

E

L

O

R

E



2 | 2020 vol. 27

Pääkirjoitus

## Polarisaatiota vastaan folkloristin aseina

*Heidi Haapoja-Mäkelä & Antti Lindfors*

Viimeiset kuukaudet ovat aiheuttaneet usealle tieteentekijälle päänvaivaa, sillä julkisuudessa käyty keskustelu koronarokotuksista ja niihin liittyvistä salaliittoteorioista koskettaa (välillisesti) monia tieteellisen tiedon kanssa työskenteleviä. Vaikka mittasuhteilla on tunnetusti tapana vääristyä media uutisoinnin myllyssä, monet tekijät viittaavat institutionaaliseen tietoon kohdistuvan epäluottamuksen voimistumiseen ja vastaavasti omaehtoisten tiedonvälityskanavien kasvavaan merkitykseen ja yhteiskunnalliseen painoarvoon. Tämä luo uudenlaisia haasteita ennen kaikkea institutionaalille puolelle. Kuvaavasti myös koronarokotuksia koskeva julkinen keskustelu on näyttänyt menneen niin monelle villille kierrokselle, että esimerkiksi Yle on joulukuussa päätenyt oikomaan useassa [artikkelissa](#) rokotteeseen liittyviä uskomuksia.

Folkloristia keskusteluun asemoituminen mietityttää. Yhtäällä on ymmärrys tieteellisen tiedon tuottamisen mekanismeista ja tieteenfilosofisista periaatteista, toisaalla taas viime *Eloren* numerossakin tarkasteltu, *vernakulaariin* luotu analyttinen katse. Vaikka akateemisesti koulutetut folkloristit todennäköisesti luottaisivatkin lääketieteen epistemologiseen ja tutkimuseettiseen pohjaan, taustalla häilyy tarve kuunnella, ymmärtää ja tulkita myös toisenlaisia epistemologioita, yhteiskunnassa kuuluvia soraääniä ja esimerkiksi internetin salaliittoteorioiden vetovoimaa. Itse asiassa jälkimmäisten äänien vakavasti ottaminen vaikkapa juuri vernakulaarien terveystätöjen kohdalla on monien folkloristien mielestä ainoa tapa, jonka myötä hedelmällistä vuoropuhelua eri näkökulmien välille voi syntyä (esim. Goldstein 2004; Kitta 2012; ks. myös Briggs 2011). Kahtalainen ja parhaimmillaan eri tasoja välittävä positio voikin auttaa nimenomaan polarisoituneita aiheita kuten rokotekeskustelua analyttisesti lähestyttäessä.

Folkloristiikka ja muut etnografisista *emic*-näkökulmista tutkittavia ilmiöitä lähestyvät tieteenalat näyttävät olevan "vernakulaarin ymmärtäjinä" tieteen kentällä vähemmistössä. Esimerkiksi historiantutkimuksen alueella lähdekriittinen metodi vaikuttaa asenteeseen, jolla lähdekriittikömiin tuotoksiin suhtaudutaan. Tämä tulee esille esimerkiksi käsitteissä kuten *pseudohistoria* tai *näennäishistoria*, joiden avulla on tarkasteltu esimerkiksi – sinänsä lähdekriittisesti kestäättömiä – nettipalstoilla villisti leviäviä tulkintoja "suuresta suomalaisesta muinaisuudesta" ja "suomalaisista muinaisista kuninkaista" (esim. Aalto & Hihnala 2017). Myös tieteenfilosofian puolella on puhuttu *näennäistieteellisyydestä* (esim. Koskinen 2015). Folkloristille pseudoisuus ja näennäisyys ovat kuitenkin vieraita ja häiritsevän arvottavia näkökulmia; ennemmin moni kutsuisi nettipalstojen kirjoittelua lähinnä "aineistoksi".



Näiden ymmärtäminen on itsessään tärkeää, vaikka ei uskoisikaan niiden välittämien sisältöjen todenpitävyyteen sinänsä.

Ymmärtäminen ja tulkinta eivät luonnollisestikaan estä yhteiskunnallista toimintaa ja vaikuttamista. Rokotteisiin liittyvän perättömän tiedon leviäminen on haitallista ihmiskunnalle, ja esimerkiksi Yhdysvalloissa viime vuosina tilaa vallanneen poliittisen keskustelun voidaan todeta olevan monelta kantilta esimerkiksi rasistista ja seksististä (vrt. Buccitelli 2020). Amerikkalaisessa folkloristiikassa on alettu puhua *kriittisestä folkloristiikasta* ja otettu askel tutkimukseen perustuvan aktivismin puolelle. Näissä tutkimuksissa on lähdetty siitä, että kriittistä otetta tuodaan esille joko a) tukemalla sosiaalisesti ja poliittisesti refleksiivisiä omaehtoisia yhteisöjä, ”perinteenkantajia” (*folk knowledge bearers*) ja näiden käytäntöjä, tai b) tuottamalla kriittisesti orientoitunutta akateemista tutkimusta, josta neuvotellaan ja jota levitetään yhteistyössä tutkittavien kanssa. Molemmissa on taustalla pyrkimys sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen. (Vrt. Mills 2020; Buccitelli 2020.) Jos pahasti polarisoitunut rokotekeskustelu jonkinlaista lisäkriittisyyttä kaipaisi, se kaipaisi tämän tapaista dialogisuuteen pohjaavaa kriittisyyttä, jossa ääneen pääsisivät niin tieteilijät kuin salaliittoteoreetikotkin.

Tämä *Eloren* numero ei suoraan kontribuoi kriittisen folkloristiikan tuoreimpiin keskusteluihin, mutta sen lähestymistavoissa voi nähdä erilaisia *emic-* ja *etic-*näkökulmien sovelluksia ja yhdistelmiä. Numeron aloittaa Joonas Aholan teksti *Kalevala-* ja kansanperinediskursseista suomenkielisessä neuvostokarjalaisessa lehdistössä 1920–1950-luvuilla. Ahola analysoi neuvostokarjalaisten *Kalevala-*käsitysten olleen pitkälti suomalaista tuontitavaraa, jonka tulkinta uudessa viitekehyksessä kääntyi lähtömaahan nähden poliittis-ideologiseksi negaatiokseen – ja *Kalevala* karjalaisuuden ja työväenluokan asiaksi. Numeron toisessa artikkelissa Taarna Valtonen tarkastelee Ylä-Tenon saamelaisten maisemaskeemoja kielen- ja nimistön-tutkimuksen näkökulmasta. Perinteen, paikkojen ja paikannimien kolmitahoinen analyysi viittaa maiseman kulttuurisen ymmärryksen monimuotoisuuteen yhteisön sisällä ja kertoo lisäksi 1960–1970-lukujen kerronnan muutoksesta, jonka myötä yliluonnollisten aiheiden sijaan alettiin korostaa henkilöperinnettä. Kolmantena Viliina Silvosen artikkeli käsittelee karjalaisten itkuvirsitalenteiden tulkintaa nykyperspektiivistä. Tunne- ja affektitutkimuksen sekä arkistotutkimuksen risteykseen paikantuva teksti syventyy ennen kaikkea aputumisen tematiikkaan ja esittää tästä näkökulmasta jaottelua kolmenlaisiin itkuvirsiesityksiin: aputuviin, tunnetta jäljitteleviin ja tunneilmauksettomiin.

Tuttuun tapaan myös ajankohtaisosiosta löytyy monipuolista luettavaa, mielenkiintoisia kirja-arvioita unohtamatta. *Elore* toivottaa tämän numeron myötä rauhallisia välipäiviä ja toiveikasta uutta vuotta 2021!

## Kirjallisuus

- Aalto, SirpajaHarriHihnala. 2017. ”Saagattuntevat Suomenkuninkaat” – pseudohistoriallisesta kirjoittelusta Suomen muinaisuudesta. *J@rgonia* 15(29), 1–30.
- Briggs, Charles L. 2011. ”Biocommunicability.” teoksessa *A Companion to Medical Anthropology*, toimittaneet Merrill Singer ja Pamela I. Erickson. Malden: Wiley-Blackwell.



- Buccitelli, Anthony Bak. 2020. (Folk)Life, Interrupted: Challenges for Fieldwork, Empathy, and Public Discourse in the Age of Trump. *Journal of American Folklore* 133(530), 412–429.
- Goldstein, Diane E. 2004. *Once Upon a Virus: AIDS Legends and Vernacular Risk Perception*. Logan: Utah State University Press.
- Kitta, Andrea 2012. *Vaccinations and Public Concern in History: Legend, Rumor, and Risk Perception*. New York: Routledge.
- Koskinen, Inkeri. 2015. *Villi Suomen historia. Välimeren Väinämöisestä Äijäkupittaan pyramideihin*. Helsinki: Tammi.
- Mills, Margaret A. 2020. Introduction: Defining and Creating (A)New Critical Folklore Studies. *Journal of American Folklore* 133(530), 383–391.

## ”Kalevala – kansan luomistyön ihana perintö”

Kalevalaan ja kansanperinteeseen liittyvät diskurssit neuvostokarjalaisessa suomenkielisessä lehdistössä 1928–1958

*Joonas Ahola*

**N**euvosto-Karjalassa kansanperinne ja etenkin *Kalevala* koettiin vähintään yhtäläisen keskeiseksi kansalliselle tai alueelliselle identiteetille kuin Suomessa, jonka itsenäisyydessä *Kalevalan* muodostumiselle keskeiset Karjalan ”laulumaat” olivat jakautuneet kahden valtion alueiksi. Neuvosto-Karjalan täysin uudenaikaisessa poliittisessa ja yhteiskunnallisessa tilanteessa keskustelua käytiin kuitenkin varsin erilaisessa hengessä kuin Suomessa. Neuvostoliitossa ja Neuvosto-Karjalassa käytyjä karjalaiseen kulttuuriin, kansanperinteeseen ja *Kalevalaan* liittyviä keskusteluja on kuitenkin tutkittu varsin vähän, ja tämä artikkeli pyrkii osaltaan täyttämään vajetta.

Tässä artikkelissa tarkastellaan *Kalevalaa* ja kansanrunoutta käsitteleviä lehtikirjoituksia neuvostokarjalaisessa suomenkielisessä lehdistössä 1920–1950-luvuilla. Tätä aineistoa ovat käyttäneet myös esimerkiksi Aulikki Jalava (1990) ja sittemmin myös Tuulikki Kurki (2004; 2018), jotka ovat osoittaneet kytkentöjä *Kalevalaan* ja kansanperinteeseen liittyvän lehtikirjoittelun ja karjalaisen kirjallisuuden kehityksen välillä Neuvosto-Karjalassa. Kari Sallamaa (2008) puolestaan on nostanut esiin, kuinka jotkut Neuvosto-Karjalalle merkittävät poliittiset hahmot, etupäässä Yrjö Sirola, Raoul Palmgren ja Otto Wille Kuusinen, hyödyntävät *Kalevalaa* poliittis-ideologisissa lehtikirjoituksissaan. Itse erittelen tässä artikkelissa puhumisen tapoja, diskursseja, joita *Kalevalaa* ja kansanrunoutta käsittelevät lehtikirjoitukset edustavat.

Tutkimukseni kohteena olevaa ajanjaksoa leimaavat Neuvosto-Karjalassa sosialistisen ideologian yhteiskunnallinen juurruttaminen ja uuden yhteiskuntajärjestelmän mukanaan tuomat suuret sosiaaliset muutokset (esim. Kangaspuro 2000a, 155–213). Neuvostoliiton harjoittamassa kansallisuuspolitiikassa tapahtui tutkimuksen kohteena olevalla ajanjaksolla suuria muutoksia. Myös Karjalan sijainti Neuvostoliiton luoteisella reuna-alueella Suomen naapurina vaikutti keskusteluihin (Wilson 2008, 228–239). Lehdistössä ei käyty keskustelua täysin vapaasti etenkin tarkasteluajanjakson edetessä, vaan poliittinen ohjaus ja sensuuri vaikuttivat siihen eri muodoissa (Ylikangas 2004). Puhumisen tavat heijastavat ajattelun tapoja ja vaikuttavat niihin, mutta näissä oloissa kirjoittajien ajatusten suoraan heijastumiseen teksteissä on suhtauduttava suurin varauksin. Yksittäinen henkilö muodosti ajatuksiinsa keskenään ristiriitaisten diskurssien ja kokemusten varassa. Koska julkinen keskustelu



oli Neuvosto-Karjalassa valtiollisten ja poliittisten instituutioiden valvonnassa, julkaistuissa teksteissä hahmotettavien diskurssien ymmärtämiseksi suhteutan niitä myös ajankohdan sosiaaliseen ja poliittiseen kontekstiin.

## Julkinen keskustelu Neuvosto-Karjalassa tutkimusajanjaksolla

Neuvosto-Karjalassa oli sekä venäjän- että suomenkielistä lehdistöä. Suomen kielen käyttöä julkaisukielenä puolsi moni asia sekä lähinnä suomalaisten muodostaman paikallishallinnon että Neuvostoliiton keskushallinnon näkökulmasta. Neuvosto-Karjalaan (Karjalan Työkommuuni 1920–1923, sittemmin Karjalan autonominen sosialistinen neuvostotasavalta [KASNT]) siirtyi Suomen sisällissodan jälkeen ja vielä 1920–30-luvuilla runsaasti suomalaisia. Suomalaisten joukossa oli keskimäärin koulutetumpaa väkeä kuin alueen kanta-asukkaissa karjalaisissa, minkä vuoksi suomalaisia oli keskeisissä hallinnollisissa tehtävissä – ja julkaisutekstien tuottajina (Kangaspuro 2000b, 140–141; Ylikangas 2004, 120–121). Suomen kieltä pidettiin suhteellisen hyvin ymmärrettävänä karjalaisille, mitä pyrittiin vahvistamaan suomen käytöllä koulukielenä (Anttikoski 1998, 33–37). Myös keskushallinto katsoi suopeasti suomalaisten keskeistä osuutta Neuvosto-Karjalan hallinnossa: vielä etenkin 1920-luvulla sen keskeisenä poliittisena tavoitteena oli liittää Suomi Neuvostoliittoon, jolloin KASNT:n suomenkielinen hallinto olisi ollut luontevaa laajentaa kattamaan myös uudet alueet (Kangaspuro 2000a, 143–144).

1930-luvulla, nationalistisen ja äärioikeistolaisen liikehdinnän lisääntyessä Euroopassa, vähemmistökansallisuudet muuttuivat arveluttavaksi elementiksi Neuvostoliitossa etenkin maan reuna-alueilla. Vähemmistökansallisuuksien edustajia alettiin pidättää nationalismisyytösten nojalla vuosista 1932–1933 alkaen eri puolilla Neuvostoliittoa, myös KASNT:ssa (Starkov 2000, erit. 104–105). Karjalassa erityisesti suomalaiset joutuivat vangitsemisten ja teloitusten kohteeksi (Takala 2000). Kansallisten symbolien arvo kiellettiin järjestelmällisesti, mutta poikkeuksena siitä voi pitää *Kalevalan* juhluvuoden 1935 näyttävää juhlintaa. Juhlavuotena karjalainen kulttuuri kohotettiin jalustalle, joskin sosialistisen ideologian määritelmien puitteissa. Vuonna 1937 kaikki suomenkielinen julkaiseminen lopetettiin ja suomenkieliset julkaisut hävitettiin (Kruhse & Uitto 2008, 49–54) osana Neuvostoliiton kansallisuuspolitiikkaa, jonka vastaavia toimia nähtiin esimerkiksi Ukrainassa (Martin 2001, 328–335). Karjalalle luotiin pikavauhtia kyrillisin aakkosin kirjoitettu kirjakieli, joka ehti kokea myös venäläistämisen lyhyen olemassaolonsa aikana vuosina 1937–1940, mutta kirjakieli ei juurikaan ehtinyt juurtua todelliseksi käyttökieleksi (yksityiskohdista ks. Anttikoski 1998, erit. 92–132). Suomen kieli otettiin uudelleen käyttöön karjalan tilalle heti talvisodan jälkeen vuonna 1940 Karjalais-suomalainen sosialistisen neuvostotasavallan (KSSNT) perustamisen yhteydessä (Hyytiä 1999, 37–46). Vielä samana vuonna perustettiin myös Petroskoin valtionyliopisto sekä sen yhteyteen kirjallisuuden oppiaine, jonka yhtenä tutkimusalana oli kansanrunous.

Jatkosodan aikana vuosina 1941–1944 Suomi miehitti laajoja alueita Neuvosto-Karjalassa. Sodan jälkeinen aika, kun alueet oli palautettu KSSNT:aan, oli Neuvostoliitossa sulkeutuneisuuden aikaa. Kylmä sota käynnistyi, ja Neuvostoliitto määritteli sodanjälkeiset suhteet Suomeen vuonna 1948 solmitussa YYA-sopimuksessa. Vuoden 1949 *Kalevalan* juhluvuo- den juhlinta oli Suomessa uutta idänpolitiikkaa tapailtaessa suhteellisen vaisua, kun taas Neuvosto-Karjalassa ja Neuvostoliitossa siitä otettiin kaikki propagandahyöty irti (ks. Wilson 2008, 232–239; Okabe 2015, 140–144). Stalin kuoli maaliskuussa 1953. Vuodesta 1956 alkaen vähemmistökansallisuuksien asema Neuvosto-Karjalassa alkoi laskea voimakkaasti,





kun kansalliset koulut lakkautettiin, ja kansojen sulautumista Neuvostoliitossa alettiin muutoinkin vauhdittaa vuodesta 1958 alkaen (Vihavainen 2000b, 46).

## Median luonteesta Neuvostoliitossa

Kirjallisen julkaisemisen, myös erilaisten lehtien, tehtävänä Neuvosto-Karjalassa oli informaation välittämisen ohella kasvattaa poliittisen järjestelmän jäseniä. Jo Lenin oli korostanut sen tärkeyttä, että julkaisuautoiminta on puolueen hallinnassa (Ylikangas 2004, 47–48). V. I. Lenin kirjoitti vuoden 1905 lopulla artikkelissaan ”Puoluejärjestö ja puoluekirjallisuus”, että kirjallisuustoiminta “[...] ei yleensä voi olla yksilöllisenä asiana, joka olisi riippumaton yhteisestä proletaarien asiasta. Alas puolueettomat kirjailijat! Alas kirjailijat yli-ihmiset! Kirjallisuustoiminnan on tultava proletariaatin yhteisen asian osaksi [...]” (Tshehov 1948, 120–121). Tämän ideologisen lähtökohdan myötä myöskään journalismia ei voinut kutsua puolueettomaksi.

Neuvostohallinto harjoitti varsin tiukkaa sensuuria, vaikka kielsi johdonmukaisesti sen olemassaolon, koska sensuurilla oli tsaarinvallan ajoilta huono kaiku (Blium 1998; Ylikangas 2004, 24–25). Karjalassa sensorit ohjeistivat usein kirjoittajia suoraan, ja tietoisuus salaisen poliisin Tšekan alaisuudessa toimivan sensuurilaitoksen valvonnasta johti ennen pitkää kirjoittajien itsesensuuriin (Ylikangas 2004, 93, 405–408). Johdonmukainen julkista keskustelua hallitseva ja sitä myötä kollektiivista identiteettiä ohjaava ideologinen sävy ei voikaan olla vaikuttamatta lukija- ja kirjoittajakuntaan (ks. Hellbeck 2000; Bunn 2015, 38–41). 1930-luvun loppua kohden sensuuri ja itsesensuuri äityivät yhä vahvemiksi poliittisten puhdistusten kiihtyessä (Choldin et al. 1989). Sosialistista ideologiaa heijastava ja painottava kielenkäyttö hegemonisoitui lopullisesti, ja sen mukaiset lehtikirjoitukset saavuttivat aseman institutionaalisenä keskusteluna, jossa lukijalle ei jätetä tilaa kriittisiin tulkintoihin. Julkisen keskustelun puheenvuoroina ideologianmukaiset lehtitekstit ovat siis tarjonneet lukijoille yleisen käsityksen vallitsevasta ideologiasta ja valvontakoneiston tehostaessa toimintaansa myös siitä, millaisia ajatuksia saattoi pitää hyväksyttävänä ja jopa turvallisina.

Ideologisen oikeaoppisuuden noudattamisella, ja etenkin noudattamatta jättämisellä, saattoi olla merkittäviä vaikutuksia ihmisten henkilökohtaiseen elämään etenkin 1930-luvun vainojen aikaan. Lausumien ennalta-arvaamattomat seuraukset osaltaan edesauttoivat ideologianmukaisen kielenkäytön luonnollistumista, hegemonisoitumista ja lopulta maneeristumista. Esimerkiksi Yurchak (2003) ja Humphrey (2008) kuvaavat, kuinka erilaiset ideologianmukaiset ilmaisut irtautuivat varsinaisista referenteistään ja muuntuivat lopulta poliittisen dogmin performatiiviksi, poliittista valtaa ilmentäväksi ja diskursiivisesti toteuttaviksi ilmaisuiksi. Tällaisen ritualistisen kielenkäytön (Frolova-Walker 2004) varsinainen asiasisältö oli luettava ideologisten iskulauseiden lomasta. Vaikka virallinen totuus ja valtiollinen hegemoninen viestintä oli usein epäuskottavaa ja ristiriitaista suhteessa koettuun todellisuuteen, ”neuvostoliittolaiset eivät voineet suhtautua julkiseen kulttuuriin satuna, koska se tunkeutui heidän elämänsä jokaiseen kolkkaan” (Brooks 2001, xvii).

Terminologian ja näkökulmien suhteen ideologianmukainen kielenkäyttö nojaa paitsi puolueen ja puoluejohdon hallitseman kirjallisuuden ja lehdistön viljelemiin kaavamaisiin ilmaisiin, myös poliittisen ideologian kannalta keskeisiin perusteksteihin. Näistä tärkeimpiä olivat Marxin ja Engelsin kirjoitukset ja Josif Stalinin liitetyt tekstit ja linjaukset. Ideologianmukaista kielenkäyttöä luonnehtii etenkin sosialistisen poliittisen järjestelmän esittäminen paremmaksi kapitalistiseen nähden. Koska kyseessä on evaluointi, se saa ilmaisunsa yhtäältä



socialistisen järjestelmän ja siihen liittyvien keskeisten arvojen tai piirteiden positiivisena, toisaalta kapitalistisen järjestelmän negatiivisena arvottamisena.

## Aineisto

Neuvosto-Karjalassa oli suomenkielistä lehdistöä jo Neuvosto-Venäjän varhaisvaiheista alkaen. Käsittelen aineistonani pääosin seuraavia lehtiä. Keskeinen sanomalehti *Karjalan Kommuuni* aloitti vuonna 1920, ja se vaihtoi nimensä *Punaiseksi Karjalaksi* vuonna 1923. Vuosina 1938–1940 se ilmestyi karjalankielisenä nimellä *Sovetskoi Karelija*. Vuodesta 1940 vuoteen 1955 se ilmestyi jälleen suomenkielisenä nimellä *Totuus*, ja sen seuraaja oli nimeltään *Neuvosto-Karjala*. Lehti vaihtui vuonna 1992 nimeltään *Karjalan Sanomiksi*, minä se ilmestyy edelleen. Lähinnä sosialismin teoriaan keskittynyt kommunistisen puolueen Leningradin ja Karjalan aluekomiteoiden lehti *Kommunisti* ilmestyi vuosina 1925–1937. Lehdistö keskittyi nuorena Neuvostoliitossa aluksi sosialismin rakentamiseen, mutta 1920-luvun loppua kohden nostettiin esiin myös kulttuuriaiheita, joille omistettiin omia lehtiäänkin. Vuosina 1927–1930 Leningradissa julkaistiin suomenkielistä kulttuurilehteä nimeltä *Soihthu*. Karjalan proletaarikirjailijain liitto julkaisi Petroskoissa lähinnä kirjallisuuteen keskittyvää kulttuurilehteä nimeltä *Puna-Kantele* vuosina 1928–1929. Lehden nimi vaihtui ytimekkäämmiin *Puna-kanteleeksi* vuonna 1930 samalla, kun *Soihthu* yhdistettiin siihen. Vuonna 1932 lehden nimi vaihtui prototyyppisemmin ideologianmukaiseksi *Rintamaksi*, ja nimi pysyi vuoteen 1937 asti. Lehti ilmestyi vuosina 1938–1940 karjalankielisenä nimellä *Karelija*, ja vuodesta 1940 aina vuoteen 1990 jälleen suomenkielisenä nimellä *Punalippu*. Sittemmin lehti on ilmestynyt nimellä *Carelia*.

Tutkimusaineisto ei kata tyhjentävästi koko Neuvosto-Karjalan suomenkielistä lehdistöä tutkittavalta ajanjaksolta, vaan keskityn tässä keskeisissä julkaisuissa ilmestyneiden aihepiiriin liittyvien kirjoitusten laadulliseen analyysiin. Tutkittuja lehtiartikkeleita on yhteensä 95<sup>1</sup>, joista lähempään tarkasteluun valikoitui kuutisenkymmentä. Huomion paino on kulttuuri- ja kirjallisuuslehdissä, joissa *Kalevalaa* ja kansanrunoutta käsiteltiin ymmärrettävästi enemmän kuin esimerkiksi sanomalehdissä. Erot aineistotyypeissä johtuvat ennen muuta niiden erilaisista kohderyhmistä. Kulttuurilehdet oli suunnattu kirjailijoille ja runoilijoille ja sellaisiksi aikoville, minkä vuoksi artikkelitkin ovat enemmän kirjoittajia ohjaavia, kirjoitusteknisiä ja kirjallisuuspoliittisia. Siinä kun kulttuurilehdissä oli kansanrunoutta ja *Kalevalaa* käsitteleviä juttuja säännöllisemmin, sanomalehdissä *Kalevalan* ja kansanperinteen käsittely rajautui lähinnä *Kalevalan* merkkipäivien ja -vuosien ympärille, ja niiden lähestymistapa on yleissivistävämpi ja hallinnon näkökulmaa selkeämmin tukeva. Molempien aineistotyyppien jutuissa on prototyyppisesti varsinaisen asiasisällön kuvaamisen ohella sitä ideologisesti evaluoiva osuus sekä hallintoa ja / tai socialistista järjestelmää ylistävä propagoiva osuus, joka usein myös limittyy aiheen kuvailuun (ks. myös Brooks 2001, 6–8).

*Kalevalaa* ja kansanrunoutta käsittelevät ja sivuavat artikkelit aineistossa on luokiteltavissa sisällöiltään karkeasti seuraavasti:

1. *Kalevalaa* käsittelevät artikkelit, jotka keskittyvät eritoten Kalevalanpäivän tietämiin ja *Kalevalan* juhluvuosiin 1935 ja 1949.

1 *Punalippu* 26; *Rintama* 23; *Totuus* 18; *Puna-kantele* 16; *Soihthu* 7; *Punainen Karjala* 5; *Kommunisti* 5; *Karelija* 1; *Kevätvyöry* 1; *Valistustyö* 1; *Viena-Aunus* 1. Aineistolähteissä on lueteltu vain artikkelit, joihin tekstissä viitataan.





2. Kansanperinnettä käsittelevät artikkelit, jotka käsittävät mm. näytteitä erityyppisestä kansanrunoudesta sekä Neuvosto-Karjalasta että muualta maailmasta, kuvauksia kuuluisista karjalaisista runonlaulajista sekä kansanrunouden kulttuuri- tai kirjallisuushistoriallisia tulkintoja.
3. Uudet sepitteet, jotka jäljittelevät perinteisen kansanrunouden muotoja tai hyödyntävät siinä esiintyviä kielikuvia ja ilmaisuja.
4. Kirjallisuus- ja kulttuuripoliittiset kannanotot, jotka arvottavat kansanperinnettä tai esittävät toimintaehdotuksia kansanperinteen suhteen.

Aineistoksi valikoituneiden tekstien kirjoittajat ovat etupäässä suomalaisia ja karjalaisia. Ennen 1930-luvun kansallisuusvainoja huomattava osuus kirjoittajista oli suomalaisia, kun taas karjalaisten kirjoittajien osuus kasvaa 1940- ja 1950-luvuilla. Myös venäläisten tutkijoiden tekstejä julkaistiin käännöksinä etenkin *Kalevalan* juhlavuosina. Lehtien lukijakunta muodostui oletettavasti etupäässä syntyperäisistä karjalaisista sekä Neuvosto-Karjalaan muuttaneista suomalaisista, joilla oli pääsy sanomalehtien lisäksi kulttuurilehtiin esimerkiksi kirjallisuuserkkojen ja sittemmin kirjailijaliiton jäsenyhdistysten kautta sekä kirjallista sivistystä tukemaan perustetuissa niin kutsutuissa lukutuvissa, vaikkeivät lehtiä itse olisikaan tilanneet (ks. Jalava 1990, 32–40). Tätä yleistä luonnehdintaa tarkempaa kuvausta lehtien lukijakunnasta en valitettavasti pysty tässä yhteydessä tarjoamaan.

### Neuvostokarjalaiset *Kalevalaan* ja kansanperinteeseen liittyvät diskurssit

Tarkasteltava aineisto on muodoltaan ja funktioiltaan heterogeenistä, ja siksi muodollisiin piirteisiin keskittyvä analyysi ei sovellu kaikkia tekstejä koskevien ilmaisutapojen tutkimiseen parhaalla mahdollisella tavalla ainakaan suoraan. Lähestynkin aineistoa laajemmasta näkökulmasta: analyysini kautta kuvaan, millaista diskursiivista, puhumisen tapojen määrittämää maailmaa julkaistut tekstit olivat luomassa.

Käsitteellä *diskurssi* viitataan tässä tekstin yleiseen tapaan jäsentää ja ilmaista puheena olevaa aihepiiriä. Diskurssi, puhumisen tapa, liittyy siihen, millaiseksi puheen kohde esitetään tai millaiseksi se koetaan puhetilanteessa (Derrida 1972, 49; 1976, 158). Vivien Burr (2003, 73) määrittelee diskurssin makrotason sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta yleiseksi puhumisen tavaksi, joka rajoittaa tai kanavoi puhumisen tapoja mutta myös sitä, kuinka ajatellaan ja toimitaan. Neuvostoyhteiskunnassa kielen todellisuutta rakentavaa luonnetta pyrittiin aktiivisesti hyödyntämään. Neuvostopropagandan ja sitä palvelevan sensuurilaitoksen konkreettinen tavoite oli sosiaalisen todellisuuden ideologinen uudelleenmäärittäminen ja sitä kautta joukkojen mobilisoiminen tämän ideologian palvelukseen (Brooks 2001, 15–18; Lenoe 2004, erit. 247–249). Kielellisenä vaikuttamisena propaganda ja sensuuri kohdistuivat siis ennen muuta yhteiskunnassa vallitseviin diskursseihin, tapoihin nähdä ja tulkita ympäröivää todellisuutta.

Tekstin tasolla diskurssi viittaa merkitysten, metaforien, representaatioiden, kuvien, kertomusten, väitteiden ja muiden viestinnällisten strategioiden kokonaisuuteen, joka välittää asioiden tilasta tietynlaisen näkemyksen (Burr 2003, 74–75). Tarkasteleman tekstit puhuvat kansanrunoudesta ja *Kalevalasta* toistuvasti ja jossain määrin säännönmukaisesti tavoilla, jotka ovat rajattavissa ja kategorisoitavissa. Nämä puhumisen tavat ovat siis tekstikorpusesta erottamiani diskursseja. Diskurssi on kuitenkin merkitysjärjestelmänä väistämättä avoin systeemi, eikä siitä ole mahdollista tuottaa lopullista kuvausta tai analyysiä.



Diskurssien yhdenmukaistuminen yhteisöllisellä tasolla merkitsee samalla niiden muuttumista vakiintuneiksi puhumisen tavoiksi, luonnollistumista. Diskurssin yleistä yhdenmukaistumista voi kuvata tekstin pintatasolla Östmanin (1999) esittelemän *diskurssikaavan* (*discourse pattern*) käsitteen avulla. Lukijan tekstissä tunnistamat tietyn diskurssin prototyyppiset kaavamaiset piirteet tai elementit tarjoavat tekstille tulkintakehyksen tai Östmanin termein ymmärtämisen kehyksen (*frame of understanding*) (Östman 1999, 80–81). Kun esimerkiksi neuvostokarjalainen lukija saa lukea KSSNT:n kirjailijaliiton vuoden 1941 edustajakokousta käsittelevän reportaasin (*Punalippu* 1–2/1941) ensimmäisestä virkkeestä, että kokouksessa arvioitiin julkaisuutoimintaa ”objektiivisesti ja poliittisesti oikein”, hän todennäköisesti tunnistaa ilmaisun kaikessa ristiriitaisuudessaan sellaiseksi diskurssin kaavamaisuudeksi, jonka perusteella voi päätellä, että aloitusta seuraava kuvaus nojaa kommunistipuolueen auktoriteettiin ja että se on siksi tulkittava silloisten ideologis-poliittisten virtausten heijastumana. Diskurssin kaavamaisuudet ohjaavat siis tekstin tulkintaa samansuuntaiseksi muiden saman kaavamaisuusperheen jäseniä ilmentävien tekstien, tässä tapauksessa esimerkiksi poliittisen ohjeistuksen ja tuomiolauselmien kanssa.

Lähestymistapani on aineistolähtöinen. Koska pääasiallinen tavoitteeni on eritellä aineistokorpukselle luonteenomaisia piirteitä, ja koska aineisto on monilajista ja tyyllisesti heterogeenistä, en pitäydy mikrotason kielellisissä piirteissä vaan haen yhteismitallisuutta diskurssin tasolla. Ilmaisunvapautta rajoittavassa ympäristössä ilmaisu jää jonnekin poliittis-ideologisen dogmin ja kirjoittajan oman näkemyksen väliin. Konstruktivistisesta näkökulmasta ilmaisut joka tapauksessa vaikuttavat siihen, millaiseksi ilmaisun yleisön todellisuuskuva muotoutuu. Voi olettaa, että mitä taajempaan jokin diskurssissa implikoitu tai eksplikoitu asia toistuu, sitä vahvempi konstrukttiivinen vaikutus sillä on – huolimatta diskurssin kaavamaisuuksien maneeristumisesta ja julkaisemisen rituaalistumisesta.

Diskurssien tutkimus on väistämättä tulkinnallista ja hermeneuttista: se on kuin tekstien ja tulkintojen välistä vuoropuhelua, jossa tutkija perehtyy jokaiseen uuteen tekstiin aiemmin näkemistään teksteistä tekemiensä tulkintojen pohjalta ja joutuu myös pohtimaan aiemmin lukemiaan tekstejä uusien tekstien valossa. (Ks. Bell 2011.) Hiljalleen teksteistä nousee esiin tiettyjä keskeisiä toistuvia väittämiä, evaluointeja ja taustaoletuksia, jotka muodostavat diskurssien rungon. Omasta tutkijapositionistani käsin ei ole yllättävää, että aineistossa erottuvat kohosteisina kaavamaisuudet, jotka poikkeavat Suomessa käydystä keskustelusta erityisen kontrastiivisina. On lisäksi keskeistä huomata, että yksittäinen aineistossa esiintyvä teksti voi edustaa useita diskursseja ja että toisaalta teksteistä indusoimastani yksittäisestä diskursista on mahdollista erottaa kaavamaisuuksia, jotka liittyvät useampiinkin diskursseihin.

Tässä artikkelissa paneudun niihin puhumisen tapoihin, joilla *Kalevalaa* ja kansanperinnettä aineistossani käsitellään. *Kalevala perinnetekstinä* -diskurssissa *Kalevalasta* puhutaan konkreettisenä ja kiinteänä tekstinä, joka kuitenkin palautuu perusluonteeltaan varioivaan ja jatkuvasti muuttuvaan kansanperinteeseen. Kiinteänä, mutta lähtökohdiltaan moniaineksisena tekstinä *Kalevalan* luoja jää tavallaan avoimeksi, mikä mahdollistaa keskustelun sen omistajuudesta. Kollektiiviseen tekijyyteen pohjaavat väitteet heijastavat aineistossani erilaisia *Kalevalan omistajuusdiskursseja*. *Kansanperinne menneisyytenä* -diskurssissa *Kalevalasta* ja etenkin sen pohjana olevasta kansanperinteestä taas puhutaan tekstuaalisena heijastumana menneisyydestä. Nämä heijastumat esitetään aineistossa usein suhteessa kirjoitushetken oloihin joko *analogioiden* tai *kontrastien* kautta. Kaikki käsitellyt diskurssit kietoutuvat yhteen eri tavoin ja täydentävät toisiaan etenkin *Kalevalalle* argumentoidun



kollektiivisen tekijyyden kautta. Muun muassa käsitteiden ja termien väljä ja merkityksiltään liukuva käyttö vaikuttaa liittyvän diskurssien limittymiseen. Esittelen diskursseja käsitellessäni myös niiden puitteissa käytyjä keskusteluja tai diskurssien kehityskulkuja tutkitun ajanjakson kuluessa.

### **Kalevala perinnetekstinä**

Väitteet tietyn ryhmän oikeudesta ja jopa yksinoikeudesta *Kalevalaan* liittyvät diskurssiin, jossa *Kalevala* määrittyy tuotokseksi, "luomistyön tulokseksi" (esim. Bogdanov 1928). Tekstinä se yhtäältä edustaa monimuotoista ja aineetonta, kollektiivisesti tuotettua kansanperinnettä; toisaalta se on koottu ja kirjoitettu tiettyyn muotoon, joka on vakiintunut ja kansainvälisesti tunnettu konkreettinen entiteetti ja sellaisena suhteellisen helposti saavutettavissa oleva teksti, johon on mahdollista viitata.

