

ELORE (ISSN 1456-3010), vol. 19 – 1/2012.

Julkaisija: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry.

[http://www.elore.fi/arkisto/1_12/kananen.pdf]



ARTIKKELI

ORTODOKSISEN SIIRTOVÄEN KONTROLLOITU SOPEUTUMINEN SOSIAALINEN KONTROLLI SOPEUTTAMISEN VÄLINEENÄ

Heli Kaarina Kananen

Laatokan pohjoispuolisessa Raja-Karjalassa asui ennen toista maailmansotaa noin 38 000 suomalaista ortodoksia. Kaikkiaan ortodoksiväestön määrä Suomessa oli ennen talvisodan syttymistä hieman yli 70 000 henkeä. Rajakarjalaisten ortodoksien puhuma karjalankieli, ortodoksinen uskonto ja sen alaisuudessa kehittynyt tapa- ja uskomusperinne poikkesivat Suomen luterilaisen valtaväestön kielestä ja tavoista. (Hämynen 2010, 142; Husso 2011, 8, 32.) Toisen maailmansodan jälkeen rajakarjalainen siirtoväki asutettiin Maanhankintalain (1945) sijoitussuunnitelman mukaisesti pääosin Pohjois-Karjalaan, Pohjois-Pohjanmaalle, Pohjois-Savoon ja Kainuuseen. Uusilla asuinseuduillaan ortodoksinen siirtoväki joutui alkuperäisväestön kontrolli- ja sulautumispaineen alaiseksi. Usein siirtoväkeä halveksuttiin ja nimiteltiin ortodoksisuuden ja karjalaisuuden vuoksi. (Ks. tarkemmin Kananen 2007a; 2007b; 2007c; 2010; Raninen–Siiskonen 1999, 16, 153–165.) Ortodoksiset rajakarjalaiset saivat kohdata myös yleensä karjalaisiin kohdistetut stereotyyppiset luonnehdinnat.

Tarkastelen tässä artikkelissa ortodoksisen siirtoväen ja heidät Pohjois-Savossa vastaanottaneen paikallisväestön kohtaamista. Kohdennan huomioni niihin kansanomaisiksi luokiteltaviin ja kulttuurissa yleisesti hyväksytyihin toimintamalleihin, joilla savolaiset *sopeuttivat* eli integroivat siirtoväkeä paikallisyhteisöön. Kysyn, millaisia olivat ne sopeutumista kontrolloineet ja ohjanneet keinot, joilla siirtoväkeä mukautettiin uuden asuinseutunsa arvoihin, normeihin ja tapakulttuuriin?

Artikkelini loppupuolella paneudun vielä ortodoksien harjoittaman *vastapuheen* sisältöihin. Rasimitutkimuksessa vastapuheella tarkoitetaan niitä tapoja, joita ennakk-

koluulojen kohteeksi joutuneet ihmiset käyttävät torjuakseen itseensä kohdistettua syrjintää (Juhila 2004, 28–31). Vastapuhe on, kuten sopeuttava kontrollikin, sosiaalisenä ilmiönä jaettavissa viralliseen ja epäviralliseen vastapuheeseen. Virallinen eli julkinen vastapuhe saattoi toteutua esimerkiksi juhlapuheissa, lehtien artikkeleissa ja oppimateriaaleissa. Sen sijaan epävirallinen, ja siksi kansanomainen vastapuhe toteutui ruohonjuuritasoilla kohtaamisissa. Julkinen vastapuhe sisältöineen ja muotoineen oli tarkemmin harkittua ja tietoisempaa kuin epävirallinen. Ruohonjuuritasolla tuotettu vastapuhe syntyi useimmiten akuuteissa vuorovaikutustilanteissa ja jäi näkymättömiin.

Käytän *kontrollia* sateenvarjokäsitteenä niille erilaisille tavoille, joiden avulla siirtoväkeä sopeutettiin uusille asuinseuduille. Jukka Kekkonen (1991, 156) tarkoittaa kontrollilla kaikkia niitä tekoja, joilla yhteisö pyrkii takaamaan ihmisten asettumisen norminmukaiseen käytökseen. Määritelmä kattaa sekä tietoisesti yhtenäistävät strategiat että johonkin toiseen prosessiin kuuluvat sosiaalisen todellisuuden uusintamisen keinot, joiden olemassaolon ensisijainen syy ei ole kontrolli.

RASISMIA VAI SOSIAALISTA KONTROLLIA?

Viime vuosikymmeninä Suomeen tulleiden maahanmuuttajien on havaittu kohtaavan syrjintää. *Rasistiseksi* nimetyt syrjivät käytännöt eivät kuitenkaan ole uusi ilmiö, vaan jo karjalainen siirtoväki törmäsi heitä alentaneisiin ja leimanneisiin asenteisiin ja toimintatapoihin uusilla asuinsijoillaan. Erityisesti Raja-Karjalasta lähtöisin olleet ortodoksit ovat kuvanneet, miten heitä syrjittiin ortodoksisen uskontonsa tähden. He eivät välttämättä saaneet hautapaikkaa evankelisluterilaiselta hautausmaalta ja jumalanpalveluksia ei noin vain annettu pitää kirkkoissa ja kouluissa:

[S]iveellistä tunnetta loukkaavaa – – myöskin se, että seka-avioliittotapauksissa toiselta aviopuolisolta evätään pääsy samaan hautausmaahan – – . (KOSA, Kirjeistö 1959.)

[K]oululle eivät ois laskeneet palveluksia pitämään. (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Nainen 54v., Salmi.)

[K]irkkoonhan nuo ei laske palveluksia pitämään – – . (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 59v., Salmi.)

Etniseen vähemmistöön ja sen jäseniin kohdistuvaa ennakkoluuloisuutta, syrjintää ja torjuntaa tarkastellaan usein *rasismi*-käsitteen avulla. Rasismin ilmentymiksi on luokiteltu sekä verbaalinen että non-verbaalinen syrjintä, häirintä, väkivalta, rotuideologiat ja niihin liittyvä oman ryhmän tai kansan ja kulttuurin suosiminen. Myös ihmisiä eriarvoistavan syrjinnän olemassaolon kiistäminen on nimetty osaksi rasismin ilmiötä. Halmesvirta ym. 2000; Puuronen 2003; Rastas 2004; 2008; 2009.)

Vallitsevien puhetapojen mukainen ymmärrys, jossa vain tietoinen ja tarkoituksellinen toiminta luokitellaan rasismiksi (mm. Rastas 2004, 49, 55; 2008, 122–123, 126,

136), on kuitenkin ongelmallinen. Tällöin tässä artikkelissa analysoitavat syrjivät, epäviralliset kontrolliteot, kuten nimittely, osallisuudesta eristäminen ja kulttuurin olemassaolo-oikeuden kyseenalaistaminen jäävät puuttumattomiksi, käsitteellistämättömiksi ja purkamattomiksi. Nämä vähäpätöisinä pidetyt (mm. Rastas 2004, 54; 2008, 125) syrjinnän tavat kuitenkin ohjaavat yhteisön kehitystä voimallisesti. Kontrollitilanteessa yhteisön kielletyt ja suositellut käyttäytymistavat, arvot ja normit tulevat näkyviksi.

Siirtoväen 1940– ja 1950–luvuilla kohtaama paikallisväestön suvaitsemattomuus tulkitaan herkästi 2000-luvun arvoja ja normeja vasten. Mielestäni siirtoväen syrjinnästä ei kuitenkaan voi automaattisesti keskustella rasismi -käsitteen avulla; tulihan rasismi käsitteenä suomalaiseen keskusteluun vasta 1960-luvun kansalaisoikeustaistelujen myötä. Siirtoväki toki koki epäoikeudenmukaisuutta ja monia käytännön ongelmia juuri syrjinnän vuoksi, mutta paikallisväestön leimaaminen rasisteiksi on tulkintana liian yksioikoinen.

