempään (Haila 2003, 174; Hallikainen 1998, 15–17). Käsitys erätaloudesta omana merkittävänä talousmuotonaan on sittemmin saanut osakseen myös kritiikkiä, jonka mukaan eränkävinnillä oli sivuelinkeinona merkitystä vain suhteellisen pienelle osalle Etelä-Suomen maatalousväestöstä (ks. Haila 2003, 175). Metsätieteilijä Ville Hallikainen (1998) on tutkinut nykyisiä erämaakäsityksiä, ja hänen mukaansa vanha eräkulttuurimme heijastuu siinä, että erämaa-alueilla harjoitetulla keräilyllä ja pyynnillä on yhä tärkeä merkitys osana alueiden virkistyskäyttöä.

Suomalaista erämaakäsitettä ei kuitenkaan voida tarkastella irrallaan anglo-amerikkalaisesta erämaakäsityksestä, jonka synty on hahmotettavissa 1700–1800-luvuille Pohjois-Amerikan uudisasutusvaiheeseen. Tällöin muodostui käsitys erämaasta asumattomana ja alkuperäisenä luontona, jonka varaan Amerikan kulttuurinen identiteetti vahvasti rakentui. (Garrard 2004, 66–67; Haila 2003, 176.) Uudisasutukseen liittyvä erämaiden käyttöönnotto muodostui kuitenkin myös erämaiden uhkaksi, mikä johti osaltaan luonnonsuojeluaatteen kehittymiseen. Juuri Pohjois-Amerikassa kehittyneen luonnonsuojeluaatteen myötä erämaat alettiin nähdä biologisesti arvokkaina alueina, joiden arvo perustui niiden oletettuun koskemattomuuteen. (Garrard 2004, 67–69; Haila 2003, 172–177; Turja 1987.)

Luonnon korostaminen kansallisena symbolina osana romanttista kansallisuusaatetta oli havaittavissa paitsi Yhdysvalloissa, myös Suomessa, muissa Pohjoismaissa ja Saksassa (ks. Berglundin artikkeli tässä teoksessa; Haila 2003, 179–180; Mikkeli 1992). Merkittävimpänä yksittäisenä tekijänä tämän suomalaisuuteen liitettävän myyttisen metsäsuhteen muotoutumisessa on toiminut Kalevala, Hannes Sivon (2003, 153) sanoin ”maailman suurin metsäeepos”, jonka luontokuvaukset toimivat innoittajina 1800–1900 -lukujen taiteilijoilla kuten kansallistaiteilijoiden asemaan nousseilla Akseli Gallen-Kallelalla ja Albert Edelfeltillä (Lukkarinen 2004; Mikkeli 1992, 202–203; Simola 2008). Yrjö Haila (2003, 180) onkin osuvasti todennut suomalaisen muunnoksen *wilderness*-käsitteestä rakentuneen karelianismin ja erätalousjärjestelmän idealisoinnin pohjalle. 1800-luvun lopulla syntyneen kansanrunoudentutkimuksen piirissä Kalevalan pohjalta rakennettiin niin ikään tieteellistä kuvaa suomalaisten muinaisesta henkisestä kansankulttuurista ja siihen olennaisesti liittyvästä metsäsuhteesta (Sihvo 2003, 154). Erämaasta ja eränkäynnistä tuli sittemmin keskeinen teema myös samassa kansallisessa aatevirtauksessa syntyneeseen arkeologian tieteenalaan.

1800-luvun jälkipuoliskolla metsä sai merkityksensä paitsi kansakunnan menneisyyden näkökulmasta myös kauppatarvarana ja kansallisomaisuutena, kun metsäteollisuuden räjähdysmäinen kasvu nosti Suomen yhdestä Euroopan köyhimmistä maista teollistuneeksi eurooppalaiseksi valtioksi (Lukkarinen 2004, 53–55). Metsäteollisuuden toimet herättivät aikalaisissa kuitenkin myös kritiikkiä ja käynnistivät keskustelun erämaa-alueiden suojelun tarpeesta (Ahonen 1997, luvut 1, 4.2.2, 5.1.3), mikä johti valtion 1870–1930 -luvulla hankkimiin suojelualueisiin mm. Imatrankosken ja Kolien alueilta sekä luonnonsuojelulakiin vuonna 1923.³ Vuonna 1991 valtion

³ Luonnonsuojelualueista ja niiden perustamisen historiasta ks. Suomen asetuskoelma 1938, Ahonen 1997, Kuusinen & Virkkala (2004, 200–203), Joutsamo (2008) ja Metsähallitus (2009).

maille rajattujen suojelualueiden perustamiseksi luotu laki nimettiin virallisestikin erämaalaiksi. Suomalaiselle järjestelmälle on — verrattuna esimerkiksi Yhdysvaltain vastaavaan lainsäädäntöön — erityislaatuista se, että suomalaisen maankäyttöhistorian takia erämaalueilla ei korostu ihmistoiminnan ulkopuolisuus vaan alueilla on suuri merkitys mm. saamelaiskulttuurin ja alueen luontaiselinkeinojen turvaajina (Kajala & Watson 1997).

Arkeologisten tekstien tarkastelu ekokriittisestä näkökulmasta

Kristillisyyden perintö

Arkeologiassa käsitys esihistoriallisesta erämaasta muotoutui jo 1800-luvun lopulla, samalla kun arkeologia kansallisena tieteenä sai alkunsa. Tällöin Suomen arkeologian isä J.R. Aspelin määritteli erämaan rautakautisen asutuksen ulkopuolella sijainneeksi luonnonvaraiseksi aarniometsäksi, jossa eli lappalaisia ja jossa harjoitettu eränkäynti johti myöhemmin alueen asuttamiseen (Aspelin 1880, 250, 261; 1885, 30, 62). Kun Aspelin vielä liitti mukaan käsityksen kaupan ja ulkomaankontaktien merkityksestä suomalaisten irtaantumiseksi metsästä — ”Suomen silloinen [s.o. rautakautinen, suomalainen] kansa ei ollut niinkään korpikansaa, että se oli melkein vilkkaassa kauppayhteydessä ulkomaan kanssa” (Aspelin 1875, 356) — oli Aspelin muotoillut arkeologiassa myöhemmin hyvin keskeiseksi tulevan erämaan ja eränkäynti-instituution pääpiirteet.

Aspelinin väitöskirjan *Suomalais-ugrilaisen muinaistutkiminnon alkeita* (1875) ja *Suomen asukkaat pakanuuden aikana* (1885) -teoksen luontoa kuvaavissa osuuksissa kuvastuu aikakaudelle ominainen valistusaatteen sävyttämä kristillinen maailmankuva, jossa Luoja on asettanut ihmisen luomansa luonnon herraksi ja sen salaisuuksia tutkimaan arkeologian kertoessa tämän taipaleen ensi askelista (Aspelin 1885, 1). Aspelinin 1800-luvun lopun teoksissa ei vielä ollut

havaittavissa aikakauden taiteessa ja kirjallisuudessa esiintyvää romanttista kiinnostusta erämaita ja alkuperäisluontoa kohtaan. Ihailun sijasta luonto nähtiin ankarana vastustajana, jonka kesyttäminen kulttuurin piiriin oli ihmisen tehtävä:

Vasta myöhään astuu Suomen suku historian valoon. Ne kylmät pohjoiset alat, joita Luoja vihdoin asetti sukumme lukuisimmat haarat raivamaan sivistyksen perintömaiksi, ovat vaatineet sukumme voimia ankaran luonnon kukistamiseen. (Aspelin 1875, alkulause).

Ekokriittisestä näkökulmasta Aspelinin kirjoituksissa voidaan nähdä yhtymäkohtia kaunokirjallisuuden georgiseen perinteeseen, jonka keskeisiä lähtökohtia ovat Vanhan testamentin paratiisimyytti ja uudisraivaajamotiivi.⁴ Georgisessa perinteessä työ esitetään jatkuvana taisteluna luontoa vastaan, ja sen sankarina on raskasta työtä tekevä maamies. Georgisessa kertomuksessa ihminen kiinnittyy paikkaan ja maisemaan sukupolvien työn kautta, jonka myötä syntyy myös käsitys historiallisesta jatkumosta, esi-isien maasta. Kotimaisessa kaunokirjallisuudessa tämän tyyllilajin edustajia ovat mm. Runebergin *Saarijärven Paavo* (1830) ja Aleksis Kiven *Seitsemän veljeksien* (1870) Impivaara-jakso.

Suomalaisten suhdetta metsään ei nähty Aspelinin kirjoituksissa myönteisessä valossa — päinvastoin (ks. esim. Aspelin 1875, 356). Alkuperäisluonnon sijasta luontoihanteena on ennemminkin ollut topeliaaninen kulttuurimaisema, ”kukoistava viljelys” (Aspelin 1885, 60) kuin Runebergin ihailema erämaa. Luojan luoma luonto oli kivikaudella alkuperäisessä asussaan olevaa ”aarniometsää” tai ”pahkametsää”, jossa pyyntiväestö vaelsi ja metsästi. Jotain paratiisinomaista tässä metsässä kuitenkin oli, sillä eläimet eivät vielä osanneet pelätä ihmistä ja metsästys sujui ”verrattain helposti” (esim. Aspelin 1885, 20). Muutos tähän tilanteeseen tapahtui rautakaudella,

⁴ Georgin tyyllilaji on saanut nimensä Vergiliuksen (70–29 eKr.) *Georgican* mukaan; opetusrunoutta, jonka aiheena on maanviljelijän työ (Kr. *georgos* = maanviljelijä) (Garrard 2004: 108–110).

jolloin ”suomalaisuus näyttää lopullisesti karkoittaneen kivikauden [s.o. lappalaiset] tuhansien järvien maasta”, mikä merkitsi samalla viljelyn alkua ja luonnon kesyttämistä (Aspelin 1885, 30).

Aspelinin (1885, 1) mainitseman ”luonnon salaisuuksiin” tutustumisen väistämättömät seuraukset ovat luettavissa seuraavassa, runsaat 40 vuotta myöhemmin julkaistussa A.M. Tallgrenin (1931) *Suomen muinaisuus* –teoksessa, jossa Aspelinin kristilliseen maailmankuvaan liittyvät viittaukset ovat korvautuneet tieteellisellä maailmankuvalla ja terminologialla. Maailman jumalallisen luomisen sijasta teoksessa kuvastuu kiinnostus luonnon historiallisuutta kohtaan ja ihmisen rooliin muuttuvassa ympäristössä, mikä johti arkeologian kytkökseen kehittyviin luonnontieteisiin, erityisesti geologiaan (ks. Smyntyna 2003, 44). Taustalla voidaan myös nähdä 1800-luvulta periytyvä ajatus luonnontieteiden ja humanististen tieteiden yhtäläisestä kansallisesta tehtävästä Suomea kartoitettaessa ja kuvattaessa (ks. Päivärinne 2010, 21–22, 41, 56, 95). Suomen synnyn ja asuttamisen kuvaaminen olikin arkeologian kontribuutio vuosisadan vaihteen kansalliseen tehtävään, jossa pyrittiin rakentamaan käsitystä maantieteellisesti, poliittisesti, kulttuurisesti ja valtiollisesti itsenäisestä Suomesta.

Vaikka Aspelinia tuoremmat esitykset esihistoriasta edustavat kristillisen maailmankuvan sijaan tieteellistä näkemystä maailmasta, on kristillisen kirjallisuuden vaikutus havaittavissa myöhemmissäkin teksteissä kristillisestä perinteestä ammentavina kertomustyyppinä. Tallgrenin teoksessa Suomen synnyn esittäminen tarinana maasta, joka kohosi jääkausien jälkeen merestä ja jolle kehittyi sitten luonto kasvien ja eläinten vaelluksen muodossa ja jolle alueelle ”lopuksi löysi ihminenkin (...) tiensä” (Ramsay 1927, 7, 25, 30; Tallgren 1931, 18–29) vertautuu kertomustyyppinä Raamatun luomiskertomukseen, jossa Jumala loi kolmantena päivänä maan kokoamalla vedet yhteen paikkaan niin, että maan kamara tuli näkyviin. Tämän jälkeen hän loi kasvit ja eläimet ja viimein ihmisen (1 Moos: 1:1–2:3). Kertomustyyppille on vastineensa luonnontieteellisissä esityksissä kuten Geologi W. Ramsayn (1927) artikkelissa *Silmäys Suomen syntyyn*

sekä Suomen luontoa käsittelevissä yleisesityksissä, kuten esimerkiksi *Kaunis Suomen luonto* -teoksessa, jossa kuvaavasti:

Lähdemme Suomen kallioperän synnystä aikojen alussa, tutustumme suuren jääkauden jälkiin, näemme elollisen luonnon vaeltavan merestä nousevaan maahan, perehdymme vanhan erämaan elämään sekä seuraamme lopuksi maan valloitusta viljelykselle ja luonnon jatkuvaa muuttamista kulttuurin kosketuksessa. (Kalliola 1950, 7).

Jääkauden sisällyttämisen kivikautta edeltäväksi ”kaudeksi” voidaan sanoa synnyttäneen arkeologiseen kirjallisuuteen Suomen synty-kuvauksen lajityypin, joka esiintyy myös myöhemmissä Suomen esihistorian yleisesityksissä (Edgren 1984, 18–19; Huurre 1979, 7–14; 1993, 20–25; Kivikoski 1961, 11–15).

Kansallisromantiikan erämaa

Suomen arkeologiaan vakiintunut käsitys erämaasta kesytettävänä ja valloitettavana alueena, joka on sekä luontonsa että lappalaisasutuksensa puolesta edustanut täydellistä toiseutta erämaista viljelymaata raivaavalle suomalaisasutukselle, oli nähtävissä jo Aspelinin varhaisissa teoksissa. Niitä seuraavassa, A.M. Tallgrenin vuonna 1931 julkaisemassa *Suomen muinaisuus* -teoksessa erämaa määritellään niin ajallisesti kuin alueellisestikin ja se saa suuren merkityksen Suomen esihistoriassa niin Suomen asuttamisen, yhteiskunnallisen kehityksen, vaurauden kuin kulttuurisen kehityksen moottorina.

Ihmisen suhde erämaahan ja luontoon näyttäytyi Tallgrenilla kahalaisessa valossa, jossa vaa’an kielenä oli luonnon hallinta. Hallitsematon luonto oli Tallgrenilla (1931, 44) aspeliaanisesti edelleenkin uhkien ”varjoisa aarniometsä”, ja kivikauden pyyntiyhteisöjen yhteydessä käytettynä ”metsäläisyys” oli synonyymi kehittymättömyydelle, ”kulttuurittomalle kulttuurille”. Tallgren nimesi kivikauden pyyntiyhteisöt nomadeiksi, jotka eivät siis muodostaneet aitoa, paikallaan pysyvää asutusta. (Tallgren 1931, 57, 74, 208, 150–151.) Tallgrenin

näkemyistä voidaan luonnehtia primitivistiseksi, jossa pyyntikulttuurissa elävä ihminen nähdään osana luontoa samanarvoisena muiden eliöiden kanssa, eikä hänellä tällöin ole sen enempää oikeuksia maahan kuin eläimilläkään (Varis 2003, 30, 328–329).

Muutos metsäsuhteen kuvaamisessa tapahtui Tallgrenilla pronssikautta kuvaavassa osuudessa, jossa ihmisen ei maatalouden alun myötä enää ajateltu olleen välittömästi riippuvainen metsästä. Kalevalan runonkeruumaihin kohdistunut kiinnostus ja myöhemmin karelianisteiksi kutsuttujen kirjailijoiden ja taiteilijoiden näkemys muinaisesta Karjalasta ja sen alkusuomalaisesta kulttuurista ja luonnosta sai tukensa myös Tallgrenilta (1931, 206–207), joka viittasi tähän kansanrunouden ja ristiretkiajan karjalaisen kulttuurin väliseen yhteyteen toteamalla, että ”erämaat asutettiin vähitellen, ja niissä säilyi yksinäisyydessä henkistä perintöä, joka runoudessa on luonut sillan entisyyteen, vanhan sivistyksen ja uuden kulttuurin välille”. Tallgrenin mukaan ristiretkiajan karjalainen kulttuuri olikin ”saavutuksena korkeinta, mitä Suomessa pakanuuden aikana on luotu”. Hänen mukaansa ”Laatokan Karjala kylineen ja kalmistoineen selvittää meille vain yhden puolen Karjalan pakanuudenajan kulttuurista”, ja tuolla toisella puolella Tallgren (1931, 192) viittasi eräretkiin ja -maihin. Tallgren (1931, 206) katsoi siis suomalaisen omintakeisen kulttuurin kummunneen luonnosta ja oletti erämaan käytön luoneen sen ”aineellisen pohjan, johonka nojautuen nopea ja äkkinäinen henkinen ja aineellinen nousu on ollut mahdollinen”. Tallgren määritteli karjalaisen kulttuurin kukoistukseen johtaneen ihmisen ja luonnon välisen hedelmällisen suhteen seuraavasti:

Se [karjalainen] tyylielty taide ja ornamenttiikka, (...), on rintamaan taidetta: esineet ovat *rintamaan* seppien ja käsityöläisten valmistamia. Mutta *eränkävijämiehet* ovat varmaankin olleet luontoa paljon lähempänä ja heidän taideluomansa ovat sen vuoksi naturalistisia... hämmästyttävällä tavalla osoittavat, miten herkkä metsänkävijän vaisto ja silmä oli luontoa ja metsäeläimiä kuvailemaan”. (Tallgren 1931, 203; painotukset Tallgrenin.)

Tallgrenin jaolla — erämaa aineellisen vaurauden ja henkisen kulttuurin lähteenä — voidaan nähdä vastineensa eurooppalaisessa erämaatroopissa. Siinä vaikuttivat rinnakkain tieteellisen vallankumouksen ja kapitalismin nousun nimissä pyrkimys erämaiden kesyttämiseen ja hyväksikäyttöön, kun taas romantiikan myötä koskematonta luontoa arvostettiin vastapainona kaupungistumiselle ja teollistumiselle — luonnosta tuli eräretkien käyntikohde, josta palattiin takaisin sivistyksen piiriin (Garrard 2004, 59, 61–66; Varis 2003, 312). Romantiikan piiriin on myös luettavissa Tallgrenin esittämä käsitys luonnon ja taiteen yhteenkuuluvuudesta, josta Tiina Päivärin (2010, 58) mukaan tuli myös osa suomalaisten isänmaantunnetta. Tallgrenin voidaankin katsoa olleen arkeologian kansallisromanttisin edustaja huolimatta siitä, että mm. taiteessa kyseinen aatesuuntaus oli ajoitetavissa ennemminkin Aspelinin aikakauteen.

”Metsä on rikkauksien avain”

1900-luvulla tapahtuneeseen maallistumiseen on liitettävissä taloudellisten arvojen korostaminen, joka kuvastui myös luontoa koskevissa käsityksissä. Max Oelschlaeger (1991, 286–288) yhdistää tämän erämaakäsityksissä havaittavaan lisääntyneeseen resurssialueajatteluun. Suomessa erämaat oli jo vanhastaan nähty nimenomaan asutuksen ulkopuolisina resurssialueina, mutta 1900-luvun alkuvuosikymmeninä käsitys voimistui metsäteollisuuden kasvun myötä. Tällöin luonto alettiin nähdä aineellista hyvinvointia edistävänä kansallisuusmaisuuksena sekä taloudellisen itsenäisyyden rakennusaineena (Päivärinne 2010, 81, 89–90, 116, 119).

Tallgren liittyy resurssialueajatuksen — samaan tapaan kuin Oelschlaeger — viljelyn alun myötä tapahtuneeseen asutuksen kiinteytymiseen ja sen myötä syntyneeseen kahtiajakoon asutusta ja asutuksen ulkopuolisesta alueesta. Tämä näkyy selkeästi myös Ella Kivikosken (1961) *Suomen esihistoria* -teoksessa, jossa ihmisen katsottiin toimivan suhteessa luontoon nimenomaan taloudellisten vaikuttimien pohjalta. Kivikauden metsäläisyys edusti Kivikoskelle

(1961, 59–60, 125) alkukantaisuutta, mutta tuottaviin elinkeinoihin siirryttäessä sivuelinkeinon näyttämönä oleva ”metsä oli rikkauksien avain” (Kivikoski 1961, 277).

Pisimmälle tämä taloudellinen ajattelu kehittyi Matti Huurteen *9000 vuotta Suomen esihistoriaa* -teoksessa (1979), jonka voidaan katsoa kuuluneen arkeologian kulttuurihistoriallisen suuntauksen ekologisesti painottuneeseen haaraan. Tälle teoreettiselle suuntaukselle oli tyypillistä asutuksen ekologisia sidoksia kohtaan osoitettu kiinnostus, ja se perusti tulkintansa etnisyyden sijasta talouteen ja kauppaan (ks. Trigger 2008, 258). Kulttuurinen kehitys näyttäytyi nimenomaan kykynä hallita luontoa ja tulla luonnosta riippumattomaksi, luonnon aktiiviseksi muokkaajaksi. (ks. esim. Huurre 1979, 8, 33, 39; vrt. Väyrynen 2006, 357.)

Harvalyötöiset alueet olivat Huurteen talousmallissa maatalousväestön kaupankäynnin kannalta merkittäviä eräalueita, joilta turkiskaupasta saatu tuotto mahdollisti hyvinvoinnin ja vaikutti yhteiskunnalliseen järjestäytymiseen (Huurre 1979, 171–172, 188). Huurre oletti turkiskaupan saaneen alkunsa mahdollisesti jo kivikaudella (Huurre 1979, 56, 107, 115). Rautakauden lopulle tultaessa ”Eränkävännillä oli jatkuvasti tärkeä asema ja monille se oli pääelinkeino” (Huurre 1979, 218; ks. myös 190–195). Talouden merkitys arkeologista aineistoa tulkittaessa johti Huurteella niin ikään siihen, että eräalueiden asukkaiden etnisiteettiin viittaava termi ”lappalainen” nähtiin pyynnillä elänyttä väestöä tarkoittavana taloudellisena terminä (Huurre 1979, 153–154). Suomen oletettu varaus perustui siis maatalouden sijasta metsien tuottoon. Torsten Edgrenin (1993, 270) sanoin: ”pelto antoi leivän, mutta metsä toi vaurauden.”

Erämaiden vähemmistöt: alkuperäisväestö ja naiset

Erämaan määrittelyminen asutuksen ulkopuolella sijaitsevaksi alueeksi pitää sisällään ajatuksen alueen tarkastelemisesta ulkoapäin. Erämaa onkin edustanut sekä luontonsa että lappalaisasutuksensa puolesta täydellistä toiseutta erämaista viljelymaata raivaavalle

suomalaisasutukselle, mikä on havaittavissa jo Aspelinin (1885, 30) varhaisissa teoksissa. Käsitys erämaissa elävästä myyttisestä pyyntiväestöstä, lappalaisista, on säilyttänyt mielikuvansa kehittymättömyydestä ja metsäläisyydestä aina 1970-luvun loppupuolelle ja osin sen jälkeenkin. Esimerkiksi dos. Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilanderin *Suomen historia* –sarjan rautakautta käsittelevässä osuudessa sekä hänen Savon esihistoriaa käsittelevässä teoksessaan erämaiden pyyntiväestöstä on luettavissa käsitys näiden ryhmien toiseudesta suhteessa sivistyneempinä pidettyihin yhteisöihin (vrt. Väyrynen 2006, 17, 291). Tämä käy ilmi mm. siinä, miten Lehtosalo-Hilander (1988, 155) pohti turkiskaupan näkymistä arkeologisessa aineistossa:

Mitä nämä vaihtotavarat olisivat voineet olla, kun ne kuvastuvat niin vähän arkeologisissa löydöissä? Suolaa ehkä? Kangasta, koreita nauhoja? Värikkäät kankaat ja nauhathan ovat aina olleet luonnonkansojen mieleen.

Vasta Matti Huurre (1979, 124) tarkasteli erämaata myös alueella vakituisesti asuvan väestön näkökulmasta todeten, etteivät eräalueet löydöttömyydestään huolimatta olleet ”pelkkää asumaton erämaata”. Huurre (1979, 8) ei myöskään pitänyt pyyntiyhteisöjä kehittymättöminä metsäläisinä, vaan toteaa esim. mesoliittisesta väestöstä seuraavasti: ”Enää ei ollut kysymys alkuihmisistä, vaan ihmisistä, joilla oli takanaan satatuhattu vuotinen kulttuuriperinne”.

Jos Matti Huurre korosti tulkinnassaan erämaiden alkuperäisväestön asemaa, toi Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilander kuvaan mukaan toisen erämaiden marginaaliryhmän eli naiset. Prototyyppinen erämaa onkin ollut miesten maailma, jossa naiset jäävät parhaimmillaankin sivuhenkilöiksi (Varis 2003, 388). Ekofeministi Vera Norwood on kiinnittänyt huomiota siihen, miten miehet ja naiset kirjoittavat erämaasta eri tavalla miesten korostaessa vastakkainasettelua, kilpailua ja taistelua ja naisten puolestaan syventymistä ja kunnioitusta (Garrard 2004, 76). Myös arkeologien eränkävintä koskevissa kuvauksissa etusijalla ovat perinteisesti miehiset toiminnot

kuten turkiseläinten pyynti ja tarunhoitoiset eräretket (esim. Kivikoski 1961, 293), ja erämaita koskevissa kuvauksissa korostuu miehinen retoriikka kuten erämaiden valloitus, valtaus, taistelu, voitto ja seikkailu.

Lehtosalo-Hilanderin (esim. 1984, 346, 357, 402–403; 1988, 149, 153) tapa kirjoittaa erämaasta poikkeaa aiemmista esihistorioitsijoista siinä, että hän katsoo menneisyyttä perheen näkökulmasta huomioiden naisten lisäksi myös lapset. Lehtosalo-Hilanderin (1988, 152–153, 169–170) retoriikassa nainen on emäntä, miniä, perheenemäntä tai mahtiemäntä ja hänet voidaan määritellä myös ammattimaisena käsityöläisenä. Sukupuoliroolien näkökulmasta katsottuna voidaan kuitenkin pohtia myös sitä, että nainen näyttäytyy Lehtosalo-Hilanderilla osana miesten rakentamaa eränkäynti-instituutiota, eikä hän ole ottanut käsiteltäväkseen naisten omaa eräkulttuuria.

Luonnonsuojeluaatteen vaikutus erämaita koskeviin käsityksiin

Erämaaluonnon suojelu on ollut jo 1800-luvun lopulta lähtien keskeinen osa erämaita koskevaa keskustelua ja mielikuvia, ja suojelulliset näkökulmat ovat myös vaikuttaneet merkittävällä tavalla erämaiden käyttöön. Alkuperäisluonnon suojelu linkittyikin varhaisvaiheissaan kansallisuusaatteen kautta toiseen kansakunnan identiteetin kannalta keskeiseen säilytettävään perintöön eli muinaisjäännösten suojeluun (Päivärinne 2010, 183, 187; ks. Palmgren 1922, 38–39). Sittenkin muinaisjäännös- ja luonnonsuojelu ovat erottautuneet käytännön suojelutyössä pitkäksi aikaa toisistaan, ja erämaiden kulttuuriperinnön kartoitus osana eräalueiden hoitoa on käynnistynyt Metsähallituksen toimesta vasta 2000-luvulla.

Tässä artikkelissa tarkastelluista julkaisuista kahdessa, Julius Paasosen 1880-luvulla laatimassa Mikkelin kihlakunnan inventointikertomuksessa sekä runsaat sata vuotta myöhemmin julkaistussa Jussi-Pekka Taavitsaisen ja paleoekologien Heikki Simolan ja Elisabeth Grönlundin yhteisartikkelissa *Cultivation History Beyond the Periphery: Early Agriculture in the North European Boreal Forest*

(1998) on käsitelty metsäluontoon kohdistuvia ympäristöongelmia. Molemmissa julkaisuissa huomion kohteena oli historiallisen ajan kaskeaminen, jonka seurauksena syntynyt nk. kaskikriisi kuuluu Suomen oloissa harvoin merkittäviin ihmisen esiteollisella ajalla aiheuttamiin ympäristöongelmiin. Nämä kaskeamisen aiheuttamat ympäristövaikutukset olivat maastossa havaittavissa vielä Julius Paasonen (1889, 6) inventointimatkan aikaan:

Luonto on tässä kihlakunnassa(...) mitä ihaninta: vahinko vain että savolaisen ikivanha kaskenpoltto, jolla tosin aikoinaan on ollut suuri tehtävä maamme viljelyksessä, on siltä raastanut kauniimman koristuksensa, metsät, jättäen mäet ja mantereet kaljuiksi, autoiksi.

Paasonen aikaan kaskeaminen oli itäisessä Suomessa vielä yleistä julkisesta arvostelusta ja kielloista huolimatta. Kaskeamisen kritisoimisen on usein katsottu perustuneen metsäteollisuuden huoleen puutavaran riittävydestä (Heikinheimo 1915, 3–4, 21–47; Tasanen 2004, 73–74), mutta kulttuuriväen ja taiteilijoiden osalta kyse oli heräävästä luonnonsuluaatteesta. Paasonen tapauksessa kyse on ympäristön esteettisestä arvottamisesta, mikä lähestymistapa on usein liitetty erämaahan mm. taiteen kautta.

Jussi-Pekka Taavitsaisen yhteisartikkelissa (Taavitsainen ym. 1998) kaskeamisen ympäristövaikutuksia on puolestaan käsitelty ympäristöhistoriallisesta näkökulmasta. Lähestymistapa artikkelissa on selkeästi antroposentrinen eli ihmiskeskeinen: kaskikriisiä kuvattaessa lähtökohtana on ihmisen elinolosuhteiden huononeminen, ei luontoon itseensä kohdistunut uhka. Kaskeamista sinällään on artikkelissa pidetty boreaalisen metsävyöhykkeen ekosysteemissä tapahtuvana tehokkaana resurssien käyttönä (Taavitsainen ym. 1998, 206, 242). Luonnon näkökulmasta katsottuna kaskeaminen on nähty myönteisenä, luonnon monimuotoisuutta lisäävänä tekijänä. (Taavitsainen ym. 1998, 207, 234, 242, 246.) Kaskeamisen seurauksena syntyneiden perinnebiotooppien katoamista pidetäänkin yhtenä Suomen luonnon monimuotoisuutta keskeisimmin uhkaavista tekijöistä (esim. Vainio ym. 2001, 76–78, 114–117).

Syynä siihen, ettei luonnonsuojeluaatteen vaikutus näy muiden tutkijoiden osuuksissa voitaneen pitää arkeologiassa aina 1980-luvulle asti vallalla olleita käsityksiä ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta, joiden mukaan luonto oli vaarallinen ihmiselle ennemminkin kuin ihminen luonnolle (Van der Leeuw & Redman 2002, 599–601). Tarkastellussa kirjallisuudessa on tästä lukuisia esimerkkejä. Julius Paasosen (1889, 9) mukaan:

(...)ihminen enemmän eläimen kuin ihmisen kaltaisena, synkissä korvissa ja kovan ilmanalan alaisena, mitä alkuperäisimmillä työkaluilla ja aseilla taisteli olemisestaan maan päällä luonnonvoimien ja metsänpe-tojen kanssa.

Myös luonto eli ilmaston huononeminen on esiroomalaisella rautakaudella karkottanut väestön pois Suomesta (Kivikoski 1961, 102) ja saanut nuorakeraamisen kulttuurin liikkeelle (Huurre 1979, 72), maannousu on ollut asutuksen kriisin syynä Pohjanmaalla (Edgren 1993, 229, 233) ja vedenpaisumus on puolestaan hukuttanut kivikauden asuinalueita (Tallgren 1931, 20).

Toinen syy luonnonsuojeluaatteen näkymättömyyteen on oletettavasti ollut se, ettei esihistoriallisen ajan ihmistoimintaa ole pidetty ympäristön kannalta tuhoisana, ja ettei eränkävynnin ole pyyntielin-keinona katsottu vaikuttaneen ympäristöön sen enempää kuin alkuperäisväestönkään toiminnan. Tämä romantiikan primitivismiin liitettävä käsitys pyynnillä eläneiden ryhmien ja alkuperäiskansojen tasapainoisesta ympäristösuhteesta (Garrard 2004, 120–127) on vahvana elävä näkemys myös Suomessa huolimatta siitä, että kivikauden pyyntiväestön on esimerkiksi oletettu aiheuttaneen grönlanninhylkeen sukupuuton (esim. Huurre 1979, 33, 35–36; Kivikoski 1961, 14, 47). Pyyntikulttuurien aiheuttamiin, osin pitkäkestoiisiinkin ympäristövaikutuksiin on paradigman muutoksen myötä kiinnitetty kansainvälisissä tutkimuksissa enenevässä määrin huomiota vasta 1990-luvulta lähtien (Briggs ym. 2006; Hayashida 2005).

Erämaa asumisen näyttämönä

Seuraavassa tarkastelen arkeologista kirjallisuutta lähemmin ekokritiikin hahmottamien erämaagenren sekä georgisen perinteen näkökulmista, joissa esiintyvä jako asuttuun ja asutun ulkopuoliseen erämaahan perustuu länsimaisessa kulttuurissa keskeiseen dualistiseen ajatteluun luonnon ja kulttuurin erottamisesta toisistaan.

Erämaakäsite on siis vastakkainen asumisen käsitteelle, jolle on Greg Garrardin (2005, 108) mukaan ominaista pitkäkestoinen oleskelu ja maisemaan liittyvät muistot (ks. Tammiston ja Wileniuksen artikkelit tässä teoksessa), esi-isien elämä ja kuolema ja niihin liittyvät rituaalit sekä työ. Arkeologiassa kiinteän asutuksen merkkeinä on vastaavasti pidetty kalmistoja ja maanviljelyä, joiden puuttuminen on yksi erämaa-alueen kriteeri. Erämaa on myös määritelty maaperänsä ja ilmastonsa perusteella peltoviljelyyn kelpaamattomaksi ekosysteemiksi eli alueeksi, jolla ei luontonsa perusteella ole voinutkaan olla maataviljelevää asutusta (Taavitsainen ym. 1998, 203–204, 206–207, 246).

Tutkija Anne-Mari Forssin (2007) mukaan asumiseen liittyy paikassa viipymisen myötä syntynyt erityislaatuinen suhde ihmisen ja paikan välillä, mikä sitoo ihmisen identiteetin paikkaan. Asuminen voidaan Forssin mukaan määritellä myös liikkeenä asuinpaikan ja paikattomuuden eli asuinpaikan ja sen ulkopuolelle rajattujen alueiden välisen suhteen avulla (Forss 2007, 12, 15–71), ja näin erämaa itse asiassa vahvistaa eränkäynnin lähtöalueiden asumisen käsitettä Forssin tarkoittamalla tavalla. Sinällään jo suomalaisen erämaakäsitukseen liittyvä termi *eränkäyntialue* sisältää kansainväliseen erämaagenreen liittyvän ajatuksen erämaasta käyntikohteena, josta palataan takaisin sivistyksen pariin. Erämaata ei itse asiassa ole olemassakaan ilman tätä kävijää tai turistia eli katsojan näkökulmaa (Garrard 2004, 108). Kuten kirjallisuudentutkija Alison Byerly (1996, 58) toteaa, niin erämaassa todisteet ihmistoiminnasta on huolellisesti pyyhitty pois mielestä, mutta ihmistä itseään ei ole suljettu ulkopuolelle. Päinvastoin, sivistyneen ihmisen läsnäolo katselijana ja tarkkailijana on

oleellinen osa erämaan ideaa. Byerlyn toteamus vastaa arkeologiassa esiintyvää käsitystä eräalueen ulkopuolisesta, alueen pyyntiväestöä edistyneemmällä tasolla olevasta kävijäkunnasta, joka on jättänyt maastoon vain vähän arkeologisesti havaittavia merkkejä.

Vaikka erämaahan ei — alueen alkuperäisväestöstä huolimatta — ole perinteisesti liitetty asumisen käsitettä, ovat asuttamisen ja uudisasutuksen käsitteet olleet keskeisessä asemassa niin pohjois-amerikkalaisessa kuin suomalaisessakin erämaatradiotissa. Ajatus erämaiden raivaamisesta on liitettävissä myös 1900-luvun alkupuolen poliittiseen ilmastoon, jossa Suomi määriteltiin ihmisen läsnäolon kautta; ”suomalaisen kansan velvollisuudeksi tuli valloittaa maanviljelyksen, metsätalouden sekä kehittyvän tieteen ja teollisuuden keinoin” (Päivärinte 2010, 89, 92). Arkeologiassa tämä näkemys on vaikuttanut vuosituhantisen pyyntiväestön asuinalueiden tulkitsemiseen ei-asutuiksi. Uudisraivaajuuden teemaa onkin käytetty erilaisiin poliittisiin tarkoituksiin mm. fennomaanien piirissä sekä natsismin *Blut und Boden* -ideologiassa. (Garrard 2004, 108–113; ks. myös Väyrynen 2006, 276–277.)

Ekokriittisessä tutkimuksessa näennäisesti vastakkaisten erämaagenren ja uudisasutukseen liittyvän georgisen perinteen yhdistymistä voidaankin pitää eräänlaisena pastoraalin sovelluksena, jonka keskeisiä lähtökohtia ovat Vanhan testamentin paratiisimyytti ja uudisraivaajamotiivi (Garrard 2004, 108–113). Ilmiö on havaittavissa paitsi amerikkalaisessa erämaagenressä, myös suomalaisessa kaunokirjallisuuden erämaatradiotissa (Varis 2003, 314), ja samanlainen teeman käsittely tulee esille myös tarkastellussa arkeologisessa tutkimuskirjallisuudessa. Tämä ympäristöhistorioitsija Timo Myllyntauksen (2009 [2003]) kansalliseksi myyttiksi nimeämä suuri kertomus Suomen asuttamisesta viljelymaata raivaamalla onkin ollut keskeinen arkeologisen aineiston tulkintaa ohjaava malli. Tämän talonpoikaisen kulttuurin korostamisen taustalla voidaan Suomessa nähdä sama ilmiö kuin Norjassakin, jossa talonpoikaiskulttuuri sai 1800-luvun jälkipuoliskolla kansalliskulttuurin aseman ja symboloi kansakunnan jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä (Olsen 2003, 231).

Edellä esitetystä on ollut seurauksena se, että erämaa-alueiden pyyntiväestön ei ole katsottu edustaneen aitoa, jatkuvaa asutusta eikä eräalueiden väestöllä ole katsottu siten olleen myöskään legitiimiä oikeutta maahan tai kansallisuuteen. Asumisen käsitteestä on tällöin mahdollista tarkastella myös sen poliittista ulottuvuutta, ja erämaakäsitteellä onkin ollut tietoinen poliittinen tarkoitus siinä tapauksessa että sillä on määritelty — alkuperäisväestöstä huolimatta — alue asumattomaksi ja siten haltuun otettavaksi (esim. Garrard 2004, 9). Esimerkiksi suomalaiset turkismetsästäjät ja uudisasukkaat eivät pohjoiseen tunkeutuessaan tunnustaneet tai tunnistaneet saamelaisen maanomistusta ja vähitellen heidän maistaan tuli suomalaisten ”erämaita” tai ”miehenmetsää” (Ahonen 1997, luku 4.2.1.)

Yhteenveto

Tässä artikkelissa on tarkasteltu Suomen esihistoriassa keskeiseksi hahmotettua erämaata ja sitä koskevien käsitysten kehittymistä arkeologisissa yleisteoksissa ja yliopistollisissa oppikirjoissa runsaan 120 vuoden ajalta 1870-luvulta 1990-luvun lopulle. Tutkimuksessa on sovellettu ekokriittistä lukutapaa, jonka tavoitteena on kiinnittää huomiota kirjallisuudessa esiintyviin luontokäsityksiin ja niiden historiallisuuteen. Arkeologian erämaakäsityksistä voidaan todeta, että erämaa on nähty keskeisenä Suomen asuttamista ja aineellista vaurautta edistävänä tekijänä heti ensimmäisistä arkeologian yleisesityksistä lähtien. Arkeologisen lähdemateriaalin näkökulmasta kysymys oletetun eränkäynnin todentamisesta on kuitenkin edelleen ongelmallinen: eränkäyntialueiksi tulkittujen alueiden arkeologinen lähdemateriaali on lukumäärältään vähäinen ja koostuu pääosin irtolöydöistä, joiden tulkinnallinen arvo on niukka. Koska arkeologien varhainen käsitys erämaasta ei perustu suoraan arkeologiseen lähdemateriaaliin, on sen lähtökohtia etsittävä muualta.

Arkeologisen aineiston tulkinnessa käytetty eränkäyntimalli on osoittautunut vahvaksi rakennelmaksi, jonka voidaan todeta saaneen

vaikutteita paitsi historiallista eränkäyntiä koskevasta lähdemateriaalista, myös kansallisten ja kansainvälisten aatevirtauksien luonto- ja erämaakäsityksistä kuten juutalais-kristillisestä perinteestä, kansallisuus- ja luonnonsuojeluaatteesta, romantiikasta sekä kaunokirjallisuuden erämaagenrestä ja georgisesta perinteestä. Ihmisen ja luonnon välisen suhteen tutkiminen on osaltaan liittynyt tieteenalan ympäristöpainotteisiin suuntauksiin kuten kulttuurihistorian ekologisesti painottuneeseen suuntaukseen ja ympäristöarkeologiaan. Erämaakäsitteen voidaan katsoa omaksutun arkeologiaan kansallisuusaatteen kautta, johon liittyvään Suomi-kuvan rakentamiseen arkeologiakin osaltaan osallistui. Arkeologian osa tässä kansallisessa tehtävässä oli kertoa tämän luontosuhteen esihistoriallisista juurista. Ekokriittisen lähestymistavan avulla on ollut mahdollista osoittaa, miten tutkijan kulttuuriset käsitykset luonnosta ovat osa luonnosta, tässä erämaasta, muodostettua kokonaiskuvaa.

Lähteet

- Ahonen, Sanna 1997. *Mitä on suojeltu, kun on suojeltu luontoa? Käsittehistoriallinen tarkastelu suomalaisesta luonnonsuojelusta välillä 1880–1983*. Pro gradu –tutkielma. Helsingin yliopisto, ympäristönsuojelutiede, <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/maa/limno/pg/ahonen>
- Aspelin, Johan Reinhold 1875. *Suomalais-ugrilaisen muinaistutkimuksen alkeita*. Helsinki: SKS.
- Aspelin, Johan.Reinhold 1880. *Muinaisjäännöksiä Suomen suvun asumusaloilta: Rauta-aika*. Helsinki: G. W. Edlund.
- Aspelin, Johan Reinhold 1885. *Suomen asukkaat pakanuuden aikana*. Helsinki: Holm.
- Briggs, John, Katherine A. Spielmann, Hoski Schaafsma, Keith W. Kintigh, Melissa Kruse, Kari Morehouse & Karen Schollmeyer 2006. Why Ecology Needs Archaeologists and Archaeology Needs Ecologists. *Frontiers in Ecology and the Environment* 4:4, 180–188.
- Buell, Lawrence 2005. *The Future of Environmental Criticism*. Oxford: Blackwell
- Byerly, Alison 1996. The Uses of Landscape: the Picturesque Aesthetic and the National Park System. Teoksessa Cheryl Glotfelty & Harold Fromm

- (toim.): *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Georgia Press, 52–68.
- Dincauze, Dena 2000. *Environmental Archaeology: Principles and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgren, Torsten 1984. Kivikausi. Teoksessa Yrjö Blomstedt ym. (toim.): *Suomen historia 1*. Espoo: Weilin+Göös, 8–97.
- Edgren, Torsten 1993. Den förhistoriska tiden. Teoksessa Märtha Norrback (toim.): *Finlands historia 1*. Ekenäs: Schildts, 11–270.
- Forss, Anne-Mari 2007. *Paikan estetiikka: Eletyn ja koetun ympäristön fenomenologiaa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Garrard, Greg 2004. *Ecocriticism*. London: Routledge.
- Haila, Yrjö 2003. ”Erämaa” ja ympäristöajattelun moniulotteisuus. Teoksessa Yrjö Haila & Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino, 174–204.
- Hallikainen, Ville 1998. The Finnish Wilderness Experience. *Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja* 711.
- Hayashida, Frances 2005. Archaeology, Ecological History, and Conservation. *Annual Review of Anthropology* 34, 43–65.
- Heikinheimo, Olli 1915. *Kaskiviljelyksen vaikutus Suomen metsiin. Metsähallituksen julkaisuja 2*.
- Heise, Ursula K. 1999. Science and Ecocriticism. *Mots Pluriels* 11. <http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1199ukh.html>
- Howarth, William 1996. Some Principles of Ecocriticism. Teoksessa Cheryll Glotfelty & Harold Fromm (toim.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Georgia Press, 69–91.
- Huurre, Matti 1979. 9000 vuotta Suomen esihistoriaa. Helsinki: Otava.
- Itkonen, Erkki (toim.) 1992. Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja 1, A-K. *SKS toimituksia* 556.
- Joutsamo, Esko 2008. Kansallis- ja luonnonpuistojen synty. Teoksessa Helena Telkänranta ym. (toim.): *Laulujoutsenen perintö. Suomalaisen ympäristöliikkeen taival*. Helsinki: WSOY, 80–89.
- Kajala, Liisa & Alan Watson 1997: Wilderness — Different Cultures, Different Research Needs: Comparing Conflict Research Needs in Finland and the United States. *International Journal of Wilderness* 3:2, 33–36.
- Kalliola, Reino 1950. *Suomen kaunis luonto*. Porvoo: WSOY.
- Kivikoski, Ella 1961. *Suomen esihistoria. Suomen historia 1*. Porvoo: WSOY.
- Kuusinen, Mikko & Raimo Virkkala 2004. Luonnonsuojelulakiin perustuva metsien suojelu. Teoksessa Timo Kuuluvainen ym. (toim.): *Met-*

- sän kätköissä. *Suomen metsäluonnon monimuotoisuus*. Helsinki: Edita, 195–209.
- Lahtinen, Toni & Markku Lehtimäki 2008. Johdatus ekokriittiseen kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki (toim.): *Äänekäs kevät: Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Helsinki: SKS, 7–28.
- Lahtinen, Toni & Markku Lehtimäki (toim.) 2008. *Äänekäs kevät: Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Helsinki: SKS.
- Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 1984. Keski- ja myöhäisrautakausi. Teoksessa Yrjö Blomstedt ym. (toim.): *Suomen historia 1*. Espoo: Weilin+Göös, 250–405.
- Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 1988. Esihistorian vuosituhanne Savon alueella. Teoksessa *Savon historia 1*. Kuopio: Kustannuskiila Oy, 12–264.
- Lukkarinen, Ville 2004. Kansallisen maiseman vertauskuvallisuus ja ympäristön tila. Teoksessa Ville Lukkarinen & Annika Waenerberg (toim.): *Suomi-kuvasta mielenmaisemaan: Kansallismaisemat 1800–1900-luvun vaihteen maalaustaiteessa*. Helsinki: SKS, 20–91.
- Metsähallitus 2009. *Suojelualueet*. <http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/fi/Luonnonsuojelu/Suojelualueet/Sivut/Suojelualueidenverkostollasuojeluaanluontoa.aspx> (luettu 3.6.2009).
- Mikkeli, Heikki 1992. Metsäturkki ja sen jurot parturit: Näkemyksiä metsäluonnon ja kansanluonteen suhteesta 1800–1900-luvulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 92:3, 200–214.
- Nordman, C. A. 1924. Karelska järnåldersstudier. *Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja* 34:3, 1–200.
- Oelschlaeger, Max 1991. *Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven: Yale University Press.
- Olsen, Björn 2003 [1997]. *Från ting till text. Teoretiska perspektiv i arkeologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- Paasonen, Julius 1889. *Muinaisjäänöksiä ja muistoja Mikkelin kihlakunnassa. Luetteloja Suomen muinaisjäänöksistä 15*. Helsinki: SMY.
- Palmgren, Rolf 1922. *Luonnonsuojelu ja kulttuuri 1–2*. Helsinki: Otava.
- Päivärinne, Tiina 2010. *Luonto, tiede ja teknologia: Kansanvalistuksen Suomi-kuva 1870–1920*. Helsinki: Suomen tiedeseura.
- Ramsay, Wilhelm 1927. *Silmäys Suomen syntyyn*. Helsinki.
- Rueckert, William 1996 [1978]. Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism. Teoksessa Cheryl Glotfelty & Harold Fromm (toim.): *The*

- Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. London: University of Georgia Press, 105–123.
- Sihvo, Hannes 2003. Vihreän kullan maa. Teoksessa Yrjö Sepänmaa, Liisa Heikkilä-Palo & Virpi Kaukio (toim.): *Metsään mieleni*. Helsinki: Maa-henki, 151–161.
- Simola, Heikki 2008. Taiteilijoiden luonto ja kansallisuusaate. Teoksessa Helena Telkänranta ym. (toim.): *Laulujoutsenen perintö: Suomalaisen ympäristöliikkeen taival*. Helsinki: WSOY, 24–31.
- Smyntyna, Olena 2003. The Environmental Approach to Prehistoric Studies: Concepts and Theories. *History and Theory* 42:4, 44–59.
- Suomen asetuskoelma 1938. N:o 83–84. Laki eräiden luonnonsuojelualueiden perustamisesta valtionmaille.
- Taavitsainen, Jussi-Pekka 1990. *Ancient Hillforts of Finland: Problems of Analysis, Chronology and Interpretation with Special Reference to the Hillfort of Kuhmoinen*. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Taavitsainen, Jussi-Pekka, Heikki Simola & Elisabeth Grönlund 1998. Cultivation History Beyond the Periphery: Early Agriculture in the North European Boreal Forest. *Journal of World Prehistory* 12:2, 199–253.
- Taavitsainen, Jussi-Pekka, Janne Vilkkuna & Henry Forsell 2007. *Suojoki at Keuruu: A Mid 14th Century Site of the Wilderness Culture in the Light of Settlement Historical Processes in Central Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Tallgren, Aarne Michael 1931. *Suomen muinaisuus: Suomen historia I*. Porvoo: WSOY.
- Tasanen, Tapani 2004. *Läksi puut ylenemähän: Metsien hoidon historia Suomessa keskiajalta metsäteollisuuden läpimurtoon 1870-luvulla*. Helsinki: Metsäntutkimuslaitos.
- Trigger, Bruce G. 2008. *A History of Archaeological Thought*. 2. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turja, Timo 1987. Erämaa amerikkalaisessa ajattelussa. *Historiallinen Aikakauskirja* 4, 291–295.
- Vainio, Maarit, Hannele Kekäläinen, Aulikki Alanen & Juha Pykälä 2001. *Suomen perinnebiotoopit: Perinnemaisemaprojektin valtakunnallinen loppuraportti*. Helsinki: Suomen ympäristökeskus.
- Van der Leeuw, Sander & Charles L. Redman 2002. Placing Archaeology at the Center of Socio-Natural Studies. *American Antiquity* 67:4, 597–605.
- Varis, Markku 2003. *Ikävä erätön ilta: Suomalainen eräkirjallisuus*. Helsinki: SKS.
- Väyrynen, Kari 2006. *Ympäristöfilosofian historia: maaäitimyytistä Marxiin*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Eksyvä löytää: Maiseman tulkintoja nenetsien kokemukseronnassa

Karina Lukin

Johdanto

Kolgujevin saarella sijaitsevasta Bugrinon asutuskeskuksesta voi lähteä kahtaalle: tundralle tai merelle. Saari sijaitsee Pohjois-Venäjällä, Barentsin merellä ja on hallinnollisesti osa Nenetsien autonomista piirikuntaa (ven. *okrug*). Vaikka nenetsit ovat asuneet saarella kolmatta vuosisataa, lähtevät he pääosin tundralle, sillä meri ei ole koskaan edustanut keskeistä toiminnan piiriä poronhoitoon ja metsästyksen keskittyneille nenetsille. Tundra taas on poronhoidon ja metsästyksen maisema, johon nenetsit kiinnittävät mielellään menneisyytensä, mutta myös tulevaisuutensa. Nykyisin saaren kaikki nenetsit asuvat enemmän tai vähemmän pysyvästi Bugrinossa ja tundra on ainoastaan lyhyiden, mutta toistuvien vierailujen kohde.

Tundralla liikkuminen edellyttää tietoa siellä elävistä eläimistä, sen paikoista eri vuodenaikoina ja sääolosuhteissa sekä näihin paikkoihin liittyvästä perinteestä. Vaikka nenetsit asuvatkin nykyään asutuskeskuksessa, palautuu heidän saarta koskeva tietoutensa entisiin poronhoidon ja metsästyksen käytänteisiin. Saarella liikkumista kuvaavassa 2000-luvun kerronnassa toimijat ovat pääosin ympäristön

hyvin tuntevia ja siellä joustavasti liikkuvia miehiä. Tämä artikkeli perustuu Bugrinossa asuvien Kolgujevin nenetsien suulliseen, venäjänkieliseen kerrontaan, joka keskittyy kuvaamaan saaren tundralla sijaitsevia paikkoja. Kertojat ovat miehiä, jotka ovat eläneet pitkiä aikoja elämässään Kolgujevin tundralla. Aineisto on kerätty kenttätöissä vuosien 2000–2005 aikana. Keräämästäni paikkapuheesta on tulkittavissa sellaisia paikkojen merkityksiä ja paikan tajuja, jotka eivät avaudu ainoastaan Bugrinon kyläelämän perspektiivistä, vaan ne on sijoitettava poronhoidon maisemakäsityksiin ja paikkojen verkostoihin. Aineisto heijastaa kuitenkin myös muutoksia: kerronta ei avaudu liioin ilman Bugrinon asutuskeskuksen kontekstia.

Tarkastelen tässä artikkelissa, miten Kolgujevin nenetsien paikan taju heijastuu yliluonnollisen kohtaamiseen liittyvissä kertomuksissa. Keskityn erityisesti siihen, miten maiseman tulkinta yliluonnollisessa kehyksessä syntyy ja mihin se perustuu. Samalla kertomukset paljastavat, millaisia yksityiskohtia tundralla liikkuvat miehet ottavat huomioon siellä kulkiessaan ja miten he rakentavat tulkintansa ympäröivästä maisemasta. Kysyn, miten paikan fyysisten ominaisuuksien, kerronnassa eksyneiden ihmisten kollektiivisen paikkatiedon ja perinteisen tiedon säikeet punoutuvat toisiinsa uskomusperinteessä. Artikkelin kehys sijoittuu laajempaan paikan tajun tutkimukseen, jossa paikka nähdään koostuvan sen fyysisten ominaisuuksien ja sitä asuttavan yhteisön yhteisen puheen ja toiminnan kentän muodostamasta kokonaisuudesta. (ks. Kallisen, Oppaan ja Tammiston artikkelit tässä teoksessa.) Paikkoja ja niissä liikkumista pyritään selittämään kehyksissä, joiden avulla vältetään mielikuvia Siperian jaloista villeistä, mutta kyetään silti tuomaan esiin myös paikkoihin liittyvät uskonnolliset mielikuvat.

Kolgujevin tundralta Bugrinoon ja tundralle

Nenetsit, jotka muodostavat Kolgujevin pääasiallisen väestön, ovat muuttaneet saarelle 1700- ja 1800-lukujen kuluessa venäläisten

metsästäjien ja kauppiaiden matkassa. Eläminen saarella on perustunut yhtäältä poronhoitoon, metsästykseen ja kalastukseen, toisaalta kaupankäyntiin venäläisten sekä myös norjalaisten pyytäjien kanssa. (Esim. Buturlin 1903, 238–239; Davydov 2006, 40–44; Šrenk 1855, 111, 521–522; Trevor-Battye 2004.) Ennen Lokakuun vallankumousta Kolgujevin nenetsit asuivat pääosin saaren sisäosissa. Poronhoito on edellyttänyt jatkuvaa liikkeellä oloa ja saaren maisema on rakentunut liikkumisreittien ja niiden välisten paikkojen verkostojen varaan. Nämä verkostot ovat sekä yhden perheen tai suvun käyttämien jutaamis- eli muuttoreittien kokonaisuuksia että koko saaren kattavia metsästyks-, kalastus- ja pyhien paikkojen verkostoja. Paitsi suhteessa perheeseen tai sukuun, paimentolaisnenetsien maisema rakentuu erilaiseksi myös sukupuolen mukaan: kotakylä on ollut naisten toiminnan piiriä, kun taas miehet ovat perinteisesti suuntauneet porojen paimentamiseen, metsästykseseen ja kalastamiseen. Miehet tuntevat näin ollen laajempia alueita kuin naiset. (Habeck 2005, 35–38; Tuisku 1999, 114–142; Tuisku 2001, 48–57.)

Kolgujevin rannikolla on vuosisatojen kuluessa ollut useimpia rantautumispaikkoja, joista saaren itäosassa oleva Šarokin satama säilyi merkittävimpinä aina neuvostovuosiin asti. Bugrino syntyi 1920- ja 30-lukujen aikana Kolgujevin eteläosaan, paikkaan, joka oli toiminut 1800-luvun lopulta alkaen lähinnä pappien tukikohtana. Aluksi Bugrinoa kutsuttiinkin vain kauppa-asemaksiksi, mikä heijastaa sitä, että nenetsit ainoastaan kävivät etelärannikolla. (Nenetski avtonomnyj... 2001, 74.) Samalla tavalla nenetsit kävivät tai viettivät satamissa aikaa myös 1800-luvulla, jolloin erityisesti Šarok oli nenetsien ja venäläisten kohtaamisten ja kaupankäynnin tila (Saveljev 1850, 131; Trevor-Battye 2004, 348–349). Koulun perustaminen ja hallinnon kehittyminen toivat Bugrinoon lopulta myös nenetsejä, joille rakennettiin omia taloja huonekaluineen. 1970-luvun lopulla poronhoidossa siirryttiin vuoropaimennusjärjestelmään ja kaikkien nenetsien oletettiin muuttavan Bugrinoon. Näin kävikin vähitellen 1980-luvun kuluessa. (GANAO 7–5: 40, 7–22, 7–59: 153.) Asutuskeskukseen siirtymisen prosessi on ollut pitkä ja hitaahko, mutta

historiallisesti ja symbolisesti merkittävä muutos: se on tarkoittanut kokonaisen elämäntavan päättymistä ja monien keskeisten tilallisten toimintojen muokkautumista paikallaan pysyvään ympäristöön. 1900-luvun muutokset ovat luonnollisesti vaikuttaneet myös nenetsien tundrasuhteeseen. (Ks. Tuisku 1999.)

Tundra ja asutuskeskus muodostavat nykyisten Kolgujevilla asuvien nenetsien puheessa vastakohtaparin, johon latautuu monia moraalisia, historiallisia ja kulttuurisia arvoja. Tundran ja asutuskeskuksen dikotomia toistuu yleisemmin niin muiden nenetsien kuin muiden Venäjän pohjoisten kansojenkin parissa (Harjutši 2001, 48–49; Kerttula 2000, 28; Ljarskaja 2001; Rethmann 2001, 78; Tuisku 1999, 143–149). Tundra, joka vielä vuosisata sitten oli saarelaisten koti, edustaa tänä päivänä näkökulmasta riippuen ainoaa oikeaa nenetsien elintilaa tai jälkeenjääneen nomadisen elintavan maisemaa. Asutuskeskus kuvastaa tässä puheessa joko nenetsille sopimatonta paikkaa, joka tuottaa yhteisölle kärsimystä tai kehityksen mahdollisuudet tarjoavaa rakennetta. Diskurssissa itsessään asutuskeskuksen ja tundran suhde paljastuu moniulotteisemmaksi ja etenkin tundraan liittyvien mielikuvien kerrostuneisuus on helposti havaittavissa. Myös asutuskeskus merkitsee eri asioita eri henkilöille: ihmiset ovat olleet rakentamassa asutuskeskusta ja siihen kiinteästi liittyvää kollektiivitaloutta ja paikallishallintoa, minkä vuoksi monet identifioituvat voimakkaasti kyläyhteisöön ja erityisesti edesmenneeseen kolhoosiin. Joillekin Bugrino on ainoa mahdollinen asuinpaikka vieraaksi käyneen tundran ja liian etäisen mantereen välissä, toiset viettävät siellä ainoastaan talvet lasten koulunkäynnin vuoksi palatakseen tundralle heti kun se on mahdollista.

Vaikka tundra ei olekaan enää jokapäiväisen liikkeen ja elämän maisema, kolgujevilaiset liikkuvat siellä paljon niin kävellen, moottorikelkalla kuin niin sanotuilla *vezdehodeilla*, telaketjuilla kulkevilla miehistönkuljetusvaunuilla. Tundralla käydään metsästämisessä, kalastamisessa, keräämisessä marjoja ja sieniä. Useimmat tekevät tundralle ainoastaan päiväretkiä, mutta jotkut perheet oleskelevat erityisesti

kesällä viikkoja omilla mökeillään, jotka sijaitsevat noin päivän kävelymatkan päässä Bugrinosta. Tundralla käymistä ei voi yksioikoisesti pitää lomailuna tai vapaa-ajan viettämisenä, vaan siellä käyminen perustuu enemmänkin elinkeinoihin ja välttämättömyyteen, joita Neuvostoliitonjälkeisessä etnografiassa on kutsuttu elonjäämistaloudeksi (engl. *survival economy*) (Ziker 1999; laajemmin myös 2002, 29–62) tai perunaontologiaksi (engl. *potato onthology*) (Ries 2009, 188–203): taloudellinen epävarmuus kannustaa hankkimaan ravintoa itse. Tundralla käyminen pitää nähdä myös pidemmällä historiallisella ja kulttuurisella jatkumolla käytänteenä, joka on mielekäs ja merkittävä. Ne perheet, jotka edelleen viettävät pitkiä aikoja tundralla, edustavat Kolgujevilla arvostettuja poronhoitajaperheitä, vaikka heidän jäseniensä ei ehkä ole enää mukana kollektiivisessa poronhoidossa. (Ks. myös Lurje 2005, 339–340.) Tällaisten perheiden vanhimpia miehiä on usein suositeltu minulle informanteiksi, koska he tuntevat tundran/ koko saaren hyvin. (ven. *on horošo znajet tundru/ ves ostrov*).

Vaikka Bugrinossa asuvatkin nenetsit käyttävät edelleen tundraa kesällä ja talvella, harvat luonnehtisivat tuntevansa sen hyvin, sillä ”hyvin tunteminen” edellyttää jatkuvaa oleskelua ja laajoilla alueilla liikkumista. Tällaista tietoa on yhtäältä Kolgujevin poronhoitokollektiivin paimenilla, toisaalta ja ennen kaikkea niillä vanhuksilla, jotka ovat eläkkeelle asti eläneet tundralla. Huomionarvoista on myös se, että naiset eivät ole halukkaita kertomaan tundran paikoista, mikäli heiltä siitä erikseen kysyy, vaan he antavat mieluummin miesten kertoa Kolgujevin maisemista. Sel-laisetkin 1960- ja 70-luvuilla syntyneet, jotka ovat eläneet lapsuutensa tundralla, siirsivät vastuun tundraa kertomisesta vanhoille poronhoitajille. Aiemmasta jokapäiväisestä tiedosta on tullut ”viisautta”, jota vanhukset jakavat ”kultaisina sanoina” (Humphrey 1983, 230–231). Tundra on siis erilainen maisema eri saarelaisille silloin, kun siellä liikutaan konkreettisesti. Toisilla on enemmän tietoa ja varmuutta liikkua maisemassa, minkä vuoksi heitä myös kunnioitetaan.

Tundra ja asutuskeskus asettuvat vastakkain uskonnollisessa mielessä, sillä Bugrino näyttäytyy sekulaarina talouden ja hallinnon paikkana, jonne ei sijoitu uskomusperinnettä tai josta ei löydy pyhiä paikkoja. Virallisen Neuvostoliiton kielteinen suhtautuminen uskonnollisuuteen ei mahdollistanut kansanuskonnollisten käytänteiden jatkamista Bugrinossa, mutta tundran pyhiä paikkoja ei myöskään ehdoin tahdoin tuhottu. Paikat ovat ajan myötä menettäneet merkitystään, koska kollektiivitaloudessa poroja ei enää hoidettu perhekunnittain, vaan kahdessa suuremmassa prikaatissa. Saaren pyhät paikat ovat ennen kaikkea yksittäisten sukujen pyhiä paikkoja tai hautausmaita niillä mailla, joilla suvut ovat ennen vallankumousta liikkuneet. Kokonaisuudessaan nenetsit lukevat pyhiksi paikoiksi lukuisia, usein vältettäviä paikkoja, joilla on kertomusten mukaan joko kohdattu tuonpuoleisen edustajia, tai jonne saavutaan olemaan yhteydessä tuonpuoleisen kanssa. Prikaatijärjestelmä katkaisi perheiden liikkumisen myötä syntyvän suhteen sukumaisemiin ja sen paikkoihin, minkä vuoksi paikan taju on rakentunut suurimmaksi osaksi puheen välityksellä. Ateistinen valtakurssi sijoitti myös suullisen uskomusperinteen marginaaliin, arkipuheeseen ja areenoille, jotka sijaitsevat kotien suljettujen ovien takana. Silti tieto kansanuskonnolle merkityksellisistä paikoista ei ole 2000-luvulla yhteisön sisäistä, ulkopuolisilta salattua perinnettä, vaan yhteisössä epätasaisesti jakautunutta tietoa. Vaikka epäilemättä suurin osa Kolgujevin nenetseistä osaisi mainita esimerkiksi pyhiä paikkoja tai vanhoja hautausmaita ja kertoa niihin liittyvää perinnettä, harva osaa tundralla liikkua tulkita maisemaa tämän perinteen suhteen.

Uskomusperinteen aistiekologiaa

Nomadisten poronhoito-, metsästys- ja kalastusyhteisöjen maisemat rakentuvat toisin kuin maatalousyhteiskunnan: tila hahmotuu suurpiirteisemmin, sillä selkeitä rajoja huomionarvoisempia

ovat suunnat, tiet, maa- ja vesireitit, ylängöt, niemet ja saaret (Siikala & Ulyashev 2003, 154).¹ Pohjoisen Siperian poronhoitajien ja metsästäjien suhdetta maisemaan on viimeaikaisissa tutkimuksissa nimitetty tundran laiksi (ven. *zakon tundry*) tai aistiekologiaksi (engl. *sentient ecology*) (Anderson 2000, 116–131; Stammler 2005, 83–91; myös Ziker 2002.) Stammler viittaa tundran lailla tilassa valitseviin jokapäiväisiin ”menettelyohjeisiin”, joita ei opeteta sellaiseenaan vaan tundralla liikkumisen käytännöissä. Tundran laki ottaa huomioon kokonaisvaltaisesti alueen ja siellä elävät, myös yliluonnolliset olennot, ja säätelee käyttäytymistä. (Stammler 2005, 83–91.) Pohjois-Siperian evenkejä koskevassa etnografiassaan David G. Anderson käyttää aistiekologiaa kuvaamaan niin tundralla kuin kylässä asuvien evenkien vastavuoroista suhdetta maisemaan. Merkittävää on Andersonin tapa korostaa, että metsästäjät toimivat ja liikkuvat tundralla tietoisina siitä, että niin eläimet kuin tundrakin reagoivat heidän käyttäytymiseensä. (Anderson 2000, 116; ks. Oppaan ja Kallisen artikkelit tässä teoksessa.) Oikeanlainen suhde maahan edellyttää tiettyjen teknisten tietojen ja taitojen hallitsemista, maiseman piirteiden tuntemista, kykyä kuvitella, miten erityisesti saaliseläimet liikkuvat tässä maisemassa, mutta sitä kuvastavat myös tundralla liikkuvan herkkyyys, nöyryys ja vastavuoroisuus muita siellä liikkuvia olentoja kohtaan. Aistiekologia liittyy tietoon, joka perustuu oppimiseen käytännön kautta; tiedon kerääntyminen luo kunnioitusta yhteisössä, mutta lisää mahdollisuuksia toimia maastossa itsenäisemmin ja luoda henkilökohtaisia suhteita maisemaan. Koska tieto opitaan liikkumisen käytännöissä, se kiinnittyy ihmisen persoonaan, menneisyyteen, tietoisuuteen ja oikeanlaiseen suhteeseen maan ja eläinten kanssa. (Mt. 116–131; myös Habeck 2005, 132–135; ks. Tammiston artikkeli tässä teoksessa.)

¹ Tim Ingold ja Nuccio Mazzullo ovat saamelaisten paikkakäsityksiä tarkastellessaan todenneet saman seikan: suomalaisten kodin tiloiksi hakkaamat metsäaukiot asettuvat toisin kuin saamelaisten rajaamattomat ja avoimet reittien verkostot. (Mazzulo & Ingold 2008, 30–31.)

Sekä Stammlerin että Andersonin lähtökohtana on ollut häivyttää romanttista tundralla liikkumisen tai metsästyksen kuvaamista konkretisoimalla toimintatapojen taustalla olevia syitä ja ajattelu- tapoja. Vaikka he molemmat sisällyttävät niin kerronnan kuin uskonnolliset käsityksetkin kehyksiinsä, eivät he itse käsittele näitä teemoja aineistojensa kautta. Niinpä pyhät tai kansanuskonnon vuoksi muutoin vältettävät paikat ovat jääneet heidän tutkimuksissaan taustalle. Anna-Leena Siikala ja Oleg Ulyashev ovat hantien pyhistä paikoista kirjoittaessaan todenneet, että pyhät paikat muodostavat erityisen merkityksellisten paikkojen verkoston ja niiden henget ovat osa paikallista topografiaa, joka vaikuttaa jokapäiväiseen ympäristön käyttöön. Pyhyys vaikuttaa voimakkaimmin pyrkimyksenä välttää paikoilla käymistä: pyhät paikat eivät ole alueellisesti rajattuja eivätkä aidattuja paikkoja, mutta loukkaamattomia ja kiellettyjä, koska ne mahdollistavat yhteyden toiseen maailmaan. (Siikala & Ulyashev 2003, 153–158.)²

Anderson mainitsee, että evenkien metsästyskertomuksia voisi tulkita oikeutuksina maahan nimenomaan henkilökohtaisella tasolla ja ilmaisuna kertojien mahdollisuudesta liikkua tundralla itsenäisesti (Anderson 2000, 129). Paitsi että kertomukset edustavat tällaisia henkilökohtaisia näkemyksiä ja kokemuksia, on ne tärkeä nähdä myös yhteisöllisinä puheen tapoina ja muotoina. Ne epäilemättä heijastavat paikan tajua, joka palautuu ”paikallisten topografioiden, omaelämäkerrallisten mielikuvien ja sosiaalisten ajatusjärjestelmien käsitteellisiin yksityiskohtiin.” (Basso 1996, 84.) Käytännössä metsästyskertomukset kertovat metsästäjien omista maisematulkintoista, mutta tarjoavat mahdollisuuden yhteisöllistenkin käsitysten tulkittamiseen. Yhteisölliset käsitykset kiinnittyvät muun muassa elinkeinokäytänteisiin, joiden muutokset muuntavat myös suhteita paikkoihin ja maisemiin. Kerronta ei välttämättä sisällä eksplisiittisesti niitä uskomusperinteen osatekijöitä tai kokonaisuuksia, joihin

² Myös Art Leete (1996) on kiinnittänyt huomiota hantimetsästäjien teknisiin ja kansanuskontoon palaaviin suunnistamistapoihin.

se kiinnittyy, vaan tarjoaa ulkopuoliselle vihjeiden verkoston, jota tulkitsemalla perinteeseen on mahdollista tarttua. On tärkeä pitää mielessä, että metsästyskertomukset ovat itsessään osa sitä kertomusten ketjua, joka ”ei ainoastaan varusta maisemaa historialla, vaan myös tuonpuoleisen mielikuvilla.” (Siikala 1998, 16.) Tekstilähtöisissä maisematutkimuksissa käytetään usein kerrostuneisuuden metaforaa kuvaamaan sitä tapaa, jolla erilaiset ajassa muuttuneet merkitykset kasautuvat maisemaan: paikkapuhe heijastaakin yhtä hyvin maisemasuhteiden muutoksia kuin jähmeämpiä maisemaan liitettäviä mielikuvia. (Esim. Basso 1996; Raivo 1997, 13.) Puhe, erityisesti perinteeksi luokiteltava puhe, on kerrostunutta myös siinä mielessä, että sen muodot, ilmaisut ja sisällöt palautuvat aikaisempiin puheisiin (esim. Siikala & Siikala 2005, 31–32).

”Miten minä eksyin?”

Noin 60-vuotias Saša on elänyt koko elämänsä Kolgujevilla lukuun ottamatta lyhyitä mantereella vietettyjä työkeikkoja. Hän on elänyt lapsuutensa tundralla ja viettänyt siellä myös aikuisena jaksoja poronhoitajana. Sen lisäksi hän on ollut rakentamassa Bugrinoa ja toiminut siellä eri ammateissa. Tundralla on hänelle kuitenkin erityinen merkitys kotina. Bugrinossa häntä arvostetaan yhtenä parhaimpana saaren tuntijana, mikä ei palaudu ainoastaan hänen oleskeluunsa tundralla: sairastaessaan lapsena vakavaa sairautta Saša vietti kuuksia šamaani-isoisänsä hoidossa. Isoisä kertoi hänelle tarinoita saaren historiasta ja paikoista, minkä vuoksi Saša tuntee syvällisesti myös Kolgujevilla kerrottua ja laulettua suullista perinnettä. Hänen kiinnostuksensa kansanuskonollisia teemoja kohtaan käänsi lähes kaikki haastattelutilanteet uskomustarinoihin ja erityisesti memoraatteihin, jotka käsittelevät kertojan tai hänen lähipiirinsä uskonollisiksi tulkittuja kokemuksia. Memoraatit ovat kokemukerrontaa, jota kerrotaan hyvinkin erilaisissa, usein vapaamuotoisissa tilanteissa. Näiden kertomusten sisältö on usein perinteinen, mutta

muodoltaan niitä on hankala irrottaa keskustelusta, jossa kokemukset saattavat esiintyä joko juonellisesti kokonaisina tai ai-noastaan lyhyinä viittauksina kertomuksen avaintekijöihin. (Stahl 1977a, 20–23; Stahl 1977b, 14–15; Virtanen 1982, 172–174; memo-raateista Bennett 1999, 117; Butler 1992, 38–44.) Olen kerännyt tätä kerrontaa niin ihmisten välisiä keskusteluja kuuntelemalla että haas-tatteleamalla ihmisiä. Ensimmäisen kenttätyöni aikana vuonna 2000 Saša kertoi minulle haastattelutilanteessa, miten hän eksey kettua metsästäessään:

Sitten meidän suvullamme on sellainen hautausmaa, täällä lähellä kol-misenkymmenen kilometrin päässä, kahdenkymmenen, siis noin kol-menkymmenen kilometrin päässä täältä [Bugrinosta], idässä. Sinne on myös haudattu sellainen ihminen, joka koko ajan vetää puoleensa, mil-laisella säällä tahansa. Jos ihminen kulkee vähän pimeässä ja tietämättä, (...)ajatukset lähtevät jonnekin niin heti hän alkaa tälle hautausmaalle päin kaartumaan. Tiedän jo itsekin, sillä kerran keskellä kirkasta päivää, kun oli vain vähän sumua, alhaalla, maan pinnalla vain sumua ja ylhäällä taas aurinko oli hyvin näkyvissä ja oli hiljaista, hiljainen keli. Seurasin ketun jälkiä. Ja niin sitten päädyin tälle hautausmaalle eikä tältä hau-tausmaalta ei enää lähtenyt ketun jälkiä. Olin moottorikelkalla, jahtasin sitä ja kaikki ketun jäljet hävisivät. Katsoin joka puolelle ympärilleni eikä niitä ollut enää. ”Koloa ei tässä ole”, jatkan vielä pidemmälle, mutta koloa ei ole. Sitten sumu hälveni alhaalla, maan pinnan sumu lähti. Ja ajattelen: ”Hyvä on, lähdän asutuskeskukseen, kotiin.” Otin ja poltin tupakan ja lähdin sinne [Bugrinon] suuntaan. Jäljet olivat näkyvissä, omat jälkeni siis, tuulta kun ei ollut. Seuraan, mutta minä tulin taas takaisin. Ajat-telin: ”Jälkenihän lähtivät täältä, lähdän niitä jälkiä pitkin, joita pitkin kettua jäljitin.” Lähdin ja kuljin jonkin aikaa, kuljin, mutta jälkiäniäkään ei näkynyt enää. Kadotin omat jälkeni. ”Voi, ilmeisesti toiselta puolelta, pohjoiselta puolelta tulin taas tälle hautausmaalle,” ajattelen. Kävin siel-lä, tarkistin kaikki ja sitten etsin jälkiä, jotka olin aamulla tehnyt. Mutta niitä ei löydy, niitä, joita pitkin tulin päivällä, joita pitkin minun pitäisi palatakin. Menin, katsoin kyllä tarkkaan maata, olihan kirkasta, oli päi-vä. Katsoin, katsoin, mutta jälkiä ei ole, ei ole. Ja taas saavuin sille samalle hautausmaalle eikä jälkiäni ole, ei näy. ”Mihin jälkeni katosivat?” Ja sit-ten kolmannen kerran palasin, istuin alas ja ajattelin: ”Hyvä on,” sanon, ”en usko siihen, näihin satuihin.” Ennen sanottiin, että hautausmaalle

pitää laskea tupakkaa tai jos nuuskaat, sitten nuuskaa. Lasket käsistäsi. Ja jos poltat, jätät sinne sitten tupakkaa, heität poltettavaa. Mutta minä en uskonut. Lähdin taas: ”Hyvä on,” sanon, ”näkyvyys parani entises-tään.” Ajattelen: ”Miten minä eksyin? En ole koskaan eksynyt.” Lähdin, kuljen eteenpäin, kuljen ja taas toiselta puolelta ilmestyin samalle paikalle. ”No hyvä on”, poltin, siis heitin, heitin niille sinne kolme tupakkaa. Ja lähdin, ”hyvä on”, sanon. Ja lähdin enkä edes huomannut, niin hyvää vauhtia ilmeisesti tulin [Bugrinoon]. Joko päässäni ei ollut kaikki kohdallaan tai sitten jostain täältä olin jo tullut kuusi kilometriä sinne missä on mökki matkan varrella. ”Omituista”, sanon, ”miten mukavasti tulin”. Näes sinne on myös haudattu meidän isän äidin isä. Se vetää jatkuvasti ihmisiä puoleensa. Nimeltään, kutsutaan nimellä Sema, Semu, Semim Seno, Sema ja ilman mitään kutsuttiin häntä. (H2/03112000, 3–5.)

Saša toteaa ensin, että paikalle voi tietämättään joutua pimeällä tai huonolla säällä tai kun ajatukset ovat jossain muualla kun maisemassa. Tämän jälkeen hän kertoo itse eksyneensä paikalle kirkkaalla säällä ketun jälkiä seuratessaan, ne kadottaessaan ja yrittäneensä useamman kerran päästä paikalta omia jälkiään seuraamalla. Paikalta pääseminen ei kuitenkaan onnistu ennen kuin mies jättää paikalle tupakkaa. Tämän jälkeen paluu Bugrinoon tapahtuu kuin huomamatta ja kertoja epäilee olleensa paikalta lähtiessään itse asiassa jossain muualla.

Memoraatissa kuvataan kertomuksen toimijan ajatuksia suhteessa maisemaan ja siinä oleviin jälkiin. Mies yrittää ratkaista maisemaan eksymistään tarkastelemalla ympäristöä ja sen tarjoamia tulkintavihjeitä ja mahdollisuuksia. Pohdinnan taustalla on tietoa siitä, mitä maisemassa tavallisesti on tai mitä siinä voisi kyseisessä kontekstissa olla, miten siinä voi tai tulisi liikkua. Tämä pohdinta heijastaa miehen maisemasuhdetta ja tietoa, jota voidaan nimittää aistiekologiaksi. Se on rakentunut hänen liikkueensa tundralla niin poronhoitajana neuvostoprikaatissa, mutta myös lapsena, jolloin hän on kulkenut perheensä mukana nimenomaan näillä, suvun sukumailla. Suhde on rakentunut myös aiempien metsästysretkien perusteella ja on sikäli henkilökohtaisempi: tämä omakohtainen suhde heijastuu kertomuksessa käsityksenä siitä, että kertojalla on kyky ja siten myös

oikeus käyttää metsästysmaita. Pohdinta kuvaa miehen sisäistä pu-
 hetta, joka on lähes sanatonta, koska siinä ihminen kommunikoi it-
 sensä kanssa ajatuksen tasolla niin, että laajat merkitys- ja assosiaa-
 tiokentät liukuvat mielen läpi verbalisoitumatta koskaan täydellisesti
 (Vygotski 1982, 230–234).³ Sanattomuus palautuu myös oppimis-
 prosessiin, joka on tapahtunut toiminnan, ei ainakaan täysin puheen
 myötä: tietoa ei ole opittu sanallisesti eikä sitä aina ole tarkoituksen-
 mukaistakaan esittää sanoin.

Memoraatin sisäinen puhe liittyy alussa metsästyskontekstiin ja
 metsästäjän toimijuuteen. Yllättäen hävinneet ketun jäljet herättävät
 luonnollisen epäilyn ketunpesästä, mutta sellaista ei löydy maisemas-
 ta. Mies päättää lopulta seurata omia jälkiään takaisin asutuskeskuk-
 seen; jäljet johtavat takaisin mäelle tai niitä ei näy lainkaan. Jo tämän
 vuoksi mies pohtii kansanuskonnollisen tulkinnan mahdollisuutta,
 mutta pitäytyy silti aiemmassa ratkaisumallissaan eli koettaa löytää
 takaisin rationaalisempien vihjeiden perusteella. Tämä memoraatti
 keskittyy ennen kaikkea näköhavaintoihin ja sekä ketun että metsäs-
 täjän omien jälkien tarkasteluun. Muissa metsästyskertomuksissa ni-
 metään muitakin maiseman elementtejä, kuten jokia, mäkiä ja teitä,
 jotka ovat nopeita ja lähes huomaamattomia vilkaisuja horisonttiin
 tai sen eteen. Näköhavaintojen lisäksi on syytä huomioida, että mies
 on liikkeellä moottorikelkalla ja mainitsee kertomuksen johdannos-
 sa, että kyseiselle haudalle eksyy helposti pimeällä tai mikäli ei ole
 täysin valppaana. Vaikka nenetsit käyttävätkin moottorikelkkaa ny-
 kyään usein etenkin metsästys- ja kalastusretkillä, reellä tai kävellen
 liikkumista pidetään ideaalina tundralla liikkumisen tapana. Sano-
 taan, että reellä tai kävellen ympäristöä on helpompi havainnoida,
 sillä itse liike on erituntuista ja äänimaailma täysin toisenlainen.
 Tällaiset käsitykset liittyvät maiseman havainnoinnin kokonaisval-

³ Seppo Knuutila (2003) on suomalaisten eksymiskertomusten yhteydessä käyttä-
 nyt lotmanilaisittain autokommunikaation termiä kuvaamaan vastaavia ajatuspro-
 sesseja. Ssorin-Chaikov (2003, 150–154) on kuvannut evenkien yhteistyötä sisä-
 isen puheen termillä.

taiseen ja monien aistien yhtäaikaiseen käyttöön, joka on arkipäivässä toistuvaa mutta harvoin eksplisiittisesti esiintuotua toimintaa. Moottorikelkalla liikkuminen selittää osittain miehen eksymistä hautausmaan lähettyville, maisemaan, jota tavanomaisesti vältellään. Miehen ajatusprosessi heijastaa yhtäältä ylpeyttä, poronhoitajan ja metsästäjän itsearvostusta (”en ole koskaan eksynyt”) ja epäuskoa (”en usko näihin satuihin”). Palattuaan vielä kerran hautausmaalle mies kuitenkin päättää koettaa tuntemiaan kansanuskonnollisia keinoja ja ihmettelee, miten nopeasti hän palaakaan Bugrinoon. Myös paluu sijoittuu, kuten mäelle joutuminen ja sinne juuttuminen epätavallisen kontekstiin. Kotiinpaluun helppous viimeistelee tulkinnan siitä, että mäelle juuttumisen aiheutti šamaanin henki.

Gillian Bennett on todennut, että memoraattien kerronta sisältää dialektisen asenteen, jonka avulla yhtäältä puolustetaan omaa kokemusta, toisaalta tehdään siitä uskottavampi myös suhteessa mahdollisiin vasta-argumentteihin. Bennett nimittää tätä kertojan sisäiseksi dialektiikaksi. Olennaista on havaita, että memoraatit käsittelevät muutakin kuin itse yliluonnollisen kohtaamista: niissä myös neuvotellaan jatkuvasti kuulijoiden ja mahdollisen muun yleisön kanssa totuusarvoista, muistin tarkkuudesta ja kokemusten merkityksistä. (Bennett 1999, 117–134.) Sen lisäksi, että sisäinen dialektiikka, jota olen edellä tarkastellut sisäisenä puheena, on neuvottelua yleisön kanssa, voi se aidosti heijastaa myös kokijan tekemiä havaintoja kokemustilanteessa. Havainnot korostavat yliluonnollista tulkintaa, jonka toimija on tehnyt eksyessään ja jonka hän myös muodostaa memoraatin kuuntelijoille. Memoraatissa ”ympäristö antaa jollakin merkillisellä tavalla vääriä viestejä” (Knuutila 2003,143), mikä muuttaa koko tilanteen tulkinnallisen kehyksen. Maiseman tuntijan jatkuva kehässä kiertäminen tutussa maisemassa, mutta siinä perinteen merkitsemässä paikassa tulkitaan lopulta šamaanin hengen vaatimaksi tupakkauhriksi.

Maiseman ja sen antamien outojen viestien tai liikkumisen epäonistumisen tulkintakehys on kansanuskonnollinen ja se kytkeytyy šamanistiseksi kutsuttavaan malliin (ks. Siikala 1999, 50–53). Me-

moraatissa mies jumittuu vanhan Semen-šamaanin haudalle, joka vetää ihmisiä puoleensa. Semen oli kertomusperinteen ja muisteluiden mukaan yksi Kolgujevin voimakkaimmista šamaaneista, mutta myös ensimmäisiä saarelle muuttaneita nenetsejä. Memoraatin kertoja viittaa lyhyesti (šamaanien) hautausmaihin liittyvään uskomusperinteeseen kommentoidessaan memoraattia: ”Ennen sanottiin, että hautausmaalle pitää laskea tupakkaa tai jos nuuskaat, sitten nuuskaa. Lasket käsistäsi. Ja jos poltat, jätät sinne sitten tupakkaa, heität poltettavaa.” Nykyään Kolgujevillä useimmin toistuva hautausmaihin liittyvä uskomus on, että niitä on syytä välttää, sillä kuolleet saattavat vetää puoleensa. Tämä palautuu käsitykseen, jonka mukaan kuolleen varjosielu jää maan päälle joksikin aikaa kuoleman jälkeen. Kuolemassa niin sanottu henkisielu poistuu ihmisestä aliseen tuonelaan, jota Ngaa, alisen voimakkain henkiolento, apuhenkineen hallitsee. Tuonela on kolmesta alisesta maailmasta alisin. Varjosielu poistuu aliseen, mutta voi sitä ennen ilmestyä erityisesti pimeään aikaan. (Lehtisalo 1924, 115.) Venäläisen etnografin, Ljudmila Homitšin (1966, 222), mukaan nenetsien uskomuksissa kuolleet jatkavat elämää maan päällä varjosielussaan kolme tai seitsemän vuotta fyysisestä kuolemastaan, minkä jälkeen heidät siirretään rituaalisesti aliseen maailmaan.

Šamaanin kuolema on jo sinänsä poikkeuksellinen hetki yhteisön elämässä, mutta memoraatit muistuttavat, että kuoltuaankaan šamaani ei jätä yhteisöään (myös Pentikäinen 1990, 116). Šamaanin kuolema ei ole erityinen ainoastaan, koska hän on ollut eläessään tietynlainen yhteisöllinen johtaja. Šamaanin kuolema on poikkeuksellinen myös, koska juuri šamaanit pystyvät elinaikanaan vierailemaan tuonpuoleisessa ja saattamaan yhteisön kuolleita jäseniä aliseen maailmaan. Heillä on uskomusperinteeseen nojaavaa, tuonpuoleista maailmaa koskevaa tietoutta, joka on yhteisön sisälläkin rajattua tietoa. (Siikala 1999, 43–44, 51.) Voimakkaiden šamaanien sielujen saattaminen tuonpuoleiseen on vaatinut toisen šamaanin apua, mutta nenetsien perinnetieto kertoo tapauksista, joissa šamaanin henki ei ole poistunut kokonaisuudessaan, vaan jäänyt kuljeskele-

maan maan pinnalle. Jotkut tarinat kertovat yhteisöä tietien tahtoen kiusaavista šamaanien hengistä, toisissa šamaanivainajat suojelevat omaisiaan epäonnelta ja alisen maailman hengiltä. (Lehtisalo 1924, 128–129, 137.) Koska šamaanien henget ovat voimakkaampia, ne on Homitšin mukaan attribuutteineen haudattu erityisille paikoille ja erityisjärjestelyin. (Homitš 1981, 12, 36–38; Lehtisalo 1924, 128.) Näin on tehty myös Kolgujevillä, jossa šamaaneja on haudattu kolmelle eri paikalle. Niinpä memoraatissa paikka sinänsä ei vedä ihmisiä puoleensa, vaan Semenin henki, joka vaatii uhriksi tupakkaa tai nuuskaa: kettu, jota metsästäjä ajoi, johdatti hengen luokse. Paikalle juuttunut pääsee jatkamaan matkaansa tai palaamaan kotiinsa vasta uhrin jälkeen. Samankaltaisia uskomuksia liitetään muihinkin šamaanien hautoihin (Homitš 1981, 12) nenetsien parissa. Kolgujevillä on myös paikkoja, joissa ei ole šamaania haudattuna, mutta jotka puheiden mukaan niin ikään vetävät puoleensa ja vaativat tupakkauhria. Näihin paikkoihin liittyy toisenlaisia kansanuskonollisia latauksia.

Metsästyskertomuksille ja erityisesti tällaisille memoraateille on tyypillistä että kertoja ja kertomuksen toimija on mies, joka on lähtenyt tundralle yksin.⁴ Nenetsien uskomustarinoissa ja myyteissä on tavanomaista, että oudonnäköinen tai oudosti käyttäytyvä saaliseläin houkuttelee sankarin hengen luokse, jotta sankari voisi palvella henkeä (esim. Kuprijanova 1960, 51; Lehtisalo 1924, 12, 25–26, 34–35, 86–89, 93–94). Yksin tundralle lähteminen merkitsee yhteisön piiristä etääntymistä niin fyysisesti kuin sosiaalisestikin (ks. myös Kögäs-Maranda 1967, 91; Tarkka 2005, 292–295; ks. Oppaan ja Tammiston artikkelit tässä teoksessa).⁵ Vanhemmat metsästäjät eivät ole arvostettuja ainoastaan sen tiedon vuoksi, joka heillä on saaren

⁴ Vastaavasti naisten kansanuskonollisista kokemuksista kertovat tarinat alkavat siitä, että nainen on kodassa tai kotona joko yksin tai yksin myöhään valveilla (esim. Lehtisalo 1924, 84, 137).

⁵ Kögäs-Maranda ja Tarkka käsittelevät suomalaisten metsänpeittooperinnettä, jonka konteksti on täysin erilainen.

fyysisestä maisemasta, eläinten liikkeistä, olinpaikoista ja käyttäytymisestä. Heidän arvostuksensa pohjautuu myös kertomusperinteen tuntemukseen, tietoihin ylikuonnollisen asuinpaikoista, kykyihin toimia joustavasti ja vastavuoroisesti myös, kun he kohtaavat ylikuonnollisen.

Lopuksi

Tundralla liikkuvien, paimentolaiselämää elävien nenetsien kertomusperinteessä tuonpuoleiseen päättyneeltä metsästysretkeltään saapuva sankari palaa aina kodalleen, jossa vaimo tai isoäiti odottaa häntä. Kota ja sen ympärille rakennettu kotakylä muodostavat tundralle yhteisöllisen paikan, jota vasten laajempi tundran maisema asettuu. Kotakylä rakennetaan vuosittain samankaltaisena toistuvan jutaamisreitit varrelle lähes samoihin paikkoihin, mikä edelleen kiinnittää yhteisön kiinteästi tietyille reitille. Miesten metsästysmatkat suuntautuvat aina tämän yhteisöllisen maiseman ulkopuolelle, jossa uskomusperinteen mukaan elää henkiolentoja, mutta jossa miehet ovat alttiita ylisen ja alisen henkien kutsuille. Edellä esitetty memoraatti sijoittuu tällaisen perinteen jatkumolle, mutta poikkeaa ratkaisevasti käsityksessään yhteisöllisestä maisemasta. Memoraatti on kerrottu Bugrinon asutuskeskuksessa, jossa asuvat nenetsit eivät enää liiku tundralla vaan käyvät siellä — vaikkakin toistuvasti. Toisin sanoen tundra ei ole enää elämisen maisema, vaan erillisten metsästys- kalastus ja keräilyretkien kohde. Tundralla tapahtuva poronhoito on elinkeino muiden joukossa; ainoastaan vähemmistö yhteisön jäsenistä toimii poronhoidon parissa. Metsästysmaisemana tundra on edelleen yhteisön ulkopuolinen tila, jossa on aina ylikuonnollisen kohtaamisen vaara tai mahdollisuus. Tundran vastakohtana toimiva asutuskeskus on kuitenkin toisenlainen yhteisö kuin se kotakylä, joka aiemmin toimi metsästäjien omana yhteisönä. Bugrino on paikallaan pysyvä keskus, jonka ulkopuolelle tundra sijoittuu.

Tundralla eksyminen ratkaistaan tavanomaisesti eksymispaikkaan liittyvien piirteiden avulla. Paimenet ja metsästäjät sekä osoittavat kykynsä paimenina ja metsästäjinä taitojensa perusteella että toimivat niiden pohjalta ollessaan yksin tundralla. Tundralla liikutaan useimmiten yhdessä muiden kanssa, mutta etenkin metsästäessä nenetsit käyvät yksin. Metsällä tarvittavat taidot hankitaan kuitenkin yhteisöllisesti toisten esimerkistä oppien, mutta myös toisten kerrontaa kuunnellen. Paikan taju rakentuu niin ruumiillisissa kuin kielellisissä käytänteissä. Suullinen perinne sekä heijastaa, ylläpitää että muuntaa nenetsien paikantajua. Memoraatti korostaa, että entiseen nomadiseen poronhoitoon kiinnittynyt paikkojen verkosto on merkittävä myös Bugrinoon asettuneiden nenetsien keskuudessa, mutta kansanuskonollisten vihjeiden käyttämisestä neuvotellaan ainakin metsästyskertomuksissa. Edellä esitelty memoraatti osoittaa, miten metsästämään lähtevälle miehelle on äärettömän tärkeää osata tulkita liikkeensä kaiken sen tiedon perusteella, jota hänellä on maisemasta. Tässä mielessä esitellyn memoraatin kansanuskonollinen tulkintakehys ennen kaikkea korostaa miehen maisematuntemusta: maiseman tavanomainen tulkinta aiheuttaa ainoastaan kehässä kulkemista, mikä taas synnyttää kansanuskonollisen tulkintakehyyksen. Tämä kehys tukee myös aikaisempia, tavanomaisesta poikkeavia havaintoja.

Lähteet

- Anderson, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*. Oxford: Oxford University Press.
- Basso, Keith H. 1996. Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. Teoksessa Steven Feld & Keith H. Basso (toim.): *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 53–90.
- Bennett, Gillian 1999. "Alas, Poor Ghost!". *Traditions of Belief in Story and Discourse*. Logan: Utah University Press.
- Butler, Gary R. 1992. Authority, and Communication in Traditional Narrative Discourse. *The Journal of American Folklore* 105:415, 34–56.

- Buturlin, S.A. 1903. Predvaritelnyj kratki ottšet o pojezdke na ostrov Kolgujev letom 1902 goda. *Izvestija imperatorskago ruskogo geografitšeskogo obštšestva* 39, 228–248.
- Davydov, A. N. 2006. Etnohabitat na kraju ojkumeny: Nentsy ostrova Kolgujev. Teoksessa E.A. Pivneva (toim.): *Mežetnitišeskije vzaimodejstvija i sotsiokulturnaja adaptatsija narodov severa Rossii*. Moskva: Izdatelski dom "Strategija", 34–60.
- GANAO. Nenetsien autonomisen piirikunnan valtionarkisto. H2/03112000, 3–5. Haastattelu 3.11.2000 Bugrinossa. Mies. Aineisto kirjoittajan hallussa.
- Habeck, Joachim Otto 2005. *What it Means to be a Herdsman: the Practice and Image of Reindeer Husbandry Among the Komi of Northern Russia*. Münster: LITVerlag.
- Harjutši, G. P. 2001. *Traditsii i innovatsii v kulture nenetskogo etnosa (vторая половина XX века)*. Tomsk: Izdatelstvo Tomskogo Universiteta.
- Homitš, Ljudmila Vasiljevna 1966. *Nentsy. Istoriko-etnografitšeskije otšerki*. Moskva: Nauka.
- Homitš, Ljudmila Vasiljevna 1981. Šamany u nentsev. Teoksessa I. S. Vdovin (toim.): *Problemy istorii obštšestvennogo sozdaniija aborigenov Sibiri*. Lenigrad: Nauka, 5–41.
- Humphrey, Caroline 1983. *Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerttula, Anna M. 2000. *Antler on the Sea: the Yup'ik and Chukchi of the Russian Far East*. Ithaca: Cornell University Press.
- Knuuttila, Seppo 2003. Eksyminen. Teoksessa Yrjö Sepänmaa & Liisa Heikkilä-Palo & Virpi Kaunio (toim.): *Metsään Mieleni*. Helsinki: Maahenki Oy, 136–149.
- Kuprijanova, Zinaida N. 1960. *Nenetski folklor. Utšebnoje posobije dlja pedagogitšeskih utšilišč*. Leningrad: Gosudarstvennoje utšebno-pedagogitšeskoje izdatelstvo ministerstva prosveščeniija RSFSR.
- Köngäs-Maranda, Elli 1967. The Cattle of the Forest and the Harvest of Water: the Cosmology of Finnish Magic. Teoksessa June Helm (toim.): *Essays on the Verbal and Visual Arts*. Seattle: University of Washington Press, 84–95.
- Lehtisalo, Toivo 1924. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ljarskaja, E.V. 2001. Kulturnaja assimiljatsija ili dva varianta kultury? Teoksessa A. K. Bajburin & V. B. Koslova (toim.): *Antropologija. Folkloristika*.