*Kalevalaa* käsitellään aineiston kirjoituksissa kirjallisena teoksena, joka perustuu kansanperinteeseen. Tässä diskurssissa Elias Lönnrotin rooli *Kalevalan* kokoonpanijana kylläkin noteerataan, mutta jätetään toissijaiseksi runonlaulajien rooliin nähden. Varhemmissa teksteissä Lönnrotiin suhtaudutaan suurella kunnioituksella. Esimerkiksi kirjoitelmassa "Lönnrotin mänty" [sic.] (*Puna-Kantele* 7/1930) kuvataan "Lönnrotin männyksi" Uhtualla nimitetyn vanhan petäjän suulla, kuinka "[r]ajan takaa runoniekka Lönnrot aikoinaan tuli. Juurellani kauneimmat runonsa sepitti, tai paikallisilla laulajilla laulatti. Silloin tulin tuntemaan ihmislapsen sielun syvyyttä. Kauniin kuvan silloin ihmisestä sain." Lönnrotin sielukas runoilijuus liitetään siis karjalaisten runonlaulajien lahjoihin kirjoitelmassa, jonka näkökulma hakee positiolleen statusta fiktiivisestä yhteydestä Lönnrotin runoilijapersoonaan.

*Kalevalan* juhluvuonna 1935 Lönnrotin rooli *Kalevalan* luojana oli vahvasti esillä Suomessa järjestetyissä juhlallisuuksissa, mutta Neuvosto-Karjalassa suhtautuminen oli toista. N. Vinogradov kritisoi artikkelissaan "Karjalaisia runonlaulajia" (1935), kuinka tämän juhlinnan keskellä itse runonlaulajat on unohdettu lähes tyystin. Yrjö Sirola (1935a) kirjoittaa, että Lönnrotin rooli *Kalevalan* kokoonpanossa on ollut pelkästään karjalaisten ja inkeriläisten kansanrunojen kokoaminen, vaikka hän luonnehtiikin Lönnrotin roolia toisaalla (1935b, 80) runonlaulajaksi, jolla oli kirjoitustaito ja kansainvälisten eeposten tuntemus apuna työssään. Nimimerkki E. H. korostaa artikkelissa "Elias Lönnrot ja Kalevala" (*Rintama* 2/1935d, 10), että "Suomen porvarilliset tiedemiehet" ovat väärässä esittäessään Lönnrotin kalevalamittaisen runouden "pelastajana", sillä "[r]unot ovat säilyneet, tosin aina muuttuen ja lisääntyenkin, sukupolvesta toiseen, niitä on kerätty aivan viime päivinäkin". Artikkelin kirjoittaja kyseenalaistaa Lönnrotin suurmiesaseman määrittämällä yhteiskunnalliset olot varsinaiseksi tekijäksi *Kalevalan* kokoonpanon taustalla: "Mutta vaikka olemmekin selvillä siitä, ettei Lönnrot ole Kalevalan runojen pelastaja, olemme valmiit antamaan tunnustuksemme Lönnrotille hänen työstään, joka ei kuitenkaan ollut minkään sattuman aiheuttama, vaan johtui sen aikuisista yhteiskuntaoloista."

*Uuden Kalevalan* juhluvuonna 1949 O. W. Kuusinen korosti Totuuden (23.2.1949) mukaan Moskovassa esittämässä puheessaan, kuinka "vaatimaton maalaislääkäri" Elias Lönnrot lähinnä vain pelasti karjalais-suomalaiset kansanrunot joutumasta unholaan ja että "parhaista runoista laadittiinkin 'Kalevalan' lopullisen painoksen teksti". On kiinnostavaa huomata, kuinka Kuusinen käyttää *Kalevalan* kokoonpanosta passiivimuotoista verbiä, mikä



viittaa tekijäjoukkoon yksilön sijasta.<sup>2</sup> Kansanrunojen osuutta *Kalevalan* sisällössä siis korostetaan ja Lönnrotin roolia pienennetään neuvostokarjalaisessa keskustelussa kautta aineiston, mutta yhä korostetummin Stalinin hallintokauden loppua kohden. Sama näkemys toistuu vielä 1950-luvun lopulla, jolloin karjalainen kansallinen kulttuuri nousee kuitenkin jo huomattavasti vapaammin esiin ja *Kalevalaa* tohditaan jopa kutsua neuvostokarjalaisesta näkökulmasta ”kansalliseepokseksemme” (Rugojev 1958, 111).<sup>3</sup>

Lönnrotin roolin marginaalistaminen liittyy *Kalevalan* ja kansanrunouden limittämiseen ja jopa samastamiseen perinnetekstidiskurssissa. Kun kirjoituksissa puhutaan *Kalevalasta*, tarkoitetaan monesti kansanrunoja, joita *Kalevalan* katsottiin edustavan. Kalevalamittaisesta kansanrunoudesta esitetyt tulkinnat pohjaavat yksinomaan *Kalevalaan*. Tulkintoja ei tehdä edes ainoastaan yksittäisten säkeiden tai tekstikatkelmien pohjalta, vaan esimerkiksi kokonaisten runosyklien ja eepoksen kokonaisuuden pohjalta.<sup>4</sup> *Kalevala* esitetään ikään kuin ”kansan kulttuurin muistomeriksi”, kansanrunouden suullisen tradition luonnolliseksi jatkoksi, kuten tekee V. Tshehov (1948, 121), joka kirjoittaa: ”Parhaana helmenä kansanrunouden välkkyvässä helminauhassa on kuuluisa eepillisten runojen kokoelma ’Kalevala’”. Vastaavasti *Punalipun* teemanumerossa ”Uhtualaisia runonlaulajia” (2/1956) nostetaan merkittävään rooliin karjalaiset runonlaulajat, jotka ”[...] sepittivät erinomaisia runojaan, säilyttivät niitä sukupolvesta toiseen jättäen meille arvokkaan runollisen perinnön – kuolemattoman kansaneepoksen ’Kalevalan’.”<sup>5</sup>

Myös aikalaisperinne niveltyy aineistossa Kalevalaan: esimerkiksi *Punainen Karjala* uutisoi 27.4.1935 Karjalan Tieteellisen Tutkimusinstituutin valmistelemista tutkimusretkistä, joilla oli tavoitteena mm. ”kaiken kansallisen kansanrunouden kokoaminen ja ’Kalevala’-runojen synnyn tutkiminen.” On kuvaavaa, että uutisessa kansanrunous esitetään *Kalevalalle* alistaiseksi, sitä korkeintaan selittäväksi tai täsmentäväksi aineistoksi. Neuvostoliittolainen tutkimustyö saavuttikin uutisoinnin mukaan merkittäviä tuloksia kansanrunoudentutkimuksenkin alalla. Lehdissä tuotiin esiin näyttävästi Neuvosto-Karjalassa talletettuja ”uudentyyppisiä”, siis sensaationomaisesti *Kalevalassa* julkaistuista poikkeavia runoja.<sup>6</sup>

*Kalevala* oli jo ennen Neuvosto-Karjalan syntyä kansainvälisesti tunnustettu ja arvostettu teos, jota kuvattiin yleisesti eepokseksi, kansanrunoudesta kumpuavaksi teokseksi. Vaikka neuvostokarjalaisessa keskustelussa korostuu runonlaulajien rooli *Kalevalan* taustalla, vain pieni osa keskustelua koskettelee varsinaisia runonlauluesityksiä. Karjalaisen runonlaulutradition *idea*, eivät niinkään varsinaiset laulut, on perinnetekstidiskurssissa väylä, jota myöten muotoillaan kantoja *Kalevalaan*. Diskurssissa hyödynnetään siis *Kalevalan* olemusta

2 Takehiro Okaben (2015, 140–142) mukaan se, että Kuusinen korosti *Kalevalan* karjalaisuutta niin voimakkaasti, oli tietoinen propagandistinen vastine sille, miten Suomessa Lönnrotia juhlittiin *Kalevalan* ja suomalaisuuden isänä. Tulkinta pitää epäilemättä paikkansa, mutta samalla Kuusinen jatkoi johdonmukaisesti jo aiemmin vakiintuneen näkemyksen toistamista.

3 Jaakko Rugojev antaa samassa yhteydessä kunnian *Kalevalasta* lähes tyystin vienankarjalaisille laulajille: ”Niistä kyllistä Elias Lönnrot aikoinaan löysi Karjalan kansan parhaat runonlaulajat [...] Heitä meidän on kiittäminen suurenmoisesta kansalliseepoksestamme Kalevalasta, heitä, jotka olivat tallettaneet esi-isiltä perityt runoarteet, jalostaneet niitä kukin lahjojensa ja ymmärryksensä mukaan.” (Rugojev 1958, 111.)

4 Lähtökohta muistuttaa 1800-luvun tutkimustapaa, jota Julius ja Kaarle Krohn jyrkästi kritisoivat 1900-luvun taitteessa. Krohn kuului näkemyksineen *Kalevalan* runojen läntisestä alkuperästä kuitenkin tutkijoihin, joiden näkemyksiä kritisoitiin Neuvosto-Karjalassa jyrkästi.

5 Ks. myös Jaakko Rugojev: ”Latvajärvi, laulajain maa” (*Punalippu* 4/1957), jossa *Kalevala* esitetään ikään kuin karjalaisten kollektiivisesti luomana kansanrunouskokonaisuutena.

6 *Rintama* 2/1935a; *Rintama* 2/1935b; Jevsejev 1935a; Jevsejev 1935b; *Rintama* 9/1935.



esineellistettynä, konkreettisena, viitattavissa ja rajattavissa olevana entiteettinä eli tekstinä, jolla oli jo valmiiksi vakiintunut asema maailmankirjallisuudessa ja suomalaisuuden ytimessä – mikä lisäsi sen omistajuuden merkitystä poliittisesta näkökulmasta.

### ***Kalevalan* omistajuusdiskurssit: Karjalais-suomalaisen kansan *Kalevala***

*Kalevalan* ja kansanrunouden käsitteellinen sekoittuminen tai limittyminen liittyy aineistossa myös väitteisiin siitä, kenen eepos *Kalevala* lopulta on. Eepoksen alkuperä ja ”omistajuus” tiivistyvät kysymyksiin siitä, kenen kulttuuriperintöä *Kalevala* edustaa, millaisia tulkintoja siitä voi tehdä ja jopa millainen on ”oikea” *Kalevala*. (Ks. Anttonen 2012, erit. 329–331; 2015, erit. 77–79.) Kun perinteen jatkumo liitetään tiettyyn kansanryhmään, perinteestä tulee samalla ryhmää määrittävä tekijä. Neuvostokarjalaisessa lehdistössä *Kalevala* ja sen pohjana ollut kansanperinne liitetään ryhmään, jonka määrittely ja nimeäminen riippuu kulloisistakin poliittisista suhteista Suomeen ja kulloisistakin kansallisuuspoliittisista suhdanteista Neuvosto-Karjalassa sekä poliittiseen tilanteeseen kulloinkin liittyneestä terminologiasta. Kantava argumentti on *Kalevalan* karjalaisuus, mutta karjalaisuuden eksklusiivisuuden taso näyttää vaihtelevan poliittisten suhdanteiden mukaan. Alkuperään ja omistajuuteen liittyvät diskurssin kaavamaisuudet vaihtelevat aineistossa tutkitun ajanjakson kuluessa, eikä niissä näytä olevan yksiviivaista kehityskulkua.

Eri kansallisuuksia yhteen kokoava ”luokka” oli Neuvostoliitossa keskeisin identiteetin viitekehys (esim. Schöpflin 1999), mutta myös eri kansallisuuksista puhuttiin, myös Neuvosto-Karjalassa. 1920-luvulla karjalaisuutta ja suomalaisuutta ei erotella lehdistössä jyrkästi, vaan Neuvosto-Karjalan suomalaisjohtajat korostavat suomalaisten ja karjalaisten yhteenkuuluvuutta (Kangaspuro 2000b, 144–147; Laakkonen 2012, 126–127). Vähemmistökansallisuuksiin identifioitumista ei myöskään propagoitu Neuvostoliiton varhaisina vuosina vaarana yhteiskunnan yhtenäisyydelle, vaan pikemminkin päinvastoin: epäluulo eri kansallisuuksia kohtaan esitetään 1920-luvulla vanhan, tsaristisen järjestelmän piirteeksi ja siksi vältettäväksi asiaksi (esim. Gappojev 1928). Nuorena Neuvostoliitossa ”isovenäläinen shovinismi” koettiin poliittiseksi uhaksi, jota vastaan mm. vähemmistökansallisuudet valjastettiin (Vihavainen 2000b, 25). Neuvosto-Karjalassa tällaisen kansallisuuden muodosti karjalais-suomalainen väestö. Esimerkiksi Stepan Makarjevin (1929) mukaan sekä kannel että kalevalamittainen runous ovat ”karjalais-suomalaisia” ja vastaavasti *Kalevala* ”karjalais-suomalaisen kansanrunouden luonteenomainen eepos”. Makarjevin kirjoituksessa siis karjalais-suomalaisuus viittaa sekä *Kalevalan* kulttuuriseen taustaan kahden eri kansan parissa että Neuvosto-Karjalan kahden keskeisen kansanryhmän muodostamaan kulttuuriseen entiteettiin.

Talvisodan jälkeen karjalais-suomalaisuuden käsite sai entistä vahvemman poliittisen ulottuvuuden, joka liittyi Karjalais-suomalaisen sosialistisen neuvostotasavallan perustamiseen Karjalan ASNT:n tilalle vuonna 1940. Tämä taas yhdistyi Neuvostoliiton suunnitelmiin Suomen liittämisestä itseensä (Hyytiä 1999, 15–18). Uuden poliittisen entiteetin nimitys heijastui suoraan siihen, mikä kansallisuusnimi liitettiin lehtikirjoittelussa suomalaisten ja karjalaisten yhteiseen kulttuurimuotoon, runonlauluun, ja siten myös *Kalevalaan*. Esimerkiksi Josef Sykiäinen (1940, 7–8) kirjoittaa: ”Karjalais-suomalainen kaunokirjallisuus [...] sai itselleen lujan perustan kansanrunoudesta, myöskin sen parhaimmasta teoksesta Kalevalasta, jonka Elias Lönnrot y.m. kirjoittivat muistiin karjalais-suomalaisen kansan runonlaulajilta.” Viktor Jevsejev (1941) puolestaan kuvaa runonlaulaja Arhippa Perttusen sukutaustan lounaissuomalaiseksi paljolti suomalaisten tutkijoiden kuvauksia noudatellen ja toteaa: ”Se on





joka tapauksessa varmaa, että Perttusen suvun runollinen perintö kuuluu koko karjalais-suomalaiselle kansalle” (s. 53). Artikkelin lopussa hän mainitsee Arhippa Perttusen osa-ansioksi, ”että meillä on Kalevala, tuo karjalais-suomalaisen kulttuurin maailmankuulu kirjallistaiteellinen muistomerkki” (s. 56). Käsitteen ’karjalais-suomalainen’ käyttö ei siis millään muotoa rajoittunut vastaperustettuun tasavaltaan (jossa oli kansallisuusvainojen jäljiltä muutenkin varsin vähän suomalaisia jäljellä), vaan sillä voitiin viitata tarkemmin määrittelemättä sekä kansaan että kulttuuriin, joka kattoi (Neuvosto-)Karjalan lisäksi alueellisesti myös Suomen.

### Karjalaisten *Kalevala*

*Kalevalan* kollektiivisen tuottamisen korostus kiinnitti *Kalevalan* Neuvosto-Karjalaan ja sen väestöön, jonka asuinalueilta keskeiset *Kalevalan* pohjana olleet runot oli kirjattu muistiin.<sup>7</sup> 1920-luvun lopulla ja etenkin 1930-luvulla karjalaisuuden korostaminen yhdistettiin keskushallinnon näkökulmasta herkästi Neuvostoliiton yhtenäisyydelle vaaralliseen ja porvarilliseksi miellettyyn kansallismielisyyteen (ks. esim. *Punakantele* 12/1931; Ylikangas 2004, 161), mutta *Kalevalan* juhlavuosi 1935 toi keskusteluun hetkellisen muutoksen. Karjalaisesta kansallisuudesta ja kulttuurista oli silloin mahdollista puhua ylistävässä, erityisyyttä korostavassa hengessä *Kalevalan* alkuperän yhteydessä. Karjalaiset, joihin *Kalevalan* juuria käsittelevässä kirjoittelussa viitataan, ovat pääsääntöisesti Neuvostoliiton puolelle jääneiden alueiden karjalaisia etenkin Vienasta (esim. Salo 1935; Vinogradov 1935). Toisaalta myös maltillinen kanta, jossa Suomen puolelle jääneille karjalaisille myönnetään oma osuutensa runojen tuottamisessa, pääsee paikoin näkyviin (esim. Roždestvenski 1935). Tiettyä varovaisuutta on kuitenkin luettavissa esim. Yrjö Sirolan (1935c, 179) maininnassa: ”On syytä huomauttaa, että me emme Kalevalan karjalaisuutta korosta minkään paikallisen nationalismin takia [...] Emmekä me väitä, että koko suomalainen muinaisrunous olisi rajoittunut vain karjalaisten alueelle.”<sup>8</sup>

Etninen karjalaisuus esitetään oleellisena asiana myös kansanrunouden kerääjälle. Viktor Jevsejev antaa artikkelissa ”Kalevala-aiheisten uusien runojen löytäjä” (*Rintama* 2/1935a) ymmärtää, että epäluuloiset karjalaiset runonlaulajat paljastivat hänelle aiemmin salassa pitimiään tietoja paitsi hänen persoonansa, implisiittisesti myös karjalaisuutensa ansiosta: ”Vasta pitempien jutustelujen perästä, kun olimme paremmin tutustuneet toisiimme ja kun lisäksi vanhukselle selvisi, että vieraan mummo on hänen sukulaisiaan, kömpi hän vihdoin uunilta alas, istui ikkunan pieleen ja virkkoi: ’Ehkä jotakin tulee muistiin, jos laulaminen ei mene pahaksi.’” Tässä huomiossa tutkijan karjalaisuus nousee avainasiaksi kansanrunouden keruussa tärkeän luottamuksen saavuttamiseksi.

Toisen maailmansodan jälkeen karjalainen kansallisuus ja sen symbolit eivät käsittelemässani aineistossa ilmennä uhkaa Neuvostoliiton yhtenäisyydelle, vaan karjalaisuus nivelletään osaksi Neuvostoliiton kansojen kudelmaa. Esimerkiksi Salli Lund kuvaa runossaan ”Oma Karjala” (1947), kuinka Karjalan luonto on kaunis ja kansa ”puoltaa” maataan, joka kuuluu

7 Esim. Bogdanov 1928: ”Kalevala on suurimmalta osaltaan kokoonpantu Karjalan kansan laulamista lauluista, joissa aivan kuin peilissä kuvastuu kansan maailmankatsomus, sen tavat ja elämä.”

8 Huomattavaa on, että Sirola lausumassaan tulee lukeneeksi karjalaiset suomalaisiksi, mikä oli tyypillistä suomalaisessa keskustelussa Lönnrotista alkaen (ks. esim. Tarkka, Haapoja-Mäkelä, Stepanova 2019). Jo vuonna 1915 Sirola oli kiistänyt Julius ja Kaarle Krohnin näkemyksen kalevalamittaisen epiikan skandinaavisista ja kristityistä juurista, korostaen sen juuria ”suomalaisten kansojen” keskuudessa, joihin luki myös karjalaiset. Hän siis pysyi johdonmukaisesti tällä kannallaan myöhemminkin, mutta lisäsi siihen myöhemmin ajatuksen Krohnien edustamien ajatusten luokkasidonnaisuudesta.



“neuvostoperheeseen”. Sen sijaan Suomeen suhtaudutaan vieraana hyökkääjävaltiona, mikä ei olekaan perusteetonta. Viktor Jevsejev (1945) väittää Kalevalanpäivänä 1945, jatkosodan päätyttyä mutta neuvostoarmeijan taisteluiden jatkuessa Saksassa, että karjalaiset kansanrunot suhtautuvat nihkeästi saksalaisiin mutta myönteisesti venäläisiin. Hänen mukaansa se vie pohjan siltä, kuinka “fascistiset oppineet” ovat käyttäneet kansanrunoutta oikeuttamaan suomalaisten Neuvosto-Karjalan miehitystä (vrt. myös esim. Äikiä 1946).

Sodan herättämät kielteiset reaktiot Suomea kohtaan eivät ole enää niin näkyvässä roolissa *Kalevalan* juhlavuonna 1949 julkaistuissa kirjoituksissa. Miehittäjävaltion keskeisen kansallisen symbolin juhlistaminen vaati kuitenkin ilmeistä tasapainoilua. Takehiro Okaben mukaan esimerkiksi O. W. Kuusinen pyrki juhlallisuuksien johtamistehtävässään noudattamaan keskusvallan kehotusta korostaa suomalaisten ja karjalaisten välistä ystävyyttä etenkin suomalaisen älymystön suuntaan, mutta toisaalta hän halusi käyttää mahdollisuuden propagandaa ja kehotti kaikkia juhlien puhujia korostamaan *Kalevalan* karjalaista alkuperää (Okabe 2015, 140–142). Lisäksi lehdistössä juhlaa kuvataan esimerkiksi “karjalais-suomalaisen kansan kulttuurin juhlanä”, mille myös itse Stalin antoi hyväksyntänsä,<sup>9</sup> ja *Kalevalan* pohjalla olevan runouden luojaksi kuvataan samaisen kaksoiskansan menneisyyden edustajia, “muinaiskansaamme” (*Totuus* 25.2.1949; vrt. Äikiä 1949). Kuusinen syyttää “taantumuksellisia” suomalaisia *Kalevalan* runojen kansallisesta omimisesta (*Totuus* 23.2. 1949; ks. myös Lopyreva 1949), mutta toisaalla hän etäännyttää runojen alkuperän mistään tietystä kansanryhmästä puhumalla neutraalimmin “meidän Karjalais-Suomalaisen Neuvostotasavaltamme alueesta”, missä on kirjoitettu muistiin “miltei kaikki ne kansanrunot, joista Kalevala on kokoonpantu” (Kuusinen 1949a).

Myöhemmin 1950-luvulla kansanrunouteen liittyville symboleille annetaan yhä eksklusivisemmin karjalaisuuteen liittyvää latausta. Runossaan “Kantele” August Nenonen (1955) käyttää “Karjalan maan” sointuja soivaa kannelta ylistämään, kuinka “työ innokas, utttera meille / elon onnea ihanaa luo”. Hän siis alistaa kanteleen, keskeisen karjalaisuuden symbolin<sup>10</sup>, työn eetokselle, joka taas on keskeinen osa sosialistisen ideologian ja järjestelmän symboliikkaa. Samaa henkeä ja myös muotoa on *Punalipussa* (3/1957), jonka nimilehdellä on kuva kauniisti meikatusta ja kammatus nuoresta naisesta, joka soittaa kannelta kansallispuvussa. Kuvan alla on kuvateksti: “Kaiu, kansani kantele koivuinen / soios sorjana, herkeämättä! / Kerro voimalla keväisten laulujen / kuinka maassamme onnestaan nauttien / lyövät kansat veljeyskättä.” Koivuista kannelta käytetään siis myönteisessä hengessä ylistämään Neuvostoliiton monikansallisuutta. Molemmat runot ilmaisevat, kuinka menneisyydestä kumpuavien kansallisen kulttuurin symbolien asema vahvistui Stalinin leimaaman ajan jälkeen mutta kuitenkin vain osana selvästi artikuloitua poliittista ja ideologista ympäristöä (vrt. myös Rugojev 1958).

9 Samalla sivulla on Stalinin kuvan alla kuvatekstinä sitaatti Stalinilta: “Neuvostoihmiset ovat sitä mieltä, että jokaisella kansakunnalla, olipa se sitten suuri tai pieni, on omia luonteenomaisia erikoisuuksia, omia erikoispiirteitä, jotka kuuluvat ainoastaan sille ja joita ei ole toisilla kansakunnilla. Nämä erikoisuudet ovat se panos, jonka jokainen kansakunta kantaa maailman kulttuurin yhteiseen aarreaitaan ja joka täydentää sitä, rikastuttaa sitä.” –J. Stalin.”

10 Kantele edustaa aineistossani karjalaisen kulttuurin esineellistä puolta, joka liittyy menneisyyteen viittaavaan kansanrunouteen ja *Kalevalaan* (ks. esim. Makarjev 1929; Haltsonen 1937) ja myös karjalaisuuden erityispiirteeksi mainittuun laulu- ja runokulttuuriin yleisemmin (esim. Väätäinen 1937). Kansallisen kulttuurin erityispiirteenä se siis erottaa karjalaisuuden muista Neuvostoliiton kansallisuuksista.



## Proletariaatin Kalevala

Sekä sosialistisen järjestelmän oikeellisuuden että sitä vastustavan tahon vääryyden ilmaisut käsittävät aineistossa työläiskansanosan, proletariaatin, esittämisen yhteiskuntaluokkana eli kollektiivina, jolla on omat vaadittavissa olevat oikeutensa ja oikeuksia vastustavat vihollisensa. Esimerkiksi ilmausten *työläiset*, *proletariaatti* ja *työtä tekevä kansa* ja niiden erilaisten johdosten ja muunnelmien edustama käsitejoukko esiintyy kirjoituksissa säännönmukaisesti myönteisessä valossa. *Kalevalaa* luonnehditaan esim. "kansaneepokseksi" (Bogdanov 1928), ja aineistossa sekoittuvat usein keskenään termin *kansa* viittaussuhteet toisaalta johonkin ihmisryhmään (*Karjalan kansa*), toisaalta yhteiskunnalliseen luokkaan (*työkansa*), ja monissa tapauksissa nämä viittaussuhteet sekoittuvat. Kansanrunous työväen, "kansan", taidemuotona sai erityisen vaikutusvaltaisen ilmaisunsa Maksim Gorkin Neuvostokirjailijoiden liiton I konferenssissa 1934 pitämässä puheessa, josta julkaistiin suomenkielinen tiivistelmä samana vuonna (Gorki 1934; ks. myös *Rintama* 20/1934).

Monet aineistoni kirjoittajat viittaavat siihen eritoten vuoden 1935 kirjoituksissa (puheen merkityksestä ks. myös Oinas 1973, 46–47). Puheessaan Gorki käsittelee suulliseen traditioon perustuvan kirjallisuuden juuria ja estetiikkaa ja esittää mm. että "kaikkein syvällisimmät ja selvimmät, taiteellisesti täydellisimmät sankarien tyypit on luonut kansanrunous, työtä tekevän kansan suullisella luomistyöllä" (Gorki 1934, 6). Hän sitoo vanhakantaiset suulliset traditiot modernin yhteiskunnan työväenluokkaan lähinnä työn eetoksen ja materialismin kautta. Työn eetos korostaa ideologisessa kielenkäytössä työn yleistä merkittävyyttä yhteiskunnassa ja ihmiselle ylipäätään, sen arvoa itsessään. Eetoksen erääksi lähtökohdaksi voi katsoa Marxin *Pääoman* luvun "Työprosessi" (Marx 1957, 189–196), jossa "työ" määritellään väljästi ihmisen ja luonnon väliseksi perustavanlaatuisiksi suhteeksi ja jossa työ viittaa väljästi lähes kaikkeen toimintaan, jossa raaka-aineesta jalostetaan jonkinlaisia tuotoksia. Sana työ esiintyy neuvostokarjalaisissa teksteissä usein synonyymisesti "tuottamisen" tai "tuotannon" kanssa, ja sen käyttö irtaantuu siis usein termin denotatiivisesta tai yleisestä merkityksestä. "Työn" implisiittinen arvolataus ideologisesti keskeisenä käsitteenä heijastuu siihen viittaavan sanaston paikoin jopa keinoitekoisen osoittelevassa ja maneerimaisessa käytössä. Esimerkiksi kansanperinteeseen pyritään liittämään myönteisiä arvolatauksia määrittelemällä se "kansan luomistyöksi" (esim. Bogdanov 1928). Poliittiselle ideologialle keskeisillä käsitteillä ilmaistaan siis kerkeästi varsinaisten referenttiensä lisäksi performatiivisessa hengessä puhujan position, asenteen ja intention kaltaisia asioita.

Väittämät Kalevalan ja kansanrunouden alkuperästä ja luonteesta pohjaavat paljolti suomalaisen "porvarillis-nationalistiseksi" leimatun tutkimuksen tarkoituksien kyseenalaistamiseen ja arvon kieltämiseen politisoimalla sen argumentaatiota luokkanäkökulmasta. Suomalaisen porvariston syytetään 1930-luvun teksteissä esimerkiksi käyttävän *Kalevalaa* karjalaisten alueiden valtaamisen oikeuttamiseen ja samalla riistävän Neuvosto-Karjalan proletariselta luokalta sen oikeus itse tuottamaansa kansanrunouteen. *Kalevalan* juhluvuonna 1935, ikään kuin vastineina Suomessa hallinneeseen kansallismieliseen kirjoitteluun, julkaistiin runsaasti tämän tyyppisiä kirjoituksia. Esimerkiksi artikkelissaan "Kalevala Suomen porvariston agitatsiovälineenä" Kalle Vento (1935) määrittää suomalaisen nationalistisesti sävyttyneen keskustelun *Kalevalan* luonteesta ja suomalaisesta alkuperästä



päämäärätietoiseksi poliittiseksi hankkeeksi.<sup>11</sup> Yrjö Sirola pohtii aihetta kahdessa artikkelissaan, jotka on otsikoitu yhtenäisesti "Vieläkin Kalevalasta" (*Kommunisti* 4–5/1935). Sirolan mukaan Suomen "fasistinen porvaristo" on ominut *Kalevalan* sitouttaakseen Ruotsin sotaliittoon, ja että ristiriitaiset tulkinnat *Kalevalan* runojen alkuperästä Suomessa tai Ruotsissa liittyivät fasistien keskinäisiin valtakamppailuihin.

Aineistossa Kalevalasta puhutaan kansaneepoksena, tai myöhemmässä tarkasteluajanjaksossa kansalliseepoksena. Eepoksena siitä puhutaan auktorisoituna entiteettinä, jonka kokoaja Elias Lönnrotin roolia pidetään kuitenkin toissijaisena. *Kalevalan* varsinaisena luoja esitetään kollektiivi, "kansan", millä viitataan sekä etnis-kielelliseen ryhmään että sosiaaliluokkaan eli proletariaattiin, jota sosialistisen yhteiskunnan katsotaan edustavan. Tällä tavoin *Kalevala* esitetään "työtä tekevän kansan" eepoksena, jota Suomen porvaristo pyrki käyttämään omiin, työväenliikkeelle vihamielisiin tarkoituksiinsa. Suomeen kohdistuva vihamielisyys on siis etupäässä vihamielisyttä Suomen porvarillista ja fasistiseksi esitettyä hallitsevaa luokkaa kohtaan. Eepoksen edustama kansallisuus taipuu tällä tavoin siis poliittisia ulottuvuuksia sisältäväksi luokkaristiriidaksi.

## Perinne menneisyytenä

Menneisyysdiskurssilla viitataan aineiston tapaan käsitellä *Kalevalaa* ja kansanperinnettä menneisyyteen liittyvinä ja menneisyydestä kumpuavina teksteinä ja ilmiöinä. Menneisyysdiskurssi viittaa kaikkiin sosialistista aikakautta edeltäneisiin aikakausiin, joihin suhteessa nykyhetki kuvataan järjestään myönteisessä valossa. Menneisyyttä käsitellään suhteessa nykyaikaan joko kontrastiivisesti eroavuuksia korostaen tai analogisesti vastaavuuksia korostaen, mikä on Pertti Anttosen (2005, 36–39) mukaan yleisesti moderniteetin rationalistiselle eetokselle tyypillistä suhtautumista perinteeseen. *Kalevalaa* ja kansanrunoja käsitellään aineistossani menneisyysdiskurssin mukaisesti hypoteettisen syntyaikakautensa yhteiskunnallisen kontekstin heijastumina.

Menneisyysdiskurssissa kansanperinteen esitetään pyrkivän heijastamaan yhteiskunnallista elinympäristöään. Yrjö Savolainen (1934, 26) ilmaisee sen seuraavasti:

Folklori-tuotteiden sisällöstä selvästi nähdään, minkälaisissa yhteiskunnallisissa kerroksissa ne ovat syntyneet, – ovatko niiden sepittäjinä olleet raatajajohdit vai työväenliikkeen johtajat, köyhät vai varakkaat. Samoin kansanrunous osoittaa, minkälaisissa taloudellisissa taikka historiallisissa oloissa se on luotu, siihen sisältyy joko tervettä 'luonnonihmisen filosofiaa', taikka uskonnollisuutta, natsionalismia yms., riippuen tämänkin sepittäjien luokka-asemasta.

Vanhakantaista traditiota edustavat *Kalevalan* runot siis heijastelevat vastaavasti sen aikakauden oloja, jolloin ne on sepitetty: Rošdestvenskin (1935, 1) mukaan "[s]amoin kuin maiden kansaneepokset kasvoi Kalevalakin sen luoneen kansan maantieteellisten ja historiallisten olojen pohjalla." *Kalevalan* runot ovat tämän näkemyksen mukaan siis ikään kuin aikakapseleita kaukaa menneisyydestä, viestejä, jotka liittyvät menneisyyden elinympäristöihin ja yhteisöllisiin oloihin.

11 Ks. myös Makarjev 1935, jonka mukaan suomalaiset porvarit ovat omineet Kalevalan, jotta voivat sen nojalla esittää aluevaatimuksia Karjalassa.



Sosialistisessa ideologiassa hyvin keskeinen teoreetikko Friedrich Engels jäsentää ihmiskunnan historialliset vaiheet teoksessaan *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* ('Perheen, yksityisomistuksen ja valtion alkuperä', 1883) Lewis H. Morganin (1877) teorian pohjalta yhteiskunnallisiin kehitysvaiheisiin. Niitä Engels kutsuu nimityksillä 1) kesyttömyys (*Wildheit*), 2) barbaria (*Barbarei*) ja 3) sivistys (*Zivilisation*), ja joista kaksi ensimmäistä hän vielä jakaa alku-, loppu- ja keskivaiheisiin (Engels 1883, 7–13). Josif Stalin julkaisi vuonna 1938 pamfletissaan *О диалектическом и историческом материализме* ('Dialogisesta ja historiallisesta materialismista') Engelsin teoriaa mukailevan kuvauksen yhteiskunnallisen kehityksen vaiheista. Se perustuu kapitaalisen eli pääoman hallinnan ja omistuksen vaihteluun, jonka historia on Stalinin mukaan jaettavissa viiteen vaiheeseen: 1) alkukommunismi 2) orjayhteiskunta 3) feodalismi 4) kapitalismi ja 5) sosialismi. (Stalin 1950, 14–19.)

Neuvostokarjalaisessa keskustelussa *Kalevalan* runojen syntyajankohtia tulkitaan näitä kehityshistoriallisia viitekehyksiä vasten.<sup>12</sup> Tavallisesti runoja pidetään arkaaisina, kansakunnan kehityksen varhaisimpiin vaiheisiin kuuluvina. Esimerkiksi K. V. Salonen sijoittaa kirjallisuushistoriallisessa artikkelissaan (1928a) loitsurunot "ihmiskunnan alkuaikoihin", jolloin ne "joukkotyön elementtinä" toivat juhlan tuntua ja helpottivat yhteistä työntekoa. *Kalevalalle* keskeisten loitsurunojen ilmeneminen yksinomaan "alkuperäisellä asteella olevien kansojen keskuudessa" (1928b) liittyy ne siis hänen mukaansa juuri yhteiskunnallisen kehityksen varhaisvaiheisiin. Sen sijaan Yrjö Sirola sijoittaa *Kalevalan* runojen synnyn ensimmäisissä pohdinnoissaan kokonaan alkufeodaaliselle kaudelle ja hän kirjoittaa, että erityisesti Kullervo-runot ovat sen suhteen kuvaavia, sillä niissä "[...] orvon orjan onneton osa sekä miehen voima ja hänen pyrkimyksensä sekä yhteiskunnallisen asemansa ristiriita kehitetään aina traagilliseen murrokseen asti" (Sirola 1935b, 82). Sirola muutti kuitenkin mielensä vielä saman vuoden kuluessa (ks. Sallamaa 2008, 255–256), ja hän korostaa myöhemmässä artikkelissaan runojen kuvaavan juuri alkukommunistista yhteiskuntavaihetta (Sirola 1935c). *Kevätvyöryssä* (Sirola 1935a, 119) hän kirjoittaa: "Se että *Kalevalan* lauluja on laulettu vuosisatoina, jolloin feodaalinen järjestelmä, jopa maorjuuden muodossa vallitsi niilläkin mailla, joissa runoja laulettiin, esim. Inkerissä, on aiheuttanut joitakin feodaalisia piirteitä." Professori Evgeni Kagarov (1935) tunnistaa runoissa sukujärjestelmän rappeutumisen ja patriarkaalisin perheen muodostumisen heijastumia, vaikka näkee niissä myös jälkiä alkukommunismista ja siihen kuuluneesta matriarkaalisesta yhteisöjärjestyksestä.

Monissa artikkeleissa tulkitaan sittemmin *Kalevalan* heijastavan juuri alkukommunistista yhteisöjärjestystä ja sellaisena edustavan ideologisesti oikeaoppista muinaiskirjallisuutta (esim. Shaginjan 1949). O. W. Kuusinen kritisoi oman *Kalevala*-editionsa johdannossa vahvasti Suomessa ylläpidettyä näkemystä, jonka mukaan *Kalevalan* runot kuvaisivat viikinkiaikaa. Kuusisen mukaan tällöin runoissa pitäisi erottua "viikinkihenki ja sen ajan yhteiskuntaolot, ainakin viikinkipäällikköjen mahtiasema", mutta hänen mukaansa runot sopivat paremmin viikinkiaikaa arkaaisempaan yhteisöön (Kuusinen 1949b, v), joka siis edustaisi alkukommunismia. Kuusisen johdanto julkaistiin tämän osalta identtisenä myös vuonna 1956 Petroskoissa julkaistussa *Kalevalassa* (Kuusinen 1956, iv–v).

