

Pääkirjoitus

## Uudet ajat ja uudet tulkinnat

Haussa väylät henkiseen kehitykseen ja voimaantumiseen

*Pihla Maria Siim ja Anna Kinnunen*

**N**ew age, uusi aika. Tutkijalle *new age* yhdistyy ennen kaikkea uushenkisyyden tutkimukseen, mutta vuodessa 2023 elävälle ihmiselle *uusi aika* viitanee pikemminkin kokemukseen elämisestä uudessa, jollakin tapaa muuttuneessa ajassa. Ajatusta uudessa – erityisessä, käänteentekevässä – ajassa elämisestä on pidetty modernin ihmisen aikakäsitykselle tyypillisenä piirteenä (ks. esim. Aunesluoma 2023). Tutkimus tulee aikanaan arvioimaan, kuinka käänteentekevässä ajassa loppujen lopuksi elimme kuluneena vuonna 2023, mutta ajatus aikojen erityisyydestä on selvästi ollut nähtävissä yhteiskunnan eri saroilla käydyissä keskusteluissa. Esimerkiksi linnan juhlat juhlittiin teemalla ”ajat vaihtuvat”, eikä liene väärin olettaa, että teemalla viitattiin paitsi presidentinvaalien myötä vääjäämättä vaihtuvaan valtaan, myös laajemmin ajatukseen aikojen murroskohdasta. Viime aikojen yhteiskunnallisissa pohdinnoissa taas on nostettu esille ajatus Suomen siirtymisestä Nato-jäsenyytensä myötä uuteen aikakauteen, johon on viitattu Ranskan historiasta lainatuin termein ”neljännen tasavallan” aikana (ks. esim. Haavisto 2023).

Eräänlainen uusien aikojen ja suuntien tunnustelu heijastuu myös *Eloren* vuoden toisen numeron artikkeleista. Kuten kevään numeron kohdalla, myös nyt kokonaisuus on muodostunut vapaasti ilman teemaa, ja vuoden mittaan onkin ollut kutkuttavaa seurata, millaisia tekstejä päätoimittajien pöydälle on alkanut kasautua. Samalla mieli on askaroinut artikkeleiden konteksteja ja pohtinut, mitä juuri nämä artikkelit voisivat viestiä ajastamme ja teemoista, jotka tänä päivänä puhuttavat tieteen ja laajemman yhteiskunnallisen keskustelun saroilla. Kokonaisuutena tämänkin numeron artikkeleissa jatkuu jo kevään numerosta hahmottunut ihmisen ja tutkijan paikan etsintä ja tunnustelu, mikä tällä kertaa ilmenee esimerkiksi autoetnografiaa toteuttavan tutkijan kaksoisrooliin pureutumisenä. Myös oman elämän tulkinta, merkityksellistäminen ja uuden suunnan etsintä nousevat artikkeleissa vahvasti esille. Monet artikkeleiden teemat ja yksityiskohdat näyttäisivät palautuvan myös uushenkisyyden problematiikkaan.

Erilaiset henkisyyden ilmentymät sekä toisia todellisuuksia ja yliluonnollisia toimijoita koskevat kokemukset ja käsitykset ovat olleet folkloristiikan ja perinteentutkimuksen kiinnostuksen kohteina tieteenalan alkuajoista lähtien. Tutkimus on elänyt ajassa mielenkiinnon tarkentuessa milloin esikristillisen uskonnon rekonstruointiin, milloin taas uskomusilmiöiden synnyn ja levinneisyyden selvittämiseen. Noin 1960-luvulta alkaen tutkimus on kohdannut niin kutsutun new age -ilmiön, jolla on viitattu perinteisten uskonnollisten instituutioiden



merkityksen heikkenemiseen ja erilaisten vaihtoehtoisten henkisyiden muotojen nousuun. Tyypillisenä on pidetty sitä, että nykypäivän (uus)henkisyudessa ihminen valitsee ja yhdistelee vapaasti erilaisten hengellisten viitekehysten, kuten vaikkapa idän uskontojen, oppeja ja käytänteitä oman henkisen kehityksensä edistämiseksi ja hyvinvointinsa tukemiseksi. (Enges ja Koski 2015.)

Väyliä henkiseen kehitykseen ja voimaantumiseen etsitään tässä numerossa erityisesti Helena Karhun sekä Hanne Metsähisen ja Jaana Kourin artikkeleissa, joissa molemmissa tarkastellaan shamanismia autoetnografisella otteella. Artikkelit päätyivät samaan numeroon sattumalta, toisistaan riippumatta. Karhu tutkii artikkelissaan shamaanirumpujen syntyy ja käyttöön liitettyjä merkityksiä. Pääasiallisena aineistona toimivat shamanismia itsekin harjoittavan ja rumpuja valmistavan Karhun omakohtaiset kokemukset sekä yhdeksän rummuntekijän ja -käyttäjän haastattelut. Karhu kiinnittää artikkelinsa transformatiivisen tutkimuksen perinteeseen ja soveltaa analyysissään Linda Tuhiwai Smithin (2012) kehittämää alkuperäiskansojen tutkimusagenda. Samalla hän paikantamisen sijaan pikemminkin etäännyttää tutkimuksensa new agen kentältä, sillä hänen tulkinnassaan shamanismin harjoittaminen ei näyttäydä omakohtaisena valintana, jossa yksilö tavoittelisi vain henkilökohtaista kehitystä tai omaa hyvinvointiaan. Sen sijaan shamaanirumpujen käyttö ja shamanistisen toiminnan kasvava näkyvyys nykyaikana ovat Karhun mukaan pikemminkin merkkejä yhteisöllisestä voimaantumisesta ja vanhan perinteen elpymisestä. Karhun tulkinnan mukaan ”shamanistinen kulttuurillinen perimä elää meissä ja haluaa ilmentyä meidän kauttamme tänä aikana, jossa se on mahdollista ja turvallista”.

Hanne Metsähisen ja Jaana Kourin artikkelissa taas korostuvat shamanismin harjoittamisen yksilölliset vaikutukset ja merkitykset henkilökohtaisen hyvinvoinnin näkökulmasta. Tutkimuksen kohteena on shamanistinen parannustapahtuma, jossa Metsähinen oli asiakas ja Kouri shamaani. Heidän artikkelissaan shamanismi kiinnittyikin täydentäviin ja vaihtoehtoisiin hoitomuotoihin, joihin liittyvistä kokemuksista olemme saaneet hiljattain *Eloresta* lukea (ks. Aarva, Väänänen ja Kankkunen 2022). Toisaalta Metsähinen ja Kouri korostavat parannustapahtuman vuorovaikutuksellisuutta, tarkastellen sitä erilaisten toimijoiden – sekä inhimillisten että ei-inhimillisten – yhdessä kuvittelemisena. Asiakkaan kokemusta parannustapahtumasta ei ole aikaisemmin tutkittu, ja lisäksi tutkimusasetelman tekee erityislaatuiseksi yhteistyönä toteutettu autoetnografia, jossa analysoidaan parannusprosessin aikana kirjoitettuja tutkimuspäiväkirjoja. Myös artikkeli on kirjoitettu vuoropuhelun muodossa.

Molemmat shamanismia tarkastelevat artikkelit hyödyntävät autoetnografista otetta, sillä tutkijat käyttävät omakohtaisia kokemuksiaan liikkuen kokija-minän ja tutkija-minän roolien välillä. Autoetnografinen menetelmä nousi kuluneen syksyn aikana laajemman yleisön tietoisuuteen, kun Lapin yliopisto puolustautui Lauri Törhösen väitöskirjasta noussutta kohua vastaan kuvailemalla tutkimusta ”taiteelliseksi autoetnografiaksi” (Lapin yliopisto 2023). Autoetnografia ei kuitenkaan ole peruste tieteen periaatteista irtisanoutumiselle, vaan sen voidaan nähdä korostavan entisestään tutkijan kykyä arvioida omaa toimintaansa ja tiedon synnyn prosessia. Tietyssä mielessä autoetnografia vaatii myös aivan erityistä alttiutta ja herkkyyttä ottaa vastaan kriittistä palautetta itse tutkimuksenteon prosessissa. Tämänkin numeron autoetnografiset artikkelit syntyivät prosessissa, jossa kirjoittajat muokkasivat ja kehittivät tulkintaansa toistuvasti, ikään kuin hermeneuttisessa spiraalissa, toimituskunnan ja arvioijien huomioiden perusteella. Myös Jaana Kouri ja Elina Hytönen-Ng (2022) ovat todenneet, että shamanismia autoetnografisesti tarkasteleva tutkija toimii samanaikaisesti



kahdella taholla – niin tutkimuskohteensa kuin tieteen kentillä –, mikä korostaa tutkijan roolia esimerkiksi molemmilla kentillä ymmärrettävien käsitteiden tulkitsijana ja käyttäjänä. Oma kokemus ja siitä tehdyt tulkinnat on kyettävä ilmaisemaan niin, että ne välittyvät ja ovat ymmärrettäviä ja perusteltuja niin tieteen kentällä kuin sen ulkopuolellakin.

Shamanismia tarkastelevissa artikkeleissa liikutaan kahden kentän välillä myös siinä mielessä, että niissä pyritään yhdistämään kehollista ja henkistä sekä henkilökohtaista ja kulttuurista. Kokemuksellisen, kehollisen ja hiljaisen tiedon sanoiksi pukeminen voidaan nähdä laajemminkin etnografisen tutkimuksen haasteena ja tavoitteena. Hiljaisella ja sumealla tiedolla viitataan yhtäältä ”tietämättä tietämiseen” ja toisaalta haasteellisuuteen kielellistä kehollisia, aistimuksellisia kokemuksia (ks. esim. Uotinen 2010; Metsähinen ja Kouri tässä numerossa). Autoetnografinen lähestymistapa on yksi mahdollisuus tuoda nähtäväksi ja pyrkiä sanoittamaan teemoja, joista emme tavallisesti puhu tai joiden sanoiksi pukeminen ja toisille viestiminen koetaan vaikeaksi tai miltei mahdottomaksi.

Oman elämän työstäminen ja uuden suunnan etsiminen eivät liity ainoastaan uushenkisyyteen. Terapeuttinen keskustelu on löytänyt paikkansa osaksi shamanistista parannusta-pahtumaa, länsimaista terveydenhuoltoa sekä lääke- ja terveystieteistä vaikutteita ottavaa populaaria keskustelua. Kun ihminen kertoo ja tulkitsee elämäänsä, hän käyttää apunaan omaksumiaan erilaisia viitekehyksiä ja merkityksellistämisen tapoja, joista yksi voi olla esimerkiksi psykologian kentältä vaikutteita ottanut terapoiva tai diagnosoiva diskurssi (ks. esim. Illouz 2008; Brinkmann 2016). Kuten Nika Potinkara tämän numeron kolmannessa artikkelissa osoittaa, terapeuttinen diskurssi voi toimia resurssina, jonka avulla muokata kokemusta ja tehdä itseä ymmärrettäväksi.

Potinkara käsittelee artikkelissaan 1940-luvulla pakolaisena Ruotsiin päätyneen Jalo Rowéuksen elämäkerrontaa. Rowéus reflektoi kerronnassaan elettyä elämäänsä ja erityisesti lapsuuden kokemuksiaan inkerinsuomalaista taustaansa vasten. Rowéus tukeutuu kerronnassaan terapeuttisen diskurssin ohella muun muassa jälkimuistin käsitteeseen ja kulttuurisesti jaettuun kärsimyskertomukseen. Yhtenä keskeisenä piirteenä kerronnassa on selviytyminen, kärsimyksestä vapautuminen sekä sisäinen muutos. Potinkaran tulkinnan mukaan ”Rowéus tuottaa itseään selviytyjänä, joka pitkän eksyksissä olon jälkeen löytää itsensä, tulee kokonaiseksi ihmiseksi ja vapautuu ylisukupolvisen kärsimyshistorian taakasta.” Myös kerronnalla itsessään voi siis olla voimaannuttavia ja transformatiivisia merkityksiä.

Numeron neljäs ja viimeinen, Olli Viitaniemen laatima artikkeli tarjoaa näkymiä siihen, miten menneisyyden ihmiset ja yhteisöt ovat hakeneet elämälleen uusia suuntia. Viitaniemi tarkastelee artikkelissaan Savo-Karjalan herännäisyyden alkuvaiheita rahvaan kirjallistumisen, eletyn uskonnon ja uskonnollisen auktoriteetin oikeuttamisen näkökulmista. Herännäisyyden syntyä on perinteisesti lähestytty Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) elämänvaiheiden kautta, mutta Viitaniemi nostaa artikkelinsa keskiöön kylätietäjänä alun perin toimineen Paavo Kuosmasen (1761–1837) toiminnan. Myös Kuosmasen kerrotaan kokeneen elämässään voimakkaan käännekohdan. Uskomustarinan mukaan Kuosmanen kohtasi helluntaina oudon enkelihahmon, joka nuhteli häntä pyhätyörikkeestä ja kehotti etsimään parannusta. Tämän seurauksena Kuosmanen muutti elämänsä suunnan, hylkäsi pakanalliset tietäjänoppinsa ja keskittyi ahkeraan sanan tutkiskeluun. Lukuintoa ja -taitoa onkin pidetty yhtenä Savo-Karjalan herännäisyyden tunnuspiirteenä. Viitaniemi selvittää artikkelissaan väitteen todenperäisyyttä rippikirjamerkintöjä tarkastelemalla.



Vuoden vaihtuessa myös *Eloressa* puhaltavat uudet tuulet, sillä toinen lehden päätoimittajista vaihtuu: Anna Kinnunen päättää kaksivuotisen kautensa, ja uutena päätoimittajana Pihla Siimin rinnalla aloittaa FT Tuukka Karlsson Helsingin yliopistosta. Tervetuloa päätoimittajan saappaisiin, Tuukka! Artikkelitoimituksen uusina toimittajana aloittavat vuodenvaihteessa Eino Heikkilä ja Sofia Wanström. Ajankohtaistoimitus taas vahvistuu Anne Holapalla ja kirja-arviotoimitus Lotta Leiwolla. Lämpimästi tervetuloa vielä kerran, Eino, Sofia, Anne ja Lotta!

Eloren lukijoille toivotamme rauhallista joulunaikaa ja onnea uuteen (vuoteen)!

## Kirjallisuus

- Aarva, Pauliina, Tiina Väänänen ja Tiia-Tuulia Kankkunen. 2022. "Elämäni on muuttunut kokonaan: Tutkimus perusteluista luontaishoitojen käytölle ja niistä saadulle avulle." *Elore* 29(2), 103–128. <https://doi.org/10.30666/elore.120898>.
- Aunesluoma, Juhana. 2023. "Elämme historian käännekohtassa - Tämä kokemus on modernille ajalle tyypillinen ja joskus se pitää paikkansa." *Yliopisto-lehti* 16.11.2023. Luettu 15.12.2023. <https://www.helsinki.fi/fi/uutiset/politiikka/elamme-historian-kaannekohtassa-tama-kokemus-modernille-ajalle-tyypillinen-ja-joskus-se-pitaa-paikkansa>.
- Brinkmann, Svend. 2016. *Diagnostic Cultures. A Cultural Approach to the Pathologization of Modern Life*. Lontoo: Routledge.
- Enges, Pasi ja Kaarina Koski. 2015. "Kansanuskon suuntaviivoja muuttuvassa maailmassa." Teoksessa *Kansanuskosta nykypäivän henkisyteen*, toimittaneet Pasi Enges, Kirsi Hänninen ja Tuomas Hovi, 15–45. Turku: Turun yliopisto.
- Haavisto, Pekka. 2023. "Neljännen tasavallan Suomi." *Kanava / Suomen kuvalehti* 18.11.2023. Luettu 15.12.2023. <https://suomenkuvalehti.fi/kotimaa/pekka-haavisto-kanavassa/>.
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles ja Lontoo: University of California Press.
- Kouri, Jaana ja Elina Hytönen-Ng. 2022. "The Change in Researcher's Position in the Study of Shamanism." *Approaching Religion* 12(1): 117–131. <https://doi.org/10.30664/ar.111072>.
- Lapin yliopisto (@ulapland). 2023. "Törhösen väitöskirja on muodoltaan taiteellinen autoetnografia." Päivitys viestipalvelu X:ssä 31.10.2023. <https://twitter.com/ulapland/status/1719248517430911324>.
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999) 2012. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Lontoo: Zed Books.
- Uotinen, Johanna. 2010. "Aistimuksellisuus, autoetnografia ja ruumiillinen tietäminen." *Elore* 17(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78851>.

## Luonnon ja sydämen rytmissä

Etnografinen tutkimus shamaanirummun syntyyn ja käyttöön liitetystä merkityksestä

*Helena Karhu*

**K**un katselen Suomessa asuvien suomenkielisten ystäväni ja tuttavieni kuvia sosiaalisessa mediassa, yhä useammalla on kädessään rumpu. Joskus kuljen Kolin kalliolla, ja vastaan tulee ihmisiä rumpu kädessään. Tuota rumpua he kutsuvat shamaanirummuksi, kannukseksi tai noitarummuksi – tai joskus yksinkertaisesti vain rummuksi, silloin, kun rumpua ei ole tarvetta määritellä tarkemmin. Kerrottujen kokemusten ja kuvien kautta minulle välittyy heidän rohkeutensa ja halunsa tulla näkyväksi ja kuuluvaksi rummun tukemana. Rumpu on voiman, yhteyden ja shamanistisen tietoisuuden symbolinen ja konkreettinen esine. Se välittää viestiä vanhoista pohjoisista shamanistisista perinteistä sekä laajemmista globaaleista ja alitajuntaisista yhteyksistä.

Olen myös itse shamanismin harjoittaja. Viime vuosina olen ohjannut kymmeniä shamanistisia kursseja sadoille osallistujille ja valmistanut tai maalannut useampia shamaanirumpuja. Tässä artikkelissa keskiössä ovatkin omat kokemukseni, joiden kautta tarkastelen nykyisiin shamaanirumpuihin liitettyjä merkityksiä. Lisäksi olen täydentänyt autoetnografista aineistoani etnografisin menetelmin haastattelulla ja havainnoinnilla. Tavoitteenani on selvittää, millaisia voimaannuttavia ja transformatiivisia merkityksiä liittyy nykyisiin rumpuihin, joita syntyy Saamenmaan eteläpuoleisella alueella Suomessa. Mitä rummun synnyttäminen ja käyttö merkitsee niiden käyttäjille? Kuinka itse tulkitseen rumpuja ja niiden muutosvoimaisuutta shamanistisena työvälineenä? Entä onko nykyisin olemassa suomalaista shamaanirumpua? Tutkimukseni kohdistuu suomenkielisiin ja sukujuuriltaan suomalaisiin rummun käyttäjiin, eli tutkin ryhmää, johon itsekin kuulun.

*Shamanismi* on luontokeskeisen parantamisen, tiedonvälittämisen ja yhteyden luomisen tekniikkaa, jossa olennaista on tietoisuuden kyky kulkea normaalin päivätietoisuuden ja muuntuneiden tietoisuuden tilojen välillä. Yhteyden luomisella tarkoitan shamaanin kykyä luoda hänelle tunnevoimaisia ja todellisia suhteita näkyvän ja näkymättömän, mytologioiden, aikojen, sanojen ja energian – tai vaikkapa nykyihmisten ja esivanhempien – välille yhteisönsä puolesta. Jatkossa artikkelissani käytän arkikielistä ilmaisua ”rumpumatka” viitaten shamaanin tai shamanismin harjoittajan tapaan käyttää rumpua matkatessaan shamanistisessa tietoisuudessa ja hakiessaan apua parannustapahtumassa tai tiedonhaussa. Rumpumatkan muuntuneiksi tai shamanistisiksi tietoisuuden tiloiksi nimitetään shamaanin transsia, jolloin shamaani kykenee luomaan yhteyksiä kaikkeen ympärillä olevaan sekä



henkimaailmaan, kuten esivanhempiin tai luonnonväkeen (Harner 1980, 25–26; Siikala 1985, 314; Hytönen-Ng ja Kouri 2020). Shamanismille keskeinen käsitys onkin, että sielu voi liikkua eli ”matkata” myös ihmiskehon ulkopuolella (Siikala 1985, 314; Hytönen-Ng ja Kouri 2020).

Shamaani tai shamanismin harjoittaja hahmottaa tai oppii hahmottamaan ympäristöään *animistisesti*. Animismilla tarkoitetaan luonnon sielullistamista (Pulkkinen 2014, 46). Sen mukaan kaikki olevainen on elämää ja kaikella on oma olemassaolon tarkoituksensa. Myös itse ymmärrän animismin luontoyhteytenä, jossa luonnon sielullisuus tunnustetaan luontokappaleiden kanssa koetussa vuorovaikutuksessa. Tällöin muodostuu kunnioitus kaikkien olevaisten omaehtoista sielullista olemassaolon tarkoitusta kohtaan – onpa kyse luonnonmuodoista, puista, eläimistä, esivanhemmista, luonnonhaltijoista tai ihmisolennoista. Vuonna 2000 perustetun Shamaaniseura ry:n mukaan shamanismin perusta on maan viisaudessa ja henkimaailmassa (Shamaaniseura 2022). Shamanismi perustuu perimätietoon, ja se voidaan nähdä maailmankuvana ja elämäntapana. Shamaanius onkin kutsumusta luoda tasapainoa ihmisen ja häntä ympäröivän ekosysteemin välillä sekä käyttää shamanistisia, kehollisia ja muutosvoimaisia menetelmiä, kuten tanssia, laulua tai rummutusta, tätä tarkoitusta varten (ks. Hytönen-Ng ja Kouri 2020).

Shamanismi nähdään yleismaailmallisena ilmiönä ja jopa ihmiskunnan vanhimpana henkisyiden muotona (Winkelman 2002; Hytönen-Ng ja Kouri 2020). Samantapaisuutta shamanistisissa kulttuureissa ympäri maailmaa ilmenee esimerkiksi näkemyksessä, jonka mukaan sairauden aiheuttaa sielunmenetys eli sielun (osittainen) poistuminen ruumiista (Siikala 1985, 316). Lisäksi yhtäläisyyksiä on monikerroksisessa maailmankuvassa. Nykyisen Suomen alueen kalliomaalauksissa ja -piirroksissa on säilynyt kivikautisen pyyntikulttuurin shamanistisia merkkejä jopa 5000 vuoden takaa. Merkittävä viimeaikainen löytö on yli 4400 vuotta vanha käärmeväinen shamaaninsauva, jonka Turun yliopiston arkeologit löysivät Humppilan Järvensuolta (Koivisto ja Lahelma 2021; Turun yliopisto 2021). Suomalaisen noitalaitoksen vanhinta kerrostumaa pidetäänkin shamanistisena; siitä periytyy esimerkiksi noitarumpua tarkoittava sana kannus sekä loitsujen loveenlankeamisen sanasto (Siikala 1985, 321; Siikala 2017, 20). Folkloristi Anna-Leena Siikala (1985, 321) kirjoittaa, kuinka ”Suomessa on tunnettu myös rauhalliseen keskittymiseen perustuvat kevyet transsit, selvänäköisyys ja tiedon etsintä ennustavien unien avulla”. Hänen mukaansa suomalainen shamanismi on elänyt riitteinä, kertomuksina, kansanrunoutena, lauluina, loitsuina, mielikuvina ja suullisen perinteen kannattelemina ajattelemisen tapoina (Siikala 2017, 15).

Shamanismia tutkineet Elina Hytönen-Ng ja Jaana Kouri (2020) ovat kehottaneet puhumaan shamanismin sijaan *shamanismeista*, johtuen shamanistisen toiminnan monimuotoisuudesta. Heidän tutkimansa suomalaiset shamanismin harjoittajat ja rummunkäyttäjät painottavat toiminnassaan milloin suomalais-ugrilaista taustaa, milloin taas ydinshamanistisia<sup>1</sup> käytäntöjä. Nykyään puhutaan myös *uusshamanismista*, jolle on annettu erilaisia määritelmiä. Esimerkiksi uskontotieteilijät Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen (2018, 326) tarkoittavat sillä shamanismin nykyisiä ilmentymiä, joissa yhteys omaan yhteiskuntaan ja kulttuuriin on katkennut ja joissa shamanismin harjoittaja toimii irrallisesti ja yksilöllisesti sekoittaen piirteitä eri kulttuureista. Tällöin shamanistisia tekniikoita käytetään vain oman

1 Ydinshamanismiksi kutsutaan antropologi Michael Harnerin vaikutuksesta syntyneitä poikkikulttuurista shamanistista liikettä, joka alkoi Yhdysvalloista vuonna 1980. Siinä keskeistä on yleismaailmalliset shamanistisen tietoisuuden tekniikat, kuten shamanistiset voimanhakumatkat tai shamaanin apueläimen hakumatkat, joita voi soveltaa missä kulttuurissa tahansa (The Foundation for Shamanic Studies Europe n.d.).





piilotajunnan tutkimista ja omaa hyvinvointia varten tavalla, jossa shamanistinen todellisuuden kuva ei ole integroitunut kokonaisvaltaisesti elämänpiiriin. Tuolloin shamanistista toimintaa pidetään omana henkilökohtaisena valintana eikä kivuliaana kutsumuksena (mts. 326). Tutkimukseni mukaan tämä erottelu vanhakantaisen shamanismin ja uusshamanismin välillä ei kuitenkaan ole yksinkertaista. Oma kokemukseni ei tue näkemystä, että rummunkäyttö tai shamanistinen toiminta olisi henkilökohtainen valinta. Shamanismia harjoittamalla voidaan myös pyrkiä palauttamaan yhteyttä luontoon ja perinteiseen kulttuuriin, kuten myöhemmin artikkelissani esitän.

Siirryn seuraavaksi kuvailemaan Saamenmaan eteläpuoleisella alueella Suomessa syntyvien shamaanirumpujen taustaa, minkä jälkeen hahmottelen artikkelini teoreettisen viitekehyyksen. Tämän jälkeen esittelen etnografisen tutkimusaineistoni ja metodologiset valintani. Ennen aineiston analyysiin siirtymistä reflektoin vielä tutkimukseni autoetnografisia lähtökohtia. Aineistoa analysoin neljässä eri alaluvussa. Tutkimusaineistosta nousee esiin seuraavia keskeisiä aiheita, jotka esittelen erillisinä alalukuina: rummunkäyttäjien kokemukset rummuistaan perinteen jatkajina ja toisaalta shamanistisen perinteen voimaantumisen välineinä; rummun *synty* ja olemuspuoli *sielunjatkeena*; shamaanirummut luontoyhteyden voimistajina sekä lopuksi rumpujen merkitys neuvonantajina ja parantajina. Artikkelini päättyy johtopäätöksiin, joissa kiteytän shamaanirumpujen ja niiden käytön potentiaalisen dekolonisoivan, tuleville sukupolville ulottuvan merkityksen.

## Shamaanirummut Saamenmaan eteläpuoleisessa nyky-Suomessa

Shamaanirumpu on shamanistisen toiminnan väline, joka edesauttaa esimerkiksi shamanistisen parannustapahtuman, rituaalin, shamanistisen matkan tai seremonian toteutumista. Rummun monotoninen soittoääni mahdollistaa muuntuneen tietoisuuden tilan ja sen kautta shamaanin yhteyden auttajahenkiinsä. Rumpu on yleisimmin pyöreä tai ovaali kehärumpu, jota soitetään kapulalla. Tähän tutkimukseen osallistuneet käyttivät tai valmistsivat peuran- tai poronahkaisia puukehäisiä rumpuja.

Shamaanirummun erottaa tavallisesta kehärummusta sen korostettu henkinen käyttötarkoitus tavalliseen musiikki-instrumenttiin verrattuna (Annunen 2017, 105). Kehärumpua voi käyttää äänentuotantoon muissakin kuin shamanistisissa yhteyksissä. Shamaani tai shamanismin harjoittaja ei välttämättä tarvitse rumpua, mutta henkilöstä riippuen se voi olla keskeisin työskentelyn väline (Hoppál 2003, 115). Suomalaisia shamaanirumpuja on tutkittu aineellisina ja henkisinä shamaanin työvälineinä (Hytönen-Ng ja Kouri 2020). Uskonnontutkija Linda Annunen (2017) on päässyt lähelle nykypäivän shamanistisen työskentelyn tarkoitusta ja päämääriä tutkimuksessaan suomalaisten kaupunkien rumpupiireistä. Annusen tutkimus osoittaa muun muassa, kuinka rummutus ritualisoi rytmiä, kuinka se koetaan perinteitä kantavana voimana ja kuinka sillä voidaan muuttaa ajan ja paikan kokemusta (mts. 236). Rummutus koetaan intensiiviseksi, kommunikoivaksi, elämykselliseksi ja yhteisölliseksi toiminnaksi. Oman tutkimukseni tavoin Annunen huomioi myös rummutuksen muutosvoimaisuuden yksilön kokemuksessa.

Shamaani-taiteilija Johannes Setälän (2000, 59) mukaan rumpu on jo historiallisesti kuulunut suomalaiseen shamanismiin samalla tavoin kuin naapurikansoilla. Esimerkkinä tästä hän mainitsee pohjanmaalaisen Antti Tokoin, joka tuomittiin käräjillä noitarummun käytöstä 1600-luvulla. Tokoi menehtyi noitavainoissa 1681 pidettyään hallussaan messinkisin



**Kuva 1. Shamaani-taiteilija Tapani Hietalahden (1952–2018) pajulla sitoma rummu, jossa on koivuinen kehä. Hän on tehnyt rummun kirjailija Helena Nuutiselle 1990-luvun lopussa. Nykyisin rummu on kirjoittajan hallussa ja käytössä. Kuva: Helena Karhu (2023).**

luontoa ja aiheuta ilmastonmuutosta (ks. Kivinen 2019). Rummu välineenä luo tietoisuutta luontoyhteydestä ja muutostarpeista.

Shamaanirummun saatavuutta nykyaikana ovat helpottaneet lisääntyneet rumpukurssit ja myynnissä olevat shamaani- tai kehärummut. Havaintoni viimeisen kahden vuoden ajalta on, että rummunrakennuskursseja järjestetään nyt jopa yksittäisissä kansalaisopistoissa. Olen myös itse opettanut shamaanirummutusta Joensuun seudun kansalaisopistossa. Yhä useampi osaa valmistaa shamaanirummun itsenäisesti ja kokee kutsumusta rumpujen kanssa työskentelyyn. Varovaisen arvioni mukaan tutkimusalueellani eli Saamenmaan eteläpuoleisessa Suomessa on syntynyt ainakin 650–750 rumpua per vuosi tutkimusjaksoni aikana 2019–2022.<sup>2</sup> On mahdollista, että laskelmani on liian maltillinen, sillä rummunrakentaja Ari Kuivalaisen arvion mukaan rumpuja voi syntyä vuosittain jopa tuhansittain. Olen itse listannut tällä hetkellä tutkimusalueellani 29 elossa olevaa rummuntekijää, jotka valmistavat rumpuja myös muiden kuin itsensä tarpeisiin. Osa ammatillisista rummunrakentajista

koristein vahvistettua rumpua (Saranoja 2017). Hänen rumpuaan on tosin arveltu saamelaisnoidilta saaduksi (Siikala 1985, 355). Maininnat suomalaisten shamaanirummuista ovat historiankirjoissa harvinaisia, mutta rummut ovat yleistyneet Suomessa voimakkaasti viimeisen 30 vuoden aikana. Tähän vaikuttaneet syyt liittyvät moninaisesti kansainvälisiin vaikutteisiin, sata vuotta vanhaan uskonnonvapauslakiin, tiedonkulun nopeutumiseen sekä kasvaneeseen kiinnostukseen luonnonuskontoja ja kansanuskoa kohtaan. Myös Pohjois-Amerikan new age -liike on otettu esille yhtenä rumpujen yleistymiseen johtaneena syynä (Hytönen-Ng ja Kouri 2020). Viimeisen 30 vuoden aikana olemme myös nähneet, kuinka yhteiskuntiin laajasti vaikuttaneet ilmiöt, kuten teknologisoituminen, luontokato, ilmastonmuutos, konsumerismi, kaupungistuminen ja globalisaatio, ovat voimistuneet. Onkin mahdollista, että vastarektiona kaivataan palaamista luontokeskeiseen ja animistiseen maailmankuvaan, jossa ihminen luo vastavuoroista tasapainoa ja oppii elämään tavalla, joka ei riistä

2 Tarkemman luvun saisi haastatteleamalla kaikkia rummuntekijöitä. Kaksi tekijää työllistävä Rummu-Ukko julkaisi Facebookissa 7.9.2022, että heiltä on valmistunut jo yli 1000 rumpua (Rummu-Ukko 2022). Louhen Polku -yrityksen Jaana Louhelainen kertoo valmistaneensa yksin noin 120 rumpua viimeisen 10 vuoden aikana. Tämän lisäksi hän ohjaa rumpukurssseja, joilla valmistuu useita kymmeniä rumpuja vuosittain. Ari Kuivalainen kertoi, että hän oli valmistanut 550–650 rumpua vuosina 2011–2021. Hän arvioi, että rummuntekijöitä olisi 30–40, joista jokainen valmistaisi enimmillään 100 rumpua vuodessa. Osa heistä valmistaa ehkä vain muutaman. Tämän arvion mukaan rumpuja syntyisi maksimissaan peräti 3000–4000 vuodessa.





toimii vain muutaman vuoden, osa toimii pitkäjaksoisemmin vuosikymmeniä. Useimmilla kyseessä lienee vain osittainen elämäntehtävä päätoimeentulon ollessa muualla.

## Transformaatio ja dekolonisaatio teoreettisina näkökulmina

Tutkimukseni paikantuu transformatiiviseen tutkimussuuntaukseen (Anderson ja Braud 2011; Formenti 2020). Transformatiivinen tutkimus on kiinnostunut muutosprosesseista, jotka ilmestyvät tutkittavassa ilmiössä, tutkijassa itsessään sekä kaikissa, joita tutkimus koskettaa (Anderson ja Braud 2011, xv). Transformaatio voi liittyä perspektiivien, asenteiden, tietämisen ja olemisen tapojen muutoksiin, jotka lopulta voivat vaikuttaa ihmisen kehon tuntemuksiin, tunteisiin, ihmissuhteisiin tai ympäristösuhteeseen (mt., xvii). Transformatiivisella tutkimuksella voidaan tuoda esiin hiljaisia tai hiljennettyjä ääniä, jotka voimaantuvat kuulumisen, identiteetin ja paikan kokemuksen kehittyessä (Formenti 2020). Tässä artikkelissa transformatiivisuus näkyy shamaanirumpujen dekolonisoivana äänenä, joka tuo esiin ja ylläpitää pohjoista animistis-shamanistista luontosuhdetta. Shamanismin harjoittajan yksilötason muutoksena se voi tarkoittaa esimerkiksi moniaistillisen luontoyhteyden ja kuuluvuuden tunteen voimistumista. Käsittelen artikkelissani, kuinka shamaanirummut luovat henkilökohtaisen voiman ja sielullisuuden kokemuksia sekä toimivat käyttäjänsä kansakulkijana elämänmuutoksissa. "Kansakulkijuus" on usein shamanismin harjoittajien parissa kuultu termi, jolla viestitetään jonkin toisen elävän – joko ihmisen tai ei-ihmismäisen olennon – läsnäoloa elämänpolun varrella. Tämä läsnäolo on itsessään vahvistavaa, turvallisuutta luovaa ja suuntaa antavaa.

Transformatiivisen tutkimussuuntauksen ohella hyödynnän alkuperäiskulttuureihin erikoistuneen kasvatustieteilijä Linda Tuhiwai Smithin (2012) kehittämää laajaa *alkuperäiskansojen tutkimusagendaa* (engl. *the Indigenous Research Agenda*). Vaikka tutkimuskohteeni ei liity alkuperäiskansaksi tunnustettuun ihmisryhmään, tutkin agendan toimivuutta niiltä osin kuin sitä voi soveltaa muihin dekolonisoiviin prosesseihin. Alkuperäiskansalla (*Indigenous*) voidaan viitata kansanryhmään, joka on marginalisoitunut kolonialismin vaikutuksesta (Fisk 2017, 24). Kansainvälinen alkuperäiskulttuurien ihmisoikeuksiin erikoistunut organisaatio (International Working Group for Indigenous Affairs) on määritellyt, että alkuperäiskansalla voidaan tarkoittaa heikommassa asemassa olevaa kansanryhmää, joka on asuttanut aluetta ennen kolonisaatiota ja jota kohtaan valtaa pitävä ryhmä on toiminut marginalisoiden ja syrjivästi (mt.). Tarkastelen tutkimiani shamanismin harjoittajia ja heidän asemansa muutosta Smithin alkuperäiskansojen tutkimusagendan ja dekolonisoivan tutkimussuuntauksen mukaisesti, sillä luonnonhenkisten kulttuuriperinteiden asema on tuntuvasti heikentynyt Suomessa sitten kristinuskon saapumisen.

Smithin kehittämä alkuperäiskansojen tutkimusagenda on sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen ja itsemääräämisoikeuteen tähtäävä dekolonisaation malli (Smith 2012, 120). Tämä transformatiivinen voimaantumisprosessi alkaa kulttuurin henkiinjäämisestä ja liikkuu kohti paranemista ja kehittämistä saavuttaen lopulta tavoitteensa eli kulttuurisen itsemääräämisoikeuden. Smithin (mts. 121) kuvaama prosessi sisältää neljä muutoskohtaa, jotka on kuvattu metaforisesti aaltoliikkeinä. Ensimmäinen aalto on paikallisesti, alueellisesti, valtakunnallisesti ja globaalisti ilmenevä mobilisaatio. Shamanismin osalta tämä voi tarkoittaa esimerkiksi harjoittajien järjestäytymistä yhdistyksiksi tai kokoontumista shamanistisiin tapahtumiin. Toisessa aallossa tapahtuu fyysistä, henkistä, psykologista ja sosiaalista parantumista sekä yhteisöllisyyden palautumista. Prosessin kolmas aalto on poliittinen, sosiaalinen,



henkinen ja psykologinen dekolonisaatio. Neljäs aalto tuo mukanaan psykologisen, sosiaalisen, poliittisen, taloudellisen ja yhteisöllisen muutoksen. Nämä henkiinjäämiseen, paranemiseen, kehittämiseen ja itsemääräämisoikeuteen liittyvät ulottuvuudet ovat monitahoinen ja samanaikainen prosessi.

Tutustuessani Smithin (2012) alkuperäiskansojen tutkimusagendaan vaikutuin sen sopivuudesta myös shamaaniuden tutkimiseen ja shamanismin harjoittajana kokemaani muutosprosessiin selviytymisestä kohti itsemääräämisoikeutta. Suomalaisen shamanismin osalta olemme mielestäni Smithin dekolonisoivassa mallissa osin vasta ensimmäisillä portailla eli henkiinjäämiseen ja paranemiseen ulottuvuuksissa, vaikka toisaalta kehitystäkin tapahtuu. Prosessin tavoite eli itsemääräämisoikeus voisi liittyä shamanismin harjoittajan näkökulmasta esimerkiksi siihen, kuinka säätelemme yhteiskunnallisesti oikeuksia luonnonresursseihin, kuinka shamanismista opetetaan kouluissa, kuinka tavoittelemme hyvinvointia ja terveyttä, tai millainen yhteys meillä on esivanhempiemme maailmankuvaan ja merkityksellisiin paikkoihin. Kuinka shamanismin harjoittajat, yhdistykset ja yhteisöt haluaisivat tulla nähdyiksi ja arvostetuiksi nyky-yhteiskunnassa?

Shamanismin uusia ilmentymiä Pohjoismaissa on tutkittu varsin laajasti (esim. Lindquist 1997; Kraft, Fonneland ja Lewis 2015; Kouri ja Hytönen-Ng 2022). Tutkimuksissa suhtaudutaan paikoittain varsin kriittisesti nykyisten shamanismin harjoittajien taipumuksiin romantisoida menneisyyttä ja alkuperäiskulttuureja sekä tuottaa kuviteltuja todellisuuksia. Samalla shamanismin harjoittajat liitetään uusshamanismiin tai shamanismia väitetään jopa uuspakanuuden muodoksi (Lindquist 1997, 3). Toisaalta esimerkiksi Robert J. Wallisin (2003) esittämä kritiikki Ison-Britannian ja Yhdysvaltojen uusshamanismia kohtaan on ymmärrettävää, jos yksilöllinen shamanistinen kokemus jää omasta yhteisöstään, elinympäristöstään ja kulttuuriperinteestään irralliseksi henkiseksi viihteeksi. Omalla tutkimusalueellani ja tutkimuksessani en ole kuitenkaan sellaista havainnut.

Dekolonisoivasta perspektiivistä tarkasteltaessa voidaan kysyä, minkälaisia reittejä shamanismin harjoittajille nykyään yleensä ottaen on tarjolla shamanistisen yhteyden palauttamiseksi. Oman näkemykseni mukaan uusshamanistinen lähtökohta ei poissulje sitä mahdollisuutta, että shamanismin harjoittaja löytää elämänsä aikana yhä syvällisempiä perinne-kulttuurisia merkityksiä ja mahdollisuuksia shamanismin toteutumiseksi yhteisössään ja kulttuurissaan. Kansanuskoiset ja shamanistiset perinteet ovat kristinuskon ja teollistumisen vaikutuksen myötä käyneet lähes uhanalaisiksi. Dekolonisoivat reitit kansanuskon ja shamanismin muistamiseksi voivat vahvistua kansainvälistymisen ja sen tuoman perspektiivin laajenemisen myötä. Ihmisillä on voimistuva tarve ymmärtää menneisyyttään ja löytää yhteyttä menneisyydestä tuttujen kulttuuristen rituaalien kanssa (Kivinen 2019, 1). Dekolonisoivilla tutkimussuuntauksilla pyritään priorisoimaan alkuperäiskansojen sosiaalisia ja kulttuurillisia konteksteja ja toiminnantapoja (Smith 2012; Chan 2020, 465–466).

## Tutkimusaineisto

Olen muodostanut tutkimusaineistoni vuosina 2019–2022. Aineiston pääpaino on autoetnografisessa materiaalissa, jota olen täydentänyt haastatteluilla ja havainnoinnilla. Olen päättänyt painottamaan autoetnografista otetta, koska se on – samoin kun shamaanius itsessään – kokeilevaa toimintaa, jossa kokijan itsensä kokemus on keskiössä. Antropologi–kasvatustieteilijä Heewon Changin (2013, 108) mukaan autoetnografisen tutkimuksen hyötynä



on erityisesti, että sillä päästään käsiksi tutkimusmateriaaliin, joka ei ole muutoin ulottuvilla tai tutkijan saavutettavissa. Shamanismin voidaan nähdä olevan erittäin henkilökohtaista henkisen työn aluetta, jota ei yleensä jaeta muille, elleivät kyseessä ole kahdenväliset parannustapahtumat, yhteisölliset seremoniat tai muut yhteisölliset tapahtumat. Shamanistisen toiminnan kokonaisvaltaisuus harjoittajan elämässä luo monimerkityksellisen ja monitasoisen elämismaailman, jota ulkopuolisen tutkijan voi olla haastavaa lähestyä ja ymmärtää. Autoetnografinen kenttätyö tapahtuu tutkijan kotona ja töissä, omissa arkistoissa ja kuvakoelmissa ja kaikissa niissä paikoissa, jotka herättävät ja luovat tutkijan muistoja sekä luovat merkityksiä eri asioiden ja ihmisten kanssa (mts. 108). Tutkimuksen tavoitteena ei kuitenkaan ole vain kertoa henkilökohtainen tarina, vaan ilmentää sen kautta sosiaalisia ja kulttuurisia todellisuuksia, joiden ymmärtämiseen tarvitaan henkilökohtaisen kokemuksen avaaminen, reflektointi ja tulkitseminen (mts. 108).

Autoetnografia on kokemuksellista ja kokeilevaa oppimista, jossa tutkijan suhde tutkittavaan ilmiöön mahdollistaa etnografian paradigman laajenemisen (Anderson ja Glass-Coffin 2013, 57–58). Sosiologi Leon Andersonin ja antropologi Bonnie Glass-Coffinin (mts. 58) mukaan autoetnografia mahdollistaa samanaikaisuuden henkilökohtaisen ja tieteellisen sekä tieteellisen ja henkisen välillä samalla, kun käytössä ovat kaikki perinteisen etnografian työskentelyvälineet, kuten kenttäpäiväkirjat, haastattelut ja dokumentit. Heidän mukaansa autoetnografinen materiaali sisällytetään työhön kuitenkin eri tavoin kuin klassinen etnografinen materiaali. Tämä vaatii uudenlaista näkyvyyttä ja herkistymistä tutkijalta, voimakasta refleksiivisyyttä sekä avoimuutta tutkimuksen loppumisen osalta. Autoetnografista tutkimusta ohjaavat metodologisia tekniikoita enemmän tutkimuksen esteettiset, eettiset ja suhteelliset herkkyydet, jolloin tavoite on enemmän mieleenpainuvassa tarinankerronnassa kuin metodologisten kriteerien korostamisessa (mts. 65).

Täten autoetnografian keskeisenä selkärankana toimivat tarinat ja kertomukset eletystä kokemuksesta ja tarinoiden sisältämä kokemuksellinen tieto tutkittavasta ilmiöstä. Autoetnografiset menetelmät tuovat shamanismin tutkimukseen syvällisempää näkemystä shamanismin merkityksestä niin henkilökohtaisen elämän kuin kollektiivisen kulttuuriperinnöllisen itsetuntemuksen tasoilla. Myös shamanismissa itsessään painotetaan nimenomaan elettyä kokemusta tietämisen tapana (vrt. Anderson ja Glass-Coffin 2013, 61). Henkilökohtaisen shamanistisen maailmankuvan ja metaforisen, symbolisen hahmotustavan tuominen autoetnografisen tutkimuksen alaiseksi on minulle kiehtova mahdollisuus olla mukana lisäämässä tietoa shamanistisesta kokemusmaailmasta. Toisaalta tilanne herkistää ja jännittää, sillä sekä autoetnografia että shamaanius molemmat kyseenalaistavat totutun, konventionaalisen ja rationaalisen rajoja.

#### *Autoetnografinen aineisto*

Autoetnografinen tutkimusjaksoni ajoittuu vuoden 2019 alusta vuoden 2022 loppuun asti. Sen aikana olen valmistanut yhteensä 79 shamaanirumpua sekä ohjannut useita kymmeniä shamanistisia kursseja sadoille osallistujille. Kyseiset 79 shamaanirumpua ja niihin liittyvät kokemukset prosesseineen muodostavat tämän artikkelin tärkeimmän autoetnografisen aineiston. Olen osallistunut yhteensä kymmenelle shamaanirummun rakennuskurssille apukätenä sekä useampaan shamanistiseen tapahtumaan, kuten Neljä tuulta – Four Winds tuki ry:n kesäleireille 2019–2021 sekä Shamaaniseurain shamanistiseen tapaamiseen 2022.



Vuosina 2019–2022 ohjasin Joensuussa shamanistista täydenkuun rumpupiiriä, joka kokoontui kerran kuukaudessa muina kuin kesäaikoina.

Omat autoetnografiset kenttätöaineistoni ovat muisti- ja päiväkirjojani, kirjoituksiani shamaanirummuista niiden valmistusprosessien yhteydessä, valokuvia ja videota sekä henkilökohtaisia shamanistisia esineitä, joita tutkimuksen aikana on kerääntynyt. Tämän kaltaiset kenttätöaineistot ovat alkaneet korvata perinteisempiä etnografisen kenttätöpäiväkirjojen muotoja, ja nykyään onkin lähinnä tutkijan luovuudesta kiinni, mitä kaikkea tutkimuksessa voi hyödyntää (Andersonin ja Glass-Coffin 2013, 68).

### *Etnografinen aineisto*

Autoetnografisen aineiston ohella tutkimusaineisto sisältää yhdeksän shamaanirummun rakentajien ja aktiivisten käyttäjien haastattelua. Toteutin nämä temaattiset ja intuitiiviset haastattelut helmikuun 2021 ja kesäkuun 2022 välillä pääosin Zoomin internetpohjaista neuvottelualustaa käyttäen. Haastattelut nauhoitettiin. Kahden rummunrakentajan haastattelun olen tehnyt samalla kun olen ollut valmistamassa rumpua heidän kanssaan. Haastateltavistani seitsemän oli naisia ja kaksi miehiä. Neljä haastateltavista oli Pohjois-Karjalasta, kolme Etelä-Suomesta, yksi Pirkanmaalta ja yksi Keski-Suomesta. Kentälle pääsy toteutui helposti, sillä haastateltavat tunsivat minut etukäteen. Aineiston kokoamisessa olen käyttänyt hyödynsäni olemassa olevaa verkostoaani suomalaisten rummuntekijöiden ja -käyttäjien parissa. Pyysin osallistujilta kirjallisen suostumuksen tutkimukseen, ja esitin heille tiedotteen tutkimuksesta ja tutkimuskysymyksistä.

Olen käyttänyt haastatteluissa transformatiiviselle tutkimukselle sopivaa intuitiivisen haastattelun menetelmää (Anderson ja Braud 2011, 15–70). Intuitiivisessa haastattelussa korostetaan intuitiivisuuden, intiimiyden ja myötäelämisen keskeisyyttä, ja siinä rohkaistaan niin tutkijaa kuin tutkittavaa spontaaniuteen. Intuitiivisella haastattelulla on päämäärä, mutta siinä sallitaan myös tietynlainen turvallinen rajattomuus (mts. 18). Se antaa tilaa tunteille ja mielikuvitukselle siten, että ihmisen kokonaisuuden kokemus eli sielukkuus voi olla läsnä. Näin ollen intuitiivinen haastattelu sopii erityisen hyvin henkisten ilmiöiden tutkimukseen.

Käytän artikkelissa shamaanirummun käyttäjistä termiä *shamanismin harjoittaja*, vaikka sille voisi olla sopivampia vaihtoehtoja. Olen kuullut usein shamanismin harjoittajien suhtautuvan kielteisesti ”-ismeihin”, joiden koetaan olevan jotain rajoittavaa. Erään haastateltavan kommentissa ilmenee, kuinka shamaaniudessa ei ole kyse edes ”harjoittamisesta” vaan sen *elämisestä*:

Itseasiassa mä ajattelen niin, että mä oon niin siinä shamaaniuden ytimessä kuin ihminen vaan voi olla. Että, se rakkaus on se voima. Ja että kaikki vanhat tietäjät ja shamaanit ovat olleet täydellisessä yhteydessä omaan voimaansa ja luontoon. Että, sitä ei ole ”harjoitettu” vaan sitä on eletty. [...]

Sen takia kaikki -ismit, onpa se sitten kommunismi tai shamanismi, tai kapitalismi, niin siihen aina tulee raja. Tän takia mä teen oman osani sillai, että koko -ismi-ajattelu poistuisi. (HKK<sup>3</sup>.)

Haastattelujen lisäksi olen toteuttanut havainnointia. Sisällytän tutkimusaineistooni vuosina 2019–2022 seuraamani avoimet keskustelut ja kuvat sosiaalisessa mediassa, erityisesti

3 Viitataan haastatteluihin lyhenteellä HKK sekä haastattelujen järjestystä kuvaavalla numerolla.





Kuva 2. Taina Kesäläinen on ohjannut rumpukursseja muutaman vuoden. Kuvakollaasi Facebook-julkaisuna 10.10.2022 Runoian Tilan sivulla.

Facebookissa ja Instagramissa. Esimerkkejä tällaisista kaikille avoimista Facebook-ryhmistä ovat ryhmät *Maaginen rumpu* ja *Shamaanitulet*. Kenttätöön ulkopuolelle jätän tietoisesti opettamani ja osallistumani shamanistiset piirit, kurssit ja tapahtumat, jotka ovat kaikille osallistujille luottamuksellisia tiloja ja joissa ei ole kerätty suostumusta havainnointiin. Havaintoni osoittavat, että shamaanirummunvalmistuskurssien määrä ja rumpukurssien monimuotoisuus ovat lisääntyneet (esim. kuva 2). Olen huomannut, että myös rumpunkäyttäjien näkyvyys julkisilla sosiaalisen median sivuilla on kasvanut.

### Autoetnografinen lähtökohtani tutkimukselle

Koen ensikohtaamiseni shamaanirummuilla työskentelyn kanssa mystiseksi. Tilanteessa, jota en pysty enää muistamaan, olin kuullut shamaanirummun äänen mielessäni tai tietoisuudessa alkuvuodesta 2015. Olin opiskellut shamanismin tutkimusta yliopistossa jo vuonna 1999, mutta tuolloin nuorena antropologian opiskelijana aihe ei kiinnostanut minua henkilökohtaisella tasolla. Sitten, noin 15 vuotta myöhemmin, minulle tuli pakonomainen tarve selvittää erään kaukaisen tuttavän kautta, kenet rumpuntekijän hän oli maininnut vuosia aiemmin. Oli pääsiäinen 2015, kun tapasin ensimmäistä kertaa tuolloin Lieksassa asuneen rumpuntekijä Ari Kuivalaisen, jonka kanssa matkasin Kolille. Tuolla matkalla Ari teki minulle rumpuhoidon, jonka jälkeen rummutin hänen kanssaan elämäni ensimmäisen





kerran Ukko-Kolin huipulla. Tunsin tuona hetkenä kokeneeni elämässäni eräänlaisen siirtymän, johon vaikutti se, mitä näin ja tunsin rummutuksien aikana. Vastaavasta työskentelystä minulla ei ollut aiempia kokemuksia. Matkan jälkeen aloitin aktiivisen rummunkäytön, ja tutustuminen rumpuihin on ollut hyvin intensiivistä viimeisen kahdeksan vuoden ajan. Muutos elämässäni oli tuosta vuodesta alkaen valtava ja kosketti myös arjen rakenteitani, kuten työ- ja perhe-elämää. Vuoden 2019 alusta alkaen olen valmistanut rumpuja kolmen pohjoiskarjalaisen rummuntekijän kanssa pääsääntöisesti tilauksesta siten, että ne ovat päätyneet muiden käyttöön eri puolille Suomea sekä ulkomaille. Tällä hetkellä opetan rumpujen käyttöä omassa yrityksessäni sekä järjestän muutaman kerran vuodessa rumpunvalmistuskursseja yhdessä rumpunrakentaja Jaana Louhelaisen kanssa.

Shamanistinen tieto tai shamanistisen tiedon mallit on nähty ennen kaikkea myyttisinä mielikuvina (Siikala 2017, 42–53). Esimerkkinä myyttisten mielikuvien merkityksestä tuon päiväkirjamerkintäni pienen ryhmän kanssa tehdyttä shamaanirumpumatkalta 29.5.2021 Valtimolla: ”Matka alkoi kultaiselta hiekkarannalta alkuvesille. Allit (vesilinnut) odottivat valmiina lähtemään kohti pohjoista. Esivanhemmat seisoivat hiljaa rannalla. Kipua oikeassa käsivarressa.” Tämän shamanistista tietoisuutta kuvaavan rumpumatka-merkinnän jälkeen päiväkirja jatkuu useita sivuja kuvina ja tekstinä. Olin kirjoittanut lopuksi huomioita, kuinka matka merkitsi kontrollista irti päästämistä ja läsnä olemista; antautumista sille, mikä tahdoti toteutua. Yhdistin rumpumatkan merkityksen luottamuksen puutteen kokemukseen ja tilanteen parantumiseen. Tässä artikkelissa käsittelen shamaanirumpuja muutoksen ja voimaantumisen välineinä. Kyseisellä rumpumatkalla muutos ja voimaantuminen kohdistuivat luottamuksen vahvistumiseen tiettyjä henkilöitä ja yleisesti elämää kohtaan. Shamanistisen työskentelyn perusedellytys onkin mielestäni luottamus siihen, mitä on tekemässä.

Käydessäni läpi autoetnografista aineistoani tätä tutkimusta varten haasteena on ollut kääntää shamanistista tietoa tieteen kielelle. Itselleni shamanistinen tieto ilmentyy leikkivänä, symbolisena, metaforisena ja monitasoisena, jolloin sen esiin tuominen taiteen ja musiikin keinoin voi olla helpompaa kuin kuvailevana tekstinä. Shamaanirummut ja niillä koetut shamaanimatkat ilmentävät villiä, vapaata, ennakoimatonta ja kontrolloimatonta elämän luonnetta. Tietylainen ”heittäytyminen” ilman intellektuaalista kontrollia on ensisijaista, jos haluaa oppia lisää shamaanirummun merkityksistä ja vaikutuksista. Tämä on lähes päinvas-taista tieteentekemiselle, mikä toisaalta luo kiehtovan dynamiikan tutkittaessa shamanismia autoetnografisesti.

Shamanismia tarkasteleva autoetnografi toimii siis samanaikaisesti ikään kuin kahdella taholla: yhtäältä tieteen, toisaalta tutkimuskohteensa kentällä. Myös Kouri ja Hytönen-Ng (2022) kirjoittavat, kuinka autoetnografisen menetelmän yleistymisen nykyshamanismia tutkittaessa on luonut uudenlaisia tutkijan positioon liittyviä haasteita. Se, että tutkija on samanaikaisesti sekä sisä- että ulkoryhmäläinen suhteessa tutkimuskohteeseensa, korostaa tutkijan roolia tulkitsijana (mts. 129). Omassa tutkimusprosessissani olen jatkuvasti pyrkinyt reflektoidaan omaa positiotani ja esimerkiksi käyttämiäni käsitteitä, jotta ne toimisivat ja olisivat ymmärrettäviä sekä shamanismin että tieteen kentillä (ks. myös mts. 129).

Yksi esimerkki käsitteestä, jonka käyttöä ja merkitystä olen joutunut pohtimaan erityisesti suhteessa tutkittavieni kokemusmaailmaan, on shamaanirummun käsite. Omakohtainen tapani hahmottaa kehärumpu shamaanirumpuna poikkeaa ainakin kahden haastatellun rumpunrakentajan tavoista puhua rummuista. Yhden rummuntekijän (HKK3) mukaan



rummuista ei tarvitse puhua "shamaani"-etuliitteellä, sillä hän koki niiden tehtävän vielä tätäkin rajoittavaa määrettä laajempaan. Toisen haastateltavan (HKK6) mukaan olisi hyvä suhtautua varovaisesti siihen, mitä rumpua nimittää shamaanirummuksi. Käytän kyseistä etuliitettä mahdollisesti laajemmin kuin toiset, mutta omassa elämismaailmassani tämä käyttötapa on itselleni totta. En yritä tehdä kehärummusta "shamaanirumpua" varomatta tai ilman tarkoitusta, vaan katson rumpua ja aistin sen henkeä, väkeä, energiaa. Rummulla on yhteys käyttäjänsä, ja myös rummuttajan tapa käyttää rumpua vaikuttaa. Shamanistisesti koettuna rumpu ilmentyy ajassa, jota Pulkkinen (2014, 42) kuvaa myyttis-sykliseksi. Mikäli tarkastelen omassa shamaaniuden värittämässä elämässäni mitä tahansa asiaa, se määrittyy paitsi nykyarjen lineaarisessa, profaanissa ajassa, myös shamanistisen maailman-kuvan kokemusmaailmassa. Seuraavaksi siirryn hahmottamaan shamaanirumpuun liitetyjä merkityksiä.

### Shamaanirumpu, tradition kokemus ja voimaantuminen

Shamaanirumpu voi lisätä voimaannuttavasti yhteyden ja kuulumisen tunnetta oman kulttuurin vanhimpiin juuriin, minkä koetaan antavan merkitystä elämälle ja voimistavan tasapainoista suhtautumista myös tulevaan. Kuten alla olevissa esimerkeissä, keskustelua käydään yhä siitä, kuuluuko shamaanirumpu suomalaiseen shamanistiseen perinteeseen. Rummunkäyttäjät ja rekisteröidyn uskonnollisen yhteisön *Karhun kansan* keulakuva Miika Vanhapiha kirjoittaa blogissaan (Vanhapiha 2019) kannuksen eli rummun merkityksestä. Hänen mukaansa pohjoisilla alueilla shamaaniutta ja siihen liittyvää rummunkäyttöä on ollut havaittavissa yli 10 000 vuoden ajan. Nykyaikaan asti rummunkäyttö on säilynyt arktisilla kansoilla ja osittain muuntuneena myös subarktisilla alueilla. Vanhapiha näkee kannuksen suosion johtuvan sen teknisesti helpommasta käyttöönotosta kanteleeseen verrattuna, vaikkakin rummun käyttö vaatii yhtä lailla perehtyneisyyttä. Lisäksi Vanhapiha arvelee rummun juontuvan kannelta huomattavasti vanhemmalta ajalta, ja sen vetovoima liittyy hänen mukaansa tuohon "vanhakantaiseen luonteeseen".

Autoetnografinen kokemukseni ja etnografiset havaintoni tukevat Vanhapihan näkemystä shamaanirummun vetovoimasta ja käyttöönoton suoraviivaisuudesta. Setälän (2000, 59) mukaan "shamaanin soittimen valinta on hänen henkilökohtaisen näkemyksensä tulos, [mutta] myös kansan traditio vaikuttaa asiaan. On aivan selvää, että myös suomalaiset heimot ovat käyttäneet sekä kannelta, että myös rumpua kuten muutkin pohjoisten alueiden kansat omassa shamaani-istunnoissaan." Kulttuurisen itsemääräämisoikeuden perspektiivistä näillä Vanhapihan ja Setälän näkemyksillä on painoarvoa. Myös haastatteluissa rumpu koettiin Suomeenkin kuuluvana perinteenä:

Rumpu on suomalaisen perinteen ja Lapin uskomusten mukainen käyttöväline, hoitoväline, ja shamanismissa sitä on käytetty iät ajat. (HKK2.)

[...] lisäksi se on tuonut vahvasti tietoisuutta siitä, että näin on ikiaikain tehty. Eli tavallaan sellanen yhteys siihen aikaan kun on myöski rummuteltu... että se on jatkunut niin kuin nyt tänne 2020-luvulle monella – kun se on ollu jo esi-isillä ja -äideillä – niin se tuo kans semmossa, on puhuttu moneen kertaan, että kuinka se yhdistää niinku siihen aikaan, jollonki kauan kauan sitten. (HKK1.)

Rumpu edustaa haastateltaville vanhaa perinnettä. Myös Annusen (2017, 130) tutkimustaan varten vuonna 2016 tekemien haastattelujen mukaan suomalaista shamaanirumpua käyttäneet kokivat jatkavansa vanhaa traditiota. Annusen (mts. 131) tutkimuksessa mainitaan



mahdollinen mestari–kisälli-asetelma, jonka kautta suhdetta shamaanirumpuun syvennetään. ”Mestari” nähdään eräänlaisena rituaalisena eksperttinä, jonka tehtävänä on jatkaa traditiota (mts. 135). Olen kokenut samaisen mestari–kisälli-asetelman itsekin suhteessa pohjoiskarjalaisiin rumpumestareihin, joiden kanssa yhteistyössä olen voinut synnyttää kenttätöni aikana valmistuneet rummut. Mestari–kisälli-asetelmat voivat syntyä eri tavoin, ja niiden muodostumista ohjaa omasta shamanistisesta näkökulmastani jokin muu mystinen kohtalonyhteys kuin yksittäisen ihmisen motivaatio luoda näitä asetelmia. Esimerkiksi itse en ole hakeutunut mestarin oppiin, mutta mestarit ovat tulleet kohdalleni, ja olen vasta vuosia myöhemmin havainnut olevani kisälli.

Shamaanirummun hyväksyntä suomalaisena kulttuuriperintönä ei ole kaikille helppoa joutuksen luultavasti suomalaisten kolonialistisesta historiasta suhteessa saamelaisiin. Helsinki Pride -viikon ohjelmistoon vuonna 2022 oli suunniteltu shamaanirummutusta sisältävä seremonia, jonka järjestäjätaho perui nuorilta saamelaisaktivisteilta saamansa kritiikin myötä (Iltalehti 2022). Aktivistien näkökulmasta tämä oli asiatonta new age -toimintaa (Iltalehti 2022). Lehto – Suomen luonnonuskontojen yhdistys ry., joka on perustettu vuonna 1998, vastasi *Iltalehdessä* olleeseen artikkeliin Helsinki Pride -viikolle suunnitellusta rumpupiiristä ja sen uutisoinnista 15.6.2022:

Samanismia ei voida mitenkään pitää suljettuna traditiona. Samanismi on ihmiskunnan alkuperäisimpiä uskontoja, joka on tunnettu pyyntikulttuureissa ympäri maailman. Suomalaisten muinainen maailmankuva perustuu kantaaurililaiseen maailmankuvaan – kaikkien uralilaisessa ”kantakodissa” eläneiden kansojen oletetaan jakaneen tämän maailmankuvan vielä noin 6 000 vuotta sitten. Myös sekä suomalais-karjalaisen kansanperinteen vanhimma kerrostumasta että Suomen alueella esiintyvistä muinaisista kalliomaalauksista löytyy viittauksia samanismiin.

Myöskään rummutusta ei voida pitää suljettuna traditiona. Rumpu on ihmiskunnan vanhin instrumentti ja se on tunnettu lähes kaikissa kulttuureissa kautta maailman. Rummutusta käytetään samanistisena transsiväliseen laajasti eri puolilla maailmaa – myös Siperian suomalais-ugrilaisten kansojen keskuudessa. Siksi myös suomalaisille uussamanismin harjoittajille rumpu on luonteva väline. Sen voi myös kohtuullisen helposti rakentaa itse, kuten monet ovat tehneetkin.

Uuspakanallisille samanismin harjoittajille samanismissa ei ole kyse eksotismista, vaan aidosta uskonnosta ja maailmankuvasta, jossa ymmärrys maailmanrakenteesta syntyy kokemuksellisesti samanistisen tekniikan kautta. Lehto ry:n piirissä toimivat samanismin harjoittajat hakevat vaikutteensa lisäksi useimmiten muinaissuomalaisesta maailmankuvasta ja omasta kansanperinteestämme – eivät saamelaisesta kulttuurista, joka on suljettu traditio. Omista kulttuurisista juurista ammentaminen on luonnollista, syvällistä ja merkityksellistä, vaikka perinne olisi välillä katkennut. (Lehto ry 2022.)

Tästä julkaisusta voi hahmottaa, kuinka shamanistiset toimijat joutuvat edelleen puolustamaan toimintaansa. Oman kokemukseni mukaan shamanismin harjoittajat kokevat vastakkainasettelut hämmentävinä ja surullisina silloin, kun suomalaiset toimijat eivät koe tuntevansa new age -ilmiötä omakseen, vaan haluavat edistää syvempää luontoyhteyttä. Shamanistiset toimijat joutuvat edelleen osallistumaan perustavanlaatuisiin itsemääräämistä koskeviin keskusteluihin, jotka voivat olla shamanistisille toimijoille raskaita sekä turhauttavia. Erityisen monimutkaista se voi olla silloin, kun molemmat osapuolet kokevat oikeuden kulttuuriperintöön, jota pitävät omanaan. ”Kulttuurinen puolustautuminen” on selviytymisstrategiaa (Smith 2012, 121). Yllä mainitussa tapauksessa sitä tapahtuu kenties tilanteen molemmilla osapuolilla.



Lehto ry:n mukaan rummut kuuluvat shamanistiseen toimintaan ympäri maailmaa, ja ne ovat nykyisin luonnollinen osa shamanistista toimintaa koko Suomen alueella. Näkemykseni ja havaintojeni mukaan suomensukuiset shamanistiset harjoittajat ja yhdistykset kunnioittavat ja arvostavat saamelaiden omaa kulttuuritraditiota ja sen shamanistisia kerrostumia. Oma kokemukseni on, että saamelaiden elävät shamanistiset traditiot eivät ole vielä kovin näkyviä suomalaisille shamanistisille toimijoille nykypäivänä. Mikäli saamelaiset ovat käyttäneet rumpua nykyisen Saamenmaan eteläpuolisella alueella, ennen kuin he asutuksineen joutuivat vetäytymään pohjoisemmaksi, on mahdollista, että se voi vaikuttaa shamanistisessa kokemusmaailmassa paikkasidonnaisesti tänäkin päivänä. Tarkoitan tällä luonnonpaikkojen muistia, jolle rummunkäyttäjät herkistyy rumpua käyttäessään ja moniaistillisen luontoyhteyden kautta. Tulkitseen näin myös seuraavan sitaatin, jossa pohjoiskarjalainen haastateltava kommentoi saamelaiden aiempaa asutusta alueella ja heidän vaikutustaan kysyessäni tietoa rumpujen historiallisesta alkuperästä:

Rummunkäytöstä minulla ei ole tuossa Pielisen Karjalassa niin tiedossa mitään, mutta se, että Koli, Lieksa, nää, niin tuota siitä ylöspäin, on ollut poronhoitoaluetta aikoinaan, eliikkä saamelaiden asuinalueita. Lieksa, joka on saameksi "suo", ja näitä paikkoja niin on täällä Pohjois-Karjalassa paljonkin, joissa on saamelainen nimi, niin tuota, uskoisin, että rummut on ollu käytössä shamaaneilla hoitotarcoituksessa. (HKK2.)

Verkossa tekemäni havainnot tukevat tulkintaani siitä, että suhde shamaanirumpuun perustuu kunnioitukseen kaikkien kulttuurien osalta. Tämä näkyy esimerkiksi ruoveteläisen Pia Auteron (2022) julkisessa Facebook-päivityksessä, jossa hän viittaa kahden vuoden takaiseen rummunsyntyyn ja jossa on kuvat hänestä rumpun kanssa Akka-Kolin huipulla (kuva 4):

Kaksi vuotta olen matkannut rumpuni kanssa... Rumpu ja sen kanssa rukouksessa istuminen on tuonut minulle laajemman ymmärryksen paikastani sukupolvien ketjussa ja tehtävästäni tässä elämässä. Kunnioitukseni tätä soitinta kohtaan on niin syvä, että olen matalampi kuin ruoho kaikkien niiden jalkojen alla, jotka ovat historian saatossa rumpun kanssa kulkeneet.

Minulle rumpu on ihmiskunnan arkaainen, ikaikainen pyhä soitin. Se ei kuulu yhdellekään kulttuurille tai ihmisryhmälle. Kaikki kulttuurit ja yhteisöt ovat jossain kohtaa historiaansa menettäneet sen pyhän ja syvästi inhimillisen yhteyden, jota (muun muassa) rumpu symboloi. Rumpujen suosio ja ihmisten kollektiivinen kaipuu traditioiden ja juurien äärelle kertoo minulle siitä, että tämä yhteys on palaamassa. Kautta maailman alkuperäiskansojen vanhimmat ovat lähteneet liikkeelle jakamaan viisauttaan, kansojensa kulttuuria ja traditionsa opetuksia, koska he uskovat, että vain palauttamalla ihmisille pyhän yhteyden muuhun luomakuntaan voimme pelastaa planeettamme.

Auteron näkemys on yhteneväinen sen yleisen näkemyksen kanssa, mitä olen havainnut shamanistisissa piireissä sekä tuntenut omassa shamanistisessa työskentelyssäni. Shamanistisessa työskentelyssä koemme viisausperinteiden ja luontoyhteyden merkityksen laajassa maailmaa parantavassa maailmankuvassa. Kunnioituksen teema esiintyy myös alkuperäiskansojen tutkimusagendassa, jossa peräänkuulutetaan kaikkien ihmisryhmien keskinäisen kunnioituksen suhteita edellytyksenä vastavuoroisuudelle ja harmonialle (Smith 2012, 125). Eräässä haastattelussa kunnioitus mainittiin näin:

Mulle se on kuitenkin yksi sellainen pyhyden ilmentymä ja henkimaailman kunnioituksen ilmentymä. Että sä jollain itse tekemälläsi pyhällä esineellä tuot sitä kaikkeutta esiin ja kunnioitusta. (HKK7.)

Annunen (2017, 139) kytkee rumpumuksen autenttisuuden ja alkukantaisuuden kokemukseen. Se nähdään ikivanhana, alkuvoimaisena traditiona, joka ilmentyy ympäri maailmaa.



Rummutus tuo kokemuksen siitä, että ihminen on kosketuksissa johonkin alkukantaiseen, alitajuiseen, alkuperäiseen itsessään. Sitä kautta rummutus synnyttää kokijalleen yhteyden kulttuuriperinteeseen ja sen säilyttämisen tärkeyteen elävänä perinteenä (mts. 143). Oma tutkimukseni vahvistaa Annusen tulkintaa. Eletty kokemus omasta perinteestä rummun kautta ilmentyy etnografisessa aineistossani voimaa, suuntaa ja merkitystä antavana. Rumpu syntyy käyttäjälleen alitajunnan synnyttämänä, syvän ja kunnioitettavan prosessin tuloksena. Transformatiivisessa tutkimuksessa muutoksen päämäärä onkin, että yksilö ja yhteisöt ilmentävät monimuotoisesti täysin itseään, jolloin toisen kulttuurin tai ryhmän imitaatio nähdään tarpeettomana (Anderson ja Braud 2011, 304). Tulkitseen tämän siten, että ihmisen alitajunnan synnyttämät prosessit, kuten rummun syntyminen, ovat oman itsensä ilmentymistä konkreettisesti ja näkyvästi. Se, missä ajallisessa tai kulttuurihistoriallisessa viitekehityksessä tuo ilmentyminen tapahtuu, yksilöllisesti ja kollektiivisesti, on itsensä ilmaisussa ja itsemääräämisessä toissijaista.

Rumpujen yleistymisen voi ilmentää shamanistisen perinteen dekolonisoivaa voimaantumista Saamenmaan eteläpuoleisessa Suomessa (ks. Karhu 2020b). Siikalan (2017, 28) mukaan kollektiivisen tietoisuuden ja mentaliteettien muutosta voi seurata konkreettisesti toiminnan synnyttämiä kulttuurisia tuotteita tulkitsemalla. Kulttuurisina tuotteina shamaanirummut sisältävät yhtäältä käsityöläisyyttä, toisaalta ne voivat olla musiikki-instrumentteja tai kansanparannuksellisia välineitä. Rumpuja on pidetty ”mykkinä lähteinä” silloin, kun niitä on tutkittu konkreettisina objekteina (esim. Mononen 2016). Shamanismin harjoittajalle, joka työskentelee omien rumpujensa parissa, rummut ovat moniulotteisia välineitä, jotka viestivät omilla ehdoillaan. Kiinnostus rumpuja kohtaan on kasvanut viime vuosina huomattavasti, ja tätä muutosta on eräs haastateltavani kuvannut seuraavasti:

Tämmönen selkeempi muutos alkoi tuossa ehkä 2016, siitä eteenpäin on rumpuja syntynyt paljon. Rummuntekijöitä on lisääntynyt todella paljon, kurssinvetäjiä on paljon lisääntynyt ja siinä sitten, niin niin ehkä tällanen murrosvaihe, joka vaati, että ihmiset alkaa uskaltamaan näyttää mitä he ovat ja mitä he haluavat olla niin eteenpäin jotta aikasemmin ihmiset ehkä ujosteli jonki verran sitä jotta ei iletty näyttää sosiaalisessa mediassa. Muistan paljon alkuaikoina, kun rumpu sai olla kuvassa, mutta rummun tekijät ei saanu olla kurssiltakaan, niitä ei saanut näyttää. Siinä meni monta monta vuotta, kun ensimmäiset rummun tekijät uskalti (huokaus) laitta kasvonsa rummun kanssa samaan kuvaan sosiaalisessa mediassa. [...]

Ihminen on oikeastaan minun mielestä sitä, mitä se halua olla, mutta tää meidän järjestelmä on aika paljon rajoittanut tätä meidän tavallaan niin kuin näitten henkimaailman juttuihin valmistautumista ja täällä on ollut oma vastustajakuntansa. Ihmiset ovat tehneet salaa ja olleet ja nyt he alkavat vapautua tästä jotta... ja ihmiset tulevat vapaammaksi kaikissa asioissa. (HKK2.)

Haastateltava kuvaa yllä rumpuihin liittyvää häpeää ja salassa pitämistä, jota oli vielä ennen vuotta 2016. Haastatteluissa ilmeni, että osa shamanismin harjoittajista kokee joutuvansa piilottelemaan toimintaansa vieläkin. Eräs haastateltava koki voimaantumisen tarkoittavan oman äänen esille tuomista ja näkyväksi tulemistä omana itsenään:

Pitkän aikaa mä ajattelin, silloin alussa varsinkin, että rumpu on kuin mun ääni. Että... Joskus vieläkin silleen, että esimerkiksi rummun kautta olen pystynyt alkaen uudella tavalla vaikkapa laulaan, et se on auttanut muun muassa siinä. Et äänenkäyttö ja tommonen, oman äänen kuuluvaksi tuominen. Uskallus ja äänentuominen, ja uskallus tulla näkyväksi silleen äänen kautta, ja mitä kaikkee ääni edustaa, itse sielua. Sitä miten tuodaan kuuluvaksi, koko sisin. Se on taas niin syvällistä, että se on aika haastavaa. (HKK4)





Nykyään useat rumpukursseilla käyneet ja itsenäisesti shamanismia tai rummunkäyttöä harjoittavat julkistavat kuvia itsestään shamaanirummun kanssa sosiaalisessa mediassa. Shamaanirummun ymmärrän symboloivan näissä kuvissa omaa voimaa ja ääntä, voimaantumista, näkyväksi tulemistä ja henkistä tietoisuutta. Ehdotan tutkimukseni perusteella, että shamaanirumpujen synty, näkyvyys ja käyttö ovat suorassa suhteessa siihen, kuinka shamanismin harjoittajia kutsutaan voimaannuttamaan ja tasapainottamaan maailmankuvaansa luontokeskeiseen suuntaan. Tällä ”kutsumisella” tarkoitan sitä, että shamanismin harjoittajana koen ”kutsun” parannustyöhön luonnolta itseltään. Tämä kiteytyy hyvin siinä tunnelmassa, joka välittyy perinnekouluttaja Eero Peltosen kuvauksessa Hiittisten saaristossa Aurinkoleirillä vuonna 1993 tapahtuneesta rumpujen vihkimysseremoniasta:

Rumpujen valmistuttua oli tunnelma jo korkealla, mutta vielä oli edessämme yksi tärkeä vaihe rummun synnyssä. Se alkoi aamuyön hämärissä, kun lähdimme vaeltamaan saaren halki. Perillä sytytimme vihkitulet ja käänsimme katseemme kohti itää. Auringon luodessa ensi säteitään kutsuimme henget, esivanhemmat ja voimaeläimet rumpujemme vihkiäisiin. Suitsutimme rummut ja rummuntekijät pyhällä savulla. Ja sitten se alkoi... rummutus! Tyyni meri ja idästä nouseva päivä kuulivat väkävän viestin: ”ME OLIMME POISSA, MUTTA ME OLEMME PALANNEET!” (Peltonen 2021.)

Suomalaisen shamanismin harjoittajien kesken tapaamisissa olen usein itsekin todistanut tätä ”kotiinpaluun” ja ”palaamisen” tunnelmaa. Tämä on yhteinen kokemus siitä, että shamanistinen kulttuurillinen perimä elää meissä ja haluaa ilmentyä meidän kauttamme tänä aikana, jossa se on mahdollista ja turvallista.

Alkuperäiskansojen tutkimusagendaan nojautuen tulkitsen shamaanirumpujen nykyisen esiintymisen ja yleistymisen osana shamanismin voimaantumista ja kehitystä. Tällä on agendan mukaisesti sekä parantavia, dekolonisoivia että transformoivia vaikutuksia. Agendan yksi tärkeimmistä ulottuvuuksista on mobilisaatio paikallisella, alueellisella, kansallisella ja globaalilla tasolla. Rumpujen merkityksen korostuminen – paikallisesti esimerkiksi yhteisöllisissä rumpupiiri-tapahtumissa tai toisaalta globaalina ilmiönä – on osa kehitystä.

### Shamaanirummut syntyvät ”sielun jatkeeksi”

Haluan tutkimuksessani kunnioittaa shamaanirummun tekijöiden ja käyttäjien omaa sanastoja ja kertomisen tapaa, joten kirjoitan tämän vuoksi shamaanirummun *synnystä* sen sijaan että käyttäisin ainoastaan teknisempiä ilmaisuja, kuten rummun *valmistus* tai rummun *rakenus*. Shamaanirummun *synty* kuvastaa rummun olemuspuolta sielun jatkeena rummunkäyttäjän kokemusmaailmassa. Sielua tai sen näkyväistä jatketta, jollaiseksi rumpu käyttäjänsä osalta mielletään, ei voi rakentaa tai valmistaa, vaan se *on* ja se *syntyy*.

Erään rummunrakentajan (HKK7) keskeisenä asiana nousi esiin shamaanirumpujen merkitys näkyväisenä *sielun jatkeena*. Haastateltava (HKK7) ilmaisi rummutuksen olevan kuin sydämen lyönti. Myös rumpumestari Ari Kuivalainen opastaa rumpukursseillaan soittamaan aina sydämen tahtiin. Muistan Ari Kuivalaisen joskus minulle opastaneen, että rumpua ei saa lyödä sen keskeltä, sillä nimenomaan siinä kohtaa on rummun henki. Toisaalta rummun keskeltä lyöminen ei ole suositeltavaa myöskään teknisistä syistä: rumpu soi parhaiten, mikäli sitä ei lyödä sen keskiosassa sijaitsevan kahvan kohdalta.

