

E

L

O

R

E

1 | 2020 vol. 27

Vernakulaari

Pääkirjoitus

## Koronakevät, omaehtoisuus ja uusi maailmaansuuntautuminen

*Antti Lindfors ja Heidi Haapoja-Mäkelä*

Vuosikymmen 2020 toi mukanaan maailmanlaajuisen pandemian ja *Elorelle* uudet päätoimittajat. Me, Antti Lindfors ja Heidi Haapoja-Mäkelä, olemme molemmat Helsingin yliopiston tutkijatohtoreita ja pitkän linjan elorelaisia, joille lehden luotsaaminen seuraavan kahden vuoden ajan on miellyttävä ja haastava kunnia-asia. Uusina päätoimittajina koemme luonnollisesti velvollisuudeksemme ylläpitää *Eloren* tieteellistä tasoa ja tärkeää julkaisutoimintaa kansallisilla kielillä mutta myös viedä lehteä eteenpäin kohti uuden vuosikymmenen perinteen- ja kulttuurintutkimuksellisia (kuin myös yliopisto- ja julkaisupoliittisia) haasteita, mitä ikinä ne ovatkaan. Kaikeksi onneksi *Elore* on jo pitkään ollut edelläkävijänä edistämässä suomalaista tiedejulkaisemisen avoimuutta, joten emme joudu monien muiden lehtien tapaan miettimään uudelleen esimerkiksi *open access* -politiikkaamme, vaan pääsemme jatkamaan hyväksi havaitulta pohjalta. Edeltäjillemme Niina Hämäläiselle ja Nika Potinkaralle kiitokset evästyksestä vastuulliseen tehtävään!

Kulunut kevät on ollut kaiken kaikkiaan ihmeellinen. Tieteellisten lehtien toimintaa koronavirus ei ole pysäyttänyt, eikä toivottavasti tule pysäyttämäänäkään. Tätä pääkirjoitusta kesäkuun alussa kirjoitettaessa koronapandemian ensimmäinen aalto on Suomessa hiipumassa, mutta sen kulttuurisista (ja taloudellisista, poliittisista, psykologisista jne.) seurausvaikutuksista monet ovat jo nähtävissä, ja yhä useammat jäävät vielä arvausten varaan. Folkloristeille ja muille kulttuurista, viestintää ja vuorovaikutusta tutkiville korona onkin nostanut esiin monia tutkimuksellisesti huomionarvoisia ilmiöitä ja tapahtumaketjuja. Ne ovat olleet yhtä lailla kansainvälisiä ja verrattain odotettavia, liittyen esimerkiksi tiettyjen ilmaisullisten muotojen tulvaan sosiaalisessa mediassa, kuin myös paikallisia ja melko odottamattomia, kuten uusimaalaisen identiteetin esiinnousu keväisen eristyksen aikaan. Yksi viruksen merkittävimmistä ja pitkäkestoisimmista vaikutuksista liittyy kuitenkin sosiaalisen etäisyyteen (*social distancing*), sen mukanaan tuomaan "digiharppaukseen" ja kokonaiseen maailmaansuuntautumisen uudelleenkalibrointiin, jonka myötä erilaisiin kontakteihin, kanaviin ja esiinisiin on syytä suhtautua mahdollisina viruksen kantajina ja välittäjinä. Korona on tästä näkökulmasta suuri fyysisten, diskursiivisten ja sosiaalisten kontaktien testikenttä, joka on kliseetä uhmaten näyttänyt meille jotain uutta (ihmis)kontaktien merkityksestä – viedessään ne pois.



Ihmiskontakti ei ole merkityksellinen vain affektiivisen tai psykologisen hyvinvoinnin mielessä, vaan yhdenlainen semioottinen eli merkikäyttöinen resurssi, joka asettuu erilaisissa kulttuurisissa viitekehyksissä erilaiseen valoon. Tarkastellessaan blogikirjoituksessaan koronapandemian vaikutuksia nimenomaan ihmiskontaktien kulttuuriseen semiotikkaan lingvisti-antropologit Luke Fleming ja James Slotta esittävät, kuinka koronan mukanaan tuomat välttelykäytännöt ovat synnyttäneet omanlaisensa viestinnällisen rekisterin. Tätä rekisteriä voitaisiin käsillä olevaa Elore-teemanumeroa mukaillen nimittää vernakulaariksi eli omaehtoiseksi hybridiksi (ks. Koski & Turtiainen, tässä numerossa). Siinä institutionaaliset ohjeet saavat tilanteisen ja paikallisen muodon, jolla viestitään paitsi pelonsekaisia ennakkoluuloja ja sosiaalisia hierarkioita ("Älä tule lähemmäs, senkin uusimaalainen!") myös huomioimista, läheisyyttä ja huolenpitoa ("En vieraile isovanhemmillani, koska en halua tartuttaa heitä").

Pandemian esteettisiä aspekteja paikantaessaan Jozef Kovalčik ja Max Ryyänen (2020) nostavat esiin kahdeksan huomion arvoista ilmiötä kasvomaskien normalisoitumisesta (tiettyjen Aasian maiden ulkopuolellakin) kapitalismin rytmimuutoksiin ja funktion nousuun esteetiikan ohi ja yli (mikä taas tuottaa uutta funktion estetiikkaa). Näihin teemoihin voisi lisätä sen vernakulaarin ilmaisun, esteetiikan ja arkikäytäntöjen kentän, jonka ilmenemismuotoja ja rajoja korona on provosoinut, muokannut, mahdollistanut tai kaventanut. Samoin niihin kytkeytyvät ne moninaiset tulkintakehikot, joiden kautta koronapandemiaa on poliittisesti, moraalisesti ja idealistisesti merkityksellistetty (esimerkiksi väistämättömän ilmastokatastrofin esinäytöksenä, luonnon ja ei-inhimillisen toimijuuden lähettämänä varoituksena, globaalin salaliiton juonena, jne.). Muun muassa näiden ilmiöiden tarkasteluun nyt julkaistavasta *Elore*-numerosta, joka avaa neljä erilaista näkökulmaa vernakulaarin kulttuurin käsitteellistykseen, on toivottavasti apua.

Tämän numeron vastaavina toimittajina ovat Outi Fingerroos, Niina Hämäläinen ja Ulla Savolainen. Kiitämme heitä sujuvasta yhteistyöstä ja toivotamme lukijoillemme virikkeellisiä lukuhetkiä.

## Lähteet

- Fleming, Luke & Slotta, James 2020. Social Distancing and the Cultural Semiotics of Contact. *Society for Linguistic Anthropology* -blogi. Saatavilla: <http://linguisticanthropology.org/social-distancing-cultural-semiotics-contact/?fbclid=IwAR3icUIZb6X1SdWAg2r-iDWkmr1r9sfMBwpSHxbyoQs10nGPhcnsUwAjTRo>.
- Kovalčik, Jozef & Ryyänen, Max 2020. Gazing at the invisible: How can aesthetic theory help make sense of the state of emergency initiated by Covid-19? *Popular Inquiry: The Journal of Aesthetics of Kitsch, Camp and Mass Culture* Volume 2/2020. Saatavilla: <https://www.popularinquiry.com/blog/2020/4/9/jozef-kovalik-and-max-ryynen-gazing-at-the-invisible-how-can-aesthetic-theory-help-make-sense-of-the-state-of-emergency-initiated-by-covid-19>.

**Antti Lindfors (FT) on Helsingin yliopiston folkloristiikan post doc -tutkija. Hän on kirjoittanut väitöskirjansa stand up -komiikasta ja aloittelee paraikaa Suomen Akatemian**



rahoittamaa kolmivuotista projektiaan "Itsen kehittämisen etiikka ja somaestetiikka nykypäivän biohakkeroinnissa" (2020–2023). Vapaa-ajallaan hän maadoittuu Paimion metsissä.

Heidi Haapoja-Mäkelä (FT, MuM) on folkloristiikan post doc -tutkija, joka työskentelee Helsingin yliopistossa Koneen säätiö rahoittamassa "Omistajuus, kieli, kulttuuriperintö – kansanrunousideologiat Suomen, Karjalan tasavallan ja Viron alueilla" -projektissa. Vapaa-ajallaan hän soittaa nokkahuiluja, hoitaa huonekasveja ja laulaa keskiajan ja renessanssin kuoromusiikkia.

Teemanumeron saate

## Mikä vernakulaari?

*Outi Fingerroos, Niina Hämäläinen ja Ulla Savolainen*

Tämän teemanumeron aihe on *vernakulaarin* käsite. Numeron neljässä artikkelissa vernakulaaria lähestytään käsitehistoriallisesta ja tapaustutkimusten näkökulmasta. Artikkeleissa tarkastellaan ensinnäkin sitä, minkälaisia merkityksiä vernakulaarin käsitteellä on ollut eri aikoina. Toiseksi niissä eritellään, minkälainen asema vernakulaarin käsitteellä sekä sille annetuilla merkityksillä on ollut eri tieteenaloilla ja niiden tutkimuskohteiden määrittelyssä. Kolmanneksi teemanumeron artikkeleissa analysoidaan useita tapaustutkimuksia vernakulaarin käsitteen ja sen tarjoamien näkökulmien kautta samalla käsitettä pohtien. Teemanumeron tavoitteena on tuoda monipuolisesti esiin, miten vernakulaarin käsitettä on tutkimuksessa käytetty, ja mikä sen anti on perinteen- ja kulttuurien tutkimukselle.

Tässä johdannossa esittelemme teemanumeron koostavien artikkeleiden lisäksi vernakulaarin käsitteen taustoja. Käymme läpi myös vernakulaarin käyttöä erityisesti folkloristiikan näkökulmasta, käsitteeseen kytkeytyviä ongelmia ja sen analyttistä potentiaalia.

### Vernakulaarin taustoja

Vernakulaarin käsitteellä on useita osittain samansuuntaisia mutta myös toisistaan poikkeavia merkityksiä. Vernakulaari tarkoittaa kielitieteessä jollain alueella puhuttua kielimuotoa, kuten murretta tai maantieteellisesti rajatun alueen, kuten maan, maakunnan tai kaupungin, asukkaiden puhumaa kieltä. Sen synonyyminä on käytetty myös nimitystä *kansankieli*. Termin lähtökohtana on latinan kotona syntynyt (orjaa) tarkoittava sana *verna*, joka yleisemmin viittasi myös kotoiseen tai kotimaiseen, oman maan tapoihin ja kieleen. Suomessa Henrik Gabriel Porthan kuvasi *vernaculus*-sanalla yhtäältä runolaulussa käytettyä savon murretta ja toisaalta rahvaan uskonnonopetuksessa käytettyä läntistä murretta. Suomessa nimitys kansankieli oli yleinen 1870-luvulta aina 1970-luvulle asti. Sen avulla erotettiin paikallismurteet yleis- ja kirjakielestä. Tämän lisäksi kansankieli viittasi monikielisessä sääty-yhteiskunnassa kouluttamattomien kansanihmisten puhumiin äidinkieliin, kuten suomeen tai saameen, erotuksena hallinnon ja yläluokan kieleen. Viime aikoina sitä on korvattu vernakulaari-termillä, jonka käsitteellinen kytkös sosiaaliluokkiin ei ole yhtä selkeä. (Tieteen termipankki 13.2.2020: Kielitiede: kansankieli.)

Sittemmin termin vernakulaari merkitys on laajentunut kattamaan moninaisia kulttuurin ilmiöitä, ja sitä on alettu käyttää myös kielitieteen ulkopuolella. Esimerkiksi antropologiassa ja kansanomaisten rakennuskulttuurien nimeämisessä ja tutkimuksessa vernakulaarin



käyttö yleistyi 1960-luvulla. Englannin kielessä termi *vernacular* viittaa nykyään kansankielen ja kansankielisyyden lisäksi myös kansanomaiseen eli tietylle ryhmälle tai maantieteelliselle alueelle tyypilliseen epämuodolliseen, standardoimattomaan ja usein myös kollektiiviseen kieleen ja kulttuuriin. Erityisesti sitä on käytetty afroamerikkalaisen kulttuurin ja sen perinteestä kumpuavien musiikkityylien yhteydessä. (Bastman, Kallio ja Lehtonen, tässä numerossa.)

Vernakulaarin ja kansankielen käsitteet kytkeytyvät perustavanlaatuisesti suullisen ja kirjallisen kulttuurin välisiin suhteisiin. Folkloristiikassa ja perinteentutkimuksessa kiinnostus suullisen ja kirjallisen suhteeseen juontaa oppialan tutkimushistoriaan ja sen varhaisiin vaiheisiin. *Kalevalan* ilmestymistä vuonna 1835 seurannut laajamittaisempi kansanrunojen keruu kohdistui pitkään *Kalevalan* sisältämien runotoisintojen tallentamiseen. Suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen oppiaine muotoutui 1800–1900-luvun vaihteessa Helsingin yliopistossa<sup>1</sup>. Vielä tässä vaiheessa oppiala kietoutui tiiviisti suullis-kirjallisen teoksen, *Kalevalan*, ympärille. Siitä huolimatta, että 1800–1900-lukujen vaihteessa suuntauduttiin myös suulliseen lähdeaineistoon tai sen kirjallisiin muistiinpanoihin, *Kalevala* määritteli tieteellistä keskustelua suomalaisen kansanrunoudentutkimuksen piirissä pitkään.

Suullisesti välitetty, mutta dokumentoitu ja kirjoitettu folkloreaaines sekä sen suhde perinteen käyttäjien, kerääjien ja ”jälkikäyttäjien” kulttuureihin on ollut keskeinen tutkimuskohde folkloristiikassa. Se, mistä puhutaan esimerkiksi suullisena lauluna tai tarinana, on usein jo lähtökohtaisesti tekstualisoitu kirjoitettuun muotoon ja yleensä myös painettu (Seitel 2012; Clifford ja Marcus 1986). Tavallisesti ymmärrys suullisesta kulttuurista ja sen lainalaisuuksista perustuukin kirjallisen kulttuurin tallenteisiin. Siten suullisen ja kirjallisen suhde on folkloristiikan lähdekriittinen ongelma sekä käsitteellinen haaste.

Ennen *Kalevalaa* suullinen (kansan)perinne miellettiin osaksi kaunokirjallisuuden kenttää (Apo 2006). Kirjallisuus käsitteenä määritteli ja ohjasi folkloren hahmottamista pitkälle 1960-luvulle asti, jolloin siirryttiin vähitellen folkloren yksinomaan tekstikeskeisestä tulkinnasta kohti folkloren käyttäjää ja esitystilannetta (ks. (Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen ja Stark, tässä numerossa). Edelleen tekstuaalisuuden ajatus on folkloristiikan keskiössä, mutta sillä ei viitata ainoastaan kirjoitettuihin tallenteisiin tai suullisen ilmaisun siirtymiseen kirjoitettuun muotoon. Tekstuaalisuus tarkoittaa yleisemmin muodollisesti sidottujen ja temaatteisesti koherenttien diskurssin osien (suullisten tai kirjallisten) kiertoa kulttuurissa. (Ks. esim. Bauman 2008.) Nykyään on selvää, ettei folklore ole vain suullisesti välittyntä, vaan se on olemassa kaikenlaisten medioiden myötävaikutuksesta.

Suomalaisessa folkloristiikassa vernakulaarin käsite on yleistynyt laajemmin vasta 2000-luvulla, vaikka käsite esiintyi kulttuurintutkimuksessa jo 1960-luvulla (Lantis 1960). Erityisesti amerikkalaisessa folkloristiikassa on puhuttu ”vernakulaarista käännteestä” (Goldstein 2015), ja vernakulaarin käsite on korvannut sellaiset englanninkieliset ilmaisut kuin *common*, *ordinary* ja *popular* (Howard 2005; 2008a; Bauman 2008; Goldstein 2015). Internetin laajenevat kanavat ja mahdollisuudet ovat ajaneet tutkijat analysoimaan uudenlaista, omaehtoista ja hybridistä vernakulaaria toimintaa, jossa amatööriyden ja ammattilaisuuden rajat hälvänevät (Howard 2008a; 2008b). Kansa- ja folk-johdannaisia on purettu folkloristiikassa

1 Kaarle Krohn sai suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen dosentin nimityksen 1888. Kansanrunoudentutkimuksen ylimääräiseksi professoriksi hänet nimitettiin 1898, ja oppituoli sai täyden professuurin vuonna 1908.



runsaasti (esim. Anttonen 2005), minkä lisäksi ne ovat nousseet uudella tavalla esiin niin kutsutussa kansankirjoittajien tutkimuksessa (ks. esim. Laitinen ja Mikkola 2013; Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen ja Stark, tässä numerossa; kansa-sanon nykykäytöstä ks. myös Johansson et al. 2018). Folkloristiikan tieteenalan määrittelyssä muun muassa käsite *omaehtoinen* yhtenä vernakulaarin suomennoksena on alkanut kuitenkin korvata kansa-alkuisia määreitä (esim. Tieteen termipankki: folkloristiikka; Helsingin yliopiston folkloristiikan nettisivut: <https://blogs.helsinki.fi/folkloristiikka/>).

## Näkökulmia vernakulaariin

Amerikkalaisessa folkloristiikassa sosiolingvistien, arkkitehtien ja kulttuurintutkijoiden uudelleen löytämää vernakulaaria alettiin käyttää satunnaisesti 1960-luvulla, mutta laajemmin sen käyttö yleistyi vasta 1970-luvulla (Noyes 2012, 117). Sillä alettiin käsitteellistää uudelleen ja korvata ideologisiksi miellettyjä termejä *folklore* ja *folklife*, jotka kytkeytyivät ilmaisiin, ilmaisijan sekä tämän yhteiskunnallisen ja sosiaalisen aseman tiiviisti yhteen (ks. myös Bastman, Kallio ja Lehtonen, tässä numerossa; Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen ja Stark, tässä numerossa). Dorothy Noyes kuitenkin huomauttaa, että vaikka vernakulaarin vastakohtaksi ymmärrettiin edelleen jokin oletettu standardi tai sosiaalinen asema, marxilaiset ja jälkikolonialistiset teorit muuttivat käsitteen sisältöä. Adjektiiviksi muotoutuneella vernakulaarilla kuvattiin hybridejä, yhdisteleviä, luovia ja kriittisiä käytänteitä, joilla kritisoitiin kulttuurin ”korkeaa”, hyödynnettiin sitä ja luotiin uutta. Viime vuosikymmenten aikana vernakulaarista onkin muodostunut hybridinen käsite: sen avulla kuvataan monimediaisia sekä moninaisia diskursseja ja lähteitä hyödyntäviä ilmaisun repertuaareja, joita yksilöt ja ryhmät luovat ja uusintavat (Primiano 1995; Noyes 2012, 18–19; tämän numeron artikkelit).

Teemanumeron ensimmäisessä artikkelissa Eeva-Liisa Bastman, Kati Kallio ja Tuomas M. S. Lehtonen tuovat esiin, että vaikka vernakulaari kantaa mukanaan yhteiskunnallisten hierarkioiden merkityksiä, tutkimuksen terminä ja tutkimuskohteen kuvauksena vernakulaari on kääntänyt analyttistä huomiota ilmaisijasta ja tämän sosiaalisesta asemasta itse ilmaisutapaan ja sen kantamiin sosiaalisiin, yhteiskunnallisiin, esteettisiin ja kommunikatiivisiin merkityksiin (Bastman, Kallio ja Lehtonen, tässä numerossa). Tämän teemanumeron ensimmäisessä ja neljännessä artikkelissa vernakulaaria lähestytäänkin ilmaisurekisterin näkökulmasta. Rekisterinäkökulma painottaa ilmaisutavan tilannekohtaisuutta ja siihen kytkeytyviä sosiaalisia merkityksiä. Toisin sanoen yksilöt käyttävät ja valikoivat rekisterejä, jotka assosioituvat tietynlaisiin tilanteisiin ja toimijoihin sekä niihin kytkeytyviin merkityksiin. (Esim. Agha 2004.)

Vaikka folkloristiikassa vernakulaari-termiä ryhdyttiin 1970-luvulta alkaen vähitellen käyttämään folk- ja kansa -johdannaisiin liittyvien ideologisten ongelmien ja painolastien vuoksi, ei vernakulaari käsitteenä ole ollut ongelmaton eikä se ole täysin syrjäyttänyt kansan käsitettä (ks. Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen ja Stark, tässä numerossa). Samaan tapaan kuin *folklore* tai kansanperinne, vernakulaari ei ole kotoperäinen termi, jolla kulttuurin tuottajat ja käyttäjät kulttuuriaan tai toimintaansa kuvaisivat. Vernakulaari onkin ennen kaikkea tutkijan valitsema analyttinen käsite tutkimiansa kulttuuristen ilmiöiden ja prosessien käsitteellistämiseen ja kuvaamiseen. Vernakulaarit ilmiöt syntyvät ennen kaikkea niissä prosesseissa, joissa ne nimetään vernakulaareiksi. Vaikka vernakulaari ei folkloren tai kansanperinteen tavoin suoraan sido käyttäjää tai ilmaisumuotoa kuuluvaksi johonkin ryhmään, myös sen käyttöön liittyy samankaltaisia ilmaisun muotojen ja ihmisryhmien yhteensitomiseen sekä



autenttisuuskäsityksiin kytkeytyviä ongelmia, joita folkloren käsitteen ympäriltä on yritetty hahmottaa ja purkaa (Bendix 1997; Anttonen 2005; ks. myös Mullins 2019). Vernakulaarin, kuten minkä tahansa muunkin analyyttisen käsitteen käyttö, edellyttää tutkijalta kriittisyyttä ja refleksiivisyyttä.

Vernakulaarin käsitteen kohdalla on tärkeää kiinnittää huomiota muun muassa sen kontrastiivisuuteen. Kansankielisyyden merkityksessä vernakulaarilla on viitattu kieleen, joka on paikallinen (vs. kansallinen/kosmopoliittinen), epävirallinen (vs. virallinen), normittamaton (vs. normitettu) sekä alempien sosiaaliluokkien kieli (vs. eliitin kieli). Samaan tapaan folkloristiikan tutkimuskohteen määrittelyssä vernakulaarilla on viitattu kansanomaiseen, omaehtoiseen, arkiseen ja jokapäiväiseen erotuksena institutionaalisesta, virallisesta ja standardoidusta. Toisin sanoen vernakulaari on hahmottunut vastakohtana jollekin, jota se ei ole. Vaikka tutkijoiden käytössä vernakulaareiksi nimettyjä ilmiöitä pyrittäisiinkin käsittelemään niiden omista esteettisistä ja pragmaattisista lähtökohdista käsin, vernakulaarin kaltaisiin määritelmiin sisältyy tämän vastakohtaisuuden vuoksi aina myös samankaltaisia ideologisia ja poliittisia ulottuvuuksia sekä stigman potentiaalia kuin folkloren, kansanperinteen sekä matalan tai primitiivisen kulttuurin termeihin, joita vernakulaarilla on pyritty korvaamaan (Goldstein ja Shuman 2012, 116–117; Mullins 2019). Diane E. Goldstein ja Amy Shuman (2012, 117–118) ovatkin ehdottaneet, että stigmatisoituneen vernakulaarin kategoria voi avata uudenlaisia kysymyksiä ja kriittisiä näkökulmia korkean ja matalan, asiantuntijuuden ja maallikkouden sekä kulttuurisen sekoittumisen jäsennyksiin, jotka ovat olleet folkloristiikan – kenties eniten vernakulaarin positiivisiin aspekteihin (tai vernakulaarin idealisointiin) keskittyvän oppialan – määrittelyn ytimessä.

Vernakulaarin käsite implikoi aina jollain tavalla hierarkkisten kategorioiden olemassaoloa. Kuten Willow G. Mullins on todennut, vernakulaari ja virallinen ovat kolikon kaksi puolta eikä toista voi analysoida kiinnittämättä huomiota myös toiseen sekä siihen, mikä sitoo puolia yhteen (Mullins 2019; myös Howard 2008b, 195). Teemanumeron artikkelien ja vernakulaarin käsitteeseen paneutuvan aiemman tutkimuksen pohjalta esitämme, että vernakulaarin eräs keskeinen analyyttinen potentiaali kytkeytyy juuri siihen, että se mahdollistaa kulttuurin ilmiöiden ja kulttuuristen prosessien tarkastelun lähtökohtaisesti relationaalisina. Tutkimuksen käsitteenä vernakulaari suuntaa analyyttisen huomion korkean ja matalan, kansan ja eliitin, omaehtoisen/epävirallisen ja virallisen, paikallisen ja globaalin/kosmopoliittisen, julkisen ja yksityisen kaltaisiin vastakohtaisuuksiin ja ennen kaikkea siihen, kuinka kulttuuria ja ilmaisumuotoja hahmotetaan, arvotetaan ja luodaan refleksiivisesti niiden kautta. Sen sijaan että vernakulaari analyyttisenä käsitteenä rajaisi tutkimuskohdetta yksinomaan tietyn ihmisryhmän kulttuuriin, tiettyyn aikaan, tai tiettyjä tyylipiirteitä sisältäviin ilmaisumuotoihin, se voi mahdollistaa näkökulman kääntämisen niihin metakulttuuriin prosesseihin, joissa kulttuurin ilmiöt, niille annetut merkitykset ja seuraukset syntyvät ja muovautuvat.

## Teemanumeron artikkelit

### *Ilo-Laulu Jesuxesta ja vernakulaarin monet tasot*

Kokoelman ensimmäinen artikkeli, Eeva-Liisa Bastmanin, Kati Kallion ja Tuomas M. S. Lehtosen kirjoittama ”Vernakulaarin monta tasoa: näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon *Ilo-Laulu Jesuxesta*” lähestyy suomenkielisen runouden ja kirjallistumisen historiaa, runokielten käyttöä ja rekisteriytymisprosesseja sekä riimillisen laulun ja kalevalamitan välistä





dynamiikkaa vernakulaarin käsitteen kautta. Tapausesimerkkinä artikkeli analysoi Matthias Salamniuksen kalevalamittaa ja suullisen runon poetiikkaa noudattavaa kirjoitettua eeposta *Ilo-Laulu Jesuxesta* (1690). Tämän lisäksi artikkeli erittelee ja vertailee vernakulaarin käsitteen käyttöä folkloristiikassa ja kirjallisuustieteessä.

Salamniuksen *Ilo-Laulu Jesuxesta* on kristillinen eepos, joka kuvaa Jeesuksen syntymää ja elämänvaiheita sekä valistaa suomenkielistä rahvasta kristinuskon keskeisistä sisällöistä suomeksi ja rahvaan käyttämällä runomuodolla. (Bastman 2019.) Se oli pidetty ja merkittävä teos sekä rahvaan että eliitin piirissä. Vernakulaarin käsitteen näkökulmasta *Ilo-Laulu* on kiinnostava, sillä se nivoutuu monisyisesti osaksi sekä kirjallistumisen ja kansanomaistamisen että runokielten suullisen ja kirjallisen käytön prosesseja. Tämän lisäksi se kietoutuu yhteen niin kosmopoliittisen kristillisen ja kirjallisen kuin paikallisen suullisen tradition kanssa. Kirjoittajat toteavat, että *Ilo-Laulua* voidaankin pitää osana *vernakularisaatiota* (Pollock 2000; Beecroft 2015), joka tässä tapauksessa tarkoittaa suomenkielistä kirjallistumista sekä kirjallisuuden kehittymistä. Teoksen synnyn taustakontekstina olivat Ruotsin 1600-luvun keskietetty kuningasvalta, puhdasoppinen tunnustuksellinen luterilainen kirkko ja kansankielten käyttö uskonharjoituksen kielinä.

Artikkelissaan kirjoittajat tuovat esiin, että vaikka Salamniuksen *Ilo-Laulun* kohdalla vernakulaarin käsitteen avulla voidaan kuvata sekä kirjallisuuden kansankielistymistä että kansanomaista suullista kulttuuria ja sen ilmaisutapoja, tarkempi analyysi vaatii kansankielisyyttä, epävirallista ja alisteista täsmällisempiä ja erittelevämpiä käsitteitä. Toisaalta he toteavat, että vernakulaarin käsitteen etuna ilmaisumuotojen analyysissä on se, että se ei yhtä suoraviivaisesti kytke muotoa ja yhteisöä tai sosiaalista ryhmää yhteen kuin esimerkiksi kansanrunon käsite. Vernakulaarin käsite voikin avata uudenlaisia mahdollisuuksia ilmaisutapojen, vaihtojen, muutosten ja hierarkioiden tarkasteluun.

Artikkelissa tuodaan kiinnostavasti esiin se, että *Ilo-Laulun* suhde vernakulaareja koskeviin keskusteluihin ei ole selkeä. Arvostettuna raamatullisena eepoksena se kytkeytyy korkeakulttuuriin, edustaen kuitenkin samaan aikaan luterilaista kansanopetusta, jossa kristinuskon sisältöjä välitetään suomalaisella runomitalla eli rahvaalle vaivattomasti omaksuttavassa muodossa. Sen lisäksi, että Salamnius tuo suullisen runon ja sen mitan osaksi kirjallisuuden resurssia, perinteisellä runomitalla tehty kirjallinen runo saattoi myös välittyä ja tulla edelleen käytetyksi suullisesti. Kirjoittajat toteavat, että "*Ilo-Laulun* tapaus punoutuu osaksi monisyistä liikettä suullisen ja kirjallisen, koulutetun ja kansanomaisen välillä. Se on myös osa prosessia, jossa kalevalamitan ja riimillisen runouden rajoja ja sävyjä määritetään ja luodaan." He myös osoittavat, että poeettisten ominaisuuksien tarkastelu avaa yleisemminkin näkökulmia eri ilmaisumuotojen ja niitä käyttävien ryhmien välisiin kulttuurisen vaihdon ja omaksumisen prosesseihin.

### ***Miten kansasta tulee vernakulaari?***

Teemanumeron toinen, Niina Hämäläisen, Kati Mikkolan, Ilona Pikkasen ja Eija Starkin kirjoittama artikkeli "*Miten kansasta tulee vernakulaari? Kansanrunoutentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle*", koskee kansakuvan muutoksia ja jännitteitä Suomessa lähes kahden vuosisadan aikana. Ilmiötä avataan tarkastelemalla neljää tapausesimerkkiä: 1800-luvun alun varhaisia kansanrunousjulkaisuja, ensimmäisiä suomenkielisiä kirjallisuuden kirjallisuushistorioita,



kansanrunoututkimuksen muuttuvaa kuvaa kansanrunojen ja kansanperinteen tuottajista sekä 2000-luvulla käynnistynyttä 1800-luvun itseoppineiden kansankirjoittajien tutkimusta.

1800-luvun ja 1900-luvun alun romanttis-nationalistisessa kontekstissa aidon kansan määreitä olivat esimerkiksi sielukkuus ja aitous. Toisaalta samaan aikaan tietämättömänä pidetty rahvas haluttiin valistuksen keinoin muuttaa paremmaksi tai siitä vaiettiin esimerkiksi dokumentaatioissa ja tutkimuksissa. Kansallisen eliitin kärkijoukkona toimineet kansanrunouden kerääjät ja -tutkijat sekä kirjallisuushistorioitsijat loivat muinaisesta ja ylevästä kansasta tulkintoja, joiden vaikutukset näkyvät tutkimuksessa edelleen. Käsitteet kansa, kansanomai- nen ja vernakulaari saivat uusia ulottuvuuksia erityisesti 2000-luvun kansankirjoittajien tutkimuksen myötä, kun tutkimusaineistoiksi valikoituivat itseoppineiden omat kirjoitukset ja kokemukset.

Artikkeli kuvaa folkloristiikan ja kirjallisuuden historian näkökulmista, miten sivistyneistön määrittelemä kansa oli ”viimeinen lenkki” (Apo 1998) perintöketjussa, jonka pelastusoperaatio oli pitkälti juuri tutkimuksen tehtävä. Dokumentaation ja tutkimuksen kohteena ollut perinne määriteltiin aidoksi sen perusteella, oliko se suullista ja kollektiivista. Rahvaan ei itse ajateltu ymmärtäneen runoutensa arvoa, vaan ”maalaisilla on melko varastot vanhoja laulumme, jotka heillä ovat käyttämättöminä”, kuten A. I. Arwidsson ([1821] 1931, 121) asian ilmaisee. Lisäksi perinne oli arvotettua ja runolajit hierarkisoitu. Henrik Gabriel Porthanin tutkimuksessa *Suomalaisesta runoudesta* (1766–1778) todetaankin, että loppusoinnalliset laulut ovat arvottomia, ja niistä pitävät ne, jotka eivät kykene ymmärtämään loppusoinnuttomia eli kalevalamittaisia runoja (Porthan [1766–1778] 1983, 46).

Toisaalta artikkeli tarkastelee, miten vanhoja, kalevalamittaisia runoja taitaneet laulajat tai itseoppineet kirjoittajat, ”talonpoikaisrunoniekat”, asetettiin edustamaan ihanteellista kansaa kirjoittamalla heidät osaksi kirjallisuushistorian kaanonin. Kansan omaehtoiset suullis-kirjalliset tuotokset nähtiin toisaalta myös ongelmallisina, sillä ne rikkoivat yhtenäisyyttä ja eliitin ylläpitämää kuvaa kirjoitus- ja lukutaidottomasta kansanosasta ja tämän idealisoidusta perinteestä (kalevalamittainen runous). Kalevalamittainen perinne arvotettiin pitkään rahvaan itsensä suosimaa laulu- ja runoperinnettä arvokkaammaksi. Suositut arkiveisut olivat puolestaan kirjallisuushistorioissa esimerkkejä haitallisesta kirjallisesta toiminnasta.

1900-luvun alkupuoliskon tutkijoiden tähtäimessä ei siis ollut monimuotoinen kansa, eikä perinteen taitajien taustoista oltu laajassa mielessä kiinnostuneita tai folklorea taitaneiden henkilöiden taustoja sen kummemmin kirjattu ylös. Tekijöiden mukaan modernin yhteiskunnan ”kehityksestä saatiin folkloren osalta kiinni 1960-luvulla, jolloin käsitystä homogeenisestä kansasta ryhdyttiin purkamaan niin kirjallisuushistoriassa kuin folkloren tallentamisessa ja analysoimisessa”. Näin folkloristiikassa siirryttiin vähitellen pois kansallisesta ja luokkaperusteisesta kansa-käsitteestä kohti mitä tahansa ryhmää, jolla oli yhteistä folklorea. Käsitys kansanomaisesta ja kansasta hahmottui edelleen 2000-luvun kansankirjoittajien tutkimuksen myötä. Itseoppineita kirjoittajia koskevat tutkimukset havainnollistivat, ettei kansa ollutkaan anonyymia ja kollektiivista vaan joukko ihmisiä, joilla oli ”nimi, elämänhistoria ja oma ääni, jolla he tulkitsivat itse omaa kulttuuriaan”.

Rahvaan vernakulaari kirjallinen tuotanto tarjoaa uuden tavan lukea myös Suomen suuriruhtinaskunnan kirjallisuushistorioita. Artikkeli osoittaa, että Suomen suuriruhtinaskunnassa



laaditut varhaiset kirjallisuushistoriat yrittivät sulauttaa yhteen alueen ensimmäiset vernakulaarin kirjallisuuden kerrostumat ja 1800-luvulla muotoutumassa olleen kansallisen kirjallisuuden. Tutkimuksen kannalta näiden varhaisten kirjallisuuden kerrostumien louhiminen ja uudelleenarviointi on mitä mielenkiintoisin tehtävä.

Artikkelissa osoitetaan, miten käsite vernakulaari ja sen tarkoittama yhteisöjen omaehtoinen kulttuuri-ilmaisu ilmestyvät vähitellen kansanomaisen rinnalle tai tilalle tieteellisissä diskursseissa. Sisällöllisessä mielessä vernakulaari alkoi hahmottua tutkimuksissa sitä mukaa kun kollektiivinen kansa väistyi ala- ja osakulttuureita sekä yksilöä ja yksilöllisiä tulkintoja korostavien tutkimussuuntausten tieltä. Silti kansa eksplisiittisenä käsitteenä on säilynyt esimerkiksi kansankirjoittajien tutkimuksessa, ja oikeastaan vasta viimeisten vuosikymmenien tutkimus (esim. Bauman 2008; Goldstein 2015) on paneutunut kansa-käsitteen ideologiseen painolastiin ja paikoin korvannut sen vernakulaarilla.

### ***Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus***

Teemanumeron kolmas artikkeli, Ulla Savolaisen, Karina Lukinin ja Anne Heimon kirjoittama ”Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus: muistitietotutkimus ja uusmaterialismi”, lähestyy vernakulaaria omaehtoisen muistamisen ja historian tuottamisen näkökulmasta. Artikkelit paikantuu suomalaiseen muistitietotutkimukseen, jonka tulo folkloristiikan ja perinteentutkimuksen kentälle voidaan tulkita osaksi 1960-luvulla alkanutta *vernakulaaria käännettä* (Goldstein 2015). Sen puitteissa kulttuurien tutkimuksessa voimistui kerronnallisten aineistojen ja henkilökohtaisen tiedon merkitys tutkimuskohteina. Artikkelissa vernakulaari tarkoittaa ennen kaikkea *omaehtoisuutta*. Omaehtoisella muistamisella ja historiantuottamisella tarkoitetaan artikkelissa ”muistelijoiden omasta aloitteesta ja lähtökohdista, itse valitsemansa muodon ja median kautta tapahtuvaa menneisyyden tulkintaa”. Tässä taustalla voidaan nähdä myös Jorma Kalelan ajatus siitä, että historian esityksiä eivät ole pelkästään sellaisiksi kirjoitetut tekstit ja historian puhutut tulkinnat vaan vaikkapa arkipäiväiset ”kertomukset jostain huomiota herättävästä rakennuksesta tai television uutiskuviin liittyvät selostukset”. (Kalela 2010, 40–41; ks. myös esim. Kalela 2006; 2012; Heimo 2014.)

Artikkelin lähtökohdista on se, että vaikka omaehtoinen muistaminen tapahtuu mitä moninaisimpien välineiden eli medioiden kautta ja niiden mahdollistamalla tavalla, muistitietotutkimuksen huomio on keskittynyt vahvasti muistamisen kerronnallisen sekä kielellisen eli suullisen ja kirjallisen muodon kysymyksiin. Artikkelit pyrkii monipuolistamaan muistitietotutkimuksen muistelun keskusteluja pureutumalla muistamisen materiaalisten ja diskursiivisten aspektien vuorovaikutukseen soveltaen niin kutsutun uusmaterialismin teorioita ja pohtimalla niiden antia muistitietotutkimukselle (ks. myös Kuusisto-Arponen ja Savolainen 2016). Muistamisen materiaalisuuden ja monimediaisuuden erittelyn lisäksi artikkelissa pohditaan medioiden yhteistoiminnan analyysin mahdollisuuksia kolmen omaehtoista muistamista edustavan tapausesimerkin analyysin kautta.

Artikkelin ensimmäinen tapausesimerkki analysoi vuoden 1918 sisällissodan muistamista Facebookissa. Se erittelee vuoden 1918 muistamisen piirteitä sekä esittelee muistamisen monimediaisuutta eli kielellisen, visuaalisen ja materiaalsen yhteenkietoutumista ja Facebookin toimijuutta inhimillisen toimijuuden rinnalla. Esimerkki tuo esiin sen, että samalla kun Facebook on mahdollistanut uudella tavalla medioiden, kuten tekstin ja kuvan vuorovaikutuksen, se on muuttanut käsitystä julkisen ja yksityisen muistamisen suhteista. Toisessa



tapausesimerkissä tarkastellaan inkerinsuomalaistaustaisen kirjailijan Ella Ojalan kirjallisuutta analysoimalla erityisesti valokuvan ja kerronnan tarjoumia ja keskinäistä vuorovaikutusta materiaalisina ja esittävinä muistamisen medioina. Tämän vuorovaikutuksen kautta Ojalan muistaminen kytkeytyy yksityisen ja julkisen sekä yksilöllisen ja kollektiivisen välisen suhteen pohtimiseen ja rakentamiseen. Artikkelin kolmannessa tapausesimerkissä tarkastellaan nenetsien poroturkisvaatteisiin eli *paanitsoihin* ja niiden materiaalisuuteen kytkeytyvää ajallisiin suhteisiin ja omaehtoiseen historiantuottamiseen kytkeytyvää merkityksenantoa. Se purkaa alkuperäiskansojen aineellisen kulttuurin ja menneisyyksien tutkimukseen kytkeytyviä valta-asetelmia ja pohtii, miten vaatteita on ollut mahdollista tulkita ja esittää.

Artikkelissaan kirjoittajat ehdottavat Dorothy Noyesin (2012, 18–19) vernakulaarin toiminnan hybridiä luonnetta koskevan ajatuksen pohjalta, että medioiden vuorovaikutuksen analysoinnin avulla on mahdollista ymmärtää ja kuvata omaehtoista muistelua ja historian tuottamista sekä purkaa korkean ja matalan, julkisen ja yksityisen sekä objektiivisen ja subjektiivisen kaltaisia vastakkainasetteluja. Kirjoittajat huomauttavat, että on tärkeää ymmärtää vernakulaarin toiminnan jatkuva vuorovaikutus myös niin kutsutun virallisen tai hallitsevan kanssa. Kirjoittajat esittävät myös, että suuntaamalla huomio siihen, että muistelijat ja heidän kertomuksensa kuuluvat laajempaan toimijoiden ja materiaalisuuksien verkostoon, uusmaterialismin näkökulma aiheuttaa muutoksen tiedon tuottamisen lähtökohtiin. He toteavat materian toimijuuden huomioimisen antavan aiheen kysyä, ”mitä tarkalleen tarkoitamme, kun puhumme omaehtoisuudesta? Minkälaisilla ehdoilla muistaminen lopulta tapahtuu?”

### ***Vernakulaari vertaisuutta ilmaiseksi rekisterinä***

Teemanumeron neljäs artikkeli on Kaarina Kosken ja Riikka Turtiaisen kirjoittama ”Vernakulaari verkossa: vertaisuuden ilmaisemisen digitaaliset ulottuvuudet”. Artikkelitarkastelee vernakulaaria kulttuuria sekä rekistereitä digitaalisissa ympäristöissä. Vernakulaarin tarkastelu rekisterinä korostaa sosiaalisen asemoitumisen tilannekohtaisuutta. Artikkelin teoreettisina lähtökohtina ovat Robert Glenn Howardin hahmotukset vernakulaarin hybridisyydestä (Howard 2008a; 2008b) sekä vernakulaarista auktoriteetista (Howard 2013; 2019), ja siinä keskitytään analysoimaan erityisesti vernakulaarin rekisterin hyödyntämistä ammattimaisissa yhteyksissä. Artikkelissa vernakulaarin hybridisyydellä tarkoitetaan institutionaalisen tai kaupallisen ja omaehtoisen kietoutumista toisiinsa sosiaalisessa mediassa. Vernakulaari auktoriteetti taas tarkoittaa joko vernakulaariksi mielletyn diskurssin tai yksilön sosiaalista arvo- ja vaikutusvaltaa, ja sen syntyminen edellyttää verkostojen olemassaoloa. Uudet viestintäteknologiat ovatkin mahdollistaneet kiinnostuneiden tai samanmielisten ihmisten verkostoitumisen tietyn teeman ympärille riippumatta institutionaalisisista toimijoista ja näin ollen luoneet tilaisuuksia vernakulaarien auktoriteettien muodostumiselle.

Vernakulaarin hybridisyyttä sekä vernakulaaria auktoriteettia analysoidaan artikkelissa kolmen tapaustutkimuksen kautta, ja niiden analyysissä hyödynnetään folkloristiikan, digitaalisen kulttuurin ja mediatutkimuksen sekä retoriikan näkökulmia. Ensimmäinen tapausesimerkeistä käsittelee epäonnistuneita kakkuja koskevaa viihdettä. Siinä hybridisyys ilmenee ammattimaisen ja omaehtoisen kulttuurituotannon välisinä vuorovaikutussuhteina ja lainaamisina. Toisessa tapausesimerkissä tarkastellaan hybridiseen toimijuuteen perustuvaa vernakulaaria auktoriteettia analysoimalla Perussuomalaisten kahden puheenjohtajan, Timo Soinin ja Jussi Halla-Ahon, erilaisia tapoja tuottaa vernakulaaria auktoriteettia. Kolmas



tapausesimerkki analysoi somevaikuttajia, joiden toiminta sijoittuu ammattimaisen ja kaupallisen sekä omaehtoisen välimaastoon. Kirjoittajat analysoivat, kuinka somevaikuttajat kykenevät samaan aikaan sekä säilyttämään vernakulaarin auktoriteettinsa että toimimaan ammattimaisesti esimerkiksi kaupallisten yhteistöiden kautta.

Vernakulaarin hybridisyyttä digitaalisissa ympäristöissä luonnehtii institutionaalisen ja kaupallisen sekoittuminen monilla tavoin yhteen omaehtoisen kanssa. Kyse ei ole yksinomaan siitä, että sosiaalisen median käyttäjät soveltaisivat kaupallisia tai kansainvälisiä tyylejä ja ilmaisutapoja osaksi omaa elämäänsä ja luovaa ilmaisuaan. Yhtä lailla ammattimaiset toimijat, kuten kaupalliset tahot, poliitikot ja instituutiot, pyrkivät omaksumaan vernakulaareja ilmaisuja vedotakseen niin kutsuttuun suureen yleisöön. Kyse on vernakulaarin rekisterin hyödyntämisestä vertaisuuden ilmaisuun. Koski ja Turtiainen kuitenkin huomauttavat, että vaikka sosiaalinen media tekee kaupallisen ja vernakulaarin yhteenkietoutumisen uudella tavalla näkyväksi, kyse ei ole uudesta tai vain digitaalisia ympäristöjä koskevasta ilmiöstä. Eri sosiaali- tai yhteiskuntaluokkien, kulttuurien, institutionaalisen ja omaehtoisen sekä kosmopoliittisen ja paikallisen välillä on ollut aina vuorovaikutusta molempiin suuntiin (ks. myös Bastman, Kallio ja Lehtonen, tässä numerossa). Kosken ja Turtiaisen artikkelin keskeinen ja tärkeä kontribuutio vernakulaaria digitaalisissa ympäristöissä koskevaan keskusteluun on se, että siinä kehitetään vernakulaarin käsitettä eteenpäin tarkastelemalla sitä vertaisuuden ilmaisun mahdollistavana rekisterinä. Se on uudenlainen näkökulma digitaalisten ympäristöjen ja laajemminkin nykykulttuurin hybridien toimijuuksien ja toimintojen analysointiin.

## Kirjallisuus

- Agha, Asif. 2004. "Registers of Language." Teoksessa *A Companion to Linguistic Anthropology*, toimittanut Alessandro Duranti, 23–45. Malden: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996522.ch2>
- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Apo, Satu. 1998. "Suomalaisuuden stigmatisoinnin traditio." Teoksessa *Elävänä Euroopassa: Muuttuva suomalainen identiteetti*, toimittaneet Pertti Alasuutari ja Petri Ruuska, 83–128. Tampere: Vastapaino.
- Apo, Satu. 2006. "Kansanlaulujen ääni 1700-luvun kirjallisuudessa: Johdatus Macphersonin, Percyn ja Herderin runojulkaisuihin." Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*, toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen, 216–264. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Arwidsson, Adolf Iivar. 1931 [1821]. "Kansallisuudesta ja kansallishengestä [Om Nationalitet och National Anda, Åbo Morgonblad]." Teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus VII*, toimittaneet Emil Nestor Setälä, Viljo Tarkiainen ja Vihtori Laurila, 103–124. Helsinki: Otava.
- Bauman, Richard. 2008. "The Philology of the Vernacular." *Journal of Folklore Research* 45(1): 29–36. <https://doi.org/10.2979/JFR.2008.45.1.29>
- Beecroft, Alexander. 2015. *An Ecology of World Literature From Antiquity to the Present Day*. London & New York: Verso.

<https://doi.org/10.30666/elore.95523>



- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Clifford, James ja George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Goldstein, Diane E. 2015. "Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and Changed Context of Folklore." *Journal of American Folklore* 128(508): 125–145. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.128.508.0125>
- Goldstein, Diane E. ja Amy Shuman. 2012. "The Stigmatized Vernacular: Where Reflexivity Meets Untellability." *Journal of Folklore Research* 49(2): 113–126. <https://doi.org/10.2979/jfolkrese.49.2.113>
- Heimo, Anne. 2014. "Esitelmä: Omaehtoista historiantuottamista." *Elore* 21(2). <https://doi.org/10.30666/elore.79158>
- Howard, Robert Glenn. 2005. "A Theory of Vernacular Rhetoric: The Case of the 'Sinner's Prayer' Online." *Folklore* 116(2): 172–188. <https://doi.org/10.1080/00155870500140214>
- Howard, Robert Glenn. 2008a. "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication* 25(5): 490–513. <https://doi.org/10.1080/15295030802468065>
- Howard, Robert Glenn. 2008b. "Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web." *Journal of American Folklore* 121(480): 192–218. <https://doi.org/10.1353/jaf.0.0012>
- Howard, Robert Glenn. 2013. "Vernacular Authority: Critically Engaging 'Tradition'" Teoksessa *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, toimittaneet Trevor Blank ja Robert Glenn Howard, 72–99. Logan: Utah State University Press. <https://doi.org/10.7330/9780874218992.c03>
- Howard, Robert Glenn. 2019. "Vernacular Authority Speaks for the Glock: Heterogeneous Volition in an Institutional Proverb." Teoksessa *Folkloristics in the Digital Age*, toimittaneet Pekka Hakamies ja Anne Heimo, 73–91. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Johansson, Marjut, Jarmo H. Jantunen, Anne Heimo, Mirka Ahonen ja Veronika Laippala. 2018. "Verkkokeskustelujen kansa: korpusavusteinen diskurssianalyysi Suomi24-keskustelupalstasta." *Sananjalka* 60: 96–117. <https://doi.org/10.30673/sja.69963>
- Kalela, Jorma. 2006. "Muistitiedon näkökulma historiaan." Teoksessa *Muistitietotutkimus: metodologisia kysymyksiä*, toimittaneet Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen, 67–92. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kalela, Jorma. 2010. "Historian rakentamisen mieli ja tutkijan valinnat." Teoksessa *Medeiasta pronssisoturiin: kuka tekee menneestä historiaa?*, toimittaneet Pertti Grönholm ja Anna Sivula, 40–59. Turku: Turun historiallinen yhdistys ry.
- Kalela, Jorma. 2012. *Making History: History and Uses of the Past*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-0-230-35658-0>
- Kuusisto-Arponen, Anna-Kaisa ja Ulla Savolainen. 2016. "The Interplay of Memory and Matter: Narratives of Former Finnish Karelian Child Evacuees." *Oral History Journal* 44(2): 59–68.
- Laitinen, Lea ja Kati Mikkola (toim.). 2013. *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lantis, Margaret. 1960. "Vernacular Culture." *American Anthropologist* 62(2): 202–216. <https://doi.org/10.1525/aa.1960.62.2.02a00020>

<https://doi.org/10.30666/elore.95523>



- Mullins, Willow G. 2019. "Our Lady of Authenticity: Folklore's Articles of Faith." Teoksessa *Implied Nowhere: Absence in Folklore Studies*, toimittaneet Shelley Ingram, Willow G. Mullins ja Todd Richardson, 19–37. Jackson: University Press of Mississippi. <https://doi.org/10.14325/mississippi/9781496822956.003.0002>
- Noyes, Dorothy. 2012. "The social base of folklore." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Regina Bendix & Galit Hasan-Rokem, 13–30. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch1>
- Porthan, Henrik Gabriel. 1983 [1766–1778]. *Suomalaisesta runoudesta*. Kääntänyt ja johdannon kirjoittanut Iiro Kajanto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Primiano, Leonard Norman. 1995. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife." *Western Folklore* 54: 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Salamnius, Matthias. 1690. *Ilo-Laulu Jesuxesta*. Turku: Johan Winter.
- Seitel, Paul. 2012. "Three Aspects of Textuality." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Regina F. Bendix ja Galit Hasan-Rokem, 75–93. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch4>
- Tieteen termipankki 13.2.2020: Kielitiede:kansankieli. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kielitiede:kansankieli>
- Tieteen termipankki 26.3.2020: Folkloristiikka. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Luokka:Folkloristiikka>

Outi Fingerroos on etnologian professori Jyväskylän yliopistossa. Hänen tutkimuksensa keskittyy muistitietotutkimukseen, etnisyyteen ja identiteetteihin, siirtolaisuuteen, poikkeusaikojen muistamiseen ja yhteiskuntaetnologiaan.

Niina Hämäläinen on folkloristi ja hän työskentelee Kalevalaseuran toiminnanjohtajana. Parhaillaan hänellä on työn alla Kalevalan kriittinen editio, Avoin Kalevala, sekä Suomen Akatemian projektissa (nro 322071) väheksytyjen aineistojen tutkiminen.

Ulla Savolainen (<https://researchportal.helsinki.fi/en/persons/ulla-savolainen>) on folkloristiikan dosentti. Hän työskentelee Suomen Akatemian tutkijatohtorina (SA 1308661) Helsingin yliopistossa. Hän tutkii inkeriläisten kokemuksiin kytkeytyvää kirjallisuutta sekä johtaa inkeriläisten yllirajaisia muistikulttuureja tarkastelevaa tutkimushanketta.

## Vernakulaarin monta tasoa

Näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon *Ilo-Laulu Jesuxesta*

*Eeva-Liisa Bastman, Kati Kallio ja Tuomas M. S. Lehtonen*

Ilmaisumuotojen tai ilmaisullisten rekisterien merkitykset, käyttötavat ja status vaihtelevat ajan kuluessa kielestä, lajista ja tilanteesta toiseen siirtyessään; itse muotokin tunnuspiirteineen elää, ja uusia syntyy. Asif Agha (2007, 55–77) on analysoinut tämänkaltaisia prosesseja *rekisteriytymisen* (*enregisterment*) käsitteen avulla. Etenkin pidempien historiallisten kehityskulkujen yhteydessä piirtyy usein esiin muodon vaihtuvia assosioitumisia korkean ja matalan, eliitin ja kansan, virallisen ja epävirallisen, muodollisen ja epämuodollisen, juhlan ja arkisen piiriin. Näitä siirtymiä on viime aikoina tarkasteltu esimerkiksi suullisen ja kirjallisen välisen vuorovaikutuksen sekä kirjallistumisen tutkimuksen saroilla (esim. Kallio et al. 2017; Laitinen ja Mikkola 2013). Sanaparien jälkimmäiset osat – matala, kansa, epävirallinen, suullinen, epämuodollinen, arkinen – ovat puolestaan viime aikoina tulleet käsitellyiksi myös *vernakulaarin* käsitteen alla (esim. Noyes 2012; Howard 2008).

Suomenkielisen runouden kaksi päämuotoa eli riimillinen säkeistömuotoinen runous ja riimitön kalevalamitta ovat 1500-luvulta lähtien tallentuneen historiansa kuluessa liikkuneet monin eri tavoin korkean ja matalan, suullisen ja kirjallisen välillä – ja välillä liukuneet toisiinsa erilaisissa *hybridisissä* eli kummankin muodon piirteitä yhdistävissä runoissa. Runouden ja runomuotojen kirjallistumisen historia näiden kahden sangen erilaisen, mutta paikoin toisiinsa sekoittuvan muotokielen monisyydenä rinnakkaiselona ja vuorovaikutuksena on mainio kenttä myös *vernakulaarin* käsitteen tarkempaan pohdintaan. Vernakulaari hahmotuu nimittäin eri tavoin riippuen siitä, katsotaanko sitä kirjallisuustieteen vai folkloristiikan kannalta. Kirjallisuustieteessä kyse on yleensä kansankielisestä, paikallisesta tai tietyn alaryhmän kirjallisuudesta, folkloristiikassa taas kansanomaisesta, epävirallisesta, ei-instituutionalisesta, usein suullisestakin ilmaisusta. Näitä yhdistää vernakulaarin pitkä käsittehistoria sekä ajatus kansankielisestä, epävirallisesta ja hierarkkisesti alisteisesta. Käytännön analyysissä näkökulmat täydentävät toisiaan, mutta edellyttävät myös vernakulaaria tarkempien määreiden käyttöä.

Tässä artikkelissa tarkastelemme suomenkielisen runouden ja kirjallistumisen historiaa vernakulaarin käsitteen ja konkreettisen tapauksen kautta. Analysoimme luterilaisen kirkonmiehen Matthias Salamniuksen vuonna 1690 ilmestynyttä kalevalamittaista kristillistä eeposta *Ilo-Laulu Jesuxesta*, joka asettuu monisyydellä tavalla osaksi kirjallistumisen, kansanomaisistamisen ja runokielten suullisen ja kirjallisen käytön historiaa. *Ilo-Laulu* on kirjallinen runo, joka on laadittu suullisen runon mittaa ja poetiikkaa noudattaen. 2265-säkeinen teos





on ensimmäinen laaja kirjoitettu kalevalamittainen kertova runo, ensimmäinen suomenkielinen kirjoitettu eepos. Se kuvaa Jeesuksen syntymän ja elämänkulun keskeiset vaiheet ja opastaa hartauskirjalliseen tapaan lukijaa ristinkärsimyksen, kuoleman ja ylösnousemuksen oikeaoppiseen tarkasteluun. (Bastman 2019.)

Pohjanmaalla syntyneen, Inkerissä apupappina toimineen Salamniuksen (1640–1690) runoelma asettuu suhteeseen niin paikallisen suullisen tradition kuin kirjallisen kosmopoliittisen tradition kanssa. Runon laji, Kristuksen elämästä, kärsimyksestä ja kuolemasta kertova eepos, kuuluu jälkimmäisen piiriin. Perinteinen suullinen kalevalamitta alkusointuineen, parallelismeineen, poetiikkoineen ja potentiaalisine esitystapoineen puolestaan edustaa paikallista kansankielistä traditiota. Kalevalamittaa oli ennen Salamniusta hyödynnetty erilaisissa kirjallisissa hybridimuodoissa, joihin yleensä kuului riimi ja muita perinteisestä suullisesta muodosta poikkeavia piirteitä, mutta perinteisen riimittömän mitan kirjallinen käyttö oli vielä harvinaista. *Ilo-Laulusta* tuli pidetty teos sekä rahvaan että eliitin parissa. Seuravina vuosisatoina siitä otettiin ainakin yhdeksäntoista painosta, viimeisimmät 1960-luvulla. 1700-luvun lopulla H. G. Porthan (1983) käytti sitä laajalti esimerkkinä kuvatessaan suomalaista poetiikkaa ja runolaulua, ja sata vuotta myöhemmin esimerkiksi Julius Krohn (1862) ja August Ahlqvist (1877) mainitsevat sen edelleen lukijoiden ja tutkijoiden arvostamana korkeatasoisena runona.

Artikkelissa pohdimme Salamniuksen *Ilo-Laulua* esimerkkinä käyttäen, minkälaisia näkyviä vernakulaarin käsite avaa runokielen käyttöön ja muokkaamiseen liittyviin prosesseihin sekä riimillisen laulun ja kalevalamitan väliseen dynamiikkaan. Pohdimme samalla, miten kirjallisuustieteen ja folkloristiikan vernakulaari haastavat tai täydentävät toisiaan. Aloitamme esittelemällä käsitteen historiaa sekä nykykäyttöä folkloristiikan ja kirjallisuudentutkimuksen piirissä – etenkin folkloristiikan piirissä käytyjä keskusteluita tarkastellaan pidemmältä muissa tämän numeron artikkeleissa. Ensimmäinen analyysiluku tarkastelee *Ilo-Laulua* suhteessa kansankielisen kirjallisuuden luomisprosesseihin, yleisemmin suomen kielen kirjallistumisprosessien suhteita suulliseen kulttuuriin ja Salamniuksen asemaa tässä. Kolmannessa luvussa käsittelemme *Ilo-laulun* oppineita ja kansanomaisia vastaanottoja, ja neljännessä teosta osana vuosisataisia runokielen rekisteriytymisprosesseja.

## Vernakulaari folkloristiikassa ja kirjallisuudentutkimuksessa

*Vernakulaarin* käsite juontuu naispuolisen kotiorjan eli *vernan* kieltä tai puheenpartta tarkoittavasta latinankielen sanasta. Myöhemmin se yleistyi tarkoittamaan Euroopan eri alueiden kansankieliä ensisijaisesti latinan mutta myös muiden oppineiden kirjakielten kuten kreikan vastakohtana. Antiikin maailmassa halpa-arvoista kotikutoisuutta tarkoittanut termi muuttui ensin kielten ja ilmaisutapojen erilaisuutta ja hierarkioita merkitseväksi sanaksi. Ensisijaisesti vernakulaarilla tarkoitettiin Euroopan keski- ja uuden ajan kansankieliä ja niiden kirjallisuuksia. Tässä merkityksessä se on ollut yleinen kielen- ja kirjallisuudentutkimuksessa. H. G. Porthan (1766, 3, 6) käyttää adjektiivisiä *vernaculus* 1700-luvun lopulla kansankielisyyden merkityksessä suomalaisia runomuotoja kuvatessaan. 1960-luvulla termi otettiin käyttöön antropologiassa ja rakennuskulttuurien nimeämisessä ja ulotettiin myös ei-kiellelliseen inhimilliseen toimintaan. Englanninkielisissä sanakirjoissa vernakulaari määrittyy kansankieleksi tai kansankieliseksi, mutta myös laajemmin kansanomaiseksi, tietyille alueelle tai ryhmälle tyypilliseksi, epämuodolliseksi, standardoimattomaksi, puhekieliseksi tai kollektiiviseksi. Se voidaan myös asettaa liturgisen, kirjallisen, muodollisen, oppineen, sivistyneen



tai vieraskielisen vastakohtaksi. (Oxford English Dictionary: *vernacular*; Merriam-Webster: *vernacular*). Se voi siis arkikielessä tarkoittaa hyvin monenlaisia asioita.

Viime vuosikymmeninä käsitettä on käytetty enenevässä määrin folkloristiikan piirissä tarkoittamassa institutionaalisen ja muodollisen vastakohtaksi asettuvaa, tietyn ryhmän jakamaa ja ylläpitämää omaehtoista, epävirallista, spontaania tai arkista kulttuuria (Bauman 2016; Howard 2008; Noyes 2012; 2016). Vaikka se korvaa erilaisia ongelmalliseksi muuttuneita kansa-sananjohdannaisia ja kantaa yhä mukanaan ajatusta yhteiskunnallisista hierarkioista, se on samalla tuonut keskusteluun uuden ulottuvuuden. Vernakulaarin kielellinen tai kulttuurinen käyttö viittaa ennemminkin ilmaisutavan luonteeseen kuin käyttäjän kuulumiseen johonkin tiettyyn ryhmään. Niinpä se ainakin jossain määrin vapauttaa kulttuurisen ilmaisun sitomisesta tiettyyn yhteiskunnalliseen ilmaisijaan ja hänen asemaansa. Vernakulaari kielenkäytön tai kulttuurisen ilmaisun tapa on enemmän ilmaisurekisterin (ks. Agha 2004; Koski 2016, 127–128; Koski ja Turtiainen 2020) kaltainen ilmiö: yksilöt voivat käyttää, valita ja vaihdella ilmaisun tapoja, mutta ne saattavat käyttäjäyhteisönsä piirissä assosioitua tiettyihin tyyppillisiin tilanteisiin, käyttäjäryhmiin ja kulttuuriin merkityksiin. Folkloristiikassa ja lingvistikassa antropologiassa kulttuuriset ilmiöt kytketään usein ajatukseen niitä ylläpitävistä ja uusintavista – joskus myös kiistävistä – yhteisöistä. Kielitieteen piiristä lähteneellä *puheyhteisön* käsitteellä viitataan yhteisöön, joka jakaa samanlaisia, joskaan ei ristiriidattomia kielenkäytön tapoja (rekistereitä) ja näihin liittyviä käsityksiä (ks. Agha 2004). Folkloristiikan piirissä käytyjä keskusteluja vernakulaarin käsitteestä ja sen edeltäjistä tarkastellaan laajemmin tämän *Eloren* numeron kahdessa muussa artikkelissa (Hämäläinen et al. 2020; Koski ja Turtiainen 2020).

Kirjallisuudentutkimuksessa vernakulaarin käsitteellä on viitattu alkujaan kansankielen käyttöön kirjoitetun kirjallisuuden kielenä (esim. Copeland 1991, Arner 2013). Amerikkalaisessa kirjallisuudentutkimuksessa ja Pohjois-Amerikan tutkimuksessa yleisemmin (*American Studies*) vernakulaarin käsite otettiin käyttöön 1950-luvulla puhuttaessa arkikielisen tyylin (*colloquial style*) käytöstä kirjallisuuden kielenä (Lemke 2009). Rinnan kirjallisuudentutkimuksen kanssa käsitettä on käytetty pohjoisamerikkalaisen kulttuurintutkimuksen piirissä. Esimerkiksi jazzin ja populaarimusiikin kehitystä ja niiden suhdetta eurooppalaiseen taidemusiikkiin on jäsennetty puhumalla ”amerikkalaisesta vernakulaarista” (*American vernacular*), joka rakentui suullisen ja usein sosiaalisesti alempien (erityisesti afroamerikkalaisten) ryhmien ilmaisuperinteen varaan (Green 1993, 35–46; ks. myös Gioa 2011).

Kirjallisuudentutkimuksessa vernakulaari sai uusia merkityssisältöjä 1990-luvulla osana postkolonialistisen teorian kehittymistä. Kansallisen ideologiaa ja yhtenäisyyden kulttuuria purkaneet tutkimussuuntaukset, kuten dekonstruktio, feministinen tutkimus ja postkolonialismi, ovat saaneet jatkokseen niin kutsutun *transnationaalisen käänteen*, ja kansallisesti rajattujen aineistojen ja tutkimuskysymysten sijaan tarkastelun kohteeksi on otettu kirjallisuuden kohtaaminen ylikansallisten ilmiöiden kanssa. (Ks. Pollari et al. 2015; Grönstrand et al. 2016; Jay 2010.) Globaalilla mittakaavalla operoivan, monikulttuurisen ja monikielisen kulttuurin tutkimuksessa vernakulaari on muodostunut paikallisuuteen viittaavaksi käsitteeksi, jonka avulla paikallinen on erotettavissa kansallisesta tai ylikansallisesta kulttuurista (Lemke 2009; Leppänen 2018). Myös kirjallisuudentutkimuksessa vernakulaarin käsitteeseen sisältyy siis kytkös kirjallisuuden ilmaisumuotojen ja yhteiskunnallisten hierarkioiden välillä.



Vertailevaa historiallista otetta edustavat Alexander Beecroft (2015) ja Sidney Pollock (2000) tarkastelevat *vernakularisaatiota* suullisen ja kirjallisen kulttuurin välisiä suhteita jäsentävänä historiallisena prosessina. Vernakularisaatio johtaa kirjakielen luomiseen paikallisesta puhutusta kielestä, hallitsevan kosmopoliittisen kielen malleja noudattaen (Beecroft 2015, 147). Pollock korostaa vernakularisaatiota tekemisenä, uutena tapana toimia kotoperäisillä kielillä kirjoitettujen tekstien kanssa (Pollock 2000, 606). Kyse on tietoisesta uuden kirjallisuuden luomisesta ja uudenlaisen kirjallisen ilmaisun kehittämistä kansankielen lähtökohdista käsin, mutta suhteessa hallitsevan kosmopoliittisen kielen tarjoamiin malleihin.

Alexander Beecroft kuvaa teoksessaan *An Ecology of World Literature* (2015), kuinka ajatus "vernakulaarista", kirjaimellisesti käännettynä kotikutoisesta tai omaehtoisesta kulttuurista, kielestä ja kirjallisuudesta, on syntynyt moneen kertaan vanhan maailman sivilisaatioissa Kiinasta ja Intiasta Eurooppaan. Sen lähtökohtana on ollut oppineen eliitin kielen ja kulttuurin erkaantuminen paikallisesta kielestä ja kulttuurista oppineiston omaksuessa kosmopoliittisen erityiskielen kuten mandariinikiinan, sanskritin tai kreikan. Antiikin välimerellisessä maailmassa kreikka oli eliitin sivistyskieli, ja se säilyi sellaisena läpi Rooman valtakunnan mahtiaikojen. Latina edusti yhtä monista vernakulaareista, vaikka se kirjallistui ja nousi vallan kieleksi. Latinan termi *vernaculus* viittaa arkiseen kotiorjien kieleen ja sitä käytettiin myös tarkoittamaan Rooman kaupungille ominaista kielenpartta. Keskiajalla läntisen kristikunnan piirissä uskonnollisen kultin ja kirkollisen hallinnon kieleksi omaksuttu latina muuttui lopulta kosmopoliittiseksi oppineiden ja eliittien sivistyskieleksi.

Matthias Salamniuksen *Ilo-Laulu* oli osa suomenkielistä kirjallistumisen prosessia ja kansankielisen kirjallisuuden luomista, eli vernakularisaatiota Beecroftin ja Pollockin tarkoittamassa merkityksessä. Eri aikoina ja eri kulttuureissa vernakularisaation prosessit eivät noudata samaa kaavaa, vaikka tiettyjä yhdistäviä tekijöitä voidaan Beecroftin mukaan tunnistaa. Usein vernakularisaatio liittyy nimenomaan puhutun paikalliskielen aseman muuttumiseen, ja sen taustalla vaikuttavat paikallisen hallinnon muodostuminen sekä uusien uskonnollisten liikkeiden nousu. (Beecroft 2015, 149.) Nämä tekijät vaikuttivat vernakularisaatioon myös varhaisen uuden ajan Suomessa. Ruotsin valtakunta oli irrottautunut Kustaa Vaasan johdolla Kalmarin unionista ja alkanut kehittyä keskitetyimmäksi valtioksi. Kuningas oli halunnut myös latinankielisen kirkon omaisuuksineen otteeseensa, mikä osaltaan vaikutti reformaation hyväksymisen taustalla. Kielten käyttötavat järjestyivät osin uudella tavalla. Ruotsi oli toiminut hallinnon kielenä aikaisemminkin, mutta reformaation ja hallinnon keskittymisen myötä sen asema vahvistui. Suomen kieli siirtyi suullisesta kielestä myös uskonnollisen kirjallisuuden ja jumalanpalvelusten kieleksi. Latina pysyi oppineiden ja kirkon kansainvälisenä kielenä. (Heikkilä 2010; Kallio et al. 2017, 12, 26–34; ks. myös Burke 2004.)