- Lingvistika: Sbornik Statej.* Sankt-Peterburg: izdatelstvo Jevropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Lurje, M. L. 2005. Etnokulturnaja i sotsialno-demografitseskaja karakteristika. Teoksessa V.M. Makajev (toim.): *Nenetski avtonomnyj okrug. Sovremennoje sostojanije i perspektivy razvitija.* Sankt Peterburg: Gosudarstvennaja poljarnaja akademija.
- Mazzullo, Nuccio & Tim Ingold 2008. Being Along: Place, Time and Movement among Sámi People. Teoksessa Jørgen Ole Bærenholdt & Brynhild Granås (toim.): *Mobility and Place: Enacting European Peripheries.* Aldershot: Ashgate Publishing, 27–38.
- Nenetski avtonomnyj... 2001. *Nenetski avtonomnyj okrug. Entsiklopeditsjeski slovar.* Moskva: Dom Knigi ”Avanta+”.
- Pentikäinen, Juha 1990. *Suomalaisen lähtö: kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Raivo, Petri 1997. *Maiseman kulttuurinen transformaatio: ortodoksinen kirkko suomalaisessa kulttuurimaisemassa.* Oulu: Oulun yliopisto.
- Rethmann, Petra 2001. *Tundra Passages. History and Gender in the Russian Far East.* University Park: Pennsylvania State University Press.
- Ries, Nancy 2009. Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia. *Cultural Anthropology* 24:2, 181–212.
- Saveljev, A. 1850. Ostrov Kolgujev. *Arhangelskija gubernskija vedemosti* 18, 128–131.
- Siikala, Anna-Leena 1998. Spatial Memory and Narration. Oral History and Traces of the Past in a Polynesian Landscape. *Suomen Antropologi* 23:2, 4–19.
- Siikala, Anna-Leena 1999. *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena & Jukka Siikala 2005. *Return to Culture. Oral Tradition and Society in the Southern Cook Islands.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Siikala, Anna-Leena & Oleg Ulyashev 2003. Landscape of Spirits: Holy Places and Changing Rituals of the Northern Khanty. *Shaman* 11: 1 & 2, 149–176.
- Ssorin-Chaikov, Nikolai V. 2003. *The Social Life of the State in Subarctic Siberia.* Stanford: Stanford University Press.
- Stahl, Sandra K. D. 1977a. The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. *Fabula* 18:1, 18–39.
- Stahl, Sandra K. D. 1977b. The Personal Narrative as Folklore. *Journal of the Folklore Institute* XIV (1–2), 9–30.

- Stammler, Florian 2005. *Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property, and Globalisation at the "End of the Land"*. Münster: LITVerlag.
- Šrenk, Aleksandr 1855. *Putešestvije k severo-vostoku Evropejskoj Rossii šrez tundry samojedov k severnym Uralskim goram*. SPb: Tipografija Grigorija Trusova.
- Tarkka, Lotte 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Trevor-Battye, Aubyn 2004. *Ice-Bound on Kolguev*. Elibron (ilm. alun perin 1895).
- Tuisku, Tuula 1999. *Nenetsien ankarat elämisen ehdot tundralla ja kylässä. Poronhoidon sopeutusstrategiat ja delokalisoitumisprosessi Nenetsiasassa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Tuisku, Tuula 2001. The Displacement of Nenets Women from Reindeer Herding and the Tundra in the Nenets Autonomous Okrug, Northwestern Russia. *Acta Borealia* 18:2, 41–60.
- Virtanen, Leea 1982. Henkilökohtainen kerronta. Teoksessa Irma-Riitta Järvinen & Seppo Knuutila (toim.): *Kertomusperinne: kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 169–223.
- Vygotski, Lev Semjonovič 1982. *Ajattelu ja kieli*. Espoo: Weilin + Göös.
- Ziker, John 1999. Survival Economy and Core-Periphery Dynamics in the Taimyr Autonomous Region, Russia. *Anthropology of East Europe Review* 17(2), 1–10.
- Ziker, John 2002. *Peoples of the Tundra: Northern Siberians in the Post-communist Transition*. Prospect Heights: Waveland Press.

Vallan kieli ja mieli: Paikan menetyksiä Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran alueilla

Anneli Meriläinen-Hyvärinen, Kristiina Korjonen-Kuusipuro ja Anna-Liisa Väyrynen

Johdanto

Artikkelin lähtökohtana on kolme paikkaa, Vuoksen vesistö, Sodankylän Lokka ja Sotkamon Talvivaara, jotka ovat joutuneet suurten muutosten kohteiksi ja joihin liittyy inhimillisiä menetyksiä. Ne ovat kukin omana aikanaan olleet useille ihmisille erityisiä elämän kiinne-kohtia ja ovat sitä edelleen siitä huolimatta, että yhteydet kyseisiin paikkoihin ovat ratkaisevasti muuttuneet. Tarkastelemme tässä artikkelissa näitä paikkoja elettyinä ympäristöinä, inhimillisen toiminnan konteksteina, joihin liittyy kokemuksia, merkityksiä ja muistoja. (Karjalainen 1995, 86, 91–92.) Maailma nähdään, tulkitaan ja ymmärretään aina jostakin paikasta käsin, ja ihmisen suhde ympäristöön voidaan selittää hänen paikoille antamiensa merkitysten pohjalta. Tällöin ymmärryksemme paikasta, sen historiasta ja paikkasuhteesta on henkilökohtainen, kokemuseräinen ja kontekstuaalinen. (Kainulainen 2005, 88, 92, 106; Karjalainen 2006, 83. Paikan ja maiseman käsitteestä ks. Lounelan artikkeli tässä teoksessa.)

Tarkastelun kohteina ovat seuraavat prosessit: 1. Vuoksen voimataloushankkeet sekä II maailmansodan alueelliset menetykset

1920-luvulta näihin päiviin, 2. Lokan tekoallashanke 1950-luvulta 2000-luvulla ja 3. Talvivaaran kaivosohjelma 2000-luvulla. Näissä prosesseissa ihmiset ovat tunnistaneeet vallan, sen läsnäolon ja vaikutuksen elämässään sekä tiedostaneet omat mahdollisuutensa ja asemansa suhteessa valtaan. Kyseisiä prosesseja selvitetään aineistolähtöisesti kokemusperäisestä viitekehiksestä. Keskeisessä asemassa on se, miten yhteiskunnalliset vallankäytön prosessit ovat vaikuttaneet ihmisten elämään ja elämäkerrallisiin paikkasuhteisiin.

Yleisesti vallalla tarkoitetaan jonkun oikeutta tai mahdollisuutta hallita jotakin tai päättää jostakin. Tässä artikkelissa valta ei toteudu tiettyinä rakenteina, instituutiona, ominaisuutena tai kykynä, vaan se liittyy monitulkinnallisiin strategisiin tilanteisiin muodostaen jatkuvasti muuttuvia valtasuhteita. (Alhanen 2007, 120; Foucault 1998 [1976], 69–70; Mills 2003, 35.) Näitä suhteita voidaan tarkastella vallan diskursseina: sosiaalisen todellisuuden kehyksinä, jotka voivat olla kielellisiä tai fyysisiä. Kielellinen vallan diskurssi muodostuu puhutuista ja kirjoitetuista kertomuksista, käsitteistä ja ideologioista sekä kulttuurisista käytänteistä ja menettelytavoista. (Barnes & Duncan 1992, 8; Peet & Watts 2004, 14.) Fyysinen vallan diskurssi ilmenee artikkelissa kahdella tavalla. Toisaalta se liittyy ruumiin tuntemuksiin, toisaalta ympäristössä näkyviin rakenteisiin, esimerkiksi maastossa oleviin rajoihin ja merkkeihin, jotka ihmiset ovat tulkinneet vallan ilmentymiksi, vaikutukseksi ja läsnäoloksi. (Vrt. Kinnunen 2008, 16–17; Pietikäinen & Mäntynen 2009, 11–15; 22–28.)

Paikan menetykseen liittyy usein nostalgia, koti-ikävä ja kai-puun tunne, joka sisältää sekä unohtamista että muistamista. (Godfrey & Richardsson 2004, 146; Korkiakangas 1999, 171–172.) Joskus menetykseen liittyy myös kulttuurinen trauma, joka muuttaa ihmisen identiteettiä ja tulevaisuutta lopullisesti. Se voi ilmetä muistelukerronnassa, jossa se on tulkittavissa esimerkiksi vaikenemisestä ja tauoista haastatteluissa. Tällöin ne ovat osa kulttuurisen trauman ilmentämistä. (Alexander ym. 2004, 1–2. Paikan menetyksestä ks. Tammiston artikkeli tässä teoksessa.)

Valta ei ole pelkästään ulkopuolinen voima, vaan se on kaikkialla läsnä olevaa. Siksi vallan kokemuksissa on usein kyse asymmetriasta, vallan epätasaisesta jakautumisesta. (Philips 2001, 190; Massey 1991, 63; Mills 2003, 35.) Tarkastelun kohteena olevat kokemukset osoittavat, että valta-asetelmat eivät ole pysyviä, vaan valtatilat ovat jatkuvasti käynnissä olevia, päällekkäisiä ja epävakaita prosesseja. Yhdessä ja erikseen nämä eri tekijät ovat muokanneet ihmisten todellisuutta niin, että heille on syntynyt kokemus vallasta: vallan kieli ja mieli, joka viittaa ihmiseen kokonaisvaltaisesti, tuntevana olentona. (Valtion ja paikallisyhteisön välisistä valtasuhteista, valta-asemien rakentumisesta ja vaikutuksista ks. Lounelan artikkeli tässä teoksessa.)

Vuoksi, Lokka ja Talvivaara

Vuoksi

Saimaalta Laatokkaan virtaavan Vuoksen jokilaakson asukkaiden kokemukset vallasta ja menetyksistä liittyvät kahteen erilliseen, toisiinsa kietoutuvaan prosessiin. Ensimmäinen menetys koettiin 1920-luvulta alkaen, kun luonnontilaisen Vuoksen yläjuoksu valjastettiin voimatalouden tarpeisiin, ja Vuokseen rakennettiin viisi voimalaitosta. Mieliinpainuvin kokemus alueen asukkaille on ollut Imatran voimalaitoksen rakentaminen (1922–1929), sillä se tuhosi merkittävän luonnonnähtävyyden, Imatran kosken. Vuoksen alue teollistui nopeasti, kun puunjalostus- ja metalliteollisuutta keskittyi joen yläjuoksulle. Paikalliselle väelle teollistumiskehitys oli tärkeää, eikä rakentamisvaiheessa soraääniä sitä vastaan juuri kuultu. Vasta nyt alueella asuneet ihmiset ovat ryhtyneet miettimään niitä arvoja, jotka rakentamisen aikana menetettiin.¹

¹ Artikkelii liittyy Oulun yliopiston kulttuuriantropologian väitöskirjatutkimukseen, *Yhteinen Vuoksi. Ihmisen ja ympäristön kulttuurinen vuorovaikutus Vuoksen jokilaaksoissa 1800-luvulta nykypäiviin*.

Toinen Vuokseen liittyvä menetys koettiin vuonna 1944, kun Suomi jatkosodan seurauksena joutui luovuttamaan Karjalankannaksen ja lähes koko Vuoksen jokilaakson Neuvostoliitolle. Suomen puolelle Vuoksea jäi noin 14 kilometriä. Joki muuttui kahden valtion yhteiseksi resurssiksi, ja sen käytöstä neuvoteltiin useita sopimuksia. Aluemenetysten ja kotien menetysten ohella keskeisiksi kysymyksiksi nousivat: Kuka omistaa Vuoksen veden? Minkälaisia muutoksia yhteishallinta aiheuttaa? Kuka päättää, kuinka paljon vettä Vuokses- sa virtaa?

Lokka

Lokan tekoallasta alettiin rakentaa 1960–70 -lukujen taitteessa maamme energian tuotannon turvaamiseksi. Alustavia suunnitelmia altaan rakentamiseksi oli tehty jo 1940-luvulla, mutta varsinaiset suunnittelutyöt alkoivat 1950-luvun puolivälissä. Lopullisen, vuonna 1966 valmistuneen suunnitelman mukaan Lokan tekoallas tuli sijaitsemaan Sodankylän kunnan pohjoisosassa, laajan aapasuoalueen, Posoaavan keskellä. Vesivoiman rakentaminen uskottiin Kemijoki Oy:lle, uudelle valtioonemmistöiselle yhtiölle.²

Prosessin seurauksena veden alle jäi kolme kylää, Korvanen, Riesto ja Kurujärvi sekä iso osa Mutenian ja Lokan maa-alasta. Mutenian talot eivät jääneet veden alle, mutta tilat menettivät valtaosan viljelyksistään ja kävivät elinkelvottomiksi. Kemijoki Oy lunasti itselleen kyseiset maat 1950- ja 1960-luvun taitteessa, ja alueen asukkaat joutuivat muuttamaan kylistään. Ne perheet, jotka jatkoivat poronhoitoa, muuttivat pääasiassa allasalueen reunalle, Vuotsoon, vuonna 1966 perustetulle asutusalueelle. Varsinkin Kurujärveltä muuttaneet asukkaat hakeutuivat siellä toistensa naapureiksi.

² Artikkelin liittyä Oulun yliopiston Giellagas-instituutin saamen kulttuurin väitöskirja- tutkimukseen, *Hukutetut kylät. Lokan tekoaltaan allasevakkojen selviytyminen uudella asuinsijoilla 1950-luvulta 2010-luvulle*.

Asuinalueiden lisäksi ihmiset menettivät poron laidunalueita sekä kalavedet, jotka olivat olleet paikallisten sukujen nautinnassa. Uu-
silla asuinalueilla pyrittiin jatkamaan perinteistä monitoimitaloutta:
poronhoitoa, kalastusta ja pienimuotoista maatilataloutta. Kaikkien
kohdalla se ei ollut mahdollista, sillä monella perheellä oli edessään
vuotuiskiertoon perustuneen luontaistalouden jonkinasteinen mur-
ros. Kokonaisuudessaan allasprosessi katkaisi sukupolvien mittaisen
paikkasuhteen, vaikutti ratkaisevasti toimeentulon hankintaan sekä
elinkeinorakenteeseen ja oli tunnetasolla raskas prosessi.

Talvivaara

Sotkamolainen Talvivaaran Kaivososakeyhtiö tulee olemaan yksi
Euroopan suurimpia nikkeli-kaivoksia. Sen kaivospiirien kokonais-
pinta-ala on noin 61 neliökilometriä. Alueella on nikkeliä, sinkkiä,
kuparia, kobolttia ja uraania. Talvivaaran esiintymät sisältävät kaksi
monimetallista malmiota, Kuusilammen ja Kolmisopen alueet. Mo-
lemmilla alueilla on ollut loma-asutusta sekä jonkin verran pysyvää
asutusta.³

Yleinen asenne Talvivaaran kaivosta kohtaan on ollut alusta alkaen
myönteinen niin paikallisesti, kansallisesti kuin kansainvälisestikin.
Tämä johtuu malmivarojen poikkeuksellisen suuresta määrästä sekä
siitä taloudellisesta hyödystä, josta pääsevät osallisiksi malmin hyö-
dyntäjät – esimerkiksi terästeollisuus – osakkeenomistajat ja kaivok-
sen työntekijät. Kaivosta ovat vastustaneet lähinnä luonnonsuojelijat
sekä kaivospiirialueen entiset maanomistajat.

Kaivos on vaikuttanut konkreettisesti lähitieneen elämään. Hil-
jainen kylätie on muuttunut raskaan rekkaliikenteen väyläksi, ja
alueelle on tullut vierasta väkeä. Samalla osa alkuperäisistä asukkais-
ta on tehnyt tilaa uudelle toiminnalle ja luopunut omista asuinpai-

³ Artikkelii liittyy Oulun yliopiston kulttuuriantropologian post doc -tutkimukseen, *Pai-
kat meissä. Sotkamon Talvivaara: Maa- ja metsätalousalueesta kaivospiirialueeksi
1920-luvulta näihin päiviin.*

koistaan. Jotkut heistä ovat asettumassa uusille alueille. Kaivoksen vaikutukset ovat moninaisia; siihen kohdistuu voimakkaita tunteita, sen mittasuhteita on vaikea käsittää eivätkä ne ole paikallisyhteisön hallittavissa. Joillekin se merkitsee menetystä, toisille taas kauan kaivattua työpaikkaa. Ympäristökysymykset aiheuttavat huolta, ja tätä kirjoitettaessa (2010) käydään vilkasta keskustelua etenkin uraanista.

Miltä valta näyttää?

Vallan diskurssia voidaan tarkastella niiden paikkakohtaisten fyysisten muutosten kautta, jotka ihmiset ovat kokeneet näkyvinä merkeinä vallan läsnäolosta ja vaikutuksesta elämässään. Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran kohdalla ne ovat toteutuneet tiettyjen fyysisten rakenteiden, paikan ja maiseman muutosten kautta. Muutokset ovat aikaansaaneet ihmisten elämässä reaktioita, jotka ovat vaikuttaneet kyseisten valtasuhteiden ja niitä ylläpitävien diskurssien jatkuvuuteen.

Vallan fyysisiä rakenteita voidaan pitää myös vallan symboleina. Tällöin symboli tarkoittaa sopimuksenvaraista vertauskuvaa ja kulttuurista konventiota, joka edustaa ihmisille valtaa. Symboli voi periaatteessa olla mikä tahansa valtaan viittaava kuva, esine, henkilö, rakennus tai tapahtuma. Koska symbolit ovat kollektiivisia, yhteisöt käyttävät niitä vahvistaakseen yhteisöllisyyttään ja lisätäkseen tietoisuutta keskinäisestä samankaltaisuudesta. (Halonen & Aro 2005, 7.) Kun otetaan huomioon, että ”Meillä on luontaisesti tarve nähdä, tulkita, ymmärtää ja käsittää jokin joksikin sekä samalla antaa nimi tälle jollekin” (Karjalainen 1995, 86), niin näissä näkyvissä muutoksissa ihmiset ovat kohdanneet vallan elämässään konkreettisella tavalla. Viimeistään silloin valta, sen tavoite ja tarkoitus ovat tulleet heille todeksi.

Minkälaiset ympäristössä näkyvät fyysiset rakenteet ovat ilmentäneet valtaa Vuoksella, Lokassa ja Talvivaarassa? Miten ihmiset ovat kokeneet näiden rakenteiden läsnäolon? Miten he ovat tulkinneet

niihin liittyvän vallan, miten määrittäneet asemansa ja oikeutensa siihen nähden? Missä määrin he ovat hyväksyneet, sopeutuneet tai alistuneet ja missä määrin pyrkineet vaikuttamaan tilanteeseen?

Vuoksi

Vuoksi itsessään on vallan ilmentymä. Sillä on omaa, luonnollista valtaa, joka koetaan positiivisena, vaikkakin pelottavana. Virtaavan veden voima muokkaa kulku-uomaa murtaen yhtäällä joen hiekaista törmää ja peittäen toisaalla alleen alavia rantamaita. Tämä Vuoksen valta on aiheuttanut lukuisia hukkumistapauksia, jotka ovat opettaneet ihmisiä kunnioittamaan luonnon voimia. Toisaalta Vuoksen vallan uhmaaminen on ollut urhoollisuuden osoitus, sillä Vuoksen poikki ovat uineet vain voimakkaimmat ja rohkeimmat. Vuoksi määrää myös omalla tavallaan ihmisiä ja heidän kulkureittejään. (Luonnon vaikutuksesta ihmisten elämässä ks. myös Lukinin artikkeli tässä teoksessa.)

Minuahan se lähinnä ärsyttää ainakin silloin kun asu Vuoksenniskalla ja sieltä joutui miettimään näitä reittejä mistä kiertää. (Vuoksen aineisto, haastattelu 1.)

Vuoksella vallan fyysisiä rakenteita ovat Suomen ja Venäjän välinen raja sekä voimalaitokset ja padot, joihin liitetään monenlaisia tunteuksia. Imatran voimalaitosta rakennettaessa (1922–1929) yleinen huomio kohdistui hankkeen taloudellisiin arvoihin. (Kylämäki ym. 1980, 15–24.) Vaikka pakkolunastustoimet kattoivat runsaat sata maanomistajaa, oli yleisesti tärkeää, että Vuoksen rakentajat olivat suomalaisia eivätkä ulkomaiset keinottelijat päässeet koskiin käsiksi. (Auer & Teerimäki 1982, 20–29; Hirn 1984, 105–112.) Nykyään voimalaitos ja padot nähdään toisaalta insinöörien taidonnäytteinä, pysyvyyden ja lujuuden symboleina, toisaalta pysähtyneisyyden ja tylsyyden ilmentyminä, rakenteina, joilla on pilattu arvokas luonnonmaisema. Padot ja voimalaitokset eivät kokonaan estä liikku-



Kuva 1: Vuoksen varrella asuvat ihmiset tulkitsevat patorakennelmat vallan symboleiksi. "Voimala aiheuttaa sekavia ajatuksia. Toisaalta ihmisten rakentamat laatikkomaiset talot miellyttävät silmää ja soveltuvat ympäristöönsä, toisaalta herää ajatus: taas luonto valjastettiin ihmisten tarpeisiin." Nainen 19, Imatra. (Kristiina Korjonen-Kuusipuron kuvakokoelma).

mista Suomen-puolisilla Vuoksen rannoilla, mutta valtakunnan raja asettaa toisenlaisia esteitä. Se on sekä konkreettinen este että mentaalinen raja, joka jakaa ihmiset "meihin ja muihin". Rajavyöhykkeellä liikkumiseen tarvitaan lupa, ja monille imatralaisille Vuoksi loppuukin Imatran kosken jälkeen Mellonlahteen. Rajavyöhykettä lähestyvä Vuoksi on jo lähes tuntematonta aluetta, ja vaikka kuva Vuoksesta on Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen avartunut, on rajan takainen Vuoksi nykyisinkin monille tuntematon.

Lokka

Lokan ympäristössä havaitut vallan merkit liittyvät tekoaltaan rakentamiseen ja myöhemmässä vaiheessa sen olemassaoloon. Ennen

veden nostamista tekoaltaaseen vuonna 1967 täytyi tulevan altaan pohjaksi jäävä puusto hakata. Metsähallituksen hakkuut eivät kuitenkaan pysyneet suunnitellussa aikataulussa, ja kun vesi alkoi nousta, olivat viimeiset raivaustyöt vielä tekemättä. Jäiden sulaessa veteen jäi pitkiä kantoja ja osa puustosta jäi vuosikausiksi keskelle vesistöä eräänlaiseksi haamumetsäksi. (Järvikoski 1979, 115, 129–131.)

Kun ne teki sen altaan, niin eihän ne kuitenkaan sitä kunnolla raivannu. Puuta jäi sinne pystyyn. Se oli kaikista hölömöin homma. Ko ne ei antanu näille talollisille, että ne olis hakannu sieltä polttopuita. Ne koivikat, kauhian isoa koivikkoa. Ja huono männikkö jäi pystyyn sinne. Kyllä se olis ollu helepompki kuivalta maalta tehä ku veen päältä. Sielähän on ne kannikot vielä nykyäänki ja niitä pittää varoa. (Lokan haastattelut, 1.)

Veden nostamisen jälkeen altaan pohjasta alkoi nousta turvelauttoja, jotka haittasivat veneellä liikkumista ja kalastusta. Alkuvuosina saalismäärät runsastuivat veteen joutuneen orgaanisen aineksen vuoksi, mutta myöhemmin saaliit ovat tasaantuneet. Kalastus on säilynyt kotitarvekalastuksena, eikä se ole pääelinkeinona kuin muutamalla kalastajalla Lokan kylässä. (Lokan haastattelut; Järvikoski 1979, 131,134–136.)

Myös poronhoito kärsi veden nostosta laidunmaiden jäädessä veden alle, ja kului vuosia ennen kuin porot tottuivat uusille, kaventuneille laidunalueille. Suurimpana menetyksenä ihmiset kokivat kotikylien jäämisen veden alle. (Lokan haastattelut; Järvikoski 1979, 129–131.) Rakennukset menivät tilakaupoissa Kemijoki osakeyhtiön hallintaan, ja entisistä kylistä saatiin ostetuksi vain yksittäisiä piharakennuksia uusiin paikkoihin siirrettäviksi.

Talvivaara

Talvivaaran ympäristössä fyysinen vallan diskurssi tarkoittaa niitä ympäristön muutoksia, joita on toteutettu vuodesta 2005 alkaen. Kuusilammen alueella ne kertovat paikallisille asukkaille kaivoksen valtavista mittasuhteista. Niidenkin, jotka ovat sieltä kotoisin, on

vaikea hahmottaa entisiä paikkoja, ja yleinen vaikutelma kaivoksesta on sen hallitsemattomuus. Kolmisoppi-järven alueella valta näkyy autiona järvimaisemana, Tuhkajokisuun patona ja patovallina, puuttomiksi hakattuina rantoina sekä veden pinnan vaihteluna.

Niistä talvivaaralaisista, jotka myivät kaivosyhtiölle ainoastaan osan maistaan, tuli kaupankäynnin myötä yhtiön rajanaapureita. Uusi, ”omalle” maalle hakattu rajalinja alkoi saada merkityksensä tästä fyysisestä vallan diskurssista. Kokemuksena se on ollut häkellyttävä ja epätodellinen, sillä rajaa ja sen olemassaoloa on vielä tässä vaiheessa (2010) vaikea tiedostaa. Näille ihmisille se on konkreettinen osoitus ajasta ennen ja jälkeen kaivoksen. Rajalinjan toisella puolella oleva alue merkitsee heille elämäkerrallisen paikkasuhteen jatkuvuutta, ja ilmeisesti yhteys entiseen rakentuu vähitellen uudelleen, sillä maanomistajat pyrkivät tulevaisuudessa hoitamaan ja hyödyntämään metsiään entiseen tapaan tai ainakin tarpeen mukaan. Tässä tilanteessa on tärkeää, että omalla maalla on omat merkkinsä. Esimerkiksi Kolmisopen Niskalanlahdella lehtikuusikon laitaa vuonna 1998 pystytetty kyltti — ”Ukko-Villen metsikkö” — on edelleen paikallaan. Sekin on osa fyysistä vallan diskurssia; kertoohan se omistussuhteesta alueeseen siinä missä lähitienoolla oleva kyltti, jossa lukee ”Talvivaara, kaivosalue, pääsy kielletty”.

Millainen on vallan kieli?

Kaikki tulkintamme ja ymmärtämistemme perustuu kieleen. Tarvitsemme yhteistä kieltä, jotta voimme ilmaista itseämme, jakaa kokemuksiamme ja ymmärtää toisiamme. (Karjalainen 2008, 15–24; Perttula 2005, 116.) Kielen käyttö on tavoitteellista toimintaa, jota ohjaavat kielenkäyttäjien resurssit ja kielen käytön kontekstit. Kielen valta perustuu sen kykyyn luoda todellisuutta. Vallan kieli on puhuttua tai kirjoitettua järjestelmän kieltä, jonka pääasiallisena tehtävänä on välittää tietoa. Se on pitkälti neutraaleja sanoja, eikä se



Kuva 2: Maiseman muutos Kolmisoppijärven Tuhkajokisuussa aiheuttaa vielä aikojenkin päästä kipeitä tunteja entisissä asukkaissa. Kuvassa patotyömaa toukokuussa 2009 (Anneli Meriläinen-Hyvärisen kokoelma).

yleensä keskustele, vaan sanelee, käskee ja ohjaa. Se on rakenteeltaan kurinalaista, ja sen käyttäminen, ymmärtäminen ja tunnistaminen kertovat tietynlaisesta asiantuntijuudesta. Vallan kieli ei kuitenkaan pelkästään alista, vaan sen avulla voidaan myös luoda vastarintaa. (Duranti 2001, 32; Häkkinen 2008, 5; Mills 2003, 54–55; Philips 2001, 190; Pietikäinen & Mäntynen 2009, 37. Vallan kielestä ks. myös Peltolan artikkeli tässä teoksessa.)

Miten vallan kieli ilmenee Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran tapauksissa? Millaisia ovat kielen käyttöön liittyvät vallan diskurssit? Voiko vallan kieli olla muutakin kuin puhuttua tai kirjoitettua kieltä, esimerkiksi hiljaisuutta, eleitä, merkkejä ja symboleja, jotka tulkitaan vallan läsnäoloksi ja vaikutukseksi? Kenellä on oikeus puhua ja ketä kuunnellaan?

Vuoksi

Vuoksella vallan kieli näkyy erilaisina merkkeinä ja symboleina, joilla ohjeistetaan liikkumista patojen ja voimalaitosten läheisyydessä. Esimerkiksi Imatran kosken padon alapuolella on kieltoimerkki suomeksi, ruotsiksi, englanniksi ja venäjäksi. Merkin viesti on yksiselitteinen ja selkeä näitä kieliä taitavalle henkilölle. Vallan kieli on myös kulttuurisidonnaista, ja silloin väärinymmärrysten mahdollisuus kasvaa. Esimerkiksi Lesogorskissa roikkuu sillan kaiteessa ruostunut salmiakin muotoinen merkki, joka osoittaa veneilijöille turvallisen reitin sillan ali. Sen merkitys selvisi meille suomalaisille kuitenkin vasta sitten, kun olimme ajaneet veneellä veden alla olleisiin vanhan sillan rakenteisiin ja paikalle tulleet kalastajat olivat kertoneet meille merkin viestin.

Vuoksen alueella vallan diskurssin ja erilaisten kulttuurien välinen suhde ilmenee myös puhutussa kielessä.

No, niitä on koko ajan, ei mahda mitään, mutta ne eivät ole mitään ylivoimaisia esteitä. Mutta näin tehdään ja hyväksytään, että on kulttuurieroja. Venäjällä kaikki on pyramidityyppistä hierarkiaa, päällikkö määrää ja loput odottavat saako puhua. Suomessa taas on demokratia, ja kaikki puhuvat milloin me tahdotaan. Mutta itse asiassa suomalaisetkin ovat varovaisia ainakin näissä. (Vuoksen aineisto, haastattelu 2.)

Tämä lausuma liittyy Suomen ja Venäjän hallintokulttuurien eroavaisuuksiin, jotka koskettavat alueella työskenteleviä ympäristöviranomaisia. Venäjällä luotetaan yhä ylhäältä alas suuntautuviin käskysuhteisiin niin paikallishallinnossa kuin valtionhallinnossakin (Tynkkynen 2006, 35.) Neuvostoaikana valtaan sisältyi pelkoa ja, myös Suomessa voimalaitosten henkilökuntaa oli ohjeistettu, mistä asioista neuvostoliittolaisten virkaveljien kanssa sai keskustella. Kiellettyjen asioiden listalla oli esimerkiksi politiikka. Yhteydenpitoa täytyi kuitenkin olla, jotta molemmilla mailla oli mahdollisuus hyödyntää maksimaalisesti Vuoksen vesivoimaa. Yleensä keskustelut hoidettiin tulkkien välityksellä, mutta kieliongelmiin syntyi myös

kekseliäämpiä ratkaisuja. Imatran voimalaitoksella luotiin 1970-luvulla ”koodikieli”, jonka avulla Neuvostoliiton ja Suomen voimalaitosten henkilökunta pystyi kommunikoidaan keskenään ilman tulkkia. Koodikieltä tarvittiin nopeita toimintoja vaativissa tilanteissa. Ratkaisu tasoitti työntekijöiden välisiä suhteita ja sai heidät uskomaan siihen, että asiat hoituvat kulttuurieroista ja kielivaikeuksista huolimatta.

Lokka

Nehän siitä puhu jo pitemmän aikaa, mutta sitä ei voinu uskoa tojeksi. Ja sitte isähän kerto kerran, viiskymmentäkuus vuonna tai viiskytäseitsemän vuonna. Niin se toi meille kalan ja kerto, että minä sain semmoselta mieheltä tämän kalan, joka sano, että te joskus vielä Kurujärvestä lähettä pois. (Lokan haastattelut, 3.)

Lokan tekoallasta suunniteltaessa vallan kieli ilmeni siten, ettei allasalueen asukkaille tiedotettu asiasta eikä heille annettu vaikutus- tai neuvottelumahdollisuuksia altaan rakentamisesta päätettäessä. Kun asukkaat saivat Kemijoki Oy:ltä 1950-luvun lopussa tiedotuslehtisen tulevasta tekojärvestä, suunnitelmat olivat jo pitkällä. Sanomalehdissä allashankkeesta kirjoitettiin siinä vaiheessa, kun alettiin pitää hankkeeseen liittyneitä tiedustustilaisuuksia. Kirjoituksissa käsiteltiin allasalueen ihmisten mielteitä tulevasta muutoksesta ja poronhoidolle aiheutuvista haitoista. Tekoaltaan aiheuttama yhtäkkäinen muutos nosti alueella vastarinnan esille.

Lopullinen muuttokäskey ja uuden asuinalueen löytäminen herättivät ihmisissä epävarmuutta ja ikävää. Reilut kymmenen vuotta alustavan asutussuunnitelman ja ensimmäisten maakauppojen jälkeen allasevakot pääsivät vihdoinkin uusille asuinsijoille. Tuolloin siirtymävaiheen pituutta kritisoitiin lehtikirjoituksissa. Toisaalta samaan aikaan oli alkanut muuttoliike työn perässä muualle Suomeen, ja siltä osin ihmisten mielipiteet allashankkeesta olivat osittain positiivisiaakin. Ympäristöaktivistit puolestaan kirjoittivat Euroopan viimeisen laajan ja yhtenäisen aapasuoalueen tuhoamisesta sekä sen

aiheuttamista luonnon muutoksista. (Asp 1978, 83–84; Järvikoski 1979, 87; Seppälä 1976, 153–159.)

Talvivaara

Talvivaaralaisten kohdalla vallan kieli ja siihen perustuneet valtasuhteet ovat vaihdelleet. Joillekin ne ovat tarkoittaneet hallitsematonta terminologiaa sekä asiasisältöjä, joista heillä ei ole ollut aiempaa tietoa. Se on aiheuttanut epävarmuutta, mikä puolestaan on voinut vaikuttaa erilaisten spekulatioiden syntymiseen kaivoksen toiminnasta. Toisaalta talvivaaralaisten joukossa on henkilöitä, joille kaivosprosessin menettelytavat — ympäristövaikutusten arviointi, sosiaalisten vaikutusten arviointi sekä ympäristölupamenettely — ovat olleet kielen ja asiasisältöjen osalta hallinnassa. (Kokkonen 2005; Pohjois-Suomen ympäristölupavirasto 2007; Salo & Lammassaari & Ovaskainen 2004.)

He istuivat pöydän toisella puolella ja minä toisella puolella, eikä kyllä minkäänlaista yhteisymmärrystä löydetty mihinkään asiaan. Se oli erittäin painostava ja ahdistava tilanne. (Talvivaaran haastattelut, 1.)

Heillä oli kova, lain suoma vallan käytön mahdollisuus. — Itselläni oli ehkä jossain määrin tiedollista valtaa, jos sitä vallan käytöksi voi sanoa, paremminkin se oli omien oikeuksien perään katsomista. Ehkä sillä välttyttiin pahemmilta yhteentörmäyksiltä, vaikka kieltämättä kovaa keskustelua kaivoksen käynnistäjien kanssa käytiin, joskin asiallisessa hengessä. — Kyllä kaikki sujui järjestyksessä sen mukaan, mitkä valtuudet heillä oli. Kyllä minä kaikkiin kysymyksiin vastauksen sain. — Se oli viimeinen kaupankäynnin tulos, että saatiin siirtää asuinrakennus ja savusauna uuteen paikkaan. Yhtiön edustaja suhtautui aluksi kielteisesti siihen hommaan. Minä hänelle sanoin, että kuka itselleen sen työn ottaa, niin se on vähän hullu, mutta meille niillä rakennuksilla on tunnearvoa. Niin yhtiö sitten hyväksyi rakennusten siirron. (Talvivaaran haastattelut, 2.)

Vuosina 2004–2010 ei ole esiintynyt kansanliikkeen kaltaisia, Talvivaaran kaivosta vastustavia reaktioita. Tuona aikana maanomistajien

asemaa ja ympäristökysymyksiä on kuitenkin käsitelty etenkin lehdistössä. Artikkelit kertovat siitä vallasta, jonka esimerkiksi ympäristövaikutusten arviointi paikallisille asukkaille tarjoaa. Niistä välittyy kaivosyhtiön toiminnan ja menettelytapojen kyseenalaistaminen. Samalla ne kertovat muun muassa ihmisten suhtautumisesta uraaniin sekä kaivoksen aiheuttamiin pöly- ja hajuhaittoihin.

Kesällä 2010 kaivosyhtiön näkökulmasta sen ja paikallisyhteisön välisessä vuorovaikutuksessa painottui tiedottaminen. Silloinen ympäristöpäällikkö katsoi kritiikin olevan osa hänen työtään. Hän oli toiminut aiemmin alueella noin 20 vuotta ympäristöhallinnossa, ja kainuulaiset tunsivat hänet entuudestaan. (Talvivaaran haastattelut, 3.)

Tämä on vuorovaikutusta yleisön kanssa. Sitä on tehty koko ajan ja sitä tehdään. — Minä veikkaan, että nyt on taas kärjekkäämpää tämän uraaniin takia. Nyt siellä on taas tunteet pinnalla. Se kuuluu asiaan. — Kyllä hän sitä, kun tuolla liikkuu, niin työnantajan edustajana saa haukut kuulla, mutta kyllä ne siitä huolimatta kahville kutsuu. Se on se kainuulainen tapa, että vielä on kaikki kunnossa. (Talvivaaran haastattelut, 3.)

Miltä valta tuntuu?

Eronteko kielellisen maailman ja tunteiden välillä on tarpeeton, sillä vallan käsitteen suhteen molemmat ilmentävät samaa asiaa (Appadurai 1996, 148). Vallan diskurssiin liittyvät tuntemukset voivat vaihdella siten, että vuosien päästä päällimmäiseksi jää tietty, tunneperäinen asenne tai näkemys. Koska nämä tuntemukset ovat moninaisia, on erottavien tekijöiden huomioon ottaminen tärkeää. Onkin syytä kysyä, miten nämä tekijät ovat ilmenneet Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran kohdalla? Millaisia tuntemuksia vallan vaikutukset ovat saaneet aikaan näiden ihmisten elämäkerrallisissa paikkasuhteissa?

Vuoksi

Voimalaitosten rakentaminen Vuokseen 1900-luvun alussa ilmensi uskoa tulevaisuuteen ja tekniikkaan, sillä koskien rakentamisella oli kansantaloudellinen merkitys. Se merkitsi ihmisen voittoa luonnon voimista; ”ylikäymätön Imatra” oli nyt lopullisesti kahlittu. Alueen asukkaille se tarjosi työtä ja hyvinvointia. Rakentaminen oli kokonaisvaltainen kokemus myös niille, jotka eivät siihen osallistuneet.

Maansiirtotyöt aloitettiin 1922 ja voimalaitos valmistui 1929. Koko tämän ajan oli äitini seuraamassa rakentamista silminnäkijänä ja korva-kuulolla. Kun sitten pato oli valmis ja tuo pauhullaan tienoota hallitseva vuosituhantinen koski oli kesytetty, sitä ensin vuosikausia nöyryyttäen seisoi Suoma 15-vuotiaana neitona tapausta todistamassa. Hän seisoi sillalta katsottuna oikealla rinteellä Valtionhotellin kohdilla katsomassa kun maailma hiljeni. Linnut lakkasivat laulamasta ja tuli järkyttävä hiljaisuus. Kosken märältä pohjalta nousi kylmää katsojien ylle. Monet ihmiset itkivät. Äiti sanoo vieläkin tuntevansa sen tunnelman. Tähän asti olivat ihmiset olleet onnellisia kun rakennustyömaa oli antanut työtä monelle, mutta mikä lopullinen seuraus kaikkia kohtasi, sitä ei oltu paljon ajateltu. Nyt kun koski oli äkkiä orjuutettu heräsi moni todellisuuteen. Sähköstä iloittiin, mutta maisema oli lopullisesti muuttunut ja entinen, turvallinen, tuttu joki koskineen oli palaamatonta aikaa. Tästä hetkestä alkaen oli kosken keikkuva hyppely mahdollista vain, kun ihminen painoi nappia.(Vuoksen aineisto, kirje 1.)

Katkelma kuvaa katsojien ristiriitaisia kokemuksia ja tuntemuksia. Oli tapahtunut jotakin peruuttamatonta. Voimalaitoksen vihkiäisistä 29.5.1929 on olemassa filmitallenne patoluukkujen sulkemisesta. Ihmisiä on paikalla arviolta 5 000 henkeä (Hirn 1984, 183). Veden laakattua kuohumasta ihmiset lähtevät ylittämään Vuoksea paljastunutta pohjaa pitkin. Hetki on nopeasti ohi, ja padon sulkemista edeltää teksti: ”*Luomisneron voitonmerkiksi voimalaitoksen pato suljettiin ja Imatran vuosituhantinen kuohunta ensi kerraksi hetkeksi vaimennettiin.*” Monet kokivat tämän kosken orjuuttamisena. Maisema muut-

tui, sillä veden pintaa nostettiin useita metrejä, muutamat Vuoksen saarista upposivat ja Linnankoski hävisi. Filmi korostaa edistystä sekä sitä, että vallan diskurssia voivat ohjata ne, joilla on siihen tarvittavat välineet, jotka pystyvät luomaan keskustelua ja hallitsemaan todellisuuskuvaa (Rose 2001, 142–143).

Toinen Vuokseen liittyvä menetys oli Karjalankannaksen menettäminen Neuvostoliitolle jatkosodan jälkeen vuonna 1944. Siihen liittyvät muistot ovat alueella asuneille niin voimakkaita, että voidaan puhua kulttuurisesta traumasta. Myös Vuoksen menettäminen koettiin raskaana. Siihen on yhdistetty edellisen esimerkin kaltaisia tuntemuksia, sillä Neuvostoliitto jatkoi vuonna 1940 Suomelta keskeneräiseksi jäänyttä Enso-Vallinkosken voimalaitoksen rakentamista. Suomi valtasi alueen kuitenkin takaisin ja rakensi voimalaitoksen valmiiksi. Se vihittiin käyttöön vuonna 1944, ja veden pintaa nostettiin 11 metriä. Muisteluissa näitä menetyksiä sidotaan yhteen ja osa niistä katsotaan Neuvostoliiton aikaansaamiksi. Esimerkiksi Kuusikkosaari jäi veden alle jo Imatran voimalaitosta rakennettaessa ja Enson vesivoimalaitos olisi rakennettu sodista huolimatta. Vallinkoski, jota on pidetty Vuoksen kauneimpana koskena, hävisi lopullisesti vasta 1950-luvun alussa, kun kaivinkone Marion ruoppasi Suomen puoleista Vuoksea. (Korjonen-Kuusipuro 2007a; Korjonen-Kuusipuro 2007b, 73–77.)

Sodan jälkeen jouduimme pakkoluovuttamaan Karjalan, jolloin Vuoksesta jäi Suomen puolelle vain 13 kilometrin tynkä. Lisäksi jouduimme rakentamaan Enson voimalaitoksen. Kun venäläiset rakensivat padon, nousi vesi Vuoksessa Suomen puolella monta metriä. Maisemat muuttuivat perusteellisesti. Vallinkosken mahtavat kuohut katosivat vesimassoihin. Samoin katosi Vuoksessa ollut Kuusikkosaari. Maisema oli surullista katsottavaa. Tuntui siltä, kuin olisi läheisensä menettänyt! Vallinkoskea ei voi palauttaa ennalleen. Se säilyy vain niiden ihmisten muistoissa, jotka ovat sen aikoinaan itse nähneet. Imatran koskesta on vuosikymmeniä ollut jäljellä vain kallioluiska. Sitä on tyhjennetty ja täytetty ihmisen tarpeen mukaan. (Vuoksen aineisto, kirje 2.)

Lokka

Mutenian ja Kurujärven allasevakoilla on edelleen kipeitä tuntemuksia Lokan tekoallasprosessista, siihen liittyneistä tilakaupoista ja paikan menetyksistä. Tekoltaan rakentamisen vuoksi maansa myymään joutuneet allasevakot sopivat myyntihinnoista Kemijoki Oy:n edustajien kanssa henkilökohtaisesti. Maan arvo arvioitiin sen aikaisen hintatason mukaan eikä pakkolunastukseen tarvinnut tukeutua. Vuosia kotikontujaan kaivanneet kokevat edelleen menettäneensä omistamansa maat liian alhaiseen hintaan. Rahalla ei voi korvata sellaista, mistä ei olla vapaaehtoisesti valmiita luopumaan. Monet olisivat halunneet jättää osan maistaan myymättä, mutta se ei ollut mahdollista, sillä kaupat tehtiin aina koko tilasta. (Lokan haastattelut; Vrt. Järvikoski 1979, 90, 101.)

Tutkimukseen osallistuneet allasevakot pystyvät hyvin selkeästi ja tarkasti kuvaamaan esimerkiksi sen, minkälaisia heidän kotitalonsa aikoinaan olivat. Tällöin heillä elävät mielissä rinnakkain toisaalta ne fyysiset paikat, jotka noilla alueilla nykyisin ovat jäljellä, toisaalta niihin liittyvät muistot ja niihin perustuva mielenmaisema. Mielenmaisema on usein yksilöllinen, ja siihen liittyy itse kunkin sisäisiä mielikuvia, minkä lisäksi se kertoo myös ihmisen ja ympäristön läheisistä yhteydestä. Sen kuvaamisessa tulee esille hyvinkin nostalgisia piirteitä. Kun paikan merkityssisällöt ovat sidoksissa siihen kulttuuriin, jota paikka edustaa, niin menetyksen jälkeen paikasta tulee symboli kaikelle sille, mitä ei enää ole olemassa.

Ensimmäiset matkat muuttuneelle tai menetetylle kotiseudulle ovat aina tunnerikkaita. Lokan tekoaltaan alle jääneissä kylissä ei ole enää taloja, sillä suurin osa kylien maa-alasta on veden alla. Veden näkeminen auttaa ymmärtämään, että oma mielenmaisema ja arkitodellisuus eivät vastaa toisiaan. Käynnit kotipaikassa voivat olla terapeutteja, vaikka siellä käytäisiin vain toteamassa, ettei entisestä ole enää mitään jäljellä. Silti käynti ei välttämättä muuta muistikuvaa omasta kotikylästä.



Kuva 3: Lokan tekoaltaaseen on nostettu vesi, ja oma kotikylä on täysin veden alla. Niiles-Aslak Hetta sauvomassa entistä Riestonjokea Kurujärvelle vuonna 1976 (Inkermarja Hetan kuvakokoelma).

Me lähimmä venheellä sitte koko porukka käymään Kurujärvessä. Sielä me olimma järven rannassa ja tulistelimme. Mie otin vielä siitä vainiolta muka kukkia matkaan, että istutan ne täälä.. Mutta en mie kyllä muista istutimmako me niitä sitte mihinkään, mutta niitä me kuitenkin otimme, että olis ollu niitä samoja kukkia. Se oli vissiin kuuskytäyhöksän vai seittemänkymmentä vuosiluku. --- Vesi oli jo niin noussu. (Lokan haastattelut, 3.)

Lokan tekoallasprosessin vaikeimmat kokemukset liittyivät paikan menetyksen lisäksi siihen menettelyyn, jonka mukaisesti allasevakot asutettiin. Heille osoitetut tilat eivät vastanneet maisemaltaan juuri lainkaan entistä maisemaa. Veden varrella asuneille ihmisille muutto kuivalle kankaalle oli kaikkein suurin muutos, eivätkä kaikki ole siihen vieläkään mukautuneet. Lisäksi muuton ehdottomuus haittasi sopeutumista uuteen asuinkylään. Nykyään veden alle jääneissä kylissä ei pääse edes käymään. Muteniassa olisi mahdollista käydä,

mutta osalla mutenialaisista on edelleen niin kipeitä muistoja muu-
tosta, että heidän on vaikea käydä siellä.

Silloin tulin tietämään ku helikopteri istahti siihen Juhani-enon pellolle. Niin silloin oikiasti tiesimmä, että se on alettu jo laittamhan. Ne tiesi jo ne herrat kyllä, mutta me vasta silloin tiesimmä. Viiskytäseittemän saatto olla ... Ei sitä tajunnu, että se allas. Sitä ajatteli, että se on vain pötypu-
hetta. — Mehän olimma ko vesilinnut sielä uimma, kesät sielä järvellä. Täälä on kuivat kankaat. Sitä järviä sitä kaipaa. (Lokan haastattelut, 4.)

Lokan allasevakoilla on edelleen vahva tunneside menettämiinsä, sukupolvesta toiseen siirtyneisiin perintömaihin. Se on syntynyt itse kunkin omien kokemusten sekä paikan ja suvun historian kautta. Jokaisella ihmisellä on joku paikka, jonka hän erityisesti tuntee kodikseen ja itselleen läheiseksi. Tässä tapauksessa se liittyy allasevak-
kojen kasvuympäristöön, joka edelleen elää heidän mielissään.

Talvivaara

Tarkasteltaessa talvivaaralaisten tuntemuksia vallasta on otettava huomioon, että kaivosprosessi on tapahtunut lähimenneisyydessä. Maanomistajien tuntemukset kaivoksesta ja paikan menetyksistä ovat vaihdelleet prosessin edetessä. Aluksi ei haluttu uskoa hankkeen toteutumiseen ja sitä pidettiin mahdottomana. Keväällä ja kesällä 2004 mittailtiin karttaa ja vietettiin unettomia öitä. Epävarmuus, ahdistus ja pelko voimistuivat hankkeen edetessä. Tuossa vaiheessa jotkut talvivaaralaiset verkostoituivat ja pitivät toisiaan ajan tasalla, kävivät yhdessä läpi kokemuksiaan ja yrittivät ennakoida tulevaa.

Kesällä ja syksyllä 2006 sekä vuoden 2007 alussa kiinteistöjä arvioitaessa, kauppasopimuksista neuvoteltaessa ja paikoista luovut-
taessa maanomistajat elivät melkoisten paineiden alla. Kokemus oli useimmille vaikea, joskin kukin koki prosessin tavallaan ja toimi voimavarojensa mukaisesti. Asennoituminen vaihteli iän, henkilö-, ja sukuhistorian sekä temperamentin mukaan. Monilla talvivaaralai-
silla on sukupolvien siteet kyseiseen alueeseen. Siinä missä vanhus

koki prosessin erittäin raskaasti, lapsi suuntasi katseensa toiveikkaasti tulevaan. (Meriläinen-Hyvärinen 2010, 68–69.)

Kyllähän ne viikot, kun väännettiin sitä asiaa, niin olivat erittäin raskaita. Toki se oli raskas prosessi alusta loppuun, mutta se huipentui niihin viimeisiin viikkoihin, kun tunsin olevansa hyvin yksin tämmöistä yhtiötä vastaan. — Olikohan se tiistaiapäivä, kun piti mennä sitä kauppaa tekemään, niin minä edellisenä viikonloppuna kävin siellä vielä. Sillona suljin lukot takanani ja yritin hyvästellä sen paikan. — Kyllä sitä tuli, siinä viimesessä mutkassa, mistä se vielä näkyy, niin kyllä sitä tuli katsottua perään. (Talvivaaran haastattelut, 1.)

Valtasuhteiden jatkuvuus

Tätä kirjoitettaessa (2010) Talvivaaran kaivoshanke on edelleen ajan-kohtainen prosessi. Lokan tekoaltaan rakentamisesta on kulunut noin 60 vuotta, Vuoksen valjastuksesta noin 80 vuotta ja jokilaakson alueellisesta menetyksestä 66 vuotta. Tässä yhteydessä on syytä kysyä, mitkä ovat olleet ihmisten mahdollisuudet selviytyä näistä prosesseista ja mihin heidän selviytymisensä perustuu. Millainen on ollut valtasuhteiden jatkuvuus ja miten se ilmenee ihmisten elämässä tällä hetkellä?

Neil J. Smelserin mukaan kollektiiviset sopeutumismekanismit ovat tärkeä osa kulttuurisen trauman käsittelyä. Niitä ovat muun muassa vetäytyminen, kieltäminen, välttely, tunteiden tukahduttaminen tai projisointi, toisten syyttely ja toiminta. Kulttuurisen trauman käsittelyssä keskeistä on anteeksianto ja sovinto, sillä ne tarjoavat yksilölle ja yhteisölle mahdollisuuden jatkaa elämässään eteenpäin. (Smelser 2004, 46–48.) Kulttuurisen trauman käsittely on pitkälinen prosessi, jota voidaan tarkastella osana ihmisten elämäntarinaa. Siihen sisältyy unohdettuja ja muistettuja osia sekä vaikeutensa, jolla on oma merkityksensä trauman käsittelyssä. (Aarrelaid-Tart 2006, 51, 54; Winter 2010, 4–5.)

Vuoksi

Aika on muokannut Vuoksen asukkaiden suhdetta jokeen. Vesi-voimayhtiöiden merkitys paikallisena työnantajana on vähentynyt lähes olemattomiin, ja Vuoksen voimalaitoksia ohjataan nykyisin Pyhäkosken voimalaitokselta Oulujoelta ”nappia painamalla”. Vuoksen vesivoiman merkitys Suomen energiataloudelle on pienentynyt, vaikkakin ydinvoimalakeskustelujen myötä vesivoiman arvo on jälleen tiedostettu. Ihmiset ovat alkaneet kyseenalaistaa Vuoksen rakentamisen, ja sen vapauttamisestakin on keskusteltu. (Kaisto 2007.)

Luovutetun Vuoksen asukkaille paikan menetys on edelleen raskas asia. Suuri osa suomalaisista rakennuksista ja niiden jäänteistä on hävinnyt Karjalankannakselta, mutta Vuoksi on säilynyt lähes muuttumattomana. Siitä onkin tullut paikka, jonne voi palata muistelemaan menetettyä kotia. Vuokseen liittyy nostalgiaa, sillä veden tuntu on edelleen sama kuin ennen ja joki auttaa omalla tavallaan kulttuurisen trauman purkamisessa.

Sinne olen joka kerta mennyt katsomaan Vuoksen virtaa, tuota lapsuuteni onnelaa. Joka käyntikerralla kuuluu uinti Vuoksessa ohjelmaan. Usein olen ottanut rantavedestä kiviä, joista olen teettänyt koruja lähiomaisilleni. Itselleni olen teettänyt sormuksen, jonka kivistä löytyy raita punaista. Se kuvaa sotaa ja itkevää Vuoksea. (Vuoksen aineisto, kirje 3.)

Lokka

Mutenian ja Kurujärven allasevakkojen muutto Vuotsoon tapahtui monessa vaiheessa. Ensin muutettiin vuokralle tai tilan myynnistä saaduilla rahoilla ostettuun taloon ja siitä muutaman vuoden kuluttua itse rakennettuun kotiin. Arjen pyörittäminen ja totutteleminen uuteen paikkaan veivät alkuvuosina perheellisiltä kaiken ajan. Perheettömillä ja vanhemmilla ihmisillä sopeutuminen uuteen paikkaan kesti vielä pidempään, jopa vuosikymmeniä.

Muutoksiin mukautuminen on vaihdellut perheittäin sen mukaan, vaihtuivatko prosessissa asuinpaikan lisäksi myös elinkeinot.

Perinteisen poronhoidon ja karjatalouden jatkuvuus loi turvallisuuden tunnetta ja uskoa tulevaisuuteen. Sopeutumista Vuotsoon auttoi myös uuden asuinpaikan maantieteellinen läheisyys entiseen nähden sekä mahdollisuus käydä entisillä kotikonnuilla.

En ollu käyny Muteniassa vuosiin, vaikka mieli olis tehnyt käydä. Se lähtö sieltä kylästä oli jo silloin niin vaikiaa. Eikähän se kylä jääny veen alle niin ku muut allaskylät, mutta pois piti lähtiä. Ja se on ollu kaikkein ikävintä ja vaikeinta ku panivat sitte tielle puomin, ei sinne kylään pääse autolla ku luvan kans. Veneellä kyllä pääsee heleposti ja niihän ne tavalisesti sinne meneeki ku käyvät. Mutta talot on yhtiön, ei taloihin pääse. Kyläkummulla voi sitte olla. Ja nythän on jo monena vuotena järjestetty siellä kylässä entisten kyläläisten kokoontuminen. Siellä ollaan sitte käyty ja muisteltu ja tavattu muita. (Lokan haastattelut, 5.)

Niin se vain on, että joka kesä on pitäny päästä tästä kuivalta kankhalta pois. Varsinki hilla-aikana olemma olleet monta viikkoa kalassa ja hillassa tuolla kotimaisemissa. Miten se onki niin iso asia tuo vesi? Kaipa se on sisimpään piirtyny, se on koti siellä. (Lokan haastattelut, 2.)

Nuoremmat sukupolvet ovat kiintyneet uusille paikoille. He kokevat ne omikseen, ja heille on kehittynyt niihin vahvat tunnesiteet, joskin menetettyjen paikkojen muistot ja perimätieto ovat tärkeitä. Uusien paikkasuhteiden merkitys tulee esille myös siinä, että Vuotsoon perustettujen tilojen toivotaan siirtyvän suvuissa eteenpäin.

Talvivaara

Talvivaaralaisten maanomistajien ja kaivosyhtiön väliselle valtasuhteelle on ollut ominaista maanomistajien vähittäinen mukautuminen tilanteeseen. Tätä kirjoitettaessa (2010) prosessi on edennyt kaivosyhtiön suunnitelmien mukaisesti, ja maanomistajat ovat päällisin puolin tyytyneet osaansa. (Maankäytöstä ja siihen liittyvistä oikeuksista ja valtasuhteista ks. Lounelan artikkeli tässä teoksessa.)

Silti minulla on semmonen näppituntuma, että ne (maanomistajat) on yllättävän hyvin sopeutuneet siihen. Ehkä se on kuitenkin se kainuulainen mentaliteetti, että sitä sopeudutaan ja alistutaan mihin tahansa. Ei mennä nyrkit pystyssä tuonne torille. Mitä vaan tuleekin eteen, niin siihen jollakin tavalla sopeudutaan. — On se jonkinlaista alistumistakin. Se on meidän kansanluonteessa, ihan jo äidinmaidossa saatua, että ei voi hirveästi ruveta protestoimaan. Tulipa mitä tuli, niin se on vain otettava vastaan. (Talvivaaran haastattelut, 1.)

Talvivaaralaisille selviytyminen on tarkoittanut lähtökohtaisesti sitä, että prosessi on saatu kaivosyhtiön kanssa käydyin kaupan myötä loppuun. Elämäkerrallisen paikkasuhteen päättymisen on merkinnyt myös muutosta kyseiseen paikkaan liittyneissä elämän sisällöissä, kuten loma-asumisessa ja metsänhoidossa. Joidenkin talvivaaralaisten kohdalla muutos on johtanut uuden paikan hankintaan. Tämä on edellyttänyt ihmisiltä motivaatiota, aikaa, henkisiä, fyysisiä, sosiaalisia ja taloudellisia voimavaroja. Sosiaalisten tekijöiden osalta painottuvat sukulaisten ja ystävien tuki sekä kokemusten jakaminen kohtalotovereiden kanssa. Uusi paikkasuhte on merkinnyt muutosta valtasuhteessa, vähitellen kasvavaa tunnetta omasta vallasta ja identiteetistä.

Kun minä ensimmäisen kerran katoin tätä paikkaa, niin se oli pelkkää rääseikköä, nyt tämä on kokonaan toinen paikka. Itelle sitä on tehty. Piätte sen nimissänne. (Talvivaaran haastattelut, 4.)

Kokemukset vallasta

Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran alueiden ihmisille kokemukset vallasta ovat painottuneet elämäkerrallisten paikkasuhteiden muutokseen: tietyistä alueesta sekä sen elämän piiristä luopumiseen. Kaikissa tutkimuskohteissa ihmiset ovat joutuneet sopeutumaan kyseisiin muutoksiin sekä valtasuhteisiin, jotka ovat toteutuneet edellä esitettyinä vallan diskursseina.

Valtasuhde vaikutuksineen, paikkasuhteen muutos ja paikasta luopuminen, ovat olleet useille Vuoksen, Lokan ja Talvivaaran asukkaille kulttuuriseen traumaan verrattava kokemus, jota ihmiset muistelevat vuosien ja vuosikymmentenkin jälkeen. Prosessien edessä ihmiset ovat kuitenkin kehittäneet itselleen selviytymisen viitekehysten, jonka perustana ovat olleet henkilökohtaiset valmiudet ja voimavarat muutoksen läpikäymiseen, ihmisten henkilöhistoria ja näkemykset tulevaisuudesta sekä se, millaisena he ovat nähneet asemansa valtasuhteessa ja mitä muutos itsessään on heille merkinnyt.

Muutosprosesseihin sopeutuminen riippuu yhteiskunnallisista, sosiaalisista ja taloudellisista tekijöistä. Valtaapitävät ovat kaikissa tapauksissa olleet toimijoita, jotka yhtäältä on koettu tarpeellisina kunakin alueen tai koko Suomen tulevaisuudelle, mutta toisaalta kyseisiin toimijoihin on liittynyt raskaita negatiivisia kokemuksia muutosten aiheuttamien menetysten vuoksi. Kokemusten jakaminen muiden prosessin osallisten kanssa on ollut yksilöllisesti ja yhteisöllisesti merkittävää kaikissa kohteissa. Taloudelliset tekijät ovat olleet tärkeä osa valtasuhdetta ja vallan diskurssia, ja vaikka näihin tekijöihin liittyneet menettelytavat ovat muuttuneet Vuoksen ja Lokan ajoista, niin talvivaaralaistenkin kohdalla korvauserusteet ja paikkoihin liittyvät tunnearvot koettiin vaikeiksi. Maalle, joka ei lähtökohtaisesti ole myytävänä, on vaikea löytää käypää hintaa.

Valta ei ole koskaan yksiselitteistä, ja elämäkerrallisen paikkasuhteen tarkastelu osoittaa, että vallan kieli ja mieli, moninaiset tuntemukset sekä ympäristössä näkyvät merkit vallan vaikutuksesta kietoutuvat yhteen kokonaisvaltaiseksi kokemukseksi vallasta. Valtasuhde on aina tilannesidonnainen ja dynaaminen prosessi. On myös huomattava, että niin tutkimusaikana, kuin myös nyt ja tulevaisuudessa Vuoksen asukkaiden, lokkalaisten ja talvivaaralaisten elämää säätelivät ja säätelevät lukuisat muutkin erityyppiset yhteisölliset, paikalliset, kansalliset ja kansainväliset valtasuhteet. Vaikka ne ovat vaikutuksiltaan vaihtelevia ja joskus vaikeasti tiedostettavia, ne on syytä ottaa huomioon valtasuhteen dynamiikkaa tarkasteltaessa. Tä-

män artikkelin valtasuhteet ovat sikäli poikkeuksellisia, että kokemuksina ne ovat kulttuuriseen traumaan verrattavissa.

Kaikissa tutkimuskohteissa tuli esille uuden paikan merkitys sekä kokemus siitä, että uuteenkin paikkaan voi kiintyä. Siitäkin voi tulla elämäkerrallinen paikkasuhde, joka saa merkityksensä tästä päivästä, nykyisistä ja tulevista kokemuksista. Sen myötä ihmiset ikään kuin saavat paitsi nykyisyytensä, niin myös tulevaisuutensa takaisin.

Lopuksi on syytä kysyä, miten näissä prosesseissa on käynyt tutkimuskohteina oleville valtasuhteille ja entisen paikkojen muistoille. Kootun aineiston ja osallistuvan havainnoinnin mukaan nuo valtasuhteet ovat edelleen osa ihmisten elämää. On kuitenkin ilmeistä, että ne tulevat muuttumaan vuosien mittaan. Menneisyys tulee esille muistoissa, jotka ovat tämän hetken näköisiä kuvia ja ajatuksia entisistä paikoista, niiden valtasuhteista sekä niihin liittyneistä kokemuksista. Muistelussa näkyy myös nostalgia, jolla on oma roolinsa selviytymisessä. Se kantaa niihinkin aikoihin, jolloin voima- ja kasvotyhtiöt eivät vielä vaikuttaneet näiden ihmisten elämään.

Lähteet

Kenttätyöaineistot:

Vuoksi: 17 suomalaisen haastattelut ja puhelinkeskustelut, 14 suomalaisen kirjoittamat kirjeet vuosilta 2006–2010. Lisäksi 13 kenttätyömatkaa Vuokselle vuosina 2006–2010.

Kuva-aineisto: 12 tuntia videomateriaalia ja lähes 1 000 valokuvaa.

Aineisto on tekijän hallussa. Tutkimuksen valmistuttua se tullaan siirtämään Lappeenrannan kaupunginarkistoon.

Lokka: Seitsemän kurujärveläisen ja kuuden mutenialaisen haastattelut (yhteensä yhdeksäntoista haastattelua) vuosilta 2006 ja 2007.

Anna-Liisa Väyrysen elämäkerrallinen aineisto ja osallistuva havainnointi: Vuodesta 1965 lähtien näihin päiviin jatkunut elämäkerrallinen suhde Kurujärven ja Vuotson alueisiin.

Kuva-aineisto: Lokan allasevakkujen yksityiset kokoelmat sekä Christian Carpelanin kokoelma.

Aineisto on tekijän hallussa. Tutkimuksen valmistuttua se tullaan siirtämään Oulun yliopiston Giellagas-instituutin arkistoon.

Talvivaara: Neljän talvivaaralaisen haastattelut (yhteensä yhdeksän haastattelua) vuosilta 2009 ja 2010.

Anneli Meriläinen-Hyvärisen elämäkerrallinen aineisto ja osallistuva havainnointi: Vuodesta 1959 lähtien näihin päiviin jatkunut elämäkerrallinen suhde Talvivaaran kaivospiirialueeseen.

Kuva-aineisto: Anneli Meriläinen-Hyvärisen kokoelma.

Aineisto on tekijän hallussa. Tutkimuksen valmistuttua se tullaan siirtämään Oulun Maakunta-arkistossa olevaan Anneli Meriläinen-Hyvärisen arkistoon.

Julkaistut lähteet:

Aarelaid-Tart, Aili 2006. *Cultural Trauma and Lifestories*. Kikumora Publications A 15. Helsinki: University of Helsinki

Alexander, Jeffrey & Ron Eyermann & Bernhard Giesend & Neil J. Smelser & Pjotr Sztompka 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Alhanen, Kai 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucaultin filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asp, Erkki 1978. Man-made Lakes and Their Social Consequences in Finnish Lapland. Teoksessa Ludger Müller-Wille & Pertti J. Peltö & Linna Müller-Wille & Regna Darnel (toim.): *Consequences of Economic Change in Circumpolar Regions*. Edmonton: Boreal Institute for Northern Studies, 83–89.

Auer, Jaakko & Niilo Teerimäki 1982. *Puoli vuosisataa Imatran Voimaa: Imatran Voima Oy:n synty ja kehitys 1980-luvulle*. Helsinki: Imatran Voima.

Barnes, Trevor & James Duncan 1992. Introduction. Teoksessa Trevor Barnes & James Duncan (toim.): *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*. London: Routledge, 1–17.

- Duranti, Alessandro (toim.) 2001. *Linguistic Anthropology: A Reader*. Malden, MA: Blackwell.
- Foucault, Michel 1998. *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus (ransk. alkuteokset 1976–84).
- Godfrey, Barry S. & Jane C. Richardsson 2004. Loss, Collective Memory and Transcribed Oral Histories. *International Journal of Social Research Methodology* 7:2, 143–155.
- Halonen, Tero & Laura Aro (toim.) 2005. *Suomalaisten symbolit*. Jyväskylä: Atena.
- Hirn, Sven 1984. *Imatran tarina: Matkailuhistoriamme valtävylältä*. Imatra: Kanta-Imatra seura.
- Häkkinen, Kaisa 2008. Suomen kieli vallan kielenä. *Tieteessä tapahtuu* 6/2008, 3–8.
- Järvikoski, Timo 1979. *Vesien säännöstely ja paikallisyhteisö*. Turku: Turun yliopisto.
- Kainulainen, Pauliina 2005. *Maan viisaus: Ivone Geberan ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Kaisto, Virpi 2007. *Koska meillä on koski: Imatrankosken matkailullinen hyödyntäminen ja vedenpalautus Imatrankoskeen*. Lappeenranta: Lappeenrannan teknillinen yliopisto.
- Karjalainen, Pauli Tapani 1995. Eksistentiaalinen ympäristö. Teoksessa Arto Haapala & Martti Honkanen & Veikko Rantala (toim.): *Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 86–95.
- Karjalainen, Pauli Tapani 2006. Topobiografinen paikan tulkinta. Teoksessa Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.): *Paikka: Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 83–84.
- Karjalainen, Pauli Tapani 2008. Paikka, aika ja elämän kuva. Teoksessa Arto Haapala & Virpi Kaukio (toim.): *Ympäristö täynnä tarinoita: Kirjoituksia ympäristön kuvien ja kertomusten kysymyksistä*. Kuopio: Unipress, cop.
- Kinnunen, Taina 2008. *Lihaan leikattu kauneus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kokkonen, Arja 2005. Sosiaalisten vaikutusten arviointitutkimus Talvivaaaran kaivoshankkeen vaikutusalueella. Lapin yliopisto.
- Korjonen-Kuusipuro, Kristiina 2007a. Voimaa Vuoksesta. *Tekniikan Waiheita* 25: 3, 5–15.
- Korjonen-Kuusipuro, Kristiina 2007b. Kaunotar vai hirviö. Teoksessa Kristiina Korjonen-Kuusipuro & Suvi Niinisalo (toim.): *Vuoksi*. Lappeenrannan teknillinen yliopisto: Lappeenranta, 73–76.

- Korkiakangas, Pirjo 1999. Muisti, muistelu ja perinne. Teoksessa Bo Lönnqvist & Elina Kiuru & Eeva Uusitalo (toim.): *Kulttuurin muuttuvat kasvot: Johdatusta etnologiatieteisiin*. SKS: Helsinki, 155–176.
- Kylämäki, Juha & Järvikoski, Timo & Haavio, Ari & Kankaanpää, Arto 1980. ”*Imatra, vallaton hurjapää*”: *Sosiologinen tutkimus Imatrankosken valjastamisesta*. Turku: Turun yliopisto.
- Massey, Doreen 1991. Power-geometry and a Progressive Sense of Place. Teoksessa Jon Bird & Barry Curtis & Tim Putnam & George Roberson & Lisa Tickner (toim.): *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London: Routledge, 56–69.
- Meriläinen-Hyvärinen, Anneli 2010. ”Sanopa minulle onko meidän hyvä olla täällä?” Paikkakokemukset kolmen talvivaaralaisen elämässä. *Elore* 17: 1, 1–26.
- Mills, Sara 2003. *Michel Foucault*. London & New York: Routledge.
- Peet, Richard & Michael Watts 2004 (2. painos). Liberation Ecologies: Development, Sustainability, and Environment in an Age of Market Triumphalism. Teoksessa Richard Peet & Michael Watts (toim.): *Liberation ecologies: Environment, Development and Social Movements*. London: Routledge, 1–45.
- Perttula, Juha 2005. Kokemus ja kokemuksen tutkimus: fenomenologisen erityistieteen tieteenteoria. Teoksessa Juha Perttula & Timo Latomaa (toim.): *Kokemuksen tutkimus: Merkitys, tulkinta, ymmärtäminen*. Helsinki: Dialogia, 115–163.
- Philips, Susan U. 2001. Power. Teoksessa Alessandro Duranti (toim.): *Key Terms in Language and Culture*. Oxford: Blackwell, 190–192.
- Pietikäinen, Sari & Anne Mäntynen 2009. *Kurssi kohti diskurssia*. Tampere: Vastapaino.
- Pohjois-Suomen ympäristölupavirasto 2007. *Talvivaaran kaivoksen ympäristö- ja vesitalouslupa, Sotkamo ja Kajaani*. Lupapäätös Nro 33/07/1. Dnro PSY-2006-Y-47. Annettu 29.3.2007.
- Rose, Gillian 2001. *Visual Methodologies: an Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: SAGE.
- Salo, Olli & Lassi Lammassaari & Saku Ovaskainen 2004. *Talvivaara Projekti Oy: Talvivaaran kaivoshankkeen Ympäristövaikutusten arviointiohjelma*. Lapin Vesitutkimus Oy.
- Seppälä, Raimo 1976. *Nykyinen Kemijoki: reportaasi luonnontilaisen Kemijoen muuttumisesta sähköntuottajaksi*. Helsinki: Otava.

- Smelser, Neil J. 2004. Psychological Trauma and Cultural Trauma. Teoksessa Jeffrey Alexander & Ron Eyerman & Bernhard Giesen & Neil J. Smelser & Piotr Sztompka (toim.): *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 31–59.
- Tynkkynen, Veli-Pekka 2006. *Aluesuunnittelu ja kestävä kehitys Luoteis-Venäjällä: ympäristösuunnittelun mahdollisuus paikallisissa hallintatavoissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Winter, Jay 2010. Thinking about silence. Teoksessa Efrat Ben-Ze'ev & Ruth Ginio & Jay Winter (toim.): *In Shadows of War: A Social History of Silence in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–31.

Aika, paikka ja historia Papua-Uuden-Guinean mungenien ympäristössä

Tuomas Tammisto

Johdanto

Kulkiessani kenttätyöni aikana kahden ystäväni kanssa sademetsässä panin merkille kuinka tottuneesti ja varmasti he liikkuvat siellä. Ystäväni olivat koirineen metsästävässä villisikoja ja päättivät samalla näyttää minulle paikkoja. Noustuamme matalalle vuorelle etemme avautui metsäautotie, jonka kasvit olivat vallanneet. Ystäväni kertoivat, että tien oli rakentanut malesialainen metsäyhtiö hakkuiden yhteydessä. Tie kuitenkin tunkeutui alueelle, jota hallinnoiva klaani ei hyväksynyt hakkuita, ja pian tien rakentamisen jälkeen paikalliset maata omistavat klaanit ajautuivat kiistaan kyseisen alueen omistuksesta. Lopulta kiista ratkesi oikeudessa, hakkuita vastustanut klaani todettiin alueen omistajaksi ja metsäyhtiö vetäytyi jättäen tienpätkän jälkeensä. Itselleni soratie oli hyvin tunnistettava ja helposti hahmotettava ympäristöä ja siksi yllätyin kun ystäväni eksyivät miltei heti saavuttuamme tielle. Kierreltyämme hetken metsässä, toinen heistä löysi oikean suunnan ja kertoi, että tie oli pyyhkinyt altaan polkuja, joita pitkin hän oli tottunut kulkemaan. Hänen mukaansa paikka oli

muuttunut niin tunnistamattomaksi, etteivät edes polut tallanneet esivanhemmat pystyisi enää kulkemaan alueella eksymättä.¹

Tämä melko arkinen tapaus on hyvä osoitus siitä miten eri asiat ympäristössä ovat merkityksellisiä ja kuinka Uuden-Britannian saaren itäosissa asuville sulkille ja mengeneille² aika, paikka ja historia ovat tiiviisti kietoutuneita toisiinsa. Ympäristöön liitetyt merkitykset muuttuvat ja ovat uhattuina hakkuiden, teiden ja ”taloudellisen kehityksen” myötä. Wide Bayn alue Uuden-Britannian saaren itäran-
nikolla sijaitsee vain 150 kilometrin päässä Itä-Uuden-Britannian maakuntapäätkaupungista Rabaulista — yhdestä Papua-Uuden-Guinean vilkkaimmasta ja vanhimmasta kaupungista. Tästä huolimatta alue on maantieteellisesti varsin eristynyt, sillä Uuden-Britannian tieverkosto ei yllä Wide Bayhin asti ja alueelle pääsee vain veneellä. Maantieteellisestä eristyneisyydestään huolimatta Wide Bay ei missään nimessä ole koskematon alue: sulkat ja mengenet liikkuvat töiden ja opiskelujen perässä, palaavat takaisin kotiseuduilleen ja ovat hyvin tietoisia maailman tapahtumista. Vastaavasti malesialaiset metsäyhtiöt, kuten Rimbunan Hijau alihankkijoiheen, ovat suorittaneet laajamittaisia kaupallisia hakkuita Uuden-Britannian syrjäisissä osissa 1980-luvulta lähtien. Myös mengeniä ja sulkien alueita on hakattu, paikallisten maanomistajien luvalla, ja hakkuiden perintönä alueella on kirjo metsäautoteitä, jotka eivät kuitenkaan ole yh-

¹ Artikkelin perustuu vuonna 2007 Wide Bayn alueella sijaitsevassa pienessä ja pääosin mengeniä asuttamassa kylässä tehtyyn kolmen kuukauden mittaiseen kentätöihin.

² Noin 4000 puhujan sulka ja 8000 puhujan mengeniä muodostavat kaksi erillistä etnistä ja kieliryhmää, mutta ovat silti tiiviissä suhteessa keskenään. Keskinäiset avioliitot ovat yleisiä ja kummankin ryhmän sosiaalinen rakenne perustuu äidin linjan mukaan laskettaviin klaaneihin ja kahteen puoliskoon, johon klaanit jakautuvat. Sulkien ja mengeniä klaanit vastaavat asukkaiden mukaan myös toisiaan, vaikka ovatkin erillisiä klaanien omistamien maa-alueiden ja johtajien suhteen. Kielellisesti papualaisiin kieliin kuuluva sulka ja austronesialainen mengeni eivät ole sukua tai keskenään ymmärrettäviä, vaikka sulka onkin lainannut useita piirteitä austronesialaisista kielistä (Gordon 2005; Reesink 2005).

teydessä maakuntapääkaupungin ympäristön kattavaan kansalliseen tieverkostoon — tai juuri mihinkään muuhunkaan.

Niin alueen asukkaiden kuin paikallisten poliitikkojenkin mukaan tieyhteiden puute maakuntapääkaupunkiin on pääasiallinen este taloudelliselle kehitykselle. Kiertävästä kaskiviljelystä elantonsa saavat sulkat ja mungenit ovat omavaraisia ruoan ja asumisen suhteen, mutta eivät silti irrallaan rahataloudesta. Päinvastoin — koulutus, terveydenhuolto, liikkuminen ja tarve-esineet alkaen kaskitaloudesta käytettävistä viidakkoveitsistä ja kirveistä vaativat rahaa. Monet paikalliset omavarasviljelijät harjoittavat myös pienimuotoista rahakasvien, kuten kaakaon, viljelyä. Puutteellisen infrastruktuurin vuoksi satoa on hankala saada keskuksiin myytäväksi ja se ehtii osin pilaantua epäsäännöllisiä laivakuljetuksia odotellessa. Taloudellisen kehityksen vauhdittamiseksi paikallinen kansanedustaja ja Papua-Uuden-Guinean hallituksen ministeri, Paul Tiensten on aloittanut kehityshankkeen, jonka tarkoituksena on lisätä hakkuita alueella. Vastineeksi paikallisilta saaduista hakkuuoikeuksista metsäyhtiöt lupautuvat yhdistämään jo olemassa olevat metsäautotiet kansalliseen tieverkostoon. Hakkuiden lisäksi myös rahakasvien kasvatusta alueella tulisi lisätä, ja hankkeeseen kuuluu niin laajoja kuin paikallistenkin viljelemiä pienempiä öljypalmuplantaaseja.

Kirjoittamisajankohtana kyseistä hanketta ei ole vielä toteutettu, mutta sen kannatus vaikuttaa olevan laaja Itä-Uuden-Britannian syrjäseutujen asukkaiden keskuudessa. Vuonna 2007 Paul Tiensten valittiin jatkokaudelle maan parlamenttiin pitkälti taloudelliseen kehitykseen perustuvan kampanjansa ansiosta. Kysymys taloudellisen kehityksen vauhdittamisesta luonnonvarojen käytön lisäämisellä ja öljypalmuplantaaseja perustamalla ei kuitenkaan ole yksioikoinen. Niin kansalliset kuin kansainvälisetkin luonnonsuojelujärjestöt ovat varoittaneet öljypalmuplantaasien haitallisista seurauksista. Vastavasti osa sulkien ja mungenien maata omistavista klaaneista vastustaa hakkuita alueillaan. Sulkien ja mungenien ympäristö ei koostu vain hallinnoitavista ja hyödynnettävistä resursseista, jotka ovat yri-tysten pääasiallisen mielenkiinnon kohteena. Ympäristöön liitetään

ja se pitää sisällään laajan kirjon kulttuurisia merkityksiä, jotka eivät palaudu — kieltämättä erittäin tärkeisiin — taloudellisiin kysymyksiin. Aika, historia ja ympäristö ovat tiiviisti toisiinsa kietoutuneina sulkien ja mengien ympäristössä. Niin yksittäisten ihmisten kuin klaanienkin tarinat aineellistuvat ympäristössä, jossa nimetyt paikat ovat osa klaanien alkuperätarinoita. Nämä tarinat muuttuvat uudella tavalla kiinnostaviksi maanomistusta ja -käyttöä koskevissa kysymyksissä, joita alueelle ehdotetut hakkuut tuovat mukanaan.

Kaskiviljely ja ajan jaksottaminen

Mengien ja sulkien harjoittamassa kaskiviljelyssä raivataan kaskipalstoja tai -puutarhoja metsään, niitä hoidetaan vuoden verran, minkä jälkeen palstat jätetään taas metsittymään. Maa on äidin linjan mukaan sukua laskevien klaanien yhteisomistuksessa. Toisin sanoen yksittäinen klaani tai klaanin suurempi alajaosto omistaa tai pikemminkin hallinnoi tiettyä maa-aluetta. Olennaista omistuksen kannalta on, että myös muut klaanit tunnustavat sen. Kahteen puoliskoon jakautuvat klaanit ovat niin puoliskon kuin klaaninkin tasolla tiukan eksogaamisia, eli omaan puoliskoon tai klaaniin kuuluvan henkilön kanssa ei saa avioitua. Siten harva asuu oman klaaninsa hallinnoimalla maa-alueella, minkä vuoksi maankäyttöoikeus on käytännössä kaskitalouden kannalta tärkeämpää kuin varsinainen omistus. Esimerkiksi vaikka tietty kylä sijaitseekin yhden klaanin omistamalla alueella, saavat (lukuisiin eri klaaneihin) kuuluvat kylän asukkaat oletusarvoisesti raivata palstojaan alueelle ilman erillistä lupaa. Maankäyttöoikeudet ovatkin joustavia ja ne periytyvät usein perhesuhteiden myötä ilman maata omistavan klaanin erityistä väliintuloa.

Kaskitalous on ensiarvoisen tärkeää, sillä sen turvin mengienit ovat käytännössä omavaraisia ruoan suhteen. Tämän lisäksi kaskitaloudella on monia muita merkityksiä mengeneille. Kuvatessaan 1960-luvun mengienien kaskiviljelyä, Françoise Panoff (1969, 22)



Kuva 1. Primäärimetsään hakkuiden yhteydessä raivattu metsäautotie. Metsästämissä oleva mies on poikkeuksellisesti pukeutunut perinnelannevaatteen (Tuomas Tammisto).

huomauttaa, että runsasta ja hyvin kasvavaa kaskipalstaa pidettiin kauniina, ja että uuden tai harvinaisen kasvilajin kasvattaminen oli älyllinen haaste ja siten jo itsessään arvokasta. Oman kokemukse- ni mukaan Panoffin kuvaus pätee nykyäänkin. Mengenit tuntevat ja osaavat nimetä vaikuttavan määrän niin viljeljiä kuin kesyjäkin kasveja. Kulkiessani sademetsässä mengen-ystävieni kanssa kerä- sivät he jatkuvasti kasveja kylään istutettavaksi. Uusien lajikkeiden kasvattamista kokeillaan esimerkiksi pienemmillä palstoilla puh- taasti mielenkiinnosta ja hovin vuoksi. Panoffin (1969, 22) mukaan pääviljelykasvilla tarolla (*Colocasia esculenta*) katsottiin olevan sielu — aivan kuten ihmisilläkin — ja juuri tämä tekee siitä ravitsevan. Vastaavasti villeillä kasveilla ei ole sielua ennen kuin ne ”kesytetään”, eli otetaan hoitoon. Näin kaskipalstan viljely vertautuu myös las- ten kasvattamiseen ja hoitamiseen, mikä on melko yleinen analogia Uuden-Guinean kaskiviljelijöiden parissa (ks. esim. Bashkow 2006; Fajans 1998).

Trooppisen ilmaston vuosi jakautuu kahteen yhtä pitkään kauteen, eli sade- ja kuivaan kauteen, jotka hallitsevat mengeni- en asuttamaa ympäristöä. Nämä kaudet määrittävät kaskitalouden vuotuista ryt- miä, sillä sadekauden aikana valtaosaa kasveista ei voida istuttaa, kun taas kuivan kauden huippuun sijoittuu muun muassa taron sadon- korjuu ja vuotuiset rituaalit, jotka ajoitetaan sadonkorjuun mukaan. Vaikka vuoden kiertoa leimaakin kaksi kautta, joiden mukaan ri- tuaalit ja kasvien istutus ajoitetaan, on mengeni- en ajanlaskutapa ja viljelyjärjestelmä huomattavasti hienostuneempi. Jako sade- ja kui- vaan kauteen on karkein tapa jaksottaa aikaa, sillä viljelyyn liittyvät toimenpiteet ajoitetaan niin sanotun puu- tai kyläkalenterin (tok pi- sin: *kalender bilong ples*) mukaan. Tämä järjestelmä jaksottaa vuoden 12 kuukauden ja tiettyjen ”indikaattoripuiden” vaiheiden mukaan (Panoff M. 1969, 159). Näiden puiden kukkimisen, lehtien putoami- sen ja kasvamisen mukaan ajoitetaan eri viljelyskasvien istuttaminen, sadonkorjuu, kaskipalstojen raivaaminen ja hoitaminen. Minulle kerrottiin, että onnistuneen sadon saamiseksi kaskipalstan hoita- minen on ajoitettava tämän kalenterin mukaisesti. Michel Panoffin

1960-luvulla dokumentoitu järjestelmä on edelleenkin käytössä ja minulle opetettiin tämän kalenterin paikallisesti systematisoitu versio kenttätöni aikana. Lähikylien vanhuksat olivat kokoontuneet yhteen kirjatakseen perimätiedon ylös, jotta kalenteria voitaisiin opettaa kyläkouluissa lapsille. Tämä liittyi vuonna 2000 tehtyyn valtakunnalliseen opetusuudistukseen, jossa koulu aloitetaan englantia sijasta paikallisella kielellä ja paikallisten tapojen ja perinteiden opettamista koulussa painotetaan.

Michel Panoffin (1969, 159) näkemys, jonka mukaan mengeniin jaottelevat aikaa ekologian, eikä niinkään ekologiaa ajan mukaan, tuntuu uskottavalta. Tätä tukee niin sanotun kyläkalenterin käyttö, kuten myös se, että puiden kasvua käytetään yleisemminkin ajan hahmottamiseen. Kenttätöni aikana haastattelin vanhempaa miestä kylän historiaan liittyen, ja hän käytti kookospalmujen kasvua muistellukseen kuinka kauan kyläläiset olivat taisteluja paossa metsässä toisen maailmansodan aikana:

Sota alkoi ja me pakenimme metsään. Sanoisin, että olimme siellä noin kolme vuotta, sillä kun palasimme, olivat istuttamamme kookospähkinät valmiita kantamaan hedelmää. - mies, noin 70 vuotta

Sen lisäksi, että puita käytetään ajan laskemiseen ja kasvukausien käsitteellistämiseen, puu on mengeneille myös historian symboli. Tämän kaltainen ”kasvimetafora, joka yhdistää kasvun ja periyty-misen” on James Foxin (2006, 8) mukaan hyvin tyyppillinen austro-nesialaisille kansoille, joihin mengeniinkin lukeutuvat. Michel Panoff (1969, 164) toteaa, että mengeniin vertaavat historiaa puun kasvuun, sillä puun kasvun tavoin historia etenee ja on samalla peruuttamaton: tapahtumat ovat kuin yksittäisten oksien kuihtumisia. Vastaavasti, kuten minulle kerrottiin, klaanit ovat kuin puita ja niiden alajaostot oksia. Tähän liittyi myös tietty peruuttamattomuus, sillä kuulin lukuisia tarinoita alajaostojen eroamisesta klaanista, mutta kuten Panoff (1969, 164) huomauttaa, tarinoita alajaostojen liittymisestä takaisin emäklaaniinsa ei kerrota.

Merkitty ja merkityksellinen ympäristö

Mengeneille aika ja ympäristö ovat siis tiiviissä käsitteellisessä yhteydessä toisiinsa. Ekologisten ilmiöiden avulla jäsennetään aikaa, puiden avulla vuosi jaetaan maanviljelyksen kannalta tärkeisiin kausiin ja puu on vertauskuva mengeniä käsitteelle historiasta. Tämän lisäksi ympäristö hyvin konkreettisella edustaa, dokumentoi ja itse asiassa *on* historiaa. Stuart Kirschin (2006, 11) mukaan keskiössä Uudessa-Guineassa asuville yonggomeille yksittäisen ihmisen elämäntarina näkyy ympäristössä tunnistettavissa inhimillisen työn merkeissä, joita esimerkiksi puiden kaataminen tai kaskipalstan raivaaminen jättää jälkeensä. Tämän vuoksi maisema pitää sisällään muistoja menneisyydestä (Kirsch 2006, 189). Kirschin kuvaus pätee myös mengeniä tapauksessa.

Ihmisten työn jäljet näkyvät kaikkialla mengeniä ympäristössä. Polkujen varrella olevissa puissa on alati kasvava määrä lovia, joita arkisiin askareisiinsa kulkevat kyläläiset, erityisesti nuoret miehet ja pojat, lyövät puihin viidakkoveitsillään. Tällä tavalla ei ollut poikien itsensä mukaan mitään erityistä merkitystä, mutta puissa olevat viillot autoivat ainakin minua tunnistamaan polut, joiden löytäminen metsästä ei ollut kokemattomalle täysin itsestään selvää. Ihmisten toimintaa ei kuitenkaan nähdä vain näissä melko yhdentekevissä merkeissä, vaan mengeniä metsäsanasto kattaa myös inhimillisen työn aspektin. Mengeniä kielen käsite *gurloon* tarkoittaa yleisesti metsää, eikä sillä ole tarkempia määritteitä, joskin se kattaa neljä täsmällisempää käsitettä, jotka viittaavat metsän ikään ja käyttöasteeseen. Sana *paplii* voitaisiin suomentaa vesakoksi, sillä se viittaa nuoreen kasvillisuuteen, jota alkaa kasvaa metsittyvälle kaskipalstalle, eikä sitä voida vielä tässä vaiheessa raivata uudelleen. *Mlaap* puolestaan tarkoittaa hylätyllä kaskipalstalla kasvavaa nuorta metsää. Se eroaa *papliista* kasvien koon ja lajien suhteen. Kasvaessaan tietyt puut syrjäyttävät ja tappavat vesakolle tyypillisiä lajeja. Nuoresa metsässä nähdään vielä myös kaskeamisen jälkiä, kuten kantoja tai kirveen jälkiä puissa. Metsittymään jätetty palsta voidaan raivata



Kuva 2. Vuorenrinteellä oleva kaskipuutarha. Maahan kasatut puupinot merkitsevät yksittäisten palstojen rajoja. Puutarhan raivaaja jakaa palstat niitä viljeleville naisille erilaisten sukulaisuus- ja ystävyyssuhteiden mukaan (Tuomas Tammisto).

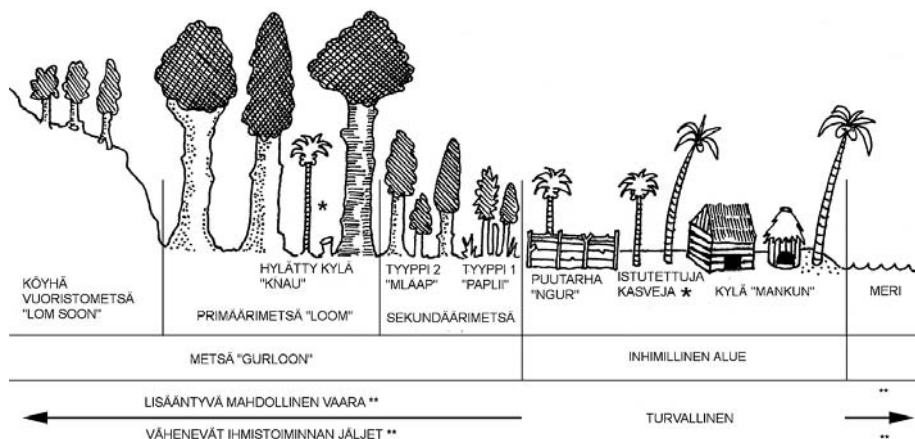
uudelleen noin kuuden seitsemän vuoden päästä sen hylkäämisestä. Tässä välissä *paplii* on muuttunut *mlaapiksi*. Molemmat tyytit voidaan laskea niin sanotuksi sekundäärimetsäksi.

Loom puolestaan voitaisiin suomentaa primääri- tai aarniometsäksi. Tämän tyyppistä metsää ei enää pidetä metsittyvänä kaskipalstana, vaikka informanttini olivat sitä mieltä, että *mlaap* voi muuttua *loomiksi* ”erittäin pitkän ajan” kuluttua. Aarniometsä erottuu metsittyvistä kaskipalstoista puulajien ja puiden koon perusteella. Näkyvyys on aarniometsässä myös parempi harvemman aluskasvillisuuden vuoksi. Inhimillisen työn jälkiä on nähtävillä myös aarniometsässä, sillä ihmiset hakevat metsästä rakennusmateriaaleja, metsästävät siellä ja tallaavat sinne polkuja. Neljännen metsätyyppiä tarkoittavan käsitteen, *loom sonin*, määritelmät olivat puolestaan hie-man epäselviä, mutta käsite viittaa vuorilla kasvavaan puustoltaan ja eläimistöltään aarniometsää köyhempään metsään, eikä määritelmä

pidä sisällään näkyviä työn jälkiä. Yhden informantin mukaan *loomson* muuttuisi *loomiksi*, jos ihmiset käyttäisivät metsää, kun taas toisen mukaan ero perustui lähinnä kasvillisuuden eroihin. Olennaista on kuitenkin, että metsäsanasto painottaa ympäristön sosiaalista puolta. Kaksi ensimmäistä käsitettä viittaavat metsittyvään palstaan, aarniometsää tarkoittava käsite pitää sisällään suuren määrän inhimillistä työtä, kun taas neljäs käsite määrittyy nimenomaan sen puutteen vuoksi.

Jättämällä ympäristöön näkyviä jälkiä omasta työstään ja tällä tavoin ”ankkuroimalla” itsensä maahan ovat tyypillisiä teemoja niin melanesialaisille kuin austronesialaisillekin yhteiskunnille. Esimerkiksi Maurice Bloch (1995, 65, 75) kuvaa kuinka Madagaskarilla asuvat kiertokaskiviljelijät ovat suhtautuneet metsän kaupallisiin hakkuisiin myönteisesti, koska ne ovat perinteisen työn tavoin tapa kiinnittää ihmiset maahan, joskin mittakaavaltaan perinteistä kaskeamista laajempaa — ja siten myös onnistuneempaa. Vastaavasti myös mengienien alueista pohjoiseen asuvat bainingit arvostavat suuresti työtä, joka tekee ”luonnollisista” asioista sosiaalisia, esimerkiksi metsistä kaskipalstoja (Fajans 1998, 15). Tämän vuoksi myös bainingit ovat aluksi sallineet maillaan tapahtuvat hakkuut, koska ne ovat tunnistettavaa inhimillistä työtä, mutta pettyneet, kun laajamittaiset hakkuut ovat myös tuhonneet aiempia — ja bainingeille merkityksellisiä — työn jälkiä (Fajans 1998, 19, 20). Nähdäkseni myös mengienit antavat suuren arvon tällaiselle työlle, esimerkiksi viittamalla muokattuun ympäristöön järjestettynä tai siistinä.