Annusen (2017, 123–124) tutkimus käsitteli erityisesti rummutuksen merkityksenä esiin nousseen *rytmin* ritualisointia. Hänen suorittamissaan haastatteluissa mainitaan nimenomaan



**Kuva 3. Helena Karhun (2020a) shamanistinen taideteos ”Rummun Synty” Pielisen järven jäällä. Teoksessa näkyvät shamaanirummun syntyprosessissa leikatut nahkanauhut ja seremoniallista tuhkaa. Kuva: Helena Karhu (2020).**

sydämen rytmi, jota verrataan elämän ensimmäiseen ääneen äidin kohdussa. Myös oman tutkimukseni haastatteluissa käytettiin synnytyksen ja äitiyden metaforia kuvaamaan käyttäjän suhdetta rumpuunsa:

Mulla on yksi rumpu, se mun Äiti-Rumpu, minkä oon ihan ensimmäiseks valmistanut, ja se on mulle niin kuin sellainen pyhistä pyhin. Että jos mun pitäisi valita kotoonta yksi esine, mikä mun pitäisi ottaa mukaan, mä ottaisin sen rummun. Se rumpu on ikään kuin mun sielun jatke. (HKK7.)

Shamaanirumpujen kytkös sieluun ja niiden pyhyys tekijöilleen ja käyttäjilleen käy ilmi myös siinä, että niiden koskettamista saatetaan rajoittaa ulkopuolisilta. Eero Peltonen (2021) kuvaa shamaanirumpunsa rakentamista vuonna 1993 ja sitä, kuinka hän koki rummun sellaiseksi identiteettinsä ytimeksi, ettei halunnut kenenkään koskevan rumpuunsa. Hänelle rumpu oli haltioitumisen ja sitä kautta tiedonhankinnan väline, ja rumpu merkitsi ”kirkasta tietoisuutta ja alkuvoimaa”. Hän kuvaili rummun merkitystä myös sydämen äänenä sekä sen yhdistymisenä muiden sydänten, toisten rumpujen, ääniin. Yksi haastateltavistani (HKK7) kuvailee tuota henkilökohtaista ja intiimiä rumpusuhdetta seuraavasti:

Mä en ihan tarkkaan vuosilukua muista, mutta se oli 2000-luvun alussa... Ja sit siellä ensimmäisellä rummunrakennuskurssilla, se vei mut niin kuin aivan totaalisesti mennessään. Mitä mä kuulin, ensimmäiset rummun lyönnit, se vei mut ihan mielettömän syvään... Siinä kohtaan mä hokasin, että meillä on enemmän sisäistä voimaa kuin ulkoista. Rummun ääni kosketti jotenkin. Mä puhun ite mielellään kohtuvoimasta. Rummun ääni on tavallaan sama, kuin sä oot kuullu sun äidin sydämen lyönnit. Samalla se on tosi tuttua. Ihmiset hirmu helposti pelkää sitä ääntä, mutta mulle se toi vahvan, juurevan olon. (HKK7.)

Oma kokemukseni vahvistaa näkemystä, jonka mukaan shamaanirummut ilmentävät käyttäjiensä sielullisia ominaisuuksia, jotka voivat näkyä rumpujen muodossa, väreissä ja mahdollisissa kuvioinneissa sekä ennen kaikkea rumpujen äänessä. Shamaanirummulla



**Kuva 4. Shamaanirumpujen syntyhetki Akka-Koliilla Louhen Polun ja Karhun Talon rumpukursilla vuonna 2020. Kuva: Helena Karhu (2020).**

ymmärretään olevan oma henki (ks. Hytönen-Ng ja Kouri 2020), mutta paradoksaalisesti rumpu käsitetään myös "oman sielun jatkeeksi". Tällaiset paradoksit ja monimerkityksellisydet ovat ominaisia shamanistiselle elämismaailmalle. Yksi haastateltavista ilmaisi saman näin:

Tavallaan mä koen, että rumpu on oma energiansa ja oma tyyppinsäkin, jos näin vois sanoo, et rummulla on oma sielu ja oma sielu ja oma henki, mutta samalla kun rummuttaa tulee osaksi sitä ja sulautuu siihen, tulee yhdeksi sen kanssa. Se rumpu on minä ja minä olen rumpu. Niin tavallaan se voima mikä rummussa on, niin se on tavallaan auttanu mua tulemaan näkyvämmäks ja kuuluvammaks, koska se rumpu edustaa sitä. (HKK4.)

Käsitän haastateltavan kokemuksen siten, että rumpu on auttanut häntä voimaantumaa tuomalla hänen omaa sisintä maailmaansa kuuluvaksi ja näkyväksi. Alkuperäiskansojen tutkimusagenda soveltamalla ymmärrän sielullisuuden ja syntymän kokemukset suhteessa rumpuun osaksi henkistä muutosta. Muutos voi tukea shamanismin harjoittajan omaehtoista tapaa olla olemassa ja täten vahvistaa itsemääräämisoikeuden kokemusta.

## Shamaanirummut luontoyhteyden voimistajina

Shamanistisissa piireissä kuulee usein puhuttavan "juurista" ja "juuriyhteydestä", joilla viitataan yleensä esivanhempiin, kulttuurisiin juuriin ja kulttuuriperintöön sekä toisinaan myös "alkukantaiseen" luontoyhteyteen. Hytönen-Ng ja Kouri (2020) ymmärtävät rummun merkityksen väylänä luontokeskeisyyteen. Annusen (2017, 145) mukaan yksi tärkeimmistä diskursseista shamaanirumpupiireissä on kokemus paikasta ja erityisesti paikkakokemuksen





**Kuva 5.** Rumpu on yhteydessä luontoon ja luonnon välittämään pyhän kokemukseen. Jaana Louhelaisen toiminimen Louhen Polun julkinen Facebook-profilikuva. Jaana on kuvassa 10 vuotta sitten tekemänsä rumpun kanssa Höytiäisen rannalla. Kuva: Jaana Louhelainen (2022).

luontoyhteydestä ja niiden saavutettavuudesta rummutuksen kautta. Olen havainnut saman ilmiön omasta aineistostani:

Niin mulle se merkitsee sellaista tavallaan Äiti Maan rytmiin menemistä mukaan. Et sä niin kuin koet oman luonnon vahvasti osana Äiti Maata ja tätä hetkeä, ja sitä sykettä, mikä vie tätä elämää eteenpäin. (HKK7.)

Haastateltava tunsi rumpun rytmin kautta sisäisen luontonsa ja ulkoisen luonnon yhtenä. Tuolloin luontoyhteys on kaikkein voimakkain; eroa sisäisen ja ulkoisen luonnon välillä ei enää havaita. Haastateltava jatkoi ilmaisemalla pyhyden kokemusta, joka joko mahdollistaa tai mahdollistuu luontoyhteyden kautta. Pyhyden kokemuksen hän kuvasi yksinkertaisesti kunnioituksena ja läsnäolona kaikelle sille, mitä on olemassa koetussa hetkessä:

Mä koen sen niin, että siihen pyhyteen kuuluu kaikki, ja sä pystyt tietynlaisessa rumpun sykkeessä olemaan niin hetkessä ja niin tietoinen siitä hetken kauneudesta, että se on jo itsessään pyhää. (HKK7.)

Oman kokemuksen mukaan shamanistisen harjoituksen oleellisimpia merkityksiä on henkilökohtaisen luontoyhteyden vahvistuminen. Shamanismin harjoittamisen kautta olen enemmän kiinnostunut ja tietoisempi kasveista, puista, eläimistä, linnuista ja luonnon elementeistä kuin aiemmin. Käytän enemmän aikaa luonnonsuojelua edistäviin toimiin ja kannustan niihin muita. Näen selkeämmin luonnon monimuotoisuuden perustavanlaatuisen merkityksen kaikelle elämälle, mukaan lukien ihmisten hyvinvoinnille. Luontoyhteyden voimistuminen on tärkeää kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin kannalta. Shamanistisen toiminnan perusajatus on tasapainottaa ihmisen ja hänen ekosysteeminsä välistä suhdetta. Myös Annusen (2017, 156) mukaan shamaanirummutuksen koetaan edesauttavan ”luonnon rytmiin” pääsemistä, tuon rytmin muistamista ja tällä tavoin tasapainon saavuttamista. Luontoyhteyden osalta merkittäväksi nähtiin juuri *kuuluvuuden* tunne, se, että on osa itse luontoa. Tähän tunteeseen liittyy ystävyys ja perheenjäsenyyden tunteita (mts. 160).

Myös oman aineistoni perusteella luontoyhteys koetaan kehollisena, moniaistisena kokemuksena, johon shamaanirummun ääni voi palauttaa:



Yks tapa katsoa tätä on, että sulla tulee ylipäättään yhteys kehoon eli yhteys maa-elementtiin, yhteys luontoon, yhteys Äiti Maahan ja konkreettisesti pitää tunnistaa mitä sun kehossa oikein tapahtuu, mihin oikeesti sun keho kertoo, mihin oikeesti sun keho ohjaa. Ja tota, aistillisuus. Aistit avautuu eri tavalla. Elementit avautuu eri tavalla. Ihan niinku konkreettisella tasolla, kun tulee kehoon. (HKK4.)

Haastateltavan mukaan luonnon eri elementit, kuten maa, vesi, tuli ja ilma, koetaan rummutuksen kautta kehollisesti. Oman kokemukseni mukaan voimaantumisessa on ensisijaisena lähtökohtana vahva kehollisuuden kokemus. Näkisin voimaantuvan, moniaistillisen, kehollisen yhteyden ympäröivään luontoon avaavan animistista kokemusmaailmaa itsen ja luonnon välisestä vuorovaikutussuhteesta. Ymmärrän tämän transformaationa, joka auttaa kokijaa uudelleenmäärittelemään suhdettaan luontoon, henkisytyteen ja ei-ihmismäisiin olentoihin (ks. Kivinen 2019, 3). Shamanistinen luontoyhteyden kokemus tarkoittaa muutosta ihmiskeskeisestä elämämaailmasta kohti luontokeskeisyyttä. Samaan johtopäätökseen tulevat Hytönen-Ng ja Kouri (2020) tutkimuksessaan rummuista luontoyhteyden välittäjinä. Laajemmassa ja kunnianhimoisessa merkityksessään yksilöiden kautta voidaan vaikuttaa ihmisten ja luonnon välisen suhteen tasapainottumiseen ja täten luontokadon ja ilmastonmuutoksen vähentämiseen.

## Neuvoa antavaa voimaa ja hoivaa

Shamaanin toiminnan tärkeimpänä tehtävänä on yleisesti nähty neuvojen ja ohjauksen pyytäminen haltijoiltaan ja apuhengiltään shamanistisia metodeja käyttäen (Siikala 2017, 100; Horwitz ja Waldebäck 2020). Tiedonhaku tuli myös keskeisesti esiin osana päätöksentekoprosessia erään yrittäjänä toimivan shamaanirummun käyttäjän haastattelussa:

Tavallaan, rumpu on mulla tavallaan sellanen venhe joka vie. Tasainen rummutus ensinnäkin vie mut syvemmälle siihen päätöksentekoon. Tavallaan meditoidessakin toki hiljentää itensä ja on ihan hiljaa. Mutta mä oon kokenut rummun sellaiseksi välineeksi, joka auttaa minua pääsemään yhä lähemmin sen oman sisäisen minän kanssa, jotta mä voisin tehdä sellaisen päätöksen, joka tukisi minua myöhemminkin. Tavallaan se... vois sanoo viisastuttaa, mutta tavallaan se vaan sisäisesti tuo mulle varmuutta ja sellasta niinku... .sitä sisäistä päätöstä kohtaan, että mitä kohti ja miksi tehdä nyt, on se sitten yrittämistä kohtaan tai parisuhteeseen taikka ihmissuhteisiin taikka muuta. Se on vaan vahvistanu sitä. Se joskus voi olla hyvin lyhytkin sessio, että mä vaan kaivan sen rummun hetkeksi, että mä pääsen siihen maailmaan. Että mä pääsen siihen maailmaan mistä mä pystyn tekemään sitten ne päätökset ja kertomaan ne seuraavana päivänä. Mä oon tehny hyvin nopeitakin päätöksiä, että oon soittanu yhteistyökumppaneille tai muuta... että nyt näin, nyt näin. Mulle vahva sellainen päätöksentekoväline. Joku sellanen apukeino niin kuin selkeyttämään päätä ja mieltä ja sydäntä... Rumpu ollu mulla vahvistaja, voimauttaja ja vahvistaja niissä tilanteissa kun mun on pitänyt tehdä kiperiäkin päätöksiä, liittyen sitten työntekijöihin taikka uuteen suuntaamiseen, kuten tällä hetkellä meillä vaikka remontointiin ja muuta. (HKK1.)

Haastattelussa kävi vahvasti ilmi, kuinka haastateltava ei ota valmiiksi annettuja malleja ja todellisuuksia ainoana mahdollisena vaihtoehtona, vaan shamaanirummun kautta hänelle mahdollistuvat vaihtoehdot itsenäisen päätöksenteon tueksi. Shamaanirummun avulla hän kokee pystyneensä tekemään päätöksiä, jotka ovat hänen omiaan ja jotka eivät ole ainoastaan ulkopuolisten tekijöiden ohjaamia. Haastateltava kertoi, kuinka shamaanirummun kanssa työskentely on vaatinut häntä käsittelemään myös omia uskomuksiaan ja muuttamaan omia aiempia näkökantojaan. Aiemmin erilaisia perinteisiä johtajuuskursseja käyneenä hän kertoo nykyään tukeutuvansa mieluummin shamaanirumpuun. Hän tuo esiin, kuinka shamaanirummun avulla saavutetut visiot ovat auttaneet luotsaamaan





menestykkäästi yritystä. Haastateltava painottaa, että shamaanirummun käyttö ei ole hänelle ”hörhöilyä”, vaan rohkeaa edelläkävijyyttä ja mahdollisuutta kuunnella johtajatehtävissä tarvittavia ”heikkoja signaaleja”.

Shamanistisia menetelmiä voi käyttää tukena mitä erilaisimmissa työtehtävissä. Shamaani toimiikin niissä tehtävissä, jotka ovat nykyään mahdollisia. Perinteiselle shamaanin tehtävälle ei ole enää paikkaa samalla tavoin kuin yhteisöissä ennen uskonnollista kolonisaatiota sekä teollistumisen ja kaupungistumisen aikakautta. Tämän vuoksi shamanismin päätoiminen harjoittaja joutuu sopeutumaan nykypäivän yhteiskunnan puitteisiin. Jos esimerkiksi shamaaniutta käsittelevää kurssitoimintaa pidetään uusshamanistisena, saatetaan tällöin väheksyä niitä yhteisöllisiä mahdollisuuksia, joita shamanismin harjoittajalla on tänä päivänä.

Rummuttajat refleктоivat usein haastatteluissa, kuinka paljon he olivat käyneet erilaisia shamanistisia kursseja vai olivatko itseoppineita. Esimerkiksi yksi haastateltavista korosti sitä, kuinka hän ei ollut käynyt mitään kursseja mutta tiesi useampia muita rummuttajia tai rumpuhoitajia, jotka olivat hänen mielestään koulutautuneet paljonkin. Hän korosti, ettei varsinaisesti kokenut osaavansa rummuttaa, mutta hän oli vain ottanut shamaanirummun käteensä ja löytänyt oman tekemisen tapansa omaan yksityiseen käyttöönsä:

[... ] minä vaan rummuttelin omaksi ilokseni sillä lailla. Ja ajattelin että... silleen mä oon oikeestaan tehnykkin, että omaksi ilokseni. Että, jos on esimerkiksi stressaava päivä ollu, niin mä oon rummuttanu pois sen stressin tai semmosen. Jos on ollu mielipahaa, niin mä oon rummuttanu sitä mielipahaa pois. Jos on ollu sellanen päivä, että mun pitää jaksaa tehdä jotakin, mutta mä oon ihan poikki, mutta se on vaan pakko tehdä joku juttu, niin mä oon sit rummuttanu itelleni voimia. Siis kuulostaa ihan hölmöltä, mutta niin sillai mä oon sitte jaksanu tehdä asioita. Sit jos on ollu jotain, et on ollu vaikea keskittyä opiskeluun, niin sit mä oon välillä rummuttanu keskittymiskykyä. Opiskeluenergiaa itseleni, ja niinku tämmösiä, ja se on auttanu. Mä vaan otan rummun ja mietin, että ”nyt mä haluan tähän vähäsen apuja”, ja sit mä oon rummutellu. (HKK8.)

Rummunkäyttäjä on intuitiivisesti löytänyt rummutustapansa, jolla hän on kokenut saavansa apua niin voimaantumiseen, keskittymiskyvyn lisäämiseen kuin stressinpoistoon. Hän kertoi myös läheiselleen tarjoamastaan hoitokokemuksesta, jossa hän oli auttanut rummuttamalla perheenjäsentään unettomuuden, stressinpoiston, mielen tyhjentymisen ja mielenrauhan osalta. Myös toiset haastateltavat ovat korostaneet rummutuksen antaman avun merkitystä.

Miksi rumpuja tarvitaan: Minun mielestä niitä tarvitaan auttamaan ihmisiä rentoutumaan. Ja sitä kautta ihminen alkaa parantamaan itse itseään, kun on lähtenyt, saanut, itsensä rennoksi. Ja olipahan se hoitomuoto mikä hyvänsä, niin rentoutuminen on sen paranemisen lähtökohta. (HKK2.)

Ne on oikeestaan ollu mun sellainen työskentelyväline tavallaan meditaation rinnalla oman itseni kanssa. Vähän sellainen parantava, no joku sellainen paranemismetodi, tai sellainen. Siinä pystyy niin hyvin työstää jotenkin sitä mieltä ja energieettisesti niitä asioita, mitkä on kokenut aika tärkeeksi. Asioita – ei riitä että vaan mieli käsittelee – vaan että ne siellä syvemmin käsitellään. (HKK5.)

Haastateltavat kuvaavat rummunkäyttötarkoitusta hoitomielessä sekä itselleen että muille. Kokemukseni mukaan shamaanirummulla hoitaminen on yksi rummun keskeisimmistä transformatiivisista merkityksistä, jolloin rumpu suoraan vaikuttaa ihmisen hyvinvointiin. Tutkimusjaksoni aikana olen ollut mukana lukuisissa rumpuhoito-tilaisuuksissa ja viidellä kurssilla, joilla on opeteltu ja harjoiteltu rumpuhoitoa. Rumpu koetaan syvärentouttavaksi ja tietoisuutta edistäväksi, kokonaisvaltaista hyvinvointia tukevaksi instrumentiksi, jossa on niin näkyviä kuin aineettomia puolia (ks. Hytönen-Ng ja Kouri 2020).



## Johtopäätökset

Olen artikkelissani tarkastellut suomalaisen shamaanirummun syntyä ja shamaanirummun voimaannuttavia ja transformatiivisia vaikutuksia nykyaikana. Kysyin, voidaanko ylipäättään puhua suomalaisesta shamaanirummusta. Erityisesti päämääränäni on ollut tulkita rumpuihin liitettyjä syvemmiksi koettuja arvoja käyttäjilleen sekä pohtia rumpujen lisääntymisen dekolonisoivia merkityksiä.

Tutkimukseni johtopäätös on, että voimme nykyään puhua suomalaisista shamaanirumuista, joita käytetään shamanointiin, kuten parantamiseen ja shamanistisessa tietoisuudessa tapahtuvien shamaanimatkojen tekemiseen. Tutkimuksessani on noussut esiin, että rumpu liitetään luontoyhteyteen, sielullisuuteen, perinteeseen sekä neuvoa-antaviin ja parantaviin merkityksiin. Shamaanirummut ovat kasvattaneet näkyvyyttään viimeisen 30 vuoden aikana.

Shamanistisessa kulttuuriperinnössä on ajallisesti tuhatvuotisia ja niiden rinnalla myöhempiä lainaa olevia ja uusia aineksia (Siikala 1985, 323). Shamaanirumpujen yleistymisen ja näkyvyys Suomessa ilmentää shamanismin elpymistä ja kehitystä. Tutkimusaineistoni perusteella lisääntyvä yhteys shamanistisiin kehärumpuihin perustuu luonnolliseksi koettuun yhteyteen ja tuttuuden tunteeseen niitä käytettäessä. Ne tuntuvat kotoperäisiltä välineiltä. Rumpujen läsnäolo käyttäjiensä elämässä on voimaannuttanut monin tavoin shamanististen harjoittajien työskentelyä Suomessa. Niitä käytetään hakiessa neuvoa, parantumiseen sekä oman äänen esiintuomiseen. Shamaanirummut ymmärretään sielullisina instrumentteina, *sielun jatkeena*, jolloin ne voimistavat harjoittajan transformaatiota. Tämän voi nähdä ihmisenä kasvuna, itseksi tulemisena ja ihmisen kokonaisuuden kokemuksena suhteessa hänen omaan kulttuuri-identiteettiinsä, yhteisöön ja ympäristöönsä. Rummut auttavat *luonnonrytmin* hahmottamisessa ja siihen tasapainottumisessa. Rumpujen käytön voi nähdä edistävän luontokeskeistä, animistista kokemusta maailmasta sekä syventävän moniaistillista ja monitasoista luontokokemusta.

Yllä mainittujen vaikutusten lisäksi rummulla voi olla muuttuvia ja kasvavia lisämerkityksiä, joihin omat tulkintani eivät vielä ulotu. Rumpujen määrän kasvaessa opimme lisää niiden merkityksistä käyttäjilleen ja yhteisöille. Nykypäivänä syntyvät rummut voivat periytyä käyttäjiensä lapsille tavalla, joka ei ole aiempien sukupolvien aikana ollut mahdollista. Olen ollut useamman kerran todistamassa tilannetta, jossa lapset ovat olleet tekemässä shamaanirumpua vanhempansa kanssa. Voin havaita, että on syntynyt uusia shamaanirumpuja käyttäviä sukupolvia. Uudesta shamaanirumpujen sukupolvesta taas on muodostunut tyyllisesti ja taiteellisesti tunnistettavaa kulttuuriperintöä, jota on syytä tutkia lisää. Alkuperäiskansojen tutkimusagendaa (Smith 2012, 121) käyttämällä voimme hahmottaa lisätutkimuksissa yhä tarkemmin liikettä shamanistisen kulttuurin hengissä säilymisen, elpymisen, kehityksen ja itsemääräämisen välillä, myös muutoin kuin rumpujen osalta.

Transformatiivinen tutkimussuuntaus sopii shamanismin monimerkityksellisiin, intuitiivisiin ja symbolisiin sekä alitajuntaisiin, näkymättömiä ja näkyväisiä maailmoja läpäiseviin ulottuvuuksiin, jotka ovat jatkuvasti muuttuvia. Kuten Kivinen (2019, 3, 6) toteaa, traditionaalisen ekologisen tiedon ja shamanismien avulla on mahdollista lisätä uutta kriittistä tietoisuutta ihmisen vaikutuksista ympäristöön, muihin lajeihin ja jopa univarsumeihin. Shamaanirumpu on käyttäjälleen yksi käytännöllinen ja mahdollinen väline edistää tietoisuutta ja edesauttaa



ajallisesti kestävien, kaukonäköisten ja muutosvoimaisten ratkaisujen syntyä. Tutkimukseeni osallistuneiden rummunkäyttäjien kokemusten perusteella shamaanirumpujen kautta saatettava yhteys ”omaan sielun tietoon” on tärkein muutos, minkä ihminen voi käydä läpi elämässään. Shamaanirumpu ei varmasti ole ainoa tai yksittäinen reitti samaan lopputulokseen, mutta nykypäivänä moni kokee sen tukena omassa henkisessä tutkiskelussaan, tukena arjessaan, rituaaleissa ja seremonioissa tai välineenä syvempään rentoutumiseen, jonka kautta paraneminen on mahdollista.

Haastatteluissa kävi ilmi, että lisääntyvä shamaanirumpujen määrä ja näkyvyys nähdään suorassa yhteydessä shamaanirumpuja – ja samalla shamanismia – kohtaan tunnetun pelon vähenemiseen. Shamaanirumpujen voimakas ääni on osaltaan symbolinen vastalause sille hiljentämiselle, jota shamanistinen toiminta on kohdannut edellisten vuosisatojen aikana. Dekolonisoivana äänenä shamaanirumpu voi olla eräänlainen transformaation kiihdytin, joka voimaannuttaa paitsi shamanismia Suomessa, myös niitä laajempia päämääriä, joihin shamanistisella toiminnalla pyritään. Shamaanirummun synnyttäminen, esiintuominen ja käyttäminen ovat voimaannuttavia tekoja ja muinaisesta historiasta kertovia ääniä. Shamaanirummun ääni tuo kulttuurin vaimennetun äänen, tässä tapauksessa animistisen maailmankuvan, kuuluvaksi. Alkuperäiskansojen tutkimusagendan tärkein päämäärä on itsemääräämisoikeus, jonka valossa myös suomalaiset shamaanirummun käyttäjät haluavat lisääntyvässä määrin palata luonnonrytmiin, eheyttää suhdettaan kulttuuri-identiteetinsä vanhimmiksi koettuihin juuriin sekä edistää henkisen tietoisuuden ja kansanterveyden välistä vuoropuhelua (ks. Smith 2012, 150).

Olen artikkelissani tuonut suomalaiset shamaanirummut esille symbolisesti rikkaina ja käyttäjilleen arvokkaina, käytöltään monipuolisina shamanistisina välineinä. Materiaalisina artefakteina shamaanirummut ovat kestäviä käyttöesineitä, sillä ne voivat hyvin säilytettyinä säilyä usealta sukupolvelta seuraavalle. Nykypäivänä syntyvillä rummuilla voi olla pitkäkestoisia, muuttuvia vaikutuksia, joista opimme jatkuvasti lisää. Minulle rummut tukevat sitä työtä, jota tekisin myös ilman niitä. Rummuttaessa rumpukalvolta havaitsemani symbolit tai tajuntaani tulevat viestit kertovat oikeasta suunnasta. Sitä en pysty tietämään, onko oma tajuntani tai muiden rummunkäyttäjien tajunta rajallisempaa vai hienovaraisempaa ja laajempaa kuin heillä, jotka ovat käyttäneet rumpuja satoja tai tuhansia vuosia sitten. Rummuttaessa muodostan yhteyden, jossa olen luontona luonnossa, hyväksyen itseni ja ajallisen paikkani.



## Tutkimusaineistot

### Haastattelut

HKK1. Haastattelu rummunkäyttäjä 15.4.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK2. Haastattelu rummunrakentaja 23.2.2021. Mies. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK3. Haastattelu rummunrakentaja 4.3.2021. Mies. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK4. Haastattelu rummunkäyttäjä 21.4.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK5. Haastattelu rummunkäyttäjä 15.4.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK6. Haastattelu rummunrakentaja 24.2.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK7. Haastattelu rummunrakentaja 5.3.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK8. Haastattelu rummunkäyttäjä 27.4.2021. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

HKK9. Haastattelu rummunkäyttäjä 20.6.2022. Nainen. Haastattelija: Helena Karhu.

Aineisto on kirjoittajan hallussa.

### Muut aineistot

Autero, Pia. 2022. "Kaksi vuotta olen matkannut rumpuni kanssa". Julkinen Facebook-päivitys 20.6.2022. (Luettu 11.12.2023.) <https://shorturl.at/gm129>.

Horwitz, Jonathan ja Zara Waldebäck. 2020. *Shaman Works by Asking for Help*. Luento YouTube-kanavalla 9.10.2020. (Luettu 11.12.2023.) <https://www.youtube.com/watch?v=ATeXa82ttOA&t=16s>.

Iltalehti. 2022. "Helsinki Priden 'shamanistinen rumpuseremonia' peruttiin somekritiikin myötä – nyt kommentoi järjestäjä". *Iltalehti* 10.06.2022. (Luettu 11.12.2023.) <https://www.iltalehti.fi/viihdeuutiset/a/89f898fd-3a97-4132-a5b4-52590c99bb7e>.

Karhu, Helena. 2020a. "Rummun Synty (Birth of a Drum)". Taidevideo YouTube-kanavalla 12.1.2020. (Luettu 11.12.2023.) <https://youtu.be/J690E7j9Axl>.

Karhu, Helena. 2020b. "Shamanismi voimistuu nykypäivän Suomessa". *AntroBlogi* 17.9.2020. (Luettu 11.12.2023.) <https://antroblogi.fi/2020/09/shamanismi-voimistuu-nykypaivan-suomessa/>.

Lehto ry. 2022. "Samanismi on universaali uskonto". Julkinen päivitys *Lehto – Suomen Luonnonuskontojen yhdistys ry:n* Facebook-sivulla 15.6.2022. (Luettu 11.12.2023.) [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=4806333166135110&id=347315038703634](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4806333166135110&id=347315038703634).

Peltonen, Eero. 2021. "Rumpuystäväni". *Minä Olen* -lehti 1/2021.

Peltonen, Eero. 2021. *Ukkos-rummun tarinaa*. Blogi-haastattelu 6.10.2021. <https://www.karhuntalo.com/blog/ukkosrumpu>. (Luettu 11.12.2023.)

Rumpu-Ukko. 2022. "Olemme Rumpu-ukon pajassa synnyttäneet jo yli 1000 rumpua". Julkinen Facebook-päivitys 7.9.2022. <https://www.facebook.com/253331914716491/photos/a.420758657973815/8507210252661908/>. (Luettu 11.12.2023.)

Shamaaniseura. 2022. *Shamanistinen kokoontuminen*. Sähköposti 11.3.2022.

The Foundation for Shamanic Studies Europe. N.d. *What Is Core Shamanism?* (Luettu 19.5.2023.) <https://www.shamanism.eu/en/core-shamanism>.



Turun yliopisto. 2021. *Arkeologit löysivät Suomesta yli 4000 vuotta vanhan puisen käärmeveistoksen*. Muokattu 29.07.2021. (Luettu 11.12.2023.) <https://www.utu.fi/fi/ajankohtaista/mediatiedote/arkeologit-loysivat-suomesta-yli-4000-vuotta-vanhan-puisen>.

Vanhapiha, Miika. 2019. *Kannus*. Blogikirjoitus 8.8.2019. (Luettu 11.12.2023.) <https://sammenluola.home.blog/2019/08/08/kannus/>.

## Kirjallisuus

Anderson, Leon ja Bonnie Glass-Coffin. 2013. "I Learn by Doing. Autoethnographic Modes of Inquiry". Teoksessa *Handbook of Autoethnography*, toimittaneet Stacy Holman Jones, Tony E. Adams ja Carolyn Ellis, 57–83. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Anderson, Rosamarie ja William Braud. 2011. *Transforming Self and Others Through Research. Transpersonal Research Methods and Skills for the Human Sciences and Humanities*. Albany: State University of New York Press.

Annunen, Linda. 2017. "Med fötterna på marken och huvudet i himlen". *En ritualteoretisk studie av schamanistiska och västafrikanska trumverksamheter i finländska städer*. Turku: Åbo Akademis förlag.

Chan, S. Adrienne. 2020. Decolonizing and Indigenizing Discourses in a Canadian Context. Teoksessa *Discourses We Live By. Narratives of Education and Social Endeavor*, toimittaneet Hazel R. Wright ja Marianne Høyen, 465–484. Cambridge: Open Book Publicers.

Chang, Heewon. 2013. Individual and Collaborative Autoethnography as Method. A Social Scientist's Perspective. Teoksessa *Handbook of Autoethnography*, toimittaneet Stacy Holman Jones, Tony E. Adams ja Carolyn Ellis, 107–122. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Fisk, Anna. 2017. Appropriating, Romanticizing and Reimagining. Pagan Engagements with Indigenous Animism. Teoksessa *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*, toimittanut Kathryn Rountree, 21–42. New York, NY, U.S.A: Palgrave Macmillan.

Formenti, Laura. 2020. Sensory Studies and a Transformative Interpretation of Embodied Dialogues. Luento ja luentodiat 6.4.2020. *Sensory Studies*. Itä-Suomen yliopisto / Milano Bicocca University.

Harner, Michael. (1980) 1990. *Way of the shaman*. New York: HarperCollins.

Hoppál, Mihály. 2003. *Šamaanien maailma*. Suomentanut Juhani Huotari. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.

Hytönen-Ng, Elina ja Jaana Kouri. 2020. "Rumpu nykyshamanismissa. Tapaustutkimus luontoyhteydestä." *Hybris* 13(1). (Luettu 19.5.2023.) <https://hybrislehti.net/rumpu-nykyshamanismissa-tapaustutkimus-luontoyhteydest>.

Kivinen, Kati. 2019. "Shamans, Star Charts, and Ecological Lore. Towards Nature-centric Thinking." *FNG Research* 5(4): 1–6. Julkaistu 23.7.2016. (Luettu 11.12.2023.) <https://research.fng.fi/2019/07/23/shamans-star-charts-and-ecological-lore-towards-nature-centric-thinking/>.

Koivisto, Satu ja Antti Lahelma. 2021. "Between Earth and Water. A Wooden Snake Figurine from the Neolithic site of Järvensuo." *Antiquity* 95(382). <https://doi.org/10.15184/ajq.2021.79>.

Kouri, Jaana. 2020. Matka henkimaailmaan ja takaisin. Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana. Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*, toimittaneet Aila Viholainen, Tiina Mahlamäki ja Jaana Kouri, 226–253. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kouri, Jaana ja Elina Hytönen-Ng. 2022. The Change in Researcher's Position in the Study of Shamanism. *Approaching Religion* 12(1): 117-131.





- Kraft, Siv-Ellen, Trude Fonneland ja James R. Lewis. 2015. *Nordic Neoshamanisms*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lindquist, Galina. 1997. *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Tukholma: Stockholm Univ. Dept. of Social Anthropology.
- Mononen, Markus. 2016. "Noitarummut muutoksen kuvastajina. Analyysi saamelaisista noitarummuista ja uskonnon muutoksesta kolonialistisen ajan alun Lapissa." *Uskonnontutkija* 5(1): 1–37.
- Pentikäinen, Juha ja Risto Pulkkinen. 2018. *Saamelaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pulkkinen, Risto. 2014. *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonnttuihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saranoja, Katinka. 2017. *Maine, myötävannominen ja shamanismi. Antti Tokoin noitaoikeudenkäynnit 1663–1682*. Historian pro gradu -tutkielma. Yhteiskuntatieteiden tiedekunta. Tampereen yliopisto. (Luettu 20.05.2023.) <https://core.ac.uk/download/pdf/250151115.pdf>.
- Setälä, Johannes. 2000. *Shamaanin maailma*. Helsinki: Suomen Mytologinen Seura.
- Siikala, Anna-Leena. 1985. Kansanusko. Teoksessa *Suomen historia 3*, toimittaneet Paula Avikainen, Eero Laaksonen ja Erkki Pärssinen, 302–369. Espoo: Weilin+Göös.
- Siikala, Anna-Leena. (1994) 2017. *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999) 2012. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Lontoo: Zed Books.
- Wallis, Robert J. 2003. *Shamans / Neo-shamans. Ecstasy, Alternative Archeological and Contemporary Pagans*. Lontoo: Routledge.
- Winkelman, Michael. 2002. Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology. *American Behavioral Scientist* 45(12): 1875–1887.
- Äikäs, Tiina, ja Anna-Kaisa Salmi. 2019. *The Sound of Silence. Indigenous Perspectives on the Historical Archaeology of Colonialism*. New York: Berghahn.,

**YTM Helena Karhu on kulttuuriantropologian jatko-opiskelija Sosiaalisten ja kulttuuristen kohtaamisten tohtorihjelmassa Itä-Suomen yliopistossa. Hän tutkii shamanismin muutoksia ja uudelleen käsittämistä Suomessa.**

## ”Ihmismieltä laajempaa näkökulmaa asioihin”

Autoetnografia vuorovaikutuksellisen kokemuksen kuvaajana shamanistisessa parannustapahtumassa

*Hanne Metsähinen ja Jaana Kouri*

Shamaani on animistisen maailmankuvan [...] omaava henkisen tiedon asiantuntija ja parantaja. Tätä tietoa, neuvoa tai parannusta hän hakee sitä tarvitsevalle henkimaailmasta, jota on kutsuttu muun muassa toiseksi tietoisuudeksi tai tuonpuoleiseksi maailmaksi. [...] Se, miten käsitämme toimintamme shamaanina, perustuu ennen kaikkea kokemuksiimme henkien kanssa toimimisesta. (Shamaaniseura 2023.)

Lainaus on Suomessa toimivan shamanismin harjoittajien ja asiasta muuten kiinnostuneiden yhdistyksen, Shamaaniseurana, sivuilta. Tässä artikkelissa tarkastelemme autoetnografisen menetelmän avulla etenkin asiakkaan kokonaisvaltaista kokemusta shamanistisessa parannustapahtumassa, jonka keskiössä on shamaanin tekemä rituaali ja matka henkimaailmaan (ks. esim. Horwitz 2023; Shamaaniseura 2023). Olemme shamanismin tutkijoita ja harjoittajia. Metsähinen on parannustapahtumassa asiakas ja Kouri toimii shamaanina. Kysymme, mitkä toimijat saavat asiakkaan kokemuksen aikaan, miten se syntyy, millainen se on ja mitä siinä tapahtuu. Tutkimuksen aineistona toimivat artikkelin kirjoittajien autoetnografiset päiväkirjat toteuttamastamme parannustapahtumasta Kourin kotona Turussa keväällä 2023.

Shamaani (*šaman*) -sana on omaksuttu tutkimuksen käyttöön siperialaiselta evenki-heimolta (Eliade 1964, 495; Harvey 2007, 103; käsitteen käytöstä ks. Kouri 2020, 234–235). Jo 1700-luvulla tutkimuksissa oli kehittynyt käsitys shamanismista tietyn kaltaisena uskontona (von Stuckrad 2014, 159–160). 1960-luvulla ihmiset löysivät shamanismista kehyksen sille, miten on mahdollista elää kunnioittavassa suhteessa luontoon ja elämisen ”pyhiin verkostoihin” sekä päästä henkisille todellisuuksien tasoille. Tämä ilmiö on nähty osana niin sanottua *new age* -liikettä ja se tuli tunnetuksi tieteellisissä keskusteluissa uusshamanismin tai modernin länsimaisen shamanismin nimellä. (Von Stuckrad 2014, 159–160; ks. myös Wallis 2003, 1.)

Yksi tunnetuimmista uusshamanismin edustajista on amerikkalainen antropologi Michael Harner, joka kokosi vertailevan tutkimuksensa avulla shamanistisen matkan menetelmän, jota kutsutaan *ydinshamanismiksi* ja josta hän kirjoitti teoksensa *The Way of the Shaman – A Guide to Power and Healing* (1980, suom. *Shamaanin tie – Johdatus voimaan ja parantamiseen*, 1991). Ydinshamanismin kurssuja järjestettiin laajalti Pohjois-Amerikassa ja



Euroopassa. (Von Stuckrad 2014, 159–161, 171.) Harnerin entiset työtoverit Jonathan Horwitz ja antropologi ja dokumenttielokuvien tekijä Heimo Lappalainen pitivät Suomessa 1980-luvulla ensimmäiset shamanismin peruskurssit (H). Ihmiset hakivat shamanistisia juuriaan myös oman kulttuurinsa parista, kuten esimerkiksi Suomessa opettanut ja shamanismista kirjoittanut Johannes Setälä (Aarnio n.d.). Erilaiset kurssit ja menetelmät levisivät myöhemmin helposti myös internetin kautta. Koska shamanismin harjoittamisen muodot ja käytännöt ovat eri aikoina, eri kulttuureissa ja erilaisissa ryhmissä kontekstisidonnaisia ja erilaisia, niin perinteisestä kuin nykypäivän shamanismista onkin hyvä puhua shamanismina. Tämän artikkelin parannustapahtuma perustuu Horwitzin opettamaan shamanismiin. Lisäksi artikkelissa on kirjoittajien omia kokemuksia shamanismista.

Tutkimuksissa shamaanin on nähty matkantekijänä ja välittäjänä maailmankaikkeuden kerrosten, ihmisten ja eläinten sekä elävien ja kuolleiden maailmojen välillä (Pentikäinen 1998a, 31; ks. myös 1998b, 15). Niin sanottua perinteistä shamanismia on tarkasteltu eri yhteisöissä ja kulttuureissa olevina tapoina, uskomuksina, riitteinä, rituaaleina ja parannusmenetelminä (Siikala 1994, 14–15, 19, 42). Tutkijat ovat olleet kiinnostuneita esimerkiksi shamanismin perusideoista, kulttuurihistoriallisesta taustasta, maailmankuvasta, esineistön symboliikasta sekä shamaanin psykofyysisestä tilasta ja ekstaasin tekniikasta (ks. esim. Siikala 1994, 42; Hultkranz 1998; Pentikäinen 1998b, 91–100).

Nykyisiä länsimaisia shamanismeja on tutkittu jonkin verran (ks. esim. Svanberg 2003; Wallis 2003; Kouri 2020). Tutkimusta suomalaisesta nykyshamanismista on vähän (poikkeuksena Svanberg 2003; Hytönen ja Kouri 2020; Kouri 2020; Kouri ja Hytönen 2022). 2000-luvulla kansainvälisessä tutkimuksessa shamanistista parantamista on lähestytty useista eri näkökulmista. Sen vaikuttavuutta on tutkittu esimerkiksi posttraumaattisen stressihäiriön hoidossa (Wahbeh ym. 2017; Simington ja Wagner 2020). Tutkijat ovat analysoineet parannustapahtumia ja paranemisen prosesseja ulkopuolisen havainnoinnin ja haastattelujen pohjalta (esim. Lindquist 2004; Lentine ym. 2012; Itzhak 2015; Dyndová 2020). Nykyshamanismia ymmärtävän tutkimuksen on kuitenkin katsottu tarvitsevan ainakin jonkinasteista autoetnografiaa, sillä shamaanin aineetonta toimijuusverkostoa ulkopuolinen tutkija ei pysty havainnoimaan (Wallis 2003, 3). Autoetnografista tutkimusta asiakkaan kokemuksesta parannustapahtumasta ja vuorovaikutuksesta shamaanin ja muiden toimijoiden kanssa ei ole ennen tehty. Autoetnografinen tutkimus nykyshamanismista ja muistakin uskonnollisista ja henkisistä liikkeistä ja ilmiöistä on tarpeellista, sillä sen avulla voidaan saada kokemuksellista tietoa aineellisen ja aineettoman suhteista, niiden sanoittamisesta ja yleensäkin uskonnollisuuden tai henkisyteen liittyvästä merkityksenannosta.

## **Shamanistinen parannustapahtuma yhdessä kuvittelemisen kokemuksena**

Nykyshamanismin voidaan nähdä olevan osa nykyistä uushenkistä liikehdintää, johon katsotaan sisältyvän erilaisia ja toisistaan merkittävästikin poikkeavia uskomuksia, harjoitteita ja tapoja (Berghuijs, Bakker ja Pieper 2013; Ketola 2020; Opas ja Mahlamäki 2022, 8). Monien uushenkisten harjoitteiden tavoitteena on holistinen eli kokonaisvaltainen terveyden ja hyvinvoinnin ylläpitäminen. Siinä ihmisen kehollisen, psyykkisen ja henkisen hyvinvoinnin nähdään olevan yhteydessä ja vaikuttavan toisiinsa. (Woodhead 2007; Heelas 2009; Hulkkonen ja Opas 2022, 350; Annunen 2023, 41.)



Tarkastelemme shamanistista parannustapahtumaa osana täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen kenttää. Sillä viitataan laajaan joukkoon erilaisia hoitokäytänteitä, joita käytetään pääsääntöisesti täydentämään lääketieteen toimia potilaan terveydentilan ja hyvinvoinnin kohentamiseksi. Niitä käyttävät henkilöt hakevat usein apua laajasti erilaisista hoitomuodoista. Tällaisia ovat esimerkiksi meditaatio, jooga, homeopatia, jäsenkorjaus, hieronta, erilaiset energiahoidot sekä luontaistuotteiden käyttö. (Fjær ym. 2020; Vuolanto ym. 2020; Aarva, Väänänen ja Kankkunen 2022; Hulkkonen ja Opas 2022, Pyykkönen ym. 2023.) Erityisesti vaihtoehtoisten hoitomuotojen kentällä terveyteen nähdään kuuluvan kokonaisvaltaisesti muun muassa yksilön kasvu, onnellisuus, elämän merkityksellisyys, mielenrauha ja henkisyys (Frisk, Höllinger ja Åkerbäck 2014). Jako täydentäviin ja vaihtoehtoisiin hoitomuotoihin tehdään sen perusteella ovatko ne tiedon luonnetta ja alkuperää koskevassa ristiriidassa länsimaisen lääketieteen kanssa (ks. tarkemmin esim. Hulkkonen ja Opas 2022, 344–349). Esimerkiksi hieronta käsitetään täydentäväksi ja shamanistinen parantaminen vaihtoehtoiseksi hoitomuodoksi siihen liittyvien nykyisen tieteen vastaisten, uushenkisyyteen laskettavien uskomusten vuoksi. Vaihtoehtoisten hoitomuotojen ja uushenkisyyden kentän katsotaankin linkittyvän monella tapaa toisiinsa ja se, lasketaanko tietty hoitomuoto vaihtoehtoiseksi tai täydentäväksi riippuu usein kontekstista (Barcan ja Johnston 2010, 75–76; Hulkkonen ja Opas 2022, 350–355).

Shamanistisessa parannustapahtumassa on samanlaisia elementtejä, kuten terapeutista keskustelua, kuin länsimaisessa terveydenhoidossa. Se kuitenkin perustuu animistiseen maailmankuvaan ja henkimaailman osallisuuteen parannuksessa, jonka takia shamanistinen parantaminen lasketaan nykyisen määritelmän mukaan vaihtoehtoiseksi hoitomuodoksi. Shamanistisen parantaminen ei kuitenkaan ole vaihtoehto valtavirran hoitomuodoille vaan toimii niiden rinnalla, tavoitteenaan asiakkaan kokonaisvaltainen hyvinvointi. Shamanismin animistinen perusta huomioi sekä länsimaisen tieteellisen maailmankuvan mukaisen esineiden ja muiden toimijoiden aineellisen että niiden aineettoman, henkisen olomuodon. (Animismista ks. Horwitz 2023; Kouri 2020, 244; 'uudesta animismista' Harvey 2005; ks. tiedeorientoituneisuuden ja yliluonnollisten uskomusten rinnakkaiselosta esim. Haimila, Metsähinen ja Sevalnev 2023.) Siksi on tärkeää tarkastella parannustapahtuman vuorovaikutteisuutta suhteessa niin sanottuun 'yliluonnolliseen' eli aineettomiin toimijoihin ja tuon vuorovaikutuksen merkitystä parannustilanteen kokemisessa.

Uushenkisyystutkimuksen yhtenä haasteena on ollut kysymys siitä, kuinka erilaiset epistemologiset-metodologiset käsitykset voidaan tutkimuksessa ottaa huomioon (Opas ja Mahlamäki 2022, 28). Autoetnografiaa käyttävä tutkija kyseenalaistaa sisäpuolisen–ulkopuolisen tutkijan paradigman ja ottaa samalla todesta kokemuksensa ja käytäntönsä niin tutkijana kuin tutkimuksen kohteena (ks. Latour 2005; Wallis 2003, 3–4). Kun tutkijan vuorovaikutus kohteensa kanssa tehdään näkyväksi sanoittamalla, voidaan ymmärtää, miten erilaisten toimijoiden vuorovaikutuksessa syntyvä kokemus muuttuu merkityksiksi ja kokemukselliseksi tiedoksi (ks. Kouri 2020, 231).

Tutkijat ovat määritelleet *kokemusta* eri näkökulmista. Erityisesti terveydenhuollon alalla toimineen yhteiskuntatieteilijä Pauliina Aarvan mukaan kokemuksen on nähty vaikuttavan kokonaisvaltaisesti eri tasoilla, kuten aistimuksina, tunteina ja mielentiloina, mikä tarkoittaa sitä, että kehon ja mielen toimintaa ei monestikaan voi erottaa toisistaan (ks. Aarva 2020a; 2020b). Kokemusta on pyritty käsitteellistämään myös merkityksen avulla. Psykologi Juha Perttulan mukaan kokemus on sitä, mitä jokin elämäntilanne ihmiselle tarkoittaa (Perttula 2005, 116, 119, 149). Ihmisen kokemuksista ilmenee näin hänen suhteensa muihin ihmisiin





ja ympäristöön. Sosiologi Bruno Latourin (2005, 54, 212–213, 218) mukaan merkityksenantoon osallistuvat monet inhimilliset ja ei-inhimilliset toimijat. Sekä Latour (2005, 39, 54, 71, 128) että filosofi William James (1994, 61) keskittyvät näkyvän ja näkymättömän dikotomisen jaottelun sijaan niiden välisen suhteen tarkasteluun. Heidän mukaansa asia, joka saa aikaan muutoksen, voidaan määritellä toimijaksi. James tiivistää, että todellista on se, mikä saa aikaan muutoksia todellisuudessa. Toisinaan näkymättömän aikaansaama muutos voi olla aistikokemusta merkittävämpi. (James 1994, 61; ks. myös Honkasalo 2017, 197–201.) Kokemusta voikin tarkastella vuorovaikutuksellisenä tapahtumana ympäristön kanssa, jolloin se on enemmän kuin vain henkilökohtainen kokemus (ks. Smith 1992, 2, 11). Shamanistisessa rituaalissa asiakkaan kokemus syntyy vuorovaikutuksessa shamaanin ja henkimaailman kanssa (ks. Kouri 2020, 238). Asiakkaan kokemusta avaamme myös shamaanin kokemuksen avulla samasta parannustapahtumasta. Näin ymmärrettynä kokemus määrittyy osallisuudeksi merkitystä tuottaviin käytäntöihin ja diskursseihin (ks. Koivunen ja Liljeström 2004, 271, 278).

Tarkastelemme parannustapahtumaa vuorovaikutuksellisenä, kaikkien, niin ihmisten kuin ei-inhimillisten toimijoiden *yhdessä kuvittelemisena*. Shamaanin matka on yhdessä kuvittelun tekniikka. Siinä kokemuksellista tietoa tuotetaan merkityksenannon prosessissa, johon osallistuvat ihmisten, shamaanin ja asiakkaan, lisäksi ei-ihmistoimijat, kuten esineet ja henkiolennot. (Kouri 2020, 228.) Shamanoidessaan eli rituaalissa, jossa on tehty henkien kutsu, shamaani kokee kaiken tapahtuvan olevan kommunikointia henkien kanssa. Esineiden materiaallinen, aineellinen toimijuus saa rinnalleen henkimaailman aineettoman toimijuuden. Tätä muutosta on kutsuttu henkimaailmaan menoksi tai shamaanin tietoisuuden muuttumiseksi tavanomaisesta tietoisuudesta ei-tavanomaiseksi tietoisuudeksi (Harner 1980; Horwitz 2023). Shamaani on yhtäaikaan rituaalissa tässä todellisuudessa ja henkimaailmassa; esineet ovat hänelle todellisia niin aineellisina kuin aineettomina henkinä (ks. Meyer ja Houtman 2012; Hytönen ja Kouri 2020; Kouri 2020, 240–244). Shamanistisessa parannustapahtumassa toimijoiksi voidaan nähdä esimerkiksi shamaani, asiakas, helistin ja rumpu niin länsimaisen materialistisen ontologian kuin animismin mukaan, mutta ero on siinä, koetaanko niiden vaikuttavan tai jopa osallistuvan asiakkaan hyvinvoinnin edistämiseen.

## Autoetnografinen kirjoittaminen parannustapahtuman vuorovaikutuksen sanoittajana

Autoetnografia on tutkimuksen tekemisen tapa, jossa tutkijan omat kokemukset ja kenttämuistiinpanot muodostavat tutkimuksen keskeisen aineiston. Autoetnografisen tiedon tieteellinen vakuuttavuus nojaa siihen, että ihmisten elämä on paitsi ainutlaatuista, myös yleistä ja yleistettävää. (Uotinen 2021.) Autoetnografian onkin katsottu lisäävän tutkimuksen luotettavuutta, koska lukija tietää refleksiivisen tekstin välittämänä, mistä näkökulmasta ja miten tutkija tarkastelee kohdettaan (ks. Kouri 2020, 230). Metsähinen on uskontotieteen väitöskirjatutkija Turun yliopistossa. Hän tekee autoetnografista väitöskirjaa shamanistisesta parantamisesta nykyajan Suomessa asiakkaan näkökulmasta. Metsähinen on ollut asiakkaana useammassa shamanistisessa parannustapahtumassa, osallistunut erilaisiin parannuseremonioihin ja harjoittanut shamanismia noin kymmenen vuotta. Kouri on uskontotieteen tutkija ja harjoittanut sekä opettanut shamanismia noin 30 vuoden ajan. Kouri on Metsähisen toinen väitöskirjaohjaaja. Metsähinen sai idean tästä yhteisestä artikkelista ensimmäisen ohjaustapaamisen jälkeen syksyllä 2022. Hän näki tutkimuksensa kannalta



olennaiseksi kirjoittaa artikkelin asiakkaan kokemuksesta shamanistisesta parannustapahtumasta, mutta ilman shamaanin kokemusta se tuntui vaillinaiselta.

Pyrimme olemaan prosessin aikana tietoisia erilaisista rooleistamme ja niiden aiheuttamista valtasuhteista. Järjestimme parannustapahtuman samalla tavalla kuin Kouri on tottunut ja oppinut tekemään, vaikka alusta asti oli tiedossa, että kirjoitamme siitä myös yhteisen artikkelin. Jaoimme vastualueet artikkelissa. Kumpikin vastasi shamanismin ja autoetnografiseen menetelmän esittelystä ja oman tutkimuspäiväkirjansa autoetnografisesta analyysistä sekä tulkinnasta. Metsähinen vastasi lisäksi niistä osuuksista, jotka olivat oleellisia hänen väitöskirjansa sisällössä ja sen kirjoittamisen prosessissa, kuten kokemuksen käsitteeseen sekä täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen tutkimukseen perehtymisestä ja kokonaan luvusta "Asiakkaan kokemus parannustapahtuman jälkeen". Kourin vastuulla oli yhdessä kuvittelemisen käsite ja sen linkittäminen shamanistiseen kokemukseen sekä artikkelin kirjoittamisen opastaminen Metsähisen väitöskirjatyön toisena ohjaajana. Yhteenvedon ja artikkelin viimeistelyn teimme yhdessä. Kirjoitimme artikkeleita verkkotiedostoon niin, että yhteisen tekstin muotoutuminen näkyi yhtäaikaisesti molemmille. Luetuimme artikkeleita myös Metsähisen toisella väitöskirjan ohjaajalla jo mahdollisimman varhaisessa vaiheessa.

Parannustapahtuma kesti noin kolme tuntia, josta rituaalin osuus oli noin tunnin. Parannustapahtuma on tutkimuskohteena hyvin sensitiivinen. Sovimme alussa kummankin mahdollisuudesta vetäytyä pois prosessista niin halutessaan. Tämä noudattaa yleistä tutkimusetiikkaa, jonka mukaan tutkittavan on voitava koska tahansa peruuttaa osallistumisensa tutkimukseen (Kuula 2006, 87). Niin autoetnografeina (ks. Sirkkilä 2022, 261) kuin shamanismin harjoittajina olimme avoimia myös sille, ettemme tienneet, mitä prosessin aikana tulisi tapahtumaan.

Autoetnografinen kirjoittaminen on analyttinen menetelmä merkitysten saavuttamiseen koko tutkimuksen ajan (Richardson 1998, 345; Hammersley ja Atkinson 2007, 151). Refleksiivinen paikantaminen on mukana tutkimusprosessin ajan etenkin tutkimuspäiväkirjojen sisältämässä muiden toimijoiden ja tutkijoiden vuorovaikutuksellisten suhteiden havainnoinnissa ja niiden tulkinnassa tutkimustekstissä (ks. Fingerroos 2003; Sirkkilä 2022, 265). Artikkelin on tehty yhteistyönä toteutuvana autoetnografiana (Chang 2013; Denshire 2014) ja tutkimuksemme on myös yhteisöllistä (Ellis, Adams ja Bochner 2011; ks. myös Sirkkilä 2022, 276). Olemme shamanismin harjoittajina osa tutkimaamme vuorovaikutuksellista ihmisten ja ei-ihmisten yhteisöä. Nykyisissä tutkimuksissa tutkijan sisäryhmäläisyydestä on nähty olevan niin etua kuin haittaa. Vaikka se on koettu jopa edellytykseksi kohteen kontekstien ja merkitysten ymmärtämisessä, se ei vapauta tutkijaa kriittisestä suhtautumisesta omaan paikkaansa. (Ks. esim. Kouri 2020, 230.) Autoetnografia jo sellaisenaan kyseenalaistaa yksilöllisen itsen ja "edellyttää itsen ja yhteisön uudelleen kirjoittamista", kuten antropologi Deborah E. Reed-Danahay (1997, 4) sanoo.

Olemme kirjoittaneet artikkelin vuoropuheluksi, dialogiksi, jossa vuorottelevat pääosin kummankin shamanismin harjoittajan kokemukset ja ajatukset tutkimuspäiväkirjojen lainauksina ja tutkijoiden ajatukset niiden tulkintoina. Kuvaamme, analysoimme ja tulkitsemme tapahtumaa aineistolähtöisesti. Dialogisuus kulkee artikkelissa myös artikkelinsisäisessä dialogisuudessa, joka sisältää eri toimijoiden dialogit ja tekstin moniäänisyyden (ks. Mahlamäki 2005, 37). Tavoitteemme on näin sanoittaa ja tehdä näkyväksi yhdessä kuvittelemista.



Autoetnografiassa keskiössä on kokemuksesta kirjoittaminen. Autoetnografia on kirjoittamisen menetelmä, joka mahdollistaa kokemuksellisen ja hiljaisen tiedon sanoittamisen (ks. Kouri ja Mahlamäki 2022, 381–382). Kokemuksellinen tieto muodostuu eletyistä kokemuksista, muistoista ja havainnoista, jotka kaikki kuvaavat ihmisen ja hänen ympäristönsä suhdetta ja jonka osatekijänä on myös hiljaista tietoa (ks. esim. Kouri ja Jetoo 2023). Hiljainen tieto viittaa intuitiiviseen tai keholliseen tietoon, sanoitetun tiedon rinnalla olevaan muuhun tietoon (ks. Hänninen, Karjalainen ja Lahti 2005, 4–5). Michael Polanyi on kuvannut hiljaisen tiedon olevan integroituna kaikkeen käytännön tieto(taito)on monella tavalla, esimerkiksi intentionaalisisena, tavoitteellisena kuvitteluna (Polanyi ja Prosch 1975).

Shamanistisissa piireissä sanotaan usein, että parannus alkaa siitä hetkestä, kun asiakas on päättänyt hakea apua kyseiseen asiaan. Tätä ajatusta noudattaen aloitimme tutkimuspäiväkirjan kirjoittamisen noin puoli vuotta ennen varsinaista parannustapahtumaa. Kirjoittamista jatkettiin myös parannustapahtuman jälkeen. Mietimme tutkijoina tutkimuskysymystä ja Metsähinen mietti myös parannustapahtuman asiakkaana kysymystä, johon Kouri shamaanina lähtisi hakemaan apua.

Metsähinen: Se että aloitin opintoni uudessa yliopistossa pyytämällä ohjaajaani tekemään parannustapahtuman ja artikkelin kanssani, tuntui hieman hämmentävältä. Huomasin tämän kuitenkin olleen hyvä valinta. Kokeneemman autoetnografian tuki prosessin eri vaiheissa; niin suunnittelussa, aineiston muodostuksessa kuin artikkelin kirjoittamisessakin, oli todella arvokasta. Miettiessäni parannustapahtuman aihetta, huomioin kahta asiaa. Ensinnäkin jotta shamanistista parantamista voidaan tutkia, aiheen tuli olla aito, jotain sellaista mihin oikeasti kaipaamaan apua. Toisaalta aiheen oli kuitenkin oltava riittävän arkinen, jottei tutkimuksen tekeminen kävisi liian raskaaksi. Lopulta päätin valita aiheeksi tilannekohtaisen sosiaalisen jännittämisen, jonka koin vaikuttavan opintoihini ja sopivan siksikin tähän kontekstiin hyvin. (Metsähinen tpk. 2.11.2022.)

Lainauksessa tulee hyvin esiin se, miten autoetnografiseen tutkimuspäiväkirjaan sisältyy kentän kokemukuvauksen lisäksi pohdintaa ja analyttisiä oivalluksia kokemuksesta ja siitä kirjoittamisesta. Autoetnografiassa onkin aineistonmuodostuksen, analyysin ja tulkinnan vaiheet yleensä kaikki tallennettuna tutkimuspäiväkirjaan. Mikäli näin ei olisi, saattaisi kokemuksen, sen pohdintojen ja siitä syntyneiden oivallusten yhteys katketa. Haasteena autoetnografiassa on se, että etenkin kokonaisvaltaista kokemusta sanoittaessa tutkimuspäiväkirjaan tekee väistämättä jo tulkintaa. Tutkijoina käsitteellistämme ja määrittelemme omaa ymmärrystämme kokemuksestamme vähitellen tutkimustekstiksi (ks. Kouri 2020, 231). Autoetnografina onkin ensin kirjoitettava kokemus muistiinpanoiksi ja sitten otettava tietoisesti etäännyttävä askel tutkijaksi. Kun kokonaisvaltaista kokemusta on haasteellista eriyttää, näemme kahden tutkijan kenttäkokemuksien kuvauksessa samasta tapahtumasta mahdollisuuden löytää erilaisia merkityksien ilmaisutapoja (ks. Denzin 1997, xvii). Se lisää yhteisen tulkinnan luotettavuutta. Artikkelissa merkitsemme sisennettyjen tutkimuspäiväkirjalainauksien lisäksi omat tulkintamme tapahtumista nimillämme, jolloin kokemuksellisen tiedon siirtyminen aineistosta tulkintaan olisi lukijan näkyvissä.

Shamanistisen parannustapahtuman keskiössä on shamaanin suorittama rituaali, joka alkaa, kun shamaani kutsuu henget paikalle. Yleensä shamaanien luokse hakeutuvat asiakkaat, jotka kaipaavat tukea elämäntilanteisiin tai ihmissuhteisiin liittyvien haasteiden kanssa. Parannustapahtumassa toimijoina ovat shamaanin lisäksi asiakas ja muut aineelliset sekä aineettomat toimijat. Shamaani toimii parannuksen välittäjänä ja on avoin muiden



toimijoiden, kuten henkien ohjeille ja osallistumiselle. Jokainen shamanistinen parannustapahtuma muotoutuu omanlaisekseen, eikä niitä voi erottaa kontekstistaan.

## Shamanistinen parannustapahtuma

### *Valmistautuminen: neuvoo antava matka*

Tapasimme Kourin luona noin viikkoa ennen varsinaista parannustapahtumaa keskustelemaan ja tekemään molemmat omat shamanistiset matkamme kysyen, miten valmistautuisimme siihen. Shamanistisen kokemuksen aikana ei muistiinpanoja voi yleensä tehdä, mutta kirjoitimme heti matkan jälkeen kokemuksemme siitä muistiin. Kouri sai ohjeen valmistautua meditoimalla päivittäin ennen parannusrituaalia. Lisäksi oleellista parannustapahtumassa olisi kaikkien luonnonvoimien läsnäolo. (Kouri tpk. 13.2.2023.) Metsähinen sai matkallaan ohjeeksi elämänvirtaan antautumisen. Hänen tulisi antaa asioiden tapahtua niin kuin ne ovat tapahtuakseen. Lisäksi häntä muistutettiin kehollisuudesta ja kehollisesta turvallisuuden tunteesta. Useita kehon ja mielen yhteyteen tähtäviä menetelmiä harjoittavana henkilönä hän päätti valmistautua käymällä parannustapahtumaa edeltävällä viikolla useita kertoja tanssimassa jättäen mennyttä painolastia pois tämän parannustapahtuman tieltä. (Metsähinen tpk.13.2.2023.)

### *Shamanistinen parannusrituaali*

Shamanistiseen parannusrituaaliin sisältyy asiakkaan ja shamaanin käymä keskustelu siitä, mihin shamaani lähtee hakemaan apua, tietoa tai parannusta; henkien kutsu; shamanistinen diagnoosi, jossa shamaani katsoo asiakasta 'shamanistisella katseella' eli kuunnellen henkittäjiaan ja vastaanottaen koko kehollaan tietoa asiakkaan terveydentilasta ja helistellen samalla asiakkaan kehon yläpuolella; shamaanin matka, jonka shamaani tekee asiakkaan vieressä maaten joko itse rummuttaen tai kuunnellen äänitettyä rummutusta; matkan kertominen asiakkaalle ja shamaanin asiakkaalle tekemä mahdollinen parantaminen matkan aikana tai sen jälkeen hengiltä saamiensa ohjeiden mukaan. Yleensä rituaaliin osallistuvat shamaani ja asiakas, joskus myös asiakkaan sukulaiset tai ystävät. Tilanne on hyvin intiimi. Koska olimme molemmat shamanismin harjoittajia, rituaalin rakenne oli molemmille tuttu. Kun asiakas ei tunne shamanismia, sen pääperiaatteet ja rituaalin eteneminen selitetään asiakkaalle rituaalin alussa ennen kysymyksen muotoilua.

Shamanistinen matka alkaa aina shamaanin tekemällä henkien kutsulla, jossa shamaani esittää hengille asiakkaan kysymyksen tai avunpyynnön ja joka tehdään yleensä helistelemällä, rummuttamalla, viheltelemällä tai muuten äänitelemällä eri ilmansuuntiin sekä ylös yliseen ja alas maahan tai aliseen. Matka tehdään rummuttamalla tai kuuntelemalla nauhoitettua rummutusta noin 20 minuutin ajan. Matkan aikana shamaani menee voimaeläimensä kanssa henkimaailmaan ja hakee sieltä apua, parannusta tai neuvoo. Matka voi suuntautua henkimaailman eri osiin, kuten aliseen, keskiseen ja/tai yliseen.

Aloitimme rituaalin keskustelemalla asiakkaan (Hannen) kysymyksestä, jonka shamaani (Jaana) esittäisi henkimaailmalle henkien kutsussa:





Metsähinen: Pyydän apua tilannekohtaiseen sosiaaliseen jännittämiseen, esiintymisjännitykseen ja esillä oloon. Olen kärsinyt siitä pitkään. Ehkä eniten tämä on näyttäytynyt nimenomaan yliopistokontektissa.

Jaana kysyy, haluanko puhua aiheesta enemmänkin, mutta en koe siihen tarvetta. Nyt haen nimenomaan henkimaailman opastusta asiaan. (Metsähinen tpk. 24.2.2023.)

Metsähinen: Vaikka kuvaamaamme shamanistiseen parannustapahtumaan kuuluu terapeutista keskustelua, niin sen keskiössä on kuitenkin shamaanin tekemä matka henkimaailmaan. Ehkä omassa kokemuksessani korostuu se, että käytän shamanismia täydentämään muita hoitomuotoja. Olen työskennellyt jo pitkän aikaa oman hyvinvointini eteen ja ollut esimerkiksi psykoterapiassa. Jos en olisi, voisi esimerkiksi asiasta keskustelu osana parannustapahtumaa olla minulle merkityksellisempää.

Kouri: Olin eilen järjestänyt alttarin yläkertaan. Tällä kertaa laitoin siihen esineet, jotka muistuttivat minulle luonnonvoimista; maljassa olevan veden ja kynttilässä palavan tulen lisäksi linnunsulat toivat mieleen ilman ja rannekorussani oleva karhu maan. Aloitin ehdottamalla Hannelle, miten etenimme: ensin juttelemme kysymyksestä, sitten kerron mitä shamanistisessa rituaalissa tulee mahdollisesti tapahtumaan, kuten voimaeläimen tai sielun(palasen) palauttaminen.

Istumme lattialla vastakkain. Olen syyttänyt tulen kynttilään.

Kysyn, miksi hän on tullut luokseni, mihin hän haluaa apua. Mietimme yhdessä kysymyksen muotoilua. Ehdotan, että lyhyesti kysyisin hänelle apua tapauskohtaisiin, sosiaalisiin tilanteissa jännittämiseen ja näkyvillä olemisen vaikeuteen. Hanne menee makuulle. Käyn itse pukemassa ylleni shamaanasuni.

Laitan suitsukkeen palamaan, savutan sillä rummut, helistimen, itseni ja Hannen. Aloitan henkien kutsun idästä. Lyön helistimellä neljä kertaa pikkurumpua ja vihellen, huhuilin ja kutsun henkiä joka ilmansuunnasta ja niiden väliltä sekä ylisestä sekä alisesta. Pikkurummulla ja helistimellä diagnosoin Hannen noin 10 cm kehon yläpuolelta, pidän kämmentäni siinä tunteakseni erilaisia tuntemuksia. Menen makaamaan Hannen viereen niin, että tunnen hänet kantapästä olkapäähän, pidän vasemmallalla kädelläni rumpua ja oikealla rummutan maassani. (Kouri tpk. 24.2.2023.)

Metsähinen: Käyn siis makaamaan viltille. Jaana tuo mulle huovan, jotta minun on lämmin ja hyvä olla. Makaan sen alla selälläni ja koitan rentoutua. Olen vaan. Jos lähden itsekin matkalle, niin annan itseni lähteä, mutta se ei ole aikeeni.

Mieleni on tyhjä ja rauhallinen, ei ylimääräisiä ajatuksia. Keskityn lähinnä siihen mitä kehossani tapahtuu. Kun Jaana aloittaa henkien kutsun huomaan, että energiavirtaus kehossani voimistuu. (Metsähinen tpk. 24.2.2023.)

Kouri: Alttarille kokoamani esineet eivät ainoastaan muistuta minulle luonnonvoimien olemassaolosta vaan koen luonnonvoimien olevan mukana, läsnä, rituaalin toimijoina. Shamanistisilla matkoilla esineillä on yhtäaikaisesti aineellinen ja aineeton olemuksensa läsnä. Aineettomaan sisältyy myös syy tai merkitys, miksi ne ovat mukana (ks. Hytönen ja Kouri 2021). Alttarin esineitä kootessaan shamaani tekee paikasta rituaalipaikan, jossa olevista esineistä ja paikasta tulee yhdessä kuvittelemisen tila ja aineettomat ja aineelliset toimijat voivat kohdata ja kommunikoida. Henkien kutsussa shamaani osallistaa kaikki mahdolliset henkiauttajat, aineettomat toimijat. Shamaani on tässä tilassa aineettomien toimijoiden viestien ja voiman vastaanottaja ja välittäjä. (Ks. Kouri 2020, 241.)

Metsähinen: Lainauksissa näkyy shamanistisen parantamisen ero esimerkiksi perinteiseen länsimaiseen psykoterapiaan, missä haetaan ratkaisuja asioihin usein pääasiallisesti



keskustelun avulla. Shamanistisessa työskentelyssä taas koen olevani sitä paremmin auki henkimaailman viesteille, mitä vähemmän itse aktiivisesti ajattelen.

Kouri: Toistan Hannen esittämän kysymyksen hiljaa mielessäni henkien kutsussa.

Diagnoosissa Hanne näyttää prinsessalta. Pään alueella on paljon energiaa, elämää, sydämen kohdalla tyhjempää, hiljaista. Alemmaa, vatsan ja lantion kohdalla näen korkean vuoren. Nähdessäni sen, päätän lähteä vuorelle, joka sijaitsee alisessa.

Kuljen aliseen maa, vesi, ilma ja tuli ympärilläni kanssani, vyötäisilläni parantava voimaeläimeni.

Alisessa kiipeän vuorelle ja laskeudun vuoren sisään, alisten aliseen, luolaan maan sisällä. Keskellä luolaa on kivipaasi, jonka ympärillä vesi virtaa. Veden pinnassa näen Hannen menneisyyden tapahtumia: joskus muinoin hän on ollut prinsessa, jonka kehon miehet seivästäivät. Nämä reiät hänellä on yhä kehossaan.

Jokin pistää kättäni. Katson alisessa kättäni: siinä on mehiläinen. Ympärilläni on paljon mehiläisiä. Minun tulee viedä mehiläinen Hannelle apulaiseksi vaikeisiin sosiaalisiin tilanteisiin. Se tekee hunajaa ja parantaa aukkoja kehossa sisältäpäin, ettei niistä pääse mitään turhaa sisään. Myös hunajaa voi syödä tarvittaessa tai sivellä sitä keholle. Kysyn luolan viisailta lisää. Louhi sanoo, että Hanne oli hänen tyttärensä, josta kansanrunouden kertomuksetkin kertovat. (Kouri tpk. 24.2.2023.)

Kouri: Helistin ja rumpu ovat toimijoita, jotka osallistuvat parannustapahtumaan. Helisteleminen on shamanistinen tapa olla yhteydessä henkimaailmaan, sen aikana shamaanin aistimien asioiden ymmärretään olevan henkimaailman viestejä. Se, mitä shamaanina näen ja koen diagnoosissa, toimii minulle jo vihjeenä matkan tapahtumista, johtolankana, jota seurata. Shamaanina en analysoi näitä matkaa tehdessäni, vaan luotan siihen, että henget näyttävät ja kertovat minulle sen, mikä on oleellista. Diagnoosin jälkeen tartuin rumpuuni ja aloin rummuttaa ja laskeuduin Hannen viereen makaamaan. Näin shamaani on yhteydessä asiakkaan kehoon, kun hän tekee tämän puolesta matkaa. Matkan jälkeen kirjoitan:

Kouri: Lähtiessäni aliseen ymmärsin, miten valmistautumiseni ennen tapahtumaa noin viikon ajan meditoiden tiibetiläistä a-kirjainta, jonka ympärillä on eri luonnonvoimien värit, valmisti minua tehtävääni. Luonnonvoimat pitivät huolta siitä, että olin matkalla kaikkien niiden kanssa tasapainossa – vaikka arkinen minäni ei olisikaan – niiden ympäröimänä koin ja tein matkan. Kun laskeuduin "alisten aliseen" arvasin, että mahdollisesti on kyse jostain menneisyydestä, historiasta tai sen kerroksista. Se, että veden pinnassa näen tapahtumia, on sekin tuttu henkien tapa kertoa minulle ajassa tapahtuneista asioista, mutta se, mitä näen, on Hannelle. Sillä, onko niin todella tapahtunut tai mitä siitä itse ajattelen, ei ole merkityksellistä. Mutta sen kertominen Hannelle on. Olen shamaanina tämän kertomuksen välittäjä ja kertomus on itsessään parantava kertomus. Se, onko tämä historiallisesti 'totta', ei ole merkityksellistä. Myös lukiessaan tarinoita Louhen tyttärestä, hän saattaa ymmärtää jotain – ehkä hiljaista tietoa itsestään – ja saada apua sosiaaliseen jännittämiseensä. (Kouri tpk. 24.2.2023.)

Kouri: Sain ohjeeksi meditoida ennen parannustapahtumaa. Tein sen tuttuun tapaan käyttäen apunani korttia, jossa luonnonvoimia kuvaavien värien keskellä oli tiibetiläinen a-kirjain. Tuo kuvio sai matkalla uuden merkityksen. Mehiläisen tuominen Hannelle on voimaeläimen palautus, yksi shamanistisen parantamisen perusmenetelmistä. Kun shamaani tekee matkaa asiakkaalle, tuo matka on kaikinensa asiakkaalle vastausta hänen kysymykseensä. Vaikka shamaani kulkee alisessa hänelle tutuilla paikoilla ja näkee tuttuja henkiä, niiden välittämä tarina tai tapahtumat ovat asiakkaalle. Shamaanin tehtävä ei ole analysoida tai tulkita matkaansa, vaan sen tekee asiakas itse. Shamaani ei voi tietää mitä nähdyt asiat merkitsevät juuri tälle asiakkaalle.



Shamanistisessa parannusrituaalissa tuntuu asiakkaan keho olevan siinä hetkessä se paikka, jossa yksilön suhde sosiaaliseen todellisuuteen materialisoituu ja todentuu (ks. de Lauretis 1987). Shamaani tuntee tulewansa yhdeksi henkimaailman, henkisen ympäristön ja tavallisen tietoisuuden kanssa (Kouri 2020, 241). Kokonaisvaltaisessa kokemuksessa ajatus rajatusta yksilöstä tai vain hänen mielessään tapahtuvasta kuvittelemisesta kyseenalaistuu. Ihmistä voikin tarkastella myös olentona, jossa ympäristö on olennainen osa hänen olemustaan, ei ainoastaan ympärillä olevaa todellisuutta (ks. Alaimo 2010). Uskontotieteilijä Thomas A. Tweed korostaa kehoa ensisijaisena ihmisen orientaation kronotooppina. Keho liikkuu maisemassa ja ylittää rajoja, se on hänen mukaansa myös kanava tämän ja toisen maailman välillä, tai, kuten joissain perinteissä, se symbolisoi maailmankaikkeutta. (Tweed 2006, 98, 103.) Tweedin ajatus on mielenkiintoinen, sillä monesti shamanistisessa diagnoosissa shamaanit näkevät myös asiakkaan kehossa esineitä, tapahtumia tai maisemia. Shamanismissa ei kuitenkaan ajatella asioiden tai tapahtumien olevan symboleja, vaan oikeasti tapahtuvia tai olemassa olevia asioita, tapahtuman aineellisia-aineettomia henkiä, toimijoita tai heidän viestejään.

Metsähinen kirjoittaa tutkimuspäiväkirjassaan rituaalista seuraavaa:

Metsähinen: Kuuntelen henkien kutsua ja hengitän. Huomaan kuinka hengitykseni syvenee. Kun Jaana käy kehoani helistimen kanssa läpi tunnen aina läpikäytävän kohdan viileämpänä kuin muun kehoni. Se on ikään kuin jonkinlaista viileää polttelua. Helistely pään ympäristössä resonoi koko kehooni.

Sitten Jaana käy viereeni makaamaan ja aloittaa matkan teon. Oloni on todella rauhallinen. Hengittelen, huomio kiinnittyy vatsan seutuun ja rintakehään. Hengitän syvään ja rauhassa. Jatkan sitä pidemmän tovin ja rentoudun. Mieleni on tyyni. En yritä pakottaa mitään tapahtuvaksi, olen vain.

Vatsan jälkeen huomio kiinnittyy mun päähän, alan kokea energian virtausta otsan kohdalla ja pään ympärillä. Ikään kuin sinne tulisi uutta energiaa jostain. Annan kaiken virrata ja hengitän.

Lopulta huomioni viedään yhtä aikaa vatsa-rintakehään ja pään seudulle. Jatkan hengittämistä keskittyen molempiin yhtä aikaa. Oloni on rauhallinen.

Jaana aloittaa paluрумmutuksen. Huomioni hengityksestä herpaantuu hieman.

Hän puhaltaa minuun ensin rintakehään, sitten pyytää minut istumaan ja puhaltaa myös päälle jotain. Tunnen kuinka lämpö leviää minuun. Matka on ohi. (Metsähinen tpk. 24.2.2023.)

Metsähinen: Shamanistisen parantamisen keskeisimmän asian eli shamaanin matkan ajan asiakkaan rooli parannuksessa on melko passiivinen. Hänen tehtävänsä on vain olla valveilla, vastaanottaa ja 'nauttia', kuunnella kehonsa aistimuksia. Tuo oleminen tuntui kuitenkin erilaiselta kuin arkinen makoilu. Olin itse hyvin tietoisesti läsnä siinä kyseisessä hetkessä ja seurasin, mitä minussa tai ympärilläni tapahtuu. Toisinaan olen huomannut yhtäaikaista tai muutoin yhteensopivia tuntemuksia, yhteisiä tunteita, kehollisia kokemuksia tai vaikka yhtäaikaisten matkan intensiteetin voimistumisen yhdessä shamaanin kanssa – yhdessä kuvittelemisia, jotka on todettu yhdessä jälkeenpäin. Tässä parannustapahtumassa tuollaisena voisi pitää esimerkiksi sitä, kuinka molemmat meistä tunsivat pääni alueella huomattavan määrän energiaa.

Kouri: Puhallusten jälkeen kysyn Hannelta, miltä hänestä tuntui matkan aikana. Annan hänelle vettä, juon itsekin. Kerron tuoneeni hänelle mehiläisen. Sitten kerron hänelle matkan tapahtumat. Istumme hetken ja juttelemme matkasta ja mitä se tuo hänelle tuo mieleen. Rummutan hänelle muutaman minuutin, jotta hän voi tanssia tervetuliaistanssin mehiläiselle. Sammutan kynttilän ja vaihdan vaatteet. (Kouri tpk. 24.2.2023.)