Paikallisten siirtoväkeen kohdistamat kontrolliteot on suhteutettava tapahtumisajan kontekstiin. Sotien jälkeisessä Suomessa kontekstiin kuuluivat sotakokemukset ja sodan aiheuttamat menetykset, sotia seurannut rauhankriisi eri puoliseen sekä pulan vaikutukset ihmisten reaktioihin (ks. Karonen 2006; Kananen 2010, 44–48). Edelleen siirtoväen vastaanottaneen väestön sopeuttamistekojä ohjasivat 2000-luvun alun toiseuskäsityksistä poikkeavat näkemykset erilaisuudesta ja sen hallinnan tarpeesta, keinoista ja oikeutuksesta. Vastaavasti silloinen suomalaisuuden ideaali ohjasi paikallisväestön suhtautumista siirtoväkeen.

Rauhaan palaamisen aikana Suomen valtiolla oli tarve integroida siirtokarjalaiset nopeasti uusille asuinsijoille. Siirtoväen myös oletettiin automaattisesti mukautuvan vastaanottavien paikallisyhteisöjen arvoihin, normeihin ja tapoihin. Luterilaisen Suomen ortodoksisuudelle asettamat sopeutumisvaateet johtivat konflikteihin, jotka tuntuivat henkisessä ja hengellisessä integroitumisessa uusille asuinseuduille.

Tarkastellessani tässä siirtoväen syrjintää *yhteisöllisen kontrollin ilmentymänä*, huomioni lavenee syrjinnän uhreista (ortodoksisista siirtokarjalaisista) integraatioprosessia säädelteeseen tahoon – siirtokarjalaiset vastaanottaneeseen, pääosin luterilaiseen paikallisväestöön. Yhteisöllisen kontrollin ja syrjintätekojen analyysi on hedelmällinen tie syrjinnän sosiaalisen ulottuvuuden syvempään ymmärtämiseen. Vasta kontrollin olemassaolon tunnistaminen ja tunnustaminen mahdollistavat sen kyseenalaistamisen ja myös vastaisten toimintatapojen purkamisen. Samalla teen tutkijana oikeutta sekä syrjityille että kontrollia harjoittaneelle paikallisväestölle.¹ Siirtoväki ei myöskään automaattisesti kohdannut torjuntaa, vaan myös hyviä suhteita esimerkiksi majoitustalonväkeen syntyi.

EPÄVIRALLINEN KONTROLLI TUTKIMUSKOHTEENA

Kulttuurien tutkimuksessa siirtokarjalaisen väestön sopeutumista on tutkittu muun muassa siirtoväen tapakulttuurin muutosten näkökulmista. Myös ortodoksisien siirtokarjalaisten etnisen itsetajunnan sisältö ja kehitys ovat herättäneet kiinnostusta. (Ks. Heikkinen 1989; Sallinen-Gimpl 1994.) Sen sijaan siirtoväen ja paikallisväestön väliset

konfliktit ja konfliktitilanteissa näkyväksi tuleva epävirallinen kontrolli ovat olleet tutkimuksen kohteena harvinaisempia. (Ks. kuitenkin Kaloinen 1972; Kananen 2007a; 2007b; 2007c; 2010.) Toki siirtoväen ja paikallisten ristiriidat ja syrjintä ovat jossain määrin nousseet esille siirtokarjalaisten sopeutumista tarkastelleissa tutkimuksissa. Esimerkiksi Tarja Raninen-Siiskonen kuvasi karjalaisten muistelukulttuuria koskevassa tutkimuksessaan *Vieraana omalla maalla* (1999) konfliktin ja siirtoväen torjunnan syitä.

Ortodoksisen siirtoväen kohdistettua epävirallista sopeuttavaa kontrollia valottavat erityisesti kokemuspohjaiset ja kerronnalliset lähdeaineistot, joita nimitän tässä artikkelissa *muistitiedoksi* ja *haastattelu(aineisto)iksi*. Metodologisena ratkaisuna haastatteluaineistojen käyttö on myös välttämättömyys, sillä yhteisöllisen poissulkemisen mekanismit toteutuivat pääsääntöisesti juuri ruohonjuuritason sosiaalisissa tilanteissa. Syrjinnästä ei sen vuoksi useinkaan ole jäänyt jälkiä niin kutsuttuihin virallisiin asiakirjalähteisiin. Toisaalta myös siirtokarjalaiset itse ovat mielellään vaienneet häpeällisinä kokemistaan erilaisuuden, leimaamisen ja hyväksymättömyyden kokemuksista (Sallinen-Gimpl 1994, 223).

Haastatteluaineiston luonne on avain sopeutumiskysymyksen avautumiseen uudesta näkökulmasta. Kertoessaan kokemuksistaan siirtokarjalaiset välittävät tietoa kokonaisuudesta sopeuttamistapahtumasta. He kuvaavat muun muassa tapahtumiin sisältyneitä kulttuurisia ennako-oletuksia, miten asioiden olisi tullut sotien jälkeisessä Suomessa olla ja miten he – normista poikenneet – itse toimivat. Muistitiedosta voi hahmottaa myös kontrollitekojen tapahtumaympäristöä (kontekstia) ja paikallisväestön käyttämän sosiaalisen vallan mekanismeja.

Tutkimuksen pääaineistona on siirtoväen sosiaalista sopeutumista tutkineen ryhmän Pohjois-Savossa kokoama haastatteluaineisto.² Vuodelta 1949 oleva kokoelma on aikalaisaineisto sotien jälkeiseltä rauhaan palaamisen ajalta. Se välittää pohjoisvalolaisen paikallisväestön näkemyksiä kreikanuskoisesta (sittemmin ortodoksisesta) siirtoväestä. Aikalaishaastattelijat kartoittivat myös maakuntaan asutetun ortodoksisirtoväen käsityksiä paikallisen väestön suhtautumisesta heihin. Käytän analyysin tukena 2000-luvun alussa kokoamaani Kiuruvedelle asutettujen, 1910–1940-luvulla syntyneiden ortodoksien muistitietoaineistoa.³ Lähteiden hankinta haastattelemalla oli keino tavoittaa siirtoväen ja paikallisväestön kohtaamisesta kertovia kokemuksia ja käsityksiä. Molemmat mainitut tutkimusaineistot muodostivat merkittävän osan väitöskirjani *Kontrolloitu sopeutuminen. Ortodoksinen siirtoväki sotien jälkeisessä Ylä-Savossa (1946–1959)* (Kananen 2010) lähteistöä.

Historiantutkimuksessa oli pitkään vallalla vähättelevä suhtautuminen muistitietoon. Muistitiedon lähdearvo oli alhainen ja muistitiedon keruu koettiin epäluotettavaksi tiedonhankintamenetelmäksi. Viimeisten parin vuosikymmenen aikana historian tutkijoiden suhtautuminen muistitietoon on kuitenkin muuttunut, eikä muistiaineistoja tarkastella enää yksinomaan vajavaisena ja unohdukselle alttiina menneisyysrakennelmana. Tässä tutkimuksessa käyttämäni ja eri aikoina koottujen (1949, 2000-luku) haastatteluaineistojen yhtäläisyydet tarjoavat mielenkiintoisen tilaisuuden tarkastella muistitiedon mahdollisuuksia. Kiinnostavaa on, että aineistot näyttäisivät välittävän samansuuntaista kuvaa paikallisten ja siirtoväen kohtaamisesta. Näiden samasta ilmiöstä kertovien, mutta eri aikoina koottujen haastattelujen vertailu osoittaakin ongelmalliseksi näkemyksen, jonka mukaan ajan kulumisen johtaisi automaattisesti muistin

vääristymiseen ja unohtukseen. Näin ei näyttäisi olevan ainakaan yksilön identiteetin kannalta keskeisten kokemusten ja niistä muodostettujen merkitysten kohdalla, kuten syrjäintäkokemuksia valottavat muistiaineistot osoittavat.

Muistitieto avaa myös mahdollisuuden tavoittaa henkilökohtaisen kokemuksen yhteisöllisiä merkityksiä. Henkilökohtaisesta kerrottaessa heijastetaan yhteisön henkistä tilaa, perususkomuksia ja käsityksiä maailmasta. Kollektiivin arvot, normit, käsitykset ja tavat jäsentävät sen jäsenten henkilökohtaiset kokemukset ja muistot sekä yhteiskunnallisesti ja historiallisesti että yksilön identiteetin kannalta merkitykselliseksi kokonaisuudeksi (Valtonen 2003, 368–371).