Beecroftilla vernakulaarin käsite liittyy hänen esittämänsä teoriaan kirjallisuuden globaalista kierrosta, leviämisestä ja liikkeestä, ja tästä johtuen hänen näkemyksensä vernakulaarista korostaa kirjallistumisen näkökulmaa. Kirjoitetulla tekstillä on erilaiset edellytykset säilymiseen, leviämiseen ja auktorisoidun aseman saavuttamiseen kuin suullisella ilmaisulla. Siihen, minkälaista kirjallisuutta kulttuuri synnyttää, minkälaisen aseman se saa ja miten sitä kierrätetään, vaikuttavat suullisen tai kirjallisen muodon ohella lukuisat muutkin seikat: kielellinen, poliittinen ja taloudellinen tilanne sekä uskonto ja kulttuuripoliittikka. Nämä yhdessä luovat biomin eli eloyhteisön, joka Beecroftin mukaan selittää, miksi tietyt kulttuurit tiettyinä historiallisina aikoina tuottavat tietynlaista kirjallisuutta. (Beecroft 2015, 11, 25–27.) Beecroft tarkastelee vernakulaaria ensisijaisesti suhteessa kosmopoliittiseen kulttuuriin ja



kirjallisuuteen, eikä huomioi suullisen kulttuurin roolia. Esimerkiksi Ruth Finnegan (1977, 16–24, 160–169) on korostanut kulttuuristen kontekstien sekä suullisen ja kirjallisen välisten vuorovaikutussuhteiden moninaisuutta.

Beecroft erottaa toisistaan vernakularisaation kaksi keskeistä vaihetta: kirjallistumisen (*literization*) ja kirjallisuudellistumisen (*literarization*). Kirjallistuminen tarkoittaa puhutun kielen saattamista kirjoitettuun muotoon, eli sillä viitataan kirjakielen muodostumiseen. Sen kriteereitä ovat esimerkiksi aakkosten ja oikeinkirjoitusjärjestelmän kehittäminen ja käyttöön-otto. Kirjallistuminen ei vielä johda siihen, että kieli otettaisiin käyttöön kirjoitetun runouden kielenä: yleensä kirjoitusjärjestelmän kehittymisen syyt ovat käytännönläheisempiä ja liittyvät esimerkiksi hallinnon tai uskonnon tarpeisiin. Kirjallisuudellistumisella tarkoitetaan kielen esteettisten resurssien kehittymistä sellaisiksi, että kieli sopii käytettäväksi kirjoitetun sanataiteen kielenä. Beecroftin mukaan kielen muodostuminen täysmittaiseksi vernakulaariksi kieleksi edellyttää, että se käy läpi sekä kirjallistumisen että kirjallisuudellistumisen vaiheet. (Beecroft 2015, 150–151.)

### ***Ilo-Laulu Jesuxesta* ja kansankielisen kirjallisuuden luominen**

Suomen kielen kirjallistuminen käynnistyi jo keskiajalla, vaikka tästä ei ole paljonkaan säilyneitä lähteitä. Keskiajallakin oli saarnattu ja opetettu kansankielellä, ja pappeja esimerkiksi oli kehoitettu kirjoittamaan ylös keskeisimmät opinkappaleet eli *Isä meidän* -rukous, *Ave Maria*, uskontunnustus sekä ripittäytymisen kaava, jotta he pystyisivät toistamaan ne seurakunnalle aina samalla tavoin ja ne opittaisiin paremmin (Heininen 2007, 42). Myös uskonnollinen kirkollinen suomen kieli kehittyi keskiajan kuluessa (Heikkilä 2010). Laajamittaisemmin suomen kielen kirjallistuminen alkoi kuitenkin vasta reformaation myötä uudelle ajalle tultaessa. Se suomen kieli, joka syntyi kirjallistumisen varhaisessa vaiheessa 1500-luvulla, oli erilaista kuin puhuttu kieli: se pohjasi länsimurteisiin ja ruotsin kielestä omaksuttuihin rakenteisiin. Jo varhaisella uudella ajalla kieli alettiin kuitenkin ymmärtää yhteisenä suomen kielenä huolimatta kirjakielen ja paikallisten puhekielten eroista. (Mikkola ja Laitinen 2013, 436–438.)

Kirjallistuminen eteni reformaation vauhdittamana, uskonnollisen ja kirkollisen elämän ohjauksessa. Prosessi alkoi jumalanpalveluksessa ja kansanopetuksessa tarvittavien keskeisimpien tekstien suomentamisena. Ensimmäiset suomenkieliset painetut tekstit olivat pitkälti proosaa tai psalmien ja Raamattuun pohjaavien vapaamittaisten laulutekstien kaltaista proosarunoa, ja keskeisenä tavoitteena oli reformoitujen uskonnollisten sisältöjen välittäminen kansalle. (Häkkinen 2012a.) Yksi Mikael Agricolan julkaisemista ensimmäisistä kirjoista oli *Abckiria*, jonka tarkoitus oli toimia sekä lukutaidon että kristinuskon perusteiden opetuksessa (Häkkinen 2015, 53–57). 1600-luvulle tultaessa ilmestyivät ensimmäiset suomen kielen kieliopit ja latina–ruotsi-sanakirja, jossa myös suomi ja saksa olivat mukana (Lauerma 2012). Jo 1500-luvun lopulta on säilynyt myös suomenkielisiä kuninkaan kiertokirjeitä eli kirkossa kansalle ääneen luettavaksi tarkoitettuja hallinnollisia tekstejä (Heikkilä 2010).

Suomalaisen kirjallisuudellistumisen eli runouden ilmaisukeinojen kehittämisen ja vakiinnuttamisen prosessin varhaisimmat vaiheet kytkeytyvät nekin reformaatioon. Raamattuun sisältyy myös psalmien kaltaisia poeettisia tekstejä, joten Raamatun tekstien kääntäminen merkitsi myös ensimmäisten kirjoitettujen runosuomennosten ilmestymistä. Samalla ilmes-tyivät ensimmäiset omaperäiset kirjalliset runot: Agricola varusti osan teoksistaan riimillisistä



väljistä parisäkeistä koostuvilla esipuheunoilla (Häkkinen 2012b). Varsinaisesti säkeistömuotoisten, loppusoinnullosten ja sanapainoon perustuvien mittojen omaksuminen kirjalliseen suomen kieleen käynnistyi virsirunouden myötä. Jacobus Finno kertoo ensimmäisen suomenkielisen virsikirjan esipuheessa riimin käytön olleen hyvin tietoinen teko: hän halusi levittää kotiseurakuntiinsa samanlaisen, yhtä vetovoimaisen kristillisen laulukulttuurin kuin oli nähnyt vallitsevan saksankielisillä luterilaisilla seuduilla (Lehtonen 2016). Virsirunous oli kiinteästi sidoksissa paitsi Raamatun teksteihin, myös monikielisten esikuvien poetiikkaan sekä erilaisiin säe- ja säkeistorakenteisiin, jotka puolestaan olivat sidoksissa myös sävelmiin (Kurvinen 1929; Laitinen 2005, 153; Kallio 2016). Ensimmäiset kirjalliset runot eivät käyttäneet perinteistä suullista runomuotoa, vaan toivat suomen kieleen uusia runouden malleja.

Suomen kielen vanhemman metrisen systeemin eli kalevalamitan omaksuminen kirjoitettuun runouteen käynnistyi hieman myöhemmin. Muotoa ei otettu kirjalliseen käyttöön sellaisenaan. 1660-luvulle asti kirjoitettu suomenkielinen runo on riimillistä silloinkin, kun se käyttää kalevalamitalle tyypillisiä piirteitä. Ensimmäiset kaksi tunnettua kalevalamitan piirteitä ja riimiä yhdistävää kirkollista laulua ovat säilyneet käsikirjoituksena Tukholman suomenkielisestä seurakunnasta 1580-luvulta (Rapola 1934). Kuuluisin esimerkki on Ericus Justanderin riimiä ja kalevalamitan piirteitä yhdistävä onnitteluruno kuningas Kaarle X Kustaan häihin vuodelta 1654 (Melander 1941, 15, 54; Sarajas 1954, 54). 1600-luvun puolivälin jälkeen julkaistiin myös pidempiä opettavia hybridimuotoisia runoja, merkittävimmin Suomen kirkollisen historian esittävä *Ajan-Tieto* (1658) ja kristillinen opetusruno *Huonen-SPELLI* (1699) (Kallio et al. 2017, 352–354). Kalevalamitalle ominaisia tavunpituussääntöjä noudatetaan näissä oppineissa runoissa yleensä vain osin, ja joitain suullisen mitan piirteitä, kuten alkusointua tai säkeiden säännöllisyyttä liioitellaan. Riimin ja kalevalamitan piirteiden yhdistämistä on mahdollista tarkastella myös suullisen mitan kirjallistamisena ja kirjallisuudellistamisena: vanhaa suomalaista suullisen runon muotoa muokattiin aikakauden kirjallisiin tarpeisiin sopivaksi. (Kallio 2017.)

*Ilo-Laulu* oli osa tätä kirjallisuudellistumisen ja kirjallisen runouden luomisen jatkumoa, mutta myös selkeä käännekohta: ensimmäinen suullisen kaltaisella riimittömällä kalevalamitalla kirjoitettu laajemmalle yleisölle suunnattu painotuote. Riimitöntä kalevalamittaa esiintyi 1600-luvun jälkipuoliskolla lähinnä melko suppealevikkisissä henkilörunoissa. Salamnius itse käytti sitä piispa Gezelius vanhemman muistorunossa vuonna 1690. (Melander 1928, 16.)

Huolimatta kansanomaisen mitan käytöstä Salamniuksen runo on läpikotaisin kirjallinen, institutionaalinen, kristillinen ja luterilainen. Teoksen ensipainoksen oppineessa esipuheessa Salamnius kertoo laatineensa teoksen kiitollisuuden osoituksena Jeesukselle. Hän mainitsee myös Turun tuoreen piispa Johannes Gezelius nuoremman neuvonantajanaan ja suojelijanaan. Gezelius on antanut julkaista teoksen omalla kustannuksellaan ”toiwoden Että JEsuxen Christuxen tundemus tällä tawalla yxinkertaisen cansan tykönä parenbaan muistoon tulis.” (Salamnius 1690.) Runon ”Pani präntihin Turussa / Johan Winter, winhiästi” (mts., kansilehti) piispa Gezelius vanhemman perustamassa kirjapainossa, joka Tuija Laineen (2007) mukaan painoi erityisesti ”uskonnollista peruskirjallisuutta ja oppikirjoja” sekä kuninkaallisia asetuksia. Esipuheessaan Salamnius siis asettaa teoksen kristillisen ylistyksen ja kansanopetuksen kehyksiin. *Ilo-Laululla* on myös suora kytkös kirjallistumisen varhaisemman vaiheen teoksiin. Sisällön ja rakenteen osalta runo pohjaa Mikael Agricolan evankeliumipohjaiseen kärsimyshistoriaan *Se meiden herran Jesusen Christusen pina, ylesnousemus ia*



*taiuaisen astumus* (1549), joka sisältyi hieman toimitettuna myös 1600-luvun Manuale-käsikirjoihin (Bastman 2019; Laine 1997, 51, 141).

Salamniuksen *Ilo-Laulua* voidaankin esipuheensa perusteella tarkastella myös osana luterilaisen kansanopetuksen hanketta ja luterilaisen ortodoksian ajan ponnisteluja lukutaidon ja kansanopetuksen edistämiseksi (ks. Laine ja Laine 2010). Piispan tuella ”yxinkertaiselle cansalle” suunnattu runoteos, jonka oli tarkoitus lisätä kristinuskon perusteiden tuntemusta, oli viisainta laatia kansan kielellä ja kansan itsensä käyttämällä runomuodolla, kirkon auktorisoimaan Agricolan passioharmoniaan tukeutuen.

Uskonnon ja vernakularisaation välinen side on monissa kulttuureissa ollut vahva eikä suomen kieli tee tässä suhteessa poikkeusta. Varhaisimpia vernakulaarilla kielillä laadittuja teoksia ovat usein saarnakokoelmat, erilaiset käsikirjat ja käytännön uskonelämän tarpeisiin laaditut teokset. Näitä kaikkia oli jo ennen Salamniusta laadittu myös Suomessa. (Laine 1997.) Kansankielisen uskonnollisen kirjallisuuden tarve on Beecroftin mukaan usein kehittännyt ja rikastuttanut kieltä tavalla, joka edistää myös kirjallisuudellistumista. Kirjallistuminen uskonnollisin perustein ei kuitenkaan automaattisesti johda kirjallisuudellistumiseen. Beecroft korostaa, että sen paremmin uskonnolliset motiivit kuin kansallinen ideologia, johon vernakularisaatio on kansallisesti suuntautuneissa tutkimustraditioissa tavallisesti yhdistetty, eivät yksinään riitä selittämään vernakularisaatiota ilmiönä ja prosessina. Kansankielen käyttöön liittyy aina myös esteettisiä ja mahdollisesti myös poliittisia ulottuvuuksia. (Beecroft 2015, 148–153.)

Varhaisen uuden ajan Suomessa suomen kielen asema latinaan ja ruotsiin nähden oli heikko. Kirjallisen runouden kielenä suomi vakiintui papiston käyttöön 1600-luvun aikana, mutta jäi selvästi ruotsia vähemmälle käytölle 1700-luvulle tultaessa. Kulttuurissa, jossa runous oli paljolti meritoitumisen, virkauran edistämisen ja tuttavuussuhteiden vaalimisen väline, ruotsin tai latinan käyttöön liittyi enemmän prestiisiä. Suomen kielen korkeakirjalliselle käytölle ei yksinkertaisesti ollut kannustimia. (Lilius 1994, 59–61.) Oppineisto toimi koko valtakunnan kattavassa ja sen rajojen ylikin ulottuvassa monikielisessä suhteiden verkostossa: pitäytyminen suomen kielessä tarkoitti siten pitäytymistä hyvin paikallisella tasolla. Uskonnon ja paikallisen kansanopetuksen saralla suomen kielen käyttö oli kuitenkin välttämätöntä.

*Ilo-Laululla* on siten vahva kytkös kirkon kansanopetukseen ja uskonnollisen elämän tarpeita palvelemaan kirjallisuuteen – mutta samalla se on jo runomuotonsakin takia kaunokirjallinen teos. Tätä Salamnius (1690) itsekkin korostaa puhuessaan esipuheessaan ”Runoi wärsyistä” ja ”yxinkertaisen Puheen” kääntämisestä ”suloisexi lauluxi”. Varhaisella uudella ajalla kaunokirjallisuutta ei nähty erillisenä lajina, vaan kaikki kirjallisuus oli osa julkisen sanan käytön aluetta, ja sen esitystapaa sääteli retoriikan normisto. Poettisten tekstien muodossa ja esitystavassa esteettisyys korostuu kuitenkin erityisellä tavalla. Varhainen kirjoitettu runous eroaa myöhemmästä kaunokirjallisuudesta myös tarkoitusperiltään: runoteoksen tuli käyttää kaunista ja puhuttelevaa kieltä, mutta sen tuli samalla myös opettaa ja viihdyttää. (Hansson 2000, 9–12.) *Ilo-Laulun* opetukselliset ja hartaudelliset tarkoitusperät tuodaan ilmi teoksen esipuheessa ja opettavaisessa päätösluvussa, jossa lukijaa opastetaan Jeesuksen kärsimyksen ja kuoleman oikeaoppiseen tarkasteluun (Salamnius 1690). Lajipiirteiltään runo muistuttaa eniten raamatullista epiikkaa, joka kuului suosituimpiin runon lajeihin 1500- ja 1600-luvun eurooppalaisessa kirjallisuudessa (ks. Bastman 2019).



Beecroftin mukaan keskeinen piirre vernakulaarissa kirjallisuudessa on, että se syntyy kilpailemaan kosmopoliittisen kulttuurin kanssa (Beecroft 2015, 153). Myös Salamniuksen runo haastaa samasta aiheesta aiemmin laaditut kirjalliset esitykset tarttuessaan yhteen 1600-luvun suosituimmista kirjallisista aiheista, Jeesuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen. Aikakauden kulttuuriin kuuluneen jäljittelyn ja kilpailun elementin onkin katsottu merkittävällä tavalla edistäneen kansankielistä kirjallisuutta: jäljiteltävät teokset asettivat tason, jonne ja jonka yli kansankielisen kirjallisuudenkin oli pyrittävä. (Cullhed 2002; ks. tarkemmin Bastman 2019.)

Vernakulaarin kirjallisuuden synty edellyttää, että kansankielellä on käytössään riittävät kulttuuriset resurssit (Beecroft 2015, 34). Tällaisia resursseja voivat olla esimerkiksi tekstin kirjoittamiseen ja kirjalliseen levittämiseen vaadittavat teknologiat tai lukutaitoinen yleisö, mutta myös poeettiset resurssit, kuten runokielen ilmaisurikkaus ja käyttökelpoisuus. Tarvittavat käytännön teknologiat olivat 1600-luvun lopulla jo täysin saatavilla vakiintuneesta kieliasusta kirjavainoihin. Yleisö ei vielä ollut täysin lukutaitoista, mutta lukutaito oli kyllin levinnyt, jotta painotuotteiden sisällöt levisivät lukutaitoisten kautta lukutaidottomillekin (ks. Kuha 2016, 108; Laine 1997). Runokielet olivat monimuotoisessa muokkautumis- ja määrittelyprosessissa, jossa suomen kieleen oli jo ainakin sataviisikymmentä vuotta sovitettu keskieuropalaisen riimillisen säkeistölaulun malleja. Salamniuksen runo kuitenkin osaltaan näyttää, että 1600-luvun lopulla suullinen kalevalamittainen runokieli oli kulttuurisena resurssina niin vakiintunut, monipuolinen ja ilmaisullisesti joustava, että se soveltui myös kristillisen kirjallisen eepoksen mitaksi. Tässä kohtaa kirjallisuudellistaminen ei siten tarkoittanut uuden kaunokirjallisen runomuodon kehittämistä, vaan jo kauan suullisena käytetyn runomuodon melko suoraa siirtämistä kirjallisuuden piiriin.

## Kirjallistumisen suhde suulliseen kansanomaiseen kulttuuriin

Folkloristiikan kautta katsottuna vernakulaarin käsite ei asetu kuvaamaan *Ilo-Laulua* osana kirjallistumisprosessia tai kansankielistä kirjallisuutta, vaan sitä, miten Salamnius ottaa käyttöönsä suullisen, kansanomaisen tai epävirallisen eli vernakulaarin kulttuurin piirteitä ja miten hän asettaa oman kirjallisen, transnationaaleihin aiheisiin ja perinteisiin nojaavan runonsa suhteessa tähän vernakulaariin paikalliseen kulttuuriin. Kansankielinen kirjallistuminen on tästä näkökulmasta katsottuna osa virallisia, kosmopoliittisia ja institutionaalisia prosesseja, mutta suhteessa paikallisiin suullisiin ja kansanomaisiin kielenkäytön tapoihin.

*Ilo-Laulu* tuo ensimmäistä kertaa riimittömän, suullisen kaltaisen kalevalamitan oppinutta piiriä laajemmalle yleisölle suunnattuun painotuotteeseen. Samalla se ottaa suullisen kansanomaisen runomuodon hyvin kirjallisten ja institutionaalisten, jo sata viisikymmentä vuotta aikaisemmin kansankielistettyjen kosmopoliittisten sisältöjen levittäjäksi. Suomenkielisen kirjallisen kulttuurin luomisessa käytettiin paitsi kansainvälisiä kirjallisia, myös paikallisia suullisia tai kansanomaisia resursseja. Ilmeisin tällainen resurssi on kieli käsitejärjestelminen. Myös kalevalamitta oli käytettävissä oleva, mutta kirjallisuudellistumisprosessissa paikoin vältetty tai ainoastaan hybridimuodoissa eli riimillistettynä käytetty resurssi. Kirjallisen kulttuurin vernakularisaatio (siirtäminen kansankielelle) ei ollut vain uuden luomista tai latinankielisten sisältöjen kääntämistä: se oli myös suullisen kulttuurin piirteiden siirtämistä kirjallisiin muotoihin ja pyrkimystä toisten suullisen kulttuurin piirteiden syrjäyttämiseen.



Virret olivat monilla kielialueilla keskeinen osa kansanopetusta ja kansankielisen kirjallisuuden luomista. Ilmiönä ne olivat samanaikaisesti kansankielinen, kansanomainen, suullinen, paikallinen, kirjallinen, institutionaalinen ja kosmopoliittinen. Keskiajalla riimilliset laulut eivät kuuluneet keskeisimmän liturgisen laulun piiriin, mutta reformaatio nosti ne jumalanpalveluksen ja kansanopetuksen keskiöön. Toisin kuin Suomessa, uudelle ajalle tultaessa riimillinen säkeistölaulu oli Keski-Euroopassa ja Ruotsissa myös kansanlaulun keskeisin muoto. Saksassa riimillisen kansankielisen laulun tuominen jumalanpalvelukseen tarkoitti vernakulaarin (sekä 'kansanomaisen' että 'kansankielisen') tuomista kosmopoliittisen kirkollisen kulttuurin piiriin. (Brown 2005; Herl 2004; Lilja 2006, 204–213.) Suomessa luterilaisen virsilaulun synty tarkoitti sitä vastoin uudenlaisen vernakulaarin ilmaisukielen ja poeettisen muodon luomista (Kurvinen 1929). Hemminki Maskulaisen virsikirjaan asti tässä prosessissa välteltiin kalevalamitan kaltaisia piirteitä (Lehtonen 2016). Maskulainen taas ikään kuin kotoperäisesti virsilaulun yhdistämällä siihen joitain kalevalamitalle tyypillisiä piirteitä (Lehtonen ja Kallio 2017). Virsilaulun sovittaminen suomen kielelle oli siten samanaikaisesti kirjallisten sisältöjen ja toisten kielten kirjallisten ja suullistenkin piirteiden tuomista ja näiden suhteuttamista suomen kielen jo olemassa oleviin kielellisiin ja poeettisiin resursseihin.

Virret asettuvat suullisen ja kirjallisen runouden välimaastoon: vaikka niitä levitettiin ja luotiin kirjallisin keinoin, ne seipitettiin laulettaviksi ja sävelmiin sopiviksi (Laitinen 2005, 153). Vaikka virret olivat kansankielisiä ja kansaa opettamaan suunnattuja, niiden sisältö oli hyvin kirjallista ja sidoksissa Raamatun teksteihin, teologisiin keskusteluihin sekä kirkollisiin käytäntöihin ja rituaaleihin (esim. Kurvinen 1929; Kurvinen 1940). Ne olivat sekä vernakulaaria ('kansankielistä, paikallista') että kosmopoliittista kulttuuria: virsiä käännettiin samoilla säkeistö- ja mittarakenteilla samoihin sävelmiin kielestä toiseen. Toinen merkittävä, lähteesiin tallentunut 1600-luvun suomenkielisen runouden laji eli kalevalamitan piirteitä käyttävät painetut onnittelurunot (ks. Melander 1929; 1941) näyttävät puolestaan sangen kirjallisina runoina. Nekin tosin hyödynsivät suullisen kulttuurin poeettisia resursseja, ja on mahdollista, että niitä myös laulettiin. *Ilo-laulu* ei varsinaisesti lukeudu kumpaankaan näistä runouden lajeista.

Salamnius luo monessa mielessä uuden suomenkielisen kirjallisen lajin, vaikka ei itse eksplisiittisesti määritä tai nimeä sitä. Hän on otsikoinut runonsa *Ilo-Lauluksi*, mutta ei kuitenkaan teoksensa esipuheessa viittaa sen paremmin runon lukemiseen kuin laulamiseenkaan, eikä kytke teosta mihinkään olemassa olevaan kirjalliseen lajiin. Runomuodon puolesta lähin vertauskuva on Salamniuksen itsensä hieman ennen *Ilo-Laulua* riimittömälle kalevalamitalle kääntämä Johannes Gezelius vanhemman muistopuhe ja muutamat aiemmat pohjalaisten pappismiesten riimittömät tilapäärunot (Kuusi 1998; Melander 1929; 1941). Kun teoksen keskeisiä piirteitä katsoo kokonaisuutena, asettuu Salamniuksen runo pituudeltaan, aiheensa laajuudelta ja runomuodoltaan selkeästi erilleen niin virsilaulusta kuin oppineista tilapäärunoista ja muutamasta laajemmalle yleisölle suunnatusta kronikoivasta tai opettavasta runosta. Hänen luomallaan lajilla on kuitenkin vahva yhteys aiempaan ja ympäröivään suulliseen kulttuuriin.

Vaikka ei sano sitä suoraan, Salamnius näyttää ajatelleen *Ilo-Laulunsa* paitsi luettavaksi myös laulettavaksi. Teoksen nimi tietenkin viittaa tähän vahvasti – sana "laulu" ei vanhassa kirjasuomessa näytä viittaneen kirjalliseen runoon vaan nimenomaisesti laululyriikkaan tai laulamiseen (VKS: *laulu*). Laulettavuuteen viittaa myös Salamniuksen tapa sommitella teoksensa luvut yhden tapahtuman ja muutaman henkilöhahmon ympärille, mikä helpottaa





sekä muistamista että tapahtumien kuulonvaraista hahmottamista. Myös *Ilo-Laulun* lukujen pituus, 31–156 säettä, vastaa tyypillistä suullisten kalevalamittaisten runojen pituutta myöhemmissä aineistoissa. Luvut selvästi soveltuivat myös lauluiksi.

1600-luvun kalevalamittaisesta suullisesta kulttuurista ei ole kattavia lähteitä, vaikka etenkin sananlaskuja ja loitsuja on tallentunut jonkin verran. Myöhempien lähteiden perusteella on selvää, että kalevalamitta kattoi laajan kirjon lajeja kertovasta runosta tanssilauluihin, sananlaskuihin, häälauluihin, kehtolauluihin, pilkkalauluihin ja arvoituksiin. Myöhemmät aineistot sisältävät maallisten ja esikristillisten aiheiden ohella sellaisia kalevalamittaisia runoja, joita on aiheidensa puolesta vaikea sijoittaa muualle kuin kristilliseen keskiaikaan, esimerkiksi keskiaikaista latinankielistä pyhimyselämäkertaa sivuva Piispa Henrikin surmavirsi, sekä pyhimysaiheita hyvin kansanomaisesti käsittelevät Matalleen ja Tapanin virret sekä Katariinan poltto. Monet loitsut pyytävät apuun neitsyt Mariaa ja niissä on muitakin keskiajan kristillisyyteen viittaavia aiheita: loitsutekstejä on 1600-luvultakin tallentunut oikeustapausten yhteydessä. (Kallio et al. 2017.) Historiallisissa lähteissä ei ole merkkejä siitä, että tämänkaltaisia suullisia runoja olisi sepitetty reformaation jälkeen. Näyttää siis siltä, että keskiajan kristillistymisen tuloksena suomen ja karjalan kielillä syntyi myös joukko kristillisiä kalevalamittaisia runoja ja aiheita, jotka reformaation koittaessa olivat vakiintuneet osaksi kansankielistä suullista kulttuuria.

Jacobus Finno mainitsi virsikirjansa esipuheessa haluavansa korvata sopimattomat laulut virsilaululla. Kyseessä on yleinen Lutherilta peräisin oleva ajatus, joka ei liity tietyn muotoisten tai kielisten laulujen sopimattomuuteen, vaan eri tavoin sopimattomiin sisältöihin. (Lehtonen 2016, 193–199; Kallio et al. 2017, 104–124, erit. 111–114.) Vaikka muutamat 1600-luvun piispat näyttävät hyökkäävän kaikkea kansanomaista laulamista vastaan (ks. Sarajas 1954, 42), on todennäköistä, että osa kalevalamittaisesta runoudesta, kuten kehtolaulut, lorut tai maalliset kertovat laulut katsottiin harmittomiksi. Mitta itsessään ei missään nimessä ollut täysin tuomittava: sananlaskuissa sitä käyttivät myös suomalaiset piispat ja se kelpasi riimitettynä kirjallisen runouden rakennusaineeksi. Vuonna 1699 tuntematon henkilö kirjoitti kalevalamittaisen Kaarle-herttuan valloitusretkeä ylistävän runon Turun linnakirkon pöytäkirjojen sekaan. (Kallio et al. 2017.) Toki on myös ilmeistä, että näkemykset suomenkielisestä suullisesta perinteestä ja sen eri piirteiden käyttökelpoisuudesta tai kelvottomuudesta ovat voineet Agricolan ja Salamniuksen teosten välille sijoittuneella lähes sadanviidenkymmenen vuoden ajanjaksolla vaihdella paljonkin.

Salamniuksen asenne vernakulaariin laulukulttuuriin oli joka tapauksessa toisenlainen kuin Finnolla yli sata vuotta aikaisemmin. Hän ei pyrkinyt korvaamaan suosittua vernakulaaria suullista muotoa uudella, vaan käyttämään perinteistä suullista runomuotoa sellaisenaan kristillisen opetuksen välineenä. Salamnius oli tämän runomuodon suvereeni käyttäjä: muoto oli luultavasti tuttu jo lapsuudesta. Hän oli kotoisin Pohjois-Pohjanmaalta ja oli pappina Inkerissä: molemmat olivat seutuja, joissa kalevalamittainen runokulttuuri eli vahvana 1800-luvulle asti (Kuusi 1998). Juuri pohjalaiset papit olivat muutamia kymmeniä vuosia ennen Salamniusta alkaneet käyttää riimitöntä kalevalamittaa kirjallisissa runoissaan (Melander 1941, 16–17).

Tarve kansan valistamiseen oli myös Salamniuksen aikana erilainen kuin Finnon aikaan. Virsilaulu oli jo tullut suosituksi ja virsikirja oli yleisimpiä maallikoiden omistamia kirjoja. Luterilaisen ortodoksian kausi oli opettanut kansaa ja kitkenyt keskiaikaisia sopimattomiksi



katsottuja tapoja. (Laine ja Laine 2010, 58–306.) Salamnius selvästikin tajusi, miten tehokas opettamisen, tiedon välittämisen ja kirjallistamisen väline vernakulaari runomuoto voisi olla. Esipuheessaan hän toteaa, että suomen kieli ja suomalaisen perinteisen runouden kieli oli yksi niistä kaikista kielistä, joilla Jumalaa tuli kiittää. Samalla hän kuitenkin katsoi tarpeelliseksi perustella pidemmin, että runomuodossa itsessään ei ollut vikaa, vaikka sillä oli sepi-tetty ja laulettu myös luvattomia asioita:

Waan että tämä on tehty niillä suomalaisten tykönä hywin tutuilla Runoi wärsyillä / ei ole Ihmex otettava, Sillä niinuin muilla kielillä on heidän erinomainen wärsyiensä muoto / josa yxikertainen Puhe suloisexi lauluxi käättään / niin ei ole meidän Suomen=Kieli tätä asiasa wähin osasta / Ja waicka me sen kyllä tiedämme / että tämän caltaisten Runolauluin cautta on ennen monta luvatoinda Asia coconpandu ja laulettu / Niin taita se sitä wähemmän tätä edesottamista estä cuin että meidän pitäis sen yhteisen Puheen sentähden poisheittämähän / Että se usein wäärin käytetän. (Salamnius 1690, esipuhe.)

Salamnius ei tarkemmin avaa, minkälaisia luvattomia asioita tarkoittaa: paavillisia vai pakanaallisia, maallisia vai uskonnollisia, vai kenties kaikenlaisia.

Salamniuksen kirjalliselle runolle on olemassa myös aiempi kansanomainen, suullinen vastineensa. Keski- ja uuskirkon liittyvien kristillisten kalevalamittaisten suullisten runojen joukossa on Luojan virren nimellä kulkeva sadunomainen, osin apokryfikerromuksiin nojaava sykli Jeesuksen syntymästä, katoamisesta ja Hiiden sepän kahlinnasta, joka SKVR-korpuksen hakemistossa kattaa runotyypit Marjavirsi, Saunanhakuvirsi, Lapsenetsintävirsi, Hiiden sepän kahlinta sekä Ylösousemusvirsi. Myöhemminä vuosisatoina näitä runoja on tallennettu erilaisina versioina pääosin ortodoksialueilta Karjalasta ja Inkeristä. Ericus Eri Cajanus mainitsee Luojan virren arvostavasti vuonna 1697 väitöskirjassaan ja siteeraa kahta pohjoisille alueille tyypillistä alkusäettä (Sarajas 1956, 92–94). Kansanomainen runo oli siis paikallisille oppineille ja luultavasti Salamniuksellekin tuttu. Salamniuksen joitain sisällöllisiä valintoja voikin tulkita pyrkimyksenä korjata suullisessa perinteessä esiintyneitä vääriä käsityksiä. Siinä missä kansanrunous asettaa auringon aktiiviseksi, Jeesuksen pelastamiseen osallistuvaksi toimijaksi, Salamnius esimerkiksi korostaa auringon vain todistavan tapahtumia sivusta. Runokielen tasolla Salamnius ei näytä juurikaan tarvitsevan suullisessa runoudessa yleisiä ilmauksia ja säemalleja. Suullisten formuloiden käyttö on satunnaista. Paikoin Salamnius antaa perinteisille ilmauksille uusia tulkintoja: ”Itse pilwiä pitävä” ei ole kansanrunouden tavoin Ukko ylijumala (esim. SKVR XII2 5034), vaan seimessä makaava Jeesus-lapsi. (Bastman ja Kallio, tulossa.) Mahdollisesti Salamnius onkin pyrkinyt korvaamaan ja syrjäyttämään aiempaa kansanomaista runotraditiota omalla puhdasoppisella, laulettavissa olevalla luterilaisella versiollaan. Runon vastaanotto osoittaa, että jossain määrin näin tapahtuikin: *Ilo-Laulun* vaikutus näkyy myöhemmässä suullisessa runoudessa. Kirjoitetussa kirjallisuudessa kalevalamittainen runo on sitä vastoin ollut hyvin marginaalisessa asemassa.

### ***Ilo-laulun* vastaanotto ja vernakulaari haltuunotto**

Tietoja *Ilo-Laulun* ilmestymisaikaisista käyttötavoista tai sitä koskevia varhaisia kirjallisia kommentteja ei ole säilynyt, joten teoksen vastaanottoa täytyy tarkastella osin epäsuorasti, myöhempien tai yleisempien lähteiden perusteella. Lukutaitoisen yleisön määrä ei 1690-luvun Suomessa ollut suuri, mutta kirkko pyrki tietoisesti kasvattamaan hengellisiä tekstejä suomen kielellä lukevien joukkoa (Laine ja Laine 2010). Toisaalta runon laatiminen kansanomaista runomittaa ja poetiikkaa käyttäen mahdollisesti myös runon suullisen omaksumisen.



Vaikka teos edustaa kansankielistä kirjallisuutta, myös pääosin suullisen kulttuurin piirissä elänyt rahvas on voinut kokea sen omakseen. *Ilo-Laulun* kohdalla voidaankin puhua sekä teoksen kirjallisesta että suullisesta, oppineesta että vernakulaarista vastaanotosta.

*Ilo-Laulusta* ilmestyi toinen painos vuonna 1706 ja sen jälkeen huomattava määrä uusia painoksia 1700-luvun ja 1800-luvun kuluessa, mikä kertoo sen yleisestä suosiosta. Osaksi kirjallista vastaanottoa voidaan katsoa myös se, että 1700-luvulla riimittömien kalevalamittaisten kirjallisten runojen määrä lisääntyi, vaikka suomenkielisen runouden osuus Ruotsin valtakunnassa painetusta runouden kokonaismäärästä laski (ks. Niinimäki 2007, 307). Esimerkiksi vuonna 1700 julkaistiin arkkina kalevalamittainen kuningas Kaarle XII voittoa Narvassa ylistävä *Ilo Laulu, Ylitzten Sen suloisen Woiton [...] Narwan Caupungin alla*, jossa sekä nimen *Ilo laulu* että suullisen runomuodon käytön voi uumoilla ottaneen vaikutteita Salamniukselta (ks. Virrankoski 1968). Christfried Ganander (1786) puolestaan jatkoi raamatullisten tekstien kalevalamittaistamista lähes sata vuotta myöhemmin julkaisemalla esimerkiksi kalevalamittaisen *Korkean veisun* ja osan Jobin kirjaa (Laitinen 2006, 53).

*Ilo-Laulun* akateeminen vastaanotto käynnistyy Henrik Gabriel Porthanin myötä 1760-luvulla: *De poësi Fennicassa* (1766–1778; suomennos 1983) hän käyttää runsaasti *Ilo-Laulun* säkeitä esimerkkinä selittäessään suomenkielisen runouden eli kalevalamitan sääntöjä. Vuosisata myöhemmin August Ahlqvist (1877, 179–180) totesi *Suomalaisessa runo-opissa*, että vaikka teos oli painettu ”ensi kerran jo vuonna 1690”, se ”joutui niin rakkaaksi kirjaksi Suomen kansalle, että tämä ei vielääkään ole herjennyt sitä lukemasta”. Ahlqvist arvelee tämän johtuvat teoksen kristillisestä aiheesta sekä runon yksinkertaisesta, selkeästä ja eläväisestä esitystavasta ja kauniista kielestä. Uusintapainokset luonnollisesti helpottivat runon saatavuutta ja edesauttoivat sen säilymistä yleisön tietoisuudessa. Vielä 1800-luvun lopulla Salamniuksen runo esiintyy myös kirjastojen lainauslistoilla (ks. Luukkanen 2016, 368–369).

Tietoa siitä, miten *Ilo-Laulua* luettiin, laulettiin, levitettiin tai käytettiin 1700-luvulla, ei juuri ole. On mahdollista, että papisto käytti sitä tavalla tai toisella kansanopetuksen apuna, tai että seurakuntalaiset lukivat tai lauloivat sitä omassa keskuudessaan. Kirjallisen teoksen leviäminen ei edellytä koko yhteisön lukutaitoa. Keskiajan tutkija Brian Stock (1983) on jäsentänyt sydänkeskiaikaisia uskonnollisia yhteisöjä ja kerettiläisliikkeitä puhumalla ”tekstuaalisista yhteisöistä” (*textual communities*). Yhteisöt muodostuivat tavallisesti yksittäisten luku- ja joskus myös kirjoitustaitoisten tulkitsijoiden ympärille, jotka esittivät oman tulkintansa kristinuskon keskeisistä kirjoituksista, eli kulttuurisesti arvostetuista ja institutionalisoiduista teksteistä ja jotka usein haastoivat instituutioiden kuten kirkon aseman. Kirjallisten, institutionaalisten tekstien leviäminen ja vernakulaarien (epäinstitutionaalisten, suullisten) tulkintojen syntyprosessi edellytti vain yksittäisiä lukutaitoisia, suullisissa yhteisöissä toimivia ihmisiä. Tekstuaalisen yhteisön käsite rinnastuu myös lingvistisen antropologian *puheyhteisön* käsitteeseen: kuvatus kaltainen yhteisö jakoi paitsi käsityksiä ja tulkintoja tietyistä teksteistä myös erilaisia suullisen kommunikaation tapoja ja niitä koskevia käsityksiä. Myös hyväksytyt valtainsstituutiot, kuten luterilainen seurakunta, muistuttaa Stockin tekstuaalista yhteisöä. Seurakunnan pappi tai joku muu luku- ja kirjoitustaitoinen toimi tulkitsijana ja välittäjänä kirjallisen ja suullisen kulttuurin risteyskohdassa. Salamniuksen *Ilo-Laulun* varhainen välittyminen on epäilemättä tällaisten yhteisöjen aiheuttamaa.

Kansa ja oppineetkin näyttävät ottaneen *Ilo-Laulun* vastaan myös lauluna. Porthanille tuntuu olevan itsestään selvää, että *Ilo-Laulua* on laulettu: hän siteeraa teoksen säkeitä myös



selittäessään talonpoikaisia laulutapoja. (Laitinen 2006, 54.) Salamniuksen runoa ei koskaan painettu sanallisen sävelmäviitteen kera kuten laulettavaksi tarkoitettujen virsien tai arkkiweisujen painoksissa oli usein tapana. Tämä ei kuitenkaan tarkoita runon tulleen tulkituksi luettavana tai lausuttavana teoksena, sillä yleensäkin kalevalamittaiset laulut painettiin ilman sävelmäviitettä. Vain muutamassa myöhemmässä kalevalamittaisessa arkkiveisussa mainitaan, että ne tulee laulaa ”runo-nuotilla” tai ”tawallisella Runo-nuotilla”, valtaosassa ei anneta sävelmäviitettä lainkaan. (Niinimäki 2007, 307.) Yleiset ja yksinkertaiset sävelmät oletettiin ilman muuta kaikille tutuiksi. Kun C. A. Gottlund (1847) julkaisi arkkipainoksena Vesilahdelta peräisin olevan suullisen kalevalamittaisen kertovan runon Elinan surma, hän kirjoitti ennen runoa ohjeen ”Lauletaan kun llo-laulu Jesuksesta.” 1800-luvun jälkipuoliskolla on myös tallennettu kaksi *llo-Lauluun* yhdistettyä runosävelmää, toinen Pohjois-Inkeristä ja toinen Keuruulta. Sävelmät ovat tyypillisiä viisi-iskuisia runosävelmiä, jota on voitu käyttää soololauluna tai vuorolauluna samaan tapaan kuin Porthan omassa teoksessaan kuvaa. Tämä on sävelmätyyppi, joka oppineissa käsityksissä suorastaan ikonisesti liitettiin vanhaan runoon. (Laitinen 2006, 54.) Se myös todella on Suomen alueen ja Vienan Karjalan yleisimmin tallennettu sävelmätyyppi (Launis 1930, numerot 242–611). Runomuodon sekä sille tyypillisten sävelmien ja esitystapojen osalta Salamniuksen runo solahti osaksi vernakulaaria suullista kulttuuria.

Vernakulaarista vastaanotosta kertoo osaltaan myös runon myöhempi suullinen käyttö. 1800-luvun runonkerääjät pyrkivät tallentamaan ainoastaan puhtaan suullista perinnettä, mutta tallensivat myös joitain kirjallisten runojen suullisia versioita, joko vahingossa tai tekstien variaation ja suullisten piirteiden takia. SKVR-korpuksesta löytyy esimerkiksi Pielavedeltä vuonna 1903 Antti Pääkköseltä, 13-vuotiaalta torpan pojalta tallennettu 21-säkeinen runo, jonka ylle on ilmeisesti kirjasarjan toimittaja kirjannut hakasulkuihin ”Kirjallista vaikutusta. Vrt. Mattias Salamniuksen ’llo-laulu Jesuksesta’”. Runo onkin lähes kokonaan Salamniukselta, joskin yhdistelmä ensimmäistä ja neljättä lukua, ja jotkut säkeet ovat ottaneet hieman erilaisen muodon. Ensimmäinen säepari ”Jouluna Jumala synty, paras poika pakkasella” esiintyy suullisessa perinteessä sekä itsenäisenä sananlaskuna että osasina Luojan virttä eri alueilla (esim. SKVR I2 1103; IV2 2051; VI2 6450), mutta ei Salamniuksella. Pääkkönen kertoi oppineensa runon Kiuruvedeltä kotoisin olevalta loiselta Elias Hujaselta, ilmeisesti suullisesti. Hyrynsalmella vuonna 1882 taas Kaarle Krohn kirjoitti Salmo Keräseltä muistiin proosaselityksillä lisätyt neljätoista säettä Hiiden sepän kahlinta -runoa, jonka alku noudattaa paikallista suullista traditiota, mutta yhdeksän viimeistä säettä periytyvät suoraan Salamniuksen luvusta 24, tosin uudenlaisessa järjestyksessä.

Runon osaset ja mukaelmat siis kulkivat myös suullisesti, joskus suullisiin Luojan virsi -sikermin aiheisiin sekoittuen. Ne lähtivät myös omille teilleen. Salamniuksen yksittäinen säe löytyy ilomantsilaisen Simana Sissosen Polvenhaava-loitsusta ja toinen Sammonryöstö-runosta (SKVR VII1 314, 680; Kuusi 1998). Muutaman säkeen jaksoja löytyy myös omaelämäkerrallisen oloisesta lyyrisestä ketjusta Vuoleelta (SKVR V2 441) sekä kaipuuta, kuolemaa ja rakkautta käsittelevästä, kenties myös *Kantelettaresta* vaikutteita ottaneesta aihelmaketjusta Ilomantsista (SKVR VII2 1774). Suullinen kulttuuri käytti siis Salamniuksen ja muiden kirjallisten teosten säkeitä myös omiin tarkoituksiinsa, oman säevarantonsa osana.



## Runokielten rekisteriytyminen

Runokieli on monien tekijöiden summa, ja saman näköinen tai samalla nimityksellä kutsuttu runomuoto tai runouden elementti voi eri aikoina ja eri konteksteissa ottaa uusia muotoja tai tulla käytetyksi ja ymmärretyksi uusilla tavoilla. Tämänkaltaisia prosesseja on lingvisti- sessä antropologiassa käsitelty *rekisteriytymisen* käsitteen avulla. *Rekisteri* tarkoittaa sosiaa- lisesti jaettua tilanne- tai tarkoitussidonnaista ilmaisutapaa ja yhteneväisiä käsityksiä sen eri tilanteissa kantamista ja välittämistä merkityskentistä. Puheyhteisön jakamat käsitykset rekisteristä tai sen käyttötavat eivät välttämättä ole ristiriidattomia, ja yhteisön jäsenillä voi olla hyvin erilaisia rekisterin käytön kompetensseja. Rekisterien analyysiin on käytännössä kaksi toisiaan täydentävää keinoa: tarkastella sitä, mitä käyttäjät itse kertovat ilmaisutavois- taan ja niiden merkityksistä, ja tarkastella sitä, miten he ilmaisutapojaan käyttävät. (Agha 2004.) Rekisteriytymisellä (*enregisterment*) Asif Agha (2007, 55, ks. myös Lehtonen 2015, 38–50) tarkoittaa rekisterien syntymiseen ja määrittymiseen liittyviä sosiaalisia prosesseja. Rekisterien sosiaalinen määrittäminen tarkoittaa myös sitä, että ne ja niiden kantamat mer- kitykset voivat ajan kuluessa vaihdella. Nykylukija ei luultavasti liitä riimiin tai kalevalamit- taan täysin samanlaisia merkityksiä tai sävyjä kuin August Ahlqvist, Matthias Salamnius tai Jacobus Finno.

Vaikka historiallisten lähteiden luonne tarkoittaa usein sitä, että rekisterien käytöstä ja rekisteriytymisen prosesseista jää paljon näkymättömiin, on yleistä kuvaa runomuotojen ja niiden ymmärtämisen muutosprosesseista mahdollista hahmotella. Säännöllinen riimi ja säkeistörakenne oli suomen kielellä Finnosta alkaen itseoikeutettu kirkollisen seurakunta- laulun muoto. Käsitykset runomuodon luonteesta olivat silti uuden ajan alussa liikkeessä, eikä riimillistä runoutta ehkä hahmotettu yhtenä selkeärajaisena rekisterinä. Riimilliset runomuodot olivat rantautuneet Skandinaviaan viimeistään 1320-luvulla, mutta helsinki- läissyntyinen Sigfrid Aronus Forsius kirjoitti vielä 1608 ruotsinkielisten hengellisten laulujen kokoelmansa esipuheessa, miten hän käyttää runomitan, tavumäärien ja riimin esikuvana ranskalaisia lauluja (Forsius 1608, 1–2; Lehtonen, tulossa). Vuonna 1624 julkaistuista saksa- laisen Martin Opitzin runomuotoja käsittelevistä ohjeista tuli yleisesti omaksuttuja norveja laajalti myös Itämeren piirissä: ne määrittivät paljon entistä tiukemmin sen, minkälaisin periaattein hyvä runosäe ja riimi tuli rakentaa, ja vaikuttivat myös suomenkielisen kirjalli- sen runon ihanteisiin. Aikakauden suomalaiset oppineet kokeilivat erilaisia muotoja: riimil- lisiä säkeistömuotoja, riimillisiä kalevalamitan kaltaisia muotoja ja paikoin riimittömiä anti- kin mittojakin. Runomittojen käyttötavoissa oli eroja myös yksittäisten kirjoittajien välillä. (Melander 1928, 1941.) Runouden piirteiden erilaisia yhdistelmiä ja käyttötapoja kokeiltiin. Tätä koskevia keskusteluja ei ole juuri tallentunut, joten rekistereiden arvottamista koske- vat tulkinnat perustuvat pitkälti tietoihin siitä, miten erilaisia runouden rekistereitä on säi- llyneissä lähteissä käytetty.

Annamari Sarajas (1956) vakiinnutti käsityksen kalevalamitasta pakanallisena jäänteinä, jota uuden ajan alun oppineet pyrkivät karsimaan. Tälle käsitykselle on vain epäsuoria lähteitä: Agricola listaa pakanalliset jumalat, joista moni yhä esiintyy 1800-luvun kalevalamittaisessa runoudessa, Finno haluaa korvata kansan paheelliset laulut ja hän välttää virsissään kaleva- lamitan piirteitä, piispat Rothovius ja Petraeus tuomitsevat loitsut ja siinä sivussa ehkä mui- takin maallisia lauluja. Yhtään suoraan kalevalamittaan kohdistuvaa, runomuodon pakanal- liseksi nimeävää tai sen kaikkinaisen käytön tuomitsevaa lähdetä ei kuitenkaan ole. Se, että kalevalamitta – nelipolvinen, säkeistötön, riimitön runomuoto – ei koskaan tullut luterilaisen



virren muodoksi, ei ole välttämättä osoitus sen yleisemmästä paheksunnasta. Olisi ollut radikaali teko irtautua reformaation keskeisrekisterin kosmopoliittisesti, yli kielirajojen jaetuista tunnuspiirteistä eli riimistä, jambimitoista ja säkeistömuodosta niihin liittyvine sävelmineen. Kosmopoliittiseen valtavirtaan liittyminen ei sinänsä ole merkki kotoperäisen muodon paheksunnasta. Sananlaskuissa kalevalamitta sopi kirkonmiestenkin käyttöön, ja sen riimillisiä mukaelmia tehtiin Hemminki Maskulaisen virsikirjan esipuhe-runosta lähtien. (Kallio et al. 2017, 344–367.) Voi myös olla, että riimillinen versio kalevalamitasta hahmotettiin kirjallisempaan tai nykyaikaisempaan kuin riimitön.

Suullinen kalevalamitta oli laaja-alainen ilmaisurekisteri, joka kattoi monta lajia ja käyttöyhteyttä (Tarkka 2005, 40). Laajan käyttöalansa vuoksi suullisen runon mitta ei luultavasti assosioitunut mihinkään yksiselitteisiin vaikkapa pakanallisiin tai katolisiin merkitysyhteyksiin. Mahdollisesti käsitykset kalevalamitan luonteesta, joustavuudesta ja sopivuudesta eri yhteyksiin myös vaihtelivat käyttöyhteyksittäin, vuosikymmenittäin ja henkilöittäin.

*Ilo-laulun* esipuhe on yksi niitä harvoja lähteitä, jossa eksplisiittisesti sanotaan jotain kalevalamitan käytöstä. Salamnius katsoi tarpeelliseksi puolustaa mittavalintaansa, ja samassa yhteydessä hän alleviivaa myös Turun uuden piispan, Johannes Gezelius nuoremman osuutta teoksen synnyssä. Hän näyttää ennakoivan osan mahdollisesta lukijakunnastaan voivan suhtautua runomuodon valintaan torjuen ja pyrkii näyttämään, että runomuodossa itsessään ei ole vikaa, vaikka ”tämän caltaisten Runolauluin cautta on ennen monta luvatoinda Asia coconpandu ja laulettu”. Maininta on harvinainen säilynyt puheenvuoro runokielten rekisteriytymistä koskevassa keskustelussa, josta osa on voitu käydä suullisesti tai ainoastaan konkreettisina runokielten käyttämisen tekoina. Salamniuksen proosaesipuhe on suunnattu oppineille lukijoille: kansanomaisemmin teos esitellään nimiösivun kalevalamittaisessa otsikkotekstissä: ilolaulu, lohdutus, hyvä sanoma Jeesuksen kuolemasta,

Ylös noususta iloinen  
Paras poijes Lähdennostä  
Suomen Kielellä sanottu  
Suomalaisten suosioxi.

Oppimattomalle lukijalle riitti runon lajin ja sisällön runomuotoisen luonnehdinnan ohella maininta kielivalinnasta ja kohdeyleisöstä, oppineille taas oli syytä kirjoittaa pidempi esipuhe ja sen yhteydessä myös perustella runomuodon käyttö. Salamniuksen esipuhe viittaa siihen, että oppineen yleisön kannalta kansanomaisen runorekisterin kristillinen kirjallinen käyttö ei ollut itsestään selvästi soveliasta.

Viimeistään Salamniuksen kaksi runoa ja Gezeliusen auktorisointi näyttävät vahvistaneen riimittömän suullisen kaltaisen kalevalamitan sopivuuden myös kristillisiin ydinaiheisiin ja laajalevikkisiin painotuotteisiin. Salamniuksen jälkeen riimitöntä mittaa ja mainintoja kansanrunosta alkaa näkyä muuallakin (ks. Niinimäki 2007, 307; Sarajas 1956, 180–185). Runon nopeasta hyväksymisestä saattaa osaltaan kertoa sekin, että Salamniuksen oppinutta, antiikin filosofeihin ja Raamattuun viittaavaa, runomuodon valintaa puolustavaa esipuhetta ei enää painettu seuraaviin painoksiin: sille ei näytä olleen tarvetta. Sen sijaan teoksen loppuun liitettiin erässä 1700-luvun painoksissa Hemminki Maskulaisen *Piae Cantiones* -suomennoksen virsi ”Kijstan kyll mennän juoxeman” (*In stadio laboris*). (Bastman ja Kallio, tulossa.)



Porthan käytti vielä 1700-luvun lopulla runoa esimerkkinä taidokkaasta suomalaisesta runosta. Ajan kuluessa sekä teokseen että sen käyttämään runomuotoon liitetyt mielikuvat kuitenkin muuttuivat. Vuonna 1836 Turun tuomiokapituli, jonka vastuulla sensuurin valvonta oli, ei myöntänyt julkaisulupaa Salamniuksen runolle. Teoksesta oli J. C. Frenckelin painattamana ilmestynyt painoksia vuosina 1818, 1825 ja 1828. Tuomiokapitulin mukaan syynä olivat painoksen lukuisat kielivirheet sekä se, että runossa Jeesuksen elämä esitettiin satuna. (Laine 1997, 216–217.) Nähtävästi kalevalamitta ja tietyt piirteet runon sisällössä saattoivat varjoo sen, että runo pohjaa evankeliumitekstiin ja seuraa paikoittain jopa sanataarkasti Mikael Agricolan *Passion* (1549) kärsimyshistoriaa, jossa on sovitettu yhteen neljän evankeliumin kuvaus Jeesuksen kärsimyksistä ja kuolemasta. Runon taustan ja tarkoituksen selittävä esipuhe olisi saattanut jätellä tarpeen. Tuomiokapitulin sensorin silmissä *Ilo-Laulu* yhdistyi ensisijaisesti kansanrunouteen ("satuna"), ei evankeliumitekstiin nojaavaan kristilliseen epiikkaan tai passiorunouteen. Taustalla saattoi vaikuttaa sekin, että kalevalamittan status ja siihen liittyvät mielikuvat olivat sensuuripäätöksen aikaan muutoksessa: Elias Lönnrotin *Kalevalan* ensimmäinen painos oli ilmestynyt vuotta aiemmin.

*Kalevalan* myötä itämerensuomalainen vanha runomitta assosioitui vahvasti pakanallisia ja sankarillisia muinaisaikoja kuvaavaksi ymmärrettyyn kansalliseepokseen. 1800-luvun Suomessa suullinen runous ja sen pohjalta luotu kirjallinen eepos loivat uutta suurta traditiota, joka nähtiin kansallisen itseymmärryksen kivijalkana, puuttuvan kirjallisen perinteen ja kansallisen historian korvaajana ja osana maailmankirjallisuutta (Anttonen ja Kuusi 1999; Piela et al. 2008). 1800-luvun uudenlaisen kirjallisen suomenkielisen kulttuurin luomisprosessissa runouden lajit ja runokielen rekisterit saivat jälleen erilaisia painoarvoja ja uusia käyttötapoja.

## Vernakulaarin monta tasoa

Matthias Salamniuksen teos *Ilo-laulu Jesuxesta* asettuu monisyisellä tavalla suhteessa suomenkielisten runomuotojen ja kirjallisuuden lajien kehityskulkuihin sekä suhteessa suulliseen ja kirjalliseen, kansanomaiseen ja institutionaaliseen, kansankieliseen ja kosmopoliittiseen, paikalliseen ja transnationaaliin kulttuuriin. Näiden käsiteparien alkuosia voi kuvata myös vernakulaarin käsitteellä, jota on eri oppialoilla määritetty erilaisin sanan etymologiasta juontuvin tavoin. Salamniuksen runon kohdalla vernakulaari toimii hyvin sekä kirjallisuuden kansankielistymistä että kansanomaista suullista kulttuuria ja sen ilmaisutapoja kuvaavana käsitteenä. Tarkempi analyysi ja käsitteen käyttö kummassakin yhteydessä edellyttää kuitenkin hienojakoisempia määreitä: yleisluonteinen kansankielisyyden, epävirallisen ja hierarkkisesti alisteisen yhdistelmä ei käytännössä erottele riittävästi.

*Ilo-Laulun* suhde vernakulaareja koskeviin keskusteluihin ei ole yksiselitteinen. Alexander Beecroftin termin runo sijoittuu ennemminkin *kirjallisuudellistumisen* eli kaunokirjallisen ilmaisun välineiden luomisen kuin *kirjallistumisen* eli kirjallisen ilmaisun perusedellytysten luomisen piiriin. Teos edustaa omana aikanaan arvostettua raamatullisen epiikan lajia ja lukeutuu osaksi kirjallista korkeakulttuuria. Samalla se kuitenkin kytkeytyy luterilaisen kansanopetuksen perusuonteisiin: tarkoitus on kiittää Jeesusta, ylistää häntä kaikilla kielillä ja lisätä hänen tuntemustaan "yxinkertaisen cansan tykönä". Salamnius välittää uskonnollisia keskeissisältöjä mahdollisimman helposti omaksuttavassa muodossa: perinteisellä suomalaisella runomitalla. Paitsi kansankielistää, hän siis myös kansanomaistaa ja tekee mahdolliseksi suullisenkin välittymisen – ja olemassa olevan suullisen kansanomaisen kulttuurin haastamisen tai muokkaamisen. Perinteisellä runomitalla oli valmiina moninaisia



yhteisöllisiä käyttö- ja esitystapoja, ja sillä tehty kirjallinen runo – tai sen osat – saattoi myös välittyä suullisesti ja tulla käytetyksi muiden runojen sijasta. Samalla Salamnius myös siirtää suullisen runomuodon osaksi kirjallisuuden keinovaroja. Beecroftin analyysissä tällaista jo olemassa olevien suullisten, kaunokirjallisiin rinnastuvien keinovarojen käyttöä kirjallisuudellistumisen prosessissa ei tarkemmin käsitellä.

Myöhemmän aineiston sekä loitsuja käsittelevien 1600-luvun oikeustapausten valossa on selvää, että Salamniuksen aikaan suullisessa käytössä oli myös moninaisia keskiajan kristillisyyteen viittaavia kalevalamittaisia runoja ja aiheita. On mahdollista, että Salamniuksen yhtenä tarkoituksena oli antaa käyttöön luterilainen, puhdasoppinen, laulettavaksi sopiva, kansan omalla runokielellä kirjoitettu teos, joka voisi osaltaan korvata sopimattomampia tai vääriä käsityksiä sisältäviä suullisia lauluja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että hän tai muut olisivat tuominneet kaiken kalevalamittaisen perinteisenkään laulun. Runolaulun kenttä oli laaja ja monilajinen.

Ilmaisumuodon analyysissä vernakulaarin käsitteen hyvä puoli on, että se ei määritä muotoa käyttävää yhteisöä yhtä yksiselitteisesti kuin vaikkapa kansanrunon käsite. Uuden ajan alun lähteet eivät anna kattavaa todistusta siitä, ketkä kaikki ja miten kalevalamittaista suullista (vernakulaaria) runoa käyttivät. Etenkin pohjalaisten 1600-luvun loppupuoliskon pappismiesten halu käyttää riimitöntä kalevalamittaa kirjallisena keinona joka tapauksessa näyttää, että he kokivat mitan tärkeäksi ja halusivat siirtää sen myös omaan kirjalliseen käyttöönsä. Vernakulaaria – yhtä lailla kansankielistä, kansanomaisista kuin suullistakin – runomuotoa voidaan käyttää myös institutionaalisen, oppineen ja kirjallisen kulttuurin piirissä, mikä puolestaan voi heijastua takaisin suullisen ja epäinstitutionaalisen suuntaan. *Ilo-Laulun* tapaus punoutuukin osaksi monisyistä liikettä suullisen ja kirjallisen, oppineen ja kansanomaisen välillä. Se on myös osa prosessia, jossa kalevalamitan ja riimillisen runouden rajoja ja sävyjä määritetään ja luodaan.

1500-luvulta 1900-luvulle ulottuvassa jatkumossa omaksi ymmärretyistä itämerensuomalaisista perinteistä valikoitiin ja muunneltiin ilmaisutapoja, repertuaareja ja rekistereitä osaksi oppineita, uskonnollisia, kansallisia ja kirjallisia traditiota. Valikoitaessa määriteltiin kulttuurisia arvoja ja hierarkioita. Prosessi oli kaksisuuntainen: valintoja ja tulkintoja tehtiin myös suullisen kulttuurin piirissä. Vernakulaaria voi käyttää myös käsitteenä, joka tuo näkyviin runouden ja runomuotojen muutosten taustalla vaikuttavia kulttuurisia prosesseja, kuten kielten, väestöryhmien ja ilmaisutapojen hierarkioita ja näiden väliseen vuorovaikutukseen heijastuvia asetelmia.

Poeettisten piirteiden analyysi tarjoaa mahdollisuuden tarkastella kulttuurista omaksumista ja vaihtoa eri ilmaisumuotojen ja niitä harjoittavien ryhmien välillä. Varhaismodernin ajan Suomessa toimineet oppineet ja kirkonmiehet omaksuivat ja sovelsivat ylijäisiä kirjallisen kulttuurin ihanteita laulettuun virsirunouteen. Samanaikaisesti suullisen runouden piirteitä omaksuttiin eri tavoin uskonnollisen runouden ja laulun käyttöön. Voidaan puhua prosessista, jossa hierarkkisessa kulttuurissa omaksutaan, omitaan ja vaihdetaan ilmaisun keinoja. Vaihtuessaan ne kantavat konnotaatioita aiemmasta käyttöyhteydestään, mutta niiden kantamat merkitykset muuntuvat uusien käyttöyhteyksien myötä. Vernakulaareja ilmaisutapoja voivat soveltaa yhtä lailla eliitin jäsenet kuin yhteinen rahvas. Periaatteessa jokin piirre kuten riimi voi myös itse saada aikojen saatossa uuden konnotaation: aluksi muunkielisistä ja usein kirjallisista yhteyksistä omaksuttu poeettinen keino vakiintuu suulliseen kulttuuriin





ja lopulta muuntuu jos ei suullisen niin ainakin "populaarin" ilmaisun tunnuspiirteeksi. Tässä vernakulaarin käsite avaa uudenlaisen mahdollisuuden tutkia ilmaisutapoja, kulttuurisia hierarkioita, vaihtoa ja muutoksia.

## Tutkimusaineistot

- Agricola, Mikael. 1549. *Se meiden herran Jesusen Christusen pina, ylesnousemus ia taiuasen astumus*. Tukholma: A. Laurentsson.
- Finno, Jacobus. 1988. *Jaakko Finnon virsikirja*, toimittanut Pentti Lempiäinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Forsius, Sigfrid Aronus. 1608. *Någhra Nyia Psalmers, Loff-sångers ach Andelighe wijors Thoner. Hwilke finnes j then lille Psalmboken, som nw är tryckt*. Stockholm: Andreas Gutterwitz.
- [Gottlund, C. A.]. 1847. *Laulu Klaus Kurjen Surmaamasta Eliinasta*. Turku: J. C. Frenckell ja Poika.
- Porthan, Henrik Gabriel. 1983 [1766–78]. *Suomalaisesta runoudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porthan, Henrik Gabriel. 1766. *Dissertationis de poësi Fennica, particula prima* [...]. Åbo: Frenckell. Digitoitu versio: <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2014-00004879>
- Salamnius, Matthias. 1690. *Ilo-Laulu Jesuxesta*. Turku: Johan Winter. Digitoitu versio: <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2017-00012193>.
- SKVR. 1908–1997. *Suomen Kansan Vanhat Runot*. Useita toimittajia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://www.skvr.fi>.

## Kirjallisuus

- Agha, Asif. 2004. "Registers of Language." Teoksessa *A Companion to Linguistic Anthropology*, toimittanut Alessandro Duranti, 23–45. Malden: Blackwell.
- Agha, Asif. 2007. *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahlqvist, August. 1877. *Suomen kielen rakennus: vertaavia kieliopillisia tutkimuksia. I. Suomalainen Runo-oppi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti J. ja Matti Kuusi. 1999. *Kalevala-lipas*. Uusi laitos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Arner, Lynn. 2013. *Chaucer, Gower, and the Vernacular Rising: Poetry and the Problem of the Populace After 1381*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Bauman, Richard. 2016. "The Philology of the Vernacular." Teoksessa *Grand Theory in Folkloristics*, toimittanut Lee Haring, 63–70. Bloomington: Indiana University Press.
- Bastman, Eeva-Liisa. 2019. "Jäljittelyn ja muuntelun dynamiikkaa Matthias Salamniuksen runossa Ilo-Laulu Jesuxesta". *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain* 16(3): 6–23. <https://doi.org/10.30665/av.82789>



- Bastman, Eeva-Liisa ja Kallio, Kati. Tulossa. "Turning Simple Speech Into Beautiful Song': Imitative Poetics and the Combination of Registers in Ilo-Laulu Jesuxesta (1690)." Teoksessa *Networks, Poetics and Multilingual Society in the Early Modern Baltic Sea Region*, toimittaneet Tuomas M. S. Lehtonen, Kati Kallio, Anu Lahtinen ja Ilkka Leskelä. Leiden: Brill.
- Beecroft, Alexander. 2015. *An Ecology of World Literature From Antiquity to the Present Day*. London & New York: Verso.
- Brown, Christopher Boyd. 2005. *Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Burke, Peter. 2004. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copeland, Rita. 1991. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translations in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cullhed, Anders. 2002. *Mimesis förvandlingar: tradition och förnyelse i renässansen och barockens litteratur*. Stockholm: Atlantis.
- Finnegan, Ruth. 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gioia, Ted. 2011. *The History of Jazz*. Second Edition. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Green, Archie. 1993. "Vernacular Music: A Naming Compass". *The Musical Quarterly* 77(1): 35–46. <https://doi.org/10.1093/mq/77.1.35>.
- Grönstrand, Heidi, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä ja Mikko Pollari. 2016. *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden yllirajaisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hansson, Stina. 2000. *Från Hercules till Swea. Den litterära textens förändringar*. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Heininen, Simo. 2007. "Abckirian sisältö ja lähteet." Teoksessa *Mikael Agricola: Abckiria. Kriittinen editio*, toimittanut Kaisa Häkkinen, 42–61. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heikkilä, Tuomas. 2010. "Kirjallistumisen jäljillä." Teoksessa *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*, toimittanut Tuomas Heikkilä, 11–66. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Herl, Joseph. 2004. *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregation, and Three Centuries of Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard, Robert Glenn. 2008. "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication* 25(5): 490–513.
- Häkkinen, Kaisa. 2012a. "The Rise of the Literary Finnish." *Cahiers d'Études Hongroises et Finlandaises* 18: 11–17.
- Häkkinen, Kaisa. 2012b. "Johdatus Mikael Agricolan runoihin." Teoksessa *Mikael Agricolan runokirja*, toimittanut Kaisa Häkkinen, 9–48. Turku: Turun yliopisto.
- Häkkinen, Kaisa. 2015. *Spreading the Written Word: Mikael Agricola and the Birth of Literary Finnish*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflin.19>



- Hämäläinen, Niina, Kati Mikkola, Eija Stark ja Ilona Pikkanen. 2020. "Miten kansasta tulee vernakulaari? Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle." *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.89069>
- Jay, Paul. 2010. *Global Matters: The Transnational Turn in Literary Studies*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kallio, Kati 2016. "Changes in the Poetics of Song during the Finnish Reformation." Teoksessa *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*, toimittaneet Tuomas M. S. Lehtonen ja Linda Kaljundi, 125–155. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kallio, Kati 2017. "Literary Kalevala-Metre and Hybrid Poetics in the 16th and 17th Century Finland." *Folklore: electronic journal of folklore* 67: 13–48. <https://doi.org/10.7592/FEJF2017.67.kallio>
- 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: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://dx.doi.org/10.21435/skst.1427>.
- Koski, Kaarina. 2016. "The Legend Genre and Narrative Registers". Teoksessa *Genre – Text – Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*, toimittaneet Kaarina Koski, Frog ja Ulla Savolainen, 113–136. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.22>
- Koski, Kaarina ja Riikka Turtiainen. 2020. "Vernakulaari verkossa: vertaisuuden ilmaisemisen digitaaliset ulottuvuudet." *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.88834>
- Krohn, Julius. 1862. *Suomenkielinen runollisuus Ruotsinvallan aikana ynnä kuvaelmia suomalaisuuden historiasta*. [Helsinki]: [Julius Krohn].
- Kuha, Miia. 2016. *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-6598-3>
- Kurvinen, Onni. 1941. *Vanha virsikirja: Vuoden 1701 suomalaisen virsikirjan synty ja sisällys*. Rauma: Länsi-Suomen kirjapaino.
- Kurvinen, P. J. I. 1929. *Suomen virsirunouden alkuvaiheet v:een 1640*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti. 1998. "Salamnius, Matthias." Teoksessa *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk-s-kbg-002340>.
- Laine, Tuija (toim.). 1997. *Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laine, Tuija. 2007. "Winter, Johan." Teoksessa *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk-s-kbg-002985>.
- Laine, Esko M. ja Tuija Laine. 2010. "Kirkollinen kansanopetus." Teoksessa *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*, toimittaneet Jussi Hanska ja Kirsi Vainio-Korhonen, 258–306. Helsinki: SKS.
- Laitinen, Heikki. 2006. "Runolaulu." Teoksessa *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*, toimittaneet Anneli Asplund, Petri Hoppu, Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha ja Simo Westerholm, 14–79. Helsinki: Werner Söderström.
- Laitinen Heikki. 2005. "Barokki tunteen ja järjen dialogina: Hemminki Maskulaisen Uscovaisen sielun halu Christuxen jälkeen." Teoksessa *Hymnos. Soukat sanat maistaa suu. Hemminki Maskulaisen virsikirja 400 vuotta*, toimittanut Reijo Pajamo, 143–163. Helsinki: Hymnologian ja liturgiikan seura.