12 Myös Suomessa olivat monet neuvostokarjalaisten parhaamat tutkijat (esim. Kaarle Krohn, Jalmar Jaakkola, Väinö Voionmaa) pyrkineet sijoittamaan *Kalevalan* runoja historian eri aikakausiin niiden sisältöjen antamien vihjeiden perusteella. Tutkimusparadigma oli siis *Kalevalan* runojen ajoittamisen suhteen molemmin puolin rajaa kutakuinkin sama ja metodologiakin varsin samankaltainen. Neuvostokarjalainen tulkinta piti vain kiinni omista, poliittiseen ideologiaan sidotuista viitekehystään, joiden avulla runot olivat tulkittavissa luokkataistelunäkökulmasta.





## Nykyisyyden analogioita menneisyydessä

Nykyisyyteen viittaavilla analogioilla menneisyydessä tarkoitan menneisyyden ja nykyisyyden väliltä esiin nostettuja ilmiötason yhdenmukaisuuksia, joita ei kuitenkaan voi pitää jatkumoina menneisyydestä nykyisyyteen. Analogiset tulkinnat tarkastelluissa lehtikirjoituksissa rakentuvat usein anakronismien varaan, kun esimerkiksi kansanrunojen kuvaavaa menneisyyttä tarkastellaan oman aikakauden ideologisten käsitysten ja arvojen kautta. Anakronismi voikin olla tapa ymmärtää menneisyyttä omista lähtökohdistaan käsin mutta myös tapa hyödyntää ja tarkoitushakuisesti tulkita menneisyyttä (ks. Knuutila 2008, erit. 267–271). Analogioiden tunnistaminen tai tuottaminen on aktiivista toimintaa, mikä puolestaan merkitsee sitä, että menneisyydellä nähtiin tarkastelujaksolla olevan arvoa analogian lähteenä. Tämä arvo näyttäytyy jonkinlaisena alkuperäisyyden ja aitouden ihanteena, joka liitettiin sekä karjalaiseen kulttuuriin että karjalaisten oletettuun alkuperäiseen yhteiskuntajärjestykseen. Sosialistisen ideologian ihanteen mukaiset analogiat yksittäisen kulttuurisen ryhmän kaukaisessa, myyttisessä menneisyydessä luonnollistavat ideologiaa ja tarjoavat ryhmän jäsenille siihen identifioitumispintaa.

*Kalevalan* kuvaamaa maailmaa luonnehditaan tutkimissani kirjoituksissa usein peittelemättömän anakronistisin käsittein, jotka liittyvät sosialistiseen poliittiseen kielenkäyttöön. Esimerkiksi Kagarovin (1935, 77) mukaan *Kalevalan* kertomus Kullervon kostosta on ”koko runoelmassa ainoa kohta, jossa hajoavan sukuyhteiskunnan puitteissa syntyneen luokkataistelun ääni kajahtelee”, J. Lopyreva (1949) kuvaa *Kalevalan* runoutta ”vanhaksi demokraattiseksi runoudeksi” ja O. W. Kuusinen (1949a) kutsuu sampoa ”tuotantovälineeksi” ja jatkaa: ”Kansanrunoudessa nuo Sammon murusetkin tulevat jonkinlaisten tuotantoteknillisten apuaineiden vertauskuvaksi.” Anakronistisin käsittein paitsi konstruoidaan menneisyyttä tietystä ideologisesta positiosta käsin, myös annetaan itse käsitteille historiasta kumpuavaa painoarvoa, perustavanlaatuisuutta.

Analogioita rationaaliseen ja edistykselliseen nykyaikaan luodaan myös rationalisoimalla ”taikauskaisia” elementtejä *Kalevalan* kuvaamassa myyttisessä maailmassa materialistisen tulkinnan mukaisesti. K. V. Salonen (1928a) esimerkiksi tulkitsee loitsuja työlaulujen funktion kautta ja ottaa esimerkiksi *Väinämöisen veneenveisto* -runon *Kalevalassa*: ”Työ, jota voi tehdä laulun tahdissa, sujuu nopeasti ja onnistuneesti, aivan kuin taikakeinojen avulla, niin kuin Väinämöiseltä veneen teko.” Vaikka Salonen artikkelinsa lopussa korostaa työlaulun rationaalista luonnetta valistuneessa sosialistisessa yhteiskunnassa, artikkeli kokonaisuutena luo analogisen funktion avulla sillan menneisyyden ja nykyajan välille ja korostaa uskomuksissa piilevää funktionaalista rationaalisuutta: ”Meille nykyajan ihmisille ei laulu ole taikakeinona vaan me käytämme sitä tietoisesti ruumiin liikkeidemme järjestämiseksi, voimiemme säästämiseksi ja mielialamme nostamiseksi, me käytämme sitä rakentaessamme neuvostovaltaamme tai marssiessamme sitä puolustamaan kaikkia sen vihollisia vastaan.” (Vrt. Sirola 1935d, 10; Kagarov 1935, 72; Äikiä 1949, 5–6.) Roždestvenski (Roshdestvenski 1935, 3–4) puolestaan vetoaa Gorškiin puhuessaan kansankulttuurin jumalhahmoista erilaisten toimien menestyksekkyyden symboleina (”taiteellisia yleistämisiä”) ja uskonnoista mielikuvituksen tuotteina. Tällä tavalla tulkiten materialistisen tutkimuksen tehtäväksi jää redusoida mytologioiden värikkäät kuvastot erilaisten reaalisten ja materiaalien referenttien symbolisiksi representaatioiksi.



Analogioita luova menneisyysdiskurssi hyödyntää myös vertauskuvia tulkitsemalla *Kalevalan* runokuvia metaforisesti ja luomalla niistä symboleja. Esimerkiksi sampo vakiintui jo varhain vertauskuvaksi hyvinvointia tuottaville teknologioille ja suunnitelmallisille tuotantoprosesseille. Suomalaiset viljelivät sampo-metaforaa niin runsaasti Karjalassa ja Leningradissa, että 1930-luvun alussa sen käyttöä alettiin jo arvostella nationalistiseksi (Ylikangas 2004, 161–163) ja metaforan käyttäjiä ”sampolaisiksi” (ks. Alto 1989, 56). *Kalevalan* juhluvuosien yhteydessä tämä kritiikki jäi sivuun, ja esimerkiksi artikkelissa ”Otteita Kalevalasta” (*Rintama* 2/1935c, 18) sampo on ”muinaiskarjalaisten teollinen haave”, ja artikkelissa muistutetaan, että jopa puolueen äänenkannattaja *Pravda* on verrannut Kontupohjan voimalaitosta sampoon. Yrjö Sirola korostaa suomalaisen tutkimuksen poikkeavia lähtökohtia suhteessa sosialistiin näkemyksiin kritisoidulla E. N. Setälän tulkintaa sammosta patsaana, joka symboloi Pohjantähteä: ”Tämäkin osoittaa, kuinka porvarillinen tiede loittonee yhä enemmän todellisuudesta, uppoutuu salaperäisiin, abstraktisiin selityksiin” (Sirola 1935a, 120; vrt. Äikiä 1949, 6–8; Kuusinen 1949a). Uskonnolliseen tulkintaan pilkallisesti suhtautuva lausuma kuvaa omalta osaltaan hyvin sitä yleistä jyrkkää erottautumista, mihin neuvostokirjoittajat pyrkivät suhteessa länsimaiseen porvarilliseen yhteiskuntaan ja siinä harjoitettuun tieteeseen.

Metaforapohjaisena voi pitää myös *Kalevalan* sankareiden tulkitsemista henkilöahmoiksi, jotka symboloivat tai ruumiillistavat joitakin edustamia ominaisuuksia. Esimerkiksi seppä



Ilmarinen on uutteran työn ruumiillistuma (*Totuus* 28.2.1945; vrt. Äikiä 1949, 10–11) ja vertautuu teknologiaa tuottavaan teollisuuteen (Sirola 1935a, 120). Ilmarinen esiintyy teollisena metaforana myös runonlaulaja Anastasija Nikiforovan (1947) perinteiseen muotoon sepittämässä runossa, jossa kerrotaan kuinka seppä Ilmoillinen takoo traktorin ja fasistien hyökätessä ryhtyy takomaan neuvostoarmeijalle tykkejä, joiden ansiosta sota on sille voitokas. Armas Äikiä (1949, 13) puolestaan kuvaa Lemminkäistä abstraktiksi ”karjalais-suomalaisen kansan intoimisesta taisteluvalmeudesta, sankarimielestä, jota vihollinen ei voi olla pelkäämättä.”

Myös *Kalevalan* laajempia kerronnallisia rakenteita tulkitaan metaforisesti tai allegorisesti, etenkin toisen maailmansodan jälkeen. Esimerkiksi kirjailija Nikolai Tihonov nostaa puheenvuorossaan *Kalevalan* 100-vuotispäivälle omistetussa juhlaistunnossa Moskovassa 1949 esiin *Kalevalan* keskiössä olevan Kalevalan ja Pohjolan kansojen välisen kamppailun ”valon ja pimeyden voimien” välisenä taisteluna, joka hänen mukaansa oli edelleen ajankohtainen ja tuore (*Totuus* 23.2.1949). Tällä taistelulla Tihonov viittaa mitä ilmeisimmin kiihtyvän kylmän sodan kontekstiin. Myös O. W. Kuusiselle *Kalevalan* ”rikas ideologinen sisältö” on kiteytynyt juuri Kalevalan ja Pohjolan välisessä taistelussa, jolla on myös profeetallinen ulottuvuutensa:

Kuva 1: Teollinen Ilmarinen: Pavel Filonovin ohjaamien opiskelijoiden kollektiivisesti toteuttamaa kuvitusta *Kalevalan* venäjännökseen vuodelta 1933 (Bubrih 1933, 50).



[...] Kalevalan kansan parhaat toiveet ja ihanteet, jotka kuvastuvat heidän eepillisissä sankarirunoissaan Kalevalan kansan taistelusta Pimentolan voimia vastaan, olivat niin kauaskantavia, että nykyajan lukija voi nähdä niissä viittauksen, – ainakin epämääräisesti välkähtävän viittauksen – inhimillisen yhteiskunnan etäiseen tulevaisuuteen (1956, xviii; vrt. myös Kuusinen 1949b, xxii–xxiii).

Venäläisen filologi ja kirjailija Marietta Šaginjanin (Shaginjan 1949) mukaan *Kalevalan* metaforisen tai allegorisen ilmaisutavan juuret ovat sen syntyaikakaudessa, jolloin ajattelu ylipäätään oli jollain tapaa metaforista eli ”tietoaminen ja taide ovat vielä yhtenä käsitteenä”. Hänenkin mukaansa *Kalevalaa* on siis tulkittava allegorisesti. Vaikka metaforinen tai allegorinen tulkinta näyttäisi toisinaan olevan ristiriidassa materialistisen tulkinnan ihanteen kanssa, sitä ei jätetä hyödyntämättä retorisenä välineenä ideologisten sisältöjen välittämiseksi.

## Menneisyyden kontrastiivisuus suhteessa nykyisyyteen

Uuden järjestelmän erinomaisuuden korostuksen luonnehtimassa menneisyysdiskurssissa kontrastiivinen näkökulma menneisyyteen korostaa menneisyyden nykyajasta eroavia piirteitä. Sosialistinen vallankumous aiheutti yhteiskunnallisen mullistuksen, jonka myötä muutoksesta itsessään tuli kielenkäytössä hyve. Yhteiskunnallisessa muutoksessa korostetaan edistystä ja irtautumista pysähtyneisyyden luonnehtimasta menneisyydestä (vrt. Anttonen 2005, 38), riiston mahdollistaneesta yhteiskuntamuodosta, jota koko kapitalistinen maailma edustaa. Muutosta heijastaa aineistossa sanaston tasolla taajaan viljelty ilmaus ”uusi aika”, jonka vastavoimia kuvataan esimerkiksi ilmauksella ”taantumukselliset voimat”. Neuvostoliittolaisessa keskustelussa moderniteetti merkitsee ennen muuta yhteiskunnallista muutosta, jossa modernistumisen tuomat hyödyt valjastetaan työläisluokan hyväksi.



Kuva 2: Vanhasta uutta. *Soihtu* 1–2/1927

Erityisesti teknologian kehitys, rationaalisuus ja tieteellinen lähestymistapa luonnehtivat moderniteettia aineistossani. Neuvostokarjalaisessa kirjoittelussa on erittäin tyypillistä korostaa sosialistisen järjestelmän moderniteetin paremmuutta suhteessa länsimaiseen moderniteettiin tieteellisen teorian puolella, yhteiskunnallisesti valveutuneen ja ’vanhakantaisesta’ poikkeavan marxilaisen teoreettisen viitekehyksen nimissä. *Kalevalaan* ja kansanrunouteen liittyen esimerkiksi professori Evgeni Kagarov kirjoittaa, että poliittisesti oikeaoppista teoriaa noudattavan tutkimuksen tehtävä Neuvostoliitossa on ”todella tieteellisesti, marxilais-leniniläisesti tutkia Kalevalaa, sen syntyä ja kokoonpanoa, sen muotoa ja sisältöä, asettaen ne riippuvaisuussuhteeseen kaukaisen muinaisuuden yhteiskunnallistaloudellisista suhteista” ja tällä tavalla ”paljastaa Suomen porvarillisen tieteen yritykset käyttää Kalevalaa suursuomalaisen



agitatsion ja intervensioaikkeiden 'tieteellisenä' perustana" (Kagarov 1935, 77). Ideologinen näkökulma näyttäyty dogmaattisesti ensisijaisena suhteessa jopa ihmistieteiden tieteelliseen teoriaan, joka jää alisteiseksi luokkateorian tapaisille yhteiskunnallisille näkökulmille. Esimerkiksi 24-vuotias Urho Ruhanen murskaa Urho Tuuralan estetiikan teoriaa käsittelevän kirjoitussarjan "Sisältö ja muoto" (Tuurala 1931) ja syyttää Tuuralaa siitä, että hän "revisoi marxilais-leniniläistä katsantokantaa taiteeseen" mm. selittämällä estetiikan "ihmisen hermotoinnillisilla seikoilla, jättämällä huomioonottamatta yhteiskunnalliset tekijät" (Ruhanen 1931, sisäkansi). Lehti ei julkaissut Tuuralan mahdollista vastinetta, ja kun *Punakantele* vaihtoi seuraavana vuonna nimensä *Rintamaksi*, Ruhasesta tuli lehden päätoimittaja ja vuotta myöhemmin kirjallisuuden dosentti Petroskoin yliopistoon (Karhu 1977).

*Kalevalan* kuvaama menneisyys esitetään aineistossa ensinnäkin teknisesti kehittymättömäksi. Esimerkiksi Yrjö Sirola (1935a, 111–113; vrt. Sirola 1935b) nostaa esiin kaskiviljelyn, kalastuksen ja metsästyksen keskeisinä elinkeinoina *Kalevalan* kuvaamassa yhteiskunnassa, joskin samalla korostaa niiden kollektiivista luonnetta. Evgeni Kagarov (1935, 73) puolestaan nostaa esiin näiden elinkeinojen epävarmuuden ja raskauden kirjoittaessaan mm. että "Kalevala kokoonpanoonsa nähden on äärettömän rikas aarre satuaiheita ja kuvia, jotka kuvastavat koko villi-ihmisen voimattomuutta taistelussa luontoa vastaan." Myös vanhakantaisten runojen kuvaama taikauskoisuus tulkitaan heijastumaksi tästä elämän arvaamattomuudesta, kuten K. V. Salosen (1928b, 16) rinnastaessa loitsujen tarpeellisina ja käytökelpoisina pitämisen "pimeyteen". Kagarovin (1935, 72) mukaan taas *Kalevalassa* olevat loitsutekstit kumpuavat varhaiseen yhteiskunnalliseen kehitysvaiheeseen kuuluvasta kehittymättömästä ajattelusta: niissä on nähtävissä "tyypillinen 'maagillisen ajattelun aste', joka on muodostunut metsästäjäkollektiivien työtoiminnan pohjalta luokkayhteiskunnan edellisellä aikakaudella." Ja alkukommunismista feodaalikauteen ja epätasa-arvoiseen yhteiskuntajärjestykseen siirtyminen vasta tekeekin elämästä kovaa.

*Kalevalan* ja kansanrunouden kuvaaman todellisuuden kovuus nousee esiin etenkin neuvostokarjalaisissa lehdissä tavattavissa tulkinnoissa *Kalevalasta* menneiden aikojen karjalaisten haavekuvina paremmasta elämästä, joka on sittemmin toteutunut sosialismissa. I. Lopyreva (1949) muotoilee ajatuksen näin:

Nyt kun me olemme luoneet maassamme sosialistisen yhteiskunnan, niin aikaisemmalle sivistykselle tavoittamattomasta korkeudesta katsottuna vanha eepos sukuyhteisön ja alkuperäisen kommunismin muistoinen saa uutta ajatusta. Nyt se ei enää ole toteutumaton ja ennenkuulumaton unelma tai haave. Kaikki se, mistä muinaiset runolaulajat saattoivat haaveilla, on nyt elämässä toteutettu moninkertaisesti.

O. W. Kuusinen esittää omassa *Kalevalan* editiossaan (1949b, xviii–xxi) varsin suoraan, että *Kalevalan* runoissa on tunnistettavissa profeetallisia viittauksia tulevaisuuden sosialistiseen yhteiskuntaan aivan kuten lentokoneen tapaisiin teknologisiin keksintöihin.<sup>13</sup> Samassa hengessä Kuusinen (1949a) kirjoittaa Kalevalanpäivän aaton laajassa artikkelissaan: "Tehtyään lopun köyhyydestä ja pimeydestä Karjalan kansa on neuvostovallan aikana hankkinut itselleen onnen, josta monia vuosisatoja olivat esi-isämme luodessaan runoja Sammosta haaveilleet." Tämä ajatus on kantavana myös esim. B. Schmidtin (1949) runossa "Kalevalalle",

13 Nikolai Jaakkola (1949) muistuttaa sammon vertauskuvallisesta merkityksestä ja antaa moniselitteisesti muotoillussa lauseessa ymmärtää onnen haavekuvan toteutuneen Neuvosto-Karjalassa: "Sampo saavutetun onnen vertauskuvana on peruuttamattomasti syöpynyt karjalais-suomalaisen neuvostokansan elinoloihin".





jonka mukaan "[r]unokuviiin puki kansa / unelmansa onnestaan, / säihkyi toivo lauluissansa, / usko aikaan koittavaan". Kymmenen vuotta myöhemmin julkaistussa runonlaulaja Maria Mihejevan (1959) sepittämässä kalevalamittaisessa niin kutsutussa uusaiheisessa<sup>14</sup> runossa se ilmaistaan näin:

Lauloi ennen Lemminkäinen,  
Väinämöinen veätteli,  
runoja somia sepitti,  
vaikk' oli vaaroja välillä  
karua karjalainen luonto.  
Laulustapa syömet lauhtui  
riemu runosta rehahti,  
värssyt vaikeudet voitti  
tietäen paremman tulevan  
ajan uuvan ennättävän.  
Laulut lahjoiksi laajeni,  
runot rahvaan kutsujiksi,  
haaveet toveksi tulivat.

Ajatukset kansanrunoista menneisyydessä vallinneiden haaveiden sanallisina ilmaisuina, jotka ovat nykyisyydessä toteutuneet, kurottavat siis kontrastiivisessa menneisyysdiskurs- sissa jatkumoiksi alkeellisen ja naiivin, mutta visionäärisen menneisyyden ja edistyksellisen ja vauraan, mutta traditiota kunnioittavan nykyisyyden välillä.

## Lopuksi

*Kalevalaa* ja kansanperinnettä käsittelevien kirjoitusten diskurssien sisällöissä havaittavat yhtymäkohdat kirjoitusajan Neuvostoliiton historiallisiin kehityskulkuihin ja erilaisiin kieli- ja kansallisuuspolitiikan vaiheisiin vaikuttavat kumpuavan paitsi hallinnon poliittisista intres- seistä ja ohjeistuksesta käsin, myös reaktioina porvarillisessa lännessä ja etenkin Suomessa käytyihin keskusteluihin. Eri diskurssien keskeisimmät toisteiset elementit, diskurssien kaa- vamaisuudet, löytyvät usein ensinnä poliittisesti vaikutusvaltaisten kirjoittajien teksteistä: etenkin Yrjö Sirolan vuonna 1935 julkaisemat artikkelit esittelevät ajatuksia, jotka näyttävät pitkälti siitedes määrittäneen diskurssien sisältöjä ja toistuneen myös toisen vaikutusvaltai- sen kirjoittelijan, O. W. Kuusisen kirjoituksissa. Nämä kirjoittajat tunsivat eurooppalaista ja etenkin suomalaista keskustelua ja tutkimusta varsin hyvin, ja monien heidän esiintuomiensa ajatusten ydin on länsimaisen "porvarillisen" tutkimuksen kyseenalaistamisessa. Heidän kri- tiikkinsä länsimaista keskustelua kohtaan pohjaa teoreettisesti lähinnä marxilaiseen mate- rialismiin ja luokkateoriaan, pragmaattisemmissa yhteyksissä geo- ja identiteettipolitiikkaan.

Yksi tämän artikkelin huomioista on, että suomalaisten Neuvosto-Karjalaan mukanaan tuo- mat *Kalevala*-käsitykset vaikuttivat keskusteluun ja lähespä määrittivät sitä: he näyttävät rakentaneen neuvostokarjalaista näkemystä ikään kuin käänteisesti, negaationa suhteessa Suomessa vallinneiden keskustelukulkujen poliittis-ideologisiin sävyihin. Esimerkiksi *Kale- valan* arvo eepoksena hyväksyttiin Neuvosto-Karjalassa, mutta se kontekstualisoitiin uudel- leen paitsi karjalaiseksi, ennen muuta työväenluokkaiseksi. Samalla sivuutettiin enemmän

14 Neuvosto-Karjalan lehdistössä alettiin julkaista 1930-luvun lopulta alkaen runonlaulajien sepittämiä, perinteistä muotoa noudattelevia runoja, jotka kuvaavat elämää sosialistisessa järjestelmässä myönteisessä valossa. Kuvaan tämän runouden ilmestymistä ja roolia Neuvosto-Karjalan kirjallisuudessa tekeillä olevassa toisessa artikkelissani.



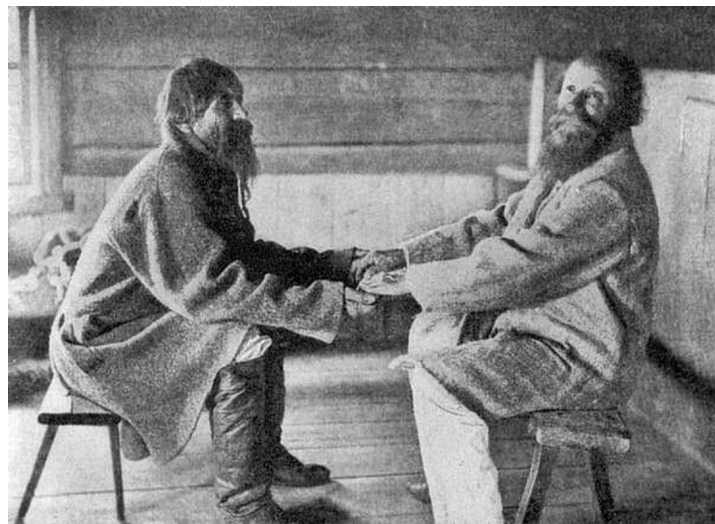


tai vähemmän tietoisesti suomalaisen kansallisuusliikkeen rooli *Kalevalan* syntyprosessissa sekä siitä kummunnut karelianismi – jonka kuvasto oli kuitenkin neuvostokarjalaisen *Kalevalan* uudelleenkontekstualisoinnin pohjana. Kuvaavaksi esimerkiksi käyköön Risto Bogdanovin vuonna 1927 ottama valokuva ”karjalaisista runonlaulajista”, joka on kuin neuvostokarjalaiseen ympäristöön rekonstruoitu I. K. Inhan klassinen valokuva.<sup>15</sup>

1920-luvulla neuvostokarjalaiset määrittivät siis karjalaista kulttuuriaan irrottautumalla sen alisteisuudesta suomalaisuudelle, vaikka jatkoivatkin Suomessa vakiintunutta kulttuurinsa kuvausperinnettä. On johdonmukaista, että 1930-luvulle tultaessa karjalaisten runonlaulajien roolia *Kalevalan* taustalla korostettiin ja että *Kalevala* määritettiin karjalaista



Kuva 3: Karjalaisia runonlaulajia. *Puna-Kantele* 1/1928.



Kuva 4: Inha, I. K., kuvaaja. *Jamasen Veljekset Runoa Laulamassa*. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. <https://www.finna.fi/Record/musketti.M012:SUK5:44>

<sup>15</sup> I. K. Inhan kuva ”Jamasen veljekset runoa laulamassa” julkaistiin ensimmäisen kerran Inhan teoksessa *Kalevalan laulumailta* (1921, 163), jonka ensimmäinen painos julkaistiin vuonna 1911. Teoksessa Inha kertoo taivutelleensa vuonna 1894 Poavila ja Triihvo Jamasen valokuvausta varten Lönnrotin kuvaamaan lauluasentoon, vaikka se oli heille itselleen vieras (s. 268). Ks. myös Enäjärvi-Haavio 1949, erit. 95–97. Karjalaiseen laulutraditioon liittyvät oppineet stereotyyppit saivat siis jatkoa myös Neuvosto-Karjalassa.



kansanperinnettä edustavaksi perinnetekstiksi. 1930-luvulla määrittäminen perustui enenevästi luokkajakoon, ja *Kalevalan* omistajuusdiskurssissa korostettiin runonlaulajien proletariaarista luokka-asemaa, jonka perusteella *Kalevala* oli luettavissa proletariaatin eepokseksi. Samaan aikaan menneisyysdiskurssissa *Kalevalan* tekstejä tulkittiin marxilaisen historiakäsityksen puitteissa mahdollisimman ideologianmukaisesti, jopa tulkintakäytänteitä venytäten. *Kalevalan* määritettiin kuuluvan työväenluokalle ja kumpuavan alkukommunistisista historiallisista oloista: eepoksena se siis pyrittiin riistämään porvarilliselta Suomelta ja tekstinä uudelleenmäärittämään siten, ettei se aiheuttaisi kasvavan nationalismin tyyppistä uhkaa Neuvostoliiton yhtenäisyydelle vaan pikemmin osallistuisi kansan ideologiseen kasvattamiseen. *Kalevalan* merkitys kansalliselle tai etniselle identiteetille kahden puolen rajaa mahdollisti myös sen käytön valloituspolitiikan oikeuttajana. Neuvostoliiton sota-ajan alue-laajennuspyrkimysten yhteydessä *Kalevalasta* ei enää puhuttukaan karjalaisena vaan karjalais-suomalaisena, mikä hämärsi diskursiivisesti Suomen ja Neuvostoliiton välisen valtionrajan relevanssia. Myöhemmässä keskustelussa karjalaisesta kulttuurista 1950-luvulta alkaen ideologiset painotukset jäivät pienempään joskin yhä läsnäolevaan rooliin, ja *Kalevala* ja siihen liittyvä kuvasto on pysynyt (myös) Venäjän Karjalassa karjalaisuuden symbolina nykypäiviin asti.

Tässä artikkelissa eriteltyjen diskurssien välillä on liukumaa, mikä käy ilmi myös annetuissa esimerkeissä. Liukuma johtuu paitsi kuvauksen työkaluina käyttämieni analyttisten kategorioiden väistämättömästä karkeudesta, myös siitä, että lausumat eivät tapahdu erillään muista lausumista ja niistä diskursseista, joita ne edustavat. Diskurssien kaavamaisuudet toistuvat monenlaisissa aihepiiriin ylipäättään liittyvissä teksteissä. Tutkimissani teksteissä *Kalevalasta* keskustellaan limittäin kansanperinteen kanssa ja molempien katsotaan liittyvän sisältöjensä puolesta kaukaiseen menneisyyteen. Erilaisten tulkinnallisten yhteyksien kautta kansanrunous esitetään osana sosialistista kulttuurista todellisuutta, jolloin se ja siitä tehdyt tulkinnat ovat alisteisia samoille yhteiskunnallisille ja ideologisille odotuksille ja vaatimuksille kuin kirjalliset julkaisut tuona aikana muutoinkin. Kansanperinteen elävyys Neuvosto-Karjalan sivukylissä on tarjonnut sekä karjalaisille että Neuvostoliiton eri instansseille diskursiivisen oikeuden paitsi tulkintoihin *Kalevalasta*, myös itse *Kalevalaan*.

## Lähteet

- Bogdanov, G. H. 1928. "Uuden ajan uurtajille." *Puna-kantele* 1/1928: 2.
- Bubrih, D.V. (toim.) 1933. *Калевала: Финский народный эпос*. Käänt. Л. П. Бельский. Москва & Ленинград: Academia.
- Engels, Friedrich 1886: *Der Ursprung der Familie des Privateigentums und des Staats*. Stuttgart: J. H. W. Dietz.
- Gappojev, Nikolai. 1928. "Kansallinen valistustyö Karjalassa." *Soihtu* 6/1928: 2.
- Gorki, Maksim. 1934. "Neuvostokirjallisuudesta." *Rintama* 17/1934: 5–10.
- Haltsonen, Eino 1937. "Kantele." *Rintama* 4–5/1937: 102.
- Jaakkola, Nikolai. 1949. "Karjalais-suomalainen neuvostorunous ja Kalevala." *Punalippu* 10/1949: 37–46.
- Jevsejev, Viktor. 1935a. "Äsken löydetty runo Lemmingäisestä." *Rintama* 2/1935: 27.



- Jevsejev, Viktor. 1935b. "Kansanrunoutta: Äsken löydetty runo Seppy Ilmoillisesta ja Kauniista Katerinasta." *Rintama* 4/1935: 56.
- Jevsejev, Viktor. 1941. "Kansamme suuri runonlaulaja." *Punalippu* 3/1941: 53–56.
- Jevsejev, Viktor. 1945. "Kalevala-runot historiallisena lähteenä." *Totuus* 28.2.1945: 3.
- Kagarov, Evgeni. 1935. "'Kalevala' sukuyhteiskunnan suusanallisena eepoksena." *Rintama* 9/1935: 70–77.
- Kuusinen, Otto Wille. 1949a. "Karjalais-suomalaisen kansaneepoksen 'Kalevalan' aatteellisesta perussisällöstä." *Totuus* 27.2.1949: 2.
- Kuusinen, Otto Wille. 1949b. *Kalevalan runoutta. Valikoima karjalais-suomalaisen kansaneepoksen runoja. Laadittu Elias Lönnrotin toimittaman Kalevalan pohjalla.* Petroskoi: Karjalais-suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike.
- Kuusinen, Otto Wille. 1956. "Kalevala ja sen luojat." Teoksessa *Kalevala: Karjalais-suomalainen kansaneepos*, toimittanut Otto Wille Kuusinen, Petroskoi: Karjalan USRT:n Valtion kustannusliike, iii–xxi.
- Kyllönen, Joel. 1929. "Kyläisen kanteleen sointuja." *Puna-Kantele* 4/1929: 16.
- Lopyreva, J. 1949. "Työrahvaan runoelma 'Kalevala'." *Totuus* 9.2.1949.
- Lund, Salli. 1947. "Oma Karjala." *Punalippu* 4/1947: 117.
- Makarjev, Stepan. 1929. "Kantele." *Puna-Kantele* 5/1929: 15–16.
- Makarjev, Stepan. 1935. "Kalevalan satavuotisjuhla." *Valistustyö* 2/1935: 49–53.
- Marx, Karl. 1957 [1867]. *Pääoma: kansantaloustieteen arvostelua I: pääoman tuotantoprosessi.* Suom. O. V. Louhivuori. Petroskoi: Karjalan ASNT:n valtion kustannusliike.
- Mihejeva, Maria. "Laulu." *Punalippu* 3/1959: 25.
- Morgan, Lewis H. 1982 [1877]. *Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.* Calcutta & New Delhi: K P Bagchi & company.
- Nenonen, August. 1955. "Kantele." *Punalippu* 1–2/1955.
- Nikiforova, Anastasija. 1947. "Sovetskoi muan suuri seppy." *Punalippu* 3/1947: 99–100.
- Punainen Karjala* 27.4.1935. "Karjalan Tieteellisen Tutkimusinstituutin työstä: kolme tutkimusretkeä."
- Punakantele* 12/1931. "LAPPin suom. jaoston päätöslauselma 'Punakanteleen' selostuksen johdosta." 15–16.
- Punalippu* 1–2/1941. "Karjalan SSNT:n neuvostokirjailijain ensimmäinen edustajakokous." 107–114.
- Punalippu* 2/1956. "Uhtualaisia runonlaulajia." 3.
- Rintama* 2/1935a. "Kalevala-aiheisten uusien runojen löytäjä." 26.
- Rintama* 2/1935b. "Karjalasta löydettyjä uusia Kalevala-runoja." 16–17.
- Rintama* 2/1935c. "Otteita Kalevalasta." 18–22.
- Rintama* 2/1935d. "Elias Lönnrot ja Kalevala." 10–12.
- Rintama* 20/1934. "Muistelmia neuvostokirjailijain edustajakokouksesta." 3–7.
- Rintama* 9/1935. "Kansanrunoutta. Uusi toisinto: Seppi Ilmoilline." 67–69.
- Roshdestvenski, N. 1935. "Kalevala – kansan luomistyön ihana perintö. Kalevalan 100-vuotismuisto." *Rintama* 2/1935: 1–6.



- Rugojev, Jaakko. 1957. "Latvajärvi, laulajain maa." *Punalippu* 4/1957: 143.
- Rugojev, Jaakko. 1958. "Karjalaiset runonlaulajamme." *Punalippu* 6/1958: 111–119.
- Ruhanen, Urho. 1931. "Sisällöstä ja muodosta uudestaan (Huomautuksia U. Tuuralan kirjoitukseen 'Sisältö ja muoto')." *Punakantele* 17/1931: [sisälehti]–2.
- Shaginjan, M. S. 1949. "'Kalevalan' taiteellisista erikoisuuksista." *Totuus* 25.2.1949: 2.
- Salo, V. 1935. "Kalevalan laulunmaista." *Rintama* 2/1935: 9.
- Salo, Viktor. 1931. "Uusi elämä uusissa laulun sepitelmissä." *Punakantele* 5/1931.
- Salonen, K. V. 1928a. "Kirjallisuushistoriaa: II runous taikakeinona." *Soihdu* 10/1928: 16.
- Salonen, K. V. 1928b. "Kirjallisuushistoriaa: Loitsu ja sen tarkoitus." *Soihdu* 11–12/1928: 16.
- Salonen, K. V. 1929a. "Kirjallisuushistoriaa: Esi-isien palvonnasta luonnon palvontaan." *Soihdu* 1/1929: 15–16.
- Salonen, K. V. 1929b. "Kirjallisuushistoriaa: Feodaalinen kirjallisuus." *Soihdu* 3/1929: 16–17.
- Savolainen, Yrjö. 1934. "Sirpaleita inkeriläisestä kansanrunoudesta." *Rintama* 18/1934: 26–28.
- Schmidt, B. 1949. "Kalevalalle. (V. Leväsen mukailema)" *Punalippu* 10/1949: 3.
- Sirola, Yrjö. 1915. "Missä walossa on vanhan runoutemme kehitystä katsottawa?" *Työmies* 20.1.1915: 5.
- Sirola, Yrjö. 1935a. "Kalevalan 100-vuotismuisto." *Kevätvyöry* 7/1935: 109–124.
- Sirola, Yrjö. 1935b. "Kalevalan 100-vuotismuiston johdosta." *Kommunisti* 2/1935: 78–82.
- Sirola, Yrjö. 1935c. "Vieläkin Kalevalasta." *Kommunisti* 4/1935: 175–180.
- Sirola, Yrjö. 1935d. *Kalevala: työtätekevien kulttuuriperintö*. Petroskoi: Kirja.
- Stalin, Josif. 1950 [1938]. *О диалектическом и историческом материализме*. Москва.
- Stalin, Josif. 1937 [1934]. *Марксизм и национально-колониальный вопрос*. Москва: Партиздат ЦК ВКП(б).
- Sykiäinen, Josef. 1940. "Kirjallisuusliikkeen tehtävistä Karjalais-suomalaisessa SNT:ssä" *Kommunisti* 6/1940: 7–17.
- Totuus* 23.2.1949. "Karjalais-Suomalaisen kansan eepoksen "Kalevalan" 100-vuotispäivälle omistettu juhlaistunto Moskovassa." 3.
- Totuus* 25.2.1949. "Karjalais-suomalaisen kansan kulttuurin juhla." 1.
- Totuus* 28.2.1945. "Kalevalan henkilökuvista." 2.
- Tshehov, V. 1948. "Karjalais-Suomalaisen SNT:n kirjallisuus 25 vuoden aikana." *Punalippu* 7/1948: 119–127.
- Tuurala, Urho. 1931. "Sisältö ja muoto (kirjallistuotannollisiin opiskelukysymyksiin)." *Punakantele* 3, 4, 6 / 1931.
- Vento, Kalle. 1935. "Kalevala Suomen porvariston agitatsiovälineenä." *Rintama* 2/1935: 23–25.
- Vinogradov, N. 1935. "Karjalaisia runonlaulajia." *Rintama* 2/1935: 7–9.
- Äikiä, Armas. 1946. "Sota Sammosta." *Punalippu* 1/1946: 63–64.
- Äikiä, Armas. 1949. "Kalevala – karjalais-suomalaisen kansan muinaisajan runollinen muistomerkki." *Punalippu* 10/1949: 4–18.