KONTROLLIN TAPOJA

Ryssittely

Ortodoksisen siirtoväen eristäminen yhteisön symbolisesta yhteydestä on jättänyt paljon erilaisia jälkiä muistitietoon (ks. Kananen 2010, 40–41). Suomalaisuudesta ja suomalaisen yhteisön yhteydestä eristäminen toteutettiin muun muassa nimittelemällä ortodoksista siirtoväkeä ”ryssiksi”. Nimittely oli keino erottaa ja eristää poikkeava valtaenemmistö ja kansallisesta ideaalista. Ryssiksi alennettu siirtoväki toisin sanoen suljettiin kansallisen yhteyden ulkopuolelle.

Ryssäkö piti ottaa, eikö suomalaista löytynyt? (H 2000, Nainen synt. 1923).

[A]ina meni lopuksi siihen, että ollaan ryssiä. (H 2002, Nainen synt. 1943.)

Ryssittely tulee ymmärrettäväksi kansallista identiteettiä analysoimalla: se oli yhtäältä hyväksyttävän identiteetin, oikean uskonnollisuuden ja suomalaisuuden määrittelyä, toisaalta erilaisuuden, erityisesti venäläisyyden pois rajaamista. (Ks. Räsänen 1989, 17–26; Saarikoski 2001; Vilkuna 2003, 2005.) Nimittelyllä osoitettiin, ettei ortodoksisuus ollut hyväksyttävää eikä suomalaisuutta: ”Vaikka oli lotta – – oli ryssä.” (H 2000, Nainen synt. 1923.)

Ortodoksista siirtoväkeä rinnastettiin myös suoraan venäläisiin. Tapa havainnollistuu muistitieto-otteessa, jossa sahanomistajan rouva kertoi näkemyksensä ortodoksisen papiston venäläisestä alkuperästä: ”Suuren maan sivistyneistöltä ei vaadita niin paljon kuin pienen.” (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Nainen ei ikää, Mäntylahti). Ortodoksipappien sivistystasoa ei siten pidetty luterilaisten pappien sivistykseen verrattavan tasoisena (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 85v. Lapinlahti; Mies 53v. Iisalmen MLK; Mies 35v. Alapitkä).

Sosiaalisen hierarkian tuottaminen nimittelemällä oli suomalaiselle kansankulttuurille ominainen keino rakentaa identiteettejä. Ortodoksien alemman statuksen osoittaminen sekä heidän moraalisen arvonsa, suomalaisuutensa ja isänmaallisuutensa kyseenalaistaminen nojasivatkin ikaikäiseen tapaan rajata ryhmien asemaa yhteisössä. Ruohonjuuritason kohtaamisissa määriteltiin siirtoväen sosiaalista valtaa ja oikeuksia. (Ks. Räsänen 1989, 17–26; Saarikoski 2001 & Vilkuna 2003, 2005.)

Ryssä -sanan vahvasta kulttuurisesta merkityksestä kertoo myös sen sosiaalinen siirrettävyys. Sanaa voitiin niin haluttaessa käyttää missä tahansa epävirallisessa tilanteessa ja melkein pä kenestä tahansa siirtokarjalaisesta. Siirtoväki ei siis voinut kokonaan välttyä ryssittelyltä tai estää sitä, vaikka siihen monin keinoin pyrkikin. Tiettyjen merkitysten vakiintuminen onkin sosiaalinen prosessi, jota yksittäiset toimijat eivät kykene murtamaan (Jokinen ym. 1993, 21; Jokinen ym. 2004, 11). Ortodoksisella siirtoväellä ei ollut sotien jälkeisessä Suomessa sellaista sosiaalista asemaa, jolla se olisi voinut estää nimittelyn.

Jälleenrakennuskauden kontekstissa ryssä oli kulttuurinen *epäideali*, oikean suomalaisen vastakohta. Ryssittelyllä estettiin ortodoksista siirtoväkeä kuulumasta luotettavien luterilaisten suomalaisten yhteisöön (Kananen 2010, 84–94). Ryssäksi leimaaminen oli uskonnollisiin tapoihin, kieleen, karjalaisuuteen ja itäiseen kotiseutuun liittynyt ja niihin sisältyneiden merkitysten ympärille rakennettu syrjäyttämisprosessi. Ryssä oli siirtoväelle pakotettu ulkoinen identiteetti ja *ballitseva status*. Se oli vallitseva tapa määritellä ortodokseja ja rajata siirtoväen paikkaa yhteisön hierarkiassa. Sellaisena se on rinnastettavissa muihin yhteisöä koossapitäviin ja yhteisön sosiaalista järjestelmää tukeviin erotteluprosesseihin, joissa ei välttämättä anneta lainkaan painoarvoa sille, mitä toiseuden tuottamisen ja moralisoinnin kohde todellisuudessa on (ks. Saarikoski 2001, 36–38, 86–87, 98, 112, 117–118, 130).

KULTTUURIN OLEMASSAOLO-OIKEUDEN KYSEENALAISTAMINEN

Ortodoksista siirtoväkeä sopeuttaneet kontrolliteot syntyivät ja saivat oikeutuksensa sotien aikaisessa ja jälkeisessä ilmapiirissä. Siirtoväen vastaanottanut väestö perusti kontrollitarpeen siirtoväen uskontoon ja vierauteen. Kontrollin oikeutti ortodokseista jo edeltävien vuosikymmenten ja -satojen aikana koostettu toiseuskuva (mm. Björn 1993; Raivo 1996 & 1997; Vilku 2005; Kananen 2010, 63–66). Hierarkisoiva ja leimaava toiseuskuva sekä havaittavasti erilaiset tavat muodostivat käyttökelpoisen tietovarannon, jonka pohjalta paikalliset saattoivat reagoida ortodoksisen siirtoväen tulon aiheuttamaan muutokseen ja siitä seuranneeseen epävarmuuteen:

Pappiseminaarin ja yliopistokasvatuksen ero tulee selvästi ilmi jälkimmäisen eduksi. Nuorempi kreikkalaiskatolinen papisto kansallisempaa ja edistyneempää... Heidän uskontonsa on pinnallisempaa, muotomoihin pitäytyvä. (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 28v.)

Siirtokarjalaisille ortodokseille evakkous merkitsi yleensä asettumista ympäristöön, jossa ei aiemmin ollut ortodokseja tai ortodoksia pyhäköitä. Evakkous myös johti luovutetuilla alueilla toimineiden seurakuntien hajoamiseen ja omaisuuden menetykseen (Mustonen 1980; Husso 2011, 57). Tämän vuoksi ortodoksien tulevaisuuteen ratkaisevalla tavalla vaikuttanut kysymys oli heidän tarvitsemiensa pyhäkköjen rakentaminen ja rahoittaminen. Kirkkokunnan fyysinen jälleenrakennus oli edellytys myös ortodoksisen kirkon aseman säilymiselle (Kananen 2007a, 100–101).

Vuoden 1945 yleisessä korvauslaissa uskonnollisiin yhdyskuntiin rinnastetun kirkon oikeus jälleenrakennuksen takaavaan erilliskorvaukseen kyseenalaistui. Tilanne oli näin tyystin toinen kuin talvisodan jälkeen, jolloin kirkkokunnan erilliskorvauslaki hyväksyttiin. Kesti aina vuoteen 1947 ennen kuin valtio asetti komitean pohtimaan ortodoksisten seurakuntien uudelleenrakennusta ja siten tavallaan myönsi vastuullisuutensa toisen kansankirkon jälleenrakennuskysymyksessä. Suomalaisen ortodoksikirkon uusi jako 14 seurakuntaan astui voimaan vuonna 1949 ja 1950-luvun alkupuolella käynnistyi valtion johtama pyhäkköjen rakentaminen seurakuntiin (Kananen 2007a; Husso 2011, 59–60.)