- Laitinen, Lea ja Kati Mikkola 2013: *Kynällä kyntäjät: kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas. 1930. *Suomen kansan sävelmiä. Karjalan runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lauerma, Petri. 2012. *Rudimenta linguae Finnicae breviter delineata: suomen kielen varhaiskielioppi ja sen tausta*, alkutekstin editointi ja suomennos Suvi Randén. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtonen, Heini. 2015. *Tyylytellen. Nuorten kielelliset resurssit ja kielen sosiaalinen indeksisyys monietnisessä Helsingissä*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-1333-7>
- Lehtonen Tuomas M. S. Tulossa. "Catholic Heritage, Lutheran Networks and Family Reputation: the Case of the Piaie Cantiones Collection (1582–1625)." Teoksessa *Networks, Poetics and Multilingual Society in the Early-Modern Baltic Sea Region*, toimittaneet Tuomas M. S. Lehtonen, Kati Kallio, Anu Lahtinen ja Ilkka Leskelä. Leiden: Brill.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2016. "Pious Hymns and Devil's Music: Michael Agricola (c. 1507–1557) and Jacobus Finno (c. 1540–1588) on Church Song and Folk Beliefs." Teoksessa *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*, toimittaneet Tuomas M. S. Lehtonen ja Linda Kaljundi, 179–216. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lehtonen, Tuomas M. S. ja Kati Kallio. 2017. "Petrus Melartopaeuksen kirjeet ja virsisuomennokset: seremoniat, kansanusko ja runokieli 1500- ja 1600-luvun Suomessa." *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 106: 168–202.
- Lemke, Sieglinde. 2009. *The Vernacular Matters of American Literature*. London: Palgrave.
- Leppänen, Katarina. 2018. "Semiperifera anteckningar: en diskussion om regionens plats i världslitteraturen." *Tidskrift för litteraturvetenskap* 48(1–2): 82–89.
- Lilius, Pirkko. 1994. *Språkval och ordval i tillfällesdiktningen i Finland 1700-1749*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Lilja, Eva. 2006. *Svensk metrik*. Stockholm: Svensk Akademien.
- Luukkanen, Tarja-Liisa. 2016. *Mitä maalauskansa luki? Kirjasto, kirjat ja kirjoja lukeva yhteisö Karstulassa 1861–1918*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Melander, Toini. 1928, 1941. *Suomalaista tilapäärinoutta Ruotsin vallan ajalta I & II*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Merriam-Webster*. Online Dictionary. <https://www.merriam-webster.com>.
- Mikkola, Kati ja Laitinen, Lea. 2013. "Mielen ja kielen muutoksia". Teoksessa *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 413–463. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niinimäki, Pirjo-Liisa. 2007. *"Saa veisata omalla pulskalla nuotillansa." Riimillisen laulun varhaisvaiheet suomalaisissa arkkiveisuissa 1643–1809*. Helsinki: Suomen etnomusikologinen seura. <http://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-6851-3>
- Noyes, Dorothy. 2012. "The social base of folklore." Teoksessa *Companion to Folklore*, toimittaneet Regina Bendix ja Galit Hasan-Rokem, 13–30. Chichester: John Wiley & Sons.
- Noyes, Dorothy. 2016. *Humble Theory: Folklore's Grasp on Social Life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Oxford English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.



- Piela, Ulla, Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen (toim.). 2008. *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pollari, Mikko, Hanna-Leena Nissilä, Kukku Melkas, Olli Löytty, Ralf Kauranen ja Heidi Grönstrand. 2015. "National, Transnational and Entangled Literatures: Methodological Considerations Focusing on the Case of Finland." Teoksessa *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*, toimittaneet Ann-Sofie Lönngren, Heidi Grönstrand, Dag Heede ja Anne Heith, 2–29. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Pollock, Sheldon I. 2000. "Cosmopolitan and Vernacular in History." *Public Culture* 12(3): 591–625.
- Rapola, Martti. 1934. "Vanhan runon kuvastelua parissa 1500-luvun virressä." *Kalevalaseuran vuosikirja* 14: 149–169.
- Sarajas, Annamari. 1956. *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Porvoo: WSOY.
- Stock, Brian. 1983. *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu: tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virrankoski, Pentti. 1968. "Kuka oli Narvan ilolaulun sepittäjä IGHS?" *Sananjalka* 10: 37–54.
- VKS. *Vanhan kirjasuomen sanakirja* 1985–. Useita toimittajia. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus. <http://kaino.kotus.fi/vks>.

**FT Eeva-Liisa Bastman (ORCID 0000-0002-6366-3544) tutkii varhaisen uuden ajan runoutta Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa. Kolmivuotista tutkimushanketta (2020–2022) rahoittaa Koneen säätiö.**

**FT Kati Kallio (ORCID 0000-0002-3673-1409) toimii Suomen Akatemian tutkijatohtorina Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa (hankkeet 308381, 322071 ja 288119).**

**FT Tuomas Lehtonen (ORCID /0000-0002-4167-9609) on SKS:n pääsihteeri ja Euroopan historian dosentti, joka on tutkinut keski- ja uuden ajan latinankielistä ja vernakulaaria runoutta ja muita tekstejä, käsityksiä inhimillisen toiminnan ehdoista sekä suullisen ja kirjallisen kulttuurin suhteita. Hän johtaa SKS:ssa toteutettavaa hanketta "Kirjoitukset ja laulut: uskon ja ilmaisun rekisterit varhaismodernissa pohjolassa" (Suomen Akatemian rahoituspäätös n:o 288119, 2015–2020).**

## Miten kansasta tulee vernakulaari?

Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle

Niina Hämäläinen, Kati Mikkola, Ilona Pikkanen ja Eija Stark

**V**ernakulaarin käsitettä on viime vuosina alettu käyttää enenevässä määrin ilmiöistä, joita aiemmin on kuvattu *kansankielisiksi*, *kansanomaisiksi* tai *kansankulttuuriksi*. Tämä heijastelee syvällisempää muutosta aiemmin *kansaksi* määriteltyjen tai siihen tiiviisti kytkeytyvien monimuotoisten tutkimuskohteiden, mutta myös tiettyjen tutkimusalojen luonteen ymmärtämisessä. Mahdollisia syitä vernakulaarin käyttöön tutkimuskirjallisuudessa ja tutkijoiden analyyttisenä työkaluna voi etsiä kansaan liittyvistä poliittisista ja ideologisista konnotaatioista. Erityisen merkittäviä kansan ja kansallisen sisältöjen historiallisia määrittäjiä ovat olleet humanistisiin aloihin kuuluneet tieteet ja erityisesti historiaa, kieltä ja kulttuuria tutkivat oppialat, joilla pitkälti vakiinnutettiin kansa- ja kansakunta-diskurssit.

Tarkastelemme artikkelissamme kansan ja vernakulaarin käsitteiden käyttöä pitkällä aikavälillä seuraavien kysymysten avulla: 1) Millä tavoilla kansan olemusta ja sen toimijuutta on määritelty ja (usein) rajoitettu oppineiston käymissä kansanperinteeseen ja kirjallisuushistoriaan kytkeytyvissä keskusteluissa<sup>1</sup>? Miten käsitettä kansa ja sen johdannaisia on käytetty ennen niin sanottua vernakulaarin käännettä? 2) Miten kansanomaisen rinnalle tai tilalle ilmestyy tietyissä keskusteluissa vernakulaari (ks. myös teemanumeron johdantoartikkeli)? 3) Millä tavoin vernakulaari suuntaa tutkijan katsetta ja tutkimusta toisin? Entä mitä uusia ilmiöitä ja prosesseja se mahdollisesti auttaa näkemään?

Folkloristi Diane Goldstein (2015) liittää vernakulaarin käänteen viime vuosikymmeninä voimistuneeseen suuntaukseen, jossa tutkimuksellinen mielenkiinto on kohdistunut kulttuurin kerronnallisuuteen sekä henkilökohtaisen ja paikallisen tiedon merkityksiin. Vernakulaarin käsitettä käytettiin kulttuurintutkimuksessa jo 1960-luvulla (ks. esim. Lantis 1960), mutta käsite on yleistynyt laajempaan käyttöön vasta 2010-luvulla, eritoten yhdysvaltalaisessa tutkimuksessa (mm. Howard 2005; Bauman 2008; Goldstein 2015).

Aineistolähtöisen artikkelimme luvuissa kansa-käsitettä ja sen johdannaisia lähestytään neljästä suunnasta: 1) 1800-luvun alun fennomaanien toimittamien kansanrunojulkaisujen, 2) ensimmäisten suomenkielisten kirjallisuushistorioiden, 3) suomalaisen

1 Käsitteen vernakulaari laajemmasta kirjallisuudentutkimuksellisesta käytöstä ks. Bastman, Kallio ja Lehtonen tässä teemanumerossa.



kansanrunoututkimuksen ja 4) 2000-luvun kansankirjoittajiin kohdistuvan tutkimussuuntauksen kautta. Valitsemamme näkökulmat havainnollistavat hyvin sitä, miten käsitystä kansasta ja kansanomaisesta on tuotettu eri aikoina. Emme pyri esittämään kansa-kuvauksen muutoksia tyhjentävästi, vaan osoitamme joitakin keskeisiä linjoja, jotka havainnollistavat tutkimuksen painopisteissä tapahtuneita muutoksia. Artikkelimme kaikissa luvuissa johtoaikutena toimii kysymys siitä, mitä kansa-diskurssilla on tehty. Laajemmin tarkasteltuna kyse on siitä, mitä käsitehistoria tietyissä kansallisissa tieteissä on ja miten se synnyttää, vahvistaa ja ylläpitää käsityksiä, joiden kautta hahmottuu yhteiskunnallisia, poliittisia ja sosiaalisia rajoja. Artikkelimme näin ollen pohtii tieteellisten käsitteiden pitkäikäisyyttä ja hahmottelee, miksi ”kansasta” on suomalaistutkimuksissa haluttu pitää kiinni, vaikka käsitteen ongelmallisuus on tiedostettu ja käsitelty tutkimuksissa toistuvasti.

Artikkelin aluksi selvitämme kansan käsiteanalyttistä taustaa. Sen jälkeen siirrymme tarkastelemaan varhaisten kerääjien ja julkaisijoiden kansa-määritelmiä sekä kirjallisuushistorian roolia kansallisen kulttuurin rakentamisessa. Tämän jälkeen pohdimme sitä, miten käsitys kansanrunojen tuottajasta on muuttunut kansanrunoututkimuksessa. Lopuksi tarkastelemme, millaisena kansaksi, rahvaaksi tai itseoppineeksi määrittyvä väestönosa näyttäytyy 2000-luvun alussa käynnistyneessä monitieteisessä 1800-luvun kansankirjoittajien tutkimuksessa.

## Kansan käsiteanalyttistä taustaa

1800-luvun kontekstissa kansa-käsitteen taustalla vaikuttivat yhtäältä romanttiset näkemykset kansasta kansallisen sielun ja aitouden ilmentymänä, toisaalta valistuksen ajalta periytyvä näkemys kansasta tietämättömänä, sokeana ja valistusta tarvitsevana yhteiskunnallisena ryhmänä. Suomen kielessä kansakunnan ja kansallisen käsitteet päädyttiin johtamaan nimenomaan sanasta kansa (/kansa) – toisin kuin useimmissa muissa Euroopan maissa, joissa vastaavilla käsitteillä viitattiin ennen kaikkea urbaaneihin traditioihin (*”borgare”* ja *”bürger”*) (Stenius 2003, 320–321). Poliittisessa käytössä kansa on yhdistetty yhtäältä etnisesti homogeeniseen nationalismiin, toisaalta Ranskan vallankumouksen perintöön, jossa on korostunut kansan oikeutettu vastarinta. Näin kansa-käsitettä on käytetty sekä kansakunnan rakentamisessa että vallitsevien rakenteiden haastamisessa. (Liikanen 2003, 258.)

Viime vuosikymmenten aikana erityisesti folkloristiikan alan tutkimuksissa kansa-käsitteen käyttöä on pidetty ongelmallisena muun muassa sen voimakkaan ideologisuuden vuoksi, ja tilalle on ehdotettu vernakulaarin käsitettä (Bauman 2008; ks. Goldstein 2015). Tästä huolimatta kansa-käsite on ollut käytössä yhä 2000-luvulla esimerkiksi 1800-luvun kansankirjoittajien tutkimuksessa. Toisaalta kirjallisuudentutkimuksessa kansan ja kansallisen käsitteitä ei ole yleisesti pidetty hankalina, vaikka niitä onkin tarkasteltu kriittisesti suhteessa kansallisen kirjallisuushistorian muodostamiseen.<sup>2</sup> Erityisesti kansallisen kulttuurin suhde kirjallisuuden muodostumiseen ja sen määrittelemiseen on ollut ajattelun polttopisteessä. Kirjallisuudentutkimuksen kriittinen katse on kansa-käsitteen sijaan kohdistunut kansallisen ja rajoja ylittävän kirjallisuuden väliseen suhteeseen sekä kansallisen kirjallisuuden pohjimmaiseen ylijärjestykseen (Grönstrand et al. 2016; Lönngrén et al. 2015).

2 Kirjallisuudentutkijoita on ollut keskeisesti mukana myös kansankirjoittajien tutkimuksessa, ks. esim. artikkelikoelma *Kynällä kyntäjät* (2013), jossa on mukana myös kirjallisuudentutkijoita.



Richard Bauman (2008) korostaa vernakulaarin filologian olevan amerikkalaisessa folkloristiikassa tekstikeskeistä. Vernakulaari kytkeytyy Baumanin kirjoituksessa ennen kaikkea kulttuurin *tekstualisointiin*, toisin sanoen siihen, miten suullisesta perinteestä muokattiin keruun, julkaisun ja muun dokumentoinnin avulla kirjallista, ja miten kansa tässä prosessissa kuvattiin tietynlaiseksi. Eri puolilla Eurooppaa aloitettiin 1700-luvun lopulla kansanrunojen julkaisuprojekteja, joita yhdisti kiinnostus menneisyyden maailmoinhin (Apo 2006, 216). J. G. Herderin Ranskan vallankumousta edeltäneet ajatukset kansasta (*Volk*) kansanrunojen tekijänä ja laulajana levisivät myös Suomeen. Kun tietoisuus kansanrunoista ja niiden sisältämästä historiasta alkoi vahvistua Suomen suuriruhtinaskunnan suomenmielisen sivistyneistön keskuudessa (Sihvo 2003, 56), myös käsite kansa alkoi muotoutua ja saada sosiaalisen luokan (rahvas) sijaan muita ominaispiirteitä. Kansa viittasi vielä 1800-luvun alkupuolen Suomessa vaihtelevasti kieleen, kansakuntaan tai kansallisuuteen (Arwidsson 1821; Linsén 1819), vaikka kansa saatettiin nimetä myös kollektiivisesti runojen tekijäksi (Porthan [1766–1778] 1983 [1766–1778], 39; Topelius 1822). Kansan katsottiin muodostuvan sekä kielellisesti että historiallisesti (sisällöllisesti), ja kansanrunojen keruun ja julkaisemisen myötä kansaksi hahmottui vähitellen se ihmisjoukko, joka puhui suomea ja lauloi vanhoja myyttis-eeppisiä runoja. Kuitenkin vasta Lönnrotin *Kalevalan* (1835) ilmestymisen jälkeen kansan käsite sai kansallisen ja ideologisen merkityksen, joka sillä on ollut tähän päivään asti.<sup>3</sup>

Kansanrunokokoelmien lisäksi oikeaoppista ja -sisältöistä kieltä ja kirjallisuutta ryhdyttiin 1800-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä määrittelemään kirjallisuushistorioiden avulla. Kirjallisuudentutkija Alexander Beecroft (2015) on kehittänyt mallin kuudesta kirjallisuusjärjestelmästä tai -ekologiasta, jotka selittävät kirjallisuuden kentän pitkän aikavälin dynamiikkaa ja muutoksia. Beecroftin mukaan uusi kirjallisuus syntyy aina kitkaisessa suhteessa olemassa olevaan kirjallisuuteen. Kirjallisen muutoksen ymmärtämiseksi pelkkä kirjallisuuden sisällön tutkimus ei siis riitä, vaan on myös syytä hahmottaa niitä valintoja, joita kirjoittaja kussakin tilanteessa tekee suhteessa tarjolla oleviin ilmaisullisiin vaihtoehtoihin ja sitä kautta tavoiteltuun yleisöön.

Tämän artikkelin kannalta kiinnostava on Beecroftin rakentama ero vernakulaarin, jonka voisi kirjallisuushistoriallisessa yhteydessä kääntää paikalliskieliseksi, ja kansallisen kirjallisuuden välillä. Vernakulaareja kirjoitettuja kirjallisuuksia on syntynyt eri puolilla maailmaa, eli ilmiö on mitä suurimmassa määrin globaali. Vernakulaarit kirjallisuudet saivat alkunsa symbioottisessa, usein täydentävässä suhteessa kulloiseenkin kosmopoliittisella kielellä laadittuun kirjallisuuteen (läntisessä Euroopassa latinankielinen kirjallisuus), mutta ne laadittiin toisenlaista, alkuvaiheessa pääasiassa suppeampaa, paikallista yleisöä silmällä pitäen. Täysin kehittyneellä vernakulaarilla kirjallisuudella on taustallaan kehittynyt sanasto ja standardoitu kielioppi, ja se sisältää myös puhtaan esteettisiä tarkoituksia palvelevia lajeja. Beecroftin mallissa vernakulaaria kirjallisuutta ei kuitenkaan koskaan motivoi nationalistinen agenda; vernakulaarikielen valinta tehdään aina suhteessa hegemonisessa asemassa olevaan kieleen ja sen kautta avautuviin kirjallisuudenlajeihin. Vähitellen vernakulaarit kirjallisuudet kerryttivät kuitenkin riittävästi historiallisia kerroksia, välimatka paikallisen ja kosmopoliittisen kielen välillä kasvoi ja – erityisesti Euroopassa – kosmopoliittinen kirjallisuus menetti poliittis-yhteiskunnallisten muutoksien myötä merkitystään. Kirjallisuutta ryhdyttiin

3 Tarkka et al. puhuvat Herderiin viitaten suomalaisuuden homogenismista, joka voimistui Lönnrotin toimitustyön seurauksena. Kansa-käsitteen kannalta yhtenäistäminen merkitsi ennen kaikkea sitä, että kaikenlaiset yksilölliset piirteet häivytettiin niin runoteksteistä kuin niitä laulaneista henkilöistä. (Tarkka et al. 2019, 86.)





laatimaan kansallisesta lähtökohdasta eli ajatellen, että kullakin maantieteellisesti rajatulla poliittisella yhteisöllä tuli olla oma kielensä ja kirjallisuutensa – sekä kirjallisuushistoriansa.

Napoleonin sotien jälkeisessä Euroopan jälleenrakentamisessa nämä kansallistuvien kirjallisuuksien tarinat rakensivat jatkumoa aiempina vuosisatoina samoilla maantieteellisillä alueilla laadittuihin vernakulaareihin teksteihin. Toisin sanoen omassa historiallisessa kontekstissaan aivan muita tarkoituksia täyttäneet kirjoitukset omittiin nyt kansakunnan luomisessa välttämättömän ajallisen jatkuvuuden ja kronologisen syvyyden rakentamiseen (ks. myös Polén [1858] 1988, 44–45). Suomen suuriruhtinaskunnassa tämän prosessin alkuvaiheisiin osallistuivat keskeisesti varhaiset kansarunojen julkaisijat, kuten Carl Axel Gottlund, Elias Lönnrot ja Zacharias Topelius vanhempi. Seuraavaksi siirrymme tarkastelemaan, mitä kansa heille tarkoitti ja millaisia merkityksiä kansaan liitettiin ennen *Kalevalaa*.

## Runous ja kansa

A. I. Arwidsson (1821) kiteytti ajan hengen esittäessään, että kansan menneisyys ja historia olivat saavutettavissa kansan (rahvaan) laulamien runojen kautta:

Se [kansan runous] kuvaa meille kirkkaissa ja loistavissa muodoissa kansan elämänvaiheet, ja joskaan ei meillä enää olekaan mitään suurempia runoluomia, jotka vesikaaren vaihtelevilla väreillä esittävät meille esi-isäin runsasvaiheista elämää, niin kansan menneisyys ja sen historia kuvastuvat kumminkin tarkasti kaikkiin kotimaisiin runotuotteihin. (Arwidsson [1821] 1931, 115.)

Arwidsson jatkoi, että rahvas ei ymmärtänyt runoutensa arvoa: ”maalaisilla on melko varastot vanhoja laulujamme, jotka heillä ovat käyttämättöminä” (Arwidsson [1821] 1931, 121), ja sen vuoksi runot olisi saatettava kerääjien ja julkaisijoiden käytettäväksi. Koska oltiin tavoittelemassa ihanteellista menneisyyttä, runouden kantama estetiikka ja tieto määrittivät kansarunojen julkaisutoimintaa. Ajatteluun yhdistyi myös moraalinen arvo: hyvä runous sisälsi oikeanlaista, menneisyyteen pohjautuvaa tietoa. Eryteisesti loitsujen katsottiin valaisevan menneisyyden yhteisöjä ja tapoja (Porthan [1766–1778] 1983, 88–92; Anttila [1931, 1935] 1985, 87). Samalla runous rinnastettiin runoa laulaviin ihmisiin ja näiden ”hyviin tapoihin ja siveellisyyteen” (Kurkela 1989, 213).<sup>4</sup>

Sekä varhaisessa kansarunojen keruu- ja julkaisutyössä että hieman myöhemmässä tutkimuksessa runolajien välinen hierarkia oli selvä. Arvojärjestys esitettiin jo Henrik Gabriel Porthanin tutkimuksessa *Suomalaisesta runoudesta* (1766–1778). Siinä todettiin, että nykyiset, loppusoinnolliset laulut ovat arvottomia, ja niitä arvostavat vain ne, jotka eivät kykene ymmärtämään loppusoinnuttomia runoja (Porthan [1766–1778] 1983, 46). 1800-luvulla rahvaan parissa yhä suosittumaksi muodostunut niin kutsuttu uusi laulu<sup>5</sup>, eli loppusoinnollinen riimillinen laulu, sekä paikallisia asioita ja ihmisiä kommentoiva rahvaanruno eivät myöskään kelvanneet *Kalevalan* tai *Kantelettaren* aineistoksi.<sup>6</sup>

4 Runouden kantama tieto oli esillä jo Porthanin kirjoituksissa (Karkama 2001, 42–44), ja yhteyttä vahvisti mm. Lönnrotin ajatus kansarunoista historiallisina. Ks. Saarelainen 2019.

5 Viittaamme tässä artikkelissa ”uudella laululla” sekä riimillisiin lauluihin että kalevalamitalla esitettyihin, ajankohtaisiin ja paikallisia asioita käsitteleviin rahvaanrunoihin. Kansarunojulkaisijat puhuivat nykyisistä lauluista (riimilliset laulut) ja nykyisistä runoista (rahvaanrunot).

6 *Kantelettaren* esipuheeseen riimilliset laulut sopivat vain lajin tyypillisiksi näytteiksi.



Uuden laulun asemointi vähäisemmäksi runolajiksi vahvistui 1800-luvun keruu- ja julkaisu-toiminnassa (ks. Asplund 2006; Kurkela 1989), mutta lajin alhaisempi asema oli näkyvissä jo ensimmäisissä suomenkielisissä kansanrunokokoelmissa. Näissä vanha laulu muodosti pääosan (2/3) aineistosta<sup>7</sup>, vaikka kokoelmat sisälsivät myös riimillisiä lauluja ja rahvaanrunoja. Runokokoelmien vastaanotto heijasti niiden toimittajien sisällöllisiä valintoja. Laajalti arvostusta nauttineet ja kokoelmilleen myönteisen vastaanoton saaneet Lönnrot ja Topelius (Sihvo 2003, 69; Anttila [1931, 1935] 1985, 88–89) ottivat mukaan runsaasti arvostettuja loitsuja (molemmilla lähes puolet runoista), kun taas Gottlundin *Pienissä Runoissa* loitsuja oli vain muutama. Gottlundin *Väinämöiset* pohjautui pelkästään ajankohtaisia ja paikallisia asioita kommentoiviin rahvaanrunoihin. Sivistyneistön piirissä Gottlundin kokoelmat eivät saaneet kovinkaan myönteistä vastaanottoa: kieli oli murteellista ja *Väinämöiset*-kokoelman sisältö liian seksuaalisväritteistä ja ajankohtaista sivistyneistölukijoiden esteettiseen makuun (Apo 2009, 4–5).

Uuden laulun alempi asema näkyi myös muissa kirjoituksissa. Lönnrotin arvio Topeliuksen runokokoelman neljännestä osasta ("*Recension*"/*Helsingfors Tidningar* 1829) keskittyi runojen osalta loitsuaineistoon. Silloin kun Lönnrot mainitsee joitakin kokoelman nykyisistä lauluista tai faabeleista, hän korostaa, etteivät ne kuuluneet rahvaan tavallisesti laulamiin runoihin, kansanrunoestetiikkaan: "*höra icke till almogens poetiska runoprodukter*". Toisaalta julkaisijat myös ymmärsivät nykyisten laulujen luonteen, mutta sen estetiikka ja moderni kuvasto eivät sopineet myyttiseen menneisyyteen kohdentuvaan julkaisuprojektiin.<sup>8</sup>

Julkaisutoimintaa perusteltiin paitsi vanhojen runojen rappeutumisella ja lopullisella häviämällä, myös vetoamalla runojen "aitouteen" eli suulliseen välittymiseen, kollektiivisuuteen sekä kielelliseen ja sisällölliseen puhtauteen. Gottlund vetosi suomalaisuuteen ja suomen kieleen, jonka "tyhvät veisut" eli kirjallisperäiset runot (*fantasi, diktkonst*) tuhosivat:

Sillä meidän Runomus elää niissä pohjoisimmissa moakunnissa kansan suussa, ei niissä tyhmissä veisuissa, joita vuosittain painetaan ja levitetään ympäri moatamme, ja jotka murtaavat ja murhaavat sekä kieleemme että juohutuksemme (Fantasi, Diktkonst). Ne eivät onk Suomalaisia, muuten kuin nimekseen, sillä heissä osoittaiksen yksi muulainen Runomus puettu Suomalaisilla sanoilla, mutt' ei käytetty Suomalaisella kielellä. (Gottlund 1828, *Väinämöiset*, v.)

Lönnrotin näkemykset, jotka sittemmin syvenivät *Kantelettaren* esipuheessa (1840), olivat iduillaan jo varhaisessa toimitustyössä. *Kantelettaressa* Lönnrot määritteli kansanrunojen eri lajeja ja lyriikan olemusta sekä käsitteellisesti lyriikan kieltä ja tunteita. Esipuhe vahvisti runolajien hierarkkista eroa usealla eri tavalla. Lönnrot eritteli runolajit, joita olivat lauluruno (lyriikka), loihturuno, virsiruno (balladit, kertovaiset ja historialliset runot), kertomaruno ja osotelmuruno (häälaulut). Tähän lajijaotteluun eivät kuuluneet uudemmat laulut. Edelleen Lönnrot selvitti, että runot olivat *yhteisiä koko kansalle*. Lönnrotin mukaan "[s]amassa kun niitä sanottaisi jonkun erityisen tekemiksi, kadottaisivat kansanrunollisen arvonsa" (VT 5, 320). Nykyiset laulut ja rahvaanrunot eivät voineet edustaa koko kansan runoperintöä, sillä niiden esittäjä ja sepittäjä oli useimmiten tiedossa oleva, nimetty henkilö.

7 Carl Axel Gottlundin *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi* (1818, 1821) ja *Väinämöiset, eli meidän nykyisten Runojoin virren-teoista* (1828), Sakari Topelius vanhemman *Suomen kansan vanhoja runoja ynnä myös nykysemiä lauluja* (1822–1831) sekä Elias Lönnrotin *Kantele taikka Suomen kansan, sekä wanhoja että nykysemiä runoja ja lauluja* (1829–1831).

8 Esimerkiksi Lönnrot julkaisi artikkelin "*Några nyare Finska Runo-författare*" *Helsingfors Morgonbladissa* 1832 sekä riimillisiä ja rahvaanlauluja useassa *Mehiläisen* numerossa (mm. helmikuu 1836, lokakuu 1836, maaliskuu 1837, heinäkuu 1830, tammikuu 1840, ks. VT 2).



Myöhemmin, J. G. Herderin romanttisia ajatuksia myötäillen, Lönnrot nosti esiin lyriikan asemaa erityisenä kielenä. Herderin mukaan lyriikalla, runouden alkuperäisimmällä ja vanhimmalla kielellä, saattoi ilmaista sellaisia asioita, joita proosan kautta ei voinut sanoa (Herder [1795] 2000, 27). Rempseäsisältöinen riimillinen laulu ei kyennyt kantamaan runokielen siveellistä ja suorastaan jumalaista ulottuvuutta samalla tavoin kuin mitallinen kansanlyriikka, jonka huoliin ja yksinäisyyden tuntoihin kiinnittyvä kuvasto oli *Kantelettaren* ydinlyriikkaa. Näin runot ja niitä laulanut kansa liitettiin alkuperäiseen, arvokkaaseen ja pyhään.

Ero oikean, vanhan runon ja uudemman laulun välillä löytyi myös sosiaalisesta hierarkiasta. Kouluttamaton, nykyisestä maailmasta ja ”herrasväestä” etäällä elävä kansanosa säilytti vanhan runoperinteen parhaiten. Tämän oli selkeästi esittänyt jo Topelius vanhempi, joka korosti vanhojen runojen säilyvän vain sellaisissa olosuhteissa, joissa ”asuu Suomen kansa alku puhtaudesa ja arvosa” (Topelius 1823, *Vanhoja Runoja* II) ja joihin uusi aikakausi ja tavat eivät olleet vielä ulottuneet.

Lönnrot teki *Kantelettaressa* jyrkän eron taiderunon ja kansanrunon (luonnonrunon) välille korostaen taiderunon olevan oppineen runoilijan tekemistä ja työtä, kun taas kansanruno syntyi itsestään, ajatuksen ja mielen ilmauksena. On kiinnostavaa, että erityisesti Lönnrot ja Topelius välttivät tuomasta esille, että vanhoja, mitallisia runoja esittivät ja julkaisivat myös oppineet, kouluja käyneet henkilöt (vrt. Porthan [1766-1778] 1983, 58–69; ks. Kallio et al. 2017). *Väinämöiset*-kokoelmansa esipuheessa Gottlund puolestaan nosti kirjallisperäiset runot esiin esimerkkinä siitä, miten ne tuhoavat todellisen suomalaisen kielen ja runon. Luku- ja kirjoitustaidottomuus yhdistettiin yksiselitteisesti vanhoihin runoihin, niiden esittämiseen ja perinteen jatkumiseen.

Varhaisessa kansanrunojen julkaisutoiminnassa ilmenevä lajien arvojärjestys ja menneisyyteen palautuva ajatus oikeasta kansanrunosta ovat vaikuttaneet myöhempään kansa-käsitteen muotoutumiseen sekä *Kalevalan* ilmestymisen innoittamaan keskusteluun kansakunnasta ja kielestä (ks. Tarkka et al. 2019). Myös tutkimus on sivuuttanut kansanrunokokoelmien sisällöllisen moninaisuuden ja korostanut joko niiden loitsuaineistoa tai esimerkiksi Lönnrotin kohdalla *Kantele*-vihkojen tarjoamaa eepistä mallia (Kaukonen 1979, 34–37). Sisällyttämällä kokoelmiin rahvaanrunoja ja riimillisiä lauluja ensimmäiset kansanrunojulkaisut heijastelivat myös kansanlaulun modernia aikaa ja nykytietoa. Kuitenkin niin toimittajat kuin kansanrunokokoelmia lukeva sivistyneistökin painottivat julkaisujen menneisyyskuvastoa heijastavaa myyttis-eepistä sisältöä, jossa kielen puhtaus ja estetiikka olivat kohdallaan. Tässä eetoksessa Gottlundin nykyistä laulukulttuurua edustavaa *Väinämöiset*-julkaisua paheksuttiin (Apo 2009).

Käsitys ”aidosta” runosta (puhtaus, viattomuus, turmeltumattomuus, menneisyys, myös pyhyys) kiinnittyi väistämättä käsitykseen ”aidosta” kansasta. Tässä mielessä (tässä aineistossa) runoa ja kansaa ei voida edes erottaa toisistaan, kun pyritään hahmottamaan käsitettä kansa 1800-luvun alkupuolella, ennen *Kalevalan* ilmestymistä. Ajan tavan mukaisesti runoja laulaneet ihmiset edustivat anonyymia ja tunnistamatonta kansanosaa, josta kansanrunokokoelmiin yksilöitiin ja nimettiin vain malliesimerkit. Oikea, aito, puhdas kansa kiteytyi käsitykseen estetiikaltaan ja moraaliltaan oikeasta runoudesta – ajatus, jonka siemen oli kylvetty jo Herderillä (ks. Apo 2006, 263). Esimerkiksi Lönnrot esitteli *Kantelettaren* esipuheessa erikseen ”oikian laulajan”, Ilomantsin Mateli Kuivalattaren, jonka laulajataidot ja repertuaari olivat tehneet Lönnrotiin suuren vaikutuksen. Tämä päti myös runokokoelmiin



sisällytettyihin runoihin. Kokoelmiin pyrittiin valitsemaan paras ja kaunein runoaines, kuten Lönnrotin *Kantele*-vihossa (osa II) esitti: ”Näistä olen minä valinnut prääntäväksi sen, joka mielestäni on paras ja täydellisin, sillä jokaisellen minä en ole saanut tilaa”.

## Kirjallisuushistoriat ja kansa

Lönnrotin sanallistama valikoimisen problematiikka liittyy kirjallisuudentutkija Alexander Beecroftin mukaan myös kirjallisuushistorioiden laatimiseen. Kirjallisuushistoriasta muodostuu 1800-luvulla kansallisen kirjallisuusekologian keskeinen laji, ja eräs sen merkittäviä tehtäviä on poissulkeminen: tiedon määrän rajoittaminen siten, että kanonisista teksteistä ja teoksista syntyy hallittavissa oleva joukko (Beecroft 2015, 197–235).

Suomen alueen varhaista kirjallisuutta esittelevät ensimmäiset kirjallisuushistoriat, esimerkiksi A. J. Sjögrenin *Ueber die finnische Sprache und Ihre Litteratur* (1821), julkaistiin suuri-ruhtinaskunnan ulkopuolella. Nämä teokset olivat pääasiassa luetteloita alueella aiempina vuosisatoina lähinnä sivistyneistön tuottamista latinaksi, ruotsiksi ja suomeksi julkaistuista teksteistä – esimerkiksi sana- ja lakikirjoista ja sananlaskukokoelmista. Seuraavassa kirjallisuushistoriallisessa aallossa 1840-luvulla ilmestyi lyhyitä kirjallisuushistoriallisia katsauksia ja poleemis-ohjelmallisia kirjoituksia kansalliskirjallisuuden tarpeesta. (Laitinen 1980, 16–17.)<sup>9</sup>

Varsinainen kirjallisuushistoria sai alkunsa kuitenkin vasta 1850-luvun lopulla, kun maisteri Fredrik (Rietrikki) Polén julkaisi 80-sivuisen väitöskirjansa *Johdanto Suomen kirjallishistoriaan. Yliopistollinen kirjoitus* (1858)<sup>10</sup>. Polénin puolustaessa väitöskirjaansa kirjallisuutta ei kuitenkaan ollut olemassa beecroftilaisen ajatuksen mukaista hallitsematonta määrää, sillä painotoiminta laajeni suuriruhtinaskunnassa merkittävästi vasta seuraavilla vuosikymmenillä (Häggman 2008, 173). Miksi Polénin kirjallisuushistoria sitten julkaistiin juuri tässä vaiheessa?

Vaikuttaa siltä, että Polénin teoksen taustalla oli kaksi tekijää. Ensimmäinen oli vuosisadan puolessavälissä kiihtynyt ideologis-poliittinen keskustelu suomen kielen asemasta niin tieteen, yhteiskunnan kuin kulttuurinkin kielenä ja tähän kytkeytyvä kysymys suomenkielisen korkeakulttuurisen kirjallisuuden mahdollisuudesta. Pääosa Polénin teoksen sivuista kuluukin kirjallisuuden määrittelyyn sekä suomen kieltä ja kielioppia koskeviin pohdintoihin. Tekijä itse uskoi vankasti siihen, että ”Suomenkieli on niin miehistynyt, että ainoasti sen taitamattomat ja sen ylenkatsojat voivat sitä sadatella raaksi ’pohjanperän kieleksi’, joka muka kelpaisi vain savupirteihin ja tuhman talonpojan suuhun...” (Polén [1858] 1988, 9). Polén pääsikin julistamaan kateederilta lähinnä ruotsinkieliselle yleisölleen, että ruotsista ja latinasta oli jo aika luopua ja suomen kieli oli kohotettava valtakieleksi (Polén [1858] 1988, 72–73).<sup>11</sup>

9 Tässä vaiheessa kansallisen kielen, kulttuurin ja kirjallisuuden asiaa ryhtyivät edistämään Gabriel Rein (”Om National-Litteraturens i Finland utveckling”, *Suomi* 1842), J. V. Snellman (”Inhemsk Litteratur”, *Kallavesi* 1–3/1846) ja C. W. Törnegren (*Litterära Soiréer* II, 1849).

10 Vuoden 1988 uusintapainoksen mukaan.

11 Polénin jälkeen samana syksynä suomenkielistä väitöskirjaansa puolusti historioitsija Yrjö Koskinen. Tämän jälkeen yliopiston kielistatuutteja muutettiin siten, että suomi hyväksyttiin virallisesti väitöskirjojen kieleksi. (Klinge 1989, 531; ks. myös Sulkunen 2004, 124–128.)



Toiseksi *Kirjallishistorian* tietyt muotoilut viittaavat siihen, että sivistyneistö halusi pitää niin kehittyvän kansalliskirjallisuuden kuin kynää enenevässä määrin käyttävän kansankin tiukasti määrittelyvallassaan. Itsekin suullista perinnettä keränneen Polénin kirjallisuusajattelussa kansanrunoudella oli keskeinen sija, sillä se saattoi luoda perustan aidolle kansalliskieliselle kirjallisuudelle (Polén [1858] 1988, 14, 60). Kyse oli kuitenkin ennen kaikkea sivistyneistön – ja pääasiassa Lönnrotin – aloitteesta julkaistusta, toimitetusta ja siistitystä kansan äänestä. Eliitin kirjallisuushistorioiksi tiivistyvän ajattelun mukaisesti kirjallisuuden luomiseen ei siis voinut ryhtyä kuka tahansa, millä muodolla ja murteella vain. Kuten sanottu, kontrolli kohdistui myös tiettyihin sivistyneistön edustajiin, esimerkiksi C. A. Gottlundin, jotka julkaisivat vähempiarvoisina tai epäilyttävinä pidettyjä runolajeja.

Kansan äänenkäytöllä oli tässä ajattelussa tarkasti määritellyt rajansa. ”Todellisena vastuksena ja pönkkänä” oikean kansalliskielisen kirjallisuuden aikaansaamiselle olivat oppimattomat kynänkäyttäjät, ”työjuhdat” joita oli ”ruvennut ilmautumaan suomen kielisen kirjallisuuden vainiolle, enemmän rahan ja oman voiton himosta kuin totisesta rakkaudesta ja taipumuksesta kirjallisiin toimiin” (Polén [1858] 1988, 13). Jos ja kun tällainen pääasiassa yksilöllistä hyötyä silmällä pitävä, kirjallisia toimia harrastava oppimaton joukkio vielä ”heitti kielioppisäännöt tuntemattomaan”, oli suomalaisten käsissä joukko erilaisilla paikallisilla puheenparsilla laadittuja teoksia, ”onnetoin sekasotku, joka hengellisesti murhaisi koko kansan” (Polén [1858] 1988, 16).

Polénin yliopistollisen kritiikin kohteena saattoivat muun muassa olla sivistyneistön kontrollin ulkopuolella olevat arkkiveisut sekä niiden laatijat ja levittäjät (ks. esim. Hakapää 2013). Näiden jo edellä mainitun Gottlundinkin ”tyhmiksi veisuiksi” määrittelemien tekstien epäilyttävästä sisällöstä antoi tuomionsa myös Julius Krohnin postuumisti julkaistu kirjallisuushistoria *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet* 40 vuotta myöhemminkin (Krohn 1897, 253). Kokonaisuutena Krohnin teos edusti kuitenkin jo aivan toisia kirjallisuushistoriallisia lähtökohtia kuin Polénin pamflettimainen väitöskirja.<sup>12</sup> Sen lähes 500 sivua kartoittaa yksityiskohdaisesti suomenkielisen kirjallisuuden historiaa Mikael Agricolasta Juhani Ahoon. Erytisesti 1800-lukua edeltävien vuosisatojen osalta teosta on kuvattu ”runsastietoisimmaksi ja tarkimmaksi esitykseksi vanhemmasta suomenkielisestä kirjallisuudesta” (Laitinen 1980, 26). Kirjallisuuden kentän laajetessa 1800-luvun puolenvälin jälkeen astuvat kuvaan modernit, esteettiset arviointi- ja poissuljentaperusteet. Kuten Julius Krohn (tai ehkä pikemminkin hänen editorinsa Kaarle Krohn<sup>13</sup>) toteaa:

Tästä lähtien ei, niin kuin tähän asti, voi kaikkia ansiokkaita kirjateoksia luetella, vaan on täytymys sekä rajoittaa että valikoida. Mutta samalla on se nautinto, että saa esittää yhä enemmän todellista kirjallisuutta, eikä vaan semmoista, jolla yksistään tutkijan silmissä on jotakin arvoa. (Krohn 1897, 349.)

Käsitys kirjallisuudesta oli kuitenkin edelleen laaja verrattuna 1900-luvun kirjallisuushistorioihin. Mukaan kirjallisuushistorialliseen kaanoniin pääsivät niin kielitieteilijä ja tutkimusmatkailija M. A. Castrénin ”suurten tutkimuksien jalot ilmituotteet” (Krohn 1897, 354) kuin *Suomettaren* avustajien ja kirjeenvaihtajien moninaiset julkaisut. Tällä monimuotoisen kirjallisuuden esittelyllä *Suomen kirjallisuuden vaiheet* -teoksen 1800-lukua käsittelevä osuus osoitti, kuinka sivistyneistö oli onnistunut muuttamaan: kansallistamalla itsensä se oli

12 Väliässä oli julkaistu seitsemän kirjallisuushistoriaa niin suomen- kuin ruotsinkielisestäkin kirjallisuudesta (ks. Laitinen 1980, 44).

13 Ks. teoksen esipuhe (Krohn, K. 1897, IX).



luonut alati kasvavan kansalliskirjallisuuden. Krohnien sääty-yhteiskunnan viimeisten vuosikymmenien arvoja heijastavalle kansa-suhteelle oli kuitenkin kuvaavaa, että kansan olisi pohjimmiltaan, sivistyneistön tuottamien lehtien, oppikirjojen ja kirjastojen avulla sivistysesäänkin, pitänyt pysyä muuttumattomana. Kirjallisuushistorioitsija-Krohn suree suomalaisen rahvaan runollisen olemuksen sammumista sen ryhtyessä kaikenlaiseen modernisoituvan yhteiskunnan tarjoamaan ”maallis-rahalliseen asioitsemiseen”. (Krohn 1897, 266, alaviite 1; ks. myös 253.)

Lönnotin julkaisemaa kansanrunoutta lukuun ottamatta Polénin lyhyen *Kirjallishistorian* lähtökohtana olivat olleet oppineiden tuottamat tekstit kautta aikojen. Muiden sosiaalisten ryhmien kynäkäyttäjistä mainitaan ainoastaan Tuomas Ragvaldinpoika (1724–1804), mutta hänenkin kohdallaan jätetään tuotannon arkiveisupainotus mainitsematta (Polén [1858] 1988, 53).<sup>14</sup> Krohn sen sijaan otti mukaan laajasti 1600- ja 1700 -lukujen ”talonpoikaisia runoniekkoja”, kuten Kansaheikin, köyhän työmiehen Oulusta, joka ”kuoli lämpöiseen uuninkiuksaaseen, johon oli viinapäissään mennyt makaamaan” (Krohn 1897, 155). Rahvaanruno, joka oli ollut kansanrunojulkaisijoiden silmissä epäkiinnostavaa, jopa väärää, sopi kirjallisuushistorioihin välittäväksi lajiksi aiemman kansanrunouden ja kansalliskirjallisuuden välille. Krohnin *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet* -teoksen kattavuutta ja sen pitkää merkitystä kuvastaa se, että Otavan 1930-luvun päätyön, mittavan ja suuritöisen kansalliskirjallisuuden antologian *Suomen kansalliskirjallisuus I–XV* 12. osan ”Talonpoikais- ja taiderunoilijoita, sanomalehti- ja aatteenmiehiä 1800-luvun puoliväliltä” 30 tekijästä ainoastaan kolme ei sisälly Krohnin 1890-luvun kirjallisuushistoriaan.<sup>15</sup> Krohnin *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet* siis vakiinnutti vuosikymmeniksi kuvan varhaisista kirjoittavista kansanihmisistä.

*Suomalaisen kirjallisuuden vaiheiden* vihoviimeisillä sivuilla ”todellisen kirjallisuuden” kategoriaan sisällytetään myös kansankirjailijat eli ”kirjailijat, jotka kuvaavat talonpoikaisen kansan elämää itse siihen kuuluvina” (Krohn 1897, 469). Kansankirjailija-käsitteen synty liittyi nopeaan yhteiskunnalliseen muutokseen, jonka myötä 1870- ja 1880-luvuilla kirjailijoina debytoineista jo yli 40 prosenttia oli talonpoikien tai työväestön jälkeläisiä.<sup>16</sup> Krohnin kirjallisuushistoria kuitenkin häivytti tätä modernin murrosta kytkemällä uudet kansankirjailijat itsestään selvästi osaksi vuosisataista jatkumoa ”vanhain kansanrunoilijain ja uudempain talonpoikaisten runoniekkein kanssa” (Krohn 1897, 469).

Krohnin teos ei silti aivan – kenties tekijänsä kuoleman (1888) johdosta – ehdi hahmottaa tätä laajenevaa ja näkyvää kirjallisuuden kenttää.<sup>17</sup> Mukaan on otettu ainoastaan Pietari Päivärinta, jonka kaunokirjalliseksi ja sivistyshistoriallisiksi arvioitujen teoksien kautta “[m]e näemme silmiemme edessä Pohjolan kansan pinnaltaan karkeana, vaan sisällisesti jalona” (Krohn 1897, 471). Vaikka sivistyneistön piirissä annettiin Päivärinnan teoksien kansanelämän kuvaukselle saman tyyppinen dokumenttiarvo kuin *Kalevalalle* (Häggman 2001, 73), vahvistivat luonnehdinnat Päivärinnasta ja tämän edustamasta estetiikasta samalla kirjallisuushistorioissa hahmoteltua epähistoriallista kansankirjailija- ja kansankirjallisuus-kategoriaa, joka

14 Lisäksi mainitaan kirkkoherra Abraham Achrenius, joka kirjoitti suomenkielisiä virsiä.

15 1930-luvun lisäykset ovat Pietari Kettunen, ”vienankarjalainen runoniekka”, Jaakko Räikkönen, ”inkeriläinen kansanrunoilija, kunnallinen toimihenkilö ja valistusmies”, sekä Frans Pietari Kemelli, ”runoilija, pappi” (Setälä, Tarkiainen ja Laurila 1933).

16 Kansankirjailija-käsitteestä laajemmin ks. esim. Lång 2008, 70.

17 WSOY ryhtyi 1880-luvulla julkaisemaan kansankirjoittajien teksteistä *Syvistä riveistä* -valikoimaa (Häggman 2001, 74–75).



siirtyi sellaisenaan 1900-luvun alkupuolen kirjallisuushistorioihin. Kuvaavaa on, että aikakauden keskeinen kirjallisuushistorioitsija Viljo Tarkiainen yhdisti Päivärinnan poetiikan suoraan keskiaikaisen kirkkotaiteen (oletettuihin) kansallisiin vaikkakin kehittymättömiin piirteisiin: tämän teokset näyttivät ”jäykiltä ja kömpelöiltä niin kuin se kuvaamataide, joka esiintyy vanhoissa maalaiskirkoissamme veistokuvina ja seinämaalauksina” (Tarkiainen 1904).<sup>18</sup>

Sisäänrakennettuna 1800-luvun alkupuolen kansalliskirjallisuuden ohjelmajulistuksiin ja vaatimusmäärittelyihin oli jatkuva kysymys siitä, oliko ”torpparikansa” kypsä tuottamaan ja kuluttamaan korkealaatuista kirjallisuutta, jota ei tarvitsisi hävetä suhteessa muiden kansakuntien tuotoksiin (Polén [1858] 1988, 34).<sup>19</sup> Kirjallisuushistoriallisessa ajattelussa kansakuntakokonaisuuden arvomuodostus tapahtui siis sen yhteisöllisen kehitysvaiheen jatkuvassa vertailussa toisiin yhteisöihin. Kuten J. G. Herder asian muotoili 1800-luvun käänteessä: “[h]uomaamatta joudumme siis tutkimaan, mitä kukin on jokaiseen kaltaiseensa nähden oman kansakuntansa sisä- ja ulkopuolella, mitä *hänen* kansakuntansa *toisiin* nähden eteen- ja taaksepäin...” (Herder 1804, 98; lainaus Laitinen 1980, 10–11).

Jatkuva vertailu synnytti suomalaisille tutkijoille tyypillisen ambivalentin asetelman: Suomi käsitteellistettiin keskeneräisyyteen viittaavin termein. Samalla kehittyi mielikuva ajallisuudesta, jossa Suomi liikkui eteenpäin, kohti maalia, jonka muut Euroopan maat olivat jo saavuttaneet (Jalava 2014, 43). Tällä takapajuisuus-diskurssilla oli kuitenkin myönteinen kääntöpuoli. Vielä 1900-luvun alkuvuosikymmeninä ajateltiin, että suomalaisuuden myöhästynyt lähtö sivistysvaltioiden välisessä kilpailussa saattoi koitua maan ja sen asukkaiden eduksi: sivilisaation lineaarisessa kehittymisessä perässätulijat ottivat edistyneempiä kiinni ottamalla mallia niiden saavutuksista, mutta samalla välttämällä näissä tehtyjä virheitä (Kettunen 2001, 232–233; 2006, 288–289; ks. myös Polén [1858] 1988, 8). Tilanne muuttui 1940-luvun kirjallisuuspuheessa, kun epävarma poliittinen tilanne vaati elinvoimaisen kansalliskirjallisuuden korostamista (Lassila 1990, 91). Rafael Koskimiehen *Elävä kansalliskirjallisuus*-teoksen (1944) ensimmäisen osan mukaan ”kansa joka jo keskiajalla ja uuden ajan alussa on keskuudessaan tuhlaillen luonut valtavat, rönsyilevät, ikirehevät muinaisrunonsa ei ole osaton eikä kokonaan myöhästynyt kansa...” (Koskimies 1944, 12).

## Kansanrunoutentutkimus ja kansa

Suullinen perinne määriteltiin vielä 1960-luvun alun kirjallisuushistoriassa kirjoittamattomaksi ”kirjallisuudeksi” (Kuusi 1963). Elias Lönnrotin tai muiden varhaisten julkaisija-toimittajien työskentelyä runojen keruussa tai järjestelyssä ei vielä voida pitää varsinaisena kansanrunojen tutkimuksena. On siis syytä tarkastella erikseen akateemisen kansanrunoutentutkimuksen käsitystä tutkimuskohteen, kansanrunojen, tuottajasta. Nimensä mukaisesti ”suomalainen ja vertaileva kansanrunoutentutkimus” keskittyi kansanrunojen vertailun ja luokittelun analyysiin. Voikin pohtia, kumpi tutkijoille on ollut tärkeämpi, runot vai niiden esittäjät.

18 Viljo Tarkiainen: *Kansankirjailijoita katsomassa* (1904). Lainaus Niemi 1999, 339. Tarkiainen palaa samaan ajatukseen 1930-luvun kirjallisuushistoriassaan, jossa Päivärinnan tyyliä kuvataan ”jäykäksi maalaisrealismiksi ja verraten persoonattomaksi puunveistotyyliseksi, jossa välistä näkyy horjahtelua karkeuteen, useimmiten kuitenkin sentimenttaalisuuteen päin” (Tarkiainen 1934, 198).

19 Kansakuntien välinen kilpailu ulottui bibliografioiden laatimiseen saakka. Julius Krohnin mukaan Pippingin kirjaluettelo (1857) oli saavutus ”jolle täydellisyyteensä nähden ei ole vertaista maailman kirjallisuusluetteloissa” (Krohn [1897] 1953, 282, alaviite 2).



Tutkijat pyrkivät kansanrunojen avulla selvittämään menneisyyttä, etenkin esihistoriaa, joka nuorelta kansakunnalta puuttui. Ainoastaan suullinen kulttuuri ja tekstin poeettinen muoto läpäisivät aidon kansanrunouden kriteerit, koska ne edustivat vanhempaa aikaa kuin painettu kirjallisuus. Näin ollen varhaisten tutkijoiden tavoitteena oli valaista kansan muinaista suuruutta ja suullista kansankulttuuria osaavat ihmiset olivat heille välittäjiä – Satu Apon sanoin: ”viimeinen lenkki ketjussa, jonka kautta idealisoitujen esi-isien henkinen perintö oli siirtynyt sivistyneistön henkilöiden käsiin, jotka ymmärsivät perinnön arvon syvemmin kuin sen haltija ja luovuttaja” (Apo 1998, 95).

Alkuaikojen runonkeruutyö perustui oletukseen, että lukutaito sekä laajempi ymmärrys maailmasta hävittäisivät vanhan suullisen runoperinteen. Kansanrunoutentutkimuksen professoreina toimineiden Kaarle Krohnin (1898–1928), Väinö Salmisen (1933–1947) ja Martti Haavion (1949–1956) tuotannoissa näkyy ajatus siitä, että suullisesti ilmaistu kulttuurinen viestintä oli puhtainta silloin, kun se oli opittu korvakuulolta ja se säilyi muistinvaraisesti (Stark 2019). Keskeistä olivat runous ja runotekstit. Myöhemmin vakiintunut ajatus kansan monimuotoisuudesta tai -selitteisyydestä ei ollut tutkijoille ensisijaista: olennaista oli saada tallennettua kansanrunoutta ja niissä ilmeneviä ikivanhoja käsityksiä ja uskomuksia. Tutkijoiden mielikuvissa kansaa edustivat ennen kaikkea maa- ja metsätaloudesta elantonsa saavat sekä pyyntikulttuurista riippuvaiset yksilöt kaikkialta Suomesta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa esitettiinkin jo melko varhain idea kaikkien Suomen alueiden kansanrunouden keruutyöstä. Kaarle Krohnin 1880-luvulla esittämästä ideasta käynnistyneessä mallissa tämä toteutui erillisten asiamiesten avulla, joita olivat maakunnissa asuvat maisterit, lehtorit, lääkärit ja papit. Keruumatkoja suunnittelevalle Krohn kirjoitti oppaan, jossa hän neuvoi kerääjiä välttämään ”talolliseksi pukeutumista” ja keskittymään olemaan hyväntuulinen ja rento, sillä asenne ratkaisi kohdattaessa syviä kansan rivejä (Evijärvi 1963, 31). Myöhemmin 1930-luvulla systemaattista vastaajaverkkoa ryhdyttiin muodostamaan Martti Haavion toimesta Ruotsista saadun mallin mukaan (Peltonen 2004, 211).

Suullisen kulttuuri-ilmaisun tekijästä riitti tiedoksi haastateltavan nimi, ikä ja maininta, mistä hän mahdollisesti oli kuullut sanonnan tai kertomuksen. Kansanrunoutentutkimuksen arvo ja laajempi kansalliseksi mielletty merkitys piili kansanrunojen oletetussa aitoudessa ja alkuperäisyydessä (ks. Bendix 1997, 7). Kansankulttuuri rakentui suulliseen kommunikaatiomuotoon: autenttinen kansanperinne välittyi suullisesti, eivätkä siihen olleet vaikuttaneet painettu kirjallisuus tai lukutaidon suoma kyky omaksua laajalti tietoa ja tarinoita. Ei ole liioiteltua väittää, että kirjoitettu kirjallisuus oli pitkään luokkakysymys: monipuolinen, useita eri kirjallisuudenlajeja kattava lukeminen ja kirjoittaminen oli koulunkäynnin vuoksi mahdollista pääsääntöisesti vain ylä- ja porvarisluokille ja ennen kaikkea kaupungeissa asuville. Suomalaisista puolet oli luku- ja kirjoitustaitoisia vuonna 1910, ja luku kohosi jatkuvasti (Leino-Kaukianen 2007, 434). Koska kansanrunoutentutkimus oli kiinnostunut esimoderniksi oletetusta runolaulusta ja kaavamaisesta kertomusperinteestä, jota osasivat syrjäseutujen omavaraistaloudessa elävät, usein heikosti lukevat ja kirjoittavat ihmiset, rajattiin kirjoitettu kirjallisuus automaattisesti tutkimusintressin ulkopuolelle. Keruuteknisesti toteutettuna suullisesti ilmaistu kertomus kuitenkin kirjoitettiin paperille ja lähetettiin arkistoon. Siellä se luokiteltiin kerääjän, paikkakunnan ja lajityypin mukaan. Tämä tekstualisaatioprosessi ei kuitenkaan vielä pitkään aikaan synnyttänyt erityistä käsiteanalyysiä kansanrunouden tutkijoiden kirjoituksissa.





Samaan aikaan kun tutkijat kohottivat maalaiskansan arvokkaiksi määritellyt piirteet arvostuksen ja ihailun kohteeksi, toteutettiin maaseudulla kansanvalistuksellista työtä. Suomen maaseudulla oli 1900-luvun alussa lähes 1800 kirjastoa, joiden kokoelmiin kuului tavallisesti niin uskonnollisia teoksia, *Kalevala* kuin Shakespearen *Macbeth* ja muutamia muita maailmankirjallisuuden klassikoita (Luukkanen 2016, 386–388). Kansan tai tarkemmin ilmaisten kansanomaisen elämän ja kulttuurin hahmottamisen historia on siis kahden vastakkaisiin suuntiin toimivan prosessin samanaikaisuutta: oli sekä kansanrunoudentutkimuksen käsitys katoavasta suullisesta runoudesta ja siinä säilötystä mytologiasta että kansanvalistuksellinen, koulutukseen ja sivilisaatiokehitykseen tähtäävä suuntaus. Nämä eivät olleet toisiaan poissulkevia tai kilpailevia ajatussuuntia, vaan ne limittyivät ja menivät päällekkäin. Esimerkiksi Suomalaisuuden Liitto, jossa Kaarle Krohn aktiivisesti toimi, oli perustamassa kirjasto-toimintaa ja lukupiirejä kyliin eri puolelle maata 1900-luvun alussa. Krohn perusteli kansanvalitustoimintaansa sillä, että sivistämällä vähäväkisiä heidän henkinen tasonsa nousee, ja he ymmärtävät olevansa osa yhteistä kansakuntaa (Evijärvi 1963, 86–92).

Tämä ristikkäisveto oli suomalaisen kulttuuri-identiteetin rakentamista, jossa älymystö, folkloristit etunenässä, valikoi alemmilta yhteiskuntaluokilta saatua suullista runoutta ja kansanuskoa. Samalla alemmilta luokilta ryhdyttiin odottamaan porvarillisten kulttuuri-ihanteiden mukaista käytöstä ja arvoja. (Anttonen 2005, 148–149.) Kansankulttuurin porvarillistamisessa kouluttiin yksilöstä itseään kontrolloiva, siivo ja valistunut suomalainen (Apo 1998, 99). Tutkijat ryhtyivät kohottamaan kansantyyppien esimerkeiksi nimeltä mainittuja runolaulajia ja kuvaamaan näiden elämää. Syntyi ajatus jaloista, viimeisistä runolaulajista.

Yhdenlaista ääripäätä ”tyypillisen” kansanihmisen konstruoinnista edustaa Martti Haavion *Viimeiset runonlaulajat* (1943), jossa esitellään noin neljäkymmentä runolaulajaa pääosin Karjalasta ja Inkeristä. Haavion tutkimusta tulee lukea ajan poliittista ilmapiiriä vasten: Suomi oli jatkosodassa valloittanut alueita Itä-Karjalasta ja Suur-Suomi häämötti monen, muun muassa juuri Haavion, mielessä. Epäilemättä Haavion vilpitön pyrkimys oli nähdä yksilöt runolaulukulttuurinsa takana, vaikka elämäntarinat esitetään idealisoiden ja jopa kaunistellen. Köyhyys, nälkä, sairaudet ja vammat muuntuvat kansanihmistä jalostaviksi ominaisuuksiksi, kun kysymys on epiikan ja itkuvirren taitamisesta (Haavio 1943, 96). Kuten Satu Apo on huomioinut, kansasta esiin nostettuja yksilöitä ylevöitetään tekstissä vertaamalla heitä eurooppalaisen korkeakulttuuritradition hahmoihin. Larin Paraske on ”Mnemosyne”, antiikin runouden muusa, ja Arhippa Perttunen ”Pohjolan Homeros”. (Apo 1998, 97.) Voi tietysti pohtia, edustiko *Viimeiset runonlaulajat* edes omana aikanaan tieteenalalla yleisesti jaettua näkemystä kansanrunojen kansasta. Mitä suurimmassa määrin se epäilemättä oli Haavion oma, persoonallinen käsitys runolaulajista. Teos kuitenkin säilyi tieteenalan opintovaatimuksissa lukukauteen 1969–1970 saakka. Tämän vuoksi ei ole liioiteltua väittää, että Haavion individualismia korostava tulkinta ”aidoista kansanihmisistä” vaikutti oppialalla pidempään kuin on kenties aiemmin ajateltu.

Kansanrunoustieteen alalla tapahtui kuitenkin myös tietoteoreettisesti uudenlaisia avauksia jo 1950-luvun aikana. Keskeinen teoreetikko tässä oli Jouko Hautala, joka useissa kirjoituksissaan konstruoi oppialan kansa-käsitettä. Hautalan uudelleenmuotoilussa kansanrunoudentutkimus tutkimusalana käsittää kansanperinteen kokonaisvaltaisesti. Oppialan ytimeksi hahmotettiin nyt uskoon, tapoihin ja runouteen kuuluvat perinteet sekä perinteen elämää, muuttumista ja leviämistä koskevat havainnot ja kansanomaisen ajattelu (Hautala 1954, 10).



Myös oppialan nimi saa Hautalan kirjoituksissa uuden ilmauksen, *kansanperinteen tutkimus*, vaikka yliopistolliseksi oppialan nimeksi se kelpuutettiin Joensuuhun vasta 1985.

Kansaa tiukasti kategorisoivista tulkinnoista siirryttiin jo 1950-luvulla väljempiin ja holistisiin kansa-artikulaatioihin, joita Hautala erittelee laajasti teoksessaan *Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin* (1957). Kansanrunoustieteessä suunta olikin vaihkeaa siirtymässä pois kansallisesta ja luokkaperusteisesta kansa-käsitteestä kohti mitä tahansa ryhmää, jolla oli yhteistä folklorea. Hautalalle kansan raja asettui nykyaikaisen sivistyneen kaupunkikulttuurin ja maaseudun ja maaseutumaisen kansankulttuurin välille, jolloin periaatteellisesti nykyhetken kulttuuri-ilmiot kuuluivat myös kansanrunoudentutkijan kiinnostuksen piiriin. Kansanomaisena nähtiin kaikki yhteisöllinen ja perinteellinen (Hautala 1957, 119), joten periaatteessa kansaa saattoi löytää niin maaseudun syrjäkylistä kuin modernista kaupunkimiljööstä. Hieman myöhemmin virinnyt keskustelu suullisen perinteen lajeista vei kansa-käsitystä entistä avarampaan suuntaan. Perinnelajianalyyssissä, joka sittemmin jatkui aktiivisena 1980-luvulle saakka, huomio oli lajien viestinnällisessä arvossa käyttäjilleen, lajien määrittelyssä ja niiden luokitteluperusteissa (esim. Honko 1967; Järvinen ja Knuuttila 1982; Knuuttila 1992).

Kansanrunoudentutkimuksen itseymmärryksessä erityisesti 1960-lukua on ajateltu paradigman muutoksen vuosikymmenenä. Jos katsoo kansanrunoustieteen opinnäytteitä, ei muutos näytä kovin radikaalilta. Valtaosa tutkielmista käsitteli kalevalamittaisten runojen ja vanhan kansanuskon tekstitasoja (Järvinen ja Saarikoski 1987). Huolimatta 1950-luvun uusista näkemyksistä oppialan implisiittinen käsitys autenttisuudesta suuntautui luku- ja kirjoitustaidottomien runolaularajien oletettuun maailmaan (esim. Lukin 2016). Mikä 1960-luvun kansanrunoustieteessä sitten muuttui, jos aikakautta pidetään jonkinlaisena vedenjakajana oppialan keskeisen käsitteen ymmärryksessä? Mihin oppialalla tunnettu fraasi ”tekstistä kontekstiin” viittasi? Ilmeinen syy mielikuvaan murroksesta on aikakauden opiskelijaradikalismi, vasemmistolaisuuden suosio opiskelijoiden keskuudessa ja yhteiskunnallinen liikehdintä, jotka heijastuivat myös siihenastisen kansa-käsitteen kritiikkiin.

Aiemmasta täysin poikkeavia olivat Kansanrunousarkistossa toteutetut keruutyöt, jotka kohdistuivat suomalaisiin ala- ja osakulttuureihin. Kansanrunousarkiston vähemmistöjä ja ammattiryhmiä koskevat muistitietokeruut esimerkiksi romaneista, jätkistä ja tavallisista kyläläisistä Hauholla tai Kauhajoella, samoin kuin Työväen arkiston muistitietotoimikunnan perustaminen, olivat signaaleja siitä, miten kansa-käsitteeseen ryhdyttiin eksplisiittisesti sisällyttämään erilaisia todellisuuksia, joissa yksilöiden kokemukset ja perinnerepertuaari asettuivat laajempaan perinne-ekologian viitekehykseen. Toisin sanoen kunkin ihmiskollektiivin – perheen, suvun, harrastepiirin, kylän tai ammattiyhteisön – perinne on omanlaisiaan, ei ainutkertaisten aiheiden ansiosta vaan koska se muotoutuu fyysisen ympäristön sekä yhteisössä vallitsevien sosiaalisten, kulttuuristen ja taloudellisten reunaehtojen mukaisesti (Honko 1979, 59–64). Tietyllä tapaa vernakulaari eli yhteisöjen omaehtoinen kulttuuri-ilmaisu hahmottui implisiittisesti. Sen muotoja 1970-luvulla olivat esimerkiksi iskelmälaulut, lastenperinne ja vitsit (Launonen ja Mäkinen 1974). Terminä vernakulaari ei ollut vielä suomenkielisen tutkimuksen käytössä, mutta sisällöllisessä mielessä se jo vaikutti tutkijoiden ajatteluun ja siihen, mitä tutkimuskohteeseen alettiin sisällyttää. Termi ei vakiintunut suomenkieliseen käyttöön myöskään 2000-luvun alussa virinneessä suomalaisia kansankirjoittajia tutkivassa suuntauksessa. Tämä kirjallistumisen prosesseja tarkasteleva tutkimus



kuitenkin avasi uudenlaisia käsitteellisiä polkuja kansanomaisen omaehtoisen toiminnan tutkimiseen.

## Kynällä kyntävä kansa

2000-luvulla ”kansaa” nousi humanistisessa tutkimuksessa esille aiempaan tutkimustraditioon nähden uudenlaisessa kontekstissa, kun monitieteisen tutkimuksellisen kiinnostuksen kohteeksi nousivat arkistojen kokoelmista paikallistetut, aiemmissä tutkimuksissa pääosin täysin vaille huomiota jääneet ”tavallisten ihmisten” pääasiassa julkaisemattomat kirjoitukset.<sup>20</sup> Siinä missä suomalaisen rahvaan kollektiivinen kansanperinne oli tarkoin arkistoitu, analysoitu ja luetteloitu, olivat arkistoon eri reittejä päätyneet, yksittäisten eliittien kuulumattomien ihmisten kirjoitukset jääneet vaille jäsentynyttä tutkimuksellista kontekstia ja mielenkiintoa. Karkeasti ottaen kirjoitukset olivat olleet kirjallisuudentutkijoille ”huonoa kirjallisuutta” (jos sitäkään), historian tutkijoille ”epäluotettavia lähteitä” ja folkloristeille ”epäaitoa perinnettä” – liian omakohtaista ja usein myös kirjallisuuskritteistä.

Enimmäkseen 1800-luvulta ja 1900-luvun alusta peräisin olevat käsikirjoitusaineistot herättivät tutkijoiden uteliaisuutta niin kielensä, aiheidensä kuin tekijöidensäkin osalta. Tekstien kirjoittajiksi varmistui usein ruumiillisella työllä itsensä elättäneitä ihmisiä, jotka olivat käyneet kouluja vain vähän tai eivät lainkaan. Kirjoittajia alettiin kutsua kansankirjoittajiksi ja itseoppineiksi kirjoittajiksi, ja käsikirjoituksia kansanihmisten kirjoituksiksi (ks. esim. Kauranen 2013; Laitinen ja Mikkola 2013). 2000-luvulla virinnyt itseoppineiden kansankirjoittajien ja yleisemmin 1800-luvun kirjallistumisen tutkimus jatkoi siinä mielessä aiempaa kansan takapajaisuuteen nojaavaa diskurssia, että kansan ja eliitin raja määrittyi edelleen ennen kaikkea ruumiillisen ja henkisen työn sekä kouluja käymättömyyden ja muodollisen koulutuksen kriteerein. Itseoppineisuus ja muodollisen koulutuksen puuttuminen tai vähäisyys tekivät esimerkiksi monista kansanperinteen ja kansanlaulujen kerääjistä tutkimuksen silmissä kansankerääjiä ja kansannuotintajia (ks. Kauranen ja Myllynen 2006; Mikkola 2013; Laitinen, H. 2013). Ajatus kansanomaisesta muutti kuitenkin muotoaan: siinä missä kansa oli aiemmin ollut leimallisesti anonyymi ja kollektiivinen (harvoja harvoja esimerkiksi kohotettuja tapauksia lukuun ottamatta), itseoppineiden kansanihmisten tutkimuksessa kansa sai kasvot itseoppineilta kirjoittajilta, joilla oli nimi, elämänhistoria ja oma ääni, jolla he tulkitsivat itse omaa kulttuuriaan – ja kommentoivat osin myös säätyläisten kulttuuria.