## Kirjallisuus

- Alto, Elli. 1989. *Советские финноязычные журналы 1920-1980*. Академия наук СССР. Карельский филиал. Институт языка, литературы и истории: Петрозаводск.
- Anttikoski, Esa. 1998. *Neuvostoliiton kielipolitiikkaa: Karjalan kirjakielen suunnittelu 1930-luvulla*. Lisensiaatintutkielma. Joensuun yliopisto.
- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition through modernity: Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Anttonen, Pertti. 2012. "Oral traditions and the making of the Finnish nation." Teoksessa *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*, National Cultivation of Culture 4, toimittaneet Timothy Baycroft ja David Hopkin, 325–351. Leiden & Boston: Brill.
- Anttonen, Pertti. 2015. "The Kalevala and the Authenticity Debate." Teoksessa *Manufacturing a Past for the Present: Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*, National Cultivation of Culture 7, toimittaneet János M. Bak, Patrick J. Geary ja Gábor Klaniczay, 56–80. Leiden & Boston: Brill.
- Bell, Allan. 2011. "Re-constructing Babel: Discourse analysis, hermeneutics and the Interpretive Arc." *Discourse Studies* 13(5): 519–568.
- Blium, Arlen V. 1998. "Forbidden Topics: Early Soviet Censorship Directives." Translated by Donna M. Farina. *Book History* 1: 268–282.
- Brooks, Jeffrey. 2001. *Thank You, Comrade Stalin! Soviet public culture from revolution to cold war*. Princeton: Princeton University Press.
- Bunn, Matthew. 2015. "Reimagining repression: new censorship theory and after." *History and Theory* 54: 25–44.
- Burr, Vivien. 2003. *Social Constructionism. 2nd edition*. London & New York: Routledge.
- Choldin, Marianna T, Maurice Friedberg ja Barbara L. Dash (toim.) 1989. *The red pencil: Artists, scholars, and censors in the USSR*. Boston: Unwin Hyman.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1949. *Pankame käsi: suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*. Porvoo: Werner Söderström oy.
- Fingerroos, Outi. 2007. "Uuskareliaanit nyky-Karjalassa." Teoksessa *Nykytulkintojen Karjala, Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 91*, toimittaneet Outi Fingerroos ja Jaana Loipponen, 16–32. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Travistock.
- Frolova-Walker, Marina. 2004. "Stalin and the Art of Boredom." *Twentieth-Century Music* 1(1): 101-124.
- Grenoble, Leonore A. 2003. *Language Policy in the Soviet Union*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hellbeck, Jochen. 2000. "Speaking Out: Languages of Affirmation and Dissent in Stalinist Russia." *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1(1): 71–96.
- Humphrey, Caroline. 2004. "The 'Creative Bureaucrat': Conflicts in the Production of Soviet Communist Party Discourse." *Inner Asia* 10: 5–35.
- Hyytiä, Osmo. 1999. *Karjalais-Suomalainen Neuvostotasavalta 1940–1956 – kansallinen tasavalta?* Helsinki: Suomen historiallinen seura.





- Inha, I. K. 1921. *Kalevalan laulumailta: Elias Lönnrotin poluilla Vienan Karjalassa. Kuvaus Vienan Karjalan maasta, kansasta, siellä tapahtuneesta runonkeruusta ja runoista itsestään*. Helsinki: Tietosanakirja-osakeyhtiö.
- Jalava, Aulikki. 1990. *Kansallisuus kadoksissa: Neuvosto-Karjalan suomenkielisen epiikan kehitys*. Väitöskirja. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kangaspuro, Markku. 2000a. *Neuvosto-Karjalan taistelu itsehallinnosta: nationalismi ja suomalaiset punaisen Neuvostoliiton vallankäytössä 1920–1939*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kangaspuro, Markku. 2000b. "Neuvosto-Karjalan suomalainen kausi." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla*, toimittaneet Timo Vihavainen & Irina Takala, 137–180. Helsinki: Gummerus.
- Karhu, Eino. 1977. "Kirjallisuus elämän työnä." *Punalippu* 6/1977: 89–91.
- Knuuttila, Seppo. 2008. "Memory, anachronism, and articulation." *Trames* 12(3): 264–275.
- Kruhse, Pauli & Antero Uitto. 2008. *Suomea rajan takana 1918–1944: suomenkielisen neuvostokirjallisuuden bibliografia*. Helsinki: BTJ.
- Kurki, Tuulikki. 2004. "Kansanomaisuus, kirjallisuus ja merkityskytkenät Neuvosto-Karjalassa." *Elore* 2004(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78456>
- Kurki, Tuulikki. 2006. "Kirjoitettu ja luettu kylä Neuvosto-Karjalan kirjallisuudessa." Teoksessa *Paikka: eletty, kuviteltu, kerrottu*. Kalevalaseuran vuosikirja 85, toimittaneet Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen ja Ulla Piela, 252–270. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki. 2018. *Rajan kirjailijat: Venäjän Karjalan suomenkieliset kirjailijat tilan ja identiteetin kirjoittajina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laakkonen, Anna. 2012. "Viholliskuvan ja identiteetin rakentaminen Neuvosto-Karjalan suomalaisessa sanomalehdistössä 1920–1929." Teoksessa *Vieraan rajalla*, *Studia historica septentrionalia* 64, toimittaneet Kari Alenius ja Olavi K. Fält, 119–132. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- Lenoe, Matthew. 2004. *Closer to the Masses: Stalinist culture, social revolution, and Soviet newspapers*. Russian Research Center Studies 95. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Martin, Terry. 2001. *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Oinas, Felix J. 1973. "Folklore and Politics in the Soviet Union." *Slavic Review* 32(1): 45–58.
- Oinas, Felix J. 1978 (toim.). *Folklore, Nationalism, and Politics*. Columbus: Slavica Publishers.
- Okabe, Takehiro. 2015. "Negotiating Elias Lönnrot: Shared Soviet-Finnish National Symbol Articulated and Blurred, 1945–1952." *Revue d'Histoire Nordique*, 19(2): 129–149.
- Sallamaa, Kari. 2008. "Kalevala Marxin valossa ja varjossa." Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*, toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen, 252–269. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sihvo, Hannes. 1999. "Karelia: a source of Finnish national history." Teoksessa *National History and Identity: Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*, *Studia Fennica Ethnologica* 6, toimittanut Michael Branch, 181–201. Helsinki: Finnish Literature Society.



- Starkov, Boris. 2000. "Venäjän kommunistisen puolueen kansallisuuspolitiikan välineet ja niiden käyttö." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla*, toimittaneet Timo Vihavainen & Irina Takala, 95–110. Helsinki: Gummerus.
- Takala, Irina. 2000. "Kansallisuusoperaatiot Karjalassa." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla*, toimittaneet Timo Vihavainen & Irina Takala, 181–232. Helsinki: Gummerus.
- Tánczos, Outi. 2018. *Mediated Discourses: Ethnic minority media in linguistic and ethnic identity-building and language revitalization: Comparative case studies from Finno-Ugrian minority contexts*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Tarkka, Lotte, Heidi Haapoja-Mäkelä ja Eila Stepanova. 2019. "Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit." Teoksessa *Eurooppa, Suomi, Kalevala: Mikä mahdollisti Kalevalan?* Kalevalaseuran vuosikirja 98, toimittaneet Ulla Piela, Satu Apo, Pekka Hakamies ja Pekka Hako, 79–106. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vahtola, Jouko. 1988. *"Suomi suureksi - Viena vapaaksi": Valkoisen Suomen pyrkimykset Itä-Karjalan valtaamiseksi vuonna 1918*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- Velikanova, Olga. 2013. *Popular perceptions of Soviet politics in the 1920s: Disenchantment of the dreamers*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Vihavainen, Timo. 2000a. "Johdanto." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla*, toimittaneet Timo Vihavainen & Irina Takala, 13–20. Helsinki: Gummerus.
- Vihavainen, Timo. 2000b. "VKP(b):n / NKP:n kansallisuuspolitiikka." Teoksessa *Yhtä suurta perhettä. Bolshevikkien kansallisuuspolitiikka Luoteis-Venäjällä 1920–1950-luvuilla*, toimittaneet Timo Vihavainen & Irina Takala, 21–50. Helsinki: Gummerus.
- Wilson, William. 2008. "Sata vuotta Kalevalan juhlintaa." Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*, toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuutila, Pekka Laaksonen, 224–239. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ylikangas, Mikko. 2004. *Rivit suoriksi! Kaunokirjallisuuden poliittinen valvonta Neuvosto-Karjalassa 1917–1940*. Väitöskirja. Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Yurchak, Alexei. 2003. "Soviet Hegemony of Form: Everything was forever, until it was no more." *Comparative Studies in Society and History* 45(3): 480–510.
- Östman, Jan-Ola. 1999. "Coherence through Understanding through Discourse Patterns: Focus on News Reports." Teoksessa *Coherence in Spoken and Written Discourse: How to Create it and how to Describe it : Selected Papers from the International Workshop on Coherence, Augsburg, 24-27 April 1997*, toimittaneet Wolfram Bublitz, Uta Lenk ja Eija Ventola, 77–100. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing.

Joonas Ahola (FT) on folkloristiikan tutkija, joka toteuttaa Kalevalaseuran tukemana tutkimushanketta "Neuvostokalevalainen runous: Rahvaanrunon muoto, sisältö ja merkitys Stalinin ajan Neuvosto-Karjalassa". Tämän artikkelin pohjana olevan tutkimustyön hän toteutti Koneen säätiön rahoittamassa hankkeessa "Omistajuus, kieli ja kulttuuriperintö – Kansanrunousideologiat Suomen, Karjalan tasavallan ja Viron alueilla". Ahola kiittää *Eloren* toimitusta sekä anonyymejä arvioijia hyvistä neuvoista tekstin viimeistelyksi sekä Eila Stepanovaa ja Karina Lukinia, jotka ovat lukeneet käsikirjoitusta sen eri vaiheissa ja antaneet arvokkaita kommentteja.

# Ylä-Tenon saamelaisten maiseman kielellinen ulottuvuus: paikannimet, paikat ja perinne

Taarna Valtonen

**P**aikannimet ovat ihmisiä yhdistävä sanastokategoria: kaikissa maailman kielissä merkityksellisille paikoille annetaan nimiä (esim. Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 87). Ne voivat olla hyvin erilaisia, mutta useimpien mielessä niihin liittyy jokin tarina tai muu tausta, joka selittää nimen aiheen valinnan. Ajatus paikannimien, nimettyjen paikkojen, historian ja perinteen välisestä suhteesta elää voimakkaana sekä tutkimuksessa (esim. Aalto 2019; Basso 1996; Lukin 2011; Selinge 1990; Strid 1993; Zilliacus 1973) että tavallisten ihmisten mielessä. Yhdysvalloissa suhteen tarkasteleminen on ollut vanhastaan osa nimistöntutkimusta (ks. Alderman 2008, 197–199). Euroopassa teemaa on käsitelty eri aloilla niiden omia tutkimusperinteitä seuraten.

Vaikka paikan, paikannimen ja perinteen välinen suhde voi vaikuttaa luontaiselta, paikannimet sekä usein yhteen nivoutuvat suullinen historiatieto ja perinne muodostavat kuitenkin erilliset, omia sääntöjään seuraavat systeemit, joiden suhde paikkoihin on erilainen. Siksi on tärkeää pohtia perustavanlaatuisia kysymyksiä, kuten miten paikat, paikannimet ja perinne ovat liitettävissä yhteen tai kuinka suuri osa paikannimistä liittyy perinteeseen eli kuinka merkittävä perinteen rooli paikannimien taustana on. Vastauksia on oletettavasti monenlaisia, sillä paikannimet, kuten perinnekin, ovat aina kieli- ja kulttuurisidonnaisia.

Käsittelen tässä artikkelissa Ylä-Tenon saamelaisten kulttuurisesti määrittyvää käsitystä omasta ympäristöstään siten kuin se tulee esille paikannimissä ja erilaisessa paikkoihin ja ympäristöön liittyvässä kerronnassa. Tarkastelen aihetta yhteisön omasta näkökulmasta (*emic*), sen omia jaotteluja ja käsitteitä käyttäen. Yhteisön oman näkökulman saavuttamisen tekee mahdolliseksi erityisesti kolme asiaa: artikkelissa analysoitavat aineistot ovat tämän alueen ihmisiltä kerättyjä ja minulla on neljännesvuosisadan mittainen kokemus alueesta, sen perinteestä ja ihmisistä sekä hyvä pohjoissaamentaito.

Keskeisimpiä käsiteltäviä kysymyksiä ovat: Mikä on paikannimien ja paikkoihin liittyvän perinteen suhde sekä miten maiseman kulttuurinen ymmärtäminen tulee esille kerronnassa? Mihin maisemaa käytetään, mitä merkityksiä se saa ja miten? Lähestyn kysymyksiä analysoimalla paikannimiin, paikkoihin ja maisemaan liittyvää kerrontaa ja käsitteitä. Näiden analyysien kautta pyrin kuvaamaan taustalla vaikuttavaa kulttuurista mallia, maisemaskeemaa.



Aion osoittaa, että perinteen, paikkojen ja paikannimien suhde ei ole niin yksioikoinen tai itsestään selvä kuin arkiajattelun perusteella voisi luulla. Lisäksi tuon esille, miten monimuotoista maiseman kulttuurinen ymmärtäminen voi olla jopa yhden yhteisön sisällä.

Teoreettisessa kehityksessäni yhdistän fenomenologisen maisematutkimuksen (esim. Wylie 2007, 139–186) sekä kognitiivisen kielen- ja kulttuuritutkimuksen näkökulmia (ks. nimistötutkimuksen osalta esim. Sjöblom 2006; laajemmin esim. Geeraerts ja Cuyckens 2012). Myös semiotiikalla (ks. nimistötutkimuksen osalta esim. Toropainen 2005), lingvistikalla antropologiassa (ks. nimistötutkimuksen osalta esim. Basso 1996) sekä etnohistorialla (esim. Andersson 2003; Fingerroos ja muut 2006; Saressalo 1982; Tonkin 1992) on merkittävä rooli ajatustapani taustoittajina, vaikkeen niitä tässä artikkelissa syvällisemmin käsittele.

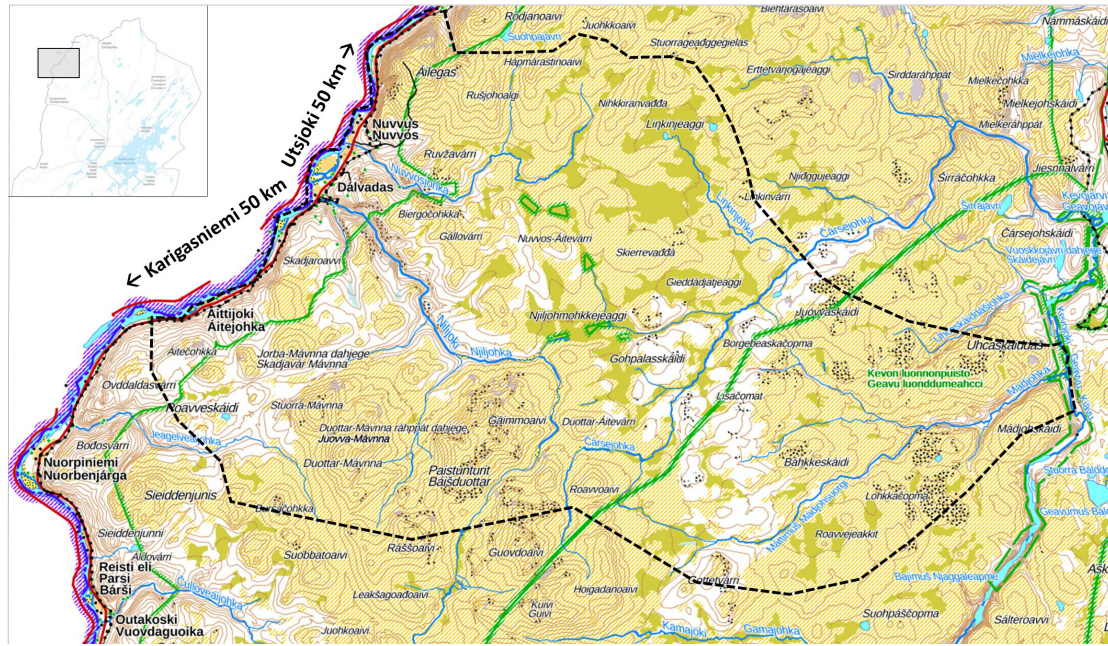
Olen käsitellyt paikannimien ei-kielellistä puolta eri näkökulmista useissa opinnäytteissä ja artikkeleissa (esim. Valtonen 2003; 2004; 2014; 2017b), mutten aikaisemmin juurikaan folkloristiseen aineistoon tukeutuen. Vaikka tutkijana olen profiloitunut lähinnä monitieteisen nimistötutkimuksen alalle, ovat Ylä-Tenon saamelaiset perinneaineistot tulleet minulle tutuiksi suullisesti periytynyttä mikrohistoriaa ja muistitietoa sekä paikannimien taustoja selvitellessäni. Tutkimallani alueella ei ole tehty muita laajamittaisia paikannimitutkimuksia kuin graduni ja väitöskirjani, mutta Ilmari Mattus (2006) on koonnut alueen paikannimiä sekä niiden merkityksiä avaavan listan ja Samuli Aikio (2017) tarkastelee joitakin alueen nimiä pohjoissaamen paikannimiä käsittelevässä kirjassaan.

## Aineisto ja tutkimuskonteksti

Kerronta on Ylä-Tenon saamelaisen kulttuurin ydin, joka heijastelee yhteisön koko elintapaa ja käsityksiä maailmasta. 2010-luvulla Utsjoella tekemiäni kerrontaa ja kertojia käsittelevien haastattelujen ja käymieni vapaamuotoisempien keskustelujen perusteella on ilmeistä, että hyvä kerronta ja osaava, nokkela tarinanpunominen ovat edelleen yhteisössä arvostettuja taitoja, jotka haastateltavat liittyvät Ylä-Tenon saamelaisuuteen. Samoissa keskusteluissa kävi ilmi, että myös Utsjoen muiden osien asukkaat tunnistavat ilmiön, ja useamman haastattelun mukaan esimerkiksi Utsjokilaakson saamelaiset ovat voineet nimittää ylätenolaisia valehtelijoina viitaten näiden kerrontatyyliin kuuluvaan taipumukseen liioitella ja lisäillä omiaan arkisia tapahtumia kuvatessaan. Toisaalta joidenkin ylätenolaisten haastateltujen mielestä utsjokelaiset ovat kertojina huumorintajuttomia ja mielikuvituksettomia, alatenolaiset liian vakavamielisiä ja kaarasjokelaiset muistamattomia. Sen sijaan alatenolaiset eivät ole Ylä-Tenon kertojia tavallisesti tunteneet. Samoja näkemyksiä kuulee myös vanhemmilta arkistoäänitteiltä.

Ulkopuolisesta näkökulmasta kieliryhmien rajoja seuraaviksi kuvatut saamelaiset perinneyhdykset (esim. Pentikäinen 1971) eivät ole siis yhteisöjen omasta näkökulmasta yhtenäisiä, vaan jo yhden kunnan alueelta on löydettävissä useita yhteisöjä, jotka määrittelevät itsensä toinen toisistaan erillisiksi. Ilmiö tulee esille myös kotoperäisten perinteenlajien suullisessa määrittelyssä ja maisemakäsityksissä (esim. Magga 2007, 15). Tällaiseen yhteisön omaan määrittelyyn perustuu tutkimusaineistoni alueellinen raja. Ajallisesti rajaan käsittelyni koskemaan 1900-lukua. Käsittelemäni aineisto on pääosin tallennettu 1950–70-luvuilla, mutta sen selittäminen ja tulkitseminen perustuvat pitkälti 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun keskusteluihin ja kokemuksiin.





**Kartta 1.** Tutkittavan alueen kartta. Tenon rannassa sijaitsevat kylät Aittijoki, Dálvadas ja Nuvvus kyläkenttineen ja taloineen. Katkoviivalla rajattu alue on näiden kylien käyttöalue tunturissa. Tälle alueelle sijoittuvat tapaoikeuden perusteella käytetyt ja periytyneet sukualueet. Alueiden raja on niukkaresurssisella tunturialueella summittainen. Rajattu alue on myös tutkimusalueeni. Alueen asukkaat eivät tutkittavana aikana käyttäneet karttoja kotiseudullaan, vaikka useimmat hallitsivat kartanlukutaidon viimeistään toisen maailmansodan jälkeen. (Pohjakartta: Maanmittauslaitoksen avoimet kartta-aineistot, CC 4.0, muokkaukset kirjoittajan.)

Tutkimusalueeni on Utsjoen kunnassa Ylä-Tenolla, jossa käsittelen tarkemmin kolmen pienen kylän muodostamaa aluekokonaisuutta (ks. kartta 1). Nämä kylät olivat tutkimuskohteina myös *Saamelaisen folkloren tutkimushankkeessa* eli niin sanotussa *Talvadas-projektissa* (nykyisellä kirjoitustavalla Dálvadas-projekti, v. 1967–75; ks. tarkemmin esim. Enges 2012, 35–38; Huuskonen 2007). Kaikissa näissä kylissä on eletty aikoinaan, ennen kodin ulkopuolisten palkkatöiden yleistymistä 1960–70-luvuilla, monia elinkeinoja yhdistämällä. Tyypillisimpiä niistä ovat olleet pienimuotoinen karjatalous, pyynti sekä käsityöt, osalla perheistä myös poronhoito. Eteläisin kylistä on *Áitejohka* eli Aittijoki (tunnetaan myös nimellä *Luhkkár-báiki* eli Lukkaripaikka), jossa oli Dálvadas-projektin aikaan neljä taloa. Lasken sukusiteiden perusteella Aittijokeen kuuluvaksi myös muusta kylästä hieman erillään olevan Tenorannan (*Garranjárga*) talon. (SKS KRA. SP 1954:49368; Solbakk 2001, 511.)

Seuraavana on noin kuusi kilometriä Aittijoesta alavirtaan sijaitseva *Dálvadas* (suomalais-tetussa kirjoitusasussa Talvadas), jossa oli Dálvadas-projektin aikana seitsemän taloa. Kolmantena on *Nuvvus* eli suomalaistettuna Nuvvus, joka sijoittuu pari kilometriä Dálvadasista alavirtaan. Siellä oli projektin aikaan kuusi tilaa. Sukulaissuhteiden, mutta myös käytännön yhteistyön kannalta Aittijoen ja Dálvadasin asukkaat ovat keskenään läheisempiä, samoin Dálvadasin ja Nuvvuksen asukkaat, mutta Aittijoen ja Nuvvuksen asukkaiden välillä on 1900-luvulla ollut vähemmän keskinäisiä suhteita. Kaikilla kylillä on ollut kiinteät suhteet Norjan puoleisella rannalla sijaitsevan *Bartan* (norjalaistettuna *Porta*) kylän asukkaiden





kanssa. (Huuskonen 2004, 23–27; Nissen ja Kvamen 1962, 294; Saressalo 1982, 35–41, 52–55, 87; Valtonen 2014, 117–120.)

Merkittävin artikkelini lähtökohta ja lähdeaineisto ovat ne tiedot ja kokemukset, joita olen saanut viimeisten 25 vuoden aikana edellä mainittujen Ylä-Tenon kylien asukkailta ja sieltä kotoisin olevilta. Erityisesti Aittijoki on muodostunut minulle läheiseksi paikaksi, jossa olen käynyt teini-ikäisestä lähtien. Suhdettani alueeseen ja sen asukkaisiin voi kuvata orgaaniseksi, enkä vuosiin kokenut olevani siellä tutkijanroolissa, vaan oppimisenhaluisena tuttavana. Tutkiminen on tullut osaksi keskinäistä suhdettamme vasta vähitellen, kun paikalliset pyysivät minua etsimään heidän perheenjäseniltään tallennettuja aineistoja, joihin tiesivät minun pääsevän käsiksi. Tällä tavalla tutustuin niihin itseeni. Kenttätyöni ovat olleet luonteeltaan pääosin hyvin epämuodollisia ja sisältäneet paljon vapaamuotoista keskustelua ja rinnalla kokemista.

Tämä henkilökohtainen paikallissuhde on merkittävin yksittäinen tutkimuseettinen lähtökohta, jolle tutkimukseni perustuvat: koen olevani eri tavalla sisällä paikallisessa elämässä kuin täysin ulkopuolinen tutkija voisi olla. Tämä ei tarkoita, etten tunnista ja tunnusta ulkopuolisuuttani tai tutkimusasetelmaan liittyviä ongelmia (ks. esim. Haig-Brown 2000), vaan että vähemmistöjen tutkimiseen aina liittyvät valta-asemien erot ovat minun ja paikallisyhteisön välillä poikkeuksellisen pienet. Pidänkin heitä tasa-arvoisina tutkimuskumppaneina, joiden tulkintoja arvostan ja pyrin parhaani mukaan välittämään tutkimuksissani. Minulle on myös tärkeää, että teen tutkimusta, joka on merkityksellistä heille ja jonka kysymyksenasettelut ovat lähtöisin heidän kulttuurisesta todellisuudestaan (ks. esim. Valkonen 2016, 147, 152).

Toinen, lähes yhtä merkittävä tutkimuseettinen lähtökohta on sujuva pohjoissaamen taitoni, joka mahdollistaa paikallisten perinnetermien ja kerrontaan liittyvien ilmaisujen ymmärtämisen ilman käännösten merkitystä samentavaa vaikutusta. Tämä kaventaa myös omalta osaltaan kulttuurista kuilua minun ja tutkittujen yhteisöjen välillä. Nämä kaksi asiaa, yleisempien sekä saamentutkimuksen eettisten ja lähdekriittisten lähtökohtien (ks. esim. Aho 2007; Alver ja Øyen 2007; Kuokkanen 2009, 42–43, 139–144; Tonkin 1992, 83–136; Valtonen 2016) lisäksi mahdollistavat mielestäni luotettavien tulkintojen tekemisen, vaikkein ole tutkittavan yhteisön jäsen. Tutkimusalueella tallentamiani äänitteitä säilytetään Oulun yliopiston Saamelaisessa kulttuuriarkistossa lukuun ottamatta kahteen vielä keskeneräiseen projektiin liittyviä nauhoitteita viime vuosilta.

Itse kuulemani ja tallentamani lisäksi tärkeintä lähdeaineistoani ovat Dálvadas-projektin äänitteet. Ne on valtaosin digitoitu ja koottu Turun yliopiston Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen kokoelmaan (TKU, ks. lähde-merkinnän sisältämistä tiedoista tarkemmin lähdeluettelosta). Minulla on ollut käytettävissäni myös Kotimaisten kielten keskuksen kokoelmiin kootut Aittijoen kielennäyteäänitteet vuosilta 1964 ja 1971–73. Niitä säilyttää ja hallinnoi nykyään Oulun yliopiston Saamelainen kulttuuriarkisto (SKNA/SKA), josta olen poiminut joitakin nauhoitteita. Kiinnostavaa ääniteaineistoa on löytynyt myös Yle Sápmin eli Yleisradion saamenkielisen radiotoimituksen *Yle Ealli arkiiva* ("Ylen Elävä arkisto") -internetäänitearkistosta. Käyttämäni aineistot ovat suurelta osin pohjoissaamenkielisiä, mutta mukana on myös saamenkielisten ihmisten suomenkielistä kerrontaa. Olen itse litteroinut ja tarvittaessa suomentanut kaikki käyttämäni aineistot.



Ääniteaineistojen lisäksi olen laajempaa kontekstinymmärrystä hankkiakseni käynyt läpi laajoja fragmentaarisia arkistokokonaisuuksia. Tärkeimpiä näistä on Samuli ja Jenny Paulaharjun Utsjokea koskeva kokoelma (SKS KRA SP), joka on osa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Perinteen ja nykykulttuurin kokoelmaa. Fragmentaarista tietoa löytyy myös vanhemmista kirjallisista lähteistä, joista tärkeimpinä mainittakoon Jacob Fellmanin (1906) muistiinpanot ja hänen poikansa Isak Fellmanin (1910) kokoamat arkistolähteet. Merkittävimpiä kerrontaa sisältäviä painettuja perinnekokoelmia ovat Terho Itkosen (1971) ja Julius Markin (1932) keräelmät sekä historiallisen ulottuvuutensa takia pappi Anders Andelinin (E. Itkonen 1947) 1850-luvulla keräämä kokoelma.

Dálvadas-projektissa pyrittiin haastattelemaan kaikkia alueen aikuisia asukkaita tasapuolisesti, ja olen itse pyrkinyt etsimään aineistoani samalla tavalla tasapuolisesti kaikenlaisilta kertojilta. Tästä huolimatta käyttämäni aineisto on pääosin 1960-luvun vanhojen miesten kerrontaa ja sitä tulkitsevaa, seuraavien miessukupolvien perittyyn ymmärrykseen perustuvaa tulkitsevaa tietoa. Tähän on ainakin kolme selkeää syytä (ks. samanlaisista havainnoista Enges 2012, 165). Ensinnäkin naisten arkinen elämänpiiri oli ja on edelleen sidoksissa kotitaloon ja sen töihin, mutta miehet liikkuvat laajalla alueella luontaiselinkeinoja harjoittamassa.

Toiseksi suhde ympäristöön ja siitä kertomiseen on muuttunut, kun luontaiselinkeinojen merkitys on vähentynyt nopeasti toisen maailmansodan jälkeen. Maastossa liikkuvat yhä harvemmat ja yhä lyhyempiä aikoja. Tämän lisäksi maiseman käyttö ja kokeminen on muuttunut merkittävästi moottoroitujen maastokulkuneuvojen takia 1960-luvulta alkaen. Dálvadas-projektin aikaan haastatelluista enää vanhat miehet olivat eläneet aikana, jolloin luontaiselinkeinot olivat tärkeimpiä elinkeinoja, maastossa kuljettiin vain lihasvoimalla ja siellä vietettiin pitkiä aikoja, usein yksinkin. Oli tilaa ja aikaa kokea, muokata kokemukset kerronnaksi sekä kertoa ja kuunnella. Nykyisin maisemaan liittyvä puhe saa enää harvoin kerronnan muodon.

Kolmas syy on maiseman sukusidoksissa: alueen miehet ovat asuneet koko ikänsä tutkimusalueella, sukunsa periytyvillä mailla, mutta naiset ovat muuttaneet sinne aikuisiällä naimisiin mennessään tai sitten aikuistuessaan sieltä pois. Siksi naisilla ei ole ollut samanlaista syvää perittyä maisemasidosta tähän alueeseen kuin miehillä. Ainoastaan ne muutamat naiset, jotka ovat avioituneet tutkimusalueen sisällä, kertovat enemmän seudun paikkoihin ja maisemaan liittyvistä aiheista. Toisaalta monet muualta muuttaneet naiset kertovat kyllä oman kotiseutunsa paikoista ja maisemista, mutta ne olen rajannut tämän tarkastelun ulkopuolelle.

Tavallisimmista arkistoaineistojen merkintäkonventioista poiketen merkitsen lähdesignumin lisäksi näkyville yleensä aina kertojan nimen. Pidän tätä tärkeänä lähdekriittisistä syistä, mutta ennen kaikkea, kuten Marjut Huuskonen (2007, 73–74; ks. myös Enges 2015) on hyvin perustellut, kunnioittaakseni kertojien tekijyyttä ja omistajuutta suhteessa kertomaansa. Huuskosen (2007) esittämiä periaatteita noudattaen jätän kertojan nimen kuitenkin kertomatta, jos aineiston sisällön ja hänen henkilönsä yhdistäminen voi olla jollakin tavalla kiusallista. Kertojien kannalta haitallisia tai epäsovivia pidettyjä aiheita en käsittele lainkaan tai vain yleisellä tasolla.

Olen päättänyt käyttämään kertojista virallisia eli suomalaisia nimiä saamelaisien suullisessa käytössä esiintyvien nimien sijaan. Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkin kertojien nimet on



annettu tutkimusaineistossa suomalaisessa muodossa, eli käyttämäni tutkimusaineisto on tunnistettavissa varmasti vain niiden avulla. Toiseksi saamelaisessa nimikäytännössä ihmisestä voidaan käyttää useita eri nimivariantteja riippuen siitä, mikä on ihmisen suhde puhujaan, kuulijoihin tai puhumistilanteeseen (ks. esim. Valtonen 2017a). Ei ole luontevaa tapaa valita yhtä näistä tieteellisen artikkelin kontekstissa.

## Metodiikkaa, keskeisiä kerronnan käsitteitä ja terminologiaa

Aineiston kokoamis- ja analyysitapani ovat hyvin käytännönläheisiä. Minulle on muodostunut vuosien mittaan alueella oleskelemisen ja kenttätöiden aikana käsitys siitä, minkälaista tutkimusalueen maisemaan ja paikkoihin liittyvä kerronta on, ja olen liikkinut koko tutkittavalla alueella, joten myös paikat ja maisemat ovat tuttuja (Kartta 1). Olen täydentänyt ja testannut käsitystäni etsimällä arkistoaineistoista maisemaan tavalla tai toisella liittyvää kerrontaa, joka paikallistetaan johonkin tiettyyn paikkaan tutkittavalla alueella tai jossa paikan nimi kerrotaan. Etsimisessä olen käyttänyt apuna nauhapöytäkirjoja ja litterointeja, mutta edelliset ovat yleensä tarpeeseeni nähden liian epätarkkoja ja jälkimmäisiä on tehty saamenkielisestä aineistosta kovin vähän. Tämän vuoksi olen kuunnellut kymmeniä tunteja haastatteluja, jotka ovat joko nauhapöytäkirjan tai tietämäni kertojan takia vaikuttaneet lupaavilta. Näistä haastatteluista olen litteroinut tai referoinut oleellisimmat kohdat, joita olen tulkinut aikaisemman tietämykseni ja ymmärrykseni sekä uudempien haastattelujen ja keskustelujen avulla.

Olen jaotellut kokoamaani maisemaan ja paikkoihin liittyvää kerrontaa kokonaisuuksiksi aineistosta nousevien teemojen sekä teoreettiseen ajatteluuni perustuvan paikannimien ja paikkojen suhdetta kuvaavan mallin mukaan. Oletan käsittelyluvuissa esittelemieni tietokokonaisuuksien heijastelevan yhteisön kognitiivisen maisemamallin eli -skeeman osia. Tarkoitukseni ei ole väittää, että kuvaukseni olisi kattava, vaan sitä pitää lukea todellisen maisemaskeeman fragmentaarisen hahmotelmana tai heijastumana. En myöskään väitä, että kuvaamani käsitykset olisivat uniikkeja, vaan olen tietoisesti päättänyt olla tässä tekstissä vertailematta aineistoani muiden kulttuurien, edes muiden saamelaisten kulttuurien kanssa. Analyysin jatkuvana sivujuonteena on kulkenut tutkimushistorian ja paikallisen kerrontatavan tuntemuksesta nouseva lähdekritiikki. Koska tarkastelen aiheita, joista kertojat ovat itse päättäneet kertoa ilman, että heitä on niistä pyydetty kertomaan, voi kerronnasta välittyviä merkityksiä pitää lähtökohtaisesti melko luotettavina.

Kun luen, analysoin ja jaottelen kerrontaa, käytän apuna pohjoissaamenkielisiä kerronnan termejä. Jos mahdollista käytän niitä samoja, joita kertoja itse käyttää aineistossa. Näistä keskeisimmät ovat *muitalus* ja *máinnas*, jotka usein käännetään epäonnistuneesti sanoilla *kertomus* ja *satu*. Annukka ja Samuli Aikio (1978, 123) kirjoittavat:

Satu on sana, jota saamen kielessä ei oikeastaan ole olemassa. Saamelaiset tuntevat vain tarinamaisia kertomuksia, erilaisia lastenjuttuja ja piloja tai tosia kertomuksia eli muisteluksia. Kaikilla näillä kertomisen lajeilla on saamen kielessä oma nimityksensä.

Marjut Huuskonen (2004, 120–142; myös Enges 2015) on väitöskirjassaan esitellyt perinpohjaisesti saamelaisten kertomusperinteen lajeista aikaisemmassa tutkimuksessa käytettyjä termejä. Hän esittelee myös oman käsityksensä niistä, mutta se on mielestäni puutteellinen, vaikka perustuukin pitkälti samoihin lähteisiin kuin omani. Syy on luultavasti se, että



Huuskonen perusti käsityksensä saamesta käännettyihin haastatteluteksteihin, jotka eivät ole kyenneet välittämään kaikkea tarpeellista informaatiota. Ylä-Tenon saamelaisten perinnelajien määrittely ei ole yksioikoista, vaan vaatii useiden eri näkökulmien samanaikaista huomioimista. Perinnelajitermit ovat myös hyvin paikallisia: joidenkin termien merkitys on erilainen jopa Ylä- ja Ala-Tenolla. Osuvimman määrittelyn tekee aina kertoja itse. Perustan seuraavassa esiteltävän oman käsitykseni perinnelajeista dälvadaslaisen vanhan polven mestarikertojan Ola Samuel Rasmuksen (TKU/A/67/258a; TKU/A/68/21) ja hänen poikansa Armaksen (TKU/A/68/18) kertomaan sekä itse kuulemiini määritelmiin ja niistä käytyihin keskusteluihin.