Metsähinen: Jaana kertoo minulle matkastaan. Matka on mielenkiintoinen ja herättää minussa monia ajatuksia. Kukaan ei ole aikaisemmin kertonut minulle tarinaa menneestä elämästä tai varsinkaan tarinoita Louhesta. Tarina on ehkä jostain menneestä elämästä, mutta samaan aikaan se muistuttaa minua tästä elämästä. Pohdimme kuinka tietyt olosuhteet ja asiat toistuvat ihmisten elämässä. Mietimme voiko näin olla myös elämien ketjussa. Voivatko menneen elämän asiat näyttäytyä tässä päivässä? Shamanistisessa parantamisessa pyritään usein hoitamaan sitä syytä, mistä asiakkaan ongelmat alun perin johtuvat. Jos jännittämiseni juuret ovat jo menneessä elämässä on tietienkin loogista, että myös parannus ulottuu sinne asti. Olen kyllä työstänyt sosiaalisen jännittämiseni syitä myös länsimaisiin metodeihin, mutta se on rajoittunut vain tämän elämän ajalle. Halusivatko henget syventää työskentelyä näyttämällä tapahtumia menneistä elämistä saakka? Toisaalta voi olla, ottamatta kantaa siihen mistä ajasta puhutaan, että henget halusivat näyttää asioita meille vain hieman vertauskuvallisemmassa muodossa. (Metsähinen tpk. 24.2.2023.)

Metsähinen: Asiakkaana olen avoin shamaanin tuomalle kertomukselle, mutta varsinkin jos kyseinen henkilö ei ole aikaisemmin tehnyt matkaa minulle pyrin samaan aikaan olemaan melko rationaalinen ja pitämään jalkani maan pinnalla. Eri henkilöt näkevät henkimaailman eri tavoin ja olenkin kuullut vuosien varrella hyvin erilaisia parantavia tarinoita. Toisinaan olen saanut matkalta mielikuvan, joka on ollut itsessään voimauttava. Toisinaan shamaani on nähnyt matkallaan sellaista, mitä hänen ei oikeastaan olisi pitänyt minusta tietää, tuonut jonkun uuden tason aiheeseen tai nähnyt missä sen juuret ovat. Ja juuri tätä shamanistiselta parantamiselta haen: yhdessä kuvittelun luomaa, ihmismieltä laajempaa näkökulmaa asioihin. Täyttä varmuutta matkojen luonteesta voin tuskin saada, eikä sillä ehkä ole niin väliäkään. Olennaisinta on se, miten tämä kaikki vaikuttaa minuun ja elämäni.

### ***Rituaalin loppuosa***

Metsähinen: Saan siis ohjeeksi jatkoon syödä hunajaa. Tai sivellä sitä keholleni. Lisäksi minun kannattaisi tutustua tarinoihin Louhen tyttärestä. Tunnen kansanrunoutta melko huonosti. Ehkä onkin jo korkea aika tutustua siihen tarkemmin.

Rituaalin jälkeen menemme alakertaan syömään macaroneja, niitä on molemmille neljä kappaletta, kaikki eri sävyä, ihan kuin kaikki luonnonvoimat konsanaan. Laitan teehein hunajaa ja sisälläni oleva mehiläinen herää talviuniltaan kaiken saamansa sokerin seurauksena. (Metsähinen tpk. 24.2.2023.)

Metsähinen: Shamaanin kertoma matkakertomus on niin sanottu parantava tarina itsessään ja samalla hoito-ohje asiakkaalle. Asiakkaana noudatan shamaanin välittämää ohjeistusta. En kuitenkaan ajattele, että hunajan syöminen ja kansanrunojen lukeminen vapauttaisivat minut muunlaiselta työskentelyltä itseni kanssa. Mutta ne saattavat tukea tai syventää sitä. Ehkä ne ottavat tässä myös toisenlaisen merkityksen; ne tuovat shamaanin matkan tapahtumat tähän todellisuuteen ja muistuttavat minulle tehdystä rituaalista ja prosessistani.

Shamanismissa shamaanin matkan kertomuksen tapahtumien ja toimijoiden koetaan olevan henkimaailman viesti sellaisenaan ja samalla välittävän voimaa ja parannusta asiakkaalle. Shamanistisessa rituaalissa shamaani ja rituaaliin osallistuva asiakas, aineettomat ja aineelliset toimijat ovat kokonaisvaltaisesti läsnä yhdessä kuvittelemassaan todellisuudessa. Kuvittelu on kokonaisvaltaista ihmisten ja ei-inhimillisten toimijoiden ja aineellisten ja henkisten toimijoiden vuoropuhelua ja luovaa yhteistyötä. Se ei tarkoita, että mukana olevat ihmiset näkisivät tai kokisivat koko ajan samoja asioita. Henkien koetaan puhuvan vastauksena jokaiselle ihmiselle hänen ymmärtämällään tavalla samasta, asiakkaan esittämästä kysymyksestä. Kun shamaani tekee matkan toiselle, hän ikään kuin matkaa asiakkaanaan



matkalla. Sieltä tuleva opetus, tieto tai parannus välittyy shamaanin kautta sellaisenaan niin kehollisesti kuin henkisesti. Asiakas itse tulkitsee saapuvan kokemuksellisen tiedon.

## Metsähinen: Asiakkaan kokemus parannustapahtuman jälkeen

Viikon kuluttua rituaalista, matkakertomuksesta on tullut jo paljon aikaisempaa henkilökohtaisempi. Löydän siitä useita uusia viittauksia tämän elämän teemoihin. (Metsähinen tpk. 3.3.2023.)

Hyvin usein shamanistiset matkat aukeavat ja alkavat vaikuttaa arkeen pikkuhiljaa. Ajan kanssa niistä alkaa löytää uusia tasoja. Ehkä juuri tämän takia niistä niin usein kehoitetaan kirjoittamaan jonkinlaista päiväkirjaa. Näin niihin voi palata myöhemmin uudelleen.

Reilu viikko parannustapahtumasta sen aihepiiri alkaa pyöriä mun päässä. Käsittelen muistoja ensin mielen tasolla ja sitten menen jälleen luovan tanssin tunnille. Tällä kertaa tanssini on melko rankka, sillä yhtenä harjoitteenamme on mennä siihen fyysiseen tai henkiseen kipuun, mitä meissä on ja antaa sille liikkeellinen muoto. Teemme sen ensin yksin ja tämän jälkeen meillä on mahdollisuus tehdä se myös toisten kannatella. Minun kipuni ottaa hurjan muodon, en vastusta, annan sen tulla. Hypin, heilun, revin itsestäni jotain tarpeetonta ulos, hakkaan rastoja lattiaan, luhistun ja nousen uudelleen ylös. Keho tekee mitä sen tarvitsee tehdä. Tanssin sen kaiken ulos. (Metsähinen tpk. 6.3.2023.)

Oikeastaan vasta tässä vaiheessa aloin ymmärtää miksi tanssi oli tullut niin vahvasti mukaan prosessiin. Olin alusta alkaen puhunut siitä, kuinka mieli tietää, ettei jännitettävää varsinaisesti ole, mutta keho reagoi. Tämän takia myös parannusprosessissa muistutettiin niin moneen kertaan kehollisuudesta. Niin länsimaisen psykologian kuin täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen saralla puhutaankin usein kehon ja mielen yhteydestä, traumaattisten muistojen kehollisesta luonteesta sekä kehollisten menetelmien tärkeydestä osana ihmisen paranemista ja hyvinvointia (ks. esim. Ogden, Minton ja Pain 2006; Sointu 2013, van der Kolk 2014; Pylvänäinen ja Lappalainen 2018). Esimerkiksi psykoterapiassa liiallinen keskittyminen sanalliseen ajatteluun saattaa aiheuttaa sen, että trauma jää purkamatta (ks. tarkemmin esim. Siegel 2006, xvi; Ogden, Minton ja Pain 2006, 25). Lainauksissa näkyy, kuinka yhdessä kuvittelemassamme todellisuudessa esiin nousseet teemat ovat herättäneet minussa muistoja ja siirtyneet konkreettiselle tasolle arkeeni. Käsittelin muistoihin liittyviä kivuliaita tunteita psyykkisen työskentelyn ja luovan tanssin avulla. Tanssiessani en tietoisesti miettinyt, miten liikun tai miltä tanssini näyttää, vaan annoin kehossani olevan hiljaisen tiedon ohjata minua: keho tekee mitä sen tarvitsee tehdä (ks. Ramos 2018). Tämän tyyppistä tanssia voidaan pitää shamanistisena parannusmenetelmänä itsessään (ks. Darling Khan 2020, 23–34). Tanssini oli todella voimakas, mutta koin oloni kehossani turvalliseksi, sillä menetelmä on minulle hyvin luontainen. Tuntemalla, hyväksymällä ja tanssimalla tunteideni kanssa koin niiden ikään kuin muuntuvan uuteen helpommin käsiteltävään muotoon. Muutama päivä tanssin jälkeen huomaan muutoksen itsessäni:

Mulla on outo olo siitä, että saan olla olemassa ja että virheiden tekeminenkin voi olla ihan ok. Eikä kaikkien tarvitse tykätä musta. Ja tuskin ketään edes niin hirveästi kiinnostaa. Ja tämä on ihan hirveän vapauttavaa.

En mä nyt sano, että kaikki sosiaalinen jännittäminen olisi koko loppuelämäksi kadonnut, mutta voi tämä silti olla ainakin jonkinlainen uusi alku. (Metsähinen tpk. 8.3.2023.)





Tässä vaiheessa aloin jo huomata, että prosessi, jonka parannustapahtuma käynnisti, on vaikuttanut minuun. Tanssin avulla koin paranemista raskaista muistoista ja niiden aiheuttamista sosiaalisen jännittämisen takana olleista ajatusmalleista. En kuitenkaan odottanut tältä muutokselta kovin paljon, sillä itseni kanssa työskentelyn tuoman hiljaisen tiedon valossa tiedän, että pysyvä muutos vaatii yleensä aikaa, sitoutumista ja useiden elämän osa-alueiden huomioimista.

Ajattelussani näkyy täydentävien hoitomuotojen kentällä vallitseva holistinen ajatus terveydestä ja paranemisesta. Ymmärrän terveyden länsimaista lääketiedettä laajemmin muun muassa ihmisen kehollisen, psyykkisen ja henkisen puolen käsittävänä tilana. Myös käsitykseni paranemisesta on kokonaisvaltainen. En koe, että paraneminen olisi joku tietty hetki tai muusta elämästä irrallinen asia, joka tapahtuu ainoastaan lääkärin, psykoterapeutin tai shamaanin vastaanotolla. Parantumisen voi nähdä koko ihmistä koskevana prosessina, joka tarkoittaa kaikkia niitä henkisiä, psyykkisiä, kehollisia, emotionaalisia ja sosiaalisia kokemuksia tai tapahtumia, jotka vahvistavat ”kokonaiseksi tulemisen” kokemusta (Sointu 2012; 2013; Aarva, Väänänen ja Kankkunen 2022).

Kolme viikkoa parannustapahtuman jälkeen olin saanut jo hieman etäisyyttä tapahtuneeseen:

Parannustapahtuma eikä sen herättäneet muistot pyöri enää niin paljon mielessä. On tullut muuta elämää väliin. Nyt tuntuu hyvältä hetkeltä alkaa tutustua Louhen tyttäreeseen. Hän kuulostaa hyvin kaukaiselta, mutta samalla jollain tapaa läheiseltä. Jokin hänen itsevarmassa hahmossaan puhuttelee. Ehkä voisin saada tarinoista hieman asennetta itseni. Taidan vihdoinkin lukea rauhassa koko Kalevalan.

Myös tutkimuksen tekemisestä on tullut rennompaa ja samalla nautinnollisempaa. Säädän edelleen, mutta olen oppinut nauramaan itselleni.

Olen hyötynyt prosessista tähän mennessä huomattavasti enemmän kuin kuvittelin. Asiat eivät ole menneet välttämättä ihan siihen suuntaan kuin olisin ehkä alun perin toivonut, vaan suuressa mittakaavassa johonkin vielä parempaan. (Metsähinen tpk. 17.3.23.)

Myöhemmin keväällä päätin valmistautua edessä olevaan akateemiseen tilanteeseen tanssien, Louhen tyttärestä lukien ja hunajaa syöden. Halusin kokeilla, miten koen tilanteen saamani ohjeistusta noudattaen:

No jännitinkö mä. En kyllä ainakaan huomannut. Oli kiva nähdä ihmisiä. Enhän mä nyt läheskään kaikissa tilanteissa jännittänyt syksylläkään, mutta olin tänään kyllä huomattavasti rennempi, enemmän läsnä ja kehossani. Tuntui, että saan olla se mikä olen. Mutta kaikista hupaisinta koko tapahtumassa oli se, että mun viereen istunut henkilö piirteli mehiläisiä post-it-lapulleen.

Kyseinen tilanne meni siis todella hyvin. Jossain tilanteissa kevään aikana jännitin edelleen, mutta suhtauduin siihen hyväksyvämmiin: ”Näin saa olla”. Muutaman tilanteen kohdalla ajattelin, että eihän minun edes tarvitse laittaa itseäni kaikkiin haastaviin tilanteisiin, saati sitten tuntea niissä oloani varmaks, yhdellä kertaa. Huomasin antavani itselleni enemmän aikaa ja jollain tavoin kunnioittavani itseäni enemmän. Nämä muutokset heijastuivat myös muuhun elämäni. (Metsähinen tpk. 10.5.23.)

Tässä vaiheessa shamanistinen parannustapahtuma oli siis tullut jo osaksi itseä. Aluksi tämä projekti ravisteli totuttua olemisen tapaani, mistä seurasi hetkellinen epätasapainotila: miten yhdistän menneen itseni tähän uuteen kokemukseen. Shamanistista sielunpalautusrituaalia tutkineen antropologi Nofit Itzhakin mukaan paranemisprosessissa ja positiivisessa



itsemuutoksessa voi auttaa se, että asiakkaan tavanomainen käsitys itsestä taukoaa. Hän näkee kokemuksen yhteydestä henkisiin todellisuuden tasoihin<sup>1</sup> mahdollistavan tällaisen uuden tavan olla itsensä ja yhteydessä muihin. (Itzhak 2015, 302–306.) Itselleni kokemus henkisten todellisuuden tasojen parantavasta vaikutuksesta oli entuudestaan tuttu, mutta yhteisen parannustapahtuman suunnittelemisen, kokemisen ja artikkelin kirjoittaminen eli pidempi yhdessä kuvittelemisen prosessi yhdessä ohjaajani kanssa oli minulle uudenlainen kokemus. Se toi minulle hyvin konkreettisesti käsiteltäväksi juuri niitä teemoja, joihin pyysin apua, ja muokkasi näin suhdettani niin ohjaajaani kuin yleisemmin yliopistoon sekä esillä oloon.

Shamanistisen ajattelun mukaan henget ohjaavat asiakkaan sen shamaanin luo, kuka on sopivin auttamaan tätä juuri kyseisessä asiassa. Näin voisi ajatella, että vaikka en tietoisesti tehnyt ratkaisua pyytää shamaaniksi yliopistossa toimivaa henkilöä ajatellen tämän olevan tarpeellista toipumiseni kannalta, ei tämä valintani ollut sattumaa, vaan henkimaailman ohjaama ratkaisu ja juuri oikea tämältyyppisen ongelman hoitamiseen. (Metsähinen tpk. 15.5.23)

Tässä lainauksessa näkyy, että shamanismin harjoittaminen ei ole minulle ainoastaan rituaalien tekemistä, vaan sen pohjalla vaikuttava animistinen maailmankuva on vahvasti läsnä arjessani ja vaikuttaa siihen, kuinka kokemuksiani tulkitsen. Ympäristö ja elämäntapahtumat eivät ole minulle ainoastaan materiaa tai sattumaa, vaan koen usein niiden takana olevan tietynlaisen henkisen toimijuuden ja tarkoituksen.

Tämä prosessi vaikutti minuun kokonaisvaltaisesti monella eri tasolla; henkisellä, psyykkisellä, kehollisella, emotionaalisella ja sosiaalisella tasolla. Parannustapahtuman vaikutus lähti henkiseltä tasolta shamanistisen matkan muodossa, shamanistinen matkakertomus herätti minussa muistoja ja tunteita, joita käsitelin niin mielen tasolla kuin kehollisin menetelminkin. Koko prosessin ajan käyty sosiaalinen vuorovaikutus myös helpotti sosiaalista jännittämistäni ja muokkasi suhdetta ohjaajaani sekä sitä kautta koko yliopistoyhteisöön.

Parantumisen suunta oli myös hieman erilainen kuin etukäteen kuvittelin; se ei ehkä tehnyt minusta varmempaa esiintyjää tai muutenkaan ”pätevämpää” ihmistä, vaan opetti suhtautumaan vallitsevaan tilanteeseen aikaisempaa rennommin, sallivammin ja hyväksyvämmiin. Mikä ajan kanssa alkoi lievittää myös kokemaani jännitystä. Koin tämän huomattavasti syvällisemmäksi paranemiseksi kuin tilanteen, missä ainoastaan oireeni olisivat jostain syystä poistuneet. Tämä on ollut minulle yleinen huomio henkimaailman kanssa asioita työstäessäni; asiat lähtevät usein hieman eri suuntaan kuin itse olisin ajatellut, mutta lopulta huomaan sen suunnan olleen pidemmän päälle terveempi ja kokonaisvaltaisempi. Prosessin loppupuolella oivalsin, että osa yliopistoon liittyvästä sosiaalisesta jännittämisestä liittyi siihen, että koin olevani jotenkin vääränlainen akateemiseen ympäristöön. Näin ollen myös se, että persoonallinen tapani tehdä tutkimusta tuli hyväksytyksi, oli olennainen parantava osa prosessia. (Metsähinen tpk. 17.5.2023)

Kun artikkelimme alkoi näyttää valmiilta, päätimme tehdä kumpikin yhtä aikaa omilla tahoillamme vielä yhden shamanistisen matkan, jossa kysymme, olisiko vielä jotain, mitä pitäisi ottaa huomioon koko tutkimusprosessissa. Kummankin matkoilla yhdistävänä tekijänä näyttäytyi eri luonnonvoimien vahva läsnäolo parannustapahtumassa ja muistutus kiittää kaikkia prosessissa ja jo sitä ennen mukana olleita ihmis- ja ei-ihmistoimijoita. (Kouri tpk 20.7.2023; Metsähinen tpk 20.7.2023.) Matkojen tuloksena totesimme tämän prosessimme ja myös siihen liittyvän yhdessä kuvittelun olevan päätöksessään.

1 Itzhak käyttää tutkimuksessaan esimerkiksi termejä *sacred*, *alterity* ja *otherness*. Tekstin ymmärrettävyyden vuoksi tämä on suomennettu henkiseksi todellisuuden tasoksi.



## Lopuksi

Tässä artikkelissa tarkastelimme autoetnografisen menetelmän avulla etenkin asiakkaan kokemusta shamanistisesta parannustapahtumasta. Nykyajan shamanistinen parantaminen länsimaissa on osa täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen kenttää. Se toimii valtavirran hoitomuotojen rinnalla, tavoitteenaan asiakkaan kokonaisvaltainen hyvinvointi. Kysyimme, miten ja mitkä toimijat osallistuvat parannustapahtuman yhdessä kuvittelemiseen. Mitkä toimijat saavat kokemuksen aikaan, miten se syntyy, millainen se on ja mitä siinä tapahtuu? Shamanismi huomioi toimijoiden aineellisen ja animistisen maailmankuvan mukaisen aineettoman olomuodon. Parannustapahtumassa yhdessä kuvittelemiseen osallistuivat shamaanin ja asiakkaan lisäksi henkimaailman aineettomat toimijat, kuten shamaanin henkiauttajat, rituaaliesineiden, kuten rummun ja alttarilla olevien esineiden aineettomat puolet, luonnonvoimat ja shamaanin matkaan ja matkakertomukseen osallistuvat toimijat. Rituaalissa yhdessä kuvittelemisen mahdollistaa shamaanin parantavan matkan ja sen kertomuksen, henkien viestien ja voiman välittämisen asiakkaalle. Nämä kaikki vaikuttavat asiakkaan kokemukseen parannustapahtumasta.

Käytimme aineiston tuottamisen ja analyysin menetelmänä autoetnografiaa. Siinä tutkija-kokijoiden kaksoisrooli on vaikuttanut tutkijan kokemuksesta kirjoittamiseen osana tutkimuskohdetta sekä kirjoitetun aineiston analyysiin ja tulkintaan. Kaksoisrooli on haastava etenkin aineistoa analysoitaessa ja tulkittaessa itse tutkimustekstissä. Siinä on kiinnitettävä erityistä huomiota kokijan ja tutkijan roolin erillään pitämiseen, mikä on kokonaisvaltaisen kokemuksen kohdalla lähes mahdotonta. Se on myös autoetnografian anti: tutkimuspäiväkirjan lainausten eli kokemuskerronnan muuttuminen tutkijan analyysin ja tulkinnan kohteeksi on kirjoitettu auki tutkimustekstissä, jonka avulla lukija voi arvioida tutkimuksen luotettavuutta. Tämän artikkelin kirjoitusprosessissa vuorovaikutus tutkijoiden kesken osoittautui hedelmälliseksi: toisen ajatukset ja kirjoitukset muistuttivat kokemuksista ja niiden analysoinnin ja tulkinnan erilaisista mahdollisuuksista. Tämä johti tarkkaan oman kokemuksen pohdintaan ja yhdessä kuvittelemisen käsitteen kehittämiseen.

Autoetnografisessa tutkimuksessa omasta kokemuksesta kirjoittaminen on merkityksen tuottamisen menetelmä. Tässä tapaustutkimuksessa kirjoittaminen oli osa parannustapahtumaa ja kokemuksellinen tieto syntyi vähitellen. Kirjoitettu teksti kuvaa osaltaan myös shamanistisen voiman, tiedon ja parannuksen välittymistä henkimaailmasta tähän todellisuuteen. Kirjoittaminen on näin kehollinen tiedonmuodostuksen ja merkityksenannon muoto: keho on paikka, jossa yksilön suhde sosiaaliseen todellisuuteen materialisoituu ja todentuu myös kokemuksesta kirjoittamisen avulla.

Vaikka kokemuksemme niin shamaanina ja asiakkaana kuin tutkijoina poikkesivat ajoittain toisistaan – tuottaen meille myös henkilökohtaisia merkityksiä – totesimme yhdessä kuvittelemisen käsitteen sopivan hyvin yhdessä koetun parannustapahtuman tutkimiseen ja siitä kirjoittamiseen. Yhdessä kuvittelusta tuli menetelmä sanoittaa jakamaamme aineellisia-aineettomien toimijoiden aikaansaamaa kokemusta. Lisäksi tutkimus vahvisti käsitystämme sekä shamanismin että autoetnografian yhteisöllisyydestä. Kahden tai useamman autoetnografian yhdessä tuottama vuorovaikutteinen autoetnografinen tutkimus samalla kentällä tai saman aiheen parissa tuo uusia näkökulmia erityisesti autoetnografian keskiössä olevaan kokemukseen ja sen aineellisten ja aineettomien toimijoiden osallisuuden ja vuorovaikutuksen tutkimiseen.



Vaikka tutkimuksemme tuo esiin shamanistiselle parantamiselle tyypillisiä piirteitä, jokainen parannustapahtuma on ainutlaatuinen. Tässä tapaustutkimuksessa asiakas koki shamanistisen parantamisen prosessinomaisena ja kokonaisvaltaisena hoitomuotona. Vaikutus lähti aineettomalta tasolta asiakkaalle rituaalissa kerrotun matkakertomuksen muodossa, mikä herätti asiakkaassa psyykkisiä ja kehollisia prosesseja. Myös sosiaalinen vuorovaikutus shamaanin kanssa vaikutti asiakkaaseen myönteisellä tavalla. Lopulta parannustapahtuma alkoi vaikuttaa konkreettisesti asiakkaan arkielämään. Tilannekohtaiseen sosiaaliseen jännittämiseen pyydetty apu sai asiakkaan suhtautumaan itseensä ja tilanteeseensa hyväksyvämmiin, mikä lopulta vähensi myös hänen kokemaansa jännitystä.

Asiakkaan kokemukseen vaikutti myös se, että parannustapahtumaan liittyi huomattavasti tavanomaista parannustapahtumaa pidempi, tutkimukseen motivoitunut yhteistyö shamaani-tutkijan kanssa. Lisäksi asiakkaalla oli aikaisempaa kokemusta shamanismista ja muista parantavista menetelmistä, joita hän käytti hyötyäkseen parannustapahtumasta ja siihen liittyvästä artikkelin kirjoittamisprosessista mahdollisimman paljon. Tutkimuksemme mukaan kokemus shamanistisen parantamisen vaikutuksista ei ole ainoastaan yksittäiseen parannusrituaaliin sijoittuva hetki, vaan pidempi useille elämän eri osa-alueille ulottuva prosessi. Jo kokemus todellisuuden henkisyydestä ja sen mahdollistamasta näkökulman muutoksesta itseä, muita ja koko elämää kohtaan voidaan nähdä itsessään parantavana.

## Tutkimusaineistot

- Aarnio, Susanna. N.d. *Johannes Setälä: Suomalainen samaani*. Four Winds tuki ry:n kotisivut. Luettu 14.11.2023. <https://fourwinds.fi/johannes-setala/>.
- Darling Khan, Ya'acov. 2020. *Shaman: Invoking Power, Presence and Purpose at the Core of Who You Are*. Carlsbad, New York, London, Sydney ja New Delhi: Hay House.
- H. Jonathan Horwitzin ja Christiana Harlen haastattelu 1.7.2019 Åsbackassa, Ruotsissa. Haastattelijana Jaana Kouri. Aineisto on tekijän hallussa.
- Harner, Michael. 1980. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper & Row.
- Harner, Michael. 1991. *Shamaanin tie: Johdatus voimaan ja parantamiseen*. Suom. Kaija Anttila. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto.
- Horwitz, Jonathan. 2023. *All life is connected: The shaman's way*. Scandinavian Center for Shamanic Studies. Luettu 18.7.2023. <https://www.shamanism.dk/article-life-is-connected>.
- Kouri tpk. Jaana Kourin tutkimuspäiväkirja 13.2.2023–20.7.2023. Aineisto on tekijän hallussa.
- Metsähinen tpk. Hanne Metsähisen tutkimuspäiväkirja 2.11.2022–20.7.2023. Aineisto on tekijän hallussa.
- Shamaaniseura. 2023. *Shamaani*. Luettu 18.7.2023. <https://shamaaniseura.fi/wp/shamanismi/shamaani/>.



## Kirjallisuus

- Aarva, Pauliina. 2020a. "Kokemus parantumisen tutkimuksessa." *Kummastus-foorumi*. Luettu 8.4.2023. <https://kummastus.utu.fi/kokemus-parantumisen-tutkimuksessa/>.
- Aarva, Pauliina. 2020b. "Kokemusnäyttö ja parantuminen." *Kummastus-foorumi*. Luettu 8.4.2023. <https://kummastus.utu.fi/pauliina-aarva-kokemusnaytto-ja-parantuminen/>.
- Aarva, Pauliina, Tiina Väänänen ja Tiia-Tuulia Kankkunen. 2022. "Elämäni on muuttunut kokonaan: Tutkimus perusteluista luontaishoitajien käytölle ja niistä saadulle avulle." *Elore* 29(2): 103–128. <https://doi.org/10.30666/elore.120898>.
- Alaimo, Stacy. 2010. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press.
- Annunen, Linda. 2023. "Uushenkisyys ja holistinen hyvinvointi." Teoksessa Aini Linjakumpu, Tuula Sakaranaho, Johanna Konttori, Inkeri Rissanen, Ruth Illman, Martin Ubani ja Marja Tiilikainen, *Uskontolukutaito suomalaisessa yhteiskunnassa*, 41–42. Helsinki: Gaudeamus.
- Barcan, Ruth ja Jay Johnston. 2010. "Fixing the Self. Alternative Therapies and Spiritual Logics." Teoksessa *Mediating Faiths: Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*, toimittaneet Michael Bailey ja Guy Redden, 75–87. Surrey: Ashgate.
- Berghuijs, Joantine, Cok Bakker ja Jos Pieper. 2013. "New Spirituality and Social Engagement." *Journal For the Scientific Study Of Religion* 52(4): 775–792.
- Chang, Heewon. 2013. "Individual and Collaborative Autoethnography as Method. A Social Scientist's Perspective." Teoksessa *Handbook of Autoethnography Routledge*, toimittaneet Stacy Holman Jones, Tony E. Adams ja Carolyn Ellis, 107–122. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- de Lauretis, Terese. (1984) 1987. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Hampshire ja Lontoo: The Macmillan Press.
- Denshire, Sally. 2014. "On Auto-Ethnography." *Current Sociology* 62(6): 831–850. <https://doi.org/10.1177/0011392114533339>.
- Denzin, Norman K. 1997. *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks, Lontoo ja New Delhi: Sage.
- Dyndová, Helena. 2020. "Contemporary Czech Shamanism: A Case Study of Ritual Practice and Healing." *Český lid* 107: 149–166. <https://doi.org/10.21104/CL.2020.2.02>.
- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams ja Arthur P. Bochner. 2011. "Autoethnography: An Overview." *Forum: Qualitative Social Research* 12(1). <https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589>.
- Fingerroos, Outi. 2003. "Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa." *Elore*, 10(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78407>.
- Fjær, Erlend L., Erling R. Landet, Courtney L. McNamara ja Terje A. Eikemo. 2020. "The Use of Complementary and Alternative Medicine (CAM) in Europe." *BMC Complement Med Ther* 20(108). <https://doi.org/10.1186/s12906-020-02903-w>.
- Frisk, Liselotte, Franz Höllinger ja Peter Åkerbäck. 2014. "Size and Structure of the Holistic Milieu: A Comparison of Local Mapping Studies in Austria and Sweden." *Journal of Contemporary Religion*, 29(2): 303–314. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.903665>.





- Haimila, Roosa, Hanne Metsähinen ja Mark Sevalnev 2023. "Supernatural Belief in 'Scientific' Worldviews? Investigating Science-oriented Finns' Explanations for Origins, Death and Suffering." Teoksessa Roosa Haimila. *Beyond Scientific Worldviews: Belief in Science and 'Supernatural' Explanations in Science-Oriented Individuals*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-9420-6>
- Harvey, Graham. 2005. *Animism: Respecting the Living World*. Lontoo: Hurst & Co.
- Harvey, Graham. (1997) 2007. *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. Lontoo: Hurst and Co.
- Heelas, Paul. 2009. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Hoboken: Wiley.
- Hammersley, Martyn ja Paul Atkinson. (1983) 2007. *Ethnography. Principles in Practice*. 3. painos. Lontoo ja New York: Routledge.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2017. "Hipaisuja ja ryminää: Aineellisten ja aineettomien toimijoiden jäljillä." Teoksessa *Mielen rajoilla: Arjen kummat kokemukset*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Kaarina Koski, 196–234. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hulkkonen, Katriina ja Minna Opas. 2022. "Vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot. Uskonnontutkimuksellisia näkökulmia." Teoksessa *Uushenkisyys*, toimittaneet Tiina Mahlamäki ja Minna Opas, 343–381. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hultkrantz, Åke. 1998. "Samanismin tutkimuksen historiaa." Teoksessa *Samaanit*, toimittaneet Juha Pentikäinen, Toimi Jaatinen, Ildiko Lehtinen ja Marjo-Riitta Saloniemi, 51–70. Tampere: Tampereen museot.
- Hytönen, Elina ja Jaana Kouri 2020. "Rumpu nykyshamanismissa: Tapaustutkimus luontoyhteydestä." *Hybris: Tiedelevhti* 1/2020. Luonto. Luettu 13.12.2023. <https://hybrislehti.net/rumpu-nykyshamanismissa-tapaustutkimus-luontoyhteydest>.
- Hänninen, Sakari, Jouko Karjalainen ja Tuukka Lahti, toim. 2005. *Toinen tieto: Kirjoituksia huono-osaisuuden tunnistamisesta*. Helsinki: Sosiaali- ja terveysalan tutkimus- ja kehittämiskeskus.
- Itzhak, Nofit. 2015. "Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing." *Ethos* 43(3): 286–310. <https://doi.org/10.1111/etho.12086>.
- James, Willian (1902) 1994. *Varieties of Religious Experience*. The Modern Library Edition. New York: Random House.
- Ketola, Kimmo. 2020. "Uskonnollinen identiteetti ja uskomusmaailma moninaistuvat." Teoksessa *Uskonto arjessa ja juhlassa: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*, toimittaneet Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen ja Jussi Sohlberg, 67–89. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Koivunen, Anu ja Marianne Liljeström. (1996) 2004. "Paikantuminen." Teoksessa *Avainsanat: 10 askelta feministiseen tutkimukseen*, toimittaneet Anu Koivunen ja Marianne Liljeström, 271–292. Tampere: Vastapaino.
- Kouri, Jaana. 2020. "Matka henkimaailmaan ja takaisin: Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana." Teoksessa *Kuvittelu ja uskonto: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*, toimittaneet Aila Viholainen, Jaana Kouri ja Tiina Mahlamäki, 226–253. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kouri, Jaana ja Savitri Jetoo. 2023. "Sea and Me: Creative Writing as a Research Method in the Co-creation of Environmental Heritage." Teoksessa *Understanding Marine Changes: Environmental Knowledge and Methods of Research*, toimittaneet Savitri Jetoo, Jaana Kouri, Silja Laine, Nina Tynkkynen ja Anna Törnroos, 136–153. Cheltenham, UK: Edward Elgar.



- Kouri, Jaana ja Elina Hytönen. 2022. "The Change in the Researchers Position in the Study of Shamanism." *Approaching Religion* 12(1): 117–131. <https://doi.org/10.30664/ar.111072>.
- Kouri, Jaana ja Tiina Mahlamäki. 2022. "Etnografinen kirjoittaminen." Teoksessa *Kulttuurien tutkimuksen menetelmät*, toimittaneet Outi Fingerroos, Konsta Kajander ja Tiina-Riitta Lappi, 379–403. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/tl.274>.
- Kuula, Arja. 2006. *Tutkimusetiikka: aineiston hankinta, käyttö ja säilytys*. Tampere: Vastapaino.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.
- Lentine, Melissa, Kevin L. Ladd, Laura Broughton, Staci Brioli ja Tina Stout. 2012. "Peruvian Shamanism in the West and Coping with Bulimia: A Case Study." *Religious Studies and Theology* 31(2): 165–179. <https://doi.org/10.1558/rsth.v31i2.165>.
- Lindquist, Galina. 2004. "Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-shamanism." *Social Analysis* 48 (Summer): 155–173. <https://doi.org/10.3167/015597704782352564>.
- Mahlamäki, Tiina. 2005. *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä: Eeva Joenpellon Lohja-sarjan tulkinta*. Uskontotieteen väitöskirja. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Meyer, Birgit ja Dick Houtman. 2012. "Introduction: Material Religion: How Things Matter." Teoksessa *Things: Religion and the Question of Materiality*, toimittaneet Dick Houtman ja Birgit Meyer, 1–23. New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823239450.003.0001>.
- Ogden, Pat, Kekuni Minton ja Clare Pain. (2006) 2009. *Trauma ja keho: Sensomotorinen psykoterapia*. Kääntänyt Immo Pekkarinen. Helsinki ja Oulu: Traumaterapiakeskus.
- Opas, Minna ja Tiina Mahlamäki. 2022. "Johdanto." Teoksessa *Uushenkisyys*, toimittaneet Tiina Mahlamäki ja Minna Opas, 8–48. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, Juha. 1998a. "Samaanit ja samanismi." Teoksessa *Samaanit*, toimittaneet Juha Pentikäinen, Toimi Jaatinen, Ildiko Lehtinen ja Marjo-Riitta Saloniemä, 29–50. Tampere: Tampereen museot.
- Pentikäinen, Juha. 1998b. *Samaanit: Pohjoisten kansojen elämäntaistelu*. Helsinki: Etnika.
- Perttula, Juha. 2005. "Kokemus ja kokemuksen tutkimus: fenomenologisen erityistieteen tieteenteoria." Teoksessa *Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen*, toimittaneet Juha Perttula ja Timo Lomaa, 115–162. Helsinki: Dialogia Oy.
- Polanyi, Michael ja Harry Prosch. 1975. *Meaning*. Chicago ja Lontoo: The University of Chicago Press.
- Pylvänäinen, Päivi ja Raimo Lappalainen. 2018. "Change in Body Image among Depressed Adult Outpatients after a Dance Movement Therapy Group Treatment." *The Arts in Psychotherapy* 59: 34–45. <https://doi.org/10.1016/j.aip.2017.10.006>.
- Pyykkönen, Maija, Pauliina Aarva, Salla Ahola, Matti Pasanen ja Kaija Helin. 2023. "Use of Complementary and Integrative Health in Finland: A Cross-Sectional Survey." *BMC Complement Medicine and Therapies* 23(279). <https://doi.org/10.1186/s12906-023-04088-4>.
- Ramos, Megan N. 2018. "Dance/Movement Therapy and Shamanic Healing Ritual: Natural Intelligence of Body and Spirit." *Body, Movement and Dance in Psychotherapy* 13(1): 50–62. <https://doi.org/10.1080/17432979.2017.1421586>.
- Reed-Danahay, Deborah E. 1997. "Introduction." Teoksessa *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, toimittanut Deborah E. Reed-Danahay, 1–17. Oxford ja New York: Berg.
- Richardson, Laurel. 1998. "Writing: A Method of Inquiry." Teoksessa *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, toimittaneet Norman K. Denzin ja Yvonna S. Lincoln, 345–371. Thousand Oaks, Lontoo ja New Delhi: Sage.



- Siegel, Daniel J. 2006. "Vuorovaikutteisen neurobiologian näkökulma." Esipuhe teoksessa *Trauma ja keho: Sensomotorinen psykoterapia*, kirjoittaneet Pat Ogden, Minton Kekuni ja Clare Pain, xv–xvii. Kääntänyt Immo Pekkarinen. Helsinki ja Oulu: Traumaterapiakeskus.
- Siikala, Anna-Leena 1994. *Suomalainen šamanismi: Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Simington, Jane ja Joan I. J. Wagner. 2020. "Retrieving a Soul Part that Fractured During Trauma." *Religious Studies and Theology* 39(1): 5–20. <https://doi.org/10.1558/rsth.41174>.
- Sirkkilä, Hannu. 2022. "Autoetnografia." Teoksessa *Kulttuurien tutkimuksen menetelmät*, toimittaneet Outi Fingerroos, Konsta Kajander ja Tiina-Riitta Lappi, 259–283. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/tl.274>.
- Smith, Jonathan Z. (1987) 1992. *To take Place: Toward Theory in Ritual*. Toimittaneet Jakob Neusner, William Scott Green ja Calvin Goldscheider. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sointu, Eeva. 2012. *Theorizing Complementary and Alternative Medicines: Wellbeing, Self, Gender, Class*. London: Palgrave Macmillan.
- Sointu Eeva. 2013. "Complementary and Alternative Medicines, Embodied Subjectivity and Experiences of Healing." *Health* 17(5): 530–545. <https://doi.org/10.1177/1363459312472080>.
- Svanberg, Jan. 2003. *Schamanantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*. Turku: Åbo Akademi.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA ja Lontoo: Harvard University Press.
- Uotinen, Johanna. 2021. "Autoetnografia." Teoksessa Jaana Vuori (toim.) *Laadullisen tutkimuksen verkkokäsikirja*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto. Luettu 1.11.2023. <https://www.fsd.tuni.fi/fi/palvelut/menetelmaopetus/kvali/teoreettis-metodologiset-viitekehykset/autoetnografia/>.
- van der Kolk, Bessel. 2014. *Jäljet kehossa: Trauman parantaminen aivojen, mielen ja kehon avulla*. Kääntänyt Teija Hartikainen. Helsinki: Viisas elämä.
- Von Stuckrad, Kocku. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Boston: De Gruyter.
- Vuolanto, Pia, Laura Kemppainen, Teemu Kemppainen ja Johanna Nurmi. 2020. "Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa." *Sosiaalilääketieteen aikakauslehti* 57(1): 44–56. <https://doi.org/10.23990/sa.80288>.
- Wahbeh, Helené, Lauri Shainsky, Angela Weawer ja Jan Engels-Smith. 2017. "Shamanic Healing for Veterans with PTSD: A Case Series." *The Journal of Science and Healing* 13(3): 207–217. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2017.02.003>.
- Wallis, Robert J. 2003. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. Lontoo: Routledge.
- Woodhead, Linda. 2007. "Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited." Teoksessa *A Sociology of Spirituality*, toimittaneet Kieran Flanagan ja Peter C. Jupp, 110–125. Abington: Routledge.

**Kirjoittajat kiittävät Eloren toimitusta ja anonyymejä arvioijia arvokkaista kommentista ja parannusehdotuksista artikkelin viimeistelemiseksi.**



**FM Hanne Metsähinen on uskontotieteen väitöskirjatutkija Turun yliopistossa. Hänen väitöskirjansa aiheena on shamanistinen parantaminen nykyajan Suomessa.**

**FT Jaana Kouri on uskontotieteen dosentti, joka on tutkimuksissaan tarkastellut ihmisen ja ympäristön, erityisesti veden, suhdetta, sekä animismia ja shamaaniutta. Hän on myös sanataideohjaaja. Kouri työskentelee tällä hetkellä kulttuurien tutkimuksen vs. yliopisto-opettajana Turun yliopistossa.**

## Stalinin roskat

Inkeriläinen kärsimyshistoria ja menneisyyden työstäminen Jalo Rowéuksen elämäkerronnassa

*Nika Potinkara*

Ruotsiin saapui 1940–1950-luvuilla useita tuhansia inkerinsuomalaisia pakolaisia. He kuuluivat Venäjän länsireunalta, historiallisen Inkerinmaan alueelta toisen maailmansodan aikana Suomeen siirrettyyn väestöön ja pakenivat Ruotsiin välttääkseen sodanjälkeiset pakkopalautukset Suomesta Neuvostoliittoon. Jotkut Ruotsiin siirtyneistä jatkoivat matkaansa Kanadaan, Yhdysvaltoihin tai Australiaan, mutta useimmat jäivät pysyvästi Ruotsiin ja heidän jälkeläisensä ruotsalaistuivat.

Nyt nuorimmatkin Inkerinmaalta Ruotsiin päätyneet ovat jo kahdeksissakymmenissä. Heidän varhaisia elämänvaiheitaan ovat leimanneet useat yllirajaiset siirtymät ja monet heistä kantavat omakohtaisia tai ylisukupolvisia muistoja Stalinin vainoista ja niihin liittyneestä pelosta. Tämän artikkelin<sup>1</sup> lähtökohtana oli kiinnostus siihen, kuinka he muistelevat lapsuuttaan ja nuoruuttaan ja millaisia merkityksiä he elämäänsä reflektoidessaan antavat inkeriläisten<sup>2</sup> historiaan liittyneille tapahtumille.

Inkerinsuomalaisten muistelukerrontaa on aiemmin tutkittu muistitietohaastattelujen, muistelmien ja omaelämäkerrallisten romaanien pohjalta (mm. Anepaio 1999; Kaivola-Bregenhøj 1999; Vasenkari ja Pekkala 1999; Vettenniemi 2001; Reinvelt 2002; Miettinen 2004; Peltonen 2009; Salonsaari 2018; Savolainen 2018; 2022; Reuter 2023). Tutkimuksen kohteena on ollut muun muassa vankileiri- ja karkotuskokemusten muistelu. Ruotsiin siirtyneiden inkerinsuomalaistaustaisten ihmisten muistelukerrontaa on tarkasteltu suhteessa inkeriläisen siirtoväestön asemaan ja turvallisuuden kokemuksiin Suomessa oleskelun aikana (Kähäri 2021), mutta Ruotsiin pakenemisen jälkeisen elämän muistelua ei tietääkseni ole tois- taiseksi tutkittu, vaikka myös Ruotsiin sijoittuvaa omaelämäkerrallista inkeriläiskirjallisuutta

1 Artikkelin on osa Ulla Savolaisen johtamaa hanketta ”Kohti muistin ekologiaa. Mediat, modaliteetit ja toimijuudet inkerinsuomalaisten menneisyyksien rakentamisessa” (Koneen Säätö). Kiitän *Eloren* päätoimittajia ja anonyymeja vertaisarvioijia käsikirjoitusta koskevista kommentteista. Erityiskiitokset elämästään kertoneelle ja myös artikkelin käsikirjoitusta kommentoineelle Jalo Rowéukselle.

2 Inkeriläisillä on toisinaan viitattu historiallisen Inkerinmaan kaikkiin itämerensuomalaisia kieliä puhuneisiin asukkaisiin eli inkerinsuomalaisten ohella inkerikkoihin ja vatjalaisiin, mutta nimitystä on myös käytetty inkerinsuomalaisten synonyymina. Tämän artikkelin empiiriset aineistot kytkeytyvät inkerinsuomalaisiin, joihin myös inkeriläinen-termillä pääsääntöisesti viitataan. Inkerinmaalta Suomen kautta Ruotsiin siirtyneiden joukossa kuitenkin oli inkerinsuomalaisten ohella ainakin inkerikkoja, ja *ingermanländare*-nimitystä on Ruotsissa käytetty myös heistä (esim. Lif 2004). Lähdekirjallisuuden pohjalta inkerinsuomalaisia ei siis ole aina mahdollista käsitteellisesti erottaa omaksi ryhmäkseen.





on viime vuosikymmeninä julkaistu (mm. Surell 2009; Jönsson 2010; Comén 2017). Ruotsininkeriläisiin kohdistunut tutkimus on ylipäätään jäänyt melko suppeaksi (ks. De Geer 1991; 1999; 2007; Lif 1991; 2003; 2004; 2007).

Aloitin aihetta käsittelevän tutkimuksen tutustumalla elämänhistoriallisiin haastatteluihin, joita Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (jatkossa SKS) toteutti Ruotsissa syksyllä 2019 osana laajempaa Inkeri ja inkeriläisyys – muistot talteen, arkistot haltuun -hanketta<sup>3</sup>. Maiju Putkonen ja Meeri Siukonen haastattelivat eri puolilla Ruotsia inkerinsuomalaistaustaisia ihmisiä, joiden yhteystietoja he olivat saaneet paikallisilta inkeriläisaktiiveilta (ks. Putkonen ja Siukonen 2019). Haastateltavat olivat pääosin lapsena Ruotsiin siirtyneitä, mutta mukana oli myös yksi Ruotsissa syntynyt ja joitakin vasta aikuisiällä maahan tulleita. Valitsin alustavaksi tutkimusaineistokseni niiden kymmenen ihmisen haastattelut, jotka olivat tulleet Ruotsiin kouluikäen ehtineinä mutta vielä alaikäisinä.

Haastatteluihin perehtymisen jälkeen päätin keskittyä yhden haastateltavan, vuonna 1935 syntyneen Jalo Rowéuksen kerrontaan. Valinnan perusteena oli se, että Rowéuksen tulkinta lapsudentapahtumien ratkaisevasta vaikutuksesta myöhempään elämään nousee haastattelussa keskeiseksi ja vaikuttaa kertojalle itselleen olennaisen tärkeältä. Kiinnostukseni herätti myös Rowéuksen aktiivinen ja omaehtoinen, eletyn elämän kokonaisuutta hahmotteleva kerronta, joka paljolti keskittyy sisäisiin prosesseihin. Haastattelun ohella Rowéus on tulkinnut elämäänsä SKS:n arkistolle luovuttamassaan omaelämäkerrallisessa tekstissä sekä useissa lehtiartikkeleissa, joita päätin käyttää aineistona SKS:n arkistoaineistojen rinnalla.

Jalo Rowéuksen kerronta poikkeaa SKS:n muiden haastateltavien tavoista puhua menneisyydestä, enkä tässä artikkelissa lähestykään sitä ruotsininkeriläistä muistelukerrontaa yleisesti edustavana esimerkkinä vaan pikemminkin elämäänsä poikkeuksellisen paljon reflektoineen kertojan yksilöllisenä itseilmaisuna. Tavoitteeni on selvittää, miten Rowéus tulkitsee myöhempää elämäänsä ja persoonaansa lapsuusaikaisia tapahtumia ja inkeriläishistoriaa vasten ja millaisia yhteyksiä hänen kerronnallaan on laajempiin kulttuurisiin menneisyyden merkityksellistämisen tapoihin. Käsittelem aihetta aineistolähtöisesti pyrkien antamaan erityislaatuiseksi aineistolle paljon tilaa.

Artikkeli sijoittuu muistitietotutkimuksen (ks. Savolainen ja Taavetti 2022) ja diskurssintutkimuksen välimaastoon. Näen muistelukerronnan merkitysten tuottamisen ja maailman ymmärrettäväksi tekemisen tapana, jonka muotoutumiseen vaikuttavat kulttuurisesti välittyneet mallit ja ilmaisukeinot (Koski ja Ukkonen 2007, 3). Menneisyyttä muistellaan aina nykyisyydestä käsin: muistelu ei toista menneisyyden tapahtumia, vaan tuottaa ja tulkitsee menneisyyttä muisteluhetkessä (Savolainen 2015, 11; ks. myös Portelli [1979] 2006). Kiinnostukseni kohteena ovatkin menneisyydelle kerronnassa annetut merkitykset. Muistelukerronnan sijaan käytän tässä artikkelissa elämänkerronnan käsitettä, sillä aineistossani erityisen keskeiseksi nousee menneisyyden merkityksen pohtiminen suhteessa elämään kokonaisuutena.

3 Kolmivuotisen muistiorganisaatiohankkeen toteuttivat yhteistyössä Kansallisarkisto, Inkeriläisten sivistyssäätiö ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (<https://www.finlit.fi/fi/sks/yhteistyohankkeet/inkeri-ja-inkerialisyys-muistot-talteen-arkistot-haltuun>). Hankkeen Ruotsissa tehtyjä haastatteluja on aiemmin hyödynnetty Outi Kähärin (2021) tutkimusartikkelin lisäksi inkeriläisiä lapsuuskokemuksia käsittelevässä tietokirjassa (Korte ja Savolainen 2023).



Artikkelin diskurssintutkimuksellinen viitekehys kytkeytyy siihen näkökulmaan, josta elämäkerrontaa tarkastelen. En yritä kerronnan kautta päästä käsiksi mielen sisäiseen prosessiin, ”sisäiseen tarinaan” (vrt. Hänninen 1999), enkä liioin analysoi kerronnan lähtökoh- tia, motiiveja ja vaikutuksia tai sen suhdetta menneisyyden tapahtumiin. Historiallisen tai psykologisen totuuden sijaan keskityn narratiiviseen totuuteen (Heimo 2010, 58–59) ja lähestyn aineistoni tarjoamia kuvauksia diskurssintutkimukselliseen tapaan konstruktioina: kerronnassa itsessään rakentuvina menneisyyksinä, minuuksina ja syy–seuraussuhteina (ks. Potinkara, Raippalinn ja Turunen 2022). Näitä konstruktioita laajemmassa kulttuurisessa kontekstissa tarkastellessani tukeudun yhteiskuntatieteelliseen terapeuttisen diskurssin tutkimukseen.

## Empiiriset aineistot ja analyysi

Inkeri ja inkeriläisyys -hankkeen Ruotsissa tehdyt haastattelut toimivat tässä artikkelissa tausta-aineistona, jonka pohjalta tarkastelen Ruotsin inkerinsuomalaisten vaiheita yleisellä tasolla. Olen numeroinut käyttämäni haastattelut yhdestä kymmeneen haastateltavien syntymäaikojen mukaisessa järjestyksessä (H1–H10; äänitteiden arkistointitunnukset on mainittu lähdeluettelossa). Analyysin kohteeksi otettuun pääaineistoon sisältyy näistä ainoas- taan Jalo Rowéuksen haastattelu (H8/SKSÄ 2019:211). SKS:n arkistotutkija Maiju Putkosen (nyk. Korte) tekemä haastattelu toteutettiin osin ruotsiksi ja osin suomeksi, ja sen äänital- lenteiden yhteiskesto on noin 2,3 tuntia. Haastattelun aluksi Rowéus lukee ääneen elämä- tään kertovaa lehtiartikkelia ja kuvailee sitten aikuisiällä tapahtunutta henkistä muutosta havainnollistaen elämäntarinansa keskeisiä teemoja kolmella mukanaan tuomallaan sym- bolisella esineellä. Koska nämä osuudet sisällytetään haastatteluun Rowéuksen aloitteesta ja hän vie esityksensä loppuun ilman haastattelijan esittämiä välikysymyksiä, haastattelun alkuvaihetta voi pitää varsin omaehtoisena kerrontana. Sen jälkeen alkaa SKS:n teemahaas- tattelurungon kysymyksiin pohjautuva keskustelu, joka sekin sisältää joitakin pitkiä keskey- tyksettömän kerronnan osuuksia.

Toinen keskeinen aineisto on Rowéuksen haastatteluun valmistautuessaan kirjoittama 133-sivuinen ruotsinkielinen omaelämäkerrallinen teksti, joka sisältyy Rowéuksen SKS:n arkistolle luovuttamaan materiaaliin (Jalo Rowéuksen arkisto, jatkossa JRA). Tekstin ensim- mäiset 47 sivua ovat yleistä oman elämän ja persoonan reflektointia. Muu teksti on kirjoj- tettu vastaukseksi SKS:n teemahaastattelurungon ensimmäisiin kysymyksiin, joskin yhteys haastattelukysymyksiin jää paikoin viitteelliseksi, sillä jotkut vastauksista kasvavat varsin laa- joiksi pohdinnoiksi. Siinä missä haastattelun pääpaino on Rowéuksen varhaisissa elämän- vaiheissa, joita omaehtoisen alkuosuuden jälkeen käydään läpi kronologisessa järjestyk- sessä, omaelämäkerrallinen teksti liikkuu jatkuvasti eri aikatasojen välillä ja palaa toistuvasti samoihin teemoihin.

Hyödynnän aineistona myös viittä ruotsininkeriläisessä *Ingria*-lehdessä julkaistua tekstiä. Yksi niistä on Rowéuksen ja historioitsija-kirjailija Christer Nilssonin yhteistyönä syntynyt, muissakin yhteyksissä julkaistu ”Ingermanland – ingenmansland” (Nilsson 2014), joka kes- kittyy Rowéuksen Ruotsiin tuloa edeltäviin vaiheisiin sekä etniseen identiteettiin liittyviin kysymyksiin. Lyhyttä johdantoa, jälkisanoja ja tietolaatikkoo lukuun ottamatta artikkeli koos- tuu yksikön ensimmäistä persoonaa käyttävästä ja siten Rowéuksen kerrontana esitetystä tekstistä. Rowéuksen mukaan artikkeli pohjautuu hänen kirjoittamaansa noin 200-sivuisen



omaelämäkertaan, jonka Nilsson lyhensi ja muokkasi lehtiartikkeliin sopivaan muotoon (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023).

Muut neljä tekstiä ovat Rowéuksen yksin kirjoittamia. Kaksi niistä on runomuotoisia: "Rötter" (Rowéus 2009a) käsittelee suomalaisia juuria, "Det eviga Viborg" (Rowéus 2010) taas juuret-  
tomuuden ja juurten löytämisen kokemusta. Tekstissä "Varför tackar vi?" (Rowéus 2009b) kirjoittaja esittää kiitoksen *Ingria*-lehden julkaisijoille ja tuo esiin erään lehdessä aiemmin ilmestyneen artikkelin merkitystä oman itseymmärryksensä rakentumisen kannalta. "Tankar under stavgången" (Rowéus 2020) puolestaan tarjoaa tuokiokuvan Rowéuksen elämästä keväällä 2020. Aineistoon sisällyttämiäni tekstejä yhdistää se, että Rowéus käsittelee niissä eksplisiittisesti identiteettiään tai minuuttaan tai reflektoi elämäänsä kokonaisuutena. Rowéuksen muut *Ingria*-lehdessä julkaisemat kirjoitukset olen rajannut aineistoni ulkopuolelle.

Käyttämäni aineistot ovat siis syntyneet eri tavoin. Haastattelun ja SKS:n arkistolle luovutetun tekstin muotoutumista on ohjannut Inkeri ja inkeriläisyys -hankkeen tiedonintressi, mutta myös Rowéuksen omaehtoinen kerronta, jota omassa luennassani painotan; *Ingria*-lehdessä julkaistut tekstit taas ovat syntyneet hankkeesta riippumatta. Osittain aineistot sulautuvat yhteen, sillä kopio Det eviga Viborg -runosta on liitetty mukaan SKS:n arkistolle luovutettuun aineistoon ja haastattelussa Rowéus lukee ääneen osan Nilssonin kanssa kirjoittamastaan artikkelista. En tässä artikkelissa keskity aineistojen vertailuun (vrt. Kaivola-Bregenhøj 1988; Hynninen 2017), vaan pikemminkin käytän niitä rinnan etsiessäni niistä menneisyyden merkityksellistämisen, identiteetin käsittelyn ja elämäntarinan konstruoinnin tapoja.

Aineistojen analyysissä olen lähtenyt liikkeelle aikuisiällä koetun henkisen muutosprosessin varaan rakentuvasta, elettyä elämää kokonaisuutena kuvaavasta narratiivista, jonka Rowéus esittää haastattelun alussa symbolisia esineitä hyödyntäen ja johon myös SKS:lle luovutettu omaelämäkerrallinen teksti paljolti keskittyy. Lisäksi olen paneutunut tähän narratiiviin läheisesti liittyviin teemoihin, joita käsitellään laajasti omaelämäkerrallisen tekstin vapaamuotoisessa alkuosassa ja jotka muuallakin tekstissä nousevat esiin yhä uudestaan – tulkintani mukaan näitä aiheita käsitteleviä osuuksia voi pitää kerronnan eräänlaisina tiheytyminä, joiden toistuvuus ja perusteellinen käsittely viittaavat kerrotun merkityksellisyyteen kertojalle itselleen (ks. Siim 2022, 89). Eriyisen merkittäviksi aiheiksi olen tulkinnut henkisen muutosprosessin ohella Stalinin vainojen ylisukupolvisen vaikutuksen sekä minuuteen ja identiteettiin liittyvät kysymykset. Aineistossa nämä teemat eivät esiinny erillisinä kokonaisuuksina, vaan yhdistyvät ja sulautuvat toisiinsa; kerronnan tarkastelu valittujen teemojen kautta on siis oma tapani jäsentää eri aiheiden välillä jatkuvasti liikkuvaa tekstiä.

Konstruoituani nämä pääteemat omaelämäkerrallisen tekstin pohjalta olen tarkastellut niiden ilmenemistä myös muissa käyttämissäni aineistoissa. Analyysissäni kuitenkin painottuu omaelämäkerrallinen teksti, joka on muita käyttämiäni aineistoja huomattavasti laajempi. Samoihin teksteihin toistuvasti palannutta analyysiprosessiani voi väljästi luonnehtia lähiluvuksi (ks. Pöysä 2010, 338–344). Luentani keskittyy siihen, millaisia todellisuuksia tutkimani aineistot rakentavat, eli kielitieteilijä Michael Hallidayn (1985) käsittein kielen ideationaali-  
seen metafunktion.

Artikkelin käsikirjoituksen ensimmäisen version valmistuessa otin yhteyttä Jalo Rowéukseen ja tarjosin hänelle mahdollisuutta kommentoida tekstiä. Kirjeenvaihtoni Rowéuksen kanssa



ja hänen lähettämänsä kommentit muodostavat tutkimuksen täydentävän aineiston, jonka pohjalta olen muokannut joitakin artikkelin yksityiskohtia. Rowéus on hyväksynyt artikkelin julkaisemisen ja tapani käsitellä hänen kerrontaansa.

Taustoitan aihetta tarkastelemalla seuraavassa luvussa lyhyesti Rowéuksen ja muiden Ruotsin inkerinsuomalaistaustaisten vaiheita: sodanaikaista siirtymistä Neuvostoliitosta Suomeen, pakoa Ruotsiin sekä ruotsalaiseen yhteiskuntaan integroitumista. Taustoitus pohjautuu tutkimuskirjallisuuden ohella SKS:n haastateltavien kerrontaan, jota tässä luvussa – artikkelin analyysiosuudesta poiketen – lähestyn pikemminkin mikrohistoriallisesta kuin diskurssintutkimuksellisesta näkökulmasta. Tämän jälkeen tarkastelen Jalo Rowéuksen elämänkerrontaa kolmen keskeiseksi tulkitsemani pääteeman kautta. Kuvaan, millaisia yhteyksiä Stalinin vainojen ja oman elämän välille kerronnassa rakentuu, kuinka etniseen identiteettiin liittyviä kamppailuja ja minuuden etsintää käsitellään ja miten lapsuuden työstäminen narratiivissa johtaa sisäiseen muutokseen. Viimeisessä luvussa analysoin kerrontaa suhteessa kulttuuriin kertomuksiin ja mallitarinoihin sekä terapeuttiseen diskurssiin.

## Inkerinmaalta Viroon, Suomeen ja Ruotsiin

Nykyistä Pietarin kaupunkia ympäröivällä alueella, historiallisella Inkerinmaalla, on ollut suomenkielistä asutusta 1600-luvulta lähtien. Vielä 1920-luvulla suomalaiset olivat väestönlaskennassa alueen toiseksi suurin etninen ryhmä (Lallukka 2000, 64–65). Vuosikymmenen lopulla käynnistyneiden ja 1930-luvulla lisääntyneiden karkotusten myötä inkerinsuomalaiset kuitenkin alkoivat hajautua ympäri Neuvostoliittoa. Joukkokarkotukset liittyivät osin Neuvostoliiton turvallisuuspolitiikkaan, sillä valtion länsiraja pyrittiin puhdistamaan suomalaisväestöstä; toisaalta karkotettiin varakkaita ja uskonnollisesti tai kansallisesti aktiivisia henkilöitä. (Nevalainen 1991, 258–260.) Myös useilla SKS:n haastateltavilla oli lähisukulaisia, jotka Stalinin valtakaudella karkotettiin tai teloitettiin (H1; H4; H8; H9; H10).

Toisen maailmansodan aikana Inkerinmaalla käytiin taisteluja, joita asukkaiden oli välillä paettava metsään (mm. H3; H6; H7). Saksan armeija miehitti suurimman osan alueesta. Miehityksellä alueella Keski-Inkerissä asui myös Jalo Rowéus, joka kertoo joutuneensa ruokapulan takia lähtemään talvella 1942 vanhempiensa ja isänsän kanssa kotiseudultaan Viroon. Vajaat kaksi viikkoa kestänyt matka tehtiin kävellen kovassa pakkasessa, ja perheellä oli joka ilta huoli siitä, miten yöstä selvitäisiin. Perhe kulki Narvaan asti ja jatkoi sieltä matkaa junan karjavaunussa päätyen ensin pakolaisleirille ja sitten vähän yli vuodeksi Viljandin maakuntaan maataloustöihin. (H8; JRA, 40, 48; Nilsson 2014, 19.)

Suomen ja Saksan välisten neuvottelujen tuloksena inkeriläisiä ryhdyttiin keväällä 1943 siirtämään Suomeen työvoimaksi, ja myöhemmin samana vuonna alkoi Inkerinmaan pakkoevakuointi. Saksalaiset tarjosivat Viroon tuoduille inkerinsuomalaisille, inkerikoille ja vatjalaisille mahdollisuutta siirtyä Suomeen, jonne suurin osa heistä lähtikin. Kesään 1944 mennessä Suomeen oli siirretty kaikkiaan noin 63 000 ihmistä. (Nevalainen 1991, 271–274.) SKS:n haastatteluissa muistellaan pelottavia laivamatkoja Hankoon – esimerkiksi Jalo Rowéus kertoo myrskyn nostattamasta aallokosta, joka teki kaikista merisairaita, ja sotatilan vuoksi pelättiin myös pommituksia (H8). Suomessa tulijat sijoitettiin lyhyen leirilläoloajan jälkeen töihin maatalouteen tai teollisuuteen. Jalo Rowéuksen perhe päätyi ensin puoleksi vuodeksi maataloustöihin Särkisaloon, sitten perhe muutti Littoisiin ja vanhemmat työskentelivät tekstiiliteollisuudessa (H8; Nilsson 2014, 21).



Vaikka inkeriläisten evakuointi Suomeen on usein esitetty humanitaarisena operaationa, jota se historiantutkija Pekka Nevalaisen (1991, 274) mukaan osittain olikin, Suomessa olo oli monille raskasta aikaa. Joissain tapauksissa tulijoita hyväksikäytettiin työvoimana ja heidän kohtelunsa saattoi olla tyyliä (H4; Kähäri 2021). Särkisalossa asumisen aikana Jalo Rowéuksen isänisä kuoli sairauskohtaukseen, Rowéuksen tulokinnon mukaan siksi ettei maatalon isäntä päästänyt huonovointista isoisää kesken päivän pois töistä, vaikka perhettä muuten kohdeltiinkin maatalossa hyvin (H8). Toisaalta SKS:n haastatteluissa tuodaan esiin positiivisia kokemuksia Suomesta. Erään haastateltavan mukaan inkeriläiset otettiin vastaan hyvin ystävällisesti, vaikka muutamat ryssittelivätkin (H7). Jotkut haastateltavat mainitsevat, että tuohon aikaan Suomessa oli siirtolaisia Karjalastakin ja että kaikki olivat samalla viivalla (H9; H10). Jalo Rowéus, joka vietti Suomessa hiukan yli kaksi vuotta, kertoo rakastaneensa Suomea (JRA, 104); hänen mukaansa koulunkäynti Suomessa oli ihanaa, ja hän oli ensimmäisellä luokalla viihtynyt koulussa paremmin kuin koskaan myöhemmin (H8).

Sodan päätyttyä inkeriläiset saivat useimmiten periaatteessa itse valita, jäivätkö Suomeen vai palasivatko Neuvostoliittoon (ks. esim. Nevalainen 1990; Flink 2010). Esimerkiksi osallistuminen sotatoimiin Suomen puolella tai pakeneminen puna-armeijasta (ks. H4) kuitenkin saattoivat merkitä pakkopalautusta Neuvostoliittoon, ja joissain tapauksissa Suomen viranomaiset myös painostivat inkeriläisiä lähtemään. Suurin osa siirtoväestöstä palasi, mutta noin kahdeksasosa valitsi Suomeen jäämisen tai Ruotsiin pakenemisen. Koska lähtö Ruotsiin tapahtui salaa viranomaisilta eikä inkeriläisiä Ruotsissa rekisteröity etnisyyden mukaan, maahan siirtyneiden tarkka määrä ei ole tiedossa. On kuitenkin arvioitu, että Ruotsiin oli 1950-luvun puoliväliin mennessä muuttanut kaikkiaan 4 000–5 000 inkeriläistä (*Sverigeingermanländarnas historia* 2000, 43). Nevalaisen (1991, 289–290) mukaan Ruotsiin lähteminen heijasteli Suomessa koettuja vaikeuksia: esimerkiksi oman asunnon tai maatilan hankkiminen oli vaikeaa. Lähtöä kuitenkin näyttää motivoineen erityisesti pelko pakkopalautuksesta Neuvostoliittoon, ja se mainitaan Ruotsiin siirtymisen syynä kaikissa tarkastelemisani SKS:n haastatteluissa. Aina kyse ei ilmeisesti ollut konkreettisesta palautusuhasta, vaan pikemminkin inkeriläisten keskuudessa liikkuneista huhuista ja turvattomuuden tunteesta (H2; H3; H5; H7; H9).

Ruotsiin siirtymisessä turvaututtiin yleensä salakuljettajien apuun. Jotkut haastateltavista pakenivat Ruotsiin veneellä Raumalta tai Turusta (H1; H3; H4), mutta useimmat tulivat Haaparannan kautta. Valtionraja ylitettiin joen yli soutaen (H10), jäätä myöten (H9) tai maitse heinäkuormaan piiloutuneena (H2), ja yksi haastateltava pääsi Haaparantaan paikallisen asukkaan autossa tämän samanikäistä tytärtä esittäen (H7). Jalo Rowéus kertoo tullessaan perheensä ja kahden muun inkeriläisperheen kanssa Ruotsiin syyskuussa 1945, muutamaa kuukautta vaille 10-vuotiaana. Perhe matkusti ensin junalla Ouluun ja siirtyi sitten merenrantaan salakuljettajien moottoriveneeseen. Matka ei sujunut vaikeuksista: ensin veneen moottori pysähtyi, ja kun se oli saatu takaisin käyntiin, merellä huomattiin ruotsalainen tulivene. Tuolloin salakuljettajat pakottivat matkustajat siirtymään hinauksessa olleeseen ruuheen, jolla nämä saivat itse soutaa Ruotsiin. (H8; ks. myös Nilsson 2014, 21.)

Ruotsissa inkeriläiset sijoitettiin pakolaisleireille, eikä alkuaikoina ollut selvää, että he saisivat jäädä pysyvästi maahan. Neuvostoliiton edustajat saivat Ruotsin valtiolta joidenkin inkeriläisten yhteystietoja ja vierailivat pakolaisleireillä yrittäen houkuttelemalla ja uhkailemalla saada neuvostokansalaisia palaamaan Neuvostoliittoon. Vuoden 1945 aikana Ruotsista myös käännytettiin ainakin 80 inkeriläistä aikuista. Kyse näyttää olleen sellaisista henkilöistä,





jotka eivät vastanneet Ruotsin myöhemmin määrittelemiä poliittisen pakolaisen kriteerejä. (Notini Burch 2014, 101–102, 174, 177.)

Käännitys uhkasi myös joidenkin haastateltavien perheitä (H4; H8). Jalo Rowéuksen perhe oli saanut käännityspäätöksen, mikä Rowéuksen tulkinnan mukaan oli saattanut johtua siitä, että vanhemmat olivat yrittäneet kuulustelussa kertoa kaikesta kokemastaan pahasta niin että se oli kuulostanut poliisista jo epäuskottavalta. Rowéus kertoo, että perhettä oltiin viemässä Tornioon ja poliisiauto oli jo lähellä Haaparannan siltaa, jonka kautta olisi ajettu Suomen puolelle, kun isä pyysi uutta kuulustelua. Autoa ajanut poliisi teki käännöksen ja lähti takaisinpäin. Uuden kuulustelun jälkeen perhe saikin jäädä maahan, Rowéuksen siteeraaman lehtiartikkelin mukaan ikuisesti kiitollisena siitä kuinka hyvin ruotsalaiset ottivat heidät vastaan. (H8; ks. myös Nilsson 2014, 17, 22; JRA, 49.) Vielä seuraavana vuonna Ruotsissa suunniteltiin satojen maahan tulleiden inkeriläisten karkottamista näiden välikaikaisten oleskelulupien umpeutuessa, mutta kesäkuussa 1946 hallitus päätyi siihen, että muutkin kuin poliittisiksi pakolaisiksi katsotut inkeriläiset voisivat jäädä maahan. Tämän jälkeen käännityksiä ei käytännössä enää tehty. (Notini Burch 2014, 100, 164–178; ks. myös Berge 1992.)

Pakolaisleireiltä inkeriläiset hajaantuivat töihin eri puolille Ruotsia. Maassa oli valtava työvoiman tarve, joten työpaikan saaminen ei ollut vaikeaa (*Sverigeingermanländarnas historia* 2000, 49). Aikuisten lisäksi suoraan töihin nähtävästi menivät myös ne haastateltavat, jotka olivat Ruotsiin tullessaan noin 15–16-vuotiaita (H1; H2; H3; H7; H10). Suunnilleen puolet haastateltavista tai heidän vanhemmistaan oli Ruotsissa aluksi maatalous- tai metsätöissä, mutta tyypillisesti jo muutaman vuoden kuluessa siirryttiin tehdastöihin, jotka saattoivat näyttäytyä raskasta metsätyötä houkuttelevampina (H4). Jalo Rowéus perheineen siirtyi Haaparannan, Vännäsin ja Söderhamnin pakolaisleirien kautta noin puoleksitoista vuodeksi Naumiin, josta isä sai maataloustöitä, ja lopulta Boråsiin, jossa vanhemmat työskentelivät tekstiilitehtaassa (H8; JRA, 49–50).

Inkeriläisten keskittymistä tietyille teollisuuspaikkakunnille edesauttoi työpaikkojen ohella se, että vieraaseen maahan asettuneet pakolaiset mielellään hakeutuivat toistensa kanssa samoihin paikkoihin; ruotsininkeriläisen kielentutkijan Vera Lifin (2003, 59–61) mukaan inkeriläisillä oli tarve olla tekemisissä toisten samaa kieltä puhuvien ja Stalinin vainot kokeneiden kanssa. Ensimmäiset inkeriläisyhdistykset ja inkeriläiset seurakuntaryhmät perustettiin tekstiiliteollisuuskaupunki Boråsissa jo 1940-luvulla. Vähitellen ”Inkerin kerhoja” syntyi muillekin paikkakunnille, ja kerhoilla oli myös yhteistoimintaa. Esimerkiksi inkeriläisten valtakunnallisia kesäjuhlia vietettiin vuodesta 1948 lähtien joka vuosi. (Ks. esim. Huovinen 1993; *Sverigeingermanländarnas historia* 2000.)

Vilkkainta toiminta kuitenkin oli Ruotsin inkeriläisten epäviralliseksi pääkaupungiksi luonnehditussa Boråsissa, jonka inkeriläisyhdistystä ja seurakunnan nuorisopiiriä myös SKS:n haastatteluissa muistellaan. Erään haastateltavan mukaan inkeriläisyhteisö oli tavallaan perhettä: oli hauskaa, välitöntä ja turvallista, eikä yhteisössä tuntenut itseään ulkopuoliseksi (H10).<sup>4</sup> Tiiviin yhteisöllisyyden käänköpuolena saattoi olla vahva sosiaalinen kontrolli. Inkeriläispakolaisten arvot ja normit poikkesivat ruotsalaisista, ja päästessään Neuvostoliitossa kokemansa vainon jälkeen harjoittamaan avoimesti uskontoaan he Lifin mukaan sovelsivat

4 Jalo Rowéus kiistää haastateltavan tulkinnan viitaten Boråsin suomenkielisen seurakunnan sisäiseen kahtiajakoon (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023).



vanhempia ja ankarimpia sääntöjä elämään yleensä (Lif 2003, 62; ks. myös De Geer 2007, 14). SKS:n haastatteluissa tähän teemaan ei yleensä viitata, mutta Jalo Rowéus kertoo kulttuurien törmäyksestä syvästi uskonnollisten vanhempiensa ja ruotsalaisen yhteiskunnan välillä. Vanhemmat kantoivat huolta lastensa tulevaisuudesta ja yrittivät suojella näitä kaikkialla vaanivilta maallisilta kiusauksilta ja vaaroilta. He pitivät esimerkiksi lastenelokuvien katsomista syntinä ja vaativat lapsia noudattamaan tiukkoja sääntöjä, jotka poikkesivat ruotsalaisen yhteiskunnan käytännöistä, mikä aiheutti kitkaa vanhempien ja lasten välille. (H8; JRA, 18, 22–23, 81–84.)

Rowéus kertoo viihtyneensä Ruotsissa koulussa aluksi hyvin mutta kadottaneensa 12-vuotiaana innostuksen koulunkäyntiin, osin kodin ilmapiirin ongelmien vuoksi (H8; JRA, 24, 126, 132–133). Hän lopettikin koulun mahdollisimman pian ja meni 15-vuotiaana töihin musiikkikauppaan, josta siirtyi nopeasti tekstiiliteollisuuteen. Oltuaan joitakin vuosia töissä vaatetehtaissa hän kävi armeijan ja siirtyi sitten useammaksi vuodeksi opiskelemaan kansankorkeakouluun. (JRA, 127–130.) Varhain aloitetusta työelämästä takaisin opiskelemaan palaaminen ja kansankorkeakoulun käyminen oli tavallista muidenkin inkeriläisten kohdalla (H5; H6; *Sverigeingermanländarnas historia* 2000, 99–100). Rowéus suunnitteli kansakoulunopettajan koulutukseen hakeutumista, mutta opiskelikin lopulta sosionomiksi. Hän perusti perheen ja työskenteli muun muassa Boråsin sairaalassa ja Ängelholmin sosiaalitoimistossa, kunnes sai henkilöstöjohtajan paikan Helsingborgin psykiatrisesta sairaalasta. Kun psykiatrinen sairaala lakkautettiin, Rowéus siirtyi Helsingborgin sairaalaan, jossa työskenteli eläkeikään asti. (JRA, 130–131; H8; Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023.)

Muutkin SKS:n haastateltavat vaikuttavat löytäneen paikkansa ruotsalaisesta yhteiskunnasta. Heidän joukossaan oli sekä perinteisiin työläisammatteihin päätyneitä että pitempään opiskelleita, ja monet toimivat työuransa aikana useammassa eri ammatissa. Naisten kohdalla oli tavallista jäädä lasten synnyttyä kotiäidiksi, mutta myöhemmin jotkut heistä palasivat työelämään. Haastateltavista neljä avioitui ruotsalaisen kanssa, neljän kohdalla puoliso oli kotoisin Suomesta tai luovutetusta Karjalasta ja kaksi meni naimisiin toisen inkeriläisen kanssa. Jotkut suomenkielisen puolison kanssa avioituneet haastateltavatkin alkoivat myöhemmin käyttää perhepiirissä ruotsia, koska lapset puhuivat sitä suomea paremmin (H2; H5; H9), ja joissakin haastatteluissa mainitaan, että ruotsin puhuminen on nykyään helpompaa kuin suomen.

Haastateltavien vanhemmat sen sijaan eivät välttämättä koskaan oppineet kunnolla ruotsia tai tutustuneet ruotsalaisiin kovin hyvin. Jalo Rowéuksen mukaan hänen vanhemmillaan ei ollut kiinnostustakaan ruotsin oppimiseen ennen kuin lapset menivät naimisiin ruotsalaisten kanssa, jolloin vanhemmat huomasivat, että ”pitäs tässä vähän jotain osata” (H8). Inkeriläisten omat yhdistykset ja suomenkielinen seurakuntatoiminta kuitenkin tarjosivat mahdollisuuksia yhteisöllisyyteen, vaikka ruotsinkielinen yhteiskunta olisi jäänyt etäiseksi, ja erään haastateltavan tulkinnan mukaan vanhemmilla oli Ruotsissa hyvä elämä (H4). Toisaalta aineistossa viitataan myös siihen, että inkeriläisten keskuudessa oli mielenterveysongelmista kärsineitä ja että jotkut tekivät itsemurhan (H7; H8). Turvallisessa Ruotsissakaan Inkerinmaan tapahtumien ahdistavia muistoja ei välttämättä päässyt pakoon.



## Vainojen pitkä varjo

Siirryn nyt tarkastelemaan Jalo Rowéuksen elämänkerrontaa, jossa Inkerinmaalle sijoituvalla menneisyydellä on keskeinen rooli, vaikka Rowéus itse lähti Inkeristä jo kuusivuotiaana. Hän määrittelee koko elämänsä olleen tavalla tai toisella suhteessa siihen, miten inkeriläisiä Neuvostoliitossa loukattiin, vainottiin, uhattiin ja terrorisoitiin (JRA, 87). Kerronnassa inkeriläiset näyttävät halveksittuina ja vihattuina kansanvihollisina (Nilsson 2014, 16–17) – roskina, jotka Stalin halusi siivota pois maan päältä (JRA, 69, 117). Inkeriläisten asemaa Stalinin maalitauluna Rowéus havainnollistaa myös symbolisella kuvalla veriroiskeiden kirjomasta tikkataulusta, jonka keskelle on isketty veitsi (JRA, 110). Melkein kaikki Inkerinmaalla ensimmäisten kuuden elinvuoden aikana koettu määrittäyty pahaksi:

Allt, eller nästan allt som tillhörde min tidiga barndom från födseln till 6 årsåldern med rötter i Ingermanland, villa jag inte prata om, inte bli påmind om. Där fanns allt ont, all smärta, allt det som fick mig att uppleva olust och skräck. (JRA, 35; vrt. Huttunen 2002, 229.)<sup>5</sup>

[Kaikki tai melkein kaikki mikä kuului varhaislapsuuteeni Inkerinmaalla, syntymästä 6-vuotiaaksi, oli sellaista mistä en halunnut puhua, mistä en halunnut minua muistutettavan. Siellä oli kaikki paha, kaikki tuska, kaikki mikä sai minut tuntemaan vastentahtoisuutta ja kauhua.]

Yhteys inkeriläisten vainon ja oman elämän välillä alkaa Rowéuksen kerronnassa jo omasta syntymästä, joka tapahtui ”pahuuden aikana” (JRA, 106). Omaelämäkerrallisessa tekstissä hän kuvaa tuloaan maailmaan pimeänä talviyönä:

Jag kom till världen en mörk vinternatt när ljuset försvann och inte ville återvända på flera år. Född i 1930talets mitt i december månad 1935, den 18:de dagen kom jag till världen, med en dask i stjärten, kippande efter luft, som om jag bestraffats med kölhalning under ett skepp, för något brott som jag aldrig lyckats härleda till något annat än, att vara född i fel tid, på en plats, där människor utrotades, skingrades och försvann liksom in i tomheten. Det året hade ondskan själv vuxit i sin maktutövning, över alla gränser. Ingen kunde hota eller skydda sig mot de övergrepp som drabbade människor överallt. (JRA, 36.)