1960-luvulla virinneen uuden sosiaalhistorian ja erityisesti mikrohistoriallisen tutkimuksen piirissä oli jo aikaisemminkin kiinnitetty huomiota poikkeuksellisiin kansanihmisiin ja heidän jättämiinsä kirjallisiin jälkiin. 1970-luvulta yleistyneissä ”*literacy*-tutkimuksissa” oli puolestaan pyritty selvittämään makrotasolla luku- ja kirjoitustaidon yleistymistä eri maissa. (Kauranen 2013, 22, 24.) 2000-luvun kansankirjoittajien tutkimuksen aallossa pyrkimyksenä oli hahmottaa sekä kirjoitustaidon yleistymiseen liittyvien kulttuuristen ja yhteiskunnallisten ilmiöiden kokonaisuutta että kansankirjoittajien omaa kokemusmaailmaa ja tulkintoja: Miten ja missä tahdissa kirjoitustaito eri puolilla Suomea yleistyi? Mikä ihmisiä motivoi kirjoitustaidon omaehtoiseen hankkimiseen? Mitä ja millaisella kielellä kansanihmiset kirjoittivat? Mitä kirjoitustaito merkitsi ja mahdollisti kirjoitustaitoisille kansanihmisille ja mikä

20 Tällä viitataan erityisesti vuosituhatvuosien alkuvuosina Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran piirissä virinneeseen eri alojen tutkijoiden yhteistyöhön, jota organisoivat Kirjallisuusarkiston silloinen johtaja Anna Makkonen (myöh. Kuismin). Yhteistyö alkoi vapaamuotoisina kokouksina, joiden pohjalta syntyi useita tutkimushankkeita ja tutkimusverkosto *Kansanihmiset ja kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*.



vaikutus sillä oli yhteiskunnalle laajemmin? Nopeasti paljastui, että suomalaisen kulttuurin kirjallistumisesta tiedettiin yllättävän vähän.

Sosiaalishistorioitsija Kaisa Kaurasen (2005) yhdessä Mari Myllysen (2006) kanssa tekemät seikkaperäiset selvitykset SKS:n kirjallisuusarkiston ja kansanrunousarkiston kokoelmista<sup>21</sup> auttoivat tutkijoita muodostamaan kuvaa siitä, mitä ja millaisia kansankirjoittajien aineistoja arkistoissa ylipäätään oli. Monet tutkijat etsivät ja löysivät kirjoitustaitoisten kansanihmisten käsikirjoituksia myös muiden arkistojen kokoelmista. Lisäksi tutkijoiden yhteistyönä pyrittiin saamaan arkistojen kokoelmiin lisää tähän asti yksityisomistuksessa olleita kansankirjoittajien käsikirjoituksia. Arkistokartoitukset osoittivat, että kouluja käymättömät suomalaiset olivat kirjoittaneet paljon enemmän kuin oli ajateltu ja että heidän tekstejään oli myös säilynyt enemmän kuin oli luultu (ks. Kuismin ja Salmi-Niklander 2008, 1). Samalla kirkastui myös se, että kyse ei ollut mistään marginaalin vaan kirjoittavan enemmistön tutkimuksesta, kuten Lea Laitinen ja Kati Mikkola teoksen *Kynällä kyntäjät* (2013) johdannossa esittivät:

Suomessa kirjoittavat kansanihmiset olivat paikallisyhteisöissään poikkeuksia, mutta kansallisella tasolla he muodostivat itse asiassa kirjoittajien enemmistön. Esimerkiksi vuonna 1880 maan kahdesta miljoonasta asukkaasta osasi karkeasti arvioiden kirjoittaa 13 prosenttia eli noin 250 000 ihmistä. Tuohon joukkoon kuuluivat lähes kaikki säätyläiset, joita oli siihen aikaan korkeintaan 30 000 henkeä. Monet heistä osasivat kirjoittaa vain ruotsiksi. Ei säätyläisiin eli rahvaaseen kuuluvia oli kirjoitustaitoisesta väestöstä siis ainakin 220 000 henkeä – valtava enemmistö. (Laitinen ja Mikkola 2013, 9.)

Englanninkielisissä artikkeleissa alan tutkijat viittaavat tutkimuskohteenaan oleviin henkilöihin muun muassa käsitteillä *self-taught writers* ja *self-educated writers*, ja eliitille ja säätyläisille vastakkaiseen ryhmään, johon heidän katsotaan kuuluvan, termeillä *non-privileged people*, *ordinary people* ja *common people* – joskin samaan aikaan tiedostaen ja korostaen, että kirjoitustaitoiset kansanihmiset olivat usein hyvin kaukana niin sanotusti tavallisesta. Tutkimuskohteena oleviin teksteihin viitataan muun muassa käsitteillä *ordinary writings*, *vernacular writings* ja kirjallisiin käytäntöihin yleisemmin käsitteillä *vernacular literacy practices* ja *vernacular literacies* (ks. esim. Edlund 2014; 2016; Lyons 2007 sekä näiden kokoelmien artikkelit). Vernakulaari merkitsee näissä yhteyksissä usein kansanomaista, ei niinkään tai ainakaan pelkästään kansankielistä.

Suhteessa vernakulaari-käsitteen merkityskenttään on huomattava, että 2000-luvulla tehdyissä 1800-luvun kansankirjoittajien tutkimuksissa vernakulaari ei viittaa useinkaan kansallista edeltävään tai siitä kokonaan irralliseen kulttuuriin (vrt. Beecroft 2015), vaan on suhteessa kansakunnan rakentamisen prosesseihin, joskin eliitin kulttuurista poikkeavana, arjen käytäntöjä ja omaehtoisuutta korostavana ja paikallisia erityispiirteitä sisältävänä kulttuurin muotona. Suomen kontekstissa tätä painotusta selittää aineistojen ajoitus ja luonne: suurin osa aineistosta on 1800-luvulta, autonomian ajalta, jolloin keskustelu suomalaisuudesta oli monin tavoin läsnä yhteiskunnassa ja lisäksi varsin moni eliittiin kuulumattomista kirjoitustaitoisista ihmisistä edusti nimenomaan joukkoa, jota uusi kansallinen ulottuvuus kiinnosti ja innoitti.<sup>22</sup> Mitä tulee ensikäden lähteisiin, kansakunta-ajattelua ja yhteiskunnan modernisaatioon liitettyjä muutoksia vastustavan ja halveksivan rahvaan ajattelu ja tulkinnat jäävät

21 Arkistot muodostavat nykyään yhdessä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston, jonka kokoelmat jakautuvat perinteen ja nykykulttuurin sekä kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmiin.

22 Suomessa kansankirjoittajien tutkimus on painottunut niin kutsutulle pitkälle 1800-luvulle eli Ranskan vallankumouksesta ensimmäisen maailmansodan päättymiseen ulottuvalle ajanjaksolle. Tämän aikakauden painottuminen on vaikuttanut osaltaan siihen, että tutkimus on kytkettyyn monin tavoin 1800-luvun suuriin yhteiskunnallisiin



itseoppineiden kirjoittajienkin tutkimuksessa pääosin tavoittamatta. Eliittiin kuulumattomat ihmiset, jotka pitivät kirjoitustaitoa turhana ja rahvaalle sopimattomana, harvoin itse kirjoittivat ajatuksistaan (ks. modernisaatioon liitettyjen uutuuksien vastustajien tutkimuksesta esim. Mikkola 2009).

Suomenkielisissä kansankirjoittajia koskevissa artikkeleissa termiä vernakulaari ei ole juuri-kaan käytetty. Sen sijaan käytössä ovat olleet pääosin samat käsitteet, joilla suomalaisessa tutkimuksessa on operoitu vuosikymmeniä, jopa yli vuosisadan. 2000-luvun kansankirjoittajien tutkijat ovat kyllä tekstiensä perusteella olleet hyvin tietoisia käsitteiden kuten rahvas<sup>23</sup>, kansa ja kansanomainen latautuneesta käsitehistoriasta, mutta käsitteitä on käytetty ja sovellettu tästä huolimatta. Kansankirjoittajien tutkimuksen jännitteistä suhdetta tiettyihin käsitteisiin valaisee Anna Kuisminin ja Kirsti Salmi-Niklanderin *Kasvatus ja aika* -julkaisun teemanumeron *Askelia kirjoituksen kentällä* (2008) johdantoartikkeliin kirjaamat sanat:

Kansasta ja rahvaasta on puhuttava parempien termien puutteessa: sanoilla tarkoitetaan tässä lähinnä maaseudulla asuneita ei-säätyläisiä, jotka olivat hankkineet oppinsa itse, tavalla tai toisella, tai olivat käyneet koulua vain lyhyen aikaa. Kirjoitustaitoisissa oli talollisia, torppareita, käsityöläisiä, merimiehiä, kirkonvartijoita, lukkareita, renkejä ja ruotuvaivaisia. (Kuismin ja Salmi-Niklander 2008, 2.)

Luettelo kansankirjoittajien ammasteista osoittaa, että yhteiskunnallisen ja sosiaalisen asemansa osalta 1800-luvun kansankirjoittajien kirjo oli laaja ja useimmat heistä olivat omassa viiteryhmissään poikkeuksellisia kirjoitustaitonsa vuoksi. Lisäksi eri ryhmien yhteiskunnallisessa asemassa tapahtui 1800-luvun kuluessa merkittäviä muutoksia. Nämä seikat johtavat kansankirjoittajiin ja kansan kokemuksiin kohdistuvan tutkimuksen keskeisiin haasteisiin, jotka kiteytyvät Mikko Lahtisen kirjoittamassaan kirja-arviossa esittämiin kriittisiin kysymyksiin: "Mikä kansa, mikä eliitti?" (Lahtinen 2008, 92; vrt. Stark 2006). Lahtinen peräänkuuluttaa yhteiskunnallisten erojen kehitysvaiheiden systemaattista analysointia ja sitä, että kansankirjoittajien tekstit tulisi kytkeä tiiviimmin rakenteelliskollektiivisia muutoksia valaisevan tarkastelun yhteyteen (Lahtinen 2008, 93).

Lahtisen kaipaaman kokonaiskuvan muodostaminen vaatisi vielä paljon nykyistä enemmän kansankirjoittajien tekstien systemaattista tutkimusta ja vertailua. Tähän mennessä kansankirjoittajien tutkimuksen painopisteenä on ollut pikemminkin osoittaa, mikä on ollut tietynä aikana tietyssä asemassa olleille ihmisille *mahdollista*, ei niinkään sitä, mikä on ollut *yleistä* tai *tyypillistä*. Tutkimuskysymykset ovat painottuneet yksilöiden kokemuksiin ja siihen, miten he ovat tulkinneet kulloisiakin yhteiskunnallisia olosuhteita.

Suomessa kansankirjoittajien tutkimus onkin ollut läheisessä yhteydessä tutkimukselliseen lähestymistapaan, jota on kuvattu australialaisen historiantutkijan Martyn Lyonsin käyttöön ottamalla ilmaisulla *new history from below*. Siinä tarkastelun kohteena ovat nimenomaisesti ruohonjuuritason kirjoitukset ja yksilölliset kokemukset historiallisista muutoksista. Tällaisena se myös eroaa niin kutsutusta *old history from below* -näkökulmasta, kuten ranskalaisen Annales-koulukunnan ja brittiläisten marxistien tutkimuksista, joissa yhteiskunnan alempia luokkia on tarkasteltu etupäässä kollektiivisena ja anonyymina massana sekä kollektiivisen

muutosprosesseihin ja aatteisiin: modernisaatioon, uskonnollisuuden uusiin muotoihin ja sekularisaatioon, työväenliikkeeseen, nationalismiin ja kansakunnan rakentamisprosesseihin. (Ks. Kuismin ja Salmi-Niklander 2008, 2.)

23 Ks. esim. Lea Laitisen artikkeli rahvaan käsitehistoriasta (Laitinen, L. 2013).



aktivismin ja kollektiivisten mentaliteettien näkökulmista. (Lyons 2010; ks. myös Kuismin ja Driscoll 2013, 9; Kauranen 2013, 22–23.)

Kahtiajakautuneista käsitteistä ja niiden käytöstä huolimatta kansan ja eliitin suhde näyttyy kansankirjoittajien tutkimuksissa lopulta jatkumona, jossa eri yksilöt sijoittuvat eri kohtiin. Samoin myös itse kirjoitustaito näyttyy janana, jonka toisessa päässä on osattu piirtää oma puumerkki ja toisessa päässä on osallistuttu aktiivisesti yhteiskunnalliseen keskusteluun sanomalehtien palstoilla ja kirjoitettu kokonaisnäytelmä- ja romaanikäsitteitä. Näillä janoilla kansa, eliitti ja kirjoitustaito ovat lopulta monella tavalla suhteellisia ja kontekstisidonnaisia käsitteitä. Tämä herättää myös kysymyksen siitä, missä yhteyksissä näiden käsitteiden käytölle on yhä perusteita ja missä yhteyksissä dikotomisten käsitteiden käyttö tavoittaa itse asiassa hyvin huonosti yhteiskunnallisen todellisuuden intersektionaalista luonnetta.

## Johtopäätökset

Kansa-käsitteen historiassa varhaisten runonkerääjien ja -julkaisijoiden, kirjallisuushistorioitsijoiden ja kansanrunoutentutkijoiden ymmärrys ja tavat kuvata suomalaista maalaisrahvasta ovat keskeisessä asemassa hahmotettaessa nykyisen vernakulaari-keskustelun kasvualustaa ja luonnetta. Maaseudulla asuvan väestönsosan tuottama perinne, jota haluttiin dokumentoida ja tutkia, määriteltiin pitkään aidoksi sen perusteella, että se oli ei-kirjallista. Ajatus kansasta menneisyyteen palautuvana suullisperäisen runouden välittäjänä oli näkyvissä jo varhaisten kansanrunojulkaisijoiden toiminnassa, mutta erityisesti käsitys vakiintui Lönnrotin *Kalevalan* myötä ja toistui tutkijoiden kirjoituksissa pitkälle 1900-luvulle saakka. Tutkijoille ja kerääjille todellinen kansa koostui luku- ja kirjoitustaidottomista, ylempien säätyjen ulkopuolisista henkilöistä, joita pidettiin samaan aikaan myös suullisten ja kollektiivisten runojen ja kertomusten aitoina taitajina. Kirjoitettu kerronta, riippumatta kynää käytävän sosiaalisesta taustasta, rajattiin kansanperinteen tutkimuksen ulkopuolelle. Hieman paradoksaalisesti perinteisen kansankulttuurin dokumentointi ja luokittelu kehitettiin huippuunsa samaan aikaan kun yhteiskunta modernisoitui ja muuttui kiihtyvää tahtia.

Kirjallisuushistoriat hahmottelivat kansalliskirjallisuuden kehityskaarta ja esittelivät niin sivistyneistötaustaisia kirjailijoita ja heidän uusimpia saavutuksiaan kuin myös valikoidusti ”talonpoikaisrunoniekkojen” tekstejä ja kansanrunoutta, joka ideaalitapauksessa oli kollektiivista, tekijätöntä. Kirjallisuushistoriallisessa tutkimuksessa käsitteen *vernakulaari* esiin piirtämä, kansallista kulttuuria varhaisempi paikallisen tekstituotannon kausi auttaa hahmottamaan monisyisemmin sitä prosessia, jolla 1800-luvun kirjallisuushistorioitsijat ja kansanperinteen julkaisijat yhdessä loivat kansakunnalle kronologista syvyyttä. Samanaikaisesti kirjallisuushistoriat rakensivat yhtenäistä, jopa epähistoriallista kuvaa kirjoittavasta kansasta. Niissä Elias Lönnrotin jalostama kansanrunous arvotettiin esteettisin kriteerein korkeammalle kuin muut rahvaan omaehtoiset kirjallisuuden muodot. Tästä huolimatta laulava ja kirjoittava kansa sulautettiin lopulta yhdeksi yhtenäiseksi ilmiöksi. Tilanne muuttui vähitellen, kun käsitys kansanperinteestä, ja laajemmin ajateltuna folkloresta, monimuotoistui.

Suurin uhka niin vanhakantaiselle runoperinteelle kuin itse sivistyneistön 1800-luvulla määrittelemälle homogeeniselle kansa-käsitteelle oli muutos: modernisoituminen, yksilölliset taloudelliset pyyteet, sosiaalinen liikkuvuus ja yhteiskunnallinen aktiivisuus. Tässä ajattelussa myös kansan itsensä tuottamat suulliset ja kirjalliset kertomukset olivat potentiaalisia



ongelmia. Esimerkiksi rahvaan parissa suosittuja riimillisiä lauluja ja paikallisia runoja ei kelpuutettu kansallisesti kanonisoituihin kansanrunokokoelmiin, *Kalevalaan* ja *Kantelettareen*. Samankaltaisen kohtalon kokivat arkiveisut, jotka pääsivät kirjallisuushistorioihin ainoastaan esimerkkeinä haitallisesta tai epäilyttävästä kirjallisesta toiminnasta.

2000-luvun monitieteisessä kansan kirjallistumisen tutkimuksessa kansanomaisen–vernakulaari-käsiteparin esille nousu liittyi osaltaan *new history from below* -tutkimussuuntaukseen, joka otti tutkimuskohteekseen ruohonjuuritason kirjoitukset ja yksilölliset kokemukset historiallisista muutoksista. 1800-luvun varhaisen keruu- ja julkaisu toiminnan yrityksissä määritellä kansa ja kansanomainen historia hyödynnettiin kansan ”omaehtoista” perinnettä valikoiden ja rajaten siinä määrin, että voidaan kysyä, mikä kansanrunokokoelmissa heijastelee kansaa ja kansan suullista perinnettä. Yhteisöjen omaehtoinen kulttuuri-ilmaisu, *vernakulaari*, alkoikin sisällöllisessä mielessä hahmottua tutkimuksen analyysissä vasta, kun kollektiivinen kansa väistyi ala- ja osakulttuureja sekä yksilöä ja yksilöllisiä tulkintoja korostavien tutkimussuuntauksien tieltä. Vernakulaari voidaankin nähdä yhtenä työkaluna, joka auttaa tutkijaa suuntaamaan katsettaan parin vuosisadan aikana kanonisoituneen kansa-käsityksen katveisiin ja kiinnittämään huomiota siihen, mitä sen heittämiin varjoihin on jäänyt.

## Kirjallisuus

- Anttila, Aarne. (1931, 1935) 1985. *Elias Lönnrot: Elämä ja toiminta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Apo, Satu. 1998. ”Suomalaisuuden stigmatisoinnin traditio.” Teoksessa *Elävänä Euroopassa: Muuttuva suomalainen identiteetti*, toimittaneet Pertti Alasuutari ja Petri Ruuska, 83–128. Tampere: Vastapaino.
- Apo, Satu. 2006. ”Kansanlaulujen ääni 1700-luvun kirjallisuudessa: Johdatus Macphersonin, Percyn ja Herderin runojulkaisuihin.” Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*, toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen, 216–264. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu. 2009. ”Uusin Lönnrot-myytti ja kansanrunouden editiohistoria.” *Elore* 16(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78808>
- Arwidsson, Aadolf Iivar. (1821) 1931. ”Kansallisuudesta ja kansallishengestä [Om Nationalitet och National Anda, Åbo Morgonblad].” Teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus VII*, toimittaneet Emil Nestor Setälä, Viljo Tarkiainen ja Vihtori Laurila, 103–124. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Asplund, Anneli. 2006. ”Runolaulusta rekilauluun: Kansanlaulun murros.” Teoksessa *Suomen musiikin historia. Kansanmusiikki*, toimittaneet Anneli Asplund, Petri Hoppu, Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha ja Simo Westerholm, 108–165. Helsinki: WSOY.
- Bastman, Eeva-Liisa, Kati Kallio ja Tuomas M. S. Lehtonen. 2020. ”Vernakulaarin monta tasoa: Näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon Ilo-Laulu Jesuxesta.” *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.89057>



- Bauman, Richard. 2008. "The Philology of the Vernacular." *Journal of Folklore Research* 45 (1): 29–36. <https://doi.org/10.2979/JFR.2008.45.1.29>
- Beecroft, Alexander. 2015. *An Ecology of World Literature: From Antiquity to the Present Day*. New York: Verso.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Edlund, Ann-Catrine. 2016. "Preface." Teoksessa *Reading and Writing from Below: Exploring the Margins of Modernity*, toimittaneet Ann-Catrine Edlund, T. G. Ashplant ja Anna Kuismin, 5–6. Umeå: Umeå University ja Royal Skytteen Society.
- Edlund, Ann-Catrine. 2014. "Introduction." Teoksessa *Vernacular Literacies: Past, Present and Future*, toimittaneet Ann-Catrine Edlund, Lars-Erik Edlund ja Susanne Haugen, 5–11. Umeå: Umeå University ja Royal Skytteen Society.
- Evijärvi, Irja-Leena. 1963. *Kaarle Krohn: Elämä ja toiminta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Goldstein, Diane. 2015. "Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and Changed Context of Folklore. (American Folklore Society Presidential Address, October 2013)." *Journal of American Folklore* 128(508): 125–145. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.128.508.0125>
- Gottlund, Carl Axel. 1818, 1821. *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi I–II*. Uppsala.
- Gottlund, Carl Axel. 1828. *Väinämöiset, eli meidän nykyisten Runojoin virren-teoista*. Tukholma.
- Grönstrand, Heidi, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä ja Mikko Pollari. 2016. *Kansallisen katveesta: Suomen kirjallisuuden yllirajaisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Martti. 1943. *Viimeiset runonlaulajat*. Helsinki: WSOY.
- Hakapää, Jyrki. 2013. Arkkiveisut. Teoksessa *Kynällä kyntäjät" Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 379–383. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hautala, Jouko. 1954. *Suomalainen kansanrunoutentutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hautala, Jouko. 1957. *Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Herder, Johan Gottfried. (1795) 2000. "Lyyra: Lyyrisen runotaiteen luonteesta ja vaikutuksesta" (suom. Vesa Oittinen). Teoksessa *Oi runous: Romantiikan ja modernismin runouskäsitteitä*, toimittanut Tuula Hökkä, 22–28. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri. 1967. "Perinnejänalyysin tehtävistä." *Sananjalka* 9(1): 125–149. <https://doi.org/10.30673/sja.86320>
- Honko, Lauri. 1979. "Perinteen sopeutumisesta." *Sananjalka* 21(1): 57–76. <https://doi.org/10.30673/sja.86430>
- Howard, Robert Glenn. 2005. "A Theory of Vernacular Rhetoric: The Case of the 'Sinner's Prayer'" *Folklore* 116(2): 172–188. <https://doi.org/10.1080/00155870500140214>
- Hägman, Kai. 2001. *Piispankadulta Bulevardille: Werner Söderström Osakeyhtiö 1878–1939*. Helsinki: WSOY.





- Hägman, Kai. 2008. *Paras tawara maailmassa: Suomalainen kustannustoiminta 1800-luvulta 2000-luvulle*. Helsinki: Otava.
- Jalava, Marja. 2014. "Latecomers and Forerunners: Temporality, Historicity, and Modernity in Early Twentieth-Century Finnish Historiography." Teoksessa *"Regimes of Historicity" in Southeastern and Northern Europe, 1890–1945: Discourses of Identity and Temporality*, toimittaneet Diana Mishkova, Balázs Trencsényi ja Marja Jalava, 43–61. London: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9781137362476\\_3](https://doi.org/10.1057/9781137362476_3)
- Järvinen, Irma-Riitta ja Seppo Knuuttila (toim.). 1982. *Kertomuserinne: Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta ja Helena Saarikoski. 1987. *Kansanrunoustieteen laitoksen opintotyöt 1886–1985: Luettelo ja asiahakemisto*. Helsinki: Yliopistopaino.
- 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: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karkama, Pertti. 2001. *Kansakunnan asialla: Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö. 1979. *Lönnrot ja Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kauranen, Kaisa. 2013. Mitä ja miksi kansa kirjoitti? Teoksessa *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 19–54. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kauranen, Kaisa ja Mari Myllynen. 2006. Luettelo kansankerääjien käsikirjoituksista ja kirjeenvaihdosta 1831–1910, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kansanrunousarkisto. (Painamaton.)
- Kauranen, Kaisa. 2005. Luettelo kansankirjoittajista, heidän aineistoistaan ja käymästään kirjeenvaihdosta, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kirjallisuusarkisto. (Painamaton.)
- Kettunen, Pauli. 2001. "The Nordic Welfare State in Finland." *Scandinavian Journal of History*, 26(3): 225–247. <https://doi.org/10.1080/034687501750303864>
- Kettunen, Pauli. 2006. "The Tension between the Social and the Economic: A Historical Perspective on a Welfare State." Teoksessa *The Road to Prosperity. An Economic History of Finland*, toimittaneet Jari Ojala, Jari Eloranta, Jukka Jalava ja Rita Asplund, 285–313. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Klinge, Matti. 1989. *Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808–1917*. Helsinki: Otava.
- Knuuttila, Seppo. 1992. *Kansanhuumorin mieli: Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koskimies, Rafael. 1944. *Elävä kansalliskirjallisuus I: Suomalaisen hengen vaihteita vv. 1860–1940*. Helsinki: Otava.
- Krohn, Kaarle. (1897) 1953. "Esipuhe." Teoksessa *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet*: Krohn, Julius. 1897 [1953], vii–x. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Julius. (1897) 1953. *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuismin, Anna ja M. J. Driscoll. 2013. Preface. "Exploring the Processes and Practices of Literacy in the Nordic Countries." Teoksessa *White Field, Black Seeds: Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, toimittaneet Anna Kuismin ja M. J. Driscoll, 7–13. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflit.7>



- Kuismin, Anna ja Kirsti Salmi-Niklander. 2008. "Askelia kirjoituksen kentällä." *Kasvatus & Aika* 3(2): 3–5. <https://journal.fi/kasvatusjaaika/article/view/68178>
- Kurkela, Vesa. 1989. *Musiikkifolklorismi ja järjestökulttuuri: Kansanmusiikin ideologinen ja taiteellinen hyödyntäminen suomalaisissa musiikki- ja nuorisjärjestöissä*. Jyväskylä: Gummerus.
- Kuusi, Matti. 1963. *Suomen kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Otava.
- Lahtinen, Mikko. 2008. "Modernisaation puolesta ja sitä vastaan." *Kasvatus & Aika* 3(2): 89–101. <https://journal.fi/kasvatusjaaika/article/view/68191>
- Laitinen, Heikki. 2013. "Kansannuotintajat." Teoksessa *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 379–383. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Kai. 1980. "Kirjallisuushistoria: linjanvetoja ja ongelmia." Teoksessa *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 33*, 8–50. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Lea. 2013. "Rahvaan käsitehistoria." Teoksessa *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 55–59. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Lea ja Mikkola, Kati. 2013. "Johdanto." Teoksessa *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 9–17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lantis, Margaret. 1960. "Vernacular Culture." *American Anthropologist* 62 (2): 202–216. <https://doi.org/10.1525/aa.1960.62.2.02a00020>
- Lassila, Pertti. 1990. *Otavan historia. Kolmas osa 1941–1975*. Helsinki: Otava.
- Launonen, Hannu ja Kirsti Mäkinen (toim.). 1974. *Folklore tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leino-Kaukiainen, Pirkko. 2007. "Suomalaisten kirjalliset taidot autonomian kaudella." *Historiallinen aikakauskirja* 105(4): 429–438.
- Liikanen, Ilkka. 2003. "Kansa." Teoksessa *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius, 257–307. Tampere: Vastapaino.
- Linsén, Juhana Gabriel. (1819) 1931. "Suomalaisesta kansallisuudesta [Om Finsk Nationalitet]." Teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus VII*, toimittaneet Emil Nestor Setälä, Viljo Tarkiainen ja Vihtori Laurila, 258–272. Helsinki: Otava.
- Lukin, Karina. 2016. "Murtuvat ja jatkuvat maailmat: Keskusteluja folkloristiikan menneisyydestä ja tulevaisuudesta. Outi Lehtipuron haastattelu." *Elore* 23(2). <https://doi.org/10.30666/elore.79260>
- Luukkanen, Tarja-Liisa. 2016. *Mitä maalauskansa luki: Kirjasto, kirjasto ja kirjoja lukeva yhteisö Karstulassa 1861–1918*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lyons, Martin. 2013. "A New History from Below? The Writing Culture of European Peasants c. 1850 – c. 1920." Teoksessa *White Field, Black Seeds: Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*, toimittaneet Anna Kuismin ja M. J. Driscoll, 146–157. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Lyons, Martyn. 2007. "'Ordinary Writings' or How the 'Illiterate' Speak to Historians." Teoksessa *Ordinary Writings, Personal Narratives: Writing Practices in 19th and early 20th-century Europe*, toimittanut Martyn Lyons, 13–31. Bern: Peter Lang.
- Lönngren, Ann-Sofie, Heidi Grönstrand, Dag Heede ja Anne Heith (eds.). 2015. *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Lönnrot, Elias. 1829. Recension. *Helsingfors Tidningar* no. 42 <https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/386396?page=1> ja 45. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/386438?page=1>
- Lönnrot, Elias. 1829–1831. *Kantele taikka Suomen Kansan sekä Vanhoja että Nykyempiä Runoja ja Lauluja*. Osat I–IV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lång, Reija. 2008. "Mäkitupalaisen tyttärestä kirjailijaksi: Matilda Roslin-Kalliola ja kansallisen kirjoittamisen monet muodot." *Kasvatus & Aika* 3(2): 67–80. <https://journal.fi/kasvatusjaika/article/view/68186>
- Mikkola, Kati. 2009. *Tulevaisuutta vastaan: Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati. 2013. "Kansanrunouden kokoelmat. Kerääjinä kuuliaisista avustajista ja visionääreistä." Teoksessa *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 413–463. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, Juhani. 1999. "Melodraamaa ja tosikertomuksia: Suomenkielisen proosan ensi askeleita." Teoksessa *Suomen kirjallisuushistoria 1: Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin*, toimittaneet Yrjö Varpio ja Liisi Huhtala, 337–339. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2004. "Kalevalan riemuvuoden kilpakeruu ja hyvän kerääjän käsite." Teoksessa *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*, toimittanut Tuulikki Kurki, 199–217. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Polén, Rietrik. (1858) 1988. *Johdanto Suomen kirjallishistoriaan: Yliopistollinen kirjoitus*. Helsinki: J. C. Frenckell ja poika.
- Porthan, Henrik Gabriel. (1766–1778) 1983. *Suomalaisesta runoudesta*. Kääntänyt ja johdannon kirjoittanut Iiro Kajanto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saarelainen, Juhana. 2019. *Runous, tieto ja kansa: Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalaisfilosofian kontekstissa*. Turku: Turun yliopisto.
- Setälä, Emil Nestor, Viljo Tarkiainen ja Vihtori Laurila (toim.). 1933. *Suomen kansalliskirjallisuus XII: Talonpoikais- ja taiderunoilijoita, sanomalehti- ja aatteenmiehiä 1800-luvun puoliväliltä*. Helsinki: Otava.
- Sihvo, Hannes. (1973) 2003. *Karjalan kuva: Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana* (2. tarkistettu ja täydennetty laitos). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Eija. 2019. "Suullinen kulttuuri ja kirjallinen aineisto: Katsaus folkloristiikan historialliseen itseymmärrykseen." Teoksessa *Satuperinteestä nykyrunoon: Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*, toimittaneet Niina Hämäläinen, Hanna Karhu ja Silja Vuorikuru, 51–77. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura. 2006. "Johdanto: Pitkospuista modernisaation suolle." Teoksessa *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*, toimittaneet Hilikka Helsti, Laura Stark ja Saara Tuomaala, 9–46. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Stenius, Henrik. 2003. "Kansalainen." Teoksessa *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*, toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius, 309–362. Tampere: Vastapaino.
- Sulkunen, Irma. 2004. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1889*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkiainen, Viljo. 1934. *Suomalainen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava.
- Tarkka, Lotte, Haapoja-Mäkelä, Heidi ja Stepanova, Eila. 2019. "Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytti." Teoksessa *Eurooppa, Suomi, Kalevala: Mikä mahdollisesti Kalevalan?*, toimittaneet Ulla Piela, Pekka Hakamies ja Pekka Hako, 79–106. Kalevalaseuran vuosikirja 98. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Topelius, Zacharias. 1822–1831. *Suomen kansan wanhoja runoja ynnä myös nykyempiä lauluja, I–V*. Turku: Frenckell ja poika.
- VT 2 = Lönnrot, Elias. 1990. *Valitut teokset 2: Mehiläinen*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- VT 5 = Lönnrot, Elias. 1993. *Valitut teokset 5: Muinaisrunoutta*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Filosofian tohtori Niina Hämäläinen on väitellyt folkloristiikasta Turun yliopistossa. Hän työskentelee Kalevalaseuran toiminnanjohtajana. Parhaillaan hänellä on työn alla Kalevalan kriittinen editio, Avoin Kalevala, sekä Suomen Akatemian projektissa (nro 322071) väheksytyjen aineistojen tutkiminen.**

**Filosofian tohtori Kati Mikkola on väitellyt uskontotieteestä Turun yliopistossa. Hän on Helsingin yliopiston folkloristiikan dosentti ja työskentelee opetusneuvoksena Opetushallituksessa.**

**Filosofian tohtori Ilona Pikkanen on väitellyt historiantutkimuksesta Tampereen yliopistossa. Hän toimii Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosaston tutkimuspäällikkönä ja tutkii historiankirjoituksen historiaa ja historiakulttuuria.**

**Filosofian tohtori Eija Stark on väitellyt folkloristiikasta Helsingin yliopistossa. Hän on tutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja tutkii Åbo Akademiin sijoittuvassa Suomen Akatemian projektissa (nro 308534) modernisaation ja kaupallisuuden vaikutuksia kansankulttuuriin ja kertomusperinteeseen.**

# Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus

Muistitietotutkimus ja uusmaterialismi

*Ulla Savolainen, Karina Lukin ja Anne Heimo*

**M**uistitietotutkimus tarkastelee muistamista ja historiantuottamista omaehtoisena ja usein myös omakohtaisena menneisyyden ja nykyisyyden välisen suhteen pohtimisena. Muistamista ei nähdä ainoastaan menneisyyden hahmottamisena, vaan olennaista on sen analysointi nykyhetkeen ankkuroituvana ja tulevaisuusorientoituneena toimintana. Muistitietotutkimus on ollut suomalaisen folkloristiikan ja etnologian keskeisiä alueita 1990-luvulta lähtien. Suomalaisen muistitietotutkimuksen erityispiirteitä ovat monipuolisten tutkimusaineistojen – sekä haastatteluissa tuotettujen että kirjoitettujen – käyttö sekä metodologinen painotus. (Ks. esim. Peltonen 1996; Ukkonen 2000; Fingerroos, Haanpää, Heimo ja Peltonen 2006; Heimo 2016.) Huomio on kohdistunut pääasiassa kielen avulla välittyneisiin, etenkin kerronnallisiin aineistoihin. Myös metodologinen keskustelu painottui pitkään muistelun suulliseen, kirjalliseen ja kerronnalliseen muotoon paikantuviin kysymyksiin.

Omaehtoinen (*vernacular*) muistaminen ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan verbaalisiin ja kerronnallisiin ilmaisumuotoihin. Menneisyyden ja nykyisyyden välistä suhdetta jäsennetään, reflektoidaan ja luodaan myös muiden välineiden (medioiden) kautta, suhteessa niihin ja niiden ohjaamalla tavalla. (Esim. Peltonen 2003; Lukin 2010; Savolainen 2015; 2018; Kuusisto-Arponen ja Savolainen 2016; Heimo 2017; Korjonen-Kuusipuro ja Kuusisto-Arponen 2017; Koskinen-Koivisto ja Thomas 2018.) Muistaminen ja historiantuottaminen ilmenevät myös visuaalisesti, audiovisuaalisesti, kehollisesti, performatiivisesti sekä suhteessa esineisiin ja paikkoihin. Jos omaehtoisen muistamisen ja historiantuottamisen tapoja halutaan ymmärtää kokonaisvaltaisesti, on selvää, että tutkimuksessa tulee paitsi analysoida verbaalisia muistamisen käytäntöjä, myös tarkastella muita muistamisen medioita. Se edellyttää laajemminkin huomion kiinnittämistä muistamisen materiaalisten ja diskursiivisten aspektien yhteyteen, vuorovaikutukseen sekä materian ja teknologian toimijuuteen – näkökulmiin, joita on analysoitu muun muassa niin kutsutun uusmaterialismin piirissä. Uusmaterialismi – tai uusmaterialismit – viittaa monitieteiseen teoreettiseen ja metodologiseen suuntaukseen, joka on viime aikoina noussut merkittävään asemaan humanistisessa tutkimuksessa ja sosiaalitieteissä (esim. Coole ja Frost 2010). Muistitietotutkimuksen piirissä uusmaterialismin näkökulmien hyödyntäminen on kuitenkin vasta aluillaan (ks. kuitenkin Kuusisto-Arponen ja Savolainen 2016).



Tässä artikkelissa<sup>1</sup> tutkimme muistamisen materiaalisuutta, monimediaisuutta sekä medioiden yhteistoimintaa ja tarjoumia (*affordance*) tarkastelemalla kolmea tapausesimerkkiä, jotka kaikki edustavat omaehtoista ja omakohtaista muistamista. Tämän lisäksi sovellamme väljästi uusmaterialismin teorioita omaehtoisen muistamisen tutkimukseen niiden mahdollisuuksia pohtien. Alun perin havaintopsykologiassa kehitetyn ja sittemmin muun muassa viestinnän tutkimukseen omaksutun tarjouman eli affordanssin käsitteellä viitataan olosuhteisiin ja ominaisuuksiin, jotka mahdollistavat esimerkiksi esineiden, ympäristöjen tai medioiden tietynlaisen käytön tietynlaisessa tilanteessa. (Ks. Keane 2015, 27–30.) Tässä artikkelissa tarjoumalla viitataan muistamisen medioiden ominaisuuksiin suhteessa niiden käyttöön. Artikkelissamme kysymme ensinnäkin, mitä muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus tarkoittaa. Toiseksi kysymme, minkälaisia merkityksiä medioiden yhteistoiminnan ja tarjoumien analyysi tuo esiin omaehtoisesta muistamisesta ja historiantuottamisesta. Tavoitteenamme on pohtia, mitä uusia näkökulmia uusmaterialismin teorialaavat muistitietotutkimukselle ja sitä kautta monipuolistaa suomalaisen muistitietotutkimuksen piirissä käytyjä, edelleen voimakkaasti muistamisen kielelliseen ja kerronnalliseen ulottuvuuteen keskittyviä keskusteluja.

Lähestymme artikkelissamme muistitietotutkimusta ennen kaikkea folkloristiikan mutta myös laajemminkin etnografisesti orientoituneiden kulttuurien tutkimuksen alojen näkökulmasta. Käytämme tässä artikkelissa *omaehtoisen* muistamisen ja historiantuottamisen käsitteitä. Niillä tarkoitamme muistelijoiden omasta aloitteesta ja lähtökohdista, itse valitsemansa muodon ja median kautta tapahtuvaa menneisyyden tulkintaa. Näin määriteltynä omaehtoinen muistaminen lähestyy Henry Jenkinsin esittämää ajatusta *osallistuvasta kulttuurista*, jonka mukaan kaikki voivat halutessaan osallistua kulttuurin tuottamiseen ja jossa kulttuurin tuottaminen ja osallistuminen kietoutuvat toisiinsa ja ammatillisuuden ja amatööriyden raja hämärtyy. (Jenkins, Ito ja Boyd 2016; ks. myös Turtiainen ja Östman 2009; Koski ja Turtiainen, tässä teemanumerossa). Omaehtoinen historiantuottaminen on aina suhteessa ei-omaehtoiseen eli institutionaaliseen historian tuottamiseen ja tulkintaan, mutta ne eivät ole toistensa vastakohtia tai muuttumattomia, vaan toisiinsa kietoutuneita ja alati vaihtelevassa suhteessa. Institutionaalisen tai hallitsevan ja omaehtoisen suhdetta ei välttämättä aina tuoda muistelussa tai institutionaalisisessa historiassa selvästi esiin, mutta suhde on merkityksellinen ja rakentuu historiantuottamisen tapahtumissa aina uudestaan. Nämä eri lähtökohdista kumpuavat historiantulkinnat voivat olla rinnakkaisia ja toisiaan myötäileviä tai ne voivat olla vastakkaisia ja toisiaan haastavia. (Kalela 2000, 37–44, 65–67; 2012, 54–81; Heimo 2010a, 16–19.)

Omaehtoinen-termiä käytetään yleisemminkin viime vuosikymmeninä folkloristiikassa yleistyneen kansanomaista ja jokapäiväistä merkitsevän vernakulaarin käsitteen yhtenä suomenoksena. Vaikka vernakulaarin sijaan käytämme tässä artikkelissa omaehtoisuuden käsitettä, tiedostamme, että molempien merkitykset palaavat kansanomaiseen ja valtaapitävien ja alistettujen ryhmien välisiin suhteisiin (Howard 2008; 2010; Noyes 2012; Goldstein ja Shuman 2012; Bastman, Kallio ja Lehtonen, tässä numerossa). Samaan tapaan kuin vernakulaari, omaehtoinen sisältää ajatuksen virallisen, standardoidun tai hallitsevan olemassaolosta. Omaehtoinen vertautuukin Dorothy Noyesin (2012) näkemykseen vernakulaarista kulttuurin arkipäiväisenä järjestyksenä, joka on kehittynyt ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa

<sup>1</sup> Tämä artikkeli on tehty seuraavien tutkimushankkeiden puitteissa: Ulla Savolainen: Memory Unchained (SA 1308661) ja Transnational Memory Cultures of Ingrian Finns (Helsingin yliopisto); Karina Lukin: Russia as a field and an archive (SA 308618); Anne Heimo: Digital Heritage in Cultural Conflicts (JPICH.DH.17.009).



ilman institutionaalisen kontrollin ja sääntöjen vaikutusta. Vernakulaarissa kulttuurin ”ylä” ja ”ala” ovat kietoutuneet dynaamisesti yhteen, mikä näkyy siinä, että luovat ilmaisut ja käytännöt eivät paikannu vain johonkin tiettyyn yhteisöön tai yhteisölliseen toimintaan, vaan ne ammentavat moninaisista kulttuurin ja historian kerroksista, hybrideistä lähteistä ja ilmentävät monitahoista tekijyyttä (myös Primiano 1995; Koski 2011, 19–21). Uusmaterialistinen näkökulma haastaa omaehtoinen-termin mielekkyyden ja peräänkuuluttaa niin hallitsevan kuin ei-hallitsevankin muistelun tarkastelukulmien laajentamista. Uusmaterialististen näkökulmien yhtenä lähtökohtana on pohtia aineellisen kulttuurin toimijuutta, sen suhdetta ei-aineelliseen ja niiden puitteissa on haastettu ennen kaikkea inhimillisen toimijuuden ensisijaisuutta – ja omaehtoisuutta. Mitä jos tarkastelisimmekin muistamista siitä näkökulmasta, että muistelijoiden toiminta olisi materiaalista, jatkuvassa vuorovaikutuksessa erilaisten materiaalisuuksien kanssa sekä aineellisten ehtojen rajoittamaa, mahdollistamaa ja innostamaa?

Artikkelimme alkaa muistitietotutkimuksen ja uusmaterialismin keskeisten lähtökohtien esittelyllä. Tämän jälkeen siirrymme analyysiosioon, joka koostuu kolmesta tapausesimerkistä<sup>2</sup>. Vaikka tapausesimerkit kytkeytyvät kirjoittajien aiempiin tutkimuksiin, niitä on analysoitu tässä artikkelissa jaetun näkökulman kautta: kiinnittämällä huomiota muistamisen medioihin sekä niiden yhteistoimintaan ja tarjoumiin. Artikkelissamme olemme lähestyneet muistamista ennen kaikkea prosessina ja toimintana, joka tapahtuu inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden verkostossa (esim. Latour 2005).

Artikkelin ensimmäisessä tapausesimerkissä keskitytään netissä tapahtuvan omaehtoisen muistamisen monimediaisuuteen erittelemällä vuoden 1918 sisällissodan tapahtumien muistamisen erityispiirteitä. Esimerkin tarkoituksena on havainnollistaa, mitä muistamisen monimediaisuus tarkoittaa, eli esitellä kielellisen, visuaalisen ja materiaallisen merkityksenannon lähtökohtaista yhteenkietoutumista sekä Facebookin toimijuutta omaehtoisessa muistamisessa. Toisessa tapausesimerkissä analysoidaan valokuvaa ja kerrontaa inkerin-suomalaistaustaisen kirjailijan, Ella Ojalan, kirjallisuudessa. Esimerkin kautta tarkastellaan valokuvan olemusta ja tarjoumia materiaalisena ja esittävänä muistamisen mediana sekä havainnollistetaan valokuvien ja kerronnan vuorovaikutusta. Artikkelin kolmannessa tapausesimerkissä keskitytään nenetsien poroturkisvaatteisiin, *paanitsoihin*, ja analysoidaan niiden materiaalisuuteen kiinnittyvää merkityksenantoa omaehtoisen historiantuottamisen sekä menneisyyden ja nykypäivän välisen suhteen rakentamisen muotona. Esimerkin avulla valotetaan ja puretaan näkökulmia ja valta-asetelmia, joita alkuperäiskansojen menneisyyksien ja aineellisen kulttuurin tutkimukseen on liittynyt. Tarkoituksena on pohtia, minkälaisia tulkintoja esineistä ja pukineista on ollut ja on mahdollista tehdä; esimerkin analyysi ei niinkään pura aiempia kielellisiin merkityksenantoihin liittyviä historiantuottamisen keskusteluja vaan keskittyy aineellisen kulttuurin tutkimuksen lähtökohtien avaamiseen. Päätätaluvussa tiivistämme artikkelin keskeiset havainnot sekä pohdimme, mitä näkökulmia uusmaterialismin teorat avaavat muistitietotutkimukselle.

2 Ensimmäinen tapausesimerkki pohjautuu Anne Heimon, toinen Ulla Savolaisen ja kolmas Karina Lukinin tutkimuksiin. He ovat myös tapausesimerkkejä käsittelevien tekstiosoiden ensisijaiset kirjoittajat ja minä-kertojat.



## Muistitietotutkimus ja uusmaterialismi

Artikkelimme paikantuu suomalaisen muistitietotutkimuksen kentälle, jonka tausta on kansainvälisessä *oral history* -tutkimussuuntauksessa. Suomalaisen ja pohjoismais-balttilaisen muistitietotutkimuksen kentän erityinen piirre on se, että *oral history* -näkökulmien rinnalle on tuotu kulttuurisen muistitutkimuksen (*cultural memory studies*) näkökulmia (esim. Heimo 2010a; 2016; 2017; Köresaar ja Jõesalu 2016; Savolainen 2015; 2017; 2018). Molemmat tutkimussuunnat ovat monitieteisiä ja niiden tutkimuskohde on osin sama, mutta ne eroavat toisistaan niin tutkimustraditioidensa kuin painotustensakin suhteen (Hamilton ja Shopes 2008, iix–xii). *Oral history* -tutkimus keskittyy tallentamaan, analysoimaan ja rakentamaan tulkintoja haastatteluissa tuotetusta, muistitietoa sisältävästä puheesta. Muistitiedon informaatioisällön lisäksi keskeistä on ollut kiinnittää huomiota siihen, miksi ihmiset kertovat menneisyydestä siten kuin he kertovat. *Oral history* tehdään kansainvälisesti paljon myös yliopistojen ulkopuolella esimerkiksi erilaisina yhteisölähtöisinä projekteina sekä akateemisten ja ei-akateemisten toimijoiden yhteistyössä. Emansipatoriset lähtökohdat ja tavoitteet ovat olleet tyypillisiä tutkimussuuntaukselle.

Kulttuurinen muistitutkimus on ollut sen sijaan hyvin avoin tutkimuskohteidensa ja -aineistojensa suhteen, joskin taiteen, institutionaalisesti välittyneen ja vaalitun sekä julkisen muistamisen ilmiöiden tutkimus on ollut hallitsevaa. Muisti-termiä käytetään metaforisesti viittaamaan menneisyyden representointiin sosiohistoriallisissa konteksteissa erilaisten välineiden ja ilmaisumuotojen kautta. (Esim. Hamilton ja Shopes 2008, iix–xii; Erll 2008; 2011a.) Kulttuurisessa muistitutkimuksessa muistaminen on käsitteellistetty aktiiviseksi toiminnaksi, sillä tapahtumia ja kokemuksia ei voi jakaa muiden kanssa ilman, että ne artikuloidaan välitettävään muotoon, esimerkiksi kertomuksiksi, valokuviksi tai muistomerkeiksi (Rigney 2018, 243). Artikkelimme kannalta olennaisia ovat viime vuosikymmeninä etenkin media- ja viestinnäntutkimuksen teorioihin nojaavat keskustelut muistin välittymisestä (*mediation*) ja välineistä (*media*). Muistin on katsottu olevan olemassa nimenomaan välittymisen ja uudelleen välittymisen prosesseissa. Muistin välineet ovat monenlaisia: niin puhe, kirjallisuus, rituaalit, esineet, muistomerkit kuin paikatkin voivat toimia muistin välineinä. (Esim. Erll ja Rigney 2009; Erll 2011b; De Cesari ja Rigney 2014.) Huolimatta samansuuntaisista kiinnostuksen kohteista, dialogi *oral history* -tutkimuksen ja kulttuurisen muistitutkimuksen välillä on pitkään ollut vähäistä, eikä alojen lähentymistä ole juurikaan reflektoitu (Hodgkin ja Radstone 2003, 4–6; Hamilton ja Shopes 2008; Erll 2011a, 53–57). Juuri muistin välittymisen, välittämisen ja näihin liittyvien kanavien ja aineellisuuksien ympärillä käydyt keskustelut mahdollistavat hedelmällisen vuoropuhelun *oral history* -tutkimuksen ja kulttuurisen muistitutkimuksen välillä.

Suomessa muistitiedosta kiinnostuttiin sekä folkloristiikassa ja etnologiassa että historian-tutkimuksessa 1980-luvulla ja se vakiinnutti asemansa 1990-luvulla. Materiaalisuuden pohdinta ei ollut folkloristisen eikä etnologisen muistitietotutkimuksen keskiössä. Muistitietotutkimuksen varhaisessa vaiheessa folkloristiikan piirissä käytiin keskusteluja muistitiedon ja folkloren suhteesta sekä muistitiedon suullisen ja kirjallisen muodon kysymyksistä, sillä aineistoina käytettiin haastattelujen lisäksi myös kirjoitettuja muisteluaineistoja. Suomalaisen muistitietotutkimuksen varhaiset keskustelut kytkeytyivät myös kollektiivisen, luovan ja omakohtaisen välisiin rajanvetoihin, jotka ovat pitkään olleet keskeisiä folkloristiikan tutkimuskohteen määrittelyssä (muistitietotutkimuksen ja folkloristiikan suhteesta ks. Peltonen 2006; Savolainen 2015, 59–61). Suomalaiset folkloristit ja muistitietotutkijat totesivat





kuitenkin jo varhain, että omakohtaisen tai historiallisen kerronnan sekä folkloren välinen ero on kaikkea muuta kuin selkeä. (Peltonen 1996.) Samaa voidaan sanoa myös rajanvedosta, joka koskee yksilölliseksi taiteeksi ja kollektiivisiksi perinteiksi nimettyjen ilmausten suhdetta. Muistitietotutkimuksen kehittyminen ajoittui vaiheeseen, jossa kansatieteessä tai nyttemmin (eurooppalaisessa) etnologiassa oli alettu irrottautua aineellisen kulttuurin tutkimuksesta ja erityisesti typologisesta tutkimusotteesta, jonka tiedonintressi oli historiallinen ja jonka puitteissa materiaalisuus toimi historiallisten tulkintojen lähtökohtana. Kuten Orvar Löfgren on todennut, erityisesti ruotsalaiset mutta laajemmin muutkin Euroopan etnologit<sup>3</sup> pyrkivät 1960- ja 70-luvuilta alkaen irtaantumaan aiemmasta aineellisen kulttuurin dokumentoimiseen, kartoittamiseen, kehittymiseen ja leviämiseen liittyvistä kysymyksenasetteluista. Huomio siirtyi symbolijärjestelmien ja semioottisen toiminnan tutkimiseen, ja materiaallisen kulttuurin aineellisuus ja käytännöllisyys jäivät taka-alalle. (Löfgren 1997; 2012.)

Vaikka kansainvälinen *oral history* -tutkimus on keskittynyt haastattelussa tuotettuun muistelupuheeseen, myös muiden medioiden roolia muistelutyössä on jonkin verran pohdittu (ks. esim. Summerfield 2019). Merkittävin näistä medioista on kenties ollut valokuva, vaikka pohdinta haastattelussa tuotetun muistelun ja valokuvan suhteesta on ollut vähäistä (Freund ja Thomson 2011a, 2–3; ks. kuitenkin esim. Langford 2001). Valokuvaa onkin tavallisimmin käytetty lähinnä virikkeenä tai muistelupuheen sisältöä todentavana evidenssinä (kattava esitys tutkimuksesta Freund ja Thomson 2011a). Verkossa tapahtuvaa muistamista ja historian rakentamista ei ole myöskään tutkittu kovin runsaasti muistitietotutkimuksen piirissä, vaikka tällä hetkellä ne tapahtuvat merkittävältä osin verkossa mitä moninaisimpien välineiden, niin äänen, kirjoituksen kuin kuvan kautta (ks. kuitenkin Heimo 2014; 2017). Ylipäätään kokonaisvaltaiset hahmotukset muistin medioiden rooleista ja vuorovaikutuksesta omaehtoisessa muistamisessa loistavat poissaolollaan.

Tässä artikkelissa lähestymme omaehtoista muistamista, sen välittymistä ja materiaalisuutta soveltaen väljästi uusmaterialismin teorioita. 1990-luvulla nimetty uusmaterialismi viittaa monitieteiseen filosofiseen ja teoreettiseen suuntaukseen (esim. Coole ja Frost 2010; Dolphijn ja Tuin 2012). Se pyrkii purkamaan modernistisille ja humanistisille traditioille leimallisia dualistisia asetelmia, kuten henki–materia, mieli–ruumis, kulttuuri–luonto tai abstrakti–konkreettinen. Posthumanismin tapaan uusmaterialismi kyseenalaistaa materian passiivisuutta sekä ihmis- ja subjektikeskeisyyttä korostavaa ajattelua. Uusmaterialismi korostaa, että ihminen ei ole erityinen suvereeni subjekti vaan osa materiaalista todellisuutta. (Coole ja Frost 2010, 3–10.) Kun yllä esitettyjen dualismien vastakkainasetteluista luovutaan, materiaallisten, biologisten, symbolisten ja diskursiivisten kategorioiden väliset rajat hälventyvät ja ilmiöt muuttuvat ”virtaaviksi”, ”värähteleviksi”, ”prosessuaalisiksi” ja ”relaationaalisiksi” (Barad 2007; Bennett 2010; Dolphijn ja Tuin 2012, 33–34). Tämän artikkelin näkökulmasta keskeistä on se, että uusmaterialistinen ajattelu kyseenalaistaa käsityksen merkitysten ensisijaisesti kielellisestä olemuksesta (myös Lehtonen 2014, 10–11). Lisäksi merkittävää on aineellisen tarkasteleminen osana kokonaista inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden verkostoa (Latour 2005; myös esim. Coole ja Frost 2010; Bennett 2010; Barad 2007) sekä huomion suuntaaminen materiaallisen ja diskursiivisen yhteenkietoutuneisuuteen menneisyyksien merkityksellistymisessä etäisten ja etäännyttävien historiallisten tulkintojen sijaan (Ingold 2012; Keane 2008; Bell 2017).

3 Löfgren ohittaa Euroopan erilaiset tieteenalajaottelut ja niputtaa erinimiset aineelliseen ja usein kansalliseen keskittyneet alat eurooppalaiseksi etnologiaksi.



Artikkelissamme sovellamme tältä pohjalta uusmaterialismin teorioita suuntaamalla huomion omaehtoisen muistamisen prosessuaalisuuteen, sen välineiden relationaalisuuteen sekä materiaalisen ja diskursiivisen vuorovaikutukseen merkitysten muodostumisessa. Haluamme materian heijastamien merkitysten sijasta tarkastella muistamisen tarjoumia eli sitä, miten esimerkiksi esineet, teknologiat ja asiat esiintyvät ja toimivat ihmisten elämässä ja omaehtoisessa muistamisessa välineinä, kohteina, mahdollistajina ja toimijoina. Tällä tavoin esineellinen kulttuuri liittyy nykyisyyteen tavalla, jossa sen menneisyys on läsnä sekä materiaaleihin liittyvien ekologisten, tuotannollisten ja taloudellisten prosessien välityksellä että niiden semioottisten ideologioiden (Keane 2018) myötä, jotka vaikuttavat esineisiin liittyvään merkityksenantoon ohjaavina selitysmalleina. Muistamisessa esineiden voima voi tulla esiin paitsi näiden prosessien avaamisen mahdollistajana että strategisena pisteenä, josta käsin menneisyyttä tuotetaan nykyisyydessä (Hirsch and Spitzer 2006; Savolainen 2018).

## Netin muistojulkaisut ja omaehtoisen historian rakentamisen prosessi

Seuraavassa tapausesimerkissä havainnollistetaan sitä, mitä muistamisen monimediaisuus tarkoittaa tarkastelemalla netissä tapahtuvaa muistelua ja sen erityispiirteitä, erityisesti visuaalista ja kielellistä merkityksenantoa liittyen vuoden 1918 sisällisodan tapahtumiin. Älypuhelinien yleistymisen 2010-luvulla on lisännyt valokuvien käyttöä sosiaalisessa mediassa siinä määrin, että voidaan puhua sosiaalisen median visuaalisesta käännteestä (*visual turn*). (Ks. esim. Faulkner, Vis ja D’Orazio 2016, 160.) Tämän seurauksena sosiaalisen median jatkuvassa uutisvirrassa on nykyään vaikea herättää huomioita pelkällä tekstillä, vaan tekstin yhteyteen lisätään usein visuaalinen komponentti, kuten kuva tai video. Kuten digitaalisen antropologian tutkija Daniel Miller tutkimusryhmineen on todennut: *“We used to just talk, now we talk photos”* (Why we post, Discoveries 7).

Yksi muistitietotutkimuksen peruslähtökohdista on tuoda esiin historiantutkimuksen marginaaliin jääneiden kokemuksia heidän omista lähtökohdistaan käsin. Tämä on tapahtunut pääasiassa, etenkin kansainvälisessä kontekstissa, julkaisemalla haastatteluihin perustuvia tutkimuksia, radio- ja tv-dokumentteja sekä näyttelyjä. Sen sijaan verkon ja sosiaalisen median suosion kasvun ja arkipäiväistymisen vaikutukset muistitietotutkimukselle ovat jääneet vähäiselle huomiolle, vaikka ne tarjoavat aiemmin marginaaliin jääneille ryhmille ja yhteisöille mahdollisuuden kertoa omasta menneisyydestään omaehtoisesti. Muistitietotutkimuksen piirissä tietotekniikan ja digitaalisen teknologian yleistymisen on merkinnyt lähinnä uusia keinoja tallentaa, analysoida, arkistoida ja julkaista muistitietoaineistoja. (Ks. esim. Thomson 2007; Boyd ja Larson 2014.) Yksi syy netin sivuuttamiselle on tutkimussuuntauksen vahva sitoutuminen haastattelumenetelmään, vaikka tosiasiasa ihmiset hyödyntävät kaikkia käytössään olevia keinoja ja välineitä niin muistellessaan kuin muissa omaehtoisissa toimissaankin. Folkloristi Dorothy Noyes (2016, 64, 66) esittääkin, että omaehtoiselle toiminnalle on ominaista eri lähteistä peräisin olevien tietojen yhdistäminen. Nämä lähteet voivat olla perinteisiä, ammattimaisia, vaihtoehtoisia tai kaupallisia.

2000-luvulta lähtien sosiaalinen media ja blogit ovat muodostuneet keskeisiksi paikoiksi muistelulle. Väitöstutkimuksessani tarkastelin vuoden 1918 paikallisia tulkintoja omaehtoisen historiantuottamisen näkökulmasta (Heimo 2010a). Vaikka netti oli jo tällöin kulttuurisesti omaksuttu ja osa suomalaisten arkea (Suominen 2009), en vielä tutkimuksessani huomionnut netin merkitystä historiallisen tiedon lähteenä ja välityskanavana. Havahtumiseni asiaan tapahtui vasta myöhemmin tutkimukseni jo ilmestyttyä (Heimo 2010b; Heimo 2014).



Netti ei ainoastaan tarjoa uusia lähteitä muistelun tutkijoille, se myös tekee näkyväksi prosessin, jonka tunnistaminen ja dokumentoiminen on vaatinut aiemmin pitkäaikaista kentällä oloa. Nyt on mahdollista seurata reaaliaikaisesti tai jälkikäteen tietokoneen tai muun älylaitteen ruudulla, miten ihmiset etsivät, tuottavat ja jakavat menneisyyttä koskevia tietojaan ja muistojaan. Mediatutkijat ja kulttuurisen muistin tutkijat kiinnostuivat digiajan muistamiskäytännöistä jo yli vuosikymmen sitten (ks. esim. van Dijck 2007; Garde-Hansen, Hoskins ja Reading eds. 2009; Gibbs, Meese, Arnold, Bjorn, ja Carter 2015), mutta folkloristikassa tutkimus on toistaiseksi ollut vähäisempää.

Netissä tapahtuvan muistamisen tarkastelu vaatii ”sotkuisia menetelmiä”, jolla mediatutkija Susanna Paasonen (2013, 34) tarkoittaa eri aloilla käytettävien menetelmien yhdistämistä ja soveltamista. Tutkija ei voi lähestyä nettiä pelkästään tietynlaisena alustana tai viestintäkanavana, jota ihmiset käyttävät keskinäiseen kommunikointiin, vaan hänen on huomioitava, että kyse on ”ihmisten, teknologioiden ja ilmaisumuotojen välisistä suhteista ja vuorovaikutuksesta, sosiaalisesta vaihdosta, läsnäolon ja suoruuden tunteesta” (Paasonen 2013, 34). Tästä seuraa, että jokaiselle sosiaalisen median alustalle syntyy omanlaisensa kommunikaatio- ja käyttömuoto. (Gibbs et al. 2015, 257.) Myös eettisten kysymysten ratkaiseminen vaatii netin erityispiirteiden huomioimista. (Turtiainen ja Östman 2013; Kosonen et al. 2018; ks. myös Paasonen 2013, 34.) Keskeisiä verkkoetnografian muotoja ovat osallistuva havainnointi tai pelkkä havainnointi netissä, joista jälkimmäisen eettisyydestä tutkijat ovat erimielisiä. Etenkään piilohavainnointia ei pidetä eettisesti kestäväenä ratkaisuna, vaikka se on yleistä ja vaikka monissa tapauksissa havainnoinnin kohteiden, kuten Facebook-ryhmien kaikkien jäsenten informoiminen tutkimuksesta on käytännössä mahdoton tehtävä. Itse olen esittänyt ryhmien ylläpitäjille ja pyytänyt siinä vaiheessa luvat julkaisijoilta, kun olen halunnut käyttää heidän julkaisujaan tutkimuksissani. Yhteydenottoihini on suhtauduttu enimmäkseen positiivisesti. Ihmiset ovat olleet kiitollisia tutkijalta saamastaan huomiosta asialleen. Joissain tapauksissa tutkimuksistani on tullut osa heidän tiedonlähteitään, joihin he viittaavat myöhemmissä muistojulkaisuissaan.

Kummatkin esimerkkini on julkaistu suljetussa Facebook-ryhmässä, joten ilman julkaisijoilta saatua lupaa niitä ei voisi käyttää. Vaikka olen saanut kummaltakin muistelijalta luvan käyttää heidän muistojulkaisujaan tutkimuksissani, olen silti joutunut pohtimaan erilaisia kysymyksiä. Ovatko muistojulkaisut julkisia vai eivät? Molemmissa tapauksissa muistelijan tavoitteena on ollut pitää sukulaistensa muistoa yllä, lisätä tietoa sisällissodassa kuolleiden kohtaloista ja löytää lisää tietoa aiheesta. Kumpi tutkimuksessani on tärkeämpää, henkilöiden suojaaminen vai heidän tekijyytensä tunnistaminen? Onko edes mahdollista suojata muistelijoiden henkilöllisyys, jos he ovat julkaisseet muistojulkaisunsa puolijulkisella sivustolla, jolla on tuhansia käyttäjiä?<sup>4</sup>

Tarkastelemani kaksi muistojulkaisua on valittu lukuisten muiden vastaavien Facebook-julkaisujen joukosta, joissa yhdistyvät muistamisen monimediaiset nykykäytänteet, perhehistoria ja omaehtoisen historian tuottaminen. Vaikka muistelua tapahtuu sosiaalisen median eri alustoilla (ks. esim. Gibbs et al. 2015, 255), erityisesti Facebook-ryhmät ovat otollisia sille. Facebook-ryhmiä voidaan perustaa eri teemojen ympärille ja Facebookissa on helppo linkittää muualla julkaistua materiaalia, kuten YouTube-videoita, blogeja tai digitaalisten

4 Koska tutkimukseni kohteena ovat itse muistojulkaisut eivätkä niiden tekijät, ei muistelijoiden nimien mainitseminen ole välttämätöntä. Olen tästä syystä päättänyt olla mainitsematta kertaluontoisen muistelijan henkilöllisyyden, mutta maininnut paljon julkaisuudessa olleen muistelijan nimeä.



arkistojen avoimia aineistoja. Kummassakin julkaisussa muistamisen kohteena on sisällissodassa kuolleiden sukulaisten muistaminen yksityisessä Facebook-ryhmässä "Suomen sisällissota 1918", jossa on kirjoitushetkellä noin 4 400 jäsentä. Ensimmäisessä esimerkissä muistelija edustaa neljättä sukupolvea ja muistojulkaisu on kertaluontoinen. Toisessa esimerkissä muistelijan kohteena on hänen oma isoisänsä ja tätinsä, joiden kohtaloita muistelija on esitellyt lukuisissa yhteyksissä. Ensimmäisessä esimerkissä muistelun kohteena on minulle tuntematon tapaus, kun taas toisessa esimerkissä tapaukset ovat minulle entuudestaan tuttuja ja olen käsitellyt niitä itsekin aiemmissa tutkimuksissani (ks. esim. Heimo 2010a, 112, 141, 220, 227–230).

Ensimmäinen vappuaattona 2018 Facebookin "Suomen sisällissota 1918"-ryhmässä julkaistu muistojulkaisu on tekstistä ja kolmesta kuvasta koostuva sommitelma "mummon enon", Toivo Vainion muistoksi. Julkaisu sai 24 tykkäystä ja yhden surullisen naaman. Yksi henkilö kommentoi tapausta kertomalla Työväen museo Werstaan *Punaiset muistomerkit* -sivustolta, *Orimattilan historiasta* ja *Suomen Sotasurmat 1914-1922, Sotasampo* -tietokannasta löytämiään lisätietoja tapauksesta. Lähteiden mukaan Orimattilan Kuivannossa saksalaisjoukot tai suojeluskuntalaiset ampuivat huhtikuussa 1918 Toivo Vainion lisäksi kolme muuta punakaartilasta, Emil Saarisen, Edvard Tähtisen ja Onni Niemisen. Joissain versioissa vain yksi tai kaksi miehistä ammuttiin ja muut olisivat kaatuneet. Eri lähteiden antamat tiedot tapauksesta ovat keskenään ristiriitaiset, mutta muistelijan kuuleman perhekertomuksen mukaan Toivon olisivat ampuneet nimenomaan suojeluskuntalaiset.



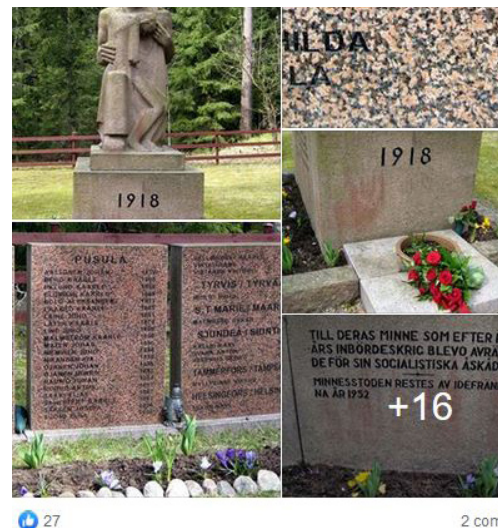
Kuva 1: Muistojulkaisu 30.4.2018. "Rauhallista Vappua! Tämän ryhmän ansiosta tutustuin Itä ja Länsi 1918 muistojulkaisuun ja löysin sieltä oheisen Toivo Vainion, mummoni enon, kuvan. Toivo kuoli 14.4.1918, ja hänet on haudattu Orimattilan Kuivannolle. Tänään kävin Kuivannolla. Ajattelin Toivoa ja muistelin isovanhempiani. Perhehistoriaa ja siihen vaikuttaneita yhteiskunnallisia tapahtumia ymmärtämällä sitä alkaa ymmärtämään omia vanhempiaan ja heidän valintojaan paremmin." (Facebook, kuvakaappaus: Anne Heimo 13.1.2020.)



Muistojulkaisua ei ole lähetetty hetken mielihoiteesta spontaanisti, vaan harkitusti. Muistelijana on valinnut nimenomaisen julkaisualustan sekä tehnyt etukäteisvalmisteluja voidakseen julkaista mieleisensä kuvat. Julkaisemalla koosteensa ”Suomen sisällissota 1918”-ryhmässä hän osallistui vuoden 2018 sisällissodan muistovuoden viettoon sekä linkitti oman sukuhistoriansa historialliseen yhteiskunnalliseen konfliktiin. Samalla hän noudatti osallistuvaan kulttuuriin (ks. Jenkins, Ito ja Boyd 2016) kuuluvaa vastavuoroisuuden periaatetta julkaisemalla muistonsa ryhmässä, jonka avulla hän oli löytänyt kaipaamansa tietoja. Hän oli hakenut sisällissodassa kuolleesta sukulaisestaan lisätietoja eri lähteistä, kuten *Itä ja Länsi 1918* -muistojulkaisusta, josta hän oli löytänyt julkaisemansa sukulaisensa kuvan. Muistomerkin pystyttänyt ja siitä huolehtiva Kuivannon työväenyhdistys järjestää vappuisin paikalla muistotilaisuuden, johon muistelijakin oli osallistunut ja josta hän oli ottanut julkaisemansa kaksi muuta kuvaa. Kuvista toisessa näkyy muistomerkki seppeleineen. Toinen kuva on lähikuva paikalle jätetystä punaisesta ruususta, jonka hän on saattanut laskea itse, vaikka ei tästä erikseen mainitse. Tekstissä muistelijan korostaa perhehistorian merkitystä menneisyydessä tapahtuneiden asioiden ja ratkaisujen ymmärtämiselle. Hän ei ole yksin näkemyksensä kanssa, vaan perhehistoriasta on viimeisten vuosikymmenten aikana muodostunut yksi tärkeimmistä ja suosituimmista tavoista käsitellä ja ymmärtää menneisyyttä. (Ks. esim. Rosenzweig ja Thelen 1998, 21–22, 89–114; Srigley ja Zembryski eds. 2009.) Tämä koskee myös Suomen sisällissotaa. (Latvala 2005, 188–192; Torsti 2012, 123–126.)