Saamelaisten perinnelajitermien määrittelyn keskeinen tekijä ei ole kerronnan aihe, vaan kertojan näkemys siitä, onko kerrottu totta eli perustuuko se omaan tai jonkun luotettavan ihmisen kokemukseen, kuulemiseen (*gullan*) tai näkemiseen (*oaidnin*). Kokemukseen perustuva kertomus on muitableus, vaikka sen sisältö tai osa siitä vaikuttaisi epäuskottavalta. Jos kerrotaan ikään kuin tositapahtumasta, joka ei kuitenkaan perustu kertojan omaan, todelliseen tai kuulijan totena pitämään kokemukseen, on kyseessä *cuvccas*. Jos taas kerrottu on vain kertomisen halun takia keksittyä, on kyseessä *máinnas*. Tätä nimitystä käytetään myös silloin, kun tosia ja epätosia on punottu uudeksi kokonaisuudeksi.

Harvemmin tutkimuskirjallisuudessa mainittu *cuvccas* on aina epätosi eli ei perustu kertojan omiin kokemuksiin. Se ei ole muodoltaan samalla tavalla tunnistettava kuin *máinnas* ja muitableus, vaan voi olla monenlainen: lyhyt kaskumainen tai vitsimäinen, mutta myös pidempi kertomus. Erilaisia tähän kategoriaan luettuja pidempiä kertomustyyppisiä ovat esimerkiksi hölmöläissatujen kaltaiset jutut tai yliluonnollisista olennoista yleisellä tasolla, ilman henkilökohtaista kokemusta eli totuus pohjaa oleva kerronta. Myös esimerkiksi enteet ja ennustukset, joiden uskottavuusarvo halutaan kyseenalaistaa, kuuluvat tähän ryhmään. Erityisesti lestadiolaisen herätysliikkeen aktiiviset jäsenet painottavat Dälvadas-projektin nauhoilla *cuvccas*-kerronnan olevan epätotta ja liittyvän vanhoihin, vääränlaisiin uskomuksiin. Siihen liittyä heidän puheissaan negatiivisia konnotaatioita.

Nimityksen valintaan vaikuttaa myös kertomuksen vakiintuneisuus tai kertojan ja kuulijan suhde kerrottuun. Vakiintunut, kiertämään lähtenyt kertomus on useimmiten *máinnas*, mutta ensi kertaa omana kokemuksena kerrottava juttu on muitableus, jos se on kuulijan mielestä edes jossain määrin uskottavissa todeksi. *Máinnas*-genren tuntomerkki on, että se voi periytyä sukupolvelta toiselle, koska se ei liity kenenkään tietyn ihmisen kokemusmaailmaan. Jos juttu kerrotaan omana kokemuksena, mutta kuulijan mielestä on selvää, ettei se voi olla totta, tai siinä esiintyy kuulijan epätosina pitämiä asioita, on se *cuvccas*. On mahdollista, että kuulija ei usko johonkin yliluonnolliseen olentoon tai ilmiöön ja siksi kertomus on hänelle *cuvccas*, mutta kertojalle se voi olla muitableus.

Yksi määrittelyn lähtökohdista on kerronnan funktio. Muitableus-kerronnan funktio on kerrotun välittäminen kuulijoille, kun taas *máinnas*- ja useimmiten *cuvccas*-kerronta on funktioltaan tyypillisesti viihdyttävää, usein myös opettavaista. Muitableus eroaa *sáhka*-lajista siten, että muitableus on muodoltaan ja kerrontatavaltaan selvästi kerrontaa ja sen takia totuusarvoltaan myös hieman *sáhka* joustavampaa, kun taas *sáhka* on vapaamuotoista, tositapahtumista, havainnoista tai tiedoista kertovaa arkipuhetta, muttei kuitenkaan juoruja (*šláddarat*). Viihdyttämiskomponentti on myös liioittelematta, mutta tavallisesti liioitellen kerrotun huumoriperinteen ytimessä. Tähän liittyviä genrejä ovat esimerkiksi *gielis* ja *fearan*. Näille on yhteistä



se, että ne ovat lähtökohtaisesti epätosia tai vähintäänkin totuuteen kerronnan tavoitteiden ehdoilla suhtautuvia.

Näistä gielis on ehdottomasti pötyä, tavallisesti niin paksua tarinaa, ettei sitä voi mitenkään pitää totena, mutta sen pohjana voi olla tosielämän tapahtumia. Sitä voidaan pitää cuvcas-genren alakategoriana. Fearan perustuu, ainakin väitetysti, kertojan henkilökohtaisiin kokemuksiin, tyypillisesti jonkinlaiseen, toisinaan uskomattomaan kommellukseen tai seikkailuun. Henkilökohtaisen kokemuspohjan takia tätä voidaan pitää muitableus-genren ala- tai ainakin lähikategoriana. Näitä genrejä on käytetty myös kuulijoiden, etenkin yhteisön ulkopuolisten, herkkäuskoisuuden testaamiseen. Gielis- ja fearan-, joskus myös cuvcas-genren kerrontaan erikoistuneista kertojista on usein käytetty termiä *gielisteaddji* 'valehtelija', mutta kerrontaan liitettäessä sanaan ei liity samanlaisia negatiivisia konnotaatioita kuin suomen kielessä.

Termejä muitableus ja máinnas voidaan tarvittaessa täsmentää tarkentavalla sanalla. Esimerkiksi *historjjálaš muitableus* 'historiallinen muitableus' pyrkii toistamaan totuudenmukaisesti itse koettua tai jonkin läheisen ihmisen kokemia tai muuhun luotettavaan lähteeseen perustuvia historian tapahtumia, mutta *dološ máinnas* 'muinais-máinnas' kertoo muinaisten aikojen mahdollisesti tosista tapahtumista, kuten vainolaisten toiminnasta. Termejä yhdistämällä voidaan muodostaa myös erilaisia yliluonnollisiin olentoihin liittyviä genrejä, kuten *kufihtar-máinnas* tai *-muitableus* eli maahisperinne, joka voidaan ottaa joko satuna tai totena. Kaikista kerronnan lajitermeistä voidaan muodostaa niiden kertomista kuvaavat verbit, kuten *máinnastit*, *muitableit* ja *cuvccastit*, mutta niiden merkitys ei ole aina suoraan yhteneväinen genren nimityksen kanssa. Esimerkiksi gielis- tai fearan-kerrontaan erikoistuneesta kertojasta voidaan sanoa, että tämä on *buorre muitableaddji* 'hyvä kertoja'. Tällöin tarkoitetaan, että hän on genrestä riippumatta hyvä kertomaan.

## Teoreettinen lähestymistapa

Teoreettisessa kehityksessäni yhdistän fenomenologisen maisematutkimuksen sekä kognitiivisen kielen- ja kulttuurintutkimuksen näkökulmia. Keskeisimmälle teoreettiselle käsitteelle *maisema/landskap/landscape* ei ole saamen kielissä suoraa vastinetta. Sen sijaan käytetään hyvin konkreettista ilmaisu *eatnamat* ("maat" [esim. ilman ja veden vastakohtana] tai "maaperä"), kun tahdotaan viitata laajaan, tarkemmin rajaamattomaan osaan jotakin seutua tai aluetta. Hieman erilainen merkitys on sanalla *biras* ("ympäristö [konkr.], ympäröivä tila"), jolla viitataan jonkin ympärillä oleviin asioihin laajallakin alueella. Ihmisen tarkemmin määrittelyä seuduista tai alueista käytetään termiä *guovlu*, joka tarkoittaa aluetta, seutua ja tienootta, mutta sitä käytetään myös suunnista puhuttaessa. Poronhoitajilla on lisäksi omia alueita kuvaavia termejään. Paikka-sanaa vastaa kaksi sanaa: *báiki* ("paikka, kohta; koti, kotitalo") ja *sadji* ("sija, paikka, kohta"), joista *báiki* on epätarkemmin määritelty paikka, ja *sadji* täsmällisesti, konkreettisesti sijoilleen määritelty, rajallinen paikka. (Ks. esim. Helander 2016, 19–20.)

Edellä kerrottujen sanojen sijaan jonkin paikan sijainti kuvaillaan kuitenkin arkikielessä mie- luiten suhteessa joihinkin toisiin paikkoihin. Tässä ovat apuna paikannimet sekä saamen kielten erittäin monet täsmälliset demonstratiivipronominit (ks. esim. Ylikoski 2020). Esimerkiksi voidaan sanoa: "*Do-doppe dien Gottetvári duohken*" ("Tuolla [hyvin kaukana] tuon [kuulijaa tai häneen liittyvää asiaa lähempänä olevan] Gottetvári-vaaran toisella puolen [suhteessa





siihen missä puhutaan tai mistä paikasta on ollut puhe aikaisemmin]). Paikat ymmärretään siis mielellään lähtökohtaisesti suhteessa toisiinsa, jolloin ne muodostavat spatiaalisen verkoston. Samat paikkojen keskinäiset suhteet kantavat myös muunlaisia merkityksiä kuin vain sijaintia.

Lähestymistapa maisemaan ja sen osiin, alueisiin ja paikkoihin, on siis hyvin konkreettinen ja korostaa saamelaisen maisemakäsityksen keholliseen kokemiseen, maisemassa olemiseen ja tekemiseen, liittyviä lähtökohtia. Saamelaisissa kulttuureissa erityisesti käsitteet *árbediehtu* ("perintötieto") ja *árbemáhttu* ("perintötaito") ovat maiseman ei-kielellisten ulottuvuuksien keskiössä. Niillä viitataan tietoihin ja taitoihin, jotka siirtyvät saamelaisissa yhteisöissä sukupolvelta toiselle tyypillisesti sanattomasti, eri sukupolvien yhteisen tekemisen ja kokemuksen kautta. Ne käännetään usein suomeksi käyttäen määritettä *perinteinen* tai englanniksi *traditional*, mutta käännökset ovat harhaanjohtavia. *Árbediehtu* ja *-máhttu* ovat jatkuvasti kehittyviä ja muuttuvia eivätkä rajoitu vain aikaisempien sukupolvien taitoihin. Oleellista on, että ne ovat tietoa ja taitoa, joka siirtyy sukupolvelta toiselle yhteisön sisällä. (Ingold ja Kurttila 2000, 183–186; termeistä ja niiden sisällöstä, ks. G. Guttorm 2010; Eira 2011; Porsanger ja Guttorm 2011.) Tässä artikkelissa keskityn käsittelemään maiseman kielellistä ulottuvuutta, mutta on tärkeää ymmärtää, että maiseman ei-kielellinen ja kielellinen osa ovat tosielämässä toistensa erottamattomia osia.

Yksi tunnetuimmista maiseman keholliseen kokemiseen perustuvan määrittelyn tutkijoista on antropologi Tim Ingold (erit. 2000). Hänen lähestymistapansa on fenomenologinen ja juontaa juurensa filosofi Maurice Merleau-Pontyn (erit. 1962 [1945]) ajatteluun (Wylie 2007, 147–149, 153–162). Ingoldin maisema-ajattelun ytimessä on ajatus maisemasta, joka ei ole maata, luontoa, tila tai mentaalinen representaatio. Aluksi Ingold erotti maiseman (*landscape*) ja siinä tapahtuvan asumistoiminnan (*taskscape*). Myöhemmin hän päätyi kuitenkin siihen, ettei näitä voida erottaa toisistaan, vaan *landscape* on *taskscape*in jähmetetty muoto, joka syntyy samanaikaisesti ja samasta toiminnasta kuin *taskscape*. Ihmiselle maisema on tuttu asumisen, tekemisen ja olemisen alue, joka siinä asumisen ja olentojen keskinäisen vuorovaikutuksen kautta "muuttuu osaksi meitä, kuten mekin olemme osa sitä." (Ingold 2000, 190–191, 198–201.) Maisemassa elävät tekevät maisemasta maiseman ja paikoista paikkoja:

A place owes its character to the experiences it affords to those who spend time there – to the sights, sounds and indeed smells that constitute its specific ambience. And these, in turn, depend on the kinds of activities in which its inhabitants engage. It is from this relational context of people's engagement with the world, in the business of dwelling, that each place draws its unique significance. (Ingold 2000, 191.)

Tämä koskee yhtä lailla esimodernien metsästäjä-keräilijöiden, maanviljelijöiden kuin suurkaupunkien asukkaiden suhdetta kotimaisemaansa (Ingold 2000, 57). Ingoldin näkemys maisemasta tuntuu sopivan hyvin yhteen monien saamelaisten yhteisöjen omien käsitysten kanssa, joiden mukaan maiseman merkitykset hahmottuvat usein elinkeinojen harjoittamisen ja monien sukupolvien mittaisen saman alueen asumisen kautta (esim. Buljo 2002; Hirvonen 2007). Koska Ingold (esim. 2000, 40–43) ei Merleau-Pontyn tavoin myöskään tunnusta dikotomista kulttuuri/luonto-jaottelua, muuttuu saamelaisessa maisematutkimuksessa usein ongelmaksi nostettu jako kulttuuri- ja luonnonmaisemiin fenomenologisessa lähestymistavassa merkityksettömäksi (esim. Magga 2007, 11–15; Schanche 2002, 156–159).

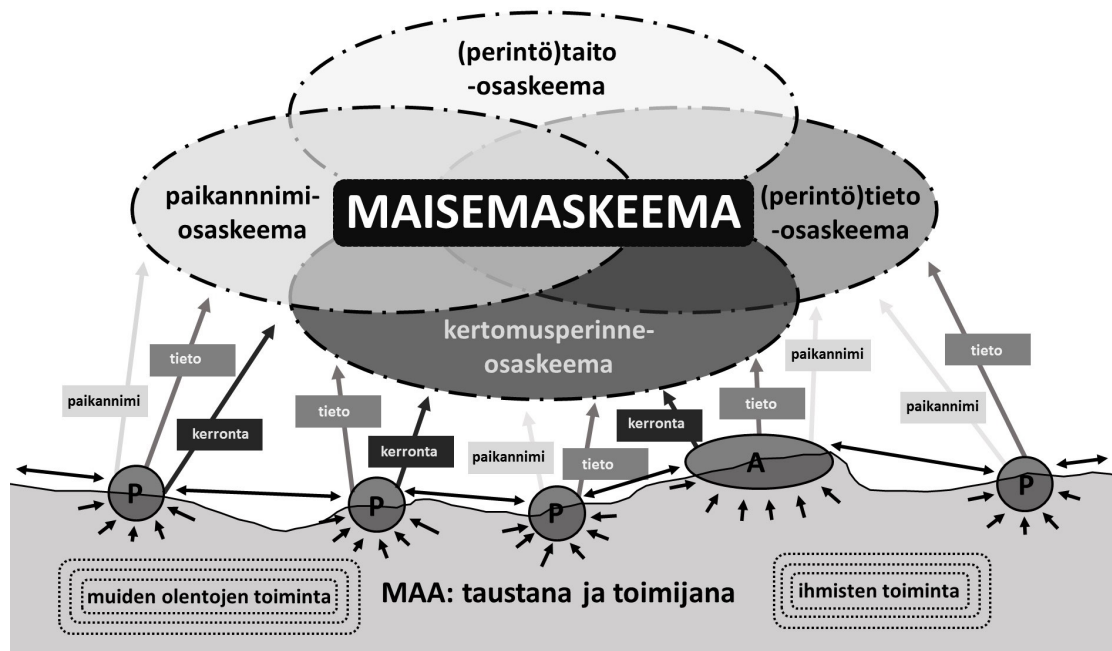


Ingold liittää myös kertojat, kerronnan ja kertomukset osaksi maisemakokemusta ja sen välittämistä muille yhteisön jäsenille:

A person who can ‘tell’ is one who is perceptually attuned to picking up information in the environment that others, less skilled in the tasks of perception, might miss, and the teller, in rendering his knowledge explicit, conducts the attention of his audience along the same paths as his own. (Ingold 2000, 190.)

Myös kognitiivisen kielen- ja kulttuurintutkimuksen näkökulma kiinnittyy tähän samaan Ingoldin sitaattiin. Hän kirjoittaa ihmisten erilaisista kyvyistä havainnoida ympäristöään, sanallistaa tekemiään havaintoja käsitteiksi ja kerronnaksi, joita voi välittää edelleen muille yhteisönsä jäsenille muokaten ja ohjaten siten heidän käsitystään maailmasta. Tämä prosessi on kognitiivisen teorian ydin. Tällä tavalla syntyvien merkitysten muodostamia yhteenliittyviä kutsutaan *skeemoiksi*. Ne ovat kulttuurisia ja kielellisiä tieto- ja muistirakenteita, jotka jonkin kulttuurisen ja kielellisen ryhmän jäsenet jakavat keskenään. Skeemaa voi kuvata myös monimutkaiseksi merkitysverkostoksi, jossa yksittäiset *käsitenodulit* eli -solmukohdat ovat keskenään yhteydessä muodostaen merkityksiä tuottavia tietokokonaisuuksia. (Dirven, Wolf ja Polzenhagen 2012, 1204–1205, 2016–2017; Palmer 2012, 1045–1046; Tuggy 2012, 83–87, 97–99.)

Vaikka skeema on tosielämässä jakamaton kokonaisuus, voidaan sen sisältämiä tietokokonaisuuksia analysoida tutkimuksessa toisistaan erillisinä osaskeemoina. Tämän artikkelin tarkastelun kohteina ovat osaskeemat, joilla on spatiaalinen sidos eli jotka liittyvät johonkin paikkaan. Hahmotan maisemaskeemasta neljä erillistä osaskeemaa, joista kolme liittyy maiseman kielelliseen representoimiseen. Ne ovat: paikannimiosaskeema, (perintö) tieto-osaskeema sekä kertomusperinneosaskeema. Neljäs, (perintö)taito-osaskeema on ei-kielellinen enkä siksi käsittele sitä tässä artikkelissa syvällisemmin. (Ks. kuvaaja 1.)



**Kuvaaja 1. Maisemaskeeman osaskeemat ja niiden lähtökohdat kulttuurillisesti merkityksellistetystä maisemassa. © Taarna Valtonen.**



Kuvaaja 1:n avaaminen kannattaa aloittaa maisemaskeeman perustasta eli maasta (*eana*). Se on fenomenologisen käsityksen mukaisesti ymmärrettävissä sekä elämisen vuorovaikutteiseksi taustaksi että itsenäiseksi toimijaksi. Ihmiset eivät ole ainoita, jotka toimivat samassa maisemassa, vaan myös muut elolliset olennot toimivat siinä, tekevät siitä havaintoja ja vaikuttavat siihen. Tietyt osat maasta muuttuvat toiminnan ja havaintojen seurauksina merkityksellisemmiksi kuin muut eli syntyy kulttuurisesti määriteltyjä paikkoja ja alueita. Koska ne ovat tärkeitä, niille annetaan nimi. Paikat ja alueet muodostavat muiden paikkojen ja alueiden kanssa keskinäisiä suhteita ja alkavat kerätä yhä enemmän ja yhä laajemmin verkostoituvia merkityksiä.

Merkitykset jakautuvat neljään tietokokonaisuuteen eli osaskeemaan: paikannimiosaskeema, kertomusperinneosaskeema, (perintö)tieto-osaskeema ja (perintö)taito-osaskeema. Yhdessä ne muodostavat maisemaskeeman. On hyvä huomata, että aivan kaikilla merkityksellisillä paikoilla ei ole nimeä, vaikka se onkin epätavallista, ja että kaikkiin merkityksellisiin paikkoihin ei liity kerrontaa. Sen sijaan jokaiseen paikkaan pitää liittyä (perintö)tietoa tai (perintö)taitoa, jotta niiden merkitys olisi riittävä synnyttämään paikan tai alueen. Paikkoihin liittyvä tieto ja taito voivat olla joko edellisiltä sukupolvilta perittyä tai sitten yksittäisen ihmisen oman elämänsä aikana kokemusperäisesti oppimaa. Kaikki (perintö)tieto ja (perintö)taito ei ole myöskään paikkoihin sidottua.

Käsittelen seuraavassa kahdessa luvussa merkityksellistettyjen maiseman osien eli paikkojen ja alueiden suhdetta eri osaskeemojen tietosisältöihin. Ensin käsittelen paikannimiosaskeemaa, sitten (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemoja konkreettisten esimerkkien avulla. Tämä teoreettinen käsittely on jatkoa aikaisemmille teoreettisille pohdinnoilleni paikannimien ja maiseman suhteesta, nimeämisprosessista ja nimistönmuutoksesta (esim. Valtonen 2004; 2014; 2016). Kertomusperinneosaskeemaa avaam näitä seuraavissa aineistoa esittelevissä luvuissa, joista viimeisissä tarkastelen vielä erikseen paikannimiosaskeeman ja kertomusperinneosaskeeman välisiä suhteita.

## Paikannimiosaskeeman sisältämä tieto

Paikannimiosaskeeman sisältämään tietoon kuuluu sellainen tieto, joka on nimi-ilmauksessa itsessään eli paikannimessä sanana. Nimi-ilmausten kantamalle sisällölle on tyypillistä, että sen ilmeisin merkitys on kenelle tahansa kielellä osaavalle selvä. Esimerkiksi Dálvadasin tunteville on erittäin tuttu paikannimi *Stohposaiája* ("Tupasijanpuro"), jonka sisällön voi sanallistaa laajempaan muotoon: "puro, jonka lähellä on tai on ollut jonkin tuvan paikka". Jos tuntee vielä kielen nimeämisprosessia, avautuu merkitys entisestään. Tätä pidemmälle ei tulkinnassa kuitenkaan pääse tuntematta kyseisen nimenantaja- ja nimenkäyttäjyhteisön sisäistä, kulttuurisidonnaista tietopääomaa.

Nimen aiheen valintaa ja nimen kielellistä muotoa säätelevät useat kieli- ja yhteisökohtaiset säännöt (esim. Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 86). Nimi-ilmaus on kooltaan hyvin rajallinen, joten se ei voi kantaa kovin suurta määrää sisältöä. Käytettävyyden näkökulmasta nimi ei voi olla mahdollisesti pitkä: *Njiljohmohávžžičomat* ("Njiljoenmutkanrotkonkukulat") alkaa olla jo pisimpiä käyttökelpoisia. Kaikki kielen sanat eivät kelpaa paikannimen osiksi. Esimerkiksi pohjoissaamen paikannimissä partikkelit ja finiittiset eli taipuvat verbimuodot eivät sovi paikannimiin (\**Muhtovárri* "Muttavaara", \**Mananjávri* "Menenjärvi"). Nimi on myös



pystyttävä tunnistamaan paikannimeksi. Siten esimerkiksi *Ásllat* (Aslak) ei ole sopiva joennimeksi, koska se identifioituu niin voimakkaasti ihmisennimeksi.

Paikannimitutkimuksen teoria lähtee siitä olettamuksesta, että jokaisella paikannimen sisällöllä on nimen antamishetkellä ollut suora yhteys nimetyn paikan tai sen ominaisuuksien kanssa. Tästä huolimatta nimeämisperusteiden tulkitseminen voi olla erittäin vaikeaa. Tärkein syy on nimien ikä: edelleen käytössä oleva paikannimi on voitu antaa useita satoja vuosia sitten. Sen jälkeen nimi on alkanut elää omaa elämäänsä, saada ja synnyttää uusia merkityksiä. Nimenantohetken ja nykyhetken välillä nimien sisältö on voitu tulkita uudelleen moneen kertaan ja kieliasu muuttua merkittävästi. Jopa nimenkäyttäjyhteisö on voinut vaihtua tai vaihtaa kieltään. Usein vain nimen loppuosan eli perusosan merkitys on tulkittavissa ongelmitta, ainakin jos se on edelleen käytössä oleva maastoa kuvaileva sana. (Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 114–116, 122–126.)

On aivan tavallista, että koko nimi on nimenkäyttäjyhteisölle merkitykseltään käsittämätön, kuten Ylä-Tenon paikannimet *Guivi* ja *Áilegas*. Joskus laajojen alueiden paikannimistöjen vertailu tai kielihistorian tunteminen auttaa nimien tulkinnessa. Esimerkiksi nimi *Guivi* esiintyy paikallisina variantteina laajalla alueella Kuolan niemimaan Luujärveltä Ruotsin Storumaniin erilaisten pyhien paikkojen nimenä, ja nimi *Áilegas* palautuu muinaisskandinaavin pyhää tarkoittavaan sanaan *\*heilagr* (T. I. Itkonen 1962).

Ymmärrettävien nimien tulkintaa vaikeuttaa se, että nimenanto voi perustua sattumanvaraiseen tai immateriaaliseen paikan ja aiheen yhteyteen, kuten yksittäiseen tapahtumaan tai paikalla joskus olleeseen asiaan. Tämän takia nimen sisältö ei ole todennettavissa eikä nimen ja nimetyn paikan välinen suhde ymmärrettävissä. Puron nimeksi voidaan antaa *Gávcespáillitája* ("Kahdeksanpailakkaporonpuro"), koska eräs äijä sattui siinä kerran teurastamaan kahdeksan pailakkaporoa eli kuohittua, opettamatonta urosporoa. Toisaalta konkreettinenkin yhteys voi olla luonteeltaan katoava: esimerkiksi erikoisen kasvillisuuden mukaan nimetty paikka, kuten *Beahceleahki* ("Petäjälakso"), kantaa edelleen nimeään, vaikka puut on hakattu sieltä jo vuosikymmeniä sitten.

Nimenanto on voinut perustua myös huumoriin tai ironiaan, jonka tunnistaminen on myöhemmin vaikeaa. Humoristinen nimeämisperuste on esimerkiksi kahden pyöreän vaaran välisen, syvän, kapean kurun nimellä *Bahtasáhc* ("Pyllyvako"). Joskus nimet on annettu jonkin toisen nimen mallin mukaan eikä nimen sisällöllä ole suoraa yhteyttä referenttiin. Esimerkiksi Utsjoen kunnan itäreunalta löytyy hämmästyttä aiheuttava nimi *Guolehis Hávgajávri* ("Kalaton Haukijärvi"), jonka epälooginen sisältö selittyy sillä, että se on nimetty viereisen *Hávgajávrin* mallin mukaan ja suhteessa siihen (Ainiala, Saarelma ja Sjöblom 2008, 105–107).

Edellä kerrotut lähdekriittiset huomiot eivät tarkoita, etteivätkö nimet voisi kertoa historiasta, kulttuurista ja kielestä (esim. Aikio 2017). Perinne voi synnyttää paikannimen tai toimia nimeämisperusteena (esim. Aalto 2019). Usein on kuitenkin niin, että yhteisön jäsenten esittämät tulkinnot ovat senhetkisiä tulkintoja eivätkä välttämättä lainkaan sidoksissa alkuperäiseen nimenantoon. On tyypillistä, että nimet myös synnyttävät uutta perinnettä. Erityisesti nimet, joissa on viittauksia ylikuonnollisiin olentoihin tai tapahtumiin, tuottavat helposti uutta perinnettä, joka perustuu vain nimeen. Usein perinne tulkitaan myöhemmin nimenantoperusteeksi, vaikka näin ei ole. Vaikka nimiin voi tallentua monen sadan vuoden



takaista historiatietoa, on kauas historiaan tähtääviä tulkintoja tehtäväkin varoen. Yksi keino on pyrkiä erottelemaan nimenantajayhteisön ja nimenkäyttäjyhteisön aikaiset tasot.

### **Paikkaan liittyvien (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemojen sisältämä tieto**

Merkityksellistettyyn maiseman osaan eli paikkaan tai alueeseen liittyvää (perintö)tietoa tai (perintö)taitoa on kaikki sisältö, joka liittyy tai liitetään johonkin paikkaan. Tämä sisältö on määrältään ja laadultaan täysin rajoittamatonta. Näistä jälkimmäinen ei sisällä sanallistettua tietoa, vaan perustuu ensisijaisesti keholliseen tietämiseen. (Perintö)taidolla on useimmiten suora side (perintö)tietoon, sillä kyse on tiedon soveltamiseen spesifisti liittyvästä taidosta. (Perintö)tiedosta osa on myös sanallistetussa muodossa. Kategoriaan kuuluvat esimerkiksi paikkojen käyttämiseen liittyvät kokemukset ja tieto. (Perintö)tieto eroaa kertomusperinneosaskeeman sisällöstä sillä tavalla, että sanallistettu tieto ei ole saanut kertomusperinteen minkään lajin muotoa.

Paikannimosaskeeman tiedot liittyvät näihin kategorioihin teorian näkökulmasta usein vain nimetyin paikan kautta. Mitään muuta yhteyttä niillä ei välttämättä ole. Paikannimi-ilmauksen sisältö on usein täysin itsenäinen ja irrallinen suhteessa (perintö)tieto- ja (perintö)taito-osaskeemojen sisältämään tietoon. Toisaalta paikkaan liittyvä tieto saa usein innoituksensa paikannimen sisällöstä. Muutoinkin paikkoihin liittyvä tieto on luonteeltaan kasautuvaa ja itse itseään ruokkivaa. Kaikki paikkaan liittyvä (perintö)tieto ja (perintö)taito on luonteeltaan yhteisön sisäistä ja sen ulkopuolisille lähtökohtaisesti tuntematonta kulttuurista pääomaa. Tätä koskee kuitenkin sama rajoitus kuin paikannimiä: on mahdollista päästä luotettavasti käsiksi vain niihin tulkintoihin, joita senhetkinen yhteisö tekee.

Esimerkiksi Dálvadasin kantatalon nimi *Boaresgirku* ("Vanhakirkko") kertoo nimi-ilmauksen tasolla, että paikkaan liitetään vanha kirkko. Nimen uskotaan olevan muisto 1600-luvulla paikalla sijainneesta kirkosta, jonka oletetaan sijainneen tilan mailla. Paikkaan liittyy myös kertomus, jonka mukaan vainolaiset (*čudít*) olisivat polttaneet kirkon ja siellä palvelusta pitäneen seurakunnan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b; Pjera Laiti TKU/A/67/264b). Historialliset tiedot tukevat tulkintaa, jonka mukaan kylässä oli aikoinaan jonkinlainen kristinuskon harjoittamiseen tarkoitettu rakennus, ehkä kappeli tai rukoushuone. Tarkka sijainti ei ole tiedossa, mutta se sijaitsi oletettavasti jossakin Tenokylän talvikylässä eli Dálvadasissa. Sen sijaan kertomus kirkon polttamisesta tuskin pitää paikkansa, vaan kyseessä on kulkutarina, jota kerrottiin saman sisältöisenä esimerkiksi Ruotsin Arvidsjaurissa (Stoor 2004) ja Petsamossa (Sammallahti 2012, 16). Tarina kertoo kuitenkin jostakin muusta, kuten tulkinnoista, että jo nykyisten asukkaiden esi-isät olivat hartaita kristittyjä ja että ulkopuoliset muodostavat potentiaalisen uhkan. Molemmat ovat olleet 1900-luvun Dálvadasissa tärkeitä asioita.

### **Maiseman jaottelua**

Kuten teorialuvun alussa kirjoitin, on saamen kielistä löydettävissä erilaisia aluetta ja paikkaa tarkoittavia sanoja sekä sanoja, joita voidaan käyttää maisema-sanana summittaisena vastineena. Tällainen jaottelu ei kuitenkaan ole ollut Tenon varrella asuvien saamelaisen arkielämässä keskeinen, vaan maisema on jaoteltu hyvin ingoldilaisittain eli käytön perusteella. Käytön ja käyttäjien mukaan maiseman eri osiin on kiinnittynyt erilaisia merkityksiä ja perinnettä.





Kunkin perheen elinpiirin ydin oli kuhunkin kantataloon sidoksissa oleva laaja sukualue, jonka alueella sijaittivat kaikki elinkeinojen harjoittamisen kannalta keskeiset alueet, kuten suoniityt, marjastus-, metsästys-, kalastus- ja jäkälännostoalueet. Siinä missä kyläkentässä sijaitsevat kantatalot ja niiden omistusoikeus ovat suomalaisen hallinnon tunnustamia, kylän ulkopuolella sijaitsevien sukualueiden omistus ja käyttö on perustunut vain paikallisten yhteisöjen tunnustamaan ja tunnistamaan tapaoikeuteen (*customary right*). Valtion näkökulmasta on kyse valtion omistamasta erämaasta. Ainoastaan joitakin tärkeimpiä suoniittyalueita on saatu kirjattua talonkirjoihin. Sukualueet ovat kulkeneet perintönä isältä pojille, mutta myös äidin suvun maihin on ollut ainakin käyttöoikeus, jos siellä on ollut vapaita resursseja. Suvun maat on voitu jakaa osiin perheiden kasvaessa ja uusia taloja perustettaessa. Yhä tänä päivänä Ylä-Tenon saamelaiset ovat hyvin tietoisia siitä, mitkä maat kuuluvat millekin perheelle ja kenellä on niihin käyttöoikeus. (Helander 2001, 432–433, 435–439; Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Erkki Katekeetta TKU/A/70/81; Länsman 2004, 82–88; Olavi Rasmus TKU/A/75/131; Saressalo 1982, 67–78, 81, 84–89, 100–103, 106, 113–118, 121.)

Sukualueen keskus oli jokirannassa oleva talo ja talon ympärillä sijaitsevat piha-alueet eli *šillju*. Nämä puolestaan olivat osa laajempaa kenttää, *gieddi*, johon kuuluivat piha-alueiden lisäksi alaville jokirannan tasanteille raivatut perunapellot (*bealdu*), niityt (*niitu*) ja raiviot (*njáskkahat*) sekä ranta-alue (*gáddi*) venevalkamiseen (*sátku*). Lähekkäin olevien talojen kentät muodostivat yhtenäisen laajan kyläkentän erityisesti Dálvadasissa ja Nuvvuksessa. Näiden alueiden ulkopuolelle jäävästä resurssien hankkimiseen käytetystä alueesta käytettiin nimitystä *meahcci* (pohjoissuomen murteissa *metsä*). Nimityksen kääntäminen suomeksi on vaikeaa. Toisinaan käytetyt käännökset ”erämaa” tai ”wilderness” ovat harhaanjohtavia, sillä suuri osa kunkin perheen sukualueesta kuului meahcciin ja nämä alueet olivat sekä omistusoikeuden alaisia että kulttuurisesti määriteltyjä. (Helander 2001, 429–430; 2016, 21; Rydving 2002, 68; Schanche 2002, 163–168; 2004, 8.)

Meahccin tärkein ominaisuus perinteen näkökulmasta oli, että se ei ollut yksinomaan ihmisten kulttuurin aluetta toisin kuin kyläkenttä, jossa ihmisten kulttuuri oli vallitseva. Tämä lisäsi sen potentiaalia esimerkiksi yliluonnollisiin olentoihin liittyvän kerronnan tapahtumapaikkana. Meahcciin sijoittuvat tyypillisesti esimerkiksi staaloista tai äpäristä (*eahpáraš*) kertova perinne. Lapsien ohjaavaan pelotteluun käytetyt, epätosina pidetyt fiktit, kuten vesihäittä muistuttava *čáhcerávga* ja mörönsukua oleva *skun̄ka*, löytyvät vain kentän kontekstista. Sen sijaan kufihtariin liittyvä perinne on jakautunut sisällön mukaan tyypillisesti gieddin ja meahccin alueille sijoittuviin tarinatyyppeihin. Myös gobmi-kerronnan tapahtumat sijoittuvat molempiin, mutta tyytit eivät ole samalla tavalla selkeästi jakautuneita kuin kufihtar-perinteen kohdalla. (Vrt. Enges 2012, 172–173, 219.) Erityisesti máinnas-kerronnan tapahtumien sijoittaminen jonkin suvun maille ja vieläpä jonkin perhekunnan aktiivisesti käyttämälle paikalle voi sisältää piilomerkityksiä tai vihjailuja tuota sukua, jotain perhettä tai sen tiettyä jäsentä kohtaan. (Alueen uskomusolennoista tarkemmin, ks. Enges 2012, 128–143.)

Raja gieddin ja meahccin välillä on myös kulttuuristen normien näkökulmasta merkityksellinen. Tästä hyvä esimerkki on suullisesti kuulemani mitalus Terho Itkosen vuonna 1973 tallentaman nauhoitteen (SKNA/SKA.10880) synnystä. Itkonen oli pyytänyt Lukkarpaikan aikuista poikaa joikaamaan ääninauhalle. Poika oli kieltäytynyt, koska hänen lestadiolaisessa uskossa oleva isänsä ei hyväksynyt joikaamista. Myöhemmin poika kuitenkin suostui, mutta sillä ehdolla, että äänite tehtiin meahccin puolella. Kelanauhuri kannettiin Tenonvarren



polkua pitkin pois gieddin alueelta läheisen pienen purolaakson toiselle puolelle. Täällä nauhoitus voitiin tehdä ongelmitta, sillä vaikka kenttä rakennuksineen oli muutaman sadan metrin päässä, lähes näköetäisyydellä, ei meahccin puolella tapahtunut joikaaminen voinut loukata gieddin alueella oleskellutta isää.

Maisema koettiin pitkään toisen maailmansodan jälkeen, ja koetaan osin edelleen, nimenomaan tekemisen, työnteon kautta. Erityisesti meahcci oli alue, jonne ei menty turhaan, vaan tarpeen takia (esim. Helander 2001, 429). Vasta 1900-luvun loppupuolella tai myöhemmin syntyneiden sukupolvissa on ihmisiä, jotka liikkuvat meahccissä huvikseen, esimerkiksi luonnosta nauttiakseen. Meahccistä on erotettavissa alueita, jotka ovat olleet tärkeämpiä kuin toiset, tyypillisesti niillä sijaitsevien resurssien eli käytön takia. Jokisaamelaisessa kulttuurissa toinen keskeinen aluejako on jokirannan (*johgáddi*) ja joen (*johka*) sekä tunturin (*duottar, badjeeana*) välissä. Niihin liittyy erilaisia elinkeinoja ja merkityksiä: joki ja jokiranta on ollut yhteisön päivittäisen toiminnan ydinaluetta, kun taas tunturi ajoittain käytetty resurssialue. Esikristillisinä aikoina metsässä sijaitsi uskonnonharjoittamiseen liittyviä tärkeitä paikkoja, joista osalla on edelleen merkitystä, mutta lähinnä historiallisina muistopaikkoina.