Jane Fajansin (1998, 14) mukaan bainingit tekevät luonto-kulttuurin -erottelun, mutta tämä ei ole staattinen jako. Luonto on pikemminkin ”raakaa potentiaalia”, jota voidaan sosiaalistaa työllä. Näin esimerkiksi sekundäärimetsä on aarniometsää sosiaalisempaa, koska sen paikalla on aikanaan ollut kaskipalsta (Fajans 1998, 15). Mengien-informanttini kertoivat, ettei mengienin kielessä ole varsinaisesti käsitteitä ”villi”, ”kesy” tai ”luonto”, joskin Françoise Panoff (1969, 23) huomauttaa mengienien tekevän eron villien ja kesyjen kasvien välillä. Kesyyhin eläimiin voi kuitenkin viitata käsitteellä *pengee*, joka



Kaavio 1: Sosiaalisuus ja aika mungenien ympäristössä (Tuomas Tammisto).

tarkoittaa laajemmin huolenpitoa (tok pisin: *lukautim*) ja pätee siten myös esimerkiksi adoptoituihin lapsiin. Näin ollen myös mengineille työllä on tärkeä sosiaalistava luonne, kun esimerkiksi villit kasvit saavat sielun niitä hoidettaessa. Tämän vuoksi vaikuttaa siltä, että villi-kesy -erottelu on mengineillekin tunnistettava, vaikka se ei olekaan yksioikoinen tai poissulkevana jaottelu. Kuten Fajans (1998, 14) huomauttaa bainingien tapauksessa, villi-kesy ei ole niinkään vastakohtapari, vaan dynaaminen suhde (ks. myös Kallisen artikkeli tässä teoksessa).

Edelliseen viitaten mungenien käsitteellinen ympäristö, eli tapa hahmottaa ympäristön eri elementtejä ja niiden keskinäisiä suhteita, voidaan mielestäni nähdä kohti ääripäitään, eli sademetsää ja merta, asteittain vähenevänä sosiaalisuutena (katso Kaavio 1).

Ihmisten työn jäljet näkyvät vielä sademetsässäkin, joka on ihmisten käyttämää ympäristöä samalla tavalla kuin meri, jossa ihmiset kalastavat ja keräävät koralleja kalkin tekemiseen. Merta ei tulisi nähdä niinkään rajana tai esteenä, vaan pikemminkin reittinä, jota pitkin Wide Bayn asukkaat liikkuvat. Vastaavasti metsä, kuten

merikin, on mahdollisesti vaarallinen ympäristö, sillä metsässä voi eeksyä tai joutua villisikojen hyökkäyksen kohteeksi, kun taas merellä vaarana ovat hait tai hukkuminen. Kylän ulkopuolella vaarana ovat myös noidat (tok pisin: *saguma*), joita mengenit kutsuvat metsien villimiehiksi. Metsä ei ole siten ”tyhjää luontoa”, vaan ei-inhimillistä ja villiä, mikä tekee siitä samaan aikaan vaarallisen ja hedelmällisen. Minulle esimerkiksi huomautettiin, että suoraan sademetsään raivatut palstat ovat hedelmällisimmät (ks. Bashkow 2006, 149).

Thomas Strongia (2008, henk.koht. kirjeenvaihto) mukaillen, villiin yhdistetty vaarallisuus liittyynee myös sen luovaan voimaan ja Kaavio 1:n vähenevää sosiaalisuutta kuvaava akseli voidaan nähdä myös ajallisena siirtymänä. Tämä pätee monella tasolla: metsittymään jätetyt puutarhat muuttuvat ensiksi sekundääri- ja lopulta primääri- tai aarniometsäksi. Vastaavasti ihmisten töiden jäljet, eli sosiaaliset suhteiden jäljet, ovat metsässä vanhempia (esimerkiksi hylätyt kylät) ja edustavat siten menneitä suhteita tai pikemminkin suhteita menneisyyteen, kun taas kyläympäristöä leimaavat nykyiset suhteet. Myös tiettyjen myyttisten esiäitien sanotaan syntyneen metsässä olevista kasveista. Näin sademetsään liitetty hedelmällisyys ja historia yhdistyvät myös myyttisellä tasolla.

Paikalliset klaanistoriat

Ihmisten työn jäljet ovat nähtävissä ympäristössä ja vastaavasti suuri osa metsäsanastosta kattaa myös inhimillisen työn aspektin. Näitä työn jälkiä voidaan — Stuart Kirschiä (2006, 11) lainaten — tarkastella yksilön elämäntarinana, joka muodostaa ”liikkeiden sarjan maiseman halki”. Maisema ei siten ole vain liikkumaton tausta, josta ihminen muodostaa kuvan, vaan pikemminkin ympäristö, jonka osa ihminen on. Ihminen muokkaa toiminnallaan aktiivisesti ympäristöään ja maisemassa ympäristön lukuisat eri merkitykset saavat konkreettisen muodon. Tai kuten Tim Ingold (2000, 200) asian ilmaisee, ihminen osana ympäristöään on myös osa maiseman muu-

tosta. Käsitteinä maisema ja ympäristö ovat lähellä toisiaan, eivätkä selkeästi eroteltavissa. Kuitenkin Ingoldin (2000, 193) määritelmän mukaan maisema on ihmisten havainto ympäristöstään (huomioi tosin, ettei Ingold rajoita määritelmänsä ihmisiin eikä näköaistiin).

Maisema rakentuu niistä merkityksistä, joita ihmiset ympäristölleen sitä havainnoidessaan antavat, eikä se siten ole absoluuttinen tai objektiivinen fyysinen ”asia”, vaan aina suhteessa kulttuuriseen ja historialliseen kontekstiinsa (Hirsch 1995, 1, 23). Esimerkiksi mengeniin sosiaaliset suhteet ovat nähtävissä maiseman eri elementeissä, kuten metsittyissä kaskipalstoissa. Täten yksilön elämäntarinan lisäksi maisema ja ympäristö konkretisoivat myös klaanien historioita, jotka osittain kertovat juuri liikkumisesta ympäristössä. Maisemaa voidaan pitää Kirschin (2006, 195) määritelmän mukaan historian aineellistumana. (Katso myös Wileniuksen artikkeli maiseman muodostumisesta Borneon kaskiviljelijöiden keskuudessa.)

Mengeniin ympäristö koostuu pitkälti inhimillisen työn määrän mukaan luokitellun metsän lisäksi myös nimetyistä paikoista. Kesustellessani ympäristön eri osiin viittaavista käsitteistä ja paikkojen nimistä opin, että suuri osa niin kylän välittömässä läheisyydessä kuin myös kauempana sademetsässä olevista nimetyistä paikoista on entisiä kyliä. Itse asiassa mengeniin kielessä on oma itsenäinen käsitteensä, *knau*, hylätylle kylälle. Kenttätyöni aikana pyrin keräämään mahdollisimman monta paikannimeä ja oppimaan niiden merkitykset. Keräämäni paikannimet jakautuvat karkeasti ottaen neljään luokkaan: nimiin, joilla ei ole tarkempaa merkitystä tai joiden merkitys on unohtunut, paikan fyysisiä piirteitä kuvaaviin nimiin, nimiin, jotka kuvaavat inhimillistä toimintaa ja nimiin, jotka viittaavat paikan fyysisten piirteiden muodostumista kuvaaviin tarinoihin.

Esimerkkeinä puhtaasti paikan piirteitä kuvaavasta nimistä on Wiakaoun, joka on hylätyn kylän nimi ja tarkoittaa villisikojen polkua, koska kylä perustettiin aikanaan paikalle, jossa villisikojen polut ristesivät. Vastaavasti moni paikannimi viittaa tiettyyn puulajiin, jota kasvaa kyseisellä paikalla runsaasti. Ihmisten toimintaa kuvaavat paikannimet viittaavat puolestaan usein melko arkisiin tapauksiin,

kuten Wutegin, eli murtunut selkä, sillä tarinan mukaan metsästäji-en kantaman elävänä pyydetyn sian selkä murtui kyseisellä paikalla. Telpuputkeis on puolestaan esimerkki paikannimestä, joka viittaa myyttiseen tarinaan paikan piirteiden muodostumisesta. Telpuputkeis, eli ”mies, joka yritti kaivaa kuskusta (pussikiipijää) kivistä” on sademetsässä sijaitseva melko suuri vesiputous, jota ympäröivissä kallioissa on suuria reikiä. Tarinan mukaan pussikiipijä istui joen yllä oksalla niin, että sen varjo osui veteen. Paikalla ollut henkiolento luuli eläimen olevan vedessä ja iski varjoa kirveellään. Hän hakkasi tuloksetta reikiä kiveen yrittäessään pyytää varjoa. Lopulta paikalle tuli mies ja kysyi hengeltä miksi hän hakkaa reikiä kiviin ja tuskastunut henki ilmoitti pussikiipijän sijasta syövänsä miehen. Mies kuitenkin huomautti, että eläin istuu puun oksalla, ja kun henki katsoi sinne, mies käytti tilaisuutta hyväkseen ja pakeni.³

Paikat liittyvät tiiviisti klaanien historioihin. Klaanien tarinat, tai alkuperätarinat, kertovat niiden synnystä, sukupuista, liikkeistä ja asettumisesta. Sukupuut kertovat klaanin jäsenten polveutumisen (myyttisestä) esiäidistä, kun taas liikettä ja asettumista kuvaavat tarinat kertovat missä klaanin esiäiti syntyi, minne hän meni, mitä kyliä klaanin jäsenet ovat perustaneet, minne tiettyjä jäseniä on haudattu ja minne klaanin jäsenet ovat kaskipalstojaan raivanneet. Tämän vuoksi mengenin kielen itsenäinen ilmaus hylätylle kylälle on vähemmän yllättävä. Paikat, mukaan lukien hylätyt kylät, ovat keskeisessä asemassa näissä tarinoissa. Klaanin polveutuminen sekä paikat ovat itse asiassa kietoutuneet tiiviisti toisiinsa.

James Fox (1997b, 4, 8) on osoittanut, että tämä on hyvin tyypillistä austronesialaisten kansojen keskuudessa ja kuvaa tätä ilmiötä käsitteellä *topogenia*, joka on — sukupuun tavoin — järjestelmällinen paikkojen nimien luettelo. Topogenia saa monia eri muotoja eri austronesialaisten kansojen keskuudessa, ja se voi kertoa myyttisten

³ Toisessa tallentamassani versiossa ei esiinny vihamielistä henkeä, vaan reiät hakkasi mies, joka ei ymmärtänyt metsästävänsä varjoa.

esivanhempien matkoista, ryhmän liikkeistä tai jopa tietyn esineen siirtymisestä omistajalta toiselle (Fox 1997b, 9). Historia on sidottu paikkoihin, eli ”topogenia edustaa muistojen ulkoistettua heijastusta” (Fox 1997b, 8). Siinä missä sukupuut kertovat polveutumisesta ajassa, topogenia kertoo siitä tilassa (Fox 1997a). Samalla tavalla kuten yksilön elämäntarina on ”kirjattu” työn jäljissä ympäristöön, myös klaanien tarinat ovat mengeniin tapauksessa osin nähtävissä siinä. Esimerkiksi ihmiset tunnistavat hylätyt ja jo metsittyneet kylät alueella edelleen kasvavien viljelykasvien perusteella. Kuten Kirsch (2006, 189) toteaa, maisemassa muistot menneisyydestä aineellistuvat. Paikkojen ja historian suhde on mielenkiintoisella tavalla myös kaksi-suuntainen: yhtäältä klaanien tarinat pitävät sisällään tietoa paikoista ja toisaalta paikat pitävät sisällään tai säilyttävät osia näistä historioista (Rumsey 2001, 12).

Paikkaan voidaan liittää moninaisia merkityksiä, mutta historian jäljet ovat siinä myös hyvin konkreettisella tavalla. Tämä pätee niin mengeniin kaltaisten suullisten yhteiskuntien kuten myös teollisten yhteiskuntien tapauksessa. Fyysisen paikan merkitys historian aineellistumisena tulee mielestäni kiinnostavalla tavalla esille Australian ja Papua-Uuden-Guinean hallitusten välisessä sopimuksessa niin sanotun Kokoda-polun säilyttämiseksi (The National 2008). Kokoda-polku on vajaan sadan kilometrin mittainen reitti, joka kulkee Uuden-Guinean pääsaarella sijaitsevan Owen Stanley -vuoris-ton yli ja jota pitkin australialaiset joukot kulkivat perääntyessään japanilaisten hyökkäystä toisen maailmansodan aikana. Australian entinen konservatiivipääministeri John Howard julisti ”tekevänsä mitä tahansa” estääkseen Kokoda-polun alueelle suunnitellun kultakaivoksen toteutumisen (ABC 2006). Howardin huoli hänen näkemyksensä mukaan Australian sotahistorian kannalta olennaisen alueen säilymisestä muistuttaa hyvin paljon erään vanhan sulkakansaan kuuluvan naisen huolta kaupallisten metsähakkuiden alkaessa. Hänen klaaninsa oli keskustelemassa pitäisikö klaanin mailla sallia hakkuita ja kyseinen nainen vastusti ajatusta. Hänen nuorempi klaanisisarensa kertoo:

Perinteiset rajat ja merkit vuorella, jolla esivanhempamme asuivat, ovat vielä siellä. Kuten hautumaa ja vanhat kylät. Koska esivanhempamme olivat asettuneet tuolla vuorelle, ovat kaikki nuo asiat meille vielä siellä. Ja hän [vanhempi nainen] halusi, että myös lapset — tulevat sukupolvet — tietäisivät ne. Heidän on kyettävä *näkemään* nuo merkit. [oma painoitukseni] - nainen, 42 vuotta

Jälkien näkyvyys on tärkeää, sillä ne ovat historian aineellisia dokumentteja. Kokodan taisteluista on kirjoitettu lukemattomia kirjoja, ja siltikin varsinainen paikka pysyy tärkeänä, kuten John Howardin huoli sen säilymisestä osoittaa. Suullisille yhteiskunnille, kuten sulka-mengeneille, näiden historiallisten merkkien säilyminen on vielä tärkeämpää. Tähän väliin on kuitenkin huomautettava, että valtaosa mengeneistä on nykyään lukutaitoisia ja klaanihistorioiden kirjajaminen on kasvattanut viime aikoina suosiotaan — ja tärkeyttä.

Kuten Michel Panoff (1969, 163) toteaa, klaanihistoriat muodostavat — ainakin ihanteellisesti — mengeneille yhteisesti hyväksytyt kokonaisuuden, josta asioita voidaan tarvittaessa tarkastaa. Vaikka Panoff (1969, 164, 165) huomauttaakin, että mengeniä historiat mainitsevat paikannimiä, klaanihistoriat liitetään väestön muuttoliikkeisiin ja historia on näkyvässä ympäristössä istutettujen kasvien muodossa, ei hän mielestäni silti huomaa nimenomaan paikan tärkeyttä. Paikat ja alueet ovat jotain konkreettista, johon ihmiset voivat aina palata, kuten Keith Basso (1996, 64) toteaa kuvatessaan apassien tiiviisti paikkoihin yhdistettyjä tarinoita. Siinä missä ajan kulku on peruuttamatonta, paikoille voi aina palata ja juuri siksi niiden avulla on hyvä ajatella. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tila ja aika olisivat erillisiä ja toisistaan riippumattomia. Päinvastoin, tila koetaan aina tietyssä ajassa ja aika tilassa, minkä vuoksi historian aineellistuminen maisemassa on hyvä esimerkki tilan ja ajan tiiviistä yhteenkietoutumisesta. (Katso esim. maantieteilijä Doreen Massey [2008, 51] keskustelu tilan ja ajan suhteesta.)

Klaanien alkuperätarinat kertovat mengeniä suhteesta ja juurtumisesta maahan. Siinä missä sukuun pituus kertoo ryhmän suhteellisen iän, tieto paikoista on merkki ryhmän vahvasta suhteesta



Kuva 3. Paikallistettu historia: Telpuputkeis, eli mies, joka yritti kaivaa pussikiipijää kivistä. Vesiputouksen nimi viittaa myyttiseen tarinaan, joka kuvaa paikan maastonmuotojen syntyä (Tuomas Tammisto).

maahan. Andrew McWilliam (1997, 104) huomauttaa, että Länsi-Timorin (austronesialaisten) viljelijöiden keskuudessa tieto nimetyistä paikoista on yleensä ihmisillä, joilla on tiettyjä vaatimuksia maahan kyseisellä alueella. Yhteys ryhmän nimien ja merkityksellisten paikkojen välillä on maa-alueisiin kohdistuvien vaatimusten oikeuttamista (McWilliam 1997, 111). Myös sulka-mengenien keskuudessa nimettyjen paikkojen ja maanomistukseen liittyvien kysymysten suhde on merkittävä. Ryhmää (toisin sanoen klaania tai alajaostoa), joka pystyy nimeämään suurimman määrän hylättyjä kyliä, hautuumaita ja muita merkityksellisiä paikkoja tietyllä alueella, pidetään yleensä myös alueen omistajana tai hallinnoijana tilanteissa, joissa maanomistuskysymykset nousevat pintaan. Maakiistat ovat juuri tällaisia tilanteita, joissa klaanien alkuperätarinat, ja siten topogeniat, ovat uuden mielenkiinnon kohteita ja myös uusia vallan lähteitä.

Hakkuut ja maakiistat

Kyläläiset, joiden parissa tein kenttätöitä, olivat yksimielisiä siitä, että niin sanotun kehityksen, eli hakkuiden ja plantaasien, myötä maakiistojen määrä on lisääntynyt ennenkuulumattomalla tavalla. Heidän mukaansa aiemmat sukupolvet kiistelivät korkeintaan yksittäisistä kaskipalstoista, mutta eivät milloinkaan kokonaisten maa-alueiden omistuksesta. Kyläläisten tärkeää huomiota tukee myös aiempi ja nykyinen tutkimus. Mengenien maankäytöstä 1960-luvulla kirjoittanut Michel Panoff (1970) ei mainitse kertaakaan maakiistoja, kun taas Keir Martin (2007, 39) huomauttaa, että siinä missä maakiistat olivat harvinaisia 1960-luvun Itä-Uudessa-Britanniassa, oli se 1990-luvulle tultaessa yksi johtavista Papua-Uuden-Guinean maakunnista rekisteröityjen maakiistojen määrän suhteen.

Hakkuut ja vastaavat laajamittaiset ”kehitysprojektit” aiheuttavat maanomistuskiihkeitä, sillä ne tuovat uudella tavalla kysymyksen maan omistamisesta keskiöön. Maankäyttöoikeudet ovat perinteisesti olleet omistusta tärkeämpiä mengenien kaskitaloudessa ja

matrilineaalisen klaanin maanomistus on pikemminkin ollut maan hallinnoimista. Vastaavasti Papua-Uuden-Guinean lainsäädännön mukaan — laskutavasta riippuen — 97–99 % valtion pinta-alasta kuuluu kollektiivisesti niin sanotuille perinteisille omistajaryhmille (Filer & Sekhran 1998). Perinteiset omistajaryhmät eivät ole voineet myydä maata, eikä sen yksityisomistus ole ollut mahdollista. Lainsäädännössä näitä ryhmiä kutsutaan usein klaaneiksi, mutta niitä ei ole sen tarkemmin määritelty, eikä valtio useinkaan tiedä mille tai edes minkälaiselle perinteiselle omistajaryhmälle jokin tietty alue kuuluu. Tilannetta monimutkaistaa se, ettei monilla alueilla ole perinteisesti ollut selkeitä maata omistavia klaaneja.

Vaikka sulka-mungenien tapauksessa maa on periaatteessa melko selkeiden matrilineaalisten klaanien tai niiden alajaostojen omistuksessa, ei kiistoilta vältytä. Toimiakseen lain mukaan metsäyrityksen on saatava maanomistajaryhmän lupa alueella toimimiseen ja maksettava korvauksia omistajille. Ihannetapauksissa kaikkien klaanin paikalla olevien jäsenten tulisi tehdä päätös yhdessä ja korvaukset tulisi jakaa jäsenten kesken. Mungenien klaaneilla ei ole varsinaisia johtajia, mutta yleensä vanhemmat miehet, joita pidetään hyvinä puhujina ja jotka tuntevat tarinat, toimivat klaanin edustajina. Kiistoja syntyy, sillä edes aina klaanin sisällä ei olla yhtä mieltä siitä sallitaanko hakkuita ylipäätään. Myös monimutkainen maanomistus- ja käyttöoikeusjärjestelmä tuo oman lisänsä tähän ongelmavyöhyteen. Koska perinteisesti käyttöoikeudet ovat olleet omistusoikeuksia tärkeämpiä, eivät ihmiset aina tiedä mikä ryhmä on varsinaisesti omistajaryhmä ja ketkä käyttävät maata käyttöoikeuksien nojalla. On myös tärkeä huomata, että omistus ei ole poissulkevaa. Päinvastoin, omistajaan suhteessa olevat ihmiset voivat tehdä vaatimuksia hänen omistukseensa.

Maakiistojen ratkaisemiseksi on oma lainsäädäntönsä ja kiistoja voidaan ratkoa aina kylätasolta korkeimpiin oikeusasteisiin. Maakiistalainsäädännön nojalla aluehallinnot nimittävät paikallisia edustajia maakiistojen sovittelijoiksi. Maakiistan sovittelija ei voi kiistatilanteessa tehdä päätöstä, mutta jos kiistakumppanit pääsevät

yksimielisyyteen, voi sovittelija tehdä niin sanotun kompromissisopimuksen, joka on myös laillisesti sitova. Jos maa-alueesta kiistelevät ryhmät eivät pääse sopuun, voidaan kiistoja ratkaista alueellisissa tai maakunnan oikeusistuimissa. Valtaosa haastattelemistani kyläläisistä suosi kuitenkin kylässä sopimista, koska se on halvempaa ja ennen kaikkea lopputulos on paikallisesti sovittu, eikä ulkoa käsin päätetty.

Niin kiistoja kylätasolla soviteltaessa kuin oikeudessa ratkottaessa klaanihistoriat ja sukupuut ovat keskeisessä asemassa niin sanotun perinteisen omistajaryhmän määrittämisessä. Haastatteleman paikallisen maakiistojen sovittelijan mukaan kiistoja ”puntaroidessa” (tok pisin: *skelim*) otetaan huomioon neljä keskeistä tekijää: sukupuut, historia, asettuminen sekä klaanien väliset avioliitot. Molempien osapuolten ryhmiä pyydetään kertomaan sukupuistaan ja niiden pituutta verrataan. Pidempää sukupuuta pidetään yleensä merkkinä siitä, että ryhmä on ollut alueella pidempään. Vastaavasti koska avioliitot oman klaanin jäsenten kanssa on kiellettyjä, tutkitaan molemman klaanin solmimia avioliittoja ja pohditaan mitkä klaanit ovat saapuneet alueelle avioliiton myötä, onko jompikumpi klaaneista ”vetänyt” muita avioliittojen myötä alueelleen ja niin edespäin. Kiistelevien klaanien kertomia historioita verrataan myös muiden klaanien kertomiin historioihin, jotta nähtäisiin millä versiolla on suurin yhteneväisyys muiden kertomien historioiden kanssa. Tämän vuoksi — kuten edellä todettiin — maanomistuksessa olennaista on se, että myös muut klaanit tunnustavat sen. Lopulta klaanihistorioiden ja asettumisesta kertovien tarinoiden tulisi kertoa minkä verran kiistelevät klaanit tietävät alueesta. Mitä enemmän paikkoja tietyltä alueelta pystyy nimeämään, sitä todennäköisemmin on alueen ”perinteinen omistaja”. Maakiistojen sovittelija muotoilee asian näin:

Jos yhdellä klaanilla on, sanotaan viisi tai kymmenen hylättyä kylää kiistanalaisella alueella ja toisella vain kaksi tai kolme — pienempi määrä esivanhempien perustamia kyliä, niin se tarkoittaa, että tämä linja [klaani] asettui alueelle vasta myöhemmin. - mies, 52 vuotta.

Vaikka kiistojen ratkaiseminen vaihtelee alueittain erilaisten maanomistusmuotojen ja perinteiden vuoksi, on juuri alueen tuntemus keskeinen osa omistuksen määrittelyä. George Westermarck (1997, 223) huomauttaa kuinka Uuden-Guinean itäisten ylänköjen maakunnissa maakiistojen sovittelijat käyvät jopa kiistakumppanien kanssa tarkistamassa alueella olevia merkkejä vanhoista kylistä ja kaskipalstoista.

Myös ylemmissä oikeusasteissa kiistaa ratkotaan pitkälti samoin perustein kuin kylätasollakin. Kokonaisen maa-alueen omistusta koskevissa kiistoissa on usein kyse siitä mikä klaani (ja kuka klaanin sisällä) saa päättää maankäytöstä ja ketkä tulee huomioida korvauksia jaettaessa. Tällaisia hakkuiden aiheuttamia kiistoja ei voida myöskään pitää vain ”paikallisina” ilmiöinä, sillä niissä osapuolina ovat usein taustalla metsäyhtiöt, jotka rahoittavat usein hakkuita kannattavia ryhmiä ja toisaalta myös kansallisia ja kansainvälisiä luonnonsuojelujärjestöjä, joilla on omat intressinsä kiistoissa. Kyse ei ole kuitenkaan vain siitä, että ulkopuoliset ja ”suuret” toimijat, kuten kansalaisjärjestöt ja metsäyhtiöt, sekaantuisivat paikallisiin kiistoihin, vaan myös paikalliset pyrkivät aktiivisesti liittoutumaan eritasoisten toimijoiden kanssa. Esimerkiksi yhdessä kiistassa, jossa yksi osapuoli vastusti hakkuita ja toinen vaati alueita itselleen, myös hakkuiden kannattajat ottivat yhteyttä kansalaisjärjestöihin korostaen omaa perinteistä rooliaan alueen hallinnoijina.

Tällaisissa tapauksissa perinteiset klaanihistoriat ja alkuperätarinat politisoituvat uudella tavalla ja ovat uudenlaisen mielenkiinnon kohteina. Nykyään klaanitarinoiden ja sukupuiden kirjaaminen ylös on hyvin tavanomaista niin sulka-mungenien parissa kuin muuallakin Papua-Uudessa-Guineassa (Westermarck 1997, 218, 231). Esimerkiksi ylängöillä klaanitarinoita on alettu työstämään entisestään ja kirjoitettuja tarinoita tarjotaan oikeuteen arkistoitaviksi, jotta ne olisi kiinnitetty tulevaisuutta varten (Westermarck 1997, 230, 231). Myös mungenien parissa tarinoita on kirjattu ylös, mutta suhtautuminen tähänkin vaihtelee. Osassa tapauksia aiemmin julkisista tarinoista on tullut tarkemmin vartioituja salaisuuksia, sillä pelätään,

että jos muut saavat tietään tarinoiden ”todellisen” luonteen, he voivat muokata omia tarinoitaan paremmin tarkoituksperiään vastaviksi. Eräs nuori ja koulutettu mies oli sitä mieltä, että tarinoiden kertominen paikallisille maakiistojen sovittelijoille oli riskialtista, sillä nämä ovat myös paikallisia omine intresseineen, mutta kiistojen sovittelijoina he kuulevat kaikkien muiden tarinat ja pystyvät näin muokkaamaan omiaan.

Menetetty paikat

Wide Bayn asukkaat, aina omavarasviljelystä elävistä kyläläisistä paikallisiin luonnonsuojelijoihin ja hakkuita kannattaviin poliitikoihin, ovat yhtä mieltä siitä, että rahallisia tuloja on saatava. Moni toivoo, että hakkuisiin ja plantaaseihin yhdistetty tieprojekti mahdollistaisi kauan kaivatun taloudellisen kehityksen. Hakkuut, plantaasit ja tiet eivät kuitenkaan ole yksioikoisia kysymyksiä, eivätkä alueen asukkaat missään nimessä ole yksimielisiä ehdotetun kehityshankkeen tarpeellisuudesta tai toteuttamistavasta. Päinvastoin, hakkuut ja tieprojekti ovat avoimen poliittisia kysymyksiä, jotka jakavat asukkaiden mielipiteet. Edes niin arkiselta tuntuva hanke kuin tien rakentaminen ei ole epäpoliittinen: tieverkostoa laajentamalla tiettyjä alueita voidaan sitoa tiukemmin valtion ja rahatalouden piiriin (Ferguson 1996, 253).

Ympäristö on monella tapaa merkityksellinen sulka-mengeneille. Yhtäältä ympäristöllä on tärkeitä taloudellisia merkityksiä: omavarasviljelijöille sen tila on kaskitalouden kannalta ensiarvoisen tärkeä ja vastaavasti maanomistajina ihmiset ovat tietoisia ympäristössä olevien resurssien haluttavuudesta. Toisaalta ympäristö ai-neellistaa merkityksellisiä sosiaalisia suhteita ja on linkki yhteisön menneisyyteen. Nämä monipuoliset kulttuuriset merkitykset eivät myöskään sanele ihmisten suhtautumista esimerkiksi hakkuisiin: metsän kaataminen ja ympäristön työstäminen ovat tunnistettavaa ja myös sosiaalisuudessaan arvokasta toimintaa kaskiviljelijöille.

Toisaalta ihmiset ovat perustellusti huolissaan hakkuiden ja plantaasien tuomista ympäristöongelmista ja siitä, että laajamittaiset ympäristön muutokset voivat hävittää ympäristön merkityksellisiä elementtejä. Menetyks voi olla hyvinkin konkreettinen kuten artikkelin alussa oleva esimerkki osoittaa. (Karina Lukin keskittyy eksumiseen ja maiseman havainnointiin tässä teoksessa olevassa artikkelissaan.)

Kenttätöni aikana järjestettiin Papua-Uudessa-Guineassa parlamenttivaalit, ja tiehanke oli yksi vaalien keskeisistä teemoista Wide Bayn alueella. Erään kylässä järjestetyn vaalikampanjan jälkeen keskustelin tiehanketta ajavan ehdokkaan puolesta kampanjoineen mengeniin miehen kanssa. Kuultuaan, että olin antropologian opiskelija, mies totesi minulle, että on hyvä, että joku on tullut tallentamaan mengeniin rituaaliperinteitä, sillä tiehankkeen ja kehityksen myötä ne ovat vaarassa kadota. Jouduin tuottamaan hänelle pettymyksen kertomalla, etteivät rituaaliperinteet ole varsinaisesti tutkimukseni aihe. Hakkuita kannattavan miehen huoli kuitenkin osoittaa, että Wide Bayn asukkaille ympäristömuutosten ja kulttuurin jatkuvuuden suhde on merkittävä kysymys. Myös hakkuita vastustavat paikalliset luonnonsuojelijat olivat alkaneet tallentamaan perinteitään — nähdäkseni pitkälti samoista syistä.

Kun ympäristö aineellistaa tiettyjä kulttuurisia elementtejä, voi ympäristön muutoksellaolla huomattavia kulttuurisia seurauksia. Stuart Kirsch (2001, 174) kertoo kuinka Marhsall-saarilla ydinkoikeden aiheuttaman ympäristötuhon myötä kanoottien ja perinteisten kasvikuitumattojen tekoa ei enää opeteta nuoremmille polville siitä yksinkertaisesta syystä, että tarpeellisia raaka-aineita ei ole enää saatavilla. Kanootintekotaito on merkityksellistä vain käytännössä. Vastaavasti tuhotun ympäristön myötä voidaan menettää merkityksellisiä linkkejä esimerkiksi yhteisön menneisyyteen (Kirsch 2006, 189). Kulttuuri, perinteet, tieto ja taito eivät ole vain ”asioita”, joita ihmiset antavat eteenpäin jälkipolville, vaan käytäntöjä, joita tekemällä, aina suhteessa ympäristöönsä, kuten Tim Ingold (2000, 5, 21) on osoittanut.

Sulkien ja mungenien osoittama huoli kulttuurinsa jatkuvuudesta on siis yhä ymmärrettävämpi. Kun kysymykset maanomistuksesta ovat hakkuiden myötä nousseet pintaan ja kun merkitykselliset paikat ympäristössä ovat myös oikeudellisia todisteita maanomistuksesta, on ympäristön tuhoamiseen sulka-mungenien tapauksessa suhtauduttava vakavuudella. Kulttuurisena lajina ihmiset eivät voi menettää kulttuuriaan, mutta he voivat menettää keskeisiä elementtejä siitä. Vaikka maanomistus onkin tärkeä seikka sulka-mengeneille, ei heidän huoltaan ympäristönsä tilasta tulisi nähdäkseni katsoa vain tältä kannalta. Kyse on laajoista kulttuurisista merkityksistä, yksilöiden ja yhteisön historiasta, joka aineellistuu ympäristössä. Mennyt aika ei palaa, mutta se säilyy paikassa, jonne voi palata ja juuri tämän vuoksi paikan avulla ”on hyvä ajatella”. Olettaen, ettei se muutu tunnistettamattomaksi.

Lähteet

- ABC 2006. Howard Vows to Scupper Kokoda Mine. *ABC The World Today* 29. [www-dokumentti]
< <http://www.abc.net.au/worldtoday/content/2006/s1751923.htm> >. (Syyskuu 2006).
- Bashkow, Ira 2006. *The Meaning of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Basso, Keith H. 1996. Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. Teoksessa Steven Feld & Keith H. Basso (toim.): *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 53–90.
- Bloch, Maurice 1995. People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity. Teoksessa Eric Hirsch & Michael O’Hanlon (toim.): *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- Fajans, Jane 1998. Transforming Nature, Making Culture: Why the Baining are not Environmentalists. *Social Analysis* 42:3, 12–27.
- Ferguson, James 1996. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press. (alkup. 1993).

- Filer, Colin & Nikhil Sekhran 1998. *Loggers, Donors and Resource Owners. Policy that Works for Forests and People No. 2: Papua New Guinea*. Nottingham: Russell Press.
- Fox, James 1997a. Genealogy and Topogeny: Towards an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names. Teoksessa James Fox (toim.): *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU, 89–100.
- Fox, James 1997b. Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. Teoksessa James Fox (toim.): *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU, 1–22.
- Fox, James 2006. Introduction. Teoksessa James Fox & Clifford Sather (toim.): *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. ANU E Press, 1–18. (alkup. 1996).
- Gordon, Raymond (toim.) 2005. *Ethnologue: Languages of the World*. Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. [www-dokumentti] < http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=mee > (Elokuu 2008).
- Hirsch, Eric 1995. Introduction — Landscape: Between Place and Space. Teoksessa Eric Hirsch & Michael O’Hanlon (toim.): *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1–30.
- Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kirsch, Stuart 2001. Lost Worlds: Environmental Disaster, ”Culture Loss” and the Law. *Current Anthropology* 42:2, 168–198.
- Kirsch, Stuart 2006. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- McWilliam, Andrew 1997. Mapping with Metaphor: Cultural Topographies in West Timor. Teoksessa James Fox (toim.): *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: ANU, 101–114.
- Martin, Keir 2007. Land, Customary and Non-Customary in East New Britain. Teoksessa James Weiner & Glaskin (toim.): *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*. ANU E Press, 39–56.
- Massey, Doreen 2008. *Samanaikainen tila*. Suom. Janne Rovio. Tampere: Vastapaino.

- the National 2008. *Kokoda to be Preserved*. [www-dokumentti] < <http://www.thenational.com.pg/042408/nation2.htm> >. (Luettu 24.4.2008).
- Panoff, Françoise 1969. Some Facets of Maenge Horticulture. *Oceania* 40:1, 20–31.
- Panoff, Michel 1969. The Notion of Time Among the Maenge People of New Britain. *Ethnology* 8:2, 153–166.
- Panoff, Michel 1970. Land Tenure among the Maenge of New Britain. *Oceania* 40:3, 177–194.
- Reesink, Ger 2005. Sulka of East New Britain: A mixture of Oceanic and Papuan traits. *Oceanic Linguistics* 44: 1, 145–193.
- Rumsey, Allan 2001. Introduction. Teoksessa Allan Rumsey & James Weiner (toim.): *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1–18.
- Westermark, George 1997. Clan Claims: Land, Law and Violence in the Papua New Guinea Eastern Highlands. *Oceania* 67:3, 218–233.

III ALKUPERÄ JA OIKEUS

Luonnon politiikkaa: Yinejen sosiokosmologiset suhteet ja Manun kansallispuistokysymys Perussa

Minna Opas

Johdanto

Kulttuurin- ja erityisesti alkuperäiskansojen kulttuurien tutkimuksessa *luonto* on ollut haasteellinen käsite jo pitkään. Keskeisimpänä syynä tähän on varmasti ollut se, että pyrkimyksissä kuvata ja ymmärtää alkuperäiskansojen luontokäsityksiä teoreettisten lähestymistapojen taustalla yleisesti vaikuttanut dualistinen eli kahtiajakamisen logiikkaan perustuva luonto-kulttuuri -erottelu ei ole ollut yhteensopiva etnografisten aineistojen kanssa. Vaikka tuosta kahtiajakoisuudesta on tietoisesti pyritty eroon tai sitä on pyritty uudelleen käsitteellistämään esiintyy se edelleen vahvana vaikuttimena nykytutkimuksessa. Luonto-kulttuuri -erottelu onkin kenties yksi haastavimmista kohdista, joissa tutkijoiden, ymmärtääkseen ”toista”, täytyy pyrkiä eroon omista taustaoletuksistaan. Tässä prosessissa vaarana kuitenkin on tutkimuskohteen pirstoutuminen. Kuten antropologi Marilyn Strathern toteaa, emme silloin enää tiedä mitä luonto on (Strathern 1992; ks. myös Berglundin artikkeli tässä teoksessa).

Etnografisen aineistoni perusteella Perun sademetsäalueella eläville yineille ”luonto” näyttäisi olevan ensisijaisesti sosiaalinen suhde erilaisiin metsää, jokia ja ylipäätään koko sosiaalista kosmosta asutaviin olentoihin tai toimijoihin.¹ Vaikka yinet, kuten tällä hetkellä suurin osa Amazonian alkuperäiskansoista, ovat kristittyjä, kuuluvat erilaiset ei-ihmisolennot kuten kasvi- ja eläinlajien äitihenget, metsän ja joen suojelijat, ihmishahmon tarvittaessa ottavat eläimet, vainajien henget ja ihmisiä kiusoittavat ja heitä vastaan juonittelevat olennot (engl. *tricksters*) edelleen olennaisena osana heidän maailmakuvaansa. Yinet eivät siis elä ”luonnossa” vaan pikemminkin ”toisten olentojen keskuudessa”. Tämä on tutkimuksellisesti tärkeä huomio, sillä jos perustamme tutkimuksemme alkuperäiskansojen ”luontosuhteelle”, teemme jo tässä vaiheessa etukäteisoletuksen erosta heidän ja ”luonnon” välillä, vaikka tällainen ero onkin lähinnä osa omaa ajatteluaamme. Tällöin suljemme jo ennalta itseltämme mahdollisuuden tarkastella sitä järjestelmää, jota haluamme ymmärtää (Lima 1999). Jos meille siis on (post)modernia se, että luonto on alisteinen kulttuurille, tämä ei tarkoita, että tilanne on sama alkuperäiskansoille (Strathern 1992). Heillä tilanne on pikemminkin päinvastainen — modernia on se, että luonto erotetaan omaksi abstraktiokseen tai tarkastelun kohteeksi.

Tarkastelen tässä artikkelissa alkuperäiskansojen käsitysten ja tiukkaan luonto-kulttuuri -jaotteluun pohjaavan ajattelun välistä eroa Perun sademetsäalueella elävien yinejen parissa tehdyn etnografisen tutkimuksen avulla. Erityisesti tarkastelen sitä, miten yinet suhtautuvat heidän metsästyksensä 1970-luvulla perustettuun Manun kansallispuistoon, joka toisaalta rajoittaa heidän metsästystoimiaan ja siten toimeentuloaan, toisaalta takaa edes jonkinlaisen

¹ Työskennellessäni yine-kylässä vuosina 2000, 2003, 2005 ja 2007 en koskaan kuullut ihmisten käyttävän yinen kielistä luonto-termiä. Termi, jonka he kysyessä mainitsivat on *gimatkalchi giyakotkalurkaka pirana* eli ”luomiseen liittyvä tieto tai tietämys”. Tavallisesti luonnosta puhuttaessa käytetään termejä *gosha* eli metsä tai *gapha* eli joki.

jatkuvuuden saaliseläinten määrässä. Tätä problematiikkaa yinet käsitteellistävät ja käsittelevät erityisesti sosiaalis-kosmologisella kentällä niiden suhteiden kautta, joita heillä on Manun ei-ihmisolentoihin, erityisesti maan alla eläviin villisikoihin, pekareihin, (yinen kielellä *giyalu*) saaliseläiminä sekä näiden villisikojen omistajaan *Giyalginroon*.

Luontokäsitykset ja perspektivismi

Antropologiassa alkuperäiskansojen luonto-kulttuuri -eroa käsittelevät keskustelut — erityisesti sellaiset, joissa tarkastelu kiinnittyy kosmologisiin käsityksiin — kietoutuvat usein käsitteiden totemismi, animismi ja naturalismi ympärille. Totemismissa yhteisöllä itsellään, suvuilla tai klaaneilla on esi-isänään jokin eläin- tai kasvilaji tai muu toteemi, jolla on keskeinen sija ryhmän symbolisessa merkityksennäköisyydessä esimerkiksi ryhmän myyttisen alkuperän selittäjänä. Myös yksittäisellä henkilöllä voi olla oma toteeminsa. Animismilla puolestaan viitataan kosmologioihin, joissa ihmisten lisäksi vaikuttavat erilaiset henkilöidyt ja tavoitteelliset, yliluonnolliset, toimijat, kun taas naturalismissa luontoa ja kaikkea siinä esiintyvää pidetään tieteellisin menetelmin selitettävänä eikä sijaa yliluonnolliselle ole kuin kulttuurin alueella.²

Yksi luonto-kulttuuri-erottelua ja edellä mainittuja ihmisten kolmea eri tapaa käsitteellistää luontoa erityisesti Amazoniassa tarkastelleista tutkijoista on ranskalainen Philippe Descola. Hänen määrittelynsä mukaan totemismissa luonnon lajien eroja käytetään mallina sosiaalisille erotteluille eli luonnon ja kulttuurin suhde on metaforinen ja sitä leimaa epäjatkuvuus. Animismissa puolestaan ihmisten sosiaalista elämää määrittäviä keskeisiä kategorioita käyte-

² Antropologian historiassa totemismilla ja animismilla oli keskeinen sija jo varhaisissa uskontoteorioissa, joita 1800-luvulla esittivät mm. Edward Burnett Tylor (1832–1917) ja Sir James G. Frazer (1854–1941).

tään järjestämään myös ihmisten ja muiden lajien välisiä suhteita eli animismia leimaa sosiaalinen jatkuvuus luonnon ja kulttuurin välillä. Ihmisten sosiaalisia ominaisuuksia ja käytänteitä nähdään myös muiden olentojen ominaisuuksina. Descolan mukaan länsimaisille kosmologioille tyypillisessä naturalismissa taas oletetaan ontologinen kaksinaisuus luonnon ja kulttuurin välille. Tällöin luontoa ja kulttuuria erottaa metonyyminen epäjatkuvuus eli ne eivät sisälly toisiinsa eikä niitä näin ollen voida käyttää viittaamaan toisiinsa. (Descola 1992; 1996.)

Descolan malli on ollut hyvin vaikutusvaltainen, mutta se sisältää yhden animismin määrittelylle tyypillisen ongelman: animismi määritetty siinä ihmisyydelle ominaisten ominaisuuksien heijastamiseksi ei-ihmismaailmaan. Tällainen taustaoletus sisältyy useimpiin animismin määritelmiin. Tim Ingold (1991; 1996; vrt. myös Viveiros de Castro 1998) esittää, kuinka tällainen vastaavuuteen tai samankaltaisuuteen perustuva heijastaminen välttää naturalistisen pelkistämisen vain pudotakseen luonto-kulttuuri -kahtiajaottelun kuoppaan. Mallin tai metaforan käsitteet sisältävät ajatuksen edeltävästä erottelusta alueeseen, jossa sosiaaliset suhteet ovat perustavanlaatuisia ja kirjaimellisia ja toiseen, jossa ne ovat edustavia ja metaforisia. Näin ollen animismi, jos se tulkitaan ihmisten ei-ihmismaailmaan heijastetuksi sosiaalisuudeksi, ei voi olla muuta kuin metonymian metafora (Viveiros de Castro 1998). Kysymykseksi nousee tällöin, voiko animismin käsitettä käyttää (tai onko siitä mitään hyötyä) alkuperäiskansojen maailmoja kuvaamaan? Vai voidaanko animismi, jolle kuitenkin on hyvin paljon empiiristä todistusaineistoa kun se määritetään väljästi ”luonnon elollistamiseksi”, määrittää jollakin toisella, kenties hedelmällisemmällä, tavalla?

Animismin määrittelyn ja luonto-kulttuuri -eron käsitteellistämisen haasteeseen on omalta osaltaan vastannut brasilialainen antropologi Eduardo Viveiros de Castro. Hyvin paljon huomiota saaneessa artikkelissaan *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism* (1998) hän pyrkii luomaan uusia näkökulmia (alkuperäiskansojen) luontosuhteen ymmärtämiselle ja selittämiselle luonto-kulttuuri

-erottelua täysin hylkäämättä. Viveiros de Castron (1998, 470) tarkoituksena on toisten ihmisten erontekoja tarkastelemalla saada esiin oma näkökulmamme suhteessa eroihin, joita teemme ja jotka ajattelumme vaikuttavat. Eroa kulttuurin ja luonnon välillä ei hänen mukaansa voida käyttää ei-länsimaisissa yhteyksissä ilman tarkkaa etnografista kritiikkiä. Amazonian yhteydessä tällaisen kritiikin tulee uudelleen arvioida sellaiset kulttuurin ja luonnon eroon sisäänrakennetut käsiteparit kuten yleinen ja erityinen, subjektiivinen ja objektiivinen, fyysinen ja sosiaalinen, tosiasia ja arvo, annettu ja asetettu, tarve ja spontaanisuus, läsnäolo ja tuonpuoleisuus, ruumis ja mieli sekä elämellisyys ja ihmisyyys. (Viveros de Castro 1998, 469–470.)

Tarkastelussaan Viveiros de Castro ottaa lähtökohdakseen Descolan kolmijaon totemismiin, animismiin ja naturalismiin, mutta katsoo näistä ensimmäisen olevan luokitteleva pikemminkin kuin ontologinen eli olemassaolon perimmäistä luonnetta kuvaava kategoria eikä se hänen mukaansa näin ollen käsittele samalla tavalla luonnon ja kulttuurin suhdetta kuin animismi ja naturalismi.

Keskeisintä eroa naturalismin ja animismin välillä — ja samalla vastausta animismin uudelleen määrittelyn tarpeeseen — voidaan Viveiros de Castron mukaan ilmentää termein multikulttuurisuus ja multinaturaalisuus. Hänen mukaansa naturalismissa on viime kädessä kyse multikulttuurisista kosmologioista, joissa luonto on yksi ja kulttuureita on useita. Eri kulttuureissa yksi ja sama luonto käsitteellistetään eri tavoin. Esimerkkinä tällaisista kosmologioista voidaan pitää länsimaissa yleistä katsantokantaa, jossa kaksi toisilleen vastakkaista ajatusta ihmisyydestä ovat pysyvässä jännitteessä keskenään (Ingold 1994; 1996): yhtäältä ihminen on eläinlaji muiden joukossa, toisaalta ihmisyyys on moraalinen tila, joka erottaa ihmiset eläimistä. Tämänkaltaisessa ajattelussa vallitsee fyysinen jatkuvuus ja metafyyminen epäjatkuvuus ihmisten ja eläinten välillä. Mieli tai henki erottaa sekä ihmiset eläimistä että kulttuurit toisistaan. Ruumis (dna, hiiliyhdisteet) puolestaan yhdistää ihmiset muuhun luontoon. Etelä-Amerikan alkuperäisväestön animistisessä ajattelussa, jota Vi-

veiros de Castro kutsuu perspektivismiksi,³ kyse on puolestaan multinaturalismista: kulttuuri on yksi ja kaikille yhteinen ja luonto on erottava tekijä. Heidän katsannossaan vallitsee Viveiros de Castron mukaan metafyyminen jatkuvuus ja fyysinen epäjatkuvuus sosiaalisen kosmoksen eri olentojen välillä. Näistä ensimmäinen johtaa animismiin, jälkimmäinen perspektivismiin. Henki tai sielu käsitteellistetyinä muotona yhdistää, kun taas ruumis aktiivisten ominaisuuksien kimpuna erottaa. Vaikka Viveiros de Castro pitääkin tällaista erotte-
 lua kenties liian yksioikoisena ollakseen muuta kuin hahmotteleva ja vaativan lisätutkimusta, se tuntuu kuitenkin vastaavan Amazonian alkuperäiskansojen kosmologioiden etnografisia kuvauksia.

Perspektivismissä kyse on siis perimmäiltään siitä, että kaikkia subjektiviteetin omaavia olentoja yhdistävä tekijä on ihmisyyys. Myyt-tisenä aikana kaikki olennot olivat ihmisiä, mutta niiden erilaiset ruumiilliset ominaisuudet erottivat ne toisistaan. Toisin kuin evolu-tionistisessa ajattelussa, jossa ihmisyyys vähitellen erkani eläimistä, perspektivismissä eläimet erkanivat ihmisyydestä: ne menettivät ih-misen ruumiillisuuteen perustuvan näkökulmansa. Tällaiset näkö-kulmat eivät Viveiros de Castron (1998) mukaan ole representaatio-ta, koska representaatiot ovat mielen ja hengen ominaisuuksia, kun taas näkökulma sijaitsee ruumiissa. Koska henki on multinaturalis-tisissa kosmologioissa periaatteessa identtinen kaikilla lajeilla, eivät lajit voi muuta kuin nähdä samoja ihmiskulttuuriin kuuluvia asioita ympärillään. Se, mikä erottaa lajit toisistaan on niiden erilaiset ruu-miilliset ominaisuudet. Se, mikä ihmiselle on esimerkiksi verta, on maniokkiolutta jaguaarin perspektiivistä. ”Kulttuuri” on siis toimi-joiden refleksiivinen perspektiivi ja ”luonto” se näkökulma, jonka toimija ruumiillisten ominaisuuksiensa kautta ottaa tai saa.

Tällaiseen multinaturalistiseen oppiin olevaisen luonteesta liittyy olennaisena osana käsitys ruumiiden avoimuudesta. Ruumiillisen

³ Perspektivismin käsitteen esitteli jo Kaj Århem vuonna 1993, mutta vasta Viveiros de Castron artikkeli vuodelta 1998 toi perspektivismin laajalti tutkijoiden tietoisuuteen (Lima 1999).

vuorovaikutuksen kautta eri subjektit vaikuttavat toisiinsa ja näin ollen ruumiit ja ruumiin näkökulmat ovat jatkuvassa muutoksen tilassa. Keskeistä ihmisille onkin turvata ja pitää yllä jokaisen henkilön riittävää ihmisyyden tilaa muun muassa asumalla lähekkäin, hankkimalla, valmistamalla ja syömällä oikeanlaista ruokaa yhdessä sekä olemalla seksuaalisessa kanssakäymisessä vain sosiaalisesti sallittujen ihmispartnereiden kanssa. Näistä toimista poikkeaminen loitontaa henkilöä helposti pois oikeanlaisesta ihmisyydestä ja altistaa hänet ei-ihmisten vahingolliselle vaikutukselle.

Luonnosta ja kulttuurista tai ruumiista ja sielusta puhuttaessa on kuitenkin huomattava erot näiden termien käsitteellistämisessä erilaisissa kosmologioissa. Useiden Amazonian alkuperäiskansojen kohdalla termejä ei voida ymmärtää kirjaimellisesti siten, että ne tarkoittaisivat vain yhtä rajattua kategoriaa. Esimerkiksi monet Amazonian alkuperäiskansat tekevät eron itsensä ja muiden ihmisten (kulttuurin ja luonnon) välille, mutta toisaalta laajentavat ihmisyyden käsittämään muitakin kuin ihmisolentoja. Amazoniassa yleisesti eri kansoista käytettävät nimitykset, kuten *yine*, tarkoittavat ihmistä (*yine*: ihmiset, *yineru*: ihminen). Vaikka ihmiset siis erottavat itsensä toisista etnisistä ryhmistä näiden termien avulla, voidaan toisessa yhteydessä samaan termiin sisällyttää näiden ryhmien jäsenten lisäksi toisia ihmisryhmiä tai ihmisiä ja tiettyjä eläimiä ja niin sanottuja ei-ihmisolentoja. Ihmisyydellä ei tässä erottelussa tarkoitetaakaan ihmislajia vaan pikemminkin yleistä subjektiviteettiä, eli ero ihmislajin ja ihmisyyden välillä tulee panna merkille. Ihmistä tarkoittavat sanat ovat Amazonian alueen kielissä siis pikemminkin eri subjektipositiota ilmentäviä pronomineja kuin substantiiveja (Viveiros de Castro 1998). Kun Amazoniassa sanotaan, että esimerkiksi eläimet ovat ihmisiä, se tarkoittaa, että ne ovat subjekteja, jotka ovat tietoisesti tarkoitushakuisia ja joilla on toimijuus.

Toiset olennot eivät kuitenkaan vain kutsu itseään ihmisiksi, vaan näkevät itsensä anatomisesti ja kulttuurisesti ihmisinä. Kyse ei siis ole ihmiskeskeisestä ajattelusta, jossa ihmiskulttuuri heijastetaan metaforisesti ”luontoon”, vaan kuten Viveiros de Castro (1998, 477)

esittää, ”animismista, joka ilmentää loogista refleksiivisten suhteiden yhdenvertaisuutta, joka eri lajeilla on itseensä”: jaguaarit näkevät itsensä ihmisinä aivan kuten ihmiset näkevät itsensä ihmisinä. Ihmissyys on siis yleinen nimi subjekteille. Se, mikä näitä ihmisiä erottaa toisistaan on niiden erilainen fysiologia. Viveiros de Castron määrittelyssä (perspektivistinen) animismi tulee uudelleen määriteltä ruumiillisuuden tematiikan kautta.

Viimeisen kymmenen vuoden aikana tällaisista perspektivistisistä kosmologioista on Etelä-Amerikan alkuperäiskansojen kontekstissa esitetty paljon etnografista näyttöä (esim. Londoño-Sulkin 2005; Opas 2008; Rival 2005, Storrie 2003; Vilaça 2005; 2006; Virtanen 2007) ja perspektivismin käsitettä on onnistuneesti sovellettu myös Siperian ja Aasian alkuperäiskansojen tutkimuksessa (Pedersen ym. 2007; Willerslev 2004). Vaikuttaakin siltä, että vaikka perspektivismin teoria on aiheellisesti saanut osakseen myös kritiikkiä⁴ on sen ansioksi luettava hengen puhaltaminen ja uusien tuulien tuominen animismi- ja luonto-kulttuuri -keskusteluihin.⁵

Siitä huolimatta, että kulttuurien tutkimuksessa on otettu edistysaskeleita luonto-kulttuuri -erottelun uudelleen käsitteellistämässä etnograafisen aineiston pohjalta, kaksinapainen luonto-kulttuuri -ajattelu vaikuttaa edelleen vahvasti poliittisen päätöksentekoon ruohonjuuritasolla eri puolilla maailmaa. Esimerkiksi Manun kansallispuistopolitiikassa tällainen ajatusmalli on yksi selkeä ja vahva taustavaikutin. Näin ollen alueen alkuperäiskansat, kuten yinet, joutuvat arjessaan väistämättä kasvokkain kahden varsin erilaiseen on-

⁴ Pääasiallisin kritiikki on kohdistunut teorian näköaistille antamaan erityisasemaan muiden aistien joukossa, sukupuolen huomiotta jättämiseen ja ylipäätään teorian kyvyttömyyteen sallia vaihtelu (Rival 2005; Rosengren 2005; Santos-Granero 2005).

⁵ Vaikka animismi/perspektivismi-näkökulma on saanut viimeisen vuosikymmenen aikana paljon näkyvyyttä Amazonian antropologiassa, on se kuitenkin vain yksi lähestymistapa alkuperäiskansojen kulttuureihin. Amazonian alkuperäiskansojen luonto-, maisema- ja ympäristökäsityksiä on lähestytty myös esimerkiksi muistin ja historian (Heckenberger 2005; Whitehead 2003) sekä representaatioiden ja vallan (Conklin & Graham 1995; Heckenberger 2005; Jackson 1995; Turner 1991) näkökulmista.

tologiaan perustuvan luontokäsityksen kanssa. Yllä kuvatun perspektivistisen kosmologian perusteella voidaan ymmärtää, miten Manun kansallispuiston perustaminen ”luonnonsuojelullisia” päämääriä varten ei ole ollut yineille mielekäs tai kenties edes mahdollinen tapa ymmärtää tuota prosessia. Jo luonnonsuojelu terminä tekee eron ihmisten ja objektifioitun luonnon välille, jossa ihmisen toimet nähdään uhkana luonnon säilymiselle (ks. myös Kirkisen artikkeli tässä teoksessa). Yineillä luonto ei ole olemuksellisesti jotain kulttuurista erillistä, vaan erottelu perustuu pronominaaliseen erontekoon ”meidän” ja ”muiden” välillä. Seuraavaksi tarkastelen lähemmin Manun kansallispuiston tavoitteisiin sisäankirjoitettua kaksinapaista luontokäsitystä ja sen vaikutuksia alueen ihmisten elämään.

Manun kansallispuisto ja alkuperäiskansat

Manun kansallispuisto perustettiin toukokuussa 1973 estämään alueen luonnon monimuotoisuuden tuhoutumista. Manun aluetta pidetään yhtenä maailman lajirikkaimmista alueista. Vuonna 1987 kansallispuisto valittiin yhdeksi UNESCO:n maailmanperintökohteista. Vuonna 2002 aluetta laajennettiin ja nykyään se käsittää yhteensä lähes 17000 neliökilometriä eli noin kaksi kertaa kaikkien Suomen kansallispuistojen yhteenlasketun pinta-alan.

Kansallispuiston perustamisessa tärkeimpänä lähtökohtana olivat luonnon monimuotoisuuden säilyttäminen ja suojeleminen ihmisten, erityisesti metsäteollisuuden, vahingoilta. Vaikka metsätyöläiset olivatkin ulkopuolisia, joutuivat myös alueella elävät alkuperäiskansat samanlaisen luokittelun kohteeksi. Luontoon kuulumisen sijasta heidät luokiteltiin potentiaalisten luonnon tuhoajien ryhmään (ks. myös Sarkin ja Kirkisen artikkelit tässä teoksessa). Usein erityisesti länsimaisiin ajattelumalleihin liitetyn ihmiskäsityksen mukaisesti heidät nähtiin ihmisinä ja näin olleen siis kulttuurin edustajina vastakohtana luonnolle, jota pyrittiin säilyttämään. Tämä käy selville esimerkiksi puiston ensimmäisen, vuodelta 1986 peräisin ole-

van hallinnointi- ja käyttösuunnitelman kirjauksista (UNA-CEPID 1986). Niissä puiston tarkoituksiksi listataan alueen luonnonvarojen sekä erilaisten maisematyyppien suojeleminen, alueen matkailun kehityksen edesauttaminen, tarvittavien koulutus- tutkimus- ja virkistyspalveluiden luominen sekä viimeisenä alueen alkuperäisasukkaiden kulttuuriperinnön säilyttäminen sopusoinnussa puiston muiden tavoitteiden kanssa. Alkuperäisasukkailla nähdään suunnitelmassa olevan säilyttämisen arvoinen kulttuuriperintö, mutta sen suojeleminen alistetaan puiston luontoarvojen suojelelulle. Tämän saman linjauksen voidaan nähdä jatkuvan puiston hallinnointi- ja käyttösuunnitelmassa vuosille 2003–2007, jossa yhtenä puiston tarkoituksena nähdään kulttuurisen monimuotoisuuden tuntemuksen lisääminen ja suojeleminen sekä alueen alkuperäisväestöjen päätäväksi lisääminen, kuitenkin edelleen ”sopusoinnussa puiston muiden tavoitteiden kanssa” (PNM 2003–2007).

Tämä alkuperäiskansojen yksioikoinen erottaminen luonnosta on vaikuttanut monin tavoin puiston sisällä ja sen reunamilla asuvien ihmisten elämään. Ainakin osasyynä sille, että puiston alkuperäiskansoihin kohdistuvia tavoitteita ei ole pystytty täyttämään voidaan nähdä puiston tavoitteiden sisällään pitämä luonto-kulttuuri -erottelu ja näistä kahdesta luonnon asettaminen etusijalle. Vaikka puiston hallinto on pyrkinyt pitämään yllä suhteita eri etnisiin ryhmiin niin puiston sisällä kuin ulkopuolellakin, auttanut yhteisöjä näiden maa-alueiden laillisessa tunnustamisessa sekä aloittanut luonnonvarojen kestävään käyttöön tähtääviä projekteja ja koulutusta alkuperäis- ja maanviljelysyhteisöjen kanssa, eivät nämä toimet ole olleet läheskään riittäviä.⁶ Lisäksi puiston hallinnointiin liittyvät käytännön toimet ovat usein olleet räikeässä ristiriidassa ILO:n alkuperäiskansoja

⁶ Suunnitelmassa vuosille 2003–2007 todetaan muun muassa, että aiemmin hyväksytyt alkuperäiskansoja koskevat suunnitelmat ei ole pystytty toteuttamaan, koska puiston hallinnolla ei ole riittävästi tietoa alueella asuvista väestöryhmistä, puiston henkilöstöllä on niukasti koulutusta osallistavien menetelmien käytöstä monikulttuuristen toimintojen helpottamiseksi ja ohjeet vapaaehtoisessa eristykseen elävien ihmisten kohtaamiseksi puuttavat. (PNM 2003–2007.)

koskevan sopimuksen numero 169 kanssa (ks. myös Potinkaran artikkeli tässä teoksessa), jonka Peru ratifioi vuonna 1994.

Esimerkkejä puiston hallinnointi- ja käyttöstrategian vaikutuksista alueen alkuperäiskansojen elämään on useita. ”Vapaaehtoisessa eristyksessä” puiston sisällä nomadielämää elävien mascho-pirojen elinolot on pyritty turvaamaan kieltämällä ulkopuolisten pääsy heidän lähelleen. Tätä on pidetty tärkeänä erityisesti erilaisten tautien leviämisen estämiseksi, sillä eristyksissä elävät alkuperäiskansat saattavat edelleen kuolla jopa tavalliseen flunssaan nykypäivän pandemioiksi yltäneistä influenssoista puhumattakaan. Vaikka mascho-piroille sekä vaikeakulkuisella Ylä-Mishagua -joen alueella eläville, kuminkeruun kukoistuskaudesta ja sen jälkeisistä metsänhakuista ja öljynporauksesta pahoin kärsineille yorille tällaiset rajoitukset antavat tietynlaista turvaa, puiston sisällä Tayacome- ja Yomibato kylissä asuvat ja pidempään ulkopuolisten kanssa tekemisissä olleet matsigenkat kärsivät näistä samaisista rajoituksista. Kylissä ei ole toimivia kouluja ja koska esimerkiksi tuliaseiden vieminen puistoon on kielletty ja luonnonvarojen käyttöä rajoitettu, jää matsigenkojen ainoiksi vaihtoehtoiksi joko poistua puiston alueelta työskentelemään jossain muualla tai elää puiston sisällä varsin arkaaisessa ympäristössä. (Shepard ym. 2010.)

Myös puiston laidalla Diamanten kylässä asuvat yinet kärsivät puiston metsästys- ja resurssienkäyttörajoituksista. Paikassa, jossa yinet ennen puiston perustamista pääsääntöisesti metsästäivät, kalastivat ja josta he hakivat tarvitsemiaan raaka-aineita, kuten rakennuspuuta, on nyt puiston rajoitetun liikkumisen aluetta, jossa käymiseen tarvitaan lupa. Esimerkiksi keramiikka-astioiden valmistamiseen käytetty paras savi on perinteisesti haettu puiston alueelta, mutta nyt siihenkin tarvitaan erillinen lupa. Yinet ovat myös käyttäneet Manun kansallispuiston läpikulkevaa reittiä kulkemiseen Madre de Diosin ja Urubamban alueella sijaitsevien yine-kylien välillä, mutta tällainenkin liikkuminen on nykyään luvanvaraista. Kenties näkyvimmin puiston käyttörajoitukset vaikuttavat kuitenkin yinejen päivittäiseen toimeentuloon tähtäävään metsästyksen. Kylien

ja niiden asukasmäärän kasvaessa puiston reunamilla ja sitä myötä metsästyksen lisääntyessä on riistaeläinten määrä puiston ulkopuolella merkittävästi vähentynyt. Usein metsästäjät palaavat päivän päätteeksi kylään tyhjin käsin tai vain jonkin pienriistan kanssa. Yinet sanovatkin, että kylän puolella jokea riistaa ei enää juurikaan ole, kun taas puiston puolella sitä edelleen riittäisi, jos siellä vain saisi käydä metsästävässä. Toisaalta juuri nämä metsästysrajoitukset takaavat sen, että riistaa ylipäätään on jonkin verran saatavilla. Kun eri riistalajit voivat rauhassa lisääntyä puiston alueella, riittää niitä metsästettäväksi myös puiston rajojen ulkopuolella, jonne eläimet usein vaeltavat.

Yksi keskeinen asia, jonka kautta yinet käsitteellistävät ja käsittelevät tätä kansallispuiston metsästysrajoitusten luomaa problematiikkaa on heidän kosmologiaansa sisältävä sosiaalisten suhteiden verkosto.⁷ Kosmologisella kentällä erityisesti kansallispuiston käyttöä koskevat rajoitukset liittyvät ja merkityksellistyvät yinejen suhteessa Manun alueella maan alla eläviin villisikoihin sekä näiden omistajaan *Giyalginroon*.

Paikan ja ruumiillisuuden problematiikkaa

Yinejen nykykosmos rakentuu maanalaisesta ”Matalan joen” maailmasta (*Mtengatwenu*), keskellä olevasta ihmisten maailmasta sekä Jumalan asuttamasta taivaasta. Maanalainen maailma on kaikin puolin hyvin samankaltainen ihmisten maailman kanssa: siellä on aurinko ja kuu sekä metsää ja jokia. Joidenkin yinejen mukaan siellä asuu myös ihmisiä, mutta toiset sanovat siellä asuvan vain eläimiä,

⁷ Metsästysrajoitukset ja niiden seuraukset yinejen arkielämään ovat nousseet esiin myös taloudellis-poliittisella saralla. Metsästysrajoitukset ovat pakottaneet yinet etsimään (lisä)toimeentuloa muualta ja näin edesauttaneet markkinatalousajattelun leviämistä ja sen merkityksen kasvua yinejen keskuudessa. Kansallispuiston käytörajoitukset ovat lisäksi yksi paikallispolitiikkaan ja poliittisiin suhteisiin eri tavoin vaikuttavista taustatekijöistä.

erityisesti villisikoja, joita niiden ihmishahmoinen omistaja tai ”äiti” kaitsee aivan kuten ihmiset kaitsevat possujaan maan päällä. Amazonian alkuperäiskansojen keskuudessa erilaiset kasvi- ja eläinlajien ”äidit” tai omistajat ovat hyvin tyypillisiä. Villisikojen omistaja pitää huolta possuistaan, mutta samalla myös ihmisten hyvinvoinnista. Aika ajoin kun riistaa maan päällä on vähän hän lähettää villisikoja maan päälle ihmisten metsästettäväksi. Toisaalta ihmisten kohdellaan villisikoja kaltoin pitää Giyalginro eläimet visusti maan alla. Yinet katsovatkin vaihteluiden villisikojen määrässä johtuvan Giyalginron toiminnasta. Yhden yine-miehen mukaan

Vain vähän aikaa sitten villisikoja on jälleen alkanut ilmestyä maan päälle. Viimeiseen viiteen, kymmeneen, vuoteen villisikoja ei ole juurikaan ollut mutta nyt niiden määrä on kasvanut.(...)Varmastikin niiden omistaja päästää niitä nyt ulos. (TKU/A/05/44a:6.)

Villisikojen äiti rinnastuu tässä suhteessa kristilliseen Jumalaan. Erityisesti protestantit yinet ovat sitä mieltä, että Jumala antaa saaliseläimet ja toimeentulon ihmisille. Siksi he ennen metsälle lähtöä rukoulevat Jumalalta hyvää saalisonnea. Toisaalta he kuitenkin pyrkivät pitämään yllä hyvä suhteita Giyalginroon, sillä Giyalginron nähdään samanaikaisesti olevan vastuussa villisikojen määrän vaihtelusta, kuten yllä oleva protestanttimiehen esittämä esimerkki osoittaa. Jumala ei siis ole tässä tehtävässä syrjäyttänyt Giyalginroa, vaan nämä kaksi ovat samanaikaisesti olemassa olevia ja tärkeitä toimijoita yinejen sosiaalisessa kosmoksessa.

Maanalaiseen villisikojen maailmaan johtavan onkalon ajatellaan sijaitsevan jossakin Manun alueella. Nykyinen Manun kansallispuiston alue, erityisesti Manu-joen latva-alue, on mitä ilmeisimmin vanha yinejen asuinalue, vaikka heidän pääasiallinen asuinseutunsa sijoittuukin toisen vesistön, Urubamba-joen, alueelle.⁸ Vaikeakul-

⁸ Joidenkin näkemysten mukaan yinet olisivat tulleet alueelle vasta kuminkeruun aikaan 1890-luvulla (Shepard ym. 2010). Varhaisissa lähteissä on kuitenkin viitteitä siitä, että yinet ovat asuttaneet Ylä-Manun latva-alueita jo vuosikymmeniä ennen kuminkeruun alkua ja ulkopuolisten saapumista alueelle (Sabaté 1925, 280–282).

kuisuudestaan ja eristyneisyydestään johtuen Manun alue sai hyvin pitkään olla rauhassa ulkopuolisilta vaikutteilta aina kuminkeruun kukoistuskauden alkuun saakka 1890-luvulla. Tällöin alueen sosiaalinen dynamiikka muuttui hyvin radikaalisti. Kumiparonit ja heidän alaisensa orjuuttivat alueen alkuperäisväestöä ja orjatyövoimaa tuotiin alueelle myös muualta. Myös eri etnisten ryhmien väliset kahinaukset kärjistyivät. Esimerkiksi Urubambalta tuotuja yinejä käytettiin aputyövoimana toisten kansojen orjuuttamisessa. Kahden hyvin intensiivisen kuminkeruu-vuosikymmenen jälkeen ja laajamittaisen kuminviljelyn alettua Malesiassa lähes kaikki ulkopuoliset poistuivat Manun alueelta. Jäljelle jääneiden ryhmien väliset suhteet jatkuivat silti väkivaltaisina. Siksi myös alueelle kuminkeruun kukoistuksen jälkeen jääneet yinet muuttivat lähemmäs Manu-joen suuta ja lopulta 1950-luvulla nykyisjoilleen Madre de Dios -joelle.

Tässä muutoksessa maanalaiseen villisikojen maailmaan johtavan onkalon lisäksi erilaiset ei-ihmisolennot jätettiin taakse syrjäiselle ja vaikeakulkuiselle Manun alueelle. Gyalginron lisäksi Manun kaukaisilla latvajokialueilla katsotaan edelleen elävän joidenkin ihmisille vaarallisten tai pahansuopien toimijoiden. Tällaisia ovat esimerkiksi ihmishahmon tarvittaessa ottava peura (*kshoteru*) sekä metsänhaltija *Kachpomyolutu* eli Käsiviheltäjä.⁹ Diamantien yinet kertoivat, että näitä olentoja ei näe heidän nykyisellä asuinalueellaan mutta Manussa niitä on edelleen runsaasti. Eri olentojen runsaus Manussa ei kuitenkaan johdu ainoastaan yinejen aiemmasta asumisesta tuolla alueella tai alueen syrjäisestä erämaaluonteesta. Ensinnäkin, vielä tänäkin päivänä yinejen jokapäiväiset kokemukset tuottavat ja vahvistavat käsitystä Manusta keskeisenä ei-ihmisten asuinalueena. Vaikka

⁹ Ihmishahmon ottavan peuran tarkoituksena on vietellä kohtaamansa henkilö ja muodostaa intiimi suhde tämän kanssa, jolloin kyseinen henkilö vähitellen muuttuu itsekin ei-ihmiseksi ja näin ollen loittonee perheestään ja suvustaan. Käsiviheltäjä vartioi erityisesti metsän arvopuita ja saattaa tappaa liian ahneet puunkaatajat. Toisaalta se voi myös osoittaa näille mistä arvopuita metsästä löytyy. Tämän olennon nimi juontaa juurensa sen tavasta matkia lintujen ääniä käsiensä välistä viheltämällä.

esimerkiksi ihmisten ja Matalan joen maailmaa yhdistävän käytävän tarkkaa sijaintia ei kukaan tiedä, pitävät Diamanten yinet villisikojen runsaslukuisuutta juuri Manun alueella selvänä merkinä onkalon sijaitsemisesta siellä. Myös huonoina villisikavuosina eläimiä on aina jokin verran Manun alueella. (TKU/A/05/44a.) Toiseksi, vaikka Manun puisto nähdään tietystä mielestä erämaana ja osittain vaarallisenä seutuna, se ei yineillä saa erämaaluonnettaan ensisijaisesti alueen vaikeakulkuisuuden ja kaukaisuuden perusteella vaan pikemminkin päinvastoin. Erämaaluonne muodostuu Manuun asuviksi sijoitettujen sosiaalisten toimijoiden kautta (ks. Tammiston ja Kirkisen artikkelit tässä teoksessa). Erämaa-alue saa vaarallisen luonteensa siitä, että näillä alueilla vaarallisten ei-ihmisolentojen ruumiillisuuteen perustuva näkökulma on voimakas. Erityisesti jos ihminen joutuu yksin tällaiselle alueelle, on hän helppo kohde eri olentojen vaikutukselle ja ruumiilliselle näkökulman muutokselle. Yksin ollessaan hänen omaan ruumiillisuuteensa perustuvalla ihmisenäkökulmalla ei ole puolustajaa tai vahvistajaa. Erämaa ja sen vaarallisuus saavat merkityksensä näin ollen ensisijaisesti yinejen sosiaalisten suhteiden ja niille ominaisen ruumiin näkökulman kautta.

Huolimatta yksilöllisistä eroista esimerkiksi käsityksissä maanalaisen maailmaan johtavan onkalon sijainnista tai eri olentojen runsaslukuisuudesta tietyillä alueilla, näyttäisi yineillä perspektivistinen kosmologia olevan keskeisellä sijalla paikan ja luonnonympäristön merkityksellistämässä. Kun luonto tai luonnonympäristö on ole-massa ennen kaikkea sosiaalisena suhteena ja kun tämä sosiologia on ennen kaikkea eräänlainen fysiologia (Vilaça 2007), nousee sosiaalisten suhteiden ruumiillisuus tai fysiologisuus tärkeään rooliin paikan merkityksellistämistä ja käsitteellistämistä tutkittaessa.¹⁰ Sa-

¹⁰ Hiljattain antropologi Aparecida Vilaça (2007, 183) on esittänyt ihmetyksensä siitä, että vaikka ajatus Amazonian alkuperäiskansojen sosiologian fysiologisuudesta ei ole uusi, vaan se esitettiin ensimmäisen kerran jo vuonna 1978 (Seeger ym. 1987 [1978]), ruumiillisuuteen sosiaalisten suhteiden tarkastelussa on tähän saakka kiinnitetty varsin vähän huomiota.

moin kuin suhteessa vaarallisiin ei-ihmisolentoihin korostuu myös yinejen suhteessa Giyalginroon suhteen fysiologinen puoli. Suhteen laatu riippuu keskeisesti (ruoan) jakamisesta ja siihen liittyvästä kunnioittavasta suhtautumisesta toiseen. Yinejen arkipäivän sosiologiassa ruoan valmistamisella ja jakamisella on keskeinen rooli oikeanlaisen ihmisyyden tuottamisessa. Vain tietyt ruoat, kuten liha, kala ja maniokkiolut, katsotaan ”oikeaksi” ruoaksi (Gow 1991, 124; Opas 2008, 77–111), sillä niiden hankkimiseen ja valmistamiseen tarvitaan koko perheen tai pariskunnan yhteistä panosta. Mies metsästää ja kalastaa, kun taas nainen valmistaa aterian ja siihen olennaisena osana kuuluvan maniokkioluen. Mutta nämäkin ruoat tuottavat oikeanlaista yhteisöllisyyttä ja oikeanlaista jaettua ruumiillisuutta vain yhdessä nautittuna. Giyalginron ja yinejen suhteessa samankaltainen teema toistuu: Giyalginro antaa riistaa, mutta vain jos näitä eläimiä ja häntä niiden omistajana kohdellaan kunnioituksella — eläimet tapetaan niitä raa’asti vahingoittamatta eikä niitä metsästetä yli oman tarpeen. Perheen hyvinvointi riippuu näin ollen pitkälti metsästäjien hyvästä suhteesta Giyalginroon. Näin metsästäjä ja koko perhe jakavat ruumiillisuuttaan myös Giyalginron kanssa. Manun puisto saa siis osaltaan merkityksensä paikkana, jossa ylläpidetään myönteistä suhdetta Giyalginron kanssa.

Paikan käsitteellistämisen näkökulmasta yinet eivät siis tulkin-tani mukaan näe Manun puistoaluetta ensisijaisesti elettyä luonnonympäristönä, johon liittyy tai liitetään merkityksiä, muistoja ja kokemuksia, vaan pikemminkin sosiaalisten suhteiden verkostona. Kokemukset eivät kiinnity valmiiseen luonnonympäristöön, vaan tämä ympäristö itsessään rakentuu sosiaalisten suhteiden ja niiden ruumiillisuuden kautta. Vaikka paikoille voidaan nähdä annettavan merkityksiä (Manun puisto on tärkeä riistan lähde), tämä prosessi on kuitenkin alisteinen sosiaalisille suhteille annetuille merkityksille (hyvä suhde Giyalginroon takaa riistan saatavuuden).

Kansallispuistopolitiikka ja perinnetieto

Manun kansallispuiston perustaminen Madre de Diosin -sademetsä-alueelle vuonna 1973 toi yinejen perinnetiedon Manusta eri olentojen asuinpaikkana vuorovaikutukseen kansallisen luonnonsuojeludiskurssin ja -käytänteiden kanssa. Vielä 2000-luvulla, kolmekymmentä vuotta puiston perustamisen jälkeen ensisijaisesti yinejen omassa keskuudessa esiintyneessä diskurssissa, puiston perustamisen yineille aiheuttamia ongelmia ja hyötyjä käsiteltiin ja käsitteellistettiin erityisesti sosiaalis-kosmologisella kentällä.¹¹ Yksi keskeinen yinejen keino merkityksellistää ja ymmärtää alueelle säädettyjä käyttö- ja metsästysrajoituksia oli rinnastaa puiston luonto-kulttuuri -erotte luun vahvasti pohjaavat luonnonsuojelulliset tavoitteet Giyalginron villisikojen suojelupyrkimyksiin.¹² Yinejen mukaan koska Manun kansallispuiston 30-vuotisen historian aikana Giyalginro on saanut rauhassa kasvattaa villisikoja häiriöittä, päästi Giyalginro 2000-luvulla sikoja tähän maailmaan niin runsaasti, että niitä riitti metsästettäväksi myös kansallispuiston ulkopuolella (TKU/A/05/44a). Vaikka Diamanten kylässä eri henkilöiden näkemykset maanalaisesta maailmasta poikkesivatkin jonkin verran toisistaan, yhteistä niille kaikille oli Giyalginron ja villisikojen keskeinen rooli ihmisten hyvinvoinnille.

Sosio-kosmologista kenttää on aiemmissakin tutkimuksissa havaittu käytetyn apuna vieraan kohtaamisessa ja kotouttamisessa. Niin Amazoniassa kuin monissa muissakin yhteyksissä, erityisesti shamanismi on nähty aihealueena, jonka kautta paikallisväestöt ovat

¹¹ Minulla ei ole tietoa siitä, ovatko yinet käyttäneet Giyalginroa perusteluissaan käydessään vuoropuhelua puiston muiden toimijoiden kanssa esimerkiksi puiston perustamisvaiheessa. Tämän on kuitenkin epätodennäköistä, koska alkuperäiskansojen osallistaminen puistoa koskevissa asioissa on ollut erittäin vähäistä.

¹² Olisi kiinnostavaa tutkia sitä, miten Giyalginron liittäminen kansallispuistoproblematiikkaan on vaikuttanut tämän olennon käsitteellistämiseen yinejen keskuudessa (vrt. Sahlins 1985). Etnografinen aineistoni ei valitettavasti anna mahdollisuutta tämän kysymyksen selvittämiseen.

yhteydessä ja ottavat osaa globaaleihin prosesseihin (Roseman 2001, 110). Monet teknologiset uudistukset, kuten kulkuneuvot ja länsimainen lääketiede, on kotoutettu osaksi alkuperäisväestöjen elämissä maailmaa juuri shamanistisen maailman kautta (Greene 1998; Hugh-Jones 1988; Opas 2008, 234–241; Taylor 1981). Yinejen kohdalla antropologi Peter Gow (1990) on osoittanut, kuinka myös eurooppalaisten hallitsema ja vallan välineenä nähty lukutaito pyrittiin omaksumaan shamanistisen maailmankuvan kautta: aivan kuten psykoaktiivisen ayahuasca-kasvin äitihenki puhui ja opasti yinejä, niin myös kirjat käsitettiin eläviksi ja lukijalleen puhuviksi ja heitä opastaviksi objekteiksi. Gown mukaan useat yinejen myytit toimivat kenttinä, joiden kautta tietyt perinnetiedon osa-alueet voidaan tuoda vuorovaikutukseen länsimaisen tiedon kanssa (Gow 2001, 56, 77).

Myyttejä tai shamanistista maailmankuvaa ei siis tule ymmärtää jähmeänä, menneiden sukupolvien tietona, vaan ne on nähtävä tähän päivään vahvasti kiinnittyvänä aktiivisena ja vuorovaikutteisena prosessina. Maantieteellisestä eristyneisyydestään huolimatta esimerkiksi Giyalginro ei ole menettänyt merkitystään tai olemassaoloaan yinejen parissa. Myöskään kristillinen lähetystyö ja kristillisen maailmankuvan omaksuminen eivät ole syrjäyttäneet Giyalginroa yine-kosmologiassa. Vaikka entinen seitsenkerroksinen maailma onkin kutistunut kolmeen kerrokseen, ei maanalainen maailma ole menettänyt merkitystään. Siitä ei myöskään ole tullut yleisen kristillisen tai dantelaisen kuvaston mukaisesti helvetin sijaintipaikkaa. Päinvastoin, maanalainen maailma jakaa yineillä hyvin paljon tunto-merkkejä kristillisen taivaan kanssa ja molempien merkitys määrittyy niihin liittyvien, perspektivismiin kiinnittyvien sosiaalisten suhteiden kautta.

Samoin Manun kansallispuiston alueen ja siihen liittyvän politiikan käsitteellistämässä yinet nojaavat pitkälti perspektivistiseen kosmologiaansa. Siinä missä puiston hallinnon näkökulmasta puisto nähdään tarkoin rajattuna ja objektifioituna luontoa suojelevana paikkana, korostuvat yinejen näkemyksissä pikemminkin alueelle sijoittuvat sosiaalis-fysiologiset suhteet eri toimijoiden välillä. Yi-

net näkevät kuitenkin myös samansuuntaisuutta näiden kahden eri katsantokannan tarkoituksien välillä. Vaikka puiston pääsy- ja käyttörajoitukset hankaloittavat tiettyssä mielessä yinejen arkielämää, edesauttavat ne samalla heidän pyrkimyksiään yhteisölliseen ja ”hyvään elämään”, koska rajoitusten ansioista yineille vaaralliset toimijat pysyvät helpommin kaukana ihmisten elinpiiristä. Lisäksi rajoitusten ansiosta hyvälle elämälle tärkeää myönteistä suhdetta Giyalginroon pystytään pitämään yllä, koska riistan (erityisesti villisikojen) saanti on ainakin jossain määrin puiston säännösten kautta turvattu. Ilman riistaa, eli oikeaa ruokaa, ei hyvää elämää myöskään Diamanten kyläläisten keskuudessa olisi mahdollista rakentaa.

Lähteet

Arkistolähteet:

Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkiston TKU-kokoelmaan arkistoidut haastattelut:
TKU/A/05/44a yine mies, s. 1948.

Julkaistut lähteet:

- Descola, Philippe 1992. Societies of Nature and the Nature of Society. Teoksessa Adam Kuper (toim.): *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 107–126.
- Descola, Philippe 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gow, Peter 1990. Could Sangama Read? The Origin of Writing among the Piro of Eastern Peru. *History and Anthropology* 5, 87–103.
- Gow, Peter 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, Peter 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Greene, Shane 1998. The Shaman’s Needle: Development, Shamanic Agen-

- cy, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist* 25(4), 634–658.
- Hugh-Jones, Stephen 1988. The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 106–107, 138–56.
- Ingold, Tim 1991. Becoming Persons: Consciousness and Society in Human Evolution. *Cultural Dynamics* 4, 355–378.
- Ingold, Tim 1994. Humanity and Animality. Teoksessa Tim Ingold (toim.): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. London: Routledge, 14–32.
- Ingold, Tim 1996. Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment. Teoksessa Roy F. Ellen & Katsuyoshi Fukui (toim.): *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. London: Berg, 117–155.
- Lima, Tania Stolze 1999. The Two and Its Many: Reflection on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos* 64(1), 107–131.
- Londoño-Sulkin, Carlos D. 2005. Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon). *Ethnos* 70(1), 7–30.
- Opas, Minna 2008. *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Väitöskirja, Turun yliopisto.
- Pedersen, Morten Axel & Rebecca Empson & Caroline Humphrey (toim.) 2007. *Inner Asia* 9(2). Special Issue: Perspectivism.
- PNM, *Parque Nacional de Manu, Plan maestro* 2003–2007, vol 1.
- Rival, Laura 2005. The Attachment of the Soul to the Body among the Huaroani of Amazonian Ecuador. *Ethnos* 70(3), 285–310.
- Roseman, Marina 2001. Engaging the Spirits of Modernity: The Temiars. Teoksessa Connor, Linda H. & Samuel Geoffrey (toim.): *Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism and Science in Asian Societies*. Westport: Bergin & Garvey, 109–129.
- Shepard Jr., H. Glenn, Klaus Rummehoeller, Julia Ohl & Douglas W. Yu 2010. Trouble in Paradise: Indigenous Populations, Anthropological Policies, and Biodiversity Conservation in Manu National Park, Peru. *Journal of Sustainable Forestry* 29(2–4), 252–301.
- Storrie, Robert 2003. Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, 407–428.
- Strathern, Marilyn 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Anne-Christine 1981. God-Wealth: The Achuar and the Missions.

- Teoksessa Norman E. Whitten (toim.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, 647–676.
- UNA-CEPID 1986. *Plan Maestro, Parque Nacional del Manu*. Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Vilaça, Aparecida 2005. Chronically Unstable Bodies: Reflection on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, 445–464.
- Vilaça, Aparecida 2006. *Quem somos nós – Os Wari’ encontram os brancos*. Rio de Janeiro: URFJ.
- Vilaça, Aparecida 2007. Cultural Change as Body Metamorphosis. Teoksessa Carlos Fausto, Carlos & Michael Heckenberger (toim.): *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 169–193.
- Virtanen, Pirjo 2007. *Changing Lived Worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469–488.
- Willerslev, Rane 2004. Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 629–652.

Yhteisöä etsimässä? Instituutiot, etniset suhteet ja yhteisömetsän hallinta Kamerunin ylängöllä

Hilkka Peltola

Johdanto

Lentokoneen ikkunasta näyttää kuin olisimme laskeutumassa vihreän, pehmeän nukan keskelle. Doualasta etelään ja itään levittäytyy Kongon altaan sademetsään kuuluva Kamerunin metsävyöhyke, joka peittää noin 40 % maan pinta-alasta. Rauhallisen näköisten latvojen alla on nähty vuosikymmenten aikana monenlaista metsäpolitiikkaa ja myös ristiriitaa, viimeisimpänä kokeiluna vuosina 1994 ja 1995 uudistettu metsälaki, joka korostaa uudella tavalla paikallisten yhteisöjen roolia metsien hallinnassa. Yksi lain instrumenteista on paikallisten yhteisöjen mahdollisuus anoa läheisiä metsäalueita omaan hallintaansa — perustaa yhteisömetsiä. Lakimuutoksen takana keskeisinä toimijoina ovat olleet yhtäältä metsäkadosta ja biodiversiteetin hupenemisesta huolestuneet kansainväliset luonnonsuojelujärjestöt sekä toisaalta Maailmanpankki, joka on 1980-luvulta lähtien luotsannut useissa Afrikan maissa hallinnon hajauttamiseen ja valtion roolin purkamiseen tähtäävää uusliberalistista politiikkaa, myös luonnonvarojen hallinnassa. (Geschiere 2004, 237–239.) Yhteisöläh-

töistä metsien hallintaa on siis kehitetty varsin erilaisista poliittisista ja ideologisista lähtökohdista käsin (ks. Diaw 2010, 57–61).

Lakimuutos edustaa merkittävää metsäpoliittisen paradigman muutosta. Aiempi suojelupolitiikka, joka perustui ensisijassa yritykseen eristää suojeltavat metsäalueet ja kieltää paikalliselta väestöltä niiden käyttö, on sekä kohdannut laajaa kritiikkiä, että monessa tapauksessa osoittautunut kestävämmäksi malliksi niin biodiversiteetin suojelun, kuin paikallisen väestön elinmahdollisuuksien näkökulmasta. Yhteisölähtöinen metsätalous ja suojelu on yksi yritys vastata kritiikkiin. Se perustuu keskeisesti ajatukseen, että paikallista väestöä ei tule käsittää pelkästään uhkana metsien suojelulle tai kestäväälle käytölle. Päinvastoin, paikalliset yhteisöt voidaan valjastaa suojelun toimeenpanijoiksi, ja siirtää näin aiemmin valtiolle — tai kansainvälisille järjestöille — kuulunutta metsien kontrollia paikallistasolle. Taustalla on esimerkiksi sellaisia oletuksia, että paikallisyhteisöillä on voimakkaampi intressi luonnonvarojen kestävään käyttöön kuin etäältä toimivalla valtiolla, sekä syvällisempi tietämys paikallisista ekologisista olosuhteista (Tsing ym. 2005, 1).

Oikeudenmukaista, edullista ja toimivaa luonnonsuojelua — vai onko sittenkään? Käytännössä yhteisölähtöinen suojelu on osoittautunut hankalammaksi ja ristiriitaisemmaksi toteuttaa monissa osissa kehittyvää maailmaa, kuin mitä siltä toivottiin (esim. Blaikie 2006; Leach ym. 1999; ks. Vihemäen artikkeli tässä teoksessa). Aiempi tutkimus Kamerunin yhteisömetsäprosessista, joka on suuntautunut etupäässä eteläiselle metsävyöhykkeelle, on nostanut esiin useita ongelmia, joista esitän tässä keskeiset. Ekologiselta kannalta ongelmallisia ovat useat tapaukset, joissa yhteisöä — ainakin muodollisesti — edustavat metsäkomiteat ovat neuvotelleet hakkuusopimuksia suurten metsäyhtiöiden kanssa, mikä on johtanut yhteisömetsien nopeaan hupenemiseen (Geschier 2004, 242; Oyono 2005, 329–331). Lisäksi on monesti hankalaa määritellä, ketkä voivat legitimiä edustaa kokonaista yhteisöä metsää koskevassa päätöksenteossa. Erityisesti kylistä kaupunkiin muuttaneen koulutetun eliitin ja metsäyhtiöiden keskeinen rooli yhteisömetsien hallinnassa on

aiheuttanut ristiriitoja yhteisöissä (Diaw 2010, 62; Geschiere 2004, 245; Oyono 2005, 325–327).

Yhdeksi polttavimmista kysymyksistä on noussut se, ketkä yhteisöön lopulta kuuluvat, ja ketkä suljetaan yhteisön — sekä yhteisömetsästä saatavien hyötyjen ja päätöksenteon — ulkopuolelle. Peter Geschiere ja Francis Nyamnjoh (2000; Geschiere 2004) ovat esittäneet, että poliittinen ja taloudellinen liberalisointi on Kamerunissa ja muualla Afrikassa paradoksaalisesti lisännyt etnisyyden merkitystä politiikassa, kansallisen identiteetin rakentamisen kustannuksella. Kuuluminen alkuperäisväestöön tai tiettyyn etniseen ryhmään on politisoitunut demokratiakehityksen sekä alkuperäiskansojen oikeuksien korostamisen myötä. Tämä näkyy esimerkiksi vaaleissa, joissa ehdokkaiden etnisen taustan merkitys on korostunut. Paikallisyhteisöissä eronteko ”alkuperäisasukkaiden” ja ”muukalaisten” välillä on syventynyt. Kamerunissa etnisiä ja kieliryhmiä on arviolta 250–300. Tällaisessa maassa alkuperäisyyden määrittely on vaikeaa ja monin tavoin ongelmallista (ks. myös Potinkaran artikkeli tässä teoksessa). Käytännössä muukalaisina voidaan pitää sellaisiakin etnisiä ryhmiä, jotka ovat asuneet alueella useiden sukupolvien ajan. Järjestövetoinen ja hajautettu kehityksen malli, mukaan luettuna paikallisten yhteisöjen roolia korostava metsäpolitiikka, ovat kärjistäneet kiistaa yhteisöön kuulumisesta (Duni ym. 2009, 50–51; Geschiere 2004; Sharpe 1998).

Tämä artikkeli perustuu kolmen kuukauden kenttätööhön, jonka tein Kamerunissa Bamendan ylängöllä kesä-syyskuussa 2007. Tarkastelen kahden etnisen ryhmän — maata viljelevien babojen ja karjaa hoitavien mbororojen — välisiä suhteita Baba 2 -nimisessä kylässä, jossa yhteisömetsän hallintaa on kehitetty vuodesta 2000. Lähtökohdiana on yllä esitetty yhteisöön kuulumisen ja ulossulkemisen ongelma, mutta vien tarkastelun sosiaalisten ja poliittisten instituutioiden tasolle. Selvitän lukijalle, minkälaiset instituutiot vaikuttavat keskeisesti yhteisömetsän hallintaan ja millä keinoin. Analyysin ytimessä on, kuinka etniset suhteet näkyvät instituutioiden toiminnassa, ja kuinka instituutiot toisaalta rakentavat etnisiä suhteita.

Bamendan ylänkö

Tarkennetaan kuvakulma Bamendan ylängölle North West -maakuntaan, oman kenttätyöni näyttämölle. Hallinnollisen rajan itäpuolelle jää virallisesti ranskankielinen Kamerun, ja tulemme toiseen kahdesta englanninkielisestä maakunnasta¹. Ilmasto muuttuu etelän kosteasta, kuumasta tropiikista alkavan sadekauden raikkaaksi ylänköilmaksi. Bamendan ylänkö muodostuu pääosin ruohoja ja heinäkasveja kasvavista alkujaan tuliperäisistä kukkuloista, joita laikuttavat siellä täällä suhteellisen pienialaiset vuoristometsät. On arveltu, että alue olisi aikanaan ollut kauttaaltaan metsän peitossa, mutta sittemmin raivattu viljelys- ja laidunmaaksi (Goheen 1996, 26; Kaberry 2004 [1952], 18). Birdlife International aloitti YK:n kehitysohjelman UNDP:n rahoittaman yhteisölähtöisen suojelun pioneerihankkeen alueella 1990-luvun alussa. Hankkeet käynnistyivät jo ennen metsälain muutosta, ja järjestö oli mukana valtakunnallisen metsälain kehittämisessä. Projektit, joiden avulla maakuntaan perustettiin useita yhteisöjen hallinnoimia metsiä, päättyivät kuin seinään vuonna 2005 rahoituksen loppuessa. Alueen yhteisömetissä painopisteenä on biodiversiteetin suojelu sekä pienimuotoinen keräilytalous, jonka katsotaan edistävän suojelupäämääriä. Birdlife on ollut kiinnostunut ylänköalueen metsistä erityisesti siksi, että alueella elää useita uhanalaisia ja kotoperäisiä lintulajeja (Birdlife International 2010).

North West on etnisesti kirjava maakunta siinä missä koko Kamerunkin. Karkea jako voidaan tehdä maata viljelevien ryhmien ja karjaa kasvattavien mbororojen välillä, joista edelliset kutsuvat itseään alueen alkuperäisasukkaiksi (engl. *natives, sons of soil*); jälkimmäisiä taas pidetään tulokkaina tai muukalaisina (*strangers*), niin hallinnon kuin alkuperäisväestönkin näkökulmasta. Maanviljelijät jakautuvat edelleen kymmeneen eri kieliä puhuviin ryhmiin, jotka ovat lähtöisin

¹ Kamerun on ollut peräti kolmen siirtomaavallan alaisuudessa; Saksan hallinnoimat alueet jaettiin ensimmäisen maailmansodan jälkeen Ranskan ja Britannian mandaateiksi.

viidestä etnisestä ryhmästä (Kaberry 2004 [1952], 2). Ne muodostavat erikokoisia kuningaskuntia (*fondoms*), joiden perinteinen hallinto muodostaa monimutkaisen institutionaalisen järjestelmän, joka rakentuu päällikön, *fonin* ympärille.²

Mbororot puolestaan kuuluvat laajempaan Länsi-Afrikan paimentolaisten fulbejen ryhmään, ja saapuivat maakuntaan 1910-luvulta lähtien. Pääelinkeinona on karjankasvatus, mutta elämäntapa ei enää ole paimentolainen; karja liikkuu kuivan kauden laiturille muutaman paimenen kanssa, perheen jäädessä asumaan aloilleen. Mbororo-yhteisöjen sosio-poliittinen organisaatio on hajanaisempi ja maantieteellisesti vähemmän keskittynyt kuin viljelijöiden, ja heidän perinteisiä johtajiaan *ardoja* pidetään yleisesti alisteisina *foneille*. (Duni ym. 2005, 5–6.) Myös uskonto erottaa ryhmiä toisistaan; mbororot ovat muslimeja, kun taas viljelijät ovat yhä enemmän siirtymässä paikallisista uskonnoista kristinuskoon, tai omaksumassa kristinuskon näiden rinnalle. Paradoksaalisesti mbororot ovat ”pygmien” ohella ainoa etninen ryhmä Kamerunissa, jolla on kansainvälisesti tunnustettu, YK:n sopimuksissa määritelty alkuperäiskansan asema, mikä poikkeaa täysin paikallisista tavoista määritellä ”alkuperäisyys”. Kamerunin valtio puolestaan ei ole tunnustanut yhtäkään etnistä ryhmää alkuperäiskansaksi, vaikka käsite sisällytettiin maan uusittuun perustuslakiin (Pelican 2009, 57–59).