Toinen tarkastelemani esimerkki koostuu kirjailija-runoilija Kaija Olin-Arvolan ”Suomen sisällissota 1918”-ryhmässä vuonna 2015 julkaisemasta seitsemästä eri muistojulkaisusta. Olin-Arvolan isoisa Vihtori Lindell ammuttiin Nummen Tavolassa ja hänen setänsä Juho Åhlin vaimo Tekla Åhl Inkoon Västankvarnassa. Lindell ja Åhl kuuluivat kumpikin Sammatin työväenyhdistykseen. Lindell oli punakaartilainen ja Åhl toimi punakaartin keittäjänä. (Heimo 2010a, 112, 141, 220, 227–230.) Olin-Arvola muisteli isoisänsä kohtaloa netissä mitä ilmeisimmin ensimmäisen kerran 2008 julkaistussa blogissaan (Olin-Arvola 2008). Tämän jälkeen hän on kertonut sukulaisensa kohtaloista lukuisia kertoja eri foorumeilla. Olin seurannut Olin-Arvolan muistojulkaisuja vuodesta 2010 lähtien esimerkkeinä omaehtoisesta historian tuottamisesta nykypäivänä. (Ks. Heimo 2010b; Heimo 2014.) Olin-Arvola on puolestaan käyttänyt tutkimuksiani lähteinään ja maininnut niistä omista julkaisuissaan.

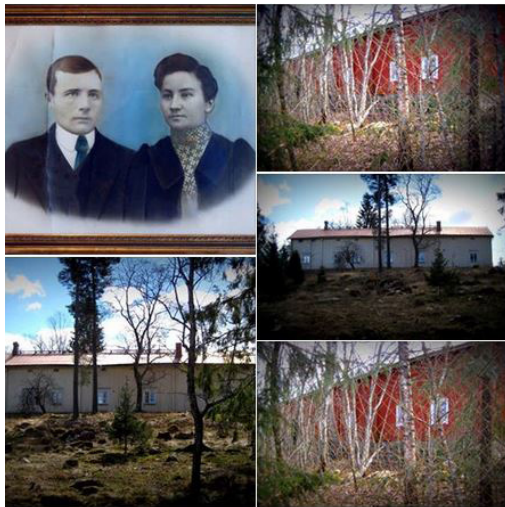
Huhti-toukokuun vaihteessa 2015 Olin-Arvola julkaisemissa muistojulkaisuissa aiheina ovat Vihtori Lindellin ja Tekla Åhlin kohtalot ja näihin liittyvät paikat, kuten kummankin hautamuistomerkit, Lindellin pakopaikkana toiminut luola ja valkoisten esikuntana toiminut Ylitalo, jossa



Kuva 2: Muistojulkaisu 1.5.2015: ”Kävin tänään myös Västankvarnin haudalla, jonka muistomerkin on suunnitellut Aimo Tukiaiainen. Muistomerkillä ohjaa hyvin vaatimatonta kylttiä. Opasteet alkavat jo olla kohta uusimisen tarpeessa. Pelto, jolla Tekla Åhl aikoinaan teloitettiin, kasvaa rikkaruohoa. Tekla Åhlin muistoksi liitän tähän kuvan hänen nimikoimastaan tynnyliinasta. Joku on joskus sanonut, että hauta muuttuu muistomeriksi, kun ihmiset lakkaavat siellä käymästä. Ainakaan Västankvarnissa ei ole lakattu. Viimeksi kun kävin siellä, oli veistoksen kantapäästä lyöty pala pois. Nyt se oli korjattu.” (Facebook, kuvakaappaus: Anne Heimo 13.1.2020.)



Lindell oli vangittuna ennen teloitustaan. Mukana on myös valokuva Tekla Åhlin nimiköimästä tynnyliinasta. Kukin kooste koostuu tekstistä ja vähintään kolmesta kuvasta. Västankvarnan muistomerkkiä käsittelevässä koosteessa on peräti 21 kuvaa (ks. Kuva 2). Teksteissä Olin-Arvola kertoo perhemuistojaan sekä eri lähteistä peräisin olevia tietojaan tapahtumista. Osa julkaistuista kuvista on vanhoja perhekuvia, osa Olin-Arvolan itse ottamia käynneiltään tapahtumapaikoilla ja hautamuistomerkeillä. Julkaisut ovat saaneet kukin 7–28 tykkäystä ja osa on kirvoittanut kymmeniä kommentteja, minkä lisäksi yksittäisiä kuvia on kommentoitu. Kommenteissa ihmiset jakavat tietoja ja lähteitä, kertovat vastaavista tapahtumista omista suvuissaan ja tekemistään selvityksistä sekä vaihtavat mielipiteitä tapahtumien luonteesta ja siitä, millä termeillä tapahtumista voi puhua.



11

23 comments

Kuva 3: Kaija Olin-Arvolan muistojulkaisu 29.4.2015: "Kuvassa Sammatin Myllykylässä sijaitseva Ylitalo, missä suojeluskuntalaiset ja saksalaiset pitivät päämajaa keväällä 1918. Tilan navettaan oli vangittu punaisia työväenyhdistyksen jäseniä. Sieltä heidät tuotiin taloon kuulusteltaviksi ja kidutettaviksi. Yksi henkilö onnistui pakenemaan sontaluukusta. Yksi haudattiin elävältä talon taakse nummeen. Yksi miehistä oli minun vaarini Vihtori Lindell, joka on kuvassa vaimonsa Ida Matilda Lindellin os. Nyman kanssa. Vaarini rikos oli kuuluminen työväenyhdistykseen. Kun Sammatissa alkoivat vangitsemiset, vaarini piiloutui kahden muun miehen kanssa Ruokoparman luolaan. Heidät antoi ilmi vähämielinen poika, joka oli nähnyt paikalta nousevan savua. Miehet olivat

aseettomia. Kiinniotettaessa 1.5. vaariani haavoitettiin päähän ja reisiin. Häntä ei kuitenkaan viety suoraan Ylitaloon, vaan ensin verissäpäin kotinsa pihalle vaimonsa ja kolmen pienen lapsen eteen ja yksi kiinniottajista sanoi: "Kato ny litu Vihtoriis. Ny sää näät sen viimeisen kerran". Vasta kuudentena päivänä hän yhdessä 11 muun miehen kanssa joutui kävelemään Nummen Tavolaan n. 12 kilometrin matkan. Siellä hänet ammuttiin ja sotkettiin suohon. Lisää Sammatin tapahtumista linkissä: Anne Heimo: Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia. [http://www.elore.fi/arkisto/2\\_10/heimo\\_2\\_10.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/2_10/heimo_2_10.pdf)" (Facebook, kuvakaappaus: Anne Heimo 13.1.2020.)

Paikkoihin, materiaaliin objekteihin ja silmännäkiätodistukseen viittaaminen kerronnassa on yleisesti käytetty retorinen keino vahvistaa jonkin asian tapahtuneen (Heimo 2010a, 62–67; Kuusisto-Arponen ja Savolainen 2016). Netissä kuvien käyttö toimii vastaavanlaisena retorisenä keinona, jonka avulla voidaan todistaa kerrottujen asioiden tapahtuneen. Tämä keino nojaa valokuvan luonteeseen erityisenä esittävänä mediana, joka ei ainoastaan esitä kohdettaan. Kuvan olemassaolo edellyttää, että kuvattava kohde on todella joskus ollut kameran edessä. (Barthes 1983, 76–81; Hirsch 1997, 5–6.) Kummassakin esimerkissä muistojen paikkansapitävyyttä vahvistetaan julkaisemalla aiemmin muualla julkaistuja valokuvia sekä muistelijoiden itsensä ottamia valokuvia tapahtumapaikoilta ja hautamuistomerkeillä käynneistään. On vaikea kiistää, että jokin muistelluista asioista ei olisi tapahtunut, kun sen puolesta todistavat sekä kertomukset että kuva-aineisto.

Matkatessaan mediasta toiseen ja medioiden vuorovaikutuksessa muistot muuntuvat, altistuvat uusille tulkinnoille ja saavat uusia merkityksiä (Erl 2011b, 9–13; De Cesari ja Rigney



2014, 4–5). Facebookin kaltaiset teknologiat eivät ole ainoastaan passiivisia kanavia, joita ihmiset käyttävät omiin tarkoituksiinsa, vaan ne muovaavat ja määrittävät muistamista aktiivisesti. Kyse on tarjoumista sekä toimijoiden, ihmisten ja teknologioiden välisestä vuorovaikutuksesta. Facebook mahdollistaa kuvan ja tekstin sekä ihmisten välisen vuorovaikutuksen uudella tavalla myös omaehtoisessa muistamisessa. Facebook, kuten netti yleisesti on myös väljentänyt ymmärrystämme yksityisyyden ja julkisen muistamisen rajoista. Aiemmin lähinnä lähipiirissä jaetut muistot jaetaan yhä useammin julkisilla foorumeilla, jolloin mahdollisuutemme hallita niiden kiertoa yhä uusille foorumeille heikkenee. Muistelijoiden ”Suomen sisällissota 1918”-Facebook-ryhmässä julkaisemat muistot sukulaisistaan eivät ole enää pelkästään yksityisiä perhemuistoja, vaan Facebook yhdessä muistelijoiden kanssa on muuntanut ne osaksi sisällissodan julkista muistia. Samalla esimerkit tarjoavat mahdollisuuden tarkastella omaehtoisen historian rakentamisen prosessia tänä päivänä.

## Valokuvan ja kerronnan vuorovaikutus

Seuraavassa tapausesimerkissä tarkastellaan valokuvan tarjoumia sekä valokuvien ja kerronnan vuorovaikutusta omaehtoisessa muistamisessa kirjallisuuden kontekstissa. Tämän kautta pohditaan myös muistamisen medioiden sekä materiaalisten ja diskursiivisten ulottuvuuksien vuorovaikutuksen analyysin mahdollisuuksia. Ella Ojala (1929–2019) on inkerinsuomalaistaustainen kirjailija, joka on kirjoittanut kolme muistelmaromaania<sup>5</sup> *Pitkä kotimatka* (1988), *Suomi näkyy* (1990) ja *Ensimmäinen kevät* (1994). Niissä kerrotaan kirjojen päähenkilö Elisan ja hänen perheensä elämästä Inkerinmaalla Neuvostoliitossa toisen maailmansodan aikana, perheen evakuoinnista ja asettumisesta Suomeen jatkosodan aikana sekä Elisan varttumisesta lapsesta aikuiseksi inkeriläispakolaisena Suomessa. Vaikka teosten päähenkilöä ei ole nimetty täsmällisesti kirjailijan mukaan eikä kirjojen kerronta ole minä-muotoista, niiden takakansi- ja sisälehtiteksteissä kerrotaan suoraan, että kirjailija itse on ”kirjassa kuvatun perheen tytär Elisa”, ja että ne perustuvat hänen kokemuksiinsa.

Vuonna 1991 Ojala julkaisi myös valokuvateoksen *Pelastunut albumi*, jossa hän kertoo oma-kohtaisesti elämästään sekä perheensä ja sukunsa jäsenten kohtaloista Neuvostoliitossa pelastuneiden perhe-, suku- ja kouluvalokuvien avulla. Pelastuneella valokuva-albumilla on tärkeä rooli myös Ojalan muistelmaromaaneissa. Valokuvateoksensa ensimmäisessä luvussa ”Albumin vaiheet” Ojala kertoo lyhyesti valokuva-albumin tarinan. 1930-luvun alkupuolella Ojalan perhe oli karkotettu heidän kotikylästään Lempaalasta Pohjois-Inkeristä sisä-Venäjälle monien muiden inkerinsuomalaisten tavoin. Toisin kuin monien muiden karkotettujen, heidän oli onnistunut paeta takaisin Länsi-Inkeriin ja asettua sinne kolhoosiin. Toisen maailmansodan aikana Saksan hyökätessä kohti Leningradia Ojalan perhe ja kylän väki jäivät Saksan joukkojen ja puna-armeijan väliin. Perhe yritti ensin paeta puna-armeijan rintamalinjojen taakse Leningradiin, mutta äidin sairastumisesta johtuen perhe ei päässyt pakomatkalle, vaan he majoittuivat muutaman kilometrin päähän kodistaan. Matkavalmisteluina he kuitenkin ehtivät kätkeä omaisuuttaan maakuoppaan ja naapurin kellariin. Kätketyn omaisuuden joukossa oli myös perhevalokuva-albumi.

Sotatilanteen rauhoittuessa hetkellisesti 12-vuotias Ojala oli lähtenyt etsimään kätkettyä omaisuuttaan. Kellariin, jossa perheen tavarat olivat, oli tunkeuduttu ja tavarat oli viskottu ympäriinsä. Myös valokuvat oli revitty albumista irti. Ojala kuitenkin löysi valokuvat ja sai

5 Teokset on nimetty muistelmaromaaneiksi niiden kansiteksteissä.



mukaansa myös muita tavaroitaan. Paluumatkalla hän joutui keskelle pommitusta ja heit-  
täytyi ojaan pelastamiensa tavaroiden päälle suojaten niitä omalla kehollaan. Tämän jäl-  
keen pelastettu valokuva-albumi muutti perheen mukana heidän asuessaan useissa taloissa  
Saksan valloittamassa Inkerissä. Kun inkerinsuomalaisia alettiin evakuoida Viron kautta  
Suomeen vuonna 1943, myös albumi kulkeutui Suomeen vaikkakin eri laivassa kuin Oja-  
lan perhe. Lopulta he saivat valokuva-albumin kuitenkin takaisin, ainoana Inkeristä tuotuna  
tavaranaan.

Valokuvateoksessaan Ojala (1991, 8) kertoo, että albumi oli tärkein "[e]sineistä, jotka merkit-  
sivät minulle kotia." Valokuvat olivat ainoita muistoja Neuvostoliiton vainoissa vangituista,  
karkotetuista, kadonneista ja kuolleista sukulaisista. Kuten jo aiemmin todettiin, Barthes  
(1983, 76–81) on korostanut valokuvan erityistä kykyä sekä edustaa kohdettaan että vii-  
tata siihen. Kulttuurisen muistin tutkija Marianne Hirsch (1997, 5–6) on tuonut esiin, että  
Barthesille valokuva ei ole ainoastaan visuaalinen edustuma menneestä todellisuudesta.  
Tämän lisäksi valokuva on siinä kuvatun kohteen, menneisyyden todellisuuden, fyysinen  
ja materiaallinen jatkumo. Siten se mahdollistaa myös katsojalle erityisen yhteyden tähän  
kohteeseen. Tämänkaltaiseen materiaaliseen yhteyteen epäilemättä perustuu myös Ojalan  
perhevalokuvien merkitys perhekalleuksina. Ne eivät ainoastaan kuvaa, vaan materialisoivat  
vainoissa kadonneita perheenjäseniä.

Ojalan taiteessa ja muistamisen mediana perhevalokuva-albumi on kuitenkin olemassa  
ennen kaikkea toisten medioiden, muistelmaromaanin ja valokuvateoksen osana, rinnalla ja  
suhteessa niihin. Valokuvateoksensa ensimmäisessä luvussa Ojala rakentaa albumin vaiheet  
jännittäväksi, ihmeellisiksi, mutta omakohtaiseksi kertomukseksi. Albumi oli monta ker-  
taa vaarassa tuhoutua, mutta kuin ihmeen kaupalla sukuvalokuvat pelastuivat ja "kulkeutui-  
vat" Ojalan valokuvateoksen materiaaliksi. Teoksensa kirjallisissa osioissa Ojala myös ikään  
kuin täydentää valokuvien visuaalista ulottuvuutta kuvaamalla sanallisesti vanhojen mus-  
tavalkoisten kuvien esittämien asujen värejä, kankaiden materiaaleja sekä kuvien ihmisten  
myöhempää ulkonäköä. Hän on jopa sisällyttänyt valokuvateokseensa sanallisen kuvauksen  
valokuvasta, joka oli liian haalea uudelleen painettavaksi kirjassa. Ojala on kirjoittanut teok-  
seensa myös muistojaan kuvissa esiintyvistä sukulaisistaan. Hän kertoo, että alun perinkin  
osa kuvista on "vaeltanut" albumiin "Aasian kuumilta puuvillapelloilta, jäätävästä Siperiasta  
tai yhtä kylmiltä alueilta Kuolan niemimaalla" (Ojala 1991, 14). Ojala kertoo valokuvien suku-  
laisten kovista kohtaloista, heidän kärsimyksistään ja menetyksistään. Useampi valokuvista  
liittyy hautajaisiin tai häihin. Monet Ojalan valokuvista ovat myös viimeisiä ja ainoita muis-  
toja kadonneista ja kuolleista. Kuviin kytkeytyy tyypillisesti myös kirjallisia kuvauksia kuvien  
henkilöiden onnellisemmasta elämästä, heidän lapsistaan, rakkauksistaan ja erityisistä  
luonteenpiirteistään. Yhdistettynä kertomuksiin valokuvat synnyttävät kaksoiskuvia – kuvia  
onnesta ja kärsimyksestä, elämästä ja kuolemasta, poissa- ja läsnäolosta. Nämä kaksoiskuvat  
syntyvät medioiden vuorovaikutuksesta.

(Perhe)valokuvan tutkijat ovat havainneet hyvin samansuuntaisesti, että kuolema ja elämä  
kietoutuvat erottamattomasti yhteen valokuvassa. Hirsch (1997, 5, 19–20) huomauttaa, että  
koska valokuva on suorassa materiaalisessa yhteydessä valokuvattuun henkilöön ja mennei-  
syyteen, se on samanaikaisesti sekä kuoleman enne että merkki elämästä. Valokuvan kohde  
on kuin haamu, joka häilyy valokuvan ympärillä muistuttaen kuolemasta ja menetyksestä.  
Se on yhtäältä läsnä, esitettyä valokuvassa, ja toisaalta poissa – läsnä olevana kuvaushet-  
kellä mutta poissa olevana kuvan katselun hetkellä. (Ks. myös Sontag 1977.) Hirsch (1997,





20) toteaakin, että valokuvan yhteys kuolemaan ja menetykseen ei niinkään ilmennä muistamista luovana nykyhetkeen kiinnittyvänä ja tulevaisuuteen suuntaavana prosessina kuin tuo esiin menneisyyden korostaen samalla sen peruuttamatonta menetystä. Tämä seikka tulee esiin myös Ojalan *Pitkä kotimatka* -muistelmaromaaniin (1988) sisältyvästä kuvauksesta, jossa päähenkilö Elisa käy noutamassa kuvat naapurin kellarista, minne ne oli lähden hetkellä piilotettu ja löytää sekamelskasta oman lapsuuskuvansa, joka todistaa sekä Elisän lapsuudesta että sen katoamisesta (kyseessä on sama kuva, joka on myös Ojalan valokuvateoksen kannessa):

Hänen käteensä osui seuraavaksi suurisilmäisestä lettupäisestä tyttötylleröstä otettu kuva: Tytöllä oli yllään kaunis puku, jonka alta vilkkui viekottelevasti alushameen pitsiä, ja hänen kädessään oli teko-kukkakimppu. [...] Siitä tuittupäisestä Elisasta olivat jäljellä vain suuret silmät ja vahva tukka. Nykyisin hän oli laihaksi venähtänyt koulutyttö, joka oli lennähtänyt tänne kellariin kuin joltakin toiselta tähdeltä kokoamaan entisyyden sirpaleita talteen – lentääkseen täältä taas kohti jotakin tuntematonta. (Ojala 1988, 155–166.)



Kuva 4: Pelastunut albumi -valokuvateoksen kansikuva.

Valokuvan erityinen tarjouma muistamisen kannalta perustuu siihen, että se viittaa indeksisesti kohteeseensa eli menneisyyteen valokuvan katsomisen nykyhetkessä tai vähintäänkin luo vaikutelman tällaisesta ajallisesta, materiaalisesta ja kausaalisesta yhteydestä. Ella Ojalan pelastuneen valokuva-albumin ja sen myöhemmän kirjallisen elämän analyysin pohjalta voidaan kuitenkin todeta, että sen lisäksi, että valokuva on esittävä media, jonka suhde kuvaamaansa menneeseen todellisuuteen on erityinen, valokuvat ovat myös esineitä, joiden toimijuus, tarjoumat ja käyttötavat muistelun kontekstissa eivät rajoitu yksinomaan niiden olemukseen valokuvina. Sen lisäksi valokuvat ovat olemassa ja vaikuttavat maailmassa osana medioiden – kuten kuvan ja kertomuksen – sekä toimijoiden – kuten Ella Ojalan ja albumin – vuorovaikutteista ja dynaamisista verkostoa tai systeemiä (Latour 2005; Ingold 2012), jossa muistaminen tapahtuu.



Yksi esimerkki tästä medioiden ja toimijoiden dynaamisesta yhteistoiminnasta on se, että asettuessaan vuorovaikutukseen muistelmaromaanien ja valokuvateoksen kanssa Ojalan valokuvien toimintakenttänä ei ole enää yksinomaan yksityinen henkilökohtaisen elämän tai perheen ja suvun piiri (jos se sitä on koskaan ollutkaan). Sen lisäksi, että ne edustavat kuvaamiaan ihmisiä ja menneisyyksiä nykyisyyden perhemuistelun yhteydessä, valokuvat ovat muuttuneet julkisiksi, sekä omakohtaisten että kollektiivisten kokemusten muistamisen sekä myös niistä todistamisen ilmentymiksi ja välineiksi. Ensinnäkin, muistelmaromaanin kanssa vuorovaikutuksessa albumi on muuttunut ja laajentunut menneisyyden ja nykyisyyden suhdetta, naiseksi kasvua ja identiteetin kehitystä ilmentäväksi symboliksi. Toiseksi, dokumentaarisen valokuvateoksen kanssa vuorovaikutuksessa albumi on laajentunut myös inkerinsuomalaisten kohtaloa ja maailmanhistorian kulkua ilmentäväksi todisteeksi. Tämä muutos käy ilmi myös valokuvateoksen ensimmäisen luvun viimeisessä kappaleessa, jossa Ojala puhuttelee lukijaa suoraan ja kertoo motiivistaan julkaista teos sukuvalokuvista:

Nämä kuvat ovat kulkeutuneet pitkän matkan päätyäkseen tähän tarkasteltavaksenne. Toivon, että ne vaeltavat edelleen ympäri maailmaa todisteena inkeriläiskansan kohtalosta suurempien tapahtumien jaloissa. Tämä albumi pelastui kertomaan tarinansa. Monien muiden joukossa ne koki silloin pieni Ella Makara – nyt kahden lapsen ja lapsenlapsen Ella-mummi. (Ojala 1991, 14.)

Huomattavaa on myös se, että suhteessa muistelmaromaaneihin, valokuvateokseen sekä kirjailijaan itseensä valokuva-albumi todistaa historiasta myös nimenomaan tytön ja naisen näkökulmasta. Ojalan muistamisessa tytöt ja naiset, ennen kaikkea hän itse, ovat keskiössä. Ajan myötä, Ojalan käsittelyssä sekä ennen kaikkea osana monimediaista verkostoa, pelastuneet valokuvat eivät ole yksinomaan kuvia kohteistaan, jotka muistuttavat heistä tai ilmentävät kuoleman väijäämättömyyttä, vaan ne kytkeytyvät omaehtoisin omakohtaisen ja kollektiivisen muistamisen nykyhetkisiin ja olennaisesti tulevaisuusorientoituneisiin prosesseihin. Ojalan taiteessa eriasteisesti omaelämäkerralliset ja seipitteelliset kirjalliset teokset, valokuva-albumi ja kirjailija itse muodostavat sanallisten, visuaalisten ja materiaalisten muistamisen medioiden sekä inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden verkoston. Kun materiaalin toimijuus otetaan vakavasti ja materiaallisen ja diskursiivisen vastakkainasettelusta luovutaan ja käännetään huomio niiden vuorovaikutukseen, avautuu myös uudenlaisia mahdollisuuksia ymmärtää todellisuutta. Sen sijaan, että näkisimme valokuvien ja kielellisen kerronnan alisteisessa suhteessa toiseen – siten, että toinen määrittäisi muistelun merkitysten ja seurausten muodostumista toisen ollessa passiivinen kohde tai mekaaninen reaktio – havaitsemme niiden olemuksen toisiinsa kietoutuneiksi ja niihin liittyvät merkitykset lähtökohtaisesti tämän relationaalisen suhteen seurauksiksi.

## Poronahkapukineet, ajoittaminen ja materiaalisuuteen kiinnittyvä merkityksenanto

Omaehtoisen historian tuottamisen tai sitä koskevien mielikuvien ja ulkopuolisten tekemien historian tulkintojen erot ja suhde asettuvat alkuperäiskansojen tai vähemmistöjen parissa hieman toisin kuin länsimaiden omaehtoiseen historiantuottamiseen keskittyneissä muistitietotutkimuksen tai kulttuurisen muistitutkimuksen suuntauksissa. Vähemmistöt tai alkuperäiskansat ovat tyypillisesti historiankirjoituksen marginaalissa, jolloin heidän historiansa on kirjoitettu osaksi laajempia, esimerkiksi kansallisen historiankirjoituksen kertomuksia. 1800-luvulla kehitettyjen teorioiden mukaan alkuperäiskansat edustivat ihmiskunnan historiaa ja heidän menneisyytensä ja meidän menneisyytemme oli luettavissa heidän



perinteisestä kulttuuristaan. Yllä kuvatuista muistitietotutkimuksen asetelmista tämä lähtökohta eroaa siten, että kyseessä ei ole pelkästään joidenkin ihmisten muistista tai muistoista vaikeneminen, vaan alisteisessa asemassa olevien yhteisöjen kulttuurin tulkitseminen kehyksissä, jotka uusintavat alisteisen aseman lisäksi ei-paikallisia ja yleisiä historian kertomuksia.

Törmäsin itse näihin tulkintoihin ja tulkintojen arvon kiistäviin nenetsihin omien 2000-luvun alun kenttätöideni aikana. Nenetsit ovat Venäjän ja Länsi-Siperian arktisilla alueilla elävä alkuperäiskansa. Heidän elämäntapansa on perustunut suurporonmistukseen ja paimentolaisuuteen ja niin akateemisissa kuin populaareissakin kuvauksissa on kiinnitetty huomiota nenetsien poroturkisvaatteisiin. Olin vuonna 2000 ensimmäistä kertaa tekemässä kenttätöitä nenetsien parissa. Matkani oli päätynyt Kolgujevin saaren Bugrinon kylään, ja olin vähä vähältä tutustunut arkeen ja ihmisiin – erityisesti perheeseen, jonka luona asuin. Poronnahkaisia vaatteita tapaa kyläkuvassa silloin tällöin: jokainen omistaa poronnahkaiset kengät, minkä lisäksi tunturissa enemmän aikaa viettävillä ihmisillä on käytössään turkisvaatteita. Turkikset ovat käytännöllisiä vaatteita, jotka liittyvät matkantekoon ja ulkotöihin. Toisaalta runsaasti tai huomattavan kauniisti kirjaillut vaatteet ovat juhlapukimia. Kenttätöideni aikana olen havainnut, että etenkin naiset säilyttävät äitiensä ja isoäitiensä turkisvaatteita ja esittelevät niitä kernaasti vieraille. Eräänä iltana Kolgujevin perheeni isoäiti kutsui minut luokseen ja kaivoi varastoistaan paanitsoja, naisten kokopitkiä edestä avoimia turkisvaatteita. Paanitsat olivat kauniisti kirjailtuja ja niiden saumoihin oli ommeltu värikkäitä kangassuikaleita ja jokaiseen turkikseen kuului siihen sopiva poronnahkainen hattu. Tavallisesti sanansa tarkasti valitseva isoäiti puhui puhumasta päästyään; hän oli innoissaan, mutta sanoissa kuului myös närkästys. Hän kertoi isoäidistään ja sukunsa menneisyydestä, naisten tilasta ja työstä kodassa, ompelutaidon tärkeydestä tunturissa asuvien paimentolaisnenetsien elämässä. Erityisesti isoäiti muisteli isoäitiään ja omia aikojaan kodassa äitinä ja emäntänä. Samaan aikaan sormet kävivät mosaiikkikirjontoja pitkin ja silittivät poronkarvaa. Pyysin isoäitiä pukemaan paanitsan päälleen, jotta voisin kuvata hänet siinä. Nainen kieltäytyi, mutta hetken päästä poronnahkaturkki lakkeineen olivat päälläni ja seisoin ulkona hiljaisessa lumisateessa, kun naisen tytär osoitteli minua kamerallani. Samalla kun naiset kieltäytyivät joutumasta etnografisen kuvauksen kohteiksi, he olivat myös opettaneet minulle jotain menneisyyden ja aineellisen yhteenkietoutumisesta.

Päälle pukemani paanitsa oli *taryaw' pani 'oravapaanitsa'*, jossa leikkaukset kulkevat poikkisuoraan muodostaen kolme eri nahoista koostuvaa kerrosta. Ylin on perinteisesti ommeltu oravan (majavan tai ketun) nahoista, keskimäinen porosta ja alin koirasta tai ketusta. Neuvostoliitossa julkaistiin runsaasti alkuperäiskansojen kulttuurin, sen esineistön ja suullisen perinteen typologisoivaa kartoitusta ja historiallis-vertailevaa analyysiä 1960- ja 70-luvuilla (esim. Anderson ja Arzyutov 2016). Näiden tulkintojen mukaan erityisesti nenetsien läntisillä asuma-alueilla, Kaninin niemimaalla ja Kolgujevin saarella käytettävät naisten turkisvaatteet, oravapaanitsat, edustavat vanhinta kerrostumaa nenetsien vaatetuksessa. Kolmi-kerroksisuuden on arveltu heijastavan šamanistista maailmankuvaa, mutta muinaisuuteen on liitetty erityisesti se, että malli "kietoutuu" kehon ympärille ja on näin jääne niiltä ajoilta, jolloin vaatteena käytettiin kokonaisia turkiksia. Koska tästä mallista on tietoja muualla kuin lännessä asuvien nenetsien parissa 1700-luvulta, on mallin arveltu olleen aiemmin suosittu laajemmaltikin. Pystysuuntaiset leikkaukset ja niihin liittyvän ornamenttiikan nenetsit olisivat oppineet myöhemmin Siperiassa eläviltä naapureiltaan, hanteilta ja manseilta; mallina sen on siis tulkittu olevan myöhempää alkuperää nenetsien parissa. (Prytkova 1970, 30–48; Homitš 1966, 124–30; Amelina 2014.) Näiden tulkintojen valossa muutoin hyvin



paljon vaikutteita venäläisestä kulttuurista saaneiden läntisten nenetsien vaatetus olisi säilyttänyt jopa arkaaiseksi nimetyn omaleimaisuuden. Samalla materiaalisen kulttuurin piirteiden on nähty vahvistavan hypoteesia, jonka mukaan Bugrinossa asuvien nenetsien esivanhemmat olisivat muuttaneet Kolgujevin saarelle juuri nenetsien läntisiltä asuma-alueilta, Kaninin niemimaalta ja Timanin tundroilta.

Antropologisissa keskusteluissa on kritisoitu tämänkaltaisia analyysejä ja niiden taustalla olevia ideologioita. Kritiikin mukaan tulkinnat ovat etäännyttäviä, ja niiden tarve kertoa menneisyydestä nousee modernille tyypillisestä kronologisesta otteesta, jonka puitteissa Johannes Fabianin (1983) ja James Cliffordin (1988) havaintoja mukaillen tämänpäiväinen materiaallinen kulttuuri asettuu merkitykselliseksi vain menneisyyden heijastumana, perinteenä tai primitiivisenä (esim. Löfgren 2012, 171). Viime aikoina on myös huomautettu, että typologinen näkökulma on asettanut esineet, niiden tekijät ja käyttäjät niin yksilöinä kuin yhteisöinäkin erilleen (Bell 2017; Bruchac 2018, 71–73). Käyttäjien, tekijöiden ja yhteisöjen häivyttäminen (*erasure*) heijastuu myös siinä, miten aiemmissa tutkimuksissa on epäonnistuttu näkemään ne omaehtoisen historian rakentamisen ja käsitteellistämisen tavat, joita esineisiin sisältyy.

Paanitsoja esiin kaivanut isoäiti oli kiistämässä ulkopuolisten tutkijoiden kirjoittamien historioiden ylivoimaista arvoa ja halusi tehdä sen turkisvaatteiden avulla, koska juuri niihin on tutkimuskirjallisuudessa liitetty historiallisia tulkintoja. Isoäidinkin kirjahyllyssä oli neuvostoaikaisia nenetsien etnografiasta kertovia klassikkoteoksia, joita silmäilemällä hän oli vakuutunut siitä, että etnografisen katseen toiseuttava luonne ei tehnyt oikeutta hänen elämänsä nykyajalle. Se, mikä etnografisissa teksteissä kerrottiin menneessä aikamuodossa, oli hänen elämänsä, hänen kolmikerroksinen paanitsansa. Hän oli loukkaantunut siitä, että hänen ja hänen esiäitiensä ompelemat vaatteet redusoiitiin osaksi Siperian alkuperäiskansojen asutushistoriaa. Närkästys kirvoitti puhumaan, mutta todennäköisesti isoäiti halusi kehottaa minua tekemään toisin.

Siperian alkuperäiskansojen asutushistoriat mainittuaan isoäiti kertoi juuri käsillä olevien paanitsojen tekijöistä, toisin sanoen itsestään ja isoäidistään. Juuri tässä mielessä säilössä olevat turkisvaatteet toimivat muistelun välineinä: ne ovat esineitä, jotka ylläpitävät muistoja, välittävät sekä muokkaavat niitä, ja joiden kanssa on hyvä kertoa. Muistelu kertoi murroksesta, sillä se alkoi siitä, miten muistelija muutti kotoaan asumaan vasta mentyään naimisiin miehensä kanssa. Tämä oli aikanaan poikkeuksellista: elettiin vielä aikoja, jolloin suurin osa Kolgujevin nenetseistä asui saaren tundralla, mutta isoäidin perhe oli jo muuttanut neuvostoaikoina rakennettuun Bugrinon asutuskeskukseen. Bugrinossa asuvat lapset eivät oppineet kodassa elämisen arkea, vaikka vanhemmat ja isovanhemmat olivatkin siihen kasvaneet. Tuolloin nuori isoäiti joutui miehensä kotakylään muuttaessaan opettelemaan suurimman osan arkisista toimista itse. Muistoihin kiinnittyi häpeää, mutta myös ylpeyttä. Tarkasteltuaamme turkisten kirjailuja ja koristelua ulkopinnalta isoäiti käänsi takin nurinpäin: sisäpinnalta paljastui käsin neulottujen ommelten verkosto, joka tihentyi mosaiikkikuvioiden kohdalla. Verkosto auttoi kuvittelemaan, miten pitkään paanitsan tekemiseen saa kulu- maan aikaa, mutta myös, miten kauan tasaisen kauniin ompelukäsialan oppiminen kestää.

Itse ommeltu ja isoäidin ompelemat paanitsat toimivat strategisina muistelun välineinä, mutta tämän lisäksi niistä avautui kokonainen menneisyyden maailma ja sukupolvien ketju. Sukupolvien ketjussa on naisia, joiden käsien kautta tieto ja taito työstää poron- ja muiden



eläinten nahkaa, tehdä suonilankaa, leikata oikeanmallisia paloja turkiksista ja ommella niistä vaatteita ja vaatteisiin kuvioita, kulkee. Tämän kaiken isoäiti tuli kertoneeksi minulle, mutta samalla hän käytti hyväkseen koko tilannetta, johon osallistuivat paanitsat, niiden tekijöiden ja tekemisen muistelu ja kerronta sekä ulkopuolinen, nuori tutkija, kääntääkseen ulkopuolisten tekemät historiantulkinnat päällelleen ja luodakseen niiden tilalle tai rinnalle toisen. Jos toki turkikset olivat malliltaan arkaaisia, niiden kantajat olivat eläneet maailmoissa, joissa heidät oli sukupolvi toisensa jälkeen asetettu tähän ajalliseen tilaan. Tämä taas oli tehty huolimatta siitä tai usein vaieten siitä, että arkaaisiksi tai perinteiseksi nimettyjen käytänteiden ja esineiden lisäksi he olivat osallistuneet sen yhteiskunnan toimintaan, joka kunakin aikana oli nimetty nykyiseksi.

Keskeistä paanitsojen tulkinnassa on niiden materiaalisuuteen kiinnittyvä merkityksenanto. Paanitsat eivät ole vain asioita tai esineitä, joista voidaan tulkita nenetsien menneisyyttä tai kulttuurin merkityksiä. Paanitsat ovat osa nenetsien nykypäivää ja menneisyyttä ja sellaisina ne osallistuvat menneisyyden tuottamiseen. Omaehtoisen historiantuottamisen näkökulmasta onkin selvää, että sekä asujen perinteisyys että niiden mahdollisuudet toimia muistelukäytännön välineinä ovat keskeisiä myös alkuperäiskansojen parissa. Ei ole tarpeen kiistää typologisia tulkintoja tai historiallis-vertailevia analyysyjä, mutta sen sijaan on äärimmäisen tärkeää muistaa, että ne tarjoavat vain yhden, ulkopuolisen ja usein etäännyttävän historiallisen näkökulman pukineisiin. Tässä mielessä esineillä on edelleen toimintakenttensä museokoelmien ulkopuolella tai muunakin kuin ”perinteisinä” tai ”kansallispukuina”. Olennaista on suhtautua esineisiin liittyvään toimintaan, puheeseen ja kirjoituksiin muunakin kuin kontekstina tai taustatietona: ne kaikki liittyvät toisiinsa ja luovat tämän päivän suhdetta menneisyyteen ja tulevaisuuteen.

## Lopuksi

Tämä artikkeli keskittyi tarkastelemaan muistelun materiaalisuutta, monimediaisuutta sekä medioiden vuorovaikutusta ja tarjoumia omaehtoisen muistamisen ja historiantuottamisen kontekstissa kolmen tapausesimerkin kautta soveltaen uusmaterialismin teorioita. Lähtökohtanamme on ollut muistitietotutkimus, viime vuosikymmenten aikana folkloristiikassa käyty keskustelu vernakulaarin käsitteestä sekä omaehtoisen muistamisen ja historiantuottamisen tarkastelu aktiivisena toimintana, jolle on tyypillistä erilaisten resurssien hyödyntäminen. Olemme halunneet kiinnittää huomiota omaehtoisen (*vernacular*) muistelun moniin muotoihin ja medioihin, joiden välityksellä menneisyyksiä tuotetaan ja tulkitaan.

Artikkelissamme ehdotamme, että jos eri lähteiden yhdistely ja siitäkin seuraava moniaineksisuus luonnehtii vernakulaaria toimintaa, kuten Dorothy Noyes (2012) on todennut, medioiden vuorovaikutuksen tarkastelu avaa yhden vartenotettavan välineen omaehtoisen muistelun ja historiantuottamisen kuvaamiseen ja ymmärtämiseen. Sen avulla voidaan purkaa korkean ja matalan, objektiivisen ja subjektiivisen tai julkisen ja yksityisen välisiä vastakkainasetteluja. Juuri näiden vastakkainasettelujen purkaminen on tärkeää, jotta voidaan ymmärtää, että vernakulaari tai omaehtoinen muistaminen ei ole jotain itsessään, sellainen essentialistinen kokonaisuus, joka asettuisi hallitsevan historiantuottamisen vastakohtaksi. Purkamisen lisäksi merkityksellistä on ymmärtää, että vernakulaari toiminta ja käytänteet syntyvät ja elävät jatkuvassa vuorovaikutuksessa ja suhteessa virallisen tai hallitsevan kanssa: omaehtoinen historia pohjautuu niin julkisiin kuin yksityisiinkin menneisyydestä kertoviin lähteisiin, minkä lisäksi sen avulla voidaan kiistää, rikastaa tai ottaa haltuun



julkista ja hallitsevaa menneisyyskuvaa. Jos omaehtoinen muistaminen ja sen luovat käytännöt ja *oral history* -tutkimus onkin toisinaan esitetty "hallitsevan" historiankirjoituksen vastapoolleina, olemme tässä artikkelissa hahmottaneet nämä vastavuoroisiksi ja relationaaliksi prosesseiksi.

Artikkelissamme tavoitteenamme oli myös monipuolistaa suomalaisen muistitietotutkimuksen edelleen voimakkaasti muistelun kielelliseen ja kerronnalliseen ulottuvuuden keskittyviä keskusteluja. Uusmaterialismin teorioita on toistaiseksi arvioitu vähänlaisesti suomalaisen muistitietotutkimuksen ja kansainvälisen *oral history* -tutkimuksen piirissä (ks. kuitenkin Kuusisto-Arponen ja Savolainen 2016). Myös kulttuurisen muistitutkimuksen piirissä uusmaterialismi on vasta nousemassa kiinnostuksen ja teoretisoinnin kohteeksi (ks. esim. Rigney 2017). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö materiaalisuutta olisi tutkittu tai haastattelumenetelmää hyödynnetty materiaalisuuden tutkimuksessa (esim. Peltonen 2003; Lukin 2010; Savolainen 2015; 2018; Frykman ja Povrzanović Frykman 2016; Heimo ja Salmi-Niklander 2019; Korjonen-Kuusipuro ja Kuusisto-Arponen 2017; Koskinen-Koivisto ja Thomas 2018). Ylipäätään materiaalisuuden kysymykset ovat aina olleet keskeisiä länsimaisessa filosofiassa. Uusmaterialismin uutuus liittyy pikemminkin vastakkainasettelujen purkamisen seurauksiin, siihen, ettei kielellisen merkityksenannon ja materian näkeminen toisistaan erillisinä ole perusteltua. Tapausesimerkeissä olemmekin halunneet havainnollistaa, että muistamista tapahtuu muutoinkin kuin kielellisissä käytänteissä. Olemme halunneet myös korostaa sitä, että tästä johtuen kielellisiä käytänteitä ei tule irrottaa niistä aineellisista tai visuaalisista medioista, jotka ovat osa muistamisen moninaisia prosesseja. Tapausesimerkkien avulla olemme tuoneet esiin, millaisia uudenlaisia näkökulmia muistamisen prosessuaalisuuteen ja relationaalisuuteen kielellisten, materiaalisten ja visuaalisten muistamisen medioiden vuorovaikutuksen tarkastelu avaa.

Ensimmäisessä tapausesimerkissämme lähestyttiin netissä tapahtuvan omaehtoisen muistamisen monimediaisuutta erittelemällä vuoden 1918 sisällissodan tapahtumien muistamisen erityispiirteitä. Siinä havainnollistettiin, että omaehtoisessa muistamisessa on kyse useiden inhimillisten ja ei-inhimillisten toimijoiden sekä medioiden, kuten kuvan ja tekstin välisestä vuorovaikutuksesta, jonka Facebook on mahdollistanut uudella tavalla. Samaan aikaan ymmärryksemme yksityisen ja julkisen muistamisen suhteista ovat muuttuneet. Toisessa tapausesimerkissämme tarkasteltiin valokuvan tarjoumia materiaalisena ja esittäväenä muistamisen mediana sekä analysoitiin valokuvien ja kerronnan vuorovaikutusta. Tapausesimerkissä tuotiin esiin, että Ojalan taiteessa valokuva on erityinen menneisyyttä materialisoiva ja esittävä media, minkä lisäksi sukuvalokuvat vaikuttavat maailmassa nimenomaan vuorovaikutuksessa toisten medioiden (kirjalliset kertomukset) ja toimijoiden (Ojala) kanssa. Medioiden vuorovaikutuksen ja tarjoumien analyysi osoittaa, että Ojalan muistaminen kytkeytyy yksityisen ja julkisen sekä yksilöllisen ja kollektiivisen välisen suhteen pohtimiseen ja rakentamiseen. Kolmas tapausesimerkkimme toi esiin, että akateemisessa tutkimuksessa on käytetty aineellista kulttuuria luomaan etäännyttäviä ja paikallisyhteisön omia historiantulkintoja ohittavia tai niistä vaikenavia historiantulkintoja. Samalla on rakennettu historiakuviin perustuva toiseuttava ja alistava hierarkia, jossa alkuperäiskansojen kulttuuri tai perinteinen kulttuuri kertoo menneisyydestä. Turkiksiaan esittelevä nainen tahtoi kiistää hierarkiat ja tuoda esiin yhtäältä omaa henkilökohtaista menneisyyttään mutta myös naisten ja sukupolvien historiaa, kun hän käytti nenetsien paanitsoja, niiden kuviointeja ja ompeleita muistamisen välineinä. Se, mitä oli tutkimuksissa käsitelty julkisena ja yleisellä tasolla muuntui muistelussa yksityiseksi.



Kaikissa esimerkeissä materiaallinen, visuaalinen ja kerronnallinen toimivat muistamisen mahdollistajina, tekijöinä, jotka merkityksellistyvät suhteessa niihin inhimillisen ja ei-inhimillisen toiminnan verkostoihin, joiden osia ne ovat. Vaikka aineellista voidaan käyttää todistusaineistona, muistuttajana tai mielikuvituksen herättäjänä, sen merkitys rakentuu aina uudestaan niissä tilanteissa, joissa aineellinen yhdistetään menneisyyteen ja sitä kautta myös tulevaan. Merkityksellistä on, että muistaminen ja historiantuottaminen edellyttävät ja hyödyntävät erilaisia aineellisia medioita, joista kieli on vain yksi. Kielellisten ilmaisujen irrottaminen niistä materiaalin virroista, joiden osa se on, on yksi kielen abstrahoinnin tapa, jonka avulla voidaan tarkastella verbaalista ilmaisua ikään kuin se tapahtuisi omissa merkitysavaruudessaan. Niin tutkijat kuin muistelijat hyödyntävät tätä kielellisen ilmaisun ominaisuutta toiminnassaan. Omaehtoiseen muistamiseen liittyy kuitenkin elimellisesti kielellisten ja ei-kielellisten aineellisuuksien, erilaisten medioiden vuorovaikutus ja yhdistely niiden tarjoamien mahdollistamissa puitteissa.

Uusmaterialismin näkökulma aiheuttaa radikaalin muutoksen tiedon tuottamisen lähtökohtiin. Se kyseenalaistaa muistitietotutkimuksen ihmis- ja kielikeskeisen lähestymistavan kääntämällä huomion siihen, että ihmiset ja heidän kertomuksensa ovat osa laajempaa materiaalisuuskien ja toimijoiden relationaalista verkostoa, jossa todellisuus muodostuu, eivät suinkaan ainoita tai ensisijaisia merkitysten luoja. Sen sijaan, että näkisimme toimijat ja mediat alisteisessa tai vastakkaisessa suhteessa toisiinsa – siten, että vain esimerkiksi kieli määrittäisi muistamisen merkitysten ja seurausten muodostumista esineiden, kuvien tai digitaalisen teknologian ollessa passiivisia kohteita tai kanavia – ne voidaan havaita toisiinsa kietoutuneiksi ja niiden merkitykset tämän relationaalisen suhteen tuotoksiksi. Näkökulman muutos pakottaa tarkastelemaan muistamista osana monien medioiden vuorovaikutteista verkostoa. Tämä on metodologinen haaste tutkijoille, minkä lisäksi materiaalin toimijuuden huomioiminen antaa aiheen kysyä, mitä tarkalleen tarkoitamme, kun puhumme omaehtoisuudesta. Minkälaisilla ehdoilla muistaminen lopulta tapahtuu?

Tässä artikkelissa omaehtoisuutta on käytetty kuvaavana terminä, joka mahdollistaa myös analyttisen erittelyn muistamisen ja historiantuottamisen kulttuuristen ja sosiaalisten muotojen välillä samaan tapaan kuin omakohtainen mahdollistaa perspektiivien ja skaa-lojen erittelyn. Kaikissa esimerkeissä hallitseviksi mielletty tai omakohtaisia menneisyyksiä laajemmalle ulottuvat historiantulkinnat olivat läsnä, mutta ei yksiselitteisesti omaehtoisen tai omakohtaisen menneisyyskuvan rakentamisen vastakohtana tai siitä erillisenä. Tässä suhteessa voidaan huomata, että omaehtoisen tai omakohtaisen historian suhde hallitseviksi ja kollektiivisiksi miellettyihin historiantulkintoihin saattaa olla jännitteinen, jos hallitsevaksi ja kollektiiviseksi mielletty historiantulkinta tunnustetaan mutta sitä ei tunnusteta. Toisaalta omaehtoisen ja omakohtaisen historian käytänteissä tuotetaan myös paikallisia tai suku- ja henkilökohtaisia lisäkertomuksia, joiden voidaan ajatella istuvan hyvin tai rikastavan hallitseviksi ja kollektiivisiksi miellettyjä menneisyyskuvia. Se, mikä kulloinkin on hallitsevaa, omaehtoista, kollektiivista tai omakohtaista rakentuu jokaisessa muistamisen hetkessä, samoin kuin niiden välinen suhde.

Olennaista on myös havaita, että omaehtoisen muistamisen prosesseissa on läsnä muitakin merkittäviä suhteita kuin hallitsevan ja ei-hallitsevan, kollektiivisen ja omakohtaisen muistamisen vuoropuhelu. Erilaisten lähteiden, esittämisen tapojen ja muistamisen medioiden etsiminen ja yhdistely tuottavat omissa konteksteissaan huomiota herättäviä, koskettavia, todisteena toimivia ja yhteisön tai yksilön identiteetistä kertovia tai menneisyyden ja nykyisen



suhdetta rakentavia kertomuksia. Tällaiset hybridit, paikalliset tai ylipaikalliset muistamisen ja merkityksenannon prosessit ohittavat omaehtoisen ja ei-omaehtoisen, omakohtaisen ja ei-omakohtaisen vastakkainasettelun tai asettuvat poikkiteloin sen kanssa. Niissä alistetaan aiemmat menneisyyden tulkinnat uusille, jolloin menneisyyskuvista aletaan keskustella toisilla areenoilla. Esimerkkitapauksiemme muistamisen areenat ovat siinä määrin toisistaan poikkeavia, että niiden avulla voidaan hahmottaa, miten erilaisen läsnäolon ja vuorovaikutuksen tunteen sosiaalinen media, kirjallinen esitys tai kenttätyötilanne tuottavat. Niiden kautta voidaan myös havaita, miten moninaisia ovat ne aineelliset muistamisen välineet ja miten loputtomiin materiaalin ketjuihin ne ottavat merkityksellä tavalla osaa.

## Tutkimusaineistot

- Kenttäpäiväkirja. 2000. Karina Lukinin hallussa.
- Ojala, Ella. 1988. *Pitkä kotimatka*. Helsinki: Tammi.
- Ojala, Ella. 1990. *Suomi näkyy*. Helsinki: Tammi.
- Ojala, Ella. 1991. *Pelastunut albumi*. Helsinki: Tammi.
- Ojala, Ella. 1994. *Ensimmäinen kevät*. Helsinki: Tammi.
- Facebook, Suomen sisällissota 1918. 29.12.2019
- Why we post, Discoveries 7, [https://www.ucl.ac.uk/drupal/site\\_why-we-post/discoveries/7-we-used-to-just-talk-now-we-talk-photos](https://www.ucl.ac.uk/drupal/site_why-we-post/discoveries/7-we-used-to-just-talk-now-we-talk-photos) 29.12.2019

## Kirjallisuus

- Amelina, Maria Konstantinovna. 2014. "Nenetskaja ženskaja odežda pani: zapadnaja panitsa i vostotšnaja jaguška." *Uralo-altajskie issledovanija* 15(4): 7–31.
- Anderson, David G. ja Dmitry V. Arzyutov. 2016. "The Construction of Soviet Ethnography and 'The Peoples of Siberia'" *History and Anthropology* 27(2): 183–209. <https://doi.org/10.1080/02757206.2016.1140159>
- Bastman, Eeva-Liisa, Kati Kallio ja Tuomas M. S. Lehtonen. 2020. Vernakulaarin monta tasoa. Näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon Ilo-Laulu Jesuxesta. *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.89057>
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388128>
- Barthes, Roland. 1983. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. New York: Hill and Wang.
- Bell, Joshua. 2017. "A Bundle of Relations: Collections, Collecting, and Communities." *Annual Review of Anthropology* 46: 241–259. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030259>
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391623>
- Boyd, Doug ja Mary Larson. 2014. *Oral History and Digital Humanities: Voice, Access, and Engagement*. Basingstoke: PalgraveMacMillan. <https://doi.org/10.1057/9781137322029>





- Bruchac, Margaret M. 2018. "Broken Chains of Custody: Possessing, Dispossessing, and Repossessing Lost Wampum Belts." *Proceedings of the American Philosophical Society* 162(1): 56–105. <https://www.amphilsoc.org/sites/default/files/2018-08/attachments/Bruchac.pdf>
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (MA): Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9x0h>
- Coole, Diana H. ja Samantha Frost. 2010. "Introducing the New Materialisms." Teoksessa *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, toimittaneet Diana H. Coole ja Samantha Frost, 1–43. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822392996-001>
- De Cesari, Chiara ja Ann Rigney, toim. 2014. "Introduction: Beyond methodological nationalism." Teoksessa *Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales*, toimittaneet Chiara De Cesari ja Ann Rigney, 1–25. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110359107>
- van Dijck, José. 2007. *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Dolphijn, Rick ja Iris van der Tuin. 2012. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press. <https://doi.org/10.3998/ohp.11515701.0001.001>
- Erll, Astrid. 2008. "Cultural Memory Studies: an Introduction." Teoksessa *Cultural Memory Studies: an International and Interdisciplinary Handbook*, toimittaneet Astrid Erll, Astrid, Ansgar Nünning ja Sara Young, 1–15. Berlin, Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262>
- Erll, Astrid. 2011a. *Memory in Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230321670>
- Erll, Astrid. 2011b. "Travelling Memory." *Parallax* 17(4): 4–18. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570>
- Erll, Astrid ja Ann Rigney, toim. 2009. *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*. Berlin: De Gruyter.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Faulkner, Simon, Farida Vis ja Ransesco D’Orazio. 2017. "Analysing Social Media Images." *The SAGE Handbook of Social Media*, toimittaneet Jean Burgess, Alice E. Marwick ja Thomas Poell, 160–178. London: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781473984066.n10>
- Fingerroos, Outi, Riina Haanpää, Anne Heimo, Anne ja Ulla-Maija Peltonen, toim. 2006. *Muistitietotutkimus: Muistitiedon metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Freund, Alexander ja Alistair Thomson. 2011a. "Introduction: Oral History and Photography." Teoksessa *Oral History and Photography*, toimittaneet Alexander Freund ja Alistair Thomson, 1–23. Basingstoke: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9780230120099\\_1](https://doi.org/10.1057/9780230120099_1)
- Frykman, Jonas ja Maja Povrzanović Frykman, toim. 2016. *Sensitive Objects: Affect and Material Culture*. Lund: Nordic Academic Press. <https://doi.org/10.21525/kriterium.6>
- Garde-Hansen, Joanna, Andrew Hoskins ja Anna Reading, toim. 2009. *Save As... Digital Memories*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230239418>



- Gibbs, Martin, James Meese, Michael Arnold, Bjorn Nansen ja Marcus Carter. 2015. "#Funeral and Instagram: death, social media, and platform vernacular." *Information, Communication & Society* 18(3): 255–268. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2014.987152>
- Hamilton, Paula ja Linda Shopes. 2008. "Introduction: Building Partnerships between Oral History and Memory Studies." Teoksessa *Oral history and public memories*, toimittaneet Paula Hamilton ja Linda Shopes, vii–xvii. Philadelphia: Temple University Press.
- Heimo, Anne. 2010a. *Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heimo, Anne. 2010b. "Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia. Lectio praecursoria Turun yliopistossa 8.5.2010." *Elore* 17(2): 138–143. <https://doi.org/10.30666/elore.78881>
- Heimo, Anne. 2014. "The 1918 Finnish Civil War Revisited: The Digital Aftermath." *Folklore* 57: 141–168. <https://doi.org/10.7592/FEJF2014.57.heimo>
- Heimo, Anne. 2016. "Nordic-Baltic oral history on the move." *Oral History Journal* 44(2), 37–46.
- Heimo, Anne. 2017. "The Italian Hall Tragedy, 1913: A Hundred Years of Remediated Memories." Teoksessa *The Twentieth Century in European Memory. Transcultural Mediation and Reception*, toimittaneet Barbara Törnquist-Plewa ja Tea Sindbæk Andersen, 240–267. Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004352353\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004352353_012)
- Heimo, Anne ja Kirsti Salmi-Niklander. 2019. "Everyday reading cultures of Finnish immigrant communities", *Participations: Journal of Audience and Reception Studies* 16(1): 582–604. <https://www.participations.org/Volume%2016/Issue%201/27.pdf>
- Hirsch, Marianne. 1997. *Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Hirsch, Marianne ja Leo Spitzer. 2006. "Testimonial Objects: Memory, Gender, and Transmission." *Poetics Today* 27(2): 353–383. <https://doi.org/10.1215/03335372-2005-008>
- Hodgkin, Katherine ja Susannah Radstone. 2003. "Introduction: Contested Pasts." *Contested Pasts: the Politics of Memory*, toimittaneet Katherine Hodgkin ja Susannah Radstone, 1–21. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203391471>
- Homitš, L. V. 1966. *Nentsy: istoriko-etnografitšeskie otšerki*. Leningrad: Nauka.
- Howard, Robert Glenn. 2010. "The Vernacular Mode: Locating the Non-Institutional in the Practice of Citizenship." Teoksessa *Public Modalities*, toimittaneet Daniel C. Brouwer ja Robert Asen, 240–261. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Howard, Robert Glenn. 2008. "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication*, 25(5): 490–513. <https://doi.org/10.1080/15295030802468065>
- Ingold, Tim. 2012. "Toward an Ecology of Materials." *Annual Review of Anthropology* 41: 427–442. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145920>
- Jenkins, Henry, Mizuko Ito ja danah boyd. 2016. *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Cambridge, Malden (MA): Polity Press.
- Kalela, Jorma. 2002. *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.



- Kalela, Jorma. 2012. *Making History: The Historian and the Uses of the Past*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Köresaar, Ene ja Kirsti Jõesalu. 2016. "Post-Soviet Memories and 'Memory Shifts' in Estonia." *Oral History Journal* 44(2): 47–58.
- Keane, Webb. 2008. "The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14: 110–127. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x>
- Keane, Webb. 2015. *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691167732.001.0001>
- Keane, Webb. 2018. "On Semiotic Ideology." *Signs and Society* 6(1): 64–87. <https://doi.org/10.1086/695387>
- Korjonen-Kuusipuro, Kristiina ja Anna-Kaisa Kuusisto-Arponen. 2017. "Muistelun monet muodot: Kertomus, kehollisuus ja hiljaisuus paikan tietämisen tapoina." *Elore* 24(1): 1–17. <https://doi.org/10.30666/elore.79278>
- Koski, Kaarina. 2011. "Mediakulttuurin murros, YouTube ja folklore." *Elore* 18(1): 14–27. <https://doi.org/10.30666/elore.78918>
- Koski, Kaarina ja Riikka Turtiainen. 2020. "Vernakulaari digitaalisissa ympäristöissä." *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.88834>
- Koskinen-Koivisto, Eerika ja Suzie Thomas. 2018. "Remembering and Forgetting, Discovering and Cherishing: Engagements with material culture of war in Finnish Lapland." *Ethnologia Fennica* 45: 28–54. <https://doi.org/10.23991/ef.v45i0.60647>
- Kosonen, Miia, Salla-Maaria Laaksonen, Anja Terkamo-Moisio ja Henrik Rydenfelt. 2018. "Sosiaalinen media ja tutkijan etiikka." *Etiikka.fi*. Luettu 9.1.2020. <https://doi.org/10.23983/mv.69924>
- Kuusisto-Arponen, Anna-Kaisa ja Ulla Savolainen. 2016. "The Interplay of Memory and Matter: Narratives of Former Finnish Karelian Child Evacuees." *Oral History Journal* 44(2): 59–68.
- Langford, Martha. 2001. *Suspended Conversations: The Afterlife of Memory in Photographic Albums*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latvala, Pauliina. 2005. *Katse menneisyyteen: Folkloristinen tutkimus suvun muistitiedosta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehtonen, Mikko. 2014. *Maa-ilma: materialistisen kulttuuriteorian lähtökohtia*. Tampere: Vastapaino.
- Lukin, Karina. 2010. "Animating the Unseen: Landscape Discourses as Mnemonics among Kolguyev Nenets." *Suomen antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society* 35(1): 23–42.
- Löfgren, Orvar. 1997. "Scenes from a Troubled Marriage: Swedish Ethnology and Material Culture Studies." *Journal of Material Culture* 2(1): 95–113. <https://doi.org/10.1177/135918359700200105>



- Löfgren, Orvar. 2012. "Material Culture." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Galit Hasan-Rokem ja Regina Bendix, 169–183. Malden (MA): Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch9>
- Noyes, Dorothy. 2012. "The Social Base of Folklore." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Galit Hasan-Rokem ja Regina Bendix, 13–39. Malden (MA): Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch1>
- Noyes, Dorothy. 2016. *Humble Theory: Folklore's Grasp on Social Life*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxz0bs>
- Olin-Arvola, Kaija. 2008. *Ida Matilda Lindell – Arjen Sankari*. Luettu 29.12.2019. <https://web.archive.org/web/20160819093719/http://cenmagazin.com/Historia/Ida%20Matilda%20Lindell.pdf>
- Paasonen, Susanna. 2013. "Ihmisiä, kuvia ja tekstejä." Teoksessa *Otteita verkosta: Verkon ja sosiaalisen median tutkimusmenetelmät*, toimittaneet Salla Laaksonen, Janne Matikainen ja Minttu Tikka, 34–48. Tampere: Vastapaino.
- Peltonen, Ulla-Maija. 1996. *Punakapinan muistot: tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2003. *Muistin paikat: vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2006. "Muistitieto folkloristiikassa." Teoksessa *Muistitietotutkimus. Metodologia kysymyksiä*, toimittaneet Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen, 93–119. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Primiano, Leonard Norman. 1995. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife." *Western Folklore* 54: 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Prytkova, N. F. 1970. "Odežda narodov samodijskoj gruppy kak istoričeskij istotšnik." Teoksessa *Odežda narodov Sibiri. Sbornik statej muzeja antropologii i etnografii*, toimittanut S. V. Ivanov, 3–99. Leningrad: Nauka.
- Rigney, Ann. 2017. "Materiality and Memory: Objects to Ecologies. A Response to Maria Zirra." *Parallax* 23(4): 474–478. <https://doi.org/10.1080/13534645.2017.1374517>
- Rigney, Ann. 2018. "Remembrance as Remaking: Memories of the Nation Revisited." *Nations and Nationalism* 24(2): 240–257. <https://doi.org/10.1111/nana.12388>
- Rosenzweig, Roy ja David Thelen. 1998. *Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Savolainen, Ulla. 2015. *Muisteltu ja kirjoitettu evakkomatka: Tutkimus evakkolapsuuden muistelukerronnan poetiikasta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Savolainen, Ulla. 2017. "Tellability, Frame and Silence: The Emergence of Internment Memory." *Narrative Inquiry* 27(1): 24–46. <https://doi.org/10.1075/ni.27.1.02sav>
- Savolainen, Ulla. 2018. "Points and Poetics of Memory: (Retrospective) Justice in Oral History Interviews of Former Internees." *Memory Studies* (published Online first 22 Oct. 2018). <https://doi.org/10.1177/1750698018806946>
- Sontag, Susan. 1977. *On Photography*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Srigley, Katrina ja Stacey Zembrzycki. 2009. "Remembering Family, Analyzing Home: Oral History and the Family." *Oral History Forum d'histoire orale* 29: 1–29. Luettu 9.1.2020. <http://www.oralhistoryforum.ca/index.php/ohf/article/view/243/293>



- Summerfield, Penny. 2019. *Histories of the Self. Personal Narratives and Historical Practice*. Abingdon, Oxon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429487217>
- Suominen, Jaakko. 2009. "Johdannoksi: Netin kulttuurihistoriaa." Teoksessa *Funetista Facebookiin: Internetin kulttuurihistoria*, toimittaneet Petri Saarikoski, Jaakko Suominen, Riikka Turtiainen ja Sari Östman, 7–22. Helsinki: Gaudeamus.
- Thomson, Alistair. 2007. "Four Paradigm Transformations in Oral History." *Oral History Review* 34(1): 49–70. <https://doi.org/10.1525/ohr.2007.34.1.49>
- Torsti, Pilvi. 2012. *Suomalaiset ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Turtiainen Riikka ja Sari Östman. 2009. "Tavistaidetta ja verkkoviihdettä: Omaehtoisten verkkosisältöjen tutkimusetiikkaa." Teoksessa *Kulttuurituotanto: kehykset, käytäntö ja prosessit*, toimittaneet Maarit Grahn ja Maunu Häyrynen, 336–358. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Turtiainen, Riikka ja Sari Östman. 2013. "Verkkotutkimuksen eettiset haasteet: Armi ja anoreksia." Teoksessa *Otteita verkosta. Verkon ja sosiaalisen median tutkimusmenetelmät*, toimittaneet Salla-Maaria Laaksonen, Janne Matikainen ja Minttu Tikka, 47–65. Tampere: Vastapaino.
- Ukkonen, Taina. 2000. *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupuhe oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Ulla Savolainen (<https://researchportal.helsinki.fi/en/persons/ulla-savolainen>) on folkloristiikan dosentti. Hän työskentelee Suomen Akatemian tutkijatohtorina Helsingin yliopistossa. Hän tutkii inkeriläisten kokemuksiin kytkeytyvää kirjallisuutta sekä johtaa inkeriläisten muistikulttuureja tarkastelevaa tutkimushanketta.

Karina Lukin on folkloristiikan dosentti Helsingin yliopistossa. Hän työskentelee Itä-Suomen yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksessa ja tutkii nenetsien suullista ja kirjallista ilmaisua sekä näiden tutkimushistoriaa.

Dosentti Anne Heimo toimii folkloristiikan ma. professorina Turun yliopiston historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksella. Hän tutkii omaehtoisen historian tuottamista ja jokapäiväisiä muistelukäytäntöjä netissä ja sen ulkopuolella.

## Vernakulaari verkossa

Vertaisuuden ilmaisemisen digitaaliset ulottuvuudet

*Kaarina Koski ja Riikka Turtiainen*

**D**igitaalinen teknologia on avannut uusia väyliä omaehtoiselle ilmaisukulttuurille, jonka suhdetta mediaan ja ammattimaiseen tuotantoon voi tarkastella folkloristiikan näkökulmasta *vernakulaarin* käsitteen avulla. Vernakulaarilla tarkoitetaan kulttuurien tutkimuksessa kansanomaista tai kansankielistä, omaehtoista, spontaania tai arkista kulttuuria. Termiä on alettu kehittää 2000-luvulle tultaessa nykyaikaan sopivaksi vastineeksi kansa-alkuisille määritelmille, jotka perustuvat vanhastaan jakoon eliitin ja maalaisrahvaan tai valtakulttuurin ja paikalliskulttuurin välillä. Nykypäivän vernakulaari ei ole enää yhteiskunnan alimpien kerrosten kulttuuria, joka viittaa menneisyyteen, vaan se nousee instituutioiden katveista ja uusilta digitaalisilta alustoilta ja tarjoaa myös malleja institutionaalisille käytännöille ja sisällöille (Noyes 2012, 15–16, 19). Vernakulaari määritellään yleisesti instituutioiden ulkopuoliseksi tai valtakulttuuriin nähden alistaiseksi tai marginaaliseksi kulttuuriksi, joka voi olla tukahdutettua mutta jolla on vastakulttuurisena ja suurta yleisöä edustavana myös voimaa ja auktoriteettia. Nykyaikana, kun valta- ja vastakulttuurien väliset rajat ovat monimutkaistuneet, myös institutionaaliset ja vernakulaarit toimijuudet ovat kiinteässä dialogissa toisiinsa tai hybridisiä, kummastakin asemasta ammentavia. (Howard 2008a; 2008b). Vernakulaaria voidaan lähestyä yhä enemmän tyylilajina tai rekisterinä, jolla asemoidaan itseä suhteessa muihin ihmisiin. Näin määriteltynä vernakulaarin käsitteen avulla voidaan tarkastella, millaisista asemista kulttuurin tuottamiseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun osallistutaan. Kehitämme tässä vernakulaarin käsitettä eteenpäin tarkastelemalla sitä rekisterinä, jolla ilmaistaan vertaisuutta.

Yhteiskunnassamme vernakulaarin kommunikaation muodot kuten arkikeskustelut, itseilmaisus, kuluttaminen ja verkostoituminen hyödyntävät luontevasti digitaalista teknologiaa. Älypuhelimet ovat yksilön jatkeita: ne ovat muistin ja henkilökohtaisen repertuaarin laajennusosa ja sellaisena osa kulttuurista kompetenssia. (Heimo 2013, 54; Heimo ja Koski 2014.) Teknologia ja digitaaliset ympäristöt tukevat sitä yhteiskunnallista kehitystä, jossa pysyvät rakenteet ja paikkasidonnaisuus menettävät merkitystään, yhteisöt ovat vaihtuvia ja sosiaalinen identiteetti ja yhteenkuuluminen ovat jatkuvassa muutoksessa. Keskitetyt instituutiot menettävät auktoriteettiaan yksilöllistä valintaa edustaville väljille verkostoille ja ryhmittymille. (Bauman 2002, 20–23; ks. myös Bauman 1992, 193–195; Kangaspunta 2011.) Digitaalisen teknologian vernakulaari haltuunotto on merkinnyt myös sitä, että omaehtoisessa ilmaisussa voi hyödyntää, varioida ja jäljitellä uskottavasti kaupallisia sisältöjä kuten populaarikulttuurin kuvastoja. Tuottajan ja kuluttajan välinen roolijako hämärtyy, ja



institutionaalinen ja vernakulaari ovat toisiinsa dialogisessa suhteessa ja sekoittuvat. (Bruns 2010, 125; Howard 2008a; Turtiainen ja Östman 2009, 340.)