Resurssialueille on usein rakennettu tukikohdaksi turvekota (*lavdnjogohti*; suomalaisittain kammi), myöhemmin myös pieniä mökkejä. Erityisen tärkeitä turvekodat olivat riekostusalueilla, joista etäisimmät sijaitsivat Kevonvuomassa (*Geavovuopmi*) 25–30 kilometrin päässä Tenon varren kylistä ja joita käytettiin pitkiä aikoja talvisin. Myös tärkeimpien niitettävien soiden lähelle rakennettiin turvekota (*ládjogohti* "niitto[paikan]kota"). (Helander 2001, 432; Saressalo 1982, 75, 114–115, 120.) Turvekodat ja niiden ympärille kehittyneet kentät on koettu enemmän kulttuuriseksi alueiksi kuin muu meahcci ja kota on ollut myös omistajuuden merkki (Helander 2016, 21). Kenttien kuuluminen ihmisten kulttuurin piiriin on vaihdellut aina sen mukaan, onko kota ollut käytössä vai ei. Samalla tavalla jutavien saamelaiden vuotuiskiertoon kuuluneet asuinpaikat ovat muodostaneet inhimillisen kulttuurin alueen siihen sukualueen kohtaan, johon kota tulisijoinen on kulloinkin pystytetty. (Ks. esim. Rydving 2002, 68–70.)

## Kahden ihmisryhmän maisema

Alueen saamelaiset asukkaat jakavat itsensä kahteen, eri alueisiin ja elinkeinoihin identifioituvaan pääryhmään: *johgátteolbmot* eli jokirannanihmiset ja *badjeolbmot* eli ylämaan-ihmiset tai tunturinihmiset. Ryhmät ovat syntyneet melko myöhään, sillä niiden erot ovat voineet syntyä vasta suurporonhoidon vakiinnuttua Utsjoelle 1600-luvun mittaan. Niiden keskinäinen dynamiikka muuttui radikaalisti 1800-luvun puolivälissä, kun Norjan ja Venäjän välinen rajanylityskielto alkoi aiheuttaa jutavan poronhoidon maankäyttöön suuria muutoksia. Nykyisenkaltaisten suhteiden voidaan katsoa syntyneen prosessin seurauksena.

Myös tässä jaossa on löydettävissä hyvin ingoldilainen pohja, sillä jokirannanihmisiä ja ylämaanihmisiä ovat erottaneet selvimminkin erilaiset pääelinkeinot ja niihin sidoksissa olevat maisemankäyttötavat. Ryhmiä erottavat myös sosioekonomiset ja kulttuuriset piirteet, mutta nekin ovat osin seurausta erilaisista pääelinkeinoista. Aslak Guttormin (TKU/A/67/89) sanoin: "Ylämaanihminen on erilainen olemisessaan." Esimerkiksi jokirannanihmiset ovat tyypillisesti olleet vähävaraisempia kuin ylämaanihmiset, ja avioliittokentät ja sen seurauksena sukulaisuussuhteet ovat olleet jossain määrin erilaisia. Myös yhteisöjen perinne on ollut hieman erilaista. Paikannimistöissä ihmisryhmien erillisuus käy parhaiten ilmi erilaisten



nimistöreviirien kautta: jokirannanihmiset ovat tunteneet parhaiten joen ja jokirannan sekä oman sukualueensa nimet, ylämaanihmiset taas laajalti tunturiseudun nimistöä.

Henkisellä tasolla ryhmien välistä eroa on ylläpidetty molemminpuolisella stereotypisoivalla kerronnalla. Ylämaanihmisten mukaan jokirannanihmiset ovat heitä huonompia: köyhiä ja nukkavieruja, arkoja ja nöyristeleviä, mutta ahkeria. Toisaalta jokirannanihmisten mukaan ylämaanihmiset ovat rikkaita ja koreilevia, ahneita ja tyhmänylpeitä, mutta auttavat tarvittaessa, kunhan saavat jotain etua toiselta. (esim. Aslak Guttorm TKU/A/67/89; Jouni J. Guttorm TKU/A/69/10; Olavi Rasmus TKU/A/75/103.)

Ryhmien omanarvontuntoa ja erilaisia arvostuksia sekä keskinäisiä välienselvittelyjä kuvastaa hyvin Jouni Petteri Guttormin muitalus-kertomus, jossa hän kuvailee elämänsä kotipaikkansa Aittijoen lähellä syksyisin paimentaneen ylämaanihmisen renkinä. Kertomuksen on tallentanut Yle Sápmi vuonna 2004 ja se löytyy Yle *Ealli arkiiva* -internetäänitearkistosta kertojan nimellä.

Ei tarvinnut kauas mennä. Oli silloin tuolla... Aittijoen kautta nousin tunturin laitaan ja olin renkinä. [- -] Isäntä oli rikas ja minä olin köyhä poika. Sehän hyvin usein antoi ymmärtää, että minä olen köyhä ja hän on rikas. Se piti minua niin kuin salaisena orjana siellä, että minun pitäisi palvella kaikessa ja melkein vielä nukkuakin puolestaan. [- -] Mutta minulla oli yksi hyvä homma, kun vaikka olin köyhän ihmisen lapsi, mutta minä olin salaa niin suuttunut sille. Minä en antanut periksi, että kun polkee minua kuin lattiaan. Minä niin kuin karpänen nousin sieltä ja käytin omaa suutani apuna: minä annoin sille vastinetta.

Guttorm kuvailee värikkäästi, kuinka asetti isäntänsä useasti naurunalaiseksi tai kiusalliseen tilanteeseen nokkelilla kepposillaan ja muiden kuullen kertomillaan jutuilla. Lopulta isäntä ymmärsi yskän, ja alkoi kohdella tätä tasavertaisenaan. Kuten Guttorm lopuksi sanoo: *"En antanut periksi, että kun minä olen köyhä ja huono ja hän on rikas ja ylpeä."*

Ryhmien eroa kuvaa myös Lassi Saressalo (1985). Hänen analyysinsä mukaan dälvasdalaista porokuninkaasta Gádjá Nillásta, viralliselta nimeltään Nils Vuolab (1856–1929), kerrottiin jokirannanihmisten keskuudessa negatiivisia tai huvittavia puolia korostaen, mutta ylämaanihmisten keskuudessa positiivisia asioita nostaen. Oman käsitykseni mukaan asenteissa on myös eroa eri sukupolvien välillä siten, että vanhempien, Nillán aikalaisten kertomukset ovat positiivisempia ja realistisempia kuin nuorempien ryhmästä riippumatta.

Ryhmien välisiä eroja on tasoittanut hidas liike ryhmästä toiseen. Useista jokirannan perheistä on lähtenyt nuoria miehiä pororengiksi ylämaanihmiselle, ja on saatettu jäädä perheeseen, vaikka tavallisempaa on ollut palata jokirannan elämään. Toisaalta ylämaanihmisillä on ollut vakituisia väärtiperheitä jokirannan perheissä, joilta he ovat ostaneet tai tavallisimmin vaihtaneet käsitöitä, kuivattua lampaanjuustoa ja -lihaa, voita sekä lohta (Olavi Rasmus TKU/A/75/103). Tätä kautta on syntynyt myös joitakin avioliittoja.

Vanhat tai poronsa menettäneet ylämaanihmiset ovat voineet muuttaa jokivarteen ja muuttua jokirannanihmisiksi. Heidän taustansa on kuitenkin muistettu jopa useamman polven yli. Esimerkiksi Lukkarpaikan isäntä Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/10) kuvaili erästä nuorta naista, että tämä on *"badjenaga nieida"* ("ylämaantahrainen tyttö"). Tällä neutraalilla ilmauksella hän tahtoi kertoa kuulijalle, että tyttö kuului poronhoitajasukuun, vaikka asui jokirannassa.



Kuva 1. Tunturi on ylämaanihmisten aluetta. Porosaamelaiset säilyttivät aikoinaan tavaroitaan pienissä jalka-aitoissa ylätunturissa. Duottar-Mávna-vaaran rinteeltä pois siirretystä jalka-aitasta on jäänyt jäljelle vain huonokuntoisia hirssiä ja jalkoina toimineita kantoja. Taustalla näkyvät Norjan lumiset vaarat, korkeimpana Rástigáisa. Utsjoki, Paistunturi. Kuva © Mikael A. Manninen.

Liike ryhmästä toiseen kertoo, että ryhmien välinen raja on ollut kulttuurisesti ylläpidetty eikä pelkästään tiettyihin sukuihin tai perheisiin sidottu. Kuten Olavi Rasmus (TKU/A/75/103) on todennut: *”Hyvin on tultu toimeen rinnan rinnan [rintarinnan].”* Jokirannanihmisten ja ylämaanihmisten välinen elinkeinollinen ja sosioekonominen ero on tasoittunut toisen maailmansodan jälkeen, mutta käsitys oman suvun kuulumisesta jompaankumpaan ryhmään elää edelleen, etenkin vanhemman väen keskuudessa.

Jokirannanihmisten ja ylämaanihmisten asuinalueet jaetaan Utsjoella samalla tavalla kuin ihmiset kahden eri kulttuurin alueeksi. Tenonlaakso (*johka* ja *johgáddi*) on jokirannanihmisten ja puuton tunturialue (*duottar*) ylämaanihmisten keskeisintä reviiriä. Todellisuudessa ryhmien käyttämät alueet menevät päällekkäin: jokirannanihmisten sukualueet ovat myös ylämaanihmisten laitumia. Tämä ei yleensä tuota ongelmia, koska ryhmät käyttävät alueilla pääosin eri resursseja. Jatkuvaan paimentamiseen ja vuotuiskiertoon perustuva poronhoito on loppunut alueella pian toisen maailmansodan jälkeen (esim. Olavi Rasmus TKU/A/75/103), mutta Dálvadas-projektin nauhoitteilta välittyä edelleen kahden ryhmän elintavan erilaisuus. Ylämaanihmisten maisemäkäsitys on eronnut jokirannanihmisten talokeskeisestä, yksinapaisesta maisemäkäsityksestä. Suurporonhoitoon perustuvassa saamelaisuudessa poro ja sen tarpeet ovat määrittäneet voimakkaasti maiseman käyttämistä ja tulkintaa. Maisemäkäsitys on muotoutunut samankaltaisena toistuvan, laajoja alueita hyödyntävän vuotuiskierron mukaisesti moninapaiseksi, mikä heijastuu perinnettä motivoivien paikkojen erilaisena sijoittumisena. (Esim. Eira 2011, 22–51; Näkkäljärvi 2008; Saressalo 1982, 124–129; Valkeapää 2000, 159–269; Åhren 1988.)

Ne jokirannan perheet, jotka ovat olleet säännöllisesti tekemisissä ylämaanihmisten kanssa, ovat pitäneet tunturialuetta vähemmän vieraana kuin muut jokirantalaiset. Joissakin jokirannan perheissä tunturialueen erillisyyden ja oman jokirantalaisuuden korostaminen on otettu suorastaan tunnuspiirteeksi. Tätä korostaa puhetapa, jossa Tenoon suhtaudutaan



kuin äitiin tai ensirakkauteen. Erityisesti eräät Aittijoen perheet ovat olleet tunnettuja haluttomuudestaan liikkua tunturissa suvun perinteisten marjastus-, riekostus- ja niittoalueiden ulkopuolella. Heillä ei ole myöskään koskaan ollut poroja, mikä entisestään korostaa eroa ylämaanihmiin. Tästä huolimatta yhden perheen poika, edellä mainittu Jouni Petteri Guttorm, kelpasi hyvin pororengiksi. Liekö kyseessä ollut pieni mielenosoitus perhettä kohtaan, sillä hän mainitsee, että muitakin töitä olisi ollut tarjolla.

Vaikka seudun ylämaanihmisten maisemäkäsitystä ja heidän paikkoihin sidottua perinnettään on analysoitu hyvin vähän, on helppo ymmärtää jo lyhyistä kuvauksista, että poronhoitoon perustuva maisemankäyttötapa ja siihen liittyvä elämäntapa ovat erityisiä verrattuna esimerkiksi maata viljelevien naapurikansojen paikallaan pysyvämpään elämänmalliin. Jokirannanihmisten karjatalouteen ja pyyntielinkeinoihin perustuneen paikallaan pysyvän elämäntavan ja maiseman käyttämisen erityisyys vaatii sen sijaan tarkempaa tarkastelua avautuakseen. Siksi keskityn tässä artikkelissa kuvaamaan nimenomaan jokirannanihmisten maisemäkäsityksiä.

## Ympäristö kanssaeläjänä

Oma elinympäristö, erityisesti oma sukualue, on monelle Ylä-Tenon saamelaiselle maailman tärkein paikka, johon suhtaudutaan kuin toiseen ihmiseen, läheiseen ystävään. Tämä tulee esille siinä, miten paikoista puhutaan. Esimerkiksi 1990-luvun lopussa paikannimiä kerätessäni vanhemman polven mies kertoi läheisen vaaran nimen ja lisäsi vielä: "Se on meidän kodan vahti. Se näkee sen." Tulkitsen miehen tarkoittaneen, että vaara vartioi ja huolehtii, että kodalla on kaikki hyvin. On tuskin sattumaa, että 1900-luvun alussa suvun uhripaikan kerrottiin olleen samassa vaarassa (Paulaharju 1927, 309).

Kun miehen sisko (TKU/A/68/276) joikasi nauhalle erään nuoren naisen joiun noin 30 vuotta aikaisemmin, oli elävä ympäristö sanoissa (*dajahusat*) mukana: "tunturi katsoi, [kun] hän pienen laavun pystytti." Neljännesvuosisata ennen tätä, kun saman perheen oli lähdeävä evakkoon Lapin sodan aikaan, niin hyvästeltiin sukualueen tutut vaarat sanallisesti kuin ihmiset (E. Guttorm 1986, 208–209). Samanlaisia, paikkoihin kuin eläviin ihmisiin suhtautuvien pohjoissaamelaisten tapojen tai puhetapojen kuvauksia on tallennettu myös muissa lähteissä (esim. Buljo 2002, 141, 152–153; Lehtola 2012, 361; SKS KRA SP 1936:32336; Turi 2010, 90–91) ja elollistetut luonnonpaikat tai puhuvat eläimet tai kasvit ovat myös toistuva teema ylätenolaisten kirjailijoiden teoksissa (esim. Paltto 1987; Vuolab 1994).

Maiseman kanssaeläjäys ja asema tulee esille myös Ola Samuel Rasmusin (TKU/A/69/96) vanhan ajan joikaamisen kuvauksessa (*sáhka*):

Muinaisilla ihmisillä oli joiku joka... kaikilla linnuilla, kaikilla pedoilla, poroilla ihan kaikilla. [– –] Kaikki vaarat, kaikki maat, ihan kaikki. Tuolla Gáimmioaivilla sillä, en tiedä miten monta sillä lienee joikuja. Miksi muinaiset ihmiset näin, miksi? No tietenkin ne, jotka yötä päivää olivat siellä porojen luona, niin piti tietenkin ajanvietteeksi siellä opiskella säveliä ja sanoja ja kaikkia niitä, että milloin aurinko ilmestyy, milloin lumi sulaa, milloin kaamos, minkäkin näköinen Gáimmioaivi on. [– –] Ne vanhan ajan sävelet on kaikilla noilla eläimillä ja poroilla ja niillä mailla se kyllä on sama mikä silloinkin muinoin oli, mutta nykyään niitä ei joikata. [– –] Tenolla myös itsellään ja kaikilla sen könkäillä, könkäilläkin on eriliset joiut niillä myös. [– –] ja ne kun joikasivat, ne joikasivat kaikki ne kukkulat kaikki ne vaivaiskoivut, kaikki ne tunturikoivut, kaikki ne protot, kaisat, maat, kaikki laaksot, ihan kaikki.





Saamelaisia elinkeinoja, tapaoikeutta ja maisemasuhdetta tutkinut Elina Helander-Renvall (aik. Helander) (esim. Helander 2001; 2016; Helander-Renvall 2016a; 2016b) on käsitellyt eri alueiden pohjoissaamelaisten poronhoitajien ja näiden elinympäristön läheistä suhdetta. Hän tulkitsee suhteen olevan animistinen, jos animismin ymmärretään tarkoittavan, että myös muilla olennoilla kuin ihmisillä voi olla persoona ja että näiden toisten ja ihmisten välillä voi olla sosiaalisia suhteita (ks. tarkemmin Helander-Renvall 2016a, 83; 2016b, 66–67). Helander-Renvallin (2016b, 84–85, 90–91) mukaan myös maa käsitetään eläväksi entiteetiksi, joka on aktiivinen suhteessa ihmisiin ja eläimiin. Hän liittää tällaisen ajattelun suoraan saamelaisten esikristilliseen uskontoon ja shamanismiin sekä niistä periytyvään kansanuskoon.

Vaikka edellä kuvaamiani suhtautumistapoja voidaan minunkin mielestäni pitää mainituin ehdoin animistisina, niistä ei kuitenkaan välity pyhyiden tai yliluonnollisuuden kokemus, joka saisi minut tulkitsemaan näiden kuvastavan suoraa yhteyttä esikristilliseen uskontoon. On täysin mahdollista, että tämänkaltainen suhde ihmisten ja paikkojen välillä heijastelee vanhempien aikojen esikristillistä uskomusmaailmaa, mutta sen merkitys on vuosisatojen kuluessa muuttunut toisenlaiseksi. Ainakaan tutkittavana aikana ei ollut kyse varsinaisesta kansanuskosta, vaan ontologiasta, jonka mukaan ihmiset suhtautuvat ympäristöönsä tai ainakin sen tiettyihin paikkoihin kuin tuttuun kanssaeläjään, jonka kanssa ovat vuorovaikutuksessa.

Ero käy hyvin esille Ola Samuel Rasmuksen (TKU/A/67/60) kerronnasta. Hän kuvaa ensin fearan-kerronnalla kuinka hän ja ystävänsä olivat kalassa kerran 1920-luvulla, mutta eivät saaneet saalista. He lupasivat pilanpäiten läheiselle seitakivelle rullatupakkaa ja viinaa, jos saavat saalista. Saalista alkoi tulla ja sen seurauksena miehille kauppareissu. Humoristiseen sävyyn kerrotun osion päätteeksi kertoja vakavoituu ja jatkaa sähka-tyyllillä: ”Na kyllähän minä tuota uskonkin, kyllähän se niin on. Näet kun, näet kun se niin tuota, ei se ole enää niin kun seitan palvelemista, ei se ole enää mikään jumalanpalvelus, se on ihan maallinen. Joo ja se on tietysti tuota että maan herra, sehän maallista tavaraa se hoitaa.” Voimakkaan lestadiolaisessa kristillisessä yhteisössä elävälle kertojalle oli tärkeää tuoda esille, että hänelle kyse ei ole uskonnonharjoittamisesta, mutta että maa on ihmisten arjessa itsenäinen, uskontoon liittymätön toimija, jolla on valtaa ”maallisen tavarana”, esimerkiksi luonnonvarojen suhteen.

## Saman ympäristön ei-inhimilliset kanssaeläjät

Sekä jokirannassa että tunturissa ihmisten ja eläinten rinnalla on uskottu elävän erilaisia ei-inhimillisiä olentoja. Helander-Renvall (2016a, 75–77; 2016b, 90–91) kirjoittaa erityisesti kufihtarista (*kufihtar, eatnanvuloš olmmoš*), joiden hän katsoo toimivan personoidun maan tahdon symbolisina välittäjinä. Tällaista tulkintaa maan ja kufihtarten välisestä yhteydestä en oman aineistoni pohjalta pysty tekemään. Sen sijaan on ilmeistä, että kufihtarten, kuten muidenkin yliluonnollisten olentojen, katsotaan olevan yhtä lailla oikeutettuja asumaan samoilla alueilla, joita ihmiset käyttävät. Nimenomaan kufihtaret ovat lisäksi siinä määrin ihmisenkaltaisia olentoja, että niillä voi katsoa olevan persoona ja ne voivat myös muodostaa sosiaalisia suhteita ihmisten kanssa. Osassa kertomustyypeistä suhde on myös selvästi vastavuoroinen. Tässä mielessä ne täyttävät edellä esitetyn Helander-Renvallin, mutta myös Ingoldin (2000, 112–115, 121–123) määritelmän animismista. Muiden uskomusolentojen osalta persoonan olemassaolon ja sosiaalisten suhteiden määrittely ei ole aivan yhtä yksinkertaista.



Dálvadas-projektin aikaan, 1960–70-luvuilla ylikuonnollisista olennoista juuri kufihtariin ja äpäroihin (*eahpáraš*) liittyvä perinne oli elävintä (Ks. Enges 2012, 131–133, 135, 144, 212). Sen sijaan staaaloja pidettiin yleensä satuhahmoina tai fikteinä. Tämän taustalla lienee ollut edellä mainitun ihmismäisyyden lisäksi se, että kufihtaret yhdistettiin kansainväliseen kristillisenä pidettyyn perinteeseen, jonka mukaan maahiset ovat Aatamin ja Eevan kätettyjä lapsia (esim. Hans Vuolab TKU/A/69/102; vrt. ATU 758). Tämä mahdollisti perinteen elämissen monia perinneaiheita sopimattomana pitäneen lestadiolaisen herätysliikkeen rinnalla. Äpäpäperinnekkin tuki kristillisiä moraalikäsitteitä, mutta tästä huolimatta osa piti olennon nimitystä niin rumana, että käytti niistä sanaa staaalo (*stállu*) (Armas Rasmus TKU/A/68/18).

Kanssaeläjiä ei kohdattu sattumanvaraisissa paikoissa, vaan tietyissä elinpiirin osissa ja tietynlaisissa paikoissa. Tämä käy ilmi kerronnasta, sillä on tyypillistä, että kohtaamisen paikka mainitaan tai kuvaillaan hyvinkin tarkasti (vrt. Enges 2012, 166–170). Yleensä kanssaeläjät ja ihminen (yleensä yksin) kohtasivat meahccissä. Siellä tavattujen olentojen uskottiin useimmiten olevan kufihtaria (esim. Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Olavi Rasmus TKU/A/67/128). Aslak Guttorm (TKU/A/67/268) puhuu haltijoista (*háldejaš*) ja metsänasukkaista (*meahcceássi*), Maarit Vuolab (TKU/A/67/103b) metsäihmisistä (*meahcceolmmoš*). Uskovainen Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/13) puhuu metsän kulkijoista (*meahci johtti*) tai pahoista hengistä (*bahávuoinjat*). Useimmiten puhutaan kuitenkin käyttäen yleistermiä *neahkameahtumat* 'näkyvät' tai *oaidnemeahtun vuoinjat* 'näkyvät henget' (esim. Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Jouni J. Guttorm TKU/A/69/13), jolloin ylikuonnollista olentoa ei tarvitse määritellä tarkemmin.

Monet kanssaeläjistä elävät sellaisissa meahccin osissa, joita ihmiset käyttävät tai ovat käyttäneet. Ne käyttävät myös esimerkiksi samoja polkuja, kenttiä ja lähteitä. Kufihtaret elävät pääosin omassa maanalaisessa valtakunnassaan, mutta tulevat ajoittain ihmisten ilmoille, jossa liikkuvat yleensä näkyvät. Niitä kerrotaan kuitenkin nähdyn esimerkiksi paikoissa, joissa on "*rumat maat*" eli suuria kiviä, louhikoita tai halkeama pahdassa (Ville Järvensivu TKU/A/69/76; Hans Vuolab TKU/A/69/101), pensaikkoa (Matti Guttorm TKU/A/67/91) tai pieniä, heinäisiä, pyöreitä mäennyppylöitä (Olavi Rasmus TKU/A/67/125) tai vain yleisemmin tunturissa, jossa ne voivat kuitenkin kadota silmänräpäyksessä (esim. Ville Järvensivu ja Piera Paltto TKU/A/69/47; vrt. Enges 1998, 15; 2012, 166).

Usein mainitaan, että polulle ei ole sopivaa asettua nukkumaan, koska se voi häiritä muita meahccin kulkijoita (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132; Olavi Rasmus TKU/A/67/128; Hans Vuolab TKU/A/67/113a). Joskus on voinut tietämättään asettua nukkumaan paikalle, jota muut kulkijat käyttävät. Silloin saa unessa kehotuksen siirtyä, tai herää yllättäen potkuun tai huutoon, jota muut eivät yleensä kuule tai tunne. Ville Järvensivu (TKU/A/69/76) kertoo (muitalus):

Ja kerran olin porometsässä tuolla tunturissa, Kevonvuomassa olin. Se on sellainen paikka, jossa muinaiset poroihmiset ovat talostelleet. Siinä on sellaisia kotasijoja, kesäporoaita on myös. [– –] minä nukahdin siihen. Polun puolelle pistin poikittain noin jalat, poikittain ja sitten nukahdin. Tuli sieltä mies ja potkaisi: "pois polulta." Noin niin potkaisi hirmuisen kovaa, sanoi: "pois polulta". Minä vetäisin vain jalat näin koukkuun en muuta. Sitten taas oikaisin ja taas nukahdin. No kun se toisen kerran tuli, niin minulla tärähti vielä kehokin ja minä kyllä käänsin sitten jalat pois siitä polulta ja aloin nukkua toisin päin ja se ei enää potkaissut minua. Ne kulkivat sitä kautta, ne kulkivat sitä polkua pitkin siitä, kun vettä hakivat sieltä lähteestä ja kulkivat.



Tunturissa ei saisi yöpyä tai pystyttää laavua paikkaan, jossa on kufihtarten asuinpaikka. Jos käy tällaisella paikalla nukkumaan, niin ne tulevat ajamaan pois (esim. Ilmari Rasmus TKU/A/69/115; Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/101). Kufihtarilla on hallintaoikeus joihinkin paikkoihin tai paikkoja käyttävät sekä ihmiset että kufihtaret tai muut ”näkymättömät”. Esimerkiksi väliaikaisena asumuksena käytettävään turvekotaan saavuttaessa tulee kohteli-aasti kertoa, että kodan omistaja tai vieras on saapunut kotaa käyttämään ja kehottaa toisia asujia siirtymään pois. Ennen tätä ei tule tehdä tulta tai käydä nukkumaan. Joskus tällöinkin paikan toinen asukas voi tehdä läsnäolonsa tiettäväksi. Aslak Guttorm (TKU/A/67/268, myös esim. Maret Vuolab TKU/A/67/285a) kertoo (välitetty muitalus): ”Metsän haltijoista en ole muuta kuullut kuin että monet ovat kertoneet [- -] tuolla Kevolla [on] yksi kota [- -] kun tulee metsästä poronkokoaja, ja pistää tulet, niin kuulee, kun tulee [joku], heittää halonhak-kuupaikalle puita, kaikki ne jalkojen juureen. Eikä sitten tulekaan ei koskaan eikä mikään.”

Vaikka ei-inhimillisiä kanssaeläjiä tavataan yleensä gieddin ulkopuolella, ovat kufihtaret tässä suhteessa poikkeus. Niiden asuinpaikka voi sijaita ihmisten kentän alapuolella, ja siksi navetanpaikan valinnassa pitää olla tarkka, sillä kufihtarien asuinpaikkoja tulee kunnioittaa. Jouni J. Guttorm (TKU/A/68/324, myös TKU/A/69/13) kertoo välitetyn mitalusisin isoisänsä navetasta. Hän suhtautuu siihen epäillen:

En kyllä tiedä lieneekö tämäkään totta, mutta tuo minun isoisävainajani, Biehttáraš Ásllat -vainaa, joka asui tuossa Váljohsuolussa [- -] Aivan lähelle tupaa siihen rakensi navetan. [- -] Niin oli nukku-massa, niin tulee sellainen akka: – Kyllä se jo on kun hänen piimä-...kermahyllyn päälle pistät navetan! Lehmänkusi valuu hänen maitohyllynsä. Sinun pitää ottaa pois! [- -] Ei ole äijällä muuta [mahdollisuutta], sen piti vaihtaa navettaa.

Joskus kufihtaret voivat olla ihmiselle myös avuksi. Useina eri variaatioina on kerrottu tarinaa, jossa kufihtareksi tulkittu ihmishahmoinen olento herättää nukahtaneen poropaimenen juuri kun porot ovat karkaamassa (esim. Ville Järvensivu TKU/A/67/65).

Meahccissä tavattiin myös äpärit. Ne tavattiin tyypillisesti jyrkissä kuopissa tai kuruissa, joissa on usein pieni lampi, johon lapsi arveltiin hukutetun (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). Kerronnassa mainitaan äpäriä nähdyn tai kuullun sen parkunaa myös esimerkiksi törmän alla (Piera Pieski TKU/A/67/120), pensaikossa (Ilmari Rasmus TKU/A/67/75), jokirannassa (Niiles Katekeetta TKU/A/67/86b) tai puronvarsilla (Birit-Anna Rasmus TKU/A/67/280b). Aggressiivista äpäriä voi paeta virtaavan veden yli, sillä sitä se ei voi ylittää (esim. Ilmari Rasmus TKU/A/67/74).

Aslak Guttorm (TKU/A/67/268; myös Jouni J. Guttorm TKU/A/68/324; TKU/A/69/19) kertoi (muitalus) Erke Katekeetta vanhemman kohdanneen äpäriä Gáregasjohka-joella, kun tämä oli kaatamassa seinähirsiä. Äpäriä lähestyi Erken laavua hiihtämällä. Erke pelästyi outoa, kynnäränkorkuista lasta muistuttanutta tulijaa ja koetti iskeä sitä puukolla, mutta joutui silloin äpäriä lunoamaksi (*ráimmahaddan*). Herätessään hän näki puukonsa palaneena sammuneen nuotion pohjassa. Edelleen lumouksen vallassa hän lähti juoksemaan kohti lähintä taloa. Siellä neuvottiin, että äpäriä olisi pitänyt kastaa nimellä *Gáregas-Risten*, koska se ilmestyi *Gáregas*-joen laaksossa. Myöhemmässä toisinnossa (Ola Samuel Rasmus TKU/A/68/383) tarina on saanut lisää paikkasidoksia, sillä se sidotaan laajemmin Gáregasvuopmi-laakson seutuun sekä sen reunamalla sijaitsevaan Ristenašjávri-järveen. Järven nimi sisältää naisen nimen *Risten* diminutiivimuodon *Ristenaš*. Hahmo on kuitenkin muuttunut äpäriästä paikalla



aikaisemmin asuneen naisen kummitukseksi (*gobmi*), ja tarina saanut *cuvccas*/mäinnas-kerronnan piirteitä.

Kummitukset tai haamut (*gobmi*) ovat tyypillisesti olentoja, joita tavataan sekä metsässä että kentässä, mutta nimitystä käytetään myös monista epämääräisistä, yliluonnollisiksi tulkituista havainnoista. Ihmishahmossa näyttäytyvät kummitukset ovat ihmisiä, jotka ovat jääneet yliluonnollisessa muodossa ihmisten keskelle. Yleensä ne ilmestyvät lyhyen aikaa heti kuolemansa jälkeen, mutta esimerkiksi onnettomuuksissa kuolleet voivat kummitella pitkäänkin, joskin tyypillisesti vain kerran vuodessa, kuoleman ajankohtana ja sen tapahtumapaikalla. Sama ilmiö yhdistetään toisinaan myös äpäriin. Poikkeuksen muodostavat autiotupien kummitukset, jotka kummittelevat aina kun tuvalle tulee asukas, kunnes niiden kuolema on selvitetty (esim. Biret Vuolab TKU/A/70/50; kertomustyyppistä ks. esim. Enges 2012, 168–170).

Esimerkiksi Aslak Guttorm (TKU/A/67/268) kertoi Susanna-nimisen piian muiltalusin, jossa tämä oli nähnyt lehmien noutomatkalla kentänläheisessä Tenon niemessä, Geaðgenjargassa, seudulla hiljattain hukkuneen miehen kummituksen. Siihen oli lehmäkin reagoinut. Maret Vuolab (TKU/A/70/74) taas kertoi nähneensä ensimmäisenä yönä uudessa kotitalossaan Dálvadasissa vastanaineena vaimona miehensä isoisän Gádjá Nillán haamun, joka oli kertonut tämän perivän hänen talonsa. Tämä oli enne, sillä niin kävi. (Fearanmaisesta kummitustarinasta ks. Enges 2012, 177–185.)

## Perinne selittää paikannimeä

Paikat, joiden nimi voidaan liittää perinteeseen, ovat tyypillisesti sellaisia, joita käytetään tai on lähihistorian aikana käytetty aktiivisesti elinkeinojen harjoittamiseen tai niillä on muutoin käyty usein. Ne sijaitsevat sukualueiden keskeisimmissä osissa tai usein käytettyjen kulkuväylien varrella. Onkin ilmeistä, että se sama maisemassa elämisen prosessi, joka Ingöldin mukaan luo maiseman, luo myös tarpeen nimetä sen osia eli paikkoja. Tällaisten nimien referentti on tyypillisesti melko suppea-alainen ja nimen aihe liittyy melko hiljan, harvoin yli 200 vuotta sitten, tapahtuneisiin asioihin. Niihin liittyy usein henkilöperinnettä tai ne yhdistetään johonkuhun todelliseen ihmiseen ja tämän tekemisiin. Tyypillisimpiä ovat vanhoista asuinpaikoista, muista rakennelmista tai jonkin alueen käyttämisestä kertovaan perinteeseen liittyvät nimet. Nimien yhdistäminen perinteeseen ei onnistu ilman ryhmän sisäistä tietoa, sillä niissä on usein vain yksittäinen sana, joka liittää nimen perinteeseen, kuten esimerkiksi *Erkkeája* ("Erkinpuro") tai *Giisáávži* ("Kiisarotko").

Dálvadas-projektin nauhoitteilla kerrotaan usein edellä mainitusta *Stohposaiája*-purosta ("Tupasijanpuro"). Se on pieni, tunturialueen pääjoen Njiljohkan sivupuro, jonka varrella sijaitsi vuodesta 1904 alkaen alle kaksikymmentä vuotta porokuningas Gádjá Nillán kesäasumus. Vaikka paikka oli vain lyhyen aikaa ja osan vuodesta asuinpaikkana, oli se muuttunut puolessa vuosisadassa yhdeksi alueen tunnetuimmista paikkasidonnaisen perinteen keskuksista. Paikkaan liitetään nauhoilla paljon vanhoja kertomuksia (muitalus, *cuvccas*) yliluonnollisista olennoista, jotka liittyvät tavalla tai toisella Gádjá Nilláan, mutta myös uutta kerrontaa (muitalus, *cuvccas*, fearan, gielis), joka ei ollut enää suoraan sidoksissa häneen (esim. Birit Järvensivu TKU/A/67/99; Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Piera Pieski TKU/A/67/119; Ilmari Rasmus TKU/A/67/115b; Kirsti Rasmus; TKU/A/67/132; Olavi Rasmus TKU/A/67/125;



Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/101; Hans Vuolab TKU/A/67/103a; analyysejä ks. Enges 1998, 15; 2012, 185–201).

Toisaalta paikkaan liittyy myös paljon esimerkiksi ekologista ja ekonomista (perintö)tietoa, kuten että se on rehevä paikka ja sen tähden sopi hyvin Gádja-Nillán lehmien laitumeksi, mutta toisaalta on hyvä myös porojen laidunnuspaikaksi. Sijaintinsa, suojaisien maastonmuotojen sekä tiheään koivikon takia paikka on myös erinomainen riekon ansapyyntiin kotikentästä käsin. Todennäköisesti kerronnan seurauksena puron ja sen läheisen tunturinno-kan nimet ovat aluksi saaneet ja sittemmin säilyttäneet *stohposai*-alkuiset nimensä, vaikka asuinpaikkaa ei ole käytetty vuosisataan. Paikoilla oli oletettavasti ennen vuotta 1904 jokin muu nimi, sillä paikka ei ole ollut asuinkäytössä ennen tätä.

Toisenlaista kerrontaa liittyy järveen nimeltään *Guollejávri* ("Kalajärvi"). Viattoman oloinen nimi kätkee taakseen laajalti saamelaisten asuinalueilla tunnetun uskomustarinakokonai- suuden. Jouni J. Guttorm (TKU/A/69/13) kertoo (muitalus):

No räppänäjärveksi ne kutsuvat sellaista järveä [– –] siellä on niin niin paljon pieniä kaloja ja minä ker- ran kun lähdin sinne nuottaamaan. [– –] Mutta ne ovat sellaisia räppänäjärviä, että ne [kalat] menevät pohjaan, niin mutaan niin syvälle [– –] se on kuin räppänä [reikä] niin, on muka toinen pohja siellä alapuolella, muka, sanovat siellä on vielä toinen [järvi] sellainen johon menevät piileksimään, pakoon jos huomaavat, että ovat pyytämässä.

Näistä toisaalla myös saivojärviksi kutsutuista järvistä kertovat osin muitalus, osin sáh- ká-muodossa myös Matti Guttorm (TKU/A/67/93) ja Jouni Guttorm (TKU/A/67/108-2) sekä sáhka-muotoisesti Hans Vuolab (TKU/A/69/149) ja Ola Samuel Rasmus (TKU/A/ 67/113a). Vaikka 1960-luvun kertojat liittivät järvet vain kaloihin, joihin järven nimikin viittaa, ja nii- den outoihin katoamisiin, on tällaiset järvet varhaisemmissa lähteissä liitetty saivohenkiin, kuolleisiin ja aliseen maailmaan (esim. Enges 2012, 133; Huuskonen 2004, 229–230; Rydving 2002, 71–75).