[Tulin maailmaan pimeänä talviyönä, kun valo katosi eikä palannut moneen vuoteen. Synnyin 1930-luvun puolivälissä joulukuun 18. päivänä, sain läimäyksen takamukselleni ja haukoin henkeäni, oli kuin minua olisi rangaistu kölihaalauksella jostakin rikoksesta, jota en ole koskaan onnistunut johtamaan muuhun kuin siihen, että synnyin vääränä aikana paikkaan, jossa ihmisiä tuhottiin ja hävitettiin ja he katosivat kuin tyhjyyteen. Sinä vuonna itse pahuus oli kasvanut vallankäytössään yli kaikkien rajojen. Kukaan ei voinut suojautua väkivallanteoilta, joiden kohteeksi ihmiset kaikkialla joutuivat.]

Keskeiseksi hahmoksi kerronnassa nousee Rowéuksen äidinisä Pekka Braks – opettaja, pappi ja inkerinsuomalaisten konsistorin puheenjohtaja, joka vangittiin useita kertoja ja teloitettiin vuonna 1937 (H8; JRA, 30, 78, 93–98; Nilsson 2014, 17; Rowéus 2020, 20; ks. myös Martikainen 2012, 25). Isoisä määrittäyty Rowéuksen omaelämäkerrallisessa tekstissä paitsi syyttömänä teloitetuksi, myös erityisen rohkeaksi, suoraselkäiseksi ja esikuvalliseksi, Rowéuksen ”tiennäyttäjäksi” (JRA, 41, 78). Isoisän kohtalon kautta kerronnassa rakentuu omakohtainen yhteys inkeriläisiin kohdistuneisiin vainoihin.

5 Sisennettyjen ruotsinkielisten aineistositaattien kieliasu on alkuperäinen, ja niiden suomennokset ovat omia käännöksiäni, jotka joidenkin yksityiskohtien osalta perustuvat pikemminkin tekstin tulkintaan kuin sanatarkkaan kääntämiseen. Myös lainausmerkeissä esitetyt lyhyemmät sitaattit ovat useimmissa tapauksissa käännöksiä ruotsinkielisestä aineistosta.



Rowéuksen mukaan äidinisä oli hänen syntymänsä aikaan todennäköisesti vangittuna eikä tämän olinpaikasta tai elossa olemisesta ollut tietoa. Haastattelussa ja erityisesti omaelämäkerrallisessa tekstissä hän kuvailee tilannetta, jossa ahdistunut äiti on vastasyntyntä imettäessään "toisessa maailmassa":

Mamma befann sig i en annan värld, med en frånvarande blick, som tycktes vilja tränga genom väggar och murar, förbi låsta järngrindar, långt ner i mörka kalla fängelsehålor, dit knappt något dagsljus nådde. Där någonstans hoppades hon få se en skymt av sin fängslade pappa. Panik och ångestkänslor hade mamma i sitt gastkramande grepp... (JRA, 9; ks. myös JRA, 105.)

[Äiti oli toisessa maailmassa, hänen poissaoleva katseensa vaikutti haluavan tunkeutua seinien ja muurien läpi, lukittujen rautaporttien ohi, kauas alas pimeisiin kylmiin vankityrmiin, joihin tuskin mikään päivänvalo ulottui. Siellä jossakin hän toivoi voivansa nähdä vilauksen vangitusta isästään. Äiti oli paniikin ja ahdistuksen karmeassa otteessa...]

Itseään Rowéus kuvaa vauvana, jonka katse turhaan etsii äidin katsetta ja jonka läheisyyden ja hymyjen tarvetta äiti ei näe. Kerronnassa rakentuvan lapsiminän katse häilyy tyhjiydessä, kenenkään kädet eivät hyväile häntä eikä kenenkään lepertelevä ystävällinen ääni toivota häntä tervetulleeksi maailmaan. Epätietoisuus vangitun äidinisän kohtalosta näyttäytyy Rowéuksen tekstissä synnä siihen, ettei äiti ollut henkisesti läsnä pienelle lapselleen eikä äidin ja lapsen välille syntynyt symbioottista suhdetta, joka olisi herättänyt lapsessa luottamuksen tulevaisuuteen. (JRA, 9–10, 104–105; H8; ks. myös JRA, 72, 108, 121.) Kuvausta vastasyntyneen lapsen ja äidin välisestä imetystilanteesta voi pitää eräänlaisena avainkuvana, jolla Rowéus selittää oman persoonansa kehitystä. Intertekstuaaliset viittaukset kiintymyssuhdeteoriana ja psykoanalyttikko Erik H. Eriksonin kehitysteoriaan (JRA, 10, 105–106; ks. Erikson [1982] 2004) antavat kuvaukselle eksplisiittisen psykologisen kehyksen.

Äidin tuntema ahdistus ja sen vaikutus vastasyntyneeseen lapseen olivat omaelämäkerrallisen tekstin mukaan osa Stalinin langettamaa rangaistusta. Teksti tuottaa käsitystä "Stalinin kostosta", joka kohdistuu isoisä Pekka Braksin ohella tämän kaikkiin lapsiin ja ulottuu epäsuorasti myös Rowéukseen itseensä. Hänen kohdallaan kyse on elämän saamasta huonosta alusta sekä tyhjiyden, häpeän ja vähempiarvoisuuden tunteista ja omasta itsestä vieraantumisenesta. (JRA, 9–10, 88–89, 106.) Jo ensikohtaaminen äidin kanssa johtaa vain tunteeseen omasta olemattomuudesta – menneisyyden minä on kuin "nolla", "ei kukaan" ja "yhtä tyhjä kuin äidin katse" (JRA, 105).

Isoisälle langetettuun rangaistukseen kytkeytyy kerronnassa myös Rowéuksen perhettä hänen varhaislapsuutensa aikana kohdannut toisenlainen tragedia. Rowéuksen mukaan perheen kaikki kolme lasta sairastuivat kurkkumätään, josta hän itse ainoana selvisi elossa. Hän kertoo joutuneensa kolmevuotiaana useaksi kuukaudeksi sairaalaan Leningradiin ja tulkinneensa, että oli tullut vanhempiansa hylkäämäksi. Haastattelussa ja lehtiartikkelissa kuvataan kummitusmaisten valkotakkisten hahmojen herättämää kauhua ja sietämätöntä äidinikävä, jotka Rowéus yhdistää sairaalassa vietettyihin kuukausiin. (H8; Nilsson 2014, 18.)

Kurkkumätään sairastumisen kuvaus kehystetään haastattelussa kertomuksella sairastumista edeltäneistä tapahtumista. Haastattelijan pyytäessä Rowéusta kertomaan kuolleista veljistään tämä aloittaa kertomalla, etteivät papin lapset saaneet kokea olevansa turvassa: kommunistit yrittivät iskeä papin kimppuun myös tämän lasten kautta. Rowéus mainitsee, etteivät hänen äitinsä ja enonsa saaneet opettajan töitä opettajankoulutuksestaan huolimatta, ja alkaa sitten kertoa toisesta enostaan, joka pidätettiin 17-vuotiaana taposta



syytettynä. Hän kuvailee tapahtumakulkua, jossa venäläispoikien tappelua sivusta seurannut eno lavastetaan syylliseksi tappelussa tapahtuneeseen puukotukseen ja tuomitaan nuorisovankilaan. Kertomus jatkuu kuvauksella Rowéuksen isoäidin ja isoveljen matkasta vankilaan tapaamaan enoa ja johtaa lopulta sairauteen: isoveli sairastuu matkalla kurkkumätään, joka sitten tarttuu perheen muihinkin lapsiin. (H8.) Myös omaelämäkerrallisessa tekstissä Rowéus aloittaa kurkkumätään liittyvän kertomuksen viittaamalla siihen, että kansanvihollisina pidettyjä pappeja oli ”grillattava” kaikin mahdollisin tavoin, ja kertoo sitten enon lavastamisesta syylliseksi, vankilatuomiosta ja vierailumatkalla saadusta tartunnasta samaan tapaan kuin haastattelussa (JRA, 62–63). Kehystyksen kautta kurkkumätään sairastuminen ja veljien kuolema liitetään välillisesti Pekka Braksiin ja muihin inkeriläisiin pappeihin kohdistuneeseen vainoon.

Omaan sukuun kohdistuvan rangaistuksen lisäksi aineistossa on mainintoja vainotun etnisen vähemmistön kokemuksiin kytkeytyvästä kollektiivisesta perinnöstä, jonka kantajana Rowéus itsensä esittää (JRA, 7, 90, 106, 117). Hän viittaa myös traumaattisten muistojen periytymiseen sekä kirjallisuudentutkija Marianne Hirschin luomaan jälkimuistin (*postmemory*) käsitteeseen (JRA, 36–41; ks. Hirsch 2008). Yhtenä kollektiivisen perinnön välittymisen tapana näyttäytyy aikuisten keskustelujen kuunteleminen. Rowéus kuvaa itseään yksinäisenä lapsena aikuisten keskellä ja kertoo oppineensa jo varhain tekemään itsestään mahdollisimman näkymättömän – kun kukaan ei huomannut eikä ajatellut häntä, hän imi itseensä aikuisten kertomuksia pahuudesta ja inkeriläisille tehdyistä vääryyksistä (JRA, 7, 31).

Vaino ja pahuus henkilöityvät kerronnassa Staliniin, mutta omaelämäkerrallisessa tekstissä inkeriläisten kohtaloa kontekstualisoidaan joskus myös laajemmin viittauksella sekä Staliniin että Hitleriin, ”kahteen maailmanhistorian jättiläiseen”, joiden kynsiin inkeriläiset Rowéuksen mukaan joutuivat. Tätä Rowéus havainnollistaa ”pihdeiksi” nimittämälläään kuvakollaasilla, jossa Pekka Braksin valokuva on sijoitettu Stalinin ja Hitlerin kuvien väliin. Näiden kolmen hahmon alla on valokuva Rowéuksen vanhemmista nuorina aikuisina. (JRA, 111.) Alaosaan sijoitetut vanhemmat jäävät kollaasissa alisteiseen asemaan, ja samalla heidän voi Gunther Kressin ja Theo van Leeuwenin esittämän sommitteluteorian pohjalta katsoa edustavan spesifimpää tai käytännönläheisempää ”reaalista” informaatiota siinä missä kollaasin yläosa edustaa ”ideaalista” yleisemmän tason informaatiota (Kress ja van Leeuwen [1996] 2006, 57, 186–187). Tulkitsenkin kollaasin rakentavan yhteyttä maailmanhistorian suuriin linjoihin, joiden seuraukset konkretisoituvat Rowéuksen omien vanhempien kohdalla.

## Identiteettiä ja alkuperää etsimässä

Toisen Jalo Rowéuksen kerronnasta konstruoimani keskeisen teeman muodostavat minuuteen ja identiteettiin liittyvät kysymykset, jotka osittain kytkeytyvät etnisyyteen. Rowéuksen yllirajainen lapsuus tarjoaa erilaisia etnisen identifioitumisen mahdollisuuksia, ja juuri hänen ikäryhmässään Ruotsin inkeriläistaustaisten itseidentifikaatiot vaihtelevat eniten. Vuosina 1931–1941 syntyneet identifioituivat Ruotsissa toteutetussa tutkimuksessa muun muassa inkerinsuomalaisiksi, ruotsininkeriläisiksi ja ruotsalaisiksi; kukaan tämän ikäryhmän vastaajista ei identifioitunut suomalaisiksi, kun taas jotkut ennen vuotta 1931 syntyneistä kokivat olevansa suomalaisia eivätkä tehneet eroa Inkerinmaalla ja Suomessa syntyneiden suomalaisten välille. (Lif 2007, 52; ks. myös Lif 2004, 268.) Neuvostoliitossa inkerinsuomalaiset





luokiteltiin kansallisuudeltaan suomalaisiksi, mutta Suomessa heidän etnisyyttään on eri yhteyksissä tulkittu vaihtelevin tavoin.<sup>6</sup>

Inkerinmaan suomenpuhujien etnisyys saa erilaisia tulkintoja myös Jalo Rowéuksen kerronnassa. Rowéuksen mukaan hänen isänsä oli pohjimmiltaan ”sataprosenttisesti inkeriläinen” ja ylpeä siitä, kun taas koulutetusta kodista tullut ja pikemminkin kirjakieltä kuin murretta puhunut äiti tunsu kuuluvansa suomalaisiin (JRA, 68, 124–125). Rowéus kertookin äitinsä kokeneen sodanaikaisen Suomeen siirtymisen kotiinpaluuna. Eri aineistoissa hän mainitsee muistavansa selvästi, mitä äiti sanoi perheen astuessa maihin Hangossa: Suomesta he olivat kerran tulleet, ja Suomeen he olivat lopultakin palanneet. Lopultakin kotona, hän kertoo ajatelleensa itsekin. (Nilsson 2014, 21; H8; ks. myös JRA, 65.) Suomen voi siis tulkita saavan aineistossa inkerinsuomalaisten myyttisen kodin merkityksiä (ks. myös Huttunen 2002, 237–238).

Kertomansa mukaan Rowéus koki lapsena itsensä suomalaisemmaksi kuin kukaan hänen luokallaan Littoisissa. Hän lauloi koulussa isänmaallisia lauluja niin antaumuksellisesti, että opettaja kehotti jälkeenpäin häntä hieman hiljentämään, jotta muidenkin äänet kuuluisivat. (JRA, 102–103.) Inkeriläisten suomalaisuus kuitenkin näyttäytyy aineistossa kyseenalaistettuna. Rowéus kuvaa inkeriläisten olleen Suomessa ”venäläisiä, jotka puhuivat kummallista suomea” (Nilsson 2014, 23) ja viittaa lapsuudenkokemuksiinsa etnisestä hierarkiasta, jossa arvoasteikon ylimpänä olivat [nykyisessä] Suomessa syntyneet suomalaiset, heidän alapuolellaan evakuidut karjalaiset ja karjalaisten alapuolella inkeriläiset (JRA, 67–68). Rowéuksen oman etnisen identiteetin kyseenalaistaminen paikantuu kerronnassa Ruotsiin. Elämäkerrallisen lehtiartikkelin mukaan hänen tuolloinen suomenkielinen sukunimensä herätti kysymyksiä ja johti kiusallisiin tilanteisiin; identiteettineuvottelu esitetään artikkelissa yksinkertaistetun vuoropuhelun muodossa Rowéuksen vastatessa anonyymiksi jäävän puhe-kumppanin kysymyksiin hänen alkuperästään (Nilsson 2014, 22). Haastattelussa Rowéus lukee artikkelia ääneen mukaillen ja täydentäen tekstiä hieman:

Och frågorna som jag ofta brukade få var: Varifrån kommer du? Finland så klart. Var bodde du? Utanför Åbo. Och så det plågsammaste av allt gjorde mig alltid lika ställd, jag blev nästan förtvivlad, som om jag ville sjunka ner genom jorden: Men var är du född? Det blev en tystnad och sen kanske man svarade Ingermanland ibland, och då fick man till svar, från den som frågade: Men då, det ligger ju i Sovjetunionen, då kan du väl inte vara finne utan då är du ryss! Men jag [lyö nyrkin pöytään?] ÄR ingen ryss! (H8.)

[Ja usein minulta kysyttiin sellaisia kysymyksiä kuin: Mistä tulet? Tietenkin Suomesta. Missä asuit? Turun edustalla. Ja sitten se kaikkein tuskallisin sai minut aina yhtä sanattomaksi, tulin melkein epätoivoiseksi, kuin olisin halunnut vajota maan alle: Mutta missä olet syntynyt? Seurasi hiljaisuus ja sitten sitä joskus ehkä vastasi että Inkerinmaalla, johon kysyjä sitten vastasi: Mutta sehän on Neuvostoliitossa, ethän sinä sitten voi olla suomalainen vaan olet sitten venäläinen! Mutta minä EN ole mikään venäläinen!]

6 Sodanaikaiset väestönsiirrot kytkettiin osaksi inkerin- ja suomensuomalaisten välistä yhteenkuuluvuutta korostanutta ”heimotyötä”, mutta suurelle osalle suomalaisista heimoaate jäi varsin vieraaksi (Nevalainen 1991, 263–266, 279). Puoli vuosisataa myöhemmin inkerinsuomalaistaustaisten ihmisten oletettu suomalainen etnisyys toimi perusteluna niin kutsutulle paluumuutolle entisen Neuvostoliiton alueelta Suomeen – julkisessa keskustelussa tulijoiden suomalaisuus kuitenkin usein kyseenalaistettiin (ks. esim. Davydova ja Heikkinen 2004; Hakamies 2004). Viime vuosina aihe on nousut Suomessa uudelleen esiin ja inkerinsuomalaisia on julkisuudessa representoitu osana suomalaista kansakuntaa (ks. Potinkara 2023).

7 Kyseessä on haastatteluaänitteen pohjalta tekemäni tulkinta.



Venäläisiin vertaaminen on ollut pahin mahdollinen loukkaus luovutetusta Karjalasta saapuneille evakoille (Savolainen 2015, 370), ja samaan tapaan Rowéuskin tuo eri aineistoissa esiin, että venäläiseksi leimautuminen oli pahinta mitä hän tiesi (H8; Nilsson 2014, 22; JRA, 25, 70, 125; Rowéus 2009b, 9). Asennettaan hän selittää Stalinin kauden vainoilla: venäläinen oli pahin mahdollinen haukkumasana, koska hän oli jo äidinmaidossa omaksunut tiedon siitä, mitä venäläiset olivat tehneet inkeriläisille (JRA, 70). Väitetty venäläisyys yhdistyy aineistossa nimenomaan syntymiseen Neuvostoliiton alueella, sillä Rowéus tulkitsee Virossa syntyneen pikkuveljensä säästyneen tältä leimalta (H8; JRA, 70–71).

Halu välttää venäläiseksi leimautumista näyttäytyy kerronnassa syynä siihen, että Rowéus pyrki kätkemään menneisyytensä. Lapsena Boråsissa hän ei tuonut kavereita kotiinsa, koska ei halunnut heidän näkevän isänsä esillä pitämää Inkerin lippua (H8; ks. myös Nilsson 2014, 22), ja aikuisiälläkin hän vältteli alkuperään ja yksityiselämään liittyviä kysymyksiä (Nilsson 2014, 23; JRA, 70, 124–125). Oli kuitenkin jatkuva uhka, että joku kaivaisi esiin totuuden, ja Rowéuksen mukaan oli aina ihmisiä, jotka suhtautuivat häneen kuin hän olisi ollut kisan retuuttama ja suustaan pudottama ”häpeärotta”. Hän yhdistää Ruotsissa kokemansa muukalaisvihan inkeriläisten kohteluun Neuvostoliitossa: aina kun joku kyseenalaisti hänen yhteenkuuluvuutensa ruotsalaisten kanssa ja kehotti häntä ”menemään kotiin”, se muistutti inkeriläisten jo Inkerinmaalla kokemasta ulkopuolisuudesta, vihasta ja stigmasta. (JRA, 25–26; ks. myös JRA, 70.) Siinä missä inkeriläisyys joissakin SKS:n Ruotsissa toteuttamissa haastatteluissa määrittyy ylpeyden aiheeksi tai ainakin joksikin, josta on mielellään puhuttu ulkopuolisillekin (H5; H6; H7), Rowéus kertoo kokeneensa sen häpeällisenä asiana. Inkerinmaalle paikantuva menneisyys ja siihen kytkeytyvät tunteet näyttäytyvät aineistossa ros-kina, jotka hänen oli kätkevä ulkomaailmalta (JRA, 26).

Ruotsissa Rowéus pyrki kertomansa mukaan elämään kuin ruotsalainen heti ensi hetkestä alkaen. Hän oppi matkimaan muita kaikessa ja hänestä tuli ”etnisesti hämmentynyt”. (Nilsson 2014, 22–23.) Omaelämäkerrallisen tekstin mukaan ruotsalaisten arvojen omaksuminen oli hänelle helppoa ja hän kirjoittaakin ruotsalaistuneensa pakolaisleirijän jälkeen runsaassa puolessa vuodessa (JRA, 24–25). Aikuisena hän päätti vaihtaa sukunimensä, sillä suomalainen nimi ei suomalaisiin liittyneiden stereotyyppien vuoksi Ruotsissa välttämättä tehnyt hyvää vaikutusta (JRA, 32–33; ks. myös Lif 2004, 142).

Suomalainen identiteetti kuitenkin näyttäytyy omaelämäkerrallisessa tekstissä merkittävänä. Rowéus luonnehtii äidinkieltään suomea itselleen lähes pyhäksi, identifioituu juuriltaan suomalaiseksi ja rakentaa yhteyttä suomalaisuuteen sekä polveutumisen että kulttuuriperinnön kautta. Yhtenä siteenä Suomeen toimii *Kalevala*, joka Inkerinmaalta kerättyjen Kullervo-runojen vuoksi Rowéuksen mukaan kuuluu myös inkeriläisille ja jonka hän kertoo omistavansa sekä suomen- että ruotsinkielisenä laitoksena. (JRA, 69, 124.) Muinaista suomalaisuutta ja oman identiteetin etsintää kuvaavassa Rötter-runossa hän kirjoittaakin Väinämöisestä ja Ilmarisesta, joiden perinnöstä runon minäkertojakin aikaa myöten pääsee osalliseksi (Rowéus 2009a, 45).

Toisaalta yhteys Suomeen rakentuu kerronnassa sukulaissuhteiden, erityisesti Viipurista 1800-luvun lopussa Inkerinmaalle muuttaneen isänisän kautta – isoisän suomalaistaustan vuoksi kenenkään ei Rowéuksen mukaan pitäisi kieltää häneltä suomalaista perintöä (JRA, 69, 75, 93). Isänisän kautta rakentuvaa identiteettiä Rowéus käsittelee erityisesti runossaan ”Det eviga Viborg”. Runon minäkertoja kuvaa itseään alkuperästään tietämättömänä,



kodittomana, juurettomana, eksyneenä ja kotiinpaluuta etsivänä. Second hand -kaupasta löytyneen *Ikuinen Viipuri* -kirjan kautta hän löytää juurensa. Menneestä suuruudesta ja omasta alkuperästä muistuttava *Ikuinen Viipuri* on ”ikoni kirjan muodossa” – vain viisi kruunua maksaneen kirjan arvo identiteetille on mittaamaton. (Rowéus 2010, 34–35; ks. Forsberg 1993.) Runossa kirja kytkeytyy oikeuteen olla oma itsensä:

En gång kuvad, en gång skambelagd,  
kränkt och förnedrad, men  
aldrig knäckt eller krossad.  
Stolt skall jag minnas min kamp  
och min rätt att få vara mig själv,  
hemlös med rötter i finska Viborg.  
Farfars stad.  
(Rowéus 2010, 35.)

[Kerran lannistunut, kerran häpeänalainen,  
loukattu ja halvennettu, mutta  
ei koskaan nujerrettu tai murskattu.  
Muistan ylpeänä taisteluni  
ja oikeuteni olla oma itseni,  
koditon, jolla on juuret Suomen Viipurissa.  
Isänisän kaupungissa.]

Etnisyyteen kytkeytyvä reflektointi nousee merkittäväksi teemaksi myös elämäkerrallisessa lehtiartikkelissa, vaikka artikkeli muuten kuvaa Rowéuksen varhaisia vaiheita konkreettisiin tapahtumiin keskittyen. Etnisyyteen liittyvää problematiikkaa havainnollistetaan lyhyellä metaforisella kertomuksella, jonka Rowéus mainitsee olleen hänen oma viime hetken lisäyksensä artikkeliin.<sup>8</sup>

En pojke frågade sin morfar: 'Är det svårt att tälja en häst? Egentligen inte. Jag täljer bara bort det som inte är en häst.' Jag skulle vilja att det hade varit så enkelt också för mig. 'Är det svårt att bli en svensk? Egentligen inte. Man tar bara bort det som inte är svenskt i mig.' (Nilsson 2014, 23.)

[Poika kysyi isoisältään: ”Onko vaikeaa veistää hevonen?” ”Ei oikeastaan. Veistän vain pois sen, mikä ei ole hevosta.” Olisin halunnut että se olisi ollut minullekin yhtä yksinkertaista. ”Onko vaikeaa tulla ruotsalaiseksi?” ”Ei oikeastaan. Otetaan vain pois se, mikä minussa ei ole ruotsalaista.”]

Lukiessaan artikkeleita ääneen haastattelussa Rowéus lisää mukaan maininnan suomalaisiksi tulemisesta: ”Är det svårt att bli en svensk, eller en finländare?” [Onko vaikeaa tulla ruotsalaiseksi, tai suomalaiseksi?] (H8). Tulkitsen tällä tavalla täydennetyt tekstin esittävän niin ruotsalaisen kuin suomalaisen identiteetin tavoiteltuna ja vaikeasti saavutettavana, vaikka Rowéus toisaalta luonnehtii itseään suomalaiseksi ja kertoo ruotsalaistumisen olleen hänelle Ruotsissa elämisen alkuaiikoina helppoa. Kerronta siis rakentaa monitulkintaista kuvaa etnisestä identiteetistä ja siihen liittyneistä pyrkimyksistä ja kamppailuista. Ylirajaisen menneisyyden aiheuttamiin ongelmiin viittaa liian monta kertaa juurineen ylös kiskotun ja uudelleen istutetun puun metafora, jolla Rowéus kuvaa sekä lapsuuttaan että koko elämäänsä (JRA, 50–51; Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023).

8 Kun Rowéuksen kirjoittamaan omaelämäkertaan perustuva lehtiartikkeli oli valmistumassa, tekstiä työstänyt Nilsson ilmoitti että Rowéus voisi halutessaan lisätä siihen korkeintaan 2–3 riviä, mikäli tällä oli jotakin tärkeää lisättävää. Rowéus, joka kaipasi elämän ulkoisia tapahtumia käsittelevään artikkeliin myös sisäisten prosessien kuvausta, valitsi kertomuksen hevosen veistämisestä. (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023.)



Juurettomuuden ja etsimisen teemat ja oman minuuden reflektointi eivät Rowéuksen kerronnassa kuitenkaan rajoitu etnisyyteen. Omaelämäkerrallisessa tekstissä hän kuvaa myös uskonnollista etsintäänsä, joka lopulta johti agnostisismiin (JRA, 81, 84–87). Erityisen merkitykselliseksi minuuden reflektoinnin teemoiksi tulkitseen ihmisen eri puolia käsittelevän pohdinnan, jota tarkastelen seuraavassa luvussa, sekä autenttisen minuuden tavoittelun ja ”alkuperäiseksi itseksi” tulemisen toiveen.

Kerronnassa rakentuu käsitys elämän mittaan kadotetusta alkuperäisyydestä. Rowéus arvelee elämänsä alussa olevan lapsen voivan kokea autenttisen minuutensa, kun kasvatusta ei ole vielä muuttanut osaa persoonallisuudesta. Hän kirjoittaa toivovansa, että tuhlaajapojan tavoin eräänä päivänä löytää takaisin omaan alkuperäänsä, itseensä, ja määrittelee elämäntehtäväkseen palauttaa itselleen ”oikeat kasvonsa”. (JRA, 5, 13, 44, 112.) Minuuden rakentamista kuvataan palapelin palojen metaforan kautta. Rowéus kertoo yrittäneensä kääntää jokaisen kiven löytääkseen kaikki palat, joilla voisi täyttää palapelin aukkoja ja muodostaa kasvot, jotka tunnistaisi omikseen (JRA, 42).

Kadotettu alkuperäisyys jää sisällöltään suurelta osin määrittelemättömäksi. Sen tärkeä ilmentymä kuitenkin on alkuperäinen etunimi: omaelämäkerrallisen tekstin mukaan Rowéuksen syntymänimi oli Eugén, mutta Suomessa vanhemmat muuttivat sen viranomaisten ehdotuksesta Jaloksi.<sup>9</sup> Alkuperäisen etunimen menetys vertautuu Rowéuksen kerronnassa amputaatioon. Kadotettua alkuperäisyyttä palauttavana tekona puolestaan näytetään se, että hän nuorena aikuisena otti Eugén-nimen virallisesti toiseksi etunimekseen. Rowéus kuvaa tämän tuntuneen siltä kuin yksi monista hänen elämänsä aikana menettämistään palapelin paloista olisi tullut oikealle paikalleen. (JRA, 2–5, 34, 61–62.)

## Paluu lapsuuteen

Jalo Rowéuksen kerrontaa leimaa eksplisiittinen pyrkimys oman elämän ja itsen ymmärtämiseen. Tulkintojen resurssina hän hyödyntää muun muassa psykologista kirjallisuutta, runoja ja aforismeja, jotka tulevat erityisesti omaelämäkerrallisessa tekstissä esiin intertekstuaalisina viittauksina. Useissa tämän artikkelin aineistona käytetyissä teksteissä Rowéus viittaa filosofi Søren Kierkegaardin sanoihin siitä, että elämä ymmärretään taaksepäin, mutta se pitää elää eteenpäin (Nilsson 2014, 23; Rowéus 2020, 19). Omaelämäkerrallisessa tekstissä korostuu nimenomaan ymmärtäminen, sillä siellä sitaatti esiintyy käänteisessä muodossa: elämä on elettävä eteenpäin, mutta ymmärrettävä taaksepäin (JRA, 11, 20, 43, 116). Sitatit määrittyy elämän kenties tärkeimmäksi opetuksiksi, jonka Rowéus kertoo löytäneensä ollessaan jo elämän puolivälin tienoilla (JRA, 11). Haastattelussa ja omaelämäkerrallisessa tekstissä hän esittääkin elämäntarinansa narratiivina, jonka ratkaiseva käänne tapahtuu puolivälissä, 1990-luvulla tai aikana, jolloin hän oli noin 40- tai 50-vuotias. Viittauksia aikuisiällä koettuun henkiseen muutokseen on myös muissa aineistoissa (Nilsson 2014, 23; Rowéus 2009b, 9–10), mutta jotkut tässä luvussa tarkastelemani elämännarratiivin ulottuvuudet tulevat esiin vain haastattelussa ja SKS:lle luovutetussa tekstissä.

Haastattelussa Rowéus kertoo eläneensä elämänsä ensimmäisen puoliskon ”ulkoisessa todellisuudessa”, jossa hänen oli osoitettava pystyvyyttään ja etsittävä muiden ihmisten

<sup>9</sup> Ruotsininkeriläisten henkilönnimiä käsittelevässä väitöstutkimuksessa syntymänimi mainitaan venäläisessä Jevgeni-muodossa (Lif 2004, 89, 220, 223). Siirtoväestön nimenmuutokset olivat Suomessa oleskelun aikana tavallisia: nimiä normalisoitiin suomalaisen ortografian mukaisiksi ja venäläisiä etunimiä vaihdettiin suomalaisiin (mts. 260).



hyväksyntää. Suorittamisen tarve perustui hänen mukaansa sisäiseen tyhjyyteen, jonka hän alkoi tiedostaa noin 12-vuotiaana. Elämän alkupuoliskoa symboloi Rowéuksen haastattelun tuoma esine, jossa ihmishahmo kiipeää köyden varassa pystysuoraa seinämää ylös (ks. KIAK2019:111:79), ja haastattelussa Rowéus viittaakin muutamaan otteeseen kiipeämiseen. Tulkitsen viittausten yhdistyvän työelämässä menestymiseen ja ahkerointiin, josta kuitenkin Rowéuksen sanoin ”ei saanu paljon mitään” ja joka johti loppuunpalamiseen. (H8; ks. myös JRA, 8, 13, 43, 90, 114.) Omaelämäkerrallisessa tekstissä Rowéus kirjoittaa myös alituneesta asenteesta, konfliktien pelosta ja yrityksestä miellyttää muita, minkä hän tulkitsee tehneen hänestä ”valheellisen itsen kantajan” (JRA, 11–13, 120). Elämän alkupuoliskoon sijoitettu ulkoisessa todellisuudessa eläminen on kerronnassa samalla elämää ”puolikkaana ihmisenä” ja ”kuorena” ilman yhteyttä omiin tunteisiin (JRA, 8).

Narratiivin käännekohdan Rowéus sijoittaa haastattelussa aikaan, jolloin hän oli jatkanut ”kiipeämistään” niin pitkälle, että hänestä oli tullut henkilöstöjohtaja. Tuolloin hän kertomansa mukaan huomasi, että oli ollut väärillä jäljillä ja että elämästä puuttui jotakin:

Och då upptäckte jag insidan, som jag inte brytt mig om, inte ägnat mig särskilt mycket uppmärksamhet. Det fanns där inne ingenting jag kunde visa för andra för det var tomt, och är det så att det fanns någonting, då var det sånt som jag skämdes för. Jag var drabbad av skam. Och den skammen jag hade skaffat mig, den hade jag inte så att säga själv skapat utan den kom utifrån omgivningen. (H8; ks. myös JRA, 9.)

[Ja silloin löysin sisäpuolen, josta en ollut välittänyt, jota en ollut paljonkaan huomioinut. Siellä ei ollut mitään mitä olisin voinut näyttää muille, sillä se oli tyhjä, ja jos siellä olikin jotain, se oli sellaista mitä häpesin. Kärsin häpeästä. Enkä ollut niin sanoakseni luonut sitä häpeää itse, vaan se tuli ympäristöstä.]

Kerronnassa ”kokonaisemmaksi ihmiseksi” tulemisen ehdoksi määrittyy minuuden ”toisen puoliskon” – torjutun ja kätkeytyn minuuden osan – löytäminen (JRA, 37). Tämä puolestaan edellyttää menneisyyden käsittelyä. Kertomansa mukaan Rowéus oivalsi, että hänen oli palattava lapsuuteensa katsomaan, mitä aikoinaan oli tapahtunut. Lapsuuden käsittely näytetään kerronnassa suorastaan välttämättömänä ja sen tekemättä jättäminen vaarallisena: Rowéus ymmärsi, että ellei hän tekisi asialle mitään ja ottaisi vastuuta elämästään, jonakin päivänä suuri höyryjyrä voisi ajaa hänen ylitseen ja mankeloida hänet levyksi tai veriläikäksi. (H8; JRA, 11, 19–20, 114–115, 119.)

Omaelämäkerrallisessa tekstissä Rowéus kuvaa menneisyyttä voimakkaiden metaforien kautta. Mennyt vertautuu kahleisiin (JRA, 8), myllynkiveen kaulassa (JRA, 7) ja kauhukabinettiin (JRA, 36), mutta erityisen usein Rowéus määrittelee sen roskiksi tai jätteiksi (ruots. *sopor*). Menneisyys on ”Stalinin ajan roskia” (JRA, 20, 27) tai ”Stalinin roskia” (JRA, 19); se on omaan sisimpään piilotettu suuri jätevuori, joka on ympäröity korkeilla muureilla ja ”pääsy kielletty” -varoituskylteillä ja johon ”häpeärotat” ovat rakentaneet pesänsä (JRA, 8, 11, 25). Sisin vertautuu myös läpituokemattomiin piikikkäisiin ryteikköihin, joissa kaikki polut ovat kasvaneet umpeen samaan tapaan kuin satavuotista unta nukkuvan prinsessa Ruusunen ympärillä (JRA, 114, 116).

Sisimpään kätkeytyjä negatiivisia tunteita selitetään aineistoissa ennen kaikkea inkeriläisiin kohdistuneella vainolla ja inkeriläisten asemalla Neuvostoliitossa – Rowéuksen sanoin kyse on poltinmerkistä, ”joka oli syöpynyt sieluumme ja leimannut meidät muita ihmisiä vähempiarvoisiksi” (JRA, 90). Yhtenä arvottomuuden tunteen syntymisen tapana esitetään





edellä käsittelemäni äidin ja vauvan välisen vuorovaikutuksen puutteellisuus, jonka taustalla Rowéuksen tulkinnan mukaan oli äidin epätietoisuus vangitun isänsä kohtalosta (JRA, 9–10, 104–106; H8). Aineistossa on viittauksia myös ajan henkeen, joka sai useimmat vaike-nemaan, ja siihen, että Rowéus itse oppi lapsena pysymään hiljaa ja yrittämään olla näky-mätön. Hänen mukaansa tämä ehkä johti myöhempään elämään kameleonttina. (JRA, 31.)

Vaikean tunne-elämän taustaa kuitenkin tulkitaan muillakin tavoilla. Kerran Rowéus huomauttaa, ettei kaikkea sisälle kätkeytyä negatiivisuutta voi johtaa Staliniin ja terrorismiin (JRA, 90), ja määrittelee menneisyyden minänsä lapsuudessaan usealla tavalla traumatisoituneeksi (JRA, 33). Joissakin aineistoissa tarjolla on kurkkumädän sairastamiseen liittyvä tul-kintakehys. Haastattelussa Rowéus mainitsee ajatelleensa sairaalassa, että vanhemmat olivat ehkä hylänneet hänet koska hän ei ollut ollut riittävän kiltti, ja kertoo hoitajanaan myöhemmin toipilasaikana toimineen sukulaistytön pelotelleen häntä takaisin sairaalaan joutumisella ja kuolleiden veljien kohtalolla. Tällaiset muistot olivat hänen mukaansa niin kauheita, että hänen oli suljettava ne pois. (H8.) Lehtiartikkelin mukaan sairausajan sieluun repimät haavat aiheuttivat vielä aikuisuudessakin jatkuvaa särkyä. Samassa yhteydessä vii-tataan pitkään jatkuneeseen ”eräänlaiseen krooniseen neuroosiin” ja häpeän, syyllisyyden, nöyryytyksen, tyhjyyden ja ulkopuolisuuden tunteisiin. (Nilsson 2014, 18.) Toisaalta oma-elämäkerrallisessa tekstissä on viittauksia lapselta alistumista vaatineeseen autoritaariseen kasvatukseen, joka Rowéuksen mukaan johtaa oman todellisen itsen kieltämiseen tai kätke-miseen (JRA, 12–13), ja vanhempiensa kasvatusasenteista hän kirjoittaa laajasti myös tämän artikkelin käsikirjoitusta kommentoidessaan (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023). Aineistoissa viitataan usein myös toisten ihmisten osoittamaan halvek-suntaan ja vähättelyyn (esim. JRA, 6, 90, 118; Rowéus 2009b, 10), näitä kokemuksia tarkem-min kontekstualisoimatta.

Metaforiseen roskavuoreen kätkeytyn lapsen – menneisyyden minän – esiin kaivamisesta tuli Rowéukselle hänen omien sanojensa mukaan elämäntyö (JRA, 11). Lapsuuden työstä-minen näyttäytyy aineistossa pitkänä ja työläänä prosessina, jonka välineenä on Rowéuksen mukaan toiminut kirjoittaminen (JRA, 37–38, 43, 123; H8). Hän kertoo myös toimineensa 2000-luvulla puhujana kahdessa Göteborgin seudun inkeriläisten järjestämässä tapahtu-massa ja käsitelleensä esityksissään elämän ulkoisia ja sisäisiä rajanylityksiä sekä sisäistä matkaa häpeästä itsekunnioitukseen. Itsestä ja omasta alkuperästä kertominen määrittetty tietoiseksi valinnaksi, jonka kautta haavoittuvuus muutetaan vahvuudeksi. Tähän tunnus-tukselliseen jatkumoon asettuu myös suostuminen SKS:n haastateltavaksi. (JRA, 91–93; ks. myös H8.)

Jalo Rowéuksen elämännarratiivi johtaa lopulta vapautumiseen, eheytymiseen ja tasapai-noon – oman elämän Gordionin solmun avaamiseen (JRA, 117) ja todemman minän jäl-leenlöytämiseen (JRA, 118). Lukiessaan elämästään kertovaa lehtiartikkelia haastattelussa ääneen – tekstiä hiukan täydentäen – hän lopettaa lukemisen kohtaan, jossa viittaa muuttu-neeseen tunne-elämäänsä:

Jag är en överlevare, en gränsöverskridare som vänt hat – mot de övergrepp som drabbat oss – till försoning. Jag har vandrat i vilsenhet i mitt liv, men har funnit mig själv, på äldre dar; jag har gått i närkamp mot skuld- och skamkänslor som jag utvecklat till självrespekt. (H8; ks. Nilsson 2014, 23.)

[Olen selviytyjä, rajanylittäjä, joka on kääntänyt vihan – niitä väkivallantekojä kohtaan, joiden kohteeksi jouduimme – sovinnoksi. Olen elämässäni vaeltanut eksesyksissä, mutta löytänyt itseni



vanhemmillä päivilläni; olen taistellut syyllisyyden- ja häpeäntunteita vastaan ja muuttanut ne itsekunnioitukseksi.]

Varttuneella iällä löytynyttä tasapainoa Rowéus havainnollistaa kahdella haastatteluun tuomistaan esineistä. Vaakakuppeja kannatteleva hahmo symboloi tasapainoa sisäisen ja ulkoisen elämän välillä, ja toinen esine kuvastaa ihmisen eri puolia, jotka Rowéuksen mukaan ovat nyt yhdistyneet (H8; ks. KIAK2019:111:79). Omaelämäkerrallisessa tekstissä muutosta luonnehditaan transsendenttiseksi rajanylityskokemukseksi (JRA, 118) ja havainnollistetaan symbolisten valokuvien avulla. Takaapäin vasten kimaltavaa ulappaa kuvattu, käsivartensa levittänyt ihmishahmo kuvastaa vapautta, ja nupulla oleva syreeninkukinto yhdistyy tekstiin, jossa Rowéus kertoo antaneensa nuppujensa puhjeta täyteen kukoistukseen. Tekstiin on liitetty myös kuva, jossa takaapäin kuvatut pieni lapsi ja aikuinen mies pitelevät toisiaan kädestä; tulkitsen kuvan symboloivan kaukaisen menneisyyden minän ja menneisyyttä työstäneen aikuisen minän tai kertojaminän välistä yhteyttä. (JRA, 120–123.) Kuvan yläpuolelle sijoitetussa tekstissä Rowéus kertoo pelastaneensa menneisyyden minänsä:

Så räddade jag "barnet" inom mig – han som var jag en gång. Det barnet, som inte förstod vad som hände, när han var liten. Han fick som en mognare vuxen, möjlighet att bearbeta allt, samt få en ny syn på det som en gång hänt. (JRA, 123.)

[Niin pelastin "lapsen" itsessäni – hänet, joka kerran oli minä. Lapsen, joka ei ymmärtänyt mitä tapahtui, kun hän oli pieni. Hän sai kypsempänä aikuisena mahdollisuuden työstää kaikkea ja saada uuden näkökulman siihen, mitä aikoinaan oli tapahtunut.]

Menneisyyden kohtaaminen kytkeytyy kerronnassa myös etnisen taustan hyväksymiseen (JRA, 93). Suhdetta inkeriläisyyteen Rowéus käsittelee erityisesti "Varför tackar vi?" -artikkelissa, jossa sisäisen muutoksen alullepanijana esitetään inkeriläisten kieltä, kulttuuria ja identiteettiä käsitellyt *Ingria*-lehdessä julkaistu Armas Paakkosen teksti. Rowéus kirjoittaa kuu-luneensa aiemmin "petturien" joukkoon – hän ei ymmärtänyt, mitä hyötyä *Ingria*-lehdessä julkaistusta nostalgisista muistoista oli, eikä tarvinnut lehteä mihinkään. Paakkosen artikkeli kuitenkin sai hänet käsittämään itsensä uudella tavalla. Sen kautta avautunut inkeriläishistoria näyttäytyy uutena tulkintakehyksenä lapsuuteen liittyneille epämiellyttäville tunteille: "Varför tackar vi?" -artikkelin mukaan Rowéus ei ollut aiemmin itsekään tiennyt, miksi karttoi menneisyyttä kuin ruttoa, mutta nyt hän ymmärsi Paakkosen käsittelemien kysymysten koskevan myös häntä, mikä käynnisti itsensä etsimisen ja häpeästä vapautumisen prosessin. (Rowéus 2009b, 8–9.)

Rowéuksen elämännarratiivi keskittyy ennen kaikkea yksilön sisäiseen muutokseen, jonka mahdollisia sosiaalisia ulottuvuuksia ei käsitellä aineistossa paljontaan. Muutoksen seurauksena kuitenkin esitetään vapautuminen tarpeesta totella kaikkia mahdollisia auktoriteetteja. Terapeuttisen puheen käsitteitä käyttäen Rowéus kertoo oppineensa asettamaan omat rajansa (JRA, 118), ja tämän artikkelin käsikirjoitusta kommentoidessaan hän kuvailee työelämässä sattunutta tapahtumaa, jonka yhteydessä ensimmäistä kertaa puuttui työpaikan epäkohtiin. Aiempi "kameleonttimaisuus" suhteessa työyhteisöön oli hänen mukaansa johtunut menneisyyteen liittyneistä häpeän tunteista ja inkeriläisten Stalinin aikana kokeamista loukkauksista. (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023.) Omaelämäkerrallisessa tekstissä menneisyyden työstämistä käsitellään lisäksi kerran sukupolvien jatkumon kehityksessä. Rowéus toteaa, että jokaisen sukupolven on pyrittävä "lakaisemaan oma elämänsä mahdollisimman puhtaaksi", etteivät menneisyyden jäänteet jäisi lasten



hoidettaviksi (JRA, 112). Menneisyyden käsittely siis näyttäytyy tekstissä paitsi vastuun ottamisena omasta elämästä (JRA, 115, 117), myös vastuullisuutena jälkipolvia kohtaan.

Vaikka elämänmatka Rowéuksen kerronnassa johtaa maaliin tai kotiintuloon (JRA, 93, 123; ks. myös Rowéus 2009a, 45), itsensä löytämiseen ja menneisyyden lapsiminän pelastamiseen, menneisyyden työstäminen näyttäytyy toisaalta prosessina, joka ei kenties tule koskaan päätökseen. Omaelämäkerrallisessa tekstissä menneisyyden käsittelyä luonnehditaan kerran "Sisyfoksen työksi" (JRA, 33), jonka voi tulkita viittaavan loputtomaan, turhaan työhön. Tekstissä myös tuodaan esiin toive jonakin päivänä tapahtuvasta kotiinpaluusta, toivon löytämisestä tai alkuperäisen minuuden palauttamisesta (JRA, 44, 106, 122).

Eletyn elämän kokonaisuutta Rowéus reflektoi edellä käsiteltyjen aineistojen lisäksi artikkelissaan "Tankar under stavgången". Tekstin päätteeksi hän kuvaa sauvakävelylenkkiään ja saapumisestaan paikalliselle hautausmaalle, jolla on muistolaatta niille muualle haudatuille, joiden luut on siirretty paikalle kaupungin entisiltä hautausmailta. Seistessään muistomerkien luona silmät kiinni tekstin kertojaminä näkee edessään syyttömänä tuomitun, teloitettun ja tuntemattomaan joukkohautaan heitetyn äidinisän. Hän antaa laatan muistosanojen kattaa äidinisän ja äidinäidin, vaikka näiden luut ovat muualla, ja näin "elämänkohtalon ympyrä" ja sauvakävelymatka sulkeutuvat. (Rowéus 2020, 20.) Tulkitsen artikkelin tuottavan kuvaa eletystä elämästä metaforisena kehänä, joka kulkee 1930-luvun vainojen ajasta niiden muistamiseen nykyhetkessä. Vaikka edellä käsittelemäni, elämän puolivälin käännekohdan varaan rakentuva narratiivi ei sellaisenaan välity tästä aineistosta, artikkelissakin Inkerinmaan tapahtumat nousevat lähtöpisteeksi, jota vasten omaa elämää kokonaisuudessaan peilataan.

## Kärsimyskertomus ja terapeutin diskurssi

Tässä artikkelissa olen tarkastellut Jalo Rowéuksen elämäkerrontaa, jossa hän pääasiassa refleksiivistä kerrontastrategiaa (Savolainen 2015, 112–116) käyttäen käsittelee lapsuuden ja Inkerinmaan tapahtumien merkitystä oman persoonansa muotoutumisen kannalta. Rowéuksen lapsuuteen sisältyy useita yllärajoja siirtymiä ja hetkiä, jolloin koko perheen kohtalo näyttää olleen vaakalaudalla, mutta yksittäiset dramaattiset tapahtumat eivät tulkintani mukaan nouse hänen omaehtoisessa kerronnassaan kovin keskeisiksi.<sup>10</sup> Eryteisesti SKS:n arkistolle luovutettu omaelämäkerrallinen teksti keskittyy tunne-elämään ja aikuisiällä tapahtuneeseen sisäiseen muutokseen, joka sijoitetaan aikaan vain viitteellisesti – tätä muutosta käsittelevää kertomusta olen nimittänyt Rowéuksen elämännarratiiviksi. Elämän alkupuoliskoa varjostaneiden vaikeiden tunteiden syntyä tulkitaan aineistoissa usealla lapsuuteen kiinnittyvällä tavalla, joista tärkeimmäksi nousee inkeriläisten vainoon kytkeytyvä tulkintakehys. Omaa vaikeaa menneisyyttä, toisilta ihmisiltä piilotettua tunne-elämää ja inkeriläisten asemaa Neuvostoliitossa yhdistää myös niihin kaikkiin viittaava, omaelämäkerrallisessa tekstissä tiheään toistuva roskien metafora.

Elämäkerralliset narratiivit valikoivat elämän "merkittävät" tapahtumat ja yhdistävät ne toisiinsa tavoilla, jotka antavat koko elämälle suunnan ja merkityksen (Illouz 2008, 172) ja siten muovaavat elämästä mielekkään tarinan. Elämäkerronnan voikin nähdä tapana tehdä

<sup>10</sup> Aineistossani poikkeuksen muodostaa yhdessä Christer Nilssonin kanssa kirjoitettu elämäkerrallinen lehtiartikkeli. Rowéuksen mukaan artikkeli käsittelee "pinnallista elämänmatkaa", koska Nilsson halusi keskittyä ulkoisiin tapahtumiin (Jalo Rowéuksen henkilökohtainen tiedonanto syyskuussa 2023).



omaa itseä ja elettyä elämää ymmärrettäväksi sekä itselleen että muille. Henkilökohtaiset elämäkertomukset eivät kuitenkaan synny tyhjiössä – niillä on yhteyksiä kulttuurisiin suuriin kertomuksiin ja yksilölle tarjolla oleviin mallitarinoiniin, joiden avulla omaa elämäntulkua voi tulkita ja kehystää kulttuurisesti ymmärrettävällä ja sosiaalisesti merkityksellisellä tavalla (ks. esim. Hänninen 1999, 50–51; Illouz 2008, 173; Koskinen-Koivisto [2014] 2016, 51–52; Koskinen-Koivisto ja Marander-Eklund 2016). Tarkastelen seuraavassa Rowéuksen kerronnan suhdetta kulttuurisesti jaettuuihin kertomuksiin ja nykyajalle tyypillisiin eletyn elämän merkityksellistämisen tapoihin.

Suomalaisessa tutkimuskirjallisuudessa inkerinsuomalaisten menneisyyteen liittyvää kerrontaa on usein tulkittu Neuvostoliitossa koettuun vainoon keskittyvän kärsimysnarratiivin kautta. Inkeri-aiheista kirjallisuutta on luonnehdittu suurelta osin kärsimyskirjallisuudeksi (Sihvo 1991, 327), ja ”inkeriläinen kärsimyskertomus” oli se aihepiiri, josta folkloristi Annikki Kaivola-Bregenhøj’n (2007, 205) haastattelemat inkeriläiset itse halusivat tutkijalle kertoa. Venäjänosuomalaisten itsemäärittelyä tutkineen Helena Miettisen mukaan inkerinsuomalaiset ovat omaksuneet kärsijän identiteetin, jota kärsimyshistorian jatkuva kertaaminen ylläpitää. Suomessa ja Venäjällä toteutetuissa haastatteluissa myös nuoremman sukupolven kerrotut tuottivat uudelleen kärsimyshistoriaa, vaikka eivät olleet itse eläneet vainojen aikaa. (Mieltinen 2004, 200–201, 398, 426; ks. myös Huttunen 2002, 238.)

Myös Ruotsiin paenneiden inkerinsuomalaisten parissa menneisyyden muistoa on pyritty säilyttämään ja välittämään jälkipolville. Erityisesti Ruotsissa olon alkuaikoina vaikeaa menneisyyttä muisteltiin inkeriläisten yhteisissä tilaisuuksissa yhä uudelleen (Parkkinen 1961, 51). Karkotettuina ja sodassa kuolleille omaisille pystytettiin 1960-luvulla muistokivi, jonka äärellä Örebrossa on vuosittain pidetty pyhäinpäivän seremonioita (ks. esim. Paakkonen 1976; *Sverigeingermanländarnas historia* 2000, 151). Ruotsalaiselle valtaväestölle inkeriläiset ja heidän menneisyytensä ovat jääneet melko tuntemattomiksi, mutta vuoden 2019 alussa Ruotsissa ilmestyi Inkerinmaan tapahtumia ja Ruotsiin paenneiden inkeriläisten vaiheita käsittelevä dokumenttielokuva *Det hände i Ingermanland* (Kustfält 2019). Suomessa inkerinsuomalaisten traaginen historia puolestaan on viime vuosina noussut laajemmankin kiinnostuksen kohteeksi (ks. Savolainen 2023, 69–70).

Tulkitsen myös Jalo Rowéuksen elämäkerronnan peilaavan ylijärjestyksellisesti jaettua kertomusta inkeriläisten kärsimyksestä Stalinin kaudella. Vainojen ylisukupolviset vaikutukset, joista Rowéus käyttää kollektiivisen perinnön käsitettä, asettuvat oman elämän ja persoonan tulkintakehykseksi. Kerronta myös tuottaa käsitystä varttuneella iällä tapahtuneesta muutoksesta suhteessa inkeriläisten yhteiseen menneisyyteen, kun aiemmin sivuutettu etnohistoria omaksutaan olennaiseksi tulkinnalliseksi resurssiksi. Oman taustan tutkiminen, jolla on yhtymäkohtia esimerkiksi holokaustista selvinneiden juutalaisten jälkeläisten kiinnostukseen menneisyyttä kohtaan (ks. Stein 2014), tarjoaa aineksia minuuden reflektointiin ja elämäntarinan konstruointiin.

Toisaalta Rowéuksen elämäkerronta heijastaa laajemmin länsimaisessa kulttuurissa esiintyvää mallitarinaa henkilökohtaisten vaikeuksien selättämisestä ja psyykkisestä eheytymisestä lapsuuden traumojen tietoisesta käsittelystä kautta. Elämännarratiivista tulee eräänlainen selviytymiskertomus, jossa olennaista ei ole fyysisten vaikeuksien voittaminen tai esimerkiksi sosiaalinen nousu ja työelämässä menestyminen, vaan henkinen työskentely oman minuuden kanssa. Sellaisena sen voi tulkita toteuttavan nykyistä yksilöllisen refleksiivisyyden



normia: ihanteellinen yksilö on ”rationaalinen, elämäänsä refleктоiva selviytyjä” (Saastamoinen 2003, 141; ks. myös Giddens 1991).

Kerronta asettuu osaksi terapeutista diskurssia, joka sosiologi Eva Illouzin mukaan on läntisessä maailmassa jatkuvasti laajentunut ja vahvistunut. Ammattimaiseen psykologiaan ja sen instituutioihin pohjaavasta mutta kaikkialle levinneestä terapeutisesta diskurssista on tullut kulttuurinen normi ja resurssi, minuuden kansainvälinen kieli; se muovaa kokemusta ja sen kautta tehdään itseä ja sosiaalisia suhteita ymmärrettäviksi. (Illouz 2008; ks. myös esim. Salmenniemi ym. 2019; Nehring ym. 2020.) Rowéuksen kerronnassa ammattimaisen tai populaarin psykologian ajatteluperinteeseen viittaavia piirteitä ovat muun muassa terapeutin käsitteistön käyttö, psykologisiin teorioihin pohjaava varhaislapsuuden tulkinta, käsitys tuskallisten muistojen torjumisen ja jälleenlöytämisen mahdollisuudesta sekä autenttiseen minuuteen kohdistuva kiinnostus. Autoritaarisen kasvatuksen ja lapsuuden tapahtumien myötä kadotettua alkuperäistä minuutta etsivällä kerronnalla on yhtymäkohtia sosiologi Janne Kivivuoren *psykomyytiksi* nimittämään myteemien joukkoon, joka Kivivuoren mukaan toistuu psykologian käsitteitä käyttävässä maallikkopuheessa loputtomin variaatioin. Psykomyytissä sosialisatio korruptoi ihmisen alkuperäisen luonnon ja johtaa siihen, että hänen on vaivalloisesti etsittävä itseään. Sovitus tapahtuu tunteiden työstämisen, avoimuuden ja tunnustuspuheen kautta. (Kivivuori 1992, 27–32.)

Terapeutiselle diskurssille ominaisen lähestymistavan voi katsoa leimaavan myös tarkastelemaani kerrontaa kokonaisuudessaan. Eletyn elämän ja vaikeiden tunteiden julkisen muistelemisen motiivina näyttäytyy oletus omista kokemuksista kertomisen terapeutisesta vaikutuksesta – ajatus, jonka ihmiset nykyään yleensä ottavat itseäänselvyytenä (Strandén-Backa 2013, 89; ks. myös Nylund Skog 2010, 41). Kerronnassa tuotettu elämännarratiivi muistuttaa Illouzin (2008) kuvaamaa *terapeutista narratiivia*, joka hänen mukaansa on syntynyt terapeutin diskurssin ja self help -eetoksen yhdistyessä ja joka on perusteellisesti muuttanut tapamme luoda ja kertoa elämäntarinoita.

Siinä missä ”ryyryistä rikkauksiin” oli 1800-luvun omaelämäkerrallisissa narratiiveissa tyypillinen tarina, nykyinen omaelämäkerrallinen diskurssi tuottaa Illouzin mukaan narratiiveja, joissa keskeistä on psyykkisen kärsimyksen julkinen esittäminen. Kärsimyksen muistamisen oletetaan mahdollistavan siitä vapautumisen, ja tarinan kertominen muille on olennainen osa oman itsen työstämisen päättämätöntä prosessia. Terapeutisessa narratiivissa kärsimyksen syyt paikantuvat lapsuuteen ja lapsuudenperheeseen – toisten vaurioittama yksilö on olosuhteiden uhri, joka ei ole moraalisesti vastuussa menneisyydestään ja sen tuottamasta psyykkisestä kärsimyksestä. Toisaalta hän on vastuussa tulevaisuudestaan, sillä hänet haastetaan tavoittelemaan psyykkistä tervehtymistä ja muuttamaan itsensä. Paradoksaalisesti parantumiseen tähtäävä terapeutin narratiivi kuitenkin tekee juuri kärsimyksestä ja uhriudesta minuuden määrittäjiä. (Illouz 2008, 155, 173–186.)

Jalo Rowéuksen kerronnassa kärsimyksen pohjimmainen syy on ennen kaikkea Stalinin ajan vainoissa, joiden vaikutukset heijastuvat myös omien vanhempien toimintaan. Elämän refleктоiminen merkityksellistyy vastuun kantamisen tavaksi, jonka toivottu lopputulos on menneisyyden asettamien haasteiden voittaminen: kertomalla itseään yhä uudelleen Rowéus tuottaa itseään selviytyjänä, joka pitkän eksyksissä olon jälkeen löytää itsensä, tulee kokonaiseksi ihmiseksi ja vapautuu ylisukupolvisen kärsimyshistorian taakasta. Samalla lapsuuden käsittely ja kadotetun alkuperäisen minuuden tavoittelu kuitenkin näyttävät





loppumattomilta – terapeutiseen diskurssiin kytkeytyvä reflektointityö ei koskaan tule valmiiksi.

## Tutkimusaineistot

### *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoaineistot*

Inkeri ja inkeriläisyys – muistot talteen, arkistot haltuun -hankkeen haastattelut Ruotsissa syksyllä 2019. Haastattelijoina Maiju Putkonen ja Meeri Siukonen. Perinteen ja nykykulttuurin kokoelma.

- H1 SKSÄ 2019:194. Leevi Raikkeruksen (s. 1928) haastattelu. 20.9.2019 Borås
- H2 SKSÄ 2019:192. Lempi Mörskyn (s. 1929) haastattelu. 12.9.2019 Örebro
- H3 SKSÄ 2019:193. Emil Tarkiaisen (s. 1932) haastattelu. 12.9.2019 Borås
- H4 SKSÄ 2019:214. Valeri Surellin (s. 1933) haastattelu. 18.9.2019 Tukholma
- H5 SKSÄ 2019:189. Elvi Häyhäsen (s. 1934) haastattelu. 10.9.2019 Borås
- H6 SKSÄ 2019:187. Viktor Suomalaisen (s. 1935) haastattelu. 9.9.2019 Göteborg
- H7 SKSÄ 2019:212. Aino Lehden (s. 1935) haastattelu. 16.9.2019 Nacka
- H8 SKSÄ 2019:211. Jalo Rowéuksen (s. 1935) haastattelu. 14.9.2019 Helsingborg
- H9 SKSÄ 2019:210. Alina Kekkosen (s. 1937) haastattelu. 13.9.2019 Göteborg
- H10 SKSÄ 2019:190. Meeri Hihnalalan (s. 1937) haastattelu. 11.9.2019 Borås

JRA. Jalo Rowéuksen arkisto. Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelma.

KIAK2019:111:79. Valokuva Jalo Rowéuksesta ja tämän haastattelutilanteeseen tuomista esineistä Helsingborgin kirjaston neuvottelutilassa 14.9.2019. Kuva: Maiju Putkonen, SKS. Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kuvakokoelma.

### *Lehtiartikkelit*

Nilsson, Christer. 2014. "Ingermanland – ingenmansland." *Ingria* 31(4): 16–23.

Rowéus, Jalo. 2009a. "Rötter." *Ingria* 26(1): 45.

Rowéus, Jalo. 2009b. "Varför tackar vi?" *Ingria* 26(4): 8–10.

Rowéus, Jalo. 2010. "Det eviga Viborg." *Ingria* 27(2): 34–35.

Rowéus, Jalo. 2020. "Tankar under stavgången." *Ingria* 37(2): 19–20.

### *Kirjeenvaihto*

Kirjeenvaihto Jalo Rowéuksen kanssa syksyllä 2023 sekä Rowéuksen lähettämät tämän artikkelin käsikirjoitusta koskevat kommentit ja täydennykset. Aineisto on tekijän hallussa.

## Kirjallisuus

Anepaio, Terje. 1999. "The Land Next to Ingria: Ingrian-Finns in North-East Estonia after World War II." Teoksessa *Ingrians and Neighbours: Focus on the Eastern Baltic Sea Region*, toimittaneet Markku Teinonen ja Timo J. Virtanen, 155–181. Helsinki: Finnish Literature Society.

Berge, Anders. 1992. *Flyktningpolitik i stormakts skugga: Sverige och de sovjetryska flyktningarna under andra världskriget*. Uppsala: Centre for Multiethnic Research.



- Comén, Toivo. 2017. *Från Ingermanland till Jämtland: Min flykt från terror till trygghet och hur livet blev sen*. Sandared: Recito Förlag.
- Davydova, Olga ja Kaija Heikkinen. 2004. "Produced Finnishness in the Context of Remigration." Teoksessa *New Challenges for the Welfare Society*, toimittaneet Vesa Puuronen, Antti Häkkinen, Anu Pylkkänen, Tom Sandlund ja Reetta Toivanen, 176–192. Joensuu: University of Joensuu.
- De Geer, Eric. 1991. "Ingermanländarna i Sverige." Teoksessa *Migrationen och det framtida Norden*, toimittaneet Ismo Söderling ja Jouni Korkiasaari, 248–255. Turku: Migrationsinstitutet.
- De Geer, Eric. 1999. *Svenska vetenskapliga och dokumentära arbeten om och av ingermanländarna: Kommenterad bibliografi med analys*. Göteborg: Göteborgs universitet, Finsk-ugriska seminariet.
- De Geer, Eric. 2007. "De stora perspektiven." Teoksessa *Ingermanländarna 60 år i Sverige: Symposiet i Örebro den 18 juni 2005*, toimittaneet Eric De Geer ja Vera Lif, 9–15. Uppsala: Forum för nationella minoriteter i Sverige/Centrum för multietnisk forskning.
- Erikson, Erik H. (1982) 2004. *Den fullbordade livscykeln*. Ruotsintanut Margareta Wentz Edgardh. Tukholma: Natur & Kultur.
- Flink, Toivo. 2010. *Kotiin karkotettavaksi: Inkeriläisen siirtoväen palautukset Suomesta Neuvostoliittoon vuosina 1944–1955*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Forsberg, Tuomas, toim. 1993. *Ikuinen Viipuri: Ajankuvia seitsemältä vuosisadalta*. Helsinki: Otava.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Buckingham: Polity Press.
- Hakamies, Pekka. 2004. "Finns in Russia, Russians in Finland: Remigration and the Problem of Identity." Teoksessa *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, toimittaneet Anna-Leena Siikala, Barbro Klein ja Stein R. Mathisen, 43–53. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Halliday, M. A. K. 1985. *An Introduction to Functional Grammar*. Lontoo: Edward Arnold.
- Heimo, Anne. 2010. *Kapina Sammatissa: Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirsch, Marianne. 2008. "The Generation of Postmemory." *Poetics Today* 29(1): 103–128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>.
- Huovinen, Sulo. 1993. "Ingermanländarna i Sverige." Teoksessa *Ingermanland – om land och folk*, toimittanut Sulo Huovinen, 233–238. Tukholma: Kulturfonden för Sverige och Finland.
- Huttunen, Laura. 2002. *Kotona, maanpaossa, matkalla: Kodin merkitykset maahanmuuttajien omaelämäkertoissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hynninen, Anna. 2017. *Minä, lotta, vaimo, äiti: Kerronnan variaatio ja toimijuus aktiivikertojan muistelukerronnassa*. Turku: Turun yliopisto.
- Hänninen, Vilma. 1999. *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles ja Lontoo: University of California Press.
- Jönsson, Toini. 2010. *Mitt liv i Sverige*. Espoo: TM-kirjat.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1988. *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1999. "Life as Narrative: Ingrian Finns Tell about their Vicissitudes." Teoksessa *Ingrians and Neighbours: Focus on the Eastern Baltic Sea Region*, toimittaneet Markku Teinonen ja Timo J. Virtanen, 48–60. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 2007. "Historia purkautuu kertomuksiksi: Naiset kertovat sodasta." Teoksessa *Kansanomainen ajattelu*, toimittaneet Eija Stark ja Laura Stark, 185–216. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Kivivuori, Janne. 1992. *Psykokulttuuri: Sosiologinen näkökulma arjen psykologisoitumisen prosessiin*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Korte, Maiju ja Ulla Savolainen. 2023. *Sodan ja karkotuksen lapset: Inkeriläisiä elämäntarinoita*. Helsinki: Into.
- Koski, Kaarina ja Taina Ukkonen. 2007. "Folkloristiikka ja kertovat tekstit." *Elore* 14(1): 1–6. <https://doi.org/10.30666/elore.78624>.
- Koskinen-Koivisto, Eerika. (2014) 2016. *Her Own Worth: Negotiations of Subjectivity in the Life Narrative of a Female Labourer*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Koskinen-Koivisto, Eerika ja Lena Marander-Eklund. 2016. "Pienten ja suurten kertomusten suhde henkilökohtaisen kerronnan analyysin välineinä." Teoksessa *Etnologinen tulkinta ja analyysi: Kohti avoimempaa tutkimusprosessia*, toimittaneet Jukka Jouhki ja Tytti Steel, 336–358. Helsinki: Ethnos.
- Kress, Gunther ja Theo van Leeuwen. (1996) 2006. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Kustfält, Anneli. 2019. *Det hände i Ingermanland*. Tukholma: Sveriges Television.
- Kähäri, Outi. 2021. "'Kyllä mäkin muistan, kun ne Valpon miehet kävivät' – Ruotsiin paenneiden inkeriläisten arjen turvattomuus jatkosodan aikaisessa ja jälkeisessä Suomessa." Teoksessa *Vähemmistöt muuttajina: Näkökulmia suomalaisen muuttoliikehistorian moninaisuuteen*, toimittaneet Miika Tervonen ja Johanna Leinonen, 175–199. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Lallukka, Seppo. 2000. "Luoteis-Venäjän etnisen kartan kehityspiirteitä vuoteen 1959." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä*, toimittaneet Timo Vihavainen ja Irina Takala, 51–76. Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Lif, Vera. 1991. *Omvägartillsvenska språket – "Varför pratar farfars så där?" En fallstudie om språkbevarande, språkbyte och språkinläring*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Lif, Vera. 2003. "Ingermanländska ungdomars verksamhet i Borås under 1950-talet." Teoksessa *Kvinnligt, kulturellt, mänskligt*, toimittaneet Satu Gröndahl ja Leena Huss, 57–72. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.
- Lif, Vera. 2004. *Ingermanländares namnskick under 1900-talet: Kontinuitet och förändring*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Lif, Vera. 2007. "Kategoriseringar av ingermanländare i tre länder." Teoksessa *Ingermanländarna 60 år i Sverige: Symposiet i Örebro den 18 juni 2005*, toimittaneet Eric De Geer ja Vera Lif, 49–54. Uppsala: Forum för nationella minoriteter i Sverige/Centrum för multietnisk forskning.
- Martikainen, Tyyne. 2012. *Että ketään heistä ei unohdettaisi – Inkerinsuomalaisten martyrologia*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Miettinen, Helena. 2004. *Menetetty kodit, elämät, unelmat: Suomalaisuus paluumuuttajastatukseen oikeutettujen venäjänsuomalaisten narratiivisessa itsemäärittelyssä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nehring, Daniel, Ole Jacob Madsen, Edgar Cabanas, China Mills ja Dylan Kerrigan, toim. 2020. *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*. Lontoo: Routledge.
- Nevalainen, Pekka. 1990. *Inkeriläinen siirtoväki Suomessa 1940-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Nevalainen, Pekka. 1991. "Inkerinmaan ja inkeriläisten vaiheet 1900-luvulla." Teoksessa *Inkeri: Historia, kansa, kulttuuri*, toimittaneet Pekka Nevalainen ja Hannes Sihvo, 234–299. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Notini Burch, Cecilia. 2014. *A Cold War Pursuit: Soviet Refugees in Sweden, 1945–54*. Tukholma: Santérus Academic Press Sweden.



- Nylund Skog, Susanne. 2010. "Don't Give Me away, Mummy': Message and Emotion in a Jewish Woman's Holocaust Narrative." *Elore* 17(2): 30–48. <https://doi.org/10.30666/elore.78874>.
- Paakkonen, Armas. 1976. "Örebron muistokiven pystyttäminen." *Inkerinsuomalaisten 29. kesäjuhla Örebrossa 25.6.–27.6.1976 -ohjelmalehtinen*: 4–9.
- Parkkinen, Santeri. 1961. "Inkeriläiset Ruotsissa." *Isien Usko: Inkerin kirkon 350-vuotisjuhlal numero*: 45–55.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2009. "Memories and Silences: On the Narrative of an Ingrian Gulag Survivor." Teoksessa *Memories of Mass Repression: Narrating Life Stories in the Aftermath of Atrocity*, toimittaneet Nanci Adler, Selma Leydesdorff, Mary Chamberlain ja Leyla Neyzi, 61–79. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Portelli, Alessandro. (1979) 2006. "Mikä tekee muistitietotutkimuksesta erityisen?" Suomentaneet Salla Kivilaakso-Mendes ja Saana Viertomanner. Teoksessa *Muistitietotutkimus: Metodologisia kysymyksiä*, toimittaneet Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen, 49–64. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Potinkara, Nika. 2023. "Construncting Ethnic and National Belonging: Ingrian Finnishness in a Museum Exhibition." *Journal of Finnish Studies* 26(1): 78–110. <https://doi.org/10.5406/28315081.26.1.04>.
- Potinkara, Nika, Liia-Maria Raippalinn ja Arja Turunen. 2022. "Diskursintutkimus." Teoksessa *Kulttuurien tutkimuksen menetelmät*, toimittaneet Outi Fingerroos, Konsta Kajander ja Tiina-Riitta Lappi, 329–350. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Putkonen, Maiju ja Meeri Siukonen. 2019. "Vielä kerran meren yli: Inkerinsuomalaisten muistitieto haastattelut Ruotsissa." *Vähäisiä lisiä -blogi*. Julkaistu 8.11.2019. <http://neba.finlit.fi/blogi/viela-kerran-meren-yli-inkerinsuomalaisten-muistitieto-haastattelut-ruotsissa/#more-2630>.
- Pöysä, Jyrki. 2010. "Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 331–360. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Reinvelt, Riina. 2002. *Ingeri elud ja lood: Kultuurianalüütiline eluloouurimus*. Tartto: Tartu Ülikool.
- Reuter, Anni. 2023. *Inkerinsuomalaisten karkotus, hajaannus ja vastarinta Stalinin ajan Neuvostoliitossa aikalaikirjeiden ja muistitiedon valossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Saastamoinen, Mikko. 2003. "Elämänkaari, elämäkerta ja muistelemine." Teoksessa *Ruumis, minä ja yhteisö: Sosiaalisen konstruktionismin näkökulma*, toimittaneet Pekka Kuusela ja Mikko Saastamoinen, 135–162. Kuopio: Kuopion yliopisto.
- Salmenniemi, Suvi, Johanna Nurmi, Inna Perheentupa ja Harley Bergroth, toim. 2019. *Assembling Therapeutics: Cultures, Politics and Materiality*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Salonsaari, Minna-Liisa. 2018. *Inkerinsuomalaisten paluumuutto kerrottuna paluumuuttona ja kulttuuriperintöprosessina*. Turku: Turun yliopisto.
- Savolainen, Ulla. 2015. *Muisteltu ja kirjoitettu evakkomatka: Tutkimus evakkolapsuuden muistelukerronnan poetiikasta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Savolainen, Ulla. 2018. "Lapsuuden loppu ja Inkerinmaa Juhani Konkkan muistelmateoksissa: Kasvu, yllirajaisuus ja nykyisyyden muisti." *Elore* 25(2): 53–72. <https://doi.org/10.30666/elore.76787>.
- Savolainen, Ulla. 2022. "Memory Ideologies of Two Presents: Aatami Kuortti's Testimonies of the Gulag and Soviet Terror of Ingrian Finns." *Poetics Today* 43(1): 149–171. <https://doi.org/10.1215/03335372-9471038>.



- Savolainen, Ulla. 2023. "Mnemonic Affordances of Family Photographs: Assembling Memorability of Displacement and Soviet Repression." Teoksessa *The Legacies of Soviet Repression and Displacement: The Multiple and Mobile Lives of Memories*, toimittaneet Samira Saramo ja Ulla Savolainen, 57–74. Lontoo ja New York: Routledge.
- Savolainen, Ulla ja Riikka Taavetti, toim. 2022. *Muistitietotutkimuksen paikka: Teoriat, käytännöt ja muutos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sihvo, Hannes. 1991. "Inkerinmaata ja inkeriläisiä kirjallisuudessa." Teoksessa *Inkeri: Historia, kansa, kulttuuri*, toimittaneet Pekka Nevalainen ja Hannes Sihvo, 319–342. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siim, Pihla. 2022. *Perheen liikkuvat paikat: Perheestä ja kuulumisesta neuvottelua Suomen, Venäjän ja Viron ylijarjaisessa kontekstissa*. Joensuu: University of Eastern Finland.
- Stein, Arlene. 2014. *Reluctant Witnesses: Survivors, Their Children, and the Rise of Holocaust Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Strandén-Backa, Sofie. 2013. "Dealing with Emotions." Teoksessa *Therapeutic Uses of Storytelling: An Interdisciplinary Approach to Narration as Therapy*, toimittanut Camilla Asplund Ingemark, 85–100. Lund: Nordic Academic Press.
- Surell, Valeri. 2009. *En resa i skilda världar*. Omakustanne.
- Sverigeingermanländarnas historia*. 2000. Borås: Sveriges ingermanländska riksförbund SIR.
- Vasenkari, Maria ja Armi Pekkala. 1999. "A Path to an Understanding: Construction of Life Story in a Research Interview." Teoksessa *Ingrians and Neighbours: Focus on the Eastern Baltic Sea Region*, toimittaneet Markku Teinonen ja Timo J. Virtanen, 61–82. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Vetenniemi, Erkki. 2001. *Surviving the Soviet Meat Grinder: The Politics of Finnish Gulag Memoirs*. Helsinki: Aleksanteri Institute.

**FT Nika Potinkara työskentelee tutkijana Helsingin yliopistossa.**



# Tietäjä Paavo Kuosmasen kääntymys ja kerettiläisyyden synty rahvaan kirjallistumisen, eletyn uskonnon ja pietismin kohtaamisena

Olli Viitaniemi

Tässä artikkelissa uudelleenarvioin käsityksiä Savo-Karjalan herännäisyyden syntyvaiheista rahvaan kirjallistumisen, eletyn uskonnon ja hengellisen auktoriteetin oikeuttamisen näkökulmista.<sup>1</sup> Herännäisyyden historiaa kirjoitettiin 1800–1900-lukujen taitteessa liikkeen maallikkojohtaja Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) näkökulmasta ja kansallisen historian viitekehyksessä, jossa herännäisyys nähtiin nuoren kansakunnan omaleimaisena ja raitishenkisenä kristillisyyden muotona (Huhta 2001; 2013, 199–202; vrt. Jalava ym. 2013). Tätä historiakuvaa luotaessa kehyksen ulkopuolelle rajautuivat monet 1800-luvun alun herännäisyyden kansanomaiseen uskonnollisuuteen liittyvät piirteet (Huhta 2001, 195–204). Yksi herännäisyyden historiassa sivuutettu yksityiskohta on Nurmeksen Alakeyrityn kylällä eläneen kylätietäjä Paavo Kuosmasen (1761–1837) kääntymyskertomus, jota Pielisen Karjalassa pidettiin herätysten todellisena alkusyynä Paavo Ruotsalaisen vaikutuksen sijaan (Rosendal 1902–1915 I, 77). Kertomuksessa Kuosmanen oli pyhänä kalastamassa ja kohtasi aamuyöllä oudon enkelihahmon, joka nuhteli häntä pyhätyörikkomuksesta ja kehotti parannukseen. Oudon kokemuksensa myötä Kuosmasen kerrotaan vaihtaneen aiemmat tietäjän toimensa sananharjoitukseen kyläläisten kanssa: *”började bruka Guds Ord och hålla andaktsöfningar”* (Akiander 1857–1863 VI, 181). Kun Kuosmanen kääntymyksensä jälkeen vaelsi tovereineen aiempaa useammin metsäpolkuja pitkin nykyisin Rautavaaran kuntaan kuuluvalta Alakeyrityn kylältä Nurmeksen kirkolle, aikalaiset alkoivat puhua *”keyrittyläisten jonosta”*. Tästä sai alkunsa heränneiden pejoratiivinen nimeäminen alkuun keyrittyläisiksi, sitten kerettiläisiksi<sup>2</sup>

1 Artikkelin on osa Savo-Karjalan heränneiden talonpoikien kirjallistumista 1700–1800-lukujen taitteesta käsittelevää väitöstutkimusprojektiani. Kiitän tutkimusrahoituksesta Aili ja Helvi Rissasen rahastoa sekä Reino Ylösen muistorahastoa.

2 Sana *kerettiläinen* vakiintui suomen kirjakielen vasta 1800-luvulla, ja aluksi sillä viitattiin juuri Savo-Karjalan heränneisiin. Sanan ensiesiintymä on vuodelta 1838, jolloin Elias Lönnrot käytti sitä heränneistä kirjoittaessaan. Kerettiläisen ensimmäinen sanakirjamääritelmä on ruotsinno *pietist* vuodelta 1853. Sanan nykyinen perusmerkitys *harha-, vääräoppinen, -uskoinen* syrjäytti alkuperäisen merkityksen *pietisti, herännyt* vasta 1800-luvun loppupuoliskolla. Heränneistä käytettiin 1800-luvulla äänteellisesti toisiaan lähellä olevia pilkanimityksiä *keyrittyläinen, kerettiläinen ja körttiläinen*, joista lopulta jäi elämään vain *körttiläinen*. Körttiläisen on arveltu juontuvan heränneiden käyttämän asun takinlievettä (ruot. *skört*) merkitsevästä sanasta. Etymologialtaan *kerettiläinen* on tulkinnanvarainen. Varhaisimmissa selityksissä sanan alkuperä on johdettu Keyrityn kylän nimestä, mitä näkemystä myös akateemikko Martti Rapola kannatti kielitieteellisessä tutkimuksessaan vuonna 1958. Toisaalta kerettiläisen



ja lopulta körttiläisiksi. (Akiander 1857–1863 VI, 180–183, 186; Viitaniemi 2021.) Vaikka aikalaisraivas nimesi Savo-Karjalan herännäisyyden alkujaan juuri Kuosmasen ja keyrittäiläisten mukaan, tämä on ensimmäinen tieteellinen tutkimus, joka analysoi herännäisyyden syntyä Kuosmasen kääntymyskertomuksen lähtökohdasta.