Tässä artikkelissa tarkastelemme vernakulaarin kulttuurin ja rekisterin asemia digitaalisissa ympäristöissä ja erityisesti niiden hyödyntämistä ammattimaisissa kehyksissä. Teoreettisina lähtökohtina ovat vernakulaarin hybridisyys (Howard 2008a, 2008b) eli institutionaalisen ja vernakulaarin yhdistyminen sosiaalisessa mediassa sekä vernakulaari auktoriteetti (Howard 2013, 2019). Esittelemme taustaksi vernakulaari-käsitteen käyttöönottoa ja kehitystä digitaalista kulttuuria tarkastelevassa folkloristiikassa ja retoriikassa. Tarkastelemme sitten vernakulaarin hybridisyyttä ja vernakulaarin auktoriteetin muotoutumista kolmen tapausesimerkin kautta, joissa hybridisyys toteutuu eri tavoin. Ensimmäinen tapaus esittelee omaehtoisen ja ammattimaisen tuotannon välistä dialogia ja molemminpuolista lainaamista. Esimerkkinä siitä on epäonnistuneita kakkuja koskeva viihde, jossa vernakulaari, taidon ja taitamattomuuden väliseen eroon perustuva huumori siirtyy nettifoorumeilta institutionaalisiin kehyksiin. Toinen tarkastelee populistisen ammattipoliitikon vernakulaaria auktoriteettia, joka perustuu hybridiseen toimijuuteen. Tarkastelun kohteena ovat Perussuomalaisen puolueen puheenjohtajien erilaiset strategiat vernakulaarin auktoriteetin rakentamisessa ja erityisesti Jussi Halla-ahon emojiä käyttäminen. Kolmas esimerkki esittelee omaehtoisen ja kaupallisen toiminnan rajalla tasapainottelevia somevaikuttajia, jotka säilyttävät uskottavuutensa vernakulaareina auktoriteetteina samalla kun kaupallinen yhteistyö tekee heidän toiminnastaan ammattimaista. Esimerkkien tarkastelu asettuu tässä folkloristiikan, retoriikan, digitaalisen kulttuurin ja mediatutkimuksen risteyskohtaan.

## Vernakulaarin ulottuvuuksia

Ongelmallisen ja ideologisesti värittyneen kansa-käsitteen korvaavaa vernakulaarin käsitettä on käytetty kansainvälisessä kulttuurien tutkimuksessa satunnaisesti 1960-luvulta ja yhä lisääntyvästi 1970-luvulta lähtien (Howard 2008a, 493–494; Noyes 2012, 17). Vernakulaarin määrittelyssä digitaalisen folkloren osalta vaikutusvaltaisimpana voi pitää yhdysvaltalaisen Robert Glenn Howardin ajatuksia, jotka kehittävät eteenpäin aiempia näkökulmia vernakulaarista yleisenä ja alisteisena. *Yleinen vernakulaari* on tavallista ja kaikkien tavoitettavissa olevaa verrattuna vain harvojen ulottuvilla olevaan korkeakulttuuriin. Se on yhteinen, valtakulttuurista erillinen kulttuurinen resurssi, jolla on voimaa yleisen mielipiteen ja arkijärjen lähteenä. *Alisteisena vernakulaarina* on tarkasteltu sorrettujen ja marginaalisten ryhmien kuten rahvaan tai vähemmistöjen kulttuuria. Alisteinen vernakulaari on nähty 1980-luvulta lähtien vastakulttuurisena identifikaationa ja voimauttavana diskurssina, jolla alakulttuurit ja alistetut kansanryhmät luovat positiivista identiteettiä valtakulttuurin ulkopuolelle asettuvina. (Howard 2008a, 493–495; Noyes 2012, 18.) Vastakulttuurisen diskurssin ikaikaisia keinoja on esittää ulkoryhmän kuten valtakulttuurin edustajat omaa ryhmää tyhmempinä tai moraalisesti heikompina (esim. Knuutila 1992, 71–77). Vernakulaari diskurssi ei voi kaikissa tilanteissa olla luontevasti sekä yleistä mielipidettä osoittava että vastakulttuurinen (Ingraham 2013, 14) vaan niitä voi tarkastella vernakulaarin erillisinä ulottuvuuksina.

Kolmas keskeinen vernakulaarin luonnehdinta kulttuurien tutkimuksessa on ollut paikallisuus. Se viittaa paikalliseen kielimuotoon, kokemukseen, ajattelutapaan ja paikallisiin intresseihin, joilla on paikallista relevanssia. Paikallisena vernakulaarin on katsottu keskittyvän kotipiiriin erillisenä julkisesta elämästä, julkista diskurssia ylläpitävästä tekniikasta tai akateemisen eliitin teorioista. (McLaughlin 1996, 6; Noyes 2012, 17–18.) Paikallisuutta on



tarkasteltu myös rajoittuneisuutena ja tietämättömyytenä muusta kuin omasta yhteisöstä (Knuuttilla 1992, 70). Howard (2008a, 493) onkin sisällyttänyt paikallisuuden alistettuun vernakulaariin ja institutionaalisten keskustelujen ulkopuolisuuteen. Alistetun ohella tai sijaan paikallisuus voi kuitenkin olla arkista, täydentävää tai jopa institutionaalisen toiminnan taustaresurssi, ja digitalisoitumisen myötä siihen kytkeytyy hyvinkin myös globaalin ja institutionaalisen osallistumisen mahdollisuus. Nykyaikana vernakulaarin paikallisuus tulee ymmärtää maantieteellisen paikallisuuden sijaan yhteisö- ja diskurssikohtaisena. Siihen liittyy myös erityisyys verrattuna yleiseen, standardoituun ja massatuotettuun (Howard 2008b, 194). Sellaisena siihen liittyy positiivisia aitouden mielikuvia, joita instituutiot eivät voi tavoittaa.

Howard on uudistanut aiempia sääty- ja luokkayhteiskuntaa kuvaavia vernakulaarin määritelmiä muistuttamalla, että etenkin digitaalisissa ympäristöissä vernakulaari ja institutionaalinen sekoittuvat toisiinsa monin tavoin ja yksilö voi toimia eri rooleissa tilanteesta riippuen. Hän korostaa hybridisyyttä vernakulaarin olennaisena ominaisuutena tarkoittaen, että vernakulaarilla on aina kiinteä yhteys institutionaaliseen kuten ammattimaisesti tuotettuihin ja virallisiin (kuten valtiollisiin, kaupallisiin, kirkollisiin, poliittisiin ynnä muihin) järjestelmiin, tuotteisiin, arvoihin tai toimintoihin. Kulttuuristen sisältöjen tuotannossa vernakulaari ja institutionaalinen ovat monimutkaisessa riippuvuussuhteessa ja tuotanto on sekoittunutta. Howard esittää hybridisyyden kuuluneen termiin jo sen alkulähteillä antiikin Roomassa: *verna* merkitsi kotiorjaa, joka talossa syntyneenä hallitsi sekä äidinkiensä että klassisen latinan ja tunsikin roomalaiset käytännöt että orjien elämän. Hänellä oli pääsy kahden eri kulttuurin tietoon, jolloin hänellä oli sekä instituution tuoma että sen ulkopuolisuuteen viittaava toimijuus. (Howard 2008a, 495–498; 2008b, 204–205.) Vastaavasti digitaalisessa ympäristössä toimiva aikalaisemme voi toimia milloin virallisessa roolissa työpaikkansa edustajana, milloin taas arkiroolissaan tai valitsemisissaan nettiyhteisöissä niissä käyttämillään identiteeteillä.

Howard lähestyy vernakulaaria tietoisena erottautumisena instituutioista, joka tapahtuu esimerkiksi genren tai tyylin valinnalla. Erottautuminen on olennaista erityisesti silloin, kun tuotanto tai itseilmaisuus tapahtuu institutionaalisissa kehyksissä kuten kaupallisilla palvelimilla. Erillisyyttänsä asemoidessaan vernakulaari samalla osallistuu institutionaaliseen, jolloin puhdasta vernakulaaria ei ole, vaan pelkästään eriaisteista hybridisyyttä. (Howard 2008a, 498–499; 2008b, 195, 203.) Howardin lähestymistapa perustuu alistettuun vernakulaariin, jossa erottuminen on itsetietoista. Yhteiskunnassa, jossa eliitin ja rahvaan välistä jyrkkää eroa ei ole, virallisen ja vernakulaarin välisen suhteen voi myös nähdä jatkumona, jossa on kyllä ääripäät mutta joka ei edellytä institutionaalisen ja vernakulaarin välille selvää statuseroa (Ingraham 2013, 13). Nähdäksemme instituutioiden ulkopuolella voidaan yhtä hyvin suuntautua instituutioita kohti kuin ilmaista erillisyyttä. Sellaista on esimerkiksi omaehtoinen ja vernakulaareja ilmaisutapoja hyödyntävä mutta kaupallisesti kunnianhimoinen somevaikuttajuus, jota tarkastellaan jäljempänä. Hybridisyys toteutuu myös sulautumalla ja samastumalla.

Vaikka sosiaalinen media on lisännyt ja tehnyt näkyvämmäksi vernakulaarin ja institutionaalisen välistä monipuolista vuorovaikutusta ja sekoittumista, se ei ole uusi ilmiö (Howard 2008a, 498; 2008b, 203). Eri kansankerrosten sekä pienen ja suuren tradition välillä on aina ollut molemminpuolista vuorovaikutusta, vaikka folkloristeilla on ollut tapana kuoria aineistoista pois kirjallisia ja kirkollisia vaikutteita (esim. Kallio ym. 2017, 13). Tässä katsannossa folkloristien aiempi tapa lähestyä kansankulttuuria autenttisenä ja puhtaan kansanomaisena





sekä sarvioida sekoittuneita muotoja epäaitona (ks. esim. Bendix 1997, 7–11) näyttäytyy väliaikaisena ideologisena ekskursiona vernakulaari-termin käyttöhistoriassa. Kysymys aitoudesta on kyllä läsnä edelleen, mutta nyt vernakulaarin diskurssin sisällä.

Digitaalisen vernakulaarin hybridisyys ei merkitse pelkästään sitä, että suuri yleisö omaksuu yhä enemmän kaupallisia ja kansainvälisiä elementtejä omaan kulttuuriinsa. Kaupalliset ja poliittiset toimijat pyrkivät entistä tiiviimmin seuraamaan ja ennakoimaan tavallisten ihmisten mieltymyksiä. Instituutioiden edustajat kuten poliitikot hyödyntävät vernakulaareja ilmaisia retorisenä keinona vedotakseen suureen yleisöön. Vernakulaarin tyyllilajin käyttöönotto kertoo, kenelle ilmaisu on osoitettu. (Ono ja Sloop 2002, 12–13; Ingraham 2013, 13.) Tässä suhteessa vernakulaaria voi lähestyä rekisterinä (ks. myös Bronner 1992, 9–10), jolla ilmaistaan vertaisuutta ja instituutioista erillistä asemaa. Rekisteri ilmaisee viestinnässä tai muussa kulttuurisessa toiminnassa ilmenevää tilannekohtaista variaatiota, joka liittyy toimijan tai viestijän erilaisiin rooleihin, tavoitteisiin ja sosiaalisiin sidoksiin. Rekisterin valintaan vaikuttavat siis viestintäkanava, aihepiiri, kohderyhmä ja viestijän tavoitteet. (Halliday 1979, 32–34; Koski 2016, 127–128). Vernakulaarin tarkasteleminen rekisterinä painottaa, että kyseessä on tilannekohtaisesti omaksuttu positio ja sitä ilmentävä, tilanteeseen sopiva tyyllilaji tai retoriikka. Rekisterin vaihtoa tapahtuu arkielämässä jatkuvasti, kun siirrytään seurueesta tai roolista toiseen tai halutaan lähestyä toisenlaista kohderyhmää. (Haapalainen ym. 2015, 211–214.) Rekisteriin voi sisältyä kielen ja kuvailmaisun lisäksi myös kulutusvalintoja, joilla ilmaistaan yhteisyyttä tai identifioitumista johonkin ryhmään, elämäntyyliin ja asenteeseen (Agha 2011). Vernakulaarilla rekisterillä ilmaistu vertaisuus voi olla todellista, kun saman ryhmän jäsenet viestivät vapaamuotoisesti keskenään, tai näennäistä, kun valtakulttuuria edustava toimija puhuttelee yleisöä vernakulaaria rekisteriä hyödyntäen. Vernakulaarin rekisterin taitava hallinta tuo uskottavuutta ja vernakulaaria auktoriteettia viestijän asemasta riippumatta.

## Osallistuva käänne ja vernakulaarin hybridisyys

Digitaalisissa ympäristöissä tuotannon sekoittumisen edellytyksenä on ollut teknologian vernakulaari haltuunotto. Digitalisoitumisen myötä aiemmin vain ammattikäytössä ollut tuotantoteknologia yhdentyi: nyt ääntä, kuvaa, filmiä ja tekstiä saattoi editoida yhdellä laitteella digitaalisessa muodossa ja sisältöjä pystyi jakamaan internetissä. Nämä laitteet alkoivat yleistyä myös kotikäytössä 1900-luvun lopulla. (Fagerjord 2010, 187–188.) Sosiaalisen median myötä yksilöt ovat pystyneet julkaisemaan tuotantoaan ilman että tuotantoyhtiöt valitsisivat, ketkä pääsevät ääneen ja missä muodossa. Vaikka huomio on internetissä edelleen keskittynyttä osittain rahallisen panostuksen ehdoilla, tilannetta on luonnehdittu voimasuhteiden muutokseksi mediassa ja kulttuurin demokratisoitumiseksi. Voidaan väittää, että tavalliset ihmiset ovat ottaneet median omiin käsiinsä ja täyttäneet sen vernakulaarilla kulttuurilla. Ammattituottajien monologista siirryttiin dialogiseen suhteeseen ja instituutionaalisen ja vernakulaarin sisällön uudelleen sekoittumiseen. (Benkler 2006, 10, 15, 233–237; Cross 2011, 6; Howard 2008a, 501; Howard 2008b, 194; Jenkins 2006, 132.)

Mediatutkimuksessa tätä muutosta on nimitetty osallistuvaksi käänneksi (engl. *participatory turn*) (Jenkins 2006, 290). Osallistuminen on laaja yhteiskunnallinen ilmiö, joka ulottuu kansalaisvaikuttamisesta wiki-pohjaisten tietokantojen kokoamiseen ja henkilökohtaiseen digijulkaisemiseen (Delwiche ja Henderson 2013, 3–4). Osallistuminen on omaehtoista ja käyttäjälähtöistä ja pohjautuu kulttuuriin, sosiaalisiin ja henkilökohtaisiin tavoitteisiin. Se



voidaan erottaa interaktiivisuudesta, joka voi olla palveluntuottajan tai vaikkapa pelisuunnittelijan ohjailemaa aktiviteettia. Kaupallisten tuotteiden kohdalla osallistuminen voi olla tuotteen käyttämistä luovasti toisella tavalla kuin mihin se oli suunniteltu, esimerkiksi videoanimaatioiden tekemistä pelikoneilla. (Benkler 2006, 295; Jenkins 2006, 132–133; Koski 2011, 24.)

Kaupallisten elementtien hyödyntäminen itseilmaisussa on tyypillisin vernakulaarin hybridisyyden muoto. Digitaalisessa ympäristössä yksilö on riippuvainen instituutioiden hallitsemista tieto- ja sähköverkoista, hän käyttää kaupallisia laitteistoja ja ohjelmistoja sekä hyödyntää ilmaisunsa kuvastoina varsin usein ammattituotantoon perustuvia kuvia ja hahmoja. Etenkin tällaisissa institutionaalisissa kehyksissä vernakulaari tyyli syntyy tietoisena etäännyttämisenä virallisesta, ja sitä merkitään tyyllillisin tai sisällöllisin keinoin. (Howard 2008, 498–499.) Vernakulaarissa diskurssissa genret, sisällöt, käytännöt ja tavoitteet poikkeavat institutionaalisista. Sosiaalisen median vernakulaareja genrejä ovat tyypillisesti arki- ja vertaisviestinnässä käytetyt ja omaehtoista ilmaisua välittävät genret kuten tekstiä ja kuvaa yhdistävät kuvamakrot, reaktiokuvat, emoji, vitsit, blogit tai fanifiktio ja -taide sekä (audio) visuaalisuuden ja mobiiliteknologioiden roolin entisestään korostuessa esimerkiksi selfie-kulttuuri ja katoaviksi tarkoitetut somesisällöt.

Voidaan puhua *vernakulaarista appropriatiosta*, kun yleisö ottaa kaupallisen kuvaston omaan käyttöön ja tekee sillä mitä haluaa. Vaikka kaupalliset kuvastot kuten elokuvien ja TV-sarjojen tunnetuiksi tekemät hahmot ovat yleisintä uuden merkityksen ja käytön saavaa aineistoa, myös yksityishenkilön internetiin lataamat sisällöt voivat meemiä ja päätyä intensiiviseen kulttuuriseen kiertoon uudelleen ja uudelleen merkityksellistettyinä. Appropriatio-termiä käytetään yleensä poliittisissä diskursseissa osoittamassa valtakulttuurin harjoittamaa kulttuurista riistoa. Käytämme sitä tässä neutraalina terminä mutta myös osoittaaksemme vernakulaarien käytäntöjen lisääntyntä valtaa. Näkemys valta- ja kansankulttuurin välisestä suhteesta on jyrkästi muuttunut sitten 1900-luvun alun ja *gesunkenes Kulturgut* -tyyppisen ajattelun, jonka mukaan vaikutteet laskeutuvat eliitiltä rahvaalle eikä rahvas luo uutta vaan omaksuu kulttuurisia innovaatioita yrittämällä jäljitellä eliitin kulttuuria (ks. Bendix 1997). Korkeakulttuurin tai massatuotetun kulttuurin uudelleentulkintaa omaan käyttöön on tarkasteltu sittemmin kiistämisen kulttuurina, joka sekin pelkistää kansankulttuuria reaktioksi hegemoniaa kohtaan (Knuutila 1992, 71–78). Kulttuurinen lainaaminen ja viittaaminen perustuu monenlaisiin omaehtoisiin vaikuttimiin, joista vastarinta voi olla yksi mutta jossa oman sosiaalisen identiteetin luomisella suhteessa ympäröivään kulttuuriin on yhä suurempi rooli etenkin sosiaalisen median alustoilla.

Appropriatio-termi viittaa myös siihen, että toiminta voi olla tekijänoikeuksien kannalta ongelmallista. Kaupalliset toimijat ovat aiemmin haastaneet esimerkiksi faneja oikeuteen tuotteidensa omavaltaisesta ja vääränlaisesta käytöstä, joskin myöhemmin fanien toiminta on alettu tulkita myös kaupallisia tavoitteita edistävänä (Jenkins 2006, 138). Internetissä hybridistä vernakulaaria tuotantoa julkaisevat henkilöt ovat sittemmin alkaneet lisätä esimerkiksi videoihinsa merkinnän, etteivät omista sisältöjen tekijänoikeuksia. He puolustavat oikeuttaan julkaisemiseen myös sillä, etteivät he saa toiminnasta kaupallista hyötyä. Internet-yhteisöissä hyväksytään yleisesti kaupallisten, kaikkien jo valmiiksi tuntemien aineistojen versiointi ja uudelleentulkinnat. Vernakulaarin vertaistuotannon hyödyntämisestä sen sijaan pidetään herkemmin varastamisena. (Koski 2011, 21.) Vertaiseltaan anastava varastakin juuri sitä sosiaalisen median valuuttaa, joka on alkuperäiselle julkaisijallekin tärkeää eli sosiaalista pääomaa ja vernakulaaria auktoriteettia.



Vernakulaarin hybridisyys ei ole pelkästään digitaalisen ympäristön luoma ilmiö. Vastakulttuurinen rekisteri voi syntyä esimerkiksi yhdistämällä valtakulttuuriin sisältyviä tyylejä ja arkisia hyödykkeitä odottamattomalla tavalla kuten 1970-luvun brittiläisessä punk-pukeutumisessa, jossa koulupuvun osiin yhdistettiin WC-istuimen ketjuja ja hakaneuloja ja kosmetiikka otettiin uudenlaiseen maskuliiniseen käyttöön. Alakulttuurinen rekisteri ilmaisi erotumista valtavirtaisesta kulttuurista. (Agha 2011, 47.)

Omaehtoiseen vernakulaariin ilmaisuun liittyy sisällöllisiä säännönmukaisuuksia. Vernakulaari sisältö perustuu ensinnäkin omiin merkityksenantoihin kuten kaupallisesti tuotettujen sisältöjen tulkittamiseen ja käyttämiseen vaihtoehtoisella tavalla. Internetissä sellaista voi olla valtavirtaisia sukupuolirooleja kyseenalaistava fanitaide tai uutiskuvien muokkaaminen humoristiseksi tai poliittista kritiikkiä sisältäviksi meemeiksi. Toiseksi vernakulaari sisältö ilmentää ja käsittelee paikallisesti relevantteja kysymyksiä, huolia ja ilonaiheita. Kolmanneksi se perustuu yhteisöjen kulttuuriseen kompetenssiin eli vernakulaarin rekisterin hallintaan: esimerkiksi meemityyppien mallihahmojen tai sanontojen käyttö ja tulkinta edellyttää usein meemikulttuurin laajojen intertekstuaalisten viitteiden tuntemusta. Osallistuminen vernakulaariin diskurssiin ja oman sosiaalisen identiteetin muokkaaminen esimerkiksi meemejä jakamalla ja kommentoimalla ovat digitaalisessa ympäristössä tavallisia vernakulaareja käyttäntöjä, joiden tavoitteet ovat omaehtoisia, vaikka niissä hyödynnetään institutionaalisia kehyksiä ja kuvastoja.

Hybridisyyttä syntyy myös niin, että institutionaalinen tai ammatillinen toimija haluaa hyödyntää vernakulaareja kuvastoja tai käytäntöjä. Artikkelimme analyysiesimerkit käsittelevät nimenomaan tällaisia tapauksia. Digitaalisessa kulttuurissa näkyvyyttä saaneella vernakulaarilla ilmaisulla on painoarvoa, jonka kaupalliset ja muut institutionaaliset toimijat ottavat huomioon. Osallistuvan käänteeseen myötä mediateknologia on taipunut palvelemaan vernakulaareja tavoitteita, kun se massamedian aikakaudella palveli vain institutionaalisia päämääriä (Howard 2008b, 192). Vedotessaan yleisöön kaupalliset ja muut institutionaaliset toimijat pyrkivät vaihtelevalla menestyksellä hyödyntämään vernakulaareja genrejä ja tyylejä. Ilmiö ei liity pelkästään digitaaliseen ympäristöön. Edellä mainittu punk-tyyli, kuten moni muukin omaehtoinen irtiotto, on muokattu kaupallisesti valtavirtaiseen tuotantoon (Agha 2011, 47). Instituution kaupallisia tai poliittisia päämääriä ajavia toimia ei mielletä aidosti vernakulaareiksi, ja epäaidoiksi koetut yritykset jäljitellä vernakulaaria diskurssia kääntyvät usein itseään vastaan. Niin voi käydä esimerkiksi jos kaupallinen yhtiö perustaa vapaan keskustelun sallivan blogin mutta alkaa kuitenkin moderoida sitä eli poistaa yrityksen tavoitteisiin sopimattomia puheenvuoroja. (Esim. Howard 2008b 197–199.) Joskus institutionaalista auktoriteettia edustava taho voi onnistuakin, kuten Verohallinto, joka voitti videollaan vuoden parhaan somepresenssin palkinnon *Grand One 2019* -gaalassa. Viranomaisen Facebook-sivulla julkaistulla videolla Verohallinnon verkkotoimittaja kuiskii verotuspäätöksen periaatteita YouTuben suosittuja ASMR-videoita<sup>1</sup> jäljitellen. (Rautio 2019; ks. myös Turtiainen 2019.) Tällä kertaa institutionaalinen taho onnistui omaksumaankäytännöt niin hyvin, että ”kansaa” hyväksyi näennäisellä vertaisuudella leikkittelyn jopa siitä huvittuen. Vernakulaarin hybridisyydessä kyse ei siis ole pelkästään siitä, että tavalliset ihmiset hyödyntävät kaupallisia tuotteita omaehtoisessa ilmaisussaan. Suhde on kaksisuuntainen ja monikerroksinen.

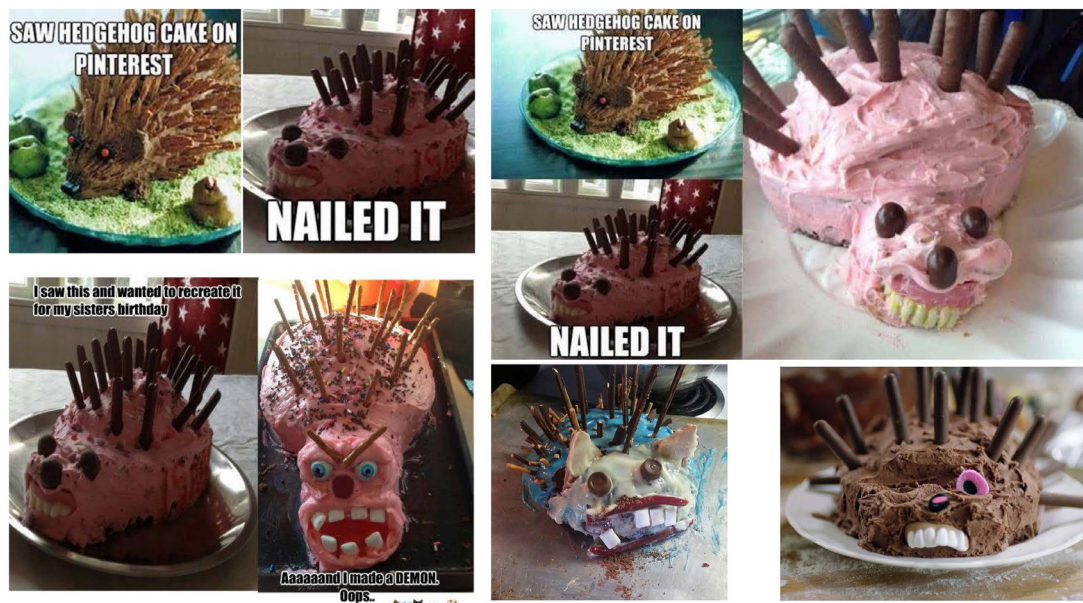
1 ASMR: VEROTUSPÄÄTÖS, 11.10.2018. <https://www.facebook.com/verohallinto/videos/2150937485119380/>



## Kakkumokat: vernakulaarista huumorista ammattimaiseksi tuotannoksi

Tyylien ja aineistojen lainailu vernakulaarin ja kaupallisen toiminnan välillä on molemminpuolista ja etenee toisinaan lainausten ja merkityksenantojen ketjuksi. Tarkastelemme seuraavaksi epäonnistuneisiin kakkuihin liittyvää huumoria esimerkkinä kulttuurituotannon hybridisyydestä, jossa vernakulaari käytäntö ja asenne muokataan osaksi kaupallista tuotantoa. Yksityisten ihmisten ottamat kuvat epäonnistuneista leivonnaisista ovat suosittua selatavaa internetissä. Suomalaiset lähettävät erilaisia epäonnistumisiaan esimerkiksi "Ei menny niinku Strömsössä"-nimiseen Facebook-ryhmään ja julkaisevat niitä omilla kanavillaan sosiaalisessa mediassa. Mitä irvokkaammalta kakku näyttää, sitä enemmän riemua se herättää. Kaikkia hirveitä kakkuja ei voi tulkita epäonnistumisiksi, vaan osa niistä on mitä ilmeisimmin tarkoituksella sellaisiksi leivottuja. Huumorintutkimuksessa tällaista huumoria on selitetty inkongruenssiteorialla, jonka mukaan poikkeamat ihanteista, odotuksista ja normeista huvittavat meitä (esim. Morreall 1983, 15–18). Erityisen suosituiksi ovat tulleet kuvaparit, joissa esimerkiksi reseptin mukana ollut mallikuva ja itse tehty versio esitetään rinnakkain otsikkoparilla "Expectations" ja "Reality" tai otsikolla "Nailed it!" – nappisuoritus! Kakkukuvaparit myötäilevät tyypillistä meemien kaavaa. Vastakkainasettelut on todettu yhdeksi suosituimpien internetmeemien keskeisimmistä piirteistä (Knobel ja Lankshear 2007, 215–216; ks. myös Shifman, 2014).

Kuvien suosio on saanut kaupalliset sivut kokoamaan niitä julkaisuiksi. Hakusanalla "failed cakes" löytyi 23.10.2019 Googlen hakukoneen kautta noin 25 600 000 tulosta ja hakusanalla "epäonnistuneet kakut" 698 000 tulosta. Molemmissa hauissa kaikki ensimmäisillä sivuilla olevat osumat olivat kaupallisia sivuja, joille on koottu internetistä löydettyjä kuvia.



Kuva 1. Epäonnistuneista siilikakuista on tullut meemi. Ihanteen ja ei-niin-ihanteellisen todellisuuden rinnastaminen toisiinsa on klassinen huumorin rakennusaine ja yksi suosituimpia meemienkin kaavoja. Siilikakun mallia ja itse leivottua kakkua esittelevät meemit eivät välttämättä ole leipojien itsensä tekemiä vaan hyödyntävät internetistä valmiiksi löytyviä kuvia. Irvokkaiden kakkujen saama suosio inspiroi myös panemaan pahemmaksi kotikeittiössä. Hammasrivillä koristeltua "Nailed it"-kakkua on imitoitu runsaasti.



On a scale of hedgehog cake, how are you feeling today?



Kuva 2. Siilikakkuskaalalla mitattuna, miten menee tänään? Kuvasarja edustaa suosittua ja runsaasti varioivaa "How are you feeling today?"-meemiä. Meemin ideana on, että kaikki kuvat esittävät esimerkiksi samaa tunnetta henkilöä eri tilanteissa tai hassahtaneita kissoja. Siilikakkujen päätyminen tähän meemiin viittaa siihen, että ne ovat jo valmiiksi laajalti tunnettu ilmiö.

Otsikoina oli esimerkiksi "18 of the Best Cake Fails that Will Make You Laugh So Hard"<sup>2</sup> tai "16 kakkua, jotka epäonnistuivat niin pahasti, että lapsetkin alkoivat itkemään"<sup>3</sup> Suomessa tällaiset kokoelmat sisältävät usein kansainvälisesti kiertäviä kakkukuvia, mutta lehdet ovat myös pyytäneet lukijoita lähettämään kuvia pieleen menneistä kakuista ja luvanneet palkki-  
on.<sup>4</sup> Omaehtoista tuotantoa kootaan siis kaupallisten julkaisujen sisällöiksi. Kakkumokat on alettu ottaa huomioon myös leivontapiirien institutionaalisella tasolla. Leivontafoorumeilla on jo omia osastojaan niille (Baking Forums -sivuston Cake Fails) tai TV:n leivontaohjelma voi kehottaa katsojia yrittämään kotona TV:ssä näkemäänsä suorituksia ja lähettämään ohjelman nettisivulle kuvia (The Great British Bake-Off). Nämä ovat ohjattuja interaktiivisuuden muotoja, joissa yleisön luovuutta kanavoidaan sitä varten luotuun kehykseen.

Kuvien lisäksi myös leipominen on edennyt ammattimaiseen viihdetuotantoon. Vuonna 2018 aloitettiin Yhdysvalloissa sittemmin myös Eurooppaan levinnyt kaupallinen tosi-TV-sarja "Nailed It!", jossa leivontataidottomat maallikot yrittävät jäljitellä ammattilaisten tekemiä luomuksia.<sup>5</sup> Ohjelma on yhdistelmä kilpailua ja kohellusta, jossa varsinaisena päämääränä on kakkujen naurettavuus. Vaikka voittajaksi valitaan parhaan näköinen ja makuinen kakku, leipomiseen annetaan tarkoituksella aivan liian vähän aikaa ja mallikakuissa on koristeina ihmis- ja eläinhahmoja, joiden kehnous on vielä koomisempaa kuin pelkkä kakkujen vinous tai suttuisuus. Ihanteiden ja todellisuuden väliseen ristiriitaan perustuva komiikka edellyttää selvää rajaa ammattilaisen ja kotileipurin välille, mutta "Nailed it!"-sarja välttää asiantuntijuuden korostamista. Juontaja metelöi karnevalistisessa tyylijajissa, ottaa selfieitä

2 Awesome inventions. <https://www.awesomeinventions.com/cake-fails/> (katsottu 23.10.2019)

3 Herkkusuut. <https://www.herkkusuut.com/16-kakkua-jotka-epaonnistuivat-niin-pahasti-etta-lapsetkin-alkoivat-itkemaan/> (katsottu 23.10.2019)

4 "Piristä kaikkien päivää ja lähetä kuva omasta pieleen menneestä leivonnaisestasi kuvagalleriaamme täällä. Kun osallistut 3. toukokuuta mennessä ja jätät yhteystietosi, olet mukana kivan palkinnon arvonnassa." <https://www.menaiset.fi/artikkeli/ruoka/ei-mennyt-niin-kuin-stromsossa-laheta-kuva-leivontamokastasi>. "Innostuitko leipomaan mutta homma ei mennyt kuin Strömsössä? Lähetä kuvasi osoitteeseen [- -]! Palkitsemme korkeimmat tortut elokuvalipuilla." <https://www.iltalehti.fi/fidifi/a/2015042419575389> (katsottu 23.10.2019)

5 IMDb: Nailed it! <https://www.imdb.com/title/tt6987788/> (katsottu 2.12.2019)



ja jututtaa kameramiehiä, ja myös asiantuntijana toimiva leipuri riemuitsee räjähtäneen näköisistä kakuista. Ammattilaisinakin he näyttävät rennossa roolissa ja palvelevat vernakulaarin trendin mukaista kakkumokailua samalla kun sarja itsessään on kaupallisesti tuotettu.

Kuvaston kierto jatkuu ohjelmasarjasta takaisin sosiaaliseen mediaan. Sekä nettilehdet että yksityiset julkaisijat esittelevät sarjan aineistoa kuvapareina. Esimerkiksi Donald Trumpin hahmoisen kakun malli ja toteutus ohjelmasarjan ensimmäisen kauden 6. jaksossa kiertää meeminä, ja Tumblr-blogipalvelussa on julkaistu kuvia, joissa kakku-Trump on lisätty uutiskuviin presidentin paikalle.<sup>6</sup>

Kakkumokia koskevan kulttuurintuotannon siirtyminen mediasta toiseen on esimerkki hybridisyydestä, jossa ammattilaisten ja osallistuvan yleisön roolit pysyvät erillisinä vaikka kumpikin jäljittelee toistaan. Vernakulaarit toimijat ovat tässä ammattituotannolle vain aineiston ja valintoja tekevän yleisön roolissa. Tilanne on toinen, kun vernakulaari auktoriteetti haastaa institutionaalisia toimijoita.

## Vernakulaari auktoriteetti

Vernakulaarilla auktoriteetilla tarkoitetaan toimijalla tai vernakulaarilla diskursilla olevaa arvovaltaa ja uskottavuutta (Howard 2013; 2019). Se voi perustua vastakulttuuriseen asenteeseen ja erottautumiseen instituutioista, toisaalta taas tavallisuuteen ja perinteisyyteen. Perinteellä on tyypillisesti vernakulaaria auktoriteettia, koska ajattelutavan tai ilmaisun laaja tunnettuus tekee siitä legitimiin ja uskottavan sekä yhdistää sen käyttäjiksi tunnistautuvia ihmisiä. Yksilö voi hyödyntää vernakulaaria auktoriteettia tuottamalla ja toistamalla yhteisön legitimoimaa perinnettä oikealla tavalla. Samalla hän vetoaa valtaan, jota on perinnettä ylläpitäneillä sukupolvilla kollektiivisesti. Perinteiden jatkuvuudella ja yhdenmukaisuudella on todistusvoimaa silloinkin, kun ne ovat keksittyjä ja kuviteltuja. (Howard 2013, 73–74, 80.) Toistuminen on olennaista myös riippumatta siitä, tapahtuuko yhdenmukaisen toiminnan kasautuminen lyhyellä vai pitkällä aikavälillä. Internet tekee samansuuntaisen ilmauksen toistumisen erityisen tehokkaasti näkyväksi ja luo yksilöiden tekemien julkaisujen pohjalta nopeasti mielikuvan kollektiivisuudesta, joka edelleen lisää samansuuntaisia ilmaisuja. (Howard 2019, 76.) Digitaalisessa kulttuurissa pitkä ajallinen jatkumo ei edes ole hyve. Etenkin meemien kohdalla arvostus perustuu uudistumiseen ja oikeanlaisen aineiston hyödyntämiseen oikeaan aikaan. Vanhentuneiden aineiden käyttö on noloa ja osoittaa heikkoa asiantuntemusta.

Vernakulaarilla auktoriteetilla voidaan tarkoittaa paitsi ominaisuutta myös yksilöä, jolla on vertaisryhmän tai suuren yleisön tunnustamaa arvovaltaa ilman instituutioperustaa (esim. Rätty 2019, 24–25). Sellaisia voivat olla yksinkertaisimmillaan yhteisön arvostamat perinteen tai arkisten toimien taitajat, kuten kätevät leipurit ja nikkarit, tai vernakulaarien käytäntöjen ja ilmaisukanavien taitajat, kuten hyvät kertojat tai digitaalisten kuvien muokkaajat. Vernakulaareja auktoriteetteja voivat olla myös vaikkapa fani-, uskonnollisten tai ideologisten ryhmien paikalliset johtohahmot. Toiminnassa voivat korostua eri tavoin vertaisuus ja instituutioiden ulkopuolisuus. Osa varsin erikoistuneistakin asiantuntijoista pysyy instituutioiden

6 Tumblr: Trump cake. <https://www.tumblr.com/tag/Trump%20cake> (katsottu 20.4.2020.)



ulkopuolella aiheensa tai asenteensa vuoksi kuten kansanparantajat, itseoppineet ravitsemusgurut tai ufokulttuurin asiantuntijat.

Vernakulaariin auktoriteettiin liittyvät kiinteästi vernakulaarit verkostot, joissa merkityksenannot kuten samanmielisyyden osoitukset kasautuvat nopeasti ja jotka toimivat näin auktorisoivina rakenteina. Internet on tehnyt yksilöille aiempaa helpommaksi verkostoitua itse valittujen arvojen, toiminnan ja sisältöjen ympärille ilman instituutioiden välittävää roolia. Internet-pohjaisten vernakulaarien verkostojen voima on tullut näkyväksi esimerkiksi Lähi-idän poliittisissa protesteissa tai rokotuskriittisessä liikkeessä, joissa kasautunut samanmielisyys on vahvistanut yhteisiä näkemyksiä. Verkostoissa voi jakaa relevanttia tietoa ja vertaiskokemuksia, mutta toisaalta viestintä ja vaikutteet voivat jäädä niissä yksipuoliksi. (Howard 2012, 42; 2013, 82–83; Rätty 2019, 23–26.) Toisin sanoen syntyy samanmielisten kuplia. Niiden suhteet toisiinsa ja institutionaalisiin toimijoihin voivat muodostua jännitteisiksi etenkin, kun kyse on vallasta. Vernakulaari auktoriteetti on hybridistä, kun omaehtoinen tuotanto kaupallistuu tai kun kaupalliset tai poliittiset toimijat hyödyntävät vernakulaaria rekisteriä ja retoriikkaa.

### Populistinen retoriikka ja vernakulaari auktoriteetti

Populismien voi määritellä vetoamiseksi poliittisesta päätöksenteosta syrjäytettyyn kansaan (Herkman 2019) tai tavallisten ihmisten pyrkimykseksi vastustaa elitististä hallintoa, joka kohtelee heitä huonosti (Albertazzi ja McDonnell 2008, 3–4). Populismilla ei ole vakiintuneita sisältöjä vaan se on retorisen-performatiivinen ilmiö, jolle ovat ominaisia ristiriidat ja vastakkainasettelut (Palonen ja Saresma 2017). Sellaisena populismi rinnastuu vernakulaariin rekisteriin, jolla puhutellaan vertaisia ja korostetaan omaa erillisyyttä instituutioista. Perussuomalaisen puheenjohtajia voi tarkastella esimerkkinä vernakulaarin auktoriteetin hybridisyydestä. Timo Soini ja Jussi Halla-aho ovat panostaneet vernakulaarin auktoriteetin rakentamisessaan erilaisiin strategioihin.

Perussuomalaisen pitkäaikaisena puheenjohtajana toimiessaan Timo Soini rakensi kansanomaista imagoa tavallisena, rehellisenä, tyyliään huolittelemattomana suomalaisena miehenä. Omaelämäkerrallisessa teoksessaan *Maisterisjätkä* (2008) hän luonnehti itseään kirjan nimen mukaisella hybridisellä käsitteellä, joka yhdistää toisiinsa akateemisen ihmisen ja tavallisen, kouluja käymättömän miehen. Soinin valitsema nimi puolueelle viittasi myös tavallisuuteen. (Kovala ja Pöytä 2018, 164–167.) Soinin vernakulaari auktoriteetti on perustunut yhteisyydestä nousevaan vertaisuuteen, vaikka myös eliitin vastustus oli keskeinen osa sitä. Puolueen nykyisen puheenjohtajan Jussi Halla-ahon habitus sen sijaan on lähempänä akateemista ja retoriikka korostetusti vastakulttuurista (Kovala ja Pöytä 2018, 170–171). Hänen vernakulaari auktoriteettinsa puhuttelee hajanaisempaa, digitaalisissa ympäristöissä toimivaa joukkoa.

Politiikassa vastakulttuurinen vernakulaari retoriikka hajottaa perinteistä poliittista diskursia. Halla-ahon ja hänen seuraajiensa aktiivisuus sosiaalisessa mediassa (ks. Palonen 2017) siirtää valtaa perinteiseltä valtaeliitiltä vernakulaareille verkostoille. Digitaalisille ympäristöille tyypillisen vernakulaarin rekisterin kuten emoji-ikä käyttäminen rakentaa eroa institutionaaliseen toimijuuteen ja perinteisiin poliitikkoihin, jotka eivät välttämättä hallitse kyseistä rekisteriä. Tuore esimerkki on joulukuussa 2019 käyty keskustelu Halla-ahon emoji-ikä käytöstä



– erityisesti hänen runsaasti viljelemästään popcorn-emojista, jota perinteisempään viestintään tottuneet eivät osanneet tulkita.

Emojit saivat alkunsa 1900-luvun lopulla vernakulaarina käytäntönä rakentaa näppäimistöjen merkeistä tunnetta ilmaisevia kasvoja eli hymiöitä tekstin tulkintaa ohjaamaan (ks. esim. Saarikoski ym. 2009, 218–219). Laitevalmistajat kehittivät niistä kuvia, joita löytyy matkapuhelinten tekstivalikoista. Kaupallinen emojien valikoima kasvaa jatkuvasti ja muokkaa vernakulaareja diskursseja, mutta emojien tulkinta on kulttuurisidonnaista. Kuvat toimivat metaforina, joiden merkitys voi perustua yhtä hyvin kaltaisuuteen kuin kontekstiin. Esimerkiksi ruoan ja vihannesten joukossa julkaistu munakoiso-emoji viittaa käytössä myös rankaisemiseen (=kumipamppu) tai ihmisen anatomiaan. Popcorn-emoji viittaa popcornin syömiseen elokuvissa ja tapahtumien seuraamiseen viihteenä niihin osallistumatta.

Poliittisen keskustelun kommentointi popcorn-emojin kera ilmaisee asettumista huvittuneen sivustakatsojan rooliin. Taustalla on vernakulaarista nettikulttuurista tuttu käytäntö provosoida muita (poliittisesti) ongelmallisilla väitteillä ja vetäytyä sitten seuraamaan kiihtyvää väittelyä. Tällainen trollaaminen (ks. esim. Phillips 2015) jakaa sosiaalista todellisuutta kahteen leiriin: internet-käyttäjien sisäpiiriin, joka ymmärtää provokaation viihteenä, ja niihin, joita vedätetään eli jotka tarttuvat kysymykseen tosissaan. Tämä kuvio tarjoaa vain vedätettävien roolin vallassa oleville ja viranomaisille, joiden on puututtava kuohuttaviin väitteisiin (Pullinen 2019). Esiintyminen vallankäyttäjistä poikkeavana ryhmänä ja pelaaminen eri säännöillä kuin perinteisessä politiikassa on vernakulaarin auktoriteetin rakentamista. Toimittaja Jussi Pullinen on kuvaillut tämän *trollauksen kulttuuriksi* nimittämänsä strategian vernakulaaria hybridisyyttä seuraavasti:

Trollauksen kulttuurista elävät puolueet esiintyvät mielellään ulkopuolisina. Jo perussuomalaisten luoja Timo Soini puhui mielellään ”vanhoista puolueista”, joita hän seurasi kuin sivullisena, vaikka teki politiikkaa siinä missä muutkin. Verkon logiikan vaistomaisesti tunteva Trump puolestaan twiittaa yhä säännöllisesti häntä vastaan olevasta järjestelmästä, vaikka on maailman vallakkain ihminen. (Pullinen 2019.)

Vallan keskiössä hyödynnetään vernakulaaria auktoriteettia rakentamalla mielikuvaa vertaisuudesta ja ilmaisemalla erillisyyttä valtarakenteista, vaikka samalla tosiasiasa käytetään institutionaalista valtaa. Hybridinen diskurssi on jatkuvaa ja hienovaraista oman aseman, sidosten ja sympatioiden linjaamista. Internetkeskusteluille ominaisen vernakulaarin rekisterin hallinta on yksi tapa vetää raja omien ja ulkopuolisten välille. Rekisterin hallinta luo myös vertaisuuden tunteita, mikä on somevaikuttamisen tärkeä ulottuvuus.

### Somevaikuttajat ja vernakulaarin auktoriteetin hybridisyys

Somevaikuttajiksi tai influenssereiksi kutsutut digitaalisen kentän aktiiviset toimijat ovat tyypillisiä nykypäivän vernakulaareja auktoriteetteja. Somevaikuttaja on somepersoonaa tai -yhteisö, joka on kerännyt suuren ja sitoutuneen seuraajakunnan, jolloin hän tai se pystyy vaikuttamaan yleisönsä mielipiteisiin, asenteisiin ja useimmiten myös kulutus päätöksiin. Nämä sosiaalisen median kautta tunnustetun asemansa saavuttaneet mielipidevaikuttajat ja roolimallit nauttivat arvostusta kanssakäyttäjien keskuudessa, koska he hallitsevat verkko-yhteisön jäseniin vetoavat, tietyille verkkokulttuurin osa-alueelle tyypilliset ilmaisutavat eli vernakulaarin rekisterin. Somevaikuttajat voivat olla esimerkiksi bloggaajia, vloggaajia (eli

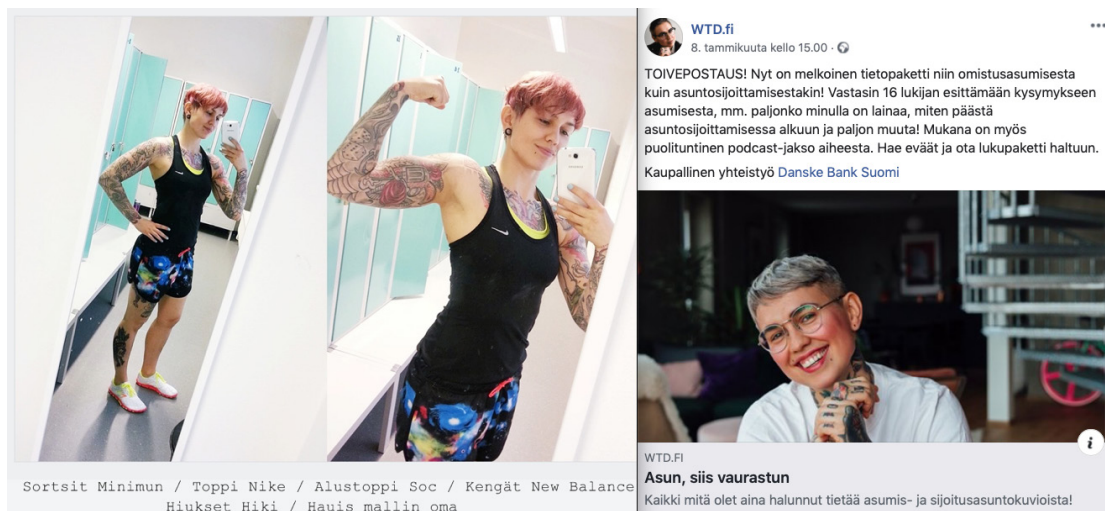




videobloggaajia), tubettajia (Youtube-palvelussa vloggaavia), instajia (Instagramin käyttäjiä) tai näitä kaikkia yhtäaikaisesti. Nykyisin somevaikuttaminen on monikanavaista ja hybridisoitunutta, ja useat somevaikuttajat käyttävät Instagramia ainakin pääkanavansa tukena. (Esim. Hänninen 2018; Abidin 2016a, 1, 56, 387; Noppari ja Hautakangas 2012, 91–92.)

Suosituimpien somevaikuttajien vernakulaari auktoriteetti eli Howardin (2013; 2019) määrittelemä arvovalan ja uskottavuuden saavuttaminen on tulosta seuraajakunnan vakiintumisesta ja toiminnan ammattimaistumisesta. Somevaikuttajat edustavat hybridistä vernakulaaria (Howard 2008a; 2008b), sillä vaikka he asemoituvat instituutioista erillisiksi, he osallistuvat kaupalliseen toimintaan monellakin tasolla. Useat yritykset ja organisaatiot hyödyntävät somevaikuttajia omassa markkinoinnissaan, mikä näyttäytyy seuraajille kaupallisen yhteistyön muodossa. Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoittaa sitä, että laatiessaan tiettyä tuotetta tai palvelua koskevan julkaisun somevaikuttaja saa korvauksen tuotteen valmistajalta tai palvelun tarjoajalta. (Noppari ja Hautakangas 2012, 137–138.) Somevaikuttajuus kulminoituu kuitenkin tietynlaiseen autenttisuuteen perustuvaan luotettavuuteen, mikä on markkinoinnin näkökulmasta uskottavampaa kuin yritysten oma sisältötuotanto verkkoympäristöissä (esim. Marwick 2013). Vaikuttajamarkkinoinnin näkökulmasta somevaikuttajat voidaan jakaa mega-, makro- ja mikrovaikuttajiin. Mikrovaikuttajat eivät tavoita laajoja massoja, vaan heidän seuraajajoukkonsa on kohdentuneempaa ja rajatumpaa. Tämä saattaa näyttytyä tietyille kohderyhmälle aidompana kuin äärimmilleen kaupallistunut (mega) markkinointi ammattivaikuttajineen. (Reinikainen 2018.)

Varhaisimpia somevaikuttamisen muotoja on ollut lifestyle-bloggaaminen, jonka piiriin on luettu niin muoti-, kauneus- ja fitness- kuin ruoka-, terveys-, matka- ja äitiysbloggaaminenkin (esim. Noppari ja Hautakangas 2012, 19; Hänninen 2015, 54; Turttiainen 2017, 59). Nämä Suomessa vuoden 2005 paikkeilla yleistyneet, tiettyihin teemoihin keskittyviä sisältöjä ja itsensä esittämistä yhdistävät blogit juontavat juurensa varhaisista verkkopäiväkirjoista, mikä selittää osaltaan sisältöjen painottumisen omasta (arki)elämästä kertomiseen (Suominen ym. 2013, 73; Östman 2007, 52; Rettberg 2014a, 7; 2014b, 23). Hyvä esimerkki suomalaisesta,



**Kuva 3.** Kuvakaappaukset Natan White Trash Disease -blogikuvituksesta 24.5.2013 (vasemmalla) ja hänen blogikirjoitusta mainostavasta Facebook-päivityksestään 8.1.2020 (oikealla). Kuva havainnollistaa, kuinka hänen päivitysten aihepiirit ja sitä myötä kaupallisen yhteistyön muodot ovat muuttuneet vuosien saatossa.



lifestyle-bloggaamisella aloittaneesta somevaikuttajasta on *White Trash Disease* -bloginsa<sup>7</sup> vuonna 2011 perustanut Natalia "Nata" Salmela. Hän on ponnistanut blogosfääristä sisältötuotantokouluttajaksi, ruokakirjailijaksi ja Ylen Aamutelevision digitaalisen maailman asiantuntijaksi. Nata nimitti itseään vuonna 2013 muutibloggaajaksi, mutta hänen sosiaalisen median sisältönsä ovat vaihdelleet elämäntilanteen mukaan. Viime vuosina Nata on julkaissut eniten ruokaa ja ravintoloita sekä remontointia ja asuntosijoittamista – ja aivan viime aikoina raskauttaan ja sitä kautta äitiyttä ja vauvatarvikkeita – koskevia päivityksiä. Poikkeuksellisimpien yhteistyötahojen joukosta löytyvät hänen kohdallaan esimerkiksi Hyvinkään ja Hämeenlinnan kaupungit (Nyman 2019; Valkama 2018). Pelkkä bloggaaminen on hänen kohdallaan vaihtunut Instagramin<sup>8</sup>, Facebookin<sup>9</sup>, Twitterin<sup>10</sup> ja podcastien<sup>11</sup> myötä monikanavaisen somevaikuttamiseen.

Natan kohdeyleisöä ovat 28–40-vuotiaat, mutta nuorempien sosiaalisen median käyttäjien keskuudessa vernakulaarin auktoriteetin asema on tyypillisempää saavuttaa vloggaamisen kautta. Natan tavoin uraa sosiaalisen median ulkopuolellakin on luonut tubettajana tunnettu, ensimmäisen proosateoksensa loppuvuodesta 2019 julkaissut Sita Salminen. Tubeconissa vuoden 2019 parhaan videon palkinnon uudessa ASMR-kategoriassa voittaneella Sitalla on kahdella YouTube-kanavallaan<sup>12</sup> yhteensä yli 350 000 tilaajaa (ASMR-videoista ks. Turtiainen

Kuva 4. Kuvakaappaus (6.2.2020) Sitan Youtube-kanavan My day -soittolistalta. Muutaman videoleikkeen otsikon perusteella saa jonkinlaisen käsityksen siitä, millaisten aihepiirien käsittelystä hänen some-vaikuttajuutensa muodostuu.

7 *White Trash Disease* -blogi, <http://wtd.fi>. Natalia Salmela (o.s. Tolmatsova) bloggasi ennen omaa WTD Media -yritystään ja Asennemedia-vaikuttajamarkkinointitoimiston verkostoa *Indiedays*-sivustolla (9/2011–5/2013) ja *Trendi*-lehden *Lily*-verkkoyhteisössä (5/2013–4/2016).

8 Instagram-tili natasalmela, Natalia Salmela, <https://www.instagram.com/fitoona>/<https://www.instagram.com/natasalmela/>

9 Facebook-profiili Natalia Salmela, <https://www.facebook.com/natalia.tolmatsova>

10 Twitter-tili Natalia Salmela, @nataliasalmela, <https://twitter.com/nataliasalmela>

11 Ysistä viiteen -podcast, <https://play.acast.com/s/ysistaviiteen>; Holvi – podcast yrittäjyydestä, <https://play.acast.com/s/holvipodcast>

12 YouTube-kanava Sita Salminen, <https://www.youtube.com/user/sitruunamehukas>; YouTube-kanava ASMR Sita Sofia <https://www.youtube.com/channel/UCjNyeUaGpD0o7z5VbruS6-A>



2019). Natan tavoin Sitallakin on oma podcast<sup>13</sup>, blogi<sup>14</sup>, Facebook-profiili<sup>15</sup>, Instagram- ja Twitter-tilit<sup>16</sup> sekä lisäksi nuorempien someseuraajien suosiossa oleva Snapchat-tili<sup>17</sup>. "Sita Salminen tienaa sata tonnia kertomalla elämästään ja rapistelemalla mikrofonin ääressä" -otsikoidussa *Op.median* haastattelussa Sita valottaa, miten Tube-ammattilaisuus koostuu kaupallisten yhteistöiden lisäksi live-esiintymisistä kuten puhujakeikoista ja Meet & Greet -fanitapaamisista (Rajala 2019).

Nata ja Sita ovat hyvin tyypillisiä esimerkkejä tämän päivän vernakulaareista auktoriteeteista. He ovat omassa yhteisössään arvossa pidettyjä mielipidevaikuttajia ja roolimalleja, jotka ovat päätyneet asemaansa vertaisena toimimisen lähtökohdista. Heistä on tullut suosittuja oman persoonansa kautta – "tavallisesta" elämästään kertomalla. Heidän erityistaitonsa on ilmaista itseään kiinnostavasti sosiaalisen median kanavilla. Someammattilaisina he painivat megavaikuttajien luokassa ja ovat jo ohittaneet omaehtoisuuden ja ammatillisen toiminnan risteyskohdan. Kun omaehtoinen sisällöntuotanto kaupallistuu ja ammattimaistuu, auktoriteettiasema muuttaa muotoaan. Sosiaalisen median vertaisesta toimijasta julkisuuden henkilöksi (Natan ja Sitan kohdalla myös esimerkiksi kirjailijaksi) muuttaminen on askel institutionaalisemman auktoriteetin suuntaan. Sosiaalinen media on kuitenkin pullollaan Natan ja Sitan kaltaisia *elämäjulkaisijoita* (ks. Östman 2015), jotka eivät tule koskaan saavuttamaan niin suurta suosiota, että heistä tulisi someammattilaisia – siitä huolimatta heillä voi olla tai ainakin he tavoittelevat vernakulaaria auktoriteettia eli vaikutusvaltaa seuraajiinsa YouTubeissa ja muilla sosiaalisen median kanavilla. Haave elättää itsensä "omalla jutulla" on kuitenkin somevaikuttajien keskuudessa tavallinen.

## Somevaikuttajat ja vernakulaari rekisteri

Omaehtoisen ja institutionaalisen välinen rajanveto on sosiaalisen median aikakaudella välillä hankalaa, minkä vuoksi auktoriteetin ja vertaisuuden välisiltä jännitteiltä ei voida välttyä. Kaupallisen yhteistyön ollessa kyseessä somevaikuttaja asettuu institutionaalisten toimijoiden ja vertaistensa välille vuorovaikuttaen molempiin suuntiin. Hänen on ylläpidettävä seuraajiensa kanssa faattista viestintää eli eräänlaista small talkia henkilökohtaisuuden tunnun takaamiseksi (Abidin 2016b, 3). Vernakulaarina auktoriteettina somevaikuttajan on säilytettävä uskottavuus yhteisönsä silmissä, mikä tarkoittaa tasapainoilua kaupallisten toimijoiden vaatimusten ja vertaisten odotusten välillä sekä jatkuvaa kulttuuristen normien uudelleenuevottelua. Liiallinen tai liian ilmeinen yhteistyötahojen tuotteiden markkinointiin keskittyminen etäännyttää somevaikuttajaa omaehtoisuuden mielikuvasta. Tärkeää on vernakulaarin auktoriteetin kasvaessakin vertaisuuden tunteen ylläpitäminen, mikä onnistuu operoimalla ilmaisutyyliltään vernakulaarin rekisterin tasolla. Seuraajat eivät epäroii hylätä vernakulaaria auktoriteettia tai tuoda kantaansa ilmi, jos somevaikuttajan toiminta ja ilmaisutapa eivät (enää) miellytä. (Esim. Hänninen 2018; 2015, 62, 64; Noppari ja Hautakangas 2012, 62, 145.) Lifestyle-bloggaajien kohdalla negatiivisten kommenttien on todettu vaikuttavan niin julkaisujen sisältöön kuin tyyliinkin erityisesti silloin, kun kritiikki kääntyy loukkaavaksi tai suoranaisiksi häirinnäksi. Tällöin bloggaajat voivat alkaa vältellä

13 POKS-podcast, <https://podtail.com/fi/podcast/poks/>

14 Sita Salminen -blogi, <https://sitasalminen.fi>

15 Facebook-profiili Sita Salminen, <https://www.facebook.com/sita.salminen/>

16 Instagram-tili sitasalminen, ASMR Sita Sofia, <https://www.instagram.com/sitasalminen/>; Twitter-tili Sita Salminen, @SitaSalminen, <https://twitter.com/sitasalminen>

17 Snapchat-tili Sita Salminen, <https://www.snapchat.com/add/sitasalminen>



henkilökohtaisempien asioiden kertomista ja provokatiivisten aiheiden käsittelyä – mikä taas voi lisätä keinotekoisuuden ja näennäisen vernakulaarin tuntua ja sitä kautta jälleen tyytymättömyyttä seuraajien keskuudessa. (Hänninen 2018.)

Toisenlaisia jännitteitä saattaa syntyä silloin, kun vernakulaarin auktoriteetin näkemykset eivät kohtaa institutionaalisten toimijoiden kanssa. Oman elämänsä erittelystä julkaisujensa sisältöjä ammentavat somevaikuttajat esiintyvät usein kokemusasiantuntijan roolissa. Perehtynyt harrastuneisuus voi toisinaan pätevöittää toimimaan asiantuntija-asemassa, mutta joillain aloilla omaehtoisuuden painottamisessa piilee myös vaaransa. Viime vuosina keskustelua on herättänyt erityisesti hyvinvointialaan kytkeytyvien vernakulaarien auktoriteettien asema kyseisen kentän toimijoina. Omakohtaisiin kokemuksiin perustuvia ruokavali- ja liikuntavinkkejä julkaisevien fitness- ja treenibloggaajien välittämä tieto on toisinaan jyrkästi ristiriidassa tieteelliseen tutkimukseen perustuvien ravitsemus- ja liikuntasuosituksen kanssa. (Turtiainen 2017; ks. myös Huovila ja Saikkonen 2016.) Tällöin somevaikuttaja asettuu selkeästi ilmaisemaan erillisyyttä instituutioista ja identifioituu vastakulttuuriseksi alisteisen vernakulaarin edustajaksi.

Esimerkki ammatillisesti pätevästä hyvinvointialan asiantuntijasta on fitnessmallista ja -kisääjasta (esim. Iltalehti 15.6.2012; 8.1.2013) bloggaamisen kautta yhdeksi alan keskeisimmistä kotimaisista somevaikuttajista noussut Oona Tolppanen. Oonalla on koulutuksensa kautta auktorisoitu asema alalla, mutta hänen suosionsa perustuu vernakulaarin auktoriteetin systemaattiseen kasvattamiseen sosiaalisessa mediassa. [Fitoona.com-blogisivustonsa](#)<sup>18</sup> lisäksi hän on aktiivinen erityisesti Instagramissa<sup>19</sup>. Oonalla on käytössään myös Facebook<sup>20</sup> ja



Kuva 5. Kuvakaappaus Oonan tuottamasta some-sisällöstä, jossa hän puhuttelee seuraajiaan ja tuo samalla esiin keskeisen sponsorinsa tuotteineen henkilökohtaisen Instagram-päivityksen muodossa (5.2.2020, seuraajien kommentit poistettu).

18 [Fitoona.com-blogisivusto](https://www.fitoona.com), <https://www.fitoona.com>

19 Instagram-tili fitoona, COACH – Oona Tolppanen, <https://www.instagram.com/fitoona/>

20 Facebook-profiili Oona Tolppanen, <https://www.facebook.com/tolppanenoona/>



Twitter-tilit<sup>21</sup> sekä YouTube-kanava<sup>22</sup> ja hän tekee *Urheilun äärellä* -podcastia<sup>23</sup>. Liikunta-alan yrittäjänä ja valmentajana sekä puhujana ja kouluttajana toimivalla, viime vuosina tv-ohjelman gladiaattorinakin tutuksi tulleella Oonalla on itsellään monipuolinen urheilutausta. Ilman sosiaalisessa mediassa toimivan yhteisönsä arvostusta ja vertaistensa tukea hänen uransa olisi voinut kuitenkin muotoutua hyvin erilaiseksi. Hän nimittää hyvinvointialan bloggaamista intohimoiseksi harrastukseksi, vaikka yhteistyöjulkaisut tuovat hänelle varmasti myös huomattavia tuloja (ks. <https://www.fitoona.com>). Oonankin kohdalla vernakulaari ja institutionaalinen auktoriteetti ovat sosiaaliselle medialle tyypilliseen tapaan siis alkaneet sekoittua. Hänellä on kokemustietonsa ohella vahva ammatillinen osaaminen omalta alaltaan, mikä välittyy asiantuntevina sisältöinä, mutta samalla hän raottaa henkilökohtaista elämäänsä sen verran, että seuraajien on mahdollista samastua arkielämän tilanteisiin vertaisen tasolla. Someajan vernakulaarina auktoriteettina toimiminen onkin jatkuvaa tasapainoilua strategisuuden ja autenttisuuden välimaastossa. (Noppi ja Hautakangas 2012, 60–62; ks. myös Turtiainen 2016, 129.) Oona Tolppasen asema vernakulaarina auktoriteettina perustuu siihen, että hän hallitsee sosiaalisen median välineiden lainalaisuudet ja itsensä esittämisen käytännöt, minkä lisäksi hän huomioi seuraajansa omaehtoisessa sisältötuotannossaan taitavasti. Instagramille ominainen vernakulaarisuus (ks. Keller 2019) sopii parhaiten hänen tarkoituksiinsa ja otollisimman yleisön tavoittamiseen.

Läheskään kaikilta fitnessbloggaajilta ei kuitenkaan löydy sertifioitua alan koulutusta, vaan he ovat nousseet asiantuntija-asemaansa ainoastaan tuottamalla fitness-tietousdiskurssin – eli hyvinvointiin ja ideaalikehoon kiinnittyvien artikulaatioiden – mukaista somesisältöä ja toimimalla itse tietynlaista elämäntapaa noudattavina roolimalleina. Raportoimalla omasta treenaamisestaan ja syömisestään he asettuvat seuraajiinsa nähden samanaikaisesti sekä vertaisen että esikuvan asemaan. (Turtiainen 2017.) He saavat yhteisössään hyväksyntää tuottamalla ja toistamalla fitnesskulttuurin legitimoimaa perinnettä oikealla tavalla, minkä voi nähdä tämän verkkoyhteisön kontekstissa paikallisena vernakulaarisuutena. Nämä somevaikuttajat voivat esittää niin varteenotettavaa kokemustietoa kuin heikommin perusteltavissa olevia mielipiteitäänkin vernakulaariin auktoriteettiin perustuvasta asiantuntija-asemastaan käsin. Kun kysymyksessä on ihmisten terveys, on somevaikuttajien harjoittamassa vallitsevan tiedon haastamisessa omat kauaskantoisetkin riskinsä. Asianmukaisen tiedon suodattaminen vaatiikin somevaikuttajien seuraajilta lähdekriittistä lähestymistapaa ja hyvää sosiaalisen median lukutaitoa, jotta he osaavat seuloa käyttöönsä omaan tilanteeseensa sopivia, luotettavia sisältöjä. Somevaikuttajat hallitsevat verkkoympäristön kulttuuriset käytännöt ja saattavat kiinnittää seuraajiensa huomion ensisijaisesti vakuuttavan oloisella ja räväkälläkin someajan itseilmaisulla faktojen oikeellisuuden sijaan – toisin sanottuna he hallitsevat vernakulaarille rekisterille ominaisen retoriikan. (Turtiainen 2017.)

Tutkijoiden mukaan sosiaalinen media on uusintanut vernakulaarin visuaalisuuden käsitettä. Erityisesti mobiilit palvelut, kuten Instagram, nähdään oman muotokielensä määrittävinä vernakulaareina alustoina, joilla on sekä palvelukohtaisia että sosiaalisen median sisältötuotannossa laajemmin jaettuun piirteitä. Instagramin affordansseihin kuuluvat kuvien jakamisen lisäksi merkintöjen (*tags*) ja filttareiden lisääminen kuviin. Teknologisten tarjoumien lisäksi tietyn sosiaalisen median alustan vernakulaarisuutta määrittävät sen käyttäjien

21 Twitter-tili Oona Tolppanen, @FITOONA, <https://twitter.com/fitoona>

22 YouTube-kanava Oona Tolppanen, <https://www.youtube.com/channel/UCSXOP45qEi0Cai9GxjIEEbW>

23 Oona Tolppanen: Urheilun äärellä -podcast, <https://www.supla.fi/ohjelmat/urheilun-aarella>



omaksumat kulttuuriset ja sosiaaliset käytännöt. Digitalisoituminen on arkipäiväistänyt muun muassa valokuvausta muuttaen sen kohteita ja tehden arjen estetiikasta jaetun kokemuksen. Määrittävin vernakulaari ominaispiirre 2000-luvun valokuvauksessa on selfie-kulttuurin keskeisyys<sup>24</sup>. (Keller 2019; Vainikka ym. 2017; Bucher ja Helmond, 2017; Tifentale ja Manovich 2015; Gibs ym. 2015; Murray 2013.)

Singaporelaista verkkokulttuuria tutkineen Crystal Abidinin mukaan selfiet (eli jaettaviksi tarkoitettut digitaaliset omakuvat, ks. esim. Senft ym. 2015; Marwick 2015) ovat keskeisessä roolissa nimenomaan somevaikuttajien toiminnassa. Keinotekoiseen autenttisuuteen perustuvat somevaikuttajien sisällöntuotantokäytännöt edustavat elämäntapaestetiikkaa, jota määrittää hänen mukaansa *vallankumouksellinen joutavuus*. Tällä Abidin tarkoittaa sitä, että selfieiden vaikutusvalta perustuu nimenomaan niiden ajateltuun vähäpätöisyyteen ja epäluovuuteen. (Abidin 2016b.) Somevaikuttajien selfieiden voikin nähdä kaikessa yleisyydessään ja tavallisuudessaan edustavan vernakulaaria juuri Howardin (2008a) määrittelemällä tavalla – valtakurssin vastaisina yleisen mielipiteen muokkaajina. Julkisessa keskustelussa selfieitä on pidetty turhamaisena ja narsistisena sukupolvi-ilmiönä, mutta selfieiden tutkijat ovat paikantaneet niiden potentiaalinen muun muassa kehosuhdetta muokkaavina käytäntöinä (esim. Hynnä 2018). Kuvamuokkauksen palvelussa mahdollistavat filtrit voi esimerkiksi nähdä turhamaisuuden sijaan itsensä etäännyttämisen välineenä (ks. esim. Rettenberg 2014, 26–27), jolloin niiden käyttö on samalla välineelle tyypillisen muotokielen haltuunotamista. Vernakulaarien genrejen, kuten selfien, sekä muiden digitaalisten ilmaisutapojen ja -alustojen taitava käyttö eli vernakulaarin rekisterin hallitseminen tarjoaa somevaikuttajille väylän nimenomaan vastakulttuuriseen valtaanpääsyyn.