Tapaus Baba 2

Kenttätyöni ensimmäinen tukikohta oli Bamenda, kansalaisjärjestöjen³ toimistoja pursuava North West -maakunnan pääkaupunki,

² Katso Goheenin (1996) yksityiskohtainen analyysi Nso:n (yksi suurimmista alueen kuningaskunnista) sosio-poliittisesta organisaatiosta.

³ 1990-luvun alussa yksipuoluejärjestelmän kaatuessa järjestöjen perustaminen tuli Kamerunissa lailliseksi (Geschiere 2004, 257). Kansalaisjärjestöjen runsaus näkyi etenkin Bamendassa, maan pääoppositi puolueen SDF:n keskuspaikassa.

jossa asuin paikallisen metsäprojekteihin erikoistuneen kansalaisjärjestön johtajan luona. Järjestön kontaktit tarjosivat minulle odottamattoman vaivattoman pääsyn ministeriöihin⁴, toisiin kansalaisjärjestöihin, sekä — mikä tärkeintä — yhteisömetsiin. Kenttätöön varsinaisen tapaustutkimuksen kohteeksi valitsimme kylän nimeltä Baba 2, joka on osallistunut Birdlife Internationalin organisoimaan *Bamenda Highlands Forest Projectiin* 2000–2005, ja hallinnoi nyt omaa yhteisömetsää. Järjestö esitteli kylän minulle ”ihannetapauksena” yhteisömetsän hallinnasta: kyläläiset osallistuvat aktiivisesti yhteisömetsän hallintaan ja naiset ovat hyvin edustettuina metsää hoitavassa komiteassa, minulle pohjustettiin. Ongelmiksi järjestön työntekijät mainitsivat rahan puutteen ja sen, että mbororot itsepäisesti laiduntavat karjaa yhteisömetsässä.

Baba 2, jossa oleskelin noin puolet kenttätöystäni, sijaitsee reilun tunnin taksimatkan päässä Bamendasta, ja on jotenkuten saavutettavissa myös sadekaudella — jollei taksin kuljettamana niin ainakin sitä työntämällä sateen mutaamissa jyrkissä mäissä. Yläköseudulle tyypillisesti kylää asuttaa pääasiassa kaksi etnistä ryhmää: pääelinkeinonaan maata viljelevät babat, sekä mbororot, jotka asuvat ja laiduntavat karjaa kylää ympäröivillä kukkuloilla. Keskeisiä viljelykasveja ovat perunat, maissi, pavut, taro sekä hedelmät, kuten banaani. Kahvin maailmanmarkkinahinnan romahdus 1980–1990-lukujen taitteessa lopetti rahakasvien viljelyn kylässä, mutta elintarvikkeita myydään sekä Bamendan että läheisen Balin markkinoilla. Asukkaiden liikkuvuus kylän ja kaupunkien välillä on vilkasta. Monet babat ja mbororot kasvattavat eukalyptus-puita polttopuiksi, niin kotitarpeiksi kuin myyntiinkin. Mbororot ovat laajentaneet elinkeinojaan kotitarveviljelyyn, mutta karjankasvatus on edelleen ensisijainen toimeentulon lähde sekä identiteetin kulmakivi. Vastaavasti jotkut miespuoliset babat ovat hankkineet karjaa, ja kilpailevat näin mbororojen kanssa laidunmaista.

⁴ Metsäpolitiikkaa hoitaa kaksi ministeriötä: Ministry of Forestry and Wildlife ja Ministry of Environment and Nature Protection.

Hyvin pian kylään saavuttuani kävi selväksi, että kahden ryhmän välillä on pitkään jatkunut, mutta edelleen akuutti kiista maan- käytöstä. Viljelijät valittivat, että mbororojen karja syö heidän viljelykasvinsa. Karja tunkeutuu etenkin öisin viljelyksille, toisinaan jopa talojen pihuille herkuttelemaan maissilla. Tämä aiheuttaa raivoa ja turhautumista, joka on johtanut toisinaan jopa lehmien myrkyttämiseen. Moni kyläläinen olisi jo valmis lähettämään mbororot matkoihinsa maaongelmien takia. Mbororot puolestaan valittivat, että babojen viljelykset valtaavat vuosi vuodelta suuremman osan mbororoille jo Britannian hallinnon aikana osoitetuista laidunmaista. He tunsivat olevansa yhä tiukemmin viljelijöiden ja toisista suunnista laajentuvien kylien puristuksessa niin, että kohta heidän olisi etsittävä uusia alueita minne siirtyä — mutta mistä? Samat konfliktit leimaavat jossain määrin koko luoteista maakuntaa. Toiseksi, myös mbororoilla on paimentolaisesta alkuperästään huolimatta kiinteät suhteet kotiseutuunsa.

Yhteisömetsä

Kenttätyön ajankohtana Bamendan ylängöllä oli 17 laillisen hyväksynnän saanutta yhteisömetsää ja lisäksi kourallinen sellaisia, jotka odottavat edelleen viranomaisten hyväksyntää. Suurin yhteisöllisesti hallittu metsäalue kattaa 20 000 hehtaaria vuoristometsää (Hakizumwami & Fuchi 2000, 51). Baban yhteisömetsä koostuu kolmesta pienehköstä metsästä, jotka yhteensä käsittävät karkeasti arvioituna 200 hehtaaria⁵ vuoristometsää. Niissä esiintyy runsaasti harvinaisia kasvi-, puu- sekä lintulajeja, muun muassa ainoastaan Kamerunin ylängöllä elävä kameruninturako (*Tauraco bannermani*), jonka höyhenillä on seudulla rituaalinen merkitys. Tämä lintu on noussut

⁵ Metsä koostuu kolmesta lohokosta, joista vain kaksi on mitattu (yhteensä 84 ha). Kolmas alue, joka liitettiin osaksi yhteisömetsää vasta Birdlifen lähdön jälkeen, on komitean ja oman arvioni mukaan reilusti laajempi kuin kaksi pienempää yhteensä.

alueella suorastaan luonnonsuojelun ikoniksi — sen muistaa mainita jokainen taho, joka yhteisömetsien kanssa on tekemisissä.

Ensimmäinen Baban metsistä nousee rinnettä ylös suoraan *fonin* palatsin takaa; melkein jokaisen palatsin ympärillä maakunnassa on oma metsänsä. Minulle kerrottiin, että perinteisesti palatsimetsiä on suojeltu heimojen sodankäynnin varalta. Kiperässä tilanteessa *fon* saattoi piiloutua metsään tärkeiden rituaaliesineiden kanssa, jolloin heimon yhtenäisyyttä ei pystytty täysin tuhoamaan. Lisäksi metsiä on suojeltu niissä sijaitsevien pyhien paikkojen takia (ks. myös Walterin ja Haresin artikkeli tässä teoksessa). Baban palatsimetsässä on Mafonisong-jumalan asuinsija ja pyhättö. Näillä jumalilla on yhä merkitystä, mutta monet kyläläisistä haluavat ainakin muodollisesti sanoutua irti ”pakanuudesta” suosiotaan kasvattavan kristinuskon myötä — Babassa toimii peräti neljä eri kristillistä kirkkoa (kristinuskon ja paikkallisten kosmologioiden suhteesta ks. myös Kallisen ja Opasin artikkelit tässä teoksessa).

Yhteisömetsissä keräily on sallittu jokaiselle yhteisön jäsenelle, mbororot mukaan lukien. Käytännössä metsiä käyttävät aktiivisesti — päivittäin — vain ne kyläläiset, jotka asuvat metsien välittömässä läheisyydessä; kauempana asuvat löytävät tarvitsemansa kasvit sekä polttopuut pääsääntöisesti pihapiirien läheisyydessä olevista metsiköistä tai eukalyptusviljelmiltä. Metsästä keräillään kasveja ravinnoksi ja lääkkeeksi, pienpuuta esimerkiksi polttopuuksi, huonekalumateriaaleiksi ja paimensauvoiksi, sieniä ja hunajaa. Taloudellisesti merkittävin tuote yhteisömetsässä ovat kolapähkinät. Erityisesti lapset keräävät pähkinöitä, ja saavat näin maksetuksi ainakin osan koulumaksuista ja -tarvikkeista. Pähkinät myydään kylissä kierteleville kauppamiehille, jotka myyvät ne eteenpäin. Pähkinöistä on kova kilpailu; metsään on lähdettävä ennen aamunkoittoa, jotta ehtisi apajille. Toinen metsästä saatava kauppatavara on afrikankirsikkapuun (*Prunus africana*) kuori, jota kerätään ja myydään monikansallisille lääkeyhtiöille syöpälääkkeiden raaka-aineeksi. Joissain maakunnan yhteisömetsissä afrikankirsikkaa kasvaa huomattavasti enemmän kuin Babassa ja se muodostaa merkittävän tulonlähteen — tämä

aiheuttaa myös laittomana pidettyä keruuta, johon kytkeytyy lahjontaa. Metsistä saavat alkunsa myös useat purot, jotka ovat tärkeitä etenkin kuivalla kaudella. Yhteisömetsän hoitosuunnitelmassa sekä maanviljelys että laiduntaminen metsissä on kielletty, ja metsän rajat pyritään pitämään selkeinä. Näitä kieltoja ei täysin noudateta kylässä, mikä aiheuttaa keskinäistä syytelyä babojen ja mbororojen välillä.

Keskeisten instituutioiden tarkastelua

Kamerunille ja suurelle osalle Afrikkaa on tyypillistä useampien laillisten ja institutionaalisten järjestelmien päällekkäisyys, niin kutsuttu laillinen pluralismi (Diaw 2010, 67–69; myös Lounela tässä teoksessa analysoi samaa ilmiötä Jaavalla). Metsän hallintaan vaikuttavat niin monet ja monenlaiset instituutiot, että niiden hahmottaminen ei ole yksinkertainen tehtävä. Yhtäältä metsäpolitiikkaa rakentavat globaalin tason organisaatiot kuten Maailmanpankki, sekä globaaleilla areenoilla liikkuvat metsäpoliittiset diskurssit. Valtion lait ja ministeriöt ovat toinen institutionaalinen taso, joiden kanssa Bamendan ylängöllä perinteisenä pidetty paikallishallinto ja paikalliset metsän hallinnan tavat kietoutuvat yhteen. Lisäksi aktiivisia toimijoita ovat kansainväliset ja paikalliset kansalaisjärjestöt, sekä lainsäädännön edellyttämät uudet institutionaaliset rakenteet, metsänhoitokomiteat. Tämän artikkelin puitteissa ei ole tarkoitus pureutua syvällisesti koko monimutkaiseen kuvioon. Pyrin käsittelemään kenttätyöni valossa metsän hallinnan kannalta keskeisimpiä instituutioita, etupäässä etnisten ryhmien välisten suhteiden näkökulmasta.

Instituutioiden⁶ tutkiminen on luonnonvarojen hallinnassa tär-

⁶ Instituutio voidaan määritellä vakiintuneiksi käyttäytymismalleiksi ja käytännöiksi yksilöiden ja ryhmien välillä yhteiskunnassa (esim. Leach ym. 1999, 226, 238). Instituutiot eivät ole staattisia järjestelmiä, vaan muuttuvat esimerkiksi poliittisten ja taloudellisten muutosten, sekä ihmisten aktiivisen toiminnan vaikutuksesta. Toisaalta ihmiset toimivat kulttuuristen rakenteiden rajaamissa puitteissa (Clever 2002, 16).

keää, sillä kuten Afrikan talouden ja historian tutkija Sara Berry (1989) esittää, monissa osissa Afrikkaa ihmiset investoivat ensi sijassa sosiaalisiin suhteisiin ja instituutioihin päästäkseen osalliseksi esimerkiksi maasta, työpaikoista tai luonnonvaroista. Jos ihminen menettää kontaktinsa tai jäsenyytensä näitä hyödykkeitä kontrolloivista ryhmistä ja instituutioista, hän menettää myös pääsytensä hyödykkeisiin, tai se vaikeutuu merkittävästi. Bamendan ylängöllä sukulaisuus, sukupuoli sekä kuuluminen etniseen ryhmään vaikuttavat merkittävästi maanjakoon, etenkin viimeksi mainittu keskeisesti myös metsää koskevaan päätöksentekoon.

Instituutiot jaetaan akateemisessa kirjallisuudessa tavallisesti ”perinteisiin” ja ”moderneihin” tai ”epämuodollisiin” ja ”muodollisiin” instituutioihin. Vaihtoehtona näille jaotteluille Cleaver (2002, 13) esittää jaon ”sosiaalisesti juurtuneisiin” (*socially embedded*) ja byrokraattisiin instituutioihin. Koska uusien termien kehittäminen ei nähdäkseni oleellisesti ratkaise kahtiajakoon sisältyvää ongelmaa, käytän tässä kirjoituksessa yksinkertaisesti käsitteitä ”perinteinen” ja ”moderni” instituutio. Myös haastateltavat itse viittasivat tiettyihin paikallisiin instituutioihin, kuten Bamendan ylängöllä tyyppilliseen palatsi-instituutioon ja salaseuroihin sanalla *traditional*, erotuksena moderneista ja valtiollisista instituutioista. Jako perinteiseen ja moderniin on totta puhuen viitteellinen, sillä Kamerunissa — kuten muuallakin Afrikassa — esikolonialiselta ajalta periytyvät instituutiot sekoittuvat modernien kanssa ja synnyttävät uusia, ajallisesti muuttuvia fuusioita, jotka eivät ole puhtaasti perinteisiä tai moderneja (esim. Goheen 1996). Toisaalta puhun paikallisen, valtiollisen ja globaalin tason instituutioista. Nämä tasot, kuten perinteinen ja moderni, ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään, mikä seuraavissa kappaleissa käy selväksi.

Kamerunissa kolonialismin jälkeisen metsäpolitiikan peruseräaate on ollut, että kaikki metsä kuuluu valtiolle (Oyono 2004, 175). Paikallisilla asukkailla on ollut vain rajattu käyttöoikeus metsiin, lähinnä keräilyyn kotitarpeiksi. Vuosina 1994 ja 1995 uudistetussa metsälaissa on useita avauksia paikallisyhteisöjen mukaan ottami-

seksi metsien hallintaan ja hakkuutulojen piiriin, kuten hakkuista saatavien verotulojen jakaminen paikallishallinnon ja valtion kesken, sekä yhteisömetsät (Geschiere 2004, 239). Bamendan ylängöllä metsien ja maan hallinnasta ovat kuitenkin käytännössä pitkään vastanneet paikalliset, perinteisinä pidetyt instituutiot, joista monet ovat samalla osa valtion paikallishallintoa. Goheenin (1996, xii–xiii) mukaan perinteistä hallintoa kunnioitetaan pääsääntöisesti enemmän, kuin valtion virkamiehiä tai poliisia, joita pidetään yleisesti korruptoituneina. Oman aineistoni perusteella valtiollisen tason instituutioiden olemassaolo tulee tuntuvimmaksi sellaisten ristiriitatilanteiden yhteydessä, joita ei paikallisten instituutioiden puitteissa pystytä selvittämään.

Paikallisia instituutioita

Baban historian viidennen *Fonin* savitiilistä rakennettu peltikattoinen palatsi näyttää vierailijan silmään vaatimattomalta. Alueella 1940-luvulla laajaa etnografista tutkimusta tehneen antropologi Phyllis Kaberryn (2004 [1952]) ajoilta heinäkatto on muuttunut aaltopelliksi, mutta *fon* sekä muut keskeiset palatsiin kytkeytyvät instituutiot ovat säilyneet — tosin pikku hiljaa merkitystään muuttaen (ks. Goheen 1996). Kuten artikkelin johdannossa mainitsin, monet tutkijat (Geschiere & Nyamnjoh 2000; Goheen 1996) ovat esittäneet, että näiden etnisiin ryhmittymiin sidottujen instituutioiden merkitys on vieläpä kasvanut uusliberalistisen politiikan ja ”demokratisoinnin” seurauksena. *Fon* on perinteisenä pidetty hallitsija, jo esikolonialiselta ajalta periytyvä instituutio, joka on kulkenut pitkän matkan Britannian siirtomaapolitiikkaan kuuluneen epäsuoran hallinnon kautta postkoloniaaliseen valtioon, ja nauttii nyt valtion kuukausipalkkaa aluehallinnollisista tehtävistä (Goheen 1996, 3). Perinteisesti *fon* on toiminut välittäjänä esi-isien ja nykyisten sukupolvien välillä, ja hänen asemaansa on liitetty pyhyyttä. (Goheen 1996, 3, 27). Mutta Baban *fon* on ”moderni”, kristitty mies, jonka uskonnollinen rooli on edeltäjiään heikompi. Sen sijaan hän on kiinnostunut metsästä. Juuri

fon kutsui yhteisömetsäprojektin omaan kyläänsä, kun kuuli projektin toiminnasta toisissa osissa maakuntaa.

Keskeisimpiä *fonin* tehtävistä on ollut vastata siitä, että kylän kaikilla asukkailla on käytössään viljelysmaata (Goheen 1996, 110–111). Kylään muuttavien ”ulkopuolisten” on anottava maata *fonilta*. Näin tekivät myös mbororot, jotka saapuivat Babaaan viimeistään 1940-luvulla, ja joille *fon* osoitti maata kylää ympäröiviltä kukkuloilta. Koska maasta käytävät kamppailut eivät 1900-luvun alkupuoliskolla olleet vielä kärjistyneet ja väkiluku oli nykyiseen verrattuna matala, toivottivat sekä paikalliset päälliköt että Britannian kolonialistinen hallinto mbororot pääasiassa tervetulleiksi, mutta heidät määriteltiin paikallisen hallinnon alaisiksi ”muukalaisiksi” (Pelican 2009, 57). Mbororojen suhteellinen, karjaan perustuva varallisuus on aina tarkoittanut tuloja paikallisille hallitsijoille, ja sittemmin myös valtion virkamiehille. Oikeus maahan on täytynyt hankkia maksamalla, joten mbororojen suhdetta hallintoon voidaan kuvata lähinnä klientistiseksi. (Duni ym. 2005, 6–8.)

Toinen keskeinen palatsiorganisaatioon liittyvä instituutio on *kwifon*, kylän monista salaseuroista keskeisin⁷. Babassa se koostuu seitsemästä korkea-arvoisesta miehestä (*kingmakers, notables*), joiden asema on perinnöllinen. *Kwifon* toimii ikään kuin *fonin* neuvostona, mutta sen valta ylittää *fonin* siinä mielessä, että se valvoo päällikön toiminnan oikeellisuutta, ja voi äärimmäisessä tilanteessa jopa karkottaa hänet kylästä. Lisäksi *kwifon* valitsee uuden *fonin* entisen kuoltua – tästä englanninkielinen nimitys *kingmakers*. *Kwifon* on perinteisesti ollut se instituutio, joka valvoo ja kontrolloi metsän käyttöä ja mahdollista muokkaamista viljelysmaaksi (Diangha 2004,

⁷ Tosin monet vaikutusvaltaisessa asemassa olevat miehet vakuuttelivat minulle kilpaa, että naisten salaseuralla (*takumbeng*) on kylässä enemmän valtaa, ja sen asettamissa kieltomerkeissä vaarallisempia voimia. Jokainen mieshän on syntynyt naisesta, eikä siten viime kädessä voi nousta naista vastaan. Mutta juuri vakuuttelun innokkuus sai minut epäilemään, ettei *takumbeng* aseta todellista uhkaa miesten saavuttamalle asemalle kylän päätöksenteossa.

1). Tämä rooli on yhä olemassa, joskin *kwifonin* rinnalle on noussut yhteisömetsää hallinnoiva noin 25 kyläläisestä koostettu metsäkomitea, johon palaan pian.

Käytännössä *kwifonin* harjoittama kontrolli tapahtuu ”perinteisten kieltojen” (*traditional injunctions*) välityksellä: jos joku kyläläisistä raivaa viljelysmaata metsään, ilmestyy raivatulle maalle *kwifonin* toimittama kieltoimerkki osoittamaan sitä, että henkilön on lopetettava työnsä ja tultava palatsiin selvittämään asia. Kieltoimerkissä uskotaan olevan myös maagisia voimia. Jos henkilö siitä piittaamatta jatkaa luvaton toimintaansa, hänelle tapahtuu jotakin pahaa, esimerkiksi sairastuminen tai jopa kuolema. Myös mbororoilla on sosiaalinen velvoite lopettaa työ ja saapua palatsiin kieltoimerkin saatuaan. Babassa ihmiset uskovat näihin voimiin eri tavoin; yksi juoksee kieltoimerkin nähtyään kauhuissaan pois, toinen heittää kapineen syrjään ja jatkaa työtään niin kuin mitään ei olisi tapahtunut. Perinteet ja uskomukset eivät ole monoliittisiä. Jokainen yhteisön jäsen tunnistaa ne, mutta niille annetaan erilaisia tulkintoja ja merkityksiä.

Palatsissa kokoontuu *kwifonin* lisäksi kyläneuvosto (*village council*), jonka jäsenet on valittu kyläläisten joukosta. Neuvostoon kuuluu sellaisia alajaostoja kuin tienhoito ja koulutus, ja nyt myös metsäkomitea, jonka Babassa nähdään kuuluvan neuvostoon vaikka se virallisissa papereissa muodostaa oman erillisen organisaationsa. Neuvosto käsittelee erilaisia ongelma- ja riitatapauksia, eli toimii eräänlaisena oikeusistuimena kylässä. Neuvoston jäsenten arvion mukaan noin kolme neljäsosaa tapauksista käsittelee maakiistoja, pääasiassa viljelijöiden ja mbororojen välillä. Myös joitakin metsään liittyviä konflikteja on käsitelty neuvostossa, joskin maariitoihin verrattuna huomattavan vähän.

Metsän käyttöön liittyvien konfliktien ratkaisussa noudatetaan seuraavanlaista hierarkiaa: mikäli ongelmaa ei pystytä ratkaisemaan metsäkomitean tasolla, tuovat komitean jäsenet asian palatsiin kyläneuvoston käsiteltäväksi. Jos kyläneuvosto ei pääse ratkaisuun, siirtyy asia *kwifonin* päätettäväksi. *Kwifon* käyttää kylän tasolla ylintä päätösvaltaa. Jos *kwifonin* toimeenpanemaa päätöstä ei noudateta,

voi metsäkomitea valittaa asiasta ministeriön paikallisjohtajalle. Mikäli ongelma on edelleen ratkaisematta — kuten toisinaan käy — ovat seuraavana vuorossa yleiset oikeusistuimet. Samantapaista hierarkiaa noudatetaan muidenkin konfliktien, kuten maakiistojen selvittelyssä (Ks. myös Goheen 1996, 172–175; vrt. Tammiston artikkeli tässä teoksessa maakiistojen sovittelusta Papua-Uudessa-Guineassa).

Myös mbororoilla on muutama edustaja Baban kyläneuvostossa. Yksi heistä kertoi minulle, että he alkoivat boikotoida kokouksia puolisen vuotta aikaisemmin, koska he tunsivat että heidät jätetään sivuun todellisesta päätöksenteosta. ”Alkuperäisasukkaat” — joista myös mbororot käyttävät englanninkielistä nimitystä *natives* — kieltäytyivät mbororojen mukaan puhumasta kokouksissa muuta kuin omaa kieltään, jota mbororot eivät ymmärrä. Mbororot kokivat, että etenkin tärkeimmissä päätöksissä heille ei anneta sananvaltaa. Heidä pidetään edelleen tulokkaina, eikä yhteisön täysivaltaisina jäseniä.

Mbororojen perinteiset organisaatiot ovat maantieteellisesti hajanaisempia, eikä läheskään jokaisesta kylästä ei löydy *ardoa*, perinteistä johtajaa. *Ardo*illa tai heidän neuvostoillaan (*ardoreti*), ei nähdäkseni ole ollut merkittävää roolia metsäkysymyksissä, Baban yhteisö metsän tapauksessa ei minkäänlaista roolia. Maan jakoa koskevissa kysymyksissä *ardo* on *fonille* alisteinen (Duni ym. 2005, 6). Jotkut haastattelemistani mbororoista valittivat *ardojen* korruptoituneisuutta; luottamus perinteisiin instituutioihin ei ole aukoton, vaan niitä tarkastellaan kriittisesti. Ehkäpä tärkein instituutio mbororojen oikeuksien puolustamisessa onkin MBOSCUA (*Mbororo Social and Cultural Development Association*), koulutettujen mbororojen perustama hyvillä kansainvälisillä suhteilla varustettu järjestö, jonka ansioksi voidaan lukea myös aktiivinen toiminta alkuperäiskansan aseman saavuttamisen puolesta (Pelican 2008, 550–551).

Yllättäen Baban mbororot tukivat *fonia* ja katsoivat, etteivät viljelijät kunnioita häntä riittävästi, vaan raivaavat mielivaltaisesti ja lupaa kysymättä viljelypalstoja laidunmaaksi tarkoitetuille alueille ja metsiköihin. Mbororot kokivat, että *fon* on kylässä ainoa, joka haluaa

heidän jäävän Babaan. Ei ole mahdotonta, etteikö *fonilla* voisi olla henkilökohtaisia tai periaatteellisia sympatioita mbororoja kohtaan. Selvää kuitenkin on, että jatkuvien maakiistojen ja niihin liittyvien korvausten ja lahjusten vuoksi mbororot ovat ehtymätön tulonlähde sekä palatsille että valtionhallinnolle maassa, jossa korruptio ja lahjusten anto ovat hallinnossa sisäänrakennettuja toimintatapoja (ks. Duni ym. 2005).

Mbororot ovat pitkään eläneet omissa yhteisöissään, ja suhtautuneet kyläkeskeiseen kehitykseen ja koulutukseen epäluuloisesti. Kommunikaatio ja yhteistyö kyläläisten kanssa on ollut vähäistä. Vasta viime aikoina kouluttautuminen on tullut mbororojen keskuudessa tavallisemmaksi. Koulutuksen puute, yhdessä viljelijäväestön ennakkoluulojen kanssa ovat vaikuttaneet siihen, että mbororoja on häviävän vähän missään valtiollisissa organisaatioissa, ministeriöissä tai oikeusistuimissa (Duni ym. 2005, 5–6). Mbororot kokivat, että esimerkiksi maakiistoissa alkuperäisasukkaita suositaan, koska heillä on ”siskoja ja veljiä” viranomaisten joukossa. Alkuperäisväestö puolestaan valitti, että mbororojen varallisuus takaa sen, että he voivat ostaa itsensä vapaiksi konfliktitilanteissa, myös metsään liittyvissä ristiriidoissa.

Järjestöt

Yhteisömetsän perustaminen vaatii monia byrokraattisia taitoja sekä rahaa. Tästä syystä on harvinaista, että yhteisö pystyisi omin voimin käymään koko mutkikkaan prosessin läpi ja saamaan metsän laillisesti hallintaansa. Metsään liittyvistä intresseistä ja kontekstista riippuen erilaiset ulkopuoliset toimijat ovat olleet metsien perustamisessa aktiivisia; etelän metsäalueilla kehitysjärjestöt, metsäyhtiöt ja kaupunkeihin muuttanut eliitti (Geschiere 2004, 242), Bamendan ylängöllä etupäässä Birdlife International sekä muutamaiset paikalliset ympäristöjärjestöt. Kun Birdlifen projekti saapui vuonna 2000 Babaan, seurasi sarja tiedotustilaisuuksia, konsultaatioita, metsän inventointeja, karttojen laatimista, metsien rajaamista, metsän hoito-

suunnitelman tekoa, sääntöjen määrittelyä, koulutusta, paperisotaa. Myös ministeriön edustajat olivat mukana prosessissa, sillä kysymyksessä on nimenomaan metsän yhteishallinta valtion ja paikallisten instituutioiden kesken. Ulkopuolisen tuen merkityksestä kertoo esimerkiksi se, että kun projekti rahoituksen päättyessä lähti kylästä vuonna 2005, ei kenelläkään ollut enää rahaa maksaa ministeriölle Yaoundéen ”motivaatorahaa”, minkä seurauksena Baban yhteisö-metsähakemus on kenties ikuisiksi ajoiksi hautautunut virkamiesten mappeihin, ja virallinen vahvistus metsän hyväksymisestä jää saamatta⁸.

Järjestön rooli Baban metsäprosessissa on ollut tuntuva. Ajatus ekoturismista tuli puhtaasti projektilta, ja siitä toivottiin yhteisömet-sän pääasiallista tulonlähdetä. Metsän perustamisen aikoina näytti siltä, että turisteja voisi tulla; lähinnä linnuista kiinnostuneita eurooppalaisia kävi projektin houkuttelemana metsissä ja maksoi opaspalveluista. Birdlifen vetäytyttyä turismi on hiipunut, ja yhteisömet-sästä saatavat tulot ovat todella pienet — komitean rahastonhoitajakin luovutti tehtävänsä toiselle, koska katsoi, että hänen arvolleen ei ole sopivaa liikutella niin pieniä rahoja. Lisäksi järjestö koulutti kyläläisiä korvaamaan joitakin paikallisia, kestäättöminä pitämiään menetelmiä, kuten luonnonhunajan ja kolapähkinöiden keruuta kestävämmillä ja moderneilla menetelmillä. Järjestöllä on ollut vaikutusta myös kyläläisten metsään liittyviin käsityksiin. Biodiversiteetin suojeluun kytkeytyvä diskurssi on etenkin komitean jäsenten hallussa. He kertoivat minulle ylpeinä, että Baban metsä on ”koskematon” — keskeinen käsite ja ihanne perinteisessä länsimaisessa luonnonsuojeluaajattelussa (ks. Diaw 2010, 58–59). Kirjaimellisesti metsä on kaikkea muuta kuin koskematon, sillä ihmiset ovat käyttäneet päivittäin metsän antimia vuosikymmeniä, todennäköisesti vuosisatoja.

⁸ Tosin — kaukaa viisaasti — laissa on sellainen pykälä, että mikäli ministeriöltä ei kuulu vastausta puoleen vuoteen, voi yhteisö olettaa että sen hakemus on hyväksytty.

Se, kuinka minuun aluksi suhtauduttiin kylässä, antanee joitakin viitteitä kyläläisten aiemmista kokemuksista metsistä kiinnostuneiden ”valkoisten” kanssa. Etenkin komitean jäsenillä oli toive ja uskomus, että opettaisin heille lisää siitä, kuinka he voivat hoitaa omaa metsäänsä. He kertoivat, kuinka minun kaltaiseni ihmiset, minun siskoni ja veljeni, tulivat näyttämään heille metsän arvon, jota he eivät itse ymmärtäneet. He kertoivat myös, että ennen projektia heillä oli vain omat paikalliset tapansa käyttää metsää, eivätkä he tienneet metsänhoidosta mitään. Tässä mielessä projekti ja yhteisömetsälaki ovat yhdessä lisänneet riippuvuutta modernista tiedosta; sitä tarvitaan byrokraattiseen osaamiseen, mutta lisäksi kylässä tuntuu syntyneen käsitys, että järjestöjen välittämä tieto metsänhoidosta on oikeaa tietoa. Sanottava kuitenkin on, että projekti oli koettu kylässä pääsääntöisesti hyvin positiivisena — ylipäänsä Babassa eli yleinen toive saada kylään kaikenlaisia projekteja ja ”kehitystä” — ja ehdoton enemmistö niin baboista kuin mbororoistakin tuki yhteisömetsän perustamista.

Metsänhoitokomitea

Yhteisömetsälainsäädäntö edellyttää ja synnyttää uusia institutionaalisia järjestelyjä. Yhteisön, joka haluaa anoa metsää omaan hallintaansa, on muodostettava laillinen yhdistys (Geschiere 2004, 242). Laki ei tarkemmin määrittele sen koostumusta, saatikka sitä, mitä ”yhteisöllä” tarkoitetaan.⁹ Lisäksi metsän hallinnasta vastaa tavallisin yhteisön jäsenten keskuudestaan valitsema komitea (Oyono 2004, 180–181), niin myös Babassa ja muissa Bamendan ylängön yhteisömetsissä. Tapaamillani ministeriön ja järjestöjen edustajilla oli vahva ja kyseenalaistamaton käsitys, että komitea edustaa ”yhteisöä” yksi yhteen. Kuitenkin lähes kaikissa maakunnan metsäkomiteoissa mbororot ovat mukana hyvin pienenä vähemmistönä siitä huolimatt-

⁹ Yhteisön määrittelyn — tai pikemminkin määrittelemättömyyden — ongelmasta metsälaisissa katso esim. Burnham 2000 ja Geschiere 2004.

ta, että ainakin retoriikan tasolla mbororot katsotaan kyläyhteisöihin kuuluviksi. Baban metsäkomitean kahdestakymmenestäviidestä jäsenestä alun perin vain kaksi oli mbororoja, ja kenttätöön edetessä kävi ilmi, että myös he ovat jättäytyneet, tai heidät on jätetty — näkökulmasta riippuen — komitean ulkopuolelle. Miksi?

Haastattelussa selvisi, että metsäkomitealla ja mbororoilla oli tästä varsin erilaiset näkemykset. Komitean jäsenet kertoivat, että mbororot jättäytyivät itse pois komiteasta jo alkuvaiheessa kun kuulivat, että laiduntaminen ei olisi sallittua yhteisömetissä. Komitea kertoi kutsuvansa heidät aina mukaan toimintaan, mutta mbororot eivät tule. Birdlifen paikallinen projektityöntekijä yhtyi komitean näkemykseen, ja kertoi, että mbororot jättäytyivät pois, koska yhteisömetissä koskevat säännöt eivät vastaa mbororojen intressejä.

Mbororot puolestaan näkivät tilanteen niin, että heidät on jätetty komitean ulkopuolelle, koska kyläläiset vähättelevät heitä, eivätkä halua, että he osallistuvat päätöksentekoon tai tuovat omia ideoitaan mukaan keskusteluun. Haastattelussa moni mbororoista ilmaisi kiinnostuksensa metsäasioita kohtaan ja kaksi heistä olisi halunnut päästä mukaan komiteaan. Kukaan ei ilmoittanut poisjäämisen syyksi halua laiduntaa metsissä. Vain yksi mbororoista kertoi pitävänsä vuohia metsässä, koska laidunmaata ei ole riittävästi. Syyttävä sormi ei kohdistunut Birdlifen projektiin, vaan nimenomaan viljelijöihin, ”kyläläisiin”. ”Se on kansalaisjärjestö, eivät kansalaisjärjestöt vähättele meitä”, kuvasi nuori mies minulle näkemyksensä. Haastattelussa kuitenkin selvisi, etteivät Birdlife Internationalin työntekijät viettäneet juurikaan aikaa mbororojen parissa, eivätkä olleet riittävän tietoisia heidän näkökulmistaan, vaan työskentelivät viljelijöistä koostuvan metsäkomitean kanssa. Nähdäkseni projekti ei kiinnittänyt tarpeeksi huomiota siihen, että mbororot olisi integroitu paremmin mukaan metsän hallintaan. Myös muut tutkijat ovat havainneet, että mbororot jäävät tavallisesti kyläkeskeisten kehityshankkeiden ulkopuolelle (Duni ym. 2005, 5). Mbororojen luottamusta järjestöjä kohtaan lisäsi nähdäkseni käsitys, että ”valkoiset” ovat toiminnassaan puolueettomampia kuin alkuperäisväestö.

Jotkut mbororoista jopa muistelivat kaiholla siirtomaavallan aikoja, jolloin englantilaiset osoittivat heille omat, viljelysmaista erilliset laidunmaat.

Eriäviä näkemyksiä

Yhteisömetsällä oli Babassa laaja tuki niin babojen kuin mbororojenkin keskuudessa. Metsän säilyminen nähtiin tärkeänä, eikä suoje-lun ideaa tai siihen liittyviä rajoituksia kritisoitu harvoja poikkeuk-sia lukuun ottamatta. Sen sijaan babat ja mbororot syyttelivät kilvan toisiaan metsän tuhoamisesta. Tunsin itseni ajoittain rikostutkijaksi, joka kuunteli erilaisia syytöksiä ja yritti saada selvää mitä kylässä to-della tapahtuu. Ja jonka kumpikin osapuoli yritti saada vakuuttu-neeksi toisen syyllisyydestä.

Metsäkomitea piti suurena metsän hallinnan ongelmana sitä, että mbororot laiduntavat karjaa yhteisömetsissä ennen kuivan kauden laitumille siirtymistä. Mbororot kiistivät tämän, ja sanoivat, että vil-jelijät raivaavat jatkuvasti metsään uusia viljelypalstoja. Toinen kiis-tan aihe olivat ruohikkopalot, jotka ajoittain leviävät myös metsiin. Viljelijät pitivät syypäinä mbororoja ja selittivät, että he tapaavat polttaa laidunmaat ennen kuivan kauden laitumille siirtymistä lisä-täkseen nurmen kasvua seuraavalla sadekaudella. Mbororot kielsivät käyttävänsä tätä perinteistä menetelmää, ja sanoivat, että tulipalo-ja aiheuttavat sen sijaan yhtäältä babojen käyttämä viljelymenetel-mä *ankara*, jossa oksia ja muuta palavaa ainesta kerätään kasaksi ja poltetaan viljelysmaaksi, ja toisaalta metsästäjät, jotka saartavat saaliseläimiä tulen avulla. Aihe oli selvästi kylässä ”tulenarka” eikä kumpikaan osapuoli halunnut myöntää että he itse saattaisivat olla osasyllisiä tulipaloihin.

Kiinnostavaa on, että jotkut mbororot esittivät haastatteluissa toivomuksen, että *fonin* ja *kwifonin* pitäisi tiukemmin kontrolloida metsien käyttöä. He valittivat, että viljelijät kaatavat puita ja raivaavat peltotilkkuja aivan mbororojen asumusten tuntumassa oleviin met-

siköihin kysymättä asiaan kuuluvaa lupaa palatsista. Eräs mbororoista kuitenkin kertoi, että Birdlifen projektin jälkeen hän on saanut enemmän uskottavuutta ja sananvaltaa palatsissa: kylän auktoriteetit ottavat nyt vakavammin hänen valituksensa, jotka koskevat metsien tuhoamista.

Lyhyt esimerkki osoittaa, kuinka maakiistat kietoutuvat toisinaan yhteen metsäkonfliktien kanssa, ja molempiin yhdistyy kysymys lahjonnasta. Eräs Baban mbororo kertoi, että metsäkomitea syytti häntä perusteetta yhteisömetsään levinneen metsäpalon aiheuttamisesta siksi, että hänen perheellään on pitkään jatkunut maakiista viljelijäväestöön kuuluvien komitean jäsenten kanssa. Komitean jäsenet taas valittivat, että kyseinen mbororo välttyi maksamasta korvauksia aiheuttamastaan metsäpalosta, koska hän lahjoi yhteisömetsästä vastaavan ministeriön virkamiehen puolelleen. Muodollisesti ystävällisistä suhteista ja ajoittaisesta yhteistyöstä huolimatta karjanhoitajien ja viljelijöiden välillä vallitsee jatkuva epäluulo. Kaikenlaiset väärinkäsitykset ja kommunikaatio-ongelmat tuntuvat enemmän säännölltä kuin poikkeukselta; taustalla hiertävät vuosikymmeniä jatkuneet maakonfliktit.

Lopuksi

Palaan vielä johdannossa esittämäni Peter Geschieren (2004) havaintoon, että Kamerunin sademetsävyöhykkeellä yhteisömetsäprosessi on kärjistänyt erontekoa etnisten ryhmien välillä ja nostattanut kiistoja siitä, kuka yhteisöön lopulta kuuluu ja kuka on oikeutettu hyötymään yhteisömetsästä. Bamendan ylängöllä asetelma on siinä mielessä toisenlainen, että metsistä saatavat rahalliset hyödyt ovat metsävyöhykkeeseen verrattuna pienet, ja painopiste on metsien suojelussa. Niinpä Babassa ristiriidat eivät niinkään liity metsästä saatavien rahallisten hyötyjen jakamiseen. Ne keskittyvät yhtäältä siihen, keiden katsotaan olevan vastuussa tärkeinä pidettyjen metsien tuhoamisesta, ja toisaalta siihen, ketkä saavat osallistua metsää

koskevaan päätöksentekoon. Nämä ristiriidat seurailevat usein etnisiä jakolinjoja. Tämän lisäksi on syytä muistaa, että yhteisön sisällä on etnisyyden lisäksi monia muitakin jakavia tekijöitä, kuten ikä, sosiaalinen asema ja sukupuoli. Mbororo-naiset ovat nähdäkseni kaikkein marginaalisimmassa asemassa suhteessa yhteisömetsään; heistä ne joita haastattelin, eivät edes tienneet, että kylään on perustettu yhteisömetsä.

Yhteisömetsän perustaminen ei ainakaan ole onnistunut tuomaan baboja ja mbororoja lähemmäksi toisiaan. Osapuolet syyttelevät toinen toistaan metsän raivaamisesta viljelyskäyttöön ja laiduntamisesta metsässä, sekä metsäpalojen aiheuttamisesta. Lisäksi mbororot ovat jääneet uuden institutionaalisen rakenteen, metsänhoitokomitean, ulkopuolelle. Cleaver (2002, 17) esittää, että uudet muodolliset instituutiot usein uusintavat jo olemassa olevaa epätasa-arvoa. Mbororot ovat marginaalisessa roolissa niin paikallisissa kuin valtiollisissakin instituutioissa ja päätöksenteossa, eikä heitä pidetä täysivaltaisina jäseninä etnisyyden mukaan määrittyvissä kyläyhteisöissä. Toisaalta on muistettava, että he ovat itse pitäneet ja pitävät jossain määrin yhä etäisyyttä viljelijäväestöön. Kenttätyössäni havaitsin, että yhteisöön kuuluminen, tai sen reunamille, marginaaliin, jääminen määritellään käytännössä pitkälti sosiaalisten instituutioiden toiminnassa.

Paradoksaalinen tilanne, jossa mbororot on määritelty globaalilla arenalla alkuperäiskansaksi, ei ole muuttanut paikallisia käsityksiä asiasta. Alkuperäisyys käsitetään seudulla paljolti sen mukaan, mitkä ryhmät ovat asuttaneet seutua aikaisemmin, ja mbororot nähdään aikajanalla muukalaisina tai tulokkaina. Alkuperäiskansan asema ja etenkin MBOSCUDAn toiminta ovat kuitenkin vaikuttaneet mbororojen itsetunnon nousuun ja identiteetin muodostumiseen ”voimaantuneeksi vähemmistökansaksi”. (Pelican 2009, 57.) Nähtäväksi jää, voiko alkuperäiskansan status saada Kamerunissa sellaista poliittista painoarvoa, josta saattaisi seurata mbororojen yhteiskunnallisen aseman selkeää parantumista. Toisaalta kiinnostava kysymys on, miksi esimerkiksi luoteisen maakunnan lukuisia muita etnisiä ryhmiä ei ole kelpuutettu alkuperäiskansan määritelmän alle, vaik-

ka jotkin ryhmät ovat asemaa tavoitelleet (ks. Pelican 2009, 58). Peter Geschire ja Francis Nyamnjoh (2000) ovat erittäin kriittisiä sen suhteen, että Kamerunin kaltaisessa monietnisessä yhteiskunnassa vain tietyt ryhmät määritellään ”alkuperäisiksi”, ja että yksittäisten ryhmien oikeuksia korostetaan, mahdollisesti toisten kustannuksella. Tilanne on ristiriitainen. Juuri marginaalisessa asemassa olevien ryhmien tilannetta on tärkeää pyrkiä parantamaan, mutta ovatko alkuperäiskansan käsite ja status kuitenkaan parhaita poliittisia välineitä monietnisissä afrikkalaisissa yhteiskunnissa, joissa alkuperäiskansan määrittely on vaikeaa ja kiistanalaista? On mahdollista, että joidenkin ryhmien nostaminen erityisasemaan saattaa pitkällä aikavälillä lisätä etnisiä ristiriitoja.

Erilaisilla yhteisön ulkopuolisilla toimijoilla on ollut keskeinen rooli yhteisömetseen perustamisessa eri puolilla Kamerunia. Bamen dan ylängöllä toimivien kansainvälisten ja paikallisten kansalaisjärjestöjen tulisi olla tietoisia ongelmista viljelijöiden ja karjanhoitajien välillä, jotta paikallistasolle suunnatut projektit ja etenkin uudet institutionaaliset järjestelyt eivät uusintaisi tai syventäisi olemassa olevia ristiriitoja. Järjestöjen tulisi pyrkiä sellaiseen puolueettomuuteen, jossa kaikkien ryhmien näkökulmat otetaan yhtä lailla huomioon riippumatta siitä, mihin etnisiin ryhmiin järjestöjen työntekijät mahdollisesti itse kuuluvat. Toisaalta järjestöt eivät voi saada paljoakaan aikaan, ellei sekä viljelijöillä että mbororoilla ole halua yhteistyöhön ja keskinäisen ymmärryksen rakentamiseen.

Vaikka etnisten ryhmien väliset ristiriidat aiheuttavat toistuvasti hankausta yhteisömetseen hallinnassa, eivät ne ehkä sittenkään ole kohtalonkysymys yhteisömetseen jatkuvuuden kannalta. Muut institutionaaliset tekijät voivat ratkaista yhteisömetseen kohtalon, kuten se, löytyykö paikallisesta kansalaisjärjestökentästä riittävästi tukea, tai onnistuuko metsänhoitokomitea omin voimin synnyttämään riittäviä tuloja ajoittaisten hallinnollisten kustannusten kattamiseksi. Baban yhteisömetseen kannattelee muutamien komitean jäsenten innostus ja aktiivisuus, kyläläisten enemmistön hyväksyntä sekä ”perinteisten” instituutioiden metsälle antama tuki. Siksi tuntuu mah-

dolliselta, että vaikka yhteisömetsä — kansainvälisen luonnonsuojeludiskurssin hedelmä ja yksi metsäpoliittinen kokeilu — tulisi syystä tai toisesta tiensä päähän, saattaa elämä metsässä silti jatkuu.

Lähteet

- Berry, Sara 1989. Social Institutions and Access to Resources. *Africa* 59:1, 41–55.
- Birdlife International 2010. *Conserving Afromontane Forest in the Bamenda Highlands of Cameroon*. [www-dokumentti] <http://www.birdlife.org/action/ground/bamenda/index.html> . (Luettu 15.6.2010).
- Blaikie, Piers 2006. Is Small Really Beautiful? Community-based Natural Resources Management in Malawi and Botswana. *World Development* 34:1, 1942–1957.
- Burnham, Philip 2000. Whose forest? Whose Myth? Conceptualisations of Community Forests in Cameroon. Teoksessa Abramsson, Allen & Theodosopoulos, Dimitrios (toim.): *Land, Law and Environment: Mythical Land, Legal Boundaries*. Lontoo: Pluto Press, 31–58.
- Cleaver, Francis 2002. Reinventing Institutions: Bricolage and the Social Embeddedness of Natural Resources Management. *European Journal of Development Research* 14:2, 11–30.
- Diangha, Fuchi Emmanuel 2004. Community Forestry: Evolution, Achievements and Challenges of the CFM Process in the Ijim Site. *Julkaisematton käsikirjoitus*.
- Diaw, Mariteuw Chimère 2010. Elusive Meanings: Decentralization, Conservation and Local Democracy. Teoksessa Laura A. German & Alain Karsenty & Anne-Marie Tiani (toim.): *Governing Africa's Forests in a Globalized World*. Lontoo: Earthscan, 56–78.
- Duni, Jeidoh & Robert Fon & Sam Hickey & Nuhu Salihu 2005. NGOs, Social Movements and Para-Legal Extension in North West Cameroon: from Clientilism to Citizenship in Margins? *Paper Prepared for the Conference "Winners and Losers from Rights-Based Approaches to Development"*. IDPM, University of Manchester, 21.–22.2.2005.
- Duni, Jeidoh & Robert Fon & Sam Hickey & Nuhu Salihu 2009. Exploring a Political Approach to Rights-Based Development in North West Cameroon: from Rights and Marginality to Citizenship and Justice. Teoksessa Sam Hickey & Diana Mitlin (toim.): *Rights-Based Approaches to Development: Exploring the Potential and Pitfalls*. Sterling, VA: Kumarian Press, 49–68.

- Geschiere, Peter 2004. Ecology, Belonging and Xenophobia: the 1994 Forest Law in Cameroon and the Issue of "Community". Teoksessa: Harri Englund And Francis B. Nyamjoh (toim.) *Rights and the Politics of Belonging in Africa*. Lontoo: Zed Books, 237–259.
- Geschiere, Peter & Francis Nyamnjoh 2000. Capitalism and Autochtony: the Seesaw of Mobility and Belonging. *Public Culture* 12:2, 423–452.
- Goheen, Miriam 1996. *Men Own the Fields, Women Own the Crops. Gender and Power in the Cameroon Grassfields*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Hakizumwami, Elie & Emmanuel Fuchi 2000. Lives and Livelihoods in Kilum-Ijim Forest: Implementing the New Forestry Policy in Cameroon to Promote Conservation with Development. Teoksessa Jo Abbot ym. (toim.): *Promoting Partnerships: Managing Wildlife Resources in Central and West Africa*. Evaluating Eden Series 3. Lontoo: IIED, 51–78.
- Kaberry, Phyllis M. 2004. *Women of the Grassfields: a Study of the Economic Position of the Women in Bamenda, British Cameroons*. Lontoo: Routledge (ilm. alunperin 1952).
- Leach, Melissa & Robin Mearns & Ian Scoones 1999. Environmental Entitlements: Dynamics and Institutions in Community-Based Natural Resources Management. *World Development* 27:2, 225–247.
- Oyono, Phil René 2004. The Social and Organisational Roots of Ecological Uncertainties in Cameroon's Forest Management Decentralisation Model. *European Journal of Development Research* 16:1, 174–191.
- Oyono, Phil René 2005. Profiling Local-Level Outcomes of Environmental Decentralizations: the Case of Cameroon's Forests in the Congo Basin. *Journal of Environment and Development* 14:3, 317–337.
- Pelican, Michaela 2008. Mbororo Claims to Regional Citizenship and Minority Status in North-West Cameroon. *Africa* 78:4, 541–560.
- Pelican, Michaela 2009. Complexities of Indigeneity and Autochtony: an African Example. *American Ethnologist* 36:1, 52–65.
- Sharpe, Barrie 1998. 'First the Forest': Conservation, 'Community' and 'Participation' in South-West Cameroon. *Africa* 68:1, 25–45.
- Tsing, Anna Lowenhaupt & Peter J. Bronius & Charles Zerner 2005. Introduction: Raising Questions about Communities and Conservation. Teoksessa Peter J. Brosius & Anna Lowenhaupt Tsing & Charles Zerner (toim.): *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resources Management*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1–36.

Pohjoisen jalot villit? Alkuperäiskansan maa- ja ve- sialueiden ja luontosuhde etnopolitiisessa keskustelussa

Nika Potinkara

Eri kansojen kulttuurit koostuvat eri osista. Alkuperäiskansoihin pätee esimerkiksi se, että niiden kulttuurit liittyvät läheisesti niihin maa- ja vesialueisiin, joita ne ovat perinteisesti käyttäneet, ja niiden perinteiseen elantoon ja elinkeinoin. Tämä yhteys on tietenkin taloudellinen, mutta myös syvempi. Alkuperäiskansat ovat luonnonkansoja, niiden maailmankuva ja elämäntapa liittyvät läheisesti luontoon, eläimiin ja paikkoihin. (Samiskt Informationscentrum, Sametinget 2010. Ruotsin saamelaiskäräjien Sápmi-sivusto.)

Jos haluamme ihmislaajan selviytyvän, meidän on muutettava ajattelumme perusteita. Vaihtoehdoksi tarjoutuu katseen kääntäminen edistysuskon kannalta harhaoppiseen suuntaan eli taaksepäin. On kuunneltava esimerkiksi maailman alkuperäiskansojen näkemyksiä tieteen ja viisauden olemuksesta. (Pauliina Kainulainen [2010] Helsingin Sanomien Vieraskynä-palstalla.)

Johdanto

Nykyisistä ympäristöongelmista syytetään usein tavalla tai toisella vinoutunutta länsimaista luontosuhdetta, jonka vastakohtaksi asetetaan alkuperäiskansojen harmoninen luontosuhde. On tavallista ajatella, että alkuperäiskansat elävät tasapainossa luonnon kanssa ja käyttävät luonnonvaroja kestäväällä tavalla. Vaikka tämä käsitys on tutkimuksen kentällä ainakin osittain kiistetty, kuva alkuperäiskansoista luonnonsuojelijoina elää vahvasti yleisessä tietoisuudessa, ja etnoliittiset liikkeet ovat hyödyntäneet sitä kamppailussa alkuperäiskansojen oikeuksien puolesta (ks. myös Sarkin artikkeli tässä teoksessa).

Tarkastelen tässä artikkelissa alkuperäiskansan käsitettä, siihen liittyviä ekologisuuden konnotaatioita ja näiden käyttöä etnoliittisessä argumentaatiossa. Huomioni kohteena on, miten alkuperäiskansan luontosuhteeseen liittyviä argumentteja käytetään nykypäivän etnoliittisessä keskustelussa Suomessa ja Ruotsissa. Näissä maissa saamelaiset ovat ainoa väestöryhmä, joka on saanut virallisen alkuperäiskansan statuksen¹. Saamelaiset itse ovat antropologi Harald Eidheimin mukaan alkaneet 1970-luvulta lähtien yhä yleisemmin nähdä itsensä alkuperäiskansana, jonka tilanne ja intressit ovat samankaltaiset kuin maailman muiden alkuperäiskansojen. Saamelaisorganisaatiot ovat myös osallistuneet aktiivisesti alkuperäiskansojen globaalin liikkeen toimintaan. (Eidheim 1997, 36–37; ks. myös Valkonen 2009, 137–210.)

Alkuperäiskansan käsite on kuitenkin paikallisella tasolla hyvin kiistelty, sillä se kytkeytyy kiistaan maa-oikeuksista. Kiistan ytimessä on Kansainvälisen työjärjestön ILO:n alkuperäis- ja heimokansoja koskeva sopimus, jota Suomi ja Ruotsi eivät ole toistaiseksi ratifioineet. Sopimuksen mukaan alkuperäiskansoilla on oikeus pe-

¹ Suomessa saamelaisten alkuperäiskansan status on kirjattu perustuslakiin sekä lakiin saamelaiskäräjistä. Ruotsissa valtiopäivät tunnusti saamelaiset alkuperäiskansaksi 1977, mutta alkuperäiskansan statusta ei mainita perustuslaissa.

rinteisesti asuttamiinsa maihin, ja sopimuksen ratifiointi voisi siis edellyttää valtioiden saamelaisalueella omistamien maa-alueiden siirtämistä saamelaisten kollektiiviseen hallintaan tai omistukseen. Saamelaisille mahdollisesti annettavat kollektiiviset etniset oikeudet ovat herättäneet vastustusta samalla alueella asuvan ei-saamelaisen väestön parissa ja johtaneet siihen, että muidenkin etnisten ryhmien etujärjestöt ovat tavoitelleet alkuperäiskansan statusta tai toisaalta pyrkineet kiistämään saamelaisten oikeuden siihen. Myös alkuperäiskansan käsitteeseen implisiittisesti liittyvä ajatus luonnonläheisestä ja kestävästä elämäntavasta on toisinaan saamelaisten kohdalla kiistetty (ks. Mathisen 2004, 25).

Käsittelen tässä artikkelissa aluksi alkuperäiskansan määrittelyä ja kiistanalaista maa-oikeuskysymystä. Tarkastelen lyhyesti sitä etnopolitiittista tilannetta, jonka saamelaisten määrittelemisen alkuperäiskansaksi ja keskustelu ILO:n sopimuksesta ovat synnyttäneet. Seuraavaksi esittelen joitakin primitiivisyyden, luonnonläheisyyden tai ekologisen viisauden merkityksiä, joita alkuperäiskansan käsitteeseen on usein yhdistetty, ja viittaaan alkuperäiskansojen ekologisuudesta käytyyn keskusteluun.

Tarkastelen empiirisen aineiston pohjalta, miten ajatusta alkuperäiskansan luonnonläheisestä ja luontoa kunnioittavasta kulttuurista käytetään etnopolitiittisessa argumentaatiossa Suomen ja Ruotsin pohjoisosissa. Aineistona käytän Suomen ja Ruotsin saamelaiskäräjien tuottamaa materiaalia sekä saamelaispoliitikkojen puheita ja julkilausumia. Lopuksi tarkastelen kokoavasti luonnonläheisen alkuperäiskansan konstruktion käyttöä etnopolitiittisena strategiana, joka tarjoaa alkuperäiskansoille mahdollisuuksia saada vaatimuksiaan kuuluviin mutta voi samalla marginalisoida niitä.

Alkuperäiskansojen oikeudet kamppailun kohteena

Alkuperäiskansa (engl. *indigenous people*) on käsitteenä suhteellisen tuore. Vaikka käsitteeseen liittyy ajatus ajattomuudesta ja pysyvyy-

destä, itse termi vakiintui 1900-luvun jälkipuoliskolla (Niezen 2002, 25; ks. myös Rodríguez-Piñero 2005). Käsitteenä alkuperäiskansa on pikemminkin poliittinen kuin analyttinen (Eriksen 2002, 14); se kytkeytyy kansainvälisiin sopimuksiin ja etnopolitiittiseen kamppailuun kollektiivisista oikeuksista. Taustalla on kolonialismin pitkä historia, ja nykyiset sopimukset pyrkivät parantamaan aiemmin kolonisoitujen kansojen asemaa. Vaikka alkuperäiskansat ovat kolonisaation luomuksia ja määritelmällisesti ei-hallitsevassa asemassa, alkuperäiskansan asemaa on luonnehdittu myös valtaistavaksi statukseksi: alkuperäiskansoiksi luokitelluilla ryhmillä on nykyään enemmän valtaa ja toiminnan mahdollisuuksia kuin monilla muilla vähemmistöillä (Valkonen 2009, 144).

Alkuperäiskansoja koskee Kansainvälisen työjärjestön ILO:n sopimus numero 169. Sopimuksen tarkoittamat alkuperäiskansat polveutuvat väestöistä, jotka asuttivat aluetta maan valloituksen tai kolonisaation tai nykyisten valtionrajojen asettamisen aikaan, ja jotka säilyttävät omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset tai poliittiset instituutionsa tai joitakin niistä. Ryhmien on myös itse identifioituttava alkuperäiskansoiksi. Sopimus määrittelee laajasti alkuperäiskansojen kollektiivisia oikeuksia, mutta huomion kohteeksi nousevat useimmiten sopimuksen maa-oikeusartiklat. Niiden mukaan on tunnustettava alkuperäiskansojen omistusoikeus perinteisesti asuttamiinsa maihin. On myös turvattava kansojen oikeus käyttää maita, joita ne eivät ole yksin asuttaneet, mutta joihin niillä on perinteisesti ollut pääsy. Valtioiden on määritettävä alkuperäiskansojen perinteisesti asuttamat maat ja suojeltava näiden kansojen omistusoikeutta. (International Labour Organization 1989.)

Alkuperäiskansojen maa-oikeuksia määritellään myös YK:n yleiskokouksen vuonna 2007 hyväksymässä julistuksessa. Julistuksen mukaan alkuperäiskansoilla on oikeus maihin ja resursseihin, jotka ne ovat perinteisesti omistaneet, asuttaneet tai muuten käyttäneet tai hankkineet. Alkuperäiskansoilla on oikeus omistaa, käyttää, kehittää ja kontrolloida näitä maita ja resursseja, ja niillä on oikeus korvauksiin niistä alueista ja resursseista, jotka niiltä on aiemmin otettu tai

joita on käytetty tai vahingoitettu ilman niiden hyväksyntää. (United Nations 2008.)

Kansainvälisistä sopimuksista huolimatta alkuperäiskansojen maa- ja metsäoikeudet ovat hyvin kiisteltyjä eri puolilla maailmaa. Maa- ja metsäoikeuskysymys on erityisen hankala alueilla, joilla asuu alkuperäiskansaksi määritellyn ryhmän lisäksi muutakin väestöä. Muut asukkaat ovat voineet käyttää maata samalla tavoin kuin alkuperäiskansa, ja hekin voivat nojata pitkiin perinteisiin. (Tirronen 2003, 30; ks. myös Peltoalan artikkeli tässä teoksessa.) Alkuperäiskansojen kollektiivisia oikeuksia onkin kritisoitu myös antropologisessa keskustelussa (esim. Kuper 2003; vrt. Kenrick & Lewis 2004; Weigård 2008).

Maa- ja metsäoikeuskysymykseen liittyvien kiistanalaisuuksien vuoksi ILO:n sopimus on jäänyt laajalti ratifioimatta. Tähän mennessä sopimukseen on yhtynyt vasta 22 valtiota, joista suurin osa on Latinalaisen Amerikan maita. Norja ratifioi sopimuksen jo vuonna 1990. Tuolloin katsottiin saamelaisten käyttöoikeuden perinteisesti asuttamiinsa alueisiin täyttävän sopimuksen velvoitteet (Tirronen 2003, 24), mutta sopimuksen oikeasta tulkinnasta käydään edelleen keskustelua (ks. Green 2009, 66; Minde 2001). Suomessa ja Ruotsissa saamelaispoliitikot ovat vaatineet äänekkäästi sopimuksen ratifioimista ja valtioiden viranomaiset ovat teettäneet asiasta selvityksiä, mutta toistaiseksi sopimusta ei ole ratifioitu.

Jos sopimus ratifioidaan Suomessa ja Ruotsissa, sillä voi olla seurauksia elinkeinojen harjoittamiselle saamelaisalueella. Ei ole kuitenkaan selvää, missä määrin ratifiointi muuttaisi nykytilannetta, ja tulisiko alueen valtionmaista saamelaisten kollektiivista omaisuutta (Green 2009, 66). Ruotsin saamelaiskäräjien Sápmi-sivuston mukaan saamelaisten maa- ja vesioikeuksien tunnustaminen merkitsisi sitä, ettei metsää voitaisi nykyisellä tavalla hakata ilman saamelaisten hyväksyntää; ei-saamelaiset eivät myöskään voisi kalastaa ja metsästää saamelaisalueella yhtä laajasti kuin nykyään (Samiskt Informationscentrum, Sametinget 2010). Suomessa alkuperäiskansaoikeuksiin liittyvä konkreettinen kysymys on kiista Inarin metsäalueen hakkuisesta (ks. esim. Aikio 2006; ks. myös Sarkin artikkeli tässä teoksessa).

Kollektiiviset erityisoikeudet, joita saamelaiset voisivat saada ILO:n sopimuksen ratifioimisen myötä, ovat herättäneet kiivasta keskustelua Suomen ja Ruotsin pohjoisosissa. Etnisiä oikeuksia on vastustettu kaikkien paikallisten asukkaiden välisen tasa-arvon nimissä. Kärjistynyttä tilannetta on jopa verrattu Bosniaan (esim. Lundström 2007, 7). Konfliktien lisäksi on syntynyt uudenlaisia etnisiä kategorisointeja, jotka pyrkivät haastamaan vakiintuneet käsitykset siitä, kuka kuuluu alkuperäiskansaan (ks. esim. Elenius 2009, 80). Koska ainoastaan saamelaiset on virallisesti tunnustettu alkuperäiskansaksi, saamelaisstatuksesta on tullut haluttu: esimerkiksi Suomessa saamelaismääritelmän laventamisen jälkeen saamelaisrekisteriin pyrki ihmisiä, joita saamelaiskäräjien vaalilautakunta ei katsonut saamelaisiksi (ks. Pääkkönen 2008, 94–98).

ILO:n sopimuksen ratifioiminen Norjassa ja keskustelu sopimuksesta Suomessa ja Ruotsissa ovat johtaneet myös siihen, että muutkin ihmisryhmät ovat ryhtyneet tavoittelemaan alkuperäiskansan statusta. Osa Norjan kveeneistä alkoi nähdä itsensä alkuperäiskansana pian sen jälkeen, kun Norja oli ratifoinut sopimuksen; vielä 1980-luvulla alkuperäiskansanäkökulmaa ei olisi kveenikeskustelussa osattu kuvitellakaan (Anttonen 1999, 365, 444). Norjan kveenien lisäksi alkuperäiskansan statusta on vaatinut osa Ruotsin meänkielisistä, jotka ovat alkaneet nimittää itseään kveeneiksi, sekä joukko pohjoissuomalaisia, jotka ovat määritelleet itsensä lappalaisiksi ja esiintyneet saamelaisiin rinnastettavana etnisenä ryhmänä.² (Esim. Anttonen 1999; Elenius 2007; Hedman 2007; Pääkkönen 2008.)

² Näiden ryhmien itsestään käyttämät nimitykset poikkeavat jossain määrin vakiintuneista etnisten ryhmien nimityksistä. Ruotsin meänkielisiin on yleensä viitattu sanalla tornionlaaksolaiset (*tornedalingar*). Alkuperäiskansan statusta vaativat tornionlaaksolaiset ovat kuitenkin alkaneet käyttää etnonymiyä kveenit (*kväner*); käytössä ovat myös nimitykset lantalainen ja lappalainen (*lapp*). Suomessa alkuperäiskansaksi itsensä katsova ryhmä nimittää itseään lappalaisiksi, vaikka nimitys on yleensä mielletty saamelaisten aiemmaksi etnonymiksi. Tässä artikkelissa viitataan näihin ryhmiin niiden itsensä käyttämällä nimityksillä.

Historiantutkija Lars Elenius (2007) on luonnehtinut tätä kolmen valtakunnan alueella syntyynyttä liikehdintää pankveeniliikkeeksi. Sen intressejä ajaa muun muassa Ruotsissa vuonna 1999 perustettu, kaikissa kolmessa maassa toimiva Kvänlandsförbundet³. Tavoitteena on estää erityisten kollektiivisten oikeuksien antaminen saamelaisille muiden paikallisten asukkaiden kustannuksella. Kveeniliikkeen piirissä on vaadittu, ettei ILO:n sopimusta saa Suomessa ja Ruotsissa ratifioida ennen kuin on selvitetty, onko maissa muitakin alkuperäiskansoja kuin saamelaiset. Koska kveeniliike katsoo Norjan ja Ruotsin kveenien sekä Suomen lappalaisten täyttävän alkuperäiskansan kriteerit saamelaisten lailla, myös alkuperäiskansalle kuuluvien oikeuksien pitäisi liikkeen mukaan koskea näitäkin ryhmiä. Toistaiseksi kveeniliike ei ole juuri saanut tunnustusta vaatimuksilleen (ks. Elenius 2009, 88).

Kollektiiviset etniset oikeudet ovat siis kamppailun kohteena niin Suomessa, Ruotsissa kuin Norjassakin. Tässä kamppailussa historiaan ja alkuperään liittyvät kysymykset ovat saaneet paljon huomiota; eri ryhmät ovat julistautuneet pohjoisten alueiden alkuperäisiksi asukkaiksi, ja perusteita nykyisille oikeusvaatimuksille on haettu kaukaa menneisyydestä (ks. esim. Baudou 2007; ks. myös Tuulentie 2003b). Saamelaisten maa-oikeuksia vaadittaessa on pyritty osoittamaan, että saamelaiset ovat omistaneet käyttämänsä maa-alueet ennen kuin niistä tuli valtionmaita. Kiistoissa on vedottu myös kaukaiseen esihistoriaan, josta on saatavissa vain arkeologisia todisteita.⁴

Vaikka keskustelua käydään pääasiassa oikeushistoriallisilla argumenteilla, siihen liittyy ainakin implisiittisesti myös kysymys alkupe-

³ Yhdistys käyttää myös nimiä Kveenlandsförbundet ja Kveenimaayhistys.

⁴ Maa-oikeuskysymystä on Suomessa selvitetty useissa oikeushistoriallisissa tutkimuksissa, joiden tulokset ovat keskenään ristiriitaisia (ks. Korpjaakko 1989; Korpjaakko-Labba 2000; vrt. Enbuske 2008). Ruotsissa vuosina 1990–2004 käydessä, saamelaisten porolaidunnusoikeuteen liittyvässä oikeudenkäynnissä vedottiin alueen esihistorialliseen tilanteeseen, ja kumpikin osapuoli käytti todistajana arkeologia (ks. Baudou 2007, 169–170; Zachrisson 2007).

räiskansojen erityislaadusta. Alkuperäiskansojen oikeus kontrolloida tietyn alueen luonnonvaroja voi perustua osittain ajatukseen siitä, että alkuperäiskansat elävät läheisemmässä kontaktissa luontoon ja tasapainossa sen kanssa (Mathisen 2004, 18). Seuraavassa tarkastelen alkuperäiskansojen luontosuhteeseen liitettyjä merkityksiä sekä asiasta viime vuosikymmeninä käytyä keskustelua, jossa alkuperäiskansojen ekologinen hyveellisyys on asetettu kyseenalaiseksi.

Ekologiset jalot villit?

Alkuperäiskansat ovat yleisissä mielikuvissa useimmiten pieniä, sortettuja ryhmiä, jotka elävät enemmän tai vähemmän perinteisellä, muusta yhteiskunnasta poikkeavalla tavalla. Onkin väitetty, että alkuperäiskansan käsite olisi korvannut ”primitiivin” kategorian — että alkuperäinen olisi eufemismi sille, mitä ennen nimitettiin primitiiviseksi (ks. Kuper 2003, 389). Alkuperäiskansan on myös väitetty korvanneen antropologisessa kirjallisuudessa yli 100 vuotta palvelutta heimon käsitettä harhaanjohtavallakin tavalla (ks. Béteille 1998). Vaikka esimerkiksi ILO:n sopimuksen alkuperäiskansamääritelmä ei eksplisiittisesti edellytä alkuperäiskansoilta ”primitiivisyyttä”, vaatimukset alkuperäiskansojen kulttuurin ja elämäntavan suojelemisesta perustuvat paljolti oletukseen siitä, että alkuperäiskansojen elämäntapa poikkeaa jälkiteollisten länsimaisten yhteiskuntien valtavirrasta (ks. Toivanen 2004, 114).

Ajatukseen ”primitiivisyydestä” on suhtauduttu länsimaisessa historiassa vaihtelevasti. Primitiivinen *toinen* on toiminut mittatikkuna länsimaiselle kulttuurille; se on nähty milloin parempana, milloin huonompana, mutta ei koskaan moraalisesti neutraalina (Adams 1998, 1–2). Primitiivistä elämää on usein halveksittu, mutta erityisesti epäilyksen ja epävarmuuden aikoina sitä on myös ihailtu. ”Primitiivisten” kulttuurien on tulkittu edustavan alkuperäistä, puhdasta luonnontilaa, kun taas länsimainen kulttuuri on nähty rappeutuneena. (Mt, 75–106.) Tämä länsimaisen primitivismin traditio vaikuttaa

myös nykyisessä suhtautumisessa alkuperäiskansoihin. Alkuperäiskansojen kulttuurit käsitetään luonnollisina, autenttisina, jaloina ja luovina, ja niiden nähdään monesti edustavan vaihtoehtoja modernin elämän negatiivisille seurauksille (Mathisen 2004, 17; ks. myös Nygrenin artikkeli tässä teoksessa).

Ominaisuudet, joita ihailtuihin primitiivisiin kulttuureihin on yhdistetty, ovat painottuneet eri tavalla eri aikoina (ks. Korteniemi 2009, 177). Nykyään korostuu ajatus luonnon kanssa sopuoinnussa elämisestä. Primitivistisen ajattelun vanha myyttinen ihannekuva, ns. jalo villi, kantaakin nyt erityisesti ekologisia hyveitä: ekologisen jalon villin hahmo asettuu luontoa tuhoavan länsimaalaisen ihmisen vastakohtaksi. Primitiivisiksi tulkittujen ihmisten — myös nykyisten alkuperäiskansojen — ajatellaan hyödyntävän luonnonvaroja kestäväällä tavalla, ymmärtävän omien tekojensa vaikutukset kokonaisuuteen ja kunnioittavan kaikkia elämänmuotoja. Myös saamelaiset on esitetty ekologisina luonnonvaalijoina, ja poronhoito on symboloinut elämäntapaa, jota luonnehtivat perinteisyys, tasa-arvoisuus, harmonia, henkisyys ja ekologiset asenteet (Mathisen 2004, 19; ks. myös Tuulentie 2003a; Valkonen 2005).

Alkuperäiskansat ja ympäristöliike ovatkin useasti liittoutuneet keskenään. Liittolaisuuden symbolinen arvo on auttanut ympäristöjärjestöjä keräämään rahoitusta tukijoiltaan; se on myös legitimoinut länsimaisten ympäristöjärjestöjen puuttumisen kaukaisen maan sisäisiin asioihin. Alkuperäiskansojen asiaa ajaville ryhmille liittolaisuus taas on tarjonnut paljon aiempaa enemmän näkyvyyttä ja vaikutusvaltaa. Ympäristönsuojelun kieltä käyttämällä esimerkiksi Brasilian intiaaniaktivistit ovat voineet esittää ja legitimoida vaatimuksiaan maahan ja luonnonvaroihin tavalla, jonka ulkopuoliset ovat voineet ymmärtää. (Conklin & Graham 1995, 697–701.)

Viime vuosikymmenien aikana tehty tutkimus on kuitenkin asettanut käsityksen luonnonkansojen ekologisuudesta kyseenalaiseksi (ks. esim. Hames 2007, 179; Korteniemi 2009, 168–169). Jo kivikautisten yhteisöjen on osoitettu tuhonneen luonnonvaroja ja tappaneen suuren joukon eläimiä sukupuuttoon (esim. Diamond 2007, 25–26).

On esitetty, etteivät luonnonkansat tarkoituksellisesti suojelleet resurssejaan — niiden hyödyntämistä ei rajoittanut ekologinen viisaus tai pyrkimys kohtuudessa pysymiseen, vaan matala väestötiheys, yksinkertainen teknologia ja ulkoisten markkinoiden puute (ks. Hames 2007, 180). Ihmislaajilla ei siis ole mitään vaistonvaraista ympäristöetiikkaa (Ridley 1999, 247).

Tunnetuimpia ekologisen jalon villin myyttiä romuttavia tutkimuksia on antropologi Shepard Krechin teos *The Ecological Indian* (1999), jossa Krech tarkastelee Pohjois-Amerikan intiaanien ekologista tietämystä ja toimintaa pleistoseenikaudelta nykyaikaan. Hänen johtopäätöksensä mukaan Amerikan intiaanit ovat ymmärtäneet ympäristönsä ekologisia suhteita, mutta eivät monissa tapauksissa ole toimineet ympäristönsuojelullisesti (Krech 1999, 212–213). Krechin kirja nostatti vahvoja tunteita ja sai huomattavasti julkisuutta myös akateemisen maailman ulkopuolella (Harkin & Lewis 2007, xix). Sille ja muille alkuperäiskansojen luonnonsuojeluhenkisyyttä kyseenalaistaville tutkimuksille on esitetty myös vasta-argumentteja. On pyritty osoittamaan alkuperäiskansojen luonnonsuojelullisia pyrkimyksiä (esim. Hunn ym. 2003), ja itse luonnonsuojelun käsitettä on kritisoitu länsimaiseksi ja puolueelliseksi. On myös esitetty, että alkuperäiskansojen ekologisuuden korostaminen on tarpeellista etnopolitiittisista syistä. (Ks. Hames 2007, 181–183.)

Retorinen luontosuhde

Vaikka käsitys alkuperäiskansoista myötäsyttyisinä luonnonsuojelijoina on useasti kiistetty, ekologisen jalon villin hahmo elää yleisessä tietoisuudessa edelleen. Tämän ideaalikuvan tarkoitus on paljolti ollut länsimaisen kulttuurin arvosteleminen — ekologinen intiaani on toiminut vastakohtana epäekologiselle valkoiselle miehelle (Krech 1999, 22). Alkuperäiskansojen erityiseen ”luontosuhteeseen” liittyvän myytin taustalla voi myös nähdä länsimaisen luonto-kulttuuri-dualismin, jolle ei välttämättä löydy vastinetta ei-länsimaisista kult-

tuureista (ks. Kallisen ja Oppaan artikkelit tässä teoksessa). Kuitenkin viime vuosikymmenien aikana syntynyt alkuperäiskansojen liike on itsekin osaksi omaksunut jalon villin idean. Ekologisuus ja etnisyys ovat olleet liikkeessä erottamattomia alusta asti (Green 2009, 177), ja omaan erityiseen luontosuhteeseen liittyvät käsitykset ovat nykyään osa monien alkuperäiskansojen edustajien identiteettiä.

Alkuperäiskansojen suhde jalon villin myyttiin on kuitenkin ambivalentti. Tämä näkyi antropologi Carina Greenin kenttätyössä Ruotsin Laponia-alueella; alueen saamelaiset suhtautuivat eri tavoin ajatukseen itsestään luonnonkansana. Monet heistä pitivät omaa tietämystään alueen ympäristöstä ainutlaatuisena ja konventionaalista ”ruotsalaisesta” tiedosta eroavana, ja jotkut myös hyväksyivät ajatuksen itsestään jaloina villeinä. Toisaalta monet vastustivat vahvasti sitä, että heidät halutaan nähdä ”luonnonkansana” ja että heitä vaaditaan olemaan modernisoimatta poronhoitokäytäntöjään liikaa pysyäkseen ”autenttisina”. (Green 2009, 179–180.)

Laponia-alueen paliskunnat⁵ tavoittelivat valtaa Unescon maailmanperintökohteeksi valitun alueen hallinnossa. Kun alueen muut toimijat kyseenalaistivat saamelaisten poronhoitajien vaatimukset sillä perusteella, että nämä olivat integroituneet valtavirtayhteiskuntaan, paliskuntien edustajat vastasivat korostamalla kulttuurista ja etnistä erillisyyttään. He toivat esiin koloniaalisten vääryyksien leimaamaa historiaansa ja muista eroavaa käsitystään kestävydestä ja ympäristönsuojelusta. (Green 2009, 22, 35, 152–157.) Tätä korostessaan paliskunnat saattoivat tukeutua valtavirtayhteiskunnassa jo ennestään vakiintuneeseen diskurssiin, jossa alkuperäiskansat yhdistetään ympäristöön (mt, 169).

Saamelaisten erityistä luontosuhdetta tai kestäväää elämäntapaa on tuotu esiin muidenkin poliittisten kiistojen ja vaatimusten yhtey-

⁵ Paliskunnat (Ruotsissa *samebyar*) ovat poronhoitajien taloudellisia yhteenliittymiä, jotka käyttävät yhteisesti tiettyjä maantieteellisiä alueita. Ruotsissa kaikilla saamelaisilla on poronhoito-oikeus, mutta oikeutta voivat harjoittaa vain paliskuntiin kuuluvat saamelaiset.

dessä. Käsittelen seuraavassa saamelaiden luontosuhteeseen liittyviä väitteitä nykyisessä etnopolitiisessa argumentaatioissa Suomen ja Ruotsin pohjoisosissa. Esimerkkeinä käytän Suomen saamelaiskäräjien Saamelaiden kestävän kehityksen ohjelmaa (2006) sekä Ruotsin saamelaiskäräjien vuonna 2009 hyväksymää *Eallinbiras*-elinympäristöohjelmaa (Sametinget 2009). Molemmissa ohjelmissa kuvaillaan saamelaiden luontosuhdetta ja tuodaan esiin ympäristönsuojeluun liittyviä tavoitteita. Otan esimerkkejä myös eräiden Ruotsin paliskuntien julkaisemasta *Mijá ednam* -ohjelmasta (1999)⁶ sekä Ruotsin saamelaiskäräjien Sápmi-verkkosivuston *Frågor & svar* -sivulta, jolle on koottu kysymyksiä ja vastauksia saamelaisiin liittyvistä asioista (Samiskt Informationscentrum, Sametinget 2010). Viittaa myös saamelaispolitiikkojen puheisiin ja julkilausumiin.

Käyttämässäni aineistossa tuodaan esiin saamelaiden statusta alkuperäiskansana: muun muassa Ruotsin saamelaiskäräjien Sápmi-sivustolla ja Suomen saamelaiskäräjien Saamelaiden kestävän kehityksen ohjelmassa korostetaan, että saamelaiset eivät ole vähemmistö, vaan alkuperäiskansa. Toisin kuin vähemmistöillä, alkuperäiskansoilla on yhteys tiettyihin perinteisiin maa-alueisiin, ja niille kuuluu erityisiä kollektiivisia oikeuksia. Sápmi-sivuston mukaan alkuperäiskansat ovat luonnonkansoja, joiden maailmankuva ja elämäntapomus ovat läheisesti yhteydessä luontoon, eläimiin ja paikkoihin. Suomen saamelaiskäräjien puheenjohtaja Klemetti Näkkäljärvi (2010) toteaa pitämässään puheessa, että arktisia alkuperäiskansoja yhdistää läheinen luontosuhde; kansat pitävät itseään osana luontoa ja kokevat myös olevansa sen suojelijoita.

Aineistossa saamelaisia luonnehditaan historiallisesti luonnonkansaksi. Ruotsin saamelaiskäräjien elinympäristöohjelman mukaan saamelaiset ovat ikimuistoisista ajoista lähtien hoitaneet maataan

⁶ Ohjelma on Unescon maailmanperintökohteeksi valitun Laponia-alueen paliskuntien yhteinen julkilausuma, jossa paliskunnat esittelevät näkemyksensä siitä, miten Laponia-aluetta tulisi hallinnoida.

ja vettään hyvin kunnioittavasti ja varovaisesti. Saamelaisten kestävä kehityksen ohjelman mukaan saamelaisten elinehto on kautta aikojen ollut luonnon kestävä käyttö. Kaikkien saamelaista yhteisöä koskevien sääntöjen, lakien, käytäntöjen ja toimien perustana on ohjelman mukaan ollut suojaava, huolehtiva suhde maahan.

Kuitenkin saamelaisten erityisestä luontosuhteesta puhutaan myös preesensissä. Ruotsin saamelaiskäräjien elinympäristöohjelman mukaan saamelaisten syvä suhde luontoon on vaikea pukea sanoiksi. Jos saamelaiset itse tai joku muu tuhoaa luontoa, myös saamelaiskulttuuri vahingoittuu. *Mijá ednam* -ohjelman mukaan kunnioitus luontoa ja elävää kohtaan on syvälle juurtuneena saamelaiskulttuurissa. Koska saamelaiset ovat hallinneet aluettaan tuhansia vuosia, heillä on taitoa, perinnettä ja motivaatiota jatkaa alueen hallitsemista edelleen jättämättä suuria jälkiä maisemaan, uusista ajoista ja modernista tekniikasta huolimatta.

Ruotsin saamelaiskäräjien hallituksen jäsen ja puoluejohtaja Sara Larsson (2010) taas toteaa uudenvuodenpuheessaan, että saamelaiset ovat lapsesta asti oppineet kunnioittamaan luontoa, koska saavat siitä suoraan kaiken tarvitsemansa. Saamelaiset ovat osa luontoa ja jokainen puro on heille yhtä pyhä kuin elämä itse; luonnon tuhoaminen on heille mahdoton ajatus. Toisaalta Larsson (2009) toteaa aiemmassa puheessaan, että saamelaiset eivät ole vain uhreja, vaan mitä suurimmassa määrin osallisia meneillään olevassa ilmastonmuutoksessa.

Aineistossa asetetaan vastakkain saamelaisten ja muun väestön luontosuhde tai käsitys luonnosta. Ruotsin saamelaiskäräjien elinympäristöohjelman mukaan saamelainen näkemys luonnosta sielullisena, elävänä olentona eroaa jyrkästi länsimaisesta luontonaikemyksestä. Tätä mieltä on myös Sara Larsson uudenvuodenpuheessaan. Hänen mukaansa saamelaisille luonnon käyttäminen ja suojeleminen ovat osa samaa kokonaisuutta, kun taas länsimaisessa luontokäsityksessä ihminen nähdään luonnon ulkopuolella olevana, asetettuna käyttämään tai suojelemaan sitä. Saamelaisten ja muun väestön luontosuhteen eroa tuodaan julki myös Suomen saamelaiskäräjien

kestävän kehityksen ohjelmassa. Sen mukaan saamelaiset eivät ole pyrkineet muuttamaan luontoa, vaan ovat sopeutuneet siihen; saamelaiden arvojen mukaan luontoa tulee käyttää siten, että se antaa toimeentulon. Valtaväestö taas käyttää luontoa ihmisen ehdoilla ja näkee koskemattoman luonnon ylimääräisenä resurssina, jota voi tarpeidensa mukaan käyttää hyväksi.

Monin paikoin esitetään, että saamelaiden kollektiivinen tieto tai arvot voivat auttaa koko yhteiskuntaa matkalla kestävämpään tulevaisuuteen. Ruotsin saamelaiskäräjien elinympäristöohjelman mukaan saamelaiset ovat ”kestävyyden eksperttejä”. He ovat iloisia ja ylpeitä syvästä suhteestaan luontoon ja rikkaasta tiedostaan siitä, miten luontoa hyödynnetään varovaisesti. He pyrkivät tällä tiedollaan rikastamaan keskustelua kestävästä tulevaisuudesta, ja kestävä yhteiskunnan luomisessa onkin otettava huomioon saamelaiden kollektiivinen tieto. Kestävä kehitys rakentuu perinteisen ja modernin tiedon merkitykselliselle tasapainolle: jos modernia tekniikkaa käytetään saamelaiden arvostusten mukaan, se ei tule vahingoittamaan elinympäristöä. Myös Sara Larsson toivoo uudenvuodenpuheessaan, että saamelaiset yhdessä maailman muiden alkuperäiskansojen kanssa voivat näyttää, kuinka elämäntyyli muutetaan kestävämmäksi.

Saamelaiden kollektiivisen tiedon säilymisestä tunnetaan kuitenkin myös huolta. Saamelaiden kestävä kehityksen ohjelmassa todetaan, että kollektiivinen tieto säilyy vain aktiivisessa käytössä. Myös tapa hahmottaa luontoa muuttuu, ja ilman riittäviä toimenpiteitä saamelainen perinne katoaa kokonaan.

Saamelaiskulttuurin säilyminen on usein yhdistetty poronhoidon ja muiden perinteisten elinkeinojen säilymiseen, ja niinpä elinkeinojen harjoittamisen turvaavat maa-alueudet on nähty välttämättöminä kulttuurille (ks. Valkonen 2009, 185). Brännströmin (2009, 199) mukaan kysymykset luonnonvaroista ovat saamelaisille, kuten muillekin alkuperäiskansoille, aivan ratkaisevia kulttuurin säilymisen ja kehittymisen kannalta. On jopa väitetty, että elleivät saamelaiset saaa-alueitaan, heitä ei tulevaisuudessa tule olemaan olemassa (ks. Hällgren 2009, 27).

Myös käyttämässäni aineistossa maa- ja metsätoimet kytetään kulttuurin säilymiseen. Saamelaisen kestävä kehityksen ohjelman mukaan saamelaiskulttuurin säilyminen edellyttää paitsi perinteisten tietojen ja taitojen sekä henkisen pääoman siirtymistä tuleville sukupolville, myös saamelaisten itsemääräämiseen perustuvaa päätöksentekoa maankäytössä. *Frågor & svar* -sivun mukaan saamelaiskulttuurin säilyminen on täysin riippuvainen siitä, että perinteisiä elinkeinoja, kuten poronhoitoa, metsästystä ja kalastusta, voidaan edelleen harjoittaa. Ruotsalaisessa kulttuurissa samanlaista riippuvuussuhdetta ei ole. Niinpä saamelaisten oikeus metsästyksen ja kalastukseen on verkkosivun mukaan suurempi kuin muiden paikallisten ihmisten.

Ajatus saamelaisista luonnonkansana, jonka suhde ympäröivään luontoon on läheisempi ja kunnioittavampi kuin muilla pohjoisen ihmisillä, ei siis ole vain ulkopuolelta saamelaisiin yhdistetty stereotypia — samankaltaisia näkemyksiä esittävät myös saamelaiset itse. Vaikka käyttämässäni aineistossa toisaalta viitataan saamelaiskulttuurin modernisoitumiseen ja uuden teknologian käyttöön, myös käsitystä erityisestä saamelaisesta luontosuhteesta tuodaan esiin. Tämä luontosuhde myös asetetaan paikoin ei-saamelaisten luontosuhteen vastakohtaksi, ja saamelaisten kollektiivinen ekologinen tieto tai arvot esitetään arvokkaana perinteenä, josta muutkin voisivat ottaa oppia.

Alkuperäiskansan politiikka

Käsitys erityisestä saamelaisesta luontosuhteesta on varsin vakiintunut. Sosiologi Jarno Valkosen mukaan saamelaisen luontosuhteen esitysten taustalla on kolme esioletusta: saamelainen kulttuuri oletetaan muuttumattomaksi, kulttuurin suhde luontoon nähdään läheisenä ja harmonisena, ja luontosuhteen nähdään selittävän saamelaisten ominaislaattua. Luontosuhteen kautta nykysaamelainen voi kokea samuutta vuosituhansia sitten eläneiden saamelaisten kanssa. (Valkonen 2005, 16–17.) Myös politiikan tutkija Sanna Valkonen nä-

kee saamelaisen luontosuhteen yhtenä olennaisimmista asioista, joiden kautta saamelaisuutta tyypillisesti määritellään. Saamen kielen, omaleimaisen kulttuurin ja erityisen luontosuhteen määrittämistä saamelaisuudesta on tullut saamelaisuuden luonnollistunut olomuoto, joka otetaan usein annettuna ja jota toistetaan erilaisissa saamelaisuuden kuvauksissa. (Valkonen 2009, 109–110.)

Saamelaisen luontosuhteen kuvaukset kytkeytyvät osaltaan alkuperäiskansapolitiikkaan ja siihen liittyvään kamppailuun maaomaisuudesta. Jarno Valkosen mukaan alkuperäiskansapolitiikka tuottaa käsitystä yhtenäisestä, historiattomasta saamelaiskulttuurista ja sen erityisestä luontosuhteesta sekä kulttuurin sidoksesta maahan ja perinteeseen. Se homogeeninen ilmiasu, jonka saamelainen luontosuhde saa alkuperäiskansaprosessissa, kertookin Valkosen mukaan enemmän luontosuhteelle asetetuista poliittisista vaateista kuin luontosuhteesta käytännöllisenä ilmiönä. (Valkonen 2005, 23–24.)

Saamelaisen etnopolitiikan tuottamaa ajatusta saamelaisista yhteisyyksistä kansana, jota yhdistää muun muassa erityinen luontosuhde, voidaan luonnehtia strategiseksi essentialismiksi (ks. Levi & Dean 2006, 13; Valkonen 2009, 13–14). Saamelaisia essentialisoiva retoriikka voi joissakin tilanteissa auttaa tavoitteiden saavuttamisessa, mutta samalla strategia on riskialtis. Käsitys saamelaisista perinteistä vaalivana luonnonkansana synnyttää odotuksia, joiden täyttäminen voi olla vaikeaa. Paikallisella tasolla kuva saamelaisten luonnonläheisyydestä on usein kyseenalaistettu, ja poronhoito on nähty uhkana tundran ekologialle (ks. Mathisen 2004, 19–20, 25).

Alkuperäiskansojen edustajia, jotka eivät toimi luonnonsuojellisten odotusten mukaan, on syytetty epäautenttisuudesta (ks. Conklin & Graham 1995, 704; Krech 1999, 216; Toivanen 2004, 114). Kun odotukset eivät esimerkiksi saamelaisten kohdalla täyty, saatetaan tehdä johtopäätöksiä saamelaiskulttuurin nykytilasta: poronhoidon ylilaidunnuksen, petosuhteen ja teknistymisen on väitetty osoittavan, miten saamelainen poronhoitokulttuuri on ”siirtynyt paikaltaan” tai ”vieraantunut itsestään” (Valkonen 2005, 24). Kun saamelaisten ekologisuus kyseenalaistetaan, luonnon ja saamelaisten

suhde täytyy antropologi Stein R. Mathisenin mukaan kertoa yhä uudelleen, jotta se olisi uskottava. Tässä yhteydessä saamelaiden on hylättävä kaikki elementit, jotka voisi jotenkin yhdistää enemmistö-kulttuuriin tai modernisaatioon. (Mathisen 2004, 25–26.)

Näin essentialisoiva käsitys saamelaisuudesta rajoittaa saamelaiden toimintamahdollisuuksia. Se kaventaa etnisen identiteetin kehyksiä tavalla, jonka voi nähdä marginalisaation muotona (Mathisen 2004, 29). Mathisen pitääkin alkuperäiskansojen ja ympäristönsuojelijoiden viime vuosikymmenien liittolaisuutta hauraana ja näkee sen perustuvan länsimaiseen hegemoniseen konstruktion alkuperäisväestöistä. Kun alkuperäisväestön edustajat eivät täytä ympäristönsuojelijoiden odotuksia, liittoutumaan kätkeyty paternalismi ja suvaitsemattomuus tulevat näkyviin. (Mt, 18, 26; ks. myös Conklin & Graham 1995, 703–705.) Greenin mukaan jotkut saamelaiset kokevatkin alkuperäiskansaretorikan kiusallisena. Heidän mielestään väitteet lähempänä luontoa elämisestä ja ympäristöystävällisemmästä elämäntavasta eivät puhu heidän puolestaan, eikä vaatimuksia suuremmista oikeuksista ja itsehallinnosta pitäisi perustaa niihin. (Green 2009, 157–158.)

Yhteenveto

Luonnonläheisen alkuperäiskansan konstruktion voi tarjota saamelaisille ja muille etnisille vähemmistöille mahdollisuuksia asiainsäätämiseen. Alkuperäiskansat mielletään kolonisaation uhreiksi, joiden asemaa on parannettava, ja ajatus alkuperäiskansojen erityisestä luontosuhteesta on vakiintunut. Niinpä saamelaiden etnopolitiittiset vaatimukset, jotka kytetään saamelaiden asemaan alkuperäiskansana tai heidän erityiseen luontosuhteeseensa, tulevat kuulluiksi erityisesti kansainvälisellä tasolla. Kansallisvaltioiden harjoittama saamelaispolitiikka onkin saanut osakseen kansainvälistä kritiikkiä.

Kansallisella ja paikallisella tasolla saamelaiden etnopolitiittiset vaatimukset ovat kuitenkin kiisteltäviä. Suomen, Ruotsin ja Norjan

pohjoisosissa etnisyyteen perustuvia kollektiivisia oikeuksia on pidetty epätasa-arvoisina, ja toisinaan saamelaisten alkuperäiskansaoikeudet on yritetty kiistää esittämällä, etteivät saamelaiset täytä alkuperäiskansan kriteerejä. Toisaalta muutkin paikalliset asukkaat ovat pyrkineet pääsemään osallisiksi samoista oikeuksista, mikä on johtanut uusien etnisten kategorisointien syntymiseen: muillekin ryhmille on vaadittu alkuperäiskansan statusta.

Myös ajatus saamelaisten esimerkillisestä luontosuhteesta asetetaan paikallisessa kontekstissa usein kyseenalaiseksi. Nykyaikaisen teknologian käyttäminen, porotalouden ekologiset vaikutukset ja suhtautuminen petoeläimiin voivat altistaa saamelaiset kritiikille. Kun saamelaiset eivät täytä heihin kohdistuvia romanttisia odotuksia, koko saamelaiskulttuuria saatetaan pitää rappeutuneena. Niinpä erityiseen luontosuhteeseen vetoaminen, joka toisaalta tukee vähemmistön poliittisia vaatimuksia, voi samalla rajoittaa ja marginalisoida sitä.

Lähteet

- Adams, William Y. 1998. *The Philosophical Roots of Anthropology*. Stanford: Center for the Study of Language and Information.
- Aikio, Pekka 2006. Saamelaiskäräjien puheenjohtajan Pekka Aikion puhe 6.2.2006. [www-dokumentti] < <http://takku.net/article.php/20060217014922505> >.
- Anttonen, Marjut 1999. *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Baudou, Evert 2007. Arkeologi och politik i norr. Teoksessa Inga Lundström (toim.): *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 158–179.
- Béteille, André 1998. The Idea of Indigenous People. *Current Anthropology* 39:2, 187–191.
- Brännström, Malin 2009. Samerna och naturresurserna. Teoksessa Lars Elenius (toim.): *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 199–209.