Herännäisyyden historian tutkimus on perinteisesti nojannut Matthias Akianderin ja Mauno Rosendalin kokoamiin arkistoaineistoihin ja lähdejulkaisuihin, joita soveltuvin osin hyödynnän myös tämän tutkimuksen lähteinä (Akiander 1853–1862 I–VII; Rosendal 1902–1915 I–IV; ks. Huhta 2013, 206–207). Aiemmilta tutkijoilta on kuitenkin jäänyt huomaamatta, että Kuosmasen kääntymyskertomus on levinnyt heränneiden piiriä laajemmin rahvaan suullis-kirjallisessa kulttuurissa taburikkomuksiin liittyvänä uskomustarinana. Uskomustarinoille on luonteenomaista, että niissä reaali maailma ja supranormaalit voimat kohtaavat ja usein jonkun konfliktin jälkeen seuraa tarinan moraalinen opetus (Jauhiainen 1999, 15). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmien perinnejulkortistoon (ks. Koski 2011a, 30–39) sisältyy pyhätyörikkomusten alaluokka helatorstaina kalastamisesta, johon on talletettu yhdeksän Kuosmasen kääntymyskertomukseen palautuvaa kuvausta (SKS KRA Uskomustarinakortisto: F 49). Tekstilajiltaan Kuosmasen kääntymyskertomus asettuu siis kiinnostavalle rajapinnalle, jossa sitä voi tulkita sekä uskomustarinana että kansanherätyksen syntykertomuksena. Tämän tutkimuksen lähteinä hyödynnän perinteisten herätysliikehistorian lähteiden rinnalla ensi kertaa näitä SKS:n arkiston kokoelmiin kuuluvia memoraatteja, mutta myös kotiseutuhistoriallisia sanomalehtikirjoituksia Kuosmasen kääntymyksestä (tarkemmin edellä) ja kirkollisten ja maallisten viranomaisten asiakirjalähteitä.

Koska Kuosmasen kääntymyskertomuksen ytimenä on tietäjän taikuuden hylkääminen ja siirtyminen sananharjoitukseen, aihetta on luontevaa tarkastella kahden rahvaankulttuurin muutoksia luotaavan monitieteisen tutkimussuuntauksen viitekehyksessä, jotka ovat rahvaan kirjallistumisen tutkimus (ks. Lyons 2010; Mikkola ja Laitinen 2013; Kallio ym. 2017) sekä eletyn uskonnon tutkimusnäkökulma (ks. Toivo 2016; Kupari ja Vuola 2020, 9–17; Katajala-Peltomaa ja Toivo 2022). Luterilainen kansanopetus pyrki iskostamaan rahvaan mieliin lukutaidon alkeita sekä katekismuksen oppeja ja huoneentauluihin kiteytettyä yhteiskuntajärjestystä, mutta tulokset erityisesti valtakunnan syrjäisissä itäosissa olivat pitkälle 1800-lukua vaatimattomia (Laine ja Laine 2010, 282–286; Laine 2017, 152–158). Pietististen kansanherätysten on nähty olleen yksi tekijä, joka innoitti rahvasta omaksumaan luku- ja kirjoitustaitoa sekä uppoutumaan omaehtoisesti kirjojen maailmaan (Kuismin 2013, 79–83; Mikkola ja Laitinen 2013, 423–424; Laine 2017, 71–93). Koska aikalaiset näkivät kerettiläisten yhdeksi tunnuspiirteeksi poikkeuksellisen lukuinnon (Viitaniemi 2021, 86–88), tarkastelen tässä artikkelissa, löytyykö tälle käsitykselle vahvistusta Alakeyrityn kylän rippikirjojen luku-taitomerkinnoista (vrt. Viitaniemi 2014).

etymologiaa on 1800-luvun lopulta alkaen pyritty saattamaan myös kreikan kielen harhaoppista merkitsevän sanan *hairetikos* (eng. *heretic*, ven. *jeretik*) yhteyteen, mikä tuntuisikin intuitiivisesti oikealta. Akateemikko Lauri Posti esitti artikkelissaan vuonna 1977, että kreikkalaisperäinen sana olisi levinnyt suomen kieleen venäjän ja karjalan (karj. *jeretniekka*) kielten välityksellä, mikä on tällä hetkellä vallitseva etymologinen selitys. Tutkimuksessani kerettiläisen käsitehistoriasta argumentoin kuitenkin Rapolaa seuraten sanan kotoperäisen etymologian puolesta, koska sen tueksi on osoitettu vakuuttavampaa näyttöä. Huomionarvoista on, että vaikka heränneitä kutsuttiin *kerettiläisiksi*, heitä ei 1800-luvulla syytetty harhaoppisuudesta vaan raskasmielisydestä ja yli-innokkaasta suhtautumisesta hartaudenharjoitukseen sekä uskonnolliseen lukemiseen. Ks. Viitaniemi 2021.



Aatehistoriallisessa tutkimuksessa pietististen herätysliikkeiden henkilökohtaisen ”sydämen uskon” korostusta on tulkittu protestiksi valistuksen ajan järkeisuskolle tai luterilaisen ortodoksian opillisuudelle (esim. Murtorinne 1986, 63–67; Wallman 1997, 11–16). Vaikka teologisten oppikeskusteluiden tasolta tällaisen asetelman voikin löytää, Savo-Karjalan syrjäseutujen eletty uskonto, josta kerettiläiset tekivät irtiottoja, oli kaukana puhdasoppisen luterilaisuuden ihanteista. Eletyn uskonnon näkökulmasta tehdyssä tutkimuksessa onkin korostettu ”pitkän reformaation” tavoitteiden hidasta kotoutumista osaksi rahvaan uskonnollisuutta sekä toisaalta taikuuden ja vanhan uskomusperinteen säilymistä kristillisyyden rinnalla sen sisältöihin vaikuttaen (esim. Kuha 2016; Toivo 2016). Toisaalta pietismikään ei syntynyt tyhjästä vaan rakentui aiemman eletyn uskonnon perustalta. Sen ekstaattisissa piirteissä on nähty yhtymäkohtia reformaatiota edeltäneisiin kristillisen mystiikan traditioihin ja jopa muinaisuskon šamanistiseen kokemistodellisuuteen. (Voipio 1920, 50–73, 153–154; Sulkunen 1999, 111–133; Toivo 2016, 7–8; Beyer 2017, 39 passim.) Tässä tutkimuksessa pyrin asettamaan Kuosmasen kääntymyksen ja kerettiläisyyden synnyn Savo-Karjalan rahvaan eletyn uskonnon kontekstiin.

Kolmantena ja kokoavana näkökulmana pohdin, miten kerettiläisten muotoaan etsineen kansanherätyksen piirissä perusteltiin hengellinen auktoriteetti. Kääntymyksen kokeneena kylätietäjänä Kuosmasen tapaus on poikkeuksellinen ja tarjoaa kiintoisan mahdollisuuden tarkastella, missä määrin hänen asemansa entisenä kansanuskon asiantuntijana vaikutti rooliin paikallisena herätysjohtajana. Lähetystyön historiassa tunnettu ilmiö on, että uskonnollisen auktoriteetin kuten šamaanin kääntymisellä on ollut usein ratkaiseva merkitys koko yhteisön kristillistämiseksi (esim. Laugrand ja Oosten 2010). Tällainen kääntymys ei kuitenkaan välttämättä ole merkinnyt vanhan uskomusjärjestelmän hylkäämistä vaan pikemminkin sen synkretististä laajentamista. Herrnhutilaiset lähetysaarnajat tekivät 1750-luvulla Jamaikalla työtä afrokaribialaisen orjayhteisön parissa. Yhteisö kotoutti kristinuskon osaksi vanhaa uskomusjärjestelmäänsä kutsumalla eurooppalaista lähetysaarnajaa termillä *obeah*, jota he edelleen käyttivät henkiparantajista ja noitatohtoreista (Gerbner 2015). Vastaavasti saamelaiset *noaidit* saattoivat avarakatseisesti omaksua kristillisen lähetystyön sisältöjä ja lisätä kristillistä symboliikkaa noitarumpujen kalvopintojen kuvitukseen, mutta kuitenkin sijoittaa ne asemaltaan toissijaisina perinteisten jumaluuksien alapuolelle (Pentikäinen 1998, 29–30). Toisaalta André Swanström päätyy tutkimuksessaan Erikssonin veljesten radikaalipietistisen yhteisön sisäisestä noituustapauksesta lopputulemaan, että vaikka pietistit taistelivat oman uskonvapautensa puolesta, he samanaikaisesti omaksuivat jyrkkärajaisen torjuvan suhtautumisen keskuudessaan noituudesta epäiltyä kohtaan (Swanström 2008, 169–173). Koska myös Kuosmasen kääntymyksen tunnuspiirteeksi mainitaan tietäjän toimien hylkääminen, pohdin lopussa, mihin muotoutuvassa kansanherätyksessä johtajien hengellinen auktoriteetti perustui ja miksi Kuosmanen lopulta katosi herännäishistorioiden lehdiltä.

### **Kerettiläisyyden syntysanat: Paavo Kuosmasen näky**

Herätysliikkeiden historiakulttuurille on luonteenomaista, että kansanherätysten syntyä selitetään kanonisoituun asemaan vakiintuneiden aitiologisten kertomusten kautta, joilla on ollut herätysliikkeille sisäryhmäidentiteettiä jäsentävä ja rajaava merkitys (Kakkuri 2014, 228–231). Savon herännäisyyden alkukertomukseksi on vakiintunut kuvaus Telppään niityn ihmeestä:



Vuonna 1796 tapahtui erinomainen Jumalan rakkauden ja laupiuden osoitus ihmisten herätykseksi Savon maassa, Kuopion maaherran läänissä, Idensalmen pitäjässä ja Savojärven kylässä. Ja tämä sai alkunsa sillä tavalla: kahden talon väki oli työssä heinäniityllä, niin Pyhä Henki lankesi heidän päällensä yhtenä päivänä niin voimallisesti, että he kaatuivat maahan niin kuin kuolleet; ja he näkivät siinä taivaallisia, erinomaisia näkyjä, ja puhuivat erikielillä, joita Henki heille opetti, niin kuin apostolitten aikana. Ja samana vuotena levisi muihinkin kyläkuntiin vähittäin, ja joulukuussa oli heidän lukunsa jotenkin suuri. Ja silloin he saivat pitää erinomaista iloista juhlaa, niin kuin ne 3000 sielua, jotka Pietarin saarnan kautta heräsivät. (Niskanen 1837, 3–4; Akiander 1857–1863 III, 267.)

Ainoa itsenäinen lähde, jossa Telppään niityn ihme kuvataan, on liikkeen johtajaksi kohonneen Paavo Ruotsalaisen aisaparin Lauri Juho Niskasen (1796–1853) vuodelle 1837 päiväämä käsikirjoitus *Muisto-Kirja Hengellisten asiain päälle*<sup>3</sup>. Niskanen sijoitti kuvauksen Telppään niityn ihmeestä aivan *Muisto-Kirjansa* alkuun ikään kuin herännäisyyden helluntai-ihmeeksi. Hän rinnasti kertomuksensa Apostolien tekojen helluntaikuvaukseen paitsi suorilla viittauksilla myös johdannolla, jossa hän evankelista Luukkaan hengessä omisti työnsä ”Rakkaalle Pastorille” ja toteaa: ”minä kaikki visusti tutkistelin niiltä, jotka itse eläneet ja sen nähneet ovat” (Niskanen 1837, 3; vrt. Luuk. 1:1–4; Ap.t. 1:1–2). Rinnastus koko kirkon syntykertomukseen ei jäänyt huomaamatta: herännäispapeista Jonas Lagus piti tekstiä tuoreeltaan vuonna 1840 ”Apostolien tekojen jatkona” (Akiander 1857–1863 VII, 295) ja Julius Immanuel Bergh luonnehti sitä vuonna 1859 pitämässään raamattutunnissa ”yhdeksi Suomen kristikansan kauneimmista helluntai-ihmeistä” (Bergh 1966, 10–11). Niskasen *Muisto-Kirja* levisi käsikopiona laajasti Savon ja Pohjanmaan heränneiden parissa ja innoitti useita muita talonpoikia kirjoittamaan sille jatkoksi omia muistokirjojaan (ks. Pentikäinen 1977). Kun Mauno Rosendal ryhtyi 1800–1900-lukujen taitteessa laatimaan neliosaista historiateostaan *Suomen Herännäisyyden historia XIX:llä vuosisadalla*, hän hyödynsi näitä heränneiden talonpoikien laatimia kirjoitelmia historiikkinsa runkona (Rosendal 1902–1915 I–IV). Vaikka akateemiset historioitsijat kritisoivat Telppään niityn ihmeen korostamista jo tuoreeltaan (Kares 1941–1952 IV, 168–169), Rosendalin työn myötä herännäisyyden historiakertomus vakiintui muotoon, jossa herännäisyyden aitiologisena myyttinä toimi Telppään niityn ihme, jonka jälkeen kerronnan punaisena lankana on kuljetettu Paavo Ruotsalaisen elämänvaiheita ja hänen uskonkäsityksensä oikeaksi katsotun perimysjärjestyksen seuraamista.

Savo-Karjalan herännäisyydelle on kuitenkin löydettävissä yhden helluntai-ihmeen sijaan useita paikallisia alkuja, jotka ovat Rosendalin kerronnassa jääneet alisteiseen asemaan Ukko-Paavo-narratiiviin nähden (Kakkuri 2014, 228–229). Pohjois-Karjalan herätysten syntyä kuvatessaan Rosendal luotti valitsemaansa kertomuslinjaan niin vahvasti, että tulkitsi vastoin paikallisten itseymmärrystä myös Pielisen Karjalan herätysten synnyn vääjäämättä Ruotsalaisen vaikuttamaksi: ”Hyvin luultavaa on, että nämä saivat alkunsa lisalmelta ja Nilsiästä, jos kohta Pohjois-Karjalan vanhimmat heränneet jyrkästi ja yksimielisesti väittävätkin Jumalan erityisen ilmoituksen ensin sytyttäneen tuon tulen” (Rosendal 1902–1915 I, 77). Pielisen rannoilla herännäisyyden syntykertomuksena kerrottiin kuitenkin tietäjänä tunnetun Paavo Kuosmasen kääntymystä:

Eräänä helluntaiaamuna (noin v. 1802) lähti talollinen Paavo Kuosmanen kalaan Rautavaaran Keyretyn järvelle. Rannalla veistettyään itselleen melan, kävi hän vielä kodissaan, lähellä olevassa Keyretyn kylässä, aikoen myöhemmin lähteä järvelle. Puolipäivän aikana palatessaan pyydyksiään katsomaan,

3 Käsikirjoitus on painettu näköispainoiksenä: Niskanen 1998 [1837]. Niskasen *Muisto-Kirjasta* on säilynyt eri arkistoissa kymmenkunta käsikopiota. Matthias Akiander lainaa sitä laajasti mutta katkelmallisesti lähdekokoelmassaan *Historiska Upplysningar om Religjösä rörelseran i Finland* (1857–1863). Heränneiden talonpoikien käsikirjoituskulttuurista tarkemmin: Pentikäinen 1977.



näki hän rannalla ”erityisesti vaatetetun” miehen, joka hänelle alkoi saarnata. Kädessään oli miehellä melan tekemisestä lähteneet lastut, jotka hän tarjosi Kuosmaselle. Kun tämä tarttui niihin, syttyivät ne palamaan, polttaen hänen käden pilalle. Tämä ”enkeli” käski Kuosmasta tekemään parannusta sekä siitä muille saarnaamaan. (Rosendal 1902–1915 I, 77.)

Rosendal lainasi kuvauksen Matthias Akianderin lähdekokoelmasta *Historiska Upplýsingar om Religiösa rörelseran i Finland* ja liittyi samalla myös Akianderin vähättelevään suhtautumiseen tapausta kohtaan: ”niin sadun mukainen, ettei ehkä ansaitsisi kertomusta” (Akiander 1857–1863 VI, 183). Myös myöhemmissä herännäisyyden historianesityksissä Kuosmasen kääntymiskertomus on jäänyt anekdootin asemaan (esim. Kuurne 1946, 21–24; Kortelainen 1992, 15; Siltala 1992, 28).

Venäjän kielen ja kirjallisuuden professori Matthias Akiander koosti seitsenosaisen lähdekokoelmansa uskonnollisten liikkeiden historiasta virkatöidensä lomassa. Hän kokosi teossarjaan runsaasti asiakirja-aineistoa eri arkistoista sekä niitä täydentäviä tiedoksiantoja, jotka tyypillisesti olivat eri paikkakuntien pappien laatimia (Murtorinne 1986, 131–132; Huhta 2013, 206). Mauno Rosendal laajensi tätä lähdepohjaa kokoamallaan aineistoilla ja haastatteluilla herännäisyyden sydänmailta, mutta tiedonkeruu ei ollut erityisen systemaattista. Kun neliosainen *Herännäisyyden historia* (Rosendal 1902–1915 I–IV) alkoi ilmestyä, vastaanotto oli osin kriittistä: vielä oli elossa vanhoja heränneitä, jotka muistivat asioita toisin. (Kares 1941–1952 IV, 160–168.) Rosendalin innoittamana useilla paikkakunnilla virisi kotiseutuhistorian harrastusta ja muistitiedon tallentamista. Nurmeksessa opettaja Juho Pekka Ikonen (1865–1920) ja historian lehtori Olli Koistinen (1877–1943) kokosivat tällaista muistitietoa ja julkaisivat *Karjalatar*-lehdessä omia kirjoitelmiaan herännäisyyden historiasta (Kuurne 1946, 18–19). Vaikka Koistisen vuonna 1912 julkaistu kirjoitus *Paavo Kuosmasen näky* tukeutuukin Akianderin ja Rosendalin kuvauksiin, se eroaa näistä useissa yksityiskohdissaan. Koistinen kertookin haastatteleensa kirjoitustaan varten Kuosmasen sukulaisia, jotka eivät olleet tietoisia kertomuksen aiemmin painetuista kuvauksista. (Koistinen 1912a.) Koska Koistisen kuvaus perustuu paikallisten olojen tuntemukseen sekä paikkakuntalaisten välittämään muistitietoon, pidän sitä myöhäisestä julkaisuajankohdasta huolimatta edeltäjiään luetettavampana.

Koistisen kirjoitus Kuosmasen herätyksestä on huomattavasti edeltäjiään seikkaperäisempi ja tarkentaa myös Kuosmasen henkilökuva. Tiivistetysti kääntymiskuvaus on seuraavanlainen: Nurmeksien Alakeyrityn kylän Rasimäen tilan isäntä Paavo Kuosmanen oli ennen herätystään paikkakunnallaan arvostettu ”unenäkijä ja velho”, joka osasi parantaa sairaita, nostattaa karhuja ja harjoittaa huomattavaa taikuutta. Tapahtumapaikkana ei suinkaan ollut Keyrittyjärvi vaan Alakeyrityn kylän itälaidalla sijaitseva pienempi Matalajärvi, jolle Kuosmasen oli kuljettava kotitaltaan Rasimäeltä väliin jäävä Hautajärvi ylittäen. Helluntain sijaan Kuosmanen lähti kalaan helatorstaina ja veisti Matalajärvellä kuuttiinsa uuden melan. Koska hän muisti puhutun, että pyhänä veistellyt lastut Jumala polttaa veistäjän kämmenellä, hän viskasi lastut varmuuden vuoksi järveen. Seuraavan vuoden helatorstain aattona Kuosmanen oli jälleen kalassa, ja kun saalis oli hyvä, päätti hän vielä varsinaisena pyhänäkin lähteä kalaan. Hän vietti yötä järven rannalla nuotion äärellä torkkuen, kunnes havahtui huomamaan jonkun hahmon lähestyvän nuotiota järven rantasoilta. Hahmo oli kuitenkin vain punainen koira, joka äänettömästi juoksi ohi ja katosi metsään. Paavo vaipui mietteisiinsä, kunnes aamuvarhaisella havahtui mustiin vaatteisiin puetun miehen läsnäoloon. Mies nuhteli Kuosmasta pyhänä kalastamisesta ja laittoi Kuosmasen kämmenille edellisenä vuotena veistetyt vettyneet lastut, jotka syttyivät heti palamaan. Lastut eivät kuitenkaan polttaneet





**Kuva 1: Rautavaaran Matalajärvi helatorstaina 18.5.2023. Erämainen Matalajärvi sijaitsee keskellä Matalansuon–Hyvärilänsuon soidensuojelualuetta, joka kuuluu Natura 2000-verkostoon. Kuva: Olli Viitaniemi.**

Kuosmasen käsiä, mutta turkin hihansuu paloi. Outo hahmo nuhteli häntä pyhäkalastuksesta, käski palata kotiin, esitellä palanutta hihaa kyläläisille ja kehottaa muitakin parannuksen tekoon. (Koistinen 1912a.)

Kertomus kuvautuu käännteentekeväenä paitsi Kuosmaselle henkilökohtaisella tasolla, myös laajemmin Alakeyrityn kyläyhteisölle. Kuosmanen alkoi järjestää kotikylällään hartauskokouksia, joiden sisältöä Akiander kuvaa vain lyhyesti: *”började bruka Guds Ord och hålla andaktsöfningar”* (Akiander 1857–1863 VI, 181). Keyrittyläisten uudenlainen hurskaus herätti herätyksiin liittymättömissä aikalaisissa kummastusta:

”Keyrettyläisten jonosta” muistavat vielä elossa olevat vanhat lapsuutensa aikoina puhutun, millä tarkoitettiin heränneiden kulkua kirkkomatkoilla. Maantietä kun ei ollut, täytyi kaitaista metsätietä kulkea jälekkäin eli ”jonossa”, josta tuo arvatenkin näille pilkaksi tarkoitettu nimitys johtui. (Ikonen 1912.)

Kun herätykset myöhemmin laajenivat yli pitäjä- ja murrerajojen, heränneistä käytetyt nimitykset muuntuivat ”keyrittyläisistä” ensin ”kerettiläisiksi” ja viimein ”körttiläisiksi”. Elias Lönnrot oppi Kajaanissa tuntemaan tämän liikehdinnän herätyksiin liittymättömän rahvaan nimeämänä kerettiläisyytenä, jonka tunnusmerkkejä olivat maailmankielteisyys, ekstaattinen hurmoksellisuus ja poikkeuksellinen lukuinto (Viitaniemi 2021, 86–88).

Vaikka Paavo Ruotsalaisen merkitys herännäisyyden myöhempänä johtajana onkin kiistaton, huomionarvoista on, että aikalaiset tunnistivat ja nimesivät ilmiön alun perin nimenomaan Kuosmasen ja keyrittyläisten aloittamaksi. Myös Akiander on tallentanut kansankäsityksen, jonka mukaan Paavo Kuosmanen oli Nilsin alueen ensimmäinen herännyt (Akiander



Kuva 2: Alakeyrityn kylä ja Keyritty-nimistö Nurmeksen ja Nilsian rajoilla Suomen yleiskartassa 1866–1873. Gylde 1863.

1857–1863 III, 268–269). Niin ikään Elias Lönnrot tiesi *Mehiläisessä* vuonna 1840 mainita Savon herännäisyyden syntysijaksi Telppään niityn sijaan Keyrityn kylän: ”Tämä kerettyläisen nimi on luotettavain ihmisten puhetta myöten saanut alkunsa Keyrityn kylästä Nilsian ja Nurmeksen pitäjien rajalta, jossa ensimmäinen heräjäminen Savon puolella on tapahtunut” (Lönnrot 1840). Toisaalta Paavo Ruotsalaisen mieltämistä keyrittäisten johtajaksi tuki maantiede: Nilsian Syvärin järven pohjoisrannalla oli myös Keyrityn kylä, joka sijaitsi Ruotsalaisen loppuvuosien asuinpaikan, Aholansaaren, vastarannalla.

### Kylätietäjän kääntömykskertomuksen paikka rahvaan eletyssä uskonnossa

Vaikka kuvausta Kuosmasen näystä on toistettu herännäishistoriikeissa, sitä ei ole tunnistettu rahvaan suullisen perinteen mukaiseksi uskomustarinaksi, saati osattu tulkita sellaisena. Akianderista alkaen esiintyvä vähättelevä asenne ”sadun mukaista” kuvausta kohtaan pohjautuukin uskomustarinoiden luonteen väärinymmärtämiseen. Kansanuskon kannalta olennaista ei ollut ottaa uskomalla kantaa kertomuksen todenperäisyyteen; sen sijaan uskomustarinoilla oli tärkeä tehtävä moraalijärjestelmää sanoittavina ja ylläpitävinä kertomuksina (ks. Piispanen 2009; Koski 2011b, 15–16). Laajempi konteksti Kuosmasen näylle avautuu SKS:n arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmiin talletetuista uskomustarinoista, jotka on järjestetty kortistoksi aihepiireittäin. Pääluokka F (taburikkomukset) sisältää pyhärauhan rikkomiseen liittyviä uskomustarinoita ja niiden luokiteltuja alatyyppejä. Keskeinen pyhärauhan rikkomus oli pyhänä tehty työ, joka uskomustarinoissa ei yleensä tuota hedelmää tai siitä seuraa jokin rangaistus, kuten se, että pyhänä ongittaessa koukkuun tarttuukin kalan



sijasta käärme. Myös oudon hahmon ilmestyminen on yleinen teema. (Jauhiainen 1999, 204–206; Piispanen 2009, 181–186.) Kuosmasen herätyskuvauksen taustaksi hahmotettu sananparsi ”Pyhänä veistetyt lastun Jumala polttaa veistäjän kämmenellä/pään päällä” (Kuurne 1956, 21) kuuluu osaksi tätä uskomustarinoiden kautta jaettua moraalijärjestelmää (Koski 2011b, 15).

Alaluokkaan F 49 on luokiteltu uskomustarinat, joissa kalareissulla nimenomaan helatorstaina vuollut lastut poltetaan veistäjän kädessä tai vaihtoehtoisesti pään päällä. Kuvauksia alaluokkaan on talletettu yhteensä yhdeksän kappaletta, joista kolme on Rautavaaralta ja loput Nurmeksesta, Pyhäjärveltä, Sievistä, Lapualta, Kalannista sekä Kolarista. Taltiointien keskittyminen Pohjois-Karjalaan viittaa kertomustyyppin yhteydestä Kuosmasen tapaukseen, minkä vahvistaa se, että Kuosmanen mainitaan nimeltä rautavaaralaisessa toisinnossa<sup>4</sup> sekä myös Kolarissa talletetussa versiossa, jossa kalastuspaikka tosin on vaihtunut Kittilän Kelontekemäjäjärveksi<sup>5</sup>. Kertomuksen maantieteellisesti laajaa leviämistä lienevät osin edesauttaneet sen painetut kuvaukset. Kuitenkin ainoastaan yhdessä SKS:n taltioinnissa tapauksen pyhäpäiväksi mainitaan Akianderin ja Rosendalin tavoin helluntai<sup>6</sup>, yhdessä pitkäperjantai<sup>7</sup> ja lopuissa Koistisen version tavoin helatorstai. (SKS KRA Uskomustarinakortisto: F 49.) Tällainen varianssi on toki suulliselle perinteelle tyypillistä, mutta tässä tapauksessa se puhuu myös sen puolesta, etteivät ainakaan kaikki memoraatit palaudu painettuihin kuvauksiin: kertomusta Kuosmasen kääntymyksestä levitettiin osana rahvaan suullista kulttuuria.

Eletyn uskonnon kannalta pyhätyörikkomuksia koskevat uskomustarinat ovat sikäli kiinnostavia, että vaikka ne paikantuvat rahvaan suulliskirjallisen kulttuurin maaperälle, eettinen opetus niissä oli yhteismitallista kirkon opetuksen kanssa. Kirkkolaki määräsi rauhoitettavaksi työnteolta, kaupankäynniltä sekä maallisilta riennoilta paitsi sunnuntait myös erityiset kirkkovouden juhlapyhät kuten helluntain ja helatorstain (KL 1686 Kircko-Laki ja Ordningi XIV § I, 20). Ohjeistusta täydensi vielä asetus *Waloista ja Sabbatin Ricoxesta*, joka määräsi 40 hopeamarkan sakon jumalanpalveluksen aikana kalastamisesta kuitenkin siten, että parhaaseen kutuaikaan oli lupa jumalanpalveluksen jälkeen käydä kalassa, mikäli muuten oli riski menettää saalis (KL 1686 *Waloista ja Sabbatin Ricoxesta* III, 68). Kirkkolaki paitsi kielsi tekemästä pyhänä työtä, määrittä myös soveliaan pyhäviettä: pyhänä tuli osallistua kirkonmenoihin, mutta mikäli tämä ei heikon terveyden tai pitkien etäisyyksien vuoksi onnistunut, tuli viettää kotihartausta. Jumalanpalveluksen korvaaminen saarnakirjan luvulla ja kotihartaudella ei kuitenkaan sopinut pelkästä mukavuuden halusta, vaan ainoastaan mikäli olosuhteet eivät sallineet kirkossa käyntiä kuin ”caickein suurimmal waiwalla ja waaralla” (KL 1686 *Waloista ja Sabbatin Ricoxesta* II, 67; Koski 2011b, 16). Huomionarvoista on, että myös Kuosmasen kääntymyskertomus olettaa Kuosmasen tunteneen tämän pyhätyöetiikan, koska hän kertomuksessa rangaistuksen pelossa kasteli veistämänsä lastut.

Kuosmasen kääntymyskertomuksella oli yhtäältä pyhätyörikkomuksista varoittavan uskomustarinan funktio. Toisaalta sitä on mahdollista tarkastella kertomuksena, joka sanoittaa eletyssä uskonnossa kahden rinnakkaisen uskomusjärjestelmän, kristinuskon ja taikuiden, välisissä suhteissa tapahtunutta muutosta. Rahvaan eletyssä uskonnossa luterilainen

4 SKS KRA Rautavaara. KT 161. Tuovinen, Eino 7. 1938.

5 SKS KRA Kolari. KRK 248. Utterström, Mimmi 71.

6 SKS KRA Rautavaara, Alaluosta. Ovaskainen, Jenny TK 70:60. 1961.

7 SKS KRA Pyhäjärvi O.I. KRK 215. Manninen, Hilda 88.





moraali ja kristillinen kuuliaisuus olivat laajasti jaettu arvoja, joille taikuus omaan voimaan turvaamisena siunauksen asemesta oli kilpaileva katsantokanta (Koski 2011b, 20). Rahvaan suhdetta taikuuteen valottaa hyvin Olli Koistinen lehtikirjoituksessaan:

Paavo Kuosmanen oli kuuluisa mies paikkakunnallaan. Hän oli unennäkijä ja mahtava velho. Siihen aikaan kuului asiaan, että johtomiehillä oli hallussaan Panun lappalaista taitoa. Jos mieli oikein ymmärtää tuon ajan ihmisiä, tulee meidän aina muistaa, että taikuutta oli vielä kaikissa ihmisissä. Oltiin vielä samalla kannalla kuin nykyisin ollaan Vienan Karjalassa, jossa kaikkien puhemiehien, patvaskain, täytyy osata taioillaan turmiota morsiusparin tieltä karkoittaa. (Koistinen 1912a.)

Savo-Karjalan rahvaan parissa 1800-luvun alussa pienimuotoinen pyyntionneen tai karjan suojaamiseen liittyvä arkinen taikuus oli osa tavanomaista elettyä uskontoa. Kuosmasella oli kuitenkin paikallisyhteisössään erityinen asema kylätietäjänä, kansanuskon asiantuntijana, jollaisen puoleen käännyttiin esimerkiksi etsittäessä apua sairauksiin tai selviteltäessä karjaita kalaonnen pilaajia. (Siikala 2012, 90–93.) Kuosmasen kääntymyskertomuksen erityispiirre onkin jyrkkä irtisanoutuminen aiemmin kristinuskon rinnalla harjoitetusta taikuudesta ja tietäjän toimista:

Tämä näky teki käänteen Paavon elämässä. Tyhjin toimin saivat nyt kääntyä ne, jotka luottaen hänen taitoihinsa tulivat häneltä apua pyytämään, ja kaikki sanoivat, ettei siitä miehestä ollut enää mihinkään. Todellinen mielen muutos oli hänessä tapahtunut. (Koistinen 1912a.)

Vaikka eletyn uskonnon tasolla suhde entiseen tuskin katkesi veitsellä leikaten, löytyy kuitenkin viitteitä siitä, että Kuosmasen kääntymyskertomus kuvasi laajemminkin heränneiden muuttunutta suhdetta paitsi taikuuteen myös laajemmin vanhaan uskomusperinteeseen. Elias Lönnrot turhautui vuonna 1828 ensimmäisellä runonkeräysmatkallaan siihen, että Ilomantsissa heränneet vaalivat vain hengellistä kirjallisuutta eivätkä suostuneet esittämään tuntemiaan runoja, koska pitivät niitä synnillisinä (Lönnrot 2002, 139–140).

## Keyrityn lukutaidottomat sananharjoittajina

Koska hengellisesti motivoitunut lukuinto nähtiin myöhemmin yhtenä kerettiläisten tunnuspiirteenä, Kuosmasen kääntymystä on mielekästä tarkastella myös kirjallistumisen näkökulmasta: johtiko kääntymys ja tietäjän toimien hylkääminen hänen kohdallaan syvenevään lukuharrastuneisuuteen? Kerettiläisten suhdetta kirjallistumiseen valottaa kiinnostavasti Karjalan piirilääkärinä 1832–1840 toimineen Samuel Roosin (1792–1878) kirjoitus *Kerettiläisistä*, joka julkaistiin *Maamiehen Ystävässä* vuonna 1848:

Ennen vanhaan, vielä nuon 40 vuotta sitte oli Suomessa se tapa, että jokaisessa talossa pidettiin aamu-, ja iltarukoukset ennen työhön lähtemistä ja varsinaisen päivätyön päätettyä. – – Veisu ja kirjan lukeminen kehoitettiin pientenkin lasten mieleen niin että hyvin harvat näissä olivat taitomattomat kirjan lukemisessa, usiat hyvät veisaajatkin. – – Niin sen tavan laita oli; mutta mikä sen lienee hävittänyt, sitä en tiedä muualle jouduttuani. Sitte tiedän virkamatkoilla nähneeni yksinäisissä syvän maan taloissa kaikkina puolipyhinä Jumalan pyhää sanaa hartaasti harjoitettavan ilman keretin, körötin, kyörityn taikka muun lisänimen niistä kuulematta, vaikka tuo jo Kajaanin paikoilla alkoi kaikua. (Roos 1848, 2.)

Piirilääkärin ajan kultaamien muistojen värittämässä kuvauksessa huomio kiinnittyy siihen, että mikäli kirkkolain edellyttämä kotihartaus entisaikoina oli kenties kukoistanutkin, omaehtoiseen kirjanlukuun liittyi nyt rahvaan eletyssä uskonnossa stigma: se miellettiin



”keretin, körötin, kyörityn” eli kerettiläisten, körttiläisten ja keyrittyläisten ominaispiirteeksi. Roos yhdistää keyrittyläisten lukuinnon Nurmeksen ja Nilsiä rajoin sijainneen Keyrityn alueen pitkiin kirkkomatkoihin ja haluun itsenäistyä kappeliseurakunnaksi. Rautavaaran rukoushuonekunta perustettiin vuonna 1816 ja oma kirkko valmistui 1827, mutta Roosin mukaan ennen kirkon valimistumista ja oman papin palkkaamista ”alkoivat muutamat innotella pyhän sanan kanssa” (Roos 1848, 2). Kuosmasesta kertovien niukkojen lähteiden valossa on vaikea arvioida, kuuluiko ”pyhän sanan kanssa innoittelu” jo hänen johtamansa herätyksen ominaispiirteisiin vaiko vasta myöhempään vaiheeseen. Keyrittyläisten lukutaidon edellytyksiä on kuitenkin mahdollista arvioida Alakeyrityn kylän rippikirjojen lukutaitomerkintöjen perusteella.

Rippikirjojen pito alkoi Pielisjärven seurakuntaan kuuluneessa Nurmeksessa jo vuonna 1690, mutta Alakeyrityn osalta merkintöjä löytyy kyläkuntana ensi kertaa vasta vuosien 1723–1741 rippikirjasta. Menestys ei alkuun ollut kaksista. Koko kylän osalta lukutaitomerkinnöissä (*L. nov.*) sujuvaa lukutaitoa merkitsevä sarake (*Exacte*) jäi vaille minkäänlaisia merkintöjä. Vaatimaton menestys ei selity kuulusteluiden puutteella, sillä yksi kyläläinen sai kuitenkin täyden rastin (X) ja neljä henkeä vajaan rastin ( / ) jonkinasteista hapuilevaa lukutaitoa merkitsevään sarakkeeseen (*Aliq. m.*).<sup>8</sup> Nurmeksen kappalainen Nils Depner (virassa 1731–1771) ja Pielisjärven kirkkoherroina palvelleet Jakob Stenius vanhempi (v. 1740–1766) ja Jakob Stenius nuorempi (v. 1768–1809) muistetaan paikallishistorioissa utterina ja ankarina taikuuden vastustajina ja kansanopetuksen edistäjinä. Heidän kaitsennassaan alkoi vuonna 1745 säännöllinen kinkerikäytäntö, ja pitäjään palkattiin vuonna 1756 koulumestari. Nähtävästi ponnistelut tuottivat myös jonkinlaista tulosta, sillä vuosien 1742–1754 rippikirjassa Alakeyrityn kohtalaisten lukijoiden määrä oli jo 37 ja hapuilevienkin 27.<sup>9</sup> Tosin edelleenkin hyviksi arvioituja lukijoita ei kylästä löytynyt, ja ehtoolliselle lasketuista seurakuntalaisista 87 ei nähtävästi tuntenut edes aakkosia. Toisaalta vuosina 1750–1765 ainoastaan kahta alakeyrityläistä oli rangaistu huonosta lukutaidosta. (Saloheimo 1953, 324–326.)

Vuosisadan loppupuolella alakeyrityläisten orastavat kirjalliset taidot näyttäisivät rippikirjamerkintöjen perusteella jopa taantuneen.<sup>10</sup> Vähintäänkin osasyynä tähän lienevät olleen epäonniset virantäytöt. Depneriä seurasi Nurmeksen kappalaisena Salomon Savenius (n. 1741–1811, kappalaisena 1772–1811), joka sai nuhteita pappilan kunnossapidon sekä virkatöiden laiminlyönneistä. Hän jätti jälkeensä paitsi asuinkelvottoman pappilan myös jälkimaineen, johon sisältyy mainintoja lukutaidottomien rippikoululaisten laskemisesta ripille näiden ensin hakattua kappalaiselle halkoja (Kortelainen 1992, 39–40). Kun myös koulumestari Jakob Toppstedtia (n. 1748–1806, koulumestarina 1780–1804) nuhdeltiin vuoden 1797 piispantarkastuksessa viranhoidonsa laiminlyömisestä sekä pitäjän lasten heikosta tavaamisesta ja hänen seuraajanaan koulumestarin toimea hoitaneen Johan Mårten Strömmerin (1772–1839) erottamista vaadittiin irstaan elämän vuoksi, eivät pitäjäläiset lopulta olleet enää halukkaita täyttämään koulumestarin virkaa. Nurmeksen vuoden 1810 rovastintarkastuksen<sup>11</sup> yhteydessä kävikin ilmi, että vaikka kinkereitä periaatteessa pidettiin kahdesti vuodessa, joissakin kyläkunnissa niitä ei ollut pidetty kymmeneen vuoteen (Saloheimo 1953,

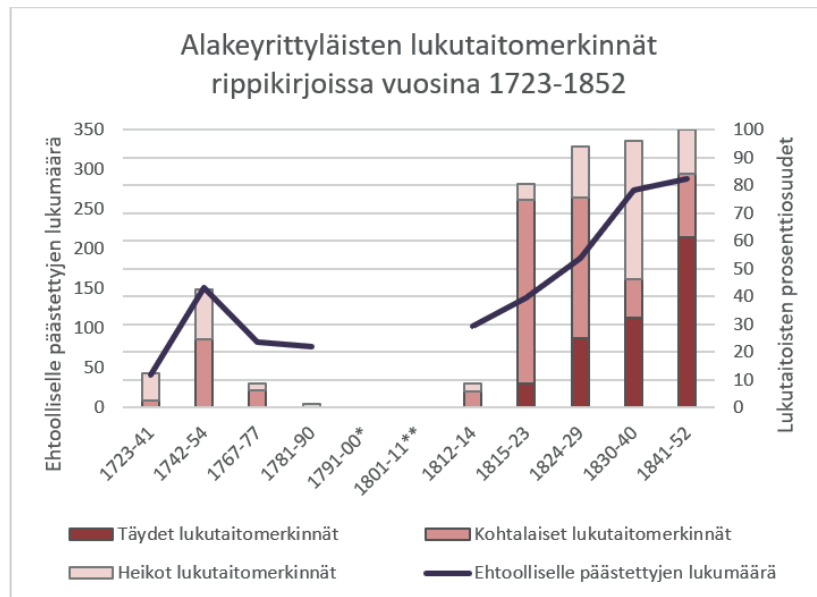
8 KA Jns NurSrk I Aa:2 *Rippikirjat 1723–1741*.

9 KA Jns NurSrk I Aa:3 *Rippikirjat 1742–1754*.

10 KA Jns NurSrk I Aa:4 *Rippikirjat 1767–1777*; I Aa:5 *Rippikirjat 1781–1790*.

11 KA Jns NurSrk II Cd:1 *Rovastintarkastuksen pöytäkirja 28.2.1810 § 4*.





**Kuva 3: Alakeyrittäjäisten lukutaitomerkinnot rippikirjoissa vuosina 1723–1852. Kuva: Olli Viitaniemi.**

\*) Vuosien 1791–1800 rippikirjasta puuttuu Alakeyrityn osalta sivuja, eikä se siten ole vertailukelpoinen.

\*\*) Vuosien 1801–1811 rippikirjasta puuttuvat muiden paitsi nuorten merkinnät kokonaan.

327–328). Myös Nurmeksen vuosien 1801–1811 rippikirja<sup>12</sup> tukee käsitystä laiminlyödyistä kansanopetuksesta: siihen ei ole pääsääntöisesti tehty taitomerkinnoja kuin rippikoulunuo-  
risolta, vaikka ehtoolliskäynnit onkin merkitty koko aikuisväestöltä.

Paavo Kuosmasen vuosien 1802–1805 vaiheille ajoitettu herätyskokemus osuu yksin tämän kansanopetuksen alennustilan kanssa (Akiander 1857–63 VI, 180–181). Kuosmasen ja hänen puolisonsa Dorothea Moilasen varhaiset rippikirjamerkinnot eivät nekään viittaa ”pyhän sanan kanssa innoitteluun” vaan pikemminkin oppimisvaikeuksiin. Vuosien 1812–1814 rippikirjaan kumpainenkin oli saanut merkinnät katekismuksen pääkohtien ulkoluvusta (*Simpl.*), mutta sarakkeet luetun ymmärtämisestä (*Explic.*) saati huoneentauluista tai lukutaidosta olivat jääneet tyhjiksi.<sup>13</sup> Vuosina 1815–1823 käytetyssä rippikirjassa heillä oli jo useimpien alakeyrittäjäisten tapaan täysi rasti (X) aapissarakkeessa (*A.b.c. Bok*) – mikä merkinnee lähinnä painokirjainten tuntemista – sekä puolikas rasti ( / ) sisälukutaidossa.<sup>14</sup>

Yllättäen vuosien 1824–1830 rippikirjassa<sup>15</sup> molempien kristinopintaidoissa alkoi ilmetä hapuilua ja lukutaitomerkinnotkin taantuivat vajaiksi rasteiksi. Vuosien 1831–1840 rippikirjassa molemmilla oli enää yksi täysi rasti lukutaitosarakkeessa.<sup>16</sup> Taitojen taantumista näyttäisi tapahtuneen usean muunkin kyläläisen kohdalla: vaikka jonkinlaisia lukutaitomerkinnoja saaneiden osuus säilyi lähes samana, vuosina 1831–40 moni aiemmin kohtalaiseksi

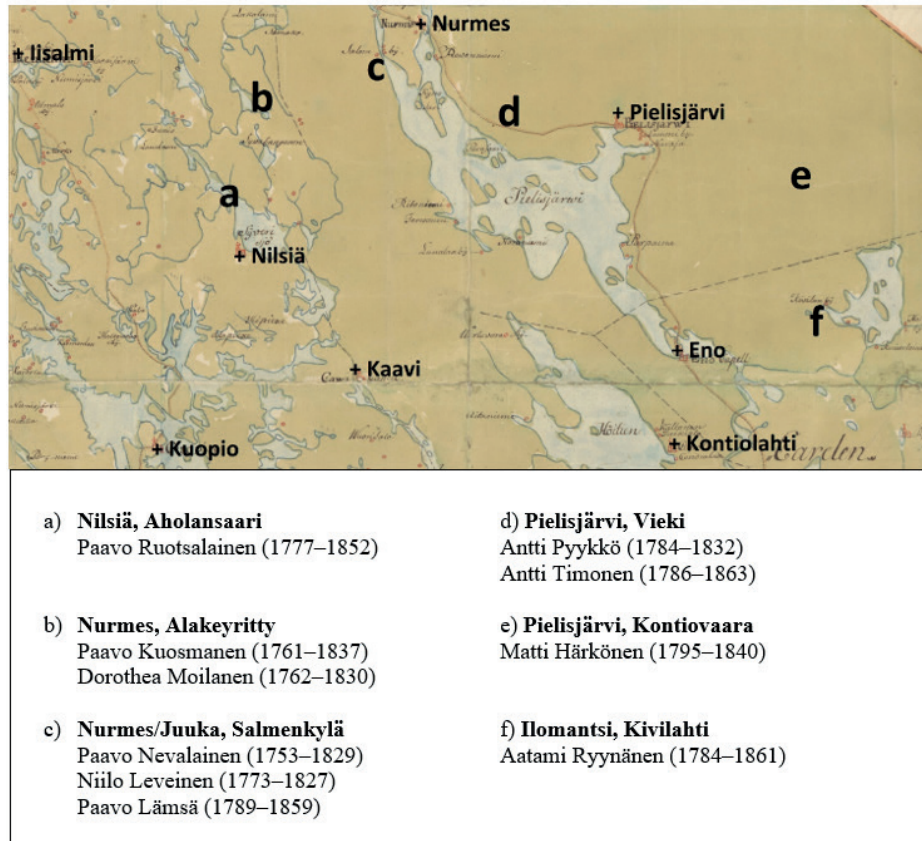
12 KA Jns NurSrk I Aa:7 *Rippikirjat 1801–1811*.

13 KA Jns NurSrk I Aa:8 *Rippikirjat 1812–1814*.

14 KA Jns NurSrk I Aa:8 *Rippikirjat 1815–1823*.

15 KA Jns NurSrk I Aa:11 *Rippikirjat 1824–1830*.

16 KA Jns NurSrk I Aa:12 *Rippikirjat 1831–1840*.



Kuva 4: Savo-Karjalan herännäisvaikuttajien asuinpaikkoja. Kuva: Olli Viitaniemi.

lukijaksi arvioitu merkittiin heikoksi lukijaksi. Ville Vauhkonen on väitöskirjassaan havainnut vastaavan ilmiön Vanhan Suomen rippikirjoista 1760-luvulta alkaen ja tulkinut sen kuulustellun lukutaidon vaatimustason tiukentumiseksi, mikä johti osissa seurakunnissa lukutaidon läpimurtoon, toisissa taas lukutaitomerkintöjen taantumiseen (Vauhkonen 2016, 285–286). Vaatimustason tiukentuminen selittäisi myös Alakeyrityssä kohtalaisten lukutaitomerkintöjen taantumisen heikoiksi juuri ennen kuin sujuva lukutaito yleistyi normiksi vuosisadan puolivälissä.

Samuel Roos totesi *Maamiehen Ystävässä* keyrittyläisistä, että etsiessään ”parempaa viisautta kuin itse kotona kirjoista saivat, läksivät erinomattain Kuopioon ja Iinsalmelle” (Roos 1848, 2). Keyrittyläisten lukutaitomerkintöjen perusteella syy oli pikemminkin se, ettei taidollista lukijaa omalta kylältä löytynyt: paikalle tarvittiin aina joku, joka kykeni tulkitsemaan kirjoja ääneen muuten vain hapuilevasti lukutaitoiselle seuraväelle. Tässä muodossa kerettiläisten lukukulttuuri muistutti keskiajalla syntyneiden uskonnollisten uudistusliikkeiden tulkinnallisia yhteisöjä, joissa muutama lukutaitoinen tulkitsi kokoontumisissa kirjoitusten sisältöjä muutoin lukutaidottomalla jäsenistölle (vrt. Kallio ym. 2017, 32). Herännäishistoriikkeissa tällaisiksi taitaviksi lukijoiksi mainitaan Paavo Ruotsalaisen ohella erityisesti Antti Pyykkö Viekestä sekä Nurmeksen ja Juuan rajoilta Salmenkylästä Niilo Leveinen (1773–1827), renkipalkoillaan Raamatun ostanut Paavo Nevalainen (1753–1829) ja hänen poikansa Paavo Lämsä (1789–1859), joka tunnettiin myös kirjoitustaitoisena asiakirjojen laatijana (Kuurne 1946, 32–35; Kortelainen 1992, 17–18). Kirjeitse Paavo Ruotsalaiseen olivat yhteydessä ainakin Matti Härkönen (1795–1840) Kontiovaarasta ja hänen välityksellään Iломantsin Kivilahden Aatami Ryynänen (1784–1861), jolla oli paitsi erinomaiset rippikirjamerkinnot myös



asema lautamiehenä<sup>17</sup>. Tämän tarkastelun perusteella voidaan todeta, että Kuosmanen ja keyrittäilyiset antoivat nimen liikkeelle, jonka keskeiseksi tunnuspiirteeksi nähty lukuinto oli pikemminkin vasta heidän jälkeensä herätykseen liittyneiden ominaisuuksia.

## Kerettiläisten hurmoksellisen kokemuksellisuuden jäljillä

Heikosta lukutaidostaan huolimatta Kuosmasen johtajuus herätysten alkuvaiheessa vaikuttaa kiistattomalta. Kun Henrik Renqvist (1789–1866) aloitti pappisuransa Liperissä vuonna 1817, hän oppi tuntemaan Nurmeksen suunnan herätykset nimenomaan Kuosmasen aloittamina. Renqvist kirjoitti 19.8.1818 Tukholman evankelisen seuran sihteeri Johann Waetterdahlille (1770–1847), että Nurmeksen pitäjässä entinen tietäjä (*trollkarl*) oli tullut herätykseen ja voitti nyt sieluja Jeesukselle eikä enää Saatanalle kuten aiemmin (Newman 1937, 76). Kuosmasta koskevista niukoista maininnoista ei kuitenkaan selviä, mihin hänen hengellinen auktoriteettinsa perustui tai millaista olivat hänen johtamansa hartauskokoukset. Nurmeksen heränneiden kokoontumisista on säilynyt seuraava 1830–1840-luvulle ajoittuva yleisluonnehdinta:

Kokouksissa on harjoitettu lukemista ja veisaamista. Onpa kielillä puhuminen ollut hyvin tavallista. Kokouksissa mänivät muutamat tainnoksiin eli puoli-pyöröksiin ja sitte sirkuttivat mikä mitäki. Toiset taas puhuivat selvillä sanoilla ja luettelivat, kutka Jumala nyt otti armoihinsa ja kuille hän antoi lapsen oikeiden, ja taas, kuinka se ja se on vielä onnettomassa tilassa. (Akiander 1857–1863 VI, 185.)

Tämäkaltaiseen muotoon heränneiden eletty uskonto näyttäisi vakiintuneen jo varsin varhain, sillä vastaavia kuvauksia löytyy myös 1820-luvulla Savo-Karjalan heränneitä vastaan käytyjen oikeusprosessien asiakirjoista (Pentikäinen 2014, 83, 86–87, 104–108). Hartauskirjojen ääneen lukeminen oli siis osa heränneiden elettyä uskontoa, mutta sen rinnalla esiintyi myös erilaisia ekstaattisen hengellisyyden käytänteitä. Koska kirjanluku ei selvästikään ollut Kuosmasen vahvuuksia, kiinnostava kysymys on, perustiko entinen ”unennäkijä ja mahtava velho” (Koistinen 1912a) hengellisen auktoriteettinsa kuvatus kaltaisiin ekstaattisen hengellisyyden tekniikoihin?

Aiemmat tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota samankaltaisuuksiin kansanherätysten unisasaarnaajien muuntuneiden tajunnantilojen sekä šamanistisen tradition välillä (Voipio 1920, 153–154; Pentikäinen 1995, 309–312; Sulkunen 1999, 128–133). Kansanherätysten on myös argumentoitu esiintyneen 1700-luvun puolivälin jälkeen painotetusti samoilla alueilla, joille 1600–1700-lukujen noita-oikeudenkäynnit olivat keskittyneet (Ylikangas 1990, 329–337; Sulkunen 1999, 128–129). Vaikka suoraa yhteyttä ilmiöiden välillä ei ole osoitettu, rahvaan mentaliteetin hitaasti muuttuvassa pohjavirrassa voi ajatella olleen valmiuksia antaa hyväksyvä tulkinta ekstaattisille uskonnollisuuden muodoille (vrt. Sulkunen 1999, 128). Kääntymyksen kokeneena tietäjänä Kuosmasen tapaus olisi tämän hypoteesin arvioimisen kannalta erityisen kiintoisa, mutta valitettavasti hänestä kertovat lähteet ovat näiltä osin niukkoja. Sen vuoksi laajennan tarkastelua muihin varhaisiin kuvauksiin heränneiden hartauskokouksista ja pohdin, missä määrin Savo-Karjalan herätysten alkuvaiheen hurmoksellisessa kokemistodellisuudessa voi nähdä yhtymäkohtia kansanuskon asiantuntijoiden harjoittamiin tekniikoihin.

17 KA Jns IlomSrk I Aa:6 Rippikirjat 1822–34, 279.



Seikkaperäisin kuvaus heränneiden seuroissa esiintyneestä unissasaarnaamisesta sisältyy L. J. Niskasen *Muisto-Kirjaan*. Vuonna 1796 puhjenneessa Savojärven herätyksessä unissasaarnaajan rooli lankesi renki Juho Martikaiselle (1771–1825):

Luonnostansa oli hän lyhyt ymmärryksestä, ja ei nähnyt tarkasti, että olis saanut lukee kirjaa, ja kaikesa sanan tiedosa oppimaton. Ja hän rupeisi saarnaamaan voimallisesti, ja ne saarnat oli Pyhän Raamatun kanssa yhteen sopivat. Asia oli näin: ennen kuin hän rupeisi saarnaamaan, niin kaatui hän äkkiä kuin kuollut, eikä sillä ajalla tietänyt mitään kivusta, jos olis jäsen häneldä poisleikattu; joka moninaisesti koettelemisesta havaittiin. Ja hän siitä edespäin eli yli 30 vuotta; ja näissä saarnaisaan hän antoi tietää, kuka on totisesti Herran edessä ja kuka petollisesti ja jaetulla sydämmellä. (Niskanen 1837, 4–5; Akiander 1857–1863 III, 267–268.)

Maallikoiden profetiaa luterilaisessa Euroopassa tutkinut Jürgen Beyer on listannut vuosilta 1517–1800 yli 350 maallikkoprofeettaa. Tutkimuksen rajavuosien takia Martikainen ylsi listalle kolmanneksi viimeisenä, mutta Kuosmasta Beyer ei enää mainitse (Beyer 2017, 329). Beyerin mukaan maallikkoprofetia hiipui 1700-luvun kuluessa Saksasta ja keskittyi Skandinavian reuna-alueille, mikä näyttäisi olevan paralleelinen prosessi Keski-Euroopasta alkaen edenneelle rahvaan kirjallistumiselle (Lyons 2010; Beyer 2017, 235–237). Kiinnostavalla tavalla kuvauksessa Martikaisen lukutaidottomuus yhdessä julistuksen sisällön raamatullisuuden kanssa oikeuttavat hengellisen auktoriteetin: koska oppimaton julisti tiedottomassa tilassa Raamatun mukaisesti, pääteltiin saarnan perustuvan välittömään jumalayhteyteen. Toisaalta kuvaus Martikaisen muuntuneesta tajunnantilasta muistuttaa kuvauksia pohjoisten šamaanien haltioitumisista. Tuntoaistimusten heikkeneminen on yksi tyypillinen piirre possessiotranssiksi kutsutulle muuntuneelle tietoisuuden tilalle, jossa transsin kokijaan katsotaan asettuneen vieraan persoonallisuuden tai uskonnollisissa yhteyksissä jumaluuden tai hengen. Tilaan liittyy myös neurofysiologisia muutoksia, kuten kouristuksia tai vapinaa. Myös šamaanien ja tietäjien osalta on dokumentoitu transsin vahvistamaa kivunsietokykyä ja esimerkiksi kykyä käsitellä palavia tai teräviä esineitä transsin aikana. Saamelaisen *noaidin* loveen lankeaminen ja yliseen tai aliseen maailmaan tehty sielunmatka edellytti tosin tätäkin syvempää tajuttomuuden tilaa, kataleptista transsia, jonka aikana kuolleen kaltaisessa tilassa maanneen *noaidin* avustaja siirtyi laulamaan ja ohjaamaan šamanistisen istunnon kulkua. (Siikala 1992, 208–210.)

Vaikka Suomessa šamanismi on ollut ennen muuta osa saamelaiskulttuuria, myös itämerensuomalaisessa mytologiassa ja kalevalaisessa epiikassa on aineksia, joita on tulkittu šamanistisen kulttuurin jäänteiksi (Siikala 1992, 291–293). Myös Olli Koistisen kokoamissa kertomuksissa tietäjä Paavo Kuosmasesta on piirteitä, joita voi tulkita kaiuiksi šamanistisesta maailmankuvasta. Tietäjänä Kuosmasen kerrottiin hallinneen arkista väkevämpääkin taikuutta, kuten karhun nostatuksen (vrt. Siikala 2012, 309–310). Koistisen kuvauksessa Kuosmanen nostatti karhun naapurinsa Määtän karjan kimppuun, mutta Määtä tekikin vastataian ja ”lähetti koiran kotiinsa”. Kuosmanen joutui tätä nostatettua karhua kantamaan suolla selässään edestakaisin suon laidalta toiselle, kunnes oli iltamyöhällä kaatunut nähtyneenä maahan. Kotiin palattuaan hän oli selittänyt viipymistään vaimolleen lakonisesti: ”Jututashan tuo kyntöhevosekseen sai.” (Koistinen 1912a.) Luonteeltaan antisankarillisessa karhunkantotarinnassa voi kuulla kaiuja kalevalaisesta suohon laulannasta tai šamanistiseen perinteeseen liittyvistä kertomuksista noitien taisteluista, joissa kilpailevat tietäjät lähettävät nostatettuja apueläimiä toistensa kimppuun tai kamppailevat keskenään sielueläintensä hahmoissa (Siikala 1992, 193–196). Kuosmasen varsinaisen kääntymyskertomuksen miljöökuvauksessa lataa puolestaan odotuksia tuonpuoleisen rajan ohentumisesta. Ensin kohdattu



äänettömästi liikkunut punainen koira ei viitanne vihurirokkoon (*röda hund, rubella*), vaan se on nähtävissä ylikuonnollisuuden merkinä, varoittavana enteenä tai jopa muistumana manalan hurtasta, joka šamaanin oli ohitettava laskeutuessaan manalaan (Haavio 1950, 136–138; Kemppinen 1957, 44–45, 234; Siikala 1992, 256–263; Pulkkinen ja Lindfors 2016, 137–138). Myös pohjaton suo tunnetaan yhtenä esteistä, joita aliseen maailmaan matkaavan tuli ohittaa (Siikala 1992, 232). Kertomuksen helatorstaisena yönä suo maailmojen rajatilana kuitenkin petti tietäjän: Kuosmanen joutui tuonpuoleisen tiedon noutajan paikalta rajan takaa saapuneen henkiolennon nuhtelemaksi ja lopulta hylkäämään entisen loitsutietonsa.

Todetuista havainnoista huolimatta savolainen tietäjä ei lähtökohtaisesti ollut saamelaiseen *noaidiin* vertautuva loveen lankeava šamaani. Myös kansanherätysten unissasaarnaajien osalta vertailua on luontevinta tehdä paikallisesti tunnettuihin kansanuskon spesialisteihin. Tässä tarkastelussa savolaisen tietäjän rooli yhteisössään sekä heidän riittiteknikkansa näyttäisivät eroavan selkeästi unissasaarnaajista. Siinä missä Juho Martikaisen kaltaisen unissasaarnaajan keskeinen viesti yhteisölleen oli sanankuulijoiden sieluntilojen erittely ja transsendentin tiedon välittäminen siitä, kuka on osallinen pelastavasta uskosta ja kuka matkalla kadotukseen, tietäjä toimi loitsuineen parantajana, pyyntionnen takaajana tai toisinaan myös vihamiesten vahingoittajana. Savolaisten tietäjien ei kuitenkaan ole kuvattu vaipuneen unissasaarnaajien ja šamaanien tavoin tiedottomaan syvään transsiin, vaan esimerkiksi fyysisenä aktina huomattavan rajussa parannusloitsun suorittamisessa oli kyse pikemminkin yliaktiivisena liikehdintänä ilmenneestä motorisesta transsista (Siikala 1992, 207–209; Siikala 2012, 92–93). Varhainen kuvaus Kuopion seudulla vaikuttaneiden tietäjien riittiteknikasta sisältyy Gabriel Maxeniuksen väitöskirjaan *De effectibus fascino naturalibus* (1733):

Sillä juuri tuolla hetkellä, jolloin he parantavat jotakuta ja joko sitovat tai avaavat hänen haavojaan, he keksivät itselleen epätavallisia ja kauheita liikkeitä, suullaan he tietenkään saavat aikaan murinaa ja outoa mylvintää, ravistellen ruumistaan heillä on uhkaava katse silmissään ...etten sanoisi, että voisi luulla heitä mielettömiksi (Maxenius 1733 [1985], 29).

Tällaisella tietäjän riittiteknikalla on unissasaarnaamisen sijaan yhtäläisyyksiä pikemminkin vastaavalla tavalla keholliseen hyppyherätysilmiöön, johon liittyi niin ikään erilaista äänteilyä, sirkuttamista ja kielilläpuhumista ja mahdollisesti myös horrostilaan vaipumista (Heino 1976, 39–40). Hyppääminen kollektiivisena ja spontaanina hurmoksena erosi kuitenkin luonteeltaan yksityisestä tietäjän toimesta: tietäjä suoritti taikansa ja loitsunsa yleensä syrjäisessä paikassa siten, että läsnä oli vain avun tarvitsija ja tietäjä itse (Siikala 2008, 181–183; Siikala 2012, 93).

Kenties lähin vastine unissasaarnaajille löytyykin toimenkuvultaan tietäjiä rajatummista näkijöistä, joihin nähden tietäjät saattoivat olla tulkitsevan auktoriteetin asemassa. Tietäjä saattoi olla myös itse näkijä, kuten Kuosmasenkin mainitaan olleen ”unennäkijä ja mahtava velho”. Näkijöillä uskottiin olevan kyky tietää tulevia, tuonpuoleisia tai salattuja asioita ole-malla kontaktissa henkimaailmaan, mutta tietäjistä poiketen he eivät kyenneet aktiivisesti hallitsemaan tällaista yhteyttä. (Pentikäinen 1995, 277–278; Koski 2011a, 184–185.) Samantapainen rooli lankesi heränneiden myöhään yöhön jatkuneissa kokoontumisissa osalle seuraavasta, joka vaipui spontaanisti tiedottomaan tilaan profetoimaan, ketkä läsnäolijoista lukeutuivat pelastuviin ja ketkä kadotettuihin (Akiander 1857–1863 VI, 181, 185). Vastavasti myös näkijäksi saattoi päätyä spontaanisti kuka tahansa esimerkiksi kalmaan liittyvän





varomattoman kontaktin, normirikkomuksen tai säikähdysten vaikutuksesta (Koski 2011a, 192–195). Heränneiden seuroissa ekstaattisen kokemuksen laukaisevana tekijänä on hyvin voinut toimia viimeiseen tuomioon keskittyvä julistus yhdistyneenä kollektiivisiin liikutuksiin (Pentikäinen 2014, 86–87). Aiempien kansanuskon asiantuntijoiden toimintamallien myötä rahvaan eletyssä uskonnossa voi perustellusti ajatella olleen edellytyksiä antaa legitiimi tulkinta tämänkaltaisille hengellisyyden muodoille, mikä on mahdollistanut ekstaattisten ilmiöiden vakiintumisen osaksi heränneiden varhaista hartauskäytäntöä.

## Vuoden 1819 ”rytäkkäkesä” ja kerettiläisyyden kriisiytyminen

Keyrittäjäisten herätyksen leviämisestä naapurikyliin on vain hajanaisia mainintoja. Pielisjärven Viekin kylällä talollisen Antti Pyykön (1784–1832) kerrotaan tulleen herätykseen vuoden 1816 paikkeilla. Savon ja Karjalan rajoilla asuneen Kuosmasen välityksellä Pielisjärven heränneet tutustuivat vuonna 1817 Nilsin Aholansaareen muuttaneeseen Paavo Ruotsalaiseen, jolla vielä tässä vaiheessa ei ollut laajemmin roolia kiertelevänä herätysjohtajana. Ensitapaaminen Ruotsalainen ja Pyykön välillä tapahtui Pyykön siskon Kaarinan ja Paavo Kuosmasen veljenpojan Heikki Kuosmasen häissä 11.2.1818. Hääjuhlan kestäessä näiden kahden hartauskirjoihin perehtyneen talonpojan kerrotaan käyneen pitkiä keskusteluita uskonasioista. (Akiander 1862–63 VI, 183–185.) Kesällä 1819 Pielisen herätykset kehittyivät suuntaan, joka ensimmäistä kertaa ylitti esivallan puuttumiskynnyksen. L. J. Niskasen *Muisto-Kirja* kuvaa ”rytäkkäkesäksi” nimettyjä tapahtumia seuraavasti:

[H]eti ensimmäisen herätyksen jälkeen, kuin he tulit yhdessä paikon kokoon ja Sanaa harjoitit, niin Pyhä Hengi langeis heidän päällensä yhdessä Seurapaikasa, niinkuin Helluntaina Apostolitten päällen, että yli 30 hengeä nuoresta kansasta puhuit oudoilla kielillä, ja ennustit, ja heidän seasansa olit muutamia, jotka nämät selitit meidän kielellän, vaan ei kaikkia. Ei he syöneet mitään luonnollista ruokaa 5. päivään, eikä myös toisistans eronneet sen ajan sisällä. Mutta niinkuin jo edellä sanoin Saatanan kiukusta, oli täsäkin, sillä hän muuttaa itsensä valkeuden Engelin puvulla, ja nosti nämätkin hengellisen hekuman kautta ylpeyden puolellän että alkoivat tästä riemusta tansia ja muita ylönkatsoit, joilla ei niitä lahjoja ollut, ja monta muuta sekavata käytöstä eteensä otit. Ja heidän Päämiehensä oli yksi vanha mies, nimeldä Anders Timonen, joka sanoi Pyhän Hengen käskystä tekeväsä kaikki, mitä hän teki ja kuvatteli. Jos myös joku heitä siitä neuvoi, ja osoitti kuinga heidän tulee käyttää itsensä, niin he osotit hänellen kaikki hänen salaiset syndinsä, joita hän oli tehnyt ennen, joita ei muut tienneet, kuin he itse ja Jumala. (Niskanen 1837, 9–10.)

Johtajaksi nousseesta loismies Antti Timosesta (1786–1863) piirtyy eksentrisen henkilökuva: hän oli lapsuudessaan kärsinyt sairauden tai tapaturman vuoksi saanut vamman päähänsä, jonka vuoksi hän kärsi ajoittaisista huimauskohtauksista sekä oppimisvaikeuksista (Akiander 1862–63 VI, 183–189). Kollektiivisen hurmosherätyksen myötä Timonen oli kuitenkin kohonnut asemaan, jossa hän koki olevansa kaikkien inhimillisten auktoriteettien yläpuolella.

Niskasen kuvauksen karismaattiset hengellisyyden piirteet, kuten kielilläpuhuminen, ennustaminen ja hurmoksellinen tanssi, olivat tyypillisiä kansanherätysten parissa, mutta ”sekava käytös” ja ”kuvattelu” jäivät sen sijaan tulkinnanvaraisemmiksi. *Suomen murteiden sanakirjan* mukaan verbillä ’kuvatella’ on merkityksiä ilveilystä ja pelehtimisestä erinäiseen unien ja näkyjen näyttämiseen (Suomen murteiden sanakirja: ’kuvatella’). Niskanen käyttää vastaavia ilmaisuja kertoessaan herätyksistä Pieksämällä ja Kiuruvedellä vuodelta 1834. Pieksämällä karismaattiseksi johtajaksi nousi Petteri Riipinen, joka esiintyi ennustajana, ”kietoi herännyttä kansaa monenkaltaiseen turhuuteen” ja jota ”paljon vaimon väkeä



seurasi tyhjässä kuvattelemisessa”. Kiuruvedellä puolestaan Salomon Lyytikäinen, Olavi Olkkonen ja Henrik Pikkarainen sekä muutama naishenkilö ”piti oudot käytökset keskenään suutelemisella, syleilemisellä miehet vaimoin kanssa ja muilla hävyttömillä kummittelemisellä, jonga he sanoit Jumalan Lasten erinomaiseksi rakkaudeksi”. (Niskanen 1837, 61–64; Siltala 1992, 45–46.) Hengelliseen hurmukseen liittyvää vapaata seksuaalisuutta ilmeni samoihin aikoihin myös Inkerin hyppääjäliikkeen ja Pohjanmaan vasulaisuuden parissa (Heino 1976, 62–70). Sakramentaalista seksuaalisuutta oli harjoitettu jo 1600–1700-luvuilla tietyissä radikaalipietismin ja herrnhutilaisuuden muodoissa (esim. Peucker 2015), mutta suomalaisten ilmiöiden selittäminen näistä omaksuttuina käytänteinä on onnistunut vain yksittäistapauksissa (ks. Laine 2006). Vuorovaikutusta eri paikkakuntien hyppyherätysilmiöiden välillä ei ole kyetty osoittamaan, vaikka tietyt fenomenologiset yhtäläisyydet ovat silmiinpistäviä, kuten tapa kulkea seuroissa ”ahtaasta portista” (vrt. Matt. 7:14) konttaamalla joko jalkojen tai vastakkain asetettujen tuolinselkämysten välistä (Akiander 1857–1863 IV, 51, 180–181; Heino 1976, 60–71).

Opitun käytänteen sijaan hurmosherätyksen synty on mielekkäämpää hahmottaa kulttuuri-sena liminaalitulana (vrt. von Wachenfeldt 2011), jossa eletyn uskonnon normit ja käytänteet tulivat haastetuiksi, mutta yhteisöön ulkopuolelta tulleiden uusien hengellisten vaikutteiden ohessa myös aiempi eletty uskonto tarjosi välineitä, joilla psyykkisesti rajujakin hurmoskokemuksia käsitteellistettiin yhteisöllisesti hallittavaan muotoon. Savupirttien rahvas vastaanotti pietistisen julistuksen henkilökohtaisen uudestisyntymisen välttämättömydestä, ahtaan portin läpi kulkemisesta ja kaidan tien vaeltamisesta (Siltala 1992, 71), mutta kotoutti sen elettyyn uskontoonsa luovasti: tapa kontata seuroissa ”ahtaan portin” läpi muistutti kansanuskon harakointia, jossa naisen väkeä käytettiin lapsen suojaamiseen kulkemalla hajareisin lapsen yli tai suojaamalla karja päästämälle se laitumelle emännän haarojen välistä (Apo 1995, 22–25; Pulkkinen ja Lindfors 2016, 47). Tällaisten käytänteiden esiintymisen eri paikkakunnilla ei tarvitse olettaa perustuneen mallioppimiseen. Rahvaan eletyssä uskonnossa harakoinnin kaltaiset tavat tunnettiin laajalti, joten eri paikkakunnilla saattoi toisistaan riippumatta syntyä samankaltaisia tapoja soveltaa entuudestaan tunnettuja eletyn uskonnon käytänteitä uudessa kontekstissa.

Vastaavasti toisistaan riippumatta eri paikkakuntien hurmosherätykset saattoivat päätyä koettelemaan kolmisäätyopin mukaisen yhteiskuntajärjestyksen rajoja yhtäläisin keinoin: kun unissasaarnaajat olivat jo omavaltaisesti ottaneet hengellisen säädyn tehtäviä hoitaakseen, aviosäädyn ja sallitun seksuaalisuuden rajojen haastaminen oli seuraava mahdollinen askel. Paikoitellen hurmosherätysten karismaattiset johtajat oikeuttivat valta-asemastaan käsin vapaan seksuaalisuuden, mitä psykohistorioitsija Juha Siltala on kuvannut ”narsistisen taivaan perustamiseksi seurakuntaan” (Siltala 1992, 45). Rytäkkäkesän jälkiselvittelyistä ilmenee, että myös Pielisjärvellä sovinnaisen seksuaalisuuden rajojen ylittäminen tunnettiin:

Nijn pyytä se häpemätön helvetin hengi ulos waihetta ja muutta Jumalan lasten hengellistä rackautta lihallisexi rackaudexi ja sydyttä sydämmesä sen helwedillisen tulen palamaan: nimittäin haureuden ja huoruden himon. Ja jos ei silloin käydetä kaickia sekä luonnon: että hengen voimia vastan seisomisexi: njin on kohda perkeleellä valda syöstää itze työlliseen huorudeen. (HYK H MS C.III.27 Pyykkö 1820, 70–71.)

Toisaalta avioliittoinstituutio oli Savo-Karjalassa jo valmiiksi haasteiden äärellä. Suomen sodan jälkeen väestönkasvu oli tuntuva, mutta vastaavasti kirkollisen kansanopetuksen tulokset heikkoja: kun lukutaidottomat eivät lähtökohtaisesti päässeet ripille eivätkä siten



voineet solmia avioliittoa, aviottomien lasten osuus syntyneistä alkoi lähennellä paikoin kymmentä prosenttia. Ilmiö korostui tilattoman väestön keskuudessa. (Huhta 2006, 210–211.) Käynnissä ollut rakennemuutos kollektiivisesta kaskitaloudesta yksityiseen maanomistukseen vahvisti tilallisten itseyttä ja yksilöllisyyttä, mutta heidän perheenjäsentensä, palkollisten sekä kasvavan irtolaisväestön elämän puitteet määrittyivät yhä patriarkalisessa kaitsennassa. Siltalan tulkinnassa erityisesti naisten hurmoksissa ”purkautui esille se itseys, jolle taloudellisissa rakenteissa ei ollut sijaa” (Siltala 1992, 48).

## Rytäkkesän kriisin ratkaisu ja hengellisen auktoriteetin oikeuttaminen

Rytäkkesän kriisi huipentui Timosen pidätykseen, kun hän piti jumalanpalveluksen jälkeen kirkonmäellä omia saarnojaan kirkkokansalle. Hänet vangitsi Pielisjärven kovaotteinen nimismies Isak Stenius (1784–1848), joka oli Suomen sodassa johtanut Karjalan sissejä yhdessä kuuluisan Olli Taisen (1770–1833) kanssa (Koistinen 1919; Hårdstedt 2006, 254–255). Yllättäen Stenius ei kuitenkaan käsitellyt Timosen toimintaa uskontorikkomuksena vaan irtolaiskysymyksenä. Päiväkausia jatkuneet hurmokselliset kokoontumiset näyttäytyivät ulkopuolisille irtolaisuutena, jonka lieveilmiöiksi katsottiin työvelvoitteen laiminlyöminen, vaeltelu kylästä toiseen sekä myös epämääräiset seksuaaliset suhteet. Irtolaistapaukset käsiteltiin maaherran kansliassa; mahdollinen rangaistus oli sijoittaminen pakkotyölaitokseen. (ks. Nygård 1985; Pukero 2009.)

Kuopion maaherran kansliakuulustelupöytäkirjoista ilmenee, että Timonen oli lähetetty Pielisjärveltä Kuopioon 16. kesäkuuta, mutta varsinainen kuulustelu käytiin vasta 19.7.1819. Tutkintavankeutensa aikana Timoselle oli toimitettu Antti Pyykön suomeksi laatima ja seitsemäntoista talonpojan allekirjoittama armonanomus, joka oli päivätty 16.7.1819. Pyykön pääargumenttina oli, että Timonen oli jo kirjattu manttaalikirjassa loiseksi hänen taloonsa, joten syytöksille irtolaisuudesta ei ollut perusteita. Lisäksi Pyykkö kuvasi Timosta tarpeelliseksi työmieheksi, jolla oli vieläpä perhettä elätettävänä, puolusteli tämän nuhteettomuutta, kristillisyyttä ja peräti hyvää lukutaitoaakin. Pyykkö väitti, että nimismies Stenius oli vangitsemisen yhteydessä laittanut Timosen käsistä sekä jaloista rautoihin ja piessyt sidottua miestä, mistä Pyykkö uhkasi haastaa nimismiehen käräjille. Koska perusteita irtolaislakien soveltamiselle ei ollut, Timonen määrättiin palaamaan Pyykön tilalle Viekiin. Kysyttäessä hän ei kuitenkaan kokenut tarvetta käräjöidä nimismiestä vastaan.<sup>18</sup>

Timosen palattua yhteisön hurmoksellisuus kuitenkin jatkui entisellään (Niskanen 1837, 10–12). Vaikka Pyykkö oli osoittanut kykynsä puolustautumisessa esivaltaa vastaan, liikkeen sisäistä kuohuntaa hän ei saanut asettumaan. Jostain syystä myöskään Kuosmaseen ei asiassa tukeuduttu, vaan apuun hälytettiin Paavo Ruotsalainen Nilsiästä saakka:

Siellä kävi ylenpalttiset armoliikutukset, he ”puhuivat kielillä”, ”saarnasivat hengessä” j. n. e. Mutta johdatuksen puutteessa lankesivat hengelliseen ylpeyteen ja vimmaukseen, hyppäsivät ja tanssivat metsissä ilman työtä ja ruuvata, eikä totelleet ketään. Tämän sai taas Paavo kuulla ja läksi kohta sinne suuressa köyhyydessään paraalla kesävarilla – Tultuansa puhui rohkeasti heidän petoksensa ja neuvoi heitä syntisinä pakenemaan Kristuksen tykö, kieltämään itsensä ja tekemään luonnolliset työnsä ja askareensa y. m. ja vahvasti puheensa Raamatun todistuksilla. Kansa uskoi, totteli ja käsitti puhtaan autuuden järjestyksen ja olivat sitte monta aikaa nöyrät ja yksinkertaiset armossa. (Möykynen 1856 II.)

18 KA Jns Kuopion lääninhallitus. Kanslia. Caa:3. *Lääninsihteerin ja varalääninsihteerin yhteiset kansliakuulustelupöytäkirjat 1819–1822*; Koistinen 1919.



Ruotsalaisen kehoitus palata normaaliin talonpoikaiseen arkeen oli epäilemättä sama, mitä nimismieskin oli esittänyt, mutta vasta asian perustelu Raamatulla inhimillisen auktoriteetin sijaan toi toivotun lopputuloksen. Rytäkkesä lopulta asettui Ruotsalaisen kaitsennassa, mutta mainehaitta oli kuitenkin syntynyt: Nurmeksen pitäjänkokouksessa 24.6.1821 Timosen, Pyykön ja Ruotsalaisen johtamia heränneitä syytettiin edelleen paheellisesta ja irtolaisesta elämäntavasta sekä sukupuolitautilien levittämisestä (Koistinen 1912b; Kortelainen 1992, 31–32). Samana kesänä Porvoon tuomiokapituli käsitteli Henrik Renqvistin aiheuttamaa kuohuntaa Liperissä, missä yhteydessä Kaavin kirkkoherra Samuel Kiljander raportoi toisissa pitäjissä esiintyneen hurmoksellisissa kokoontumisissa seksuaalista vallattomuutta (Pirinen 2003, 35–38). Myöhemmissä herännäishistoriikkeissa tapauksesta on puhuttu vain kieroilmauksin ”rytäkkesänä”, jolloin hurmoksen seksuaaliset piirteet ovat painuneet unohduksiin. Tapaus on kiinnostavalla tavalla rinnakkainen herrnhutilaisuuden historiassa tunnetulle ”seulonta-ajan” (*Sichtungszeit*) kriisille, jonka juurisyyksi vasta myöhempi kriittinen historiografinen tutkimus on paljastanut Herrnhaagin yhteisön poikamiesten köörissä 1700-luvun puolivälissä harjoitetun sakramentaalisen seksuaalisuuden (ks. Peucker 2015).