Somevaikuttajilla ja heidän seuraajillaan on paljon valtaa suhteessa institutionaalisempiin vallankäyttäjiin, kun puhutaan verkkokulttuurien muotoutumisesta. Palveluntarjoajat muokkaavat sovellustensa ominaisuuksia sosiaalisen median käyttäjien omaksumien tapojen ja mieltymysten mukaan, ja tässä somevaikuttajat toimivat usein suunnannäyttäjinä. Instagram kopioi vain tietyn ajanjakson näkyvissä olevat julkaisut mahdollistavan tarinoinnin (*stories*) Snapchatilta huomattuaan suosittujen instagrammaajien siirtyneen tuottamaan osan monikanavaisesta sisällöstään toiseen palveluun. Somevaikuttajat ovatkin alkaneet tuottaa katoavia ja striimattuja sisältöjä arkistomaisten, puolipysyvien julkaisujen sijaan tai vähintäänkin niiden rinnalle<sup>25</sup>. Samalla siloitellut, huippulaatuiset kuvat ovat vaihtuneet spontaanimpaan raakamateriaalin eli huolittelemattomamman ja samalla autenttisemmän vaikutelman luovan, amatöörimäisemmän estetiikan suosimiseen. Seuraajilta tämä vaatii jatkuvampaa huomion kiinnittämistä somevaikuttajiin sen pelossa, ettei mikään katoavaksi tarkoitettu sisältö vain mene heiltä ohi. Laskelmoidun amatöörimäisyyden myötä filtrein täydellisyyteen pyrkinneet Instagram-vaikuttajat ovatkin joutuneet vähitellen väistymään rosoisemman ja välittömämmän eli vernakulaarimman ilmaisun tieltä. (Abidin 2018, 88–93.)

## Lopuksi: Vernakulaari vertaisuutta ilmaiseksi rekisterinä

Digitaalisissa ympäristöissä näkyy yhä selvemmin, ettei vernakulaari ole pelkästään institutionaalisen vallan puuttumista tai sille alistumista vaan toisenlainen vallan ja uskottavuuden

24 Muita valokuvauksen normeja muuttaneita vernakulaareja genrejä on esim. "*photobombing*" eli odottamaton ilmestyminen kuvaan, jota ollaan ottamassa jostain toisesta kohteesta, ks. Ibrahim 2019.

25 Tässä artikkelissa käsitelty somevaikuttaja Oona Tolppanen julkaisi elokuun 2019 aikana vain 35 pysyvää Instagram-julkaisua ja lähes 200 katoavaksi tarkoitettua Instagram-tarinaa.



muoto, jota kaupalliset ja poliittisetkin toimijat tavoittelevat. Sosiaalisen median hybridisten käytäntöjen ja sisältöjen myötä vernakulaarin ja institutionaalisen välinen suhde on neuvoteltu osittain uudelleen: kumpikin hyödyntää toistaan, ja hybridisyys muodostuu nopeasti monikerroksiseksi kuten esimerkiksi kakkumokista. Sosiaalinen media on muuttanut vernakulaaria auktoriteettia entistä omaehtoisempaan ja jopa itsekeskeisempään suuntaan, koska somevaikuttajien kohdalla kaikki perustuu ennen kaikkea itsen esittämiseen. Samalla omaehtoisen sisältötuotannon takaa löytyy kaupallisten tahojen vaikuttimia, ja vernakulaarit ja kaupalliset intressit sekoittuvat (Howard 2008b, 192–194). Hybridisyys lisää somevaikuttajienkin vernakulaaria auktoriteettia, kunhan kaupalliset intressit pysyvät taka-alalla ja palvelevat omaehtoisia tavoitteita.

Robert Glenn Howardin näkemykset digitaalisen vernakulaarin hybridisyydestä ovat olleet tämän artikkelin tärkeänä inspiraationa. Niillä on erityinen relevanssi folkloristiikassa, jossa edelleen puretaan vanhoja mutta sitkeitä oletuksia valtakulttuurin vaikutuksen ulottumattomissa olevasta ”puhtaasta” kansankulttuurista. Howardin teksteissä korostuu, hybridisyyden osanakin, erillisyytensä instituutioista vernakulaarin keskeisenä ja auktoriteettia lisäävänä ominaisuutena (esim. Howard 2013, 81). Me olemme lähestyneet vernakulaariin rekisteriin sisältyvää itsen asemointia kahdelta kannalta: rekisterin valinta ilmaisee samanaikaisesti yhteyttä yhteen ryhmään ja eroa johonkin toiseen. Esimerkiksi Halla-ahon popcorn-emojien käyttö luo yhteisyyttä niiden ”valveutuneiden” kesken, jotka ymmärtävät viestin, samalla kun sulkee pois niitä ihmisiä, jotka eivät ymmärrä tätä nettikulttuurin rekisteriä. Somevaikuttajat puolestaan pitävät yllä vernakulaaria auktoriteettiaan ennen kaikkea yhteisyyttä luovin strategioin. Sellaisia ovat esimerkiksi henkilökohtaisuuden tuntua luova *small talk*, huolittelematon ja amatöörimäinen visuaalinen estetiikka sekä eri kanaviin sopivien tyyllilajien oikea käyttö.

Vernakulaarin käsitteellistäminen rekisteriksi korostaa asemoitumisen tilannesidonnaista valinnaisuutta. Vertaisuus puolestaan kattaa ja päivittää digitaalisiin ympäristöihin aiemmat vernakulaariin liitetyt ulottuvuudet: yleisen ja alisteisen vernakulaarin sekä paikallisuuden. Paikallisuus ei digitaalisissa ympäristöissä enää perustu maantieteeseen vaan itse valikoitujen verkostojen omiksi ja tutuiksi koettuihin käytäntöihin ja sidoksiin. Yleisyys puolestaan on hajonnut lukemattomiksi alakulttuureiksi ja verkostoiksi, eikä koko ”kansan” läpäisevää tavallisuutta välttämättä edes enää ole. Vertaisuus voi perustua omassa ryhmässä tai verkossa koettuun samankaltaisuuteen. Se voi perustua myös jaettuun vastakulttuuriseen kokemukseen, jolloin määrävänä strategiana on erillisyyden korostaminen. Vernakulaari rekisteri on varteenotettava näkökulma, kun tarkastellaan nyky-yhteiskunnan ja digitaalisten ympäristöjen sekoittuneita toimijuuksia.



## Kirjallisuus

- Abidin, Crystal. 2016a. *Please Subscribe!: Influencers, Social Media, and the Commodification of Everyday Life*. Doctoral dissertation. Perth, University of Western Australia.
- Abidin, Crystal. 2016b. "Aren't these just young, rich women doing vain things online?": Influencer Selfies as Subversive Frivolity." *Social Media+ Society* 2(2).
- Abidin, Crystal. 2018. *Internet Celebrity: Understanding Fame Online*. Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Agha, Asif. 2011. "Commodity Registers." *Journal of Linguistic Anthropology* 21(1): 22–53. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1395.2011.01081.x>
- Albertazzi, Daniele ja Duncan McDonnell. 2008. Introduction: The Sceptre and the Spectre. Teoksessa *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, toimittaneet Daniele Albertazzi ja Duncan McDonnell, 1–11. London: Palgrave MacMillan.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Notkea moderni*. Tampere: Vastapaino.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Benkler, Yochai. 2006. *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven and London: Yale University Press.
- Bronner, Simon. 1992. "Introduction." Teoksessa *Creativity and Tradition in Folklore: New Directions*, toimittanut Simon Bronner, 1–40. Logan: Utah State University Press.
- Bruns, Axel. 2010. "From Reader to Writer: Citizen Journalism as News Producersage." Teoksessa *International Handbook of Internet Research*, toimittaneet Jeremy Hunsinger, Lisbeth Klastrup ja Matthew Allen. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Bucher, Taina ja Anne Helmond. 2017. "The affordances of social media platforms." Teoksessa *The SAGE handbook of social media*, toimittaneet Jean Burgess, Alice Marwick ja Thomas Poell, 223–253. London: Sage.
- Cross, Mary. 2011. *Bloggerati, Twitterati: How Blogs and Twitter Are Transforming Popular Culture*. Santa Barbara: Praeger.
- Delwiche, Aaron ja Jennifer Jacobs Henderson. 2013. "Introduction: What is Participatory Culture?" Teoksessa *The Participatory Cultures Handbook*, toimittaneet Aaron Delwiche ja Jennifer Jacobs Henderson, 3–9. New York: Routledge.
- Fagerjord, Anders. 2010. "After Convergence: YouTube and Remix Culture." Teoksessa *International Handbook of Internet Research*, toimittaneet Jeremy Hunsinger, Lisbeth Klastrup ja Matthew Allen, 187–200. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Gibbs, Martin, James Meese, Michael Arnold, Bjorn Nansen ja Marcus Carter. 2015. "# Funeral and Instagram: Death, Social Media, and Platform Vernacular." *Information, Communication & Society* 18(3): 255–268.
- Haapalainen, Anna, Kaarina Koski ja Teemu Mantsinen. 2015. "Kieli ja kommunikaatio." Teoksessa *Askel kulttuurien tutkimukseen*, toimittanut Jaana Kouri, 205–220. Turku: Turun yliopisto.
- Halliday, M. A. K. 1979. *Language as Social Semiotic. The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.





- Heimo, Anne ja Kaarina Koski. 2014. "Internet Memes as Statements and Entertainment." *FF Network* 44: 4–12.
- Heimo, Anne. 2013. "Meemi tulee: Folkloristi, oletko valmis?" *Elore* 20(2): 54–65. [http://www.elore.fi/arkisto/2\\_13/heimo.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/2_13/heimo.pdf)
- Herkman, Juha. 2019. *Populismien aika*. Tampere: Vastapaino.
- Howard, Robert Glenn. 2008a. "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication* 25(5): 490–513.
- Howard, Robert Glenn. 2008b. "Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web." *Journal of American Folklore* 121(480): 192–218.
- Howard, Robert Glenn. 2012. "How Counterculture Helped Put the 'Vernacular' in Vernacular Webs". Teoksessa *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*, toimittanut Trevor Blank, 25–45. Logan: Utah State University Press.
- Howard, Robert Glenn. 2013. "Vernacular Authority: Critically Engaging 'Tradition'". Teoksessa *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, toimittaneet Trevor Blank ja Robert Glenn Howard, 72–99. Logan: Utah State University Press.
- Howard, Robert Glenn. 2019. "Vernacular Authority Speaks for the Glock: Heterogeneous Volition in an Institutional Proverb." Teoksessa *Folkloristics in the Digital Age*, toimittaneet Pekka Hakamies ja Anne Heimo, 73–91. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Huovila, Janne ja Sampsa Saikkonen. 2016. "Establishing Credibility, Constructing Understanding: The Epistemic Struggle Over Healthy Eating in the Finnish Dietetic Blogosphere." *Health* 20(4): 383–400.
- Hynnä, Kaisu. 2018. "#Lupanäkyä – kehopositiiviset selfiet affektiivisena käytäntönä." *Lähikuva* 31(3): 65–72.
- Hänninen, Riitta. 2015. "Is this an advertisement or a personal account? – Commercialisation of Lifestyle Blogs in Finland." *Ethnologia Fennica* 42: 54–69.
- Hänninen, Riitta. 2018. "On the Dark Side of Lifestyle Blogging: The Case of Negative Anonyms." *WiderScreen* 11(3).
- Ibrahim, Yasmin. 2019. "The Vernacular of Photobombing: The Aesthetics of Transgression." *Convergence* 25(5–6): 1111–1122.
- Iltalehti* 15.6.2012. Huh, mitä kaunottaria! Syyskuussa valitaan uusi fitness-malli. Äänestä oma suosikkisi jo nyt! <https://www.iltalehti.fi/viihde/a/2012061515707481>
- Iltalehti* 8.1.2013. Uskomaton muutos vuodessa – huh, mikä pala! <https://www.iltalehti.fi/iltvurheilu/a/20130108018060639>
- Ingraham, Chris. 2013. "Talking (About) the Elite and Mass: Vernacular Rhetoric and Discursive Status." *Philosophy & Rhetoric* 46(1): 1–21.
- Jenkins, Henry. 2006. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York and London: New York University Press.
- 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: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kangaspunta, Seppo. 2011. "Traditionaalista yhteisöstä verkkoyhteisyyteen." Teoksessa *Yksilöllinen yhteisöllisyys: avaimia yhteisöllisyyden ymmärtämiseen*. Toimittanut Seppo Kangaspunta, 15–34. Tampere: Tampere University Press.



- Keller, Jessalynn. 2019. "‘Oh, She’s a Tumblr Feminist’: Exploring the Platform Vernacular of Girls’ Social Media Feminisms." *Social Media+ Society* 5(3).
- Knobel, Michele ja Colin Lanshear. 2007. "Online Memes, Affinities and Cultural Production." Teoksessa *A New Literacies Sampler*, toimittaneet Michele Knobel ja Colin Lankshear, 199–228. New York: Peter Lang Publishing.
- Knuuttila, Seppo. 1992. *Kansanhumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2011. "Mediakulttuurin muutos, YouTube ja folklore" *Elore* 18(1): 14–27. <https://doi.org/10.30666/elore.78918>
- Koski, Kaarina. 2016. "The Legend Genre and Narrative Registers". Teoksessa *Genre – Text – Interpretation. Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*, toimittaneet Kaarina Koski, Frog ja Ulla Savolainen, 113–136. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kovala, Urpo ja Jyrki Pöysä. 2018. The 'Jytky' of the Finns Party: Or, How to Take Advantage of Masculinity in Populist Politics. Teoksessa *Populism on the Loose*, toimittaneet Urpo Kovala, Emilia Palonen, Maria Ruotsalainen ja Tuija Saresma, 161–175. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. 2016. *Folklore in the Digital Age: Collected Essays*. Kraków: Jagiellonian University Press.
- Marwick, Alice. 2013. "They're really profound women, they're entrepreneurs': Conceptions of Authenticity in Fashion Blogging." *7th international All conference on weblogs and social media (ICWSM)*.
- Marwick, Alice. 2015. "Instafame: Luxury Selfies in the Attention Economy." *Public Culture* 27(1 75): 137–60.
- McLaughlin, Thomas. 1996. *Street Smarts and Critical Theory. Listening to the Vernacular*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Morreall, John. 1983. *Taking Laughter Seriously*. Albany: State university of New York Press.
- Murray, Susan. 2013. "New Media and Vernacular Photography: Revisiting Flickr." Teoksessa *The Photographic Image in Digital Culture*, toimittanut Martin Lister, 179–196. New York: Routledge.
- Noppiari, Elina ja Mikko Hautakangas. 2012. *Kovaa työtä olla minä: muotibloggaajat mediamarkkinoilla*. Tampere: Tampere University Press.
- Noyes, Dorothy. 2012. "The Social Base of Folklore." Teoksessa *Companion to Folklore*, toimittaneet Regina Bendix ja Galit Hasan-Rokem, 13–30. Chichester: John Wiley & Sons.
- Nyman, Jael. 2019. Bloggaaja Natalia Salmela palkattiin asumaan kuukaudeksi Hyvinkäälle – Kaupunki antaa käyttöön 90 neliön asunnon. *Helsingin Sanomat* 8.5.2019. <https://www.hs.fi/kaupunki/hyvinkaa/art-2000006097378.html>
- Ono, Kent ja John Sloop. 2002. *Shifting Borders: Rhetoric, Immigration, and California's Proposition 187*. Philadelphia: Temple University Press.
- Palonen, Emilia. 2017. "Perussuomalaiset ja ulkopuolisuuden paradoksi." Teoksessa *Jätkät ja jytkyt: Perussuomalaiset ja populismin retoriikka*. Toimittaneet Emilia Palonen ja Tuija Saresma. Tampere: Vastapaino 2017.
- Palonen, Emilia ja Tuija Saresma. 2017. Perussuomalaiset ja populistinen retoriikka. Teoksessa *Jätkät ja jytkyt: Perussuomalaiset ja populismin retoriikka*. Toimittaneet Emilia Palonen ja Tuija Saresma. Tampere: Vastapaino 2017.



- Phillips, Whitney. 2015. *This is Why We Can't Have Nice Things: Mapping the Relationship Between Online Trolling and Mainstream Culture*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Pullinen, Jussi. 2019. Huvittunut sivullinen syö naksuja. *Helsingin Sanomat* 15.12.2019. <https://www.hs.fi/sunnuntai/art-2000006342832.html>
- Rajala, Tuomas. 2019. Sita Salminen tienaa sata tonnia kertomalla elämästään ja rapistelemalla mikrofonin ääressä. *Op.media* 5.9.2019. <https://op.media/teemat/i ihmiset/sita-salminen-tienaa-sata-tonnia-kertomalla-elamastaan-ja-rapistelemalla-mikrofonin-aaressa-7998b9f933e3478189efd4ebe88cd6e2>
- Rautio, Samppa. 2019. Suomen virallisimmat aivo-orgasmit kuiskiva Osku häkeltyy, kun tuntemattomat pysäyttävät kadulla: "En mä vapaa-ajalla kuiski edes vaimolle". *Iltalehti* 5.4.2019. <https://www.iltalehti.fi/kotimaa/a/28e121c5-a801-487a-8ff1-ac749bb7f831>
- Reinikainen, Hanna. 2018. Mikrovaikuttaja tuntuu samaistuttavalta. *Alma Media* 3.12.2018. <https://www.almamedia.fi/uutishuone/uutinen/03-12-2018-mikrovaikuttaja-tuntuu-samaistuttavalta>
- Rettberg, Jill W. 2014a. *Seeing Ourselves Through Technology: How We Use Selfies, Blogs and Wearable Devices to See and Shape Ourselves*. Hampshire/New York: Palgrave MacMillan.
- Rettberg, Jill W. 2014b. *Blogging, 2nd ed.* Cambridge/Malden: Polity Press.
- Räty, lida. 2019. "Nyt tuntuu, että entiseen ei ole paluuta". *Terveysruokapuhe holistiseen hyvinvointiin tähtäävässä terveysruokakulttuurissa*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto. [https://www.utupub.fi/bitstream/handle/10024/148000/Raty\\_lida\\_opinnyte.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.utupub.fi/bitstream/handle/10024/148000/Raty_lida_opinnyte.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Saarikoski, Petri, Jaakko Suominen, Riikka Turtiainen ja Sari Östman. 2009. *Funetista Facebookiin – Internetin kulttuurihistoria*. Helsinki: Gaudeamus.
- Senft, Theresa ja Nancy Baym. 2015. "What Does the Selfie Say? Investigating a Global Phenomenon." *International Journal of Communication* 9(0): 1588–1606.
- Shifman, Limor. 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Suominen, Jaakko, Sari Östman, Petri Saarikoski ja Riikka Turtiainen. 2013. *Sosiaalisen median lyhyt historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Tifentale, Alise, ja Lev Manovich. 2015. "Selficity: Exploring Photography and Self-Fashioning in Social Media." Teoksessa *Postdigital Aesthetics*, toimittaneet, David Berry ja Michael Dieter, 109–122. London: Palgrave Macmillan.
- Turtiainen, Riikka ja Sari Östman. 2009. "Tavistaidetta ja verkkoviihdettä: Omaehtoisten verkkosisältöjen tutkimusetiikkaa." Teoksessa *Kulttuurituotanto: Kehykset, käytäntö ja prosessi*, toimittaneet Maarit Grahn ja Maunu Häyrynen, 336–358. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Turtiainen, Riikka. 2016. "Naisjoukkueurheilijat sosiaalisessa mediassa: Sukupuolen, etnisyyden ja seksuaalisuuden esityksiä haastamassa." Teoksessa *Urheilun takapuoli: Tasa-arvo ja yhdenvertaisuus liikunnassa ja urheilussa*, toimittaneet Päivi Berg ja Maria Kokkonen, 111–137. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Turtiainen, Riikka. 2017. "'Mentorina terveelliselle elämäntyylille': Asiantuntijuuden rakentuminen suomalaisten naisten fitnessblogeissa." *Liikunta ja Tiede* 54(1): 58–67.
- Turtiainen, Riikka. 2019. "Leikitäänkö kampaajaa? Digitaalinen koskettaminen ASMR-roolileikkivideoissa." *Lähikuva* 32(3): 26–45.



- Vainikka, Eliisa, Elina Noppari ja Janne Seppänen. 2017. "Exploring Tactics of Public Intimacy on Instagram." *Participations, Journal of Audience & Reception Studies* 14(1): 108–128.
- Valkama, Vanessa. 2018. Nimekkäät bloggaajat valjastettiin markkinoimaan Hämeenlinnaa asuinpaikkana. *Hämeen Sanomat* 26.11.2018. <https://www.hameensanomat.fi/kanta-hame/nimekkaat-bloggaajat-valjastettiin-markkinoimaan-hameenlinnaa-asuinpaikkana-tama-on-ihan-uusi-karki-johon-en-ole-muualla-tormannyt-383723/>
- Östman, Sari 2007. "Nettiksistä Blogeihin: Päiväkirjat Verkossa." *Tekniikan Waiheita* 25(2): 37–57.
- Östman, Sari. 2015. *"Millasen päivityksen tästä sais?": Elämäjulkaisijuuden kulttuurinen omaksuminen*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Filosofian tohtori, dosentti Kaarina Koski on koulutukseltaan folkloristi ja tutkii muun muassa kuolemaa, kansanuskoa, nykykulttuurin ilmiöitä ja vernakulaareja diskursseja. Hän työskentelee tällä hetkellä Helsingin yliopistossa yliopistotutkijana Pohjoiset painajaiset 1400–2020 -tutkimushankkeessa.

Filosofian tohtori, dosentti Riikka Turtiainen toimii digitaalisen kulttuurin yliopistonlehtorina Turun yliopistossa. Turtiaisen erityisosaamiseen kuuluvat verkkoaineistoihin liittyvä tutkimusetiikka ja -metodologia. Hän on kiinnostunut muun muassa kehollisen kokemuksen tarkastelusta digitaalisessa kontekstissa ja tutkii sosiaalista mediaa erityisesti urheilun ja sukupuolen yhteydessä.

Ajankohtaiset

## Pirun ja ihmisen sopimus

Lectio praecursoria Itä-Suomen yliopistossa, Joensuun kampuksella  
10.1.2020

*Mari Purola*

Väitöskirjassani *Sopimus pirun kanssa – Piru ja ihminen toimijoina suomalaisissa uskomustarinoissa 1840–1960* olen tutkinut kertomuksia ihmisen ja pirun kohtaamisesta. Aineistoni on suullista kertomusperinnettä, joka on kirjoitettu muistiin ja tallennettu arkistoon. Arkisto voi kuulostaa pysähtyneeltä, pölyiseltä ja tylsältä paikalta, mutta todellisuudessa se on kaikkea muuta. Arkistossa voi päästä aikamatkalle menneisyyteen ja kohdata silmästä silmään kertomuksia, joiden parissa suomalaiset elivät.

### Lähtökohtana aineisto

Tutkimukseni lähtökohtana on oma kiinnostukseni kertomuksiin yleensä ja uskomustariperinteeseen erityisesti. Olen kuullut uskomustarinoita perhepiirissä jo lapsena, tosin minulle kerrottiin verenseisauttajista tai vainajahengistä, ei piruista. Tavoitteenani on tutkimuksen lisäksi nostaa tätä kertomusperinteen lajia esiin.

Aineistoni olen valinnut Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran perinteen ja nykykulttuurin kokoelmasta, jota kutsuttiin aiemmin Kansanrunousarkistoksi. Arkistossa on todella paljon pirua koskevaa aineistoa. Kun aloin kartoittaa piruaineistoa ylipäänsä, huomasin, että sitä on noin 12 400 arkistomerkinää aineistoni ajalta. Koska kaikkea ei olisi voinut käsitellä, oli tehtävä valintoja. Tutustuessani erilaisiin pirukertomuksiin huomasin, että pirun ja ihmisen sopimukseen liittyy kiinnostavia seikkoja, joista halusin tietää tarkemmin.

Tutkimukseeni kuuluu 1082 arkistomerkinää, mikä tarkoittaa käytännössä 1082 kertomusta siitä, miten piru ja ihminen kohtaavat toisensa ja tekevät sopimuksen. Kertomukset on kerätty ympäri Suomea yli sadan vuoden aikana.

Aineistoni kertomuksissa keskeisenä elementtinä on sopimus, jonka piru ja ihminen tekevät. On hyvä hieman pohtia, mitä sopimus tarkoittaa tutkimissani kertomuksissa.

Sopimus on tässä tutkimuksessa suhde, jossa molemmat osapuolet haluavat jotain toisiltaan. Sopimus edellyttää sitä, että osapuolilla on valta luvata sopimuksessa jotain. Esimerkiksi ihmisellä täytyy olla valta luvata lapsensa pirulle. Toisaalta sopimuskumppaneiden täytyy luottaa toisiinsa; kummankin pitää kunnioittaa sopimusta ja täyttää siitä oma osansa.



Yleensä tutkimuksissa pirun ja ihmisen sopimus on nähty noituuden kautta. Historiantutkimus ja kansainväliset ihmisen ja pirun sopimusta käsittelevät tutkimukset keskittyvät analysoimaan noidan tekemää liittoa pirun kanssa. Näissä tapauksissa noidalla on usein maagisen toiminnan erikoistaitoja, joiden avulla hän saa yhteyden piruun.

Omassa tutkimuksessani pirun sopimuskuppanina ei kuitenkaan ole noita vaan pääasiassa ihan tavallinen mies tai nainen. Suomalaisissa uskomustarinoissa siis kuka tahansa saattoi tehdä pirun kanssa sopimuksen, kunhan hänellä oli jotain, mitä piru halusi.

Haluan nyt lukea teille yhden kertomuksen, jotta tiedätte, millaista aineistoa tutkimuksessani käsittelein:

Yks köyhä mies valitti aina köyhyyttään ja valitti aina elämää. Sit ko se ol halkoja hakkaamassa metsässä, niin piru tul ja ehdotti liittoa, että kun minun kanssa teet kontrahdin niin ei rahat loppu. Se piti allekirjoittaman miehen omalla verellä, että piru saa sen miehen omakseen, kun aika loppu. Vuolet rupes tulemaan täyteen ja miehelle tuli hätä. Kyl rahat kuitenkin riitti. Mies meni puhumaan pappilaan. Kun se oli pappilassa, seurasi piru sinne, koska määräaika oli tulossa. Pappi söi kontrahdin ja silloin ei piru voinut mitään, koska pappi oli niin jumalinen. (c Artjärvi. 1940)

## Juttuja, tapauksia, uskomustarinoita

Valitsin aineistoksi nimenomaan uskomustarinat. Uskomustarina-käsite on tutkimuksen tarpeisiin muotoiltu ja kertojat eivät sitä itse käytä. Suomen kielessä ei ole omaa nimeä uskomustarinoille, vaan niitä kutsutaan esimerkiksi jutuiksi tai tapauksiksi.

Yksinkertaistettuna uskomustarinaksi kutsutaan sellaista kertomusta, jossa realistisessa ympäristössä tapahtuu jotain yliluonnollista ja johon ehkä jollain tasolla uskotaan. Uskomustarina on pääosin proosamuotoinen eli ei runo, vaikka se voikin sisältää runokatkelmia tai sanontoja, jotka ovat runomuodossa. Uskomustarina on tavallaan nykyperinteen kaupunkitarinan tai urbaanilegendan edeltäjä. Kun meidän maailmassamme puhutaan siitä, että rikkaus tai menestys johtuu salaliitosta tai kuulumisesta illuminateihin, puhuttiin ennen sopimuksista pirun kanssa.

Haluan tutkia kertomusten välityksellä ihmisten maailmankuvaa ja kertomuksilla luodun todellisuuden rajoja. Siksi haluan tutkimuksessani erottaa uskomustarinat saduista ja vitseistä. Uskomustarina kiinnitetään todellisuuteen ja se on periaatteessa mahdollista ottaa todesta. Satuun tai vitsiin ei ole tarkoitukseen uskoa eikä se haasta kuulijan tai kertojan käsitystä heidän omasta maailmastaan.

Uskomisen uskomustarinassa tarkoittaa siis sitä, että kertomus sisältää uskomisen mahdollisuuden, se voidaan ottaa todesta ja se kiinnitetään todellisuuteen. Tämä on tärkeää, sillä kun puhutaan esimerkiksi pirusta sitä ei käsitetä pelkkänä satuhahmona.

## Millaisia ovat suomalaiset sopimuskertomukset?

Kun tarkastelin pirun ja ihmisen sopimusta käsitteleviä uskomustarinoita, huomasin, että kertomukset muodostivat ryhmiä. Kaksi merkittävintä ryhmää olivat:



- Mies lupaa itsensä pirulle saadakseen rahaa tai omaisuutta
- Nainen lupaa lapsensa pirulle vahingossa saadakseen apua

Nimesin ensimmäisen tyytin itsensä lupaajakertomuksiksi ja toisen lapsikertomuksiksi.

Ensimmäisessä kertomustyyppissä mies tekee pirun kanssa sopimuksen. Hän lupaa pirulle esimerkiksi itsensä tai sielunsa tietyn ajan päästä ja piru antaa ihmiselle omaisuutta tai menestystä. Omaisuus voi olla tietty rahasumma tai esimerkiksi suuren kiven juurella oleva kolo, josta rahaa voi aina tarvitessaan hakea. Menestys voi olla sitä, että renkinä aloittanut ihminen rikastuu ja pystyy hankkimaan itselleen talon, jolloin hänestä tulee isäntä. Menestys voi olla myös sitä, että miehen toimet ovat myötätulessa. Kauppiana hänen liikkeensä menestyy, maanviljelijän pelot tuottavat paljon satoa ja metsä kasvaa puita kohisten. Ihminen nauttii maallisesta onnesta eikä muistelee sopimusta. Hän itse asiassa usein unohtaa, mistä menestys johtuu. Piru ei kuitenkaan unohda. Määräajan jälkeen piru kuitenkin tulee vaatimaan omaa sopimushyötyään. Mies yrittää päästä irti sopimuksesta ja joskus se onnistuu. Yleensä onnistumiseen tarvitaan papin neuvoja.

Toisessa päätyypissä nainen on pulassa. Hän on pudonnut avantoon tai kaivoon tai kadottanut karjansa metsään. Nainen on epätoivoissaan ja yrittää saada apua. Kukaan ei kuitenkaan tule auttamaan – paitsi piru. Piru tulee paikalle ja ehdottaa naiselle sopimusta: piru auttaa naisen pulasta, jos nainen antaa pirulle sen, mitä on naisen vyön alla. Nainen muistelee, että vyön alla on lankakerä tai aitan avaimet. Nainen lupaa sen mielissään ja piru auttaa naisen pulasta. Eipä aikaakaan, kun nainen tajuaakin olevansa raskaana ja samalla hetkellä hän ymmärtää, että onkin vahingossa luvannut pirulle syntymättömän lapsensa. Vaikka sopimus on syntynyt huijaamisen tuloksena, se pitää. Kun lapsi kasvaa, äiti käy murheelliseksi. Viimein äiti kertoo lapselle, miten hullusti asiat ovat. Lapsi lähtee papin luokse apua kysymään ja pappi auttaa lasta.

Näiden pääluokkien rinnalla voi havaita alaluokkia, joita olivat itsensä lupaajakertomusten kohdalla kertomustyytit, joissa käsiteltiin friimuureita, metsästäjiä, pirulle pestautunutta renkiä ja niin sanottu joulumorsian-kertomusryhmä. Näitä kaikkia yhdistää se, että ihminen itse lupaa kertomuksissa pirulle itsensä.

Lapsikertomusten ydin on se, että sopimuksen tekee yksi ihminen ja pirulle luvataan joku muu. Näin ollen tällä sopimuksen tehneellä ihmisellä on valta ja mahdollisuus päättää pirulle lupaamansa henkilön elämästä. Näiden kertomusten alalajiksi voi lukea kaskikertomukset, joissa pirulle luvataan piika tai vanhapiika ilman tämän itsensä suostumusta.

## Sosiaalisen hierarkian rakentaminen kertomuksissa

Kertomukset kommentoivat maailmaa ja ihmisiä. Niissä kuvataan usein, millaisista asioista maailma muodostuu, miten maailma toimii ja mikä on tärkeää. Kertomuksissa kuvataan myös sitä, mikä on ihmisen paikka tässä maailmassa.

Tutkin väitöskirjassani esimerkiksi sitä, millaisena sosiaalinen hierarkia esitetään sopimus-kertomuksissa. Sosiaalinen hierarkia tuli esille ensinnäkin piirreanalyysissä, jonka avulla



jäsentelin ja tarkastelin aineistoa. Tutkin nimittäin juonen lisäksi sitä, miten asioista puhuttiin ja millaisia nimityksiä hahmoista käytettiin.

Aluksi olin kiinnostunut lähinnä siitä, millaisia nimityksiä pirusta käytettiin, mutta pian huomasin, että itse asiassa ihmisistä käytetyt nimitykset vaihtelivatkin paljon. Esimerkiksi miehistä ja naisista käytetään hyvin eritasoisia nimityksiä.

Miehistä käytetään heidän omaa nimeään, esimerkiksi Ressi, Takalan Aapo tai Hanssin Jukka, murhamies, heidät liitetään johonkin tiettyyn tilaan tai taloon, esimerkiksi Nuijan isäntä, Aminoffin kartanon parooni, tai heistä puhutaan ammattinimellä, kuten pappi, Vasaraisten kauppias tai sotaherra. Sen sijaan naisia nimitetään epämääräisemmin vain äidiksi akaksi tai emännäksi. Miestä sen sijaan ei juurikaan nimitetä isäksi. Nainen siis käsitetään perheensä kautta, kun taas mies enemmän itsenään tai kylään liittyvän asemansa kautta.

Sosiaalinen asema tulee kertomuksissa esille myös juonen tasolla etenkin siinä, millaisia sopimushyötyjä ihmiset saavat kertomuksissa. Miehen saama sopimushyöty voi johtaa hänen asemansa nousuun. Esimerkiksi miehelle voidaan saada pirulta apua kouluttautumiseen, jolloin köyhästä pojasta tulee kertomuksen kuluessa pappi.

Toinen tapa kohentaa sosiaalista asemaa on saada varallisuutta niin, että esimerkiksi kulkupoika pystyy aloittamaan liiketoiminnan ja etenee vähitellen merkittäväksi kauppiaksi tai kun renki pystyy ostamaan itselleen talon ja pääsee isännäksi. Tämän tyyppiset sosiaalisen aseman nousut koskevat vain miehiä ja ne koskevat lähinnä esittelemiäni kertomusten päätyyppejä.

Hyvin erilaisen kuvan sosiaalisen nousun mahdollisuudesta antavat sen sijaan läntisen Suomen friimuurarikertomukset. Friimuurari on aatelisherra, joka asuu kartanossa kylän lähetyillä. Hän on liitossa pirun kanssa. Muista pirun kumppaneista poiketen friimuurari joutuu kestäämään pirun rusikointia vaikkei sopimusaika ole täynnä. Piru tanssittaa säännöllisin väliajoin friimuuraria tai pitää meteliä friimuurarin järjestämissä pidoissa. Tarina kerrotaan palvelijoiden näkökulmasta, jotka eivät tiedä, mitä pirun menoissa tapahtuu. Oli se mitä tahansa, on se jotain kamalaa päätellen siitä, miten huonossa kunnossa friimuurari sen jälkeen on. Palvelijoiden tehtävänä on väkivallan jälkeen pestä veriset vaatteet ja hoitaa friimuurarin haavat.

Kun siis muissa sopimuskertomuksissa sosiaalinen nousu on mahdollinen ja antaa ihmiselle tilaisuuden päästä kiinni parempaan asemaan, esittävät friimuurarikertomukset yläluokkaisen aseman pikemminkin sellaisena, jota halutaan välttää. Friimuurarikertomukset vahvistavat sosiaalisen hierarkian pysyvyyttä ja motivoivat tavallisia ihmisiä pikemminkin pysymään asemassaan kuin hakemaan siihen muutosta.

Papin aseman voi myös tulkita symboloivan sosiaalista hierarkiaa. Pappi pystyy taidoillaan mitätöimään sopimuksen ja siten asettumaan sekä ihmisten että pirun hahmoja voimakkaammaksi ja toimivaltaisemmaksi. Hänen valtansa tosin ei tule maallisesta omaisuudesta kuten rikkaiden ihmisten, vaan hengellisestä asiantuntijuudesta. Pappi on peruskertomustyyppien kohdalla auttaja-hahmo, jonka valta ylittää pirun ja ihmisen vallan.





Tämänkin sosiaalisen aseman asettaa kyseenalaiseksi metsästäjäkertomusperinne, joka liittyy pääasiassa itäiselle perinnealueelle. Metsästäjäkertomuksissa mies tekee pirun kanssa sopimuksen saadakseen riistaa. Sen sijaan, että mies tarvitsisi näissä kertomuksissa pappia päästäkseen sopimuksesta eroon, hän pääseekin siitä eroon oman nokkeluutensa ja neuvokkuutensa avulla. Mies huijaa pirua jättämällä esimerkiksi viimeisen sopimuksessa luvattun ketun metsästämättä ja sopimus raukeaa. Mies ei saa näissä kertomuksissa merkittävää omaisuutta eikä sosiaalisen aseman kohennusta, se ei itse asiassa näytä olevan ensinkään merkittävää metsästyskertomuksissa. Piru on kertomuksissa pelottavan kiduttajahahmon sijasta hieman naurettava epäonnistuja.

Mitä idemmäs Suomessa mennään sitä matalammaksi tai vähemmän tärkeäksi sosiaalisen hierarkian korostaminen näyttäisi käyvän.

### Kertomalla tehdään maailma

Lopuksi voi pohtia, miksi kertomusperinteen tutkiminen on kiinnostavaa tai tärkeää. Oma näkemykseni on se, että kertomus on tapa luoda, jäsentää ja hallita maailmaa. Kertomus luo maailmaa sikäli, että se kertoo, millaisista asioista maailma voi muodostua ja mitkä asiat maailmassa ovat tärkeitä.

Kertomus jäsentää maailmaa asettamalla esimerkiksi ihmishahmot kertomuksessa erilaisiin rooleihin ja näyttämällä, mitä ihmiset voivat tehdä ja mistä voivat päättää.

Kertomuksella hallitaan maailmaa niin, että sen avulla voidaan luoda järjestys, joka tekee muuten kaoottisesta todellisuudesta ymmärrettävämmän ja selkeämmän. Tämä järjestys on aina kunkin kertomustradition järjestys, ei absoluuttinen.

Kertomusperinteen tutkiminen on siis kiinnostavaa siksi, että sen avulla voidaan nähdä, millaisia maailmoja kertomisella on tehty. Sen tutkiminen on tärkeää siksi, että maailma voidaan käsitteellistää hyvin eri tavoin eikä ole merkityksetöntä, mitkä nämä tavat ovat. Kertomukset voivat näyttää maailman poteroihin kaivautuneiden vihollisten taistelulenttänä tai ne voivat näyttää maailman yhteistä tulevaisuutta rakentavien ystävien projektina.

**Mari Purola 2019. *Sopimus pirun kanssa. Piru ja ihminen toimijoina suomalaisissa uskomustarinoissa 1840–1960*. Publications of the University of Eastern Finland: Joensuu.**

[\[https://epublications.uef.fi/pub/urn\\_isbn\\_978-952-61-3222-8/urn\\_isbn\\_978-952-61-3222-8.pdf\]](https://epublications.uef.fi/pub/urn_isbn_978-952-61-3222-8/urn_isbn_978-952-61-3222-8.pdf)

Ajankohtaiset

## Neulonta – kestävää kehitystä

Lectio praecursoria Helsingin yliopistossa 20.12.2019

*Anna Rauhala*

**K**estävän kehityksen termi on peräisin vuonna 1987 valmistuneesta Yhdistyneiden Kansakuntien ympäristön ja kehityksen maailmankomission raportista (Siivonen 2019). Kestävä kehitys voidaan määritellä maailmanlaajuisesti, alueellisesti ja paikallisesti tapahtuvaksi yhteiskunnalliseksi muutokseksi, jonka päämääränä on turvata nykyisille ja tuleville sukupolville hyvät elämisen mahdollisuudet. Ekologisesti kestävä kehityksen perusedellytyksenä on luonnon monimuotoisuuden säilyttäminen ja ihmisen toiminnan sopeuttaminen maapallon luonnonvaroihin ja kantokykyyn. Yhteiskunnallisesti kestävä kehitys on luonteeltaan oikeudenmukaista, turvaten ihmisille yhdenvertaiset mahdollisuudet elämän perusedellytysten hankkimiseen sekä tasa-arvoiseen osallistumiseen ja vastuunottoon päätöksenteossa. Lisäksi kestävä kehitys mahdollistaa ihmisten vapaan henkisen toiminnan, eettisen kasvun sekä kulttuurien moninaisuuden säilymisen ja kehittymisen sukupolvesta toiseen. (Malaska 1994.)

Suomalaisten aineettoman kulttuuriperinnön eri toimijoiden kestävä kehityksen käytännön tason työkaluksi kehittämässä kestävä kehityksen kompassissa määritellään neljä ulottuvuutta. Kompassi antaa välineitä tarkastella kestävä kehitystä ekologisesta, taloudellisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta näkökulmasta. Nämä osa-alueet on jaettu edelleen kahdeksaan aihealueeseen, joista jokainen sisältää kolme kysymystä. Näiden kysymysten avulla voidaan tarkastella kestävä kehitystä käytännön tasolla elävän perinteen yhteydessä. (Kestävä kehityksen kompassi 2019.)

Väitöstutkimuksessani tarkastelemastani neulonnan taidosta ja siihen eri aikoina liitetystä yksilö- ja yhteiskuntatason merkityksistä (Rauhala 2019) löytyy vastauksia ja näkökulmia jokaiseen kestävä kehityksen kompassissa esitettyyn 24 kysymykseen taidon, materiaalien ja tuotteiden tasolla niin menneisyydessä, nykyisyydessä kuin tulevaisuudessa. Neulonta on siis mitä suurimmassa määrin yhteiskunnassamme elävää perinnettä, aineetonta taitoa, jonka tuloksena syntyy aineellisia tuotteita ja jota voidaan tarkastella ja hyödyntää osana kestävä kehitystä.

Vuorovaikutus neulonnassa on sekä ihmisten välillä että ihmisten ja elollisesta luonnosta hankittujen materiaalien välillä tapahtuvaa vuorovaikutusta. Esineet ovat tämän



vuorovaikutuksen konkreettisia tuloksia. Ne kertovat ihmisen toiminnasta ja taidosta sekä yhteydestä sosiokulttuuriseen ja ekologiseen ympäristöön – toisiin ihmisiin ja luontoon. Taidon oppiminen edellyttää kanssakäymistä oppijan ja opettajan välillä, joko kasvotusten tai erilaisten digitaalisten sovellusten kautta tapahtuvana vuorovaikutuksena. Aikaisemmin neulonnan taito opittiin omassa perhepiirissä, 1900-luvulla pitkälti kouluopetuksen parissa ja nykyisin yhä enenevässä määrin Internetistä löytyvien opetusvideoiden avulla.

Neulonta luo yhteisöllisyyden kokemuksia paitsi tuttujen myös toisilleen ennestään vieraiden ihmisten välille. Aikaisemmin neulottiin toisten luona kyläiltäessä sekä ompeluseuroissa, nykyisin taas erilaisissa julkisissa tiloissa, kahviloissa ja puistoissa. *Knit in Public Day* kokoaa vuosittain kesäkuussa ihmisiä neulomaan samanaikaisesti ympäri maailmaa. Neulontaan liittyvät tapahtumat ovat syntyneet paitsi aktiivisten ihmisten myös institutionaalisten toimijoiden aloitteesta. Kirjastojen novellikoukku-tapahtumissa on sukelluttu tarinoiden äärelle yhdessä neuloen, ja Kansallismuseon neulontakahviloissa on ammennettu tietoa museokokoelmista yhteisissä neulontahetkissä.

Neuleohjeiden symbolimerkit, ymmärrys materiaaleista, neuletuotteisiin kiinnittynyt hiljainen tieto ja tekemisen havainnointi luovat yhteisen käsityön kielen, joka ylittää puhuttujen kielten ja eri kulttuurien väliset raja-aidat. Neuleperinne ei enää edusta ainoastaan kansallismuseon sisällä ilmeneviä alueellisia neulonnan muotoja ja ornamenttiikkaa, vaan se rakentuu globaalista neulonnan perinteestä. Vaikutteita neulonnan ideoihin ja uusiin teknisiin ratkaisuihin haetaan ennakkoluulottomasti eri puolilta maailmaa. Oma heimo ei ole sitoutunut tiettyyn alueeseen tai kansallisuuteen, vaan se löytyy yhteisen kiinnostuksen ja arvomaailman jakavien ihmisten luota.

Osallisuus näkyy hyväntekeväisyyteen neulomisenä. Jo sata vuotta sitten neulottiin avustustarkoituksessa vähävaraisille perheille, ja myyjäisiin neulotuilla tuotteilla kerättiin varoja tärkeiksi koettuihin kohteisiin ja toimintaan. Nykyisin yhteisöllinen auttamishalu on kiteytynyt muun muassa vauvoille, sotaveteraaneille, turvapaikanhakijoille ja asunnottomille valmistettävien tuotteiden neulomisenä. Toisten hyvinvoinnista välittäminen, auttamishalu ja mahdollisuus toimia tärkeäksi koetun asian eteen yhdistyvät yhdessä tekemiseen ja osallisuuden kokemuksiin näissä hyväntekeväisyysneulontatapahtumissa. Toiminta on avointa ja osallistuminen on mahdollista kaikille halukkaille.

Ihmisten välisen vuorovaikutuksen lisäksi neulontaprosessissa on kyse materiaalin ja tekijän välillä tapahtuvasta vuorovaikutuksesta. Tähän vuorovaikutukseen liittyy myös luontosuhde, ihmisen suhde kasveihin ja eläimiin, joista saatavia raaka-aineita käytetään neulonnan ja työvälineiden materiaaleina. Käsityönä valmistettujen puisten neulepuikkojen tekijällä on ollut syvä tuntemus luonnosta ja sen tarjoamista raaka-aineista. Eri puulajien käsittelytaito, ymmärrys niiden erilaisista ominaisuuksista ja soveltumisesta valmistuvaan esineeseen, neulepuikkoon, on pohjannut kokemukseräiseen luontosuhteeseen.

Empatia muita lajeja kohtaan on johtanut neulojien vaatimuksiin eettisesti tuotetuista villa- ja angoralangoista. Lankojen alkuperä ja tuotanto-olosuhteet ovat tärkeitä tämän päivän neulojille. Loiskärpästen munimisen vähentämiseksi lampaille tehtävä kirurginen *mulesing*-toimepide on kielletty Uudessa-Seelannissa ja johtanut australialaisen merinovillan



boikotointeihin (Weyman-Jones 2018; Mitchell 2008). Kuluttajat ovat omilla valinnoiltaan ohjanneet myös tuottajia eläinten hyvinvoinnin huomioivien tuotantomenetelmien käyttöön.

Neulontatekniikalla valmistetut vaatteet eivät kangasvaatteiden tapaan tuota ylijäämäpäloista syntyvää tekstiilijätettä, sillä muotoon neulottuun vaatteeseen kuluu vain juuri siihen tarvittava lankamäärä. Neulonta on siis lähtökohtaisesti ekologinen tekstiilien valmistusmenetelmä. Luonnonmateriaaleista valmistettujen neuletuotteiden koko elinkaari on hyödynnettävissä. Vanhassa maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa ei tunnettu käsitteitä kestävä kehitys tai *zero waste*. Siitä huolimatta arkisia neuleita ei ole juuri säilynyt, koska ne kulutettiin loppuun asti. Luonnonvaroja ei tuhlatu, sillä niiden työstäminen vei aikaa ja edellytti työvoimaa. Sukkiin neulottiin uusia teriä ja rikkinäiset lapaset kelpasivat vielä patakintaiksi. Korjaamiskelpaamattomat neuleiden palat kehruutettiin uudestaan langoiksi. Vielä sota-aikana ja sitä seuranneena pula-aikana materiaalien kierrätys oli luonnollinen ja itsestään selvä osa arkea. Resurssit ja arvomaailma eivät mahdollistaneet kertakäyttökulttuuria.

Tänä päivänä Suomen lampaan villaista poltetaan suuri osa, koska villan jatkokäsittely ei ole taloudellisesti kannattavaa (Rauhala ja Lounuankoski 2018). Innovaatioihin satsaavassa teknologisen kehityksen kärkimaassa ei ole löydetty tai koettu merkitykselliseksi etsiä ratkaisuja pienimuotoisen villatuotannon logistiikkaketjujen ja jatkojalostuksen kehitykselle.

Käsityön harrastajille tekemisen iloon kytkeytyy huoli ja ahdistus luonnonvarojen liikakulutuksesta. Kehräjäharrastajien keskuudessa hyödynnetään kotimaista villaa ja kierrätysmateriaaleja luovalla tavalla. Kirpputorilta hankittu villapaita saa uuden elämän purettuna, karstattuna ja kehrättyinä lankana tai kankaan tapaan käytettynä ja ommeltuna tuotteena.

Neulonta mahdollistaa oman arvomaailman mukaisten tuotteiden valmistuksen ja lisää kokemuksia merkityksellisestä elämästä. Aikaisemmin neulonnan merkityksistä keskeisiksi nousivat kylmässä ilmastossa tarpeellisten ja tärkeiden asusteiden valmistaminen sekä mahdollisuus lisäansioiden hankkimiseen. Neulontaan on liittynyt paitsi pakkoa myös iloa omasta taidosta ja käsillä tehtyjen tuotteiden valmistumisesta, mahdollisuudesta olla hyödyksi ja saada arvostusta omasta taituruudesta.

Ajattelu ja tekeminen yhdistyvät neulonnassa. Tekijä reflektoi käsityöprosessin aikana itse tekemistä ja sen edellytyksiä mutta myös omia ajatuksiaan, tunteitaan ja aistikokemuksiaan. Taidollinen kasvu on samalla itseyemmärrystä lisäävää henkistä kasvua. (Gauntlett 2011, 4.)

Neulonta on lähtökohtaisesti taloudellisesti tasa-arvoinen tekniikka. Sitä on mahdollista harjoittaa ilman suuria investointeja, varallisuudesta riippumatta. Resursseja myös jaetaan ja lahjoitetaan. Vanhassa maatalousyhteiskunnassa tekstiilimateriaaleja lahjoitettiin morsiamen keruun yhteydessä kapioiden ja häissä jaettavien antimien tekoa varten, (Heikinmäki 1981, 178–179) sota-aikana taas sotilaille valmistettavia neuleita varten. Nykyisin lahjoituslangoista valmistetaan neuleita erilaisiin hyväntekeväisyyskohteisiin kuten kriisialueille ja sairaaloihin (esim. Kansanlähetys 2019; Karhukorpi 2016).

Kaupallisesta neulonnasta kertovat tullitilimerkinnot 1600-luvulta lähtien. Villasukat ja lapaset olivat tärkeä vientituote aina 1800-luvun loppupuolelle saakka. Käsien neulonta tarjosi ansiotulon mahdollisuuksia etenkin tilattomaan väestöön kuuluneille sekä avioitumattomille



ja leskeksi jääneille naisille. Aikaa vievänä ja kevyenä käsityönä neulonta sopi hyvin myös ikääntyneiden tehtäväksi ja pitkään neulonta yhdistettiinkin keinutuolissa istuvien mummojen vähäistä yhteiskunnallista arvostusta nauttineeksi käsityöksi.

Pöytyäläisen Rauhansuun pariskunnan maatilalta lähtöisin olevan Myssyfarmin tuotteiden tekijöinä ovat paikalliset mummot. Mummoja kuvataan yrityksen internetsivuilla seuraavasti:

Myssymummot ovat paikallisia eläkeläisrouvia, joille kutominen on intohimo. He ovat erottamaton osa Myssyfarmia ja koko brändin suola. He eivät ole kiikkustuolissa istuvia perinteisiä mummeleita, vaan aktiivisia eläkeläisiä, jotka tykkäävät myös matkustaa, hoitaa jälkikasvua, käydä tansseissa. - - Myssymummot ovat nähneet elämää ja niinpä he taitavat neuloa jokaiseen myssyyn vähän elämäni viisauttaan mukaan. Mummot ovat ylpeitä työstään ja niinpä voit löytää heidän signeerauksensa ostamastasi Myssystä. (Myssyfarmi 2019).

Myssyfarmin tuotteissa neulontataidon perinne on nostettu jälleen vientituotteeksi. Suomalaista käsityötaitoa edustavat myssyt ovat olleet näkyvästi esillä kansainvälisillä muoti- viikoilla ja niille on kysyntää niin Euroopassa kuin Aasian maissakin. Mummoille myssyjen neulominen merkitsee yhteisöllisyyttä, merkityksellistä tekemistä, arvostuksen ja tarpeellisuuden tunteita sekä mahdollisuutta lisäansioihin. (Rauhala ja Lounuankoski 2018.)

Suomalainen neulontataito on herättänyt kansainvälistä huomiota myös neulovien Olympia-urheilijoiden välityksellä. Vuonna 2014 kansainväliseksi somehitiksi nousi *Knitting Man* eli neulova lumilautavalmentaja Antti Koskinen (Parkkinen 2014.) Seuraavissa, vuoden 2018 talviolympialaisissa otsikoihin nousi presidenttiparin vauvalle torkkupeittoa neulonut *Knitting Team Finland* (Tammilehto 2018.) Tämä ilmiö kertoo myös siitä, että Suomessa on vihdoin saavutettu tasa-arvo myös neulomisen osalta, sillä nykyisin miehillä on mahdollisuus neuloa julkisesti ilman pilkkaamista ja häpeän tunteita toisin kuin vielä muutamia vuosikymmeniä sitten.

Vaikka toisinaan käsityön ja teknologian koetaan olevan näennäisen kaukana toisistaan, ei käsityö ole yhteiskunnasta ja sen kehityksestä erillään oleva ilmiö. On hyvä muistuttaa mieleen, että Joseph-Marie Jacquardin 1800-luvun alussa kehittämä reikäkortteihin perustunut Jacquardin kutomakone oli ensimmäisiä ohjelmoituja laitteita, ja sillä on ollut merkittävä vaikutus tietokoneohjelmointiin ja tietokoneiden kehitykseen. (*Encyclopaedia Britannica* 2019; *Jacquard Loom* 2018). Käsitöitä tekevien naisten kesellä kasvanut matemaatikko Daina Taimina kehitti vuonna 1997 virkkaustekniikalla hyperbolisen pinnan fysikaalisen mallin. Tällainen käsityönä valmistettu kolmiulotteinen malli auttaa ymmärtämään hyperbolisen avaruuden epäintuitiivisia ominaisuuksia (*Hyberbolic Space Crochet Models* 2019). Fyysikko Elisabetta Matsumoto kuvaa puolestaan lankoja ohjeilmoitavana materiaalina ja rinnastaa neulonnan koodaamiseen (Roberts 2019).

Neulontataito on ollut yhteiskunnassamme tärkeä kansalaistaito, joka on mahdollistanut ilmasto-oloissamme välttämättömien asusteiden valmistamisen. Taidon merkitys on korostunut poikkeusaikoina sotilaille neulottujen tuotteiden valmistamisena sekä luovina ratkaisuna materiaalipulan kesellä. Kulttuuriimme syvälle juurtunut, vahva neulonnan taidon osaaminen ja taidon soveltaminen tarjoavat vankan pohjan mahdollisuuksille hyödyntää sitä myös uudella tavalla.



Opetus- ja kulttuuriministeriön suomalaisen koulutuksen ja osaamisen vientiä tukevan vision mukaan Suomeen keskittyy tulevina vuosina maailman mittakaavassa ainutlaatuista yksilöiden ja yhteisöjen oppimista sekä kansallisia koulutusjärjestelmiä palvelevaa osaamista Suomen ollessa maa, jossa tekee mieli jatkuvasti oppia uutta. (*Koulutusviennin tiekartta 2016–2019*). Tämän vision mukaisesti koulujen ilmiöoppimisen aikakaudella neulontataitoa voidaan hyödyntää ja kehittää luovalla ja innovatiivisella tavalla myös perinteisen käsityön-opetuksen rajojen ulkopuolella. Neulontataito voidaan yhdistää paitsi taiteen ja muotoilun myös matematiikan, fysiikan ja koodaamisen opettamiseen, oppimiseen ja ymmärtämiseen.

**Anna Rauhala: *Neulontan taito*. Kansatieteellinen arkisto 59, Muinaismuistoyhdistys. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2019.**

<http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-6655-15-4>.

## Kirjallisuus

Gauntlett, David. 2011. *Making is Connecting. The Social Meaning of Creativity from DIY and Knitting to YouTube and Web 2.0*. Cambridge: Polity Press.

”Elävä perintö ja kestävän kehityksen kompassi”. Aineeton kulttuuriperintö. Luettu 13.12.2019. <https://www.aineetonkulttuuriperinto.fi/fi/artikkeli/kestavan-kehityksen-kompassi-ja-aineeton-kulttuuriperinto>

Heikinmäki, Maija-Liisa. 1981. *Suomalaiset häätavat. Talonpoikaiset avioliiton solmitaperinteet*. Helsinki: Otava.

”Hyberbolic Space Crochet Models”. The Institute for Figuring. Luettu 13.12.2019. <https://www.theiff.org/oexhibits/oe1e.html>

”Jacquard Loom”. Computer Hope. Muokattu 13.11.2018. <https://www.computerhope.com/jargon/j/jacquard-loom.htm>

”Joseph-Marie Jacquard. French inventor”. Encyclopaedia Britannica. Muokattu 3.8.2019. <https://www.britannica.com/biography/Joseph-Marie-Jacquard>

”Joululahjaksi viisituhatta nuttupakettia vastasyntyneille Moldovaan – enää puuttuumyssyjä, tumppuja ja sukkiä”. Kansanlähetys. Muokattu 17.9.2019. <https://kansanlahetys.fi/joululahjaksi-viisituhatta-nuttupakettia-vastasyntyneille-moldovaan-ena-puuttuumyssyja-tumppuja-ja-sukkiä/>

Karhukorpi, Marjaana. 2016. ”Ota tästä ohjeet talteen: Näin neulot Tayksissa syntyvälle vauvalle ihanan Suomi-pipon”. Muokattu 22.10.2016. <https://www.aamulehti.fi/a/24017582>

”Koulutusviennin tiekartta 2016–2019”. Opetus- ja kulttuuriministeriön julkaisuja 2016:9. Helsinki: Opetus- ja kulttuuriministeriö. Luettu 12.12.2019. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-263-394-1>

Malaska, Pentti. 1994. ”Kestävä kehitys. Raportti professori Pentti Malaskan johtaman työryhmän kestävän kehityksen määritelmää pohtineen työryhmän keskusteluista 18.4.2018”. Luettu 12.12.2019. <https://tinyurl.com/ybhuocw2>

Mitchell, Peter. 2008. ”European retailers join mulesing ban”. The Sydney Morning Herald. Muokattu 5.5.2008. <https://www.smh.com.au/world/european-retailers-join-mulesing-ban-20080505-2b10.html>



- Myssyfarmi. Myssymummot. Luettu 13.12.2019. <https://www.myssyfarmi.fi/fi/myssymummot>
- Parkkinen, Jaakko. 2014. "Koko olympiajoukkue neuloo – Kyllä me saamme Leijonatkin kutomaan". Muokattu 16.2.2014. <https://yle.fi/urheilu/3-7086666>
- Rauhala, Anna ja Jenni Lounuankoski. 2018. Uuden talonpoikaiskulttuurin kasvot. Osa 8: Myssyfarmi. Video: Erno Launis. Talonpoikaiskulttuurisäätiö. Julkaistu 20.11.2018. [https://www.youtube.com/watch?v=1DHXoa2yH\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=1DHXoa2yH_8)
- Roberts, Siobhan. 2019. "Knitting Is Coding and Yarn Is Programmable in This Physics Lab." *The New York Times*. Muokattu 17.5.2019. <https://www.nytimes.com/2019/05/17/science/math-physics-knitting-matsumoto.html>
- Siivonen, Katriina. 2019. "Ei kestäväää kehitystä ilman kulttuuria – miksi niin?" Muokattu 22.2.2019. <https://blogit.utu.fi/utu/2019/02/22/ei-kestavaa-kehitysta-ilman-kulttuuria-miksi-niin/>
- Tammilehto, Teemu. 2018. "Suomen olympiajoukkue neuloo kilpaa lahjaa presidenttiparin vastasyntyneelle vauvalle – sisäpiirin tempauksesta kasvoi kansainvälinen some-ilmiö." Muokattu 14.2.2018. <https://yle.fi/urheilu/3-10074606>
- Weyman-Jones, Laura. 2018. "New Zealand Bans Mulesing!" Muokattu 15.9.2018. <https://www.peta.org.au/news/new-zealand-bans-mulesing/>

Ajankohtaiset

## Alastomuutta, allikoita ja kannanottoa

Suotrendi kulttuuriperintöä muokkaamassa

Hanke-esittely

*Kirsi Laurén, Virpi Kaukio, Pauliina Latvala-Harvilahti ja Noora Vikman*

**K**oneen Säätiö rahoittaa Itä-Suomen yliopistoon sijoittuvaa monitieteistä hankettamme vuosina 2020–2022. Neljän tutkijan muodostamassa työryhmässämme tarkastelemme 2000-luvulla vallitsevan suotrendin erilaisia ulottuvuuksia ja niiden vaikutusta soihin liittyvän uuden kulttuuriperinnön rakentumiseen. Hankeidea sai alkunsa siitä havainnosta, että Suomessa keksitään jatkuvasti uusia, epäkonventionaalisia ja sovinnaisuuden sääntöjä rikovia soiden käyttötapoja ja suon esittämisen muotoja. Havaintomme mukaan kansallisen kuvastomme romanttiset ja ylevät luonnon katsomisen ja esittämisen tavat, sekä luonnon kokemiseen liittyvä sisäänpäin kääntyneisyys ja hiljaisuuden korostaminen (Häyrynen 2005; Fewster 2006) ovat saaneet rinnalleen riehakkaita kaiken kansan suotapahtumia sekä soilla tapahtuvaa, niistä inspiroituvaa ja huomiota herättävää taidetta. Sama suuntaus on nähtävissä myös muualla Euroopassa. (Hakala 1999; Pirtola 2004; Laurén 2006; Nikkilä ja Korhonen 2008.) Usein taiteella otetaan kantaa soiden suojelun ja ihmisen vahingoittamien alueiden korjaamisen puolesta. Näin erilaiset yhteisöllisyyttä korostavat ja kantaa ottavat suotapahtumat poikkeavat perinteisestä, yksityiseen hyvinvointiin keskittyvästä virkistyskäytöstä, kuten retkeilystä ja marjastuksesta (vrt. Tyrväinen ym. 2015; Ratcliffe ja Korpela 2017).

### **Suotrendi – jotain uutta, jotain vanhaa, jotain lainattua?**

Yllä kuvattu kehityssuunta näyttää voimistuvan ja jatkuvan tulevaisuudessa, siksi kutsummekin sitä *suotrendiksi*, jonka eri ilmenemismuodot ovat tutkimushankkeemme tarkastelujen keskiössä. Kasvava huoli ilmaston lämpenemisestä kohdistuu vahvasti soiden uhanalaisiin hiilinieluihin ja siksi suotrendin tutkiminen ja ymmärtäminen on tärkeää – vaikuttavathan trendit makuun, arvostuksiin ja valintoihin, ohjaten näin osin tiedostamatta päätöksentekoa (Bell 1997; Rubin 2015). Uutta luodessaan suotrendi sekoittaa uutta ja vanhaa ottaen vaikutteita muun muassa soidenkäytön historiasta ja mytologiasta. Tiettyinä aikana syntyville trendeille on ominaista, että ne leviävät kansainvälisesti mutta saavat muotonsa kunkin kulttuurin ja sen perinteiden muokkaamina. Suomalaisen suotrendin tutkiminen kertoo siis laajemminkin maailmalla ilmenevistä asenteista soita kohtaan.





Suotapahtumat ylittävät mediakynnyksen yleensä humoristissävyyisinä ja viihteellisinä kevennyksinä, joissa tapahtumien syitä tai merkityksiä ei esitetä laajemmassa soidenkäytön kontekstissa. Syvällisemmin – kulttuurisesti tarkasteltuna – soilla järjestettävät yleisö- ja taide-tapahtumat sekä suohon liittyvät kulttuurituotteet (esim. kirjallisuus, mediauutisointi ja -keskustelut) kuitenkin viestivät merkittävämmästä ja laajemmasta asiasta: kulttuurisen luontosuhteemme muutoksesta. Turveallikoihin ei mennä yksin alasti pyörimään tai esittämään uskaliaita taideperformansseja luonnon puolesta, eivätkä suourheilutapahtumat ole mitään ilman yleisöä. Myös kulttuurituotteet tarvitsevat käyttäjänsä ja seuraajansa, joiden kanssa käydä dialogia. 2000-luvulla voimistuneen suotrendin perusta vaikuttaakin olevan yhteisöllisyydessä: yhdessä toimimalla on mahdollista kyseenalaistaa yhteiskunnan jähmeät asenteet ja sovinnaisuus. Samalla myös soiden kulttuuriperintö tulee arvioiduksi uudelleen.

## Aineeton kulttuuriperintö osana luontosuhdetta

Lähtökohtanamme on, että luonto ja kulttuuri eivät asetu tarkastelussamme toistensa vastakohtiksi, kuten eivät myöskään luonnon- ja kulttuuriperintö. Suotrendin uudet kulttuuriset ilmenemismuodot uusintavat soiden tuttua aistimaailmaa sekä soiden perinteisiä käyttötapoja ja arvoja. Aineettomaksi kulttuuriperinnöksi katsotaan laajan käsityksen mukaan kaikki se, mitä ihmiset arvostavat menneisyydestä rakentuvana identiteettiaineikseen. Esimerkiksi suotilaa hyödyntävät taidealan toimijat ja urheiluharrastajat voidaan nähdä kulttuuriperintöyhteisöinä, joiden toimintaan suoalueet tuovat lisäarvoa. Kertomusten, tapojen, tiedon ja käytänteiden rinnalla esittävä taide kuuluu Unescon aineettoman kulttuuriperinnön sopimuksen (2003) määrittämiin aihealueisiin, mutta käsitteenä ja toimintakenttänä taidetta ei aina itsestään selvästi ajatella osaksi kulttuuriperintöä ja sen eläviä prosesseja. Sen sijaan, että taide ja kulttuuriperintö luokiteltaisiin erilaisiin merkitys-, toimijuus- ja tulkintakonteksteihin, ne voidaan nähdä sisäkkäisinä ja joustavina. Kulttuuriperintöä ei voi säilyttää muuttumattomana etenkin silloin, kun puhutaan aineettomasta kulttuuriperinnöstä ja taiteilijoiden ja tapahtumajärjestäjien luovasta prosessista, jossa he käyttävät perinteitä osana työtään. (Latvala-Harvilahti 2018.)

## Tutkimuksen tavoitteet ja työryhmä

Tutkimushankkeessamme tarkastelemme monitieteisin menetelmin yhteiskunnallisesti ja globaalisti merkittävää mutta tutkimuksessa marginaaliin jäänyttä soiden kulttuuriperintöä ja sen uusia ulottuvuuksia, jotka ovat jääneet paljon tutkitun metsäkulttuurin varjoon. Pyrimme tuomaan kulttuuriset ja humanistisen ympäristötutkimuksen näkökulmat mukaan ilmastonmuutoksesta käytävään asiantuntijakeskusteluun, jossa soista käytävää keskustelua hallitsevat ekologiset, poliittiset ja taloudelliset näkökulmat. Tutkimuksemme tavoitteena onkin 1) paljastaa suotrendin kulttuurisia muotoja ja niiden vaikutuksia luonnonkäyttöön liittyviin arvoihin, asenteisiin ja merkityksiin soiden kulttuuriperinnön uusintamisessa, 2) tuottaa ajantasaista, humanistiseen ympäristötutkimukseen perustuvaa tietoa soiden monimuotoisesta kulttuuriperinnöstä, 3) tuottaa kestävän kehityksen tavoitteisiin ja ilmastonmuutoksen haasteisiin sovellettavaa tieteellistä tietoa soiden kulttuurisesta kestävydestä, sekä 4) osallistua soidenkäyttöä koskevaan monitieteiseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun.

Tutkimusryhmässämme työskentelee neljä kokenutta, eri tieteenalaa edustavaa kulttuurin tutkijaa. Jokaisella heistä on erityinen osaamisalueensa, mikä mahdollistaa tutkittavan ilmiön syvällisen tarkastelun useista eri näkökulmista ja erilaisia aineistoja ja metodeja hyödyntäen.



Hankkeen johtaja on perinteen- ja kulttuurintutkija, dosentti Kirsi Laurén. Tässä hankkeessa hän tutkii vallitsevan suotrendin ilmenemistä erilaisissa suourheilutapahtumissa, suohon liittyvässä kantaottavassa taiteessa sekä mediauutisoinnissa ja -keskusteluissa. Haastatteluihin, havainnointiin ja mediauutisoinnin seuraamiseen keskittyvässä tutkimuksessaan Laurén keskittyy erityisesti siihen, kuinka suotapahtumilla, -taiteella ja -uutisoinnilla rakennetaan ja välitetään suokuvastoja sekä soihin liittyviä mielikuvia, arvoja ja asenteita. Hänen tutkimuskysymyksenään on, millaisena soiden kulttuuriperintö välittyy tänä päivänä ja kuinka sitä muokataan: mitä ylläpidetään, mitä hylätään ja mitä uutta luodaan entisen tilalle ja rinnalle? Keskeisiä teoreettisia käsitteitä ovat luontosuhde, kulttuurinen kestävyys ja luonnon kulttuuriperintö.

Folkloristi, dosentti Pauliina Latvala-Harvilahti tutkii tässä hankkeessa taidealan toimijoiden, kuten muusikoiden, tanssijoiden ja ympäristötaiteilijoiden kokemuksia suotaiteen tekemisestä ja sen koetuista vaikutuksista ihmisten luontosuhteeseen. Kiinnostuksen kohteena on erityisesti se, millä tavoin taidealan toimijat kehystävät suomalaisen ja -tilan koettavaksi esityksissään hyödyntämällä kulttuuriperinnön piirteitä ja luontoympäristöä. Lisäksi Latvala-Harvilahti tutkii, millä tavoin esitysten markkinoinnissa tiedollinen taustoittaminen liittyy esimerkiksi ilmastokriisiin ja -ahdistuksen yhteisöllisen käsittelyn kontekstiin. Suoesitysten tekijöiden rinnalla myös yleisöä haastatellaan suoesityksen kokemisesta ja vaikutuksista luontoarvoihin, asenteisiin ja mielipiteisiin. Suotaiteeseen suhtautumista tarkastellaan myös alueellisten toimijoiden ja yhteistyökumppaneiden intressien näkökulmasta: brändätäänkö suotaide esimerkiksi matkailuvaltiksi?