Keith Basso kuvaa tutkimuksissaan (esim. Basso 1996) ndeeden (läntiset apassit) paikan- nimien toimimista yhteisön normien toisintajina ja selittäjinä. Vaikka saamelaisten parissa ei olekaan vastaavalla tavalla kiteytynyttä kulttuurista kerronnan mallia, perinnettä on käy- tetty vastaavalla tavalla. Tällainen perinne voi liittyä johonkin paikkaan, mutta melko har- voin tällainen tarina on pohjana paikannimelle.

Ainakin yksi muitalus on kuitenkin synnyttänyt paikannimen. Eräs aittijokelainen mies päätti vetää veneen jokivarresta tunturissa sijaitsevalle järvelle, jonka nimi oli *Skáidejávri* ("Jokien välinen maa -järvi"). Hän ajatteli, että järvestä saisi verkoilla hyvin kalaa, mutta niiden las- kemiseen tarvittiin venettä. Mies lähti poikineen kuljettamaan venettä. Matka ei ole lin- nuntietä mahdottoman pitkä, mutta korkeusero Tenon ja järven välillä on yli 260 metriä ja nousu jyrkkä. Viimein, uskomattomien ponnistusten jälkeen vene oli saatu järvelle, ja las- kettiin ensimmäiset verkot. Muutaman päivän sisällä selvisi, että koko järvessä ei ole yhtä ainutta kalaa. Tästä suuttuneena mies jätti veneen järvelle, jossa sen jäänteet ovat edelleen. Järvi nimettiin tapahtuman muistoksi *Fanasjávriksi* ("Venejärvi"). Tarinaa käytetään toisinaan muistuttamaan suunnittelemisen tärkeydestä.

Sekä tämän Fanasjávrin että edellä mainitun Guollejávrin aiheet (vene ja kala) ovat niin yleisiä vesistöön liittyviä sanoja, että niitä tapaa paikannimissä hyvin harvoin. Liian tavallinen





nimenaihe vaikeuttaa nimen yksilöivän funktion toteutumista, eivätkä nämäkään nimet toimisi kovin hyvin ilman yhteisössä tunnettuja erityismerkityksiä. Nimissä ei olekaan kyse mistä tahansa veneestä tai kaloista, vaan tietyistä, erityisistä veneestä ja kaloista. Tällaisille nimille on tyypillistä nimeen liittyvän kerronnan tai (perintö)tiedon määrällisyys ja yksilöiväisyys.

Tavallisempaa on kuitenkin, että johonkin paikkaan liittyvä perinne muistuttaa, vahvistaa ja uusintaa yhteisön normeja. Esimerkiksi äpäroihiin (*eahpáraš*), äitinsä tappamiin kummitteleviin lapsivainajiin liittyvä perinne on vahvasti seksuaalisuuteen ja avioliittoon liittyviin normeihin sidottua. Erään kertojan (TKU/A/69/19) mukaan: ”on mahdotonta tietää, kuka on surmannut, mutta se että ne tulevat sillä tavalla [äpäran ilmestymisestä] tietämään, että siellä on ollut...niillä seuduilla on ollut sellainen ihminen, joka lapsen on surmannut ja kätkenyt metsään.” Joskus äpäätarinoita on sijoitettu tarkoituksellisesti johonkin paikkaan, joka voidaan yhdistää naiseen, jonka epäillään rikkoneen normeja. Tällainen kerronta voi olla myös pahansuopaa vihjailua tai perätöntä juoruilua. Tällaisia tarinoita kertomalla on voitu muistuttaa myös yleisemmin normeista ja hyväksi havaituista toimintatavoista. Paikannimistä tällainen tarkoitus ei yleensä käy ilmi. (Vrt. Enges 2012, 177, 204, 213–219.)

### Paikannimi tai paikka selittää perinnettä

Joskus uskomusolentoihin liittyvät paikannimet alkavat kerätä ympärilleen perinnettä, vaikka nimeämisaihe on jo unohtunut tai perinne on katkennut. Esimerkiksi paikannimi *Stáloleakšá* (”Staalonrämelakso”) suorastaan houkuttelee kertomaan staalotarinoita, vaikka sellaisia ei paikkaan vanhastaan ole liitetty. Se on inspiroinut kufihtar- tai kummitustarinoita (kufihtar-, gobmemáinnas) ainakin vielä 1990-luvun hillastusretkillä (myös esim. Olavi Rasmus TKU/A/75/164). Samalla tavalla *Bissočuollan* (”Pyssyniskemä”) -nimipesue liitetään prototyypisiin tarinoin, joissa jollekulle on tapahtunut pyssyn kanssa tapaturma tai pyssy on hajonnut. Tällaista, tähän paikkaan liittyvää perinnettä ei ole (enää) olemassa. Paikannimien epäselvän sisällön selittäminen menneillä, usein keksityillä tai oletetuilla tapahtumilla tai humoristisilla tarinoilla on muutenkin tavallista (esim. Aslak Guttorm TKU/A/67/89; TKU/A/68/284). Tulkitsen tämän siten, että paikannimi-ilmausten sanojen sisällön tulkitaan olevan seurausta jonkin olennon samanlaisesta maisemaa synnyttäneestä elämisestä kuin mitä tiedetään liittyvän muihin merkityksellisinä nimettyihin paikkoihin. Koska aikaisemmasta toiminnasta ei tiedetä mitään, pyritään se rekonstruoimaan paikannimi-ilmauksessa olevia sanoja vihjeinä käyttäen.

Paikannimien motivoima perinne on tyypillistä alueilla, joissa on ollut asutuskatkos. Näin näyttäisi tapahtuneen myös Dálvadasissa, sillä vaikka se toimi pitkään Tenonsiidan eli Juok-sasiidan keskuskylänä, se oli asumaton valtaosan 1700-lukua. Tähän lienee ollut syynä se, että kun Utsjoen vanhin varsinainen kirkko valmistui vuonna 1700, myös Tenokylän hallinnollinen ja kaupallinen keskus siirtyi vähitellen Utsjoen kylän keskuspaikalle Mantojärvelle. Dálvadasin merkitys keskuspaikkana hiipui. (Ks. esim. Fellman 1906, 247; Nissen ja Kvamen 1962, 294.)

Toisaalta paikannimi voi pitää yllä muuten unohtunutta tai unohtumassa olevaa perinnettä. Esimerkiksi Hánasnjárga-niemessä ja sen viereisellä Hánasdievvá-mäellä on kerrottu kummittelevan, koska siellä muistellaan olleen vanhoja hautoja (esim. Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/102). Paikka on nimetty Hánas Lássen, Lasse Pokan, alueella 1800-luvulla eläneen ihmisen mukaan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b). Tarina ohjasi dálvadaslaisen nuoren



Kuva 2. Taustalla Nuvvos-Áilegas, jonka jyrkässä ylärinteessä olevien rinnakkaisten kurujen kerrotaan olevan paikallisen heeroksen Stuurra-Jovnnan tai vaihtoehtoisesti staalon ladun jälki. Vaan maailman muuttuu Nuvvuksessakin: nykyiset stuurra-jovnnat liikkuvat traktorilla tai sähköverkon kautta. Kuva © Taarna Valtonen.

miehen tulkitsemaan vuonna 1968 yöllä kuullun oudon äänen ylikuonnollisen olennon päästämäksi (Kirsti Rasmus TKU/A/69/4; vrt. Enges 2012, 207).

Erikoiset luonnonpaikat tuntuvat usein itsessään inspiroivan uskomusperinnettä. Tästä ovat esimerkkeinä Dálvadas-projektin nauhoilla toistuva kysymys Nuvvos-Áilegas-tunturissa näkyvistä *Stáloláhttu* ("Staalonlatu") -nimisistä raviinimuodostumista (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/107; vrt. Huuskonen 1995; 2004, 179–184) sekä spontaanisti tuotetut kertomukset Killárávžin ("Loukkurotko") äpärestä (esim. Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). Molemmat paikat ovat ympäristöstään poikkeavia: Stáloláhttu muodostuu kahdesta samansuuntaisesta, jyrkkäprofilisesta, kivikkorotkosta, jälkimmäinen taas on lyhyt mutta kapea ja syvä, varjoisa ja erikoisen rehevä kuru. Stáloláhttuun liittyy aitiologista perinnettä, sillä sen kerrotaan syntyneen joko staalon tai paikallisen heeroksen Stuurra-Jovnnan laskiessa rinnettä alas. Gillárávži taas on useiden ylikuonnollisten kohtaamisten tapahtumapaikka. Kirsti Rasmus (TKU/A/67/132) mainitseekin, että erityisesti äpäret esiintyvät jyrkissä kuopissa tai kuruissa, joissa on usein pieni lampi.

Useisiin silmiinpistäväan massiivisiin ja jyrkkiin kalliopahtoihin taas yhdistetään tarina (dološ máinnas) saamelaisheeros Lávrrohašista (suom. Laurukainen), joka johdatti vainolaiset eli tšuudit jyrkänteen yli kuolemaan. Tämä kansainvälinen kulkutarina on Ylä-Tenolla yhdistetty ainakin Fierranjohkan kylän kohdalla sijaitsevaan Sávjabákti-pahtaan (esim. Jouni Guttorm TKU/A/67/106b) sekä Bárši-talon kohdalla sijaitsevaan Báršševárri-vaaraan (Ola Samuel Rasmus TKU/A/67/266).

### **Pohdintaa: eläminen, perinne, paikat ja paikannimet**

Ylä-Tenon saamelaisessa kerronnassa tutulla, täsmällisesti mainitulla paikalla on suuri merkitys: se tekee kerronnasta elävämpää ja uskottavampaa, sillä se aktivoi kuulijan



maisemaskeemassa monenlaisia yhteyksiä. Tutusta paikasta osataan kertoa luontevasti, ja se on todennäköisesti tuttu kuulijallekin. Oman sukualueen paikat ovat itsestään selviä tapahtumapaikkoja (vrt. Enges 2012, 168). Tietyn paikan välityksellä kerronta sitoutuu sekä yhä eläviin että jo menneisiin sukupolviin, erityisesti paikallisiin merkkihenkilöihin sekä omiin sukulaisiin ja heidän toimintaansa. Tätä kautta kerrontaan syntyy aikaulottuvuus: paikka tuo mukaan aikaisempien sukupolvien kokemukset ja konkreettisen toiminnan samalla paikalla.

Ingoldin tapaan määritelty ja muutoinkin usein juuri konkreettisenä tekemisenä kuvattu suhde paikkoihin, alueisiin ja maisemaan vaikuttaa melko välineelliseltä: aluetta on käytetty elannon hankkimiseen ja sen keskeisimmät arvot tuntuvat liittyvän resursseihin. Toisaalta paikat koetaan syvästi merkityksellisinä, jopa itsenäisinä kanssaeläjinä. Konkreettisen kehollisen toiminnan keskeisyys maisemaa synnyttävänä tekijänä tulee esille myös siinä, että enemmistö löytämistäni paikkasidonnoista kertomuksista kuuluu mitalus-genreen tai sitä lähellä olevaan, liioitteluun ja humoristisuuteen taipuvaiseen fearan-genreen eli ne perustuvat ihmisten todellisiin kokemuksiin.

Samoihin paikkoihin sitoutuu myös alueen muiden, ei-inhimillisten olentojen toiminta, joka tuntuu korreloivan nykyisten ja aikaisempien sukupolvien toiminnan kanssa: siellä missä on tai on ollut ihmistoimintaa, tavataan myös esimerkiksi kufihtaria. Näiden suhdetta paikkoihin ja oikeutta käyttää ihmisten sukualueita ei yhdessäkään kertomuksessa kiistetä, vaan siihen suhtaudutaan kunnioittaen, kuten olentoihin itseensäkin. Ajatus maiseman kanssaeläjistä ja myös paikoista kanssaeläjinä on alueen saamelaisten maisemaskeeman perustavanlaatuisen osa ja osoittaa, että siihen liittyy jonkinlainen animistinen ontologia, joka ei kuitenkaan liity enää uskonnonharjoittamiseen.

Aineiston paikkaan sitoutuneen perinteen tai (perintö)tiedon ja (perintö)taidon näkökulmasta paikannimi on useimmiten toissijainen, vaikka se arkikokemuksessa tuntuu saavan isomman roolin. Paikannimen sijaan oleellisempaa on, että tapahtumapaikan kanssa on jokin konkreettisesti koettu suhde: kerronnassa mainittu tai paikannimellä nimitetty paikka vaikuttaakin olevan maisemaskeeman keskeisin käsiteneduli, paikannimi useimmiten vain yksi monista siitä haaroivan merkitysverkoston sivunoduleista. Sen ekonomisesti representoiva, spesifi kielellinen esiintymismuoto lienee tärkein syy nimien keskeiseen asemaan. Oleellista on siis välinearvo, ei sisältö.

Huomiotani paikannimien toissijaisesta asemasta tukee Pasi Engesin (2012, 167; myös 1998, 16–18) väitöskirjan aineisto, jossa hänen analysoimiensa yliluonnollisten elämysten tapahtumapaikkojen nimissä yhdessäkään ei ole viitteitä mihinkään yliluonnolliseen olentoon tai tapahtumaan. Tulkitseen tämän siten, että kaikesta huolimatta yliluonnollisten hahmojen toiminta ei kuulunut näiden paikkojen keskeisimpiin merkityksiin, vaan niiden nimeämiseen johtaneen merkityksellistymisen taustalla oli jokin muu toiminta tai sisältö. Myös Marjut Huuskonen (1995, 181) on huomannut paikannimien ja perinteen erillisyyden *Stálu Láhttu*-eli *Staalonlatu* -nimiseen paikkaan liittyvää perinnettä analysoidessaan:

Paikannimestä itsestään ei ole juurikaan kertomusperinnettä, vaan nimi toimii itsenäisenä mielikuvana, joka saa elinvoimansa *stállu*-perinteestä ja ihmisen kokemusmaailmasta, liikkumisesta tuntu- rissa. Haastattelutilanteissa *Stálu láhttu* toimii monesti kimmokkeena *stállu*-perinteen eri teemoihin. Näiden teemojen lisäksi inspiroi *Stálu láhttu* kertojat usein jatkamaan kerrontaa henkilöperinteessä suositusta hahmosta Stuurra-Jovvna Jomppasesta.



On totta, että tietyistä paikoista, kuten *Stáluláhttusta*, kerrotaan Dálvadas-projektin äänitteillä toistuvasti. Noihin paikkoihin voi todella liittyä enemmän kertomuksia kuin muihin, mutta vielä tärkeämpi syy on mielestäni se, että haastattelijat nostavat toistuvasti puheenaiheeksi juuri näitä paikkoja, kysyvät niistä ja johdattelevat kerrontaa niihin. Tämän takia nämä yksittäiset paikat ovat selvästi yliedustettuina aineistossa, ja monet muut, etenkin saamenkielissä haastatteluissa esille nousseet paikat, jäävät vähemmälle huomiolle.

Luen Huuskosen maininnan luontevasta siirtymästä henkilöperinteeseen merkinä toisesta haastattelutilanteisiin liittyvästä ilmiöstä: 1960–70-lukujen kerronnan murroksesta. Erityisesti yliluonnollisiin aiheisiin liittyvät kysymykset koettiin kiusallisiksi, eikä niistä kovin mielellään puhuttu. Lestadiolaisille ne edustivat kiellettyjä epäkristillisiä aiheita, valeita (gjelis) (esim. Jouni J. Guttorm TKU/A/68/324), osa piti niiden sisältöä nolona ja lapsellisena ja pyrki selittämään havaintoja luonnonilmiöiden kautta (esim. Hans Vuolab TKU/A/68/224). Moni totesi vain, ettei kyse ole aikuisten aiheista, vaan lapsille pelottelu- tai opetusmielessä kerrotuista saduista (*mánáid máinnas*) (esim. Bertta ja Biret Katekeetta TKU/A/75/93; Hans Vuolab TKU/A/69/102). Osa taas sanoi, ettei niitä kerrota edes lapsille, koska alkavat turhaan pelätä (esim. Rauni Vest TKU/A/68/326b). Siirtyminen staaloista henkilöperinteeseen on ollut pakotie pois kiusallisesta tilanteesta.

Toinen keino oli vastata: en tiedä. Tämä oli myös totta, sillä monet nuoremmat kertojat eivät osanneet enää kertoa yliluonnollisista hahmoista sujuvasti, vaikka ne nimeltä tunsivatkin. Ne eivät kuuluneet enää sen ajan puheenaiheisiin (esim. Jouni J. Guttorm TKU/A/69/13), ja elinkeinojen muutos oli vieraannuttanut nuoremmat haastatellut vanhemmasta perinteestä. Toisaalta vanhat kertomukset muodostivat loistavan pohjan uudentaa vanhaa kerrontaa erityisesti nuorten suosiman huumoriperinteen suuntaan. Esimerkiksi Killárávžin äpärä oli tavattu uudelleen, mutta se ei enää parkunut, vaan joikasi selvällä äänellä: "Nyt on kasvanut äpäpäriäinen isoksi. Kun on jo monta kymmentä vuotta itkenyt, nyt osaa jo joikua!" (Kirsti Rasmus TKU/A/67/132). (Myös Enges 2012, 219–228.)

Kerronnan murros ajoittui samaan aikaan kuin paikallisten elinkeinojen murros, joka on jatkunut nykyaikaan asti. Se muutti maiden käyttämistä ja siten Ingoldin ajattelumallia seuraten maisemaa itsessään. Koska kerronnan kiinnittyminen maisemaan liittyy siinä toimiseen, tavallisimmin elinkeinojen harjoittamiseen, kerronta alkoi muuttua ja keskittyä yhä harvempiin paikkoihin, kuten säännöllisesti käytettyihin hillastus- ja kalastuspaikkoihin. Tunturissa kuljettiin siis edelleen, mutta tarvetta siihen oli yhä harvemmin ja silloinkin liikuttiin yhä useammin konevoimalla, joka muutti maisemassa olemisen tapaa. Edelleen vain harva liikkuu tunturissa täysin huvikseen. Rikkaimpana paikkasidonnaisena genrenä on säilynyt useiden ihmisten kertoman perusteella kummituksiin liittyvä, lapsille ja nuorille suunnattu *cuvccas-* tai *máinnas-*kerronta. Myös oman suvun vaiheista kerrotaan mielellään lapsille, mutta vain harvoin ne saavat enää mitalus-kerronnan muodon. Hyvän kerronnan arvostus ei ole loppunut, mutta aiheet ovat muuttuneet ja todella hyviä kertojia on harvemmassa kuin ennen.



## Lähteet

### Arkistokokoelmat

SKNA/SKA = Suomen kielen nauhoitearkisto. Kotimaisten kielten keskus. Helsinki. / Oulun yliopiston Saamelainen kulttuuriarkisto A5.3. Kotus-kokoelma. Oulu.

SKS KRA SP = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma. Paulaharjun kokoelma. Helsinki.

TKU = Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkiston folkloristiikan ja uskontotieteen TKU-kokoelman Talvadas-kokoelma. Turku. (Signumin lyhenteet: TKU/A = äänite/vuosiluvun viimeiset kaksi numeroa/ääninauhan järjestysnumero.)

Yle Ealli arkiiva. Yleisradion pohjoissaamenkielinen internetäänitearkisto verkossa. <<https://yle.fi/aihe/ealli-arkiiva>>

### Painetut lähteet

Fellman, Isak, toim. 1910. *Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne* I–IV. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet.

Fellman, Jacob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* I–IV. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet.

Guttorm, Eino. 1986. *Behtar soad̄is*. Deatnu: Jár'galæd'dji.

Itkonen, Erkki. 1947. *A. Andelinin utsjoenlappalainen satu- ja sananlaskukeräelmä*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Itkonen, Terho. 1971. *Uskomus-, tarina- ja satuaineistoa Tenon varresta*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Mark, Julius. 1932. "Einige mythische Gestalten bei den Utsjoki-Lappen." *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetus* 26: 201–231.

## Kirjallisuus

Aho, Marko. 2007. "Perinneaineistojen keräyksen, arkistoinnin ja käytön eettisistä kysymyksistä." Teoksessa *Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Seminaarikirja suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä*, toimittanut Marko Jouste, 38–45. Inari: Saamelaismuseosäätiö ja Yhteispohjoismainen joikuarkistoprojekti.

Aikio, Annukka ja Samuli Aikio. 1978. *Lentonoidan poika. Saamelaisia satuja*. Helsinki: WSOY.

Aikio, Samuli / Luobbal Sámmol Sámmol. 2017. *Davvisámi báikenamat*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.

Ainiala, Terhi, Minna Saarelma ja Paula Sjöblom. 2008. *Nimistöntutkimuksen perusteet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Alderman, Derek K. 2008. "Place, Naming and the Interpretation of Cultural Landscapes." Teoksessa *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, toimittaneet Brian Graham ja Peter Howard, 195–213. Aldershot: Ashgate.





- Alver, Bente Gullveig ja Ørjar Øyen. 2007. "Challenges of Research Ethics: An Introduction." Teoksessa *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, toimittaneet Bente Gullveig Alver, Tove Ingebjörg Fjell ja Ørjar Øyen, 11–55. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Andersson, Rani-Henrik. 2003. *Wanáǰi Wachípi kǰ. The Ghost Dance among the Lakota Indians in 1890*. Tampere: Tampere University Press.
- Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Buljo, Karen Marie Eira. 2002. "Mu kultureanadagat / Mitt kulturlandskap." Teoksessa *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, toimittanut Svanhild Andersen, 136–155. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Dirven, René, Hans-Georg Wolf ja Frank Polzenhagen. 2012. "Cognitive Linguistics and Cultural Studies". Teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 1203–1221. Oxford: Oxford University Press.
- Eira, Nils Isak. 2011. *Bohccuid luhtte. Gulahallat ja ollášuhttit siidadoalu*. Guovdageaidnu: DAT O. S.
- Enges, Pasi. 1998. "Pelottavia paikkoja, outoja ääniä. Supranormaalien topografiaa tenonsaamelaiskylässä." *Informatio* 1/1998: 12–19.
- Enges, Pasi. 2012. "Minä melkein uskon." *Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5003-4>.
- Enges, Pasi. 2015. "Saamelainen kertomusperinne, tekijäyys ja tekijänoikeudet." *Avain* 3/2015: 112–121. <https://doi.org/10.30665/av.74998>
- Fingerroos, Outi, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen. 2006. *Muistitietotutkimus. Metodologia kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Geeraerts, Dirk ja Hubert Cuyckens, toim. 2012. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (online). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxford/hb/9780199738632.001.0001>.
- Guttorm, Gunvor. 2010. *Duodjáriis duojárat. Duddjon ealiha duodjedigaštallama*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Haig-Brown, Celia. 2010. "Indigenous Thought, Appropriation, and Non-Aboriginal People." *Canadian Journal of Education* 33(4): 925–950. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/canajeducrevucan.33.4.925>.
- Helander, Elina. 2001. "Samiska rättsuppfattningar i Tana. Samiske sedvaner og rettsoppfatninger." Teoksessa *Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget. Rapporter fra et forskningsprosjekt om samiske sedvaner og rettsoppfatninger*. NOU 2001: 34, 425–493. Oslo: Statens Forvaltningstjeneste.
- Helander, Elina. (1999) 2016. "Sami subsistence activities. Spatial aspects and structuration." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 14–29. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Helander-Renvall, Elina. (2010) 2016a. "Animism, personhood and the nature of reality. Sami perspectives." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 60–79. Rovaniemi: Lapland University Press.



- Helander-Renvall, Elina. (2014) 2016b. "Relationship between Sámi reindeer herders, lands, and reindeer." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 80–93. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Hirvonen, Vuokko. 2007. "Paikan muisti ja muistot paikoista." Teoksessa *Eletty, koettu maisema. Näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*, toimittaneet Tiina Elo ja Päivi Magga, 77–89. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus.
- Huuskonen, Marjut. 1995. "Maisema myytin ja historian kohtaamispaikkana." Teoksessa *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*, toimittaneet Anja Tuomisto ja Heli Uusikylä, 177–191. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, Marjut. 2004. *Stuorra-Jovnnan ladut. Tenonsaamelaisten ympäristökertomusten maailmat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huuskonen, Marjut. 2007. "Pitkäkestoisen kenttäprojektin ilot ja surut. Yleiskeruusta syvätutkimukseen." Teoksessa *Kohtaaminen – Gávnnadeapmi. Seminaarikirja suomalaisten äänitearkistojen saamelaisaineistoista, keräyksestä ja käytöstä*, toimittanut Marko Jouste, 62–75. Inari: Saamelaismuseosäätiö ja Yhteispuhjoismainen joikuarkistoprojekti.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim ja Terhi Kurttila. 2000. "Perceiving the Environment in Finnish Lapland." *Body & Society* 6(3–4): 183–196. <https://doi.org/10.1177/1357034X00006003010>
- Itkonen, T. I. 1962. "Kuivi, ein heiliger Ort der Lappen". Teoksessa *Commentationes Fenno-Ugricae in honorem Paavo Ravila*, 127–138. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kantola, Tuula. 1984. *Talvadaksen joikuperinne. Etnomusikologinen perustutkimus tenonsaamelaisten musiikista*. Turku: Turun yliopisto.
- Kuokkanen, Rauna. 2009. *Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofijiat ja dutkan*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2012. *Saamelaiset suomalaiset. Kohtaamisia 1896–1953*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lukin, Karina. 2011. *Elämän ja entisyyden maisemat. Kolgujev nenetsien arjessa, muistelussa ja kerronnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Länsman, Anni-Siiri. 2004. *Väärtisuhteet Lapin matkailussa. Kulttuurianalyysi suomalaisten ja saamelaisten kohtaamisesta*. Inari: Kustannus Puntsi.
- Magga, Päivi. 2007. "Rakennuksia, kotasijoja, muistoja – saamelaista kulttuuriympäristöä inventoimassa." Teoksessa *Eletty, koettu maisema. Näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*, toimittaneet Tiina Elo ja Päivi Magga, 10–24. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus.
- Mattus, Ilmari. 2006. "Paikannimistö." Teoksessa *Paistunturin Erämaa-alueen ja Kevon luonnonpuiston luonto, käyttö ja paikannimistö*, toimittanut Elina Stolt, 144–263. Ivalo: Metsähallitus.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nissen, Kristian ja Ingolf Kvamen, toim. (1742–1745) 1962. *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742–1745*. Oslo: Riksarkivet.



- Näkkäljärvi, Klemetti. 2008. "Duovddamuitu sámi boazodoalus – Sápmelaš boazodoalu kulturdiehtovuogádat Jávrrešduoddara orohagas Davvi-Suomas." *Sámi dieđalaš áigečála* 3/2008: 37–67.
- Palmer, Gary B. 2012. "Cognitive Linguistics and Anthropological Linguistics." teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 1045–1073. Oxford: Oxford University Press.
- Paltto, Kirsti. 1987. *Guhtoset dearvan min bohccot*. Guovdageaidnu: DAT O.S.
- Paulaharju, Samuli. 1927. *Taka-Lappia*. Helsinki: Kirja.
- Pentikänen, Juha. 1971. "Lappalaisten perinnealuejako." Teoksessa *Vanhaa ja uutta Lappia*. Toimittanut Hannes Sihvo. Kalevalaseuran vuosikirja 51. Helsinki: WSOY.
- Porsanger, Jelena ja Gunvor Guttorm, toim. 2011. *Working with Traditional Knowledge. Communities, Institutions, Information Systems, Law and Ethics. Writings from the Arbediehtu Pilot Project on Documentation and Protection of Sami Traditional Knowledge*. Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla.
- Rydving, Håkan. 2002. "Synliga och osynliga landskap. Några samiska exempel." Teoksessa *Ting og tekst*, toimittaneet Else Mundal ja Anne Ågotnes, 65–77. Bergen: Bryggens Museum.
- Sammallahti, Pekka. 2012. *Vuõ 'lǧǧe jáá 'tted ooudâs - Lookkmõõžž. Taas mentiin - Kolttasaamen lukemisto*. Oulu: Oulun yliopisto.
- Saessalo, Lassi. 1982. *Talvadaksen kylän etno-historiallinen kehitys. Etnologinen tutkimus tenonsaamelaisen kylän elinkeinomuutoksesta*. Turku: Turun yliopisto.
- Saessalo, Lassi. 1985. "Kadja-Nilla – avain perinteen sanottavaan." *Etiäinen* 1: 113–134.
- Schanche, Audhild. 2002. "Meahcci – den samiska utmarka." Teoksessa *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, toimittanut Svanhild Andersen, 156–170. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Schanche, Audhild. 2004. "Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes." Teoksessa *Landscape, Law and Customary Rights*, toimittaneet Michael Jones ja Audhild Schanche, 1–10. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Selinge, Klas-Göran. 1990. "Ortnamnens funktion i kulturlandskapet." Teoksessa *Namn og eldre busetnad. Rapport fra NORNAs femtende symposium på Hamar 9.–11. juni 1988*, toimittanut Tom Schmidt, 247–275. Uppsala: NORNA-förlaget.
- Sjöblom, Paula. 2006. *Toiminimen toimenkuva. Suomalaisen yritysnimistön rakenne ja funktiot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Solbakk, Aage. 2001. *Deanuleahki: sogat, historjá / Tanadalen: slekter, historie*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Stoor, Krister. 2004. "Bakhället vid Lapps-kottbacken. En berättelse om 'de främmande' i en samisk miljö." Teoksessa *The Sámi and Scandinavians. Aspects of 2000 years of contact*, toimittanut Jurij Kusmenko, 73–87. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Strid, Jan Paul. 1993. *Kulturlandskapets språkliga dimension. Ortnamnen*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Turi, Johan. (1910) 2010. *Muitalus Sámiid birra*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Tonkin, Elizabeth. 1992. *Narrating Our Pasts. The Social Construction Of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toropainen, Ritva. 2005. *Oulun paikannimet. Mistä nimet tulevat*. Oulu: omakustanne.



- Tuggy, David. 2012. "Schematicity" teoksessa *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, toimittaneet Dirk Geeraerts ja Hubert Cuyckens, 82–116. Oxford: Oxford University Press.
- Valkeapää, Leena. 2011. *Luonnossa. Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa*. Helsinki: Maahenki.
- Valkonen, Jarno. 2016. "Knowing/Knowledge from Sami society: An interview with Elina Helander-Renvall." Teoksessa *Sámi society matters*, toimittaneet Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen, 146–158. Rovaniemi: Lapland University Press.
- Valtonen, Taarna. 2003. "Ohcejoga Dálvadasa duottarguovllu báikenamat. Sámegiela báikenammavuogádaga semiotihkalaš guorahallan." Pro gradu, Oulu universitehta.
- Valtonen, Taarna. 2004. "Ohcejoga Dálvadasa duottarguovllu báikenamat. Sámegiela báikenammavuogádaga semiotihkalaš guorahallan." Teoksessa *Sámegiela seassamin. Pro gradu -dutkanmušaid artihkkalat*, toimittanut Seija Risten Somby, 90–117. Oulu: Giellagas-instituutti.
- Valtonen, Taarna. 2014. *Mielen laaksot. Mielen vuemieh. Miela vuomit. Mielâ vyemeh. Miöl vue´m. Neljän saamen kielen paikannimien rakenne, sanasto ja rinnakkaisnimet vähemmistö–enemmistö-suhteiden kuvastajina*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura ja Giellagas-instituutti.
- Valtonen, Taarna. 2016. "Báiki báikki manjis" "paikka paikan perään" – Paikannimet Käsivarren saamelaisessa kulttuurimaisemassa." Teoksessa *Kilpisjärven poliittinen luonto. Matkoja Käsivarren kulttuurimaisemassa*, toimittaneet Tapio Nykänen ja Leena Valkeapää, 41–80. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valtonen, Taarna. 2017a. "Anthroponyms in the Saami languages." Teoksessa *Personal name systems in Finnic and beyond*, toimittaneet Terhi Ainiala ja Janne Saarikivi, 287–324. Helsinki: Finno-Ugrian Society.
- Valtonen, Taarna. 2017b. "Place name loaning patterns as cultural survival strategies in Sami contexts." *Journal of Northern Studies* 11/1: 53–70.
- Vuolab, Kerttu. 1994. *Čeppari čáráhus*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Wylie, John. 2007. *Landscape*. London: Routledge.
- Ylikoski, Jussi. 2020. "Remarks on the Saami demonstrative pronouns." Teoksessa *Ёма ссымың нэ кве вō ртур э тпост самын патум — Scripta miscellanea in honorem Ulla-Maija Forsberg*, toimittaneet Sampsa Holopainen, Juha Kuokkala, Janne Saarikivi ja Susanna Virtanen, 398–417. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. <https://doi.org/10.33341/sus.11.27>.
- Zilliacus, Kurt. 1973. "Kulturen och namnskicket." Teoksessa *Synvinklar på ortnamn*, toimittanut Kurt Zilliacus, 7–24. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- Åhrén, Ingvar. 1988. "Det samiska rummet." *Årjel-saemieh. Samer i sør Saemien Sijte årbok* nr. 3: 117–122.

**Dosentti Taarna Valtonen on Oulun yliopiston Giellagas-instituutin saamen kielten ja saamelaisten kulttuurien tutkija, jonka erikoisalana ovat saamen kielten paikannimet ja paikkoihin liittyvä perinne sekä kieli- ja kulttuurikontaktit. Tämän kirjoituksen laatiminen oli mahdollista Suomen Akatemian projektirahoituksen turvin (projekti 308882). Tahdon kiittää minut Aittijoelle vienyttä ja kanssani kenttätöitä tehnyttä HuK Marja Montosta. Teksti on omistettu Luhkkár Jovvna Jon Issátille (1936–2020).**

# Apeus välittyvänä, kuunneltuna ja koettuna

Affektiiviset kehät ja itkuvirsien tunteiden ilmeneminen arkistoäänitteillä

Viliina Silvonen

”[I]tku käypi niin karkialla, oikein karvoille käywällä, läpi ruumiin ja jäsenten wihlasewalla äänellä, että vielä vuodenki päästä sitä muistelllessani olen kun säykäyksissä. – – mikä lie eräälle nuoremalle naiselle päähän pistänyt, rupesi yhtäkkiä kaikesta kurkusta itkemään wirttänsä, että oikein kammotti kuullakseni – –” (Lönnrot 1836.)

Näin jyrkin sanakääntein Elias Lönnrot kuvasi kokemustaan *itkuvirsien* eli *itkujen* kuulemisesta syyskuussa 1836. Volmari Porkan noin viisikymmentä vuotta myöhemmästä kuvauksesta välittyy ymmärtävämpi suhtautuminen itkuvirsiesityksen tunnelataukseen: ”Hän [itkijä] ei enää huomaa mitäkään ympärillään, suru on kokonaan vallannut hänet. Vaan eivätpä läsnä-olijatkaan kylmäkiskoisina kuuntele häntä; itkijän intohimoinen laulu on lumonnut heidätkin” (1883, 200). Molemmissa kuvauksissa tunne on konkreettisesti läsnä. Esittäjän tunnetilan syveneminen eli itkijän *apeutuminen* on tyypillistä ja tavoiteltavaa itkuvirttä esitettäessä eli *äänellä itkettäessä*. Myös tunnetilan välittyminen kuulijoille on olennaista. Folkloristiikassa itkuvirret käsitetään erotilanteiden rituaaleihin liittyvänä kansanperinteen lajina, joka heijastaa myyttisiä käsityksiä ja välittää kulttuurisia merkityksiä (esim. Honko 1963; Stepanova, E. 2014). Rituaalisena, myyttistä maailmankuvaa heijastavana perinteenä karjalaiset itkuvirret eivät enää elä, mutta itkuperinne on saanut uudenlaisia muotoja sosiaalisen ja kulttuurisen ympäristön muuttuessa (ks. esim. Tenhunen 2006; Wilce 2009a; 2011). Vaikka tunteet on tunnistettu keskeiseksi äänellä itkemisessä, ei aiempi tutkimus ole niihin paria poikkeusta lukuun ottamatta tarttunut (ks. Urban 1988; Tolbert 1988; 1990; Wilce 2009a). Tässä aineistolähtöisessä tutkimuksessa keskityn Aunuksen Karjalassa 1940–2001 tallennettuihin itkuvirsiäänitteisiin ja tunteiden moninaisuuteen näissä itkuvirsissä. Tutkimusintressini on folkloristinen: tähtään suullisen perinteen, kulttuurisen kommunikaation ja kulttuuristen merkitysten välittymisen ymmärtämiseen. Tulokseni syventää ymmärrystä itkuvirsiperinteestä ja monipuolistaa tapoja jäsentää itkuvirsisiä, täydentää folkloristista arkistotutkimusta ääniteanalyysien osalta sekä tarjoaa uusia tapoja hahmottaa tunnetta ja tunteiden moninaisuutta arkistoaineistossa.

Lähestyn tunnetta tutkimuskohteena eri tasoilla: itkijän ilmaisuna ja kokemuksena, sekä tunteen ilmenemistä jäljitellen esitettynä ja koetusta kumpuavana. Tunteista vaikuttamisen, liikuttumisen ja tunteiden välittymisen ilmiötä lähestyn *affektiivisuuden* käsitteellä, ja itkuvirsien ympärille muodostuvia erilaisia affektiivisia suhteita kutsun *affektiivisiksi kehiksi*.