Rytäkkesän kriisin merkitystä muotoaan etsineelle kerettiläisyydelle voi arvioida vielä hengellisen auktoriteetin oikeuttamisen näkökulmasta. Vaikka vielä elokuussa 1818 Henrik Renqvist piti Nurmeksen seudun herätyksiä Kuosmasen johtamina (Newman 1937, 76), kesän 1819 joukkohurmoksessa johtajaksi kohosi Antti Timonen, jonka johtajuus perustui ekstaattiseen kokemuksellisuuteen. Inhimillisten auktoriteettien yläpuolelle asettautuneen Timosen käsissä yhteisö jäi kuitenkin vaille hurmosta jäsentävää tulkintakehystä, jolloin rajaton kokemuksellisuus päätyi haastamaan paitsi talonpoikaisarjen myös sovinnaisen seksuaalisuuden normeja. Jostain syystä kriisin selvittelyssä ei luotettu Kuosmaseen entisenä tietäjänä, vaikka tietäjiin oli perinteisesti saatettu tukeutua myös yhteisön sosiaalisia ongelmatilanteita ratkottaessa. Teräväkynäinen Antti Pyykkö puolestaan puolusti Timosta menestyksekkäästi suhteessa esivaltaan, mutta heränneiden yhteisön sisällä hänenkään auktoriteettinsa ei ollut riittävä. Kriisin ratkaisijaksi haettiin Paavo Ruotsalainen, jonka hengellinen auktoriteetti perustui paitsi Raamatun ja hengellisen kirjallisuuden tuntemukseen eritoten taitoon tulkita lukemaansa aikalaisilleen vakuuttavasti ja ymmärrettävästi (ks. Viitaniemi 2012, 16). Rytäkkesän kriisin lopputulemaksi jäsenyikin kauaskantoinen periaatteellinen linjaus: liminaalitulassa muotoaan etsinyt hengellinen liike ryhtyi kriisin jälkeen tulkitsemaan hengellistä kokemustodellisuutta luetun pietistisen hartauskirjallisuuden valossa ja rajoissa.

Kriisin lopputulemasta avautuu yksi mahdollinen selitysmalli Kuosmasen johtajuuden hiipumiselle. Kansanuskossa tietäjä pääsi vaikuttamaan reaali maailman ilmiöihin supranormaalin kautta tuntemalla tarpeelliset loitsut ja omaamalla riittävän väen ja tekniikan loitsujensa käyttöön (Siikala 2012, 57; ks. Frog 2019). Luovuttuaan tietäjän toimistaan Kuosmanen menetti entisen mahtinsa, mutta heikosti lukutaitoisena hänellä ei ollut pääsyä uudenlaisen hengellisen tiedon ja tulkintakehysten äärelle. Rytäkkesän yhteydessä tai sen jälkeen Kuosmasesta ei enää löydy mainintoja herännäislähteissä, mutta sen sijaan Ruotsalaisen 1820–1830-luvuille ajoitetussa kirjeessä Matti Härköselä välittyy vielä varauksellinen suhde Timoseen sekä Kuosmasen puolisoon Dorothea Moilaseen:

Minä olen saanut vähän kuulla, kuinka sinä olet kasvattanut käärmettä omassa povessas; petolliset kristityt ovat sinun hyvyytes väärin käyttäneet, niinkuin usein on ennenkin tapahtunut sinun kanssas. Pidä tästä edespäin parempi vaari Anders Timosesta ja Moilattaresta; älä sekoita heidän kanssaan enää paljon itsiäsi: anna heidän kävellä muualla maailmassa. Pidä kiini itse puhtaasta sanasta. (Aklander 1857–63 VI, 99–100.)





Vaikka periaatteessa pietistisessä hurskaudessa kenellä tahansa oli pääsy ”puhtaan sanan” lähteille, käytännössä Savo-Karjalan herätysten alkuvaiheessa sujuva lukutaito ja hartauskirjallisuus olivat vain harvojen hallussa. Paavo Ruotsalaisen ja Antti Pyykön kaltaisten kirjavii-saiden heränneiden johdolla alkoi rakentua kerettiläisten oma hartauskirjojen lukukulttuuri, jonka puitteissa jäsenyi ohi seurakuntapapiston kaitsennan tulkinnallinen kehys eletyn uskonnon hurmoksellisille kokemuksille.

## Päätelmät

Paavo Kuosmasen kotipaikalta noin 35 kilometriä metsäpolkuja pitkin itäkaakkoon sijaitsee Juuan Porttilouhi, joka on jääkauden muovaama 700 metrin pituinen rotko keskellä kor-pimetsää. Nimensä rotko on saanut sen sivuhalkeamaan kiilautuneesta kivipaadesta, joka muodostaa porttimaisen kulkureitin alas maan uumeniin. Porttilouhi kuuluu Kolin Pirun-kirkon ohella niihin luonnonmuodostelmiin, joita kansanperinteessä on pidetty Vaara-Kar-



Kuva 5: Juuan Porttilouhi 19.5.2023. Kuva: Olli Viitaniemi

jalan vanhojen tietäjien kulttipaikkoina 1600–1800-luvuilla. Porttilouhen portin on tulkittu edustaneen maailmojen rajaa, jonka läpi tietäjät kuljettivat autettaviaan. Loitsumenojen jälkeen vaivojen uskottiin jäävän porttiin (Kesäläinen ja Kejonen 2017, 233–235). Ei ole tiedossa, olisiko myös Kuosmanen hyödyntänyt Porttilouhia tietäjän toimessaan. Ainakin paikka oli maantieteel-lisesti lähempänä keyrityläisiä kuin lähin kirkko Nurmeksessa, koska Rautavaaralle kirkko valmistui vasta vuonna 1827. Voikin pohtia, olisiko 1800-luvun alussa keyrityläis-ten eletyssä uskonnossa tietäjien toimet olleet sittenkin henkisesti läheisempiä kuin etäällä kirkonkylällä asuneiden kappalaisten puutteellisesti hoitamat kinkerikuulustelut.

Olen tässä artikkelissa uudelleenarvioinut käsityksiä Savo-Karjalan herännäisyyden syntyvaiheista analysoimalla Paavo Kuosmasen kääntymyskertomusta ja sitä seuranneen kerettiläisyyden vaiheita. Aiempi herätysliikehis-torian traditio on sivuuttanut Kuosmasen lähes täysin, vaikka liike tuli alkujaan nimetyksi juuri hänen ja muiden keyrityläisten mukaan. Kuosmasen kääntymyskertomuksen juoni-rakenteena voi nähdä taikuuden ja pyhätöiden vaihtamisen ahkeraan sananharjoitukseen, mitä aikalaiset pitivätkin yhtenä kerettiläisyyden tunnusmerkkinä. Rippikirjojen perusteella Kuosmasen ja keyrityläisten lukutaito näyttävät kuitenkin varsin puutteellisena. Toi-saalta myös Kuosmasen kääntymyskertomusta levitettiin juuri rahvaan suullisessa kulttuu-riassa, jossa sillä oli paikka uskomustarinoiden kautta jaetussa moraalikoodistossa. Näyttää-kin siltä, että kerettiläisten kirjanluku perustui alkuun seuroissa ääneen lukemiseen, jolloin riitti, että joku läsnäolijoista oli lukutaitoinen. Heränneiden seuroissa portti transsendentiin kokemustodellisuuteen avautui kirjanluvun ja veisaamisen pohjustaman kollektiivisen hur-moksen ja unissasaarnaamisen myötä, jossa keskeisenä sisältönä oli läsnäolijoiden sielunti-lojen erittely pelastuviin ja kadotettuihin. Vaikka horrossaarnaajien muuntuneissa tajunnan-tiloissa on yhtäläisyyksiä kansanuskon specialistien ja šamaanien riittiteknikoihin, yhteys





näiden välillä on luontevinta hahmottaa eletyn uskonnon jatkumossa olleiksi valmiuksiksi antaa legitiimi tulkinta ekstaattisille uskonnollisuuden muodoille.

Vaikka Kuosmanen mainitaan herätysten johtajana vielä kesällä 1818, rytäkkäkesäksi nime-  
tyn vuoden 1819 kriisiin tullessa hän jostain syystä katoaa kuvasta. Rytäkkäkesän sovinnaisen seksuaalisuuden rajoja haastanut luonne on herännäishistoriikeissa vaiettu unohduksiin, mutta tässä tarkasteltuna kriisi näyttäytyy muotoaan etsineen kansanherätyksen kannalta kiinnostavana kulttuurisena liminaalitulana, jossa eletyn uskonnon hurmoksellisuus, aluillaan oleva kirjallistuminen ja pietistiset vaikutteet kohtasivat. Kriisin keskiössä oli Antti Timonen, joka oikeutti hengellisen auktoriteettinsa ekstaattisella kokemuksellisuu-  
della. Kriisin ratkaisemissa kunnostautuivat sen sijaan terävän kirjallisen ilmaisun taitanut Antti Pyykkö sekä Paavo Ruotsalainen, joka hartauskirjoihin tukeutuen asetti hurmoksellista hengellisyyttä hallittavaan tulkintakehykseen. Kerettiläisten myöhempi maine poikkeuksellisen innokkaina hartauskirjojen lukijoina näyttäisikin perustuvan Kuosmanen ja keyrityläisten sijaan pikemminkin Ruotsalaisen ja Pyykön kaltaisten johtajien maineeseen. Kerettiläisten kirjallistumisen tarkastelu edellyttäisi tässä esitettyä laajempaa tutkimusasetelmaa. Eletyn uskonnon näkökulmasta yksi kiinnostava tutkimuskysymys olisi, kuinka kirjaviisaiden herätysjohtajien rooli muodostui uudenaikaisiksi kansanuskon asiantuntijoiksi, jotka hartauskirjoja tulkiten sanoittivat transsendenttia kokemustodellisuutta.

## Tutkimusaineistot

### Arkistolähteet

Kansallisarkisto, Joensuu (KA Jns)

Ilomantsin seurakunnan arkisto (IlomSrk)

– *Rippikirjat 1822–1834*. (I Aa:6)

Kuopion lääninhallitus. Kanslia (KuoLH I)

– *Lääninsihteerin ja varalääninsihteerin yhteiset kansliakuulustelupöytäkirjat 1819–1822*. (Caa:3)

Nurmeksen seurakunnan arkisto (NurSrk I)

– *Rippikirjat 1723–1840*. (Aa:2–12)

– *Rovastintarkastuksen pöytäkirja 28.2.1810*. (Cd:1)

Kansalliskirjaston käsikirjoituskokoelma, Helsinki (HYK)

– Pyykkö, Antti. [1820]. *Yxi lohdullinen huwitus nijlle Köyhille Zionin lapsille*. (H MS C.III.27)

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmat, Helsinki (SKS KRA)

Uskomustarinakortisto: taburikkomukset, helatorstaina kalassa (F 49)

– Kalanti (a). Selma Saarnio 880. 1939. < Laitinen, Kusta s. 1898.

– Rautavaara (j). KRK 161. Laitinen, Hanski 49. < Laitinen, Albin, 58 v.

– Nurmes (j). KT 152. Nevalainen, Elina 10. 1937.

– Rautavaara, Alaluosta (j). Jenny Ovaskainen TK 70:60. 1961.

– Rautavaara (j). KT 161. Tuovinen, Eino 7. 1938. < Kopra, Hanna s. 1880 Rautavaaralla.

– Lapua (k). Hautamäki, O. K. 18. 1935. < Niemi, Sanna 82 v.

– Sievi (l). Jakola, L. 20. 1936. < Hietala, Eero s. 1920, Sievi, Järvikylä.

– Pyhäjärvi O.l. (l). KRK 215. Manninen, Hilda 88. < Anttila, Reino. s. 1915 Reisjärvi.

– Kolari (n). KRK 248. Utterström, Mimmi 71. < Utterström, Kustaava 64 v.



### **Julkaistut tutkimusaineistot**

- Akiander, Matthias. 1857–1863. *Historiska Upplysningar om Religiösa rörelserna i Finland i äldre och senare tider. Delar I-VII*. Helsingfors: Kejsarliga Alexanders Universitet.
- Bergh, Julius Immanuel. 1966. *Kenessä on pyhä henki?* Suomentanut Arla Saraste. Lapua: Herättäjä-Yhdistys.
- Gyldén, C. W. 1863. *Karta öfver Finland. Sektionen D4: sydöstra delen af Uleåborgs län med norra delen af Kuopio län*. Jyväskylän yliopisto. JYX-julkaisuarkisto. Katsottu 3.11.2021. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/18598>
- Ikonen, Juho Pekka. 1912. "Herännäisyyden virtauksia Pohjois-Karjalassa." *Karjalatar* 25.5.1912 No 60.
- KL 1686. *Kircko-Laki ja Ordningi*. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. 1986. Toimittaneet Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio. Helsinki: SKS.
- Koistinen, Olli. 1912a. "Paavo Kuosmasen näky." *Karjalatar* 18.4.1912 No 45 & 20.4.1912 No 46.
- Koistinen, Olli. 1912b. "Eräs hyökkäys herännäisyysliikettä vastaan." *Karjalatar* 8.8.1912 No 90.
- Koistinen, Olli. 1919. "Rytäkakesä Pielisjärvellä. Satavuotismuisto." *Karjalainen* 30.8.1919 No 127.
- Lönnrot, Elias. 1840. "Muuan sana Mehiläiselle." *Mehiläinen* 1.3.1840 No 3.
- Lönnrot, Elias. 2002. *Vandraren. Resberättelser från Karelen 1828–1842*. Utgivna av Rainer Knapas. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- Maxenius, Gabriel. 1733. *De effectibus fascino-naturalibus, eli, Runoloitsujen vaikutuksista; tiivistäen kääntänyt ja kommentein varustanut Nils-G. Hublin*. Näköispainos, 1985. Alun perin julkaistu Turussa 1733. Kuopio: Kuopion yliopisto.
- Möykkynen, Aatu. 1856. "Muistelmia Paavo Ruotsalaisen elämästä." *Suometar* 30.5.1856 No 22 & 6.6.1856 No 23.
- Newman, Ernst. 1937. "Några brev till Evangeliska Sällskapet från Finland." *Suomen uskonnollisten liikkeiden historiasta. Asiakirjoja ja tutkimuksia. II*. Toimittaneet Tor Krook ja Ilmari Salomies. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Niskanen, Lauri Juho [1837] 1998. *Muisto-Kirja Hengellisten asiain päälle. 1 Osa / 2 Osa*. Näköispainos painamattomasta käsikirjoituksesta. Toimittanut Matti Pehkonen. Iisalmi: M. Pehkonen.
- Roos, Samuel. 1848. "Kerettiläisistä." *Maamiehen Ystävä* 29.1.1848 No 4.
- Rosendal, Mauno. 1902–1915. *Suomen herännäisyyden historia XIX:llä vuosisadalla. I–IV*. Oulu: Kustannus Oy Herättäjä.
- Suomen murteiden sanakirja: 'kuvatella'. Luettu 6.6.2023. <https://kaino.kotus.fi/sms/>.

### **Kirjallisuus**

- Apo, Satu. 1995. *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Beyer, Jürgen. 2017. *Lay Prophets in Lutheran Europe (c. 1550–1700)*. Leiden: Brill.
- Frog, Mr. 2019. "Approaching Ideologies of Things Made of Language. A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology." *Folkloristika* 4(1): 211–257. <https://doi.org/10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Gerbner, Katharine. 2015. "'They call me Obea.' German Moravian missionaries and Afro-Caribbean religion in Jamaica, 1754–1760." *Atlantic Studies* 12(2): 160–178.
- Haavio, Martti. 1950. *Väinämöinen. Suomalaisten runojen keskushahmo*. Helsinki: WSOY.
- Huhta, Ilkka. 2001. "Täällä on oikea Suomenkansa." *Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura (SKHS).



- Huhta, Ilkka. 2006. "Herätysliike, valta ja seksuaalisuus 1800-luvun Suomessa." Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*, toimittaneet Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori, 209–222. Helsinki: Tammi.
- Huhta, Ilkka. 2013. "Herätysliikehistoria." Teoksessa *Kristinuskon historian tutkimusalat ja metodit*, toimittaneet Jaakko Olavi Antila, Esko M. Laine ja Juha Meriläinen, 197–211. Helsinki: SKHS.
- Hårdstedt, Martin. 2007. *Suomen sota 1808–1809*. Suomentanut Seppo Hyrkäs. Helsinki: WSOY.
- Jalava, Marja, Tiina Kinnunen ja Irma Sulkunen (toim.). 2013. *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.
- Jauhiainen, Marjatta. 1999. *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Helsinki: SKS.
- Kakkuri, Teemu. 2014. *Suomalainen herätys. Herätyskristillisyyden historia nälkävuosisista Nokia-missioon*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kallio, Kati, Tuomas M.S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen ja Ilkka Leskelä. 2017. *Laulut ja kirjoitukset. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: SKS.
- Kares, Olavi. 1941–1952. *Heränneen kansan vaellus I–V*. Porvoo: WSOY.
- Katajala-Peltomaa, Sari ja Raisa Maria Toivo. 2022. "Introduction. Religion as Historical Experience." Teoksessa *Histories of Experience in the World of Lived Religion*, toimittaneet Sari Katajala-Peltomaa ja Raisa Maria Toivo, 1–36. Lontoo: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8>.
- Kemppinen, Iivar. 1957. *Johdatus muinaissuomalaiseen mytologiaan*. Helsinki: Kirja-Mono Oy.
- Kesäläinen, Tuomo ja Aimo Kejonen. 2017. *Suomen luonnon pyhät paikat*. Helsinki: Salakirjat.
- Kortelainen, Tuomas. 1992. *Ukko-Paavon jäljillä Pielisen Karjalassa. Pohjois-Karjalan herännäisyyttä 1800- ja 1900-luvuilla*. Lapua: Herättäjä-Yhdistys.
- Koski, Kaarina. 2011a. *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2011b. "Uskomusperinne ja kristillinen kasvatusta 1800-luvulla." *Kasvatus & Aika* 5(4): 9–24.
- Kuha, Miia. 2016. *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kuismin, Anna. 2013. "Päiväkirjat ja omaelämäkerrat. Aikain muistot ja kokemusten koulut." Teoksessa *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 60–97. Helsinki: SKS.
- Kupari, Helena ja Elina Vuola. 2020. "Johdanto. Mitä on eletyn uskonnon tutkimus?" Teoksessa *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*, toimittanut Elina Vuola, 7–39. Helsinki: SKS.
- Kuurne, Juhani. 1946. *Hengen tuulta Karjalassa. Pielisen seudun herännäisyys 1800-luvulla*. Porvoo: WSOY.
- Laine, Esko M. 2006. "Taivaallinen Sofia ja lihallinen Eeva. Seksuaalisuus suomalaisessa radikaalipietismissä ennen isoavihaa." Teoksessa *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*, toimittaneet Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen ja Päivi Salmesvuori, 189–208. Helsinki: Tammi.
- Laugrand, Frédéric ja Jarich G. Oosten. 2010. *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lyons, Martin. 2010. *A History of Reading and Writing in the Western World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mikkola, Kati ja Lea Laitinen. 2013. "Mielen ja kielen muutoksia." *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 413–463. Helsinki: SKS.
- Murtorinne, Eino. 1986. *Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918)*. Helsinki: Gaudeamus.



- Nygård, Toivo. 1985. *Irtolaisuus ja sen kontrolli 1800-luvun alun Suomessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pentikäinen, Elina. 2014. *Kansanhurmoksista herätysliikkeeksi. Pohjois-Savon herännäisyyden muodostuminen 1790–1820-luvuilla*. Lapinlahti: Väärnin Pappila Oy.
- Pentikäinen, Samuli. 1977. "Muistokirjat herännäisyyden historiassa." *Teologinen Aikakauskirja* 82(1): 23–33.
- Peucker, Paul. 2015. *A Time of Sifting. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Piispanen, Sirkku. 2009. *Kansanomainen moraali. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pirinen, Kauko. 2003. *Henrik Renqvist – pappi ja herätysjohtaja. Oikeushistoriallinen näkökulma*. Toimittanut Ilkka Huhta. Helsinki: Otava.
- Pukero, Päivi. 2009. *Epämääräisestä elämästä kruunun haltuun. Irtolaisuuden ja huono-osaisuuden kontrolli Itä-Suomessa 1860–1885*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Pulkkinen, Risto ja Stina Lindfors. 2016. *Suomalaisen kansanuskon sanakirja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saloheimo, Veijo. 1953. *Nurmeksen historia*. Kuopio: Savon Sanomain kirjapaino oy.
- Siikala, Anna-Leena. 1992. *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena. 2008. "Myytit, riitit ja tietäjän toimet." Teoksessa *Savo ja sen kansa*, toimittanut Riitta Räsänen, 110–186. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena. 2012. *Itämerensuomalainen mytologia*. Helsinki: SKS.
- Siltala, Juha. 1992. *Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta*. Helsinki: Otava.
- Sulkunen, Irma. 1999. *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.
- Swanström, André. 2008. "Witchcraft, Pietism and Modernity. Conflicting Trends in the Radical Community of the Ericsson Brothers." Teoksessa *Pietism, Revivalism and Modernity, 1650–1850*. Toimittaneet Fred van Lieburg ja Daniel Lindmark, 161–173. Cambridge: Cambridge Scholars.
- Toivo, Raisa Maria. 2016. *Faith and Magic in Early Modern Finland*. New York: Palgrave Macmillian.
- Viitaniemi, Olli. 2012. "Yksi sinulta puuttuu ja sen mukana kaikki: Kristuksen sisällinen tunto. Uusi näkökulma repliikin lähteisiin ja alkuperään." *Teologinen Aikakauskirja* 117(1): 4–19.
- Viitaniemi, Olli. 2014. "Herännyt talonpoika Antti Pyykkö kirjallistumisen airuena Pielisjärvellä. Rippikirjat lähteenä rahvaan kirjallistumisen ja kansanherätysten välisen suhteen tutkimuksessa." *Ennen ja nyt* 14(4). <https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108601>.
- Viitaniemi, Olli. 2021. "Kerettiläinen." Teoksessa *Käsitteet Suomen kirkkohistoriassa*, toimittaneet Ilkka Huhta ja Juha Meriläinen, 73–95. Helsinki: SKHS.
- von Wachenfeldt, Per. 2011. *Nådens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Wallman, Johannes. 1997. *Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*. Suomentanut Esko M. Laine. Helsinki: Kirjaneliö.
- Ylikangas, Heikki. 1990. "Herätysliikkeiden pohjasta ja perustasta." Teoksessa *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttääessä 60 vuotta 25.11.1990*, toimittanut Hannu Mustakallio. Helsinki: SKHS.

**TM Olli Viitaniemi on Savo-Karjalan heränneiden talonpoikien kirjallistumista 1700–1800-lukujen taitteessa tutkiva kirkkohistorian alan väitöskirjatutkija Helsingin yliopiston teologisesta tiedekunnasta.**





Ajankohtaiset

## Kun kunta lakkasi olemasta

Kylä- ja kotiseutuyhdistykset kuntarakenteen muutoksiin reagoivina toimijoina

Lectio praecursoria Turun yliopistossa 10.11.2023

*Niina Koskihaara*

[...] Mutta kylään uus saapui arvokkuus viran sosiaalisen otti kohteekseen hullun vanhenneen, siitä sekosi kaali sen. Kun maailma tasapäistyy niin persoonat sivuun väistyy, hän on kylähullu viimeinen. On valtio kylään tullu ja on siellä kuin kotonaan ja viimeinen kylähullu pois hoidetaan. Joskus paikka tää tulvi elämää, mut se kaatui paperisotiin Se autoituu, kuolee puistossa puu, väki viedään hoitokotiin Missä syy on moiseen vainoon, näin päästään tasapainoon, pois viedään kylähullu viimeinen.

Lainaus on Juice Leskisen sanoittamasta ja säveltämästä laulusta *Kylähullu viimeinen* vuodelta 1981 (Leskinen 1981). Siinä yksilön kautta kuvataan provosoivasti sitä kehityskaarta, johon Suomessa 1980-luvun alkuun mennessä oli päädytty edeltäneiden vuosikymmenten uudelleenrakentamisen ja nopean modernisoitumis- ja kaupungistumisprosessin myötä. Yhteiskunnan alue- ja väestörakenne olivat kokeneet rajun muutoksen, maaseudun työkäisestä väestöstä suuri osa oli muuttanut työn perässä kaupunkeihin ja kasvukeskuksiin, huomattavassa määrin myös Ruotsiin, jossa oli tarjolla teollisuustyötä, erityisesti autoteollisuuden parissa (Snellman 2003). Modernisoitumisprosessin myötä perinteiset elinkeinot maatalous ja metsänhoito olivat koneellistuneet, ja maaseudulla ei ollut enää tarjota työmahdollisuuksia laajalle väestölle. Suureksi muutoksi kutsuttu ilmiö johti vaikutusketjuun, jossa väestön väheneminen vaikutti palveluiden kannattavuuteen ja vähenevät palvelut ja työmahdollisuudet puolestaan maaseudun houkuttelevuuden laskuun asuinpaikkana.

Modernisoitumis- ja teollistumisprosessit vaikuttivat myönteisesti kansantalouteen, mikä kuitenkin mahdollisti julkisen hallinnon ja julkisten palveluiden laajentamisen ja tuottamisen edelleen myös maaseudun haja-asutusalueilla. Valtiovalta otti vaurauden myötä vastuulleen entistä enemmän tehtäviä, joiden hoitamisesta vastasivat hallinnon organisaatiot ja tehtäviinsä koulutetut henkilöt (esim. Hyyryläinen 1994, 25; Hämeenaho 2014, 23). Rakennemuutoksesta ja sen mukanaan tuomista haasteista huolimatta valtion taholta harjoitettavan politiikan tavoitteena oli pitää koko maa asuttuna ja alueellisesti yhdenvertaisten palvelujen piirissä. Tätä politiikkaa edistettiin asettamalla kuntien vastuualueelle lakisääteisiä tehtäviä, kuten sosiaali-, terveys- ja koulutustoimen järjestäminen sekä takaamalla



valtionosuusjärjestelmällä myös pienten ja taloudellisesti vähävaraisten kuntien mahdollisuudet selviytyä annetuista tehtävistä.

Tätä kehityskaarta tulkitseen Juice Leskisen kritisoineen laulunsa sanoituksessa. Ennen elämää tulvinut maaseutu oli hiljentynyt ja tilalle oli tullut valtion määräämät normit, joiden takia paikallisille ratkaisuille ei enää ollut tarvetta eikä sijaa kuten aiemmin. Kylien voima, ihmiset ja heidän yhteistoimintansa, olivat väestön vähentyessä hävinneet ja tilalle olivat tulleet hyvinvointivaltion rakentamisen kautta muodostetut ja säädellyt kuntatason palvelut. Hyvinvointivaltion peruseriaatteiden ja tavoitteiden myönteisiä puolia ei ole kuitenkaan syytä asettaa kyseenalaisiksi. Leskistä mukaillen totta lienee kuitenkin se, että tietty byrokraattisuus ja tasapäistäminen paikallisten variaatioiden kustannuksella seurasivat kyseisestä kehityskaaresta.

## Muuttuva ja muokkautuva kuntakenttä

Kunnallisen hallintojärjestelmän luominen vastasi 1800-luvun puolivälissä vallinneeseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen, jossa organisoidun kunnanhallinnon järjestämisen koettiin olevan tarpeellista kuntalaisten tasavertaisista palveluista ja turvallisuudesta huolehtimisessa. Ennen kunnallishallintoasetuksen säätämistä vuonna 1865 paikallishallintoa toteutettiin seurakunta- ja papistovetoisesti pitäjänkokouksilla. Rinnakkaisena muotona pitäjänkokouksille ylläpidettiin etenkin Etelä-Suomessa ja Pohjanmaalla kylähallintoa, jossa kylän päätösvaltaiset talonpojat sopivat oltermannin johdolla yhteisesti hoidettavista tehtävistä, kuten teiden, aitojen, peltojen ja metsäalueiden käytöstä sekä paloturvallisuudesta (Soikkanen 1966, 29–53, 63–67). Vahvasti paikallislähtöiset ja papisto- sekä talonpoikaisvetoiset järjestelmät eivät kuitenkaan toimineet tasavertaisesti alueiden välillä. Paikallisen itsehallinnon kohtaamat tehtävät kasvoivat yhteiskuntaa kohdanneiden kriisien, kato- ja nälkävuosien ja väestön tasaisen kasvun myötä. Suurimpina tehtäväkenttinä olivat köyhäinhuolto, terveyden- ja sairaanhoito, pitäjänmakasiinien ylläpito, paloturvallisuudesta huolehtiminen sekä kansansivistys koulujärjestelmän kehittämispyrkimysten myötä. Jatkuvasti lisääntyneet ja kasvaneet tehtäväkentät johtivat siihen, että organisoidun kunnallishallinnon järjestäminen alettiin nähdä parhaaksi vaihtoehdoksi kansalaisten turvallisuuden, terveydenhuollon ja opetuksen järjestämisessä (Soikkanen 1966, 92–114).

Vuoden 1865 kunnallishallintoasetuksen myötä pitäjänkokoukset saivat pikkuhiljaa siirtyä tieltä, kun tilalle perustettiin kunnallishallinto vastaamaan kunnallisista tehtävistä. Alussa seurakunnan ja maallisen hallinnon liitto oli vahva ja kuntien keskustat ja hallinto sijoitettiin kylään, jossa jo ennestään sijaitsivat kirkko ja pappila. Näin samalla yksi kylä nostettiin tärkeydessään muiden kylien yläpuolelle, kirkonkyläksi. Maallisen hallinnon ja seurakunnan tiivis yhteys vaikuttivat vahvasti siihen, että maahan muodostui paljon pieniä kuntia, erityisesti tiiviin ja vauraan kyläasutuksen alueille. Perustettujen kuntien määrä oli yhtäältä seurausta seurakuntien pyrkimyksestä taata kaikille seurakuntalaisille yhtäläiset ja kohtuulliset mahdollisuudet päästä osallistumaan seurakunnan toimintaan, lähinnä sunnuntaisin pidettävään jumalanpalvelukseen (Soikkanen 1966, 287). Historioitsija Hannu Soikkasen mukaan uudet kunnat pääsivät hyötymään seurakunnissa vuosisatojen aikana muodostuneesta yhteisöllisyydestä. Yhteisellä aluejaolla mahdollistettiin myös kunnallisen yhteisöllisyyskemuksen syntyminen. Erillisellä jaolla olisi Soikkasen mukaan aiheutettu jännitystä, jossa kunnat eivät olisi pystyneet vastaamaan perinteellisten seurakuntien piirissä vallinneeseen asukkaiden kokemaan me-henkeen (mt. 281–282).



Kunnallishallintoasetusta täydennettiin ensimmäisinä vuosina taajaan ja kunnille annettiin lisää tehtäviä hoidettavaksi.<sup>1</sup> Säädettyjen tehtävien myötä jo varsin varhaisessa vaiheessa käytiin keskustelua siitä, mikä olisi hyvin toimivan kunnan asukasmäärän ja pinta-alan vähimmäiskoko suhteessa kunnille asetettujen tehtävien hoitoon. Keskustelua käytiin pien-ten kuntien toiminnallisen yhteisyyden etujen ja suurempien kuntayksiköiden taloudellisesti parempien resurssien välillä. Pienkunta- suurkunta keskustelua käytiin aina 1930-luvulle saakka, jolloin yleinen mielipide alkoi kääntyä enemmän suurkunta-ajattelun mukaiseksi. Kansanvaltaisuuden ihanteesta alettiin siirtyä tuottavan ja toimivan kunnan ihanteeseen (Soikkanen 1966, 283–286, 813; Urhonen 1988, 36–42).

Alue- ja kuntarakennepolitiikalla on pyritty ja pyritään ratkaisemaan kuntien talouteen ja palvelujen tuottamiseen liittyviä haasteita. Muutoksia kuntarakenteeseen on tehty koko kunnallisen aluehallintojärjestelmän olemassaolon ajan, välillä vilkkaammin ja välillä taas vuosikausia ilman ainuttakaan kuntien välistä liitosta tai jakoa (Kuntaliitto 2023a). Suur-ten muutospainneiden alla kuntajaotuksen osalta Suomessa oltiin ensi kerran 1970-luvulla. Rakennemuutoksen tarve alue- ja kuntajaossa on pysynyt ajankohtaisena tuosta saakka. Hyvinvointiyhteiskunnan kohtaamat haasteet ja Suomen liittyminen Euroopan Unioniin 1995 ovat vaikuttaneet niin valtion kuin kuntienkin talouteen viimeisen reilun parinkymmenen vuoden aikana. Valtiovallan harjoittaman politiikan myötä valtion vastuualueilta on siirretty tehtäviä kuntien hoidettavaksi. Tämä kehitys kulminoitui 2000-luvun alkupuolella siihen, että kuntarakenteen muutosta alettiin suunnitella ratkaisuksi kunnallisten palveluiden toteuttamisen haasteisiin. 2000-luvulle tultaessa kuntien taloudelliset haasteet lakisääteisten tehtäviensä hoitamisessa olivat muodostuneet niin suuriksi, että kuntia alettiin valtiollan taholta ohjata aiempaa määrätietoisemmin kuntaliitoksiin.

Laki kunta- ja palvelurakenteen uudistamiseksi, eli niin kutsuttu Paras-hanke astui voimaan vuonna 2006. Lain lisäksi kuntia kannustettiin liitoksiin yhdistymisavustusten, nk. porkkanarahojen avulla. Lain voimaan astumisen jälkeen vuosien 2005 ja 2013 välillä maassamme toteutettiin yhteensä 80 kuntaliitosta, joiden myötä kuntien lukumäärä väheni yli 120 kunnalla (Kuntaliitto 2023a). Paras-hankkeen loputtua kuntauudistusta toteutettiin Uusi Kunta 2017-hankkeella. Tässä vaiheessa hankkeen tavoitteita ja järjestämistapaa muutettiin muun muassa erottamalla kuntauudistus sosiaali- ja terveystalouden uudistuksesta. Samalla kuntaliitosten järjestämis- ja suunnitteluvastuuta siirrettiin enemmän kuntien omalle vastuulle.<sup>2</sup> Tuorein uudistus, ja samalla pyrkimys ratkaista kuntatalouden haasteita kunnallisten palvelujen järjestämisessä astui voimaan tämän vuoden alussa, kun kuntien tehtävältä siirrettiin sosiaali- ja terveystalouden järjestämisvastuu uusille hyvinvointialueille. Seuraavakin uudistus on jo ovella, tällä kertaa kuntien tehtävältä kartuttavasti, kun vuoden 2025 alussa työvoimapaalveluiden järjestämisvastuu siirtyy työ- ja elinkeinotoimistoilta kunnille (Kuntaliitto 2023b).

1 Laajentuneeseen tehtäväkenttään kuuluivat 1900-luvun alkupuoliskolla väestön huoltotoiminta, kansakoululaitos, terveyden- ja sairaanhoito, tielaitos, vuokramaiden lunastusoikeus ja asutustoiminta (torpparikysymys), kaavoitus ja rakentaminen, työllisyysasioiden hoito, kirjasto- ja palotoiminta ja kuntien liiketoiminta. (Soikkanen 1966.)

2 Paras-hankkeen päätyttyä Kataisen hallitus muutti kuntajakolain sisältöä ja nimeä. Uusi kuntarakennelaki astui voimaan 1.7.2013, ja sen myötä kunnat velvoitettiin osallistumaan aktiivisesti liitosselvitysten laatimiseen. Samalla poistettiin myös liittymisavustusten jakaminen. Lain kohta oli määräaikainen vuoteen 2016 asti. (Kuntajakolaki 1698/2009.)



## Tilaus kansalaislähtöiselle toiminnalle

Hyvinvointiyhteiskunnan rakenteiden ylläpidon haasteet ovat nostaneet myös paikallisyhdistystoiminnan uuteen asemaan ja tilanteeseen. Kolmannen sektorin<sup>3</sup> toimijat on nähty resursseina ja ratkaisuna haettaessa vastauksia kuntien haasteisiin tuottaa palveluja alueillaan. Erityisesti kyläyhdistykset on nähty toimijoina, jotka voivat tuottaa palveluja kylissä, joissa niitä ei muuten ole. Valtakunnallisessa kylätoimintaohjelmassa on jo vuosia asetettu tavoitteeksi saada kyläyhdistykset toimimaan vastuunkantajina paikallisista palveluista (Esim. Suomen Kylätoiminta ry. 2008; Maaseutupolitiikan yhteistyöryhmä 2009; myös Kumpulainen 2012). Valtion ja EU:n rakennerahasto-ohjelmien ohjauksella tuetaan paikallistason toimijoiden ja yhdistysten aktiivisuutta, mutta myös aktivoidaan sitä taloudellisten resurssien tarjoamisen myötä.

2000-luvun kuntarakenteen uudistushankkeet saivat osakseen paljon arvostelua – ei ainoastaan poliittista vaan myös kansalaisten taholta. Kuntien asukkaiden mielenilmauksissa nousivat esille pitkälti samankaltaiset huolet ja pelot kuin Suuren kuntauudistuksen aikaan 1960- ja 1970-luvuilla käydyissä keskusteluissakin. Erityisesti huolta aiheuttivat arjessa tarvittavien kunnallisten palvelujen tiheys ja saavutettavuus, mutta myös paikallisuuden ja paikallidentiteetin merkitys ja pelko niiden häviämisestä (Asp ja Helander 1968, 4–5; Hannus 1977; Katajamäki 1979, 5; Urhonen 1989, 123–124). Viimeksi mainittujen kohdalla ympyrän voidaan tulkita sulkeutuvan ja kysymyksen palautuvan 1800-luvun lopun vuosikymmeniin ja kuntien perustamisten ajankohtaan, jolloin kuntien hallinnolliset rajat muodostettiin jo olemassa olevan seurakuntajaotuksen pohjalta. Seurakunnissa koettu yhteisöllisyys haluttiin siirtää suoraan myös kuntien hyödyksi. Paikallisuuteen liittyvä me-henkisyys oli siis vahvana vaikuttimena kuntajaotuksen ensi metreillä, kun kansalaisia haluttiin sitouttaa uudenlaiseen paikallishallintoon ja kunnallisen yhtenäisyyden saavuttamiseen.

Kotiseututyö ja kylätoiminta ovat molemmat saaneet alkunsa yhteiskunnallisissa tilanteissa, joissa on koettu tarvittavan kansalaislähtöistä toimintaa yhteiskunnassa tärkeiksi koettujen tavoitteiden saavuttamiseksi. Ensin mainitussa tuo tavoite liittyi 1800-luvun toisella puoliskolla suomalaiskansallisen identiteetin ja historian rakentamiseen ja yksilöiden sitouttamiseen suomalaisuuden ideaan paikallisuutta korostamalla. Talvi- ja jatkosodan vuosien jälkeen kotiseututoiminnassa keskityttiin menetetyin ja katoamassa olevan talonpoikaisen elämänmuodon tallentamiseen ja säilyttämiseen, kun pyrittiin rakentamaan itsenäisyytensä säilyttäneen kansan yhtenäisyyttä. Sittenkin kotiseutuliikkeen toiminta on siirtynyt aatteellisesti enemmän kulttuuripoliittiseksi ja yhteiskunnalliseksi vaikuttajaksi.

Uudenlaista aktiivisuutta maaseudun kyliin alkoi 1970-luvulla ilmaantua maaseudun vastaiskuksi kutsutun kylätoiminnan myötä. Kylätoimintaa lähtivät rakentamaan tutkijat ja yhteiskunnalliset toimijat yhteistyössä maaseudun tilanteesta ja kehityksestä huolestuneiden kansalaisten kanssa (Hyyryläinen 1994, 29–30, 34–52; vrt. Hautamäki 1989, 1–3). Kylätoiminta pohjasi maaseudun yhteistoiminnan perinteeseen, jonka tarkoituksena oli saattaa maaseudun asukkaat toimimaan omaehtoisesti maaseutualueiden ja kylien elinvoiman ja viihtyvyyden edistämiseksi. Toimintaa rakennettiin alusta asti paikallisista toimijoista ja

3 Tarkoitan kolmannen sektorin toimijoilla tutkimuksessani yhdistyksiä ja järjestöjä, jotka toimivat voittoa tavoittelemattomina, demokratiaa ylläpitävinä ja kehittämistoimintaa harjoittavina toimijoina. Kolmas sektori eroaa näiden piirteidensä ja vapaaehtoisuuteen perustuvan toimintapohjansa osalta julkisesta (viranomaiset) ja yksityisestä (yritykset) sektorista. (Jurvansuu 2002, 10.)



resursseista rakennuspuunsa saavaksi maaseudun kylien kehittämiseksi (mt.). Sittemmin toiminta on vakiinnuttanut asemansa maaseutualueiden etujen ja elinolosuhteiden edistäjänä, mutta 1990- ja 2000-lukujen mittaan myös taajamien asukasyhdistysten toimintana.

Kylätoimikuntien perustamishistoria nojaa, kuten kotiseutuliikkeenkin historia, vahvasti yhteiskunnalliseen tilanteeseen, jossa haluttiin vaikuttaa kansalaisia aktiivisesti ja sitovasti tietyn tavoitteen eteen toimimiselle. Kylätoiminnan ja kotiseutuliikkeen toiminnan käynnistymisessä merkittävää on ollut muutamien yksilöiden henkilökohtainen panos toiminnan ideoinnissa, toteuttamisessa ja levittämisessä. Kotiseutuyhdistysten perustaminen alkoi Etelä-Suomesta, joka oli luonnollista siitä syystä, että se oli alkuvaiheessa se kenttä, jolla kotiseututoiminnan isä Robert Boldt ja kotiseututoiminnasta kiinnostunut sivistyneistö vaikuttivat (Stenfors 2007, 47). Kylätoiminta lähti liikkeelle päinvastaisesta suunnasta, nimittäin pohjoisesta, jossa aluetieteilijä Lauri Hautamäki tutkimusryhmänsä kanssa käynnisti kylätoiminnaksi ristimänsä pilottihankkeen 1970-luvulla. Toiminnan aloittaminen ja leviäminen alkuvuosina juuri Pohjois- ja Itä-Suomessa on ymmärrettävää, sillä juuri kyseiset alueet olivat kohdanneet rajuimmin 1960- ja 1970-lukujen murroksen ja maaseudun hiljenemisen (Hautamäki 1989).

## Etnologinen katse kuntaliitoksiin ja paikallisyhteisöihin

Paikallisuuden ja paikallisidentiteetin teemat liittyvät keskeisesti väitöskirjatutkimukseni kysymyksenasetteluun siitä, miten 2000-luvulla Paras-hankkeen aikana toteutetut kuntaliitokset vaikuttivat paikallistasolla yhteisöjen arjessa. Kuntaliitokset luovat tässä tarkastelussa yhteiskunnallisen ja tiettyyn aikakauteen nivoutuvan kontekstin, jota tarkastellaan erityisesti kylä- ja kotiseutuyhdistysten toimintakenttään vaikuttaneena ilmiönä. Tutkimukseni kohteena olevat yhdeksän paikallisyhdistystä Pälkäneellä, Mynämäessä, Salossa ja Hämeenlinnassa muodostavat paikkoihin ja toimijoihin sidoksissa olevia kohteita, joiden kautta olen tutkimuksessani tarkastellut sitä mitä tapahtui, kun kunta Henri Lefebvren määritelmän mukaisena sosiaalisena tilana lakkasi olemasta (Lefebvre 1991), ja sen symbolit riisuttiin eikä kuntaa koskeville virallisille määritelmille ollut enää kohdetta eikä tarvetta.

Sosiaaliantropologi Fredrik Barth on määritellyt kulttuurisen todellisuuden ja vallan suhteita analyysimallissaan, jossa todellisuus jakautuu kolmeen tasoon; makro-, väli- ja mikrotasoon (Barth 1969 ja 1994). Kylä- ja kotiseutuyhdistykset sijoittuvat tässä asetelmassa välitason toimijoiksi, jotka pyrkivät luomaan tasapainoa ja järjestystä makro- ja mikrotason välille. Makrotason toimijat, valtio ja EU sekä kylä- ja kotiseututoimintaa ohjaavat kattojärjestöt kohdistavat yhdistyksille säädöksiään, jakavat resursseja ja asettavat ohjelmallisia odotuksia ja ohjeita toiminnalle. Mikrotasolta, ihmisten ja yhteisöjen arjesta nousee yhdistysten toimintaan paikallisesti koettuja tarpeita ja odotuksia. Välitason toimijoina paikallisyhdistykset ovat makro- ja mikrotasojen välisten jännitteiden ja odotusten kohteina, mutta myös väylänä näiden jännitteiden purkamiselle ja tavoitteiden yhteensovittamiselle.

Kuntaliitos on muutosprosessi, joka luo tilanteen, jossa jännitteen vaikutuksia ja purkautumista voidaan tarkastella muutoksen ja siitä seuranneen toiminnan ketjuna. 2000-luvun Paras-hankkeen aikana toteutettuja kuntaliitoksia on tutkittu paljon. Näkökulmat ovat kuitenkin pääsääntöisesti keskittyneet rakenteellisiin, hallinnollisiin ja taloudellisiin selvityksiin ja tutkimuksiin kuntarakenteen vaikutuksista ja tavoitteista. Vähemmälle huomiolle on jäänyt se, mitä muutos on tarkoittanut ihmisten ja yhteisöjen arjessa. Kylä- ja kotiseutuyhdistysten





toiminta kuntaliitoskontekstissa luo kentän, jota on ollut hedelmällistä tutkia etnologisella tutkimusotteella. Näkökulman avulla on mahdollista tehdä näkyväksi yhdistystoimijoiden omien kokemusten kautta sitä, miten yhteiskunnan makrotason toimijoiden alkuun panema muutosprosessi käytännössä vaikutti paikallistasolla toimivien ihmisten ja yhteisöjen arkeen.

Koskihaara Niina. *Kun kunta lakkasi olemasta. Kylä- ja kotiseutuyhdistykset kuntarakenteen muutoksiin reagoivina toimijoina*. Kansatieteellinen Arkisto 65. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-9495-3>

## Lähteet

- Asp, Erkki ja Voitto Helander 1968. *Turun ja Porin läänin maalais kuntien kannanotot kuntauudistussuunnitelmiin*. Turun yliopiston valtio-opin laitos. Tutkimuksia n:o 6, sarja C. Turku.
- Barth, Fredrik 1969. "Pathan Identity and its Maintenance." Teoksessa *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, toimittanut Fredrik Barth. Oslo–Bergen–Tromsø: Univeristetsforlaget.
- Barth, Fredrik 1994. *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hannus, Aarno 1977. *Mitä on tehtävä kuntauudistukselle?* Suomen kunnat 1977, 1260–1271.
- Hautamäki, Lauri 1989. *Elävä kylä, elävä kotiseutu, elävä Suomi. Kylätoiminnan tausta, synty ja laajeneminen kansanliikkeeksi*. Julkaisusarja A2/89. Helsinki: Kyläasiain neuvottelukunta.
- Hyyryläinen, Torsti 1994. *Toiminnan aika. Tutkimus suomalaisesta kylätoiminnasta*. Vammala: Vammalan kirjapaino.
- Hämeenaho, Pilvi 2014. *Hyvinvoinnin verkostot maalla asuvien äitien arjessa. Etnologinen tutkimus palvelujen käytöstä ja hyvän arjen rakentumisesta*. Terveiden ja hyvinvoinnin laitoksen tutkimuksia 129. Helsinki: Terveiden ja hyvinvoinnin laitos.
- Jurvansuu, Sari 2002. *Paikallisyhdistysten menestystekijät. Tutkimus kansalaistoiminnan hyvistä käytännöistä*. Kansalaistoiminta ja nuorisotyö 1/2002. Sarja A. Tutkimuksia 2. Humanistinen ammattikorkeakoulu.
- Katajamäki, Hannu 1979. *Kuntaliitostutkimus. Eräiden toteutettujen kuntaliitosten tarkastelua*. Itä-Suomen Instituutin julkaisusarja B:29. Mikkeli
- Kumpulainen, Kaisu 2012. *Kylätoiminta ja aktiivisen kylän tuottaminen*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 457. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kuntajakolaki 1698/2009. <https://finlex.fi/fi/laki/alkup/2009/20091698>.
- Kuntaliitto 2023a. *Kuntajakoselvitykset 2005–2023*. Luettu 18.11.2023. <https://www.kuntaliitto.fi/laki/kuntien-ja-kuntayhtymien-yhteistoiminta/kuntaliitokset>, sivulla avautuva Excel-taulukko.
- Kuntaliitto 2023b. *TE-palvelut 2024-uudistus*. Luettu 18.11.2023. <https://www.kuntaliitto.fi/talous-ja-elinvoima/tyollisyys/te-palvelut-2024-uudistus>.
- Lefebvre, Henri 1991. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Leskinen, Juice 1981. *Kylähullu viimeinen*, albumilta *Dokumentti*.
- Maaseutupolitiikan yhteistyöryhmä 2009. *Maaseutupoliittinen kokonaisuohjelma 2009–2013. Maaseutu ja hyvinvoiva Suomi*. Maaseutupolitiikan yhteistyöryhmän julkaisu 2009/5. Helsinki: Maaseutupolitiikan yhteistyöryhmä.



Snellman, Hanna 2003. *Sallan suurin kylä – Göteborg*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 927. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Soikkanen, Hannu 1966. *Kunnallinen itsehallinto kansanvallan perusta. Maalaiskuntien itsehallinnon historia*. Helsinki: Maalaiskuntien liitto.

Stenfors, Piia 2007. *Suomalainen Kotiseutuliike 1894–1944*. Suomen Kotiseutuliiton julkaisuja A:17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Suomen Kylätoiminta ry. 2008. *Vastuuta ottava paikallisyhteisö. Kylätoiminnan ja LEADER-ryhmien valtakunnallinen ohjelma 2008–2013*, toimittanut Tuomas Perheentupa. Suomen Kylätoiminta ry:n julkaisu 2/2008. Suomensjärvi: Suomen Kylätoiminta.

Urhonen, Katri 1988. *Kuntajaon muutokset vuosina 1964–1977. Yleinen luonne ja edellytykset*. Julkaisematon pro gradu -työ, Suomen historian laitos, Turun yliopisto.

**Filosofian tohtori Niina Koskihaara työskentelee arkiston asiantuntijana Vantaan kaupunginarkistossa.**

Ajankohtaiset

## Andreas Backan liseniaatintutkimuksesta

*Pertti Anttonen*

**L**uin Eloresta surullisen tiedon Andreas Backasta. En tuntenut häntä henkilökohtaisesti, mutta minulla oli tilaisuus olla yksi lausunnonantajista hänen liseniaatintyössään, jota pidin hyvin kiinnostavana ja ansiokkaana. Tämä oli lokakuussa 2017. Backa teki liseniaatintyönsä Åbo Akademin humanististen tieteiden, psykologian ja teologian tiedekuntaan, jolle myös lausuntoni osoitin. Työn otsikko oli ”Att beskriva det finlandssvenska. Kultursemiotiska analyser” (englanniksi Describing the Finland-Swedish. Cultural-semiotic analyses). Tutkimusta kokonaisuudessaan ei ole julkaistu, mutta kaksi sen sisältämää artikkelia on, ja tiedot niistä linkeineen löytyvät tämän kirjoituksen lopusta. Kolmannen artikkelin julkaisupaikaksi ilmoitettiin liseniaatintyön tarkastusvaiheessa *Elore* 2/2017, mutta näin ei tapahtunut.

Tein lausuntoni suurella mielenkiinnolla ja mielihyvällä, koska Backan työssä käsitellään tärkeitä ja hyvinkin ajankohtaisia tutkimuksellisia ja poliittisia kysymyksiä ruotsinkielisten asemasta Suomessa, folkloristisen tutkimuksen näkökulmasta. Vaikka lausuntoni kirjoittamisesta on nyt jo aikaa, se ei ole mielestäni vanhentunut. Uutinen Backan kuolemasta sai minut ajattelemaan, että kenties olisi hyvä jos *Eloren* lukijakunta saisi tietää miten kiinnostavan liseniaatintyön hän oli tehnyt. Kiitän *Eloren* toimitusta myötämielisyydestä. Kiitän myös professori Lena Marander-Eklundia lausuntopyyntöstä.

Backa kokosi pohjoismaisen folkloristiikan alan liseniaatintyöhönsä kolme artikkelia sekä johdantoartikkelin aiheenaan Suomen ruotsinkielisen väestön identiteettikonstruktiot. Artikkelin numero 1 käsittelee Ruotsalaisen Kansanpuolueen (RKP) leppäkerttysymboliikkaa, artikkeli numero 2 suvaitsevaisuutta ideologiana ja selviytymisstrategiana kahdessa suomenruotsalaisessa organisaatiossa (Folktinget ja RKP), ja artikkeli numero 3 suomenruotsalaisuuden representaatioproblematiikkaa ja ns. kuulumisen politiikkaa.

Backan työn aihepiiri ei ole sinänsä mikään uusi aluevaltaus, mutta tarkastelun tekee ajankohtaiseksi ja laajemmaltikin kiinnostavaksi sen kytkeytyminen viimeaikaisiin teoreettisiin keskusteluihin eri identiteetti-positioiden ja -kategorioiden intersektionaalisuudesta eli keskinäisestä risteävyydestä. Risteäviä identiteettikategorioita ovat erityisesti luokka, sukupuoli, etnisuus, seksuaalisuus ja uskonto. Suomenruotsalaisten identiteettien intersektionaalisuus on ollut aiheena tutkimusprojektissa ”Bitar av samma pussel? Intersektionella perspektiv på det svenska i Finland” ja sen tuotteena syntyneessä julkaisussa, johon myös Backa osallistui. Backan liseniaatintyö seuraa tuon projektin tutkimuslinjaa varsin uskollisesti. Intersektionaalisuuden lisäksi häntä on inspiroinut Nira Yuval-Davisin käsite kuulumisen politiikasta erilaisten sisään ja ulos luokittamisten prosesseissa. Tämän mukaisesti työssä tarkastellaan

suomenruotsalaisia identiteettejä ja identiteettitunnuksia koskevia kuvauksia erityisesti kuulumisen ja jossakin määrin myös kuulumattomuuden kannalta.

Työn kaksi ensimmäistä artikkelia käsittelevät positiiviksi katsottuja identiteettitunnuksia tai identiteettikonstruktion ominaisuuksia. Ensimmäisessä artikkelissa ”Nyckelpigan som nyckelsymbol. En kulturesemiotisk analys av Svenska folkpartiets partisymbol”, joka on kirjoitettu yhdessä Sofie Strandén-Backan kanssa, aiheena on leppäkerttusymboliikka Ruotsalaisen Kansanpuolueen historiassa 1980-luvun alkupuolelta nykypäivään. Kyseessä on varsin yksityiskohtainen kuvaus leppäkertun käytöstä ja siitä, miten se assosioituu suomenruotsalaisten keskinäisissä keskusteluissa. Backa kutsuu lähestymistapaansa kulttuurisemiotiikaksi ja tarkastelee leppäkertun merkkiä ja merkityksiä denotaatioina ja konnotaatioina. Backa myös suhteuttaa – artikkelin otsikon mukaisesti, ja ilmeisesti sanaleikkiä lyöden – leppäkertun (*nyckelpigan*) käytön Sherry B. Ortnerin avainsymbolin (*nyckelsymbol*) käsitteeseen. Päätelmänä on, että leppäkerttu on avainsymboli, koska se on RKP:n puoluesymboli ja RKP on lähes yhtä kuin ruotsinkieliset Suomessa, jolloin leppäkertussa konnotoituu Suomen ruotsinkielisyys. Backan tarkastelu kohdistuu eritoten leppäkertun positiivisiin konnotaatioihin, joista keskeisimmiksi arvioidaan kansanuskolähtöisyys. Tämä tekee siitä Backan mukaan sopivan symbolin puolueelle. Leppäkertun symboliikassa on kuitenkin Backan mukaan vaara, että sitä tulee myyttinen metafora suomenruotsalaiselle elämälle, jolloin siitä puuttuvat tärkeät yhteydet todellisuuteen.

Toisessa artikkelissa ”Tolerans som ideologi och hanteringsstrategi. Två finlandssvenska organisationers tal om tolerans” lähdetään liikkeelle käsityksestä, jonka mukaan suomenruotsalaiset ovat suvaitsevaisia – ja suvaitsevaisempia kuin suomenkieliset. Suvaitsevaisuus viittaa tässä monikulttuurisuuteen ja kulttuurisen erilaisuuden hyväksymiseen, mikä voidaan nähdä ainakin suvaitsevaisen itsensä mielestä moraalisen paremmuutena. Mutta kuten sana toleranssi eli sietokyky suomen kielessä, suvaitsevaisuus viittaa myös ns. välttämättömän pahan hyväksymiseen. Tämä suvaitsevaisuuden kahtalaisuus on Backan artikkelin kantava teema sen loppupuolella.

Ideologiakriittisyyttä painottava artikkeli tarkastelee suvaitsevaisuuden idean/aatteen käyttöä kahdessa järjestössä, Folktinget ja RKP, kahden aineiston tai tapauksen kautta. Ensimmäinen on *Vårt land* -niminen laulu, jonka levytti v. 2011 Folktingetin aloitteesta ryhmä nimeltä *Artister för tolerans och öppenhet*. Toinen tapaus koskee RKP:n vaalikampanjaa v. 2011. Backan tutkimuksellinen kiinnostus koskee sitä, miten suvaitsevaisuus välittyy näistä tapauksista ja miksi näille järjestöille on tärkeää esittää itsensä suvaitsevaisina. Backa haastaa kysymään, onko suvaitsevaisuus niille selviytymisstrategia eli keino tulla itse suvaituiksi suomalaisessa yhteiskunnassa.

Backa analysoi *Vårt land* -laulun osana Folktingetin poliittisia tavoitteita ruotsinkielisen väestönosan kulttuuristen ja yhteiskunnallisten etujen valvomisessa ja informaation lisäämisessä ruotsin kielestä ja ruotsinkielisen väestönosan kulttuurista. Samalla hän viittaa Folktingetin piirissä ilmaistuun huoleen Suomessa lisääntyneestä vieraiden kulttuurien pelosta, monokulttuuristumisesta ja yhteiskunnan sulkeutumisesta. Hän löytää laulusta kansallisen yhteenkuuluvuuden ilmausta, kulttuurisen avoimuuden arvostusta, kieliriitojen taakse jättämistä ja kaksikielisyyden puolustamista ilman ns. ankkalampi-ajattelua eli itsearviointia ruotsinkielisten sisäänpäinlämpiävyydestä. Kaiken kaikkiaan Backa löytää laulusta kielisuvaitsevaisuutta ruotsin ja suomen välillä ja ajatuksen Suomen kansakunnasta yhteisenä suurena kotina, jossa on paikka kaikille, mutta ei nationalismia. Samanlaisia arvonekemyksiä

Backa löytää RKP:n vuoden 2011 vaalikampanjasta *"För ett rikare Finland"*, josta hän tarkastelee yksityiskohtaisesti YouTubeissa julkaistua videota *"SFP på cirka 100 sekunder"*. Ruotsinkielisyys Suomessa rinnastuu tässä mm. saamelaisten asemaan, mutta toisin kuin *Vårt land*-laulussa, suvaitsevaisuus ei koske vain kielisuhteita vaan monenlaista arvoliberalismia maahanmuuttoon, seksuaalisiin ja muihin vähemmistöihin ja tasa-arvokysymyksiin liittyen. Suvaitsevaisuuspuheen funktiona Backa näkee toiveen, että myös ruotsinkielisiä suvaittaisiin "suljetussa" ja "nationalistisessa" Suomessa.

Tällaisen positiivisuutta huokuvan suvaitsevaisuuskäsityksen Backa näkee kuitenkin ongelmallisena ja tästä nousee artikkelin analyttinen särmä. Backa ottaa näkökulmakseen Foucault'n kurinpitovallan käsitteen ja argumentoi, että puheena olevat järjestöt luovat suvaitsevaisuuden modernista ideologiasta ruotsinkielisille tavaramerkin poliittiseen diskurssiin. Suvaitsevaisuus vähemmistön selviytymisstrategiana myöhäismodernissa suomalaisessa yhteiskunnassa on Backan mukaan kulttuuritieteellisesti ja vallan näkökulmasta reflektomatonta. Hän tuo esiin toleranssin käsitteen historiaa sietämisen merkityksessä ja joihinkin toisiin tutkijoihin viitaten toteaa, että suvaitsevaisuus on strategia käsitellä epätoivottua, mautonta ja virheellistä, jopa luotaantyöntävää ja vastenmielistä, jolloin suvaitsevaisuudesta muodostuu hyve ja peruste kokea ylemmyyttä. Backa näkee Suomen ruotsinkielisten asettuneen, toisin kuin em. kampanjat, vastatusten kulttuurisesti primitiivisiksi katsottujen suomenkielisten kanssa ajatuksella, että ruotsinkieliset ovat sillanrakentajia Suomen ja länsimaiden välillä ja siten omaavat merkittävän paikan suuressa kansallisessa kertomuksessa. Tällöin tavaramerkiksi ja ruotsinkielisten subjektiposiitioksi muodostunut suvaitsevaisuus näyttäytyy vähemmän sivistyneen ja vähemmän suvaitsevaisen suomenkielisen suomalaisuuden sietämisenä. Suvaitsevaisuudesta tulee näin vahva rajanveto toivotun ja ei-toivotun välille; suvaitsevaisuuspuheesta tulee rajanvedon lisäksi kurinpidollista valtapuhetta erityisesti niitä kohtaan, joita ei tule suvaita.

Kolmannessa artikkelissa *"Vilka är finlandssvenskarna? Representationsproblematik och tillhörighetspolitik"*, joka on myös Sofie Strandén-Backan kanssa kirjoitettu, Backa luo yleiskatsauksen ruotsin kieleen Suomessa, mm. sen lainsäädännölliseen asemaan, ja mainitsee muutamia ruotsinkielisiä kulttuuripersoonallisuuksia. Mainituiksi tulevat myös suomenkielisten suomalaisten ruotsinkielisiin liittämät ilmaisut *"hurri"* ja *"svenska talande bättre folk"* sekä kieliryhmien valtasuhteisiin viittaava ilmaus *"Suomessa puhutaan suomea" ("I Finland pratar vi finska")*. Muutoin Backan tarkastelu – sekä puheena olevassa artikkelissa että koko työssä – koskee ruotsinkielisiksi identifioituvien keskinäistä puhetta itsestään. Intersektionaalisuus-näkökulma ei tuo esille tähän kategoriaan kuulumisen neuvottelua.

Päähuomion kohteena artikkelissa on se, miten suomenruotsalaisuutta kuvataan ja miten kuvaamistavat kytkeytyvät kuulumiseen. Kuvauksia on Backan mukaan kuutta eri tyyppiä: kielellisiä, historiallisia, oikeudellisia, kulttuurisia, stereotyyppisiä ja diskursiivisia. Artikkelin pohdiskeluosio alkaa ajatuksella, että suomenruotsalaisuuden kuvaukset ovat representaatiota, koska tulkinnat ovat kontekstisidonnaisia eli samat tekstit saavat eri konteksteissa eri merkityksiä. Toiseksi, kuvaukset eivät ole neutraaleja, koska niihin aina liittyy valintaa, ja valinnoista on erilaisia seurauksia kontekstista riippuen. Kolmanneksi, kuvaukset ovat erilaisia, koska ihmiset ilmentävät kuuluvuutta erilaisiin sosiaalisiin positiioihin; ihmisillä on erilaisia identiteettejä. Yuval-Davisin artikkeli *"Belonging and politics of belonging"* on tässä pääasiallinen ja lähes ainoa kirjallisuusviite.



Yuval-Davisin kuulumisen politiikan käsitettä Backa soveltaa siten, että suomenruotsalaiseksi identifioituva käsittää oman kuulumisensa ruotsinkielisyyden lisäksi myös sellaisten kategorioiden kuten asuma- tai kotiseudun, ruotsin kielen variantin, sosiaalisen ryhmän, sukupuolen ja koulutustason kautta. Kun Yuval-Davisin mukaan naisena oleminen on erilaista keski- ja työväenluokkaisena, suomenruotsalaisuus koetaan Backan mukaan maalla ja työväenluokkaisena eri tavalla kuin kaupungissa korkeakoulutaustaisena. Backan pohdiskeleva ja omakohtainen lähestymistapa huipentuu omaan kokemukseen maalla kasvaneena ja korkeakoulutettuna sekä halusta kuulua sekä Ruotsissa että Suomessa.

Lisensiaatintyön kokonaisarvionnin kannalta oli keskeistä, että Backa kirjoittaa selkeästi, käsittely on pätevää ja usein riittävän perusteltua, osin pohdiskelevaa mutta aina tieteellisestä kirjallisuudesta ammentavaa. Intersektionaalisuus, semiotiikka ja kulttuurianalyysi ovat keskeisiä lähtökohtia, samoin halu kytkeä folkloritutkimus politiikkaan tai politiikan tutkimus folkloristiikkaan. Tavoite on kunnioitettava, ja sen kuvaus johdantoartikkelissa "Kultursemiotik, politik och det finlandssvenska" on valaiseva. Herää kuitenkin kysymys, voivatko postmodernin kriittisen tutkimuksen lähtökohdat synnyttää kriittistä tutkimusta suomenruotsalaisuudesta, jos tutkimuksen yksi väistämätön intressitekijä on tutkijan oman identiteetin paikantaminen ja kerronnallistaminen tutkimuskohteen sisällä ja puitteissa. Syntyykö tässä muuta kriittisyyttä kuin stereotyyppien vaaroista varoittamista? Vrt. kolmannessa artikkelissa esitetty kysymys: "Hur kan man förmedla en beskrivning av en kulturell grupp kort och koncist och utan att reproducera stereotyper?" Onko politiikalle paikkaa?

Haluan nostaa hattua erityisesti artikkelille numero 2 eli "Tolerans som ideologi och hanteringsstrategi. Två finlandssvenska organisationers tal om tolerans". Siinä Backa osoittaa vahvaa itsenäistä kykyä sekä aineistokuvaukseen että teoreettis-kriittiseen tarkasteluun ja keskusteluun tieteellistä kirjallisuutta soveltaen. Suvaitsevaisuus-käsitteen erilaiset lataukset ja niistä kumpuavat ideologiset diskurssit ovat erittäin hyvä ja haastava tutkimuskohde. Viimeaikaiset tutkimuksenkin piirissä esitetyt vahvat näkemykset oikein ja väärin ajattelevista ihmisistä paikantavat kriittisyyden yleensä vain ns. väärin ajatteleviin, kun taas kriittisen tutkimuksen on mielestäni tarkasteltava ideologiakriittisesti myös niitä, jotka katsovat ajattelevansa oikein. Tässä on politiikalle ja sen tutkimukselle paikkaa.

Andreas Backan edustama tutkimuksellinen linja jatkokoon!

## Andreas Backan lisensiaatintyön julkaistut artikkelit

Strandén-Backa, Sofie och Andreas Backa. 2013. "Nyckelpigan som nyckelsymbol. En kultursemiotisk analys av Svenska folkpartiets partisymbol." *Elore* 20(1). <https://doi.org/10.30666/elore.79050>

Backa, Andreas. 2017. "Tolerans som ideologi och hanteringsstrategi. Två finlandssvenska organisationers tal om tolerans." I: *Föreställda finlandssvenskheter. Intersektionella perspektiv på det svenska i Finland*, redigerad av Sven-Erik Klinkmann, Blanka Henriksson och Andreas Häger, 277-300. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. <https://www.sls.fi/sv/utgivning/forestallda-finlandssvenskheter>

**Pertti Anttonen on professori emeritus Itä-Suomen yliopistosta.**

Ajankohtaiset: konferenssiraportti

## Hiljennetyt äänet, kuuluvat äänet

Silenced Sources, Heritage, and the Oral-Literary Continuum – Rewriting the Margins of the National. 28–30.6.2023. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki

*Siria Kohonen*

Kesäkuun lopussa 2023 Helsinkiin kokoontui kansainvälinen joukko kuuntelemaan, minkälaista sanottavaa eri aikoina eri paikoissa hiljennetyillä ihmisillä voisi olla. *Silenced Sources, Heritage, and the Oral-Literary Continuum* -kollokvio kokosi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran juhlasaliin koko joukon folkloristeja sekä lähialojen tutkijoita esitelmöimään ja keskustelemaan erilaisista perinteen, kulttuuriperinnön sekä suullisen ja kirjallisen kulttuurin marginalisoiduista tekijöistä, äänistä ja näkökulmista. Tapahtuman järjesti Suomen Akatemian projekti *Muted Muses of Oral Culture. Ideology, transnationalism and silenced sources in the making of national heritages and literatures* (PI: Lotte Tarkka, Helsingin yliopisto) yhdessä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja Kalevalaseuran kanssa.

Kollokvio sai hätkähdyttävän aloituksen jo folkloristiikan professori Lotte Tarkan avauspuheenvuorosta. Tarkka esitteli tapahtuman nettisivuilla, julisteissa ja ohjelmassa käytetyn valokuvan ja tarinan sen takana. Kyseessä on I. K. Inhan 1894 ottama valokuva Jyväskylästä



I. K. Inha. 1894. Itkijä Maura Jyväskylällä.

Vienan Karjalasta, ja kuvassa esiintyy itkijä Maura käsi suun edessä, itkua esittämässä. Tarkka kertoi, kuinka kuvaustilanteessa Inha ja hänen mukanaan ollut Kusti Karjalainen olivat pyytäneet Muraa itkemään heille, Inhan omin sanoin ”pilan päiten”, vaikka Maura tunnettiin kylän parhaana itkijänä (Inha 1911, 49). Inhan ja Karjalaisen asenne Muraa kohtaan oli toiseuttava, alentava ja hiljentävä – Mauran omat ajatukset hänen syvällisesti tuntemastaan itkuvirsiperinteestä eivät kiinnostaneet näitä herroja. ”Now it is time to listen more carefully”, Lotte Tarkka sanoi Mauran kuvan vieressä.

Kollokvion kolmen päivän ohjelmassa oli yhteensä kuusi paneelisessiota ja kolme keynote-luentoa, eli kaksi sessiota ja yksi



keynote päivässä. Ohjelman jakautuminen kolmelle päivälle mahdollisti sen, ettei päällekkäisiä paneelisessioita ollut. Lisäksi ohjelmaan kuului ohjattu kävelykiertä *"Silenced streets, under the bridges"* sekä visiitti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Perinteen ja nykykulttuurin arkistoon.

Keskiviikkona heti avaussanojen jälkeen oli vuorossa Karina Lukinin keynote-luento *"Three lives of Tiko Vilka. Or folklore's appeal in indigenous socialist realism"*. Luento käsitteli kutkuttavasti folkloren merkitystä suullisen ja kirjallisen kerronnan vuorovaikutuksissa Neuvostoliitossa, erilaisten vaihtelevien normien aallokossa. Nenetsi Tiko Vilkan oman kerronnan ja hänen elämänsä käsittelevässä myöhemmässä kerronnassa folklore loi kaksoismerkityksiä neuvostoliittolaisissa kulttuurisissa keskusteluissa. Lukin havainnollisti, kuinka nenetsifolkloren ilmaiset viestit olivat erilaisia nenetsiyhteisöille ja niiden ulkopuoliselle yleisölle, erityisesti neuvostohallinnolle.

Avauspäivän molemmat paneelisessiot painoutuivat suomalaisittain keskeisiin aiheisiin. Sessio *"Ideology – national and beyond"* käsitteli erityisesti nationalismin teemoja. Mielenkiintoisen Suomen rajojen ulkopuolisen näkökulman toivat Joonas Aholan esitelmässä käsitellyt neuvostokarjalaiset kansanrunot. Seuraava sessio *"Discriminations and discriminated testimonies"* käsitteli neljän esitelmän kautta erilaisia marginalisoituja tutkimusaineistoja. Erityisen mieleenpainuva oli väitöskirjatutkija Heli Paakkosen esitelmä siltojen alta ja alkoholiparantoloista kirjoittaneen J. K. Harjun toimijuudesta, verkostoista ja elämästä. Myös keskiviikon ohjelman päättävä kävelykiertä oli Paakkosen vetämä, ja kiertä keskittyi J. K. Harjun elämän kannalta oleellisiin paikkoihin.

Torstain ohjelma alkoi paneelisessiolla *"The vernacular and emic articulations"*. Sessio sai herättelevän avauksen heti ensimmäisestä esitelmästä, kun MA, folkmuusikko Eleni Fanioudaki käsitteli kreikkalaisen Chronis Aidonidisin musiikkia yhteiskunnan ja teknologian muutosten myllerryksissä. Esitelmän jälkeen Fanioudaki lauloi yleisön pyynnöstä perinteisen kehtolaulun, joka soi SKS:n juhlasalissa komeasti.

Lounaan jälkeen ohjelmassa oli kollokvion seuraava keynote-luento. Folkloristi Kelly Fitzgeraldin esitelmän otsikkona oli *"Irish tradition through an early modern lens; tension of the oral and literary"*, ja luento käsitteli erityisesti iirin termin *béaloideas* merkityksiä. Termillä viitataan suulliseen traditioon, ja se on englanniksi käännetty sanalla *folklore*. Näin suomalaiselle folkloristille Fitzgeraldin esitelmä katolisessa kulttuurissa käydystä keskustelusta avasi oven näkökulmaan, joka protestanttisessa maailmassa tulee harvemmin esille. Kulttuurisesti luterilainen suomalainen kirkkohistoria painottaa reformaation merkityksiä ja sitä, miksi Lutherin opit olivat toivottuja uudistuksia katoliseen uskomisen tapaan. Fitzgerald esitteli, kuinka *béaloideas* – suullinen (katolinen) traditio, jota Luther niin vastusti – sai jopa pyhiä merkityksiä vastauskonpuhdistuksen myötä. Erityisesti 2000-luvulla termi folklore tuo usein ihmisten mieliin muut kuin kristilliset traditiot, joten Fitzgeraldin esitelmä palautti folkloristikuulijatkin muistamaan, että suullisilla traditioilla on merkityksiä myös valtauskontojen piirissä.

Päivän viimeinen sessio *"Textualizations and transmissions"* käsitti viisi mielenkiintoista esitelmää. Erityisen tuoreelta vaikutti kotimaisen kirjallisuuden väitöskirjatutkijan Isla Parkkolan esitelmä, jossa *Kalevalaa*, sen taustalla vaikuttavia mytologioita ja näistä ammentavia 2000-luvun lasten- ja nuortenkirjoja käsiteltiin posthumanistisesta ja uusmaterialistisesta näkökulmasta. Samassa sessiossa hiljentämisen teemoihin palasi Andreas Kalkun esitelmässään



setojen suullisesta runoudesta sekä tutkijoiden – erityisesti Kaarle Krohnin ja Jakob Hurtin – suhtautumisesta niihin. Kuten alussa esitellyn vienalaisitkijä Maurankin kohdalla, esitelmässä kävi ilmi, ettei tutkijoita kiinnostanut setot tai heidän omat näkemyksensä lainkaan, mutta runot konteksteistaan irrotettuna kelpasivat kyllä.

Perjantain ensimmäisen sessio *"Data and the digital"* käsitteli kysymyksiä suullisen kulttuurin, tekstualisaation ja digitalisaation risteyspisteistä. Erilaiset laskennalliset menetelmät suullisen runouden ja erityisesti valtavien runokorpusten analyyseissä ovat ainakin Suomessa jo saaneet huomiota, joten esitelmät siitä, kuinka tällaiset menetelmät käytännössä toimivat, konkretisoivat uusien ohjelmien, menetelmien ja lähestymistapojen merkityksiä laajemmalle tutkijayleisölle.

Perjantaina kulttuuri- ja kirjallisuushistorian emeritusprofessori Joep Leerssen paneutui keynote-luennossaan keskusteluihin autenttisuuden ajatuksen hyödyntämisestä muun muassa traditioiden ideologisissa käyttötavoissa. Luento *"Appropriating Authenticity and the Oralization of Literature"* jatkoi näin folkloristiikan kannalta mielenkiintoisia ja tärkeitä keskusteluja autenttisuuden eri merkityksistä.

Kollokvion viimeisessä sessiossa *"Affect and the neglected body"* pureuduttiin ensin kahdessa esitelmässä seksuaalisuuden ja erotiikan aiheisiin suullisessa kansanrunoudessa sekä siitä inspiroituneissa teoksissa. Väitöskirjatutkija Asta Sutisen esitelmä puolestaan esitteli yleisölle marginalisoidun ja nykyään jo pitkälti unohdetun suomalaisen perinteenlajin – huvipostin. Kollokvion viimeisessä paneeliesitelmässä Viliina Silvonen puolestaan palasi itkuvirsien teemaan, joka esiteltiin jo Lotte Tarkan alkusanoissa.

*Silenced Sources, Heritage, and the Oral-Literary Continuum* -kollokvio oli osallistujamääräänsä suurempi konferenssi. Yhteen saliin mahtuvassa porukassa keskustelut olivat avoimia, inspiroivia ja innostavia. Näin helsinkiläiselle folkloristille kollokviossa oli paljon tuttuja ihmisiä, joiden kanssa ajatuksia tulee muutenkin vaihdettua varsin usein, mutta Helsingin ja ylipäätään Suomen ulkopuolelta tulleiden osanottajien ansiosta keskustelut saivat uusia käännteitä ja painotuksia. Uusia ääniä pääsi esiin.

## Kirjallisuus

Inha, I. K. 1911. *Kalevalan laulumailta. Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö. [http://fulr.karelia.ru/elbib/inha\\_kalevalan\\_laulumailta.html](http://fulr.karelia.ru/elbib/inha_kalevalan_laulumailta.html)

**Filosofian tohtori ja teologian maisteri Siria Kohonen tekee folkloristiikan post doc -tutkimusta Helsingin yliopistossa Koneen säätiön rahoittamassa hankkeessa Aineellisuus, suullinen runous, myyttinen tieto ja eletty ympäristö (PI: Frog).**

Ajankohtaiset

## Innostavia kuulumisia itkuvirsitutkimuksen kentiltä

*Laments lost or alive and well.* International Conference of the Lament Tradition, 15.–17.5.2023, Helsinki

*Sakari Korpikallio ja Viliina Silvonen*

Varovainen innostus paistaa ihmisten kasvoilta, kun he nousevat hiljaiseen portaita kohti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) juhlasalia. He ovat saapuneet suomenkieliseen yleisötilaisuuteen, joka aloittaa kansainvälisen itkuvirsikonferenssin. Elina Hytönen-Ng'n, Riikka Patrikaisen ja Viliina Silvosen pitämät suomenkieliset lyhyet luennot toimivat johdantona itkuvirsiin ja samalla avaavat tilaisuuden, jonka päätteeksi nähdään lähes kaksituntinen kattaus upeaa laulua ja itkuvirttä ensin setojen perinteiseen leelo-runolauluun erikoistuneen Lummo Kati leelokoorin ja sitten Emilia Kallosen, Emmi Kuittisen ja Liisa Matveisen muodostaman Surento-yhtyeen esittämänä. Konsertti saa varsin haltioituneen vastaanoton ja samalla yleisönsä uppoamaan seuraavana aamuna alkavaan konferenssin akateemisen osuuden aiheisiin. Konsertti osallistaa hyvin myös konferenssiin saapuneen kansainvälisen yleisön, joka on ymmärtäväinen, mutta silminnähdessä harmissaan aloitusluentojen suomenkielisydestä. Vieraita on saapunut oikeastaan Euroopan joka kolkalta, toki itään ja pohjoiseen sekä Atlantin saaristoon keskittyvin alueellisin painotuksin.

### Järjestelykysymyksiä ja kullannarvoisia keynote-luentoja

Vuoden 2023 kesällä SKS oli folkloristiikan ja sen lähialojen tutkijoille varsinainen tukikohta, kun kolme kansainvälistä konferenssia valloitti sen juhlasalin. Itkuvirsikonferenssi *Laments lost or alive and well* oli näistä vuorossa ensimmäisenä toukokuun puolivälissä. Konferenssin pääjärjestäjänä toimi Koneen Säätiön rahoittama tiedettä ja taidetta yhdistävä Kyynelkanavat-hanke (4/2021–3/2024). Hankkeen teemaa mukaillen konferenssissa tarkasteltiin itkuvirsia ja itkuperinteitä muuttuvassa maailmassa. Perinteentutkijoiden lisäksi mukana oli uskonnontutkijoita, etnomusikologeja ja antropologeja.