- International Labour Organization 1989. *C169 Indigenous and Tribal Peoples Convention 1989*. [www-dokumentti] < <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169> >.
- Conklin, Beth A. & Laura R. Graham 1995. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. *American Anthropologist* 97:4, 695–710.
- Diamond, Jared 2007. *Romahdus. Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua tai menestyä*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita (engl. alkuteos 2005).
- Eidheim, Harald 1997. Ethno-Political Development among the Sami after World War II. Teoksessa Harald Gaski (toim.): *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji, 29–61.
- Elenius, Lars 2007. Kväner — en föränderlig identitet på Nordkalotten. Teoksessa Inga Lundström (toim.): *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 88–110.
- Elenius, Lars 2009. Kategoriernas makt på Nordkalotten. Teoksessa Lars Elenius (toim.): *Är vi inte alla minoriteter i världen? Rättigheter för urfolk, nationella minoriteter och invandrare*. Stockholm: Ordfront, 78–95.
- Enbuske, Matti 2008. *Vanhan Lapin valtamailla. Asutus ja maankäyttö Kemmin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eriksen, Thomas Hylland 2002. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press (ilm. alunperin 1993).
- Green, Carina 2009. *Managing Laponia. A World Heritage as Arena for Sami Ethno-Politics in Sweden*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Hames, Raymond 2007. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology* 36, 177–190.
- Harkin, Michael E. & David Rich Lewis 2007. Introduction. Teoksessa Michael E. Harkin & David Rich Lewis (toim.): *Native Americas and the Environment. Perspectives on the Ecological Indian*. Lincoln: University of Nebraska Press, xix–xxxiv.
- Hedman, Sven-Donald 2007. Vardagens arkeologi I Norrbotten — en personlig betraktelse. Teoksessa Inga Lundström (toim.): *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 192–207.
- Hunn, Eugene S., Darryll R. Johnson, Priscilla N. Russell & Thomas F. Thornton 2003. Huna Tlingit Traditional Environmental Knowledge, Conservation, and the Management of a "Wilderness" Park. *Current Anthropology* 44: Supplement, S79–S103.

- Hällgren, Katarina 2009. Det är markerna som gör skillnaden. *Samefolket* 6–7/2009, 27.
- Kainulainen, Pauliina 2010. Vieraskynä: Ympäristöongelmat vaativat uutta ajattelua. *Helsingin Sanomat* 1.3.2010.
- Kenrick, Justin & Jerome Lewis 2004. Indigenous peoples' rights and the politics of the term 'indigenous'. *Anthropology Today* 20:2, 4–9.
- Korpjaakko, Kaisa 1989. *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa. Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan Lapin maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä*. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus.
- Korpjaakko-Labba, Kaisa 2000. *Saamelaisten oikeusasemasta Suomessa — kehityksen pääpiirteet Ruotsin vallan lopulta itsenäisyyden ajan alkuun*. Kautokeino: Sámi Instituutti.
- Korteniemi, Kimmo 2009. Paul Shepard ja ekologinen primitivismi. Teoksessa Ilmo Massa (toim.): *Vihreä teoria. Ympäristö yhteiskuntateorioissa*. Helsinki: Gaudeamus, 167–190.
- Krech III, Shepard 1999. *The Ecological Indian. Myth and History*. New York: W.W. Norton & Company.
- Kuper, Adam 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* 44:3, 389–402.
- Larsson, Sara 2009. Tal av Sara Larsson på Nordkalottkonferensen 080809. [www-dokumentti] < <http://www.samediggi.se/4782> >.
- Larsson, Sara 2010. Nyårstal av Sara Larsson. [www-dokumentti] < <http://www.sametinget.se/12003> >.
- Levi, Jerome M. & Bartholomew Dean 2006. Introduction. Teoksessa Bartholomew Dean & Jerome M. Levi (toim.): *At the Risk of Being Heard. Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*. The University of Michigan Press, 1–44 (ilm. alunperin 2003).
- Lundström, Inga 2007. Inledning: reflektioner kring historia och kultur- arvsarbete. Teoksessa Inga Lundström (toim.): *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 6–17.
- Mathisen, Stein R. 2004. Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. Teoksessa Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (toim.): *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: Finnish Literature Society, 17–30.
- Mijá ednam: Samebyarnas Laponiaprogram 2009. [www-dokumentti] < <http://www.padjelanta.com/en/laponia.pdf> >.

- Minde, Henry 2001. Sami Land Rights in Norway: A Test Case for Indigenous Peoples. *International Journal on Minority and Group Rights* 8: 2–3, 107–125.
- Niezen, Ronald 2002. *Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Näkkäläjärvi, Klemetti 2010. Ilmastonmuutos ja tulevaisuus saamelaiskulttuurin kannalta. [www-dokumentti] <http://www.ulapland.fi/Suomeksi/Ajankohtaista/Tapahtumat/Tapahtumia_2010/Tulevaisuusfoorumi/Nakkalajarven_puhe.iw3>.
- Pääkkönen, Erkki 2008. *Saamelainen etnisyys ja pohjoinen paikallisuus. Saamelaisten etninen mobilisaatio ja paikallisperustainen vastaliike*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Ridley, Matt 1999. *Jalouden alkuperä. Epäitsekkyiden ja yhteistyön biologiaa*. Suom. Osmo Saarinen. Helsinki: Art House (engl. alkuteos 1996).
- Rodríguez-Piñero, Luis 2005. *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919–1989)*. Oxford: Oxford University Press.
- Saamelaisten kestävän kehityksen ohjelma 2006. [www-dokumentti] <<http://www.ymparisto.fi/download.asp?contentid=84126>>.
- Sametinget 2009. Sametingets Livsmiljöprogram Eallinbiras 2009. [www-dokumentti] <<http://www.samediggi.se/7172>>.
- Samiskt Informationscentrum, Sametinget 2010. Frågor & svar. [www-dokumentti] <http://www.samer.se/servlet/getdoc?meta_id=1126>. (Luettu 19.5.2010.)
- Tirronen, Tanja 2003. Kansainvälisoikeudellisia näkökulmia Lapin maa- ja vesioikeuskysymykseen. Teoksessa Aini Linjakumpu & Leena Suopajärvi (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 11–33.
- Toivanen, Reetta 2004. Anthropology and the Paradox of Rights in a Multicultural Context. Teoksessa Vesa Puuronen, Antti Häkkinen, Anu Pylkkänen, Tom Sandlund & Reetta Toivanen (toim.): *New Challenges for the Welfare Society*. Joensuu: Joensuun yliopisto, 107–123.
- Tuulentie, Seija 2003a. Eksoottinen resurssi vai uhka yhtenäisyydelle? Saamelaisen vähemmistön asema kansallisvaltion haasteena. Teoksessa Aini Linjakumpu & Leena Suopajärvi (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 34–55.

- Tuulentie, Seija (2003b). Kenelle Lappi kuuluu? Maan hallinta identiteetti-kamppailujen kohteena. Teoksessa Arto Selkälä & Jani Väisänen (toim.): *Kulttuuriperintö ja luonto. Symposiontekstejä*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 125–135.
- United Nations 2008. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. [www-dokumentti]
< http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf >.
- Valkonen, Jarno 2005. Saamelainen luontosuhde. Käytännölliset ja kertomukselliset ulottuvuudet. *Kulttuurintutkimus* 22: 4, 15–26.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Weigård, Jarle 2008. Is There a Special Justification for Indigenous Rights? Teoksessa Henry Minde (toim.): *Indigenous Peoples. Self-determination Knowledge Indigeneity*. Delft: Eburon Academic Publishers, 177–192.
- Zachrisson, Inger 2007. Arkeologi inför rätta — sydsamernas äldre historia. Teoksessa Inga Lundström (toim.): *Historisk rätt? Kultur, politik och juridik i norr*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 136–157.

IV
TOIMEENTULO JA
PERINTEET

Perinteisen karjatalouden julkisivut ja takapihat Arizonassa

Hannu I. Heikkinen

Perinteisten luontosuhteiden moderniteetti ja modernien luontosuhteiden perinteet

Kuten Bruno Latour (2006 [1991]) on esittänyt, emme ehkä koskaan ole olleet, tai voi olla moderneja täydellisesti. Näin on varsinkin, jos käsite moderni ymmärretään normatiivisesti tilaksi, jossa jostakin rasiitteeksi ymmärretystä perinteestä on päästy eroon. Ristiriitaisuudesta huolimatta sekä perinne että sen vastaparina usein käytetty modernin käsite ovat molemmat arkiymmärryksen peruskäsitteitä, joilla jäsenämme omaa ja muiden identiteettiä sekä suhdettamme ympäristöön. Tunne kuulumisesta johonkin perinteiseen, ymmärrettynä esimerkiksi sukupolvet ylittävänä jatkumona, on usein arvo ja toimintaa motivoiva tekijä sellaisenaan. Toisaalta on totta, ettei yksikään ilmiö ole irrallinen ajasta eikä tietyssä paikassa määrittävistä suhteista, ja siten myös jokainen elävä perinne on moderni. Museot ovat moderni ilmiö ja perinteiseksi ymmärrettyä elämäntapaa jatkavilla ihmisillä on oma moderniteetti – nykyaika. Mutta huonontuuko moderni, jos se jatkuu perinteenä tai päinvastoin?

Kuten Eeva Berglund ja Timo Kallinen tässä teoksessa olevissa artikkeleissaan toteavat, myös käsityksillämme luonnosta ja kulttuurista ja näiden suhteista toisiinsa on oma historiansa. Näillä käsityksillä on myös oma moderniteetti, joka rakentuu suhteessa aiempiin määrittelyihin, ja siten ne voivat muodostaa perinteitä itsessään. Voidaan puhua esimerkiksi perinteisestä länsimaisesta tai kristillisestä luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelusta tai, kuten Tuija Kirkinen tässä teoksessa esittää, suomalaisen erämaa-käsitteen esihistoriasta verrattuna esimerkiksi angloamerikkalaiseen *wilderness*-käsitteen muodostumiseen. Toisaalta näiden perinteiden pohjalta muodostuu luonnonsuojelun moderniteetti ja määrittävät konkreettiset luonnonsuojelukäytännöt kuten se, mitä suojellaan, miltä ja kenelle (Jokinen 2002; Naskali 2002; Robbins 2004).

Ihmisen luontosuhteen muodostuminen on hyvin monikerroksinen ilmiö, jossa tämän päivän käsitykset rakentuvat vahvasti eilisen kokemuksille. Suhdetta ympäristöömme monimutkaistaa edelleen esimerkiksi ympäristö- ja luonnonsuojeluaatteiden ja -liikkeiden maapalloistunut luonne, jossa yksittäisiä ilmiöitä, selityksiä tai ongelmia herkästi yleistetään tai yleisillä ilmiöillä selitetään yksittäisiä tapauksia (Robbins 2004). Sekä joukkoviestimissä että myös tietees- sä tuotettujen ongelma- tai ratkaisualetelmien voi itsessään katsoa muodostavan tänä päivänä olennaisen osan ympäristöä, johon meidän on sopeuduttava (Heikkinen 2002). Esimerkiksi Anja Nygren on tämän teoksen artikkelissaan esittänyt, kuinka uusliberalistiset metsäsertifikaatit voivat vaikuttaa paikalliseen metsien hyödynnykseen, samalla kun ne itse heijastavat globaaleja keskusteluita ja ovat sidoksissa maailmanlaajuisiin talousjärjestelmiin.

Oma artikkelini keskittyy perinteisen ja modernin luontosuhteen dynamiikkaan tarkastelemalla vapaaseen laidunnukseen perustuvan karjatalouden (engl. *rangeland ranching*) nykypäivää Arizonan osavaltiossa Yhdysvalloissa. Suomalaisittain ilmiön tekee mielenkiintoiseksi muun muassa karjatalouteen liittyvän arjen ja varsinkin ylilaidunnus- ja luonnonsuojeluteemojen yhtymäkohdat kotoperäisiin porokeskusteluihimme. Artikkelissa keskityn ensinnäkin karja-

talouden ymmärtämiseen Arizonan alueellisena ikonina – kulttuurisymbolina, jota myös hyödynnetään vahvasti matkailussa. Toiseksi tarkastelen jo perinteiseksi muodostunutta ylilaidunnuskeskustelua ja sen suhdetta erilaisiin luonnon monimuotoisuuden suojelualoitteisiin. Kolmanneksi käsittelen Meksikon rajan läheisyydestä johtuvia yllätyksellisiäkin karjatalouden arkiongelmia. Artikkelin lopussa vertailen esiteltyjen arizonalaisten keskusteluiden yhtymäkohtia ja eroja Suomen tilanteeseen.¹

Tutkimuksen lähtökohdat ja menetelmät

Tutkijavierailullani Arizonan yliopistoon Tucsonissa vuonna 2006 päätavoitteeni oli tutustua yliopiston vahaan poliittisen ekologian perinteeseen. Tarkoitukseni oli myös kartoittaa perinteisen karjatalouden tilaa Yhdysvaltain ja Meksikon rajapinnassa tulevan tutkimusprojektin valmistelemiseksi. Lähtökohtaisesti suunnittelin tekemäni alustavan kulttuuriekologisen tai poliittis-ekologisen vertailun suomalaisen poronhoidon ja arizonalaisen nautakarjatalouden tekniikoista tutkimalla, mitkä osat elinkeinojen käytänteistä ovat samanlaisia, mitkä erilaisia ja mikä osa eroista ja yhtymäkohdista selittyy ekologisilla seikoilla, mikä puolestaan taloudellis-poliittisilla ilmiöillä (Bennett 2005; Robbins 2004). Hypoteesina vertailun teki mielekkääksi ilmaston ja luonnonympäristön erot, joista huolimatta

¹ Artikkelin kenttätyöt liittyivät Suomen Akatemian tutkijatohtoriprojektiin poronhoidon uusyrityäjyydestä vuosina 2004–2007, johon liitin puolen vuoden tutkijavierailun Arizonan yliopiston maantieteen laitokselle vuonna 2006. Erytynen kiitos Arizonan tilanteeseen perehdyttämisestä kuuluu professoreille Paul Robbins ja Thomas E., Sheridan, sekä Dan Broadhurstille, jonka kotitalalla vietin aikaa usein kesällä ja syksyllä 2006. Poronhoitoon liittyviä yhteisöjä olen tutkinut pro gradustani (1997) ja väitöskirjastani (2002) lähtien. Artikkelin kirjoittamisen vaatimasta työajasta kiitos kuuluu professori Mark Nuttallin *FIDiPro*-ohjelmalle *Human-Environment Relations in the North: Resource Development, Climate Change and Resilience* Oulun yliopiston Thule-instituutissa.

monet kulttuuripiirteet, julkiset keskustelut ja ongelmat muistuttivat toisiaan.

Ajatus poronhoidon ja vapaasti laiduntavan karjatalouden välisestä yhtymäkohdista ei ole sinällään uusi. Ehkä tunnetuimman antropologisen vertailun julkaisi vuonna 1988 Tim Ingold teoksessaan *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations*. Alkuhypoteesina palvelleen kulttuuriekologisen vertailun sijasta päädyin kuitenkin pian keskittymään mielenkiintoisemmaksi osoittautuneeseen poliittis-ekologiseen kysymyksenasetteluun ja selvittämään erilaisten karjatalouteen liittyvien kiistojen historiaa, näiden osapuolia ja heidän perusteluitaan sekä taustalla mahdollisesti vaikuttavia taloudellisia ja poliittisia kysymyksiä (Sheridan 2007). Tutkimuksen edetessä laajensin näkökulmaa koskemaan myös liitännäisteemoja, kuten matkailua, kaupunkirakentamista, luonnonsuojelujärjestelmiä ja intiaanireservaattien taloutta. Pitääkseni työn hallinnassa rajasin tutkimuksen lähinnä julkisesti käytyihin keskusteluihin ja tarkastelin niitä ”julkisina merkitysjärjestelminä” eli niin kuin ne esiintyivät ja esitettiin eri yhteyksissä (Geertz 1973). En siis pyrkinyt syvällisiin haastatteluihin ja sitä kautta esimerkiksi selvittämään tarkemmin yksilöiden kokemuksia. Geertziläinen tutkimusote osoittautuikin hedelmälliseksi. Kerros kerrokselta kenttätöiden edetessä paljastui yllätyksellinenkin karjatalouden arki, jota ei olisi voinut ennalta aavistaa. Jo itsessään monikerroksisen julkikuvan alta paljastui muun muassa arizonalainen karjatalous osana useita, Yhdysvaltoja leimaavia 2000-luvun päivänpoliittisia ilmiöitä.

Menetelminä käytin vapaamuotoisia haastatteluita, joiden teemat vaihtelivat tapauksen mukaan. Varsinaiset kahdeksan haastateltavaa valitsin tarveharkintaisesti edustamaan karjatalouden eri näkökulmia. Haastattelin kahta virkailijaa Arizonan osavaltion maatalousosaston Tucsonin toimipisteessä, joista toinen oli myös karjatilan emäntä, kahta Arizonan yliopiston tutkijaa sekä yhtä aktiivikarjatilallista, yhtä vuokratilallista sekä kahta kansalaisaktiivia. Osallistuin myös niin sanotun Arizonan pyöreän pöydän (*Arizona common ground roundtable*) eli eräänlaisen maankäytön yhteensovittamiseli-

men kokoukseen Tucsonissa (Brogden & Greenberg 2005; Sheridan 2003, 2004) ja tutustuin maataloustuottajiin Arizonan yliopiston lähiruokamarkkinoilla. Vierailin myös tohono o'odham-kansan (papagojen) San Xavier-reservaatissa, Buenos Aires-suojelualueella (Buenos Aires National Wildlife Refuge), Acaron kuparilouhoksilla, Bisbeen kaivoskaupungissa sekä useissa Tucsonin museoissa ja Tombstonen ”museo-matkailukaupungissa”.

Virallisia haastatteluita merkityksellisempinä pidän vierailuita erilaisilla toimivilla karjatililla (*working ranch*) sekä vuokratiloilla ja harrastetiloilla (*ranchette* tai *dude ranch*). Erityisesti vietin aikaa pienellä karjatilalla Meksikon rajapinnassa Arivacassa. Kyseisen tilan laitumet oli vuokrattu karjatalouskäyttöön naapurin meksikolaislähtöiselle aktiivitalilliselle, joten tätä kautta sain tuntumaa myös karjanhoidon käytänteisiin, aitatöihin, nautojen paimentamiseen ja puoliaavikolla erityisen tärkeään veden saannin varmistamiseen. Isäntäni toimi sivutoimisena talonmiehenä useammalla harrastekarjatilalla, joten hänen mukanaan sain nähdä monentyypistä arkea. Hän tutustutti minut muun muassa seppään, joka hankki elantonsa lähinnä varakkaiden hevos- ja karjapaimenharrastajien hevosia kengittämällä, samoin kuin aidantekijään, joka kiersi osavaltiota urakoimalla karjataloudessa tarvittavia aitajärjestelmiä. Karjatilallisten ja muiden alan ihmisten parissa liikkuminen tutustutti minut myös Arizonan laittomaan ja lailliseen siirtolaisuuteen ja työvoimakysymyksiin. Tärkeimpänä menetelmäni pidänkin osallistuvaa havainnointia ja dokumentointia valokuvaamalla ja videoimalla sekä pitämällä päiväkirjaa.

Arizonan karjatilat tänään

Lyhyin tapa perehdyttää lukija Arizonan karjatalousperinteeseen on palauttaa mieliin joitakin populaarikulttuurin karjapaimen- ja karjatilakuvauksia. Arizona edustaa monella tapaa myös useille arizonalaisille maisemaa, joka on tullut tunnetuksi lännenelokuvis-



Kuva 1. Tombstone: Matkailutuotteistettua kulttuurihistoriaa (Hannu I. Heikkinen).

ta ja tv-sarjoista, kuten esimerkiksi ”Karjatila High Chapparalista”. Grand Canyon, pöytävuoret, Sonoran autiomaa ja pylväskaktukset, sekä Wyatt Earp, Doc Holiday, Tombstone ja O.K. Corralin taistelu – lännenelokuvien kaksintaistelukuvausten esikuva – liittyvät kaikki Arizonaan, ja viimeisimmät varsinkin sen eteläisimmän, Yhdysvaltain vuonna 1853 Meksikolta ostaman Baja Arizonan piirikunnan historiaan (Collins 2010).

Karjapaimenkulttuuriin liittyvä romantiikka ja symboliikka ovat vieläkin olennainen osa Arizonan maaseutua, samalla kun niitä on havaittavissa myös esimerkiksi Tucsonin kaupungissa. Lisäksi eteläistä Arizonaa värittävät vahvat meksikolaisvaikutteet: virallisesti Tucsonin asukkaista noin 35 % ilmoittautuu hispano-latino lähtöiseksi (U.S. Census Bureau 2010), mutta epäviralliset arviot vuonna 2006 liikkuivat 50 ja 60 % välillä. Väestörakenteen voi havaita asuinalueina ja ostoskeskuksina, joissa kuulee vain espanjaa, tai ”mek-

sikoa”, kuten paikalliset ihmiset tapaavat sanoa. Useat tapaamani tucsonilaiset korostivat myös Etelä-Arizonan vahvoja vasemmistolaisia ja demokraattiperinteitä, joiden katsottiin juontavan juurensa alueen kaivosteollisuuden kukoistuskaudesta 1900-luvun taitteessa. Tämä johti muun muassa työväenliikkeen varhaiseen järjestäytymiseen, mutta myös levottomuuksiin ja ihmisten laajamittaisiin karkotuksiin, mukaan lukien 76 suomalaisen karkottamiseen Yhdysvalloista (Bisbee Deportation of 1917). Nykypäivänä hylättyjen avolouhosten kuumaisemista ja esimerkiksi Bisbeen keskieuropplais-saksalaisvaikutteisesta kaivoskaupungista on muodostunut paikallisia matkailunähtävyyksiä. Yllätyksellistä oli myös ajoittain vahvasti ilmaistu ero Pohjois-Arizonaan, esimerkiksi Phoenixiin, jonka katsottiin edustavan nykyistä, jopa ”pahaa” osaa Yhdysvalloista (Free Baja Arizona 2010).

Sekä tapaamani tilalliset että tutkijat kertoivat Arizonan karjatalouden poikkeavan paljon esimerkiksi naapuriosavaltioiden tehotuotannosta, jota he kuvasivat lähinnä teollisuudeksi kymmeniä tuhansia nautoja käsittävine feedlot-lihottamoineen (Feedlots of the USA 2009). Juuri lihottamoihin ihmiset katsoivat liittyvän yhdysvaltalaisista lihantuotantoa leimaavat hormoni- ja antibioottirehuongelmat. Erityisen mielenkiintoista oli, että asia kerrottiin ilman että ehdin kysyä siitä. Tästä voi päätellä ainakin sen, että yhdysvaltalaisen tehotuotannon paha maine kuului myös paikallisesti jaettuun kokemukseen ja että tähän kielteiseen viitekehykseen haluttiin tehdä ero heti kätelessä.

Tarkasti ottaen aivan idyllistä ei Arizonankaan karjatalous ole, vaan se perustuu nykyisin niin sanottuun ”*cow-calf operations*” -järjestelmään eli eräänlaiseen emolehmäkarjalouteen (Russell ym. 2002). Esimerkiksi perinteinen paimennus hevosilla koskee lähinnä emolehmiä ja nuoria vasikoita: vuoden vanhat vasikat myydään huomattavasti suuremmille sopimuskasvattajille, joista monet ovat feedlot-pihvikasvattamoita. Tutkijat ja tilalliset kertoivat taloudellisen kannattavuuden pakottavan tähän järjestelyyn, josta ei oltu ylpeitä. Samaten he kertoivat karjatilojen haluavan siirtyä lisääntyvässä mää-

rin suoramyyntiin ja erilaisiin lähiruokajärjestelmiin päästäkseen eroon kielteiseksi ymmärretystä tehotuotantosidoksesta (ks. kuva 2; Schwartz 2006). Haastattelemani maatalousvirkailijat kertoivat myös, että monin paikoin tiloille rakennettiin vuonna 2006 pienimuotoisia lihanjalostamoita, jotta tuottajalle jäisi koko jalostusarvo myydyistä eläimistä, mikä siten vähentäisi paineita tuotannon tehostamiseen ja mittakaavan kasvattamiseen. Täsmälleen sama kehitys on nähty suomalaisessa porotaloudessa (Heikkinen ym. 2007).

Osin nämä muutokset ja oman elinkeinon erityisyyden korostaminen kertoivat siitä taloudellis-poliittisesta puolustustaistelusta, johon karjatalous oli ajautunut. Osin kyse oli kuitenkin varmasti myös eräänlaisesta autenttisuuden politiikasta (Taylor 1995). Arizonalaisen karjatalouden erilaisuutta korostamalla pyrittiin vahvistamaan omaa identiteettiä ja olemassaolon oikeutta ulkopuolisten edessä, ja tukemaan näin perinteiseksi koetun elämäntavan jatkuvuutta. Retoriikka vetosi perinteeseen, mutta konteksti oli nykypäiväinen – moderni. Tarkasti ottaen teknisesti samantyyppistä paimentavaa ja vapaaseen laidunnukseen perustuvaa karjataloutta löytyy myös naapuriosavaltioiden, kuten Uuden Meksikon, rajaseuduilta sekä useista intiaanireservaateista.

Arizonan karjatalouden positiivisesti esitettyä vanhakantaisuutta tai perinteikkyyttä korostivat sekä tapaamani osavaltion maatalousviranomaiset, tutkijat että itse karjatilalliset. Vastaavaa karjataloutta he kertoivat löytyvän lähinnä Meksikon puolelta Sonoran aluetta (Sheridan 2001, 2003). Arizonan karjakoot ovat Yhdysvaltain mitakaavassa hyvin pieniä, ja 50–250 naudan tilat ovat vielä tavallisia. Nautojen kasvatusta perustuu vapaaseen laidunnukseen mutta rajatulla karjatilalla. Tässä suhteessa se poikkeaa esimerkiksi suomalaisesta porotaloudesta, jossa vapaa laidunnusoikeus on rajattu tietyn paliskunnan maille, joka on eräänlainen tietyn alueen poronmistajien kollektiivinen yhteenliittymä. Ero poronhoidon paliskuntajärjestelmään on kuitenkin vähäisempi verrattuna suurempiin Arizonan karjatiloihin, jotka ovat usein erilaisia perheiden yhteenliittymiä, kuten osuuskuntia tai osakeyhtiöitä. Arizonan karjatilojen laitumis-



Kuva 2. Lähiruokatiedotusta viikoittaisessa Farmer's Market tapahtumassa Arizonan yliopistokampuksen keskusaukiolla (Hannu I. Heikkinen).

ta usein noin kolmasosan muodostavat tilan yksityiset maat (tyypillisesti 640 eekkeriä eli 259 hehtaaria), kun taas yksi kolmannes on vuokrattu osavaltiolta ja yksi liittovaltiolta (Questions and Answers about Ranching in Arizona 2010). Vuokrasopimukset ovat yleensä kymmeniä vuosia kestäviä pitkäaikaisia laidunkäyttöoikeussopimuksia, jotka mahdollistavat muut poissulkevan nautintaoikeuden (Ruyle ym. 2002). Karjatilat ovat kokonaan aidattuja ja ne jaetaan laidunkiertoaidoilla osiin, mikä on tuttua myös Suomen pohjoisimmista poropaliskunnista.

Arizonan karjatilojen ydin on vesilähde: tuulivoimainen porakaivo tai ainakin osan vuotta täyttyvä avovesi, vuoripuro tai lampi. Arizonan ilmasto on äärimmäisen kuiva suurimman osan vuotta, ja karjatalouden alkua ajoista saakka heinä-elokuun monsuunikauden runsaita sateita on otettu talteen erilaisiin tekoaltaisiin ja pengerjär-

jestelmiin. Vesi on myös syy siihen, että karjatalous ja villieläinten suojelukeskustelut esiintyvät usein yhdessä tämän päivän Arizonassa (Arizona Rangelands 2010.)

Arizonan karjatalouden ajankohtaisia keskusteluita

Erityisen leimaa-antavaksi arizonalaiselle karjatalouskeskustelulle osoittautui sen suhde erilaisiin luonnon monimuotoisuuden sekä maisemansuojeluohjelmiin. Ylilaidunnuskeskustelut (ks. kuva 3) ovat aaltoilleet itse asiassa jo heti rautatien tulon ja ensimmäisen karjatalouden kukoistuskauden ja romahduksen jälkeen 1880-luvulta aina tähän päivään saakka (Sayre 2002). Esimerkiksi vuonna 1985 Buenos Aires National Wildlife Refuge muodostettiin ostamalla paikallinen karjatila ja aitaamalla perinteiset ihmistoiminnot alueelta pois (ks. kuva 4). Laidunmaat ovat kieltämättä kuluneet kuivassa Arizonassa ajoittain voimakkaasti, mikä vaikuttaa tyypilliseltä karjatalouksille, joihin heijastuvat sekä talouden että luonnonympäristön vaihtelut kohtalaisen suoraan (Beach & Stammler 2006; Heikkinen 2002; Sayre 2002). Tämä ylilaidunnus aiheuttaa eroosiota, suosii pieniä yksivuotisia tai suuria monivuotisia laidunnus- ja metsäpalosopeutuneita kasveja, kuten meskite-puita (*Prosopis velutina*). Lisäksi paikalliselle lajistolle ongelmallisiksi ovat monin paikoin muodostuneet ihmisten alueelle tuomat, tuottavimmat laidunkasvit (esim. itämaittendurra, *Sorghum halepense*), jotka ovat levinneet laajasti alkuperäisten laidunalueiden ulkopuolelle. Käytännössä ylilaidunnuskeskustelusta seurasi esimerkiksi Buenos Aires-suojelualueen voimaperäinen hoito- ja ennallistamisohjelma meskite-puiden ja -kantojen poistamisineen ja laidunnuksen puutteessa pitkäksi kasvaneiden ruohojen ja pensaiden kulottamisineen (ks. kuva 5; Heikkinen & Robbins 2007; Sayre 2001; 2002; 2005).

Karjatalouden poistamisesta tai vähentämisestä on seurannut kuitenkin yllättäviä ongelmia. Ensinnäkin karjatilat on jo lähtökohdaisesti perustettu vesilähteiden lähelle tai niihin on luotu ympäri-



Kuva 3. Pahoin kulunutta aidanvieruslaidunta ennen sadekautta 2006 (Hannu I. Heikkinen).



Kuva 4. Buenos Aires National Wildlife Refuge-suojelualan korkeaa ruohostoa (Hannu I. Heikkinen).

vuotinen vesivaranto, ja sama vesi on elinehto myös monelle, lais-säädännöllisesti suojellulle lajille. Karjatalouden poistussa poistuu siis myös iso osa ihmisten ylläpitämistä vesivarastoista, joita on siten luotava hallinnon toimesta uudelleen villieläinten tarpeisiin (ks. kuva 6). Paikallisesti vitsailtiinkin ympäristöhallinnon eräänlaisesta ”wildlife ranching” -taloudesta, ja tiettyjä yhtymäkohtia karjankasvatukseen voi nähdä esimerkiksi sonoranpeltoviiriäisen (*Colinus virginianus ridgwayi*) palauttamisyrytyksistä, jotka perustuivat voimaperäiseen tarhakasvatukseen. Lintukanta ei kuitenkaan ole yrityksistä huolimatta vakiintunut uudelleen, mistä on syytetty jatkuvaa karjataloutta, vaikka linnun luontaiset kannat elävät Meksikon vastaavasti laidunnetuilla alueilla. Erääksi syyksi linnun häviämiseen onkin esitetty sitä, että alun alkaen Arizonan kanta oli vain tilapäinen meksikolaisen kannan laajentuma. (Sayre 2002; Sheridan 2007.) Lisäksi Arizonassa käytiin vilkasta julkista keskustelua, muun muassa uutisissa, metsä- ja pensaspalojen runsastumisesta ja yhdeksi syyksi epäiltiin laidunnuksen vähenemisen jälkeen yleistyneitä paloherkkiä heinikoita ja pensaistoja (Sayre 2005). Käytännössä ylläpidon keskustelut ovat joka tapauksessa asettaneet Arizonan karjankasvattajat ja luonnonsuojelijat jo vuosien ajan periaatteelliseen ristiriitaan (Sheridan 2003; 2004). Tämä jo perinteeksi muodostunut vastakainasettelu ilmeni muun muassa niin, että eräs tilallinen kutsui minut rengiksi Meksikon rajavuorilla sijaitsevalle karjatilalle ja lupasi jopa hevosen tai mönkijän käyttööni, jotta näkisin, millaista karjatalous käytännössä on moniongelmaisella rajavyöhykkeellä. Vierailun edellytys kuitenkin oli, että tulisin vasta sadekauden jälkeen, jolloin laitumet ovat reheviä ja tilallinen välttyisi olettamiltaan luonnonsuojelijoiden syytöksiltä ylläpidon keskustelusta.

Karjataloutta jo lähtökohtaisesti rajoittamaan, vähentämään tai jopa poistamaan pyrkivä luonnonsuojelukeskustelu oli kuitenkin vuonna 2006 siirtynyt mielenkiintoiseen vaiheeseen. Pääsyy tähän oli kaupunkimaisen asutuksen nopea leviäminen taloudellisesti heikosti kannattavan karjatalouden kustannuksella. Maan kysynnän lisääntyminen oli muodostunut uhkaksi sekä monille villieläimille



Kuva 5. Buenos Aires suojelualuetta kulotuksen jälkeen (Hannu I. Heikkinen).



Kuva 6. Valkohäntäpeuroja arivacalaisen karjatilan laitumilla (Hannu I. Heikkinen).

että karjatalouden jatkumiselle, jotka molemmat ovat riippuvaisia yhtenäisistä, rakentamattomista maa-alueista. Myös osa luonnonsuojelijoista kommentoi, että laidunnuksen loppuminen muuttaisi luontoa taas kerran ja nykyisestä poikkeavaksi. Tätä pidettiin kielteisenä kehityksenä, koska luonto on jo ainakin osittain sopeutunut karjatalouteen ja sen maisemavaikutuksiin ovat myös ihmiset tottuneet (Brogden & Greenberg 2005, 41–50; Sayre 2002, 104–125; Sheridan 2003, 2004). Karjatalouden jatkumisen takaamisesta sosioekologisesti kestävällä pohjalla kehittyikin yhdistävä motivaatio karjatilallisten ja luonnonsuojelijoiden välille. Ajatusten vaihtamiseksi ja yhteensovittamiseksi perustettiin esimerkiksi Arizonan pyöreän pöydän -keskustelufoorumi vuonna 1997. Muutaman vuoden vastakkainasettelun jälkeen muodostettiin muun muassa järjestelmiä, joilla luonnonsuojelua rahoittavat organisaatiot saattoivat ostaa tai korvata karjatilojen potentiaalisia rakentamis- ja kehittämisoikeuksia. Näillä niin kutsutuilla *conservation easement* -sopimuksilla ja korvauksilla saatetaan rajoittaa myös karjatalouden tehostamista ja sitouttaa karjatilallisia laitumien kulottamisohjelmiin. Näin karjatilalliset saavat lisähyötyä maa-alueistaan ilman että he rakentaisivat tai myisivät rakentamisoikeutensa kiinteistönvälittäjille tai tehostaisivat karjataloutta voimakkaasti. Samalla järjestely takasi avoimien maastojen säilymisen luonnonsuojelullisiin tarpeisiin (Brogden & Greenberg 2005, 54–56; Sayre 2005; Sheridan 2007).

Kyseessä on siis klassinen win-win -asetelma, joka takaa esimerkiksi ekologisia käytäviä ja vesivarantoja eri lajeille ihmiset mukaan lukien. Vierailuni Buenos Aires -suojelualueella tutustutti minut myös uuteen, yllättävään karjatalouden kääntöpuoleen. Ensimmäinen suojelualueella kohtaamani nähtävyys oli nimittäin tucsonilaisen, laittomia siirtolaisia avustavan kansalaisjärjestön paikalle pystyttämä vesipiste. Vesipiste oli merkitty sinisellä lipulla yöaikaan rajan ylittävälle siirtolaisille, jotka hyödynsivät omana suoja-alueenaan tätä ekologista käytävää, joka nykyisin kattaa puolet matkasta Meksikon rajalta Tucsoniin.

Arizonan karjatalous osana yhdysvaltalaista nykypäivää

Tucsonissa olin jo tavannut aiemmin mainitsemani karjatilallisen, joka kertoi muun muassa, kuinka karjatilallisten työtä vaikeuttaa sekä laittomien siirtolaisten että huumesalakuultajien virta Meksikon rajan yli. Kulkijoiden jäljiltä esimerkiksi aidat on tarkistettava päivittäin. Toisaalta hän kertoi, että erityisesti 2000-luvulla enemmän ongelmia on aiheutunut tehostuneesta rajavartiointista: naudat pelkäävät rajavartioiden ja kansalliskaartin käyttämiä helikoptereita. Karjatilallisilla on ilmoittamisvelvollisuus tiloillaan tapahtuvasta laittomasta liikenteestä, mutta käytännössä rajamaan kirjoittamaton sääntö on, että kaikki pitävät huolta omista asioistaan. Esimerkiksi huumesalakuultajien kerrottiin kiertävän karjalaumat mahdollisuuksien mukaan, jotta *status quo* ei vaarannu. Toisaalta liikehtivät naudat voivat myös paljastaa yölliset puuhut.

Konkreettisesti törmäsin näihin ongelmiin Arivacassa. Olin tutuksi karjatilalla viikonloppuna, ja lauantaiaamuna lähdimme kiertämään tilan ympäröivää mahdollisten reikien varalta. Ensimmäiseksi tarkistimme portin, jonka isäntä oli tehnyt laittomille siirtolaisille, jotta he eivät särkisi aitaa yöllä kulkiessaan. Isännän vanha äiti asui tilaa yksin ja ihmettelin, eikö hän pelännyt yöllisiä liikkujia; hän ei kuitenkaan katsonut siirtolaisista aiheutuvan mitään henkilökohdasta vaaraa. Hän korosti heidän olevan pääasiassa tavallisia ihmisiä etsimässä parempaa tulevaisuutta perheelleen.

Otimme laidunkierrokselle mukaan suuret jätesäkit. Syykin selvisi pian. Laidunten läpi kulkeva joenpohja oli täynnä laittomien siirtolaisten taakseen jättämiä vaihtovaatteita, vesipulloja, ruokapakkauksia ja muovipusseja. Isäntä kertoi, että nämä jätteet ovat paitsi törkeän näköisiä myös vaarallisia etenkin naudoille ja muillekin tilalla viihtyvillä eläimillä. Isäntä ei pitänyt laitonta siirtolaisuutta sinänsä ongelmana, vaan pikemminkin tulijoiden laittoman aseman aiheuttamaa salakähmäisyyttä. Hän suunnittelikin kiinteiden jäteastioiden sijoittamista yöllisen kulkureitin varten.



Kuva 7. Aidanporthi. Pudonneessa kyltissä pyydettiin englanniksi ja espanjaksi sulkemaan portti, jos kulku on välttämätöntä (Hannu I. Heikkinen).

Aitaa kiertäessämme tarkistimme myös vesipisteen ja laskimme laitumella olevat naudat. Nautoja puuttui arviolta puolenkymmentä. Iltapäiväsiestan aikaan, jota pohjoiseurooppalaisena en koskaan oppinut viettämään, lähdin kiertämään loppuaitaa yksin ja samalla katselemaan, löytäisinkö puuttuvat eläimet. Pian kuulin rapinaa kuivuneen joenuoman pusikosta, jonne kaivauduin odottaen kohtaavani ainakin muutaman naudat. Yllätyksekseni löysin pensaiden juurelta kymmenen kauhusta jäykistynyttä miestä. Selvittyäni häkellyksestä näytin miehille hymyillen mukanani olevia hohtimia ja piikkilankakerää ja sanoin ”Seen any cows?” Miehet ilmeisesti ymmärsivät eleeni väärin ja säntäsivät aukealle laitumelle, jossa rajavartioiden helikopteri lähti lähes heti seuraamaan heitä. Myöhemmin kuulin isännältä, että rajavartioiden maayksikkö oli saanut siirtolaiset kiinni ja todennäköisesti palauttanut heidät takaisin Meksikoon. Hän

harmitteli asiaa, koska köyhät menettivät kaikki rajan ylitykseen uhraamansa säästöt mutta yrittäisivät kuitenkin pian uudelleen. Hänen mukaansa laitton siirtolaisuus tulee jatkumaan niin kauan kuin palkat Yhdysvalloissa ovat paremmat kuin Meksikossa ja tarjolla on töitä, joita yhdysvaltalaiset eivät halua tehdä. Isäntä totesi myös, että koko Arizonan talous on riippuvainen laittomista siirtolaisista, mukaan lukien karjatalous. Lähes kaikki ammattikarjapaimenet ja aidantekijät esimerkiksi ovat laittomasti tai laillisesti maahan tulleita latinoja.

Isäntä, joka toimi talonmiehenä monella harrastetilalla, kertoi että tilanomistajat lukuun ottamatta lähes kaikki eurooppalaislähtöiset ”karjapaimenet” ovat Kalifornian tai itäisten osavaltioiden varakasta väestöä, esimerkiksi lakimiehiä tai -naisia. He tulevat loma-aikoina *dude rancheille*, jotka ovat lähinnä ratsastusharrastustiloja, tai rancheteille, jotka ovat harrastekarjatilaja. Rancheteillä voi olla myös pieni määrä nautoja, jotka hoidetaan naapuruston toimivilla karjatiiloilla lomakausien ulkopuolella. Toisten perinne on siis toisille moderni harrastus, joskin samalla myös lisäansio perinteisen elämäntavan jatkajille ja siten osa perinteisen elämäntavan moderniteettiä. Toisaalta on hyvin kyseenalaista, voiko asetelma, jossa toisen elämäntapa on toisen harrastus, olla pitkällä tähtäimellä poliittisesti ja sosiokulttuurisesti kestävä. Vastaavan asetelman kyseenalaisti myös Tim Ingold vuonna 2008 Rovaniemellä Turismi työnä -seminaarissa Suomen Lapin matkailun mahdollisista tulevaisuuksista keskusteltaessa.

Oppia ikä kaikki

Pohjois-Suomea ja osin koko Pohjois-Euraasiaa leimaava perinteisen karjatalouden muoto on poronhoito. Se on tärkeä muun muassa alkuperäiskansojen, kuten saamelaiden ja nenetsien kulttuurille, mutta myös osa suomalaisten ja komien perinteistä elämäntapaa. Kuten Kaarina Lukinin artikkeli tässä teoksessa valottaa, nenetsien uskomusperinne, fyysinen elinpiiri ja maisemanhavaitseminen kyt-

keytyvät olennaisesti yhteen. Varsinkin Fennoskandiassa poronhoidon merkityksen muodostumiseen vaikuttaa paljon myös sen matkailua tukevat, valtakulttuurin silmissä eksoottiset kulttuuripiirteet. Poronhoidon julkisuuskuvaa värittävät myös pitkäaikaiset ristiriidat muiden maankäyttömuotojen kanssa. Simo Sarkki kirjoittaa tämän teoksen artikkelissaan poronhoidon ja metsätalouden välisistä suhteista ja siitä kuinka myös Suomessa luonnonsuojeluintressien, poronhoidon, ja matkailun välille on muodostunut yhteisiä rajapintoja. Tiina Suopajarven artikkeli puolestaan monipuolistaa yleisiksi muodostuneita vastakkainasetteluja tarkastelemalla, millaisia luontosuhteita ja luonnonsuojeluymmärrystä löytyy metsäammattilaisten kerronnasta.

Poronhoidon kuten myös Arizonan karjataloudenkin konfliktiterkkyiden voi katsoa lähtevän siitä, että ne ovat tyypillisiä eksten-siivisiä, laajoja hyödynnyksalueita vaativia ja suhteellisen vapaaseen laidunnukseen perustuvia karjatalouden muotoja. Historiallisesti poronhoitokonfliktit ovatkin liittyneet alun alkaen poronhoidon intensiiviselle maanviljelylle aiheuttamiin satovahinkoihin, mutta myös vapaan laidunnusoikeuden periaatteelliseen ristiriitaan muut poissulkevan maanomistuskäsityksen kanssa. Toisen maailmansodan jälkeen konfliktit erityisesti tehometsätalouden kanssa ovat olleet toistuvia, ja 1970-luvulta lähtien yhä enemmän palstatilaa ovat saaneet erilaisten luonnonsuojeluohjelmien, kansallispuistojen tai suurpetojen suojelun ja poronhoidon väliset ristiriidat (Heikkilä 2006; Heikkinen ym. 2010; Jokinen 2005; Kortessalmi 2008; Sarkki & Heikkinen 2010; Ruotsala 2002).

Suomen kotoperäiset poronhoitokeskustelut ja käytännön ongelmat eivät ole kuitenkaan ainutkertaisia, vaan samoja teemoja alueellisilla vaihteluilla voidaan löytää monista muista perinteisistä pastoraalisista kulttuurimuodoista (Beach & Stammler 2006; Robbins 2004). Tällaisilla konflikteilla on usein pitkä historia ja taipumus jumiutua tietynlaisiin kysymyksenasetteluihin ja ratkaisuvaihtoehtoihin. Tässä artikkelissa halusin tehdä katsauksen erityisesti Arizonan osavaltiota leimaavan, *rangeland ranching* -käsitteellä kutsutun

nautakarjatalouden tilaan ja siihen liittyviin ilmiöihin. Näitä ilmiöitä ovat muun muassa perinteikkyyteen ja muusta karjataloudesta poikkeavaan luonteeseen vetoava retoriikka, laaja hyödynnys matkailussa, mutta myös vapaasti laiduntavan karjatalouden karu arkitodellisuus osana yhdysvaltalaista nykypäivää valtavine elintasoeroineen. Näistä ilmiöistä koostuu arizonalaisen karjatalouden moderniteetti, perinteen eläminen osana nykyaikaa. Toisaalta, väitän että esimerkiksi Suomessa poronhoito elää vastaavaa omaa moderniteettiään, osana aikaa ja ajan ongelmia. Artikkelillani haluan myös avata kotoperäisiä keskusteluitamme uusista keinoista, joilla eri tavoin lukkiutuneita asetelmia voisi lähteä purkamaan.

Erityisen mielenkiintoista Arizonassa, samoin kuin Suomessa, on lähiruoka-ajattelun nousu haastamaan tehotuotanto sidonnaista pikaruokakulttuuria. Toisaalta leimallista on myös jo perinteeksi muodostuneen ylläpidon keskustelun ja sitä seuranneen karjatalouden vähentämisvaatimuksen rinnalle noussut tarve tukea ja taata sosio-ekologisesti kestävästä karjatalouden jatkuvuus. Arizonassa tähän oli syynä muun muassa ihmisten perinteiseksi kokeman arizonalaisen maalaismaiseman ylläpitäminen, metsä- tai pikemminkin pensas- ja ruohopalojen ennaltaehkäisy sekä omaleimaisen ja paikallista identiteettiä tukevan kulttuurihistorian säilyttäminen. Mielenkiintoista oli myös luonnonsuojelutahojen herääminen havaitsemaan, kuinka monet suojeltaviksi arvotetut eliölajit ovat riippuvaisia karjatalouden jatkumisesta muun muassa ihmisten ylläpitämien vesivarojen takia, vaikka lähtökohtaisesti ihminen onkin heikentänyt ja muuttanut alueen vesitaloutta huomattavasti. Villi luonto elää joka tapauksessa tässä ja nyt rinnan sitä todellisuutta, samaa moderniteettiä, jonka ihmiset ovat pitkälle muovanneet. Vastaava keskustelu meillä liittyy Euroopan unionin ajamiin maanviljelysidonnaisten perinnebiotooppien ja kulttuurimaisemien suojeluohjelmiin. Poronhoitoon liittyen tämän tyyppinen suojelukeskustelu ei ole juuri levinnyt (Jokinen 2005), vaikka esimerkiksi monen pohjoisen suojeltavan lajin kuten suden, ilveksen ja maakotkan ravintoketjussa poroilla on keskeinen sija (Norberg ym. 2010). Arizonan *conservation easement* -tyyppi-

sessä järjestelmässä luonnonsuojelullisen tavoitteen saavuttamisen vaatimat potentiaalisetkin taloudelliset menetykset korvattaisiin. Samalla voitaisiin sitouttaa karjankasvattajat toteuttamaan itse myös luonnonsuojelullisia tavoitteita edesauttavia toimia, kuten Arizonassa pensastojen kulottamista (Sayre 2005; Sheridan 2007).

Leimaa-antavaa Arizonan pyöreän pöydän-keskusteluille oli, että rakentamispaineet maaseudulla ovat korkeat, ja karjatalouden heikon taloudellisen kannattavuuden takia iso osa karjatiloilta on luopumisrajalla. Houkutus rakentaa esimerkiksi lomakiinteistöjä entisten karjatilojen maille on suuri. Sama ilmiö toistuu myös meillä Pohjois-Suomessa, joskin yksityismaiden osuus on vähäinen ja rakentamispaine kohdistuu lähinnä valtionmaihin. Viime aikoina keskustelu Suomessa on ollut vilkasta esimerkiksi Pallashotellin laajentamisesta, ja sitä kautta Pallas-Yllästunturi kansallispuiston tehostuvasta matkailukäytöstä (Pallashotellin laajennus 2010). Tässä keskustelussa poronhoito on ainakin julkisesta keskustelusta helposti unohtuva maankäyttömuoto. Mielenkiintoista onkin miettiä, millaiseksi tilanne meillä voisi muuttua, jos poronhoitajille säädettäisiin selkeämmät, esimerkiksi vuokraoikeuksiin rinnastuvat oikeudet valtionmaiden käyttöön. Arizonassa vastaavaa keskustelua käytiin lähinnä osavaltion ja liittovaltion maista. Keskustelu ei kuitenkaan ollut yhtä epämääräistä ja valtiollisten toimijoiden hallitsemaa kuin Suomessa, koska karjatilallisilla oli turvanaan pitkäaikaiset vuokrasopimukset laidunalueisiin. Toisaalta päivän polttava ongelma oli, etteivät liittovaltio ja osavaltio enää antaneet maita vuokralle rakentamispotentiaalia omaavilta alueilta kovin herkästi.

Sen sijaan Meksikon rajan tilannetta ei voi verrata Suomen rajaongelmiin kuin potentiaalisesti. ”Laittomat rajanylittäjät” ovat ainakin Pohjois-Suomessa lähinnä villieläimiä ja poroja. Vuosina 2009–2010 Arizona ylitti suomalaisenkin uutiskynnyksen uuden, hyvin siirtolaisvastaisen lainsäädäntönsä takia, jota pidetään jopa Yhdysvaltain perustuslain vastaisena. Keskustelua on herättänyt myös eteläisten osavaltioiden taloudellinen riippuvuus sekä laillisesta että laittomasta siirtolaisuudesta (Maunula 2010). Arizonassa huomiota kannattaisi

kiinnittää myös siihen, kuinka riippuvainen paikallinen karjatalous on maahanmuuttajien tarjoamasta työvoimasta ja että karjatalous on edelleen yksi tärkeimmistä osatekijöistä osavaltion alueellisessa ja kulttuurisessa identiteetissä ja varmasti tärkeä vetovoimatekijä myös taloutta piristävälle matkailulle.

Vaikka lännenelokuissa ja populaarikulttuurissa rakennettu kuva karjataloudesta on eräänlainen myytti, tämä myytti on ehkä tärkein lähtökohta kulttuurisen jatkumon säilymiselle tämän päivän Arizonassa. Näin on myös Suomen poronhoidossa. Arizonassa karjatilallisena ja Pohjois-Suomessa poronhoitajana toimiminen koetaan merkityksellisinä elinkeinoina ja molemmat ovat paikallisesti arvostettuja ja mielekkäitä elämäntapoja. Samoin kuin meillä monet poronhoitajat, useat Arizonan karjatilalliset keräävät tuloja mitä moninaisimmista lähteistä pitääkseen yllä elämäntapaansa ja kotitilaansa. Se on tapa elää perinteen moderniteettia. Taloudellinen tuotto on osa karjatalouslogiikkaa, mutta vain osa sitä. Kulttuurisista representaatioista kumpuaa elämäntavalle kulttuurista merkitystä, jolla identiteettiä ja omaa olemassaolon oikeutta perustellaan (Taylor 1995). Sekä Suomen poronhoidon että Arizonan karjatalouden kulttuurinen kestävyys ylittää taloudellisen kannattavuuden nykyiset ahtaat rajat. Arvoitus kuitenkin on, miten pitkälle tämä kulttuurinen merkitsevyys pystyy vastustamaan taloudellisten reunaehtojen karua arkea. Yhtä vähän kuin luonto ja ihminen voivat elää toisistaan riippumattomia todellisuuksiaan, on olemassa nykyajattomia perinteitä, jotka voisivat elää irrallaan niitä ympäröivästä tapahtumien virrasta.

Lähteet

Arizona common ground roundtable 2010. Notices from the Udall Center for Studies in Public Policy at the University of Arizona. Number 10, July 2000. [www-dokumentti]
<<http://udallcenter.arizona.edu/update/pdfs/update10.pdf>>
(luettu 3.5.2010).

- Arizona Rangelands 2010. Resources for Rangelands and Rangelands Management. [www-dokumentti] <<http://rangelandswest.arid.arizona.edu/rangelandswest/az/>> (luettu 30.4.2010).
- Beach, H. & F. Stammer 2006. Human Animal Relations in Pastoralism. Teoksessa Florian Stammer & Hugh Beach (toim.): *Humans and Reindeer on the move: Nomadic peoples*. Special Issue. *Berghahn Journals* (NS) 10(2), 6–30.
- Bennett, J. W. 2005 [1976]. *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*. New York: Pergamon Press.
- Bisbee Deportation 1917. A University of Arizona Web Exhibit. [www-dokumentti]. <<http://www.library.arizona.edu/exhibits/bisbee/>> (luettu 23.0.2010).
- Brogden, M. J. & J. B. Greenberg 2005. The Fight for the West: A Political Ecology of Land-Use Conflicts in Arizona. Teoksessa Susan Paulson & Lisa Gezon: *Political ecology across Spaces, Scales, and Social Groups*. New Brunswick, Rutgers University Press, 41–60.
- Buenos Aires National Wildlife Refuge. [www-dokumentti] <<http://www.fws.gov/southwest/refuges/arizona/buenosaires/>> (luettu 30.4.2010).
- Collins, B. 2010. Introduction to Arizona's Cultural History. State Historic Preservation Office. [www-dokumentti] <<http://azstateparks.com/SHPO/history.html>> (luettu 22.9.2010).
- Feedlots of USA 2009. Manufactured Landscapes. Saturday, January 17, 2009. [www-dokumentti] <<http://pcgladiator.blogspot.com/2009/01/feedlots-of-usa.html>> (luettu 21.9.2010).
- Free Baja Arizona. [www-dokumentti] <<http://www.bandersnatch.com/bajaz.htm>> (luettu 30.4.2010).
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Heikkilä, L. 2006. *Reindeer Talk. Sami Reindeer Herding and Nature Management*. Väitöskirja. Lapin yliopisto.
- Heikkinen, H. 2002. *Sopeutumisen mallit – Poronhoidon adaptaatio jälkiteolliseen toimintaympäristöön Suomen läntisellä poronhoitoalueella 1980–2000*. Väitöskirja. Oulun yliopisto. SKS. Hakapaino.
- Heikkinen, H. 2006. Neo-entrepreneurship as an Adaptation Model of Reindeer Herding in Finland. Teoksessa: Florian Stammer & Hugh Beach (toim.): *Humans and Reindeer on the move: Nomadic peoples*. Special Issue. *Berghahn Journals* (NS) 10:2, 187–208.
- Heikkinen, H. & P. Robbins 2007. Political Ecology: A Context-Sensitive Approach to Engage Complex Human-Environment Relations. Taideai-neiden ja antropologian laitos. Oulun yliopisto. *Northern Anthropology* 4, 1–44.

- Heikkinen, H. I., S. Lakomäki & J. Baldrige 2007. The Dimensions of Sustainability and the Neo-Entrepreneurial Adaptation Strategies in Reindeer Herding in Finland. *The Journal of Ecological Anthropology* 11, 25–42.
- Heikkinen, H. I., S. Sarkki, M. Jokinen & D. E. Fornander 2010. Global Area Conservation Ideals versus the Local Realities of Reindeer Herding in Northernmost Finland. *International Journal of Business and Globalisation* 4:2, 110–130.
- Ingold, T. 1988. *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge University Press.
- Jokinen, M. (toim.) 2005. *Poronhoidon ja suojelun vaikutukset Mallan luonnonpuistossa*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 941. Kolari: METLA.
- Jokinen, M. (toim.) 2002. *Erämaata etsimässä. Kirjoituskilpailu Lapin luonnonkäytöstä*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 867.
- Kortesalmi, J. J. 2008. *Poronhoidon synty ja kehitys Suomessa*. Helsinki: SKS
- Latour, B. 2006 [1991]. *Emme ole koskaan olleet moderneja*. (Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique.) Suomentanut Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino.
- Maunula, M. 2010. Siirtolaislaki: Arizonan opetukset. *Suomen kuvalehti* 25.4.2010.
- Norberg, H., I. Kojola & S. Härkönen 2010. *Petovahinkojen tunnistamisopas*. Metsästäjäin keskusjärjestö.
- Naskali, A. 2002. "The Great New Wilderness Debate" – erämaa-ajatuksesta villiyden korostamiseen. Teoksessa: Jarkko Saarinen (toim.): *Erämaapolitiikka: pohjoiset erämaat arjen, hallinnan ja tutkimuksen kohteena*. Metsäntutkimuslaitoksen tiedonantoja 827: 87–120.
- Pallashotellin laajennus etenee vastustuksesta huolimatta 2010. Yle Kotimaa 23.2.2010. [www.dokumentti] <http://yle.fi/uutiset/teksti/kotimaa/2010/02/pallashotellin_laajennus_etenee_vastustuksesta_huolimatta_1475052.html> (luettu 3.5.2010).
- Questions and Answers about Ranching in Arizona 2010. [www.dokumentti] <<http://rangelandswest.arid.arizona.edu/rangelandswest/preparedatadescription.rlw?dataId=1372>> (luettu 30.4.2010).
- Robbins, P. 2004. *Political Ecology: A Critical Introduction*. New York: Blackwell.
- Ruotsala, H. 2002. *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa 1930–1995*.

- Väitöskirja. Kansatieteellinen Arkisto 49. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Russell G., G. Ruyle & R. Rice (toim.) 2002. *Arizona Ranchers' Management Guide*. Tucson: University of Arizona.
- Ruyle, G., L. Smith & P. Ogdan 2002 [1996]. Strategies for Managing Grazing Allotments on Public Lands. Teoksessa Russell Gum, George Ruyle & Richard Rice (toim.): *Arizona Ranchers' Management Guide*. Tucson: University of Arizona.
- Sarkki, S. & H. I. Heikkinen 2010. Social Movements' Pressure Strategies During Forest Disputes in Finland. *The Journal of Natural Resources Policy Research* 2:3, 281–296.
- Sayre, N. 2001. *The New Ranch Handbook: A Guide to Restoring Western Rangelands*. Santa Fe: The Quivira Coalition.
- Sayre, N. 2002. *Ranching, Endangered Species, and Urbanization in the Southwest: Species of Capital*. Tucson: University of Arizona Press.
- Sayre, N. 2005. *Working Wilderness: the Malpai Borderlands Group and the Future of the Western Range*. Tucson: Rio Nuevo Press.
- Schwartz, L. 2006. Farmers Markets: Growing Community Around Local Food and Conservation Issues. [www-dokumentti] <http://tolweb.org/treehouses/?treehouse_id=4272> (luettu 3.5.2010).
- Sheridan, T. E. 2001. Cows, Condos, and the Contested Commons: The Political Ecology of Ranching on the Arizona-Sonora Borderlands. *Human Organisation* 60:2, 141–152.
- Sheridan, T. E. 2003. Grabbling with the New West's Dynamic Political Ecology. *Anthropology News*. March 2003.
- Sheridan, T. E. 2004. Conservation, Community and the American West. *Anthropology News*. December 2004.
- Sheridan, T. E. 2007. Embattled Ranchers, Endangered Species, and Urban Sprawl: The Political Ecology of the New American West. *Annual Review of Anthropology* 36: 121–138.
- Taylor, C. 1995 [1992]. *Autenttisuuden etiikka*. (The Ethics of Authenticity.) Suomentanut Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- U.S. Census Bureau 2010. Arizona, Tucson city. [www-dokumentti] <<http://quickfacts.census.gov/qfd/states/04000.html>> (luettu 30.4.2010).

Osallistavaa vai ulossulkevaa suojelua? Viljelijöiden asema ja toimijuus Dereman suojelualueen perustamisessa Koillis-Tansaniassa

Heini Vihemäki

Johdanto

Viimeisen 15–20 vuoden aikana yhteisöjen hallinnassa olevien metsien ala on kasvanut Tansaniassa (Blomley & Ramadhani 2007), kuten monessa muussakin 'kehitysmaassa' (Sunderlin ym. 2005). Tansanian metsäpolitiikkaa on viime vuosina leimannut hallinnon hajauttaminen ja siihen kytkeytyvä tavoite lisätä kansalaisten osallistumista metsien hallintaan. Toisaalta, biodiversiteetin eli luonnon monimuotoisuuden suojeluun ensisijaisesti tähtäävillä alueilla yhteisöpohjainen hallinta ei ole toistaiseksi levinnyt kovin laajalle. Paikallisten ihmisten tai yhteisöjen osallistamista ja osallistumista suojelualueiden suunnitteluun ja hallintaan pidetään silti virallisesti tärkeänä kansallisessa luonnonvarapolitiikassa, samoin kuin monessa muussakin Afrikan maassa (vrt. Kallisen ja Peltolan artikkelit tässä teoksessa).

Ihmisten osallistumisella suojelualueiden hallintaan sekä suojelusta saatavien hyötyjen jaolla nähdään usein olevan positiivinen vaikutus ihmisten suhtautumiseen monimuotoisuuden suojeluun ja suojelualueisiin (mm. Barrow & Murphree 2001; Brockington 2004). Suojelualueiden hallintaa Tansaniassa tutkinut Daniel Brockington (2004, 412–413) esittääkin, että suojelualuekeskustelun eri osapuolet ovat hyväksyneet oletuksen paikallisen kannatuksen välttämättömyydestä suojelualueiden säilymisen edellytyksenä.

Suojelualueiden politiikan, mallien, ja käytäntöjen muutoksen suhde ei kuitenkaan ole suoraviivainen. Muutosten taustalla vaikuttaa monenlaisia toimijoita, pyrkimyksiä ja oletuksia, jotka kilpailevat keskenään. Osallistavalla suojelulla viitataan tässä erilaisiin lähestymistapoihin tai malleihin, joissa yhteisöille tai tietyille ryhmälle annetaan joko osittainen tai kokonaan vastuu ja päätösvalta suojelualan hallinnasta sekä pääsy siitä saataviin rahallisiin tai muihin hyötyihin. Jossain malleissa, joita kutsutaan yhteisöpohjaiseksi suojeluksi (engl. *community-based conservation*), oletetuille tai reaalisille yhteisöille voidaan periaatteessa antaa jopa täysi kontrollivastuu ja oikeudet päättää tietystä alueesta tai resurssien käytöstä. Yhdistetyt kehitys- ja suojeluhankkeet (*Integrated Conservation and Development Project*, ICDP), edustavat mallia, jossa paikallisten ihmisten oletetaan hyötyvän suojelua tukevista kehityshankkeista tai muista toimista esimerkiksi ekoturismin kautta (Barrow & Murphree 2001; Newmark & Hough 2000).

Osallistavaa suojelua ajavien hankkeiden taustalla tai ohella saattaa myös edelleen vaikuttaa aikaisempien lähestymistapojen piirteitä, kuten Neumann (1997) esittää ICDP-hankkeiden yhteydessä Itä-Afrikassa. Ne voivat heijastua suojelualan viranomaisten tai suojelua toteuttavien organisaatioiden toimintaan suhteessa paikallisiin asukkaisiin, ja päinvastoin. Ulossulkeva suojelu, josta Brockington (2004) käyttää termiä *'fortress conservation'* ja sen piirteet näyttävät elävän edelleen sekä suojelualueiden hallinnan politiikassa että käytännössä, osallistamisen rinnalla. Koska muutokset suojelualueiden

hallinnassa eivät tapahdu mutkattomasti ja konteksti vaikuttaa merkittävästi suojeluinterventioiden tuloksiin (esim. Holmes 2007, 190), voivat seuraukset olla ennalta-arvaamattomia sekä ympäristöllisesti että sosiaalisesti.

Tässä luvussa tarkastelen luonnon monimuotoisuuden suojelun valtavirran ajattelussa ja Tansanian metsäpolitiikassa tapahtuneen diskursiivisen muutoksen suhdetta suojelun käytäntöihin Dereman suojelukäytävän perustamiseen liittyvän tapaustutkimuksen¹ kautta. Tutkimusalue sijoittuu Itä-Usambaran vuoristoon, Koillis-Tansaniaan, joka on osa lajistoltaan rikasta ja suojelullisesti merkittävää *Eastern Arc* vuoriketjua (Burgess ym. 2007). Dereman käytävän rajauksessa ihmisasutus jätettiin alueen rajojen ulkopuolella, ja ainoastaan viljelymaita ja viljelemättömiä alueita otettiin suojelun piiriin. Tutkimuksen tavoitteena on valottaa sitä, missä määrin käytävän perustamisessa sovellettu lähestymistapa, joka sisälsi osallistavia elementtejä, mahdollisti suojelualueen lähiympäristön asukkaiden osallistumisen käytävän suunnitteluun ja siihen liittyvään päätöksentekoon, ja millaisia toimintatapoja paikalliset asukkaat sovelsivat suhteessa suojeluinterventioon, ja miksi. Tavoitteenani on myös arvioida, onko lähestymistapa onnistunut edistämään suojelun hyväksyttävyyttä alueen asukkaiden parissa. Tarkastelen alla seuraavia kysymyksiä: Mitä osallistaminen tarkoitti käytännössä ja mitä sillä tavoiteltiin? Avasiko se paikalliselle asukkaille mahdollisuuksia vaikuttaa suojelualueiden suunnitteluun ja hallintaan, miten ja kenelle? Mitkä kontekstiin ja suojeluhankkeeseen itseensä liittyvät tekijät keskeisesti rajoittivat tai heikensivät paikallisten asukkaiden mahdollisuuksia vaikuttaa suojelualueetta koskevaan päätöksentekoon?

¹ Tutkimusaineisto on kerätty pääosin väitöskirjatutkimukseeni liittyen, yksilö- ja ryhmähaastattelujen ja osallistuvan havainnoinnin menetelmin metsien hallintaan osallistuvissa organisaatioissa ja IBC Msasan kylässä, joka on yksi viidestä suojelualueen vaikutusalueella olevasta kylästä (ks. Vihemäki 2009). Viittaan myös yhteisartikkeliin Salla Rantalan kanssa (Rantala & Vihemäki 2011), ja olen kiitollinen hänen osuudestaan.



Kuva 1. Tutkimusavustaja Halima ja pienviljelijä Geoffrey kaardemummakasvien alla Deremassa (Heini Vihemäki).

Tutkimusalue ja maankäytön historia Deremassa

Itä-USambara, jossa Dereman metsäinen suojelukäytävä (*corridor*) sijaitsee, on lajistoltaan ainutlaatuinen maisemamosaiikki, johtuen muun muassa alueen ilmastosta, geologiasta, maankäytön historiasta ja Intian valtameren läheisyydestä. Endemisten eli kotoperäisten lajien määrä on erityisen korkea (Burgess ym. 2007). Luonnon monimuotoisuuden suojele onkin pitkään ollut keskeinen tavoite

monille alueella toimiville järjestöille ja se painottuu myös valtion virallisessa metsä- ja luonnonvarapolitiikassa. Läheisen Tangan kaupungin noin 220 000 asukasta, teollisuus- ja muut yritykset lukeutuvat myös hyödynsaajien joukkoon, sillä alue on tärkeä vedenaluma-alue (Reyes ym. 2005).

Itä-Usambaran ja Dereman kylien asukkaat edustavat useita etnisiä ryhmiä, eivätkä ryhmien väliset rajat ole selkeitä. Ryhmien väliset avioliitot ovat melko yleisiä, ja lähes kaikki puhuvat suahilia. Monet nykyisistä asukkaista tai heidän vanhemmistaan ovat muuttaneet alueelle teeviljelmien tarjoamien työmahdollisuuksien tai viljelymaan vuoksi 1900-luvun jälkipuolella. Yksi alueella pisimpään asuneita ja kooltaan suurin ryhmä on *Washambaa*, josta englannissa käytetään nimitystä Shambaa tai Sambaa. Itä-Usambaralla asuu myös useita Zigua-, Bondei- ja Pare- ryhmien sekä joidenkin muiden ryhmien edustajia. Kahdessa IBC Msasan alakylässä, jossa tein kenttätutkimusta, yli 80 prosenttia ihmisistä samaistui Sambaa- ryhmään (kotitaloustutkimus 2005).

Valtaosa alueen asukkaista on pienviljelijöitä, jotka saavat toimeentulonsa lähinnä ruoka- ja rahakasvien viljelystä ja karjankasvatuksesta, jotkut myös teenpoiminnasta tai muista satunnaisista töistä. Tärkeitä alueella viljeltäviä rahakasveja ovat maustekasvit kuten kardemumma, neilikka ja kaneli. Erityisesti puiden latvuksen alla kasvatettava kardemumma on ollut keskeinen rahakasvi ja tulonlähde Dereman alueen viljelijöille.

Maanomistajuus Dereman alueen kylissä perustuu pitkälti niin sanottuihin perinteisiin oikeuksiin (*customary rights*), eli yksinkertaistettuna siihen, että tietty alue on ollut perheen tai suvun käytössä tai hallinnassa tarpeeksi kauan. Tämä ei edellytä useiden sukupolvien yli ulottuvaa asumisen ja viljelyn perinnettä, johtuen Itä-Usambaran asutus- ja maankäyttöhistoriasta. Viljelijät katsovat kuitenkin yleensä omistavansa viljelymaansa. Naisilla on Itä-Usambaralla, kuten muuallakin Tansaniassa, tyypillisesti heikommat oikeudet maahan kuin miehillä. Avioituessaan naiset usein menettävät oikeudet oman sukunsa maahan, ja siirtyvät viljelemään aviomiehensä maata.

Aviomiehen kuollessa maan usein perivät miespuoliset jälkeläiset tai miehen sukulaiset. Joissakin tapauksissa leski voi kuitenkin periä maata tai siirtyä takaisin viljelemään oman sukunsa maata. (Rantala ym. 2011; Rantala & Lyimo 2011; Woodcock 2002.)

Maanomistuksen historia, ja maa-alueiden muodostuminen, alueella on varsin monisyinen. Valtaosan 1800-lukua Usambaran vuoria hallitsi Sambaiden parissa valtaan noussut Kilindien hallitsijasuku, jonka kuninkaan katsottiin hallitsevan kaikkea maata. Alaisilla oli viljelysmaita, joista he maksoivat veroa kuninkaalle (Feirman 2002, Woodcock 2002). Dereman alueen asutushistoriaa ei ole tarkkaan dokumentoitu, mutta ainakin nykyisen Makanyan kylän lähi-alueella oli ilmeisesti hajanaista asutusta 1900-luvun alussa. Plantaasiyritykset ottivat suuren osan Itä-Usambaran aluetta hallintaansa siirtomaavallan aikana. Siirtomaa-ajan loppupuolella, 1940- ja 1950-luvuilla, metsiä raivattiin kaupallisten teeviljelmien perustamiseksi, ja teeviljelmät ovat edelleen tyypillinen osa maisemaa Itä-Usambaran ylemmillä rinteillä. Nykyinen Dereman suojelukäytävä ja sitä ympäröivät alueet kuuluivat todennäköisesti Dereman teeyhtiölle, jolla oli yli 11 000 hehtaaria maata ja metsää hallinnassaan 1930-luvulla (Iversen 1991, 64). Noin kolmas osa yhtiön alueesta oli rajattu suojeluun.

Itsenäistymisen (1961) jälkeen kylätason johtajat antoivat aiemmin teefirmoille kuulunutta maata Itä-Usambaralle muuttaneille tulo- ja eläkeläisille, jotka aloittivat kardemumman viljelyyn, joskin toiminnan laillisuudesta on esitetty epäilyjä (Hamilton & Mwashu, 1989, 46). Vuoden 1967 maalaki mahdollisti valtion virkamiehille jakaa käyttämätöntä maata (*public land*) ihmisille. Tämän muutoksen kautta myös osa IBC Msasan asukkaista sai maata haltuunsa.

IBC Msasan kylä rekisteröitiin kyläistämispolitiikan aikana 1970-luvulla, kun maaseudun asutusta keskitettiin ja ihmisiä pakkosiirrettiin paikoin uusille alueille maatalouden tehostamisen ja kehityksen nimissä. Kylä sai nimensä IBC-yhtiön mukaan, jolla oli tuolloin saha kylän alueella, ja joka hankki puuta raaka-aineeksi läheisistä metsis-

tä.² Ainakin 1960-lvulla alueella tehtiin jo koneellisia, valikoivia hakkuita. Ennen kuin hakkuutoiminta loppui, jotkut asukkaista istuttivat kardemummakasveja hakkuiden osin avaamaan metsään 'salaä', varmistaakseen oikeudet maahan (Andrua 1995; ryhmähaastattelu, lokakuu 2003 ja maatalousneuvojan haastattelu, huhtikuu 2005, IBC Msasa). Maan ostaminen ja myyminen on ollut pitkään tyypillistä Itä-Usambaran kylissä (Kessy 1998), kuten myös IBC Msasan asukkaiden parissa. Tansaniassa oikeus maahan ei kuitenkaan ole kaikenkattava, sillä valtion edustajilla on mahdollisuus tarvittaessa ottaa maata yleisesti hyödyttävään käyttöön, kuten suojeluun. Periaatteen mukaan tämä tulee tapahtua konsultaation kautta ja korvauksia vastaan.

Viime vuosikymmenien aikana viljelyn intensiteetti on kasvanut Itä-Usambaralla, väestönkasvun, taloudellis-poliittisten muutosten ja pienenevän viljelysalan myötä. Myös kaupallisten viljelmien perustaminen ja metsien suojelu, joka on sulkenut suuren osan metsäistä maata pois viljelykäytöstä, on määrittänyt maankäyttöä. 1990-luvulla Itä-Usambaran alueesta arvioitiin olevan metsää noin puolet (45 000 hehtaaria, mukaan lukien viljelymetsät ja 'ei-luonnontilaiset' metsät) ja viljelysmaata yli 45 prosenttia, sisältäen pienviljelyn ja kaupalliset viljelmät (Johansson ja Sandy 1996). Luonnontilaisten metsien pinta-ala on uusien arvioiden perusteella pienentynyt voimakkaasti 1970-luvulta (Forestry and Beekeeping Division 2006), ja erityisesti vuosien 2000 ja 2006 välillä (Hall 2009).

Suojelun paikalliset ja kansainväliset juuret

Metsäkato ja siihen liittyvät ympäristömuutokset ovat motivoineet viranomaisia kuten Tansanian metsäosastoa (*Forestry and Beekeeping Division*, FBD), suojeluhankkeita ja kansallisia ja kansainvälisiä järjestöjä toimimaan alueella. Metsien suojelua pidetään sinänsä tär-

² Vuonna 1971 toinen metsäyhtiö, nimeltään Sikhi Sawmills, osti IBC-yhtiön (FINNIDA 1988).



Kuva 2. Luonto-opas Abduel Kajiru IBC Msasan kylän edustalla (Heini Vihemäki).

keänä paikallisten asukkaiden parissakin. Uskomukselle metsien tärkeydestä on useita historiallisia perinteitä, joista osa juontuu aikaan ennen islamin ja kristinuskon merkityksen nousua alueella (Kessy 1998; Woodcock 2002). Usambaralla pitkään asuneilla ryhmillä on ollut perinteisesti suojeltuja pienialaisia metsiä, niin kutsuttuja rituaali- ja klaanimetsiä (Woodcock 2002), kuten eräillä muillakin ryhmillä nykyisen Tansanian alueella (Ylhäisi 2006). Kyseisen 'perinteisen suojelun' taustalla oleva maailmankuva on kuitenkin poikennut nykyisin vallalla olevasta biodiversiteetin suojelueetoksesta, joka perustuu pitkälti luonnon ja kulttuurin erottamiselle (ks. Kallisen artikkeli tässä teoksessa).

Kilindien johtajat suorittivat rituaalimetsissä uhrauksia, joiden tarkoituksena oli turvata sateet (Woodcock 2002) ja siten maanviljelystä toimeentulonsa saavien asukkaiden toimeentulo. Sambailla oli myös tyypillisesti pienialaisia metsiä asumusten lähellä, voimakkaiden sateentekolääkkeiden säilytystä ja vaarallisina pidettyjen

vainajien hautaamista varten (Feirman 2002). Usambaran ympäristöhistoriaa tutkineen Christopher Conten (2004) mukaan aiemmin karjaa ylängöillä kasvattaneelle Mbugu-ryhmälle metsät taas tarjosivat suojapaikan, jossa he saattoivat elää ilman alankoja vaivaavia sairauksia, kuten malariaa. Mbuguilla oli myös omia metsissä tapahtuvia initiaatorituaaleja. Ihmisten suhde luonnonympäristöön ei siten pelkistynyt sen merkitykseen ruoan- tai veden lähteenä, vaan sitä koskevat merkitykset limittyivät alueen kulttuureissa (vrt. Kallisen artikkeli tässä teoksessa).

Nykyisin enemmistö Itä-Usambaran asukkaista on kristittyjä tai muslimeja. Uskonnolliset ja muut yhteiskunnalliset muutokset ovat aiheuttaneet sen, että kyseiset uskomukset ja rituaalit liittyen metsiin ovat menettäneet merkitystä, vaikkakaan eivät täysin kadonneet. Gerezan kylässä asuvan, arviolta yli 60-vuotiaan, miehen kertoman mukaan hänen nuoruudessaan jotkut heistä kiipesivät vuorelle uhraamaan kanoja ja vuohia sateentekoa varten, ja kun he olivat palamassa takaisin kotiin, sadepilviä muodostui vuorten ylle. Hän kuitenkin totesi että itsenäistymisen jälkeen kukaan ei enää välittänyt kyseisistä perinteistä (haastattelu, 13.10.2003, Gereza).

Monille Itä-Usambaran kylien nykyisistä asukkaista metsät näyttävät jollain tapaa pelottavina tai vaarallisina paikkoina. Tämä johtunee sekä siirtoma-aikaisesta ulossulkevasta metsäpolitiikasta sekä perinteisistä uskomuksista. Toisaalta metsien suojeluun suhtaudutaan hyvinkin positiivisesti. Monet uskovat, että metsien olemassaolo turvaa sateet ja vedensaannin, ja että sillä on positiivista vaikutusta ilmastoon. Osin ajatus metsien tärkeydestä vesitaloudelle juontunee siirtomaakauden tutkimuksesta ja metsien suojelupolitiikasta (Iversen 1991), ja viime vuosikymmenten suojeluinterventioista, jotka ovat tehneet ympäristökasvatusta tai -valistusta monessa kylässä. Näkemykselle metsien tärkeydestä saattaa olla myös varhaisemmista uskomuksista ja käytännöistä kumpuavia syitä, tosin ihmiset eivät yleensä viittaa niihin eksplisiittisesti. Myös asukkaiden omat, tai heidän sukulaistensa tai tuttaviansa kokemukset metsien häviämisen negatiivisista vaikutuksista vesitalouteen sekä Itä- että

Länsi-Usambaralla ovat osaltaan vaikuttaneet kyseiseen käsitykseen (Kessy 1998, 144). Viime vuosien aikana monet suoje luorganisaatiot ja metsäviranomaiset ovat olleet enemmän huolissaan metsien luonnon monimuotoisuuden ja vesien valuma-alueiden suojelusta kuin niiden mahdollisista vaikutuksista säätötilaan ja ilmastoon.³

Osallistavaa metsiensuojelun lähestymistapaa on Itä-Usambaralla kokeiltu ja pyritty kehittämään 1980-luvulta alkaen, tosin hankkeiden lähestymistavoissa ja painotuksissa on tapahtunut muutoksia. Jotkut ovat olleet ICDP-hankkeita, tavoitteenaan yhtä aikaa parantaa paikallisten ihmisten toimeentuloa ja edistää suojelua. Monet hankkeet ovat 1990-luvulta asti myös tukeneet metsien yhteishallintaa ja yhteisöpohjaista metsien hallintaa. Yhteisöpohjaisessa hallinnassa kylät tai tietyt ryhmät voivat saada omistusoikeutta läheisesti muistuttavat oikeuden maahan ja resursseihin ja hyödyntää metsiä säädellysti. Yhteishallintaa taas on tyypillisesti ajettu monimuotoisuuden suojelun kannalta arvokkaimpina määrittelyillä alueilla, kuten vuonna 1997 perustetussa Amanin luonnonpuistossa. Paikalliset ihmiset saavat tässä mallissa rajatut oikeudet tiettyihin metsän tuotteisiin ja heidät veloitetaan auttamaan metsien suojelussa tiettyjä korvauksia vastaan.

Yksi keskeinen hanke, jossa osallistavaa metsien suojelua kehitettiin ja erilaisia malleja kokeiltiin oli *East Usambara Conservation Area Management Program* (EUCAMP) ja sitä edeltänyt *East Usambara Catchment Forest Project* (EUCFP). Hanke toimi vuosina 1990–2002, ja se rahoitettiin pitkälti Suomen kehitysyhteistyövaroin, ja viimeisessä vaiheessa myös Euroopan Unioni osallistui rahoitukseen. Hankkeen yhtenä tavoitteena oli myös perustaa Dereman suojelualuekäytävä Amanin suojelualueen ja muiden suojelumetsien yhdistämiseksi, aiheuttamatta negatiivisia vaikutuksia paikallisille asukkaille ja osallistamalla heidät alueen hallintaan. Aikaisemmin

³ Metsien suhde ilmastoon, ja sen muutoksiin, on kansainvälisen ilmastopoliitikan muutosten myötä jälleen noussut entistä keskeisemmäksi metsäpolitiikan kysymykseksi Tansaniassa.



Kuva 3. Metsät peittävät osaa Itä-Usambaran vuoristosta (Heini Vihemäki).

suurella osalla kyseistä aluetta oli viljelty kardemummaa ja muita kasveja osittain säilytetyn puuston latvuksen alla. Dereman käytävän perustaminen nähtiin 1990-luvulla yhtenä keskeisimpänä toimenpiteenä luonnon monimuotoisuuden suojelun edistämiseksi Itä-Usambaralla (Newmark 1993).

Suojelujärjestöt kuten WWF (Maailman Luonnonsäätiö) sekä Tansanian metsien suojeluryhmä, joka tunnetaan nimellä TFCG (*Tanzania Forest Conservation Group*) ovat nykyisin keskeisiä toimijoita Itä-Usambaran metsien suojelussa. Niiden eräänä tavoitteena on parantaa yhteyksiä eri suojelualueiden välillä, ilman että ihmisten toimeentulo vaarantuu. WWF on myös osallistunut viime vuosina aktiivisesti Dereman käytävän perustamisprosessiin helpottamalla korvausten maksua viljelijöille, jotka luovuttivat maita suojeluun, vaihtoehtoisen viljelysmaan hankkimista Dereman viljelijöille, ja edistämällä pienimuotoisia toimeentuloa tukevia hankkeita asukkaiden parissa (URT 2006; FBD:n edustajan haastattelu, Dar es Salaam, huhtikuu 2010). Tässä luvussa keskityn kuitenkin Dereman proses-

siin ennen kuin WWF otti aktiivisen roolin siinä, johtuen kenttätöni ajoituksesta.

Osallistaminen Dereman käytävän perustamisessa

Dereman suojelukäytävän perustamista suunniteltiin varsin pitkään ennen kuin varsinainen prosessi alkoi, eikä alueen suojelullisesta arvosta ollut ensin yksimielisyyttä. 1990-luvun alkupuolella suunniteltiin 790 hehtaarin käytävän perustamista Deremaan, joka yhdistäisi laajan Amanin suojelunalueen pohjoisessa sijaitseviin metsiensuojelunalueisiin (Johansson & Sandy 1996). Toteutus kuitenkin viivästyi varojen puutteen vuoksi, ja se otettiin EUCAMP:n toimintasuunnitelmaan vasta saman vuosikymmenen lopussa.

Sosiaalisten vaikutusten arviointi (*Social Impact Assessment*, SIA) oli ensimmäinen konkreettinen askel Dereman käytävän perustamisprosessissa (EUCAMP 2002, 33). SIA toteutettiin viidessä kylässä, joiden viljelijöihin suojeluhanke tulisi vaikuttamaan vuonna 2000. Sen perusteella suurin osa alueen asukkaista vastusti uuden suojelunalueen perustamista (Jambiya & Sosovele 2000). Taustalla vaikuttivat asukkaiden omat tai heidän lähipiirinsä kielteiset kokemukset aiemmista metsien suojelunalueiden perustamisprosesseista lähialueilla. Esimerkiksi Amanin suojelunaluetta perustettaessa korvaukset, jotka viljelijöille maksettiin luovutetusta maasta, olivat vain 20–25 prosenttia alun perin luvatuista summista (Jambiya & Sosovele 2001; URT 2006). Amanin perustamisprosessi johti valituksiin ja useita vuosia kestäneeseen oikeusprosessiin, jossa viljelijät haastivat hallinnon edustajat oikeuteen liian alhaisista korvauksista (Vihemäki 2009).

Sosiaalisten vaikutusten arvioinnin perusteella ihmisten reaktiot poikkesivat toisistaan: vaikka enemmistö oli suojelunalueen perustamista vastaan, pieni osa (noin 13 prosenttia) näki Dereman alueen suojelun positiivisena. Tyypillistä SIA:n aikana tehdyn kotitaloustutkimuksen perusteella oli antautumista kuvaavat kommentit, jossa

vastaajat kyseenalaistivat omat mahdollisuutensa vaikuttaa päätökseen, mikäli valtio aikoi suojella alueen (Jambiya & Sosovele 2000, 25). Ihmisten erilaiset suhtautumistavat myös heijastavat käsitysten ja tavoitteiden kirjoa paikallisten asukkaiden parissa. Osa Dereman käytävän vaikutuspiirissä olevista oli ollut mukana erilaisten suoje- lu- ja kehityshankkeiden toteutuksessa, ja hyötynet niistä. Siten he myös olivat todennäköisesti muita suosiollisempia käytävän perus- tamiselle.

SIA:n jälkeen EUCAMP järjesti työpajan, tarkoituksenaan tie- dottaa osallistujia selvityksen tuloksista ja esittää suosituksia miten hankkeessa tulisi edetä (Jambiya & Sosovele 2000). Dokumentaation perusteella paikallisten asukkaiden edustajien asenne suojelualueen perustamiseen oli muuttunut positiivisemmaksi tässä vaiheessa, vaikka he myös ilmaisivat monia huolenaiheita, esimerkiksi kor- vausmaksujen mahdollisen viiveen. Kylien edustajien lukumäärä oli kuitenkin hyvin rajallinen suhteessa asukkaiden määrään: vain 24 edustajaa viidestä kylästä osallistui, ja vain yksi heistä oli nainen. Heidän näkemyksiensä edustavuutta suhteessa kaikkiin osapuoliin on vaikea arvioida. Viidessä kylässä oli satoja asukkaita joiden elä- mään suojelualueen perustamisella tulisi olemaan suoria vaikutuksia. Työpajaan osallistunut naispuolinen IBC Msasan edustaja oli huolis- saan siitä, että naisille ei tulisi olemaan sanavaltaa mahdollisten kor- vausrahojen käytöstä, eivätkä ne hyödyttäisi koko perhettä (Jambiya & Sosovele 2000, 57). Rahakasvien, kuten kardemumman viljely on tyypillisesti ollut miesten hallinnassa, vaikka myös naiset ovat osal- listuneet peltotöihin ja viljelleet muita kasveja samoilla alueilla.

EUCAMP järjesti myös useita kokouksia paikallishallinnon eri portailla ja viidessä Dereman vaikutuspiirissä olevassa kylässä (Forest and Beekeeping Division ym. 2004). Dokumentaatiosta ei selviä, kuinka kattavasti kylien asukkaat, ja etenkin ne joilla oli peltoa suunnitellussa suojelukäytävässä, osallistuivat kyseisiin kokouksiin, ja saavutettiin niissä jo jonkinlainen sopimus peltojen luovuttami- sesta ja suojelun ehdoista. Useimpien IBC Msasan viljelijöiden mu- kaan he suostuivat, koska odottivat saavansa korvaukset. Jotkut taas

sanoivat syyksi sen, että heillä ollut muuta vaihtoehtoa. Vanhempina nainen, joka oli aktiivinen kylän hallituksessa ja myöhemmin mukana seurantakomiteassa, joka yritti edistää korvausten maksua maata luovuttaneille, esitti: ”Me hyväksyimme, koska tiesimme että kun hallitus päättää tehdä jotain, siitä ei voi kukaan kieltäytyä...” (ryhmähaastattelu, maaliskuu 2005, IBC Msasa). Vuonna 2008 Rantalan tekemän kotitaloustutkimuksen mukaan valtaosa naisista ei ollut osallistunut päätöksen tekoon (Rantala & Vihemäki 2011). Ongelmana sopimuksen aikaansaamisen kannalta prosessin alkuvaiheessa oli ainakin se, että Dereman sisäosat arvioitiin vasta 2002, kun rajat merkittiin jo 2001. Käytävän sisäosien alueiden luovuttamisesta varsinainen sitoumus viljelijöiltä näytti tulleen vasta kun sisäosien viljelykasvit laskettiin (kylän ympäristökomitean sihteerin haastattelu, IBC Msasa, tammikuu 2008: FBD:n virkamiehen haastattelu, tammikuu 2008, Dar es Salaam).

Rajavyöhyke merkittiin raivaamalla kolme metriä leveä ja 27 kilometriä pitkä kaistale, jonka sisään jäi metsää, peltometsiä ja muuta viljelysmaata. Rajoista maksettiin korvaukset seuraavana vuonna. Ne tarjosivat 172 viljelijälle, joiden alueita sijaitsi rajalla, hyvän rahallisen vastineen. Varsinaisen maan sijaan korvaukset maksettiin viljelykasvien arvioidusta menetetyistä tuotteista. Korvaukset herättivät odotuksia vastaavan tasoista korvauksista käytävän sisäosista. Maailmanpankille⁴ myöhemmin valmistettu raportti (URT 2006, 9), jonka tarkoituksena oli suunnitella käytävän sisäosien maksut ja niin sanottu uudelleenasettamissuunnitelma (*resettlement action plan*), esitti, että rajojen korvaukset motivoivat ihmisiä lisäämään viljelyksisiä ennen sisäosien arviointia. Myös jotkut haastatelluista myönsivät että uusia kasveja istutettiin käytävän sisään, eivätkä kaikki jotka rekisteröivät maata nimiinsä olleet kylien asukkaita. Siten prosessilla oli arvaamattomia vaikutuksia hankkeen ja rahoittajien kannalta. Kyseinen strategia myös osaltaan nosti suojelualueen perustamisen kuluja.

⁴ Pankki oli vuodesta 2002 asti rahoittanut laajaa metsiensuojeluohjelmaa Tansaniassa, yhtenä tavoitteenaan edistää luonnon monimuotoisuuden suojelua.

Sisäosien korvausten määrittäminen ja maksu osoittautui pitkäksi ja hankalaksi prosessiksi. EUCAMP:n loputtua rahankeruu korvausmaksujen loppuunsaattamiseksi oli Tansanian luonnonvarahallinnon ja alueen suojelusta kiinnostuneiden asiantuntijoiden harteilla. Puolet sisäosien korvauksista maksettiin vuoden 2005 loppupuolella (URT 2006, 11). Lopullinen korvausten taso tuli vielä muuttumaan uuden rahoituksen ja uusien toimijoiden ja heidän asettamien ehtojen myötä. Rahaa prosessin loppuunsaattamiseksi saatiin muun muassa lainana Maaailmanpankilta.

Uudelleen asuttamissuunnitelman laatimisen yhteydessä järjestettiin viidessä kylässä puolesta päivästä päivään kestäneitä kokouksia, joskaan niiden osallistujamääriä ja keskusteluja ei dokumentoitu (URT 2006, 29; 48). Kokousten tarkoituksena oli selvittää viljelijöille että Tansanian hallitus oli hakenut rahaa loppujen korvausten maksamiseksi, ja antaa viljelijöille mahdollisuus kommentoida prosessia sekä esittää odotuksiaan. RAP raportti esittää, että konsultaatiot eivät sujuneet kokonaan ilman välikohtauksia, sillä eräässä kylässä sattui tilanne, jossa heitettiin kiviä vierailijoiden ajoneuvoa päin, vaikka muuten ”kokoukset sujuivat järjestyksessä ja viljelijät olivat täysin sitoutuneita” (URT 2006, 29). Loput korvaukset maksettiin WWF:n välityksellä vuonna 2008, jonka jälkeen uuden viljelysmaan saaminen nousi kynnyskysymykseksi Dereman käytävään maata luovuttaneille viljelijöille (Rantala & Vihemäki 2011).

Suojelualueen hallinnan mallista keskusteltiin eri otteissa hankkeen alkuvaiheessa, myös kylien edustajien kanssa. Neuvottelujen tuloksena valittiin lähellä perinteistä, ulossulkevaa, mallia oleva lähestymistapa. Kuinka suuri kannatus kyseisellä mallilla oli alueen asukkaiden parissa, on vaikea arvioida tarkasti jälkikäteen. Neuvotteluihin osallistuneen metsäosaston virkamiehen mukaan odotus korvauksista vaikutti kaiketi siihen, että kylien edustajat kannattivat ’perinteisempää’ hallintamallia (haastattelu, Dar es Salaam, tammi-kuu 2008). Hän myös viittasi kylien puutteellisiin mahdollisuuksiin kontrolloida laittomuuksia kylien alueella olevissa metsissä, ja perusteli valintaa sillä. Osa paikallisista asukkaista näytti jakaneen

kyseisen huolen heikommasta kontrollista, mikäli suojelualue olisi kyltien vastuulla (Rantala & Vihemäki 2011).

Viljelijöiden strategiat ja toimijuus prosessissa

Yksimielisyys suojelualueen perustamisesta ja sen ehdoista, kuten rajojen sijainnista, oli jälkikäteen arvioiden suppeampi kuin mitä virallisesta dokumentaatiosta ensinäkemältä voisi päätellä. Kun rajavyöhykettä oltiin merkitsemässä vuonna 2001, IBC Msasassa jotkut viljelijät kieltäytyivät yhteistyöstä (Sjöholm ym. 2001, 54), osoittaen samalla avointa vastarintaa hankkeen toteuttajia kohtaan. Heidän mielestään rajojen sijainti poikkesi aikaisemmasta päätöksestä. Kylän ympäristökomitean edustaja, joka oli itse aktiivinen suojeluasioissa, kertoi että hän ja muita kylän edustajia olivat jonkin aikaa pidätettyinä paikallisella poliisilaitoksella, koska he olivat vastustaneet rajojen merkitsemistä voimakkaasti (haastattelu, IBC Msasa, maaliskuu 2005). Kiista ratkaistiin myöhemmin järjestämällä kokous asukkaiden ja hankkeen ja alueen kansanedustajan kanssa. Neuvottelun seurauksena osapuolet pääsivät virallisesti yhteisymmärrykseen, ja rajaprosessi vietiin loppuun saman vuoden aikana (Pohjonen 2002).

Rajojen sijainti ei ollut ainoa kiistakysymys prosessin aikana. Uusien kasvien istuttaminen käytävään ennen kuin alueet oli kokonaan kartoitettu korvausten määrittämistä varten johti konflikteihin projektin palkkaamien kartoittajien ja viljelijöiden välillä. Uusien viljelysten perustaminen oli joillekin keino koettaa optimoida rahallinen hyöty prosessista, mutta se saattoi myös olla merkki passiivisesta vastarinnasta. Tämän tyyppistä ja muuta, epäsuorasti tai pinnan alla ilmenevää vastarintaa, kuten sabotaasia, salametsästystä tai huhujen levittämistä, on havaittu esiintyvän pienviljelijöiden tai muiden alisteisessa asemassa olevien ryhmien parissa (Scott 1985, 1990). Merkkejä passiivisesta vastarinnasta ilmenee usein suojeluhankkeiden yhteydessä, mutta sitä ilmentävien tekojen merkitystä, tai merkityksiä, on usein vaikea todentaa yksiselitteisesti (Holmes 2007).

Korvausten taso käytävän sisäosien viljelykasveista ja niiden maksamisen aikataulu muodostuivat merkittäviksi huolenaiheiksi IBC Msasan viljelijöille ja heidän perheilleen. Kun sisäosien kasvit kartoitettiin, viljelijöille annettiin ohjeet olla aktiivisesti hoitamatta kyseisiä alueita, esimerkiksi kardemummapeltojen kitkeminen ja uusien kasvien istuttaminen vanhojen korvaamiseksi kiellettiin. Se taas tarkoitti asteittain vähenevää tuottoa ja tuloja. Koska rajavyöhykkeestä oli maksettu korkeat korvaukset, useimmat odottivat samansuuruisia korvauksia myös sisäosista. IBC Msasan viljelijöiden mukaan heille oli luvattu maksaa puolen vuoden kuluessa siitä, kun käytävän sisään jäävät alueet oli laskettu. Tämä liittyi uuden maalainsäädännön soveltamiseen, jossa puolen vuoden jälkeen tulisi maksaa korkoa korvaussummille. Tässä vaiheessa viljelijöille ei kuitenkaan vielä ilmoitettu käytävän sisäosiin sovellettavia korvausmääriä. Heille kuitenkin kerrottiin, että he saisivat tiedon myöhemmin.