Valtiojohtoinen pyhäkköjen rakentaminen merkitsi kuitenkin ortodoksisten elementtien olemassaolo-oikeuden kyseenalaistumista. Ortodoksisten pyhäkköjen sopeuttaminen luterilaiseen maisemaan johti pyhäkköjen ulkonäön muuttumiseen. Ministeriöiden alaisen *Ortodoksisen kirkkokunnan jälleenrakennustoimikunnan* ohjauksessa valmistuneet pyhäköt eivät välttämättä näyttäneet riviseurakuntalaisten mielestä ortodoksisilta, sillä kirkkojen julkisivuista puuttuivat usein perinteiset ortodoksiset symbolit, kuten monipäiset ristit ja kupolit.⁴ (Ks. KA, JRTKA, Ca1, 14.11.1952; OKHA, Fi1 1951–1952 S. Härkösen aineisto, Karjala-lehti; Mustonen 1980, kuvaliitteet; Pyhäkkötyöryhmä 1992, esipuhe, 184; Raivo 1996, 129–133; Kemppe 1997, 119; Kananen 2007b, 106, 115; Husso 2011.)

Lisäksi useissa tapauksissa kirkon yhteyteen rakennettu erillinen kellotorni varustettiin luterilaistyyppisellä ”piikkitornila” (Mustonen 1980, kuvaliitteet; Kananen 2007b, 109, 114, 119; Kananen 2010, 154–155). Tällä tavoin päärakennuksen muotokieli saatiin hallintaan ja julkisivuun jälleenrakennustoimikunnan puheenjohtajan toivomaa tuttuutta: ”Ylimpien instanssien on kehitettävä makua ja olen valmis rajoittamaan tyypit muutamiin harvoihin, jotka olisivat tuttuja.” (KA, JRTKA, CA1, 11.6.1953.)

Viranomaisyhteyksien ohella ruohonjuuritason asenteissa ilmeni ortodoksisuuden kulttuurista poissulkemista. Paikalliset lausuvat selkeitä toiveita siitä, että ortodoksit siirtyisivät luterilaisen kirkon jäseniksi (Kananen 2007a; 2007b; 2010). Luterilaisuus oli toisin sanoen normi, johon ortodokseja sopeutettiin ja jonka ulkopuolelle heitä marginalisoitiin.

Ei ne sitä ymmärrä. Tämä meidän usko pienenee kuin pyy maailmanlopun edellä. (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 41v. Salmi.)

Outokummun pappi – – Niiloa houkuttelee, jotta etkö muuta uskontuu. (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut Nainen 66v., Suistamo.)

Marginalisoinnin teemat näkyvät myös siirtoväen muistitiedossa. Heidän kohdallaan käsitys ortodoksisuuden tulevasta häviöstä oli seurausta ympäristön kielteisyyden synnyttämästä fatalismista, kuten edellä olevista lainauksista on nähtävissä.

Epäilyt

Hallitsemattomaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen ja epävarmoihin tulevaisuuden näkymiin yhdistyy usein erilaisia pelon ja epävarmuuden tunteita. Pelko kohdistetaan

monissa tapauksissa yhteisön erilaisiin tai vieraisiin ihmisiin ja ryhmiin: heidän pelätään hyväksikäyttävän olemassa olevia resursseja ja hyötyvän vallitsevista olosuhteista yli soveliaana pidetyn rajan. Esimerkiksi Seppo Knuutila (1996, 81) huomasi pohjoiskarjalalaista kylää tutkittuaan, että sinne sotien jälkeen saapuneiden ihmisten arkipäiväistä kanssakäymistä leimasivat paikallisväestön epäilyt tulijoiden epärehellisyydestä.

Yleinen puute sekä siirtoväen vieraus ja alhainen sosiaalinen asema loivatkin jälleenrakennuskaudella maaperän, jossa paikallisväestön viljelemät epäilyt kasvoivat. Epäilyt konkretisoituivat muun muassa siten, ettei karjalaisten menetyksiä uskottu tai niitä vähäteltiin (ks. Jokinen 2006, 135). Siirtokarjalaisten muistitietoon on jäänyt jälkiä, joissa he tiedostavat sijoituspaikkakuntalaisten epäilyt tyhjästä rikastumisesta:

[P]aikkakuntalaisten taholta, rikastuvat sanottiin, eihän Karjalassa ollut mitään, mitä korvata – – . (H 2000, Mies synt. 1930.)

[P]aikallisista osa ajatteli, että tyhjästä saaneet korvaukset – – . (H 2000, Mies synt. 1931.)

Voidaan kuitenkin ajatella, että paikkakuntalaisten epäilyt heijastivat pikemminkin pelkoja, joita he kokivat muuttuneessa yhteisöllisessä tilanteessa. Ensi alkuun paikalliset saattoivat pysyttäytyä erossa uusista tulijoista ja kohtaamistilanteisiin liittyi mahdollisesti molemminpuolista karsastusta ja vieroksuntaa.

Se on niin kuin molemmin puolista se erillään pysyttely – – . (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Nainen 27v., Alapitkä.)

En ole joutunut tekemisiin. Hän ei ottanut pihan läpi kulkiessaan kertaakaan yhteyttä. (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 61v., Nerko.)

En ole ollut tekemisissä, enkä haluakaan – – en ole käynyt jumalanpalveluksessa, en osaa vastata. (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 65v., Maaninka.)

Siirtokarjalaisten uskonnosta riippumatta paikallisväestö saattoi esimerkiksi toivoa, että karjalaiset menisivät takaisin Karjalaan (Kananen 2010, 212). Karjalaisia toisin sanoen syyllistettiin kohtalostaan. Siirtoväen syyllistäminen saattoi olla paikallisten käyttämä keino vetäytyä vastuustaan siirtoväen auttamisessa. (Ks. Janoff–Bulman 1992, 147–151; Rastas 2008, 36.) Siirtoväen poismuuton ja ortodoksien uskonnon vaihdon seurauksena todellinen ja kuviteltu vieraus ja outous poistuisivat yhteisöstä. Tällöin myös paikallisen väestön itsestään siirtoväkeen ulkoistamat ominaisuudet häipyisivät ainakin hetkeksi häiritsemästä (ks. Harle & Moisio 2000, 99–100).

Epäilyissä oli toisinaan kyse myös tottumattomuutta syvemmästä kulttuurisesta epäluulosta. (Ks. Harle & Moisio 2000, 99–100; Janoff–Bulman 1992, 147–151; Rastas 2008, 36). Statuserojen ja raja-aitojen vähyys ihmetytti luterilaista väestöä. Eräs haastattelemani nainen kertoi siitä, kuinka paikalliset utelivat lapsilta syytä papin

Heli Kaarina Kananen: Ortodoksisen siirtoväen kontrolloitu sopeutuminen

tuttavallisiin vierailuihin ortodoksien kodeissa. Selitys oli epäilyistä huolimatta hyvin käytännöllinen: seurakunnat olivat laajoja ja välimatkat pitkiä, jonka vuoksi papisto usein yöpyi seurakuntalaisten taloissa (H 2002, Nainen synt. 1943).

[U]skonto tekee juovan väliin, seurustelu on pingotettua – – Siinä on pelko välillä. (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 60v., Pajujärvi; ks. Jokinen ym. 2004, 19.)

Pääsiäisenä valvovat koko yön, jaksakohan ne oikealla mielellä valvoa – – . (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Nainen 52v. Pajujärvi.)

Paikallisten epäilyt ja muut moralisoivat kontrolliteot johtivat siirtoväkeä tunnistamaan itsensä uuden asuinseudun yhteisöissä toisen luokan kansalaisiksi. Nimittelemällä ja muilla tavoin ortodoksien sosiaalista arvostusta rajaamalla siirtokarjalaisille rakennettiin valtaenemmistöstä erottuvaa ja alempiarvoista sosiaalista paikkaa. Tarja Raninen-Siiskosen mukaan myös siirtoväen nimittäminen mustalaisiksi tuotti toisen luokan kansalaisuuden kokemusta (1999, 162–163). Huonommuuden tunteen tuottaminen etnisen alkuperän ja kulttuurin nojalla oli keskeinen erottelun, yhteisyydestä eristämisen ja sopeuttamisen keino.

[Paikkakuntalaiset] sanoo työ ootta eri uskosi – – . Teiän uskos kun eivät rippikouluu käy – sanoovat. Se ei oo ihminenkään, joka ei rippikouluu käy – – . (JYMA, 3. Nainen 43v., Salmi.)