Paikalla ollessa oli aistittavissa, kuinka tervetullut kansainvälinen itkuvirsikonferenssi aivan oikeasti oli. Läsnäolijoissa oli runsaasti aiheesta kiinnostuneita ja kirjoittaneita tutkijoita, mutta myös muuta yleisöä. Esitelmätarjonta puolestaan oli kattava ja hyvin järjestetty. Paralleelisessiot eivät ole kovin tavanomaisia SKS:llä järjestetyissä konferensseissa, mutta itkuvirsikonferenssissa yhtäaikaisten paneelienkin mahdollisuus tuli testattua. Käytössä oli juhlasalin lisäksi viereinen Kulmahuoneeksi nimetty kokous- ja seminaaritila. Konferenssipäivinä





tilojen välillä liikkuminen sujui näppärästi, ja aikataulussa oli huomioitu myös mahdollisuus vaihtaa salia esitelmien välissä. Kulmahuoneen kevätauringon lämmittämä tunnelma nousi esille hienosti erityisesti esitelmien keskusteluosiossa, kun huoneen täyttäneen yleisön kysymyksien ja vastausten tulvalle ei aikarajojen puitteissa ollut tulla loppua. Juhlasali taas mahdollisti suuremman yleisön läsnäolon ja muodoltaan väljemmän, silti eläväisen keskustelun. Vaikka tilat ovat kokonsa puolesta keskenään täysin eri luokkaa, konferenssiväki jakautui melko tasaisesti molempiin tiloihin – Kulmahuoneessa oli siis välillä hieman liiankin tiivis tunnelma.

Varsinaisina vetonauloina konferenssissa toimivat esittäjiltään ja otsikoiltaan erittäin kiinnostavat keynote-luennot. Professori Charles L. Briggs Kalifornian yliopistosta Berkeleystä ja Karjalan Sivistysseuran toiminnanjohtaja, itämerensuomalaisen kielialueen itkuperinteen asiantuntija Eila Stepanova eivät kumpikaan jättäneet yleisöään kylmäksi. Briggsin luennon näkökulma itkuihin rakentui viestinnällisyyden (communicability) käsitteen ympärille. Hän pohti venezuelalaisen alkuperäiskansan yhteisössä todistamansa esimerkin kautta, ovatko itkut tapa kohdata aiheita, joihin valkoisen miehen näkökulmasta rakennetun yhteiskunnan normalisoimat viestinnälliset keinot eivät ulotu. Briggsin paikoin varsin korkealentoisen ja teoreettisen luennon vastineeksi sopi oivallisesti Stepanovan käytännönläheisemmin itkuvirsiperinteeseen ja sen muutoksiin pureutunut luento. Stepanova esitti kaivatun, toki aikarajojen puitteisiin tiivistetyn, kokonaiskuvan karjalaisesta itkuperinteestä ja sen muuttumisesta kulttuuriperinnöksi Suomessa. Hän tarkasteli kuinka suomalaisen kansallisromantiikan kontekstissa luotu kuva karjalaisuudesta ja itkuista vertautuu vastakappaleisiinsa Karjalan tasavallan puolella.

## Aiheiden kirjo ja yllättäviäkin tulokulmia

Esitelmien aiheet itkujen ympärillä olivat monimuotoisia. Monet esittelivät eri paikalliskulttuurien itkuperinteiden historiaa ja nykyisyyttä konferenssin otsikon mukaisesti elinvoimaisuuden näkökulmasta. Muita toistuvia teemoja olivat kulttuuri-ilmiöiden omistajuus sekä perinteen uudelleenmuotoutumisen keinot. Lisäksi mukana oli muutamia itse perinteisestä itkusta ja sen nykysovelluksista etäämmälle asettuvia esitelmiä, joissa erilaisia valittamiseen, suremiseen tai protestointiin liittyviä ilmiöitä tarkasteltiin suhteessa itkuvirsiperinteeseen ja pohdittiin, voiko näihin soveltaa itkuvirsi-termiä. Esimerkiksi Arja Turunen ja Hannah Yoken esitelmöivät feministisen Naiset rauhan puolesta -liikkeen Itkijänaiset-ryhmän toiminnasta, joka herätti huomiota Suomessa 1980- ja 1990-luvuilla. Myös eri musiikkigenrejen ja itkuvirsien välisiä yhteyksiä analysoivat esitelmät herättivät vilkasta keskustelua.

Kiintoisan näkökulman etenkin Suomen ja laajemmin pohjoismaisen kentän kannalta toi Frogin esitelmä skandinaavisesta itkuvirsiperinteestä, jota tutkimus ei ole aiemmin tunnistanut. Skandinaavinen itkuperinne linkittyy viikinki- ja keskiaikaan, uudemmasta itkuperinteestä ei ole lähteitä. Perinteen katoamisen taustasyinä Frog pohti historiallisia muutoksia suhtautumisessa julkiseen suremiseen, jotka linkittävät esitelmän myös itkuperinteen katoamiseen luterilaisesta Suomesta ja Virosta.

Vaikka itkuvirret aiheena saavat mielen kääntymään vakavuuteen ja alakuloon, oli ohjelmassa mukana myös kansanhuvia. Anna Rezessy tarkasteli esitelmässään unkarilaista hautajaisitkuparodioiden perinnettä, joka liittyy karnevaaleihin. Vaikka nämä itkut ovat viihdettä, niillä on samoja yhteisöllisiä ja yksilöllisiä merkityksiä kuin niin sanotusti vakavilla itkuilla:



itkuin kanavoidaan tunteita ja kärsimystä, jolle muutoin ei välttämättä olisi tilaa yhteisössä. Vastaavan kaltaisesta Valko-Venäjällä Haradokin alueella tunnetusta karnevalistisesta hautajaisitkujen perinteestä kertoi Alena Leshkevich. Näissä parodiallisissa itkuperformansseissa valituksen keskeyttävät itkunpurkausten sijasta naurunryöpsähdykset.

## Tunteita nostattavaa sisältöä ja konkretiaa

Esitelmien aiheet ja keskustelu niiden yhteydessä tuntuivat kuulijan sisimmässä. Yleisössä oli selvästi havaittavissa täysin ymmärrettäviä ja moninaisia herkistymisen ja välillä hieman kiihastumisenkin tunteita. Suomessa osana itkuvirsiperinteen ympärillä käytävää keskustelua ovat viime vuosina olleet karjalaisen kulttuurin ja karjalan kielen asemaan, arvostukseen ja omistajuuteen liittyvät kysymykset. Tätä aihepiiriä sivuttiin useissa esitelmissä sekä etenkin niiden keskusteluosiossa.

Koska järjestävässä hankkeessa on mukana itkuvirsiperinteeseen erikoistuneita taiteilijoita ja Suomessa toimii useita julkisesti itkijöiksi itsensä määritteleviä henkilöitä, oli ohjelmaan sisällytetty myös itkukentän osuus: itkijöiden paneelikeskustelu. Keskustelemassa oli kolme itkijää, DEI-asiantuntija ja aktivisti (taiteilija-aktivisti) Mirva Haltia-Holmberg, Äänellä Itkijät ry:n puheenjohtaja ja kokenut itkuvirsikurskien vetäjä Pirkko Fihlman sekä Kyynelkanavat-hankkeen taiteilija, kansanmuusikko Emmi Kuittinen. Kukin pääsi avaamaan omaa näkökulmaansa itkuperinteeseen sekä pohtimaan muun muassa viime vuosina etenkin sosiaalisessa mediassa ilmennyttä kritiikkiä ja erilaisia näkemyksiään aiheesta keskustellen. Keskustelu toi esiin kentän moniäänisyyden ja selvensi näkemyseroja mutta loi myös yhteisymmärrystä ja uudenlaisia keskusteluyhteyksiä arkojen aiheiden äärellä. Vaikka paneelikeskustelu käytiin Suomen kontekstissa, se avasi nyky-Suomen itkukentän moninaisuutta, ristiriitoja ja ongelmia käytännönläheisellä tasolla ja toi siten konkretiaa teoreettisemmin aihetta lähestyviin esitelmiin.

Nyky-Suomen itkuvirsikenttä näyttäytyy kansainvälisesti omaleimaisena erityisesti siltä kannalta, että täällä itkuvirsiperinne on vuosikymmenten saatossa muuttunut yksityisestä, kyläyhteisön piirissä eläneestä rituaalisen itkemisen käytännöstä esittäväksi taiteeksi, kansanmusiikin genreksi ja erilaisiksi terapeutin itseilmaisun muodoiksi. Jotakin vastaavaa laista liikehdintää on konferenssin perusteella meneillään myös Irlannissa paikallisen itkuperinteen (*caoineadh/keening*) parissa. Monissa muissa kulttuureissa rituaalisen itkemisen perinne on pysynyt enemmän eristyksissä, nimenomaan rituaalisena itkemisenä.

## Lopuksi

Itkujen ja niiden erilaisten sovellusten monimuotoisuus näyttäytyi konferenssissa eloisana ja rikkaana kenttänä, jonka yllättävänkin yhtenäisenä tilana tuntuu kuitenkin olevan jonkinlainen jatkuva katoamisesta saatu torjuntavoitto. Vaikka perinteen katoamisen diskurssi ei sellaisenaan ole enää nykytutkimuksessa niinkään keskeinen aihe, huoli siitä on yhä yleisessä keskustelussa usein esille nouseva aihe. Itkuperinne eri muodoissaan elää ja herättää kiinnostusta, mutta huoli on kuitenkin täysin todellinen erityisesti kansallisten tai muiden yhteinäiskulttuurien jalkoihin jääneissä vähemmistökuultuureissa, joiden omat kielet tai muut erityispiirteet ovat usein jopa äärimmäisen uhanalaisia. Tällaiset kulttuurit kielineen tarvitsevat yhteisen huolen lisäksi esimerkiksi valtiollisten toimijoiden apua ja aktiivista elvytystyötä säilyäkseen. Itkujen asemasta kertoo hyvin myös se, että usein länsimaalaiseksi ja sivistyneeksi



identifioituvan kulttuurin edustajien näkökulmasta tarkastellen ne ovat elävä eksoottinen malli vähemmistökulttuurien, kansojen tai kansanosien kosketuksesta alkukantaisuuteensa ja myös esimerkiksi niiden esittäjien – yleisesti naisten – kyvyttömyydestä hillitä tunteitaan. Tällainen toiseutetuksi joutuminen on monille arkipäivää. Itkuvirsikonferenssissa kohdatut aiheet ovat lähes täydellisiä esimerkkejä sekä julkisesti käytävän kulttuurikeskustelun että laadukkaan tieteellisen tutkimuksen ja sen popularisoinnin tarpeesta kulttuurien tutkimuksen kentällä.

”Kansainvälisestä itkuvirsikonferenssista on haaveiltu kauan, Kyynelkanavat-hankkeen puitteissa se saatiin toteutetuksi”, totesi Eila Stepanova keynote-esityksessään. Ja niin totisesti saatiin. Kansainvälinen itkuvirsikonferenssi oli lopulta erinomaisen onnistunut, moniääninen ja runsaasti laadukasta tutkimusta esittelevä kolmipäiväinen rupeama, joka toi yhteen aiheeseen perehtyneitä ihmisiä eri puolilta maailmaa. Konferenssin tiimoilta on tekeillä kirjajulkaisu. Lisäksi pyrkimyksenä on luoda kansainvälinen itkuvirsitutkijoiden verkosto tiedonjakamiseen, yhteydenpitoon ja tulevien tapaamisten suunnitteluun. Koneen Säätiön rahoittaman ja Itä-Suomen yliopistossa toimivan *Kyynelkanavat*-hankkeen lisäksi konferenssia olivat järjestämässä Karjalan Sivistysseura ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**FM Sakari Korpikallio työskentelee tutkimusavustajana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosastolla Kati Kallion johtamien REFOP ja FILTER –akatemiahankeiden (Suomen Akatemian rahoituspäätökset 340647 ja 333138) puitteissa. Häntä kiehtovat erityisesti pienfolklore-lajit sekä perinteen ja nykykulttuurin välinen suhde. Hän toimi konferenssissa avustajana.**

**FT Viliina Silvonen toimii tutkijatohtorina Itä-Suomen yliopistossa Karjalan tutkimuslaitoksella. Hän työskentelee Kyynelkanavat- (Koneen Säätiö, 4/2021–3/2024) ja Karjalainen näkökulma kansanmusiikkiin Suomessa (SKR, 3/2023–12/2025) -hankkeissa. Hän oli yksi konferenssin vastuullisista järjestäjistä.**

Ajankohtaiset

## Laulujen laulamisen merkityksistä

Songs and genres in social and cultural context. 51st Conference of Kommission für Volksdichtung, 29.5.–2.6.2023, Helsinki. Konferenssiraportti.

*Jakob Lindström ja Sakari Korpikallio*

**K**ansainvälisen balladikomission (KfV) 51. konferenssin järjestelyistä vastaava Venla Sykäri kertoi häntä usein vaivanneen, kuinka balladeista puhuttaessa on keskitytty vain itse lauluihin. Ilmiö on kuitenkin tätä laajempi kokonaisuus, ja vaikka on tiedossa, että balladi on yleisesti Euroopassa ollut vahvana elävä kansanlaulun muoto, tilanne esimerkiksi Suomessa ja Virossa on ollut päinvastainen – perinteenkerääjät ja tutkijat ovat jopa avoimesti halveksineet balladeja kielialueelle tyypillisen runolaulun rinnalla. Konferenssin kirjoituskutsussa pyrittiin siirtämään fokus lauluihin kulttuurisen ympäristön osana ja siihen, miten ne ovat kussakin paikassa toimineet. Konferenssin teemaksi ja otsikoksi muodostui Laulut ja genret kulttuurisissa ja sosiaalisissa konteksteissaan. Konferenssin ohjelma rakentui 12 temaattisesti jaotellun session ympärille, joiden lisäksi ohjelmaan kuului avajaisilta johdantoluentoineen, työpajoja sisältävä ekskursiopäivä Seurasaaren museosaarella sekä hieman ylimääräistä ohjelmaa: opastus SKS:n tiloihin, toimintaan ja historiaan, vierailu Svenska litteratursällskapetin arkistoon, lauluilta paikallisessa baarissa ja tanssi-ilta Liszt-instituutissa.

Avajaispuheenvuoroissa esiteltiin kansainväliselle yleisölle Suomen lähiympäristön kansanlauluperinnettä erilaisine muotoineen. Kati Kallion esitelmä rakensi kuvan Suomesta ja lähialueista laulavana toimintaympäristönä, johon Venla Sykärin esitelmä puolestaan liitti balladit – miellyttävä katsaus historiaan ja kansanlauluperinteeseen yhdistettynä! Anna Näkkäljärvi-Länsman esitteli puheenvuorossaan perinteistä ja uutta saamelaisten luoti-perinnettä henkilökohtaisen ja kulttuurisen muistamisen välineenä. Anette Åkerlund puolestaan esitti johdannon romanimusiikkiin Suomessa. SKS:n arkiston kehittämispäällikkö Eija Stark ja KfV:n puheenjohtaja Marjetka Golež Kaučič toivottivat myös konferenssivieraat tervetulleiksi tapahtumaan.

Varsinainen konferenssiohjelma alkoi Ritvalan helkajuhlaa käsittelevällä sessiolla. Tiina Mietisen esitelmä tarjosi historiantutkimuksen näkökulman helkajuhlaan. Hän on pyrkinyt historiallisia lähteitä käyttämällä selvittämään, millainen juhlaperinne ja siihen liittyvä toiminta Ritvalassa on ollut, miten siihen on suhtauduttu ja kuinka se on muuttunut. Mietinen toteaa tutkijoiden muodostaneen suppean kuvan juhlien kokonaisuudesta, ja todellinen perinne on ollut kuvattua runsaampi ja monimuotoisempi. Susanna Jurvanen on perehtynyt väitöstudiumuksessaan toimijuuden käsitteistöön ja eettiseen pohdintaan nuorisotutkimuksen ja



kulttuuriperinnön näkökulmasta, mihin helkajuhla tarjoaa kiehtovan mahdollisuuden. Siitä on tallennettu runsaasti arkistomateriaalia, ja perinne elää elvytettyinä yhä. Jurvasen käyttämät näkökulmat ovat tärkeitä, sillä Ritvalan helkajuhlan osallistajat ovat hyvin nuoria.

Ohjelma jatkui sessiolla, jonka esitelmät käsittelivät ukrainalaisia balladeja. Mielenkiintoisen sanastotutkimuksellisen näkökulman tarjosi Olha Petrovych, joka on tutkinut ihmisten suhtautumista sanastoon positiivinen/negatiivinen -akselilla. Hän on koonnut balladiteksteistä korpuksen, jonka sanaston tunnekokemuksia hän vertaa laajemman yleissanaston sanojen tunnekokemuksiin. Petrovychin esitelmän alusti Mari Sarv, joka kertoi Viron kirjallisuusmuuseon yhteistyöstä ukrainalaisten tutkijoiden kanssa Venäjän aloittaman hyökkäyssodan myötä. Inna Lisniakin esitelmä puolestaan oli katsaus ukrainalaisten, pitkälti kirjallisten balladien historiaan ja erilaisiin käyttötilanteisiin. Lisniak päätti esitelmänsä itse säestämäänsä lauluun. Ukrainan alueen sotainen historia oli lähtökohtana Oksana Mykytenkon esitelmässä. Punaisen heisin mukaan nimetty balladi nousi viraali-ilmiöksi Venäjän hyökättyä Ukraina helmikuussa 2022. Mykytenkon esitelmä selvitti, miten sotilaiden perinnelaulu on muovautunut ja päätynyt nykyisen vastarinnan symboliksi, sekä millaiset kansalliset symbolit laulussa vaikuttavat.

## Balladit tutkimuskohteena ja identiteetin luomisen välineenä

Kolmannessa sessiossa aiheena olivat balladi-genren määritelmät ja rajaukset suhteessa muihin lajeihin. Jokainen kolmesta tutkijasta esitti omalle alueelleen tyypillisen rajatapauksen: Ingrid Åkessonin esimerkissä käsittelyssä olivat balladien ominaisuuksia omaksuneet laululeikit, joita hän tarkastelee *balladeskin* käsitteen avulla. Eva Guillorel esitteli bretagne-laista *gwerzioù*, joka on paikallinen kertovan laulun laji ja jonka merkitys muullekin kulttuurille on suuri. Teresa Catarella puolestaan pohti Albaniä-balladin suullisten esitysten ja tekstualisoitujen variaatioiden eroja. Otsikkonsakin mukaisesti hän tarkastelee sitä, kuinka laulujen kertomusten ja tekstien välillä on eroavaisuuksia.

Ensimmäisen konferenssipäivän päätössessio käsitteli erilaisia laulajia, yleisöjä ja heidän identiteettejään. Sara Bellin esitelmä käsitteli laulaja Matteo Salvatorea, joka nousi uralaan ihailuksi artistiksi ja perinteenkantajaksi mutta jonka urasta on kuitenkin jälkipolville jäänyt keskiöön keskustelu miesten tekemästä väkivallasta – Salvatore nimittäin murhasi 1970-luvulla esiintymiskumppaninsa Adriana Dorianin. Luminje Kadriun ja Leontina Musan esitelmä puolestaan jatkoi paikallisten balladiperinteiden historioiden sarjaa. Kosovon balladiperinne sitoutuu vahvasti muuhun paikalliskulttuuriin ja historian tapahtumiin, minkä vuoksi balladeilla on suuri merkitys yhteisöllisyyden ja kansallistunteen kannalta. Yhteisöllisyys ja kansallistunne oli aiheena myös Sofia Joons Gyllingin esitelmässä, joka käsitteli bolševikkeja paennutta vironruotsalaista kulttuuria. Aineistonaan hän on käyttänyt käsin kirjoitettuja laulukirjoja, joiden sivuilta paljastuu ajatus ruotsalaisesta kansallistunteesta Viron luoteisrannikon yhteisöissä. Aihetta tarkastellaan kuvitellun yhteisöllisyyden käsitteen kontekstissa.

Ekskursiopäivän konferenssivieraat viettivät Seurasaaren ulkoilmamuseossa alueeseen tutustuen ja erilaisiin laulutyöpajoihin osallistuen. Marianne Maans opetti suomenruotsalaisesta lauluperinteestä, Maija Karhinen-Ilo suomalaisesta riimillisen kansanlaulun perinteestä ja Anna-Kaisa Liedes kalevalaisesta runolaulusta. Illalla osallistujien oli mahdollista vieraila





Liszt-instituutin järjestämässä Tanssitupa-tapahtumassa, jossa esitettiin Transilvanian csángó-unkarilaisten kansanmusiikkia.

Viidennessä sessiossa konferenssiyleisö vietiin vanhojen tekstien tutkimuksen pariin. Anu Lahtinen on pyrkinyt tutkimuksessaan selvittämään nimellä ”En ny visa” kutsutun, vuodelle 1651 päivätyn laulun tekijyyden arvoitusta. Hän esittää historiallisia todisteita siitä, että kiistelty Christina Regina von Birchenbaum, ensimmäinen nimeltä tunnettu suomalainen naispuolinen runoilija, on ylipäänsä olemassa ollut henkilö ja osoittaa myös minkälaisessa toimintaympäristössä tämä on elänyt. Lahtinen myös esitteli yleisimpiä teorioita, joita En ny visa -runon ympärille on sen tutkimisen historian aikana rakenneltu. Frogin aiheena olivat kulttuuriperinnön keruun, kirjoittamisen, kopioinnin ja muovaamisen prosessit. Hän käytti esimerkkinään vanhaa islantilaista runoutta, jota on pyritty keräämään 1700-luvulta lähtien merkinä muinaisesta kulttuurista mutta jota on käytetty myös silloin, kun on haluttu muovata kulttuuria kehityksen nimissä. Frogin esittämän prosessikaavan lähtökohdassa runon suullisen kerronnan osaaminen perustuu semanttisen kokonaisuuden ymmärtämiseen, ja sen päätteeksi saman runoyksikön muistiin kirjoitettu variantti menettää tämän tiedon. Ammattimaisen kopioinnin mahdollistaminen aiheutti myös sen, että perinneosaajuuden katoamisen jättämä tyhjiö täytetään perinnerekonstruktioilla. Frog kysyykin, onko muistiin kirjoitettu runous zombie-runoutta vai uudelleensyntyntä runoutta?

## Genren muotoja ja merkityksiä

Laulamisen sosiaalista merkitystä ja genrejen konventioita käsittelevän kuudennen session avasi Karina Lukin, jonka esitelmä käsitteli nenetsien lauluperinnettä. Laulamisen kautta nenetsikulttuurissa muuten vaietut aiheet nousevat keskiöön ja muodostavat oman rekisterinsä. Lukinin mukaan nenetsien laulut käsittelevät myyttisiä aiheita, mutta myös henkilökohtaisia haasteita ja yleisesti kipeitä aiheita, kuten kansan alisteista asemaa ja identiteettinsä menettämistä. Ana Moráon esitelmä käsitteli epäluotettavan rakastajan myrkyttämisen motiivin sisältämän esimerkin kautta sitä, kuinka yksittäiset balladit vaikuttavat yhteisöissä. Moráon käyttämä esimerkki Morianan myrkystä on tunnettu pan-hispaanisessa maailmassa laajalti ja osoitti, miten monia balladeja on pidetty todellisen maailman kuvaajina. Matilda Burden puolestaan esitti johdannon afrikaansia puhuvien maaseutuyhteisöjen laulu- ja tanssikulttuuriin. Burdenin esitelmän taustalla vaikuttaa ajatus siitä, ettei afrikaansinkielistä esikirjallista kulttuuria ole olemassa, vaikka asia on toisin. Laulujen aiheet käsittelevät usein arkisia sattumuksia ja ne muodostetaan improvisaation keinoin.

Sosiaalisen merkityksen teemat olivat keskiössä myös seitsemännessä sessiossa, jonka aloitti Christopher Heppa. Hänen esitelmänsä aiheena oli balladi Betsy the Milkmaid, joka kuvaa sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden teemoja liittyen esimerkiksi seksuaaliväkivaltaan, sosiaaliluokkiin ja oikeusjärjestelmään. Eero Peltonen puolestaan on kirjoittanut ja nauhoittanut oman versionsa 1920- ja 30-lukujen arkkiveisusta, joka käsittelee Kuru-laivan uppoamista Näsijärvellä vuonna 1929. Hän avasi sanoitusten merkityksiä omasta näkökulmastaan, sekä kertoi arkkiveisuista yleisesti kollektiivisena mediana. Marjetka Golež Kaučič kertoi esitelmässään Feronika-meriolennosta, joka on paikallinen slovenialaisen kulttuurin uskomusolento, mutta osa universaalien meriolentojen joukkoa. Hän pohtii mistä olennossa on kyse ja millainen merkitys lauluilla Feronikasta on ollut yhteisöissä. Golež Kaučič nosti esille myös ekohumanistisen näkemyksen meriolentoja käsitellessä.



## Balladit jatkumona ja sosiaalisen muutoksen välineenä

Heidi Henriikka Mäkelä ja Liina Saarlo kertoivat sessiossaan marginalisoiduista lauluista. Mäkelän esitelmä rakentui seksuaali-aiheisen runolaulun historian ja nykysovelluksien ympärille. Sensuurin kynsiin joutuneita lauluja perinteenkeruun varrelta alettiin julkaista vasta 1990-luvulla vuosien kiistelyjen päätteeksi. Nykymuotoiset laulut ovat integroituneet osaksi seksuaalisen vapautumisen ja voimaantumisen diskurssia. Saarlo puolestaan aloitti esitelmänsä toteamalla, ettei aio puhua siitä, kuinka balladit eivät kuulu virolaiseen kulttuuriin. Hän on etsinyt erilaisista lähteistä tietoa siitä, millaisia repertuaareja eri laulajilla todellisuudessa on ollut ja kertoi kuinka balladit ja rakkauslaulut eivät lainkaan olleet epäsuosiossa.

Yhdeksännessä sessiossa käsiteltiin generajoja ylittäviä aiheita. Rigels Halilin aiheena oli muuriinvalamisen motiivi laulunaiheena ja kiteytyneenä paikallistarinaan. Hän on historiallisia lähteitä tarkastelemalla pyrkinyt etsimään paikkoja, joihin myytti ja laulut on yhdistetty, ja sitä, kuinka myytit ja laulut ovat ajan kuluessa muuttaneet muotoaan. Vlorë Fetaj-Berisha ja Ylberza Halili käsitelivät Hasan Aga -balladia, joka on tietynlainen malliesimerkki ajan mukana kehittyneestä albanialaisen diasporan musiikkiperinteestä. Hasan Agaan voi törmätä yhä perinteisiä lauluja esittävien ryhmien parissa, mutta siitä on runsaasti populaarikulttuurista vaikutteita saaneita versioita.

Ajan kuluessa tapahtuneita muutoksia lauluperinteissä käsittelevässä sessiossa oman esitelmänsä pitivät Rumen István Csörsz, Tuukka Karlsson ja Janika Oras. Csörszin aiheena olivat sotilaslaulujen variantit ja niiden kehittyminen. Hän totesi yhteiskunnan moraalikäsitteiden ja painettujen varianttien vaikuttaneen siihen, millaiset versiot lauluista ovat jatkaneet elämänsä vuosisadalta toiselle. Keskusteluosiossa käsiteltiin myös itkuvirsien genreen liittyviä rajoja. Karlsson avasi yleisölle runolaulua genrenä ja puhui sen sisältämistä alueellisista ja ajallisista variaatioista. Tietyille ajoille ja alueille tyypilliset henkilöahmot ja motiivit saattoivat olla toisaalla kerätyissä lauluissa jopa nurinkurisia. Hän käytti esimerkkinä runolaulukulttuurin kenties tunnetuinta hahmoa, Väinämöistä, jonka tunnetuin muoto on hyvä tietäjä ja sotapäällikkö, mutta toisinaan Väinämöinen on murhaaja ja tulee heikkouksineen surmatuksi. Oras on perehtynyt setojen leelo-runolauluun ja sen nykysovelluksiin. Hän on tehnyt yhteistyötä Lummo Kati leelokoor -kuoron kanssa ja kertoi siitä, kuinka laulaminen tuntuu kuorolaisille merkitykselliseltä osalta elämää. Oras myös kertoi hieman leelo-laulun elvytysprosessista.

Poliittiset kontekstit olivat yhdennentoista session aiheena. Arbnora Dushin esitelmä käsiteli lauluja, joiden sanoja on hyödynnetty Kosovon maabrändin rakentamisessa. Hänen mukaansa tiettyjen kansanlaulujen tunnettuus rakentaa identiteettiä, ja kotiseutua nostalgisoivat laulut kiteytyvät kollektiivisessa muistissa symboleiksi, joiden avulla ihmiset tuntevat yhteenkuuluvuutta. Olimbi Velajin aihe oli päivänvastainen. Hän kertoi Xhamadani vija-vijasta, joka on alunperin pop-kappale. Laulussa käytetyt kansalliset symbolit tekivät siitä nopeasti suosittua ja nykyisin sen tekijyys on hämärtynyt. Pop-kappaleesta on tullut kansanlaulu, jota käytetään esimerkiksi urheilutapahtumissa tunnelmannostattajana. Laulun herättämät tunteet liittyvät historiallisiin tapahtumiin, ja kappaletta pidetään albanialaisten diasporan tunnuksena. Anja Moricin esitelmän aiheena oli gottscheeriläisten kulttuuri ja kansanmusiikki. Slovenian alueella toimineen saksankielisen siirtolaiskansan myöhemmin diasporaiseksi muuttunut yhteisö herätti tutkijoiden kiinnostuksen jo 1800-luvun lopulla. Tuolloin kerätyt perinneaineistot ovat myös mahdollistaneet myöhemmän perinteenelvytyksen.



Viimeisessä sessiossa käsiteltiin perinteenelvytyksen ja sen ohessa tapahtuneiden muutosten tematiikkaa. Elina Niirasen aiheena oli rekilaulun elvytys Vienan Karjalassa. ”Suomalainen laulu” otti paikallisen muodon ennen sotia, joskin samaan muottiin istutettiin myös Suomea vastustavia viestejä. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen, Karjalan-matkailun käynnistyttyä, rekilauluperinnettä myös elvytettiin. Viliina Silvonen puolestaan esitteli karjalaisen ja inkeriläisen itkuvirsiperinteen nykymuotoja Suomessa. Hän luokitteli esimerkkien kautta nykyitkut kolmen eri käytännön alle perinteiseksi itkemiseksi, laulliseksi itkemiseksi ja hoi-vaavaksi itkemiseksi.

Viisipäiväinen konferenssi oli kokonaisuutena kiinnostava kattaus balladiperinnettä useista näkökulmista ja tarjosi paljon uutta tietoa perehtyneiden esitelmöijien henkilökohtaisen ammattiosaamisen kautta. Kantavana teemana korostuivat paikalliskulttuurit ajallisine ja temaattisine variaatioineen. Esitelmistä välittyi laulu- ja musiikkiperinteen merkitys osana kulttuuriperintöä kollektiivisen yhteenkuuluvuuden ja kulttuurisen muistin sekä henkilökohtaisen ja kulttuurisen identiteetin rakentamisen välineenä. Tapahtumaa elävöittivät myös monet esitelmöijien itse esittämät laulunäytteet. Konferenssijärjestelyt onnistuivat yli odotusten, mistä on kiittäminen järjestäjäryhmää. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura tulee julkaisemaan valikoiman artikkeleiksi laajennetuista esitelmistä myöhemmin.

Seuraava vuotuinen KfV-konferenssi järjestetään Ranskassa, Bretagnen Vitréssä, 13.–17.5.2024. Sen yhteydessä on mahdollisuus osallistua Va y’ Availles du bruit -mikrofestivaaliin 18.–19.5. Vuoden 2024 konferenssin pääjärjestäjänä toimii Éva Guillorel.

**Fil. yo. Jakob Lindström työskentelee tutkimusavustajana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosastolla Kati Kallion johtamassa FILTER-akatemiahankkeessa. Mielenkiintona digitaalisten menetelmien lisäksi on kertomusten teemojen jatkumo ja pysyvyys kansanrunoudesta moderniin.**

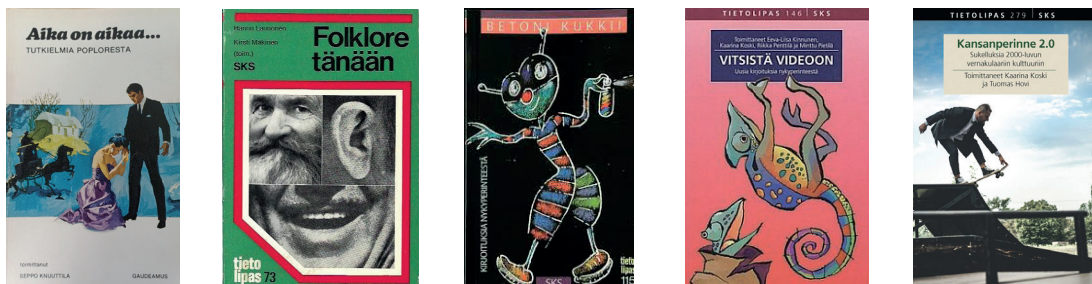
**FM Sakari Korpikallio työskentelee tutkimusavustajana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosastolla Kati Kallion johtamien REFOP ja FILTER -akatemiahankkeiden (hankenumerot 346342 ja 333138) puitteissa. Häntä kiehtovat erityisesti pienfolklorin lajit sekä perinteen ja nykykulttuurin välinen suhde.**

Ajankohtaiset

## ”Nykyajan” kerrostumia folkloristiikassa

*Kaarina Koski ja Tuomas Hovi*

Viime keväänä ilmestynyt teos *Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin* analysoi oman aikamme folklorea ja kansanomaista kulttuuria niiden luonnollisissa ympäristöissä. Kirja on viimeisin lenkki folkloristiikassa tehtyjen, nykyculttuuria esittelevien kokoelmien ketjussa. Aiemmat vastaavat teokset ilmestyivät 1970-, 80- ja 90-luvuilla, jonka jälkeen tätä viimeistä saatiin odottaa kauan. Kirja paikkasi ilmestyessään huomattavan aukon. Nykyculttuuria kansankulttuurin näkökulmasta tarkastelevat yleisteokset ovat tärkeitä sekä yliopisto-opetuksessa että osoituksena tutkimusottemme relevanssista myös suuremmalle kotimaiselle yleisölle.



### Varhaisia näkökulmia nykyisyyteen

Folkloristien oman nykyajan hyväksyminen relevantiksi tutkimuskohteeksi eteni hitaasti. Vielä 1980-luvulla näytti siltä, että populaarikulttuuria ja oman ajan ilmiöitä tutkittiin vain opiskelijatöinä. Nuoret folkloristit siirtyivät perinteisemmän folkloren pariin, jos halusivat meritoitua vakavasti otettaviksi tutkijoiksi. (Pöysä 1989, 14.) Tilanne on sittemmin muuttunut. Nykyculttuurin folkloristisen tarkastelun kehityksestä voi luoda karkean yleiskäsityksen vertailemalla eri vuosikymmeninä julkaistuja nykyculttuurin kokoelmia, joista *Kansanperinne 2.0* on viides.

Kokoelmien ensimmäinen sukupolvi käsittää kaksi 1970-luvulla julkaistua kokoelmaa. 1970-luvulla oltiin suuren kulttuurisen murroksen äärellä, kun maalaismaisesta elämäntavasta oli siirrytty moderniin ja globaaliin kulttuuriin. Vaikka itse murros ei 1970-luvulla ollut enää uusi, sen haltuunotto kansanrunouden tutkimuksessa oli vasta meneillään.



Hannu Launosen ja Kirsti Mäkisen toimittama *Folklore tänään* (1974) syntyi Äidinkielenopettajien Liiton aloitteesta, ja sen yhtenä juonteena oli uudenlaisen perinteen havainnointi kouluissa. Teos esitteli erilaisia moderneja kansankulttuurin ilmiöitä kuten lastenperinnettä, nykymagiaa ja nykytarinoita ja vertaili niitä perinteisempään folkloreeseen. Yhtäältä korostui aikojen muutos, jossa aidon, suomalaisen kansankulttuurin ovat korvanneet joko sen epäaidot sovellukset tai kaupallinen, ylikansallinen massakulttuuri. Samalla sananlaskusta on siirrytty iskulauseeseen, myytistä tieteisteoriaan, kansanlaulusta iskelmästä ja sankariepoksista lännenelokuvaan. (Kuusi 1974a; Laaksonen 1974.) Toisaalta painotettiin jatkumoi- ta: esimerkiksi nykytarinoissa tunnistettiin jatkuvuuksia, vaikka etenkin vanhat uskomusaihelmat olivat jo ”kaikonneet sivistyksen tieltä” (Jauhiainen 1974). Etenkin Kuusen käsittelyssä näkyi uusien ilmiökenttien raivaaminen folkloristiikalle, jonka perinteisempien tutkimuskohteiden yhteiskunnallinen relevanssi oli vähenemässä.

Samana vuonna ilmestynyt, Seppo Knuuttilan toimittama *Aika on aikaa...* (1974) keskittyi kaupalliseen populaarikulttuuriin kuten elokuvaan, sarjakuviin ja rakkausnovelleihin. Taus- talla oli Kuusen johtama populaarikulttuurin seminaari, jossa sovellettiin ajankohtaisia kan- sanrunoudentutkimuksen menetelmiä kuten rakenneanalyysia populaarikulttuurin tuotteisiin. Matti Kuusi kuvaili populaarikulttuuria kärkevin sanankääntein viestinnän tungoksena, jota kansainvälinen kulttuuriteollisuus syyttää aivoihimme. Sen tarkastelun pontimena oli sen folklorenkaltaisuus ja ikaikaisten kaavojen tunnistaminen näissä uusissakin muodoissa. (Kuusi 1974a; Kuusi 1974b, 12.) Populaarikulttuurista kansakunnan tajuntaan omaksuttuja aineksia kutsuttiin poploreksi – varsinaista folklorea se ei ollut.

### ”Nykyperinteen” normalisointi

Kun 1970-luvun kokoelmat edustivat Matti Kuusen aikaa, 1980- ja 1990-luvuilla nykykulttuu- rin tutkimusta rohkaiseva hahmo oli Leea Virtanen. Nykyperinteeksi nimetty aines oli niissä edelleen uutuusarvoinen ilmiö, mutta samalla jo kaikenkattava ja arkinen. Jyrki Pöysän toi- mittama *Betoni kukkii. Kirjoituksia nykyperinteestä* (1989) rakentuu elämänkaaren ajatukseen osoittaakseen, että lasten ja nuorten lisäksi myös vanhemmat ihmiset ovat kiinnittyneet nykyaikaan. Alkusanoissaan Pöysä toteaa folkloristiikan menneisyyttä luotaavan diakroni- sen tutkimusintressin korvautuneen synkronisella, kun tutkimuksia on alettu yhä enemmän tehdä omien kenttätöiden pohjalta. Urbaani ympäristö ja myös maaseudun moderni elämä otettiin haltuun laajalla rintamalla. Television äärellä analysoitiin sekä ohjelmien sisältöjä että katsomisen ja merkityksen antamisen käytäntöjä.

Eeva-Liisa Kinnusen, Kaarina Kosken, Riikka Penttilän ja Minttu Pietilän toimittamaa teosta *Vitsistä videoon. Uusia kirjoituksia nykyperinteestä* (1996) voi pitää edellisen sisarteoksena ja jatko-osana. Kirja koottiin Leea Virtasen kunniaksi hänen oppilaittensa nykykulttuuria käsittelevien opinnäytteiden pohjalta. Se sisältää lyhyen katsauksen populaarikulttuurin ja modernin folkloren siihenastiseen tutkimushistoriaan, mutta muilta osin menneisyyteen tai jatkumoihin vilkuiltiin enää vähän. Olipa kyse videoiden katselutilanteesta, kaskuista tai kopiohuumorista, aihetta käsiteltiin tässä ja nyt. Toimituskunnan jäsen (Koski) muistelee kuitenkin, että nykyperinnettä esiteltiin edelleen uutena ja erityisenä asiana. Kun teokselle keksittiin nimeä, pohdiskeltiin muun muassa perinteen uusia vaatteita ja asuaan muuttavia kameleontteja. Oli sattumaa, että graafikko Mika Launis taiteili kanteen kaksi kameleonttia, joista toisella on vieläpä yllään takki. Ruskea poplari, kuin valepuvun stereotyyppi, vihjaa mahdollisuuteen, ettemme ehkä tunnista perinnettä uusissa asuissaan.





## Internet ja osallistuva kulttuuri

Leea Virtasen jäätyä eläkkeelle 1990-luvulla tutkimuksellinen kiinnostus suuntautui vahvasti toisaalle. "Nykyperinne" luultavasti menetti myös uutisarvonsa, eikä kokoavia teoreettisia kehyksiä sen tarkastelemiseksi ollut. Olipa syy mikä tahansa, seuraavaa kokoelmaa saatiin odottaa peräti 27 vuotta. Etenkin folkloristiikan opettajien näkökulmasta tuosta ajasta suuri osa kului jo vuosi vuodelta syvenevän nolostelun merkeissä. Edellinen kokoelma nykyajan folklorestahan esitteli vielä kopiokonehuumoria ja sanomalehtien seuranhakuilmoituksia, kun tosielämässä relevantti välittymiskanava oli jo internet. Ajankohtaisen yleisteoksen puuttuessa myös folkloristiikan relevanssi nykyajan tutkimisessa saattoi näyttää epäuskotavalta laajemmalle kotimaiselle yleisölle.

Kun kokoelmaa *Kansanperinne 2.0* alettiin vuonna 2020 suunnitella, päällimmäinen tavoite oli aikalaisfolklorea esittelevän perusteoksen päivittäminen. Sen välttämättömiä sisältöjä olisivat digitaalisuuden, internetin ja kaupallisen kulttuurin roolit omaehtoisen kulttuurin käytössä sekä ajankohtaisempi terminologia. Pian kävi kuitenkin ilmeiseksi, että myös teoreettiset näkökulmat näiden kysymysten äärellä olisivat vahvasti mukana. Kirjan luvut käsittelevät nykyaikaisia omaehtoisen kulttuurin muotoja ja niiden kehitystä, käsitteellisiä ongelmia, vaihtuvia merkityksenantoja, uudenlaisia genrejä ja omaehtoisen ilmaisun kiinteää suhdetta yhteisöihin, maailman tapahtumiin, kaupalliseen tuotantoon ja teknologiaan. Niinpä *Kansanperinne 2.0 Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin* ei pelkästään luo katsausta oman aikamme omaehtoiseen kulttuuriin ja sen tutkimiseen vaan pyrkii tarjoamaan välineitä vastaavien, muuttuvien ilmiöiden tarkasteluun myös tulevaisuudessa. Samalla se tarjoaa tuoreita näkökulmia myös vanhempien ilmiöiden tulkitsemiseen.

## Kohti laajempia näkökulmia

Nykykulttuurin kokoelmien vertailussa muuttujana ei ole pelkästään kehittyvä kulttuurinen ympäristö vaan myös tutkijoiden tapa lähestyä ja käsitteellistää sitä. Esimerkiksi folkloren kansanomaisuutta määritellään ilmaisun rekisterinä tai valittuna toimintapositiona, ja sen sanastoa ovat vernakulaari ja omaehtoisuus. Perinneaineuksen alkuperältä ei enää vaadita "aitoa kansanomaisuutta", vaan omaehtoista kulttuuria on myös osallistuminen kaupallisesti tuotetun kulttuurin tulkintaan ja käyttöön. Voidaan myös sanoa, että 2000-luvulla folkloristiikan tutkimuskohde ei enää ole ensisijaisesti folklore vaan monenlaiset omaehtoisen kulttuurin muodot, merkityksenannot ja osallistuminen.

Vielä 1970-luvulla nykyisyyden ja menneisyyden välillä oli folkloristiikassa latautunut kah-tiajako. Aikalaisfolklore koettiin muunnelmaksi perinteisestä, "oikeasta" folkloresta, joka liitettiin lähtökohtaisesti menneisyyteen. Kärjistäen nykyinen viittasi triviaaleihin jäänteisiin ja suomalaista kulttuuria uhkaaviin ylikansallisiin kuvastoihin, jotka modernissa ympäristössä korvasivat vanhemman aidon, kansallisen folkloren. Kun Matti Kuusi alkoi 1950-luvun lopulta lähtien ehdotella aikalaiskulttuurinkin tarkastelua kansanrunouden tutkimuksessa, yhtenä tehtävänä oli siihen kohdistuvan, Kuusen itsensäkin harjoittaman väheksynnän lieventäminen. (Kuusi 1959; Kuusi 1974a.)

Kun "aito kansanomaisuus" vielä oli tärkeä folkloren kriteeri, populaarikulttuurin äärellä syntynyt perinne vaati selkeän eronteon "oikeaan" folkloreen. Tosin jo 1970-luvullakin tiedos-tettiin aidon ja epäaidon perinteen erottelun ja määrittelyn hankaluus. (Laaksonen 1974,



163.) 1980-luvulta lähtien oman ajan ilmiöitä on lähestytty ja ymmärretty laajemmin perinteenä, vaikka se usein nimettiinkin ”nykyperinteeksi” erotuksena oletuksena olevalle vanhalle perinteelle. Eronteko näkyi erillisissä termeissä, jotka liittyivät perinneaineuksen alkuperään tai välittymiskanaviin, kuten *booklore*, *faxlore*, *poplore* ja *medialore*. Lisäksi folkloren hyödyntäminen ja käyttö erotettiin ”aidosta” folkloresta omilla termeillään kuten *folklorismi* ja *fakelore*. Tällaiset termit ilmaisevat kaksijakoista suhtautumista populaarikulttuurin vaikutuksesta syntyneeseen perinteeseen: se on perinnettä mutta ei varsinaista perinnettä. Vähitellen perinteen vanhuus aitouden merkitsijänä alkoi menettää merkitystään folkloristiikassa. Laajemmat keskustelut aitoudesta ja autenttisuudesta johtivat käsitteen konstruktivisen luonteen tunnistamiseen ja sen tarpeellisuuden kyseenalaistamiseen. (Bendix 1997, 21 & 214–217.) Täysin tästä erillisten termien kehittämisen tarpeesta ei kuitenkaan ole päästy eroon – puhummehan itsekkin internet-folkloresta. Meille se on kuitenkin vain laajaa kenttää rajaava tarkennus.

### Ajankohtaisuuden haaste

Nykypäivän ilmiöitä luotaavien kokoelmien erityisenä haasteena on ajan kulumisen ja nykyiseksi julistautuvan auttamaton vanheneminen. Matti Kuusen aikana kirjoitetut kokoelmat operoivat vielä pääasiassa uuden ja vanhan välisellä kahtiajaolla, jossa moderni maailma oli ikään kuin pysyvä asiointi. Leea Virtasen aikaa edustaneet kokoelmat ymmärsivät jo ”nykyajan” pitempään kestäneeksi ja alati muuttuvaksi. Pöysä ennusti *Betoni kukkii* -kokoelman alkusanoissaan, että teos tulee vanhenemaan nopeasti. Modernissa ympäristössä hän folklore reagoi kaupallisiin trendeihin ja maailman tapahtumiin ja muuttuu nopeassa tahdissa. *Vitsistä videoon* pohdiskeli moderninjälkeistä aikaa, joka kääntyy refleктоimaan itseään (Koski 1996). Molemmissa *Kirjoituksia nykyperinteestä* -tyyppinen alaotsikko ilmensi väistämättä jo teoksen ilmestyessä eilisen nykyisyyttä.

*Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin* -teoksen nimestä jätettiin nykyisyys pois, ja ajankohtaa määritellään vuosiluvun avulla. Epäsuorasti uutuus on kuitenkin mukana, koska 2.0 viittaa arkikielessä uudempaan versioon jostakin jo olemassa olevasta. Ironista tietenkkin on se, että itse fraasi on jo perin kulunut. Kirjan nimessä sen voi ymmärtää sekä tutuna sanontana että faktisesti tietyntyyppisenä nettiympäristönä. Vuosituhannen alussa termillä Web 2.0 viitattiin internetissä tapahtuneisiin muutoksiin kohti entistä toiminnallisempaa ja yhteisöllisempää toimintaa ja osallistumista. Sosiaalisen median mahdollistavana teknologiana Web 2.0 teki omaehtoisesta kulttuurista monimuotoisempaa ja muutti sen leviämiskanavia (Koski 2023, 7). Sellaisena se liittyy olennaisesti teoksessa käsiteltyihin teemoihin. Internetissä Web 2.0 ei toki ole enää pitkään aikaan ollut se viimeisin sana, sillä olemassa ovat myös jo sukupolvet 3.0, 4.0 ja 5.0. Ne edustavat verkon hajauttamista ja toiminnan hienosäätöä, jossa verkon keskusjohtoisuutta voidaan purkaa. Laajan yleisön internet-folklore kuitenkin perustuu Web 2.0:n toimintalogiikkaan, jossa omaehtoisen kulttuurin vuorovaikutus verkkoja ja tuotantoja hallitsevien kaupallisten ja valtiollisten instituutioiden kanssa on vielä vahva. (Koski 2023, 7–8.) Näin ollen ilmaus 2.0 sijoittaa teoksen ajalliseen kontekstiinsa sen sijaan että sillä tarkoitettaisiin uusinta uutta.

Nyky aika ja perinne ovat aikamme folkloristille luonteva yhdistelmä, vaikka maallikoilta tuleekin asiasta joskus mutinaa. Meille perinne on ennen kaikkea kulttuurisen toiminnan välittymistä ja omaksi koetun yhteisöllisen kulttuurin reproduktiota. Sellaisena voi olla uutta ja jatkuvasti uudistuvaa. Tutkimus ei voi pysyä täysin ajan hermolla, kun muutos on jatkuvaa.



Kun performanssi on ohi, se on jo menneisyyttä, ja meemi voi vanheta noloksi parissa päivässä. Kulttuuriset pysäytyskuvat eri vuosikymmeniltä ovat silti vanhetessaankin tärkeitä. On huojentavaa, ettei *Vitsistä videoon* ole enää viimeisin nykykulttuurin kokoelmamme. Nyt sitäkin voi lukea oman aikansa edustajana. Että sellaista se oli, kun vitsejä levitettiin kopiokoneilla.

## Lähteet

- Folklore tänään*. 1974. Toimittaneet Hannu Launonen ja Kirsti Mäkinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Aika on aikaa... Tutkielmia poploresta*. 1974. Toimittanut Seppo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Betoni kukkii. Kirjoituksia nykyperinteestä*. 1989. Toimittanut Jyrki Pöysä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vitsistä videoon. Uusia kirjoituksia nykyperinteestä*. 1996. Toimittaneet Eeva-Liisa Kinnunen, Kaarina Koski, Riikka Penttilä ja Minttu Pietilä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin*. 2023. Toimittaneet Kaarina Koski ja Tuomas Hovi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

## Kirjallisuus

- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Koski, Kaarina. 1996. "Moderni, postmoderni ja nykyperinne". Teoksessa *Vitsistä videoon. Uusia kirjoituksia nykyperinteestä*, toimittaneet Eeva-Liisa Kinnunen, Kaarina Koski, Riikka Penttilä ja Minttu Pietilä, 17–32. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2023. "Johdatus 2000-luvun omaehtoisen kulttuurin tarkasteluun." Teoksessa *Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin*, toimittaneet Kaarina Koski ja Tuomas Hovi, 7–57. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1959. "Kansanperinteen metamorfoosi." *Suomalainen Suomi* 7, 395–399.
- Kuusi, Matti. 1974a. "Poplore". Teoksessa *Folklore tänään*, toimittaneet Hannu Launonen ja Kirsti Mäkinen, 11–23. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti. 1974b. "Folklore – Poplore". Teoksessa *Aika on aikaa... Tutkielmia poploresta*, toimittanut Seppo Knuuttila, 9–16. Helsinki: Gaudeamus.
- Laaksonen, Pekka. 1974. "Folklorismi, sovellettua perinnettä." Teoksessa *Folklore tänään*, toimittaneet Hannu Launonen ja Kirsti Mäkinen, 158–166. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pöysä, Jyrki. 1989. "Uusi kansanelämä suomalaisen folkloristiikan tutkimuskohteena". Teoksessa *Betoni kukkii. Kirjoituksia nykyperinteestä*, toimittanut Jyrki Pöysä, 7–16. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**FT Kaarina Koski on folkloristiikan ja kansanuskontutkimuksen dosentti ja työskentelee kulttuurien tutkimuksen yliopisto-opettajana Turun yliopistossa.**

**FT Tuomas Hovi on folkloristiikan tutkija Turun yliopistossa.**

Kirja-arvio

## Apeutumisen voima

Silvonen, Viliina. 2022. *Apeus arkistoäänitteellä: Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. 143 sivua, 2 liitettä + 3 artikkelia.

<http://hdl.handle.net/10138/338111>

*Susanna Jurvanen*

O nko tunteita mahdollista tulkita ajan, paikan ja kulttuurisen rajan yli? Apeuden tunne on itkuvirsiä keskeinen genrepierre, joten kysymys on olennainen itkuvirsitutkimukselle. Viliina Silvonen tarttuu tähän ongelmaan kolmen artikkelin ja yhteenvedon sisältävässä väitöskirjassaan. Hän tutkii arkistonauhoitusten kautta äänellä itkemistä affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa. Silvonen lähestyy tunteita ilmiönä, tarkastelee niiden ilmenemistä ja välittymistä. Hän kysyy myös, millä tavalla äänellä itkeminen synnyttää ja välittää tunteita. Analyysimenetelmiksi ovat valikoituneet komposition analyysi, kontekstualisointi sekä moniaistisuus kuuntelemisessa. Teoreettisilta lähtökohdilta tutkimus sitoutuu folkloristiseen performanssiteoriaan ja etnopoetiikkaan, näiden piirissä erityisesti formula- ja rekisteriteorioihin. Lisäksi Silvonen ammentaa käytäntöteoriasta ja etnomusikologiasta. Kuitenkin keskeinen uusi avaus on tunne- ja affektiteorioiden hyödyntäminen, sekä metodologisesti tekstuaalisen, musiikillisen ja affektiivisen tason yhdistäminen.

### Kun on tunteet

Silvonen on tehnyt perusteellista työtä käydessään läpi erilaisia tunne- ja affektitutkimuksen suuntauksia. Affektitutkimuksessa on paljon erilaisia koulukuntia, jotka ovat syntyneet eri aikoina eri lähtökohdista, eikä niitä tästä syystä ole kovin yksinkertaista keskusteluttaa keskenään. Silvonen luotaa suhdettaan useimpiin niistä, vaikka asemoituukin pääosin Margaret Wetherellin (2012) affektiivisen käytännön lähestymistapaan (s.19–20). Wetherell pyrkii yhdistämään sekä neuropsykologisen että tunteiden kulttuurisuutta ja sosiaalisuutta korostavan suuntauksen. Mikäli lukija – vielä tämän tutkimuksen luettuaan – kaipaa lisää ymmärrystä affektiteorioiden hetteikössä, suosittelen tämän väitöskirjan lisäksi aiheesta myös Silvosen katsausartikkelia Kalevalaseuran 100. vuosikirjassa *Paradigma* (Silvonen 2021).

Avainkäsitteenä tutkimuksessa toimii – myös itkijöiden itsensä käyttämä – *apeutuminen*, joka on Silvosen sanoin: ”surullisuutta, johon nivoutuu haikeutta, huolta, ikävää, kurjuutta, kärsimystä ja lohduttomuutta, mutta myös läheisyyden lämpöä” (s. 12). Keskeinen ja toimiva



erottelu Silvosen analyysissä on tunnekokemuksen, tunteen ilmaisun, ja sen välittymisen erottaminen. Tunteiden ilmaisutapoja hän etsii itkuvirsiperformanssin kielellisistä, musiikillisista ja esityksellisistä piirteistä. Silvonen katsoo, että tunteiden ilmenemisen piirteitä on tarpeen tarkastella performanssin kompositiosta, sekä itsenäisinä että yhdessä niiden välisiä yhteyksiä hahmotellen.

Itsenäisinä tunteita on tarpeen tarkastella siksi, että kuten Silvonen osoittaa, itkuvirsiperformanssin tunteen ilmaukset ja tunnelataus eivät ole suoraan yhteydessä esimerkiksi kielellisten ainesten (sanojen, formuloiden, teemojen) affektiivisuuteen. Apeus ilmenee itkuvirsissä joko koettuina tai tunnetta jäljittelevinä piirteinä, kuten huokauksina tai niiskauksina. Silvonen sanoutuu irti joissakin aiemmissä tutkimuksissa esiintyneeseen arvottamiseen, jossa koetut tunneilmaisut nähdään jäljiteltäviä ilmaisuja autenttisempina. Vaikka aputumista ovat itkijät itsekkin arvostaneet, myös tunteiden ilmausten jäljittely on nähty rituaalisesti tehokkaana. Silvonen katsoo, että itkuvirsiperformanssissa molemmat ovat yhtä lailla esityksen avaimia (Bauman 1984 [1977]). Tunteen ilmausten jäljittely on osa hyvän itkijän kulttuurista kompetenssia, jolla aputumista mahdollistetaan ja kontrolloidaan.

Esityksen piirteiden kokonaisanalyysi on puolestaan tarpeen, koska itkuvirren affektiivisen voiman yltyminen voi tapahtua paitsi sen kielellisten, musiikillisten tai esityksellisten piirteiden vuoksi, myös niiden yhteisvaikutuksesta. Silvonen käyttää termiä *affektiivinen kehä* "vaihtelevista välittymisen ja aputumisen ilmiöistä" ja "affektiivisuuden vaikutusaloista" (s. 89). Nämä affektiiviset kehät sitovat itkijän (tai muun toimijan tai ilmiön) affektiiviseen vuorovaikutukseen muun muassa itkuvirren, kuulijoiden ja myyttisten tuonpuoleisuuden käsitysten kanssa. Performanssissa affektiivisiä kehiä syntyy siis useita päällekkäisiä ja keskenään risteäviä. Tunteiden ilmaisut voivat affektiivisten kehien kautta tuottaa aputumista performatiivisesti niin itkijälle kuin kuulijoillekin.

Tunteen välittymistä kuulijalle Silvonen lähestyy kuuntelemisen moniaistisuuden kautta kutsuen menetelmää empaattiseksi kuuntelemiseksi. Hän on tarkkaillut analyysissä autoetnografisella otteella omia affektiivisiä reaktioitaan. Autoetnografia sopii hyvin kokemuksellisuutta korostavaan analyysiin. Kuitenkin sillä on metodina vahvuksiensa lisäksi myös rajoituksia, tunteet kun ovat aina kulttuurin ja sosiaalisen kontekstin kautta välittyviä. Silvonen pohtiikin mikä rooli kulttuurisella kompetenssilla tai sen puutteella on tunteiden välittymisessä. Vaikka tutkijalla voi syvällisen perehtymisensä puolesta olla riittävä kompetenssi tulkintaan on Silvosen mukaan silti vaikea tietää, mikä tunteen välittymisessä riippuu tunneilmaisun affektiivisesta tehosta ja mikä kuulijan kulttuurisesta kompetenssista. Analyysissä hän kartoittaa tätä käyttämällä vertailuryhmää, joilla ei ole aiempaa yhteyttä itkuvirsiin. Silvonen kykenee osoittamaan, että kulttuurinen kompetenssi auttaa aputumisessa, mutta aineistossa selvästi ilmaistuna koettu aputuminen avautui myös harjaantumattomalle kuulijalle.

## Arkiston aukkoja tilkitsemässä

Silvonen on asettanut väitöstutkimuksessaan itselleen kunnianhimoisen tavoitteen: analysoida itkuvirsien tunteita arkistonauhoista, jotka on kerätty tutkimusintresseiltään täysin toisenlaisista, pääasiassa tekstuaalisista lähtökohdista. Silvonen on ratkaissut haasteen tarttumalla siihen, mitä on mahdollista tulkita. Hän kategorisoi konkreettisesti arkistoaineistossa hahmottuvaa affektiivisuutta. Alkujaan Silvonen kertoo toivoneensa, että tavoittaisi





itkijöiden oman näkökulman itkemiseen. Aineisto ei kuitenkaan mahdollistanut tällaista näkökulmaa. Tutkimuksen lopputuloksen kannalta se ei ole ollut välttämättä huono asia. Rajoitteet ovat todennäköisesti auttaneet terävöittämään niitä kysymyksiä, joita aineistolta on voinut ylipäättään kysyä.

Arkistoaineiston ymmärtämisessä Silvosen tutkimusmenetelmänä käyttämä kontekstuaalisuus kiinnittyy vahvasti sekä tutkimuksen metodologiaan että eettisiin kysymyksiin. Esimerkiksi aineiston aukkoisuus affektiivisuuden suhteen tulee erinomaisesti esille siinä, että ääninauha on keruutilanteissa toisinaan katkaistu itkijän puhjetessa vuolaampaan itkuun. Arkistoaineistoa kuunteleva tutkija ei voi myöskään tietää itkijän ja kerääjän välillä nauhoituksen ulkopuolella käytyä vuorovaikutusta. Affektiivinen teho ei myöskään ilmene niistä itkuvirsistä, joita itkemisen sijaan lausutaan. Monet itkijät saattoivat tällä tavalla kieltäytyä itkemisestä tai muuten kontrolloida apeutumista, jotta itkusta ei tulisi täysi esitys (Bauman 1984 [1977]). Tämä johtuu siitä, että itkuille annetut tuonpuoleiseen ja sen läsnäoloon liittyvät ritualistiset merkitykset rajoittivat itkuvirren esittämistä ”turhaan” (s. 73).

Tutkimuksen aineisto on mittava. Silvonen on päätenyt nostamaan esimerkiksi yhden itkuvirren, jota hän kuljettaa läpi väitöskirjan riippumatta siitä, mitä aspektia itkuvirrestä kulloinkin analysoidaan. Hän perustelee tätä sillä, että kyseisestä itkuvirrestä löytyvät kattavasti analysoinnin näkökulmat. Tätä Jeudokia Fedorovna Sofronovan *tulendavirttä* – itkua sisaren kuoltua – läpivalaistetaan eri suunnista, ja lukija voi nähdä, että analyysi on tehty huolellisesti. Silvonen avaa vielä liitteissä metodologista apparaattiaan, jonka avulla lukija hahmottaa menetelmien ja näkökulmien moninaisuuden. *Tulendavirren* kautta tuodaan esiin analyysit tekstin säerakenteesta, musiikin säe- ja fraasirakenteesta, tekstin ja sävelmän välisyydestä, sekä tunnekuvaajasta. Kyseessä on selvästi valinta, jonka tehtävä on todennäköisesti kohdistaa lukijan katse kohteen sijaan metodiin. Tutkimus onkin taitava metodologinen avaus. Erityisesti kuunteluanalyyseissä Silvosen käyttämä ja itse kehittämä tunnekuvaaja on mielenkiintoinen. Tähän graafiseen kuvaajaan on merkitty tunteen ilmeneminen ja intensiivisyys.

Erityisen hienoa on myös se, että Silvonen on saanut luvan julkaista tämän itkuvirren kuultavaksi myös lukijoille väitöskirjasta löytyvän pysyväislinkin kautta. Tämä auttaa erityisesti niitä lukijoita, jotka eivät ole viettäneet aikaa arkistossa itkuvirsitalennusten parissa. Yhden virren käyttäminen on linjakas ja perusteltu valinta. Silti tämä lukija jää ajoittain kaipaamaan aineistoesimerkkejä laajemmin.

## Lopuksi

Silvosen ottama tehtävä on lähtökohdiltaan haastava, mutta hän onnistuu avaamaan uusia ovia niin itkuvirsien tutkimuksessa kuin yleisemminkin arkistoetnografisessa folkloristikassa. Viime vuosina folkloristikassa on laajemminkin pyritty diskursiivisuuden taakse affektiivisuuden, ruumiillisuuden ja aineellisuuden näkökulmiin. Tämä on näkynyt esimerkiksi uusissa tutkimushankkeissa. Silvosen väitöskirja lunastaa paikkansa tässä joukossa täysivaltaisesti. Affektiivisuudesta kiinnostuneet, myös muilta kulttuurintutkimuksen aloilta, löytävät Silvosen tutkimuksesta varmasti informatiivisia näkökulmia.



## Kirjallisuus

Bauman, Richard. (1977) 1984. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Silvonen, Viliina. 2021. "Tunteet käytäntöinä ja affektiivisina suhteina karjalaisissa itkuvirsissä." Teoksessa *Paradigma. Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Petja Kauppi, 366–384. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>.

Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Los Angeles ja Lontoo: SAGE.

**FM Susanna Jurvanen valmistelee väitöskirjaansa folkloreperformanssin multimodaalisten piirteiden muutosprosesseista Helsingin yliopiston folkloristiikan oppiaineessa.**

Kirja-arviot

## Kulttuuriperintöyrittäjyyttä määrittelemässä

Maarit Grahn. 2022. *Kulttuuriperintöyrittäjyys, elinvoimaisuus ja tulevaisuuskestävä ympäristö. Case Merikarvia*. Turun yliopisto, Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen tutkinto-ohjelma. Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen julkaisut 60. 67 s.

<https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8836-5>

Tarja Kupiainen

**M**aarit Grahn lähtee tarkastelemaan, mitä ja millaista on kulttuuriperintöyrittäjyys. Hän suuntaa katseensa maaseutuun ja matkailuun, tarkemmin merikarvialaisiin matkailuyrityksiin ja yrittäjiin. On varsin luontevaa, että Grahn tutkii kulttuuriperintöyrittäjyyttä matkailun kontekstissa, sillä kulttuuriperintöyrittäjä on usein maaseutuympäristössä toimiva matkailuyrittäjä (s. 4).

Kulttuuriperintöyrittäjyys on vielä uusi termi suomalaisessa keskustelussa. Maarit Grahn pyrkii määrittelemään, mitä on kulttuuriperintöyrittäjyys ja minkälaista yrittäjää voidaan tarkastella kulttuuriperintöyrittäjänä (s. 5). Hän hyödyntää tutkimuksessaan sekä liiketalouden että matkailututkimuksen näkökulmia selvittäessään, miten yrittäjät hyödyntävät kulttuuriperintöä liiketoimintansa resurssina sekä miten nämä ylläpitävät ja välittävät kulttuuriperintöä. Lisäksi hän selvittää, millaisena yrittäjät itse kokevat roolinsa paikallisissa kulttuuriperintöprosesseissa. Näissä prosesseissa yrittäjät ovat yksi toimija muiden joukossa: mukana ovat myös kuntalaiset, erityisesti aktiiviset kolmannen sektorin toimijat, kunta virkahenkilöineen sekä muiden alojen yritykset ja yrittäjät.

Grahnin tutkimusmenetelmät ovat osallistuva havainnointi ja teemahaastattelu. Hän on haastatellut kymmentä Satakunnan Merikarvialla toimivaa yrittäjää tai yrittäjämäisesti toimivaa henkilöä, joiden toimiala liittyy matkailuun: mukana on majoitus-, ravitsemis- tai ohjelmopalveluita tarjoavia yrittäjiä. Yrittäjät ovat joko yksinyrittäjiä tai maksimissaan viisi henkilöä työllistäviä, yrittäjä itse mukaan luettuna. Näin kaikki yritykset ovat niin sanottuja





mikroyrityksiä, mikä on tyypillistä maaseudulla toimiville erityisesti matkailualan yrityksille. Lisäksi alalle luonteenomaista on toiminnan sesonkiluonteisuus; Suomen matkailusezonki on lyhyt ja Merikarvialla painopiste on kesässä. Haastattelut Grahn toteutti vuonna 2020 ja täydensi niitä osallistamalla yritysten järjestämiin tilaisuuksiin, joissa hän havainnoi erilaisia kulttuuriperinnön hyödyntämisen tapoja. Tutkimusaineistoa hän tarkastelee suhteessa aiempiin, muun muassa Göran Brulinin (2007) tutkimuksiin kulttuuriperintöyrittäjyydestä.

### **Kestävää kulttuuriperintöyrittäjyyttä**

Keskeinen konteksti Grahnilla on kestävä kehitys, jonka hän jakaa YK:n ohjelman mukaisesti ekologiseen, taloudelliseen ja sosiokulttuuriseen kestävyYTEEN (ks. UNWTO 2023). Hänen tutkimuksensa ajoittuu vuosille 2020–2021. Mahdollisesti sen vuoksi hän ei ota kulttuurista kestävyYTEttä omaksi kategoriakseen, sillä vasta vuonna 2023 OKM:n julkaisemassa *Kulttuuri-matkailun kansallisen kehittämisen tiekartassa* erotellaan kestävyys neljään luokkaan. Siinä nostetaan kulttuurinen kestävyys omaksi, muiden kanssa samanarvoiseksi ulottuvuudekseen (OKM 2023, 12). Koska matkailun uusissa kansallisissa kulttuurimatkailun toimenpide-ehdotuksissa kestävyys eritellään ekologiseen, taloudelliseen, sosiaaliseen ja kulttuuriin ulottuvuuteen, noudatan jatkossa tätä jaottelua, vaikka Grahn käyttää tutkimuksessaan kolmijakoa.

Grahnin tutkimuksessa käy selvästi ilmi, miten kestävyYden kaikki ulottuvuudet kietoutuvat yhteen, kun kulttuuriperintöä hyödynnetään eettisesti matkailussa. Ekologisesti kestävä on esimerkiksi kierrätysmateriaalien käyttäminen rakenteissa, uusiutuvien energiamuotojen suosiminen ja jätteiden minimointi. Koska matkailu on elinkeino, toimintojen tulee olla taloudellisesti kannattavaa. Sosiaaliseen kestävyYTEen kuuluvat paikallisten ja paikallisen kulttuurin huomioiminen sekä esimerkiksi lähialueen tuotteiden suosiminen.

Erityisesti kulttuurinen kestävyys nousee keskiöön kulttuuriperintöä hyödyntävissä yrityksissä. Grahnin haastattelemat yrittäjät eivät itse määrittele itseään kulttuuriperintöyrittäjiksi, mutta heidän tapansa toimia tekee perustelluksi kutsua heitä sellaisiksi. Yritysten toimintaympäristö palvelee kulttuuriperintöyrittäjyyttä: on vanhaa rakennuskantaa, merkkejä aiemmin vallinneesta teollisuudesta, meri perinteisine elinkeinoineen, luonnonrikkautta. Jotta kulttuuriperintö kääntyy matkailutuotteeksi, tarvitsee se sitä tukevat rakenteet. Kunnallisen infran ohella merkittäviä ovat myös kuntalaiset, jotka hallitsevat paikallishistorian ja paikalliset tarinat.

Tarinat ja tarinallistaminen ovat tämän vuosituhatosen trendejä matkailussa. Folkloristit tunnistavat tarinat erityisesti kertomusperinteen lajeiksi. Matkailussa painopiste on usein historiallisissa ja paikallistarinoissa. Näiden kerrontaan koulutetaan oppaiksi paikallisia, mikä vahvistaa matkailuyrityksen sidosta toimintaympäristöönsä (s. 36). Merikarvian kulttuuriperintöä hyödyntävät yritykset ymmärtävät tarinoiden ja tarinankerronnan kohottavan asiakkaan kokemusta (s. 53). Tarinallistaminen puolestaan tarkoittaa palveluiden ja tuotteiden kokonaisvaltaista muotoilua tarinoiksi, joiden avulla asiakkaan kokemaa laatua ja elämyksellisyyttä pyritään nostamaan (ks. Kalliomäki 2014), eikä se välttämättä sovellu jouhevasti kaikkiin yrityksiin (s.54). Voisi todeta, että tarinat säilyvät niin kauan kuin ihmisiä on, mutta tarinallistaminen saattaa hyvinkin olla ohimenevä vaihe.

### **Vastuullista kestävyYTEttä**



Koronapandemian jälkeen on matkailussa yhä enemmän alettu kiinnittää huomiota kestävyteen. Kestävä kehitys on käsite, joka vaatii konkreettisia toimenpiteitä toteutuakseen. Silloin esille astuu vastuullisuus, joka matkailussa viittaa toimintaan. Tällaista kehitystä edistää Visit Finlandin vuonna 2019 lanseeraama Sustainable Travel Finland -ohjelma (STF 2023). Satakunnan ammattikorkeakoulun hallinnoiman hankkeen kautta kaksi Grahnin tutkimista yrityksistä osallistuu STF-ohjelmaan (s. 43). Erityinen painopiste hankkeessa on vastuullinen viestintä, jolla yritykset markkinoivat tuotteitaan ja rakentavat imagoaan.

STF-ohjelmassa puhutaan  *vastuullisuusviestinnästä*  (STF 2023). Se tarkoittaa, että matkailun toimenpiteistä, suunnitelmista ja tavoitteista viestitään läpinäkyvästi. Silloin tulee välttää viherpesua, jossa ympäristövastuullisuutta liioitellaan. Kaiken viestinnän tulee perustua todellisiin tekoihin, ei aikomuksiin. Se vaatii yrityksiltä vastuullisuusohjelmaa, joka on jo edennyt toimenpiteisiin. Hankkeen ollessa yhä käynnissä emme voi vielä tietää, miten merikarviaiset yritykset tässä onnistuvat, mutta Grahnin tutkimus antaa ymmärtää suunnan näyttävän hyvältä.

### **Kulttuuriyrittäjyys, kulttuuriperinnön uuskäyttöä vai folklorismia?**

Matkailuelinkeinossa sekä materiaallinen että aineeton kulttuuriperintö nähdään resurssina, matkailutuotteiden raaka-aineena. Tällaista tapaa kokea kulttuuriperintö voisi kutsua folklorismiksi, jollei termi kantaisi erilaisia historiallisia rasitteita. Folklorismiin kiinnittyy aikansa elänyt oletus siitä, että on olemassa aitoa (puhdasta) perinnettä ja epäaitoa (turmeltunutta) perinnettä. Lisäksi termissä on omat poliittiset konnotaationsa. (Kurkela 1989, 84, 104.) Luultavasti siksi Grahn jättää mainitsematta folklorismin tässä yhteydessä, vaikka kyse on perinteen tai nyt kyseessä olevan kulttuuriperinnön soveltamisesta, *uuskäytöstä* (ks. Petrisalo 2001, 127).

Tutkimukseensa perustuen Grahn määrittelee kulttuuriperintöyrittäjäksi yrittäjän, joka ”hyödyntää ja jalostaa kulttuuriperintöä liiketoimintansa resurssina toimien samalla kulttuuriperinnön ylläpitäjänä ja välittäjänä” (s. 53). Vaikka kulttuuriperintöyrittäjän resurssina ovat paikallisidentiteetille tärkeitä kulttuuriperinnön elementit, hänen toimintansa ei rajoitu niihin. Hän voi tuoda esille myös sellaisia kulttuuriperinnön elementtejä, joita paikalliset eivät välttämättä ole (vielä) huomioineet tai jotka ovat jääneet syrjään. Kulttuuriperintöyrittäjälle Grahnin mukaan tärkeää on, että tarjotut palvelut tai perinne niiden taustalla eivät sodi yrittäjän omaa arvomaailmaa vastaan. Grahn huomauttaa, että hänen määritelmänsä on laajempi kuin esimerkiksi Brulinin paikallisidentiteettiin vahvemmin nojaava *identiprenör*.

### **Kulttuuriperinnössä on vetovoimaa**

Matkailussa kulttuuriperintö mielletään vetovoimatekijäksi eli attraktioksi. Vaikka kyseessä olisi aineellinen kulttuuriperintö, esimerkiksi rakennus tai vanha teollisuusympäristö, silti attraktiona sen luonne on pohjimmiltaan mentaalinen ja kytkeytyy affekteihin. Matkailussa kysymys on mielikuvista: mitä tunteita ja ajatuksia kohde herättää? Niiden perusteella matkailija usein tekee kohdevalintansa ja ostospäätöksensä.

Menneisyydestä nostetaan kulttuuriperinnöksi sellaista, joka puhuttelee aikalaisia. Matkailussa kulttuuriperinnön pitää houkuttaa matkailijoita. Sen tulee toimia vetovoimatekijänä, jotta siitä olisi mahdollista saada taloudellista hyötyä. Kulttuuriperintöyrittäjille ei





kuitenkaan talous ole kaikki kaikessa, vaan he näkevät kulttuuriperinnön itseisarvon. Näin ollen mikä tahansa kulttuuria, perinnettä tai kulttuuriperintöä hyödyntävä yritys ei voi olla kulttuuriperintöyritys. Kulttuuriperintöyrittäjyyteen kuuluu halu välittää ja suojella, mutta myös uudistaa, minkä Grahn tuo tutkimuksessaan selvästi esille.

Kulttuuriperintöyrittäjät toimivat tavallisesti maaseudulla ja usein vielä julkisten kulkuyhteysien saavuttamattomissa. Siksi syrjäisyys täytyy tuotteistaa vetovoimaiseksi. Silloin sekä kulttuuriperintö että yritysten verkostoituminen ja yhteistoiminta nousevat arvoonsa. Grahnin tutkimuksen mukaan tämä on oivallettu Merikarvialla monipuolisesti: Hiljaisuus, rauhallisuus, merellisyys, tarinat – niissä kaikissa on voimaa ja mahdollisuuksia.

## Lähteet

Brulin, Göran 2007. *Framtida näring – identitet som drivkraft. Kulturarv och entreprenörskap. Dokumentation av konferens i Jönköping 10–11 maj 2007.* Stockholm, Riksantikvarieämbetet. <https://www.raa.se/publicerat/9789172095120.pdf> Luettu 14.10.2023

Kalliomäki, Anne 2014. *Tarinallistaminen. Palvelukokemuksen punainen lanka.* Talentum. Helsinki.

Kurkela, Vesa. 1989. *Musiikkifolklorismi & järjestökulttuuri: kansanmusiikin ideologinen ja taiteellinen hyödyntäminen suomalaisissa musiikki- ja nuorisojärjestöissä.* Suomen etnomusikologisen seuran julkaisuja 3. Helsinki.

OKM 2023. *Kulttuurimatkailun kansallisen kehittämisen tiekartta.* <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-263-931-8> Luettu 14.10.2023

Petrisalo, Katriina 2001. *Menneisyys matkakohteena. Kulttuuriantropologinen ja historiatieteellinen tutkimus perinnekulttuurien hyödyntämisestä matkailuteollisuudessa.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 802. Helsinki.

STF 2023. *Sustainable Travel Finland.* <https://www.visitfinland.fi/liiketoiminnan-kehittaminen/vastuullinen-matkailu/sustainable-travel-finland> Luettu 14.10.2023

UNWTO 2023. Sustainable development. <https://www.unwto.org/sustainable-development> Luettu 14.10.2023

**FT, perinteentutkija Tarja Kupiainen toimii Karelia-ammattikorkeakoulussa yliopettajana.**

Kirja-arviot

## Toistamisen taito

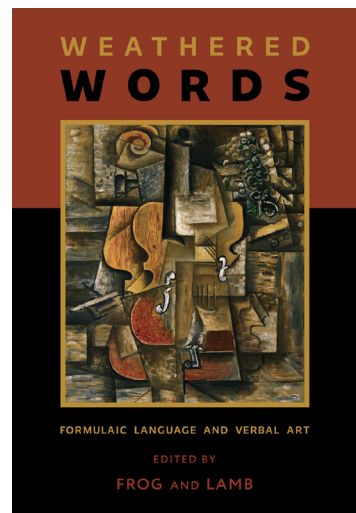
Runokieleen pitäytyvän tutkimuksen rajoja ylittämässä

Frog ja William Lamb (toim.). 2022. *Weathered Words: Formulaic Language and Verbal Art*. Cambridge, MA: The Milman Parry Collection of Oral Literature. 440 sivua.

*Outi Lauhakangas*

Frogin ja William Lambin toimittama teos *Weathered Words: Formulaic Language and Verbal Art* osoittaa, että kielentutkimus vaatii parhaimmillaan laajemman pohjan kuin perinteisen kielitieteen menet. Varsinkin puhutun kielen tärkeiden kulttuuristen kiinnekohtien – formuloiden – ymmärtäminen edellyttää folkloristien, antropologien tai varhaisten käsikirjoitusten tutkijoiden otetta. Pelkkä kielellisten yksikköjen tunnistaminen jättää analyysin puolitehen. Toisaalta myöskään pelkkä performansien ja yksilöllisten variaatioiden kuvailu ei riitä.

Will Lamb, toinen kirjan toimittajista, on pesunkestävä lingvisti mutta alun perin yhdysvaltalainen psykologi, jonka innostus kelttiläiseen musiikkiin ja gaelin kieleen johdattivat hänet lopulta kielitieteen ja etnologian professoriksi Edinburghin yliopistoon. Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin jäsen Frog taas on ollut mukana jo vuotta aiemmin julkaistun, metriikkaan eli runomuotojen kehittymiseen keskittyneen teoksen *Versification. Metrics in Practice* (2021) toimittajakunnassa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura on lisäksi vuosi sitten julkaissut Venla Sykärin ja Nigel Fabbin toimittaman *Rhyme and Rhyming in Verbal Art, Language, and Song* (2022) teoksen. Jos mukaan lasketaan vielä professori Lotte Tarkan *Sanojen Luonto* -juhlakirja (2023, toim. Venla Sykäri, Heidi Henriikka Mäkelä ja Kati Kallio), on kieltä ymmärtävä tutkimus hyvässä vauhdissa.