Ennen kuin sisäosien korvauksiin ryhdyttiin, tietoa prosessista, milloin ja kuinka paljon kukin saisi korvauksia, oli EUCAMP hankkeen vetäytymisen jälkeen niukasti saatavilla IBC Msasassa. Monet tapaamistani Dereman viljelijöistä myös vaativat saada lisää tietoa prosessista, esimerkiksi oltiin korvauksia yleensä maksamassa. Tiedon puute, ja toisaalta huoli tulevaisuudesta ja toimeentulon vaarantuminen, johti vähitellen alueen vaikutuspiirissä olevien viljelijöiden mobilisaation.

Kun ensimmäisen kerran vierailin IBC Msasassa loppuvuodesta 2003, vastaanotto oli etenkin Makanyan alakylässä tunnelmaltaan jännittänyt, jopa vihamielinen. Kylän asukkaat olivat luovuttaneet paljon viljelysmaata Deremaan. Viljelijät, sekä miehet että naiset, esittivät että heidän toimeentulonsa oli laskenut huomattavasti kun he olivat lakanneet aktiivisesti viljelemästä aluetta, erityisesti kardemummasta saatavien tulojen ehtymisen myötä. Lasten koulutuksen, terveydenhuollon ja ”kehityksen” nähtiin vaarantuneen Dereman käytävän perustamisen takia. Jotkut vaativat saada peltonsa takaisin, jos korvauksia ei pian maksettaisi.

IBC Msasan asukkaiden kielteiset reaktiot Dereman käytävän perustamista kohtaan eivät kuitenkaan olleet ainoastaan rahallista ja taloudellisista syistä johtuvia. Tietyillä ympäristön paikoilla on havaittu olevan paikallisten asukkaiden kannalta useita, sekä toimeentuloon että henkilökohtaisiin tai yhteisöllisiin kokemuksiin, historiaan ja muistiin liittyviä, merkityksiä (Brosious 2006; Tammi-ton artikkelele tässä teoksessa). Näin näytti olevan erityisesti niiden Makanyan asukkaiden parissa, jotka olivat luovuttaneet peltojaan suojeluun. Kyseisen alakylän ihmisistä osalla oli pitkä asutushistoria alueella ja heille maalla oli siten muitakin kuin pelkästään toimeentuloon liittyviä merkityksiä. Se ilmeni esimerkiksi siinä, miten Makanyan viljelijät kuvasit Dereman käytävään jäävien alueiden ja kasvien kartoitusta. Kun Maailmanpankille valmistetussa RAP dokumentissa kerrottiin, että lehti katkaistiin niistä kasveista, jotka oli laskettu (URT 2006), kyseiset viljelijät väittivät että heidän karde-mummansa oli tuhottu, ja pellot olivat ”kuolleet” prosessin tulok-sena.

Jotkut IBC Msasan ympäristökomitean jäsenistä pyrkivät diskur-siivisesti vastustamaan toimijoita, joiden he näkivät olevan yhtey-dessä suojelutoimiin. Esimerkiksi eräs komitean jäsenistä esitti että ryhmä tutkijoita oli vierailullt suunnitellulla suojelualueella etsimäs-sä kasveja kysymättä lupaa heiltä, ja tuomitsi tämän voimakkaasti. Samalla hän viittasi alueeseen viljelysmaana, metsän sijaan, ja kiisti suojelualueen perustajien tavan kuvata paikkaa (ryhmähaastattelu, 9.10.2003, IBC Msasa): ”Me emme salli muiden mennä kyseiseen metsään ilman lupaa, koska se ei ole metsää, vaan joidenkin ihmisten peltoja, ja niitä peltoja ei ole vielä korvattu”. Jotkut asukkaista, eten-kin ne jotka olivat johtoasemissa, esittivät että nuoremmat viljelijät aikoivat mennä takaisin luovutetulle alueelle ja raivata lisää maata perustaakseen peltoja, jos korvauksia ei pian maksettaisi. Tämä oli esimerkki hyvinkin avoimesta vastarinnasta. Se oli myös osaltaan keino yrittää vaikuttaa korvausmaksujen aikatauluun ulkopuolisen henkilön kautta, jolla heidän näkökulmastaan saattoi olla yhteyksiä suojelutahoihin tai prosessin rahoittajiin.



Kuva 4. Kaardemumman siemenien kuivatusta Kwezitun kylässä (Heini Vihemäki).

Keskeinen Dereman käytävään maata luovuttaneiden viljelijöiden keino yrittää vaikuttaa prosessiin oli organisoituminen korvausmaksujen seurantaan varten. Vuoden 2003 lopulla viiden Dereman alueen kylän viljelijät olivat järjestäneet kokouksia ja lähettäneet edustajiaan tekemään tiedusteluja prosessin edistymisestä (ryhmähaastattelu, IBC Msasa, lokakuu 2003). Järjestäytymällä he koettivat vaikuttaa maksujen aikatauluun ja saada tietoa mahdollisista uusista päätöksistä rahojen maksun ja alueen tulevaisuuden suhteen. Kun palasin IBC Msasan kylään seuraavan kerran vuonna 2005, Deremaan peltoja luovuttaneet olivat valinneet paristaan seurantakomitean, jolla oli ollut useita kokouksia. Komitean jäsenet olivat lähettäneet edustajia eri tasoille paikallishallintoa, alueellisten virkamiesten puheille, ja jopa Dar es Salaamiin asti, tapaamaan viranhaltijoita ja päätöksentekijöitä, joilla he uskoivat olevan valtaa vaikuttaa prosessiin.

Vuoden 2005 loppupuolella maksettiin osa Dereman sisäosien korvauksista viljelijöille, juuri vaalien alla (URT 2006). Viljelijät eivät

kuitenkaan suostuneet siihen, että maksatukset edustaisivat puolta jäljellä olevista korvauksista, niin kuin hallinnon edustajat ehdottivat. Siten viljelijät pyrkivät pitämään itsellään suuremman neuvotteluvaran päätöksenteossa ja tilanteen auki loppuun asti.

Vuoden 2008 alussa, kun viimeisen kerran vierailin IBC Msasassa, Dereman käytävän sisäosien (uudelleen määritetyistä) korvauksista oli maksettu suurin osa Maailmanpankista saadun lainan ja muun rahoituksen turvin. Virallisesti alueen viljelijät olivat sopineet uudesta, sopeutetusta, kompensatioiden tasosta osana RAP prosessia. Ne, joilla oli ollut isommat viljelykset ja enemmän viljelyskasveja, olivat saaneet huomattavia korvauksia. Osa heistä oli investoinut rakentamiseen ja maan hankintaan muualta, kuten läheisestä kaupungista.

IBC Msasassa tilanne näyttäytyi kuitenkin edelleen kiistanalaiseena, ja monet pitivät uudelleen laskettuja korvauksia riittämättöminä (Rantala & Vihemäki 2011). Ajatus peltojen takaisin saamisesta ei ollut kokonaan kadonnut kylän edustajien puheesta. Kylän hallituksen silloinen puheenjohtaja, vanhempi mies, esitti ”Kun kansalaiset näkivät tilanteen, he sanoivat että he tarvitsevat peltoja (...) jos rahoja on vaikea saada, niin me jatkamme peltojemme viljelyä” (IBC Msasa, tammikuu 2008). Dereman viljelijöiden komitean edustajat myös suunnittelivat järjestävänsä mielenosoituksen paikallishallinnon aluetason (*district*) toimistossa, nopeuttaakseen loppujen maksujen saamista.

Kaiken kaikkiaan paikallisten viljelijöiden asema neuvotteluissa ei näyttäytynyt kovin hyvänä, vaikka he aktiivisesti yrittivät vaikuttaa prosessiin ja sen tuloksiin, ja toisinaan osoittivat avointa vastarintaa muita toimijoita kohtaan. Ne virkamiehet ja hallinnon edustajat, joita viljelijöiden edustajat tapasivat, antoivat välillä lupauksia, joista ei pidetty kiinni, mikä ymmärrettävästi aiheutti turhautumista ja epäluuloa. Usein viljelijöiden edustajien myös käskettiin ottaa yhteyttä muihin tahoihin, tai palata uudelleen. Osin tämä johtui itse prosessin ongelmista ja hitaudesta, esimerkiksi siitä että EUCAMP:in loputtua ei ollut pitkään aikaan selvää mistä rahoitus sisäosien korvauksiin tulisi. Useimmilla viljelijöillä oli lisäksi varsin rajalliset kei-

not ja resurssit painostaa muita toimijoita tai yrittää muuten vaikuttaa prosessiin. Vaikka seurantakomitean menestys oli kyseenalaista, sen kautta viljelijöiden edustajat kuitenkin yrittivät pitää toivoa yllä korvausten saamisesta. Lisäksi he koettivat motivoida muita odottamaan. Siten tämä toiminta osaltaan edisti suojelua ajavien tahojen pyrkimyksiä, pitämällä suurimman osan viljelijöistä poissa pelloilta, jotka oli rajattu suojeluun.

Odottaessaan korvauksia osa maita luovuttaneista viljelijöistä ja muista kylien asukkaista edelleen hyödynsi Dereman käytävän alueita, esimerkiksi keräämällä satoa, polttopuuta, ja rakennustarpeita. Havaintojeni perusteella jotkut ihmisistä pitivät edelleen ’luvatta’ yllä viljelyksiä kitkemällä ja istuttamalla uusia kasveja vuonna 2005, ja vielä vuoden 2008 alkupuolella IBC Msasan kylän läheisyydessä, vaikka määrä ei näyttänyt suurelta. Uusien kasvien istuttaminen ja viljelyn jatkaminen saattoivat olla passiivisen vastarinnan muoto suhteessa suojelua ajaviin tahoihin. Osaltaan se oli vaihtoehtojen vähydestä johtuva toimeentulostrategia niille, joilla ei ollut tarpeeksi viljelysmaata muualla tai muita tulonlähteitä.

Lopuksi

Osallistava lähestymistapa biodiversiteetin suojelualueiden suunnitteluun, ja pyrkimys samalla tehdä suojelusta sosiaalisesti hyväksyttävää, näyttäytyy Dereman tapauksen valossa samaan aikaan kasvualustana sekä paikallisten asukkaiden suuremmalle osallisuudelle prosessista, esimerkiksi neuvottelujen kautta, että toisaalta uusille kiistoille ja jopa vastarinnalle. Tania Li (2005, 442–443) on esittänyt Kaakkois-Aasian yhteisöpohjaisen metsätalouden kontekstissa, että osallistaminen metsien hallintaan tarjoaa väylän uudelleen määrittelyä valtion ja kansalaisten välisiä suhteita. Se voi edistää kansalaisten mahdollisuuksia vastustaa tai kyseenalaistaa kyseisiä hankkeita ja toisaalta ”lujittaa” heidän suhdettaan valtioon tai sen elimiin alueilla, joilla valtion läsnäolo ja vaikutus on aiemmin ollut vähäisempää.

Tämä voi tapahtua esimerkiksi hankkeiden osana tapahtuvien uusien rajojen ja ”hyödynsaajien” tai käsitteiden määrittelyn kautta.

Osallistamisen diskurssi, joka on yleistynyt viime vuosikymmenten aikana globaalissa suojelualuekeskustelussa sekä Tansanian metsä- ja muussa luonnonvarapolitiikassa, on muokannut suojelualueiden suunnittelun ja hallinnan käytäntöjä Itä-Usambaralla, mutta epätasaisella ja kiistanalaisella tavalla. Ulossulkevan suojelun piirteet vaikuttivat Dereman tapauksessa eri toimijoiden, mukaan lukien hallinnon ja viljelijät, käsityksiin suojelun tavoitteista ja optimaalisista keinoista, sekä itse suojelun käytäntöihin. Suojeluhankkeen ja hallinnon edustajien taholta osallistaminen näyttäytyi prosessissa tarkoitushakuisena. Suojelualan perustamisen keskeiset puitteet, kuten miten menetetty toimeentulo korvattaisiin, määriteltiin pitkälti toisaalla. Se näkyi myös suojelualan kiistellyssä rajaamisessa sekä suojelualan hallinnan suunnittelussa, jossa ulossulkeva lähestymistapa vei voiton. Ulossulkeva suojelu ei silti ollut pelkästään suojeluasiantuntijoiden tai valtion hallinnon intresseissä, vaan sille ilmeni kannatusta paikallisten asukkaiden edustajien parissakin, vaikka kannatuksen laajuutta on vaikea jälkikäteen arvioida. Vastarinta, joka usein leimaa (ulossulkevien) suojelualan perustamista, oli Dereman suojelukäytävän perustamisprosessissa osa hankkeen vaikutuspiirissä olevien ihmisten vastineita. Vastarintaa osoitettiin sekä suorasti, esimerkiksi puheessa, että ”piilossa” olevin keinoin.

Huolimatta ulossulkevan suojelun piirteistä prosessissa, jotkut paikalliset asukkaat omaksuivat varsin aktiivisen roolin neuvotteiluissa ja pyrkivät toimillaan aktiivisesti muuttamaan suojelualan perustamisen ehtoja. Siten heitä ei voi pitää kokonaan marginaalisina suojelualan perustamisessa. Ne paikallisista asukkaista, joilla oli kokemusta suojelu- ja kehityksinterventioista, valtion hallinnosta ja yhteyksiä siihen ennestään, olivat usein muita aktiivisempia. Osin aktivoituminen juontui hankkeen aiheuttamista muutoksista toimeentulossa ja sen mahdollisuuksissa, jotka koettiin pitkälti negatiivisina. Myös odotukset isoista korvauksista vaikuttivat toiminnan taustalla. Viljelijöiden tietyt toimintastrategiat, kuten seurantakomi-

tean perustaminen ja suojelualueen rajaamisen vastustus, kietoutuivat myös itse osallistamisen mekanismien avaamiin mahdollisuuksiin. Prosessin alkuvaiheessa tapahtunut konsultaatio ja neuvottelut, sekä laaja SIA tutkimus ja tiedotus todennäköisesti edesauttoivat viljelijöiden aktivoitumista prosessissa.

Osallistamisen keinot eivät kuitenkaan avanneet kaikille ryhmille yhtäläisiä mahdollisuuksia osallistua, tai yhtä voimakasta ääntä Dereman käytävää koskevissa neuvotteluissa ja päätöksenteossa. Siten suurempi hyväksyttävyyys prosessissa sovellettujen osallistavien keinojen kautta on kyseenalaista. Tämä johtui osin suppeista osallistujamääristä kokouksissa ja neuvotteluissa. Lisäksi ne kannat, jotka tukivat suojelualueen perustamista, saivat odotetusti suuremman painoarvon neuvotteluissa. Maanomistussuhteet ja viljelijöiden kokemukset aiemmista suojeluhankkeista ja muista interventioista määrittivät myös miten he asemoivat itsensä suhteessa suojelualueen perustamiseen. Osan kokemuksissa aiemmista suojeluhankkeista niissä ei juuri ollut neuvotteluvaraa, vaan hallinnon edustajien määräykseen tuli alistua. Jotkut heistä, usein paremmin verkostoituneet ja muita edustaneet ihmiset, yrittivät aktiivisesti vaikuttaa prosessiin ja sen lopputuloksiin. Toisaalta, osa näytti alistuneen tilanteeseen. Monet suojeluprosessin sosiaalisista vaikutuksista tulevat näkymään vasta pidemmällä aikavälillä ja riippuvat pääsystä uuteen viljelysmaahan.

Lähteet

- Andruea, H.J. 1995. *Common property forest resource management. A case study in IBC Msasa, the East Usambara Mountains, Tanzania*. Julkaisematon maisterin tutkielma. ITC, Holland.
- Barrow, E. & M. Murphree 2001. *Community Conservation: From Concept to Practice*. Teoksessa D. Hulme & M. Murphree (toim.): *African Wildlife & Livelihoods: The Promise & Performance of Community Conservation*. Oxford: James Currey.
- Blomley, Tom & Hadija Ramadhani 2007. *Participatory forest management*

- in Tanzania: an overview of status, progress and challenges ahead. *The Arc Journal* 21: 3–5.
- Brockington, Daniel 2004. Community conservation, inequality and injustice: Myths of power in protected area management. *Conservation & Society* 2:2, 411–432.
- Brosius, J. P. 2006. Between Politics and Poetics: Narratives of Dispossession in Sarawak, East Malaysia. Teoksessa A. Biersack & J. B. Greenberg (toim.): *Reimagining Political Ecology*. Durham: Duke University Press.
- Burgess, N. & T. Butynski & N. Cordeiro & N. Doggart & J. Fjeldså & K. Howell & F. Kilahama & S. Loader & J. Lovett & B. Mbilinyi & M. Menegon & D. Moyer & E. Nashanda & A. Perkin & W. Stanley & S. Stuart (2007). The Biological Importance of the Eastern Arc Mountains of Tanzania and Kenya. *Biological Conservation* 134:2, 209–231.
- Conte, Christopher 2004. *Highland Sanctuary: Environmental history in Tanzania's Usambara Mountains*. Ohio: Ohio University Press.
- Feirman, Steven 2002 [1974]. *The Shambaa Kingdom: A History*. Tanzanian Edition. Kapsel Educational Publications.
- FINNIDA 1988. *Amani Forest Inventory and Management Plan Project*. The East Usambara Mountains, Forests and Forestry. Joint Venture of Forest Division of Tanzania & Finnmap & Silvestria. Helsinki.
- Forestry and Beekeeping Division 2006. *Forest Area Baseline for the Eastern Arc Mountains*. Compiled by Mbilinyi, B.P., R.E. Malimbwi, D.T.K. Shemwetta, Songorwa, E. Zahabu, J.Z. Katani & J. Kashaigili for Conservation and Management of the Eastern Arc Mountain Forests, FBD, Dar es Salaam.
- Forestry and Beekeeping Division, WWF, TFCG & IUCN 2004. *Securing the Derema Forest Corridor in the East Usambara Forests of Tanzania: The Most Important Biodiversity Corridor in the Eastern Arc and Coastal Forests Hotspot*. Julkaisematon dokumentti, kesäkuu 2004.
- Hall, Jaclyn 2009. Why we need more incentives to maintain forest cover on village land: Irreversible loss of high biodiversity forest in the East Usambara Mountains. *Arc Journal* 24: 20–22.
- Hamilton, A. C. and I. V. Mwashia 1989. History of Resource Utilization and Management. After Independence. Teoksessa A. C. Hamilton & R. Bensted-Smith, R. (toim.): *Forest conservation in the East Usambara Mountains*. IUCN Tropical Forest Programme, World Conservation Union, Gland and Forest Division, Ministry of Lands, Natural Resources and Tourism, Dar-es-Salaam.
- Holmes, George 2007. Protection, Politics and Protest: Understanding Resistance to Conservation. *Conservation & Society* 5: 2, 184–201.

- Iversen, Sven T. 1991. *The Usambara Mountains, NE Tanzania: History, Vegetation and Conservation*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Jambiya, George & Hussein Sosovele 2000. *Social Impact Analysis (SIA)*. EUCAMP julkaisematon projekti dokumentti.
- Jambiya, George & Hussein Sosovele 2001. *Conservation and Poverty: the Case of Amani Nature Reserve*. Paper presented at the fourth Research on Poverty Alleviation (REPOA) Workshop held in Dar es Salaam, May 20–21, 1999.
- Johansson, Stig & Richard Sandy 1996. *Protected Areas and Public Lands. Land Use in the East Usambara Mountains*. East Usambara Catchment Forest Project, Technical paper 28.
- Kessy, J. F. 1998. *Conservation and Utilization of Natural Resources in the East Usambara Forest Reserves: Conventional Views and Local Perspectives*. Tropical Resource Management Papers 18. Wageningen Agricultural University.
- Li, Tania 2005. Engaging simplifications: CBNRM, market processes and State agendas in Upland SE Asia. Teoksessa J. P. Brosius & A. Lowenhaupt Tsing & C. Zerner (toim.): *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Neumann, R. P. 1997. Primitive Ideas: Protected Area Buffer Zones and the Policies in Africa. *Development & Change* 28:3, 559–582.
- Newmark, W. D. 1992. *Recommendations for Wildlife Corridors and the Extension and Management of Forest Reserves in the East Usambara Mountains, Tanzania*. East Usambara Catchment Forest Project. Technical Paper No. 4. Forestry and Beekeeping Division & Finnish Forest and Park Service. Vantaa, Helsinki.
- Newmark, W. D. & J. L. Hough 2000. Conserving Wildlife in Africa: Integrated Conservation and Development Projects and Beyond. *Bioscience* 50:7, 585–592.
- Pohjonen, Veli 2002. Synopsis of Derema Ecological Corridor. Julkaisematon projektidokumentti (EUCAMP).
- Rantala, Salla & Emmanuel Lyimo 2011. Changing Landscapes, Transforming Institutions: Local Management of Natural Resources in the East Usambara Mountains, Tanzania. Teoksessa Carol J. Pierce Colfer & Jean-Laurent Pfund (toim.): *Collaborative Governance of Tropical Landscapes*. London: Earthscan.
- Rantala, S. & E. Lyimo & B. Powell & A. Kitanyi & H. Vihemäki 2011. *Challenges and opportunities for collaborative landscape governance in the*

- East Usambara mountains, Tanzania*. ICRAF Working paper no. 127 & CIFOR Working Paper no. 61. Nairobi & Bogor.
- Rantala, S. & H. Vihemäki (2011). Forest conservation and human displacement: lessons from the establishment of the Derema Corridor, Tanzania. Teoksessa: Irmeli Mustalahti (toim.): *Footprints in Forests: Effects and Impacts of Finnish Forestry Assistance*. Ministry for Foreign Affairs of Finland: Helsinki.
- Reyes, T. & R. Quiros & S. Msikula 2005. Socio-economic Comparison Between Traditional and Improved Cultivation Methods in Agroforestry Systems, East Usambara Mountains, Tanzania. *Environmental Management* 36:5, 682–690.
- Scott, James 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Sjöholm, H. & R. E. Malimbwi & J. Turunen & L. A. Wily 2001. *Mid-term Review of the East Usambara Conservation Area Management Programme (EUCAMP), Phase III*. Widgari Consultants Ltd. FBD & Finnish Forest and Park Service (Metsähallitus).
- Sunderlin, W. D. & A. Angelsen & B. Belcher & P. Burgers & R. Nasi & L. Santoso & S. Wunder (2005). Livelihoods, forests and conservation in developing countries: An overview. *World Development* 33:9, 1383–1402.
- URT 2006. *Derema Forest Corridor: East Usambara Mountains. Resettlement Action Plan for Farm Plots Displaced for Biodiversity Conservation in the Derema Forest Corridor*. The Tanzania Forest Conservation and Management Project (TFCMP). Prepared for Consideration of the Compensation Funding by the World Bank.
- Vihemäki, Heini 2009. *Participation or further exclusion? Contestations over forest conservation and control in the East Usambara Mountains, Tanzania*. Ph.D. thesis in Development Studies. Interkont Books 18, Institute of Development Studies, University of Helsinki.
- Woodcock, Kerry 2002. *Changing Roles in Natural Forest Management: Stakeholders' Roles in the Eastern Arc Mountains, Tanzania*. Burlington: Ashgate.
- Ylhäisi, Jussi 2006. The Change of Traditionally Protected Forests and Leadership in Zigua Ethnic Group, Tanzania. Teoksessa J. Ylhäisi: *Traditionally Protected Forests and Sacred Forests of Zigua and Gweno Ethnic Groups in Tanzania*. Helsingin Yliopiston Maantieteen Laitoksen Julkaisuja, A139.

Yhdessä pellolla ja yksin metsässä: Toimeentulostrategiat kalimantanlaisessa kaskiviljelytaloudessa

Heikki Wilenius

Borneo on saari, joka tuo monelle mieleen ympäristökysymykset. Se on samankaltainen länsimainen symboli koskemattomalle luonnolle ja ympäristökriisille kuin Amazonian sademetsät. Borneoon liitetään tarina ihmisten ahneudesta ja luonnon tuhoutumisesta. Laajamittaiset metsänhakuut, palmuöljyplantaasit, tulvat ja metsäpalot ovatkin osa Borneon todellisuutta. Tämänkaltainen kertomus on kuitenkin ennen kaikkea ulkopuolinen näkemys siitä, mitä Borneossa tapahtuu. Se ei kerro vielä paljoakaan, millaista on Borneolla asuvien ihmisten elämä. Tässä artikkelissa kuvailen, millä tavalla Indonesian Borneolla, Länsi-Kalimantanin maakunnassa asuvat menterapia puhuvat dajakit¹ saavat toimeentulonsa metsästä. Lähes kaikki Länsi-Kalimantanin sisäosien dajakryhmät saavat elantonsa kaskiriisin viljelystä ja kumipuiden maitiaisnesteen keräämisestä. Riisi on ylivoimaisesti tärkein ruokakasvi, ja kumin myyminen on merkittävin

¹ Dajak on yleiskäsite kaikille Borneon saaren alkuperäiskansoille, jotka eivät ole kääntyneet islaminuskoon (King 1993, 36). Pelkästään Sekadau-joen laakson dajakeilla on 14 eri kieltä (Collins 2004, 5).

käteistulon lähde. Nämä kaksi toimeentulostrategiaa saattavat olosuhteista riippuen olla tasapainossa keskenään, tai sitten muodostaa kärjistyvän ristiriidan.

Olin Länsi-Kalimantanilla kenttätyössä marraskuusta 2002 tammi-kuulle 2003. Pääosan tuosta ajasta vietin Sekadau-joen laaksossa, Nyonakin kylässä. Nyonak on yksi viidestä Sekadaun jokilaakson kylästä, jossa puhutaan menterapin kieltä. Tässä artikkelissa tarkastelen, millaisia toimeentulostrategioita Sekadau-joen laaksossa asuvilla menterapeilla on, ja pohdin, missä mielessä Sekadau-joen olosuhteet eroavat lähialueilla asuvien muiden dajakryhmien tilanteesta. Näkökulmani Sekadau-joen laakson tilanteeseen on ekologisia käytäntöjä painottava. Tämä tarkoittaa, että olen kiinnostunut siitä, miten ihmiset käyttävät erilaisia resursseja hankkiessaan toimeentuloaan, millainen on se toimintaympäristö missä tämä taloudellinen toiminta tapahtuu, ja miten ihmiset käsitteellistävät tämän ympäristönsä osaksi elämäänsä (Nyerges 1997, 11–12).

Tarkastelen erityisesti niitä eri tapoja, joilla dajakit muokkaavat ympäröivää maisemaa pitkän aikavälin tuloksia silmälläpitäen. Tällaisiin strategioihin on viitattu viime aikoina usein käsitteellä *landesque-pääoma* (Blaikie & Brookfield 1987, 9; ks. myös Widgren 2007, 62), jonka suomennan maahan sitoutuneeksi pääomaksi. Kirjoittaessani maisemasta en viittaa sanan arkikielen merkitykseen havaitusta ympäristöstä, vaan tarkoitan sillä laajemmassa mielessä ympäristöä, joka on muotoutunut ajan kuluessa ihmisten toiminnan tuloksena (Baleé 2006, 77). Lisäksi tämä muuttuva maisema ja siihen vaikuttava inhimillinen toiminta ovat dialektisessa suhteessa toisiinsa; muokattu maisema vaikuttaa myös takaisin ihmisten toimintaan (ks. Biersack 1999, 9).² Erotuksena maiseman käsitteestä ympäristön

² Maiseman käsitettä on käytetty antropologiassa eri tavoin. Voidaan erottaa ainakin kulttuurisesti välittyneitä havaitsemista painottavat määritelmät (esim. Daniels & Cosgrove 1988, 1), sekä historiallista ihmisen ja ympäristön vuorovaikutusta painottavat määritelmät (esim. Baleé 2006, 77). Tässä artikkelissa painotan maiseman käsitteen historiallisen vuorovaikutuksen aspektia, koska se on olennaisempi tutkimuskysymykseni kannalta.

käsitteellä tarkoitan havaittua maailmaa suhteessa havaitsevaan organisiin (ks. Ingold 1993, 156).³

Länsi-Kalimantanin dajakit arvostavat riisinviljelyä ja kumipuun maitiaisnesteen keräämistä viljelmiltään, ja näiden arvostusten suuntaaman toiminnan kautta muodostuu tietynlainen maisema ja tietyn tyyppistä maahan sitoutunutta pääomaa. Kuvailen tämän maiseman muodostumisen prosessia, sekä analysoin niitä reunaehtoja, jonka puitteissa tämä prosessi on mahdollinen. Artikkelissa vastaan kysymykseen, miksi juuri kaski- ja kuminviljelyn yhdistäminen on suosituin toimeentulostrategia Sekadau-joen laaksossa. Vertailen myös eri olosuhteita Länsi-Kalimantanilla siitä näkökulmasta, miten eri tavoin maahan sitoutunutta pääomaa kasvatetaan eri tilanteissa. On tärkeää ottaa huomioon, että vaikka puhun strategioista, kysymys ei ole yksinkertaisesta maksimoinnista. Kulttuuriset arvostukset ja sosiaalisuuden muodot muodostavat puitteet strategioiden valinnoille, ja lisäksi vuorovaikutus maiseman kanssa luo jatkuvasti uudet ehdot toimintamahdollisuuksille.

Ekologiset käytännöt Sekadau-joen laaksossa

Sekadau-joen yläjuoksun alue on ollut pitkään asuttu, mistä kertovat esimerkiksi alueen arkeologiset löydökset ja sen historiallinen rooli kauppareittinä Sukadanan ja Sanggaun kuningaskuntien välillä 1600-luvulla (Sellato 1999). Alueen nykyiset asukkaat ovat kuitenkin uusia tulokkaita seudulla. Nyonakin kylä perustettiin vasta 1960-luvulla, joten monet muistivat vielä hyvin kylän alkuvaiheet. Nyonakin alkuperäisessä pitkätalossa oli vain ”viisi ovea”, mikä tarkoitti, että siellä asui viisi perhettä. Nyonakin pitkätalo purettiin 1980-luvun

³ Tällöin ympäristön ja maiseman käsitteiden välinen suhde on sama kuin organisiin ja ruumiin käsitteiden. Kun ympäristö ja organismi viittaavat funktioon, maisema ja ruumis viittaavat muotoon (Ingold 1993, 156). Maisema, samalla tavalla kuin organismin ruumiillisuus, on historiallisesti muotoutunut.



Kartta 1. Borneo ja Sekadau-joen laakso.

alussa, ja nykyään ihmiset asuvat omissa taloissaan, yleensä kahdesta neljään sukupolvea saman katon alla.

Tällä hetkellä kaikkialla Sekadau-joen laaksossa vallitsee pula peltomaasta, ja tällä on selvä vaikutus valittuihin toimeentulostrategioihin. Kysymys ei ole pelkästään siitä, soveltuuko tietty maa-alue kaskiviljelyyn, vaan, siitä, kuinka kaukana peltomaa sijaitsee asuinpaikasta. Kaskiviljely vaatii erittäin paljon viljelypinta-alaa ruokittavaa henkilöä kohden, ja tämä on todennäköisesti yksi niistä syistä, joiden vuoksi Borneon sisäosien ihmiset ovat liikkuneet paljon paikasta toiseen. Esimerkiksi vertailtaessa länsikalimantanlaisia kantu'ēja ja muita kaakkoisaasialaisia kaskiviljelijöitä viljelyalue ruokittavaa ihmistä kohden vaihtelee 0,31 hehtaarin (lametit) ja 0,61 hehtaarin (hanunóot) välillä, kantu'ien ollessa vertailussa lähellä yläpäättä (0,59 hehtaaria ruokittavaa ihmistä kohden) (Dove 1985, 377–

379). Kantu'ien kaskiviljelyjärjestelmä on hyvin lähellä menterapien kaskiviljelykäytäntöjä.

Nyonakin perustajien alkuperäinen motivaatio muutolle oli hyvän peltomaan riittämättömyys kaikille Serayan kylän ympäristössä. Toinen tekijä, joka vaikuttaa peltomaan niukkuuteen, on maanomistusoikeudet. Maanomistussuhteet perustuvat pääasiallisesti maan käyttöön nyt tai menneisyydessä. Vanhat riisipellot ja niiden välitön ympäristö kuuluvat pellon alkuperäiselle viljelijälle, ja jos sitä aluetta haluaa käyttää, tarvitsee luvan maanomistajalta. Aarniometsässä, jota kukaan ei muistanut viljelleensä, omistusoikeutta taas ei tunneta. Tämä pätee myös metsään, joka virallisesti kuuluisi jollekin muulle kuin kyläläisille. Siellä voi merkitä puita kaadettavaksi piirtämällä puun runkoon merkin, jolloin muut kyläläiset eivät saa kaataa tätä puuta.

Laakson maiseman muotoutuminen nykyisen kaltaiseksi 1900-luvun aikana on tapahtunut seuraavanlaisen prosessin tuloksena. Sopivalla etäisyydellä sijaitsevan viljelysmaan loputtua osa kylän asukkaista on perustanut uuden kylän, jonne on alun muutamien kotitalouden jälkeen muuttanut yhä enemmän ihmisiä. Kylän ympäriltä on kaskettu riisipeltoja, joihin on kahden tai kolmen sato vuoden jälkeen istutettu pääasiallisesti kumipuita. Nyonakin alkuperäiset asukkaat muistelivat, miten vaikeaa toimeentulo oli aluksi, ennen kuin kumipuut olivat tarpeeksi isoja, jotta niistä saattoi laskea maitiaisnestettä. Tämä kesti noin kymmenen vuotta, ja ennen kumista saatavia tuloja nyonaklaisilla oli hyvin vähän käteistuloja. Vuosittaisen kaskisyklin asteittaisen maisemanmuokkauksen myötä kylää ympäröivä aarniometsä on muuttunut pelloiksi ja erityyppisiksi hoitometsiksi: kumi- ja hedelmälehdoksi ja eri kasvuvaiheissa olevaksi metsäksi.

Viime vuosisadan loppupuoliskon kiihtynyt väestönkasvu ja metsänhakkuiden yleistyminen ovat tehneet kaskiviljelyyn nojaavan elämäntavan huomattavasti hankalammaksi. Lisääntynyt palmuöljyplantaasien määrä vähentää viljelysmaata entisestään. Näiden kehityskulkujen vaikutukset vaihtelevat merkittävästi eri puolella

Borneota. Esimerkiksi Nanga Mahapin alapiirikunnan alueella, jossa Nyonakin kylä sijaitsee, oli vain yksi pienehkö palmuöljyplantaasi, jonka toiminta oli lakannut konkurssin seurauksena. Samoin metsäyhtiöiden tekemät hakkuut eivät olleet aiheuttaneet merkittäviä haittoja maanviljelykselle, ainakaan nyonaklaisten näkökulmasta. Näistä satunnaisista helpottavista tekijöistä huolimatta on selvää, että Sekadau-joen laakson maiseman tasapaino on erittäin herkässä tilassa.

Ensinnäkin, Sekadau-joen laaksossa viljelymaata suhteessa väestötiheyteen alkaa olla erittäin vähän. Eräässä mielessä kaikkein pahin tilanne on jo mennyt ohi, sillä Suharton ajan perhesuunnitteluohjelman myötä myös Kalimantanilla perheiden koko on pienentynyt rajusti (ks. Lawrence & al. 1998, 144; Shiffman 2002,). Toisaalta etäisyydet riisipelloille saattavat olla etenkin myöhemmin Nyonakiin muuttaneiden perheiden osalta niin pitkät, että pienikin muutos olosuhteissa kuten metsäpalo tai metsäyhtiön suorittama hakkuu tekisi kaskiviljelyn harjoittamisen erittäin vaikeaksi. Toiseksi, niiden toimeentulostrategioiden yhdistelmä, jolla maisemaa tällä hetkellä muokataan, on erittäin raskas laakson asukkaille. Jo 1950-luvulla tehdyssä etnografiassa Sarawakin bidayuheista todettiin, että ”on selvää, että dajakit tekevät paljon töitä, ellei liian paljon” (Geddes 1954, 85). Säännöstään yli kaksitoistatuntiset työpäivät, joihin voi kuulua kumin valuttamista, ruoan keräämistä syötäväksi ja kotieläimille, kaskiviljelmän hoitamista, sekä kodin- ja lastenhoitoa ovat hyvin kuluttavia.

Riisinviljely

Jokaisen Nyonakissa asuvan perheen, kuten lähes kaikkien Borneon saaren sisäosissa elävien dajakien, pääelinkeino on riisinviljely. Kaskettu kuiva riisipelto (ind. *ladang*) on yleisin viljelysmuoto, vaikkakin valtaosa viljelee myös märkäriisiä (*sawah*) pelloilla, joihin johdetaan vettä. Kolmas riisinviljelyn muoto on eräänlainen välimuoto kaskipelloista ja märkäriisipelloista, kosteissa ja alavissa laaksoissa

viljelty suoriisi (*paya*). Nyonakissa suurin osa suoriisipelloista oli muutettu märkäriisipelloiksi. Tämä on kuitenkin mahdollista vain tietyissä olosuhteissa (ks. Seavoy 1973). Kaikki kolme viljelytapaa poikkeavat selkeästi toisistaan. Ladangit ovat kaskettuja ja kiertoviljeltyjä peltoja. Payat ovat myös kiertoviljeltyjä ja kaskettuja, mutta kaskeamissykli on lyhyempi, ja pellot ovat sadekaudella suontyyppisessä tilassa. Sawah taas on jatkuvasti viljelty pelto, payasta oijen ja patojen avulla vähitellen muunnettu viljelmä, jota pidetään koko riisin kasvukauden ajan veden peitossa. Payan muuntamiseen sawahiksi kuluu useita vuosia, ja se on hyvin työläs prosessi (ks. Padoch ym. 1998, 10–13).

Yhdellä kotitaloudella on tyypillisesti kahdesta kolmeen peltoa, jotka sijaitsevat kauimmillaan kolmen tai neljän tunnin kävelymatkan päästä kylästä. Nyonakissa jokaiselle ladangille istutetaan riisin ja tahmean riisin lisäksi ainakin maniokkia, papuja, maissia, kurkkuja, ja ongo-kasvia. Tahmean riisin osuus peltopinta-alasta voi olla jopa kolmannes, ja se käytetään lähinnä riisiviinin tekoon.⁴ Riisiviinillä on tärkeä seremoniallinen merkitys dajakeille, ja suurin osa siitä juodaan erilaisissa juhlissa, kuten sadonkorjuun yhteydessä, häissä, parannusrituaaleissa tai uudemmissa juhlissa kuten jouluna tai uudenvuodenaattona.

Varsinainen viljelykierto koostuu yhdeksästä vaiheesta: pellon sijainnin valinta, aluskasvillisuuden raivaus, puiden kaataminen, puuaineksen kuivatus, kaskeaminen, kylvö, kitkeminen, sadonkorjuu, juhlat. Viljelykierto Sekadau-joen laakson menterapien keskuudessa on hyvin samankaltainen kuin muualla Länsi-Kalimantanilla tai Sarawakissa (vrt. Dove 1985; Freeman 1970; Geddes 1954; Helliwell 2001; Hose & McDougall 1966; King 1985). Eroa on lähinnä yksityiskohdissa kuten enteiden tulkinnassa ja tabuissa. Nyonakissa

⁴ Arvio tahmean riisin suhteellisesta osuudesta Nyonakissa tulee Timo Kaartiselta (henkilökohtainen kommunikaatio). Michael Dove (1985, 160) arvioi, että Kantu'ien keskuudessa neljännes viljeltävästä riisistä on jotakin tahmeata lajiketta.

katsottiin, että menterapeilla ja lähistöllä asuvilla tamaneilla on hyvin samanlaiset tavat, mutta itse viljelykierto on hyvin samanlainen kaikkialla muuallakin Sekadau-joen dajakien keskuudessa.

Riisin tärkeyttä Kalimantanin sisäosien maanviljelijöille on vaikea liioitella. Se oli Nyonakissakin kenttätyöni aikana selkeästi keskeisin taloudellisen toiminnan muoto, myös niille harvoille kotitalouksille, jotka olivat vaurastuneet puu- tai kumikaupalla niin paljon, että heidän ei olisi tarvinnut tai kannattanut viljellä riisiä. Kaskiviljely ei ole ollut pelkästään teknistaloudellinen operaatio, vaan uskonnollinen tehtävä ja kulttuurinen itsestäänselvyys. Itse riisi taas on keskeinen symboli lähes poikkeuksetta dajakien eri kosmologisissa järjestelmissä, eräänlainen symbolinen kokoontumiskohta koko yhteisölle (Helliwell 2001, 45–62; Sather 1997, 304). Dajakien sosiaalisen rakenteen ja yhteisöllisyyden on usein ajateltu rakentuvan pitkätaloon ja siellä tapahtuvan sosiaalisuuden ympärille, ja sen perusyksikkönä on yleensä pidetty pitkätaloasuntoa (*bilek*), mutta yhtä hyvin voisi esittää, että kaskiviljelyn vaatima koordinoitu kotitalouksien sisäinen ja välinen yhteistyö on se toiminnan muoto, jonka kautta dajakiyhteisöjen sosiaalinen rakenne tulisi ymmärtää (ks. Helliwell 2001, 247–255).

Nyonakissa, kuten monin paikoin muuallakin Kalimantanilla, viljelyyn liittyvät uskonnolliset rituaalit, erityisesti enteiden tulkinna, eivät ole enää niin keskeisessä roolissa (vrt. Rousseau 1990, 125). Tärkeä syy tälle kehityskululle on ollut katolisten passionistilähetysaarnaajien työ, jonka seurauksena ainakin Nyonakissa monet näkivät animistisiin uskomuksiin perustuvan toiminnan häpeällisenä tai salaillavana (vrt. Timo Kallisen artikkeli tässä kirjassa). Tässä yhteydessä on varottava yksinkertaistamasta liikaa tai kuvittelemasta, että olisi olemassa jokin yleinen kehityslinja uskonnollisessa muutoksessa koko Kalimantanilla. Esimerkiksi Mahap-joen varrella vieraillemisani kylissä, vain muutaman päivän kävelymatkan päässä Nyonakista, suhtautuminen animistisiin rituaaleihin oli paljon avoimempaa ja positiivisempaa, ja niiden kietoutuminen yhteen kristinuskon rituaalien ja uskomusten kanssa oli selkeämpää.

Joka tapauksessa on selvää, että kaskiviljelyn arvostuksella on muitakin kuin uskonnollisia ulottuvuuksia. Kaskiviljelyn keskeisyys Nyonakin yhteiskuntaelämälle on selvästi nähtävissä tarkasteltaessa kylän maisemaa. Vaikka minulle kylän ympäristö näytti aluksi pelkältä metsältä, ymmärsin vähitellen siellä kulkiessani ystäväieni ja informanttien kanssa, että lähes kaikki kylää ympäröivä metsä ei ole ”vain metsää”. Se voi olla hedelmälehtoa, kumipuulehtoa tai eri metsittymisen vaiheissa olevaa vanhaa kaskipeltoa, ja kaikkeen tähän metsään liittyy historia. Metsämaisemassa on tarina metsän viljelyhistoriasta (vrt. Tsing 1993, 164; ks. Fox 2006, 6–7 ja Tuomas Tammiston artikkeli tässä kirjassa). Lähes jokainen Nyonakia ympäröivän metsän osa on jonkun kyläläisen vanha pelto, jonka käyttöön hänellä on edelleen etuoikeus. Metsä on kuin tilkkutäkki, josta kyläläiset voivat lukea kylän historian. Kaskiviljely on muokannut Nyonakia ympäröivää maisemaa 1960-luvulta kylän perustamisesta lähtien, ja tällä historialla on suuri merkitys nykypäivän taloudelliselle toiminnalle Nyonakissa. Viljelykäytännöt, maa- ja metsäoikeudet, istutukset, hedelmäpuulehdot, kesannoivat ja metsittyneet pellot muodostavat kaskipeltojen kanssa yhdessä historiallisen maiseman, joka on osa sitä todellisuutta, jossa toimeentuloon liittyvät päätökset tehdään nykypäivän Nyonakissa. Kaskiviljelyyn liittyvät käytänteet Nyonakissa ovat voimakkaasti kaivertuneet kylää ympäröivään maisemaan. Tämä ei ole kuitenkaan vielä koko selitys sille, miksi kaskiviljelyä arvostetaan. On tarkasteltava myös kaskiviljelyn symbolista ekologiaa, jonka kautta se tulee merkitykselliseksi toiminnaksi.

Menterapien keskuudessa, ja yleisemmin Länsi-Kalimantanilla, keskeinen kulttuurinen piirre taloudellisessa toiminnassa on tarpeen ja jakamisen välisen dynamiikan ilmaisu. Tällä tarkoitetaan sitä, miten ihmiset viestivät tarvitsevansa muita, olevansa sosiaalisia, antamalla heille jotakin. Jonkin jakaminen (*bagi* tai *berbagi*) ja jonkin tarvitseminen on osa samaa dynamiikkaa (Helliwell 2001, 39). Jakaminen ei tarkoita pelkästään auliutta antaa toisille, vaan myös valmiutta ottaa vastaan toisilta. Sellainen ihminen on epäsosiaalinen, joka ei anna muille osaa hyvästä kalansaaliistaan, tai ei kerro minä

päivänä aikoo istuttaa riisiä. Jos istuttaa oman talon voimin riisiä, muut eivät voi tulla avuksi, eikä tällöin oma työpanosvelka kasva. Epäsolidaarista on myös, jos ei tarjoa kahvia tai savukkeita vieraille, tai jos ei ota vastaan tarjottua ruokaa. Tällaista toimintaa pidetään sen ilmaisuna, että tekijää ei halua olla osa yhteisöä, hyvässä eikä pahassa (mt., 40).

Eräällä tavalla tarpeen ilmaisussa on kyseessä klassinen lahjan antamisen logiikka, siten kun Marcel Mauss sen lahjaesseessään kuvaasi: ihmiset antavat lahjoja, koska silloin he odottavat saavansa myös vastalahjoja; lahjojen jakaminen muistuttaa muita siitä, että myös heille tulisi tulevaisuudessa jakaa lahjoja (Mauss 1999, 28). Symbolisella tasolla velvoite jakaa ja rituaalinen vaihto metsän henkien kanssa, jota tehdään riisinviljelyyn liittyvissä rituaaleissa, ovat yhtäläisiä. Mutta vaikka maanviljelyrituaalit eivät olleet enää niin keskeisessä roolissa Nyonakissa, jakamisen velvoite sosiaalisissa suhteissa oli yhä erittäin tärkeä. Nyonakissa ja muuallakin Länsi-Kalimantanilla tämä jakamisen ja tarvitsemisen dynamiikka ilmenee erityisesti riisinviljelyyn liittyvissä käytännöissä. Jakamisen ja tarvitsemisen arvostus on myös artikuloitunut toiseen keskeiseen, osittain vastakkaiseen kulttuuriseen arvoon – autonomiaan tai itsenäisyyteen (*diri* tai *berdiri*). Dirin käsitteellä viitataan yksittäisten kotitalouksien ja yksilöiden haluun ”seistä omilla jaloillaan”.⁵ Riisinviljely oli ihmisille ylpeyden aihe. Monet kehuskelivat minulle Nyonakissa ollessani sillä, miten he olivat olleet omavaraisia riisin suhteen monta vuotta peräkkäin. Tähän riippumattomuuden haluun sisältyi kuitenkin myös ristiriita. Jos menestyksekkäs riisinviljely edellyttää riippuvaisuutta toisista kyläläisistä, niin oli vaikeaa olla kokonaan toisista riippumaton. Tämä ristiriita päti kuitenkin ainoastaan riisinviljelyyn. Kuminviljelyä pystyi jokainen kotitalous ainakin periaatteessa tekemään itsenäisesti muista riippumatta.

⁵ Diri tarkoittaa indonesiaksi paitsi itseä, myös seisomista, riippumattomuutta, itsenäisyyttä ja olemassaoloa.

Kuminviljely

Erilaisten mahlojen keräämisellä metsästä on Borneolla pitkät perinteet. Ennen kuin luonnonkumin viljely alkoi Borneolla, sen sisäosien asukkaat keräsivät erilaisia mahloja, pihkoja ja maitiaisnesteitä, joilla he kävivät kauppaa jokivarsien malajikauppiaiden kanssa (Dove 1994). Näiden villinä kasvavien tuotteiden kerääminen on korvautunut kuitenkin kumipuustutuksilta kerättävällä kumilla.

Länsi-Kalimantanille Hevea Brasiliensis -kuminviljelmät tulivat vuonna 1909, ja levisivät 1910-luvun aikana Kapuas-joen yläjuoksulle asti (Uljee 1925, sit. King 1985, 45). Länsi-Kalimantanin dajakeille kumipuun maitiaisnesteiden viljely, kerääminen ja myynti on edelleen tärkein rahanlähde. Sekadaun laaksossa kaikissa vierailmissani kylissä lähes jokaisessa kotitaloudessa juoksutettiin kumia. Myös jokaisella Nyonakin kotitaloudella oli ainakin yksi kumilehto.

On ainakin neljä erillistä syytä kumipuustutusten yleistymiselle kalimantanlaisten pienviljelijöiden keskuudessa. Ensimmäinen tekijä liittyy edellä mainittuun historialliseen jatkumoon – Borneolla oli aiemminkin kerätty erityyppisiä maitiaisnesteitä myyntituotteiksi. Samaan aikaan kun Hevean kysyntä lisääntyi, metsästä tuotteita keräävien ihmisten asutus- ja viljelymuodot muuttuivat sidotummiksi kiinteään paikkaan, ja uuden kumilajikkeen viljely sopi paremmin tämäntyyppiseen elämäntapaan (Dove 1994, 382–383). Toinen syy on se, miten kuminviljely täydentää kaskiviljelyä. Kaskiviljelyn ja kuminviljelyn vaatimat työresurssit ovat erityyppisiä, joten niiden harjoittaminen ei vaadi pienviljelijältä valintaa niiden välillä. Lisäksi molempien yhtäaikainen viljely pienentää maanviljelyksen riskejä: katovuosina voidaan valuttaa kumia tavallista enemmän, ja kumin hinnan ollessa alhaalla voidaan viljellä maata tavanomaista intensiivisemmin (Dove 1998, 24–25). Kolmanneksi, luonnonkumin hinnat olivat 20- ja 50-luvuilla niin korkealla, että kuminviljely oli yksinkertaisesti erittäin houkuttelevaa pienviljelijöille. 1920-luvun kuminviljelybuumi veti kalimantanlaiset ”maailmantalouden pyörteeseen valtavassa mittakaavassa, ja he rikastuivat kuten ei koskaan aikaisemmin

tai sen koomin, mutta samalla altistuivat ennestään tuntemattomille riskeille” (Lindblaad 1988, 78). On vielä neljäskin syy kuminviljelyn suosiolle, ainakin Sekadau-joen laakson menterapien keskuudessa. Jos kaskiviljely on toimintaa, jossa jakamisen ja tarpeen ilmaisun dynamiikka on selkeimmillään, kuminviljely taas on toimintaa, jossa tulee selviten esille halu olla itsenäinen, täysivaltainen jäsen yhteisön joukossa. Kuminviljely on siis kulttuurisesti hyväksyttävä ja hyvänä nähty tapa hankkia käteistuloa, mutta se ei silti ole moraaliselta leimaltaan aivan niin positiivinen asia kuin riisinviljely.

Länsikalimantanlaiset kantu’it sanovat istuttaessaan kumia, että maasta tulee kuollutta (ind. tanah mati), verraten sitä epäsuorasti eikuolleeseen maahan, joka on vielä kaskiviljelykierron piiriin kuuluvaa (Dove 1998, 21–22). Kaskiviljely on osa vaihdon ideologiaa, joka käsittelee sekä kantu’ien yhteiskunnan että ympäristön. Koska kumipuulehdot eivät ole osa tätä vaihtojärjestelmää, ne ”tappavat” vaihdon ja täten myös maan (mt., 22). Myöskään Nyonakissa kumipuulehtojen istutus, hoito ja kumin kerääminen eivät ole samalla tavalla yhteisöllistä toimintaa kuin riisinviljely, vaan ne hoituvat pääsääntöisesti kotitalouden omalla työvoimalla. Korkeintaan joskus naapurit tai sukulaiset voivat kerätä kumia jonkun toisen puista, jolloin tuotot jaetaan kahtia. Kumin keräämiseen ei siis liity suoraan kylän sisäistä vaihtoa samalla tavoin kuin kaskiviljelyyn, ja se ei ole samalla tavalla osa jakamisen ja tarpeen ilmaisun dynamiikkaa. Kumin kerääminen ei ole tuotantona kollektiivista, paitsi hyvin välillisesti – kumilehdot istutetaan vanhalle kaskipellolle, ja kumista saatavat rahat saatetaan käyttää yhteisöllisiin tarkoituksiin, esimerkiksi häiden tai muiden juhlien kustannuksia rahoittamaan, mutta sen tuottaminen on viime kädessä epäsosiaalista toimintaa, ympäröivästä yhteisöstä riippumatonta.

Kuminviljelyn jälki maisemaan on myös erilainen. Kun kaskiviljelyn päätyttyä pellolle istutetaan kumia, kyseinen maatilkku poistuu kaskiviljelyn syklistä. Myös tässä mielessä maa on ”kuollutta” kuminkasvatukseen siirtymisen jälkeen. Maisemanmuokkauksen ekologinen sykli, johon periaatteessa kaikki metsäalueet kuuluvat, ei päde kumipuulehtoihin, ja tässäkin mielessä ne ovat vaihdon ulkopuolel-

la. Vaikka kumipuista ei saa maitiaisnestettä ikuisesti, kumipuulehto usein uusiutuu luonnollisesti seuraavan puusukupolven syrjäyttäessä vanhat puut, ja lehdon ikä on siis pidempi kuin yksittäisen puun ikä (Dove 1998, 33). Tosin kolmanteen ja neljänteen sukupolveen tullessa kumipuiden tuottavuus yleensä laskee puutiheyden laskiessa (Gouyon, De Foresta & Levang 1993, 194), ja esimerkiksi Nyonakissa joitakin kumipuulehtoja oli jo hylätty niiden käytyä tuottamattomiksi. Joskus kumilehdoista tehdään uudelleen kaskipeltoja, mutta esimerkiksi kantu'it kutsuvat tuollaista peltoa edelleen kuolleeksi. Kuminviljely tekee pysyvän jäljen metsämaisemaan – se merkitsee osan metsästä vaihdon ulkopuoliseksi.

Maisemanmuokkausstrategioiden vertailua

Suurin osa Nyonakin viljelytekniikoista ja -strategioista, esimerkiksi kumi- ja hedelmäpuiden istutus vanhoille kaskipelloille, ei ole aintulaatuisia eikä erityisen uusia. Esimerkiksi 1950-luvulla käytetyt kuminviljely- ja keräystekniikat olivat hyvin samantyyppisiä kuin Nyonakissa (ks. Geddes 1954, 95–99). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö maisemanmuokkausstrategiat poikkeaisi toisistaan Länsi-Kalimantanin alueella. Keskeinen tekijä tilanteessa on käytettävissä olevan maan niukkuus. Tämä puolestaan riippuu usein erilaisten institutionaalisten toimijoiden – valtion, metsäyritysten, kansalaisjärjestöjen – osoittamasta intressistä maan käyttöön. Vertailen vielä lopuksi, mitä eri pitkän aikavälin strategioita Länsi-Kalimantanilla on sovellettu kuminviljelyn ja kaskiviljelyn suhteen ja missä olosuhteissa eri strategioita valitaan. Vertailun apuna käytän ajatusta maahan sitoutuneen pääoman kasvattamisesta. Tällä tarkoitetaan maiseman muokkaamista, jota tehdään pitkän aikavälin tuloksia silmällä pitäen (Blaikie & Brookfield 1987, 9; Widgren 2007, 62; vrt. Geertz 1970, 32–37).

Länsi-Kalimantanilla Kemberan kylässä maahan sitoutunutta pääomaa on kasvatettu ennen kaikkea kuminviljelmiä istuttamalla.

Kumiviljelmien määrän kasvu on nopeutunut merkittävästi Kemberassa 1990-luvulla (Lawrence ym. 1998, 141–142). Syitä tälle kehityskululle on ainakin kaksi. Kun Kemberan dajakien tapaoikeuden mukaan – kuten suurimmassa osassa Borneota – kerran kaskettu maa kuuluu sen kaskenneelle perheelle ja heidän jälkeläisilleen, Indonesian laki ei tunnusta omistusoikeutta metsään, joka on kesannoivaa kaskipeltoa. Merkitäkseen omistusoikeutensa maisemaan, heidän tulee siis istuttaa kumipuita vanhoille kaskipelloilleen. Toinen, edelliseen liittyvä syy on taloudellisen toimeentulon varmistaminen. Kumiviljelmien istuttaminen on paras tapa viljelijöille taata perheensä toimeentulo. Deborah Lawrence, David R. Peart ja Mark Leighton kritisoivat näkemystä, jonka mukaan riisin- ja kuminviljely olisivat kaikin tavoin toisiaan täydentäviä. Heidän mielestään ne tukevat toisiaan kotitalouden ajankäytön ja toimeentulostrategioiden hajauttamisen näkökulmasta, mutta ekologisesti asia ei ole näin. (Lawrence ym. 1998, 144, 146.)

Olosuhteet Kemberan kylässä olivat huomattavasti hankalammat kuin dajakeilla Sekadau-joen laaksossa, tai esimerkiksi Doven tutkimilla kantu'eilla. Kemberassa dajakit olivat joutuneet tinkimään maa-omistuksistaan sekä viranomaisten että metsäyhtiöiden kanssa. He olivat päässeet osallisiksi neuvottelemaan metsäomistuksistaan vedettäessä rajaa läheiseen Gunung Palungin kansallispuistoon, mutta samalla he olivat luvanneet, etteivät he kaataisi aarniometsää kansallispuiston alueelta (Lawrence ym. 1998, 145). Samoin heidän maitaan reunusti metsänhakualue, jonka paikalle suunniteltiin palmuöljyplantaasia (mt.). Tässä tilanteessa 1990-luvun alusta alkaen he olivat katsoneetärkevimmäksi strategiaksi kasvattaa ulkopuolisille näkyvää maisemaan sitoutunutta pääomaa mahdollisimman paljon ympäröiviin metsiin kumipeltoja perustamalla, jopa suoraan aarniometsää kaskeamalla, jättäen paikoin kokonaan riisinviljelyn väliin kasketulla pellolla. Maankäytön voimakas tehostuminen uhkasi kumin- ja riisinviljelyn välistä tasapainoa ja kiihdytti aarniometsän häviämistä. (Lawrence ym. 1998, 145–146.)

Lawrence, Peart ja Leighton esittävät vastakkaisia todisteita väitteelle, että kaskiviljelyn ja kuminviljelyn yhdistäminen on ekologisesti kestävä toimeentulostrategia (Lawrence ym. 1998, 146; vrt. Dove 1993). Kemberan tapaustutkimus ei kuitenkaan mielestäni osoita tätä vakuuttavasti. Sekadau-joen laakson yläjuoksulla maankäyttö ei ollut niin intensiivistä kuin Kemberassa. Kemberassa olosuhteet olivat selvästi erilaiset kuin Nyonakissa. Johtuen maan niukkuudesta ja ulkopuolelta tulevista paineista itsetarkoituksellisenä pidetty ja maisemaan sidottu toiminta sekoittui välineellisenä pidettyyn, diri-bagi-dynamiikasta riippumattomaan toimintaan. Uhkana oli riisinviljelyn muuttuminen mahdottomaksi, ja sen mukana jakamista ja toisista riippuvaisuuden ilmaisua korostavan toiminnan katoaminen. Toisin kuin Lawrence, Peart ja Leighton väittävät, myös Dove on ymmärtänyt tämän riskin mahdollisuuden oikein hyvin ja käsitellytkin sitä (Dove 1996). Kysymyksessä ei vain ole pitkän aikavälin ekologisesta yhteensopimattomuudesta kaski- ja kuminviljelyn välillä, vaan erilaisesta konjunktuurisesta rakenteesta Kemberassa ja Sekadau-joen yläjuoksulla (vrt. Sahlins 1987, xiii-xiv, 143). Kemberan tapahtumien seurauksena kaskiviljelyn ja kuminviljelyn välinen suhde oli muodostunut ongelmalliseksi. Ylipäättänsä kysymystä jonkin käytännön ekologisesta kestämyydestä ei voi asettaa ilman, että otetaan huomioon ne historialliset ja rakenteelliset olosuhteet, jossa käytäntö esiintyy (vrt. Nygren 1995, 10).

Kumilehtojen määrän lisäämisen ohella toinen yleinen tehostamisstrategia Länsi-Kalimantanilla on kasvattaa maahan sitoutunutta pääomaa parantelemalla suoriisipeltoja vähitellen märkäriisipeltoiksi. Tästä esimerkkinä on esimerkiksi Padochin, Harwellin ja Susanton tutkimat maisemanmuokkausstrategiat Taen kylässä Länsi-Kalimantanilla (1998). Olennaista tämän kaltaisten strategioiden tarkastelussa on ottaa huomioon muutosten hitaus. Märkäriisipelto, jotka tarkasteltuna yhden tai kahden vuoden aikavälillä saattavat näyttää epäonnistuneilta yrityksiltä, voivat muuttua useamman vuoden tarkastelussa onnistuneiksi keinoiksi kasvattaa maahan sitoutunutta pääomaa (mt., 4). Tämänkaltaisessa maisemanmuokkaus-

strategiassa haastavampaa on sen rahapääoma- ja tietovaatimukset. Ellei märkäriisipellon ekologinen lokero ole erityisen sopiva, pelto tarvitsee kalliita lannoitteita. Lisäksi verrattuna tietämykseen kaskiviljelystä märkäriisiviljelyä ei ainakaan Sekadau-joen laaksossa pidetty samalla tavalla itsestään selvänä osaamisena.

Nyonakissa on sovellettu molempia yllä kuvattuja tehostamisstrategioita. Siellä on sekä laajennettu kuminviljelyä, että vähitellen rakennettu sawah-peltoja. Tilanne ei ollut kenttätöyöni aikana kuitenkaan yhtä hankala maankäytön kannalta kuin se on Kemberassa. Vaikka Nyonakissakin viljelymaan vähyys ja yhä pitenevät matkat riisipelloille olivat ongelmana, ulkoinen paine viranomaisten ja metsäyritysten taholta ei ollut vastaavalla tavalla ongelmallista kuin Kemberassa. Sekadau-joen laaksossa oli 2000-luvun alussa kierrellyt kansalaisjärjestön edustajia, jotka olivat kouluttaneet kyläläisiä kartoituskäytännöistä ja neuvoneet kyläläisiä, miten toimia, jos kiistoja tulisi metsäyhtiöiden tai viranomaisten kanssa. Tämä oli lisännyt jonkin verran tietoisuutta mahdollisista ongelmista, mutta nyonaklaiset eivät olleet silti kovin huolissaan maidensa menettämisestä. Enemmän nyonaklaisten haluun tehostaa kuminviljelyään vaikutti paineet muilta kyläläisiltä. Monet kyläläisistä ottivat kuminviljelyn ja siinä menestymisen ikään kuin kilpailuna muiden kyläläisten kanssa. Vähemmän kunnianhimoiset päätyivät keräämään kumia toisten mailta, jolloin tuotot puolitettiin kumilehdon omistajan ja kerääjän välillä. Lisäksi kumiviljelmä oli paikallisen tapaoikeudenkin mukaan voimakkaampi vaade metsään kuin pelkkä kesannoiva vanha pelto. Kesannoivan pellon käyttöönottoon tarvittiin lupa alkuperäisen pellon raivaajalta, mutta kumiviljelmän omistavalla perheellä oli pysyvä oikeus maahan, elleivät he halunneet myydä sitä. Kumiviljelmiin sitoutunut pääoma oli näkyvä merkki maisemassa omasta varallisuudesta myös kylän sisällä.

Nyonakissa oli kokeiltu erilaisia tapoja tehostaa maanviljelyä, mutta mikään niistä ei ollut onnistunut kovin hyvin. Valtaosalla kyläläisistä oli myös märkäriisipeltoa, jonka parantelua jatkettiin hitaasti vuosi vuodelta. Nyonakin maiseman muutos ja toimeentu-

lostrategioiden kehitys liittyy sen asukkaiden arvostuksiin. Toinen puoli muutoksesta oli kilpailullisen, arvonnousua tavoittelevan kuminviljelyn tehostaminen. Tässä selkeänä rajoituksena toimi kuitenkin käytettävissä oleva maa ja ennen kaikkea työvoima. Toinen puoli muutoksesta oli riisinviljelyn vähittäinen tehostaminen, jota ei olisi ollut ilman kylässä osoitettua arvostusta yhteistyöhön, jakamiseen, ja riisinviljelyyn yleensä. Tasapaino Nyonakissa käytettävissä olevan maan ja toimeentulostrategioiden välillä oli hienovarainen. Kuten Kemberan esimerkki osoittaa, pienetkin muutokset olosuhteissa saattavat muuttaa pidemmän aikavälin kehityskulkuja ja kylämaismaa rajustikin (Lawrence ym. 1998, 145). Nyonaklaiset ymmärsivät hyvin tämän tilanteen, ja aktiivisesti etsivät ekologisesti kestäviä ratkaisuja kasvattaa maisemaan sitoutunutta pääomaa. Kaskiviljelyn ja kumin keräämisen yhdistäminen oli niin joustava strategia, että se mahdollisti erilaisia yhdistelmiä olosuhteista riippuen, ja myös kokeiluja muilla strategioilla, kuten märkäriisiviljelyn opettelua tai kulankaivuun yrittämistä.

Kaikille Länsi-Kalimantanin maanviljelyä harjoittaville dajakeille kaskiriisin viljeleminen ei ole samanlainen itsestänselvyyys. Joko riisin tilalla on ollut pitkään jokin toinen tärkeelyskasvi, yleensä saagopalmu (ks. Morris 1991), tai riisinviljelystä on vähitellen luovuttu (ks. Peluso 1996). Tärkeä lisäselvityksen aihe olisi se, missä olosuhteissa kaskiviljelystä ollaan valmiita luopumaan. Kaskiviljelyn yhteisöä rakentava merkitys dajakien keskuudessa on laajasti dokumentoitu Borneossa. Kuminviljelylle dajakit eivät anna vastaavaa sosiaalista tai rituaalista merkitystä missään, edes silloin, kun kaskiviljelystä ollaan jo luopumassa (Peluso 1996, 536). Esitän alustavan hypoteesin, että edellä vertailemiini tapausten ja Peluson tutkimien kaskiviljelystä luopumassa olevien Bagakin kylän salakojen⁶ välinen ero johtuu ensinnäkin siitä, että Bagak sijaitsee verrattain hyvien liikenneyhteyksien päässä, mikä kannustaa lisäämään hedelmien

⁶ Bagak on kylä Länsi-Kalimantanilla Sambasin piirikunnassa. Salakot ovat alueella elävä dajakryhmä. (Peluso 1996, 516.)

tuotantoa markkinoilla myytäväksi. Toiseksi, maankäytön politisoitumisen tapa vaikuttaa merkittävästi kaskiviljelyn mahdollisuuksiin. Lawrencen, Peartin ja Leightonin tutkimaa Kemberan tapausta ja Nancy Peluson tutkimaa Bagakin tapausta yhdistää se, että molemmissa kylissä kansallispuiston perustaminen on merkinnyt kaskiviljelyn mahdollisuuksien kapenemista. Lisäksi Bagakin tapauksessa kyläläiset joutuivat kiinnittämään lainan takuuksi kumipuulehtojen maat 1980-luvulla vastineeksi uusista hyvästatoisista kumipuulajikkeista (Peluso 1996, 523).

Edellä mainitut syyt, maankäytön politisoituminen ja infrastruktuurin tarjoamat mahdollisuudet, eivät kuitenkaan ole pelkästään riittäviä syitä kaskiviljelystä luopumiselle. Bagakin tapauksessa merkityksellistä on se, että salakot hoitavat laajoja hedelmäpuulehtoja, mihin liittyy samantyyppisiä rituaalisia ja symbolisia arvostuksia kuin riisinviljelyyn yleisesti Länsi-Kalimantanilla. Durianpuiden sadon jakamiseen ja keräämiseen kuuluu moraalisia velvoitteita, jotka toisaalta yhdistävät kyläläisiä, ja toisaalta tekevät maisemasta kylän sosiaalisten suhteiden historian representaation (Peluso 1996, 529–534). Durianlehtojen keskeisyys on todennäköisesti tehnyt helpommaksi päätökset olla viljelemättä riisiä Bagakissa, mutta toisaalta se on ohjannut kylän maisemaa sellaiseen suuntaan, jossa ihmisillä on paineita tulkita periytymissääntöjä aiempaa individualistisemmin (mt., 538–541). Bagakin konjunkttuurinen rakenne ja maisemaan sitoutunut pääoma on – toisin kuin Nyonakissa – ohjannut maankäyttöstrategioita suuntaan, jossa kaskiviljelystä ollaan luopumassa. Nyonakissa hedelmäpuiden viljely on marginaalista toimeentulon kannalta, ja kylän tärkein kollektiivinen toiminta on riisinviljely. Siellä siitä luopuminen olisi huomattavasti vaikeampaa.

Lopuksi

Olen tässä artikkelissa painottanut Sekadau-joen laaksossa harjoitetun kuminviljelyn ja kaskiviljelyn erityislaatuista suhdetta, niiden historiallista, taloudellista, ekologista ja kulttuurista täydentävyyttä toisiinsa. Vertailu muiden länsikalimantanlaisten tapausten kanssa osoittaa, että tämä kaskiviljelyn ja kuminviljelyn yhdistäminen on yleinen toimeentulostrategia, mutta olosuhteista riippuen se saattaa hankaloitua tai loppua kokonaan. Olennaista toimeentulostrategioiden valinnassa on paitsi tapauskohtaiset tekijät, myös kulttuuriset arvostukset ja se, millaiseksi nämä tekijät ja arvostukset ovat muokanneet maisemaa, jossa valinnat tehdään.

Tässä artikkelissa en ole puuttunut kotitalouksien väliseen, sukupolvien väliseen tai kotitalouksien sisäiseen epätasa-arvoon maankäytön mahdollisuuksissa. Syynä on ollut ensinnäkin se, että oma aineistoni ei ole tarpeeksi monipuolinen, että voisin tehdä systemaattisia luonnehdintoja tällä tasolla. Toiseksi, kun olen ottanut kotitalouden analyttiseksi yksiköksi, minun on ollut helpompi vertailla eri etnografisia tapauksia keskenään. Tämän vuoksi en ole tarkemmin käsitellyt omistusoikeuksia, valtasuhteita tai ristiriitoja maankäytössä. Voin kuitenkin aineistoni perusteella todeta, että pelkästään Nyonakin sisällä eri aikoihin kylään muuttaneiden perheiden välillä on merkittäviä eroja siinä, kuinka lähellä kylää sijaitseviin maa-alueisiin heillä oli käyttöoikeuksia, ja tällä oli merkitystä esimerkiksi sen suhteen, kuinka intensiivisesti he pystyivät keräämään kumia viljelmiltään. Vaikka tämä on olennaista kylän sisäistä epätasa-arvoa tarkastellessa, se ei silti ollut ratkaisevaa toimeentulostrategioiden valinnan kannalta.

Miksi juuri kaskiviljely ja kuminviljely on suosituin yhdistelmä Sekadau-joen laakson menterapien keskuudessa? Nyonakissa toimeentulostrategioiden valinnat, kokeilut, maahan sitoutuneen pääoman kasvattaminen ja tulevaisuudensuunnitelmat nojasivat kaikki kahteen perustavanlaatuihin puitteeseen. Ensinnäkin, ne perustuvat niihin kulttuurisiin arvostuksiin, jotka toisaalta painottivat jaka-

misen ja riippuvaisuuden ilmaisua ja toisaalta riippumattomuutta ja arvonnousun tavoittelun mielekkyyttä. Toiseksi, valinnat tehtiin kylää ympäröivän maiseman ominaisuuksien ja siihen sitoutuneen pääoman puitteissa. Vaikka olosuhteet eri puolilla Länsi-Kalimantanin sisäosia vaihtelevat suurestikin, nämä puitteet lienevät pitkälti samankaltaiset.

Lähteet

- Balée, William 2006. The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology* 35, 75–98.
- Biersack, Aletta 1999. Introduction: From the “New Ecology” to the New Ecologies. *American Anthropologist* 101:1, 5–18.
- Blaikie, Piers & Harold Brookfield II 1987. *Land Degradation and Society*. London: Methuen.
- Collins, James T. 2004. Language Communities in the Sekadau River Basin, Kalimantan Barat: Three viewpoints. *Suomen antropologi* 29:4, 2–21.
- Cosgrove, Denis & Stephen Daniels 1988. *The iconography of landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dove, Michael 1985. *Swidden agriculture in Indonesia. The subsistence strategies of the Kalimantan Kantu*. Berlin: Mouton Publishers.
- Dove, Michael 1993. Smallholder Rubber and Swidden Agriculture in Borneo: A Sustainable Adaptation to the Ecology and Economy of the Tropical Forest. *Economic Botany* 47:2, 136–147.
- Dove, Michael 1994. Transition from Native Forest Rubbers to Hevea Brasilensis (Euphorbiaceae) among Tribal Smallholders in Borneo. *Economic Botany* 48:4, 382–396.
- Dove, Michael 1998. Living Rubber, Dead Land, and Persisting Systems in Borneo. Indigenous Representations of Sustainability. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154:1, 20–54.
- Fox, James J. 2006. Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. Teoksessa James J. Fox (toim.): *The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Canberra: ANU E Press.
- Freeman, Derek 1970. *Report on the Iban*. New York: Humanities Press Inc.
- Geddes, W. R. 1954. *The Land Dayaks of Sarawak*. London: Her Majesty’s Stationary Office.

- Geertz, Clifford 1970. *Agricultural Involution. The process of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Gouyon, A. & H. de Foresta & P. Levang 1993. Does “jungle rubber” deserve its name? An analysis of rubber agroforestry systems in Southeast Sumatra. *Agroforestry Systems* 22, 181–206.
- Helliwell, Christine 2001. “Never Stand Alone”: A study of Borneo sociality. Phillips, Maine: Borneo Research Council.
- Hose, Charles & William McDougall 1966. *The Pagan Tribes of Borneo: Volume one*. Lontoo: Frank Cass & Co. Ltd (ilm. alun perin 1912).
- Ingold, Tim 1993. The temporality of the landscape. *World archaeology* 25:2, 152–174.
- King, Victor T. 1985. *The Maloh of West Kalimantan*. Dordrecht: Foris Publications.
- King, Victor T. 1993. *The Peoples of Borneo*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lawrence, Deborah & David R. Peart & Mark Leighton 1998. The impact of shifting cultivation on a rainforest landscape in West Kalimantan: spatial and temporal dynamics. *Landscape Ecology* 13, 135–148.
- Lindblaad, J. Thomas 1988. *Between Dayak and Dutch. The economic history of Southeast Kalimantan 1880–1942*. Providence: Foris Publications.
- Mauss, Marcel 1999. *Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Helsinki: Tutkijaliitto (ransk. alkuteos 1923).
- Morris, Stephen 1991. *The Oya Melanau*. Kuching: Malaysian Historical Society.
- Nyerges, A. Endre 1997. Introduction – The Ecology of Practice. Teoksessa A. Endre Nyerges (toim.): *Ecology of Practice: Studies of food crop production in Sub-Saharan West Africa* (Food and nutrition in history & anthropology, volume 12). New York: Routledge.
- Nygren, Anja 1995. *Forest, Power and Development. Costa Rican peasants in the changing environment*. Helsinki: Finnish Anthropological Society.
- Padoch, Christine & Emily Harwell & Adi Susanto 1998. Swidden, Sawah, and In-Between: Agricultural Transformation in Borneo. *Human Ecology* 26:1, 3–20.
- Peluso, Nancy Lee 1996. Fruit Trees and Family Trees in an Anthropogenic Forest: Ethics of Access, Property Zones, and Environmental Change in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History* 38:3, 510–548.
- Rousseau, Jérôme 1990. *Central Borneo. Ethnic identity and social life in a stratified society*. Oxford: Clarendon Press.
- Sahlins, Marshall 1987. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Sather, Clifford 1997. *The Bajau Laut. Adaptation, History, and Fate in a Maritime Fishing Society of South-eastern Sabah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Seavoy, Ronald E. 1973. The Transition to Continuous Rice Cultivation in Kalimantan. *Annals of the Association of American Geographers* 63:2, 218–225.
- Sellato, Bernard 1999. The Kingdom of Ulu are in Borneo's History: A Comment. *Borneo Research Bulletin* 30, 110–112.
- Shiffman, Jeremy 2002. The construction of community participation: village family planning groups and the Indonesian state. *Social Science & Medicine* 54:8, 1199–1214.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 1993. *In the Realm of the Diamond Queen*. New Jersey: Princeton University Press.
- Uljee, G. L. 1925. *Handboek voor de Residentie Westerafdeeling van Borneo*. Weltevreden: Visser.
- Widgren, Mats 2007. Precolonial Landesque Capital: A Global Perspective. Teoksessa A. Hornborg & J. R. McNeill & J. M. Alier (toim.): *Rethinking environmental history: world-system history and global environmental change*. Lanham: Altamira Press.

V
YMPÄRISTÖHALLINTA

Ympäristökonflikti Keski-Jaavalla: Antropologisen tutkimuksen ja poliittisen ekologian leikkauspisteessä

Anu Lounela

Johdanto: maakonflikti

Kapea hiekkatie halkoo kassaviviljelmiä, jotka kasvavat valtion metsämailla vuoren rinteillä Keski-Jaavalla. Noin viisikymmentä jaavalaista pienviljelijää kyykistelee tien varrella, kuuman keskipäivän auringon takia kassavien varjossa, odottaen. Pian paikalle saapuu keski-ikäinen mies moottoripyörällä. Hänellä on yllään valkoinen t-paita, jossa on Indonesian Maan Ystävien logo, lierihattu päässään ja suorat harmaat puuvillahousut jalassaan. Istuudumme tien viereen kassavien alle ja odotamme kun muutamat naiset purkavat koreista pieniä pahvisia ruokapaketteja; saamme kanaa ja riisiä. Rituaalin (ind. *selamatan*) aikana luetaan rukouksia ja mies sanoo toivovansa, että konflikti loppuu, että henget suojelevat kaikkia ja pysyvät heidän puolellaan, ja että luonnonkatastrofeja ei enää tule. Edellisenä päivänä olemme olleet vuorilla jakamassa pieniä valtion metsämaa-alueita kullekin halukkaalle ja merkitsemässä niitä naruilla; tasa-arvoisesti ja oikeudenmukaisesti, kuten mies meille sanoo. Rukoilemme, syömme ja lähdemme kotiin (Kenttämuistiinpanot 25.3.2003).

Tämän Wanasanan kylän metsämailla suoritettuna rituaalin tarkoituksena oli varmistaa paikallisten viljelijöiden oikeudet valtion metsämaihin ja neuvotella ympäristökiistaa Wonosobon piirikunnassa Keski-Jaavalla.¹ Kiista oikeuksista valtion metsämaihin alkoi näkyvästi vuonna 1998, mutta kiista voidaan jäljittää hollantilaisten siirtomaavallan aikaan, jolloin alueen metsiä alettiin merkitä valtion maaksi. Oma tutkimukseni koskee Wanasanan kylän asukkaiden ja valtionmetsäyrittäjien välistä kiistaa, mutta kiista oli osa laajempaa valtion metsiin liittyvää maakonfliktia Wonosobon piirikunnassa.² Kiistan laajuus liittyi Presidentti Suharton autoritäärisen vallan loppumiseen ja yleiseen poliittiseen avautumiseen maassa vuonna 1998. Kiistan osapuolia olivat jaavalaiset pienviljelijät ja valtion metsäyrittäjä Perum Perhutani,³ ja kiistan neuvotteluihin osallistuivat lisäksi kansalaisjärjestöt, pienviljelijäyhdistys, paikallisia poliitikkoja puolueittensa edustajina, metsävirasto, paikallinen poliisilaitos ja virkamiehiä. Vuonna 1999 pienviljelijät olivat ottaneet laajoja valtion metsämaa-alueita haltuunsa eri puolilla Wonosoboa liittyen osaksi ns. maa-oikeusliikettä, jota johtivat kansalaisjärjestöt ja pienviljelijöiden liitto. Alun kertomuksessa esiintyneen miehen mukaan liike kuitenkin sai alkunsa Wanasanan kylästä, jossa hän yhdessä seit-

¹ Vuoden 2002 tilastojen mukaan Wonosobon piirikunnassa oli 751 416 asukasta, 236 kylää ja 28 pikkukaupunkia. Kylistä 111 oli luokiteltu ”jälkeenjääneiksi” kyliksi, eli köyhiksi (Wonosobo dalam angka 2002). 236 kylästä 156 kylää sijaitsi valtion metsämaiden lähistöllä, niin että ne oli luokiteltu metsäkyliksi (*desa sekitar hutan*). Noin 70 prosenttia ihmisistä asuu yläkõalueella. Tutkimusalueeni eli Wanasana on metsäkylä. En käytä kylän oikeaa nimeä, jotta sen asukkaille ei koituisi ongelmia.

² Wonosobon piirikunta kattaa 98 500 hehtaaria, josta 19 965 hehtaaria on valtion metsämaata ja 19 472 hehtaaria viljelijöiden metsäaluetta; noin 19 prosenttia Wonosobon piirikunnasta on valtion metsäyrittäjien Perum Perhutaniin hallinnassa. Kiista koski näitä valtion metsämaa-alueita.

³ Perum perhutani on vuonna 1961 perustettu valtion metsäyrittäjä, joka sai lopullisen muotonsa vuonna 1978, jolloin Itä- ja Keski-Jaavan lisäksi myös Länsi-Jaavan valtion metsäalueet tulivat sen hallintaan. Perum perhutani hallitsee noin 23 prosenttia Jaavan maapinta-alasta valtion metsämaana (Peluso 1992).



Kuva 1. Valtion metsämaat metsäkyläläisten jakamana viljelysmaana (Anu Lounela).

semän muun lähikylän johtajan kanssa vaati käyttöoikeuksia Perhutanin hallinnoimaan Nagdisonon metsäyksikköön. Kiistassa Perum Perhutani väitti, että valtion lain mukaan sillä on oikeus hallinnoida Jaavalla sijaitsevia valtion metsäalueita. Pienviljelijöiden mukaan metsämaat olivat valtion eivätkä Perhutanin, ja heillä kansalaisina oli täten oikeus viljellä ja käyttää maata sekä sen antimia.

Kylässä valtion maa käsittää noin 60 hehtaaria kylän 451 hehtaarista. Kylää ympäröivät kuitenkin laajat valtion metsämaa-alueet, jotka kuuluvat Perhutanin hallinnoimaan Ngadisonon metsäyksikköön, joka käsittää noin 6491 hehtaaria. Wanansanan ja naapurikylän asukkaat taistelivat yhdessä ensisijaisesti oikeuksista noin 72 hehtaarin alueeseen. Joidenkin kyläläisten mukaan Perhutani oli havupuuplantaaseillaan tuhonnut kylän alueen maaperän ja sen vesivarannot sekä estänyt kyläläisiltä pääsyn metsäalueille, mikä oikeutti, ainakin osittain, vaatimuksen maan käyttöoikeuteen.

Saavu in valtion metsämaiden reunamilla sijaitsevaan Wanasa-nankylään maaliskuussa 2003, jolloin pahimmat puiden hakkuut ja väkivaltaiset yhteenotot metsänhoitajien, pienviljelijöiden ja ulkopuolelta tulleiden laittomien puunhakkaajien välillä olivat ohi. Tunnelma oli kuitenkin edelleen jännittynyt, kun aloitin etnografisen kenttätöni. Kenttätö kesti 11 kuukautta ja tuona aikana tein osallistuvaa havainnointia metsäkiistaan liittyen noin 5000 jaavalaisen kylässä, Wanasanassa. Kylä sijaitsee korkealla vuorilla metsäisellä rinteellä neljän tunnin automatkan päässä keskijaavalaisesta Yogyakartan sulttaanikunnasta. Tutkimukseni aikana kartoitin kyläläisten maanomistusta, metsien käyttöä ja niihin liittyviä sosiaalisia suhteita ja käytänteitä. Tutkimuskysymykseni koski kiistan osapuolien valta-asemia ja eriarvoisuutta kiistan neuvotteluissa. Tarkemmin sanottuna tutkimukseni keskittyi kysymykseen, mikä on erilaisten oikeusjärjestelmien merkitys kiistassa sekä sen neuvotteluissa, ja miten niihin liittyvät valta-asetelmat heijastuvat neuvotteluissa ja kiistan synnyssä. Tämä oikeuspluralistinen teoreettinen näkökulma viittaa siihen, että ympäristökonflikti heijastelee yhteiskunnassa vallitsevia erilaisia oikeusjärjestelmiä, jotka ovat jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Valtion laki ei siis tämän näkemyksen mukaan ole ainoa vallitseva oikeusjärjestelmä, vaan esimerkiksi paikallinen tapaoikeus, islamilainen oikeusjärjestelmä ja valtion oikeusjärjestelmä argumentoivat keskenään ja ovat hierarkkisessa asemassa suhteessa toisiinsa, mikä aiheuttaa kiistoja.

Tässä artikkelissa keskustelen siitä, miten valtion oikeusjärjestelmä ja lait argumentoivat metsien reunamilla asuvien pienviljelijöiden normatiivisten järjestelmien kanssa, ja miten valta-asetat rakentuvat ja vaikuttavat ympäristökiistan syntyyn ja sen neuvotteluihin. Etnografisen kenttätöni aikana nämä oikeusjärjestelmien väliset valtasuhteet piirtyivät myös sosiaalisfyysiseen maisemaan ja sen muutoksiin. Luonnonmetsien häviäminen, niiden korvaaminen plantaaseilla, plantaasien kaataminen, niiden korvaaminen sellaisilla ruokakasveilla kuten kassavalla, pyhien paikkojen ja niiden käytön muutos merkitsevät jatkuvaa maiseman muutosta. Tämä muutos ei



Kuva 2. Maanjako valtion metsämailla (Anu Lounela).

ole irrallaan paikallisten yhteisöjen (tässä Wanasanan) sosiaalisesta järjestelmästä tai kansallisista ja globaaleista toimijoista sekä näiden välisistä valtasuhteista. Poliittisessa ekologiassa tarkastellaan eri toimijoiden vaikutuksia ympäristöön ja niihin liittyviä epätasa-arvoisia suhteita näiden toimijoiden välillä (Robbins 2004, 11). Antropologisten keskustelujen kautta tarkastelen maiseman ja paikan merkitystä sosiaalisfyysisenä kokonaisuutena, ja konfliktia yhteiskuntasuhteita läpileikkaavana tapahtumana. Etnografisen aineiston perusteella tarkastelen metatasolla sitä, miksi ympäristö on tärkeää antropologisessa tutkimuksessa ja miksi antropologia on tärkeää poliittiselle ekologialle.

Jaavan ja ympäristökiistan historiaa

Wanasanan ympäristökiistan juuret voidaan jäljittää 1800-luvulle. Valtion metsämaat olivat olleet kyläläisten yhteistä tai yleistä maata ennen kuin hollantilaiset 1800-luvun lopulla alkoivat uudelleen

metsittää ja hyödyntää vuoristomaita. Metsämaakonfliktissa, joka tuli näkyväksi vuonna 1998, valtion metsämailla kasvavat havupuut hakattiin ja myytiin laittomasti eteenpäin. Samalla kyläläiset ympäri Wonosoboa ottivat maita haltuunsa viljelläkseen siellä ruokakasveja ja myöhemmin puita. Pitkälliset neuvottelut alkoivat jo vuonna 1999, mutta jatkuivat kylästä lähdettyäni helmikuussa 2004. Kyseessä oli pitkään jatkuva kiista.

Jaavan saari on yksi Indonesian noin 17 000 saaresta. Siellä sijaitsee maailman suurimman saaristovaltion hallinnollinen keskus, jossa Alankomaiden siirtomaavallan alettua 1600-luvulla on tehty koko aluetta koskevia poliittisia ja taloudellisia linjauksia. Pitkään ”Jaava” on käsitetty saaristovaltion kulttuuriseksi ja poliittiseksi keskuksiksi. Sittemmin eräät antropologit ovat osoittaneet, että Jaavalakin on monta Jaavaa (Beatty 1999; Pemberton 1994). Nämä ”Jaavat” ovat kulttuurisesti hyvin erilaisia: Keski-Jaavan sulttaanikunnat ovat tunnettuja hienostuneesta hovikulttuuristaan sekä suvereenin hallitsijan valtaan liittyvistä etikettikäytännöistä, hallitsijan asemasta ihmisten, luonnonvoimien ja jumalien välisten suhteiden välittäjänä ja siitä, että kaikki maat ovat alun perin kuuluneet sulttaanille, joka on välittänyt maan käyttöoikeuksia alaisilleen. Toisaalta Jaavalla on metsä- ja vuoristoalueensa, eli maaseutu. Kaupunkilaisten mukaan nämä maaseudun asukkaat ovat potentiaalisesti arvaamattomia ja käyttäytyvät karkeasti toisin kuin hovien ja sen naapurustojen asukkaat tai kaupunkilaiset. Maaseudulla ja metsissä asuvat myös pahat tai arvaamattomat henget. Jaavalainen luonto ja maaseutu ovat siis potentiaalisesti vaarallisia, mutta myös vallan ja voiman lähteitä. (Pemberton 1994.)

Jaavan saari onkin erityinen paikka tutkia metsäkiistaa. Indonesian valtion metsäyrittys Perum Perhutani hallinnoi noin 23 prosenttia Jaavan pinta-alasta ja sen oikeudet Jaavan valtion maiksi merkittyjen metsien hallintoon on kirjattu valtion lakiin. Valtion metsämaiksi nimetyt alueet sijaitsevat yleensä juuri vuoristoisilla alueilla, jotka toisaalta ovat köyhien pienviljelijöiden tai ”metsäviljelijöiden” asuttamia. Tästäkin syystä oli mielenkiintoista, että yksi

vaikeimmista metsämaakonflikteista Jaavan lähihistoriassa käytiin juuri Wonosobossa ja vuoristossa.

1800–1900 -luvulla hollantilaiset siirtomaaisännät merkitsivät Jaavan hedelmällisiä alankoalueita ja vuoristoja valtion maiksi voidakseen kasvattaa siellä tiikkiä, mahonkia, teetä sekä muita tuotteita myytäväksi Eurooppaan (Lounela 2009). Arkistolähteiden mukaan 1800-luvun loppupuolella hollantilaiset siirtomaahallinnon virkamiehet ulottivat toimiaan myös Wanasanan kylän läheisyyteen. Aikaisemmin he olivat edistäneet tee- ja kahviplantaasien perustamista ylänkömailla erityisesti Pohjois-Wonosobossa. Nyt kuitenkin eteläisen Wonosobon vuorten rinteitä ruvettiin metsittämään hydrologisista syistä. Erityisesti sengon-puita istutettiin muiden puiden joukkoon.

Wonosobo erotettiin omaksi piirikunnakseen 1830. Wanasanankylän perustamisvuosi ei ole selvillä, mutta kylän syntytarinan mukaan hollantilaisia vastaan taistelleen sulttaanin hovin kannattajat perustivat kylän paettuuan hollantilaisia vuorille vuonna 1830 niin sanotun Diponegoro-kapinan⁴ aikaan. Kyläläiset pitävät ensimmäisenä kyläpääällikkönään miestä, joka oli sulttaanin hevostenhoitaja. Kenttätyöni aikana vasta valittu kyläpääällikkö sekä hänen sukulaisensa johtivat oman sukuunsa tähän mieheen.

Vanhat kyläläiset kertoivat, että metsät vuoren laella, rinteillä kylän ympärillä ja sen yläpuolella olivat olleet viidakkoa (*rimba*). ”Viidakossa” oli runsaasti villieläimiä: apinoita, tiikereitä (tai panttereita), villisikoja ja peuroja. Kyläläiset menivät metsään vain harvoin,

⁴ Prinssi Diponegoro oli Yogyakartan Sulttaanin Hamengkubuwono III:n vanhin poika, joka tuli tunnetuksi maaseudun viljelijöiden keskuudessa islamiin suuntautuneena mystikkona ja epäkohtien esiintuojana. Kun hollantilaiset siirtomaaisännät vuonna 1820 päättivät lopettaa Jaavan hovin aristokraattien harjoittaman maan vuokrauksen maanviljelijöille, aristokraatit alkoivat kapinoida. 1825 hollantilaiset lähettivät joukkoja Yogyakartaan pidättämään Diponegoroa, joka aloitti avoimen kapinan saaden osan muista prinsseistä ja aluepäälliköistä tuekseen. Tästä alkoi Jaavan sota (1825–1830), jonka aikana maanviljelijät tukivat Diponegoroa hollantilaisia valloittajia vastaan Keski-Jaavalla. Sota kuitenkin loppui Diponegoron pidättämiseen ja häviöön. (Rickelfs 1993, 115–116.)

koska metsä oli niin vaikeakulkuinen ja vaarallinenkin paikka eläinten takia. Asutuksen reunamilla oleva luonto – tai metsä – oli siis villiä ja vaarallista. Siellä asustivat myös metsän ja luonnon henget, joita varten tarvittiin omia rituaaleja. Rituaalien kautta pyydettiin henkien suojelusta tai pyrittiin varmistamaan, etteivät henget vihas-
tu kyläläisille ja aiheuta onnettomuuksia.

Kyläläiset kertoivat myös, että hollantilaiset ja indonesialaiset metsävirkamiehet saattoivat 1900-luvun alkupuolella tulla kylään ja kutsua kylän miehiä avustamaan heitä villieläinten metsästyksessä, lähinnä juoksemalla riistan perässä koirien kanssa. Samoihin aikoihin metsävirkamiehet ja Jaavan metsävirasto rupesivat merkitsemään niin sanottuja vapaita maita (engl. *waste lands*) valtion maaksi. Tämä toiminta perustui hollantilaisten vuonna 1875 asettamaan lakiin, jonka mukaan kaikki käyttämätön maa tuli merkitä valtion maaksi. Eräs vanha mies muisteli, että maata merkittiin paksuin kepein ja kyläläisille annettiin vaihdossa kolikoita. Pian kyläläiset eivät enää saaneet mennä metsään. Seurasi ankara rangaistus, jos kyläläiset kaatoivat puita tai muuten menivät valtion metsämaaksi merkitylle alueelle. Metsävirkamiehiä pelättiin. Toisaalta, metsä näytti edelleen metsältä; siellä oli erilaisia alueelle ominaisia puulajeja, eläimiä ja muuta kasvustoa, joten sitä kutsuttiin edelleen ”viidakoksi”. Näihin aikoihin kyläläiset kertoivat viljelleensä märkäriisiä (ind. *sawah*) ja muitakin ruokakasveja omilla maillaan, koska metsän vesilähteissä oli runsaasti vettä. Maata tuntui riittävän niin kotitalouksille kuin yhteiskäyttöönkin, esimerkiksi karjanlaiduntamiseen.

Toinen maailmansota, japanilaisten hyökkäys maahan ja sitä seurannut lyhyt miehitysjakso (1942–45) sekä myöhemmin itsenäisyystaistelut hollantilaisten ja indonesialaisten välillä olivat piirtyneet kyläläisten mieliin jatkuvan surkeuden ajanjaksona. Japanilaisia tai hollantilaisia paettiin metsiin ja metsien antimia syötiin, kun muualta ei ruokaa löytynyt. Kyläläisten kertomusten mukaan kylän metsämaisema muuttui kaikkein eniten 1960-luvulla. Indonesian ensimmäinen Presidentti Sukarno oli noussut valtaan jo 1945, vaikka Indonesia lopullisesti itsenäistyi 1949, kun hollantilaiset hävisivät ns.

itsenäisyssodan. 1960-luvulla Presidentti Sukarnon sekä kommunistien välit kansallismielisen armeijan kanssa kiristyivät, mihin yhtenä syynä oli kommunistien ajama maareformi. Jännitteet ja maailmanpoliittinen tilanne johtivat siihen, että anti-kommunistinen kenraali Suharto mobilisoi kommunistien joukkomurhat Jaavalla ja syrjäytti presidentti Sukarnon 1967. Monet pakenivat vainoja metsiin, jonne haudattiin myös joukkomurhien uhreja (Peluso 1992, 121). Noin viisi kilometriä Wanasanasta piirikunnan pääkaupunkiin mentäessä sijaitsee joukkohauta, jonne kommunisteiksi epäiltyjä maaseudun asukkaita haudattiin. Vaikka metsä on sittemmin hakattu ja muutettu havupuuplantaaseiksi, kummitteli siellä kyläläisten mukaan, eivätkä he mielellään pysähtyneet siellä. Nancy Peluson mukaan tällaisia metsiä on Jaavalla enemmänkin (1992, 121).