Ne ovat joitai kymmeniä vuosia jälessä meistä – – . (JYMA, 3. Paikallisten haastattelut, Mies 55v. Martikkala.)

[V]anhempi väki kävi katsomassa millä asteella oltiin -- (H 2000, Nainen synt. 1933.)

[K]un me oltiin karjalaisia, niin eihän me oikeastaan oltu ihmisiä ollenkaan – – . (H 2002, Nainen synt. 1944; ks. myös Raninen-Siiskonen 1999, 162–163.)

Ortodoksisen siirtoväen asettaminen toisen luokan kansalaisiksi johtui pitkälti jo mainituista kulttuurisista eroista, mutta myös ulkoisista tekijöistä, pulasta ja siirtoväen hädänalaisuudesta. Siirtokarjalaiset saattoivatkin tuntea epävarmuutta, pelkoa ja huonommuuden tunteita (ks. Siltala 1994, 219; Waris ym. 1952, 159–165, 170–173, 177, 221–222). Kunnan tai sijoitustalon elättinä oleminen tuntui häpeältä, josta oli päästävä mahdollisimman pian omilleen. Merkittävä osa siirtoväestä tulikin toimeen omin avuin, eikä tarvinnut valtion ja kunnan järjestämää huoltoapua. Valtion huollon varassa oli jatkosodan jälkeisinä vuosina enimmilläänkin alle 20 prosenttia ja lopulta enää 3–4 prosenttia siirtoväestä. (Kaunismaa 1990, 13.)

ORTODOKSIEN VASTAPUHE

Vastapuheella ortodoksit pyrkivät kiistämään heihin kohdistettua syrjintää. Vastapuheen löytyminen muistitiedosta todistaa, että siirtoväki ei ollut vain paikallisväestön kategorisoinnin kohde vaan myös identiteettitoiminnan subjekti. Vastapuhe osoittaa siirtoväen pystyneen jonkin verran kiistämään heihin kohdistettuja yksinkertaistavia ja leimaavia luonnehdintoja. Se myös kertoo, että luterilaisten ortodokseihin kohdistaman leiman ylitsekäyppyydestä ja sen torjunnan vähäisistä mahdollisuuksista huolimatta kielteiset luokitukset olivat jossain määrin retorisen kamppailun kohteena (ks. mm. Jokinen 2006, 135). Mikäli siirtoväki olisi alistunut täysin heihin kohdistettuun leimaan, ei aineistosta voisi havaita vastapuhetta.

Ortodoksit saattoivat reagoida kohtaamaansa sopeuttavaan kontrolliin kestäväällä sen hiljaisesti tai eristämällä ongelman tietoisuudestaan. Syrjinnän vaikutuksen kieltäminen oli sekin mahdollinen ratkaisu. (Ks. myös Peltonen 2006; Rastas 2004, 40–41, 53.)

[K]un nousee kaiken yläpuolelle, voi sen kärsiä. (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Nainen 55v., Salmi.)

Sama usko se on loppujen lopuksi – – . (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 46v., Salmi.)

Ortodoksisten siirtokarjalaisten vastarinta saattoi lopulta purkautua puheeksi vasta haastattelijalle. Ruohonjuuritasolla tuotettu vastapuhe syntyikin useimmiten akuutissa vuorovaikutustilanteessa ja jäi näkymättömiin. Vielä vuosikymmeniä jälleenrakennuskauden jälkeenkin ortodoksit vähätelivät paikallisväestön luterilaisuuden ja ortodoksisuuden välille tuottamaa eroa (H 2000, Nainen synt. 1919; H 2002, Nainen synt. 1946).

Vastapuhe oli tarpeellista nimenomaan ortodoksien minäkuvan ja psyykkisen tasapainon ylläpidon näkökulmista. Vastapuhe näkyy aineistossa myös seuraavasti:

Junassa hyvin paljon kuulee, että – – savolaiset arvostelevat kreikkalais-katolista uskontoa ja suorastaan pilkkaavat. Se raapii minua – – arvostelunhalu – – Eräs pöjläläinen nainen [Siilinjärvi] – – pilkkasi. Teki mieli sanoa jotain, mutta – – kun olin nuorempi, niin on viisaampi olla vaiti, mutta hammasta piti purra. (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Nainen 25v. Salmi.)

Kuten lainaukset osoittavat, ortodoksit usein vaikenivat kohdatessaan kontrollitekoja. Toisaalta, siirtoväki kykeni myös, ainakin hetkittäin ja tietyistä sosiaalisista asemista, nousemaan paikallisväestön ortodoksisuuteen liittämiä kielteisiä määrittelyjä vastaan. Aktiivinen, kontrollitilanteessa julkituotu vastapuhe oli varsinkin vanhemmille ortodoksimiehille aito mahdollisuus:

Heli Kaarina Kananen: Ortodoksisen siirtoväen kontrolloitu sopeutuminen

[I]säntä [haastateltava itkee] oikein pahast sano. – – tultiin riäsittelemään, minä sanoin käykiähä loitombana – – . (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 78v. Salmi);

Luterilaiset papit ovat moittineet mejän uskontuu, jotta kuvii palvelemma. Lukkari [ort.] – – oli sanonut, että onhan teilläkin kuvat kirkossa ja teijän piispan puku maksaa 100 000 mk, mejän vain 25 000mk. – – (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut mies 72v., Salmi.)

Sinä missä paikallisväestö esitti siirtoväestä moraalisia arvioita, asettivat myös ortodoksit paikallisväestöä arveluttavaan valoon. Luterilaisten moraalin kyseenalais-tamisella voitiin viedä tehoa siirtoväkeen kohdistetuilta väitteiltä. Paikallisten epäileviä puheita ortodoksikulttuurista pidettiin liioitteluna.

Ryssät – – niin sanoi [isäntäkin] – – vaikka vielä körtteihin kuuluu – – . (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 42v., Mantsinsaari.)

En ole tavannut täällä tosihengellistä pappia, kaikki ovat rahapappia – – . (JYMA, 3. Siirtoväen haastattelut, Mies 37v., Salmi.)

Ammatti tai korkea ikäsaattoivat tuoda sellaisen yhteisöllisen aseman, joka mahdollisesti aktiivisen vastapuheen. Karjalaisten elinkeinonharjoittajien ohella ortodoksisen papiston asema oli luterilaisten torjuvasta suhtautumisesta huolimatta sellainen, että he kykenivät ottamaan sosiaalisen todellisuuden, käsitteiden ja identiteettien uudelleen määrittelijän aseman. Ortodoksisen uskon ja kulttuurin legitimaatio- ja puolustusar-gumenttien suuri kokoelma löytyykin nuorison hengellisestä opetuskirjallisuudesta (mm. OOM 1945).⁵

Ortodoksinen papisto joutui jatkuvasti kitkemään ortodoksien evakossa kokemaa alemmuuden tunnetta. Tässä työssä papiston oli tartuttava valtaväestön esittämiin yksittäisiin syytöksiin ortodoksisen siirtoväen tavoista ja moraalista. Papiston tekemän identiteettityön tavoitteena oli ortodoksisuuden hyväksyminen luonnollisena ja yhtä suomalaisena kuin luterilaisuus. Tämä tuli tehdä tietäväksi myös paikallisväestölle. Ortodoksisuutta oikeuttaneiksi perusteluiksi nostettiin ortodoksisuuden asema alkukirkkona ja sen kansalliseen kulttuuriin tuoma lisäväri. Tämä teema näkyy myös opetuskirjallisuudessa.

[O]rtodoksinen oppi on puhdas ja pyhä, ortodoksinen kirkko on alku-peräinen – – . [V]aalimalla – – puhdasta ortodoksisuutta – – tekee suuri arvoisen työn isänmaalle monipuolistuttaen sen henkistä elämää – – . (OOM 1945, 9, 12–13, 17.)

Pyhää kirkkoamme tunnetaan – – vähän ja – – mikä tunnetaan on usein vääristeltyä tai hämärää – – . (OOM 1945, 16.)