### Määrittelyä pakenevat sanat

Tässä arvioitavan teoksen kehys syntyi toukokuussa 2017 Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja Helsingin yliopiston folkloristiikan oppiaineen järjestämän konferenssin "Formula: Units of Speech – 'Words' of Verbal Art" työpapereista ja esitelmistä. Puolet tähän kirjaan valmistuneista artikkeleista oli ensimmäisinä versioina luettavissa jo ennen konferenssia. Osallistuin



itsekin vilkkaaseen kansainväliseen tapaamiseen kuunteluoppilaana, sillä kielessä elävät muodostumat ovat sananlaskututkijalle ydinasiaa. *Weathered Words* -teoksen asialuettelossa ei tosin *proverbs* hakusanaa näy, vaikka muutaman kerran tekstissä aihetta sivutaan. Fraseologiaan eli sanontoihin viittaavaan termiin on useita viittauksia. Itse asiassa kirjan johdantoluvun alussa eli "preludissa" selitetään, että *weathered words* viittaa formulaiseen fraseologiaan. Toimittajat tuovat selkeästi esiin, kuinka monitahoiseen ja -tieteiseen aiheeseen he ovat tarttuneet ja muistuttavat, ettei edes 18 lukua voi kattaa kaikkia tämän verbaalisen ilmiön puolia.

Frog on jo pitkään tutkinut keskiajan skandinaavisten kielten pohjalta mytologiaa, puheen osatekijöitä ja formuloita. Hänelle *weathered words* ei ole suinkaan uusi käsite. Sillä ei tarkoiteta varsinaisesti ajan patinoimia yksittäisiä sanoja, vaan sanojen tavoin käytettäviä toistuvia yhdistelmiä. Kyse ei ole idiomeista, sillä kirjan artikkeleista käy ilmi, että tällaiset sanat eivät ole kieleen metaforiksi muuttuneita yleiskäsitteitä, vaan useimmiten yhteydestään eli kontekstistaan ennustettavia, toistuvia, tutuiksi käyviä sanajaksoja. Niillä näkyy olevan ennustettavissa oleva paikka ja tehtävä. Tietynlainen outous, epätavallisuus tai mieleenpainuva alkusointuisuus johtaa niiden valikoitumiseen toistettaviksi ilmaisuiksi. Useinkaan ei ole kysymys suurta merkitystä kantavista sanoista, pikemminkin niihin liittyy jokin viehätys tai välttämättömyyden tunne.

## Mikä OFT?

Molemmat kirjan toimittajat ovat sijoittaneet artikkelinsa metodologisia lähestymistapoja käsittelevään pääosioon. Tämä ei ole sattumaa. Edellinen ja samalla ensimmäinen osa on omistettu Oral-Formulaic teorialle ja sen ylityksille. Toimittajat tuovat esiin uuden kokoelman erityisyyden. Nyt katsotaan miten formulat elävät ja kehittyvät myös runokerronnan ulkopuolella ja millä etnopoettisilla keinoilla. Nyt haetaan myös monipuolisempia tutkimusmetodeja. Suuri osa tutkittavista tekstilajeista ei mahdu alan klassikon, homeerista tyyliä 1930-luvulla tutkineen Milman Parryn runolauluun perustuvaan tiukkaan määritelmään eivätkä tämän kuuluisan oppiaan Albert B. Lordin rajauksiin. Frog nimeääkin alkuperäisen teorian klassiseksi OFT:ksi voidakseen kutsua uutta dynaamista, eri rekistereihin perustuvaa lähestymistapaa alkuperäisellä nimellä. Uuden tutkimuksen piirissä ovat erilaiset yhteisötasolla paikannettavat kielimuodot; avoinna on siis koko maailman kulttuurien kirjo. Yhä enemmän huomio on formuloiden käytön funktioissa, siinä miten nämä muodot kielen rikastamisen lisäksi helpottavat puheen tai tekstin tuottamista ja tulkitsemista.

Arvioijan työtä olisi hieman helpottanut kirjoittajien esittely. Toisaalta on ehkä hyvä, että artikkelien sisällöt puhuvat puolestaan, jolloin eripainoisin tieteellisin kokemuksiin ja oppiarvoin varustetut kirjoittajat voivat olla vuoropuhelussa.

## Kokenutta kirjoittajakaartia

Arvokasta kaikupohjaa teokselle antaa maailmankuulu yhdysvaltalainen etymologisti Anatoly Liberman. Hänellä on varaa verrata tarinankertojia kokeneisiin jazzmuusikoihin ja nähdä kuinka historian tunnetuimpien taiteilijoiden "suuruutta ei voi erottaa heidän rajoituksistaan". Ihminen näkyy olevan riippuvainen ajattelun kaavoista ja rajoista ja samalla näiden murtamisesta. Vankkaa kokemusta edustaa myös Bonnin yliopiston emeritusprofessori Karl



Reichl. Hänen alueitaan ovat muiden muassa historiallinen lingvistiikka, keskiajan tutkimus ja epiikka. Tässä kirjassa hän keskittyy kirgiisien epiikkaan.

Vaikka kokoelman jotkin artikkelit on sijoitettu fyysisesti etäälle toisistaan, niiden kirjoittajat käsittelevät yhteisiä kysymyksiä: moniformulaisuutta, ilmiöiden ja henkilöiden moninkertaista nimeämistä. Niinpä Englannin anglosaksisen kauden kirjallisuutta syvällisesti tutkinut Stephen C. E. Hopkins jakaa Frogin kanssa näkemyksiä vanhojen puhekuulttuurien ja niin sanottujen kirjallisten kulttuurien erojen näennäisyydestä. Kalevalamittaiseen runolaulun perehtynyt folkloristi Jukka Saarinen on edellisiä lähellä aineistonsa käsittelyssä.

## Kulttuurien erityistapausten kirjo

Belgradin yliopiston filologi Sonja Petrović näyttää kuinka samana pysyvää ryhmänimitystä *vlasilaiset* on yhdistetty todellisiin ja oletettuihin kansanosiin eteläslaavilaisilla alueilla. Formulaa 'Vlasin köyhät' on käytetty folkloregenrestä toiseen lukuisin eri tavoin mytologisoiden tai tarpeen vaatiessa pilkaten. Tätä tekee mieli verrata sananlaskujen kantamiin etnisiin stereotyyppioihin, joissa vieraita kansoja tai naapuriheimoja nimitellään enimmäkseen halventavin luonnehdinnoin. Sananlaskuissahan luonnehdinnat lainautuvat kielestä toiseen, mutta ihmisryhmien nimet vaihtuvat.

Edellisiä huomaamattomampi tutkimuskohde on Sergei B. Klimenkolla, Venäjän Tiedekatemian kielitieteellisen instituutin tutkijalla. Hänen aineistonaan on Filippiinien Ifugaon epiikka. Klimenko osoittaa, että kielessä on tärkeitä merkityksen kantajia vailla ilmaisujen omaa erillistä merkitystä. Tässä ehkä piilee suullisen (ja kehollisen) perinteen ero kirjalliseen kulttuuriin. Toimittajilta onkin hyvä valinta rinnastaa teoksessa Klimenkon ja Viliina Silvosen artikkelit. Silvosella on hallussaan sekä musiikillinen että tekstuaalinen lähestymistapa. Hän kirjoittaa aunuksenkarjalaisista itkuvirsistä, joista hän on hiljattain tehnyt folkloristiikan väitöskirjan Helsingin yliopistoon.

Klimenkon artikkeliin olisi voinut rinnastaa myös Tarton yliopiston Englannin ja vertailevan folkloristiikan apulaisprofessori Jonathan Roperin analyysin siitä, miten englantilaiseen sadunkerrontaan on liitetty aloitukset ja lopetukset. Jopa formulaisen aloituksen alkuliitteellä (kuten sanalla *well*) tuntuu olleen merkitystä. Roper pohtii, että kerronnan alkuun ja loppuun liitetyt riimilliset säkeet ovat kuin saaria keskellä proosan merta.

## Formuloiden lainautumisia

James J. Fox on lingvisti-antropologi, joka on toiminut useissa USA:n yliopistoissa vierailevana professorina, viimeksi Australian kansallisessa yliopistossa. *Weathered Words* -teoksessa hänen kohteenaan on Itä-Indonesian Rote-saaren rituaalikielten sanataide. Erityisesti vastaerien muodostamat ilmaisut ovat sille tyypillistä. Tässä teoksessa Foxin artikkelille löytyy vertailukohde lähes toiselta puolelta maapalloa. Islannin yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen post-doctutkija Yelena Sesselja Helgadóttir käsittelee teoksessa mannerskandi-naavisten muotojen lainautuneisuutta peri-islantilaiseen runomuotoon.

Belgialaisen latinisti Hans Nolletin artikkeli Justus Lipsiuksen (1547–1606) runoista on hyvä analyysi siitä, mikä asema on runoilijan tai kertojan kyvyllä käyttää kirjoituksiin tallennettua parasta perinnettä. Mitä tapahtuu, kun velvollisuus kunnioittaa ja käyttää vanhoja malleja



vaihdetaan vapauteen lainata ja soveltaa puhekielestä kadonneita ilmaisuja? Ohiolainen professori Raymond F. Person on puolestaan perehtynyt raamatullisten tekstien kirjuriin kulttuuriin. Kopiointi on ollut pitkälti muistinvaraista eli originaalitekstin käsite joutuu aivan uuteen valoon. Sama pätee Antiikin kreikan epiikan kirjoitusten kopiointiin. Kollektiivisen muistin ja kirjallisen kulttuurin välinen lainautuminen ei ole ollut yksiselitteistä. Pohdinta siitä, mikä on originaalitekstin merkitys kielestä toiseen käännettäessä jatkuu Itä-Suomen yliopiston tutkija Tatiana Bogrdanovan artikkelissa. Kun venäläinen kansansatu *Pakkanen* käännetään sanatarkasti englanniksi, kääntyykö se kulttuurista toiseen? Vanhin käänнос tunnistaa kyllä dialogiformulan, mutta satujen kerrontaan liittyvä tekstiformula on jätetty pois. Sen sijaan ”vapaasti” kääntänyt englannintaja on ottanut kerrontaformulan mukaan ja samalla värittänyt satua venäläisemmäksi.

## Nykyajan puhetajurit

Uuden-Seelannin Canterburyn yliopiston kielitieteen professori Koenraad Kuiper ja hänen kirjoituskumppaninsa David Leaper australialaisesta kuninkaallisesta oppilaitoksesta löytävät nykyajan formulapitoista puhe-kulttuuria urheilukommentaattorien teksteistä. Kuiperin ennakkoluuloton formulaa käytön tulkinta marketin kassalla toistuvasta puheesta on käytökelpoista vertailumateriaalia Frogin kalevalaisen runolaulun moniformula-analysissä. Formulateorioiden nykysovelluksista lähimmäksi uusien formuloiden syntymekanismien selvittämistä pääsee Kanadan Cape Bretonin yliopiston folkloristiikan professori Ian Brodien stand-up komiikkaa käsittelevää artikkeli. Toistamisen taito on koetuksella.

Frogin ja Lambin toimittama teos on osoitus, että rauhanomaiset kansainväliset yhteydet ovat välttämättömiä, ovat olleet muinoin ja ovat nyt. Onneksi sananlasku *Ajatukset ovat tullivapaat* piti vielä paikkansa, kun odotimme paksun opuksen saapumista postitse Britteinsaarilta.

## Kirjallisuus

Frog, Satu Grünthal, Kati Kallio ja Jarkko Niemi, toim. 2021. *Versification. Metrics in Practice*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflit.12>

Sykäri, Venla ja Nigel Fabb, toim. 2022. *Rhyme and Rhyming in Verbal Art, Language, and Song*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.25>

Sykäri, Venla, Heidi Henriikka Mäkelä ja Kati Kallio, toim. 2023. *Sanojen luonto: Kirjoituksia omaehtoisen ilmaisun poetiikasta ja ympäristöistä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/skst.1487>

**Valtiotieteiden tohtori Outi Lauhakangas on helsinkiläinen paremiologi eli sananlasku-tutkija**



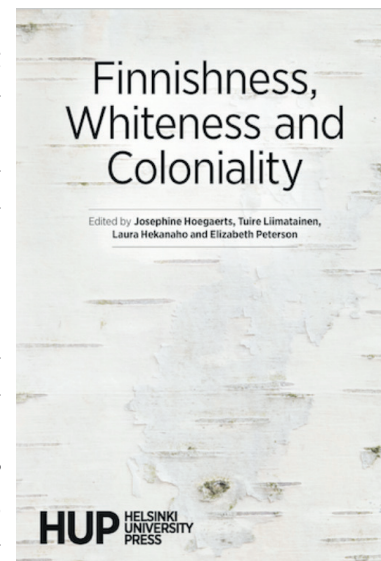
Kirja-arvio

## Suomen koloniaalin osallisuuden kontekstit haltuun

Hoegaerts, Josephine, Tuire Liimatainen, Laura Hekanaho ja Elizabeth Peterson (toim.). 2022. *Finnishness, Whiteness and Coloniality*. Helsinki: Helsinki University Press. 361 sivua. <https://doi.org/10.33134/HUP-17>.

Lotta Leiwo

Rasismi nousi kesän 2023 aikana yhteiskunnallisesti kuumaksi keskusteluaiheeksi. Poliitikkojen rasistiset ulostulot olivat toistuvasti tapetilla, ja Euroopan perusoikeusviraston vuoden 2018 tutkimustulos Suomesta Euroopan rasistisimpana maana nostettiin lehdistössä esiin (esim. Erämaa 2023). Rasismi on osa eurooppalaista kolonialismin historiaa ja nykypäivää. Vuonna (2022) ilmestynyt *Finnishness, Whiteness and Coloniality* tarjoaa monitieteisiä näkökulmia näihin erittäin ajankohtaisiin ja omien sanojensa mukaan epämukaviinkin aiheisiin "suomalaisuudesta", "näkyttömyydestä valkoisuudesta" ja koloniaalisuudesta. Artikkelikoelma on syntynyt jälki- ja dekoloniaalisuutta käsitelleen "Great White North?" *Critical Perspectives on Whiteness in the Nordics and its Neighbours* -konferenssin (2019) myötä. Teos kiinnittyy paradigmaattiseksi luonnehdittavaan muutokseen, joka on ollut viime vuosina nähtävissä suomalaisessa tutkimuksessa: eri tutkimusaloilla on kiinnostuttu (vihdoin) myös suomalaisesta kolonialismista ja koloniaalisuudesta sekä rasismista osana tätä (vrt. esim. Keskinen 2019; Keskinen, Seikkula, ja Mkwesha 2021; Merivirta, Koivunen, ja Särkkö 2021; Anderson ja Lahti 2022).



Kolonialismi käsitetään prosessina, jossa esimerkiksi kansallisvaltio pyrkii laajenemaan valtaamalla ja hyväksikäyttämällä toisten ihmisten maita. Tähän prosessiin liittyy niin sosiaalisia, kulttuurisia, taloudellisia kuin sotilaallisiakin ulottuvuuksia. Koloniaalilla puolestaan tarkoitetaan kolonisaation käytäntöjen, asenteiden ja diskurssien toistamista. Tämä tarkoittaa sitä, että kolonialismin jatkumo voidaan hahmottaa edelleen ilmenevänä sosiohistoriallisena ja



geopoliittisena riiston ja eriarvoistamisen mahdollistavana sekä oikeuttavana ilmiönä sen sijaan, että kyseessä olisi menneisyyteen sijoittuva, jo päätynyt historiallinen tapahtuma.<sup>1</sup> Tartuin teokseen ja sen arvioimiseen puhtaasti omien tutkimusintressieni vuoksi. Olen kiinnostunut ymmärtämään, millainen rooli Suomella ja suomalaisilla on (ollut) kolonialismissa. Valkoisuus ja asutuskolonialistinen rakenne näyttäytyvät historiallisten tutkimusaineistojeni valossa lähinnä rivien väleissä ja hiljaisuuksissa. Näin ollen halusin lukea teoksen erityisesti kartoittaakseni sekä oppiakseni uusia aineiston luku- ja analyysimenetelmiä.

On myös toinen syy. Näistä teemoista on tärkeää kirjoittaa myös suomeksi. Kuten Suvi Keskinen, Faith Mkwesha ja Minna Seikkula (2021, 39) ovat todenneet, esimerkiksi rotu-termiä "on vältetty suomenkielisessä keskustelussa, koska se liitetään rassistiseen tapaan jaotella ihmisryhmiä". Rotu on usein korvattu käyttämällä sanaa etnisyys. Syyksi tämän neutraalimman termin valinnalle he mainitsevat puutteellisen laajamittaisen antirasistisen keskustelun (mts.). *Finnishness, Whiteness and Coloniality* -teoksessa Elisabeth Peterson analysoi artikkelissaan "The English Language in Finland: Tool for Modernity or Tool of Coloniality?" englannin kielen koloniaaleja vaikutuksia Suomessa. Englannin kielen levittämisestä tuli Iso-Britannialle koloniaali väline toisen maailmansodan jälkeen. Nämä vaikutukset kurrottavat myös ja edelleen Suomessa tehtävään ja julkaistavaan tieteeseen. Tämäkin arvioitava teos on kirjoitettu tieteen *lingua francalla* eli englanniksi, mutta näitä aiheita koskevaan tieteelliseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun on tärkeää osallistua myös suomeksi (vrt. Keskinen, Seikkula, ja Mkwesha 2021). Käsillä oleva kirja-arvio on yksi tällainen puheenvuoro.

## Valkoisuus valokeilaan

Artikkelikokoelma on jaettu neljään teemoiteltuun osaan, jotka käsittelevät 1) mielikuvia Suomesta, 2) valkoisuuden tuottamista ja rakentamista Suomessa, 3) kuulumisen ja ulossulkemisen representaatioita sekä 4) imperialismia ja kolonisaatiota. Kirjoittajat ovat tietoisesti valinneet käyttää lainausmerkkejä "suomalaisuuden" yhteydessä. Teoksessa pyritäänkin kyseenalaistamaan suomalaisuuden määritelmiä, jotka perustuvat valkoisuuteen rotuna. Valkoisuus on Suomessa usein näkymätön ja normin mukainen. Näin on ollut laajasti myös humanistisessa ja sosiaalitieteellisessä tutkimuksessa. Kuten *Finnishness, Whiteness and Coloniality* -kokoelman toimittajat tuovat johdannossa esille, tutkimuksessa on vasta viime aikoina alettu huomioida näkymättömän valkoisuuden (rodun), rasismien ja kolonialismin sekä koloniaalisuuden konteksteja. Teoksen johdannossa eritellään myös, miksi Suomen koloniaalisuuden ja rasismiin liittyviä erityispiirteitä on syytä tutkia tarkemmin sekä kriittisemmin. Analyyseissaan kirjoittajat käyttävät valkoisuutta "hyödyllisenä linssinä, jonka kautta voidaan ymmärtää nykypäivän suomalaisuutta ja sen paradokseja" (s. 3). Suomen on katsottu olleen historiallisesti pitkään alistaisessa asemassa, jolloin itsenäistymisen ja vapautumisen kansallisesti hegemoniset narratiivit ovat jättäneet huomioimatta suomalaisten koloniaalin osallisuuden (*colonial complicity*). "Alistettuihin suomalaisiin" vedoten on usein perusteltu sitä, että Suomi tai suomalaiset eivät voi olla sortajia tai alistavassa asemassa. Valkoisuudella viitataan teoksessa rotuun, joskin samaan aikaan korostetaan sitä, että valkoisuus on kategoriana liukuva, kiistelty ja monimutkainen. Myös suomalaisuus on artikkeleissa tietoisesti monitahoinen ja -mutkainen käsite, jota tarkastellaan useista eri

<sup>1</sup> Näitä teemoja käsitellään arvioitavan teoksen johdannossa. Arviota kirjoittaessa olen tukeutunut tässä viitattujen teosten lisäksi myös Tieteen termipankin sivuihin, joissa määritellään seuraavat käsitteet: dekolonisaatio, dekoloniaalinen, koloniaalinen ja kolonialismi.



näkökulmista. Näiden keskeisaiheiden käsittely teoksessa kiteytyykin kysymykseen ”mikä on suomalaisuuden, rodun ja koloniaalisuuden suhde” (s. 2).

Valkoisuus asetetaan valokeilaan muun muassa geneettisten ja historiallisten kuvitteluiden, kulttuuriperinnön, representaatioiden, lasten, Suomen juutalaisten, eriväristen ja -taustaisten Suomeen muuttaneiden sekä ulkosuomalaisten näkökulmista. Artikkelien perusteella suomalaisuudesta tai muusta kansalaisuudesta Suomessa tai sen ulkopuolella neuvotellaan pääasiassa suhteessa valkoisuuteen. Kansallisten stereotyyppien ja identiteettien kanssa myös leikitellään – jopa strategisesti. Valkoisina yhteiskunnan silmissä näyttäytyvät (*white passing*) voivat hyödyntää tätä ulkoista ominaisuuttaan neuvotellessaan maahanmuuttajaintiteettistään uudessa kotimaassaan. Näin toimivat muun muassa Suomessa asuvat tai työskentelevät virolaiset Jaanika Kingumetsin ja Markku Sippolan artikkelissa ”Discursive Constructions of Whiteness, Non-White Cultural Others and Allies in Facebook Conversations of Estonians in Finland”. Valkoisuus mahdollistaa heidän kaltaisilleen ”etuoikeutetun maahanmuuttajan” aseman, mistä käsin he voivat liukua valkoisena virolaisuuden, suomalaisuuden ja myös venäläisyyden rajapinnoilla tilannekohtaisesti. Niillä, joilla on valkoisuudesta poikkeavia rodullistettuja näkyviä merkkejä (*racialized visible markers*) ei ole mahdollista toimia näin. Rodullistamisella tarkoitetaan sitä, että ihmisiin tai ihmisryhmiin liitetään oletuksia tai ennakkoluuloja ihonvärin, etnisen taustan (rodun) ja/tai uskonnon perusteella. Artikkeleissa käsitelläänkin näitä rodullistettuja näkyviä (ihonväri, vaatteet, ulkonäkö) ja näkymättömiä (geenit, valkoisuus) merkkejä kautta linjan.

Artikkelikokoelman valossa tulee selväksi, että suomalaisuus on valkoista näkymätöntä normia monivärisempi ja -äänisempi. Samaan aikaan artikkeleiden aineistoista välittyvät toistuvasti valkoisten suomalaisten rasiset asenteet. Suomalaista identiteettiä tuotetaan tai kiistetään aina valkoisuutta vasten, joka on historiallisesti rakennettu osana suomalaisten koloniaalia osallisuutta. Tällä tarkoitetaan tilannetta, jossa valtio ei ole osa kolonialistista keskustusta muttei toisaalta eurooppalaisesta kolonialismista täysin irrallaankaan.

Teoksen yllättävintä antia oli Aaro Tupaselan artikkeli ”The Genetic Imagination: Imagining Populations and the Construction of Nationhood”. Tupasela tuo esiin, miten geeniteknologiset visuaaliset representaatiot ”suomalaisten” geneettisistä eroista ja samankaltaisuuksista ovat osaltaan edistäneet homogeenisen ja erityisen suomalaisen (*Finnish exceptionalism*) kansakunnan diskursseja. Näin geenitutkimuksen piirissä tuotetaan valkoista viattomuutta (*white innocence*). Valkoinen viattomuus on käsite, jolla viitataan historiallisesti valkoiseksi määriteltyyn ja omaksuttuun monokulttuuriin, jonka myötä suomalaiset ovat ”aina olleet valkoisia” ja ovat siksi sokeita rasismille sekä rodullistamiselle (käsitteen määrittelystä ks. esim. s. 102–103). Tupaselan artikkelissa on kiitettävää pohdintaa siitä, miten tutkimuksissa aineistoja kootessa tehdyt valinnat vaikuttavat tutkimustuloksiin ja voivat siten myös tuoda esiin historiallisia ennakoasenteita.

### Mitä (uudelleen)kontekstualisoinnin jälkeen?

Dekoloniaatiolla tarkoitetaan kolonialististen valta-asetelmien sekä rakenteellisen ja/tai käsitteellisen sarron purkamista. Dekoloniaalisuudella taas viitataan kolonisoidun alueen alkuperäiskansan tai -väestön käytäntöjen ja tietokäsitysten palauttamiseen, eikä sen tulisi olla ainoastaan valkoisen akateemisen tutkimuksen maineenpuhdistusta (Tuck & Yang 2012). Kolonialismin tutkimuksessa käytetään myös jälkikoloniaalisen tutkimusotteen



viitekehystä, jota Janne Lahti (2022, 180) on kuvannut joukoksi ”tietynlaisia ajattelumalleja, jotka pyrkivät tuomaan alistettujen ja kolonisoitujen äänen kuuluviin ja samalla kyseenalaiseen länsimaisen tiedon ja ajattelun rakenteita ja sisältöjä”. Jotta käsitteiden viidakko ei olisi liian selkeä, saatetaan jälkikoloniaalisuudella (engl. *post-colonial*) viitata joissakin yhteisissä – kuten Petersonin artikkelissa – myös kolonisoitujen maiden itsenäistymisen jälkeiseen aikaan. *Finnishness, Whiteness and Coloniality* pyrkii dekolonisoimaan suomalaisuutta mutta ”tarjoamaan tilaa” myös dekoloniaalisuudelle (s. 7). Näitä koloniaalisuuteen liittyviä käsitteitä sekä niiden suhdetta toisiinsa olisi ollut kuitenkin syytä käsitellä kriittisemmin ja laajemmin myös teoksen artikkeleissa.

Teoksen pääpaino on valkoisuuden ja suomalaisuuden analyyseissa. Jäinkin kaipaamaan suomalaisen koloniaalisuuden syvällisempää tarkastelua ja huomioimista. Koko teoksessa on johdannon sekä koloniaalisuutta ja rasismia laajasti tutkineen Suvi Keskinen jälkisanojen lisäksi 12 artikkelia. Moni suomalaisuutta ja valkoisuutta käsittelevä artikkeli olisi tarjonnut edellytyksiä (ja saanen ehdottaa, vaatinut) myös koloniaalin osallisuuden huomioimiseen. Valkoisuus on muun muassa mahdollistanut ja mahdollistaa edelleen kolonialismin myötä tuotetut etuoikeudet. Esimerkiksi vapaa liikkuvuus eri maiden välillä sekä uuteen yhteiskuntaan integroituminen on valkoisille huomattavasti helpompaa. Ylipäätään Suomen integroiminen Euroopan kolonialistisiin ja koloniaaleihin rakenteisiin tutkimuksessa on tärkeää, jotta myös näiden teemojen huomioimisesta tulee kontekstualisoinnin ”peruskauraa”. Tämä oli teoksen nimen ja johdannon perusteella ilmeisesti myös toimittajien päämäärä, mutta artikkelit keskittyvät pääasiassa valkoisuuteen ja rodullistamiseen (jotka toki ovat osa koloniaalia osallisuutta). Näiden luokitteluiden katsotaan olevan sosiaalisesti konstruoituja, ja niiden kautta on muun muassa oikeutettu kolonialismia ja koloniaaleja asenteita. Tästä syystä koloniaalisuuden eksplikoiminen olisi ollut erittäin perusteltua. Suomalainen koloniaalin osallisuuden syvempi analyysi jää kuitenkin käytännössä edellä mainitun Tupaselan artikkelin lisäksi Elisabeth Petersonin, Rauna Kuokkasen ja Ainur Elmgrenin suoraan aihetta käsittelevien artikkelien varaan.

Teos edustaa lukuisia tutkimusaloja. Näitä ovat monet alue- ja kulttuurintutkimuksen, kielitieteen, sosiologian ja lukuisat humanististen tieteiden alat kuten alkuperäiskansatutkimus, folkloristiikka, historia ja arkeologia. Nuorena tutkijana odotinkin teokselta erilaisia menetelmiä tulkita ja analysoida erityisesti koloniaaleja ilmauksia ja ilmentymiä aineistoissa – siis työkaluja siihen, miten saisin omista tutkimusaineistoistani kammattua esiin teoksessa käsiteltyjä teemoja. Näitä aiheita kuitenkin analysoidaan artikkelikokoelmassa pääasiassa (uudelleen)kontekstualisoimalla aineistoja sekä tarkastelemalla niitä valkoisuuden ja suomalaisuuden erilaisten ”käsitteellisten linssien” ja viitekehysten läpi. Pohdinkin teosta lukiessa toistuvasti, että tarjoavatko kontekstualisointi, käsitteelliset linssit sekä erilaiset, yleensä angloamerikkalaisiin konteksteihin kehitetyt, viitekehukset riittäviä metodologisia työkaluja, kun tutkitaan Suomen ja suomalaisten koloniaalia osallisuutta? Jään kiinnostuksella seuraamaan ja osallistumaan jatkokeskusteluihin.

## Lopuksi: aloitetaan edes kontekstualisoinnista

Pohjoismaista ja suomalaista poikkeuksellisuutta tulee purkaa ja analysoida tekemällä valkoisuus ja sitä kautta rakennetut suomalaisuudet näkyväksi. Rauna Kuokkanen tarjoaa



artikkelissaan "All I See Is White: The Colonial Problem in Finland" konkreettisen tarkistuslistan<sup>2</sup>, jonka avulla kuka tahansa voi perehtyä valkoisuuden näkyväksi tekemiseen omakohteisesti. Listaa voinee hyödyntää myös tutkimuseettisissä pohdinnoissa. Kuten Kuokkanen painottaa, suomalaisten koloniaalia osallisuutta on tutkittava niin nykyisen Suomen rajojen sisällä kuin ulkpuolellakin historiallisesti sekä nykypäivänä.

Teoksen toimittajat esittävät perustellusti, että valkoisuuden purkua ja dekolonisaatiota tarvitaan sekä tutkimuksen tekemisessä että laajemminkin yliopistomaailmassa. Tämä kaikki vaatii myös tutkimuseettisiä valintoja, jotta tutkimuksessa ei tuoteta tai toisteta rasistisia ja/tai koloniaaleja asenteita ja rakenteita. Erityisellä ilolla luinkin johdantokappaleen pohdintoja siitä, miten ja millaisia valintoja kirjoitus- ja toimitusprosessissa on tehty, eli miten dekolonisaatiota on konkreettisesti toteutettu teosta kirjoittaessa. Kirjoittajat ovat muun muassa pohtineet sanavalintoja, rasististen aineistolainauksen käyttämistä ja tutkimusaineistojen anonymisointiin liittyviä kysymyksiä nimenomaan dekolonisaation perspektiivistä. Näistä olisin lukenut mielelläni enemmänkin.

Dekolonisaatio on iso, laajasti aivan kaikkia tieteenaloja koskeva kysymys, ja jokaisella valtiolla on omat erityiset piirteensä osana kansainvälisiä, Eurooppa-keskeisiä, valkoisia ja kolonialistisia/koloniaaleja rakenteita. Jokaisen tutkijan ja yliopistossa opettavan tulisi perehtyä näihin teemoihin. Antirasistinen ja dekolonisaatioon pyrkivä opetus vaativat muutoksia yliopistomaailmassa ja käyttämässämme kielessä (vrt. s. 7–8; 267–289). Nykyään pidämme itsestään selvänä, että kontekstia tarkastellaan osana tutkimusta – näin ei ole aina ollut. Kolonialismin ja siihen liittyvien koloniaalien jatkumoiden sekä ilmiöiden kontekstualisointi tulisi olla jokaisella Suomea ja suomalaisuutta tutkivalla hallussa. Suositellenkin lukemaan artikkelikokoelmasta vähintäänkin johdannon, Rauna Kuokkasen artikkelin ja jälkisanat, jotta on mahdollista päästä alkuun tässä muutoksessa sekä suomalaisen koloniaalin osallisuuden kontekstualisoinnin peruskauran kanssa. Kirja sopii erityisen hyvin kaikille valkoisille sekä suomalaisuutta tutkiville.

## Lähteet

- Anderson, Rani-Henrik ja Janne Lahti (toim.). 2022. *Finnish Settler Colonialism in North America*. Helsinki: Helsinki University Press. <https://doi.org/10.33134/AHEAD-2>.
- Erämaa, Ida. 2023. "Tätä mieltä maahanmuuttajat ovat Purran kirjoituksista ja hallituksesta". *Iltalehti*, 15.7.2023. <https://www.iltalehti.fi/kotimaa/a/212bf7c6-6179-433f-9f98-4ef36ce84aa4>. (Avattu 28.9.2023).
- Keskinen, Suvi. 2019. "Intra-Nordic Differences, Colonial/Racial Histories, and National Narratives: Rewriting Finnish History". *Scandinavian Studies* 91 (1–2): 163–81. <https://doi.org/10.5406/scanstud.91.1-2.0163>.
- Keskinen, Suvi, Minna Seikkula ja Faith Mkwesha (toim.). 2021. *Rasismi, valta ja vastarinta: Rodullistaminen, valkoisuus ja koloniaalisuus Suomessa*. Luvut 10, 14, 17 ja 19 kääntänyt Anna Sinkkonen. Helsinki: Gaudeamus.

2 Kuokkanen referoi ja soveltaa artikkelissaan Peggy MacIntoshin (1988) luomaa 46 kohdan listaa valkoisen etuoikeuden tunnistamiseksi.





Lahti, Janne. 2022. "Jälkikoloniaalinen tutkimusote ja historia". Teoksessa *Avaimia menneisyyteen — Opas historiantutkimuksen menetelmiin*, toimittanut Mirkka Danielsbacka, Matti O. Hannikainen, ja Tuomas Tepora, 179–95. Helsinki: Gaudeamus.

Merivirta, Raita, Leila Koivunen ja Timo Särkkö (toim.). 2021. *Finnish Colonial Encounters. From Anti-Imperialism to Cultural Colonialism and Complicity*. Cham: Palgrave MacMillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-80610-1>.

Tuck, Eve ja K. Wayne Yang. 2012. "Decolonization is not a metaphor". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1 (1): 1–40.

**FM Lotta Leiwo toimii teknisenä avustajana Helsingin yliopiston *T-Bone Slim and the transnational poetics of the migrant left in North America* -hankkeessa (PI: Kirsti Salmi-Niklander). Leiwo valmistelee parhaillaan folkloristiikan väitöskirjatutkimusta Yhdysvaltain suomalaisen sosialistisen *Toveritar*-lehden naiskirjoittajien poliittisesta retoriikasta. Tutkimuksessaan hän tarkastelee luonnon politisoitumista ja suomalaisten asutuskolonialismia Yhdysvalloissa 1910–1930-luvuilla.**

Kirja-arviot

## Varjoon jäänyttä

Hämäläinen, Niina ja Tarkka, Lotte. 2022: *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>

Merja Leppälahti

Sadasensimmäinen Kalevalaseuran vuosikirja käsittelee kysymystä perinteen- ja kirjallisuudentutkimuksen marginaaleista. Mikä ratkaisee arvostetun aseman ja miksi jotain jää marginaaliin?

Kirjan tekstit on jaettu neljään lukuun. Teoksen seitsemäntoista kirjoittajan artikkelit käsittelevät erilaisia kaanonin katvealueita, joka ovat eri syistä jääneet julkisissa keskusteluissa tai tutkimuksessa sivuun, marginaaliin. Kaikissa artikkeleissa on kiinnostavia ja huomion arvoisia yksityiskohtia.

Kirjan aloittaa Lotte Tarkan johdantoteksti ”Johdanto kulttuurin kaanoneihin ja katveisiin”, jossa Tarkka toteaa kaanonin olevan ”ihanne tai vakio, johon nähden arvoasetelmat ja normatiiviset käytännöt luodaan”. Kaanon vaikuttaa luonnolliselta, itsestäänselvyydeltä, kunnes se haastetaan.

### Lajien hierarkiaa

Lajien hierarkia on otsikkona kirjan ensimmäisessä luvussa, johon on sisällytetty viisi artikkelia. Ensimmäisessä artikkelissa ”Grimmin veljekset ja 1800-luvun tarinatutkimus suomalaisessa folkloristiikassa” Pertti Anttonen käsittelee satu- ja tarinaperinteen tutkimusta Suomessa. Hän toteaa, ettei tarinagenreen kiinnitetty 1800-luvulla samanlaista huomiota kuin satuihin. Muiden syiden lisäksi tähän saattoivat vaikuttaa myös poliittiset kysymykset: esimerkiksi isovihaan liittyvät vainolaistarinat eivät ole olleet sopiva tutkimuskohde autonomian aikaan.

Niina Hämäläinen etsii artikkelissaan ”Kaanoniin unohdettu” syitä Kantelettaren vähäiseen tutkimukseen. Hän tarkastelee erityisesti Martti Haavion ja Matti Kuusen tekstejä, joissa korostuu tekstin estetiikan tarkastelu ja poikkeuksellisten runoilijajayksilöiden abstrahointi.





Hämäläinen toteaa miestutkijoiden toisaalta vahvistaneen Kantelettaren asemaa kansanrunouden kaanonissa, mutta samalla jähmettäneen tutkijoiden kiinnostusta teosta kohtaan.

Päivi Mehtosen artikkeli ”Kaanoneista kadonnut Christoph von Schmidin *Pyhän Eustakiuksen merkittävät elämän vaiheet*” käsittelee Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran vuonna 1848 julkaisemaa käännöromaania, joka kertoo pyhän Eustachiuksen marttyyrilegendan. Teos oli aikanaan myyntimenestys, mutta myöhemmin jokseenkin täysin unohdettu. Aleks Moine käsittelee artikkelissaan ”Lastenrunojen ruumiillisuuden jäljillä” 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa tallennettuja kehtolauluja ja leikkiloruja, jotka kiinnittyvät tavalla tai toisella ihmisruumiiseen.

Hanna Karhun artikkeli on nimeltään ”Kirjallisuudenhistorian marginaaleista osaksi aktiivista kulttuurista muistia”. Karhu tarkastelee tutkimuksia rekilaulujen käytöstä kirjallisuuden aineksina. Artikkelin keskeisenä käsitteenä on kulttuurinen muisti ja siihen liittyvä aktiivinen ja passiivinen unohtaminen. Monet arvostetut kirjailijat hyödynsivät rekilaulujen aineksia, mutta koska rekilauluperinnettä ei ole arvostettu kovin korkealle, tällainen kirjallisuus jäi tutkimuksen marginaaliin. Toisaalta kiinnostus rekilauluja kohtaan on lisääntynyt, ja myös ”rekilaulukirjallisuuden” tutkimus lisääntyy ja saa uusia näkökulmia.

## Tutkimuksen marginaalissa

Kirjan toinen luku on nimeltään *Kansa, aitous ja perinteen marginaalit*. Joonas Aholan artikkeli ”Kalevalan neuvostokankahilta” nostaa esille Suomessa huonosti tunnettua kalevalamittaista runoutta. Artikkelin käsittelee neuvostokalevalaisen runouden sopimista ja sopimattomuutta suomalaiseen kansanperinteen määritelmään. Neuvostokalevalaisella runoudella tarkoitetaan Neuvosto-Karjalassa 1930-luvulta 1950-luvulle julkaistuja kalevalamittaisia runoja, jotka olivat uusia sepiteitä ja käsitelivät kirjoitusajan elämää. Näitä runoja pidettiin keskusteluissa ja tutkimuksessa Neuvosto-Karjalassa kansanrunoutena, mutta Suomessa ne sivuutettiin lähes täysin.

Ahola tarkastelee neuvostokalevalaista runoutta suomalaisen folkloren määritelmän kautta. Folkloren määritelmiin kuului kollektiivisuus; neuvostokalevalaiset runot olivat selkeästi tietyn runonlaulajan sepittämiä. Ne myös liittyivät enemmän kirjalliseen kuin suulliseen kulttuuriin, koska ne luotiin usein paperille kynä kädessä. Näin suomalaiset tutkijat eivät voineet pitää runoja aitona, autenttisenä perinteenä. Myös runojen sisältö oli suomalaisten tutkijoiden korvissa väärä, sillä kalevalaiset runot miellettiin Suomessa kuuluviksi itsenäisen valkoisen Suomen kuvastoon, kun taas neuvostokalevalaisessa runoudessa aiheet kumpusivat usein naapurimaan virallisesta poliittisesta agendasta. Teksteissä esimerkiksi verrataan menynyttä köyhyyttä ja epätasa-arvoa nykyisiin sosialismin tuomiin hyviin oloihin. Kiinnostava artikkeli, joka antaa paljon ajattelun aihetta.

Luvun muut artikkelit ovat Heli Paakkosen ”Miksi tätä kirjoitan?” ja Anna Kuisminin ”Preivillä riiaaminen”. Heli Paakkonen käsittelee Johan K. Harjun laajaa kansanperinnekokoelmaa, joka on kerätty asunnottomien alkoholistien sekä vankiloitten ja laitosten maailmasta, valtakulttuurin ulkopuolelta. Paakkonen pohtii Harjun tallennustyön motiiveja ja sen merkityksiä. Artikkelin on avaus tämän aineiston tutkimukseen. Anna Kuisminin artikkeli käsittelee rakkauskirjeiden kirjoittamista. Kirjoitustaitoisten säätöläisten parissa kirjeitten kirjoittaminen oli tavallista, mutta tavallisen rahvaan parissa rakkauskirjeet edustivat uutta muotia



1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Jo paperin, kynän ja musteen hankkimisessa oli omat vaikeutensa eikä kirjoittaminen sujunut aina helposti; usein kirjuriina toimikin joku muu kuin kirjeen lähettäjä. Kuismin tarkastelee erityisesti kirjeisiin kuuluneita formuloita, joita myös lehdistössä toisinaan pilkaten toisteltiin.

## Katvetta ja kansallista

Kolmannessa ja neljännessä luvussa on kummassakin kolme artikkelia. Pirjo-Liisa Niinimäen artikkeli ”Arkkiveisukauppias Werner Bergströmin kirjailijanhaaveet” käsittelee kiertävänä kirjakauppiana toimineen Bergströmin toimintaa kirjallisuuden alalla ja hänen pyrkimyksiään saada tekstejään julkaistuksi. Bergström kuului viimeisiin suomalaisiin arkkiveisujen laatijoihin aikana, jolloin sanomalehdistö oli jo syrjäyttämässä arkkiveisut. Hän kiersi Suomea myyden kirjoja ja omia arkkiveisujaan, kunnes avioiduttuaan asettui pienviljelijäksi vaimon kotitalalle. Arkkiveisujen lisäksi Bergström kirjoitti runoja ja lähetti niitä kustantajille kerran toisensa jälkeen, mutta ne eivät koskaan kelvanneet julkaistaviksi. Bergström tunsu omaavansa runoilijan kutsumuksen ja pyrki sinnikkäästi päämääräänsä. Hän mm. pyysi ja joskus saikin kommentteja ja neuvoja tunnetuilta runoilijoilta. Oma kirja jäi kuitenkin hänelle haaveeksi.

Myös muissa luvun artikkeleissa perehdytään kirjallisen kentän katvealueisiin. Irma Tapaninen tarkastelee artikkelissaan ”Kansansuosiota kaanonin varjosta” Algoth Untolan Maiju Lassilan nimellä kirjoittamien näytelmien ristiriitaista vastaanottoa. Näytelmiä esitettiin varsin paljon ja ne olivat katsojien suosiossa, mutta lehtiartioissa ja tutkimuksissa ne ovat jääneet vähälle arvostukselle. Silja Vuorikuru puolestaan käsittelee artikkelissaan ”Rikkiviisasta, taiteellista?” Aino Kallaksen Titanic-novellien aikalaisarvioita. Esimerkiksi Koskenniemen nuivaan arvioon todennäköisesti vaikutti aiheen käsittelytapa: kokoelman novellit eivät ole odotuksenmukaisia sankaritarinoita.

Heikki Kokko käsittelee artikkelissa ”Kotomaamme katveinen kuva” lehtien paikalliskirjeitä, D. E. D. Europaeusta ja kansallisen tarinan muodostumista. 1800-luvun puolivälissä yleistyneet paikalliskirjeet ovat ainutlaatuinen ilmiö sanomalehdistön historiassa. Sanomalehdet julkaisivat usein itseoppineiden kansanihmisten kirjoittamia kirjoituksia kotiseutujensa kuumuisista. Tämä tarjosi suomenkielisille kouluttamattomille ihmisille yhteiskunnallisen julkaisuväylän, mutta sivistyneistö ei paikalliskirjeitä arvostanut. Kokko esittää, että paikalliskirjekulttuuri on jäänyt tutkimuksen marginaaliin, koska sen syntyminen ja käsitteellistäminen henkilöityivät D. E. D. Europaeuksen hahmoon.

Artikkelissa ”Suomalainen kantele kunniaansa!” Hannu Salmi, Juhani Similä ja Laura Similä tarkastelevat muusikko Aapo Similän esiintymiskiartuetta Yhdysvaltain suomalaisväestön parissa vuosina 1938–1939. Similä esitti suomalaisia kansanlauluja kanteleen säestyksellä. Hän oli esiintynyt Euroopan-kiertueilla osana virallista kulttuurivientiä, mutta Yhdysvaltain kiertue kumpusi hänen omasta intohimostaan edistää kanteleen tuntemusta ja suomalaista kulttuuria laajemminkin. Taustalla oli myös Kalevan Ritarit -verkoston toiminta. Kirjan viimeinen artikkeli on Antti-Ville Kärjän ”Musiikkiperintö Suomessa”, jossa Kärjä tarkastelee kriittisesti musiikin käsittelyä aineettomana kulttuuriperintönä Elävän perinnön luetteloissa.



## Perinteen arvostus

On ollut kiinnostavaa nähdä, mitä kaikkea tutkimuksen marginaaleista on tähän kirjaan löydetty ja miten osa näistä aikanaan marginaalisista aineksista onkin nykyään huomattu kiinnostaviksi. Artikkeleista näkyy, että tutkimusaineistojen arvottamiseen on vaikuttanut mm. sivistyneistön maku sekä kansalliset ja poliittisetkin näkökulmat.

Samalla, kun tarkastellaan marginaalia, määritellään ja uudistetaan myös kaanonia. Ja kuten Hanna Karhu toteaa artikkelissaan, jonkin asian nousemisesta aktiiviseen kulttuuriseen mui-tiin seuraa aina myös jonkin muun asian unohtuminen, painuminen marginaaliin. Tämä tarkoittaa, että tutkimuksen katvealueilla riittää aina löydettävää, unhoon painunutta, arvotto-mana hylättyä, jonka aikanaan taas joku löytää ja nostaa esille yllättävänä ja kiinnostavana.

**FT Merja Leppälahti on turkulainen folkloristi.**

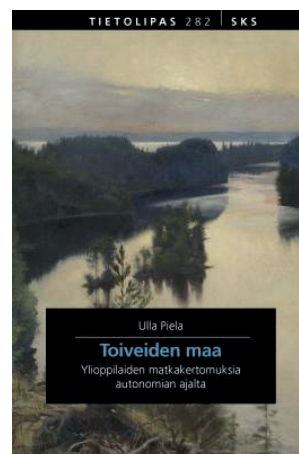


## Ihailua ja pettymyksiä

Piela, Ulla 2023. *Toiveiden maa. ylioppilaiden matkakertomuksia autonomian ajalta*. Tietolipas 282. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 351 sivua.

*Merja Leppälahti*

Kiinnostus kansanrunouden keräämiseen heräsi jo 1700-luvulla, mutta se vahvistui romantiikan aikana erityisesti J. G. von Herderin tekstien vaikutuksesta. Suomessa erityisesti Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, mutta myös muutamat muut yhdistykset, jakoivat stipendejä perinteenkeruuretkiä varten. Keruumatkoja tehtiin koko Suomen suuriruhtinaskunnan alueella sekä Venäjän Karjalassa, Värmlannissa, Finnskogenissa, Norrbotenissa ja Inkerissä. Rahoituksen edellytyksenä oli, että kerääjät luovuttivat arkistoon perinnesaaliinsa sekä kertomuksen keruumatkastaan. Matkakertomukset ovat usein kymmenien sivujen mittaisia ja joskus jopa parisataasivuisia. Niitä, tai muokattuja osia niistä, julkaistiin myös lehdissä nopeasti matkojen jälkeen.



Ulla Piela on tarkastellut yli sataa perinteenkerääjien kirjoittamaa matkakertomusta vuosilta 1836–1917. Useimmat kerääjistä olivat nuoria miehiä, Suomen Keisarillisen Aleksanterin yliopiston opiskelijoita, ylioppilaita tai maistereita. Piela on tarkastellut kertomuksia toisaalta kerrontana, jossa toistuvat aiheet, teemat, motiivit ja merkitykset, sekä tarinoina matkoista, joita on mahdollista lukea monista eri näkökulmista. Kummasakin tarkastelussa matkakertomuksia luetaan tulkintoina matkalla nähdystä, kuullusta ja koetusta.

### Kiinnostus kansanperinteeseen

Ennen ensimmäisen Kalevalan ilmestymistä vuonna 1835 Elias Lönnrot oli tehnyt kuusi runonkeruumatkaa Itä-Suomeen ja Vienan Karjalaan. Sen jälkeen Lönnrot jatkoi runojen kokoamista ja julkaisi vuonna 1849 toisen, paljon ensimmäistä laajemman Kalevalan. Lönnrotin esimerkki innoitti myös ylioppilaita kansanrunouden keräämiseen.

Kalevala ja kansanrunous nähtiin osoituksena kansan menneisyydestä ja suomalaisuuden arvosta. 1800-luvun loppupuolella myös suomen kielen asema oli noussut poliittiseksi kysymykseksi. Osa keruumatkoista kohdistuikin nimenomaan kieleen, murrenastoon ja



lauseoppiin. J. Heikki Karhu kartoitti Oulun seudun murretta ja murrerajoja vuonna 1894. Kielen tallentamisen tarkoituksessa saatettiin myös kerätä esimerkiksi satuja, kuten teki Salu Latvala vuonna 1895.

Vuonna 1888 Kaarle Krohn nimitettiin suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen dosentiksi ja vuonna 1898 oppiaineen professoriksi. Myös Kaarle Krohn kiersi kansanperinteen keruussa vuosina 1882–1885 varsin laajalti: hän kävi Vienassa, Aunuksessa, Raja- ja Pohjois-Karjalassa, Pohjanmaalla, Hämeessä, Savossa ja Värmlannissa. Krohn sai Virosta idean kerääjäverkoston luomiseksi, mutta 1900-luvulle tultaessa stipendiaatteja oli kerääjinä kuitenkin vielä selvästi enemmän kuin verkoston kansankerääjiä.

## Isänmaan asialla

Piela toteaa kerääjien kiinnostuksen lähteä keruumatkoille juontuvan romantiikan ideologiasta ja korkeakulttuurisesta kansallisaatteesta. Erityisesti kalevalamittaisten eppisten runojen ja satujen uskottiin välittävän todisteita suomalaisten menneisyydestä, ja runojen tallentaminen nähtiin isänmaallisena tekona. Myös halu tutustua kotimaahan toimi perinteenkeruuseen lähden vaikuttimena. Itse arvelen, että keruumatkalle lähtöön saattoi monen kohdalla liittyä myös jonkinlaista seikkailunhalua, vaikka sitä ei eksplisiittisesti matkakertomuksissa nosteta esille.

Matkaa tehtiin usein jalan, ja apua tarvittiin lähinnä vesien ylityksissä. Poikkeuksiakin oli, esimerkiksi Vilho Alavan ja Kusti Karjalaisen keruumatka Tverin lääneihin vuonna 1895. Kerääjät matkustivat mukavasti laivoilla, junissa ja ajureiden kyydissä ja majoittuivat jopa hotelleihin. Kertomus nuorten miesten matkasta on iloinen ja kuvaa onnistumisia eikä vaikeuksia, joita niitäkin matkalla oli. Kuvauksissa on lisäksi mukana toinen toistaan kauniimpia tyttöjä, joita nuorukaiset matkallaan tapasivat. Nuorten miesten neljä kuukautta kestänyt matka kuvattiin matkakertomuksessa miellyttävänä ja onnistuneena, ja se todella tuotti myös runsaan keruusaaliin.

## Karjalassa ja Inkerissä

Erityisesti Kalevalan ilmestyminen oli nostanut Karjalan kansallisromanttiseen erityisasemaan. Varsinkin Vienan Karjala nähtiin lähes myyttisenä muinaissuomalaisuutena, mutta myös muissa Karjaloissa sekä Suomen että Venäjän puolella oli erityistä hohtoa. 1800-luvulla Vienan Karjalassa kävivät mm. J. F. Cajan, M. A. Castren, D. E. D. Europaeus, A. A. Borenius, A. Genetz, A. Berner, A. W. Ervasti, Hj. Basilier, J. W. Juvelius, Heikki Meriläinen, Matti Varonen ja Kaarle Krohn. 1900-luvun puolella Vienassa kävivät mm. I. K. Inha ja Kustaa Karjalainen vuonna 1911 ja A. O. Väisänen vuonna 1915. Vuosina 1918–1920 alueella sodittiin, ja Tarton rauhansopimuksen jälkeen vuonna 1920 rajat sulkeutuivat eikä runonkerääjillä ollut alueelle pääsyä vuosikymmeniin.

Piela on löytänyt perinteenkerääjien matkakertomuksista erityisen Karjala-retoriikan, jolla Karjalaa toisetutettiin ylistämällä ja ihannoimalla. Tähän retoriikkaan kuului koskematon luonto ja sen yhteys runolaulajiin, jotka nähtiin ”kuolevan sankariajan viimeisiksi edustajiksi”. Asiaan kuului myös nostaa esille huoli asukkaiden huonoista oloista.



Karjalankävijät kuvailivat myös huonoja puolia. Kaikki matkaajat eivät viehättyneet luonnosta. Suomalaisema oli paitsi rumaa, myös ikävän vaikeakulkuista. Myös ortodoksinen usko ja Venäjän vaikutus nähtiin kansaa huonontavina tekijöinä. Vastakkainasettelu venäläisten ja karjalaisten välillä on myös toistuva aihe. Lisäksi varsinkin myöhemmät kerääjät valittivat kansan hylkäävän kansanrunouden ja tarttuvan kaikenlaisiin uudenaikaisiin ”renkutuksiin ja rivouksiin”.

Myös Inkeri on kiinnostanut suomalaisia perinteenkerääjiä, mutta heillä oli usein matkoillaan sopeutumis- ja ymmärtämisvaikeuksia. Maaorjuus sekä erilaiset etniset ja uskonnolliset ryhmät tekivät Inkeristä suomalaiselle ylioppilaalle hyvin vieraan. Perinteenkeruuta vaikeuttivat myös paikkakuntalaisten epäluulot: kulkijoita epäiltiin varkaiksi ja vakoilijoiksi, heidän luultiin levittävän tarkoituksella koleraa keisarin tai jonkun muun käskystä. Myös käsitys kansanperinteen synnillisyydestä esti sen esittämistä vieraille. Piela nostaa erityisesti esille, miten valtavan erilaisia ovat inkeriläisen maaseudun asukkaan ja suomalaisen kouluja käyneen nuorukaisen tiedot ja käsitykset maailmasta.

## Perinteenkeruun alkuaskelia

Ulla Piela on tarttunut kiinnostavaan aineistoon, jota ei aikaisemmin ole näin järjestelmällisesti tarkasteltu. Aluksi hän avaa runonkeruun historiallista ja ideologista taustaa. Kirja käsittelee samalla myös hiukan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran historiaa ja seuran osuutta perinteenkeruiden varhaisvaiheissa.

Perinteenkerääjien matkakertomukset kuvaavat heidän käsityksiään ja odotuksiaan ”kansasta” ja kotimaasta. Niissä näkyy sekä haltioitunutta ihailua että myös pettymystä, kun ”kansa” ei ollutkaan ihan sellaista kuin ihannoiduissa kuvitelmissa. Sivistyneistön haaveissa suomalaisuus haluttiin usein nähdä yksikielisenä ja kulttuurisesti homogeenisena. Perinteenkeruumatkoilla kuultiin monia kieliä ja tavattiin kaikin tavoin toisenlaisia ihmisiä kuin kerääjien kokemuspöyriin oli aikaisemmin kuulunut.

Piela nostaa esille toiminnan perinneaineistojen synnyn takana ja yksittäisten kerääjien omakohtaiset kokemukset. Vaikka matkakertomusten laatimista ei ollut vakioitu ja kertomukset ovat keskenään erilaisia, Piela löytää aineistostaan monia tyypilliseen ”perinteenkeruukertomukseen” kuuluvia osia ja rakenteita. Esille nousee varsinkin *toiseuttaminen*, jossa rahvaan erilaisuus nähdään negatiivisessa valossa, heidät leimataan huonommiksi.

On hyvä muistaa, etteivät perinnekokoelmat koskaan ole vain ilmestyneet arkistoihin, vaan niillä on kerääjänsä. Kerääjien näkökulmat, kiinnostuksen kohteet ja niiden pohjalta tehdyt valinnat ovat vaikuttaneet siihen, mitä arkistoissa nykyään on ja siihenkin, mitä ei ole. Ulla Piela on tehnyt hienon työn nostaessaan esille ihmiset ja matkat varhaisimpien perinneaineistojen taustalla. Tekstikatkelmien avulla lukijakin saa eläytyä autonomian ajan keruumatkoihin. Kirjassa on liitteinä arkiston matkakertomukset kerääjittäin ja erikseen vielä kirjassa siteerattujen kerääjien esittelyt; lisäksi liitteinä on keruiden ajankohdat vuosikymmenittäin ja keruumatkojen maakunnat sekä useita hyödyllisiä ja kiinnostavia karttoja.

**FT Merja Leppälahti on turkulainen folkloristi.**

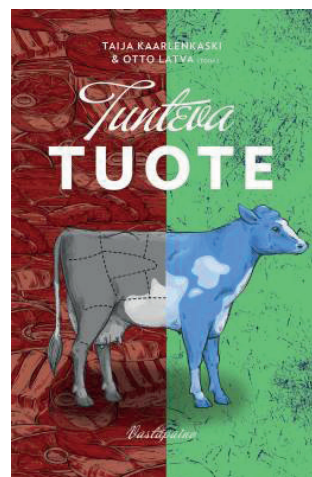
Kirja-arviot

## Kone, kärsimys, kulttuuri: ihmistieteellistä eläintuotannon tutkimusta

Kaarlenkaski, Taija ja Otto Latva (toim.). 2022. *Tunteva tuote. Kuinka eläimistä tuli osa teollista tuotantoa?* Tampere: Vastapaino. 382 sivua.

Heidi Henriikka Mäkelä

**T***unteva tuote* on oivallinen nimi oivalliselle kirjalle. Otsikko on suora käänös sosiologi Rhoda Wilkien käyttämästä käsitteestä *sentient commodity*, jolla viitataan eläimeen ja tämän ruumiiseen osana markkinalogiikkaa. Käsillä oleva artikkelikokoelma vastaa otsikkoaan, sillä se luotaa eläimen roolia suomalaisessa eläintuotannossa hyvin kattavasti. Kirjan artikkelit käsittelevät aihetta niin historiallisesta kuin nykypäivänkin perspektiivistä. Artikkelikokoelma sitoutuu lähtökohdiltaan kansainväliseen posthumanistiseksiin luokiteltavan kulttuurisen eläintutkimuksen periaatteisiin: vaikka kokoelman kirjoittajat tulevat ihmistieteellisiltä eli lähinnä humanistisilta ja yhteiskuntatieteellisiltä aloilta, ovat he pyrkineet pitämään tuntevan, aistivan ja tietoisin eläimen kirjoittamisen keskiössä. Tehtävä ei ole helppo, sillä kaikki kirjoittaminen, tutkiminen ja analyysi peilautuu väistämättä ihmisen tulkinnan läpi, ja eläimen pitäminen keskiössä onkin vääjäämättä samalla ihmisen ja eläimen välisen dikotomian ja monilajisen kulttuurisen kanssakäymisen purkamista.



Perinteentutkija Taija Kaarlenkasken ja historioitsija Otto Latvan toimittama artikkelikokoelma on hieno esimerkki siitä, miten rikkaan ja monipuolisen kokonaisuuden voi saada, mikäli kokoontuu avoimen monitieteisesti yhden asian äärelle. *Tuntevan tuotteen* keskiössä on eläin ja suomalainen eläinteollisuus, ja jokainen artikkeli käsittelee aihetta hieman eri näkökulmasta ja samalla aina uuden tulokulman siihen tarjoten. Tätä on artikkelikokoelma parhaimmillaan: kokonaisuus muodostuu toisiaan täydentävistä osasista, ja kirjan rakenne on tarkkaan pohdittu ja loogisesti etenevä.

*Tuntevan tuotteen* aihe on erittäin ajankohtainen ja yhteiskunnallisesti merkittävä. Samalla se on myös ristiriitoja, kuumia tunteita ja erittäin syviä kulttuurisia rakenteita herättävä ja paljastava. Artikkelikokoelma on tyyliltään akateeminen ja pohjaltaan vankalla



tutkimusmaaperällä lepäävä, mutta sen teksteissä on myös jonkinasteinen aktivismin sävy, joka syntyy jo pelkästään aihevalinnasta ja erityisesti eläimen keskiöön nostavasta näkökulmasta. Tällainen näkökulma aiheuttanee polarisoituneissa keskusteluissa yhtäällä vihaa ja kahtaalla ylistystä. Nopealla googlauksella en löytänyt muuta juuri tähän kirjaan liittyvää internetkeskustelua kuin vain akateemisista kuvioista nousevaa, mutta samantapaisista aiheista kirjoittaneen, viime vuosina julkisuudessa esiintyneen eläinfilosofi Elisa Aaltolan some-tileillä tunteet käyvät kuumina. Aaltolan (2022) tietokirja *Esseitä eläimistä* onkin ehkä jonkinlainen aikalaisparalleeli *Tuntevalle tuotteelle*, tosin sillä erotuksella, että Aaltolan tyyli on suurelle yleisölle suunnattu, henkilökohtainen ja poleeminenkin, kun taas käsillä olevassa artikkelikokoelmassa aihetta lähestytään enemmän viileän akateemisesti. Yhtä kaikki, 2020-luku on tuonut eläinteollisuuden ja sen ongelmat yhä enenevässä määrin sekä kuluttajan että tutkijan tietoisuuteen, ja *Tuntevaa tuotetta* voikin pitää reaktiona yhtäaikaisesti sekä ilmastokriisikeskusteluihin että humanistis-yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen ”käänteisiin”, joissa korostuvat materiaalisuus sekä ihmiskeskeisyyden ja tietämisen tapojen kritiikki.

### Kärsimyksestä kirjoittaminen ja lukeminen ei ole helppoa

Artikkelikokoelma jakautuu viiteen osaan. Ensimmäinen näistä käsittelee eläintuotannon historiaa Suomessa, toinen pureutuu tuotantoeläimen käsitteen määrittelyihin, kolmas lähestyy aihetta teknologisen prosessina, neljäs keskittyy tuotantoeläinten (visuaaliseen) esittämiseen ja viimeinen tuo esille eläinaktivismin kysymyksiä. Rakenne on looginen, ja artikkeleista muodostuu koherentti kokonaisuus. Harvemmin artikkelikokoelmat tarjoavat lukukokemuksen, jossa tuntuu, että toinen toistaan timmimmät artikkelit seuraavat toisiaan juuri oikeassa järjestyksessä. *Tunteva tuote* kuitenkin rakentuu näin, ja tämä on lukijalle nautinnollista.

On kuitenkin mainittava, että pelkästään nautinnollinen ja miellyttävä lukukokemus ei ole: jotkut kirjan artikkelit tuovat eläimen kärsimyksen niin lähelle lukijaa, että tunnereaktio saattaa olla melko voimakaskin. Vanhan liiton kasvissyöjänä ajattelin ennen kirjan lukemista marinoituneeni jo kaikenlaisissa liemissä ja kuulleen kaiken ja täten suhtautuvani kirjan lukemiseen viileän rationaalisesti, mutta esimerkiksi Tiina Ollilan teurastamisen teknologiaa käsittelevä artikkeli vaikutti yöuniin. ”Tainnutuskehdon” kaltaisen terminologian diskursianalyttinen luenta toi vaikuttavan eläväksi sen, miten kielenkäyttö, kärsimys ja kuolema nivoutuvat toisiinsa.

Folkloristina pysähdyin myös Liisa Kasken ja Otto Latvan turkiseläinten tuotantoa 1800-luvun Suomessa käsittelevän artikkelin äärelle. Artikkelissa käytettiin aineistona myös kansanperinnettä koskevia arkistoaineistoja ja esimerkiksi kalevalamittaisia runoja. 1800-luvulla kerätyllä, erityisesti mytologiaan liittyvällä folklorella on ollut viime vuosina tendenssi nousta hieman mystifioituun tai glorifioituun rooliin sekä yhteiskunnallisissa että posthumanistisissa keskusteluissa, ja esimerkiksi kalevalamittaisesta runoudesta on haettu vastauksia nykyajan polttaviin ongelmiin kuten kaupungistuneiden ihmisten heikentyneeseen luontosuhteeseen tai ilmastonmuutokseen (ks. Mäkelä 2023; Parkkola 2023). Kasken ja Latvan artikkelissa ei kuitenkaan käy näin, vaan siinä tunnistetaan se tosiasia, että *perinne* voi itsessään olla väkivaltaista ja hyväksikäyttävääkin. Sama asenne säilyy läpi artikkelikokoelman: se ei haikaile menneisyyteen, vaan enemmän pyrkii osoittamaan erilaisia historiallisia polkuja, joita pitkin tähän pisteeseen on päädytty.





## Lopuksi

*Tunteva tuote* kuuluu niihin teoksiin, jotka kaikkien pitäisi lukea. Jäinkin miettimään, miten tämän tutkimuksen tulokset saisi parhaiten levittymään yhteiskuntaan. Kaikki kunnia fyysisille kirjoille, mutta ei-avoimena julkaistut (sinänsä äärimmäisen tärkeit!) teokset saattavat jäädä pienten piirien hyllyihin. Tällaisenaan tutkimus tavoittaa varmastikin ne, jotka sen joka tapauksessa lukisivat, mutta en tiedä, tuleeko kirjaan törmättyä kuplan ulkopuolella. Tämä spesifi kirja kaipaisi ehkä rinnalleen jonkinlaisen muunlaisen formaatin, jotta tutkimuksen tulokset olisivat myös akateemisten piirien ulkopuolella saavutettavissa. Esimerkiksi podcast-sarja, jossa kaikki kirjan kirjoittajat kertoisivat vuorotellen tutkimuksestaan olisi äärimmäisen mielenkiintoinen, ja saattaisi vetää luokseen uusia kuulijoita.

Kaiken kaikkiaan *Tunteva tuote* on yksi parhaista vähään aikaan lukemistani tiedekirjoista. En ole kulttuurisen eläintutkimuksen osaaja, mutta ihailen niitä, jotka ovat. Ajattelen myös, että *Tuntevan tuotteen* kirjoittajat ovat tuoneet suomenkieliseen keskusteluun jotakin uutta, jolla on pitkät vaikutukset suomalaiseen humanistis-yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kenttään. Kenties – toivottavasti – toislajinen eläin hiipii pikkuhiljaa toimijaksi, taustaoletuksesi ja näkyväksi myös muilla tutkimusalueilla ja ennen kaikkea yhteiskunnassa, joka on mahdollistanut tuntevan eläimen näkemisen vain tuotannon osana.

## Kirjallisuus

Aaltola, Elisa. 2022. *Esseitä eläimistä*. Helsinki: Into Kustannus.

Mäkelä, Heidi Henriikka. 2023. "Metsäjooga, metsään liittyvä uushenkisyysjakalevalaisen muinaisuuden muistaminen." Teoksessa *Kansanperinne 2.0: Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin*, toimittaneet Kaarina Koski ja Tuomas Hovi, 134–169. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/tl.279>

Parkkola, Isla. 2023. *Kalevalan* toimijuus ja aikojen välinen vuorovaikutus Timo Parvelan fantasiatrilogiassa *Sammon vartijat*. *Lähihistoria* 2(1): 69–95.

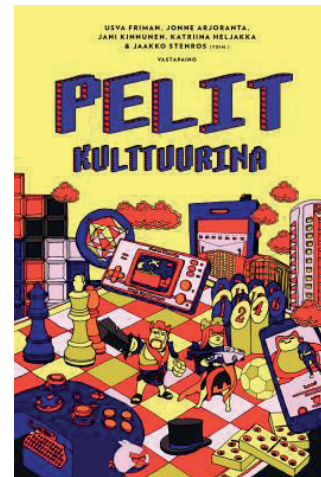
**Folkloristiikan dosentti Heidi Henriikka Mäkelä (FT, MuM) toimii tutkijana Helsingin yliopistossa Koneen Säätiön rahoittamassa hankkeessa *Aineellisuus, suullinen runous, myyttinen tieto ja eletty ympäristö – Materiality, Verbal Art, Mythic Knowledge and the Lived Environment* (PI: Frog). Lisäksi hän työskentelee kansanmusiikin lehtorina Taideyliopistossa. Mäkelä tutkii muun muassa aineettoman kulttuuriperinnön, kalevalaisuuden ja maiseman kysymyksiä nyky-yhteiskunnassa.**

## Pelin ja leikin lumo

Usva Friman, Jonne Arjoranta, Jani Kinnunen, Katriina Heljakka & Jaakko Stenros (toim.) 2022: *Pelit kulttuurina*. Tampere: Vastapaino. 361 sivua.

*Heli Syrjälä*

**L**autapeli-illat ja pihapelit naapuruston samanikäisten kanssa olivat tärkeä osa lapsuuttani ja nuoruuttani, vaikka elektronisia pelejä oli saatavilla. Digitaalinen pelimaailma on sivunnut elämäni monessa kohdassa, mutta se ei ole valloittanut paikkaa elämässäni yhtä vahvasti kuin esimerkiksi käsityöharrastukset. Nykypäivänä pelit ja pelaaminen ovat arkipäiväistyneet osaksi lähes jokaisen ihmisen rutiineja. Ne eivät ole pienen piirin puuhastelua, vaan pelaamista löytyy erilaisista paikoista. Pelit kulttuurina -teoksen tarjoilemat näkökulmat tuntuivat aluksi vierailta, mutta teosta lukiessani paljastui kuitenkin, että en olekaan niin kaukana pelien ja leikkien maailmasta kuin olin kuvitellut. Myös kirjan johdannon kirjoittajat toivovat teoksen lukijan alkavan pohtia omaa suhdettaan peleihin ja pelikulttuuriin (s. 24).



Digitaaliset pelit näyttävät omassa arjessani viihteenä. Ne täyttävät tyhjiä hetkiä, mutta ovat myös osa tiettyjä tilanteita: kahvinjuonnin ohessa pelattu peli vie ajatukset hetkeksi muualle. Kuulen lisäksi usein itseni lausuvan: ”Leikin vähän tällä Excelillä.” Tällä tarkoitan, että testailen ajatuksiani muokata dataa ja pyrin saamaan datasta mahdollisimman paljon vastauksia kyseessä olevaan ongelmaan. Leikkitaulukkoni ovat myös turvallisia: niillä voin kokeilla erilaisia keinoja tiedon käsittelyssä, eikä haittaa, jos taulukko menee rikki tai soluun. Siitä on kuitenkin otettu varmuuskopio ennen leikkiin lähtöä. Kuten Katriina Heljakka teoksessa kirjoittaa, ”leikistä syntyy tietoa tutkien” (s. 286).

Saatan tässä tekstissäni käyttää pelitutkimuksen termejä väärin tai virheellisesti kirjoitettuna. Se kuvastaa osaltaan sitä, kuinka vieras tutkimusala tämä itselleni on, mutta toivoa on, koska tartuin tähän kirjaan.

### Historiakarkkia ja yhteiskuntaliitännäisiä

Kirjan alussa professori Frans Mäyrä taustoittaa hyvin pelikulttuurien tutkimuksen historiaa ja sen erilaisia suuntauksia. Artikkelini antaa hyvät kehykset pelitutkimukselle, joita historiasta



kiinnostunut aiheesta kuin aiheesta aina kaipaa. Usva Friman kirjoittaa, että pelitutkimus saa vaikutteensa humanistisesta, yhteiskuntatieteellisestä ja muotoilun tutkimuksesta ja liittyy vahvasti kulttuurintutkimuksen piiriin (s. 22). Friman kuitenkin korostaa, että pelitutkimuksella on oma näkökulmansa, joka ammentaa pelien ja leikin tutkimuksen pitkästä historiasta (s. 21).

Kirja keskittyy pelikulttuurin tutkimukseen, pelien sisältöihin, pelaajiin ja pelien merkityksiin sekä leikkeihin. Kirja ei käsittele pelkästään digitaalista pelimaailmaa, vaan pohtii pelaamista niin taiteen, pelaajien kuin liikunnan ja rahapelien näkökulmista. Pelit, pelaaminen, leikit ja leikkiminen ovat tärkeä osa kulttuuria sekä yhteiskuntaa, ja ne liittyvät arki- ja työelämäämme monin eri säikein. Koska peliteollisuus ja pelien kuluttaminen ovat niin suuri osa nykysuomalaisten arkea, niillä on väistämättä myös yhteys yhteiskunnan toimintaan.

Nyky päivänä, kun erilaiset media-alustat täyttävät ihmisten elämän, pelimaailmakin on sirpaloitunut monien käyttäjäryhmien ja toisistaan irrallisten ryhmien ympärille. Ryhmät saattavat muotoutua esimerkiksi koululuokan kaveriporukasta tai samassa sählyjoukkueessa pelaavista. Nyky päivänä ei ole "Ritari Ässä", jonka jokainen tietäisi, vaan eri ryhmille on omat suosikkinsa, jotka eivät ole toisille ryhmille tuttuja. Maksumuurit, hajautetut palvelut ja tekoälyn suositukset eivät välttämättä tarjoile mahdollisesti mielenkiintoista sisältöä käyttäjälle, jos se ei sovi käyttäjän valmiiksi määritellyyn profiliin. Sukupolvien välinen kuilu tuntuu kasvattavan kulttuurien eriytymistä, ja kaveriporukoiden yhdessä jakama kulttuuri ei tavoita eri sukupolvien edustajia.

Kirjasta löytyy useita hyviä käsitteenmäärittäyksiä. Ne on selitetty selkeästi ja niitä voi hyödyntää monenlaisessa tutkimuksessa. Pelikulttuurien tutkimus on verrattain nuori tutkimusala. Kaikille tutkimuksen käytössä oleville termeille ei vielä ole vakiintunut suomenkielisiä vastineita, minkä vuoksi tekstissä vilisee runsaasti englanninkielisiä pelitutkimuksen termejä.

## Taidetta, työtä ja huvia

Jaakko Stenros pohtii artikkelissaan pelejä kulttuurina ja taiteena. Pelejä ei aina ole nähty taiteena, mutta Stenros kertoo, kuinka nykyään peleillä on yleensä nimetty tekijä ja pelit käsitetään teoksiksi (s. 76). Pelit ovat kuitenkin olleet vuosisatojen ajan osa kulttuuria, vaikka ne harvoin nostetaan korkeakulttuurin asemaan, kuten Stenros kirjoittaa (s. 63). Itse näen pelit arjen taiteena: ne viihdyttävät, tuovat nostalgisia muistoja vanhojen pelien pikselihahmoista, mutta kuvaavat myös hyvin realistisesti maailmaa taidokkailla ja todentuntuisilla nykyhahmoillaan. Pikselihahmotkaan eivät synny tyhjistä, vaan pelien takana on tekijä – palkattu tai innokas harrastaja.

Pelintekijöiden työ on rankkaa, vaikka ulospäin pelien tekeminen nähdään usein hohdokkaana. Olli Sotamaa kirjoittaa artikkelissaan pelialasta työpaikkana. Työhön on saatettu hakeutua harrastuneisuuden kautta, ja työ voidaan nähdä intohimona, mikä saattaa kääntyä tekijäänsä vastaan. (S. 100.) Nyky päivänä tuntuu monella alalla olevan vallalla se, että työlle pitää antaa kaikkensa. Työn mielenkiintoisuus ja mukaansatempaavuus auttavat jaksamaan hektisessä maailmassa, mutta voivat polttaa kynttilää molemmista päistä. Sotamaan artikkeli ja aihe liittyvät laajemminkin työn muutoksen ymmärtämiseen (s. 108). Lukisin aiheesta mielelläni lisää.



Usva Frimanin artikkeli avasi silmäni ilmiöille, joihin ei arjessa huomaa kiinnittää huomiota, kuten esimerkiksi pelien markkinointi valkoisille heteromiehille (s. 137). Naiset pelaavat paljon, mutta silti he ovat Frimanin mukaan suurin marginalisoitu ryhmä pelikulttuurissa (s. 130). Naisten pelaamisen esiin nostaminen on nähdäkseni mahdollistanut myös pelikulttuurin tutkimisen laajemmin ja myös pelaajaksi tulemisen näkökulmasta. Pelaajaidentiteetti on Frimanin mukaan kulttuurinen rakenne, joka muodostetaan tietyin ehdoin (s. 136–137). Frimanin teksti oli kokoelmassa piristävä, koska se ei toistanut aiemmissa artikkeleissa olleita asioita. Tekstissä oli hyvä näkökulma ja kirjoittamisen ote.

Aikuisten maailmassa työ on kauan ollut keskeinen osa elämää. Käsitys peleistä ja leikeistä on kuitenkin muuttunut, mistä Jaakko Stenros kirjoittaa napakasti: ”Historiallisesti katsoen aikuisten pelaaminen on paluuta normaaliin: 1900-luvun jälkipuolisko oli poikkeuksellinen vaihe, jolloin pelit nähtiin lasten toimintana.” (S. 74.) Pelaamiseen ja leikkimiseen suhtaudutaan usein huvina, ja vahva länsimainen ajattelu työstä ennen huvia nostetaan esiin monissa kirjan artikkeleissa. Mielestäni työn asema ihmisten elämässä on kuitenkin pikkuhiljaa muuttumassa.

Leikki on luovaa toimintaa, ja se tukee Katriina Heljakan (s. 287) mukaan niin henkistä, fyysistä kuin sosiaalistakin hyvinvointia. Nyky-yhteiskunnan tehokkuusajattelun vastapainoksi voisi olla hyvä ajatella leikkillisyyden lisäämistä, jotta elämä ei olisi pelkkää työtä, vaan siitä löytyisi myös luova, vapaampi ja hulluttelevampi puoli. Heljakka puhuu leikkilisen käänteen aikakaudesta, jossa leikkivä aikuinen ei ole vieras (s. 277). Se toki vaatii heittäytymistä ja rohkeutta tuoda leikkivä puoli itsestään esiin. Heljakka esittää artikkelin lopuksi myös kutkuttavan kysymyksen: ”Sinäkin, tämän kirjan aikuinen lukija, leikit. Mutta missä, millä ja miten?” (S. 287.) Alkaessani lukea Heljakan artikkelia olin juuri puhdistanut vanhan vaa’an ja pohtinut, että voinkin alkaa leikkiä aikuisten kauppaleikkiä, kun välineistöäkin löytyy jo kotoa.



Kuva 1: Vaaka leikkihetkiin. Heli Syrjälä.

## Pelitutkimuksia keltaiseen käärittynä

Kirja on hyvä yleisesitys peli- ja leikkikulttuurin tutkimuksen moninaisista aiheista sekä näkökulmista. Se auttaa ymmärtämään ympärillä tapahtuvia muutoksia ja elämänmenoa, joihin ei välttämättä omassa kuplassaan pääse käsiksi. Suomenkielisiä tekstejä pelitutkimuksesta on kirjoitettu aiemmin, mutta mielestäni tämä teos on hyvää uutta tutkimusta ja monipuolinen artikkelikokoelma aiheesta vähemmän tietävälle. Artikkeleissa tuodaan esiin alan keskeiset lähteet, tutkimuskirjallisuus ja perustietoja pelialasta sekä pelaajayhteisöistä. Kirjassa puhutaan menneistä vuosikymmenistä, mutta useissa artikkeleissa nostetaan esiin nykypäivän uhkakuviksi ymmärrettyjä asioita sekä yhteiskunnan nykytilaa. Pohdin paljon teosta lukiessani, humanistille ominaiseen tapaan, omaa pelaamistani ja sitä, kuinka pitkään jatkumoon ja millaisiin kulttuurisiin tilanteisiin se liittyy. Uutta kirjassa itselleni olivat



ne monet erilaiset tavat, joilla pelien kulttuureita voi tutkia ja minkälaisista näkökulmista niitä voi lähestyä.

Näen yhdeksi tärkeäksi teemaksi kirjassa kulttuurisen muutoksen esiin tuomisen pelillistymisen ja leikillistymisen suuntaan. Muita tärkeitä teemoja kirjassa olivat yhteisöllisyyden tutkimus, työelämän tutkimus ja pelien monipuolinen maailma. Kirja muutti käsitystäni pelialasta sekä peleistä ja niiden vaikutuksista koko yhteiskuntaan. Moni nykykulttuurin peli- tai someilmiö on kaukana päivittäisistä rutiineistani, mutta minulla on niihin yhtymäkohtia omien kokemusteni kautta. Kirja oli hyvä paketti perustaksi, jonka jatko-osissa asiat varmastikin syvenevät. Teoksen ulkonäkö on myös tehty piristävän keltaiseksi, joten jo se houkuttelee kirjaan tarttumaan – kurkistamaan pelitutkimuksen moninaisiin näkökulmiin.

**Filosofian maisteri Heli Syrjälä työskentelee projektitutkijana Turun yliopistossa.**