1960-luvun puolivälin jälkeen Keski-Jaavan maakunnan johto visioi modernia ja kehittyvää Jaavaa, jossa jaavalaiset pienviljelijät valjastetaan tuottamaan niin metsä- kuin maataloudessakin. Tätä työtä edistämään perustettiin armeijan operaatiokeskuksia alapiirikuntatasolle asti (Moenadi 1968.) Kyläläisten mukaan metsävirkamiehet sanoivat, että valtion maiksi merkityt metsät pitää kaataa, sillä puuta tarvittiin rautateihin ja teollisuuteen. Vuonna 1961 perustettu Perhutani oli sitä mieltä, että metsäviljelmät sopisivat alueelle ja tuottaisivat hyvät tulot. Yhteistyössä Perhutaniin virkamiesten kanssa kyläpäälystö mobilisoi kyläläiset hakkaamaan valtionmetsiä, joista osa varastettiin kotikäyttöön, avohakkuukäytännöllä. Seuraavaksi Perhutani yritti viljellä valtion metsäalueelle tiikkiviljelmiä, mutta sen epäonnistuttua – ilmeisesti vuoristoalueen kylmyyden takia istutettiin alueelle havupuita (*Pinus merkusii*). Valtio ulotti tällöin hallintaansa ja yritystoimintaa syrjäisiin kyliin ja pyrki ”modernisoimaan” erityisesti metsien reunamien pienviljelijäkyliä, joiden uskotaan olevan alttiita kommunistiselle ideologialle. 1960-luvulta lähtien Indonesian valtion metsäyrittäjä yhteistyössä joidenkin kyläläisten ja erityisesti kyläpäälystön kanssa on muokannut metsämaisemaa uuteen suuntaan. Yksilajinen puusto valtasi rinteet, eikä alueelle ollut pääsyä, jos ei hoitanut näitä puuviljelmiä. Metsäyrittäjä sekä muokkasi

maiseman uudeksi että aloitti sen tarkemman kontrollin ja vartiointin alueella; näin vuoristolla sijaitseva metsäkylä tuli uudella tavalla osaksi Indonesian kansallisvaltiota.

Wanasanan ympäristökiista liittyi vuonna 1998 Indonesiassa ta-
pahtuneeseen poliittiseen murrokseen presidentti Suharton siir-
ryttyä syrjään kolmekymmentävuotisen autoritaarisen hallinnon
jälkeen. Sen tukahduttamat piilevät ympäristökiistat (tarkoitin
tässä sekä metsiin, vesistöihin että maa-alueisiin liittyviä kiistoja)
Jaavalla ja muualla Indonesiassa muuttuivat avoimiksi, ja usein vä-
kivaltaisiksikin yhteenotoiksi. Aloittaessani väitöskirjaan tähtäävän
kenttätöni, ihmiset vaativat oikeuksiaan metsiin ja maahan ympäri
saaristovaltiota. Hetken näytti siltä, että erityisesti Jaavan ulkopuoli-
silla alueilla ihmiset voisivat ottaa haltuunsa alueita, jotka presidentti
Suharton aikainen hallinto oli luovuttanut yritysten käyttöön vuosikymmeniksi. Jaavalla taas vuoristoseutujen metsäkyläisten asukkaat
ottivat paljaaksi hakattuja valtion maita haltuunsa ja alkoivat viljellä
niillä lähinnä ruokakasveja. Samalla he rupesivat myös vaatimaan
oikeuksia metsämaan käyttöön. Maiden käyttöoikeuksien jako pe-
rustui siihen, että lähellä valtion metsämaita asuvat kyläläiset voivat
pyytää maata hallinnoitavakseen, ja ns. jakotilaisuuksissa kyläläisille
jaettiin pienehköjä maatontteja viljeltäväksi. Toisaalta kyläläiset sai-
vat myös pääsyn valtion metsämaille kerätäkseen sieltä esimerkiksi
polttopuuta, minkä monet kokivat suurena helpotuksena.

Antropologisen tutkimuksen ja poliittisen ekologian leikkauspisteessä

Luonnon ja ihmisen välinen suhde on askarruttanut länsimaista ih-
mistä vuosisatojen ajan. Filosofi Thomas Hobbesin näkemys luon-
nossa elävästä villistä ihmisestä, joka ilman yhteiskuntasopimusta
käy sotaa toisia ihmisiä vastaan, on ollut länsimaisen ajattelun perus-
teemoja 1600-luvulta lähtien. Luonto tässä ajattelussa edustaa jul-
maa ja tuhoisaa oman edun tavoittelua. Ihmisluonto perustuu kilpai-

luun kunniaista ja arvokkuudesta, mikä synnyttää vihaa ja kateutta ja lopulta sodan, ellei sääteleviä yhteiskuntasopimuksia ja instituutioita ole. (Sahlins 2004 [1974], 172, 176.) Hobbesilaisen ajattelun mukaan ihmisten keskinäistä väkivaltaa rajoittamaan ja yhteiskuntarauhaa ylläpitämään tarvittiin valtio, eli uusi Leviathan. Toisaalta yksinvaltaisuudessaan myös Leviathan on ihmiselle hirviö, mutta parempi kuitenkin, kuin julmuuteen perustuva luonnontila ja jatkuva sota (Hobbes 1914 [1660], luku 13.)

1500-luvulla eurooppalaiset suurvallat, kuten Hollanti ja Englanti lähtivät valloittamaan kaukaisia maita ja etsimään rikkauksia tuotavaksi Eurooppaan. Käsitys kaukaisista villoista ja niille kuuluvista suunnattomista luonnonvaroista innoitti eurooppalaisia hallitsijoita, tutkijoita ja seikkailijoita. Eurooppalaiset pitivät itseään sivistyneenä kansana, jolla oli tietotaitoa, kun taas ”villit” olivat lapsenomaisia luontokappaleita, joita suurella vaivalla ja koulutuksella voitiin opastaa sivistyksen piiriin ja oikeaan tuottavaan työhön. Kriittisiäkin ääniä kuului, esimerkiksi hollantilainen Eduard Douwes Dekker (salanimellä Multatuli) julkaisi 1860-luvulla kirjan, jossa hän omiin kokemuksiinsa pohjautuen kuvasi 1800-luvun hollantilaisten siirtomaaisäntien korruptiota ja jaavalaisiin kohdistunutta riistoa ja huonoa kohtelua koskettavasti (Dekker 1967). Dekker nimitettiin Hollannin siirtomaavallan virkamieheksi Keski-Jaavalle 1800-luvun alkupuolella, mutta hän erosi tehtävästään joutuessaan todistamaan kolonialistisen siirtomaavallan korruptoituneisuutta ja käytänteitä, jotka alistivat jaavalaisia erityisesti vuoristoisilla kahviplantaaseilla.

Antropologiassa luonnon ja ihmisen välisestä suhteesta on käyty keskustelua tieteenalan alusta lähtien. Nimenomaan ympäristön ja kulttuurin välistä suhdetta tutkinut kulttuuriekologinen suuntaus nousi esiin 1950-luvulla Julian Stewardin (1963 [1955]) teoksen *Theory of Culture and Change* myötä. Tämä suuntaus painotti kulttuurien sopeutumista ympäristöön kysymällä, miten kulttuurit kehittyivät ympäristönsä vaikutuksesta multilineaarisesti. Suuntaus toi esiin vaihtoehtoisen teorian antropologiassa yksisuuntaiselle evoluutioteorialle, jonka mukaan kaikki yhteiskunnat kehittyvät sa-

maan suuntaan ja erilaiset yhteiskunnat ovat vain eri kehitysasteilla. Steward halusi tutkia sekä modernisaatiota kulttuurien muutoksessa ja sitä miten kulttuurit sopeutuvat ympäristöönsä ja muuttuvat tässä sopeutumisprosessissa. Hänen mukaansa kulttuuriset ekologiset prosessit johtavat monimutkaiseen eri historiallisten tasojen muodostamiin yhteiskuntiin, joita voidaan vertailla keskenään. Siinä mielessä hän oli myös poliittisen ekologian pioneereja. Stewardin (1963, 40–41) mukaan kulttuurinen ekologia tutkii sitä, miten ja minkälaisella teknologioilla ihmiset hyödyntävät ympäristöään, minkälaisia käyttäytymismalleja liittyy erilaisten teknologioiden käyttöön eri ympäristöissä, ja miten nämä mallit vaikuttavat kulttuurin eri osaluoihin. Tämä teoreettinen viitekehys johti siihen näkemykseen, että yhteiskunnat ovatkin muodostuneet eri ympäristöolosuhteissa ja ne ovat siis keskenään erilaisia, toisin kuin evoluutiomallissa selitettiin. Kulttuuriekologisen näkemyksen mukaan kulttuurin ydin organisoii ekosysteemien hyödyntämistä. Vertailevuus nousi tärkeäksi metodiksi, koska kulttuurien ymmärrettiin olevan erilaisia ja vertailemalla voitiin osoittaa mistä erilaisuus kumpusi.

1960–1970-luvuilla kulttuuriekologian suuntaus kehittyi edelleen, ja tässä yhteydessä esimerkiksi Clifford Geertzin teos *Agricultural involution* (1963) tutki jaavalaisten kulttuurista ”ydintä”, jonka katsottiin organisoivan luonnonvarojen käyttöä ja sen tehokkuutta. Myös kulttuuriekologian suuntauksessa eriteltiin eri yhteisöjen, esimerkiksi kaskiviljelijöiden viljelyjärjestelmiä ja päädyttiin siihen, että ne olivat tehokkaita ja ympäristöystävällisiä paikallisessa kontekstissaan, toisin kuin monet virkamiehet ja vihreän vallankumouksen edistäjät olivat uskoneet (Robbins 2004: 33).

Kulttuuriekologiaa kritisoitiin myöhemmin epäpoliittisena tutkimussuuntauksena. 1970-luvulla poliittinen ekologia pyrki yhdistämään politiikan ja ympäristön tutkimuksen marxilaisen perinteen, eli poliittisen taloustieteen, hengessä. Poliittisessa ekologiassa korostetaan ”ympäristöä” poliittisena prosessina ja osana ”kamppailua”, jossa valtasuhteita muokataan uudelleen. Tämän näkemyksen mukaan ekologia on aina poliittista ja politiikka aina ekologista (Har-

vey 1995, 182). Poliittisessa ekologiassa maiseman (engl. *landscape*), luonnon ja ympäristön käsitteet tarjoavat välineitä ekologisen systeemin ymmärtämiseksi laajempien järjestelmien osana. Muuttuvaa ympäristöä pitäisi siis tutkia osana laajempaa poliittista järjestelmää (Bryant & Bailey 1997).

Poliittinen ekologia tarjoaa välineitä luonnonvarojen jaon, ympäristökonfliktien ja ympäristönmuutoksen tutkimukselle. Valtasuhteet vaikuttavat oleellisesti luonnon määrittelyyn ja hallintaan; ympäristö on arena, jossa valtasuhteita määritellään ja uudelleen muokataan. Poliittinen ekologia ikään kuin kartoittaa eri tekijöitä ja niiden välisiä valtasuhteita kulttuurisesti muodostuneissa valtakentissä. Poliittinen ekologia tekee ”paikallisesta” osan globaalia järjestelmää osoittamalla, että ympäristönmuutokseen sekä yhteisöjen kulttuuriin vaikuttavat niin valtio erilaisine kehitysohjelmineen, yritykset, kansainväliset rahoittajat sekä rahoituslaitokset kuin kansalaisjärjestötkin.

Ekologinen antropologia sai uusia ulottuvuuksia, kun Marshall Sahlins painotti merkitysjärjestelmän tärkeyttä eli sitä, miten ihmiset kokevat ja ymmärtävät materialistisen ympäristönsä omien merkitysjärjestelmiensä kautta. Sahlins halusi näin välttää marxilaisen materialistisuuden, joka näytti johtavan ympäristödeterminismiin, jonka mukaan ihmiset ja yhteisöt ovat biologian ja ekosysteemien tuotteita (Sahlins 1976, 102.) Myöhemmin Sahlins (1995) kuvaa, kuinka Havaijilla luonto, ihminen ja jumala ovat toistensa ilmentymiä eivätkä erillisiä ”valtakuntia”, kuten länsimaisessa ajattelussa. Luontoa ja kulttuuria ei tällaisissa yhteiskunnissa eroteta toisistaan, vaan ihminen ja luonto kietoutuvat yhdeksi järjestelmäksi omassa historiallisessa kontekstissaan. (Sahlins 1995.) Monet antropologit ovat tuottaneet tutkimuksia Euroopan ulkopuolisista kulttuureista ja huomauttaneet, että ihmiset käsitteellistävät luontoa oman merkitysjärjestelmänsä kautta (Ks. tässä kirjassa Kallinen, Berglund, ja Opas). Esimerkiksi, vuoristojaavalaisten luonnolle antamat merkitykset ja kategoriat eivät ole samanlaisia kuin suomalaisilla.

Tässä artikkelissa tarkastelen jaavalaista metsäkiistaa, jonka historialliset taustat tulevat näkyviksi toimijoiden argumenteissa ja

valta-asemissa, ja jossa sellaiset universaalit kuten kapitalistinen järjestelmä ja uusliberaali yksityistämisen ideologia kohtaavat paikallisia käsityksiä (Vrt. Anna Tsing 2005). Teoreettinen viitekehykseni yhdistää poliittisen ekologian ja antropologian viitekehyksiä painottaen paikallista merkitysjärjestelmää ja kansallisia ja globaaleja valtasuhteita, jotka ovat vuorovaikutuksessa tuon paikallisen merkitys-järjestelmän kanssa.

Etnografinen paikka ja maisema

Käsittelen paikkaa eli Wanasanan metsäkylää maiseman käsitteen kautta. Indonesiaa tutkineen antropologi Anna Tsingin (2005, 172) määritelmän mukaan maisema on samalla ”sosiaalinen” (ihmisten luomaa) ja ”luonnollinen”. Luonnollisella Tsing tarkoittaa ihmisten kontrollin ulkopuolella toimivien organismien ja eläinten muodostamaa kokonaisuutta (2005, 174). Maisemassa yhdistyvät fyysinen tai biologinen ekosysteemi ja ihmisten sosiaalinen järjestelmä sekä toiminta, ja ne ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään. Tämä käsitys maisemasta on samankaltainen kuin ympäristöantropologi Tim Ingoldin näkemys, jonka mukaan maisemassa luonto ja ihmisen eivät asetu vastakkain vaan muodostavat yhdessä kokonaisuuden. Maisemasta voi lukea ihmisen toiminnan, joka vaikuttaa luontoon, ja toisinpäin. Tällaisessa maisema-käsitteessä paikka on erityinen ajallisesti määrittynyt kokemusten ja fyysisten olosuhteiden kokonaisuus, joka poikkeaa kaikista muista ”paikoista” ja muodostaa siten aivan omanlaisensa maiseman (Ingold 1993, 62). Maiseman käsitteessä ihminen ja luonto muodostavat ajallisen jatkuvan kokonaisuuden toisin kuin ympäristö, joka on luonnonjärjestelmä. Ympäristöantropologiassa maisema-käsite nousikin esiin 1970-luvulla osana poliittista ekologiaa kritisoidaan malthusilaista resurssikeskustelua. Thomas Malthus väitti 1700-luvun lopulla, että geometrisen sarjan mukaan tapahtuva väestön kasvu, johtaa vähempään määrään ruokaa henkeä kohti, koska ruokaresurssit kasvavat arit-

meettisessä sarjassa; resurssien rajallisuus väestön määrän kasvaessa johtaisi näin väistämättä köyhyyteen, nälkään ja sotiin.

Uusmalthusilainen ajattelu onkin painottanut luonnonvarojen niukkuuden johtavan väkivaltaan ja konflikteihin (Peluso & Watts 2001, 7.) Sen sijaan ympäristöantropologiassa ja poliittisessa ekologiassa on painotettu instituutioiden ja sosiaalisten järjestelmien ja niiden välisten valtasuhteiden merkitystä ympäristökonfliktien synnyssä (2001, 24–25) Tutkiessani metsäkonfliktia jaavalaisessa vuoristokylässä vuosina 2003–2004 yllätyin huomattessani, kuinka monenlaiset tekijät olivat pitkien aikojen kuluessa muokanneet kylän maisemaa ja vaikuttaneet siihen, miten vuoristojaavalaisten suhde ympäröivään luontoon muodostui. Ymmärtääkseni metsiin liittyvää konfliktia kartoitin alueen luonnon ja ihmisen välistä suhdetta jaavalaisten pienviljelijöiden omien toimien, käsitteiden ja tarinoiden kautta siinä luontokontekstissa, jossa he elivät. Maisema muodostikin tarinan siitä, miten Wanasanan ympäristökonflikti oli syntynyt ja jatkui edelleenkin.

Wanasanan kylä jakaantuu kuuteen osaan, jotka taas jakaantuvat naapurustoihin. Oma tutkimukseni keskittyy yhteen keskeiseen kylänosaan, joka sijaitsee vuorenrinteellä ja joka rajoittuu suoraan valtion metsämaaksi merkittyyn alueeseen. Kyläläisten mukaan tämä kylänosa on se, josta useimmat kyläpäälliköt olivat peräisin ja että kyseinen naapurusto oli kylän perinteinen keskus.

Kyläläiset viljelevät omilla maillaan kuivariisiä, kasvattavat kassavaa, maissia, chiliä, papuja, yrttikasveja ja muita ruokakasveja, mutta myös hedelmäpuita ja niin sanottua kovapuuta, jota myydään teollisuudelle. Monissa perheissä on Jakartaan, ulkosaarille tai ulkomaille lähteneitä siirtolaisia, jotka lähettävät rahaa kotiin. Yhä useammasta perheestä joko tytär tai äiti on lähtenyt ulkomaille kotiapulaiseksi ja he lähettävät suuriakin summia rahaa kotiin, yleensä talon rakentamista varten. Kyläläiset yhdistelevät toimeentulonmuotoja luovasti pystyäkseen ostamaan ruokaa, polttoaineita ja muita tuotteita markkinoilta. Toisaalta perheet pyrkivät tuottamaan ruokaa kotikulutukseen niin paljon kuin mahdollista pyrkien tällä lailla ainakin



Kuva 3. Metsäkylän naapuruston taloja (Anu Lounela).

jonkinlaiseen omavaraisuuteen. Samankaltaista toimeentulomuotojen yhdistelyä löytyy myös muilta Indonesian saarilta, kuten Kalimantanilta (katso Heikki Wileniuksen artikkeli tässä kirjassa).

Wonosobon metsäinen vuoristomaisema vuonna 2003, kun aloitin kenttätyöni, oli selvästi kokenut melkoisen myllerryksen. Siellä täällä, kyläläisten omien puutarhametsien keskellä ja vuorten rinteillä näkyi valtavan laajoja hakattuja aukioita eli valtion metsämaita, jotka helottivat auringossa punakeltaisina. Vaikka jaavalaisten omat puutarhametsät näyttivät vihreiltä ja hedelmällisiltä, nämä puista riiusutut valtion mailla sijaitsevat vuorten rinteet kyyhöttivät surkeina tuulen, sateen ja auringon armoilla taivaan alla.

Metsät, valtiot ja kilpailevat valtakäsitykset konfliktissa

Modernin kansallisvaltion kontrollin ulotus vuoristoseudulle erilaisen hallintateknologioiden (Foucault 1991) avulla ei kuitenkaan ollut ainoa valtion kehitykseen liittyvä ja maisemassa näkyvä piirre. Pienviljelijöiden tarinat liittivät luonnon ja paikan osaksi myös jaavalaisen sulttaanikunnan ja valtion historiaa, mikä oli heidän piirtynyt paikalliseen maisemaan. Kerron tästä esimerkin oman kenttätätöni kautta.

Eräänä päivänä kävellessämme valtion metsämaalla, jota kyläläiset kutsuivat *kontrak*-nimellä,⁵ minulle esiteltiin 2,5 hehtaarin alue, jonka keskeltä kumpusi iso täysin pyöreä kallio, jonka reunamilla ja päällä kasvoi muutama havupuu (*Pinus merkusii*). Kyläläiset olivat kasvattaneet kassavaa ja maissia kalliota ympäröivällä alueella, enkä olisi sitä metsäksi kutsunut, elleivät kyläläiset olisi sanoneet, että menemme metsään (ind. *hutan*). Keski-ikäinen mies, joka toimi kylässä pienviljelijöiden järjestön johtajana saadakseen valtion metsämaita kyläläisten käyttöön (ei omistukseen) halusi esitellä minulle metsää ja kalliota vartioivan naispatsaan. Hän löysikin patsaan kaliovuoren juurelta heinien seasta, ilman päätä. Kun naispatsaan pää löytyi myöhemmin, mies nosti sen paikalleen ja selitti, ettei kukaan enää pelännyt ja kunnioittanut patsasta. ”Silloin kun olin lapsi, kaikki pelkäsivät metsässä asustavia henkiä,” mies kertoi. Kallio edusti maailman napaa, maailmankaikkeuden keskustaa ja pyhää paikkaa. Naispatsas oli tämän keskuksen ja metsän vartija.

Toinen kylän tietäjistä ja metsäkallion ”avaimen pitäjä” (*juru kunci*) oli se, joka vartioi maailmannapaa. Hänen kertomuksensa mukaan kallion sisällä oli kuningaskunta, jota hallitsi *ratu kidul*,

⁵ Indonesiankielinen sana *kontrak* tarkoittaa sopimusta ja liittyy valtion metsäyrityksen ja kyläläisten väliseen sopimukseen viljelmien hoidosta. Kyläläiset olivat aikojen kuluessa alkaneet kutsua valtion metsämaita tällä sanalla, kun taas omaan metsäänsä he viittasivat yleensä sanoilla '*ngalas*' (jva), '*kebun*' (ind) tai '*hutan*' (ind).



Kuva 4. Kylässä sijaitseva maailman napa (Anu Lounela).

myyttinen eteläisen meren henkien kuningatar. Tietäjällä oli ”voimaa” (Anderson 1990, 22–23), jonka avulla hän pystyi taistelemaan henkien kanssa ja saamaan pääsyn henkien maailmaan erityisesti tällä metsäalueella ja tuossa kuningaskunnassa. Hän myös opasti alueelle ihmisiä meditoimaan, jotta he saisivat jonkun haluamansa asian. Kalliolla sijaitsi luola, kaksi pientä majaa, joissa meditoitiin, ja näkymätön kuningaskunta. Kallion laelta löytyi kaiveruksia, jotka kyläläisten mukaan prinssi Diponegoron seuraajat olivat tehneet vaeltaessaan vuorilla 1830-luvulla. Tällainen maisema saattaa Jaavalalla olla tärkeä voimapaikka ja niitä löytyy muualtakin. Ne yhdistyvät usein jaavalaiseen kuningaskuntaan sekä henkiin ja uusintavat siten jaavalaisia uskomuksia, joihin monet kulttuuriset käytänteet ovat perustuneet.

Suvereniteetti, pluraali oikeusjärjestelmä ja väkivalta

Maailman napa, eli suuri pyöreä kallio metsineen, oli Jaavan kuningaskuntaan myytein nivoutunut pyhä paikka, jossa maanalainen kuningaskunta myös yhdistyi alueen henkiin ja esi-isiin antaen paikalle aivan erityisen merkityksen. Kyläläisten luontosuhteeseen liittyi siis oman historiallisen jatkuvuuden ylläpitäminen metsän keskelle sijoitetun pyhän paikan ja esi-isien kautta. Tämän lisäksi kyläläiset rakensivat omaa suvereniteettiaan liittämällä sen jaavalaiseen kuningaskuntaan, joka nyt oli jäänyt metsätyrityksen havupuuplantaasin ”alle”. Antropologi Thomas Hansenin ja sosiologi Finn Stepputat (2006, 297) mukaan suvereniteetti voidaan määritellä Michel Foucaultia lainaten väkivaltaan perustuvaksi auktoriteetiksi, joka modernin kansallisvaltion syntyessä perustui maa-alueiden ja populaatioiden kontrolliin ja haltuunottoon erilaisten tekniikoiden kautta. He myös väittävät, että enää ei kyse ole niinkään kansallisvaltion suvereenisuudesta kuin kansallisvaltioiden sisällä käytävästä taistelusta suvereenisuuden saavuttamiseksi, kun epäviralliset suvereenisuuden muodot kilpailevat valtion suvereenin vallan kanssa (Hansen & Stepputat 2006, 306). Tämä johtuu siitä, että kansallisvaltioiden sisällä yritykset, valtion eri instanssit sekä muut toimijat hankkivat esimerkiksi maa-alueita haltuunsa ja toimivat niillä omien intressiensä pohjalta. Samaan aikaan näillä alueilla asuu yhteisöjä jotka määrittävät oikeutensa maahan eri tavoin. Perinteiset ja modernit suvereenisuuden muodot asettuvat ikään kuin päällekkäin, mistä aiheutuu jännitteitä ja toisinaan väkivaltaa (Hansen & Stepputat 2006). Jaavalaisen metsäkylän ympäristökonflikti kuvastaa juuri tällaista tapausta, ja se on yleistettävissä laajemminkin Indonesiaan. Jaavalla pienviljelijät ottivat metsämaan haltuunsa ja kaatoivat sieltä havupuut, jotka symboloivat modernia kansallisvaltiota ja sen instituutioita. Jaavalainen perinteinen valtio on toisaalta voiman lähde: kyläläiset tarvitsevat maisemaa, sen historiaa sekä siihen liittyviä käytänteitä ollakseen ”wanasalaisia” ja taistelevat omasta suvereniteetistään ympäristökonfliktissa.



Kuva 5. Tugu eli valtion metsämaita merkitsemään tarkoitettu pylväs (Anu Lounela).

Ympäristökonfliktissa tuli esiin kansallisia ja ylikansallisia valta-
taisteluja, joihin liittyi väkivaltaa. Perum Perhutanin pyrkimys yksipuolistaa monipuolinen metsä monokulttuuriseksi ja selkeäksi puuviljelmäksi oli osa valtion yritystä ottaa metsäalue hallintaansa

metsäyrittäjien toimien kautta ja valtion lait takasivat metsäyrittäjien toimet. Antropologin ja maantieteilijän James Scottin (1998, 15) mukaan hallinta perustuu olennaisilta osin monimutkaisen todellisuuden pelkistämiseen hallinnan helpottamiseksi. Scott (1998, 2) kutsuu tätä yksinkertaistamisprosessia ”luettavaksi” (engl. *legible*) tekemisenä. Kuten metsäyrittäjä, joka pyrkii tekemään talousmetsästä ”luettavan”, myös valtion lait pyrkivät yksinkertaistamaan ja luokittelemaan ympäristöä ja ihmisiä, jotta ne olisivat helpommin hallittavissa. Jotta kaukaiset ja vaikeakulkuisetkin paikat olisivat hallittavissa, on valtion päästävä alueille ja toisaalta saatava niistä tietoa, jotta se voi ”keskuksesta” käsin tehdä päätöksiä, kuten metsänhoitajakin, joka voi hallita metsiä niistä kerätyn tiedon pohjalta menemättä välttämättä itse paikalle. Tämä yksinkertaistaminen ja kontrollin ulottaminen kaukasiin paikkoihin vaati karttoja, hallintoa ja byrokratiaa, valtion auktoriteettia ja modernia teknologista kehitystä kannattavaa ideologiaa, jotta valtio voi hallita monimutkaisia todellisuuksia. (Scott 1998, 4, 36).

Ihmisten toimintatavat, ympäröivä luonto, ja niiden välinen vuorovaikutus on kuitenkin monimutkainen kokonaisuus, mikä aiheuttaa jännitteitä yksinkertaistavien hallintateknologioiden tullessa ylhäältä päin. Wanasanan konflikti ja sen neuvottelut osoittavatkin pluraalin oikeusjärjestelmän hierarkkisyyden: paikallinen ”perinteinen” metsä ja siihen liittyvä paikallinen oikeusjärjestelmä, jotka näkyivät maisemassa, olivat ristiriidassa valtion oikeusjärjestelmän kanssa, mikä johti avoimeen ja väkivaltaiseen konfliktiin.

Antropologit Nancy Peluso ja Michael Watts (2001, 26) ovat määritelleet väkivallan brutaaliksi toiminnaksi, joka tuottaa suoraa vahinkoa ihmisille. Heidän määritelmänsä pitää sisällään niin fyysisen, symbolisen, kulttuurisen kuin emotionaalisenkin vahingon tuottamisen (Peluso & Watts 2001, 26). Tämän näkemyksen mukaan voidaan ajatella, että valtion metsäyrittäjien toiminta, joka muutti pienviljelijöiden ympäristöä ja esti jaavalaisten pääsyn valtion metsään, oli väkivaltaa. Kyläläiset eivät kuitenkaan toivoneet valtion poistumista kokonaan. Kylän virkamiehet, poliisi, armeija kuten myös



Kuva 6. Valtion metsämailla sijaitseva tugu ja henkien tapaamiseen tarkoitettu maja (Anu Lounela).

metsäyrittäjät olivat monelle turvallisia toimijoita. Kun metsät kaadettiin vuoden 1998 jälkeen, kyläläisiä kauhistutti kaaos, jolloin ”valtio ei toiminut”, kuten he asian ilmaisivat. Toisaalta he myös osallistuivat puiden kaatoon, ja myöhemmin eräs kyläläisistä huomautti, että ilman tuota puiden kaatoa ja kaaosta, kyläläiset eivät olisi voineet ottaa

maita haltuunsa. Neuvotellessaan väkivaltaista konfliktia he turvautuivatkin osin jaavalaisen ”perinteisen” valtion läsnäoloon, esi-isiin ja henkiin. Näiden henkien suuttuttaminen olisi johtanut vaaraan, jossa kyläläisten kosmologia saattoi ajautua pois tasapainosta

Kyläläiset suhtautuivat ristiriitaisesti moderniin valtioon, joka toisaalta oli käyttänyt pakkoa ja väkivaltaa metsäalueiden hallinnassa, mutta joka oli toisaalta myös mahdollinen turvan lähde. Pienviljelijöiden yritys ottaa *kontrak* haltuunsa ja käyttöön olikin paikallisten yritys itse uusintaa järjestelmää, jossa luonto, ihmiset ja myytti kietoutuivat yhdeksi kokonaisuudeksi Sahlinsin (1995, 171) Havaijin kuvauksen tapaan.

Kuitenkin huolimatta siitä, että kyläläiset ottivat alueen haltuunsa tai viljeltäväkseen, jo kenttätöni aikana konfliktin neuvottelut näyttivät johtavan metsäyrittäjien johtamaan uudelleenmetsitykseen, johtuen valta-asemasta jonka valtion oikeusjärjestelmä sille takasi. Kyläläiset turvautuivat kollektiiviseen toimintaan, rituaaleihin ja henkiin varmistaakseen oman asemansa. He saivat pääsyn valtion metsäalueelle ja saattoivat vaikuttaa joissakin paikoissa uusiin puulajien valintaan. Monilla alueilla kyläläisten vihaamat havupuut korvautuivat heille jo tutuilla sengonpuilla ja hedelmäpuilla. Suurin osa kyläläisistä inhosi havupuita, koska he epäilivät niiden kuivattavan maaperän ja koska havupuiden alla ei voinut kasvattaa heille tärkeitä ruokakasveja tai ruokaa karjalle, koska havunneulaset peittivät puiden alla maan. Mutta jaavalaiset viljelijät olivat edelleen selvästi marginaalisessa asemassa, minkä saattoi nähdä jo siitä, että havupuita istutettiin taas runsaasti takaisin joillakin alueilla. Mielenkiintoisesti ympäristökonfliktin neuvottelut johtivat siihen, että valtion metsämailla toteutettiin erilaisia metsämalleja aina niin sanotuista puutarhametsistä, jossa viljelijät saattoivat kasvattaa monia eri puulajeja havupuuplantaaseihin, joissa mäntyjen sekaan mahtui tuskin muuta kasvustoa tai puulajeja. Kyläläiset pelkäsivät joutuvansa tekemään kohtuuttomasti työtä viljelmien eteen, erityisesti niiden suojelemiseksi, mutta toisaalta kokivat tarvitsevansa pääsyn valtion metsämaalle.



Kuva 7. Hakattuja valtion metsämaita kylän yläpuolella (Anu Lounela).

Lopuksi

Ilmastonmuutos, ympäristötuhot, luonnonmetsien nopea häviäminen maapallolta, merten korallien ja rannikkojen mangrovemetsien häviäminen sekä aavikoituminen ovat osa nykypäivän ympäristönmuutosta. Poliittisessa ekologiassa painotetaan sitä, että ympäristönmuutos käsitetään poliittisena prosessina, jossa kansalliset ja ylikansalliset instituutiot kuten valtio, rahoituslaitokset, yritykset, kehitysinstituutiot, kansalaisjärjestöt, mutta myös paikalliset ihmiset vaikuttavat ympäristöön eri tavoin. Ympäristönmuutoksessa kyse on siten myös näiden toimijoiden välisistä valtasuhteista, joita meidän tulee ymmärtää. Poliittinen ekologia ikään kuin kartoittaa eri tekijöitä ja niiden välisiä valtasuhteita kulttuurisesti muodostuneissa valtakentissä. Mutta miksi antropologia olisi tärkeää poliittiselle ekologialle ja toisin päin?

Antropologit ovat perinteisesti tutkineet yhteisöjä, jotka elävät kiinteässä yhteydessä ympäristönsä kanssa, vaikka nykyään antropologit tutkivat myös globaaleja, urbaaneja tai vaikka virtuaalisiakin ”yhteisöjä” (katso Anja Nygrenin artikkeli tässä kirjassa). Tutkimusalan metodien vuoksi antropologian ja etnografisen tutkimuksen vahvuutena on paikan ja mikrotason syvä ymmärrys sen yksityiskohtaisen kuvauksen kautta, mikä voidaan hyvin nähdä *osana* laajempaa kokonaisuutta.

Metsistä ja metsien hallinnasta on tullut väkivaltaisten konfliktien areena, eikä sille näy loppua monista antropologisista tutkimuksista huolimatta. Antropologit ymmärtävät ehkä yhteisöjen luontosuhteen ja niihin liittyvät käsitteet, mutta huonommin sitä, minkälaisiin poliittisiin prosesseihin ympäristönmuutos perustuu, kuten antropologi Michael Dove (1999, 239–240) on huomauttanut. Hän on sitä mieltä, että antropologit ovat liikaa tutkineet syrjäisiä yhteisöjä tai maanviljelijöitä ja liian vähän keskeisiä instituutioita, minkä vuoksi esimerkiksi metsäinstituutioiden toimijoiden toiminta, käytänteet ja kuvitelmat metsistä ovat jääneet ymmärtämättä. Yhä enemmän antropologiassa tutkitaan nykyään monia ”paikkoja”, niiden välisiä suhteita ja historiallisia kerrostumia etnografian avulla eli painottamalla konkretiaa ja kulttuuria (Comaroff 2010, 532, ja esim. tässä kirjassa Nygren, Sarkki, Berglund ja Peltola). Oma tutkimukseni osoittaa, että tutkimalla yhteisöjen lisäksi metsienhoitajien ja erilaisten instituutioiden kulttuurisia käytänteitä ja kuvitelmia metsistä, voisimme paremmin ymmärtää konfliktien syntyä ja niitä toimijoita jotka vaikuttavat ympäristönmuutokseen tai konfliktien syntyyn.

Esimerkiksi Wanasanan ympäristökiista on historiallisesti väritynyt pitkä ympäristökonflikti, jota ei voi ymmärtää sen taustoja katsoimatta. Väkivaltaiseksi ja avoimeksi muuttunut kiista ja sen neuvottelut paljastivat eri osapuolten historiallisen suhteen metsämaahan, erilaiset argumentit sekä osapuolten väliset valtasuhteet ja -asemat. Myös metsään liittyvät valtion virastot ja yritykset ovat oleellisia, jotta voidaan ymmärtää miksi neuvottelut ja konfliktit syntyvät, ratkeavat tai jäävät ratkaisematta.

Wonosobon ympäristökonfliktissa jotkut kyläläiset olivat miltei päivittäin tekemisissä alimman tason metsähoitajien kanssa, ja neuvotteluiden aikana myös ylemmän tason metsävirkamiehet kävivät kylässä ja neuvotteluissa. Erilaiset käsitykset ja argumentit siitä, minkälainen metsän tulisi olla ja keitä se hyödyttää ja miten, tulivat esiin keskustelutilanteissa. Antropologian merkitys onkin siinä, että voimme ymmärtää ja löytää sen merkitysjärjestelmän jonka kautta ihmiset käsitteellistävät luontoa (metsää) erityisesti paikallistasolla, mutta myös laajemmissa metsäinstituutioissa. Poliittisen ekologian avulla voimme linkittää paikallisia käsityksiä ja keskusteluja eri tasoille ja hahmottaa niitä valta-asemia, jotka ovat aikojen kuluessa kehittyneet ja vaikuttavat ympäristönmuutokseen, ja tässä tapauksessa ympäristökonfliktin syntyyn. Tämä on kuitenkin metodien kannalta haastavaa. Etnografisen tutkimuksen ”paikka” yhteisössä laajenee toimijoiden verkostoksi, jonka linkkejä voidaan seurata ja kartoittaa, niin että eri toimijoiden merkitys ja asema ympäristönmuutoksessa tulee näkyväksi. Myös erilaisten diskurssien kääntyminen esimerkiksi paikallisille kielillä tuottaa hämmentäviä ”väärinkäsityksiä” (Tsing 2005).

Minulle tämä tarkoitti pienviljelijöiden keskuudessa asumista ja liikkumista heidän mukanaan ei vain kylässä, vaan myös piirikunnassa ja sen ulkopuolella. Lisäksi keskustelin ja liikuin metsänhoitajien mukana muutamaa otteeseen ja osallistuin konfliktin neuvottelutapaamisiin eri paikoissa; tutustuin virkamiehiin ja poliitikkoihin, jotka vaikuttivat konfliktin synnyssä tai sen ratkaisuyrityksissä. Olikin mielenkiintoista huomata, että alimman tason metsänhoitajat ymmärsivät ja tukivat kyläläisiä heidän pyrkimyksissään saada valtion metsämaita metsitettyä tavalla, joka enemmän sopi yhteen kyläläisten käsityksiin ”metsästä”, kun taas monet ylemmän tason virkamiehet painottivat metsätieteellisiä argumentteja tai taloudellisia näkökohtia ja omaa valta-asemaansa esimerkiksi metsäyrityksen edustajina.

Antropologinen tutkimus ja poliittinen ekologia avaavat siis näkökulmia siihen, miten kuvitelmat ja käsitykset luonnosta kohtaavat

ja eroavat toisistaan eri tasoilla ja minkälaisia valtasuhteita ympäristönmuutokseen tietyissä maisemassa liittyy. Luonnon merkitys antropologisessa tutkimuksessa ei liity vain toimeentuloon, vaan sen symbolisiin ja kulttuurisiin merkityksiin, jotka muodostuvat aikojen kuluessa antaen koherentin kuvan luonnon merkityksestä ihmisille tietyissä kontekstissa (Ks. Kallinen, Berglund, Opas ja Suopajarvi tässä teoksessa). Poliittisen ekologian tarjoama analyysi eri toimijoiden välisistä suhteista kietoutuukin antropologiseen tutkimukseen hyvin, niin että mikrotason analyysi asettuu osaksi laajempaa kokonaisuutta ja pystymme ymmärtämään niin valtaapitäviä instituutioita kuin paikallisia, usein ”marginaalisia” toimijoitakin.

Lähteet

- Anderson, Benedict 1990. *Language and Power: Exploring political cultures in Indonesia*. Cornell: Cornell University Press.
- Beatty, Andrew 1999. *Varieties of Javanese religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryant, Raymond & Sinead Bailey 1997. *Third world political ecology*. London: Routledge.
- Comaroff, John 2010. The End of Anthropology Again: On the Future of an In/Discipline. *American Anthropologist* Vol. 112, Number 4, 524–538.
- Dekker, Eduard Doves 1967. *Max Havelaar or the coffee auctions of the Dutch Trading Company*. Käänt. Roy Edwards. Leyden (hollan. alkuteos 1860).
- Dove, Michael 1999. Writing for, Versus about, the Ethnographic Other. Issues of Engagement and Reflexivity in Working with a Tribal NGO in Indonesia. *Identities* 6:2–3, 223–253.
- Foucault, Michel 1991. Governmentality. Käänt. Colin Gordon. Teoksessa Graham Burchell & Gordon Colin & Peter Miller (toim.): *The Foucault effect: Studies in governmentality: With two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press, 87–104 (ransk. alkuteos 1978).
- Geertz, Clifford 1963. *Agricultural involution: The processes of ecological change in Indonesia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

- Hansen Thomas and Finn Stepputat 2006. Sovereignty revisited. *Annual Review of Anthropology* 35, 295–315.
- Harvey, David 1995. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hobbes, Thomas 1914 [1660]. *The Leviathan*. London & New York: Dent
- Ingold, Tim 1993. The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25:2, 152–174.
- Lounela, Anu 2009. *Contesting forests and power: dispute, violence and negotiation in Central Java*. Helsinki: University of Helsinki
- Moenadi 1968. Modernisasi desa; gagasan Gubernur Kepala Daerah Propinsi Jawa Tengah. Maj. Djen. TR.N.I. Moenadi. 2. Djuli. 1968. Semarang: Tjitra Aksara.
- Peluso, Nancy 1992. *Poor people, rich forests. Resource control and resistance in Java*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Peluso, Nancy & Michael Watts 2001. Violent environments. Teoksessa Nancy Peluso & Michael Watts (toim.): *Violent environments*. Ithaca and London: Cornell University Press, 3–38.
- Pemberton, John 1994. *On the subject of "Java"*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Ricklefs, M.C. 1993 [1981]. *A history of modern Indonesia c.1300*. Hong Kong: The Macmillan Press Ltd.
- Robbins, Paul 2004. *Political ecology: a critical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sahlins, Marshall 1976. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall 1995. *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. Chicago: University Press of Chicago.
- Sahlins, Marshall 2004 [1974]. *Stone age economics*. London: Routledge.
- Scott, James 1998. *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.
- Steward, Julian 1963. *Theory of culture change: The methodology of multilinear evolution*. Urbana: University of Illinois Press (1955).
- Tsing, Anna 2005. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Wonosobo dalam angka 2002. Wonosobon piirikunnan julkaisemat tilastotiedot vuodelta 2002.

Monipaikkainen etnografia: Sertifioitujen tuotteiden matka Hondurasin yhteisömetsistä Euroopan design-markkinoille

Anja Nygren

Johdanto

Metsätalous tuo tähän kylään eniten rahaa. Jokaisessa perheessä on ainakin yksi ihminen joka tekee metsätöitä. Jos et sahaa puita, kannat lankkuja olallasi. Kukaan täällä ei rikastu metsätoista, mutta ne auttavat pysymään hengissä (...) Se on kovaa työtä. Jo aamuyöstä alan usein pyöriä unissani, kun tiedän, että taas pitää mennä lankkuja kantamaan.

Näin kuvaa metsätöitä Río Cangrejalin yhteisömetsätalouslyhtymään kuuluva, 36-vuotias Arnoldo, kun miehet ovat lähdössä aamuhämärissä jyrkkärinteeseen metsään kantamaan *marapolán* -puita (*Guarea grandifolia* D.C.), jotka myydään läheisen kaupungin huonekalutehtaalle.¹ Arnoldolla on kädessään nukkavieru sohvatyyny, jonka hän

¹ Lainausten käännökset kirjoittajan. Tekstissä esiintyvien henkilöiden ja yhtiöiden nimet on muutettu.



Kuva 1. Río Cangrejalin sertifioitua yhteisömetsää (Anja Nygren)

laittaa olkapäälleen pehmusteeksi, jottei lankkujen kantaminen hirttäisi ihoa rikki. Miehet ovat tyytyväisiä, että töitä metsällä on riittänyt, sillä työmahdollisuudet Hondurasin maaseudulla ovat rajalliset ja toimeentulo pitää hankkia useista eri lähteistä. Metsätuloilla on tärkeä rooli paitsi perustoimeentulon kannalta myös lasten koulunkäynnin sekä äkillisten kriisitilanteiden, kuten vakavan sairauden tai onnettomuuden, aiheuttamien kustannusten kattamiseksi. Nämä Pohjois-Hondurasissa sijaitsevat Río Cangrejalin metsäryhmät ovat maailman ensimmäisiä sertifioituja yhteisömetsätalousryhmiä. Niille myönnettiin Rainforest Alliancen ympäristösertifikaatti hyvästä metsienhoidosta jo vuonna 1991; tämä sertifikaatti sai Forest Stewardship Councilin (FSC) hyväksynnän vuonna 1993 (Markopoulos 2003).²

² Ryhmät on sitemmin uudelleen sertifioitu FSC:n ryhmäsertifikaatilla Cooperativa Agroforestal Regional (COATLAHL) sateenvarjo-organisaation nimissä. Viimeisin sertifikaatti on toukokuulta 2009. FSC:n yleisistä sertifiointikriteereistä, katso FSC (2002).

Metsien ympäristösertifioinnit ovat nousseet viime vuosina yhdeksi merkittävimmistä keinoista pyrkimyksissä kohti ympäristöllisesti ja yhteiskunnallisesti vastuullista metsätaloutta. Markkinalähtöisiin kannustimiin perustuvat sertifiointijärjestelmät on nähty uutta luovina ja vaihtoehtoisina ympäristöhallinnan keinoina tilanteessa, jossa valtiollisia ympäristösäätelyn keinoja on moitittu hitaiksi ja tehottomiksi (Ebeling & Yasué 2009). Kolmannen osapuolen sertifiointijärjestelmiä on kutsuttu innovatiivisiksi ”kaikki hyötyvät” -ohjauskeinoiksi, joissa päätäntävalta on markkinoilla, ja joissa kansalaisilla ja kuluttajilla on ratkaiseva merkitys yhteiskunnallisesti ja ympäristöllisesti kestäväen tuotannon ja kulutuksen ohjailussa (Cashore ym. 2006). Markkinalähtöisinä mekanismeina ympäristösertifioinnit perustuvat ajatukseen, että kuluttajat ovat valmiita maksamaan lisähintaa sertifioiduista tuotteista ja täten tukemaan pyrkimyksiä hillitä metsäkatoa ja parantaa paikallisväestön toimeentuloa. Näyttävässä kampanjassaan Río Cangrejalin sertifioidujen yhteisömetsien puolesta Tanskan FSC:n iskulauseena onkin ollut:

Kun metsätalous täyttää FSC:n periaatteet, vaikutukset luontoon, eläimiin ja paikallisyhteisöihin ovat myönteisiä (...) Ostoksillasi välität voimakkaan viestin ympärilläsi ja tarjoat suoraa tukea metsänomistajille, jotka ovat valinneet sellaisen metsätalouden, joka perustuu ihmisten ja luonnon kunnioitukseen.

On kuitenkin epäselvää, missä määrin, miten ja kenelle sertifioinnit edustavat ympäristöllisesti ja yhteiskunnallisesti vastuullista metsätaloutta sekä millaisia etuja ja rajoitteita, vastuita ja velvollisuuksia sertifioinnit asettavat eri toimijoille. Tarkastelen tässä artikkelissa sertifioidujen metsäntuotteiden – lähinnä huonekalujen ja sisustustarvikkeiden – arvoketjuja Hondurasin yhteisömetsistä Tanskan design-markkinoille analysoimalla sertifiointeja monimuotoisina hallinnan ja kontrollin keinoina, joissa lukuisat eri toimijat, päämäärät, kulttuuriset mielikuvat ja sosiaaliset käytänteet kohtaavat. Päähuomio kohdistuu siihen, miten eri toimijat neuvottelevat, uudelleen tulkitsevat ja kiistelevät sertifioidujen tuotteiden tuotantoon

ja kauppaan liittyvistä säännöistä, mielikuvista ja arvoista. Tutkimukseni pyrkii valottamaan sertifioitujen metsäntuotteiden arvo-
ketjuja materiaalisena ja mentaalisenä matkana, jossa paikallinen ja
globaali, perinteinen ja moderni, luonto ja kulttuuri, ja taloudellinen
tuottavuus ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus kietoutuvat monimut-
kaisesti toisiinsa.

Metsien ympäristösertifioinnit liittyvät osaltaan globalisaatioon
ja uusliberalistiseen talouspolitiikkaan, jossa metsäntuotteiden
markkinat ovat samanaikaisesti sekä yhdentymässä että eriytymäs-
sä. Samalla kun 25 % metsätalouden globaalista tuotantokapasiteet-
tista on kymmenen isoimman monikansallisen yhtiön käsissä, ja
standardoitujen huonekalujen ja sisustustarvikkeiden myynti kes-
kittyy yhä enemmän laajoihin ”tee se itse” -ketjuihin, yksilöllisten
ja vahvasti brändättyjen design-huonekalujen ja -sisustustarvikkei-
den myynti eriytyy eri tyyliuuntien ja elämäntapojen ylle raken-
nettuihin erikoisliikkeisiin (Eden 2009; Mikkilä & Toppinen 2008).
Ympäristöystävällisyys ja yhteiskuntavastuu ovat tärkeitä myynti-
valtteja etenkin erityismarkkinoilla. Tätä kysyntää ovat ruokkineet
monet ympäristöliikkeet, jotka ovat painostaneet huonekaluihin ja
sisutukseen keskittyviä vähittäiskauppiaita myymään sertifioituja
tuotteita ja täten vahvistamaan julkisuuskuvansa ympäristöllisesti
ja yhteiskunnallisesti vastuullisina toimijoina. Tässä suhteessa met-
sien ympäristösertifioinneilla on selkeitä kosketuskohtia moniin
reilun kaupan, eettisen kaupan ja ympäristöllisen ja sosiaalisen oi-
keudenmukaisuuden liikehdintöihin, jotka etsivät uusia tapoja vai-
kuttaa maailmankaupan rakenteisiin ja pohjoisen ja etelän väliseen
eriarvoisuuteen globalisoituvassa maailmassa (Barrientos & Dolan
2006; Tallontire 2009).

Vaikka metsien ympäristösertifioinnit ovat kasvaneet merkittä-
västi viime vuosina, niiden maantieteellinen ja sosiaalinen jakauma
on epätasainen. Vuonna 2009 noin 54 % maailman talousmetsistä oli
sertifioituja. Näistä 57 % sijaitsi Pohjois-Amerikassa, 26 % läntises-
sä Euroopassa, kun taas Latinalaisen Amerikan, Aasian ja Afrikan
osuus oli yhteensä 7 % huolimatta siitä, että alun perin sertifiointien

oli tarkoitus tukea nimenomaan trooppisten metsien kestäväää käyttöä (ITTO 2009; UNECE/FAO 2009). Suurin osa sertifikaateista on myönnetty isoille teollisille toimijoille, kun taas maailman yhteisö-metsistä vain 1 % on sertifioitu (Molnar ym. 2004). Tämä siitakin huolimatta, että 22 % kahdeksantoista metsäisimmän kehitysmaan metsistä on tällä hetkellä yhteisöllisessä omistuksessa tai hallinnassa, ja tämän osuuden oletetaan lähitulevaisuudessa kasvavan hallinnon hajauttamistoimien ja alkuperäiskansojen maanomistukseen liittyvien liikehdintöjen myötä (White & Martin 2002, 5; katso myös Potinkaran ja Vihemäen artikkelit tässä teoksessa).

Arvoketjut, hallinta ja konventiot

Kansainvälisiä tuotanto- ja kulutusketjuja ja näihin liittyviä arvoja on tarkasteltu viime vuosina erityisesti globaalien arvoketjuanalyysien ja hyödykeverkostoanalyysien avulla.³ Tällaisia analyyseja on tehty muun muassa Reilun Kaupan kahvista, Rooibos-teestä, Nokian kännyköistä, eettisen kaupan piirissä tuotetuista urheiluvaatteista, auto-teollisuudesta ja matkailusta (Barrientos & Dolan 2006; Bassett 2010; Dicken 2007; Raynolds & Ngcwangu 2010; Yeung ym. 2006). Globaali arvoketjuanalyysi tarkoittaa lyhyesti sitä, että tietyn tuotteen kulkua seurataan sen tuottamisesta tai suunnittelusta, jalostuksen, tukku- ja vähittäiskaupan kautta loppukulutukseen asti (Kaplinsky & Morris 2003, 11). Samalla kiinnitetään huomiota siihen, miten hyödyt ja haitat, valta ja vastuu jakautuvat eri toimijoiden kesken (Ponte & Gibbon 2005). Viime aikoina on oltu kiinnostuneita etenkin siitä, miten ketjun ulkopuoliset toimijat, kuten ympäristöjärjestöt tai kan-

³ Arvo on yhteiskuntatieteissä monimerkityksellinen käsite ja sitä on viime vuosina tarkasteltu useasta eri teoreettisesta lähtökohdasta käsin. Tässä artikkelissa arvoja tarkastellaan ennen kaikkea arvoketjuanalyttisen teorian ja konventioteorian näkökulmista, joissa arvot nähdään taloudelliseen toimintaan, sosiaalisiin suhteisiin, poliittiseen valtaan ja kulttuurisiin mielikuviiin erottamattomasti sidottuina (Klooster 2006; Ponte & Gibbon 2005; Renard 2005).

sainvälisen kaupan säädökset, määrittelevät ketjun muotoutumista, ja millaisia hallinnan keinoja eri toimijat käyttävät pyrkiessään vaikuttamaan siihen, mitä maailmassa tuotetaan, missä, kenen toimesta ja millä ehdoilla (Goodman 2010).

Arvoketjuanalyysi vaatii monimuotoisten paikallinen–globaali-suhteiden tarkastelua tilanteessa, jossa paikallisuus muovautuu pääoman, tiedon, ideoiden ja tuotteiden globaaleissa virroissa, samalla kun paikalliset olosuhteet, sosiaaliset instituutiot ja kulttuuriset käytännöt muokkaavat näitä virtoja (Dicken 2007, 8–19; Scholte 2008). Río Cangrejalin sertifioidut metsäryhmät ovat hyvä esimerkki siitä, miten etelän paikallisyhteisöjen toimeentulot ovat kasvavassa määrin sidoksissa globaaleihin tuotanto- ja kulutusketjuihin. Samalla paikalliset ihmiset pyrkivät mahdollisuuksiensa mukaan uudelleen muotoilemaan ja säätelemään näiden ketjujen vaikutusta elämään ja toimeentuloonsa kyseenalaistamalla epäolennaisia sääntöjä ja epäoikeudenmukaisia hallinnan muotoja (Chernela 2005; Nygren 2004; Walsh 2005).

Tällaisten uudelleen muotoilujen tarkastelu edellyttää näkökulmaa, jossa taloudellinen toiminta nähdään sosiaaliin suhteisiin, poliittiseen vaikutusvaltaan ja kulttuurisiin arvonmäärityksiin ja mielikuviin erottamattomasti linkittyneenä (Freidberg 2003; Ponte & Gibbon 2005; Walsh 2010). Tältä pohjalta täydennän metsäntuotteiden arvoketjujen tarkasteluani viimeaikaisilla konventioteorian tuulahduksilla (Klooster 2006; Renard 2005). Sosiaalisilla käytännöillä ja kulttuurisilla säännöillä on erityinen merkitys sertifioiduissa arvoketjuissa, joissa arvonmääritys painottuu enenevässä määrin laatuun ja erilaisiin ympäristöllisiin ja sosiaaliin arvoihin. Laatu ei ole tällöin pelkkä fyysinen ominaisuus, vaan sillä viitataan moniin sellaisiin piirteisiin, joita on vaikea yksioikoisesti määrittellä, kuten tyylikkyyteen tai sosiaaliseen hyveellisyteen. Samaan aikaan sertifioidujen tuotteiden laadun määrittely on siirtymässä yhä enemmän itse tuotteen laadun arvioinnista sen tuottamisen, jalostamisen ja kulutuksen laadukkuuteen (Valkila & Nygren 2010). Tällöin mu-

kaan kuvioihin astuvat erilaiset konventiot, kuten työoloja, lapsityövoiman käyttöä, ympäristöllistä kestävyyttä ja sosiaalista oikeudenmukaisuutta koskevat käytänteet. Nämä seikat määrittelevät sitä, millaisiksi sertifioidut arvoketjut muotoutuvat ja miten eri toimijat ovat tekemisissä keskenään ja ”ympäristön” kanssa sertifioidussa arvoketjussa (Goodman 2010).

Samanaikaisesti yhteisöllisyys ja paikallinen kulttuuri ovat saamassa uusia merkityksiä sertifioitujen tuotteiden markkinoilla, joissa tärkeä osa tuotteen arvosta määrittyy siitä, millainen tarina tuotteiden takaa on luettavissa: Mitä asioita näissä tarinoissa tuodaan esille ja mitä jätetään kertomatta. Kulttuurisilla mielikuvilla ja sosiaalisilla käytänteillä on suuri merkitys siinä, millaisia näkemyksiä eri toimijat esittävät taloudellisesta toiminnasta ja millaiseksi paikallisten tuottajien asema arvoketjussa muodostuu. Näin erityisesti silloin kun kauppaa käydään sellaisten pohjoisen ja etelän toimijoiden välillä, joilla on keskenään hyvinkin erilaisia näkemyksiä laadukkuudesta, paikallisuudesta ja ympäristöllisestä ja sosiaalisesta kestävyydestä (Lyon 2006).

Seuraavassa tarkastelussani Río Cangrejalin metsäryhmien linkkiytymisestä Tanskan design-markkinoille kiinnitän erityistä huomiota niihin seikkoihin, jotka määrittelevät sertifioitujen tuotteiden arvonmäärittystä sekä niihin diskurssiivisiin käytänteisiin ja valtasuhteisiin, jotka säätelevät sertifioitujen tuotteiden ympärille rakennettuja mielikuvia. Tutkimukseni pyrkii valottamaan sertifiointeja hallinnan mekanismeina, jossa eri toimijat neuvottelevat niistä ehdoista, joilla sertifioituja tuotteita tuotetaan ja niistä keinoista, joilla näitä tuotteita markkinoidaan ja myydään, joskin epätasaisin asetelmin. Tällainen tarkastelu on tärkeää ymmärtääksemme sosiaalisten käytänteiden ja kulttuuristen arvojen merkitystä sertifioidun tuotannon ja kulutuksen ohjailussa, sitä millaisiin mielikuviin nämä ohjailut perustuvat sekä millaisia mahdollisuuksia sertifioinneilla on uudistaa vallitsevia globaalin huonekalu- ja sisustustarvikekaupan asetelmia.

Monipaikkainen etnografia

Tutkimukseni pohjautuu vuosina 2004, 2007, 2008 ja 2009 toteutettuun monipaikkaiseen ja monitasoiseen etnografiseen kenttätööhön. Ensinnäkin olen tehnyt etnografista kenttätöitä Pohjois-Hondurasin sademetsäalueilla yhteisömetsätaloutta harjoittavissa paikallisyhteisöissä. Kenttätöiden aikana haastattelin Río Cangrejalin viidessä eri metsätalousyhteisössä kymmeniä eri metsäryhmäläisiä. Samalla keräsin yhdessä metsä- ja ympäristöekonomian tutkijoiden kanssa melko kattavan kyselylomakeaineiston alueen kotitalouksien toimeentulomuodoista ja näihin liittyvistä tuloista ja kustannuksista. Tästä aineistosta kävi selkeästi ilmi, etteivät paikalliset ihmiset ole yksi, yhtenäinen joukko, jolla olisi yhteiset päämäärät ja tavat käyttää luonnonvaroja. Río Cangrejalin asukkaat hankkivat toimeentulonsa lukuisista eri lähteistä, kuten maataloudesta, pienimuotoisesta karjankasvatuksesta, puutarhaviljelystä, satunnaisista palkkatöistä rakennuksilla, liikenteessä ja palvelusektorilla, epävirallisesta kaupankäynnistä sekä rahansiirroista Yhdysvalloissa ja Meksikossa siirtolaistoissa olevilta sukulaisilta (Nygren & Myatt-Hirvonen 2009).

Hondurasin maanomistusolot ovat monimutkaiset. Suurin osa metsävaroista on virallisesti joko valtion tai kunnan omistamia, mutta paikallisilla kotitalouksilla ja yhteisöillä on monenlaisia käyttöoikeuksia metsäalueisiin, jotka on jaettu kotitalouksille tai yhteisöille niiden perinteisten asumisoikeuksien ja luonnonvarojen käyttömuotojen mukaan (Nygren 2005; Roquas 2002). Tietty ryhmä yhteisön sisältä voi hakea metsäministeriöltä lupaa harjoittaa yhteisömetsätaloutta yhteisön käyttöoikeuksiin kuuluvalla metsäalueella. Kuten tavallista, myös Río Cangrejalissa vain osa alueen asukkaista osallistuu metsätalouteen ja nämä metsätöihin osallistuvat ihmisetkin ovat sekalainen ryhmä erilaisine vastuine ja velvollisuuksineen. Ryhmässä arvostetuimpia ovat metsurit, sen jälkeen näiden avustajat, alimpana asteikossa ovat ne, jotka kantavat lankkuja olallaan tien varteen niin jyrkkärinteisistä paikoista, ettei puiden kuljetus muuleilla onnistu. Koska metsätalous vaatii erinomaista fyysistä kuntoa,



Kuva 2. Río Cangrejalin asukkaat saavat toimeentulonsa monista eri lähteistä (Anja Nygren).

metsätalouteen osallistuvat etupäässä nuorehkot miehet. Naisilla ei ole osallisuutta metsätöihin eikä suoraa pääsyä metsätaloudesta saattaviin tuloihin, joskin naisilla on tärkeä rooli kotitalouksien rahanasioiden hoidossa ja rahankäytön kontrollissa.

Tätä haastattelu- ja kyselylomakeaineistoa täydensin osallistuvalla havainnoinnilla. Lukuisat keskustelut paikallisten ihmisten kanssa ja tutustumiskäynnit metsätyömailla, käsityöpajoissa ja verstailla avasivat näkemystä paikallisista työoloista ja tuotannon tavoista, samalla kun osallistumiset erilaisiin kokouksiin ja epävirallisiin tapahtumiin tarjosivat tietoa sosiaalisista suhteista ja vallan verkostoista. Osallistuva havainnointi ja epäviralliset keskustelut olivat tärkeitä myös aineiston ristiin tarkistuksen kannalta. Tein lukuisia haastatteluja myös hondurasilaisilla sahoilla, pienissä huonekaluverstaissa, keskikokoisissa huonekaluyrityksissä ja isoissa huonekalutehtaissa. Näiden haastattelujen yhteydessä tehdyt työpaikkavierailut antoivat tärkeää lisätietoa työoloista, jalostuksen tavoista ja kaupankäynnin ehdoista.

Tämän lisäksi tein kenttätöitä Tanskassa haastatteleamalla trooppisen arvopuun tukku- ja vähittäiskauppiaita, isojen huonekaluketjujen ja erikoistuneiden sisustusliikkeiden edustajia sekä osallistamalla huonekalunäyttelyihin, joissa alan toimijat esittelivät tulevien vuosien mallistojaan. Haastattelin sekä Hondurasissa että Tanskassa myös kymmeniä sellaisten kehitysprojektien ja kansalaisjärjestöjen edustajia, metsä- ja ympäristöviranomaisia sekä sertifiointilaitosten, ympäristöliikkeiden ja ammattiyhdistysten edustajia, jotka ovat tekemisissä trooppisten metsien sertifiointien kanssa. Tätä haastatteluihin ja osallistuvaan havainnointiin perustuvaa aineistoa täydensin arkistoaineiston, hallinnollisten dokumenttien ja erilaisten kehitysraporttien sisällönanalyysin avulla.

Tällainen monipaikkainen etnografia, jossa lukuisat eri toimijat ja monet eri yhteiskunnalliset tasot, paikallisesta kansainväliseen, linkittyvät toisiinsa tarjoaa mielenkiintoisia näkökulmia globaalien ja lokaalien tuotannon ja kulutuksen virtojen tarkasteluun toisinsa kiinnittyneinä (Stoller 2003; Tsing 2005). Samalla monipaikkainen etnografia tarjoaa tärkeitä näkökulmia siihen, miten eri toimijat neuvottelevat, kiistelevät ja uudelleen tulkitsevat sertifioitujen tuotteiden tuotantoon, kauppaan ja kulutukseen liittyvistä säännöistä ja arvoista, joskin erilaisista tiedon ja vallan asetelmista käsin.

Mielikuvien hallinta

Sertifioitujen tuotteiden markkinointi perustuu pitkälti siihen, että ihmiset kuluttavat mielikuvia samalla tavoin kuin tuotteita (Varul 2008, 659). Näin markkinoinnissa pyritään muokkaamaan merkityksiä ja hallitsemaan mielikuvia siten, että tietyt tuotteet kiinnittyvät tietynlaiseen elämäntapaan ja identiteettiin. Sertifioitujen trooppisten tuotteiden kohdalla avainasemassa ovat mielikuvat etäisyydestä ja autenttisuudesta. Eksoottiset sademetsämaisemat ja romanttiset kuvat paikallisista ihmisistä ainutlaatuisen metsäluonnon vaalijoina ruokkivat näkemyksiä paikallisyhteisöistä ja -ympäristöistä autent-

tisina toisina (Nygren 2004; Slater 2002). Esimerkiksi Hondurasissa metsäsertifioinnit keskittyvät lähes yksinomaan sademetsiin. Tämä osittain siitä syystä, että metsätaloudellisesti huomattavasti tärkeämpien mäntymetsien sertifioidut tuotteet ja mielikuvat ovat liian tavanomaisia kaupattavaksi pohjoisen erityismarkkinoille.

Tällaisiin autenttisen luonnon ja eheän paikallisuuden mielikuviin liittyvät myös yksioikoiset käsitykset yhteisömetsätaloudesta. Paikallisväestön sosiaaliset suhteet kuvataan usein kaikenkattavina solidaarisuussuhteina, joissa iloinen yhdessätekeminen ja avuliaisuus korostuvat. Samalla jätetään mainitsematta erilaiset lojaaliuden vaatimukset, epäsuhtaiset välittäjäketjut ja hierarkkiset kaupankäynnin muodot, jotka säätelevät monien etelän paikallisyhteisöjen toimeentulomuotoja.⁴ Sertifioitujen tuotteiden markkinoinnissa rakennetaan mielikuvia, joiden mukaan etelän paikallisyhteisöjen elämää leimaa sellainen alkuperäisyys ja yhteisöllisyys, joka länsimaisissa jälkiteollisissa yhteiskunnissa on aikoja sitten menetetty (Wright 2004, 667). Näin luodaan kuvaa kehitysmaiden ihmisistä erilaisina toisina, joiden synnynnäinen luonnontuntemus ja sisäinen perinteiden kunnioitus ovat luonteeltaan selvästi erilaisia kuin pohjoisen globaali ympäristötietoisuus ja kosmopoliittinen vieraiden kulttuurien arvostus (Tsing 2005, 121–124; ks. myös Sarkin artikkeli tässä teoksessa).

Tämä markkinoinnissa välitetty sanoma pyritään luomaan yksiselitteiseksi, ilman ristiriitaisten tulkintojen mahdollisuutta. Etelän pientuottajien tehtävänä on myydä luonnonmukaisuutta ja perinteiden kauneutta. Osallistuessani huonekalu- ja sisustusnäyttelyihin Tanskassa minun oli välillä vaikea tunnistaa etelän yhteisömetsätaloustuotteita kaiken erilaistamisen ja tyyllittelyn takaa. Sertifioidut tuotteet myydään vaatavilla erikoismarkkinoilla, joissa pyrkimyksenä on kehittää korkealaatuisia, vahvasti brändättyjä, tuotteita, joita

⁴ Etelän paikallisyhteisöjen sosiaalisten suhteiden yksinkertaistamisesta yksioikoiseksi solidaarisuussuhteiksi on olemassa laaja kirjallisuus sekä antropologiassa että lähitieteissä. Aiheesta enemmän esim. Bähre (2007), Guérin (2006), Stasch (2009) sekä Río Cangrejalin osalta Nygren & Myatt-Hirvonen (2009).

ostamalla kuluttaja voi osoittaa omaperäisyyttään, hienostunutta tyylitajuaan sekä pyrkimystään maailmanlaajuiseen ympäristö- ja yhteiskuntavastuullisuuteen ja sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen.

Samalla kuluttajalle pyritään luomaan tunne siitä, että hän pystyy ostopäätöksillään vaikuttamaan asioihin paikan päällä, aivan kuten tunnettu sosiaalisen vastuullisuuden sanonta kehottaa: ”Ajattele maailmanlaajuisesti, toimi paikallisesti!” Tätä kautta poliittinen vaikuttaminen siirtyy yhä enemmän kuluttajien vapaaehtoisten valintojen varaan samalla kun kulutuksesta on tulossa entistä tärkeämpi symboli poliitikanteon kentällä. Erilaisten maanläheisten tarinoiden avulla kuluttajalle tarjotaan mahdollisuus tutustua tuottajan ja hänen perheensä elämään ja paikalliseen elämäntapaan. Näin sertifioituille tuotteille saadaan ihmisen kasvot ja kuluttaja pystyy kontrolloidusti kohtaamaan paikallisen tuottajan elämäntilanteen. Tyypillistä näille tarinoille ovat vakuuttelut, siitä miten sertifiointi on muuttanut radikaalisti paikallisväestön toimeentuloa, aivan kuten FSC:n kampanjatekstissä Río Cangrejalin yhteisömetsätalousryhmään kuuluva Carlos kertoo:

(...) usea suuri, yksityinen yhtiö sai luvan hakata puuta meidän alueelta. Iso osa metsästä hävisi ja puun hinnat olivat erittäin alhaalla (...) Apu Svettanilta [tanskalaiselta kehitysprojektilta, nimi vaihdettu] muutti kaiken sekä meidän että metsän kannalta. Minulla on nyt varaa asua tiilitalossa ja laittaa tyttäreni, Yasmin, kouluun niin että hän voi saada kunnan koulutuksen.

Carlosin auringonpaahattamat kasvot, jotka katsovat lähietäisyydeltä suoraan kameraan, luovat lukijalle tunteen läheisestä yhteydestä tuottajan kanssa. Etunimien käyttö on omiaan vahvistamaan tunnetta henkilökohtaisesta tuttavuudesta. Tämä tuttavuus ei kuitenkaan vaadi kuluttajalta sen syvällisempää sitoutumista, koska kertomuksesta käy ilmi, että Carlos asuu ”kaukana siellä”. Oman kenttäkokemukseni valossa minua jopa epäilyttää, ovatko kuvassa esiintyvät kasvot sittenkään sen Carlosin kasvot, jonka tunnistan tarinan takaa. Silmiinpistävää FSC:n kampanjassa on myös kohtaamisen yksisuun-

taisuus. Haastatteluni paikallisten ihmisten kanssa toivat selkeästi esille sen, että suurimmalla osalla Río Cangrejalin metsäryhmäläisistä, tavallisista kyläläisistä puhumattakaan, ei ollut juurikaan tietämystä siitä, minne sertifioidut tuotteet myydään ja millaisia ovat sertifioitujen tuotteiden kuluttajat. Caroline Wrightin (2004, 669) analyysia Reilun Kaupan tuotteiden markkinoinnista mukailien, minä voin kuluttajana nähdä Carlosin, mutta hän ei näe minua.

FSC:n kampanjatekstin lukijalla ei ole myöskään mahdollisuutta tietää, millaisia merkityksiä paikalliset ihmiset itse antavat sertifioituille tuotteille. Río Cangrejalin puusta taitavasti muotoillut keittiöjakkarat ja kynnysmatot on suunnattu tyylietoisille pohjoisen kuluttajille. Monissa paikallisissa maalattaisissa taloissa näillä tuotteilla ei juuri olisikaan käyttöä. Monet paikalliset ihmiset ihmettelivät minulle myös sitä, miten ”kaiken pitää olla luonnonmukaista, puun omaa väriä kunnioittavaa, silloin kun tuotteet myydään ulkomaille”. Heidän mielestään kirkkailla väreillä maalatut keittiöjakkarat ja kukkakuvioin koristellut kynnysmatot olisivat olleet huomattavasti kauniimpia.

Suhteessaan metsään Río Cangrejalin metsäryhmäläiset painottivat ennen kaikkea sitä, että ilman metsäryhmiä suuri osa alueen metsistä olisi jo aikoja sitten hävitetty karjankasvatuksen tieltä. Samalla he korostivat sitä, miten sertifiointit ovat vahvistaneet paikallisten ihmisten metsän käyttöoikeuksia ja sertifioitu metsätalous on tuonut merkittävän lisän monen kotitalouden toimeentulomuotojen kirjoon. Sen sijaan paikalliset ihmiset kyseenalaistivat pohjoisen ympäristöjärjestöjen näkemykset luonnon suojelusta itseisarvona. Heille metsä oli ennen kaikkea toimeentulohankintapaikka ja oleellinen osa jokapäiväistä elinpiiriä sekä tapaa hahmottaa maailmaa, ei ihmistoiminnasta irrallinen biodiversiteetin aarreaitta tai neitseellinen luonnonhelma (katso myös Berglundin ja Kallisen artikkelit tässä teoksessa). Siksi Río Cangrejalin metsäryhmäläiset eivät olleet kovinkaan innostuneita pohjoisen sertifioidun vaatimista luonnon monimuotoisuuteen tähtäävistä metsänhoidollisista toimenpiteistä, jotka aiheuttivat huomattavaa lisätyötä ilman suoraa taloudellista hyötyä. Samalla metsäryhmäläiset kertoivat huvittuneena juttu-

ja pohjoisen sertifiointiasiantuntijoiden tarkastuskierroksista Río Cangrejalin metsissä:

Nuo ulkomaalaiset eivät tienneet miten kulkea näissä metsissä. Meidän täytyi tukea ja kannatella heitä, jotta he eivät olisi kompuroineet mudassa ja jyrkissä rinteissä. Metsäreissun jälkeen he olivat aivan poikki ja meidän täytyi hoidella heidän haavojaan. Yksi heistä soitti New Yorkiin, että näille ihmisille täytyy antaa sertifikaatti, sen verran epäinhimillisissä oloissa he tekevät töitä!

Kiinnostavaa tässä tapahtumaketjussa oli se, että sertifioiden mielestä nimenomaan Río Cangrejalin metsät olivat se vaarallinen ja vaikea ympäristö, jossa metsäryhmät tekevät töitä suojellakseen maailman metsien monimuotoisuutta. Siitä miten vaikeat ja ”vihamieliset” metsäryhmäläisten sosiaaliset työskentelyolosuhteet olivat laittoman puukaupan, hierarkkisten välittäjäketjujen ja globaalin metsätalouden puristuksessa eivät sertifioiden raportit maininneet juuri mitään. Paikalliset metsäryhmät itse toivat haastatteluisia esille nimenomaan sitä, miten vaikeaa heidän on kilpailla nopeasti muuttuvilla metsäntuotteiden markkinoilla, joissa huonekalutehtaiden ja vähittäiskauppioiden vaatimukset vaihtelevat lähes päivittäin. Vaikka paikallisten ihmisten taloudellinen toiminta olikin pienimuotoista, ei tämä silti tarkoita sitä, että heidän toimeentulonhankintansa olisi ollut yksinkertaista. Monet ihmiset kuvasivat elämäänsä ”rulllettina, jossa toimeentulo on hankittava useista pienistä lähteistä ja sieltä mistä kulloinkin mahdollista”. Tähän hektisyyteen liittyi myös jatkuva huoli siitä, että pystyy luomaan suosiollisia sosiaalisia suhteita poliittisesti ja taloudellisesti vaikutusvaltaisiin ihmisiin ja että on oikealla hetkellä oikeassa paikassa, ilman että jossakin muualla mahdollisesti tarjolla oleva otollinen tilaisuus menee sivu suun.

Markkinalähtöisinä mekanismeina sertifiointi perustuvat ajatuksen siitä, että kehitysavun sijasta tehokkaampi tapa lieventää kehitysmaiden köyhyyttä on luoda kestäviä kauppasuhteita näiden kanssa. Näkemyksen mukaan kehitysmaiden köyhillä säilyy näin myös tietty ihmisarvo, kun heidän taloudellinen tukemisensa ei perustu

hyväntekeväisyyteen tai yhteiskunnalliseen solidaarisuuteen, vaan siihen että nämä ihmiset tarjoavat laadukkaita tuotteita kansainvälisille markkinoille (Varul 2008) Tätä seikkaa painotti myös erään tanskalaisen kehitysprojektin edustaja haastattelussaan:

Minusta ihmisten tulisi ostaa sertifioituja tuotteita siksi, että ne ovat hyvälaatuisia ja ihmiset pitävät niistä, ei siksi että he tuntevat sääliä (...) Mielikuvilla on suuri merkitys kaupankäynnissä. Tanskalaiset kuluttajat ovat (...) tarkkoja trooppisten metsien suojelusta ja haluavat ostaa kestävästi tuotettua trooppista puuta. He ovat kiinnostuneita tarinasta tuotteen takana ja halukkaita maksamaan enemmän, jos tarina on kaunis ja koskettava (...) Myös ilmastonmuutos on lisännyt ihmisten tietoisuutta.

Tällä tavoin kuluttaja ei ole enää passiivinen markkinoinnin kohde, vaan aktiivinen toimija, joka pystyy ostopäätöksillään vaikuttamaan kehitysmaiden metsien tilaan ja paikallisväestön elämään (Wright 2004). Lisäksi kuluttaja pystyy osoittamaan maailmanlaajuista vastuullisuutta heijastamalla kulutuskäyttäytymisellään omia toiveitaan ja unelmiaan sellaisiin kaukaisiin paikkoihin ja ihmisiin, jotka eivät kuitenkaan ole niin vieraita, että outoudentunne estäisi häntä tuntemasta solidaarisuutta näitä erilaisia toisia kohtaan. Tämä seikka tulee selkeästi ilmi myös johdanto-osuudessa esitetystä FSC:n kampanjatekstistä, jossa painotetaan sitä, miten tavallisella ihmisellä on mahdollisuus ostopäätöksillään tukea metsätaloutta, joka kunnioittaa paikallista luontoa ja paikallisia ihmisiä.

Samalla arvoketjujen monipolvisuus ja näihin liittyvien etelän ja pohjoisen välisten suhteiden monimutkaisuus mahdollistavat sen, että kuluttaja pystyy osoittamaan globaalia oikeudenmukaisuutta ilman, että hänen täytyisi kantaa suoranaista vastuuta kulutustottumustensa vaikutuksista (Varul 2008). Välittämisen etiikkaa ei pitkien etäisyyksien vuoksi tarvitse ankkuroida henkilökohtaiseen sitoutumiseen eikä kuluttajan tarvitse tuntea koko ongelmakentän monimutkaisuutta. Haastatteluissani ja keskusteluissani sahanomistajien, huonekalutehtaiden johtajien, vähittäiskauppioiden ja loppukuluttajien kanssa kävi selkeästi ilmi, että suurella osalla näistä toimijoista

oli melko hatara käsitys siitä, mitä metsien ympäristösertifiointi pitää sisällään. Hondurasilaiset sahanomistajat ja huonekalutehtaiden toimitusjohtajat sekoittivat sertifioidun puun lailliseen puukauppaan ja alkoivat kiireen vilkkaa vakuutella kysymyksiini ympäristösertifioinneista, että heidän tuotannossaan ”kaikki puu on laillisesti hakea”. Vastaavasti tanskalaiset tukkukauppiat, vähittäiskauppiat ja kuluttajat olivat sertifiointeihin liittyen kiinnostuneita lähinnä siitä, ettei sertifioituja tuotteita valmisteta laittomasta puusta ja ettei niiden tuotantoon sisälly korruptiota.

Kansainvälisillä ympäristöjärjestöillä on ollut metsien ympäristösertifiointeihin liittyvien mielikuvien hallinnassa erityisen keskeinen rooli (Klooster 2006). Monet näiden järjestöjen kampanjoista on rakennettu mustavalkoisten mielikuvien varaan, joissa sertifioimattomien tropiikin tuotteiden ostaminen esitetään vastuuttomana, koska sen katsotaan perustuvan metsätalouteen, joka hävittää sademetsiä ja tuhoaa paikallisväestön elinoloja. Sertifioitujen tuotteiden ostamista sen sijaan kampanjoidaan vastuullisena kuluttamisena, jossa metsäluonnon raiskaus ja epäoikeudenmukaiset kauppasuhteet on korvattu moraalisesti laadukkaalla kaupankäynnillä. Tältä pohjalta sertifioitujen tuotteiden markkinoinnissa vältetään viittauksia ympäristöongelmiin ja paikallisväestön köyhyyteen. Sen sijaan sertifioituja tuotteita markkinoidaan syyllisyydestä vapauttavina tuotteina, joita ostamalla kuluttaja saa hyvän mielen siitä, että hän on tehnyt moraalisesti oikean valinnan (Wright 2004). Esimerkiksi metsätalouteen liittyviä työoloja ei ole syytä valottaa liikaa, koska kuvat metsäryhmäläisistä sahaamassa puita paljain jaloin tai kantamassa lankkuja olallaan pitkin mutaisia rinteitä, ovat riskialttiita. Ne vievät helposti sertifioituja puutarhahuonekaluja kotipuutarhaansa ostavalta pohjoisen kuluttajalta kulutuksen nautinnollisuuden. Pikemminkin pyrkimyksenä on tuoda esille paikallisväestön voimaannuttamista ja sertifioitujen tuotteiden ostamisen liittyvää uudenlaista pohjoisen ja etelän välistä kumppanuutta (Goodman 2010).

Koska Río Cangrejalin metsäryhmien, kuten monen muunkin yhteisömetsetalousryhmän, tuottamasta puusta valmistetut metsän-



Kuva 3. Paikallinen metsuri työssään (Outi Myatt-Hirvonen).

tuotteet ovat peräisin luonnonmetsistä erotuksena nopeakasvuisiin ja yhden tai muutaman valikoidun puulajin tuottamiseen keskittyneestä plantaasimetsätaloudesta, ovat sertifioituun yhteisömetsätalouteen kiinnittyvät arvot ja mielikuvat vielä astetta monimutkaisempia. Samalla kun sertifioinneissa painotetaan sertifioitujen metsäntuotteiden tuottamiseen liittyvän työn uudenlaista arvoa ja sosiaalista kestävyyttä, liitetään yhteisömetsätaloustuotteisiin myös monia sellaisia mielikuvia ja arvonmäärytyksiä, jotka erottavat nämä tuotteet sertifioitujen plantaasimetsien tuotteista. Nämä arvonmäärytykset ovat kiinteästi sidoksissa siihen, mikä ei ole ”ihmiskäden jälkeä”, kuten Andrew Walsh (2010) analyysissään madagaskarilaisista luonnonsaifiireista toteaa. Tältä pohjalta trooppisista luonnonmetsistä peräisin olevat metsäntuotteet luokitellaan varsinkin tietyillä erikoismarkkinoilla arvokkaammiksi kuin sertifioidussa plantaasimetsätaloudessa tuotetut tuotteet osittain siitä syystä, että ne ovat ainutlaatuisiksi koet-

tuja Luonnon tuotteita, ilman ihmisen keinotekoista puuttumista luonnon kiertokulkuun puunjalostuksen ja kasvupaikan muokkauksen kautta. Tätä tuotannon, arvojen ja mielikuvien monimutkaista kiinnittymistä toisiinsa eivät monet ympäristöjärjestöt ole ottaneet riittävästi huomioon markkinoidessaan yksioikoisesti mitä tahansa sertifoitua tuotetta moraalisesti arvokkaampana kuin sertifoimatonta. Yhteisömetsätaloustuotteiden arvonmääritys on kiinteästi sidoksissa paitsi paikallisen työn, yhteisöllisyyden ja autenttisuuden mielikuviiin, myös niihin arvoihin ja merkityksiin, joita trooppinen luonnonmetsä meissä herättää verrattuna plantaasimetsätalouteen. Aivan kuten ei ole olemassa mielikuvista vapaita metsän tai muitakaan tuotteita, ei eri tuotteisiin liitettäviä mielikuvia voida myöskään erottaa näiden tuotteiden fyysistä ominaisuuksista tai materiaalisista olosuhteista.

Siinä missä etelän pientuottajan tehtävänä on sertifoitujen tuotteiden markkinoinnissa osoittaa uskollisuutta kulttuurisille perinteille ja paikalliselle ympäristötietämykselle, pohjoisen kuluttaja esitellään mieluusti kosmopoliittina, joka yhdistelee eri tyylejä ja arvostaa vieraita kulttuureita. Useissa ympäristöjärjestöjen ja vähittäiskauppioiden kampanjoissa tuodaan esille sitä, miten Río Cangrejalin ja muiden etelän yhteisömetsätalousryhmien tuotteiden muotoiluun ovat antaneet pyyteettömän panoksensa monet kansainvälisesti tunnetut muotoilijat. Näiden muotoilijoiden henkilökuvia ja heidän eettisiä muotoiluperiaatteitaan esitellään sertifoiduista tuotteista kertovissa lehtisissä. Samalla painotetaan pohjoisen kuluttajien kaipaamia tuulahduksia perinteisen ja modernin, paikallisen ja globaalin uudellaisista yhdistämisistä, kuten erään tanskalaisen huonekalunäyttelyn tropiikin sisustustarvikkeita esittelevä mainosteksti asian ilmaisi:

Meidän muotoilijamme ovat työskennelleet läheisesti kyläläisten kanssa (...) yhdistääkseen tuhansia vuosia vanhan käsityötietämyksen (...) korkean teknologian tuotantotekniikoihin. Tuloksena on ennen näkemätön muotoilullisten innovaatioiden ja ilmausten yhdistelmä (...) kaunis sekoitus uusia ja vanhoja ilmauksia.



Kuva 4. Etelän tuotteita Euroopan sisustusnäyttelyssä (Anja Nygren).

Tällaisella perinteisen ja modernin yhdistämisellä etelän tuottajat valjastetaan pohjoisen kulutustapahtumien ainutkertaisuuden varmentajiksi. Ripauksella etelän erilaisuutta ja paikallista käden jälkeä tuotteesta saadaan brändättyä yksilöllinen ja omaperäinen. Samassa näyttelyssä erään huonekaluliikkeen mainospäällikkö esitteli minulle liikkeensä uusia design-tuotteita kuluttajien toiveet täyttävinä omaperäisyyden ilmentyminä:

Kuluttajat ovat kiinnostuneita tuotteista, jotka ovat saaneet inspiraationsa luonnosta ja jotka ovat ainutlaatuisia (...) Katso esimerkiksi tätä seinävaatetta (...) Jokaisessa tekstiilissä on sen naisen nimikirjoitus, joka sen on tehnyt. Jokainen tuote on ainutkertainen, eräänlainen taideteos. Voit löytää monia tarinoita näiden tuotteiden takaa. Itse asiassa jokainen tuote on tarina sinänsä.

Ongelmallista tässä mielikuvien ketjussa on ennen kaikkea se, että erilaisten miellelyhtymien avulla etelän köyhien toimeentulomuodot sidotaan pohjoisen kulutukseen. Tietynlainen kulutus pohjoisessa nähdään köyhyyden lievennyksen ankkuriksi etelän paikallisyhteisöissä. Sertifioimattomien tuotteiden ostaminen leimataan yksioikoisesti vääräksi valinnaksi, samalla kun sertifiointi katsotaan takeeksi, siitä että kuluttajan ostopäätös on moraalisesti oikea. Mieleen herää kysymys, mitä tapahtuu niille 99 % maailman yhteisömetseistä ja paikallisyhteisöistä, jotka eivät koskaan onnistu pääsemään sertifioidun piiriin.

Hallinnan mielikuvat

Ympäristösertifiointien hallinnassa painotetaan kuluttajien kykyä muodostaa moraalisia yhteyksiä talouden, politiikan ja ympäristökysymysten välillä ja tehdä tietoisia ostopäätöksiä, jotka perustuvat ympäristölliseen ja yhteiskunnalliseen vastuullisuuteen. Mielikuvilla pyritään luomaan kuvaa sertifioituista tuotteista vaihtoehtoina maailmankaupan sosiaalisesti epäoikeudenmukaisille suhteille, kuten erään huonekaluketjun toimitusjohtaja haastattelussaan minulle esitti: ”Meillä on tarjottavana tarina, joka todella muuttaa maailmaa. Me autamme ihmisiä löytämään itse keinoja päästä irti köyhyydestä.” Vastaavasti FSC:n Río Cangrejalin yhteisömetseistä kertova kampanjateksti vakuuttaa: ”Meidän tarinamme osoittaa, että ”kaikki hyötyvät” -tilanteita on todellakin mahdollista luoda; tilanteita jotka ovat voitollisia sekä ympäristölle että ihmisille, jotka elävät tuossa ympäristössä.” Tällaiset maalaukselliset selviytymistarinat peittävät

helposti alleen ne olosuhteet, joissa kehitysmaiden yhteisömetsätalousryhmät työskentelevät ja ne reunaehdot, joita sertifiointit heille asettavat.

Vaarana on ensinnäkin se, että lisääntyneiden vaatimusten myötä yhä useampi etelän yhteisömetsätaloushanke putoaa pois markkinoilta. Sertifioidun metsätalouden on täytettävä paitsi FSC:n asettamat kestävän kehityksen kriteerit myös erityismarkkinoiden laatuvaatimukset. Kuten Michael Goodman (2010, 115) toteaa, maailmassa on kasvava määrä tuottajia, joilla ei ole mitään myytävää kansainvälisille markkinoille: ei laadukkaita tuotteita, ei kiinnostavia tarinoita, ei uljaita maisemia eikä eksoottisia kasvoja. Vain murto-osa etelän yhteisömetsätalousryhmistä on päässyt sertifiointin piiriin ja suurin osa näistäkin kansainvälisten kehitysprojektien siivittämänä (Ebeling & Yasué 2009). Kun kehitysprojektien tuki aikanaan loppuu, on epäselvää kuinka moni näistä yhteisömetsätaloushankkeista pystyy kilpailemaan sertifioiduilla markkinoilla.

Ympäristösertifiointit asettavat metsätaloudelle myös monia sellaisia vaatimuksia, joita on vaikea soveltaa etelän yhteisömetsätalouden ja paikallisiin luonnonvarojen käyttömuotoihin. Esimerkiksi Río Cangrejälissa sertifiointin arvioijat ovat korostaneet sitä, että metsätaloudesta saatava hyöty tulee jakaa tasaisesti koko yhteisölle. Vaatimus on kohtuuton, kun ottaa huomioon, että Hondurasin metsälain mukaan kukin metsäryhmä saa hakata ainoastaan 200 m³ puuta vuodessa. Lisäksi metsäryhmät kantavat vastuun metsätalouden kustannuksista sekä siitä, että metsänhoito noudattaa lain ja FSC:n asettamia vaatimuksia. Näkemys hyötyjen jakamisesta koko yhteisölle perustuu konventionaaliseen käsitykseen etelän paikallisyhteisöistä homogeenisina yksikköinä, joissa kaikilla on samat toimeentulomuodot ja yhtenäiset tavat käyttää luonnonvaroja. Myös vaatimus, että metsän käyttöoikeudet pitää pystyä virallisesti dokumentoimaan, on epäoikeudenmukainen. Se unohtaa, että monet perinteiset metsän käyttöoikeudet etelän paikallisyhteisöissä perustuvat kirjoittamattomiin sosiaalisiin sääntöihin ja kulttuurisiin käytäntöihin.

Vaikka sertifioitujen tuotteiden markkinoinnissa pyritään mielikuvien avulla vastakohtaistamaan konventionaalisten markkinoiden alistavat kaupankäynnin muodot sertifioitujen tuotteiden kumppanuussuhteisiin, jää metsäntuotteiden arvoketjuja analysoidessa sitenkin epäselväksi, miten paljon kuluttajien yhteiskunnallinen tietoisuus ja globaali vastuullisuus ovat sertifiointien myötä kasvaneet. Voidaan syystä miettiä, kertovatko sertifioiduista metsäyhteisöistä muovatut tarinat sittenkin enemmän meidän eksoottisuuden kaiuustamme kuin konkreettisista pyrkimyksistä globaalin eriarvoisuuden vähentämiseksi. Tällä hetkellä valtaosa etelän yhteisömetsätalousryhmistä ei saa sertifioiduista tuotteista juurikaan lisähintaa (Klooster 2006; Nygren & Myatt-Hirvonen 2009; Pattberg 2005; Taylor 2005). Vaikuttaa vahvasti siltä, että Río Cangrejalin puusta tehtyjen keittiöjakkaroiden ja kynnysmattojen mentaalinen matka mielikuvien avarilla kentillä kulkee jokseenkin eri reittejä kuin tuotteiden materiaallinen matka globaaleissa arvoketjuissa.

Tästä huolimatta lienee sittenkin parempi, että etelän pientuottajat tuottavat sertifioituja kuin sertifioimattomia tuotteita. Sertifiointit ovat tuoneet selkeitä parannuksia sekä Río Cangrejalin että monien muiden etelän yhteisömetsätalousryhmien luonnonvarojen käyttöoikeuksiin ja mahdollisuuksiin saada ääntään metsäpolitiikassa kuululle. Ne ovat myös kasvattaneet ryhmäläisten itsetuntoa ja tuoneet yhteisöllisille metsätaloushankkeille kansainvälistä tunnustusta (Klooster 2006; Taylor 2005). Lisäksi sertifiointeihin liittyy pyrkimys poistaa hierarkkisia kaupankäynnin muotoja ja tietty kiinnostus vieraita kulttuureita kohtaan. Vaarana on kuitenkin se, että sertifiointeissa paikallinen luonto kaupallistetaan globaalien markkinoiden elämystarvikkeiksi ja paikalliset ihmiset tuotteistaan kulttuurisesti erilaiseksi toiseksi (katso myös Kallisen artikkeli tässä teoksessa).

Toisaalta jos mitään eksoottista toista ei olisi, sertifioituja tuotteita ei ilmeisesti ostettaisi. Kuten Wright (2004, 678) toteaa, kuluttajilla tuskin olisi moraalista velvollisuudentunnetta ostaa etelän pientuottajien sertifioituja tuotteita, ja maksaa näistä lisähintaa, jos he kokisivat näiden tuottajien olevan samassa asemassa itsensä kanssa.

Tämän vuoksi valikoidut kuvat erilaisista toisista, jotka pitävät huolta maailman metsien monimuotoisuudesta ja ahkeroivat toimeentulonsa eteen vaalimalla paikallisia perinteitä, ovat erottamaton osa sertifioitujen tuotteiden myyntiä. Jos sertifioidut tuotteet kadottavat erilaisuuden leimansa ja maineensa siitä, että niiden tuotanto perustuu ympäristöllisesti ja sosiaalisesti vastuulliseen metsätalouteen, ne ovat vaarassa menettää tärkeän osan uskottavuuttaan ja sitä erityisyyttään, joka on tehnyt niistä kysytyjä tuotteita tiettyjen loppukuluttajien silmissä (Goodman 2010).

Ongelmallista sertifioinneissa on ennen kaikkea se, että monet niistä asettavat velvoitteita paikallisille tuottajille ilman merkittäviä muutoksia muualla arvoketjussa. Suurella osalla kuluttajista ei ole käsitystä siitä, että metsien ympäristösertifikaatteja on kahdenlaisia: Metsänhoidon sertifikaatteja ja ketjusertifikaatteja, joista käytetään välillä myös nimitystä puun alkuperän -sertifikaatti. Metsänhoidon sertifikaatissa vaatimukset ympäristöllisestä ja sosiaalisesta kestävydestä koskettavat ainoastaan tuottajia. Ketjusertifioinneissa vaatimukset ulottuvat koko ketjuun tuottajista vähittäiskauppiaisiin asti. Lähes kaikki tällä hetkellä voimassa olevat yhteisömetsätaloussertifikaatit, Río Cangrejäl mukaan lukien, ovat metsänhoidon sertifikaatteja.

Osittain puunjalostuksen teknisistä ja taloudellisista vaatimuksista johtuen metsäntuotteiden arvoketjut ovat hyvin monimutkaisia. Täten sertifioidut metsäntuotteet myydään pääosin konventionaalisilla erityismarkkinoilla, koska jalostuksen vaatimat investoinnit ovat niin mittavia, että vaihtoehtoisia ketjuja on huomattavasti vaikeampi kehittää kuin esimerkiksi Reilun Kaupan kahvissa. Konventionaalisilla markkinoilla toimiminen merkitsee samalla sitä, että metsien ympäristösertifioinneissa on ollut vaikea luoda vastaavanlaisia tuottajille maksettavia minimihintajärjestelmiä ja sosiaalisen kehityksen palkkioita kuin Reilun Kaupan kahvissa. Metsäntuotteiden hinnat ovat pitkälti markkinoiden määriteltävissä ilman tuottajille maksettavia reiluuden lisiä (Taylor 2005; Valkila & Nygren 2010). Vaikka monet loppukuluttajista vakuuttavat olevansa valmiita maksamaan

lisähintaa sertifioiduista tuotteista, mikäli se edesauttaa trooppisten metsien suojelua, käytännössä kuluttajat painottavat tuotteen edullisuutta yllättävän paljon, silloin kun he ostavat kotiinsa huonekaluja, puhumattakaan silloin kun he rakentavat taloa tai tekevät muita saman suurusluokan investointeja.

Markkinalähtöisinä mekanismeina ympäristösertifioinnit pohjaavat näkemykseen, että valtiollisten toimijoiden asemaa ympäristöasioiden ja työolojen säätelyssä on syytä kaventaa. Tästä on ollut ainakin Río Cangrejalisissa kyseenalaisia seurauksia, kun viranomaiset ovat siirtäneet merkittävän osan laittomien hakkuiden kontrollinnista paikallisten metsäryhmien harteille. Laittomien hakkuiden valvonta paikallisvoimin on erittäin vaarallista, sillä monet laittomia hakkuita harjoittavista ryhmistä ovat aseistettuja ja pahimmillaan kytköksissä huumekaupan kanssa (Nygren & Myatt-Hirvonen 2009). Ryhmäsertifioinnit ovat tarjonneet viranomaisille tilaisuuden siirtää myös metsätalouden seurantaan liittyviä tehtäviä metsäryhmien kannettavaksi. Sisäinen ryhmäkuri on tehokasta etenkin silloin, jos yhden jäsenen huolimattomuudesta koituu haittaa koko ryhmälle. Osa sertifiointitutkijoista on myös sitä mieltä, että sertifioinnit tarjoavat keinon isoille vähittäiskauppaetuille ulkoistaa laadunvalvonnan kustannuksia kolmannen sektorin sertifiointilaitoksille (Guthman 2007; Klooster 2006).