Ympäristöestetiikan ja kirjallisuudentutkija, FT Virpi Kaukio tutkii suokertomuksia (*Suo – kirjoitus- ja kuvakeruu*, SKS, 2019) erityisesti aistisen kulttuurintutkimuksen menetelmin. Millaisia uusia elementtejä suokertomuksista avautuu, kun huomio tarkennetaan usein sanoittamatta jääneeseen aistitietoon? Ekokriittistä ja aistista lukutapaa hyödyntäen Kaukio jäljittää uutta suosuhdetta myös 2000-luvun kaunokirjallisuudesta, populaarista tietokirjallisuudesta, dokumentoivasta ja taiteellisesta luontokuvauksesta sekä sosiaalisen median mahdollistamista henkilökohtaisista luontoesityksistä. Millaista uutta mytologiaa ja symboliikkaa suohon liitetään? Ovatko kerrontatavat muuttuneet? Jättääkö globaali ympäristöhuoli varjoonsa perinteisen kansallisen raivaajan suo -näkökulman? Millaisia kannanottoja kirjalliset ja kuvalliset esitykset tarjoavat suosuhteeseen?

Etnomusikologi, FT Noora Vikman tutkii erilaisia tapoja, joilla ihmiset ottavat suoympäristöä haltuun. Hän keskittyy suourheilun ja -taidetapahtumien äänimaisemien sekä kuvien tarkasteluun ja analysoi myös kirjallista ja kuvallista aineistoa. Vikman on kiinnostunut suoympäristön aktiivisista kulttuurisista käyttötavoista, kuten siitä, mitä suokulisseissa tapahtuu ja miten eri tavoin suotilan haltuunotto toteutuu, miten se ymmärretään ja miten se on toteutettu suokulttuurin eri alakulttuureissa suotapahtumien historian aikana. Tutkimuksessaan hän tarkastelee sitä, miten ihmisen reviiiri ja kulttuuri laajenevat kulttuuriperinnöksi, kun ne ovat yhteydessä elävän luonnon ja sen olioiden kanssa. Myös suo tutkimuskohteena on aktiivinen, jolloin voi kysyä, miten suon eri ominaisuudet ja ihmisen yhteys niihin aktivoivat ja inspiroivat ihmistä ja miksi? Millaisia normeja, muutokseen liittyviä аспекteja tai arvottamista merkityksenantoihin sisältyy? Minkälaista ”esteettinen” ja ”ekologinen” toiminnallisuus voivat olla?



## Kirjallisuus

- Bell, Wendell. 1997. *Foundations of Futures Studies. Human Science for a New Era. Volume I: History, Purposes, Knowledge*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Fewster, Derek. 2006. *Visions of Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. Helsinki: The Finnish Literature Society.
- Hakala, Kirsi (toim.) 1999. *Suo on kaunis*. Helsinki: Maahenki.
- Häyrynen, Maunu. 2005. *Kuvitettu maa. Suomen kansallisten maisemakuvastojen rakentuminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laurén, Kirsi. 2006. *Suo – sisulla ja sydämellä. Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjinä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, <https://doi.org/10.30666/elore.78595>.
- Latvala-Harvilahti, Pauliina. 2018. "Mistä se on tullut se ajatus, että tää on taiteilijoiden saari ja mihin se sit aina välillä unohtuu?": Taidealan toimijat elävän perinnön ja paikallisuuden edustajina Suomenlinnassa." *Lähde: Historiatieteellinen Aikakauskirja*, 15, 5–24. Luettu 15.1.2020, <https://lahdejournal.fi/article/view/70431>.
- Nikkilä Lea-Elina ja Riitta Korhonen. 2008. "Suomatkailu ja suourheilu Suomessa." Teoksessa *Suomi – Suomaa. Soiden ja turpeen tutkimus sekä kestävä käyttö*. Toimittaneet Riitta Korhonen, Leila Korpela ja Sakari Sarkkola. Helsinki: Suoseura, Maahenki.
- Pirtola, Papu Marjatta. 2004. "Peat textiles and bog art." In *Wise Use of Peatlands*, ed. Juhani Päivänen, 573-578. Proceedings of the 12th International Peat Congress.
- Ratcliffe, Eleanor ja Korpela, Kalevi. 2017. "Time- and Self-Related Memories Predict Restorative Perceptions of Favorite Places Via Place Identity." *Environment and Behavior*, Vol. 50(6), 690-720, [https://doi.org/10.1007/978-1-4613-3539-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-4613-3539-9_4).
- Rubin, Anita. 2015. "Trendianalyysi tulevaisuudentutkimuksen menetelmänä." *Topi - tulevaisuuden tutkimuksen oppimateriaali*. Tulevaisuuden tutkimuskeskus, Turun kauppakorkeakoulu, Turun yliopisto. Luettu 15.1.2020. <https://tulevaisuus.fi/menetelmat/toimintaympariston-muutosten-tarkastelu/trendianalyysi-tulevaisuudentutkimuksen-menetelmana/>
- Tyrväinen, Liisa, Mikko Kurttila, Tuija Sievänen ja Seija Tuulentie. 2015. *Hyvinvointia metsästä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Unesco. "Unescon aineettoman kulttuuriperinnön suojelusopimus". Luettu 15.1.2020, <https://ich.unesco.org/en/convention>.

Ajankohtaiset

## Kulttuuriperintökysymykset kokosivat tutkijoita ja taiteilijoita Helsingin yliopiston tutkijakollegiumiin

”No such thing as heritage?” – From basic assumptions and constructs to reconceptualizations -konferenssi Helsingissä 4.-6. maaliskuuta

Konferenssiraportti

*Oona Simolin*

Helsingin yliopiston tutkijakollegiumin (HCAS) järjestämä konferenssi ”*No such thing as heritage?*” – *From basic assumptions and constructs to reconceptualizations* pidettiin 4.–6.3. Helsingin yliopistolla. Meneillään olevan pandemian takia ajankohta oli varsin onnekas ja lähes viimeinen mahdollinen ennen poikkeusjärjestelyitä. Monia eri tieteenaloja edustavia puhujia saapui paikalle 25 henkeä ympäri maailman, ja kaikille avointa ja ilmaista konferenssia oli mahdollista seurata osittain myös etäyhteyksien välityksellä. Ohjelmassa oli sekä kulttuuriperintöä kriittisesti tarkastelevia esitelmiä että itse kriittisen kulttuuriperinnön tutkimuksen kenttää ja sen vaikutuksia pohtivia papereita. Oman lisänsä ohjelmaan toivat perinteiseen musiikkiin ja rituaaleihin pohjautuvat taiteelliset esitykset, jotka heijastelivat hienosti yksilöllisen itseilmaisun ja kollektiivisen kulttuurin tutkimiseen liittyviä ydinkysymyksiä.

Konferenssin nimi perustuu kulttuuriperinnön tutkija Laurajane Smithin tunnettuun teokseen *Uses of Heritage* (2006). Smith (Australian National University) avasikin itseoikeutetusti tapahtuman keynote-luennollaan ”*Cultural Heritage: Politics, Nationalism and Populism*”, joka käsitteli kulttuuriperinnön poliittisia ulottuvuuksia. Hän toi esiin tutkimuksessaan tekemänsä huomion siitä, miten kulttuuriperintökohteissa vieraillessaan kävijöillä on usein tapana vahvistaa olemassa olevia uskomuksiaan ja maailmankuvaansa ennemmin kuin haastaa niitä. Nämä käsitykset voivat tukea vallassa olevia ideologioita ja tasa-arvoa horjuttavia yhteiskunnan rakenteita. Hänen tapausesimerkissään kävijät tulkitsivat Yhdysvaltain orjuuden historiaa jopa hyväksyen, kun se yhdistyy plantaasien kautta ensimmäisiin presidentteihin ja tätä kautta suureen kansalliseen narratiiviin. Smith esitti, että kriittinen tutkimusnäkökulma voi siis ajoittain yliarvioida kävijöiden halua reflektioon ja oppimiseen.

Tapahtuman toisen päivän avannut keynote-puhuja Kristin Kuutma (Tartton yliopisto) jatkoi Smithin ja monien muiden puhujien käsittelemien aiheiden parissa. Kuutma lähestyi



perintöpoliittisia kysymyksiä aineettoman kulttuuriperinnön käsitteen kautta. Hän tarkasteli esityksessään kriittisesti perinteellistämistä eli kulttuuristen ilmausten kuten perinteiden muuntumista kiinteiksi ja ylhäältä määritellyiksi ilmiöiksi. Esitelmä katsasti näitä prosesseja erityisesti Unescon viitekehityksessä, jossa kulttuurin jatkuvasti muuttuva olemus ja toisaalta luetteloinnin edellyttämä selkeärajaisuus aiheuttaa monenlaisia haasteita. Kolmannen konferenssipäivän avasi Suzie Thomas (Helsingin yliopisto) esityksellään, joka käsitteli *Lapin synkkä kulttuuriperintö* -projektia. Thomas jatkoi edellisten päivien tematiikassa ja syventyi erityisesti synkän kulttuuriperinnön (*dark heritage*) käsitteeseen purkaen niin synkkyyden kuin kulttuuriperinnön olemusta. Myös Thomas herätteli keskustelua siitä, ovatko yleisöt todella niin valmiita kriittiseen itsereflektioon kuin oletetaan ja toivotaan. Kysymys on oleellinen erityisesti kriittisen kulttuuriperinnön tutkimuksen vaikuttavuuden kannalta.

### Alkuperäiskansojen kulttuuriperintö: kriittisiä katseita

Keskustelut kulttuuriperintöön liittyvistä valtdynamiikoista ovat käyneet kuumina sekä akateemisissa piireissä että niiden ulkopuolella. Rani-Henrik Andersson (Helsingin yliopiston tutkijakollegium) pureutui esitelmässään länsimaisen luonnonsuojelun ajatuksen ja alkuperäiskansojen luontokäsityksen väliseen jännitteeseen uusiseelantilaisen Te Awa Tupuan tapauksen kautta. Valtasuhteiden käsittelyn tiellä jatkoi Andreas Kalkunin (Helsingin yliopisto, Viron kirjallisuuseumuseo) esitelmä, joka käsitteli setojen lauluperinnettä ja laulujen kääntämistä viroksi. Kalkun esitti käännösprosessin vähintäänkin kyseenalaisena ja nosti esiin etenkin 1800-luvulla yleistä tapaa ymmärtää setojen kulttuuri virolaisen valtakulttuurin muodoksi.

Alkuperäiskansojen kulttuurien määrittely valtakulttuurin kautta ja vallitsevien ideologioiden tarpeiden mukaan on alkuperäiskansojen perintöä koskevien kysymysten kovaa ydintä. Kuten Karina Lukin (Helsingin yliopisto, Itä-Suomen yliopisto) osoitti, tällä on pitkäkestoisia seurauksia. Lukin kertoi kuinka neuvostoaikana tapahtunut nenetsien folkloren sovitus vallitseviin poliittisiin olosuhteisiin elää ja voi hyvin vielä nykyäänkin. Lukinin esiin tuoma valtakulttuurin vaikutus alkuperäiskansojen ilmaisuihin resonoi hyvin Coppélie Cocqin (Helsingin yliopisto) alkuperäiskansojen digitaalisen ajan perintöä koskevan esitelmän kanssa. Cocq käsitteli arkistoja, niihin liittyviä käytänteitä ja suhteita alkuperäiskansoihin: mitä arkistot ja tallenteet sisältävät, entä mitä ne jättävät ulkopuolelle? Onnistuvatko länsimaisen maailmankatsomuksen perusteella syntyneet arkistokäytännöt tallentamaan alkuperäiskansojen kulttuuri-ilmaisujen merkitykset?

### Kulttuuriperintö on arvolutautunut väline

Jo alkuperäiskansojen perintöä koskevat esitelmät toivat esiin kulttuuriperinnön poliittisen ja arvolutautuneen luonteen. Tämä näkökulma laajeni vielä kulttuuriperinnön, (kansallis) valtioiden ja politiikan yhteyksiä koskevissa papereissa. Gertjan Plets (Utrechtin yliopisto) analysoi Venäjän jälleenrakennusyrityksiä Syyrian Palmyrassa esimerkkinä pehmeän voiman käytöstä. Pletsin mukaan restaurointi-investointien tarkoituksena on kasvattaa Venäjän roolia kulttuuripolitiikan kautta.

Toisinaan tuntuu, että kulttuuria käytetään poliittisena välineenä kaikkialla. Tässä mielessä virkistävä oli Elo-Hanna Seljamaan (Tarton yliopisto) esitelmä, jossa hän tarkasteli voitonpäivän juhlintaa Tallinnassa. Folkloristina oli ilahduttavaa kuulla, että Seljamaan mukaan



voitonpäivän traditiot ovat olleet viime vuosina jatkuvassa muutoksessa ja vernakulaarissa kulttuurissa monimuotoiset perinteet ovat levinneet eri kansanosiin. Vaikutelmani on, että juuri tämän perheissä juhlistavan päivän elämä instituutioiden määritelmien ulkopuolella mahdollistaa sen monet merkitykset. Jos juhlinta saisi virallisen aseman esimerkiksi kulttuuriperintöluetteloinnin myötä, sen monimuotoinen luonne todennäköisesti muuttuisi määritelmien taistelukentäksi.

Myös useat muut esitelmät käsittelivät kulttuuriperinnön määrittämisen ja arvottamisen haasteita. Dani Schrire (Jerusalem heprealainen yliopisto) esitteli yleisölle ainutlaatuisen 200 000 Pyhästä maasta lähetetyn postikortin kokoelman. Schrire kertoi, kuinka hänelle tarjotun kokoelman hankkiminen instituution hoiviin vaati sen arvon perustelua, missä Schrire refleksiivisesti totesi päättäneensä käyttää kulttuuriperintöä argumentaation tukena. Kokoelma päätettiin ottaa yliopistolle, mutta Schrire korosti, että sen määrittely kulttuuriperinnöksi ei argumentaatiovoimastaan huolimatta tyhjentänyt sitä monista merkityksistään. Vastaavasti Michael Dylan Foster (University of California, Davis) osoitti, kuinka japanilaisten niin sanottujen vierailevien jumalolentojen lisääminen Unescon aineettoman kulttuuriperinnön luetteloon on tuottanut eräänlaista metakulttuuria. Tämän nimikkeen alla on muun muassa kaksi hyvin erilaista riittä, *toshidon* ja *namagage*, joita ei paikallisesti ole mielletty toisiinsa kytkeytyviksi. Niiden niputtaminen ylhäältäpäin uuden *visiting deities* -konseptin alle on tuottanut esimerkiksi aihetta käsitteleviä seminaareja. Näyttikin siltä, että Fosterin ajatus yksittäisten kulttuuri-ilmaisujen erojen ja ainutlaatuisuuden näkemisestä sai kannatusta yleisön keskuudessa.

## Teorian ja käytännön kohtaamisia

Konferenssin tapaustutkimukset keskustelivat hyvin teoreettisempien esitelmien kanssa. Antti-Ville Kärjä Taideyliopistosta käsitteli Museoviraston ylläpitämän Elävän perinnön wiki-luettelon sisältämiä musiikkiperinteitä ja kiinnitti yleisön huomion musiikkiperinteen paikallistamiseen ja toisaalta sen rajoihin. Samaista luetteloa analysoi Heidi Haapojä-Mäkelä (Helsingin yliopisto), joka tarkasteli kriittisesti sen välittämää kuvaa suomalaisesta luontosuhteesta. Ulla Savolainen (Helsingin yliopisto) puolestaan jatkoi kansoihin liittyvien representaatioiden analyysia keskittymällä Kansallismuseon näyttelyn välittämään kuvaan inkeriläisvähemmistöstä. Lopuksi Tuuli Lähdesmäki (Jyväskylän yliopisto) lähestyi eurooppalaisen identiteetin ja perinnön rakentamista Euroopan komission Eurooppalaisen kulttuuriperintötunnuksen kohteiden ja projektin dokumenttien kautta.

Tapaustutkimukset valaisivat nähdäkseni hyvin kulttuuriperintöalan toimijoiden kohtaamia haasteita. Kuinka kuvata ja esittää kulttuuri-ilmiöitä ilman niiden kivettämistä, mikä voi pahimmillaan vähentää yhteisöjen omistajuutta ja toimijuutta? Millaisia eettisiä ja määritelmällisiä kysymyksiä kulttuuriperinnön tekemiseen ja hallinnointiin liittyy? Useat teoreettisesti suuntautuneista esitelmistä pyrkivät löytämään vastauksia näihin ongelmiin. Esimerkiksi Johanna Enqvist (Helsingin yliopisto) korosti käsitteiden ja niitä ylläpitävien valtaverkostojen analyysin tärkeyttä kulttuuriperintötyössä. Mielestäni tämä on välttämätöntä sekä tutkijoille että kulttuuriperinnön harjoittajille. Frog Helsingin yliopistosta korostikin konferenssia yhteen vetävässä esitelmässään yhteistyön tarvetta kulttuuriperinnön ympärillä toimivien lukuisten tutkimusalojen ja -kenttien välillä.



Tilaisuus päästä kuulemaan näin moninaista puhujien joukkoa oli harvinaista herkkua nopeasti kehittyvän kulttuuriperinnön tutkimuksen kentällä. Lisäksi taide-esitysten tuominen samaan tilaan esitelmien kanssa tarjosi mahdollisuuden peilata päivän paperien herättämiä ajatuksia käytäntöön. Moderneja itkuvirsiä esittänyt Emmi Kuittinen kertoi esityksensä lisäksi myös näkemyksiään viime aikoina pinnalla olleista omistajuuden kysymyksistä ja perinteen soveltamisen rajoista. Girilal Baarsin puhe puolestaan sai folkloristin hämmästelämään erilaisista kansanmusiikkiperinteistä ammentavan taiteilijan kykyä soveltaa kuulijoille merkityksellisiä kokemuksia, vaikka kulttuurinen konteksti ja kieli rajoittaa ymmärryksen mahdollisuuksia. Toivon näkeväni tulevaisuudessa lisää vastaavia tilaisuuksia, jotka tarjoavat mahdollisuuden keskustella kulttuuriperinnön eri puolista tutkijoiden, alan toimijoiden ja harjoittajien kesken.

### Kirjallisuus

Smith, Laurajane. 2006. Uses of heritage. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203602263>.

**Oona Simolin on folkloristiikan väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa.**

Kirja-arviot

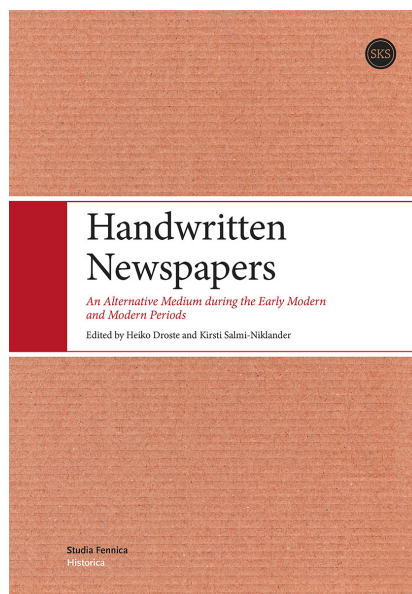
## Käsinkirjoitettujen sanomalehtien pitkä historia

Droste, Heiko ja Kirsti Salmi-Niklander (toim.). 2019. *Handwritten Newspapers: An Alternative Medium during the Early Modern and Modern Periods*. Studia Fennica Historica 26. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 223 sivua.

Anne Heimo

**K**äsinkirjoitettuja sanomalehtiä on julkaistu satojen vuosien ajan ympäri Eurooppaa ja eurooppalaisten hallitsemissa siirtomaissa. Ensimmäiset käsinkirjoitetut lehdet julkaistiin jo 1500-luvulla, mutta suosituimmillaan lehdet olivat 1800-luvulla ja 1900-luvun alkuvuosikymmenillä. Tällöin pelkästään suomenkielisiä käsinkirjoitettuja lehtiä julkaistiin satoja, kuten folkloristi Kirsti Salmi-Niklander on monissa tutkimuksissaan tuonut esiin. Siihen nähden, miten pitkäaikaisesta ja laajasta ilmiöstä on kyse, käsinkirjoitetut lehdet ovat monelle yhä tuntematon yhteisöllisen julkaisemisen muoto ja suullis-kirjallinen genre.

Aiheesta on jonkin verran aiempaa tutkimusta, mutta se on hajaantunut eri tieteenaloille. Salmi-Niklanderin ja historioitsija Heiko Drosten toimittama *Handwritten Newspapers: An Alternative Medium during the Early Modern and Modern Periods* kartoittaa tätä moniulotteista ja laajalle levittäytynyttä ilmiötä koskevaa tutkimusta. Monitieteinen artikkelikokoelma perustuu huomioihin ja kysymyksiin, joita nousi esiin teoksen toimittajien vuonna 2015 Uppsalassa järjestämässä työpajassa. Paikalle oli varta vasten kutsuttu käsinkirjoitettujen sanomalehtien tutkijoita eri aloilta. Yleisesti aiheen tutkimus on eriytynyttä, sillä tutkijoiden näkökulmat ja kiinnostuksen kohteet vaihtelevat eikä toisten työtä siksi aina tunneta. Tämä eriytyneisyys on myös syy sille, että aiempaa kattavaa esitystä käsinkirjoitettujen lehtien historiasta tai tutkimusta sen jatkumoista ja katkoksista ei ole.







## Käsinkirjoitetun sanomalehden häilyvä määritelmä

Siitä huolimatta, että painetut lehdet ja verkkolehdet ovat vähitellen korvanneet käsinkirjoitetut lehdet, ei julkaisumuoto ole ainakaan tyystin kadonnut. Käsinkirjoitettuja lehtiä on kuitenkin vaikea määrittellä. Ovatko esimerkiksi pieninä painoksina julkaistut ja monistamalla tuotetut vaihtoehdot poliittiset pamfletit tai DIY-kulttuuriin kuuluvat *zinet* käsinkirjoitetuja lehtiä? Mikä erottaa käsinkirjoitetun lehden muista vastaavista tuotteista, kuten tiedotteista, henkilökohtaisista kirjeistä tai lokikirjoista, ja miten pitkälle käsinkirjoitetun lehden määritelmä venyy?

Kokoelmassa käsinkirjoitettuja lehtiä lähestytään ensisijaisesti sosiaalisina käytäntöinä ja lehtien roolia kirjallisissa kulttuureissa pohditaan eri näkökulmista. Artikkeleissa tarkastellaan eri aikoina ja eri yhteyksissä julkaistujen lehtien piirteitä ja julkaisukäytäntöjä. Mikä on muuttunut ajan saatossa, mikä taas ei? Kokoelman kirjoittajat ovat folkloristeja, historioitsijoita sekä kirjallisuuden ja teatterin tutkijoita. Joukossa on myös yksi typografian ja visuaalisen kommunikaation tutkija. Euroopan maiden lisäksi artikkeleiden tapaustutkimukset ovat Yhdysvalloista ja Karibialta. Yksi artikkeli käsittelee Britannian kuninkaalliseen laivastoon kuuluneen aluksen HMS Chesapeaken nuorten upseerien matkalla Englannista Intiaan julkaisemaa, käsinkirjoitettua lehteä.

Uuden ajan käsinkirjoitettuja lehtiä ovat käyttäneet pääasiassa poliittisesta historiasta ja diplomatian historiasta kiinnostuneet tutkijat, jotka ovat olleet ensisijaisesti kiinnostuneita lehtien sisältämistä tiedoista, eivät itse lehdistä. Sen sijaan uusimman ajan käsinkirjoitettuja lehtiä tutkineita kirjallisuuden tutkijoita, sosiolingvistejä, etnologeja, kulttuuriantropologeja ja folkloristeja ovat kiehtoneet erityisesti ilmiön sosiaaliset ja kirjalliset ulottuvuudet. Suomalaisessa tutkimuksessa käsinkirjoitettuja lehtiä on lähestytty suullis-kirjallisena genrenä ja niitä on tutkittu lähinnä kansan kirjallistumisen ja kirjahistorian kautta sekä *reading and writing from below* -näkökulmasta (mm. Kuismin ja Driscoll 2013; Laitinen ja Mikkola 2013; Edlund ym. 2016; Anttonen ym. 2019).

## Jatkumoit ja katkoksia

Olen seurannut pitkään tutkimusta käsinkirjoitetuista lehdistä ja olettanut tuntevani tutkimuskenttää. Kuitenkin vasta kirjaa lukiessani ymmärsin perehtyneeni lähinnä viimeisten kahden sadan vuoden aikana julkaistuihin aineistoihin ja niitä koskevaan tutkimukseen. Etenkin Heiko Drosten ja Michal Salamonikin artikkelit 1500- ja 1600-luvulla julkaistuista lehdistä avasivat minulle aivan uuden näkökulman aiheeseen ja saivat ymmärtämään, miten erilaisia lehdet ovat olleet eri aikakausina.

Artikkeleissaan Droste ja Salamonik käsittelevät kumpikin uudella ajalla julkaistuja käsinkirjoitettuja lehtiä, jotka muistuttivat pikemmin kirjeitä. Kirjeenmuotoiset lehdet kilpailivat painettujen sanomalehtien kanssa tarjoamalla sellaista tietoa valtaapitävistä ja ajankohtaisista tapahtumista, joita virallisissa lehdistä ei haluttu julkaista. Käsinkirjoitetuista lehdistä tuotettiin lukuisia kopioita, joita levitettiin kädestä käteen sekä postitse. Käsinkirjoitetut lehdet ilmestyivät painettuja nopeammin, olivat painettuja kalliimpia ja niitä voitiin myös räätälöidä tilaajan toiveiden mukaan. Käsinkirjoitettuja sanomalehtiä ostivat eliitin jäsenet, joilla oli sekä varaa maksaa palvelusta että halu pysyä perillä tuoreimmista poliittisista käännteistä,



tapahtumista ja juoruista. Tieto oli valtaa ja keino osoittaa kuulumista eliittiin sekä toisaalta vahvistaa ryhmään kuuluvien keskinäisiä siteitä.

1800-luvulle tultaessa käsinkirjoitettujen lehtien muoto ja funktio muuttuivat. Uudella ajalla käsinkirjoitetut lehdet olivat uutisten välitystä varten eikä niiden säilyttämistä pidetty tarpeellisena, kun taas uusimmalla ajalla lehtien julkaisijat olivat monesti tietoisia niiden dokumentaarisesta luonteesta ja pyrkivät säilyttämään niitä. Joissain tapauksissa lehtiä on toisaalta tahallisesti hävitetty, jotta ne eivät olisi joutuneet väriin käsiin ja aiheuttaneet hankaluuksia niitä julkaisuille tahoille. Uusimman ajan lehtiä on kuitenkin säilynyt enemmän kuin uuden ajan julkaisuja.

## Lehtien yhteisöllinen merkitys

Uusimmalla ajalla käsinkirjoitetut lehdet alkoivat muistuttaa yhä enemmän painettuja sanomalehtiä, ja ne palvelivat ensisijaisesti lehtiä julkaisevien yhteisöjen omia tarpeita. Lehtiä julkaistiin parantoloissa, vankiloissa, kasarmeissa, kansanopistoissa ja muissa suljetuissa tai muuten tiiviissä yhteisöissä. Lehtiä julkaisivat myös yhdistykset, seurakunnat ja osakunnat. Siirtolaisille käsinkirjoitetut lehdet olivat usein ainoa media, jossa käsiteltiin heille tärkeitä aihepiirejä yhteisön jäsenten äidinkielellä. Toisin kuin aiemmin, tämän ajan lehtiä julkaistiin yleensä vain yksi kappale. Julkistaminen tapahtui tyyppillisesti lukemalla lehti ääneen jossakin yhteisön tilaisuudessa.

On suorastaan hämmästyttävää, miten yhteneväiset käsinkirjoitettujen sanomalehtien julkaisukäytännöt olivat eri maissa, kuten esimerkiksi Christian Berrenbergin ja Kirsti Salmi-Niklanderin norjalaiset ja suomalaiset tapaustutkimukset osoittavat. Lehdillä oli nimi, ja osassa käytettiin myös kolumneja ja vaihtelevia fontteja painettujen sanomalehtien tapaan. Lehdissä julkaistiin muun muassa uutisia, tiedotuksia, aatteellisia kirjoituksia, proosakertomuksia ja runoja. Monesti lehdissä pilkattiin ja parodioitiin valtamediaa. Yksi tärkeä tehtävä oli julkaista sellaista materiaalia, jota ei sen ajan valtalehdissä ollut mahdollista julkaista.

Käsinkirjoitetut lehdet olivat yhteisöllisiä julkaisuja. Joissain lehdissä juttuja kirjoittivat vakituiset toimittajat, kun taas toisissa toivottiin yhteisön jäsenten kirjoittavan lehteen riippumatta heidän kirjoituksiensa tasosta. Monet yhteiskunnalliset vaikuttajat ja ammattikirjoittajat aloittivat uransa käsinkirjoitettujen lehtien toimittajina. Esimerkiksi työväenluokkaisille naisille lehdet olivat usein ainoa mahdollisuus omien näkemysten julkaisemiseen, kuten Risto Turusen tamperelaisen Finlayson & Compagnie -puuvillatehtaan käsinkirjoitetun lehden *Tehtaalaisen* analyysi osoittaa.

Painokoneiden yleistyminen 1900-luvulla ei vaikuttanut välittömästi käsinkirjoitettujen lehtien suosioon, vaan joissain tapauksissa niiden julkaisemista jatkettiin silti. 1900-luvun kuluessa käsinkirjoitetuista lehdistä tuli eräänlaisia hybridejä, joita saatettiin tuottaa myös kirjoituskoneella tai joita voitiin monistaa. Folkloristi Emese Ilyefalvi pohtii artikkelissaan syitä siihen, miksi jotkut eivät siirtyneet käyttämään painokoneita, vaikka tähän olisi ollut mahdollisuus. Esimerkiksi transylvanialainen pastori Dezcó Bonczidai monisti vielä 1930-luvulla hektografilla käsin kirjoittamia paimenkirjeitä seurakuntalaisille, koska koki tämän olevan ainoa tapa tavoittaa heidät, jotka eivät taloudellisista syistä pystyneet ostamaan painettuja uskonnollisia lehtiä. Käsinkirjoitetuilla lehdillä uskonnolliset toimijat pystyivät myös välittämään omia näkemyksiään, jotka eivät kaikissa tapauksissa noudattaneet valtakirkon oppeja.



## Lisää tutkimusta tarvitaan

*Handwritten Newspapers: An Alternative Medium during the Early Modern and Modern Periods* on ensimmäinen käsinkirjoitettuja lehtiä tässä laajuudessa käsittelevä teos ja siksi tärkeä. Teos kokoaa eri aloille hajaantunutta kansainvälistä tutkimusta käsinkirjoitetuista lehdistä ja myös selittää tutkimuksen sirpaleisuutta. Teoksen artikkelit tarjoavat monipuolisen kuvan käsinkirjoitettuja lehtiä koskevasta tutkimuksesta, sen haasteista ja tulevaisuuden suunnista, joihin lukeutuu muun muassa lehtien analysointi digitaalisia menetelmiä käyttäen.

Siitä huolimatta, että käsinkirjoitettuja lehtiä yhdistävät monet piirteet, niitä voidaan lähestyä eri näkökulmista riippuen siitä, onko määrittelijä kiinnostunut lehden muodosta, julkaisutavasta, käyttötarkoituksesta vai lehden sisältämistä tiedoista. Arkistoissa lehtiä on luokiteltu joskus julkaisuiksi, toisinaan taas käsikirjoituksiksi tai kirjeenvaihdoksi. Joissain arkistoissa sopivaa luokkaa ei ole löytynyt ja ne ovat päättyneet kaatoluokkaan "Varia". Käsinkirjoitetuissa lehdissä riittää siis vielä runsaasti tutkittavaa.

## Kirjallisuus

- Anttonen, Pertti, Cecilia af Forselles ja Kirsti Salmi-Niklander (toim.). 2018. *Oral Tradition and Book Culture*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.24>
- Edlund, Ann-Catrine, T. G. Ashplant ja Anna Kuusmin (toim.). 2016. *Reading and Writing from Below. Exploring the Margins of Modernity*. Umeå: Umeå University and Royal Skyttean Society.
- Kuusmin, Anna ja M. J. Driscoll (toim.). 2013. *White field, black seeds: Nordic literacy practices in the long nineteenth century*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflit.7>
- Laitinen, Lea ja Kati Mikkola (toim.). 2013. *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Dosentti Anne Heimo toimii folkloristiikan ma. professorina Turun yliopistossa. Hän on tutkinut Australiaan muuttaneiden suomalaissiirtolaisten Erakko-yhdistyksen vuosina 1902–1904 julkaisemaa käsinkirjoitettua sanomalehteä *Orpoa*.**

Kirja-arvio

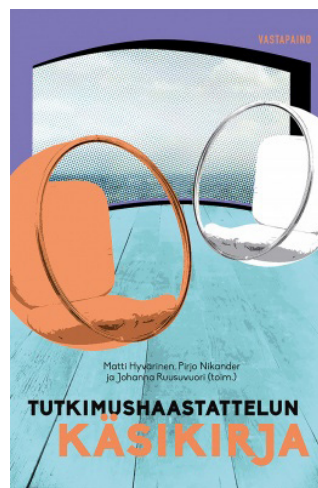
## Kirja, jonka otsikko kertoo olennaisen: Tutkimushaastattelun käsikirja

Hyvärinen, Matti, Pirjo Nikander ja Johanna Ruusuvuori. 2017.  
*Tutkimushaastattelun käsikirja*. Tampere: Vastapaino. 460 sivua.

*Kati Kallio*

**H**aastattelu tutkimusmetodina on käytössä yhä laajemmalla tieteenalojen ja tutkimusasetelmien kentällä. *Tutkimushaastattelun käsikirja* on nimensä mukaisesti kattava teos erilaisten tutkimushaastatteluiden tekemisestä. Se on hyvin toimitettu, kannustava, käytännöllinen ja monipuolinen opas tutkimushaastatteluiden tekemiseen.

Toimittajien tavoitteena on ollut uudistaa Johanna Ruusuvuoren ja Liisa Tiittulan vuonna 2005 julkaisema kirja *Haastattelu: Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus* laajemmaksi ja monipuolistunutta tutkimuskenttää paremmin kuvastavaksi. Tuloksena on uusi teos, joka on huomattavasti edeltäjänsä laajempi ja vie keskustelua uusillekin urille. Kirja keskittyy nimenomaisesti haastatteluiden tekemiseen: pääosin samoilta tekijöiltä on aiemmin ilmestynyt myös haastatteluaineiston tutkimuskäyttöä luotaava sisarteos *Haastattelun analyysi* (Ruusuvuori, Nikander ja Hyvärinen 2010).



Paksun 460-sivuisen kirjan 34 kirjoittajaa edustavat laajalti eri tieteenaloja ja tutkimuslaitoksia, mutta pääpaino on yhteiskuntatieteiden ja Tampereen yliopiston puolella. Folkloristin näkökulmasta joukossa on yllättävän vähän humanisteja, mutta näkökulmien kirjo on ilahduttava, ja muistitietohaastattelutkin on huomioitu. Kirjaa voi lämpimästi suositella käsikirjaksi ja opetuskäyttöön eri oppialoille.

### Kattava käsikirja

Kirjan neljän laajan osion avulla on helppo saada kattava kuva tutkimushaastattelun perusteista, moninaisista haastattelun lajeista, erityisiä eettisiä ja käytännön pohdintoja edellyttävien ryhmien haastattelusta sekä keskeisimmistä haastattelun liittyvistä käytännöistä. Teoksen avulla pääsee myös hyvin aiheeseen liittyvän keskeisen, erityisesti yhteiskuntatieteisiin



liittyvän tutkimuskirjallisuuden jäljille. Myös muita aloja käsitellään kiitettävän kattavasti. Teoksen selkeässä jäsentelyssä kuvastuu halu ”tehdä käsikirja, jota voi käyttää sekä menetelmäopetuksessa että käytännön tutkimushanketta tai opinnäytettä suunniteltaessa” (Ruusu-vuori, Nikander ja Hyvärinen 2017, 8). Tässä tavoitteessaan kirja onnistuu mielestäni loistavasti. *Tutkimushaastattelun käsikirja* on laaja teos, joka sopii jokaisen haastatteluiden kanssa työskentelevän ja erityisesti niiden tekoa opettavan kirjahyllyyn.

Kirjaa tehdessä on ajateltu opiskelijoita ja muita aihepiiriin vasta perehtyviä. Jokaisen luvun jälkeen on lyhyt tiivistelmä keskeisimmistä kohdista, ja muutama aiheen kannalta keskeinen teos on nostettu erilliseen Suositeltava kirjallisuus -kohtaan, jonka jälkeen seuraa myös pidempi artikkelikohtainen kirjallisuusluettelo. Kirjan lopussa on jäntevä asiasanahakemisto. Lukijan elämä on tehty muutenkin helpoksi: luvut ovat keskenään tasapainossa, ja kieli on huoliteltua ja selkeää. Kaikesta näkyy tekijöiden halu tasoittaa haastatteluiden parissa aloittelevan tai niistä lisää tietoa kaipaavan kulkijan tietä. Samalla se toimii kokeneemmillekin lukijoille hyvänä käsikirjana ja johdattelijana itselle vieraampien aihealueiden ja tutkimuskirjallisuuden pariin.

## Haastattelujen laaja kenttä

Matti Hyvärinen kytkee johdantoartikkelissaan haastattelukäytäntöjen kehitystä monipuolisesti medioiden, tieteenalojen ja laajemmin yhteiskunnan kehityskulkuihin. Nykyistä haastattelututkimusten kirjoa ei olisi ilman sitä mahdollistavaa helppoa ja edullista teknologiaa. Myös haastattelun laaja käyttö yleisemmin yhteiskunnassa vaikuttaa sen käyttöedellytyksiin tutkimuksen kentällä. Toisaalta näkemykset siitä, mikä haastatteluasetelma on tai mitä sen pitäisi olla ja minkälaista tietoa haastatteluissa tuotetaan, on muuttunut vuosikymmenien myötä suuresti eri aloilla esitettyjen kriittisten näkökulmien myötä. Alkuosuus esittelee ja punoo yhteen myös kirjan muita artikkeleita. Tätä täydentää Johanna Ruusuvooren ja Liisa Tiittulan luku haastattelutilanteesta vuorovaikutuksena. He käsittelevät haastattelutilanteiden rakentumisen tapoja ja haastattelijan oman toiminnan merkitystä sille, minkälaisia vastauksia hän saa ja minkälaista tietoa haastattelu tuottaa.

Kirjan kaksi laajinta osiota ovat sen keskellä. Haastattelun erilaisia lajeja – kyselyhaastattelu, ryhmäkeskustelu, etnografinen haastattelu, elämäkertahaastattelu, kertomushaastattelu, historiallinen muistitietohaastattelu, asiantuntijahaastattelu, virikehaastattelu, kävelyhaastattelu, puhelinhaastattelu – käydään läpi luku kerrallaan. Luvuissa tarjotaan mukavan kattava kuva eri haastattelumenetelmien tiimoilta käydyistä keskusteluista. Niissä annetaan aineistoesimerkkejä ja konkreettisia ohjeita sekä esitellään kunkin menetelmäkentän hyviä puolia ja hankaluuksia.

Toinen laaja osio koostuu erityisten kohderyhmien pohdinnasta. Keskiössä ovat haavoittuvat tai muuten tavallista enemmän huomiota edellyttävät ryhmät: vanhat ihmiset, lapset, kriisitilanteessa olevat ihmiset, turvapaikanhakijat ja paperittomat, vangit sekä tutkijan omaan viiteryhmään kuuluvat ihmiset. Luvuissa sivutaan vaihdellen myös tutkimusetiikkaa, suostumukseen liittyviä kysymyksiä ja tutkijan omaa jaksamista.

Kirjan päättää haastattelujen tekemisen konkretiaan keskittyvä kolmen luvun jakso. Juha Ranta ja Arja Kuula-Lumi kuvaavat aineistonhallinnan, eettisten periaatteiden ja aineiston



jatkosäilytyksen kysymykset tiiviisti ja lukijaystävällisesti. Jakso litteroinnista on samoin napakka, ja sen liitteenä annetaan myös litteroinneissa yleisimmin käytetyt merkintätavat. Kirjan päättää Pirjo Nikanderin mainio ”Tarkistuslista haastattelututkimuksen tekijöille”.

## Muistitietohaastattelut ja arkistoaineistot

Folkloristiikan ja perinnetieteiden haastattelututkimuksella on pitkät, 1800-luvun runon- ja sadunkeruihin juontuvat juuret, mutta 1900-luvun kehityskulut ovat vahvasti sidoksissa esimerkiksi sosiolingvistiikkaan, etnometodologiaan ja lingvistiseen antropologiaan. Oma ensikosketukseni tutkimushaastatteluihin oli aikanaan folkloristiikan pääsykokeisiin luettu, osin tekijän itsekin tallentamaa tarinaperinnettä analysoiva Anna-Leena Siikalan (1984) *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Sitä syvensi pian Charles L. Briggsin (1982) samoin omia kenttätökokemuksia peilaava klassikko *Learning How to Ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Vaikka mielsin molemmat teokset folkloristiikan sateenvarjon alle, sijoitti jälkimmäisen alaotsikkokin kirjan yhteiskuntatieteiden alle. Siikalankin kirjassa yhtenä juonteena on sosiolingvistiikka ja toisena yhteistyö sosiaalipsykologin kanssa. Sosiolingvistiikka on vahvasti läsnä myös *Tutkimushaastattelun käsikirjassa*, vaikka kaikkia oman oppialan suosikkeja ei luonnollisesti monitieteisen, yhteiskuntatieteisiin painottuvan käsikirjan lähdeluettelosta löydy.

Folkloristina koin oloni erityisen kotoiseksi lukiessani Kari Teräksen ja Pia Koivusen mainiota ja monipuolista artikkelia *Historiallinen muistitietohaastattelu* ja antropologisempaa näkökulmaa edustavaa Laura Huttusen ja Riikka Homasen artikkelia *Etnografinen haastattelu*. Teräs ja Koivunen käyttävät monia tuttuja folkloristien ja etnologien teoksia ja nostavat esiin erityisesti Outi Fingerroosin, Riina Haanpään, Anne Heimon ja Ulla-Maija Peltosen (2006) toimittaman teoksen *Muistitietotutkimus: Metodologisia kysymyksiä*. Enempää kirjallisuutta ei luvussa missään nimessä olisi voinut käyttää, mutta jäin omaa kirjahyllyä silmäillessä pohtimaan, miten runsas ja monipuolinen onkaan viime vuosikymmenien haastattelu- ja muistitietoaineistoja käyttävä folkloristinen kirjallisuus. Osa tästä on näkyvillä myös kirjan sisarteoksessa kirjottajien itsensä sanoittamana (Ruusuvuori, Nikander ja Hyvärinen 2010). On ilahduttavaa, että Teräs ja Koivunen ehdivät käsitellä myös muiden tuottamien aineistojen ja historiallisten haastatteluaineistojen kysymyksiä, vaikka *Tutkimushaastattelun käsikirjan* selkeä fokus on omien tutkimushaastattelujen tekemisessä.

Kirjasta inspiroituneena jäinkin miettimään, puuttuuko meiltä uusimpaan arkistoaineistoja koskevaan monialaiseen keskusteluun pohjaava yleisteos, joka olisi suunnattu opiskelijoille ja aiheen piirissä aloittaville tutkijoille. Miten tulkita muiden tekemien tutkimushaastatteluiden ja kenttätöiden – myös kaukana menneisyydessä tehtyjen – tuottamia aineistoja? Aihetta käsitteleviä tärkeitä kirjoja ja artikkelikokoelmiahan on runsaasti. Etenkin Tuulikki Kurjen (2004) toimittama *Kansanrunousarkisto. Lukijat ja tulkinnat* käsittelee aihepiiriä laajalti folkloristille keskeisimmän arkiston kannalta, ja Kurjen ja Outi Fingerroosin (2008) *Ääniä arkistosta*. Haastattelut ja tulkinta keskittyy erilaisissa arkistoaineistoissa eri tavoin kuultavissa oleviin ääniin – yhtä lailla tekstien välittämiin menneisyyden ääniin, haastateltavien näkökulmiin kuin konkreettisiinkin ääniin. Kaipaisivatko nämä ja muut vielä rinnalleen opiskelijalle suunnattua käsikirjaa siitä, miten erilaisia historiallisia haastattelutilanteissa syntyneitä aineistoja voi tarkastella ja tulkita? Onko kenelläkään enää aikaa tehdä sellaisia?



## Kirjallisuus

- Briggs, Charles L. 1986. *Learning How to Ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165990>
- Fingerroos, Outi, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen (toim.). 2006. *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
- Fingerroos, Outi ja Tuulikki Kurki (toim.). 2008. *Ääniä arkistosta. Haastattelut ja tulkinta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki (toim.). 2004. *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ruusuvuori, Johanna ja Liisa Tiittula (toim.). 2005. *Haastattelu. Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus*. Tampere: Vastapaino.
- Ruusuvuori, Johanna, Pirjo Nikander ja Matti Hyvärinen. 2010. *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino.
- Siikala, Anna-Leena. 1984. *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Filosofian tohtori Kati Kallio toimii tutkijatohtorina Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa (Suomen Akatemian hankkeet "Moniselitteinen ja sekamuotoinen suullinen poetiikka: ilmaisun rekisterit ja uskon kerrostumat läntisessä Suomessa", 308381 ja "Suullisen kulttuurin mykistetyt muusat. Ideologia, transnationalismi ja vaiennetut lähteet kansallisten kulttuuriperintöjen ja kirjallisuuksien luomisessa", 322071).**

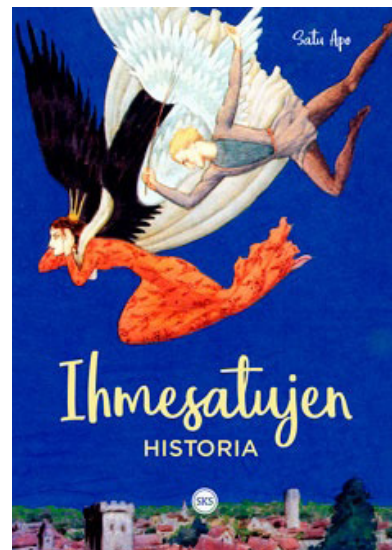
Kirja-arviot

## Eurooppalaiset ihmesadut ja tutkimushistorian ihme

Venla Sykäri

Apo, Satu. 2018. *Ihmesatujen historia. Näkökulmia kirjailijoiden, kansankertojen ja tutkijoiden traditioon*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 408 sivua.

**I**hmesatujen historia on kirjana harvinaista herkkua: se on erinomainen tietokirja, joka johdattaa lukijan sekä suullisten että kirjallisten kertojen luomien ihmesatujen pariin alkuperäisaineistojen avulla. Lisäksi se tarjoaa analyysiin perustuvan syväsukelluksen suullisen ja kirjallisen ilmaisun vuorovaikutukseen sekä tämän vuorovaikutuksen ideologisesti jännitteiseen tutkimushistoriaan. Läpi teoksen on luettavissa eurooppalaisen varhaismodernin kulttuurin syvä sukupuolittuneisuus, jonka vaikutukset yltävät aina ihmesatujen henkilöhahmojen kuvauksesta kirjoittajien ja kansankertojen asemaan sekä tutkimuksen painopisteisiin. Vastikään Kalevalaseuran palkinnon elämäntyöstään saanut folkloristiikan professori emerita Satu Apo on edistänyt sukupuolentutkimuksellista näkökulmaa molemmilla kentillään, sekä kalevalamittaisen runouden että ihmesatujen tutkimuksessa. *Ihmesatujen historia* summaa näistä jälkimmäisen.



Kirjan keskiössä ovat ihmesaduista erityisesti tarinat ”ryysyistä rikkauksiin”, jotka sisältävät nopean sosiaalisen nousun, ja naisprotagonisteista kertovat ”prinsessasadut”. Aineiston valintaa ei liiemmin perustella, mutta ilmeistä on, että Apo on halunnut keskittyä tunnetuimpiin ja viihdeteollisuuden eniten hyödyntämiin satutyyppeihin. Ihmesadut nousivat 1800-luvulla romantiikan myötä kirjallisuuden valtavirtaan, teattereihin ja oopperaan sekä 1900-luvun puolivälissä Walt Disneyn *Lumikin* innoittamina elokuvien suursuosikeiksi. Tutkijat ja lukijat ovat pitkään kuvitelleet ihmesatujen pohjautuvan ikaikaisiin suullisiin kansankertomuksiin. Tällaisiksi satukokoelmien julkaisijat ja satututkimuksen pioneerit, etenkin





Grimmin veljekset, 1800-luvulla tietoisesti ne profiloivat. Viiden eri ihmesadun analyysin myötä Apo kuljettaa lukijan antiikista varhaismoderniin Eurooppaan sekä 1800-luvulla alkaneesta satututkimuksesta 2000-luvun kuumimpaan debattiin. Tämän varsin tuoreen, vaikka nyt jo asettuneen, debatin sydämessä oli suullisen ja kirjallisen kerronnan suhde ja vaikutteiden suunta: saivatko ihmesatujen ensimmäisten kirjallisten versioiden tekijät 1500–1600-luvuilla vaikutteensa kansankertomuksista – vai päätyivätkö ihmesadut suulliseen kerrontaan vasta painotuotteiden kautta levinneistä kirjallisista satuversioista?

Helsingin yliopiston folkloristiikan opiskelijat ja tutkijat saattoivat seurata aitiopaikalta tätä ”suurta satusotaa”: professori Satu Apo päivitti väittelyn vaiheita tuoreeltaan tutkijaseminaareissa pitämillään esitelmillä. Satusota syttyi, kun yhdysvaltalainen vanhan kirjallisuuden ja Grimmin satujen tutkija Ruth B. Bottigheimer julkaisi vuosina 2002 ja 2009 ilmestyneissä ihmesatujen historiaa käsittelevissä kirjoissaan teesinsä. Hän väitti, että ihmesaduissa suosittu sosiaalisen nousun tarina ei ollut lähtöisin kansankertomuksista vaan venetsialaisen kirjailijan Giovan Francesco Straparolan itse sepittämistä kertomuksista kokoelmassa *Piacevoli notti* (1550–1553). Yhdysvaltalaiset ja eurooppalaiset folkloristit, heistä Suomessa tunnetuimpana Dan Ben-Amos, nousivat vastarintaan puolustamaan ihmesatujen suullista alkuperää. Suurin debatti käytiin alan keskeisen lehden, *Journal of American Folklore*, vuoden 2010 erikoisnumerossa. (S. 338–343.)

Satu Apo oli asioista hyvin perillä. Hänen 1986 valmistunut folkloristiikan alan väitöskirjansa käsitteli ihmesadun rakenteita, ja 1990–2000-lukujen vaihteessa hän teki ihmesatujen historiaan liittyvää tutkimusta alkuperäislähteiden parissa. Kirjassa esitetyn kirjalliseen traditioon kohdistuvan analyysin perustana onkin 1600- ja 1700-lukujen eurooppalaisten satuklassikoiden tutkimus Italiassa ja Ranskassa, Rooman ja Pariisin kansalliskirjastoissa. *Ihmesatujen historia* -kirjan toinen keskeinen analyysikohte on ihmesatujen suullinen traditio. Apo analysoi suomalaisia, karjalaisia ja suomenruotsalaisia kansansatuja aineistonaan 1800-luvun tallenteiden kokoelmat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja Svenska litteratursällskapetin arkistoissa. Kaikki kirjan aineistonäytteet ovat saatavilla myös alkuperäiskielisinä. (S. 10, 13.)

Temaattisesti kirja jakautuu johdanto-osuuden jälkeen kahtia. Omat yksityiskohtaiset historialliset selvityksensä saavat sisältönsä osalta eriaikaiset kirjalliset ja suulliset versiot klassikkosaduista Cupido ja Psyche, Tuhkimo, Ruusunen, Kaunotar ja Hirviö sekä Lumikki. Kolmessa viimeisessä luvussa Apo tarkastelee 1800-luvulla syntyneen saduntutkimuksen vaiheita ja satujen tulkintoja 1800-luvulta 2000-luvulle.

## Johdatus ihmesatujen synnyin, leviämisen ja tutkimuksen historiaan

Suullisesti kerrottuja satuja on muistiinpantu 1800-luvun alkupuolelta alkaen, mutta tallennus vauhdittui vasta satujen tieteellisen tutkimuksen vilkastuttua 1800-luvun loppupuolella. Suullisesti esitettyjen satujen sisällöstä tiedetään siten kovin vähän ajalta ennen 1800-lukua. Antiikin aikaan genre oli leimattu arvottomaksi, lapsia hoitavien naisten, vanhojen akkojen ja imettäjien tarinoiksi. Keskiajalla kritiikkiä lisäsi se, että satujen fantasia-aiheet kilpailivat kristinuskon yliluonnollisten ihme-elementtien kanssa. 1600- ja 1700-luvun vaihteen Ranskassa satujen kirjoittamisesta tuli ylhäisönaisten keskuudessa muotia, mutta naisten asema kirjoittajinakaan ei tuonut lajille meriittiä. Kirjallisten tuotoksien kautta klassikkoaseman saavuttaneiden satujen kenttää ovatkin hallinneet miehet. Kun suullisten satujen tallennus alkoi 1800-luvulla, myös suurin osa niistä tallennettiin mieskertojilta. (S. 18–19.)



1800-luvulla ihmesatujen iästä kiinnostuttiin, ja vertailukohtia etsittiin sekä alkuperäiskansojen suullisesta perinteestä että Aasian korkeakulttuurien kirjallisuudesta. Vaikka yliluonnolliset elementit ovat kaikkialla yleisiä, ei vastineita eurooppalaiselle ihmesatutraditiolle juurikaan löydetty. Antiikin Kreikan tai Rooman kirjallisuuden kertomuksien juonista ei myöskään ole löydetty myöhempiä ihmesatuja vastaavia kokonaisuuksia, vaikka yksittäisille episodeille ja motiiveille onkin useita vastineita. Lähimpänä ihmesatuja on roomalaisen Lucius Apuleiuksen kertomus Cupidosta ja Psychestä. Myöskään keskiaika ei Apon mukaan ole ihmesatukirjallisuuden syntyä, vaikka kuninkaita, ritareita, velhoja ja magiaa sisältävä kertomusmaailma sinne ihmesaduissa usein sijoitetaankin, eikä fantasia-aihelmista ollut tuolloin puutetta.

Vasta kirjapainotaidon käyttöön tulo ja painatteiden saatavuus sekä näiden myötä alemmista säädyistä koostuva uusi yleisö muuttivat 1500-luvulta lähtien myös fantasiakertomusten sisältöä: ihmesadut, joissa köyhät tytöt ja pojat nousevat kuninkaiksi ja kuningattariksi, alkoivat yleistyä, koska tällaiset sankarihahmot puhuttelivat laajentunutta lukijakuntaa. Ensimmäinen ihmesatuja sisältävä kirjallinen kertomuskokoelma on venetsialaisen kirjailijan Giovan Francesco Straparolan (n. 1480–1558) teos *Le piacevoli notti* (Rattoisat yöt). Tämä teos, joka sisältää muun muassa Saapasjalkakissana myöhemmin tunnetun ihmesadun, loi ihmesadun genren eurooppalaiseen kirjallisuuteen.

Apo toteaa, että Straparolan kokoelman aineiden alkuperää ei lähteiden puuttuessa voida saada selville, mutta se tiedetään, että teoksen myötä köyhät satusankarit nousivat pysyvästi lajin kirjalliseen kaanoniin. Edullisten painotuotteiden saatavuus mahdollisti myös naiskirjailijoiden esiinnousun. Ranskassa aateliset naiset, tunnetuimpana paronitar d’Aulnoy (1650–1705), kirjoittivat fantasiaromaaneja sekä haltiatarsatuja. Huokeat painotuotteet levisivät kirjoina ja vihkosina, satuja muokattiin yhä uusiksi versioiksi ja suosituimmat käännettiin nopeasti eri kielille. Kun perinteentutkimus kiinnostui saduista, oli painettu satukirjallisuus siten vaikuttanut suulliseen kerrontaan Euroopassa jo usean vuosisadan ajan. (S. 36–42.)

Viihdekirjallisuus levisi arkkipainatteiden kautta 1700-luvulla myös Pohjoismaissa. Ensimmäiset suomenkieliset kirjalliset sadut ilmestyivät vasta 1840-luvulla, samaan aikaan kuin Grimmin veljesten aloittaman kansansatunnostuksen myötä ensimmäiset kansansatukokoelmat kerättiin muissa Pohjoismaissa. Suomessa tallennettiin 1800-luvun alkupuoliskolla laajasti kalevalamittaista runolaulua, ja merkittävämmät satuaineistot koottiin vasta Kaarle Krohnin johdolla 1880–1890-luvuilla. Suomalaiset satukokoelmat ovat kuitenkin mittavia ja satutyypin määrä suuri, sillä Suomeen on päätyneet satuja (kuten muutakin perinnettä) sekä Ruotsin kautta että itäistä, venäläis-karjalaista tietä. Näistä läntisen tradition arvioidaan olevan 1600–1700-luvulta; itäisen perinteen ikää ei ole voitu määrittää, mutta se saattaa olla läntistä vanhempaa. Apo esittelee Suomessa suosittuja aiheita, kertojia, alueita sekä tekstualisaation tapoja. (S. 42–60.)

## Viisi klassikkosatua

Apuleiuksen kirjoittama Cupidon ja Psychen tarina ajanlaskun toiselta vuosikymmeneltä on kirjan ensimmäinen yksityiskohtaisesti analysoitu ihmesatu. Sadusta löytyy mielenkiintoisia yhtäläisyyksiä Vienassa ja Inkerissä laulettuun runolaulumittaisen Marian virren kanssa (SKVR-hakemistossa nimellä Luojan virsi). Lisäksi Apo analysoi Laatokan Karjalasta 1879



tallennettua versiota nimeltä Käärmesulhanen tarkastellen siitä löytyviä yhtäläisyyksiä sekä kotoistamisen prosessissa tulleita muutoksia. (S. 61–93.)

Seuraavaksi on vuorossa Tuhkimo, jonka tarina valloitti koko maailman viimeistään Disneyn ensimmäisen, vuonna 1949 tuotetun animaatioelokuvan myötä. Varhaisin juoneltaan nykyistä vastaava Tuhkimo-satu on kirjoitettu 800-luvulla kiinaksi, ja sen muistiinpanija ja kertoja edustavat todennäköisesti annamilaisia, nykyisiä vietnamilaisia. Euroopassa vanhin säilynyt Tuhkimo-satu ilmestyi 1634 napolilaisen Gianbattista Basilen teoksessa *Pentameron*, joka on samalla vanhin kokonaan vain satuja sisältävä kokoelma. Teoksesta muodostui keskeinen lähde ranskalaisille kirjailijoille, kuten madame d’Aulnoyille ja Charles Perrault’lle. Myöhemmin saksalaiset Grimmin veljekset sisällyttivät kansansaduiksi naamioituihin satuihin runsaasti aineksia Basilen teoksesta. Todennäköisesti tätä tietä nämä ainekset saapuivat myös Suomeen. (S. 94–142.)

Basilen ”Tuhkakissan”, sitä 63 vuotta myöhemmin seuranneen ranskalaisen Perrault’n Tuhkimon sekä edelleen Grimmien 1800-luvun alussa kansanomaistaman Tuhkimo-hahmon osalta Apo analysoi eri kirjoittajien tuottamien versioiden eroja yksityiskohtaisesti. Saman käsittelyn saavat seuraavassa luvussa samojen kirjoittajien versiot Ruususesta. Aika- ja kulttuurisidonnaiset erot luotaavat kiinnostavasti Euroopan historiaa: siinä missä italialaisen Basilen saduissa on seksuaalisuus avoimesti läsnä ja kerronta ilakoi rehevällä huumorilla ja murteella, ja ranskalaisen, Aurinkokuninkaan hovissakin palvelleen Perrault’n sadut esittelevät tyylikkäästi aristokraatin hienouksia, ovat 1800-luvun alussa satujen kirjoitustyön aloittaneiden Jacob ja Wilhelm Grimmin henkilöt ja miljööt tietoisesti askeettisia ja maalaisia. Grimmien satuihin ideologisiin päämäärin tuottamat muutokset korostavat protestanttista moraalialia, siveää ja nöyrää naiskuvaa sekä satujen kansanomaisuutta. Tuhkimon osalta Apo tarkastelee lisäksi Suomen ja Karjalan kansankertojien kertomia Tuhkimo-satuja (s. 132–140) ja Ruususen osalta Topeliuksen 1870 ilmestynyttä satunäytelmää (s. 168–173).

Ranskan valtasi 1700-luvulla suuri innostus satujen kirjoittamiseen: tunnettuja malleja hyödyntäen aristokraatit tuottivat yhä uusia kertomuksia. Apon mukaan kuitenkin vain harva näistä nousi klassikon asemaan. Tärkein ja tunnetuin uutuuksia oli Kaunotar ja Hirviö, jonka luomisesta vastasivat kaksi naispuolista kirjailijaa. Ensimmäisen kertomuksen kirjoitti Gabrielle-Suzanne de Villeveuve 1740. Hän loi pitkän ja seikkaperäisesti kuvaillun tarinansa tapahtumapaikaksi ihmeellisen lumotun linnan, jossa eliitille mahdolliset ylellisyydet yhdistyvät aikansa luonnontieteen tutkimusten tuloksiin. Lyhyen ja tiiviin, nykyisin tunnetun version sadusta muokkasi kotiopettajana toiminut Jeanne-Marie Leprince de Beaumont 1756. Hän halusi tarjota aatelistytöille juuri heille sopivaa luettavaa ja valjasti sadun sisältämän emotionaalisesti rikkaan ihmissuhteiden kuvauksen opastamaan tyttöjä miehen valinnassa: Kaunottaren ja Hirviön tarina todistaa, että ulkonäön ja opittujen käytöstapojen sijaan tulee suosia hyvää luonnetta. Kirjallisten satuversioiden jälkeen Apo tutkii suomalaisten kansankertojien versioita sadusta sekä sitä, miten ranskalainen satu kotoistettiin Suomessa. (S. 200–206.)

Grimmin veljesten *Lasten- ja kotisatuja* -kokoelman maailmankuuluksi tekemä Lumikki on viimeinen kirjassa yksityiskohtaisesti käsiteltävä ihmesatu. Lumikin sepittäjäksi paljastuu kuitenkin saksalainen satujen kokoaja ja kirjoittaja Johann Carl August Musäus ja alkupe- räisversioksi tämän 1782 julkaistu häijystä äitipuolesta kertova tarina Richilde. Musäuksen laajalevikkisen kokoelman kertomukset siirtyivät pian sekä suulliseen kerrontaan että



näytelmäksi, jonka dramatisoi nuori kirjailija Albert Ludwig Grimm (ei sukua seuraaville). Tämän jälkeen tarinaan tarttuivat Jacob ja Wilhelm Grimm. Grimmin veljesten Lumikki-version yhteydessä Apo tarkastelee seikkaperäisesti molempien tutkijan- ja kirjailijanuria sekä heidän toteuttamaansa satujen kansanomaistamista. Lisäksi Apo analysoi sadusta muotoutunutta venäläistä runokertomusta Lauri Hongon perinteen sopeutumisteoriaa hyödyntäen ja tarkastelee suomalaisten ja venäjänkarjalaisten kansankertojen Lumikkia. (S. 245–258.)

## Satujen tutkimushistoria

Ensimmäinen tutkimushistorialuku alkaa Eero Salmelaisen (Erik Rudbeck) vuonna 1857 julkaistun väitöskirjan aiheuttamasta skandaalista. Väitöskirja hylättiin plagioinnin takia, mutta skandaaliin liittyi myös väittely suomalaisten satujen alkuperästä. Monet tutkijat olivat jo todenneet, että suomalaiset kansansadut ovat kulkeutuneet maahamme naapurimaista, mutta Salmelainen puolusti aggressiivisesti niiden kotoperäisyyttä. Salmelainen ehti toimittaa moniosaisen klassikkoteoksensa *Suomen kansan sadut ja tarinat* ennen ennen aikaista kuolemaansa. (S. 259–262.)

Kansallisuusaate väritti varhaista saduntutkimusta monitahoisesti. Kuuluisimmat kulttuurinationalistit olivat tietysti Grimmit. He loivat kuvan yhdistyneestä Saksasta esittelemällä samojen kansien välissä kansankertomuksia, jotka oli 'löydetty' saksankielisen alueen eri puolilta. Veljekset eivät maininneet kertojen nimiä. Saksalaiset tutkijat saivat vähitellen selville, että Grimmit olivat käyttäneet lähteinään satukirjallisuutta sekä suullisesti kerrottuja ranskalaisia klassikkosatuja. Niitä esittivät veljeksille heidän ystäväpiiriinsä kuuluvat lukutaitoiset säätyläisneidot. Kansallisaatetta palvelevan kielihistoriallisen agendan ohella Grimmit painottivat satujen juontuvan ikiaikaisista myyteistä, mikä toi niille lisäarvoa. Apo esittelee ajan mytologiakeskustelua sekä monia muita satujen alkuperän etsintään liittyviä virtauksia. (S. 263–272.)

Vertaileva tutkimusote oli valtavirtaa 1800-luvun humanistisessa tutkimuksessa. 1880-luvun Suomessa kansanrunouden vertaileva tutkimus oli saavuttanut niin vahvan aseman, että siitä muodostui itsenäinen yliopistollinen oppiaine. Apo tarkastelee seikkaperäisesti eläinsaduista väitelleen Kaarle Krohnin sekä ihmesatuihin erikoistuneen Antti Aarneen tutkimuksia. Ne johtivat maantieteellis-historiallisen menetelmän ja satutyypiluettelon syntyyn. Samalla ne tekivät suomalaisen koulukunnan kansainvälisesti tunnetuksi. Itse menetelmä ja sen puutteet, kritiikki ja ansiot käydään läpi perusteellisesti. (S. 272–292.)

Tämän jälkeen Apo esittelee 1900-luvun uusia suuntauksia, joita olivat Arnold van Gennepin innoittamat riittiteoriat, Vladimir Proppin funktio-analyysi, Bruno Bettelheimin psykoanalyttinen tulkintamalli, sosiaalishistorialliset tulkinnat sekä naistutkimuksen nousu (s. 293–321). Jälkimmäisestä Apo kirjoittaa kuvaavasti (s. 317): "Kun tutkijat ryhtyivät tarkastelemaan kansanperinteessä näkyvää sukupuolen esittämistä, löydöt eivät ilahduttaneet ketään".

Keskusteluissa vanhojen satujen sukupuolikuviosta ei kuitenkaan alussa yleensä eroteltu suullisia kertomuksia ja kirjallisia tekstejä. Vasta 1980-luvulla kirjallisuudentutkija Ruth B. Bottigheimer alkoi selvittää tarkemmin, miten mies- ja naishahmot olivat muotoutuneet Grimmin veljesten käsissä. Vuosina 1812, 1819 ja 1857 ilmestyneistä satukokoelman versioista löytyi konkreettisia eroja naisten ja miesten puheen ja ajatusten esittämisen määrässä



sekä sukupuolien erilaisesta suhteesta esimerkiksi käskyjen noudattamiseen. (S. 321–323.) 1800-luvulla luotu ihannekuva ydinperheelle omistautuneesta kotihengettärestä kirjautui siten myös ihmesatujen kuvastoon.

Käsitys ihmesatujen historiasta alkoi tarkentua 1970-luvulta lähtien uusien kokoelmien ja käännösten myötä. Kuitenkin vasta 2000-luvun alkuun sijoittuu merkittävämpi käänne, jonka ratkaisevana tekijänä oli kirjallisuuden tutkijoiden, muun muassa Bottigheimerin, uudet väitteet ihmesatujen lyhyestä historiasta ja kirjallisesta alkuperästä. Tämän ”satusotaan” johtaneen debatin vaiheita ja väitteitä Apo ruotii kirjan loppuksi.

Lopputulena Apo toteaa, että lähteiden puuttuessa on mahdotonta tietää, sisälsikö 1200–1500 -lukujen suullinen kerronta ihmesatuaiheita – ja missä määrin 1500-luvun ensimmäiset kirjalliset ihmesadut perustuivat suulliseen perinteeseen. Koska suullisesta kerronnasta on kunnollisia aineistoja vasta 1800-luvulta, on tätä aiempia aikoja koskevia pitäviä päätelmiä mahdotonta tehdä. 1800-luvulla puhtaan kansanomaisiksi naamioitujen ja monien sellaisina 2000-luvun alkuun saakka pitämien ihmesatujen kirjallisten juurien paljastuminen tarkoittaa joka tapauksessa, että yksinkertaistettujen tulkintojen aika on lopullisesti ohi. (S. 323–348.)

## Kulttuuri- ja tutkimushistoriaa terävästi ja tyylikkäästi

Kirjan yksityiskohtaiset, aineistolähtöiset analyysit ovat vakuuttava todiste siitä, miten tiiviissä vuorovaikutuksessa kirjallinen ja suullinen ilmaisu elävät ja ovat aina eläneet. Vaikka aihetta on käsitelty viime vuosikymmenten aikana monilla suullisen, suullis-kirjallisen ja kirjallisen kulttuurin alueilla, Satu Apon kompakti teos ihmesatujen historiasta on merkittävä puheenvuoro, joka selvittää asiaa juurta jaksan. Ihmesatujen kansainvälisen tutkimushistorian analyysi palvelee folkloristeja, kirjallisuudentutkijoita ja lukijoita myös satututkimuksen kentän ulkopuolelta, sillä teos tarjoaa selkeästi esitetyn näkökulman 1800- ja 1900-luvun tutkimushistorian keskeisiin paradigmoihiin ja yksittäisiin virtauksiin. Lisäksi teos sisältää hyvin tarpeellisen esityksen suomalaisen folkloristiikan tutkimushistoriasta, josta on saatavilla niukasti ajankohtaista tietoa suomen kielellä.

Kirjan läpäisevänä teemana naisen aseman ja koko kulttuurisen kentän sukupuolittuneen historian tarkastelu tarjoaa lukijalle alasta riippumatta yksityiskohtaisesti dokumentoidun, tarkkanäköisen analyysin tästä edelleenkin ajankohtaisesta näkökulmasta. Satujen eri versioiden, sekä kirjallisten että suullisten, sisällön analyysit ja vertaileva tutkimus havainnollistavat tehokkaasti aika- ja kulttuurieroja varhaismodernin ja modernin Euroopan eri maissa. Teoksen moniin ansioihin lukeutuu lisäksi harvinaisen suuri lukuilo: Apon esittelemä, huumorilla höystetty yksityiskohtien kirjo tuottaa paitsi tietoa myös runsaasti huvia, ja samalla se järjestyy saumatta tutkimuskysymyksiä palvelevaksi todistustaineistoksi.

**Folkloristiikan dosentti Venla Sykäri toimii Koneen Säätiön rahoittamana tutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosastolla. Sykäri on erikoistunut suullisesti tuotetun runouden tutkimukseen, kohteenaan sekä nykykulttuurit että arkistoaineistot. Vuosien 2018–2020 aikana hän osallistui *Avoimen Kalevalan* eli vuoden 1849 *Kalevalan* digitaalisen kriittisen edition toteuttamiseen osana monitieteistä tutkimusryhmää.**