Kuvaa ortodokseista ja karjalaisesta kulttuurista tuotettiin uudelleen myös kansallisesti arvostettuja kulttuurisia arvoja, kuten kalevalaisuutta, alleviivaamalla. Papisto halusi liittää kalevalaisuuden yhä vahvemmin suomalaiseen rajakarjalaiseen ortodoksisuuteen. Rajakarjalaisten kalevalaisuuden korostamisella tuotettiin paikallisväestön jakamaa ja hyväksymää kuvaa ortodokseista. Papisto oikeuttaessaan ortodoksisuutta vetosi rajakarjalaisten asemaan kalevalaisen kerrontaperinteen luojina ja säilyttäjinä.

Vaikka ortodoksisuus tuli maahamme – Venäjän kautta – niin sittenkin Karjalan rahvas on saanut säilyttää omat kansalliset tapansa ja kalevalaisen kulttuurinsa. (OOM 1945, 4–5.)

Sotien jälkeisessä Suomessa yhteisesti jaettuihin arvoihin ja suomalaisiin identiteettimääritelmiin samastuminen tarkoitti kalevalaisuuteen kiinnittymisen ohella myös ortodoksikarjalaisten sitkeyden ja isänmaallisuuden painottamista (Kananen 2010, 162–183, 215–254). Luterilaisten erityisesti ryssittelemällä harjoittama ortodoksien isänmaallisuuden kyseenalaistaminen torjuttiin. Isänmaallisuuskysymyksen polttavuuden osoitti sen nousu vuonna 1945 julkaistun *Ortodokseina omassa maassa* oppikirjan erityisteemaksi:

[K]irkon henki ja oppi eivät koskaan sodi isänmaan rakkaudentunnetta vastaan, mikäli siitä ei tehdä ihmisen tärkeintä asiaa – Vain – kirkkokuntamme viholliset ovat voineet julkituoda sellaisia virhepäätelmiä, että ortodoksisuus voisi olla maallemme vahingoksi – . (OOM 1945, 4–5, 15–16.)

Siinä missä *Kalevala* ja muut suomalaiskansallisina pidetyt symbolit olivat suomalaisille keinoja vahvistaa identiteettiään Euroopassa sivistyneemmiksi nähtyjen kansakuntien joukossa (Räsänen 1989, 14), oli kalevalaisuuteen nojaaminen ortodokseille yhtä lailla tapa tuottaa yhteiskunnan arvostamaa ryhmäidentiteettiä. Ortodoksisessa vastapuheessa kysyttiin, kuinka väestönosa, jonka kerrottiin säilyttäneen keskuudessaan suomalaisen sivistyksen perustaksi nostetut kalevalaiset runot, saattoi olla vaaraksi Suomelle ja suomalaisuudelle? Kansallisesti arvostettu *Kalevala* antoi ortodokseille mahdollisuuden samastua valtaväestön myönteisenä kokemaan osaan rajakarjalaista kulttuuria ja rakentaa käsitystä itsestään sen varaan.

SOSIAALINEN KONTROLLI JOHTI KULTTUURISEEN ASSIMILAATIOON

Olen tarkastellut edellä ortodoksisen siirtoväen kulttuurisen sopeutumisen ehtoja jälleenrakennuskauden Suomessa. Siirtoväkeä sopeuttivat uusiin asuinyhteisöihin yhtä lailla jokapäiväisen elinympäristön ihmiset kuin etäisemmät viranomaiset. Siirtoväkeä sopeuttaneet kontrolliteot voidaankin jakaa epäviralliseen ja viralliseen kontrolliin.

Molempien tavoitteena oli hallita paikallis- ja kansayhteisön muutosta, joka erityisesti Karjalan menetyksestä ja siirtoväen asuttamisesta jäljelle jääneeseen Suomeen aiheutui.

Epävirallinen kontrolli oli muun muassa ortodoksien nimittelyä, vähättelyä, kyseenalaistamista ja halveksuntaa. Se ilmeni myös naureskeluna, pilkkaamisena ja osallisuudesta syrjäyttämisenä. Epävirallisen kontrollin teot olivat syrjintää, jolla ortodoksien oikeus kuulua yhteisöön ja osallistua yhteisön toimintaan tasavertaisena kyseenalaistettiin ja sitä rajattiin. Paikallisväestön ortodokseihin kohdistama kontrolli oli usein avointa; se ilmaistiin suoraan kohteelleen sanoin, ilmein ja elein. Kontrolli sai ortodoksit salaamaan taustaansa, pelkistämään tapojaan ja kastamaan seka-avioliitoissa syntyneet lapset pääsääntöisesti enemmistöväestön uskoon (Kananen 2007c; 2010, 262–265).

Virallinen kontrolli taas oli vähemmän suoraa, pikemminkin rakenteellista. Rakenteellista kontrollia olivat esimerkiksi valtionhallinnon tehtäviä hoitaneiden viranomaisten toimintaperiaatteiksi laaditut lait, ohjeet ja tavat työskennellä. Nekin syntyivät tietyistä ideologisista ja poliittisista päämääristä käsin. Rakenteellista kontrollia olivat myös anomus- ja päätöksentekokäytännöt. Hallinnolliseen ja poliittiseen kulttuuriin kuuluneiden, usein kirjoittamattomien ajattelu- ja toimintatapojen kautta epäsuorasti toteutettava sopeuttava kontrolli oli sekin enemmän rakenteellista kuin avointa säätelyä.

Selkeimmillään virallinen kontrolli tuli todeksi ortodoksisen kirkkokunnan jälleerakennustoimikunnan työskentelyssä. Toimikunnassa määritettiin sotien jälkeisen Suomen maisemaan soveliaat kirkkojen julkisivut ja näin rajattiin ortodoksisen perinteen ja symbolien näkyvyyttä maisemassa.

Sotien jälkeisen arkkitehtuurin linjat oli itse asiassa luotu jo ennen sotia (ks. Raiwo 1996, 129–133; Kemppi 1997, 129; Kananen 2007b, 122; Kananen 2010, 161). Kuitenkin vasta sotien seurauksena syntyi tilanne, jossa oli toden teolla mahdollisuus rakennuttaa jo 1920- ja 1930-luvulla suomalaisiksi määriteltyä ortodoksisuutta. Nämä tekijät, samoin kuin kirkkokunnan jälleerakennuksen yhteydessä esitettyjen taloudellisten säästäväisyysperusteluiden sisältämä kulttuurinen valta, kanavoituivat arkkitehtuurin muutoksen myötä lopulta myös ortodoksisen väestön identiteettiin.

Väestöllisten, sosiaalisten ja kulttuuristen muutosten yhdeksi hallintakeinoksi valikoitui toisin sanoen näkyvän poikkeavuuden säätely. Sotien jälkeen suomalaisen enemmistön ja viranomaisten pyrkimys kiinteyttää yhteisöä näyttäytyi poikkeavan (ryssän, ortodoksin, karjalaisen) konstruointina ja sen assimiloimisena valtakulttuuriin. Häpäisevät kontrolliteot tekivät siirtoväelle tiettäväksi mitä paikallisyhteisö ja viranomaiset odottivat heiltä ja millaisia tapoja ne eivät siirtoväeltä hyväksyneet.

Tässä väestöä kulttuurisesti yhdenmukaistaneessa prosessissa paikallisväestö asetti ortodoksisen siirtoväen luonnollistettuun ja muuttumattomana esitettyyn toiseuspositioon (ks. taulukko 1. identiteetikonstruktio).

TAULUKKO 1: Identiteettikonstruktio

Luterilaisten omakuva / kulttuurinen ideaali	Luterilaisten näkemys ortodokseista / kulttuurinen epäideaali
Oikea usko	Pakanuus, taikausko, epäjumalan palvonta (ryssä)
Syvempi merkitys, vakavuus, yksinkertaisuus/säästäväisyys	Pintapuolisuus, ulkokullattu, turhamaisuus/tuhlaavaisuus (mm. jumalanpalvelusmenot, värien ja ristin käyttö)
Sivistys, pätevyys	Sivistymättömyys, alikehittyneisyys
Puhtaus	Likaisuus
Suomalaisuus suomalainen isänmaallinen luotettava	Venäläisyys ryssä epäisänmaallinen (ryssä) epäluotettava, epäilyttävä (ryssä) suorat viittaukset venäläisiin, Venäjään, slaavilaisuuteen

Siirtoväen eriarvoisuus rakentui valtaväestön kategorisointipuheessa. Ortodoksisikarjalaisten huonommuuden perustelut kytkettiin etnisyyteen, ulkoisiin tapoihin sekä niiden nojalla oletettuun moraaliseen huonommuuteen ja epäpätevyYTEEN. Samalla ortodokseille rakentui luterilaisista eli ”oikeista suomalaisista” eroava paikka paikallisyhteisön ja kansan sosiaalisessa hierarkiassa. Tämä todellisuus tuli olemaan ortodoksien vastapuheen konteksti.