Lopuksi

Tämä artikkeli on tarkastellut metsien ympäristösertifiointeja monimutkaisina hallinnan muotoina nojaamalla monipaikkaiseen etnografiseen tutkimukseen Río Cangrejalin yhteisömetsistä. Río Cangrejalin paikallisyhteisöt eivät suinkaan ole eristäytyneitä yhteisöjä ”kaukana siellä”. Alueen ihmiset ovat vuosikymmeniä tuottaneet erilaisia maatalous- ja metsätuotteita kaupallisille markkinoille. Markkinalähtöisten mekanismien myötä valtion roolia metsätalouden ohjailussa on vähennetty. Sertifioinnit eivät ole markkinalähtöisinä

ohjailukeinoina kuitenkin sanottavasti lieventäneet hierarkkisia kauppasuhteita, sillä metsänhoidon sertifikaatit keskittyvät tuotantovaiheen kontrollointiin, ilman sanottavia muutoksia jalostus-, tuku- ja vähittäiskauppavaiheissa.

Sertifioinnit ovat tuoneet selkeitä parannuksia sekä Río Cangrejalin että monien muiden etelän yhteisömetsätalousryhmien luonnonvarojen käyttöoikeuksiin ja mahdollisuuksiin saada ääntään metsäpolitiikassa kuuluville (Klooster 2006; Nygren & Myatt-Hirvonen 2009; Taylor 2005). Ne ovat myös kasvattaneet paikallisten ihmisten omanarvontuntoa sekä tuoneet yhteisömetsätaloushankkeille kansainvälistä tunnustusta.

Ongemallista metsien ympäristösertifioinneissa on ennen kaikkea se, että etelän yhteisömetsätalousryhmien on pakko myydä sertifioidut tuotteet kansainvälisille erityismarkkinoille, koska suurella osalla kehitysmaiden kansallisista markkinoista ei ole sertifioituille tuotteille kysyntää. Kilpailu näillä nopeasti muuttuvilla erityismarkkinoilla on tavattoman kovaa. Koska Río Cangrejalin ja monien muidenkin etelän yhteisöjen metsäalueet ovat suhteellisen pieniä ja jossakin määrin fragmentoituneita, yhteisömetsätalousryhmät eivät pysty kilpailemaan kansainvälisillä massatuotantoon suuntautuneilla markkinoilla. Ainoa keino on yrittää myydä tuotteet korkeaa laatua ja korkeita ympäristövaatimuksia asettaville erityismarkkinoille. Vaarana tällaisissa strategioissa on, että paikallinen luonto kaupallistetaan globaalien markkinoiden elämystarvikkeiksi ja paikalliset ihmiset tuotteistaan kulttuurisesti erilaiseksi toiseksi. Tosiasiassa ei ole olemassa yksioikoisen autenttisia tuottajayhteisöjä eikä paikallisia ympäristöjä, samoin kuin ei myöskään mielikuvista vapaita autenttisen arvon omaavia tuotteita (autenttisuudesta katso myös Kallisen ja Tammiston artikkelit tässä teoksessa).

Ongemallista markkinalähtöisissä ympäristösertifioinneissa on myös se, että maailmankaupan laajat rakenteelliset epäkohdat jäävät helposti vähälle huomiolle, kun ympäristöllinen ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus sidotaan kuluttajien yksilöllisiin valintoihin ja nopeasti vaihtuviin esteettisiin mieltymyksiin. Ympäristösertifioin-

nit sinällään tuskin ratkaisevat maailmankaupan isoja rakenteellisia ongelmia. Merkittäviä muutoksia globaalissa vastuullisuudessa ja sosiaalisessa oikeudenmukaisuudessa ei saavuteta pelkästään vaati-
malla paikallisilta tuottajilta ympäristöystävällisempää ja sosiaalisesti
kestävämpää tuotantoa. Muutoksia tarvitaan myös globaalin huonekalu- ja sisustustarvikekaupan rakenteissa ja tuottajien, jalostajien ja vähittäiskauppioiden välisissä valtasuhteissa.

Lähteet

- Barrientos, Stephanie & Catherine Dolan (toim.) 2006. *Ethical sourcing in the global food system: Challenges and opportunities to fair trade and the environment*. London: Earthscan.
- Bassett, Thomas J. 2010. Slim pickings: Fairtrade cotton in West Africa. *Geoforum* 41:1, 44–55.
- Bähre, Eric 2007. Reluctant solidarity: Death, urban poverty and neighbourly assistance in South Africa. *Ethnography* 8:1, 33–59.
- Cashore, Benjamin, Fred Gale, Errol Meidinger, & Deanna Newsom 2006. Forest certification in developing and transitioning countries. *Environment* 48:9, 6–25.
- Chernela, Janet 2005. The politics of mediation: Local-global interactions in the Central Amazon of Brazil. *American Anthropologist* 107:4, 620–631.
- Dicken, Peter 2007. *Global shift: Mapping the changing contours of the world economy*. New York: Guildford Press.
- Ebeling, Johannes & Mai Yasué 2009. The effectiveness of market-based conservation in the tropics: Forest certification in Ecuador and Bolivia. *Journal of Environmental Management* 90:2, 1145–1153.
- Eden, Sally 2009. The work of environmental governance networks: Traceability, credibility and certification by the Forest Stewardship Council. *Geoforum* 40:3, 363–394.
- Freidberg, Susanne E. 2003. Culture, conventions and colonial constructs of rurality in South-North horticultural trade. *Journal of Rural Studies* 19:1, 97–109.
- FSC (Forest Stewardship Council) (2002). *FSC principles and criteria for forest stewardship*. Bonn: FSC.
- Goodman, Michael K. 2010. The mirror of consumption: Certification, developmental consumption and the shifting cultural politics of fair trade. *Geoforum* 41:1, 104–116.

- Guérin, Isabelle 2006. Women and money: Lessons from Senegal. *Development and Change* 37:3, 549–570.
- Guthman, Judith 2007. The Polanyian way: Voluntary food labels as neoliberal governance. *Antipode* 39:3, 456–478.
- Kaplinsky, Raphael & Mike Morris 2003. Governance matters in value chains. *Developing Alternatives* 9:1, 11–18.
- Klooster, Dan 2006. Environmental certification of forests in Mexico: The political ecology of nongovernmental market intervention. *Annals of the Association of American Geographers* 96:3, 541–565.
- Lyon, Sarah 2006. Migratory imaginations: The commodification and contradictions of shade grown coffee. *Social Anthropology* 14:3, 1–14.
- Markopoulos, Matthew D. 2003. The role of certification in community-based forest enterprise. Teoksessa E. Meidinger C. Elliott & G. Oesten (toim.): *Social and political dimensions of forest certification*. Remagen-Oberwinter: Forstbuch, 105–131.
- Mikkilä, Mirja & Anne Toppinen 2008. Corporate responsibility reporting by large pulp and paper companies. *Forest Policy and Economics* 10:7–8, 500–506.
- Molnar Augusta ym. 2004. Forest certification and communities. *International Forestry Review* 6:2, 173–180.
- Nygren, Anja 2004. Contested lands and incompatible images: The political ecology of struggles over resources in Nicaragua's Indio-Maíz reserve. *Society & Natural Resources* 17:3, 189–205.
- Nygren Anja 2005. Community-based forest management within the context of institutional decentralization in Honduras. *World Development* 33:4, 639–655.
- Nygren, Anja & Outi Myatt-Hirvonen 2009. "The life here is just scraping by": Livelihood strategies and social networks among peasant households in Honduras. *The Journal of Peasant Studies* 36:4, 841–868.
- Pattberg, Philipp H. 2005. The Forest Stewardship Council: Risk and potential of private forest governance. *The Journal of Environment and Development* 14:3, 356–374.
- Ponte, Stefano & Peter Gibbon 2005. Quality standards, conventions and the governance of global value chains. *Economy and Society* 34:1, 1–31.
- Raynolds, Laura T. & Siphelo Unahti Ngcwangu 2010. Fair Trade Rooibos tea: Connecting South African producers and American consumer markets. *Geoforum* 41:1, 74–83.
- Renard, Marie-Christine 2005. Quality certification, regulation and power in Fair Trade. *Journal of Rural Studies* 21:4, 419–431.

- Roquas, Esther 2002. *Stacked law: land, property and conflict in Honduras*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Scholte, Jaan A. 2008. Defining globalisation. *The World Economy* 31:11, 1471–1502.
- Slater, Candace 2002. *Entangled Edens: Visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- Stasch, Rubert 2009. *Society of others: Kinship and mourning in a West Papuan place*. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, Paul 2003. Circuits of African art/paths of wood: Exploring an anthropological trail. *Anthropological Quarterly* 76:2, 204–227.
- Tallontire, Anne 2009. Top heavy? Governance issues and policy decisions for the fair trade movement. *Journal of International Development* 21:7, 1004–1014.
- Taylor, Peter. L. 2005. In the market but not of it: Fair Trade coffee and Forest Stewardship Council certification as market-based social change. *World Development* 33:1, 129–147.
- Tsing, Anna L. 2005 *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.
- UNECE/FAO 2009. *Forest products annual market review 2008-2009*. Geneva: United Nations.
- Valkila, Joni & Anja Nygren 2010. Impacts of Fair Trade certification on coffee farmers, cooperatives and laborers in Nicaragua. *Agriculture and Human Values* 27:3, 321–333.
- Varul, Matthias Zick 2008. Consuming the campesino: Fair trade marketing between recognition and romantic commodification. *Cultural Studies* 22:5, 654–679.
- Walsh, Andrew 2005. The obvious aspects of ecological underprivilege in Ankarana, northern Madagascar. *American Anthropologist* 107:4, 654–665.
- Walsh, Andrew 2010. The commodification of fetishes: Telling the difference between natural and synthetic sapphires. *American Ethnologist* 37:1, 98–114.
- White, Andy & Alejandra Martin 2002. *Who owns the world's forests? Forest tenure and public forests in transition*. Washington D.C: Forest Trends.
- Wright, Caroline 2004. Consuming lives, consuming landscapes: Interpreting advertisements for Cafédirect coffees. *Journal of International Development* 16:5, 665–680.
- Yeung, Henri, Wiedong Liu & Peter Dicken 2006. Transnational corporations and network effects of a local manufacturing cluster in mobile telecommunications equipment in China. *World Development* 34:3, 520–540.

Hallinnan koukkuja Lapin metsäkiistoissa

Simo Sarkki

Johdanto

Artikkelin tarkoituksena on tarkastella Pohjois-Suomen metsiin liittyvää kansalaislähtöistä päätöksentekoa valtion talousmetsissä kolmen 2000-luvun tapauksen kautta. Metsien käytöstä on Suomessa perinteisesti päätetty ylhäältä alas periaatteella, eikä kansalaisilla ole juurikaan ole ollut mahdollisuutta vaikuttaa päätöksiin (Raitio 2008; Ruuttula-Vasari 2004). Valtion metsätalousyrittäjä Metsähallitus otti 1990-luvulla käyttöönsä osallistavan suunnittelun, jossa kansalaisten näkökulmien piti tulla osaksi metsien käytön päätöksiä. Osallistavasta suunnittelusta huolimatta metsiin liittyvät kiistat eivät ole kadonneet (ks. Berglundin artikkeli tässä teoksessa; Raitio 2008; Sarkki 2008; Sarkki & Heikkinen 2010). Tässä artikkelissa tarkastellaan Inarin, Metsä-Lapin ja Muonion metsäkiistoja. Näissä tapauksissa Metsähallituksen osallistava suunnittelu ei ole toiminut kriittisten sidosryhmien näkökulmasta, vaan kansalaiset ja järjestöt ovat päätyneet etsimään vaikuttamisen tapoja muodollisten Metsähallituksen järjestämien prosessien ulkopuolelta. Kiistoissa on ollut mukana ympäristöjärjestöjä, saamelaisjärjestöjä, metsäyhtiöitä, mat-

kailuyrittäjiä sekä poronhoitajia. Herravetoisesta päätöksenteosta on siirrytty osallistavaan metsänhoitoon, jonka toimiin pettyneet kansalaiset ovat kuitenkin vieneet päätöksenteon uusille areenoille, valtion, yritysten ja kansalaisyhteiskunnan leikkauspisteisiin. Näyttää siltä, että hakkuita vastustavat sidosryhmät pyrkivät vaihtamaan päätöksenteon areenoita, mikäli pettyvät osallistumisen mahdollisuuksiin Metsähallituksen prosesseissa. Kuitenkin näihin uusiin toimintamuotoihin sisältyy myös ehtoja, jotka määrittävät tehokasta toimintaa. Nämä ”uusien” toimintamuotojen vaatimukset puolestaan saattavat aiheuttaa ongelmia ja sivuvaikutuksia kansalaisten osallistumiselle, joita tarkastellaan tämän artikkelin keskusteluosiossa.

Viime vuosikymmenen aikana on alettu puhumaan yhä enemmän ympäristöhallinnasta (engl. *environmental governance*) luonnonvarojen hoidon (*management*) sijaan. Luonnonvarojen hoito viittaa esimerkiksi metsän tai muiden luonnonvarojen kehittymisen analysointiin ja seurantaan sekä toimenpiteisiin, joilla resurssin tila pyritään pitämään halutuissa rajoissa. Hallinta puolestaan huomio toimijat ja verkostot, jotka ovat mukana toimeenpanemassa ja määrittelemässä ympäristöpolitiikkaa ja sen välineitä (Pahl-Wostl 2009). Yleisesti ympäristöhallinnan käsitteellä viitataan valtion, markkinoiden ja kansalaisyhteiskunnan leikkauspisteisiin, joissa ympäristöön liittyvä päätöksenteko muotoutuu (Batterbury & Fernando 2006; Biermann & Pattberg 2008; Lemos & Agrawal 2006). Yksi ympäristöhallinnan ajatuksista on siis valtion ja sen organisaatioiden roolin heikkeneminen ympäristöön liittyvän päätöksenteon määrittelyssä. Syitä valtion organisaatioiden vallan vähenemiseen ovat esimerkiksi: 1) valtiojohtoisten hallinnon tehottomuuteen liittyvät ongelmat ja kyvyttömyys vastata nopeisiin ympäristön ja toimintaympäristön muutoksiin, 2) globalisaatio, sääntelyn vapauttaminen, uusliberalismi ja yksityistäminen, ylikansallisten poliittisten ja taloudellisten toimijoiden lisääntyminen, ja 3) sidosryhmien tiedon ja ympäristötietoisuuden lisääntymisestä seuranneet kasvaneet odotukset ympäristön hallinnalle (Görg 2007; Mol & Spaargaren 2002; Spaargaren & Mol 2008; Wapner 1996).

Monet kansalaisryhmittymät ovat ryhtyneet toimimaan tehokkaasti ympäristöhallinnan kentällä. Toimintatapoja muodollisten osallistumisprosessien lisäksi ovat esimerkiksi markkinapohjaiset toimintamallit, joiden toimivuus pohjautuu niiden oletettuun tehokkuuteen ja kannustimien käyttöön, jotka poikkeavat tiukoista hierarkioista sekä myös osallistavista prosesseista (Cashore 2002; Lemos & Agrawal 2006). Esimerkkejä markkinapohjaisista mekanismeista ovat erilaiset metsäsertifikaatit (Auld ym. 2008; Cashore ym. 2007; Nygrenin artikkeli tässä teoksessa) sekä boikottihalla toimivat tuotantoketjujen eri osiin kohdistuvat kansalaisjärjestöjen painostuskampanjat (Lawrence 2007; Sarkki & Heikkinen 2010; Tsoukas 1999; Wapner 1996). Metsiin liittyen juuri uudehkot osallistumisprosessit sekä metsäsertifikaatit ja yhtiöiden pelko vihreän imagon menettämisestä ja sen mahdollisesti aiheuttamista taloudellisista tappioista ovat tarjonneet kansalaisille, moninaisille ryhmittymille ja kansalaisjärjestöille uusia tapoja vaikuttaa päätöksentekoon.

Ympäristöhallinnan areenoilla olevien verkostojen hyödyntäminen ei kuitenkaan ole aina ongelmatonta, vaan saattaa johtaa ns. *catch-22* tilanteisiin (koukku-22). Käsite koukku-22 on peräisin Joseph Hellerin (1961) romaanista, joka viittaa tilanteeseen, jossa yksilö tai ryhmä häviää, tekipä hän mitä hyvänsä. Lisäksi koukku-22 viittaa kehäpäätelmään. Käsitettä on käytetty ympäristöhallinnan yhteydessä esimerkiksi seuraavilla tavoilla. Czechin (2001) mukaan ”ympäristöllinen Kuznetsin kurvi” – aluksi kehittyvät maat saastuttavat ympäristöä paljon kehittyessään, mutta myöhemmissä kehityksen vaiheissa investoinnit esimerkiksi puhtaampaan teknologiaan vähentävät ympäristöarastusta – sisältää potentiaalisen koukku-22 tilanteen. Czech käyttää USA:ta esimerkkinä ja näkee, että haasteena on saavuttaa riittävä elintaso ja poliittinen tasapaino ennen kuin resurssit on riistetty kestävämmällä tavalla. Vaihtoehtoiksi jää tuottaa kestävyyttä tukevaa ideologiaa talouskasvulla, jolloin ympäristön tila heikkenee. Toisaalta vaihtoehtona on yrittää panostaa ideologiaan ilman riittävää materiaalista pohjaa, jolloin ideologia ei ehkä muutu kestäväksi toiminnaksi. Toiseksi, Darstin (2003)

mukaan alueellista valtion rajat ylittävää ympäristöhallintaa on pidetty mahdollisena keinona lisätä myös turvallisuutta. Alueellinen yhteistyö vaatii kuitenkin luottamusta, verkostoja ja yhteisiä poliittisia elimiä. Nämä ovat juuri niitä asioita, jotka lisääisivät turvallisuutta ja joita alueellisen ympäristöhallinnan tulisi luoda. Kolmas ja antropologisempi esimerkki löytyy Holtin (2005) väitteestä, että tietyt luonnonsuojelutahot ovat saattaneet alkuperäiskansat kouku-22 -tilanteeseen määrittelemällä monimuotoisuuden suojelun kanssa yhteensopivat kulttuuriset olot (esim. rajoitettu teknologia ja rahatalouden ulkopuolinen tuotanto). Tämä johtaa siihen, että kehityksen mahdollisuus kielletään tai toisena vaihtoehtona on tulla tuomituksi ympäristöuhkaksi. Tässä artikkelissa keskustelen mahdollisista kouku-22 -tilanteista, jotka ovat syntyneet nykyisen valtionmetsien hallinnan seurauksena.

Metsäkiistoja Lapissa 2000-luvulla

Tässä luvussa käyn lyhyesti läpi kolme Lapissa 2000-luvulle keskittynyttä metsäkiistaa. Aineistona käytän Muonion kohdalla teema-haastatteluja, kun taas Inarin ja Metsä-Lapin kiistojen kohdalla olen käynyt läpi eri toimijoiden tiedotteita kiistoihin liittyen sekä lukenut aiheesta kirjoitettua kirjallisuutta. Erityisesti Inarin kiistasta on kirjoitettu paljon.

Inari

Poronhoidon ja metsätalouden välisillä kiistoilla on Inarissa pitkät juuret (esim. Nyyssönen 1997). Kiistat ovat olleet toistuvasti esillä mediassa myös 2000-luvulla. Erityisesti saamelaiset poronhoitajat ovat puolustaneet intressejään eri tahoilla. Kiistaa on syntynyt varsinkin vanhoista metsistä, jotka ovat vapaasti laiduntavalle poronhoidolle tärkeitä talvilaitumia. Kaikki saamelaiset eivät kuitenkaan ole poronhoitajia, vaan joukossa on myös metsureita, ja kiista on-

kin hiertänyt myös paikallisyhteisöjen sisäisiä välejä (esim. Riipinen 2008). Lisäksi Metsähallitus työllistää Inarissa suhteellisesti enemmän ihmisiä, koska se käyttää enemmän metsureita ja vähemmän metsäkoneita kuin muualla, johtuen työllistämismallista (ks. Hallikainen ym. 2008). Myös ympäristöjärjestöt ovat olleet aktiivisia Inarissa. Ristiriitoja on yritetty yhteensovittaa Metsähallituksen osallistavissa prosesseissa, sekä luonnonvarasuunnittelun että alueekologisen suunnittelun kautta. Kiistan ollessa kuumimmillaan on käytetty myös selvitysmiehiä (Raitio 2008).¹

Johtuen poronhoitajien huonoista kokemuksista vaikuttaa Metsähallituksen osallistavissa prosesseissa he alkoivat tehdä yhteistyötä ympäristöjärjestöjen kanssa. Erityisen tiiviiksi yhteistyö muodostui vuonna 2005, kun Greenpeace perusti Inariin parakkiaseman (forest rescue station). Paikalliset, jotka puoltavat hakkuita, vastasivat tähän perustamalla terrorin vastaisen leirin (anti-terror info center) Greenpeacen leirin viereen. Välit poronhoitajien, Greenpeacen sekä hakkuiden puoltajien välillä olivat erityisen tulehtuneet vuonna 2005. Tästä huolimatta Greenpeacen ja poronhoitajien kampanja sai Metsähallituksen lopettamaan hakkuut sen määrittelemissä kohteissa, jotka kattoivat yhteensä noin 90 000 hehtaaria (Lawrence 2007). Metsähallituksen mukaan tämä johtui keskieurooppalaisten metsäteollisuuden asiakkaiden taholta tulevasta paineesta (Korhonen 2005; Raitio 2008, 177).

Greenpeace sekä saamelaisneuvosto painostivat Stora Ensoa ja sen asiakkaita monilla tavoin. Yksi painostuksen muoto oli vetoaminen metsäsertifikaatti FSC:n (Forest Stewardship Council) kriteereihin, joita Inarin hakkuut eivät heidän mukaansa täyttäneet. Järjestöjen yhteinen näkemys oli, että Suomessa pääasiassa käytössä oleva PEFC/FFCS-sertifikaatti (Programme for Endorsment of Forest Certification / Finnish Forest Certification System) ei turvaa alkuperäiskansojen oikeuksia eikä luontoarvoja (Cashore ym. 2007;

¹ Inarin metsäkiista on kuvattu mallikelpoisesti ja yksityiskohtaisesti erityisesti osallistumisen näkökulmasta Kaisa Raition väitöskirjassa.

Greenpeace 2004; Lawrence 2007; Saamelaisneuvosto 2005). Kun Saamelaisneuvosto ei saanut Stora Ensolta haluamaansa vastausta he kirjelmöivät eettisiin indekseihin ja eettisten sijoittajien listoille osoittaen ristiriitoja Stora Enson puunhankintaketjujen ja eettisten listojen kriteerien välillä, joista osa myöhemmin poistikin Stora Enson listauksistaan (Lawrence 2007).

Hakkuiden jatkuessa kiistellyillä alueilla vuoden 2005 loppupuolella Paadarin poronhoitajaveljekset valittivat YK:n ihmisoikeuskomissioon esittäen, että hakkuut vaarantavat heidän oikeutensa harjoittaa kulttuuriaan, vapaasti laiduntavaa poronhoitoa. YK vastasi, että Metsähallituksen tulisi pidättäytyä hakkuista kunnes asia on selvitetty, ja lopulta Ulkoministeriö käski Metsähallituksen lopettamaan hakkuut. Mielenkiintoista oli, että tämän jälkeen saamelaiset metsurit tekivät vastavalituksen YK:lle, jossa he esittivät, että heillä on oikeus ansaita elantonsa laillisella elinkeinolla, eikä YK voi määrittellä saamelaisten puolesta mitä arvoja heidän tulisi seurata. Lisäksi he esittivät, että poronhoitajat ovat vähemmistö verrattuna metsätaloutta puoltaviin saamelaisiin (Raitio 2008). Lopulta Stora Enso pyysi Metsähallitusta olemaan toimittamatta puuta kiistametsistä (Lawrence 2007; Stora Enso 2007).

Vuonna 2009 Metsähallitus ja Paadarin veljekset pääsivät sopuun, kun Metsähallitus lupasi olla hakkaamatta 20 vuoteen Paadarien määrittelemillä noin 16 000 hehtaarin alueilla. Sopimus lopetti muiden oikeusprosessien mukana myös YK:ssa käynnissä olleen prosessin. Metsähallitus on päätökseen tyytyväinen, koska se mahdollistaa hakkuut muilla alueilla Nellimissä. Myös Paadarin veljekset olivat tyytyväisiä voidessaan jatkaa perinteistä poronhoitoaan (Metsähallitus 2009b). Päätös lopetti Greenpeacen Inarin kampanjan, mutta Greenpeace piti tilannetta ”juhlavana” (Greenpeace 2009b).

Metsä-Lappi

Metsä-Lapin kiistellyt alueet ovat olleet keskustelun kohteena jo kauan. Avaintoimijoita ovat olleet Metsähallitus sekä ympäristöjärjestöt.

Kiihkeää keskustelua on käyty oikeastaan Pohjois-Suomen vanhojen metsien suojeleuhjelmasta alkaen, joka pantiin alulle 1996. Ympäristöjärjestöjen mukaan Metsä-Lapin erämaiset ja luontoarvoiltaan arvokkaat alueet ovat jääneet suojeleuhjelmien ulkopuolelle (ks. Forest-Info 2009).

Kainuussa 2000-luvun alussa käytyjen metsäkiistojen osana ympäristöjärjestöt kutsuivat Kainuuseen keskieurooppalaisten kustantamojen edustajia, jotka ovat suomalaisten metsäyhtiöiden asiakkaita. Toisaalta metsäsektorin edustajat kutsuivat julkisuudessa Greenpeacea metsäsektorin ”al-Qaidaksi” ja myös Metsähallituksen toimitusjohtajalta kuultiin samantapaisia kommentteja (Raitio 2008, 120; Rytteri 2006, 149). Metsähallitus koki kuitenkin tarpeelliseksi vastata kansainväliseen huomioon, ja järjesti neuvottelut ministeriöiden, järjestöjen, metsäteollisuuden ja eurooppalaisten kustantamojen edustajien välillä. Kustantamojen edustajat huomauttivat, että puun tulo kiistametsistä on ongelma, ja puun alkuperällä pitää olla WWF:n ja Greenpeacen hyväksyntä. Lopulta Metsähallitus käynnisti ns. dialogineuvottelut vuosina 2003–2005, johon osallistuivat Metsähallitus, Suomen luonnonsuojeluliitto ja Suomen WWF. Dialogin seurauksena noin 55 000 hehtaaria metsämaata siirrettiin pois metsätalouden käytöstä. Vaikka dialogiprosessi sisälsikin neuvotteluja myös muiden intressiryhmien, kuten kuntien ja metsäyritysten kanssa, niin sitä kritisoitiin siitä, että näillä ei ollut mahdollisuutta vaikuttaa päätöksentekoon. Prosessin loppumiseen olikin osasyynä metsäsektorilta noussut adressi lopettaa neuvottelut (Raitio 2008, 120–124; Rytteri 2006, 149–153).

Vuonna 2006 Greenpeace, Luonto-Liitto ja Suomen luonnonsuojeluliitto julkaisivat raportin ”Metsä-Lapin suojelemattomat metsäerämaat”, joka rajasi uusia luonnonsuojeluarvoiltaan tärkeitä alueita kartalle. Hakkuiden jatkuessa erityisesti Greenpeace aloitti kampanjan suojelun lisäämiseksi Metsä-Lapissa (Forest info 2009). Myös WWF, joka oli ainoana järjestönä sitoutunut Dialogin loppuratkaisuun, esitti huolensa Metsä-Lapissa jatkuvista hakkuista (WWF 2006).

Vuonna 2007 Metsä-Lapin erämaista käytiin keskustelua myös tutkijoiden ja Metsähallituksen välillä, jonka aloitteena toimi ns. tutkijakirje (2007), jossa allekirjoittaneet tutkijat esittivät huolensa luonnonmetsien katoamisesta. Metsähallitus (Korhonen 2007) ja Stora Enso (2009b)² korostivat sitä, että alueen metsistä jo yli 40 % on suojeltu. Järjestöjen mukaan asiaa tulee tarkastella kansalliselta ja kansainväliseltä tasolta, jolloin luonnonmetsien jatkuva häviäminen vaatii suojelutoimenpiteitä myös Suomessa ja Metsä-Lapissa (esim. WWF 2007). Greenpeace kampanjoi hakkuita vastaan järjestämällä mielenilmauksia Stora Enson tehtailla ja konttorilla. Vastatoimenpiteenä eduskunnalle luovutettiin adressi, jossa vastustettiin metsien lisäsuojelua Lapissa (Greenpeace 2007;³ Metsäteollisuuden tietopalvelu 2007). Adressissa kannettiin huolta siitä, että ympäristöjärjestöt vaarantavat metsäsektorin toiminnan alueella ja järjestöjen toimintaa pidettiin epädemokraattisena.

Vuonna 2009 hakkuut alkoivat jälleen järjestöjen rajaamalla aluilla, jolloin Greenpeace otti yhteyttä puunostajiin, Metsäliittoon ja Stora Ensoon, joiden mukaan heillä ei kuitenkaan ole syytä boikotoida Metsä-Lapin puuta (Greenpeace 2009a). Hakkuut jatkuivat ja Stora Enso sekä Metsähallitus tähdensivät luonnonvarasuunnittelun merkitystä intressien yhteen sovittajana sekä sitä, että hakkuut vastaavat FSC-sertifikaatin kriteereitä. Kuitenkin Stora Enso rohkaisi Metsähallitusta, järjestöjä ja muita kiistan osapuolia avoimeen keskusteluun toistensa kanssa (Metsähallitus 2009d; Stora Enso 2009b).

Järjestöjen kampanjoinnin ja hakkuisiin kohdistuvan kritiikin seurauksena Metsähallitus käynnisti neuvottelut luonnonvarasuunnitelman ulkopuolella syksyllä 2009. Neuvotteluihin kuului edustajia Metsähallituksesta, Greenpeacesta, Paliskuntain yhdistyksestä, paikallisista sahoista, saamelaiskäräjistä ja ympäristökeskuksesta. Yhteisenä tavoitteena oli tehdä päätöksiä, jotka eivät vaaranna paikallisten sahojen toimintaa, puun hyväksyttävyyttä kansainvälisillä mark-

² Stora Enso poisti "fact-sheetin" sivuiltaan kiistan ratkettua 2009.

³ Adressi on poistettu netistä, jäljellä on vain Greenpeacen versio adressista.

kinoilla, poronhoitoa eivätkä alueen luontoarvoja (Metsähallitus 2009c). Neuvotteluissa päästiinkin melko nopeasti ratkaisuun, joka siirsi noin 35 000 hehtaaria pysyvästi metsätalouden ulkopuolelle (Greenpeace 2009c; Metsähallitus 2009a). Greenpeacen mukaan päätöksen taustalla on suomalaisen metsäteollisuuden asiakkaiden huoli puun alkuperästä ja kiistoista, joita hakkuut aiheuttavat. Päätös lopetti Greenpeacen Metsä-Lappi kampanjan (Greenpeace 2009c).

Muonio

Muonion pohjoisosien metsistä on käyty kaplakkaa aika ajoin 1980-luvulta lähtien. Viimeisimmässä kiistassa vuosina 2006–2007 osapuolina olivat Metsähallitus, joka halusi tehdä hakkuita Muonion Mustavaaran alueella. Vastapuolella oli paikallisista toimijoista koostunut liittouma, jonka avaintoimijoihin lukeutui matkailuyrittäjien, paikallisen luonnonsuojelujärjestön, poronhoitajien ja riistayhdistyksen edustajia. Alueiden jättäminen hakkuiden ulkopuolelle on näille toimijoille tärkeää. Myös kunnan edustajat olivat paikallisen liittouman puolella.

Metsähallitus aloitti luonnonvarasuunnittelun Länsi-Lapissa 1990-luvun lopulla (Sandström ym. 1999) eikä haastatellun Metsähallituksen edustajan mukaan suunnittelussa tullut esiin erityisiä toiveita koskien alueita, joista kiisteltiin 2006–2007. Metsähallitukselle alue on laajahko talousmetsä, joka odottaa harvennuksia. Paikallisen luonnonsuojelujärjestön edustajan mukaan hänen ja monien muidenkin prosessiin osallistujien toive oli saada aikaan päätös, joka jättäisi Pohjois-Muonion alueet hakkuiden ulkopuolelle. Julkaistussa suunnitelmassa mainitaan Vuontisjärven alue (mts., 1999, 173), mutta ei Mustavaaraa, jotka molemmat sijaitsevat Pohjois-Muoniossa. Ehkä tietoinen puhe laajemmista ja suppeammista alueista on johtanut siihen, että mielipiteet näyttävät risteävän toisistaan.

Metsähallitus alkoi suunnitella hakkuita alueelle suunnitelman jälkeen. Kunta puolsi ensin hakkuita, mutta käänsi kelkkansa sen

jälkeen kun paikallisen liittouman jäsenet menivät esittämään mielipiteitään mahdollisista hakkuista kunnalle. Pääargumenttina oli, että matkailu tuo tuloja kunnalle paljon enemmän kuin metsätalous, joten alueet tulisi säilyttää luontomatkailemisen käyttöön. Lopulta Metsähallitus teki paikallisen liittouman kanssa sopimuksen, ettei hakkaisi Vuontisjärven alueella kymmeneen vuoteen. Samoihin aikoihin käynnistyi myös Metsähallituksen Muonion Alue-ekologinen suunnittelu, jossa lähes kaikki yhteistyöryhmän jäsenet vastustivat hakkuita Pohjois-Muoniossa niin suunnitelman kuin myös haastatellun luonnonsuojelujärjestön edustajan mukaan (Niku ym. 2001, 10; 78). Lisäksi suunnitelmassa mainitaan, että Pohjois-Muonion mahdollisista hakkuista neuvotellaan intressiryhmien kanssa (mts., 11), mutta luonnonsuojelujärjestön edustajan mukaan näitä neuvotteluja ei koskaan käyty. Sen sijaan uusi luonnonvarasuunnitelma käynnistyi (Hiltunen ym. 2006), mutta oli suunnitteluun osallistuneen luonnonsuojelujärjestön edustajan mukaan liian yleinen, jotta olisi voitu käydä läpi Pohjois-Muonion kohteita. Metsähallitus esitteli suunnitelmaa Muonion kunnan valtuustossa, jonka edustajan mukaan Metsähallitus yritti saada yleiselle suunnitelmalle hyväksyttävän ilmapiirin, mutta erityisiä keskusteluja Muonion alueista ei käyty.

Vuoden 2006 loppupuolella Muoniossa alkoi liikkua huhuja siitä, että Metsähallitus aikoo aloittaa hakkuut Pohjois-Muoniossa. Paikallinen liittouma ei pitänyt Metsähallituksen järjestämiä tuleviin hakkuisiin liittyviä tiedotustilaisuuksia riittävinä, eivätkä sen jäsenet kokeneet voivansa vaikuttaa päätöksiin. Liittouma järjesti mielenosoituksen Muoniossa, johon osallistui noin 500 ihmistä. Vastarinnan ilmettyä Metsähallitus luopui lopulta hakkuiden aloittamisesta tammikuun alussa. Tammikuun alku oli paikallisen liittouman mukaan viivästys alkuperäisestä aikataulusta, jonka mukaan hakkuiden tuli alkaa joulun aikoihin, ”salassa”.

Metsähallitus käynnisti neuvottelut, johon osallistui matkailuyrittäjiä, kunnan edustajia sekä poronhoidon, luonnonsuojelun ja riistanhoitoyhdistyksen edustajia. Metsähallitus olisi halunnut saada

aikaan jonkinlaisen kompromissin, mutta heidän mukaansa se ei ollut mahdollista paikallisen liittouman näkemysten takia. Paikallinen liittouma puolestaan ei luottanut Metsähallitukseen, eikä hyväksynyt kompromisseja. Lopulta kolmen neuvottelukierroksen jälkeen Metsähallitus päätyi vuokraamaan kiistellyt alueet kymmeneksi vuodeksi matkailuyrittäjille sekä kunnalle. Vuokrakauden aikana minkäänlaisia hakkuita ei sallittaisi yhdessä määritellyillä alueilla (Metsähallitus 2007).

Keskustelua ympäristöhallinnan koukuista monille osapuolille

Tässä luvussa esitän tulkintojani koukku-22 -tilanteista eri osapuolille, ja lopussa pohdin vielä sitä missä suhteessa nämä koukut ovat pitkän ja lyhyen aikavälin tavoitteisiin.

Poronhoito saamelaisuuden ytimenä

Tutkimuskirjallisuudessa käsitettä koukku-22 on käytetty esimerkiksi kuvaamaan alkuperäiskansojen ja luonnonsuojelijoiden välistä suhdetta, jossa luonnonsuojelijat määrittelevät alkuperäiskansojen edustajat romanttisesti luonnon kanssa harmoniassa eläviksi ”jaloiksi villeiksi”, mikä johtaa kehityksen mahdollisuuden kieltämiseen alkuperäiskansoilta. Toinen mahdollisuus on tulla määritellyksi osaksi länsimaista luontoa tuhoavaa yhteiskuntaa, jonka seurauksena maa- oikeudet suojelualueilla menetettäisiin (Hames 2007; Holt 2005; ks. Potinkaran artikkeli tässä teoksessa). Kuitenkin alkuperäiskansojen sekä suojelujärjestöjen edustajat saattavat käyttää alkuperäiskansan ”alkuperäisyyttä” hyväkseen rakentaessaan kampanjoitaan hakkuita vastaan. Tätä voidaan kutsua ”strategiseksi essentialismiksi”, jossa alkuperää ja sen olennaisuutta myös nykyisessä alkuperäiskansan kulttuurissa korostetaan tietoisesti poliittisia tarkoituksia ajatellen (Brosius 1999; ks. Oppaan artikkeli tässä teoksessa).

Inarin metsäkiistan yhteydessä saamelaisten poronhoitajat esittivät poronhoidon saamelaisuuden pääpiirteensä ja kulttuurinsa olevan vaarassa mikäli hakkuita, jotka heikentävät porojen laidunmahdollisuuksia, ei lopeteta. Tehokas argumentointi liittyen ”oikeuteen harjoittaa omaa kulttuuriaan” edellyttää määrittelyä, joka tuo selvästi esiin, mitä kulttuurin harjoittaminen on. Kun poronhoito esitetään saamelaisuuden ytimenä, samalla suljetaan ulkopuolelle muut muodot harjoittaa saamelaista kulttuuria ja määrittellään koko kansan puolesta, mikä on oikeaa, tai oikeampaa saamelaisuutta. Tämä strateginen essentialismi johtaa koukku-22 -ongelmaan, eli siihen että ei näytä olevan hyviä vaihtoehtoja. Jos poronhoitoa ei esitetä vahvasti saamelaiskulttuurin ytimenä, argumentti oikeudesta harjoittaa omaa kulttuuria ei ole enää kovin vakuuttava, koska tällöin esimerkiksi metsätalouskin voidaan nähdä saamelaisena metsäkäytön muotona siinä missä poronhoitokin. Toisaalta kun tällainen yksinkertaistava esitys tehdään, se ikään kuin sulkee saamelaiset kehityksen ulkopuolelle jäädyttäen saamelaisen etnisyyden menneisyyteen tai ainakin liittyväksi yhteen elinkeinoon. Toisaalta alkuperäiskansojen väitetty läheinen, jopa harmoninen luontosuhde muodostaa vahvan moraalisen perustan oikeuksille kestäväan kehitykseen pyrkivässä maailmassa (ks. Valkonen 2009, 172–192). Inarissa tämä johti paikallis-yhteisön sisäisiin kiistoihin. Mielenkiintoista on, että poronhoitajien valitettua YK:n ihmisoikeuskomissioon siitä, että hakkuut uhkaavat heidän oikeuttaan harjoittaa kulttuuriaan, myös saamelaiset metsätyöläiset valittivat samaan ihmisoikeuskomissioon, ja sanoivat, että myös metsätyö on osa saamelaista kulttuuria ja lisäksi saamelaisia metsätyöläisiä on enemmän kuin poronhoitajia. Tähän YK ei vastannut mitään, vaan puolusti poronhoitajien kantaa. Olisikin mielenkiintoista pohtia, miten ennen vahvassa asemassa Metsähallituksen ansiosta olleet saamelaiset metsätyöntekijät ovat joutuneet marginaaliin, kun alkuperäiskansojen oikeuksista on ruvettu puhumaan. Alkuperäiskansojen aseman vahvistuminen kansainvälisissä elimissä vaikuttaa heidän asemaansa sekä eri ryhmien sisäisiin valtasuhteisiin.

Ympäristöjärjestöt ja demokraattinen päätöksenteko

Usein yhtiöt voivat ulkoistaa negatiiviset vaikutuksensa ympäristöön ja ihmisiin tarkoittaen sitä, että yhtiöt eivät joudu maksamaan tai edes välittämään siitä, että niiden toiminta tuottaa haittoja. Vastuullinen yhtiö ”sisäistää” nämä haitat toimintaansa pyrkien vähentämään niitä ja mahdollisesti jopa korvaamaan aiheutettuja haittoja. Yhtiöiden motivaatio omaksua vastuullisia toimintatapoja syntyy paitsi lakien ja säännösten myös kuluttajien ja asiakkaiden kautta. Ajatuksena on, että asiakkaat valitsevat tuottajansa myös vastuullisuuden perusteella. Näin yritykset saattavat saavuttaa kilpailullista etua, kun toimivat ”vihreällä” ja vastuullisella tavalla (Auld ym. 2008). Järjestöt (Greenpeace ja Saamelaisneuvosto) toimivat ”valvojina” tuoden julki Stora Enson ”vastuuttoman” toiminnan sekä asiakkaille että eettisten yritysten listoille. Vaikuttaakin siltä, että Stora Enson ja muiden Metsähallituksen asiakkaiden taholta tulema paine sai Metsähallituksen aloittamaan neuvottelut, jotka johtivat uusiin suojelupäätöksiin. Stora Enso on ainakin tiedotteissaan kertonut kannustavansa vuoropuhelua paikallisten toimijoiden välillä Lapissa. Näin yritysten yhteiskuntavastuuseen liittyvät mekanismit ovat käynnistäneet vuoropuhelua myös muiden toimijoiden välillä, joilla saattaa olla vaikutusta myös pidemmällä tähtäimellä (vrt. Auld ym. 2008).

Myös yritysten yhteiskuntavastuun kautta vaikuttamiseen liittyy koukku-22 -tyyppinen ongelma. Mikäli metsäpolitiikkaan osallistutaan muodollisten osallistumisprosessien ulkopuolelta, kävellään näiden prosessien yli, joiden pitäisi ainakin periaatteessa olla demokraattisia. Demokratian ja metsätalouden suhde on Suomessa ollut mielenkiintoinen, sillä valtion organisaatio Metsähallituksen tehtävänä on ollut perinteisesti tukea metsäteollisuutta (esim. Rytteri 2006). Erityisesti vuosien 1960 ja 1980 välistä aikaa voidaan pitää korporatiivisen demokratian aikakautena Suomen metsäpolitiikassa: hyvin organisoituneet metsäsektorin toimijat vaikuttivat laajalti metsäpolitiittisiin päätöksiin, kun eduskunta lähinnä jäi lainsäätäjän rooliin. Tätä selittää metsäteollisuuden verrattain suuri merkitys Suomelle

(Raitio 2008, 30-32). Korporativismi jatkui myös hallinnan areenalla 1990- ja 2000-luvuilla erityisesti metsäsertifioinnin yhteydessä, kun metsäsektorilla oli suuri vaikutus siihen, että Suomessa otettiin käyttöön FFCS-sertifikaatin FSC:n sijaan (Cashore ym. 2007). Näin voidaan sanoa, että metsätalouden kannattajat ovat tottuneet siihen, että voivat vaikuttaa korporatiivisen demokratian kautta. Järjestöt ja liikkeet veivät kuitenkin politiikan julkisen keskustelun ja markkinapohjaisen painostuksen alueelle, jota voidaan kenties kutsua deliberatiiviseksi demokratiaksi, jossa julkisen keskustelun paras argumentti voittaa (esim. Baber & Bartlett 2005; Dryzek 2000). Tämän voidaan katsoa siirtäneen metsäpolitiikan muodostumisen painopisteen korporatiivisesta demokratiasta deliberatiiviselle alueelle, ainakin tässä artikkeleissa käsiteltyjen tapausten kohdalla. Tämä uusi demokratian tila muutti selkeästi myös vanhoja valtasuhteita. Lisäksi toimijat, jotka ovat osallistuneet muodollisiin prosesseihin, ovat olleet vihaisia ja pettyneitä, kun heidän tekemiensä päätösten yli kävellään.

Myös tutkimuskirjallisuudessa alkaa olla kritiikkiä järjestöjä kohtaan siitä, että ne käyttävät paljon valtaa, joka ei ole demokraattista (Chapin 2004; Hartwick & Peet 2003). Toisaalta muodolliset prosessit saattavat olla tiettyjen intressiryhmien dominoimia, ja hakkuita vastustavat argumentit voidaan esittää prosesseissa, mutta niillä ei usein ole toivotunlaista vaikutusta Metsähallitukseen, kuten Raitio (2008) on osoittanut liittyen Inarin ja Kainuun metsäkiistoihin. Näin ollen vaihtoehdot järjestöille näyttäisivät olevan ensiksi vaikuttaminen yritysten yhteiskuntavastuuseen liittyvien mekanismien kautta ja samalla kävely Metsähallituksen osallistavien prosessien yli. Tämä altistaa järjestöt kritiikille, etteivät ne käytä demokraattisia kanavia osallistuessaan metsäpäättöksentekoon varsinkin metsätalouden kannattajien suunnalta (ks. Suopajarvi). Kyse on kuitenkin myös siitä, miten demokratia määritellään. Onko julkiseen keskusteluun perustuva deliberatiivinen päätöksenteko demokraattista, vai kilpailua, jossa se jolla on eniten resursseja toimia kyseisellä kentällä voittaa? Ja edelleen onko se enemmän vai vähemmän demokraattista kuin korporatiivinen päätöksenteko? Joka tapauksessa järjestöjen toinen

vaihtoehto on ollut osallistua Metsähallituksen prosesseihin ja todeta, että omalla mielipiteellä ei ollut juurikaan vaikutusta.

Taluspohjaista argumentointia

Metsähallituksen luonnonvarasuunnittelu ei saanut sopua aikaan Muonion metsiin liittyen joten paikalliset halusivat äänensä kuuluviin muilla keinoin. Muoniolaisten yksimielisyys hakkuita vastaan selittyy sillä, että luontoon perustuva matkailu on Muoniossa suurin työllistäjä ja kasvaa koko ajan, kun taas metsätalous työllistää vain muutamia. Muonion tapaus oli osoitus siitä, että myös paikallislähtöinen kansalaistottelemattomuus voi vaikuttaa päätöksiin, eikä välttämättä tarvita vuosien pituisia kansainvälisiä kampanjoita tai alkuperäisyyden tuomaa legitimaatioita.

Myös Muonioon liittyvä eräänlainen koukku-22. Matkailuyrittäjien, jotka olivat avainhahmoja kiistassa, argumentointi perustui alueen taloudelliseen merkitykseen matkailulle, ja he ehdottivat, että voivat vuokrata alueen Metsähallitukselta. Toisaalta metsäkeskustelua käydään usein taloudellisilla arvoilla, varsinkin metsäsektori mielellään laskee kuinka paljon hakkuut tuottaisivat ja kuinka paljon rahaa menetetään, kun alueita jätetään hakkaamatta (Schildt 2007). Tässä ympäristössä voidaan olettaa, että taloudellinen vastaargumentointi on tehokasta, ja myös matkailuyrittäjät toimivat talouden ehdoilla. Muoniossa väiteltiin paljon siitä, kumpi on kannattavampi metsien käyttömuoto, metsätalous vai matkailu.

Matkailuyrittäjät pystyivät vuokranmaksuhalukkuudellaan osoittamaan, että alueella on heille todellista taloudellista merkitystä. Huonona puolena taloudella argumentoinnissa on se, että se uusintaa metsäkeskustelun talouskeskeisyyttä, eli raha on se indikaattori, jota käytetään ja kuunnellaan. Tämä jättää marginaaliin muut argumentit, jotka eivät ole taloudellisesti niin tuottavia, kuten poronhoidon, metsästyksen ja marjastuksen, jotka kaikki ovat tärkeitä myös Muonion kiistametsissä. Toiseksi Muoniossa taloudella argumentointi tuotti myös ratkaisun, joka perustuu rahaan, vuokran. Tämä

antaa sen viestin, että rahalla voi ostaa oikeuden osallistua metsäpäätöksiin. Toisaalta tämä vuokramalli ei ole levinnyt muille alueille valtion talousmetsissä, mikä olisikin marginalisoinut yhä enemmän pieniä ja taloudellisesti suhteellisen merkityksettömiä metsänkäyttömuotoja.

Metsähallitus ja kiistat

Metsähallitus on ollut kiistoissa tavallaan puun ja kuoren välissä, mikä juontanee juurensa sille laissa asetettuihin tavoitteisiin, joiden mukaan Metsähallituksen tulee tuottaa voittoa sekä huomioida yleiset yhteiskunnalliset velvoitteet (luonto-arvot, saamelaiskulttuuri, maisema, työllisyys ja poronhoito). Jokaisen edellä käsitellyn kiistan yhteydessä metsätalouden kannattajat heräsivät muistuttamaan, että Lapin metsäteollisuus, sisältäen pienet sahat sekä Kemijärven sellutehtaan vuoteen 2007 asti, on vaarassa, mikäli lisäsuojeluvaatimukseen suostutaan. Myös monet entisen Kemijärven sellutehtaan työntekijät pitivät Greenpeacea ainakin yhtenä syynä tehtaan sulkemiseen (Rönkä 2010). Toisaalta luonnonmetsien hakkuita vastustavat intressiryhmät ovat taas tyytymättömiä osallistumisensa mahdollisuuksiin. Koukku-22 Metsähallitukselle tulee sen kaksijakoisista tavoitteista turvata metsätalouden edellytykset ja puunsaanti ja toisaalta huolehtia yleisistä yhteiskunnallisista velvollisuuksista. Lisäsuojelupäätökset herättävät kritiikkiä metsätalouden kannattajissa ja suojelematta jättäminen monissa muissa intressiryhmissä. Kenties tästä kaksijakoisesta tilanteesta johtuen Metsähallituksessa onkin mainittu vallitsevan huonojen kompromissien kulttuuri, joka on tullut hyväksyttäväksi myös Metsähallituksen sisällä (ks. Raitio 2008).

Edellä mainituissa kiistoissa Metsähallitus on näyttänyt ensin olevan metsätalouden takana päätöksissään, mutta kiistojen edetessä taipunut ottamaan muiden intressiryhmien toiveita huomioon. Ainakin kriittisten intressiryhmien näkökulmasta Metsähallituksen jäykkyys huomioida heidän mielipiteitään on johtanut kiistoi-

hin ja asetelmien ääripäistymiseen sen sijaan, että osapuolet olisivat lähentyneet toisiaan näkemyksissään. Tästä on seurannut se, että suojelun ja tehometsätalouden välillä olevia vaihtoehtoja ei ole juurikaan pidetty mahdollisina. Esimerkiksi Muonion kiistan kohdalla jonkinlainen välimuotoratkaisu kiista-alueista olisi saattanut olla mahdollinen, mikäli neuvottelut Metsähallituksen ja muoniolaisen yhteenliittymän välillä olisi aloitettu ennen kiistan puhkeamista. Samoin Metsä-Lapissa neuvottelut luonnonvarasuunnittelun ulkopuolella aloitettiin vasta vuosia kestäneiden järjestöjen kampanjoitten jälkeen. Kompromissin voidaan katsoa olevan hyvä silloin, kun se on hyväksyttävä monille toimijoille. Kiistoja kuitenkin leimaa eri osapuolten tyytymättömyys ja ristiriitojen syttyessä kiistoiksi välimuotojen valitseminen tulee entistä vaikeammaksi.

Hallinnan koukuista ennakoivaan suunnitteluun

Koukku-22 -tilanteiden tulkitseminen riippuu myös siitä tarkastellaanko asiaa pienen vai suuremman ryhmän näkökulmasta sekä ote taanko huomioon pitkä vai lyhyt aikaväli. Näyttäisi siltä, että edellä mainitut hallinnan koukut voidaan yleistää seuraavaksi väittämäksi: eri toimijoiden ratkaisut näyttävät kannattavilta pienehkölle ryhmälä lyhyellä tähtäimellä, kun taas negatiivisilta suuremmalle ryhmälle pitkällä aikavälillä.

Ensimmäiseksi, poronhoidon essentialisointi tarjosi tehokkaan argumentin taistelussa metsienkäytöstä poronhoitajille, mutta samalla hajotti välejä inarilaisen paikallisyhteisön sisällä. Suhteiden huonontuminen naapureihin saattaa vaikeuttaa yhteistoimintaa tulevaisuudessa ja näin ollen johtaa eri metsien käyttömuotojen yhteensovittamisen vaikeutumiseen ainakin paikallisella tasolla. Toiseksi, järjestöjen kohdalla markkinapohjaiset kampanjat tarjosivat tehokkaan keinon ajaa asioita, mutta samalla altisti järjestöt kritiikille, jonka mukaan järjestöt toimivat ”epädemokraattisella” tai ainakin totutusta poikkeavalla tavalla. Tämä saattaa heikentää järjestöjen oikeutusta osallistua metsäpäätöksentekoon muiden toimijoiden sil-

missä ja näin johtaa tulevaisuudessa järjestöjen toiminnan hyväksyttävyyden laskemiseen. Kolmanneksi Muonion matkailuyrittäjävetoinen argumentointi säästi Pohjois-Muonion metsät hakkuilta, mutta samalla tuotti uudelleen talouspohjaista metsäkeskustelua, joka vaikeuttaa taloudellisesti vähemmän merkityksellisten elinkeinojen näkökulmasta nousevia argumentteja ja erityisesti niiden vaikuttavuutta. Neljänneksi, Metsähallituksen asettuminen ristiriitojen ilmetessä metsätalouden puolelle mahdollisti hakkuita sekä piti metsätalouden kannattajat tyytyväisenä. Samalla kuitenkin kiistojen syntymisen seurauksena eri metsänkäyttömuotojen yhteensovittaminen saattaa vaikeutua, kun välit ovat tulehtuneet Metsähallituksen ja hakkuille kriittisten intressiryhmien välillä.

Haluan tässä vielä nostaa esiin keskustelua järjestöjen ulkoparlamentarisista vaikuttamisen tavoista. Järjestöt eivät toimi edustuksellisen demokratian piirissä, joten on ymmärrettävää, että jos niiden valta kasvaa, niin ne kohtaavat todennäköisesti kritiikkiä (ks. Chapin 2004). Kuitenkin voidaan myös esittää, että näin esitettynä kaikki (kansan)liikkeet voitaisiin tyrmätä epädemokraattisina. Järjestöjen ja liikkeiden tarkoitus ei ole toimia ainakaan pelkästään parlamentaarisen demokratian piirissä, vaan käyttää muita yhteiskunnallisen vaikuttamisen muotoja. Valtion roolin pienentyessä suhteessa moneen asioihin olisi kuitenkin hyvinkin vaarallista, jos liikkeiden ja järjestöjen toiminta tukahdutettaisiin. Voisikin ajatella, että demokratia on enemmän kuin pelkkä parlamentaarinen päätöksenteko ja sisältää myös mahdollisuuden osallistua keskusteluun eduskunnan ulkopuolelta. Toki järjestöjä kohtaan on varmasti aiheesta osoitettu kritiikkiä, mutta täytyy myös muistaa, etteivät kysymykset demokratiasta ja järjestöistä ole yksioikoisia (ks. West 2006). Keskusteluille liittyen järjestöjen demokraattisuuteen ja epädemokraattisuuteen on ominaista, että ei useinkaan määritellä sitä mitä demokratialla itse asiassa tarkoitetaan. Kaikkihan haluavat elää demokraattisessa yhteiskunnassa, joten demokratian puutteen esittäminen tarjoaa hedelmällisen tavan kritisoida niitä, joiden toiminnasta ei pidetä. Toisia

syytetään sisäänpäin lämpiävästä korporativismista ja toisia ulkoparlamentaarisesta vaikuttamisesta, kuitenkin tämä tehdään määrittelemättä, mitä omasta näkökulmasta demokratian pitäisi olla. Näin helposti lukkiudutaan asemiin, joissa yhteistä pintaa keskusteluille ei näytä löytyvän.

Luonnonvarojen hallintaa on pohdittu peliteorioiden näkökulmasta (esim. Ostrom 1990) ja Suomen metsiin liittyen on esitetty, että tilannetta Metsähallituksen ja hakkuuta vastustavien intressiryhmien välillä voi kuvata ns. vangin dilemmana, jossa osapuolet ovat lukkiutuneet aseemiinsa ja avoin yhteistyö nähdään haitallisena omille intresseille. Tarvittaisiinkin luottamusta sekä uusia avauksia uudenlaisien ratkaisujen mahdollistamiseksi (Kyllönen ym. 2006). Usein Metsähallitus on aloittanut kohdekohtaiset neuvottelut vasta kiistojen jälkeen, kun se on ollut siihen ”pakotettu”, kuten Metsä-Lapissa ja Muoniossa, jolloin tilanne on jo tulehtunut. Ehkä tulevaisuudessa voitaisiin avata peliä jo ennen kiistoja, jolloin luottamuksen syntyminen ja uudenlaiset ratkaisutkin olisivat mahdollisia. Ennakoiva kohdekohtainen deliberatiivinen tila voisi tarjota uusia mahdollisuuksia ristiriitojen ratkaisuihin. Dialogiprosessia ympäristöjärjestöjen ja Metsähallituksen välillä voidaan pitää tällaisena, mutta sen ongelmana oli metsätalouden kannattajien vähäinen osallistuminen ja siitä seurannut hyväksyttävyysongelma. Mallia voisi ottaa Metsä-Lapin ja Muonion kiistojen jälkeisistä neuvotteluista, jossa oli ainakin pyrkimys osallistaa kyseisille kohteille relevanteimmat intressiryhmät yhteisiin neuvotteluihin. Kuitenkin neuvottelut käytiin vasta kiistojen jälkeen. Johtopäätöksenä voisi sanoa, että reagoivasta metsäpäättök-senteosta olisi hedelmällistä siirtyä ennakoivaan, kohdekohtaiseen ja neuvottelevaan päätöksenteon malliin. Tämä saattaisi lieventää yllä mainittuja hallinnan koukkujen aiheuttamia ongelmia.

Lopuksi

Tässä artikkelissa esitetyille metsäkiistatapauksille on yhteistä se, että Metsähallituksen osallistumisprosesseihin pettyneet intressiryhmät alkoivat ajaa asioita prosessien ulkopuolella, esimerkiksi oikeusve-toomusten, markkinapohjaisten kampanjoiden sekä paikallistasolta ohjautuvan toiminnan kautta. Tämä Metsähallituksen prosessien ulkopuolinen vaikuttaminen on tullut mahdolliseksi, kun päätöksiä ei tehdä enää yksin valtion ja sen organisaatioiden toimesta, vaan akselilla valtio – markkinat – kansalaisyhteiskunta. Kuitenkin näillä uudehkoilla ympäristöhallinnan muodoilla on myös sivuvaikutuk-sia. Miten sitten parissa vuosikymmenessä on päädytty tilanteeseen, jossa ennen kaikkia palvellut ”vihreä kullan” tuotanto on tullut tilan-teeseen, jossa täysin hyviä vaihtoehtoja ei näytä olevan?

Ensinnäkin metsäsektorin suhteellinen osuus Suomen kansan-tuotteesta on pienentynyt ja tulot menevät yhä harvempien käsiin. Tämä on seurausta esimerkiksi puunkorjuun koneellistumisesta sekä teollisuuden omistuspohjan vähittäisestä siirtymästä kansainvälisiin käsiin (Donner-Amnell & Rytteri 2010).

Toiseksi kansainvälinen keskustelu metsien monimuotoisuuden merkityksestä on voimistunut viimeistään 1990-luvulta lähtien. Suo-messakin metsätalouden hyväksyttävyyttä tulee siis perustella paitsi kansan- ja aluetaloudellisilla seikoilla, myös ympäristönäkökulmal-la. Esimerkiksi Metsä-Lapissa 40 prosentin suojeluaste ei järjestöjen näkökulmasta riittänyt, koska luonnonmetsät ovat harvinainen re-surssi Suomessa, Euroopassa ja maapallolla. Luonnonmetsistä on-kin tullut yhä enemmän globaaleja yleishyödykkeitä (*global public goods*), joiden käytössä tai suojelussa on huomioitava myös globaalit näkökohdat.

Kolmanneksi alkuperäiskansojen oikeuksia huomioidaan enene-vässä määrin kansainvälisissä elimissä, mikä mahdollisti esimerkiksi Paadarin veljesten valituksen YK:n ihmisoikeuskomissioon. Tä-s-tä kuitenkin seurasi myös yhteisön sisäinen kiista siitä, kenellä on

oikeus esittää ja määrittellä mitä saamelaisuus on ja mitä sen pitäisi olla.

Neljänneksi matkailu on noussut parissa vuosikymmenessä Lapin syrjäseutujen merkittävimmäksi tulonlähteeksi metsätalouden rinnalle. Näin ollen ei ole enää itsestään selvyyttä, että metsät kuuluvat metsätaloudelle, edes talouden näkökulmasta.

Lopuksi voidaan todeta, että muutokset metsistä saatavien ja koettavien hyötyjen ja haittojen jakautumisessa sekä muutos valtiojohtoisesta metsien hoidosta monimutkaisempaan hallintaan on johtanut siihen, että uusia asioita on tullut noustua keskusteluun sekä monimuotoisempiin vaikuttamisen tapoihin (vrt. Lemos & Agrawal 2006). Tuntuukin siltä, että metsän hoitoon perustuva systeemi ei ole täysin sisäistänyt vielä uusia metsiin kohdistuvia toiveita omaan järjestelmäänsä, mistä syntyy tilanteita, joissa entisen metsätalousvetoinen metsän hoidon maailma törmää uusiin vaatimuksiin ympäristöhallinnan areenoilla. Näkemykseni mukaan koukku-22 -ongelmia voisi lieventää kehittämällä metsäpäättöksentekoa aidosti entistä moniarvoisempaan suuntaan (vrt. Raitio 2008). Tällöin ristiriidat kenties kyettäisiin ratkaisemaan muodollisten prosessien puitteissa eikä tarvittaisi niiden ulkopuolista, kenties epädemokraattistakin, toimintaa lieveilmiöineen ja koukku-22 ongelmineen.

Lähteet

- Auld, Graeme & Steven Bernstein & Benjamin Cashore 2008. The New Corporate Social Responsibility. *Annual Review of Environment and Resources* 33, 413–435.
- Baber, Walter F. & Robert V. Bartlett 2005. *Deliberative Environmental Politics: Democracy and Ecological Rationality*. Cambridge, MA, and London: MIT Press.
- Batterbury, S & J. Fernando 2006. Rescaling Governance and the Impacts of Political and Environmental Decentralization: An Introduction. *World Development* 34:11, 1851–1863.

- Biermann, Frank & Philipp Pattberg 2008. Global Environmental Governance: Taking Stock, Moving Forward. *Annual Review of Environment and Resources* 33, 277–294.
- Brosius, P. 1999. Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology* 40:3, 277–309.
- Cashore, B., E. Egan, G. Auld & D. Newsom 2007. Revising theories of nonstate market-driven (NSMD) governance: lessons from the Finnish forest certification experience. *Global Environmental Politics* 7:1, 1–44.
- Cashore, Benjamin 2002. Legitimacy and the Privatization of Environmental Governance: How Non-State Market-Driven (NSMD) Governance Systems Gain Rule-Making Authority. *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions* 15:4, 503–529.
- Chapin, M. 2004. A challenge to conservationists. *World Watch Magazine* 17:6, 17–31.
- Czech, Brian 2001. A potential catch-22 for a sustainable American ideology. *Ecological Economics* 39:1, 3–12.
- Darst, Robert G. 2003. Environmental Peacemaking's Catch-22. *Global Environmental Politics* 3:3, 116–118.
- Donner-Amnell, J. & T. Rytteri 2010. Metsäsektorin legitimiteetti murroksessa. Teoksessa P. Rannikko & T. Määttä (toim.) *Luonnonvarojen hallinnan legitimiteetti*. Tampere: Vastapaino, 219–256.
- Dryzek, John S. 2000. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press.
- Forest-Info 2009. Metsä-Lapin suojelemattomat metsäerämaat. 2006–2009. Greenpeace, Finnish Nature League & Finnish Association for Nature Conservation. [www-dokumentti] <<http://www.forestinfo.fi/metsalappi/>>.
- Greenpeace 2004. *Certifying extinction? An assessment of the revised standards of the Finnish forest certification system*. Greenpeace September 2004. [www-dokumentti] <<http://www.greenpeace.org/international/press/reports/certifying-extinction-an-asse/>>.
- Greenpeace 2007. Lapin metsätalouden adressin kukkasia. [www-dokumentti] <<http://www.greenpeace.org/finland/fi/kampanjat/metsa/lapinmetsat-adressi?mode=send>>.
- Greenpeace 2009a. Press release. Old Growth Forest Logging Resumed Once Again in Lapland. [www-dokumentti] <<http://www.forestinfo.fi/forestlapland/press270109.htm>>.
- Greenpeace 2009b. Nellimin kiista ratkaistu! [www-dokumentti] <<http://blogi.greenpeace-online.net/metsat/nellimin-kiista-ratkaistu/>>.

- Greenpeace 2009c. Press release 27.10.2009. Sopimus säästää 35 000 hehtaaria arvokasta metsää Lapissa. [www-dokumentti] <<http://www.greenpeace.org/finland/fi/uutiset/sopimus-saastaa-arvokasta-metsaa>>.
- Görg, Christoph 2007. Landscape governance. The “politics of scale” and the “natural” conditions of places. *Geoforum* 38:5, 954–966.
- Hallikainen, V. & T. Helle & M. Hyppönen & A. Ikonen & M. Jokinen & A. Naskali & S. Tuulentie & M. Varmola 2008. Luonnon käyttöön perustuvat elinkeinot ja niiden väliset suhteet Ylä-Lapissa. *Metsätieteen aikakauskirja* 3/2008: 191–219.
- Hames, Raymond 2007. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual review of anthropology* 36, 177–190.
- Hartwick, E. & R. Peet 2003. Neoliberalism and Nature: The Case of the WTO. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 590:1, 188–211.
- Heller, Joseph. 1961. Catch-22. New York: Simon & Schuster.
- Hiltunen, V. & P. Paalamo & M. Rautiainen & I. Vaara 2006. Länsi-Lapin Luonnonvarasuunnitelma. Kausi 2006–2015. Metsähallituksen metsätalouden julkaisuja 58. Rovaniemi: Edita.
- Holt, Flora Lu 2005. The Catch-22 of Conservation: Indigenous Peoples, Biologists, and Cultural Change. *Human Ecology* 33:2, 199–215.
- Korhonen, Kirsi-Marja 2005. Balancing the Interests of Forestry and Reindeer Husbandry in Northern Lapland. Tiedote 19.5.2005 oli saatavissa Metsähallituksen sivuilta (www.metsa.fi).
- Korhonen, K. 2007. Metsähallituksen kirje Lapin metsien hakkuista huolestuneille tutkijoille 9.3.2007. (http://mmm.multiedition.fi//metsahallitus/uutiskirje/uutiskirje_tutkijoille.php).
- Kyllönen, S. & A. Colpaert & H. Heikkinen & M. Jokinen & J. Kumpula & M. Marttunen & K. Muje and K. Raitio 2006. Conflict management as a means to the sustainable use of natural resources. *Silva Fennica* 40:4, 687–728.
- Lawrence, Rebecca 2007. Corporate Social Responsibility, Supply-chains and Sámi claims: Tracing the Political in the Finnish Forest Industry. *Geographical Research* 45:2, 167–176
- Lemos, Maria Carmen & Agrawal, Arun 2006. Environmental governance. *Annual Review of Environment and Resources* 31, 297–325.
- Metsähallitus 2007. Muonion pohjoisosan valtionmaiden käytöstä löytyi sopu. [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/fi/ajan-kohtaista/Tiedotearkisto/Tiedotteet2007/Sivut/Muonionpohjoisosan-valtionmaidenkaytostaloytisyisopu.aspx>>.

- Metsähallitus 2009a. Metsä-Lapin kiista sovittu. [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/fi/ajankohtaista/Tiedotteet2009/Sivut/metsalapinkiistasovittu.aspx>>.
- Metsähallitus 2009b. Press release. Metsähallitus and reindeer herders reconciled at Nellim. [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/en/WhatsNew/NewsReleases2009/Sivut/metsahallitusandreindeerherdersreconciledatnellim.aspx>>.
- Metsähallitus 2009c. Press release. Metsäkiistoihin haetaan paikallista sopua Lapissa. [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/fi/ajankohtaista/Tiedotteet2009/Sivut/metsakiistoihinhaetaanpaikallistasopualapissa.aspx>>.
- Metsähallitus 2009d. Press release. Lapissa yli puoli miljoonaa hehtaaria suojeltua luonnonmetsää. Available at: [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/fi/ajankohtaista/Tiedotteet2009/Sivut/Lapissaylipuolimiljoonaahehtaariasuojeltualuonnonmetsaa.aspx>>.
- Metsäteollisuuden tietopalvelu 2007. Metsä-Lapissa on tilaa kaikille elinkeinoille. [www-dokumentti] <<http://www.metsateollisuus.fi/juurinyt/Tiedotteet/Sivut/lapissaontilaakaikilleelinkeinoille.aspx>>.
- Mol, A. P. J. & Spaargaren, G. 2002. Ecological modernization and the environmental state. Teoksessa A. P. J. Mol & F. H. Buttel (toim.): *The Environmental State under Pressure*. London: Elsevier, 33–52.
- Niku, K. & L. Karvonen & M. Moilanen & J. Paasilinna & T. Kuuva & K. Koivumaa & P. Paalamo 2001. *Muonion alue-ekologinen suunnitelma*. Helsinki: Metsähallitus.
- Nyysönen, Jukka 1997. Luonnonkansa metsätalouden ikeessä? Saamelaiset ja tehometsätalous. Teoksessa H. Roiko-Jokela (toim.): *Luonnon ehdoilla vai ihmisen arvoilla? Polemiikkia metsiensuojelusta 1850–1990*. Jyväskylä: Atena, 99–127.
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Pahl-Wostl, Claudia 2009. A conceptual framework for analysing adaptive capacity and multi-level learning processes in resource governance regimes. *Global Environmental Change* 19:3, 354–365.
- Raitio, Kaisa 2008. "You can't please everyone" – Conflict management practices, frames and institutions in Finnish state forests. PhD thesis, University of Joensuu. Publications in social sciences N:o 86.
- Riipinen, Mari 2008. Sosiaalisen pääoman skaalaus: Paikallisia ja ylipaikallisia näkökulmia maankäyttöön Nellimissä, Inarissa. PhD thesis, Department of Geography, University of Oulu. Nordia Geographical Publications 37:1.

- Ruuttula-Vasari, Anne 2004. ”Herroja on epäiltävä aina – metsäherroja yli kaiken” Metsähallituksen ja pohjoissuomalaisten kanssakäyminen kruununmetsissä vuosina 1851–1900. Oulu: Oulu University.
- Rytteri, Teijo 2006. Metsän haltija. Metsähallituksen yhteiskunnallinen vastuu vuosina 1859–2005. Helsinki: Suomen tiedeseura.
- Rönkä, A. 2010. Ahneus ja ainainen voitontavoittelu: Globalisaatio Kemi-järvellä Stora Enson lakkautetun sellutehtaan työntekijöiden kokemana. Kulttuuriantropologian pro gradu -tutkielma. Oulun yliopisto.
- Saamelaisneuvosto 2005. Reply letter to Stora Enso. 16.9.2005. [www-dokumentti] <<http://www.saamicouncil.net/files/20051116181232.pdf>>.
- Sandström, O., Vaara, I., Kamula, P., Karvonen, L., Keränen, M., Kokkonen, S., Murtoniemi, S., Partanen, T., Salmi, J., Tormilainen, M. & Vaara, M. 1999. Länsi-Lapin luonnonvarasuunnitelma. Metsähallituksen metsätalouden julkaisuja 22.
- Sarkki, S. 2008. Forest Dispute and Change in Muonio Northern Finland. *Journal of Northern Studies* 2:2, 9–29.
- Sarkki, S. & H. I. Heikkinen 2010. Social Movements’ Pressure Strategies in Forest Disputes in Finland. *Journal of Natural Resources Policy Research* 2:3, 281–296.
- Schildt, Ville 2007. Yleisten yhteiskunnallisten velvoitteiden seurantajärjestelmän kehittämisprojekti. Metsähallitus. [www-dokumentti] <<http://www.metsa.fi/sivustot/metsa/SiteAttachments/YleisetYhteiskunnallisetVelvoitteetLoppuraportti.pdf>>.
- Spaargaren, Gert & Arthur P.J. Mol 2008. Greening global consumption: Redefining politics and authority. *Global Environmental Change* 18:3, 350–359.
- Stora Enso 2007. Sustainability facts. Stora Enso’s fact sheet for stakeholders. Balancing interests in Finnish Upper Lapland. Available at: [www-dokumentti] <<http://www.storaenso.com/sustainability/publications/fact-sheets/Documents/upper-lapland-fact-sheet-jan-2007.pdf>>.
- Stora Enso 2009a. Sustainability facts. Stora Enso’s fact sheet for stakeholders. Stora Enso and Forest Lapland. [www-dokumentti] <http://www.storaenso.com/sustainability/publications/fact-sheets/Documents/Facts_Forest%20Lapland_090209.pdf>.
- Stora Enso 2009b. Press Release. Stora Enso is committed to protecting old-growth forests. [www-dokumentti] <<http://www.storaenso.com/media-centre/press-releases/2009/02/Pages/stora-enso-is-committed-to.aspx>>.
- Tsoukas, H. 1999. David and Goliath in the Risk Society: Making Sense of the Conflict between Shell and Greenpeace in the North Sea. *Organization* 6:3, 499–528.

- Tutkijakirje 2007. Avoin kirje maa- ja metsätalousministerille. Tutkijat ve-
toavat luonnontilaisten metsien säilyttämisen puolesta. [www-doku-
mentti] <<http://www.tutkijakirje.org/>>.
- Valkonen, S. 2009. *Poliittinen Saamelaisuus*. Tampere: Vastapaino.
- Wapner, P. K. 1996. *Environmental Activism and World Civic Politics*. Al-
bany: State University of New York Press.
- West, Paige 2006. Conservation is our government now: The politics of ecol-
ogy in Papua New Guinea. Durham & London: Duke University press.
- WWF 2006. WWF paheksuu Metsähallituksen hakkuukiireitä Metsä-La-
pissa. [www-dokumentti] <[http://www.wwf.fi/tiedotus/tiedotteet/tie-
dotteet_2006/paheksuu_metsahallituksen_hakkuukiireita.html](http://www.wwf.fi/tiedotus/tiedotteet/tie-
dotteet_2006/paheksuu_metsahallituksen_hakkuukiireita.html)>.
- WWF 2007. WWF Suomen kanta Metsä-Lapin hakkuiisiin. [www-doku-
mentti] <[http://www.wwf.fi/wwf/www/uploads/pdf/metsalappi_kan-
nanotto_wwfsuomi_helmi2007.pdf](http://www.wwf.fi/wwf/www/uploads/pdf/metsalappi_kan-
nanotto_wwfsuomi_helmi2007.pdf)>.

LOPPUSANAT

Nemean leijona: Ympäristö, ihmisyyden ja sosiokulttuuriset käytännöt

Timo Kaartinen

Länsimaisessa humanismissa ympäristö on samaan aikaan inhimillisen kulttuurin myyttinen lähde ja vastakohta. Yksi versio tästä kosmologisesta narratiivista on Herkules-myytti. Giambattista Vico (1976 [1744], 279) väitti että olympiakisat olivat alun perin rituaali, jossa nemealaiset juhlistivat Herkuleen voittoa tulta syöksevästä Nemean leijonasta. Keltaharjainen peto edusti heille mielikuvaa tuhoisan metsäpalon kauhistuttavasta voimasta. Kun Herkules raivasi maan viljelystä varten, tuli muuttui ihmisten työkaluksi. Sadonkorjuun aikaan pelto muistutti leijonan harjaa, ja ihmisten työnä oli sen leikkaaminen. Syksyn tultua he näkivät taas alkuperäisen villin leijonan tähtikuvioiden joukossa. Kesällä se oli kadonnut yötaivaalta. Silloin, joka neljäs vuosi, ihmiset urheilivat ja iloitsivat omista voimistaan.

Tässä myyttisessä visiossa ihmistyö ja luonto ovat kosmologisia vastavoimia. Vicon tulkinta siitä ennakoii myöhempiä, antropologista näkemystä teknologiaan perustuvasta kulttuurievoluutiosta. Marshall Sahlins ja Elman Service muotoilivat tämän näkemyksen seuraavasti: ”Kulttuuri tarjoaa teknologian, jolla voidaan hallita ja

ottaa käyttöön luonnon energiaa, sekä sosiaaliset ja ideologiset välineet sen käyttämiseksi” (Sahlins & Service 1960, 24).

Teknologia on siis kulttuurievoluution eteenpäin ajava voima. Maanviljelys, karjatalous, höyrykone ja polttomoottori ovat lisänneet dramaattisesti jokaisen ihmisen käyttämän energian määrää, eikä toistaiseksi ole mitään merkkejä energiankäytön pysähtymisestä. Sen sijaan on epäselvää, voidaanko energian lähde – alkupe räinen, kosmologinen ”luonto” – yhä erottaa ihmisen toiminnasta. Ihmisen oman toiminnan seuraukset ovat saavuttamassa kosmiset mittasuhteet: happanevat meret, hirmumyrskyt, tulvat, kuivuus ja muut ilmastonmuutoksen seuraukset voivat lähitulevaisuudessa rajoittaa ihmisten toimintaa globaalissa mittakaavassa.

Kuten Sahlins ja Service muistuttavat, kulttuuri on kuitenkin enemmän kuin teknologiaa. Sikoja uhraamalla Papua-Uuden-Guinean maringit leikkasivat oman ekosysteeminsä energiankulutusta (Rappaport 1967). Etelä-Amerikan metsästäjäkansat taas ovat katsooneet ulkoista todellisuutta saaliseläinten perspektiivistä ja nähneet niiden saalistamisen eräänlaisena vaihtosuhteena (Viveiros de Castro 2004). Ekologiaa systeemejä tai verkostoja ei ole ilman sosiaalisia ja ideologisia välineitä, joiden avulla ihmiset säätelevät omaa toimintaansa. Yksi niistä on teknologisen rationaalisuuden ja kosmologisen lumouksen vastakohta. Kuten Vico väittää tulkinnassaan Herkules-myytistä, länsimaiset ihmiset ovat pitkään organisoineet konkreettista elämäänsä tämän vastakohtaan varaan. Monet antropologit väittävät kuitenkin, että vastakohta on katoamassa. Yhä useammille ihmisille lumouksen lähteenä on kuluttaminen, ja samaan aikaan työ ja teknologia muovaavat ihmisen omaa luontoa. Mitä eväitä ympäristöantropologia voi antaa ”luonnon jälkeen” elävälle ihmiskunnalle?

Useat tämän kirjan kirjoittajista kiinnittävät huomiota paikallisiin elinkeinoihin ja etnisiin kulttuureihin, joiden ympäristösuhde ei vastaa valtioiden homogeenisia, territoriaalisia käsityksiä luonnosta, luonnonvarjoista ja maisemasta. Paikoilla on suuri inhimillistä kokemusta organisoiva merkitys; niitä koskeva tieto ei ole yleistettävistä

sä kustannusten, hyötyjen ja hallinnan kielelle. Kansallisvaltioiden intressissä on ollut varmistaa, että niiden väestö on siitä huolimatta hallittavissa: nomadisille kansoille on rakennettu asutuskeskuksia, ja syrjäseutujen ja viidakoiden väestöä on pakotettu muuttamaan rannikolle tai teiden varsille. Erilaiset ympäristöt ja elämäntavat liittivät siis toisiinsa samojen ihmisten kokemuksessa. Poliittisen maantieteen ja sosiokulttuuristen paikkojen vuorovaikutus on yhä mutkikkaampaa. Valtion intressien lisäksi poliittista maantiedettä muovaavat globaali raaka-ainetalous, maanosasta toiseen ulottuvat tuotantoketjut ja niihin liittyvät väestöliikkeet. Samalla paikkaa koskeva tieto on saanut uusia, poliittisia ulottuvuuksia: sen avulla puolustetaan perinteistä elintilaa, maisemaa, tai kollektiivisesti hallittua aluetta.

Näiden ajankohtaisten ilmiöiden ansiosta poliittisesta ekologiasta on tullut suosittu etnografinen suuntaus. Sen perustavaa argumenttia voidaan verrata poliittiseen taloustieteeseen, jossa oivallettiin elinkeinojen ja taloudellisten intressien kytkös poliittisiin valtarakenteisiin ja sosiaalisiin luokitteluihin. Poliittisessa ekologiassa tämä merkitsee, että kun eri ihmisryhmien intressit ympäristöä ja luonnonvaroja kohtaan höylätään yhdenmukaisiksi, vakiintuu myös tietty etnisten ryhmien ja poliittisten toimijoiden hierarkia.

Poliittinen ekologia on tuottanut kiinnostavia etnografisia analyysijä. Sen rajoituksena on kuitenkin varsin abstrakti näkökulma sosiaalisiin käytäntöihin ja inhimilliseen kokemukseen. Jos ympäristöä tarkastellaan ennen kaikkea yksityisten ja kollektiivisten resurssien lähteenä, pitkäaikaisemmat yhteiskunnalliset ja ekologiset prosessit jäävät helposti pimentoon. Ongelmana on teoreettinen näkökulma, jossa ihmiset nähdään tietyn poliittisen tai kulttuurisen järjestyksen tuottamina subjekteina. Ulkoinen todellisuus, ympäristö tai ”luonto” on silloin vain poliittisen tai kulttuurisen diskurssin tuottama kategoria.

Diskurssinäkökulman kritiikki ei ole kiteytynyt yhdeksi selvärajaiseksi teoriaksi. Kiinnostavia vaihtoehtoja sille edustavat ympäristöhistoria, globaalien ympäristöliikkeiden tutkimus, antropologian

”ontologinen käänne” sekä merkityksellisten paikkojen antropologin tutkimus.

Ympäristöhistorian tutkimusongelmat muistuttavat joissakin suhteissa vanhemman, biologisesti orientoituneen *human ecology*-suuntauksen intressejä. Ympäristöhistorioitsijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että uudet käytännöt – kaupallisten kasvilajien viljely, asutus, muuttoliikkeet, verotus ja kaupankäynti – tuottavat dynaamisia ekologisia muutoksia ilman ekonomistista ajattelutapaa. Esimerkiksi Indonesian Borneon kaskiviljelijät tuottavat pysyviä maa-omikeuksia istuttamalla entisille riisipelloilleen kumipuita. Se ei aina merkitse, että he ryhtyvät kumin kerääjiksi – työhön, joka vaatii heitä organisoimaan ajankäyttönsä ja sosiaalisen elämänsä perustavalla tavalla uudestaan. Paikka tai maisema muuttuu kuitenkin asteittain sellaisiksi, että ne tukevat uusia toimintamalleja. Ihmisten toiminta organisoituu uudestaan dynaamisessa vuorovaikutuksessa kasvien, eläinten, paikkojen ja maisemien kanssa; ympäristö ja ”luonto” muodostuvat osaksi ihmisen käytännöllistä toimintaa.

Globaalit ympäristöliikkeet ovat usein idealisoineet alkuperäiskansoja, joiden elämäntapa on nähty mallina harmonisesta ihmisen ja ympäristön suhteesta. ”Jalon villin” mielikuva on tietysti harhaanjohtava. Alkuperäiskansat ovat historiallisia yhteiskuntia, ja niiden elinkeinot ja ympäristöä koskevat luokittelut ovat laajempien etnisten hierarkioiden ja valtiollisen kehityksen muovaamia. Julkinen keskustelu alkuperäiskansojen oikeuksista heijastaa globaalia ihmisoikeusdiskurssia ja ekologisten liikkeiden yleisempiä tavoitteita. Tässä keskustelussa antropologien tehtäväksi on tullut selvittää sitä, missä tilanteissa paikallisten ja globaalien toimijoiden intressit todellisuudessa liittyvät toisiinsa. Anna Tsing (2005) pyrkii välttämään alkuperäiskansojen idealisointia ja väittää, että tietyissä tilanteissa alkuperäiskansat ryhtyvät ympäristönsä rationaalisen hallinnan ”osapuoliksi” ja opettelevat siihen tarvittavat puhutavat. Ne eivät silloin välttämättä tavoittele autenttista poliittista tietoisuutta vaan kulttuuristen ja poliittisten diskurssien välistä ”kitkaa”, joka auttaa niitä suuntaamaan viestinsä laajemmille yleisöille.

”Kitkan” kaltaiset metaforat viittaavat siihen, että kulttuuria koskevalla tiedolla on taipumus politisoitua kun se tulee osaksi globaalia diskurssia. Kulttuurieroissa ei kuitenkaan ole kyse vain tiedosta, erilaisista tavoista ymmärtää ja luokitella samaa, ulkoista todellisuutta. Kosmologista ympäristösuhdetta koskevassa antropologisessa tutkimuksessa väitetään nyt, että inhimillisiin käytäntöihin ja elämänmuotoihin sisältyy useita erilaisia todellisuuskäsityksiä eli ontologioita. Länsimaisessa ontologiassa ihmisen lajityypillinen piirre on tuottava, ympäristöä muokkaava työ. Metsästyä ja keräilyä harjoittavien alkuperäiskansojen näkökulmasta asetelma kääntyy päinvastaiseksi: ihmiset ovat ympäristönsä tuotteita. Animiisissa kosmologioissa eläimet ja kasvit ovat potentiaalisesti kulttuurisia olentoja: niille ominaiset perspektiivit ja toimintamallit auttavat ihmisiä muodostamaan jäsenyneen suhteen maailmaan. Toteemisissa kosmologioissa (Ingold 2000, 113) taas korostuu eläin- ja kasvilajien asemesta erityisten sosiaalisten maisemien ja paikkojen merkitys. Refleksiivinen tietoisuus ihmisyydestä perustuu niissä siihen, että ympäristö on täynnä jälkiä aiemmasta inhimillisestä toiminnasta: viljelyksiä, kulkureittejä, vesilähteitä ja asuttuja paikkoja kansoittavat esi-isät ja henget ovat maan alkuperäisiä omistajia.

Holistinen, kosmologinen ajattelu ei tee selvää rajaa yhteiskunnan ja luonnon välille. Se näyttää myös sulkevan pois luontoa koskeva yleispätevän, rationaalisen tiedon mahdollisuuden. Luonnonvarojen, biodiversiteetin ja yhteiskunnan rationaalinen hallinta – valtioiden, yritysten ja kansainvälisten instituutioiden keskeinen prioriteetti – näyttääkin olevan perustavassa ristiriidassa paikallisten elämismaailmojen ja kosmologisten perspektiivien kanssa. Tämä ei ole vain alkuperäiskansoja tai luontoarvoja koskeva ongelma. Myös urbaani, historiallinen ympäristö rakentuu paikoista, joihin ihmisillä on vastavuoroinen suhde. Paikkaan sidotut sosiokulttuuriset käytännöt tuottavat refleksiivistä tietoisuutta ajallisesta olemassaolosta. Yksi esimerkki tästä on sadonkorjuu, joka teki ihmiset tietoisiksi vuoden kulumisesta. Sillä perusteella Vico väitti, että maanviljely – ”kulttuuri” – merkitsi ajanlaskun alkua.

Ympäristöantropologia ei rajoitu tarkastelemaan fyysistä ympäristöä ja sen diskursiivisia luokitteluja. Sen polttavimmat kysymykset nousevat tilan ja paikan jännitteistä. Lähes kaikilla antropologian kentillä globaali luonnonvaratalous ja ympäristön teknokraattinen muokkaus murentavat merkityksellisiä topografioita, paikkoja joissa ihmiset ”nauttivat” olemassaolostaan. Nancy Munn (2004) väittää, ettei ongelma johdu vain nostalgisista reaktioista muutoksiin. Merkityksellisillä paikoilla on niille ominainen temporaalisuus, ajan ja paikan yhteys, jonka varaan ihmisten luottamus oman kokemuksen- ja jatkuvuuteen ja tulevaan merkitykseen rakentuu.

Lähteet

- Ingold, Tim 2000. *Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Munn, Nancy 2004. The “Becoming-Past” of Places: Spacetime and memory in 19th century, pre-civil war New York. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 29:1, 2–19.
- Rappaport, Roy 1967. Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people. *Ethnology* 6:1, 17–30.
- Sahlins, Marshall D. & Service, Elman R. (toim.) 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Vico, Giambattista 1976 [1744]. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2004. Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10:3, 463–484.

Kirjoittajat

Eeva Berglund on vapaa tutkija. Hän väitteli Cambridgen yliopistossa sosiaaliantropologian laitoksella vuonna 1995. Hän on tutkinut ympäristöjen muutosta Saksassa, Suomessa ja Britanniassa. Helsingin yliopisto myönsi hänelle ympäristöpolitiikan ja kaupunkitutkimuksen dosentin arvon vuonna 2011.

MMT *Minna Hares* toimii ylitarkastajana Ulkoasianministeriön Kehityspoliittisella osastolla. Hänen väitöskirjansa *Community Forestry and Environmental Literacy in Northern Thailand* (2006) käsittelee paikallistason näkökulmia metsiensuojeluun ja toimeentuloon Pohjois-Thaimaassa.

Hannu I. Heikkinen on Oulun yliopiston kulttuuriantropologian professori ja soveltavan antropologian ja ympäristöantropologian dosentti. Heikkinen on erikoistunut pohjoisiin kulttuureihin ja alkuperäiskansoihin sekä poliittiseen ekologiaan, kognitiiviseen antropologiaan ja poikkitieteelliseen tutkimukseen. Hän tutkii parhaillaan muun muassa pohjoisten yhteisöjen sopeutumismahdollisuuksia ilmaston muutokseen, kaivoshankkeiden paikallisia vaikutuksia ja kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin liittyviä teemoja.

Timo Kaartinen on sosiaali- ja kulttuuriantropologian yliopistonlehtori ja dosentti Helsingin yliopistossa. Hän on viimeksi tehnyt kenttätöitä vuonna 2009 aiheenaan diasporisen sosiaalisuuden muodot Ambonilla Itä-Indonesiassa. Uudessa projektissaan hän tutkii sitä, millä tavoin globaali resurssitalous muovaa paikallisia yhteiskuntia ja niiden käsityksiä ympäristöstä ja paikasta.

VTT *Timo Kallinen* on toiminut opettajana ja tutkijana sosiaali- ja kulttuuriantropologian oppiaineessa Helsingin yliopistossa. Hänen tämänhetkinen tutkimuksensa käsittelee sekularisaatiota afrikkalaisissa yhteiskunnissa.

Tuija Kirkinen toimii arkeologian amanuenssina Helsingin yliopistossa Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksella. Kirkinen valmistelee väitöskirjaansa Itä-Suomen rautakautisesta asutuksesta ympäristöarkeologisesta näkökulmasta.

FM *Kristiina Korjonen-Kuusipuro* työskentelee tutkijana Lappeenrannan teknillisen yliopiston Etelä-Karjala-instituutissa ja hän on kulttuuriantropologian jatko-opiskelijana Oulun yliopistossa. Hänen tutkimusintresseihinsä kuuluu ihmisen ja ympäristön välisen suhteen lisäksi paikan ja muistitiedon problematiikka.

VTT *Anu Lounela* toimii tutkijana Sosiaalitieteiden laitoksella Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimuksensa käsittelee ilmastokiistoja ja paikallisia arvoja Keski-Kalimantanilla ja Indonesiassa. Tutkimus on osa Helsingin yliopistossa toimivan Helsinki Research Group for Political Sociology -tutkimusryhmän Climate Change and Civil Society -tutkimushanketta.

FT *Karina Lukin* toimii folkloristiikan tutkijana Helsingin yliopistossa. Hän on tehnyt kenttätöitä nenetsien parissa vuodesta 2000 alkaen ja tutkinut muun muassa kaupungissa asuvan älymystön identiteetti- ja historiapolitiikkaa ja asutuskeskusten nenetsien kerrontaa ja suullista historiaa.

FT *Anneli Meriläinen-Hyvärinen* toimii yliopistonlehtorina Oulun yliopistossa kulttuuriantropologian oppiaineessa. Hänen tutkimuksessaan painottuvat luontosidonnainen elämäntapa sekä paikan merkitykset ihmiselämässä, erityisesti menetetyn paikan problematiikka. Keskeisiä tutkimuskohteita ovat Hailuoto, Kuusamo, Inari ja Sotkamon Talvivaara.

FT *Anja Nygren* on kehitysmaatutkimuksen yliopistonlehtori Helsingin yliopistossa ja ympäristöpolitiikan dosentti Helsingin ja Tampereen yliopistoissa. Nygren on tehnyt pitkäaikaista kenttätöitä

Costa Ricassa, Nicaraguassa, Hondurasissa ja Meksikossa. Hän johtaa Suomen Akatemian rahoittamaa tutkimushanketta kaupunkien ympäristönhallinnasta Meksikossa ajalla 2011–2014.

FT *Minna Opas* toimii Suomen Akatemian tutkijatohtorina Turun yliopiston uskontotieteen oppiaineessa. Hänen keskeisiä kiinnostuksen kohteitaan ovat alkuperäiskansojen uskonnot, ruumiillisuus ja kristinuskon antropologia. Tämän hetkisessä tutkimuksessaan Opas tarkastelee Amazonian alkuperäiskansojen kristinuskoa erityisesti aineellisuuden näkökulmasta käsin.

VTM *Hilkka Peltola* on kirjoittanut Kamerunissa tehtyyn kenttätööhön perustuvan pro gradu -tutkielman kehitysmatuntutkimuksen oppiaineessa.

FM *Nika Potinkara* työskentelee tohtorikoulutettavana Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitoksella. Hänen väitöskirjatutkimuksensa käsittelee saamelaismuseoiden näyttelyitä.

FT *Simo Sarkki* työskentelee tutkijana Oulun yliopiston Thule-instituutissa. Sarkin vuonna 2011 valmistunut väitöskirja käsittelee Pohjois-Suomen metsäkiistoja sekä suojelualueisiin liittyviä ristiriitoja monikerroksisen ympäristönhallinnan ja osallistumisen näkökulmista. Sarkin tutkimusintressejä ovat luonnon resurssien hallinta sekä tiede-politiikka -kytkeymät luonnon monimuotoisuuden hallinnassa.

FT *Tiina Suopajarvi* työskentelee tutkijatohtorina Suomen Akatemian rahoittamassa UBI Anthropos -tutkimushankkeessa Oulun yliopiston Tietotekniikan osastolla. Hänen tutkimuskohteensa on laajentunut metsästä kaupunkiympäristöön, jossa kietoutuvat yhteen niin rakennetun, sosiaalisen kuin teknologisen tilan kokemukset. Tällä hetkellä hän tutkii erityisesti ikääntyvien kaupunkilaisten ICT-maailmoja.

VTM *Tuomas Tammisto* tutkii Papua-Uuden-Guinean pienyhteisöjen toimintaa maailmanlaajuisessa resurssitaloudessa erityisinä kiinnostuksenkohteinaan pienyhteisöjen politiikka, sukulaisuusjärjestelmät ja ekologiset käytänteet. Hän valmistelee väitöskirjaansa Helsingin yliopistolla. Pro gradu- ja väitöskirjatutkimuksensa yhteydessä hän on tehnyt yhteensä 15 kuukautta kenttätöitä Papua-Uudessa-Guineassa Uuden-Britannian saarella.

MMT *Kurt Walter* toimii post-doc -tutkijana Helsingin yliopistossa. Hän on tehnyt kenttätöitä Intiassa ja hänen tutkimuksensa käsittelee vieraslajien vaikutuksia eteläintialaisten elinkeinoihin.

Heini Vihemäki on työskennellyt luonnonvara-alan erityisasiantuntijana Suomen Kenian lähetystössä Nairobissa vuoden 2012 alusta. Hänellä on tohtorin tutkinto kehitysmaatutkimuksen oppiaineesta Helsingin yliopistosta (2009). Vihemäki teki kenttätöitä osallistavasta suojelualueiden hallinnasta Usambaralla Koillis-Tansaniassa vuosien 2003 ja 2009 välillä.

Heikki Wilenius, VTM, on sosiaali- ja kulttuuriantropologian tohtoriopiskelija Helsingin yliopistossa. Hänen pro gradu -työnsä käsitteli maanviljelyä ja metsänhoitoa Länsi-Kalimantanilla. Väitöskirjassaan hän tutkii paikallispolitiikkaa Itä-Jaavalla.

FM *Anna-Liisa Väyrynen* työskentelee yliopisto-opettajana Oulun yliopistossa ja kirjoittaa väitöskirjaa Lokan tekoaltaan allasevakoista Oulun yliopiston Giellagas-instituutin saamelaisen kulttuurin oppiaineeseen.