Vastapuheella siirtoväki pyrki mitätöimään paikallisten syrjiviä *kontrollitekoja* ja suojausi näin identiteettiään ja ortodoksista omakuvaansa. Vastapuhe sai alkunsa ortodoksien leimatun ulkoisen identiteetin ja siirtoväen kokeman sisäisen identiteetin, ortodoksien omakuvan, eroista. Siirtoväki ei ollutkaan syrjintää kohdatessaan aivan keinoton, vaan erityisesti papisto ja vanhemmat miehet kykenivät esittämään stereotyyppistä toiseuttaan kyseenalaistavia argumentteja.

VIITTEET

- 1 Tutkimuksen taustoista ja tutkijan asemoitumisesta tutkimusaiheeseen tarkemmin väitöksessä Kananen (2010, esipuhe).
- 2 Aikalaisaineiston keruu oli osa Yhteiskunnallisen korkeakoulun toteuttamaa, siirtoväen sopeutumista kartoittanutta tutkimusta Siirtoväen sopeutuminen. Tutkimus karjalaisen siirtoväen sosiaalisesta sopeutumisesta (1952). Tutkimushanketta rahoitti Rockefeller-säätiö, ja sen suorittamista varten perustettiin Yhteiskunnallisen korkeakoulun yhteyteen erillinen Yhteiskuntatieteellinen tutkimustoimisto. Sekä itse tutkimustoimiston että siirtoväen tutkimuksen johtajana toimi professori Heikki Waris. Aineisto löytyy Jyväskylän maakunta-arkistosta (JYMA).
- 3 Aloitin siirtoväen sopeutumisen tutkimuksen vuonna 1999. Mielenkiintoni herätti kansallisen historiatulkinnan eli siirtoväen hyvän sopeutumisen kertomuksen ja ortodoksien muistitiedon välinen ristiriita. Haastattelin seminaaritöitä varten vuonna 2000 ortodoksikarjalaisia, jotka olivat Kiuruvedelle tullessaan jo kouluiän ohittaneita. Saadakseni esille yhteisöllisesti hyväksytyyn sopeutumiskertomuksen vastaisia kuvauksia menneestä lupasin haastateltavilleni anonymiteetin. Se olikin varsin perusteltu ratkaisu: paikallisväestön siirtoväkeen kohdistamat häpäisevät kontrolliteot ovat olleet osalle haastatelluista raskas asia, eikä konfliktia ole muistettu kuin kenties osajulkisuuksissa, kuten ortodoksien tai oman perheen keskuudessa (Ks. Raninen–Siiskonen 1999, 156, 158; Kananen 2002, 7 & 2010, 13, 14, 17–20, 25, 208–215). Tutkimuksen toisessa vaiheessa vuonna 2002 täydensin kuvaa siirtoväen ja paikallisväestön kohtaamisesta haastattelemalla Kiuruvedellä kansakoulun käyneitä ortodokseja.
- 4 Vaikka ortodoksisen kirkkokunnan johtoporras oli itsekin mukana prosessissa, jossa määriteltiin sotien jälkeiseen Suomeen sopivaa ortodoksista julkisivuarkkitehtuuria, soveliaisuutta määriteltiin pitkälti muiden ehdoilla. Valta oli luterilaisilla viranomaisilla ja valtiolla, joka pystyi taloudellisen ja kulttuurisen hegemoniansa turvin ohjaamaan ortodokseja taipumaan halutun kaltaisen, luterilaisessa Suomessa suvaitun arkkitehtuurin taakse (Raivo 1996 & 1997; Kananen 2007a; 2007b; 2010).
- 5 Oppikirjan kirjoittanut isä Erkki Piironen toimi vuonna 1943 perustetun Ortodoksisen Nuorten Liiton (ONL) toiminnanjohtajana. ONL perustettiin hengellisen työn toimeksiannoksi jatkosodan aikaisessa diasporatilanteessa, jossa rajakarjalainen ortodoksiväestö oli sotien seurauksena hajonnut eri puolille Suomea. Hänen oppitekstiensä voi katsoa edustaneen vähintään ONL:n johtokuntaan kuuluneen suomalaiskansallisesti suuntautuneen papiston näkemystä. Uransa aikana Piironen kirjoitti myös useita ortodoksisen uskonnon oppikirjoja eri luokka-asteita varten. Papiston työstä ortodoksien tukemiseksi laajemmin väitöksessäni (Kananen 2010, 34, 162–189).

LÄHTEET

Tutkimusaineistot

Heli Kanasen Kiuruvedellä vuosina 2000 ja 2002 tekemät haastattelut (H2000, 2002).

Aineisto tekijän hallussa.

– H 2000: Haastateltu 11:sta siirtoväen ensimmäisen sukupolven edustajaa (Kiuruvesi).

– H 2002: Haastateltu 6:tta toisen siirtoväen sukupolven edustajaa (Kiuruvesi).

Kansallisarkisto, KA

Ortodoksisen kirkkokunnan jälleenrakennustoimikunnan arkisto, JRTKA

Ca 1 1952-1953: pöytäkirjat

Jyväskylän maakunta-arkisto, JYMA

– Suomen Huolto ry:n arkisto (SH)

Siirtoväen sosiaalisen sopeutumisen tutkimusaineisto (SSST)

Maalaissiirtoväen yleistiedustelu 1949 (MY)

III:11/13 Syvähaastattelu 1949: 3. Kreikkalaiskatolisuutta koskevat kysymykset,
Siirtolaisten negatiivinen koodi

Ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto, OKHA

Fi1 1951–1952 S. Härkösen aineisto, Karjala-lehti

Kiuruveden ortodoksisen seurakunnan arkisto, KOSA

Kirjeistö

– OOM 1945: Ortodokseina omassa maassa. Piironen, Erkki (1. painos 1945, 2. painos 1987). Ortodoksinen veljestö. Joensuu.

– ONO 1960: Ortodoksinuoren ongelmia. – Houtsonen, Alvi (toim.), Ortodoksisten nuorten liitto. Kirjapaino Osakeyhtiö Maakunta. Joensuu.

Pyhäkkötyöryhmä 1992: Ortodoksisten pyhäkköjen suunnittelu. Konferenssiraportti.

– Tietosanakirja 1911, III. osa, Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino. Helsinki.

– Tietosanakirja 1912, IV. osa, Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino. Helsinki.

– Iso Tietosanakirja 1934, VII. osa, Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino. Helsinki.

Kirjallisuus

BJÖRN, ISMO 1993: *Ryysät ruotsien keskellä. Ilomantsin ortodoksit ja luterilaiset 1700-luvun puolivälistä 1800-luvun puoliväliin*. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja, 106: Joensuu: Karjalan tutkimuslaitos.

- HALMESVIRTA, ANSSI & OJALA, JARI & ROIKO-JOKELA, HEIKKI & VILKUNA, KUSTAA H. J. 2000: *Historian sanakirja*. Jyväskylä: Gummerus.
- HARLE, VILHO & MOISIO, SAMI 2000: *Missä on Suomi? Kansallisen identiteettipoliittikan historia ja geopolitiikka*. Jyväskylä: Gummerus.
- HEIKKINEN, KAIJA 1989: *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- HUSSO, KATARIINA 2011: *Ikkunoita ikonien ja kirkkoesineiden historiaan. Suomen autonomisen ortodoksisen kirkon esineellinen kulttuuriperintö 1920–1980-luvuilla*. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja, 119.
- HÄMYNEN, TAPIO 2010: Uskonnot ja kouluolot monikulttuurisessa läänissä. – Kaukiainen, Yrjö & Nurmiainen, Jouko (toim.), *Karjala itärajan varjossa. Viipurin läänin historia VI*. Lappeenranta: Karjalan Kirjapaino Oy.
- JANOFF-BULMAN, RONNIE 1992: *Shattered Assumptions. Towards a New Psychology of Trauma*. New York: The Free Press.
- JOKINEN, ARJA & JUHILA, KIRSI & SUONINEN, EERO 1993: Diskursiivinen maailma: teoreettiset lähtökohdat ja analyyttiset käsitteet. – Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.), *Diskursianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino.
- JOKINEN, ARJA & HUTTUNEN, LAURA & KULMALA, ANNA 2004: Johdanto: Neuvottelu marginaalien kulttuurisesta paikasta. – Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (toim.), *Pubua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus.
- JOKINEN, ARJA 2006: Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen. – Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (toim.), *Diskursianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino.
- JUHILA, KIRSI 2004: Leimattu identiteetti ja vastapuhe. – Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (toim.), *Pubua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus.
- KALOINEN, KIMMO 1972: *Konfliktit evakkokarjalaisten ja muiden suomalaisten välillä*. Pro gradu-tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto, folkloristiikka.
- KANANEN, HELI KAARINA 2002: *Ortodoksina luterilaisten keskellä. Siirtokarjalaisen ortodoksiväestön sopeutuminen Kiuruvedelle*. Suomen historian pro gradu-tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- KANANEN, HELI KAARINA 2007a: *Ortodoksisen kirkon kohtalon kysymyksiä. Pohdintaa kirkon asemasta 1940-luvun Suomessa*. – Suomen Kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 97.
- KANANEN, HELI KAARINA 2007b: *Sotien jälkeen rakennettu ortodoksisuus*. – Huurinainen, Elias (toim.), *Matkalla... Iisalmi: Iisalmen ortodoksinen seurakunta ja Evakkosäätiö*.
- KANANEN, HELI KAARINA 2007c: *Hassu, outo ja taikauskoinen. Luterilaisten käsityksiä ortodoksisesta siirtoväestä*. – Huurinainen, Elias (toim.), *Matkalla... Iisalmi: Iisalmen ortodoksinen seurakunta ja Evakkosäätiö*.
- KANANEN, HELI KAARINA 2010: *Kontrolloitu sopeutuminen. Ortodoksinen siirtoväki sotien jälkeisessä Ylä-Savossa (1946–1959)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto [online] <<http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-4119-2>>

- KARONEN, PETRI 2006: Johdanto. Kun rauha tuo omat ongelmansa. – Karonen, Petri & Tarjamo, Kerttu (toim.), *Kun sota on ohi. Sodista selviytymisen ongelmia ja niiden ratkaisumalleja 1900-luvulla*. Helsinki: SKS.
- KAUNISMAA, SEIJA 1990: *Karjalaisen siirtoväen virallinen huolto Vaasan läänissä vuosina 1939–1949*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Suomen historia.
- KEKKONEN, JUKKA 1991: Explaining Historical Change in Social Control. – Pihlajamäki, Heikki (toim.), *Theatres of Power. Social Control and Criminality in Historical Perspective*. Jyväskylä: Publications of Matthias Calonius Society.
- KEMPPI, HANNA 1997: Karjalan kirkkorakennukset. Karjalan ja Petsamon ortodoksisten seurakuntien arkkitehtuuri. – Thomenius, Kristina & Laukkanen, Minna (toim.), *Karjalan ja Petsamon ortodoksiset kirkot ja kirkkotaide. Antreasta Äyräpäähän – Hiljaiset kirkot*. Lappeenranta: Etelä-Karjalan Taidemuseo.
- KNUUTTILA, SEPPO 1996: *Miten sivakalaiset kertovat itsestään?* – Hakamies, Pekka (toim.), *Kyläläiset, kansalaiset. Tulkintoja sivakasta ja rasismäestä*. Joensuu: Karjalan tutkimuslaitos.
- LIEBKIND, KARMELA & MANNILA, SIMO & JASINSKAJA-LAHTI, INGA & JAAKKOLA, MAGDALENA & KYNTÄJÄ, EVE & REUTER, ANNI 2004: *Venäläinen, virolainen, suomalainen. Kolmen maahanmuuttajaryhmän kotoutuminen Suomeen*. Helsinki: Gaudeamus.
- MUSTONEN, TAPIO 1980: *Ortodoksisen kirkkokunnan jälleenrakentaminen. Suomen ortodoksisen kirkkokunnan aineellinen jälleenrakennustyö viime sotien jälkeen*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- PELTONEN, ULLA–MAIJA 2006: Hidden Narratives and War. – *Ethnologica Fennica* 33.
- PUURONEN, VESA 2003: Arkielämän rasismi Suomessa. – Simola, Raija & Heikkinen, Kaija, (toim.), *Monenkirjava rasismi*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- RAIVO, PETRI J. 1996: *Maiseman kulttuurinen transformaatio. Ortodoksinen kirkko suomalaisessa kulttuurimaisemassa*. Oulu: The Geographical Society of Northern Finland; University of Oulu.
- RAIVO, PETRI J. 1997: The limits of tolerance: the Orthodox milieu as an element in the Finnish cultural landscape, 1917–1939. – *Journal of Historical Geography* 23 (3).
- RANINEN-SIISKONEN, TARJA 1999: *Vieraana omalla maalla. Tutkimus karjalaisen siirtoväen muisteluseronnasta*. Helsinki: SKS.
- RASTAS, ANNA 2004: Miksi rasismien kokemuksista on niin vaikea puhua? – Jokinen, Arja & Huttunen, Laura & Kulmala, Anna (toim.), *Pubua vastaan ja vaieta. Neuvottelu kulttuurisista marginaaleista*. Helsinki: Gaudeamus.
- RASTAS, ANNA 2008: *Rasismi lasten ja nuorten arjessa. Transnationaaliset juuret ja monikulttuuristuva Suomi*. Tampere: Tampereen yliopisto, sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos.
- RASTAS, ANNA 2009: Rasismien kiistäminen suomalaisessa maahanmuuttokeskustelussa. – Keskinen, Suvi & Rastas, Anna & Tuori, Salla 2009 (toim.), *En ole rasisti, mutta... Maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kritiikistä*. Tampere: Vastapaino.

- RÄSÄNEN, MATTI 1989: Kansankulttuuri kansakunnan identiteetin rakennuspuuna. – Korhonen, Teppo & Räsänen, Matti (toim.), *Kansan kuvastimessa. Etnisyys ja identiteetti. Veikko Anttilalle omistettu juhlakirja*. Helsinki: SKS.
- SAARIKOSKI, HELENA 2001: *Mistä on huonot tytöt tehty?* Helsinki: Tammi.
- SALLINEN-GIMPL, PIRKKO 1994: *Siirtokarjalainen identiteetti ja kulttuurien kohtaaminen*. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- SILTALA, JUHA 1994: *Miehenkuva. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- VALTONEN, HELI 2003: Kognitiivinen näkökulma historiaan. – Ahonen, Kalevi & Karonen, Petri & Nummela, Ilkka & Vilkkuna, Kustaa H. J. (toim.), *Toivon historia. Toivo Nygårdille omistettu juhlakirja*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, historian ja etnologian laitos.
- VILKUNA, KUSTAA H. J. 2003: Murtuma yhteiskunnallisessa sietokyvyssä. – Eilola, Jari (toim.), *Sietämättömät ja täydellinen maailma. Kirjoituksia swaitsemattomuudesta*. Jyväskylä: Jyväskylän Historiallinen Arkisto.
- VILKUNA, KUSTAA H. J. 2005: *Viba. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta*. Helsinki: SKS.
- WARIS, HEIKKI, JYRKILÄ, VIENO, RAITASUO, KYLLIKKI & SIIPI, JOUKO 1952: *Siirtoväen sosiaalinen sopeutuminen. Tutkimus Suomen karjalaisen siirtoväen sosiaalisesta sopeutumisesta*. Helsinki: Otava.

Filosofian tohtori Heli Kaarina Kananen toimii Suomen historian tutkijatorina Jyväskylän yliopistossa.