Itkuvirsien melankolisista tunteista ja itkijän näihin tunteisiin vajoamisesta käytän *apeuden* ja *apeutumisen* käsitteitä, jotka olivat myös itkijöiden itsensä käytössä (myös Stepanova, E. 2014, 99–100). ”Apeus” sisältää moniulotteisesti melankolisia tunnevahteita alakulosta ahdistukseen ja kärsimyksestä kaihoisuuteen.<sup>1</sup>

Analyysissäni arkistoaineistosta hahmottuu *apeuden* ilmenemisen kannalta kolmenlaisia itkuvirsiesityksiä: affektiivisia, tunnetta jäljitteleviä ja esityksiä, joissa tunne ei ilmene. Tutkimukseni mukaan se, että kuuntelija havaitsee jollakin tasolla *apeuden* ilmenemisessä jäljitellyn ja koetusta kumpuavan välisen eron ja muutoksen jäljitellystä kokemuspohjaiseen, on itkijän *apeutumisen* tulkitsemisen ja esityksen affektiivisuuden kannalta olennaista. Tunteen ilmenemisen jaottelu jäljitelyyn ja koetusta kumpuavaan yhdistää tutkimukseni autenttisuuskusteluihin, joita on käyty muun muassa esittävän taiteen tutkimuksessa länsimaiseen musiikkikulttuuriin ja sen autenttisuuden ihanteisiin liittyen (mm. Kemal ja Gaskell 1999, 1–11; Anttonen 2019). Tällaiset autenttisuuskysymykset eivät suoranaisesti vastaa itkijöiden omia jäsennyksiä, mutta tutkijana teen tätä analyttistä jaottelua ja tulkintoja modernin yhteiskunnan ja tutkimuksen keskustelujen piiristä etisistä näkökulmasta. Perinteisenä rituaalisen käytäntönä itkuvirret eivät suoraan vertaudu länsimaisiin musiikkikulttuureihin. Lisäksi tunteen ilmeneminen jäljitellen ja koetusta kumpuavana ovat molemmat itkuvirsille ominaisia, ja näiden erottelu on jossain määrin olemassa myös itkijöiden itsensä ymmärryksessä. Arkistoaineiston haastatteluiden perusteella ymmärrän *apeutumisen* tarkoittavan nimenomaan koetusta kumpuavaa tunnekokemusta. Itkijät eivät välttämättä ole erotelleet *apeuden* jäljittelyä ja *apeutumista* ainakaan autenttisuuskulmasta, vaan *apeuden* jäljitely, *apeutuminen* ja näiden välimuodot ovat osa äänellä itkemisen käytäntöä. Ne ovat kulttuurisesti ja sosiaalisesti omaksuttua ja automatisoitunutta, konventionaalinen tapa toimia. Itkijää, joka ei äänellä itkiessään *apeutunut* tai saanut kuulijoita herkistymään, pidettiin huonona (esim. Kper AK/2940), ja toiset itkijät ovat arvostelleet tunteettomia itkuvirsiesityksiä halveksuen laulamiseksi (Stepanova, E. 2014, 98–99).

Itkuvirsien tunteiden monimuotoisuuden ja affektiivisuuden analysoiminen edellyttää kokonaisvaltaista itkuvirsiperinteen ymmärtämistä aina omaleimaisesta erikoisesta runokielestä tunteen ilmentämisen ja ilmenemisen genrekohdaisiin käytäntöihin sekä tradition kulttuurisiin merkityksiin. Karjalainen itkuvirsiperinne on minulle lähtökohtaisesti kulttuurisesti, ajallisesti ja paikallisesti vieras, mutta olen kerryttänyt riittävän kompetenssin kuunnellesani arkistoäänitteitä sekä perehtyessäni aiempaan tutkimukseen (esim. Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Tolbert 1988; Stepanova, E. 2014). Jotta pääsen selville siitä, miten ja miksi itkuvirsiäänite on affektiivinen sekä miten voin tulkita tunnetilan muutoksia kuuntelemisen perusteella, on ensin saatava selville, miten tunne ilmenee itkuvirsissä ja mitä tunneintensiteetin yltyemisessä tapahtuu. Lisäksi on analysoitava, miten jäljitely ja koetusta kumpuava tunteen ilmeneminen ovat suhteessa toisiinsa. Tämän jälkeen on vielä hahmotettava näiden itkuvirren eritasoisten tunteeseen liittyvien ilmiöiden suhteita toisiinsa.

Artikkelin tutkimusasetelma rakentuu kolmen aineistolähtöisen näkökulman ympärille. Ensimmäinen näkökulma on äänellä itkemisen ja itkuvirren tunteen tasot eli tunnekokemus, tunneilmaisuus ja tunteen ilmeneminen. Analysoin, mitä kaikkea karjalaisten itkuvirsien tunteet ovat arkistoäänitteillä ja mitä ovat ne itkuvirren piirteet, jotka ilmentävät tunnetta. Toinen aineistosta nouseva kysymys liittyy arkistoäänitteellä kuuluvaan itkijän *apeutumiseen*,

1 ks. . Karjalan kielen sanakirja: *apeutuo, apevuo, apevus, apie, apienalaine*; Kielitoimiston sanakirja: *apeus, apea*.



jota tarkastelen tunteen ilmenemisen ja tunneintensiteetin muutoksina. Tähän liittyy myös kolmas näkökulma, jossa tarkastelen itkuvirsien ja äänellä itkemisen moniulotteisena hahmottuvaa affektiivisuutta ja hahmottelen affektiivisiä kehiä. Affektiivisuutta analysoin siis itkijän apeutumisen lisäksi itkijän apeutumisen välittymisenä kuuntelijoille. Kuuntelijoille välittymisessä keskityn siihen, miten apeutta ja itkijän apeutumista voi tunnistaa, ja tämän analysoinnissa hyödynnän välineenä myös omaa kuuntelukokemustani.

Lähestyn kysymyksiä tunne- ja affektiteorioiden näkökulmasta. Analyysissa erittelen arkistoäänitteellä kuuluvaa itkuvirttä ja tunnetta. Lisäksi selvitan pientä vertailuryhmää käyttäen, välittyykö itkuvirsien affektiivinen sisältö myös itkuvirsitraditiota tuntemattomille. Vertailuryhmä täydentää oman kuuntelukokemukseni analyysia ja osaltaan validoi tuloksia. Lisäksi se valottaa kysymystä, joka on tutkimukseni kuluessa herännyt itselläni ja tullut eteeni myös skeptisinä epäilyinä: miten voi kuulla tunnekokemuksen. Tämä muodostaa myös tutkimuksessani nousevan teoreettis-metodologisen kysymyksen: miten kuulla ja tulkita ero jäljitellyn ja koetusta kumpuavan tunteen ilmenemisen välillä; miten päästä arkistoäänitetä kuunnellen jäljille tunteista, jotka itkijä esitti ja mahdollisesti koki yli puoli vuosisataa sitten?

Ennen analyysiä esittelen itkuvirsiperinnettä, näkökulmani kannalta olennaista aiempaa tutkimusta ja tutkimusaineistoni sekä avaan teoreettista taustaa ja menetelmää, jossa yhdistyvät empaattinen kuuntelu ja auditiivinen äänen analyysi sekä aistietnografinen havainnointi. Kuuntelemisen kokemuksellisuus ja aistietnografia sitovat tutkimukseni myös fenomenologiseen tutkimusperinteeseen. Analyysissa erittelen ensin itkuvirsien tunteita ilmentäviä piirteitä ja niiden tulkitsemista, minkä jälkeen esittelen tunteiden ilmenemisen kannalta erilaisia itkuvirsia tapausesimerkein, joita havainnollistan graafisilla kuvaajilla ja äänite-esimerkillä. Viimeiseksi erittelen itkuvirsien affektiivisuuden eri ulottuvuuksia affektiivisten kehien kautta. Itkuvirsien musiikkia, tekstejä ja näiden yhteyttä tunteeseen ja affektiivisuuteen olen analysoinut aiemmissa artikkeleissani (Silvonen ja Stepanova 2020; Silvonen, tulossa).

## Karjalaiset itkuvirret ja aiempi tutkimus

Karjalaiset itkuvirret ovat naisten esittämää kulttuurisesti koodattua ja siten sosiaalisesti sallittua surun ja kaipuun tunteita ilmentävää, huolia käsittelevää perinnettä. Surun ja kaipuun ohella on kiitollisuutta ja lämpimiä muistoja. Itkuvirret ovat rituaalista kansanrunoutta, ja niillä oli erityisiä tehtäviä riittien onnistumisen kannalta: muun muassa vainajan pääsy tuonpuoleiseen varmistettiin itkuin. Itkijä sepittää itkun esitystilanteessa noudattaen perinteistä ilmaisua ja sommitellen rituaalisia kontekstisidonnaisia ja omaelämäkerrallisia teemoja kulloinkin sopivaksi kokonaisuudeksi. Itkuvirsi ei siis ole ulkomuistista esitetty valmis runo, vaan se muotoutuu joka kerta uudelleen. Itkuvirsien kokonaisilmaisua voi kuvailla tonaaliseksi teksti-improvisaatioksi tai melodiseksi resitaatioksi (Niemi 2002, 694). Aiemmassa tutkimuksessa itkut luokitellaan esitystilanteiden mukaisesti hää-, kuolin-, rekryytti- ja tilapäitkuksi (mm. Nenola-Kallio 1982, 16). Tällainen luokittelu ei näkemykseni mukaan kuvaa itkuperinteen kokonaisuutta mielekkäästi korostaessaan rituaalisia konteksteja ja jättäessään (tunne)ilmaisun ja muut kuin rituaaliset merkitykset huomiotta. Karjalaisesta itkuvirsiperinteestä hahmottuu tyylillisesti toisistaan poikkeavia alueita (Stepanova, A. 2012; Salmenhaara 1976[1967]). Tämä tutkimus keskittyy Aunuksen Karjalan alueeseen, johon lasketaan kuuluvaksi myös Raja-Karjala (kuva 1). (Honko 1963; Konkka 1985; Stepanova, E. 2014.)



Kuva 1. Karjalaiset itkuvirsiperinnealueet (Stepanova, E. 2014, 286; kartta: Aliisa Priha 2014). Kuvaan ei ole merkitty Suomen puolen ortodoksisia karjalaisia alueilta, joilla itkuperinne tunnettiin (Hakamies 1993; 1995).

Itkuvirsien kieli poikkeaa arkikielestä, ja sen poettisia erityispiirteitä ovat muun muassa eufemismit, deminutiivimuodot, metaforisuus sekä monitasoinen parallelismi (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Stepanova, E. 2014). Musiikillisesti itkut ovat vähäsävelisiä, eivätkä ne noudata mitään täsmällistä, länsimaisen musiikinteoreettisen näkemyksen mukaista asteikkoa. Säveltasot huojuvat ja fraasien perussävel voi vaihdella yhden itkuvirren sisällä. Kokonaisuudesta hahmottuu toistuva mutta mitaltaan vaihteleva laskevalinjainen melodiasäe, joka on pääsääntöisesti syllabinen ja etenee jokseenkin sävelaskeleittain. (Väisänen 1990[1940–1941]; Salmenhaara 1976[1967]; Gomon 1976; Rүүtel ja Rimmel 1980; Tolbert 1988; Saastamoinen 1999; Niemi 2002; Silvonen, tulossa). Teksti jää paikoin epäselväksi ääntämisen niin sanotusti puuroutuessa tunteen yltyessä (ks. myös Silvonen, tulossa). Aiemmassa itkujen rakennetta ja musiikkia tarkastelevassa tutkimuksessa itkujen tunneilmaisuudesta puhutaan nyhykytsjaksoina tai itkutaukoina, jotka sijoittuvat musiikillisten fraasien väliin (mm. Rүүtel ja Rimmel 1980, 179; Urban 1988, 389–390; Niemi 2002, 697). Analyysini kuitenkin osoittaa, että nyhykytykset eivät aina ole selvinä jaksoina tai taukoina, vaan nyhykytykset sijoittuu myös fraasien keskelle (ks. myös Tolbert 1988; Silvonen, tulossa).

Itkuvirsiesitys ilmaisee, esittää ja synnyttää tunteita. Itkiessään äänellä itkijä aputuu esittämisen kokonaisuuden, ilmaisun, muistojensa, tilanteen ja koko käytännön, vaikutuksesta (Silvonen ja Stepanova 2020; ks. myös Tolbert 1988). Tällainen aputuminen on tavoiteltua (esim. Kper AK/2940; Honko 1963, 94–97; Konkka 1985). Itkut helpottavat esittäjän itsensä tunnetaakkaa mutta ovat myös yhteisöllinen tunteidenkäsittelyn muoto. Erityisesti rituaalitalanteissa itkijä kanavoi koko yhteisön surua ja toimii ikään kuin esi-itkijänä yllyttäen pintaan omat ja kuulijoidenkin tunteet. Kuulijat ovat esitystilanteessa läsnä olevia muita ihmisiä: rituaalisissa tilanteissa yhteisön jäseniä ja etnografisissa haastattelutilanteissa tallentajia ja mahdollisesti itkijän yhteisön jäseniä. Näiden lisäksi karjalaisissa itkuvirsissä kuulijoina ovat perinteisten myyttisten käsitysten mukaisesti *syntyset*, joka viittaa yleisesti edesmenneisiin ja tuonpuoleiseen sekä toisinaan myös jumaliin (Stepanova, A. 2012, 188–189). Itkujen



vastaanottajana on tilanteesta riippuen kulloisenkin rituaalin kohdehenkilö, itkijän läheiset vainajat, kuten äiti tai aviopuoliso, sekä aina läsnä olevana *syntyset* (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Stepanova, E. 2014).

Aiemmissä itkuvirsitutkimuksissa tunteet ja tunteellisuus mainitaan, mutta tunne ei ole varsinaisesti analysoitavana, vaan keskiössä ovat tekstit, diskurssit ja kontekstit sekä perinne käytäntönä (mm. Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Feld 1990; Briggs 1992; Tenhunen, 2006; Stepanova, E. 2014). Keskeisimpiä tunteitakin analysoivia itkututkimuksia ovat Elizabeth Tolbertin etnomusikologinen tutkimus karjalaisista ja inkeriläisistä itkuista (1988; 1990), Greg Urbanin Brasilian alkuperäiskansojen rituaalisen itkuperinteen kommunikaatiota semioottisesti tarkasteleva tutkimus (1988) ja Jim Wilcen tutkimukset nykyitkuperinteestä (2009a; 2011). Nämäkään eivät uppoudu kovin syvällisesti tunteiden ilmenemisen kirjoon eli siihen, mitä itkujen tunteet ylipäättään ovat ja miten tunne ja ennen kaikkea ero tunneintensiteetiltään erilaisten itkujen välillä kuuluu. Urban hahmottelee tutkimuksessaan ”luonnollisia” murheen merkkejä (*signs of grief*) ja kulttuurikohtaisia itkun ikoneita (*icons of crying*) (mt. 387–391), mikä on jossain määrin saman tyyppinen kuin jaotteluni jäljitelyyn ja koetusta kumpuavaan tunteen ilmenemiseen. Hän toteaa, että itkuvirret ovat kommunikatiivisesti vakuuttavaa, koska tunteita ilmennetään näyttämällä eikä sanallisesti tunteista kertoen (mt. 397; ks. myös Johnstone ja Scherer 2004, 222). Tolbertin laaja tutkimus on lähimpänä omaa aiheitani, mutta hänen kiinnostuksensa on erityisesti itkujen symbolisessa merkityksessä. Tunnetta ja sen muutoksia hän tarkkailee mikrotason variaationa hyödyntäen tietokoneanalyysia ja tukeutuen myös neuropsykologiaan. Tolbertin tutkimuksen ongelmiksi hahmotan aineiston maantieteellisen ja ajallisen laajuuden sekä itkuperinteen mystifioimisen, jonka myötä osa tulkinnoista vaikuttaa liian kaukaa johdetuilta. Tolbert muun muassa juontaa itkujen esittämisen euraasialaiseen šamanismiin saakka (1990, 80) ja liittää tunneilmäyksen ja tunteellisen intensiteetin kohomamisen keinoksi muuttaa tietoisuutta ja saavuttaa transsinkaltainen tila ja siten luoda onnistunut yhteys tuonpuoleiseen (1990, 90).

Oman aiemman tutkimuksen mukaan itkijän tunteen yltyminen ja tunteiden välittymisen taustalla vaikuttavat niin kielelliset, tekstilliset, musiikilliset kuin ruumiilliset tunneilmaukset (Silvonen ja Stepanova 2020; ks. myös Tolbert 1988; 1990; Stepanova, E. 2014, 100). Itkujen improvisatorinen luonne, mitallinen säännöttömyys ja monitasoinen parallelismi luovat esitykseen jonkinlaista loputtomuuden ja jatkuvuuden tuntua, ja osittain näiden myötä itkijä voi hiljalleen vaipua syvemmälle tunteisiinsa ja saavuttaa eräänlaisen flow-tilan (Silvonen ja Stepanova 2020, 215; Silvonen, tulossa; ks. myös Margulis 2014, 66–69; Hytönen 2006).

## Itkuvirsiaineisto ja lähdekriittisiä huomioita

Tutkimukseni aineisto koostuu itkuvirsien arkistoäänitteistä, jotka on merkitty aunuksenkarjalaisiksi. Aineisto on tallennettu pääasiassa etnografisissa haastatteluissa useimmiten haastateltavan kotona tai naapurustossa. Koko aineistossani on noin viisisataa itkuesitystä, joista valtaosa on rituaalisia, hää- tai kuolinitkuja. Tarkan tunneanalyysin graafisine kuvaajineen olen tehnyt 104 itkuesityksestä, joista valtaosa on eheitä täysiä esityksiä. Koko aineistokorpuksen varhaisimmat äänitteet ovat 1900-luvun ensivuosisikymmeniltä, tunteen kannalta analysoimani itkut on tallennettu vuosina 1940–2001. Koko aineistokorpuksen itkuvirsien täsmällistä lukua on hankala määrittellä, koska eri arkistoissa ja eri aikoina äänitteiden sisältöä on luokiteltu eri tavoin etenkin katkelmallisten itkujen osalta. Esitystavat ja esityksen tyyppi vaihtelevat esimerkkikatkelmista niin sanottuihin kokonaisten itkuvirsien *täysiin*



*esityksiin* (ks. Hymes 1975; Bauman 1984), joissa ilmenevät kaikki itkuvirien ominaispiirteet: itkukieli, tekstit ja teemat, sävelmä sekä tunteet. Kokonaisia itkuvirsiesityksiä kutsun eheiksi erotuksena katkelmista. Tämän artikkelin analysoitavan aineiston olen valinnut laajaa aineistokokonaisuutta kuunnellen. Analyysiaineistoni ulkopuolelle jäävät sanellut, sävelmättä esitetyt itkuvirret ja evakkojen keskuudessa tehdyt itkuvirsiaänitykset. Nämä kuitenkin tukevat analyysiani.

Erilaisten esitystapojen lisäksi äänitteiden aineisto on monella muullakin tapaa vaihtelevaa. Tallennustilanne ei vastaa ensisijaisia rituaalisia tai muita yksityisiä äänellä itkemisen tilanteita, mikä vaikuttaa tallennettuun aineistoon monella tasolla (Rüütel ja Remmel 1980, 176; Stepanova, E. 2014, 23–24, 103–105; ks. myös Heinonen 2018, 251–254). Aineiston kirjoon vaikuttavat muun muassa vallitseva tutkimusparadigma ja sen myötä tutkimusintressit, kysymyksenasettelu ja haastattelutyylit, tekniset seikat, yleinen tunnelma sekä kunkin itkijän yksilöllinen tapa ja motivaatio esittää arkaluonteista perinnettä. Äänitetty materiaali vaihtelee pelkistä itkuvirsistä koko haastatteluihin. Teknologian kehittyminen fonogrammiäänitteistä kelanauhureihin helpotti äänitystä ja mahdollisti pitemmät yhtäjaksoiset äänitykset, mutta nauhat olivat kalliita ja käytettävissä oleva määrä vaihteli paljon. Toisinaan äänitys tai äänite katkeaa kesken itkun ilman selitystä siitä, onko kyseessä tekninen vika, haastateltavan pyyntö vai haastattelijan päätös (vrt. Heinonen 2008, 239). Joissain tapauksissa syitä katkeamiseen voi päätellä äänitteeltä. Esimerkiksi joissain tapauksissa vaikuttaa siltä, että äänite katkaistaan itkijän apeutuessa (SKS KRA A 886/20; SKS KRA A 375/5 1958; Fon.144/2). Äänitteillä kuuluu usein myös pientä häiriöääntä tai tallennustilanteessa ollutta taustahälinää, mikä ei haittaa analyysiani. Osa etenkin 1900-luvun alkuvuosikymmenten äänitteistä on kuitenkin teknisesti niin heikkoja, ettei niistä ole aineistoksi tunneanalyysiin, kun häiriöäänten seasta on mahdotonta erottaa tunteen ilmenemiseen liittyviä äänenpiirteitä.

Lisäksi tallenteiden metatiedoissa on puutteita: auki jää ketkä kaikki ovat olleet paikalla haastattelutilanteessa, missä tallennus on tehty tai mikä on haastateltavan ja haastattelijan/haastattelijoiden välinen suhde. Jotkin näistä on pääteltävissä äänitteiltä, mutta ei kaikki. Haastattelijan lähestymistavat vaihtelevat paljon. Toiset lähestyvät aiheita laveammin johdatellen ja toiset pyytävät suoraan äänellä itkemään. Toisinaan haastattelija pyytää ensin vain sanelemaan itkuvirttä ja sitä kautta lämmitellä itkijää täysiin esityksiin. Haastattelijan tyyli sekä haastattelijan ja haastateltavan välinen vuorovaikutus vaikuttavat suoraan tallennustilanteen ilmapiiriin, joka vaikuttaa edelleen itkuvirsien esittämisen tapaan. Jotkut haastattelijat luovat apeutumiseen ja henkilökohtaisille aiheille sopivaa tunnelmaa kysellen haastateltavan perheestä ja elämästä, siten päästen hääitkuihin tai kuolin- ja muisteluitkuihin. Keskeisessä asemassa on myös itkijän oma motivaatio esittää itkuvirsiä ja näkemys siitä, minkälainen esitys on kussakin tilanteessa sopiva. Itkuperinteen arkaluonteisuus liittyy itkujen aiheiden henkilökohtaisuuden lisäksi itkuperinteen myyttiseen taustaan: rituaalisen perinteen esittämisen epätavallisessa esitystilanteessa ja niin sanotusti tarpeeton äänellä itkeminen saattoivat aiheuttaa harmiakin (esim. Konkka 1985, 12). Itkijät ovat voineet välttää apeutumista haastattelutilanteissa myös sen fyysisen ja psyykkisen raskauden vuoksi (esim. SKNA 7592:3; SKNA 7593:1). Usein äänitteillä on pitkiäkin pätkiä, kun haastattelija koettaa suostutella haastateltavaa esittämään itkuvirsiä. Etenkin näissä tilanteissa tulevat esiin myös itkijöiden vaihtelevat temperamentit, kun yksi pistää vastaan päättäväisesti (esim. Fon.2781a/1–3) ja toinen vaikuttaa arastelevan (esim. SKNA 10114:2). Kaikki nämä tallennustilanteen tekijät vaikuttavat suoraan siihen, mitä voin äänitteellä kuulla ja miten tulkitsen äänitteitä. Vaikka arkistoäänitteiden itkuvirsiä ei ole äänitetty ensisijaisissa ja siltä





kannalta autenttisissa äänellä itkemisen tilanteissa, voi haastattelutilanteessa esitetty itkuvirsi olla esityksenä täysi ja syvästi aputunut itkuvirsiesitys (ks. myös Stepanova, E. 2014, 97–98; vrt. Rүүtel & Remmel 1980, 176).

Ymmärrykseni itkuvirsistä perustuu monivuotiseen aineistokokonaisuuden tarkasteluun eri näkökulmista. Koko tutkimusprosessini kuluessa olen kuunnellut aineistoni itkua useaan kertaan kirjaten muistiin tutkimusintresseihini liittyviä seikkoja niin itkuvirsistä, esittämisestä kuin äänitekoneksista eli itkua ympäröivästä keskustelusta ja muista esityksistä. Nämä ”kenttäpäiväkirjat” ovat osa aineistoani, kun olen vertaillut eri kuuntelukertojen tulokintoja, jotka vaihtelevat kulloisenkin päähuomion kohteen mukaan (vrt. Silvonen ja Stepanova 2020; Silvonen, tulossa).

## Tunne ja affektiivisuus

Tunne on monimuotoinen ilmiö, jolla ei ole itsessään erillistä ”olemusta” (Kivikangas 2015, 29; myös Barrett 2017, 12–16) ja jonka määritelmä vaihtelee paljon eri yhteyksissä. Humanistis-yhteiskuntatieteellisillä aloilla vallitsee melko laajasti yksimielisyys siitä, että tunneilmaisuus ja -kokemus kietoutuvat toisiinsa ja tunteet ovat ruumiillisia ja siten subjektiivisia sekä sosiaalisia (esim. Wilce 2009a, 43; Wetherell 2012, 2–22; Scheer 2012, 195–209; myös Newell 2018, 2, 13, 17). Affekti- ja tunneteorioiden eri suuntauksissa on kuitenkin myös useita ristiriitoja. Esimerkiksi käytetyt käsitteet ja niiden määritelmät vaihtelevat, minkä seurauksena näkökulmien hahmottuminen mutkistuu. Osa tutkijoista viittaa koettuun tunnetilaan affektin käsitteellä (esim. Wetherell 2012, 4), toisissa näkemyksissä tunnekokemukseen viitataan emotionin käsitteellä ja affekti puolestaan viittaa kappaleiden väliseen affektiiviseen intensiteettiin (esim. Massumi 1995, erit. 88–89, 96). Erojen taustalla on eriäviä tutkimusintressejä ja näkemyseroja tunteiden ontologiasta, kuten hahmottuuko tunne yhtenäisenä kokonaisuutena (esim. Wilce 2009b; Wetherell 2012; Scheer 2012), vai erottuuko siitä eri puolia, kuten Brian Massumin (1995) affekti esisemioottisena intensiteettinä ja emotioni laadullisesti tulkittuna kokemuksena (ks. myös ks. Wilce 2009b, 28–32, 35–38; Salmela 2017). Tutkimusasetelmani eri ulottuvuuksiin vastatakseni olen muodostanut synteetin lukemalla lomittain eri alojen ja tutkijoiden näkemyksiä siitä, mitä tunteet ovat ja miten ne muodostuvat, ja tarkkaillut näiden näkemysten tiedonintressejä, yhtymäkohtia ja ristiriitoja (mm. Massumi 1995; Johnstone ja Scherer 2004; Wilce 2009b; Ben-Ze’ev 2010; Wetherell 2012; Scheer 2012; Kivikangas 2015; Mendes 2016; Barrett 2017; Newell 2018; myös Urban 1988; Tarvainen 2012). Analyysini eri vaiheissa jäsennän tunnetta tutkimuskirjallisuuden pohjalta poikkeavin ja paikoin ristiriitaisinkin näkemyksin, kun hahmotan tunteen kokonaisvaltaisena ilmiönä, jota kuitenkin tarkastelen kokonaisuuden eri puoliin fokusoiden tunnekokemuksena ja tunteen ilmenemisenä sekä affektiivisena intensiteettinä.

Tutkimuksessani ymmärrän tunteet monimuotoisena kompleksisena ilmiönä, ikään kuin kudelmanä, jossa kokonaisuuden syntymiseen vaikuttavat kulttuuriset, sosiaaliset, psykologiset, biologiset ja fysiologiset tekijät. Ymmärrykseni rakentuu etenkin tunneilmiön kokonaisvaltaisuutta, kognition, kokemuksen, ruumiillisuuden, kulttuurisuuden ja sosiaalisuuden yhteyttä, painottaville näkemyksille (Wetherell 2012; Scheer 2012; ks. myös Newell 2018; ks. myös Barrett 2017). Käytän tunnetta yleisenä terminä viittaamaan koko ilmiöön. Tunne-termin ongelmana on sen osin arkikielestäkin nouseva laveus ja hämäryys, joten selvennän määritteillä, mistä milloinkin on kyse. *Tunnekokemus* ja *koettu tunne* tai *tunnetila* viittaavat niin sanotusti yksilön sisäisiin tiloihin. Hahmotan tunnekokemuksen subjektiivisena tilana,



joka syntyy, välittyy ja tulee merkitykselliseksi vuorovaikutuksessa sosiaaliseen, kulttuuriin ja biologiseen kontekstiin (Wetherell 2012, 4, 9–25; Barrett 2017, 16; Newell 2018, 2, 13, 20). *Tunteen ilmeneminen* on puolestaan ulospäin näkyvää joko tarkoituksellisesti tuotettua, stereotyyppistä ja jäljitellen esitettyä tai tahdosta riippumatonta, koetusta kumpuavaa (Johnstone ja Scherer 2004, 221–222; ks. myös Urban 1988, 387–391).

Tunteesta erillisenä, vaikka tunteeseen kokonaisilmionä liittyvänä, hahmotan affektiivisuuden, jossa painottuvat ruumiillinen vaikuttuminen ja kappaleiden välinen intensiteetti (Massumi 1995, 88–89, 96; Newell 2018, 2, 13, 20; Slaby 2018, 198–199; ks. myös Wetherell 2012, 2–4, 74–75). Tunteeseen nähden affektiivisuus on määrittelemätöntä intensiteettiä ja välisyyttä, ja se vertautuu jossain määrin yleiskielen liikuttumiseen tai herkistymiseen. Affektiivisuus ei ole tunteiden siirtymistä tai tarttumista. Kappaleiden välistä intensiteettiä korostava näkemys mahdollistaa monenlaisia sovelluksia, joissa huomio ei kiinnity vain inhimilliseen kokemukseen vaan myös erilaisiin objekteihin kiinnittyvään affektiivisuuteen (esim. Povranović Frykman 2016; Newell 2018; ks. myös Wetherell 2012, 75; Slaby 2018, 198). Lähestyn äänellä itkemisen moniulotteista affektiivisuutta tällaisen välisyyden ja intensiteetin näkemyksen kautta: tarkastelen affektiivisuutta muun muassa itkijän ja itkuvirren sekä arkistoäänitteen itkuvirsiesityksen ja kuuntelijan välillä. Itkuvirsiesityksessä syntyviä erilaisia liikutuksen, tunteiden yltymisen, apeuden välittymisen ja tunteista vaikuttumisen ilmiöitä, joiden vaikutuspiirissä ovat niin esittäjä kuin kuulijakin, tarkastelen affektiivisina kehinä (vrt. Slaby 2018; 2019, 109).

## Tunne koettuna, ilmaistuna ja tulkittuna

Tunteiden – niin omien kuin toisten – tunnistamisessa ja tulkitsemisessa vaikuttavat kognitiiviset arviot sekä ruumiillinen ja kokemuksellinen tieto (esim. Ben-Ze’ev 2010, 5–13; Mendes 2016, erit. 169–170, 174–178; Barrett 2017, 12–14; ks. myös Wilce 2009a, 43–44; Wetherell 2012, 4; Scheer 2012). Kognitiivinen, ruumiillinen ja kokemuksellinen eivät ole toisilleen vaihtoehtoisia, vaan ne kytkeytyvät toisiinsa (Noë 2009, 10; Scheer 2012; Pink 2015, 25–32). Psykologiset ja fysiologiset prosessit, kulttuuriset ja sosiaaliset mallit ja henkilökohtaiset kokemukset ja tavoitteet vaikuttavat tunnekokemuksen synnyn lisäksi tunteiden ilmaisemissa, jossa sekoittuvat tarkoituksellisesti tuotetut ja koetusta kumpuavat tunteen tunnukset ja joka on kommunikatiivista (ks. myös Johnstone ja Scherer 2004, 221–222; Wilce 2009a, 43–44; Scheer 2012, 195).

Näkemykseni mukaan tunnekokemus ja tunneilmaisu kietoutuvat toisiinsa empirian tasolla, mutta eivät ole erottamattomat: tunteen ilmaisemisen taustalla ei aina ole ilmaisua vastaava tunnekokemus, vaan ilmaisu voi perustua vain tiettyjen tunnetta ilmentävien tunnusten jäljittelemiseen (vrt. Tarvainen 2012, 90, 109). Koetusta kumpuava tunteen ilmeneminen vaikuttaa siihen, minkälaisia ilmaisullisia tunteen tunnuksia mihinkin tunteeseen liitetään, ja sitä kautta siihen, miten jotakin tiettyä tunnetta esitetään. Tunteiden esittäminen eli ilmentäminen vain tunteen tunnuksia jäljittelemällä voi ruokkia tunnekokemusta (Levenson 2003, 350–353; Johnstone ja Scherer 2004, 222). Äänellä itkiessä itkijän jäljitellen esittämät tunteen tunnukset voivat yllättää hänen tunnetilaansa (ks. myös Tolbert 1990, 99; Silvonen ja Stepanova 2020, 216–218).

Käsitteinä ilmaisu ja tulkinta ovat monitulkintaisia. Ilmaisulla tarkoitan jokseenkin neutraalia tekoa, asioiden ilmi tuomista jollakin tietyllä tavalla. Ilmaisua on ainakin jossain määrin



tietoista toimintaa. Tulkita on tutkimuksessani nimenomaan vastaanottajan toimintaa, välit-  
tyvän viestin tunnistamista, tulkintojen tekemistä, ei siis 'tulkinta' ymmärrettynä kuten lau-  
seessa: laulaja on valovoimainen tulkitsija (vrt. Tarvainen 2012, 21). Äänellä itkemisen käsi-  
tän rituaalisena käytäntönä ikään kuin suurempana ilmaisuna kuin tulkitseminen. Itkuvirsi ei  
ole laulu, eikä itkuvirsien esittämistä karjalaisessa kulttuurissa nimitetty laulamiseksi (*pajat-  
tamiseksi*) vaan *virzittämiseksi* (Stepanova, E. 2014, 99), *eänelitkemiseksi* tai vain itkemiseksi  
(Konkka 1985, 10). Itkijä ei tulkitse itkuvirttä, hän itkee äänellä. Itkijä ei myöskään tulkitse  
tunteita, vaan ennemminkin hän äänellä itkiessään esittää ja mahdollisesti kokee niitä.

Itkuvirressä tunteet ilmenevät eli tulevat pintaan koetusta kumpuavina ja jäljiteltynä, jotka  
molemmat ovat tunteen merkkejä ja ne saavat erilaiset tulkinnat (vrt. Visakko 2015, 29–30).  
Tunnetta kommunikatiiviselta kannalta tarkasteltaessa kontrolloimattomat, "raa'at" (Johns-  
tone ja Scherer 2004, 222) tunteen tunnukset, joiden juurena on "puhdas affektiivinen koke-  
mus" (Urban 1988, 397) neuropsykologisine prosesseineen, tulkitaan uskottavampina ja  
aidompina kuin muunlainen tunteiden ilmeneminen (esim. Urban 1988, 397; Johnstone ja  
Scherer 2004, 222; ks. myös Tarvainen 2012, 106–108). Laulututkimuksen puolella vastaa-  
van tyyppistä jaottelua on tehty "tyhjiin" ja "täysiin" tunnemaneeereihin sen mukaan, onko  
kyseessä pelkkä "tunteen stereotyyppinen tunnuskuva" vai liittyykö siihen myös "aidosti  
läpieletty tunne" (Tarvainen 2012, 108). Tunteen aitouteen liittyviä samoin kuin kokemuksen  
ja ilmaisun erottavia näkökulmia on kritisoitu luonnollisen tai biologisen ja kulttuuris-sosiaa-  
lisen vastakkainasettelusta (esim. Wilce 2009b, 9, 28–30; Scheer 2012, 207, 214–215; Wethe-  
rell 2012, 17–19).

Käytäntönäkökulmasta tunteen ilmenemisen eri puolet, jäljitely ja koetusta kumpuava,  
hahmottuvat genren mukaisina, autenttisina ja oikeina itkuvirren piirteinä, joten jäljitellyn ja  
koetusta kumpuavan välinen erottelu ei autenttisuudessa ole olennaista. Tutkimukseni  
kuitenkin osoittaa, että näiden erottaminen on keskeinen väline affektiivisuuden analyysissä  
ja hahmotettaessa tunteellisesti erilaisia itkuvirsiä (vrt. Urban 1988, 389). Aineistossani jälji-  
tellyn ja koetun välinen ero kuuluu jokseenkin selvästi: useissa itkuissa itkijä korvin kuullen  
apeutuu itkuvirren edetessä (esim. SKNA 7592:3/JFS2; Fon.885b/13: ks. myös Silvonen ja  
Stepanova 2020). Jäljitellyn ja koetusta kumpuavan tunteen ilmenemisen erottelu perustuu  
hienovaraisiin äänenlaadun muutoksiin (ks. myös Tolbert 1988; 1990; Tarvainen 2012, 109),  
joiden tulkinta on tapauskohtaista.

Tunteen sosiaalisia ulottuvuuksia, kuten tunteiden tunnistamista sekä affektiivisuuden  
ja tunteiden välittymistä, lähestytään eri alojen tutkimuksissa vaihtelevin teorioin muun  
muassa välittymisen, siirtymisen ja tarttumisen käsittein sekä ruumiin peilaavuuden kautta  
(esim. Wetherell 2012, 141–152; Tarvainen 2012, 142–143; Daly 2016, 193–197). Vaikka en  
tarkastele varsinaista tunteiden tarttumista, täydentävät nämä näkökulmat ymmärrystäni  
affektiivisuudesta niin itkutilanteessa läsnä olevien ihmisten välillä kuin arkistoäänitteen  
kuuntelemisessa. Itkuvirsien tunteiden tunnistamista ja tulkintaa hahmotan myös perfor-  
manssiteoreettisesti tulkintakehyksen (Bauman 1984, 9–10) ja esitysareenan (Foley 1995, 8)  
käsittein: osallistujien toimintaa ja tulkintojen tekemistä ohjaavat kulttuuriset ja sosiaaliset  
konventiot ja odotukset (myös Siikala 1984, 219–220; Stepanova, E. 2014, 45, 101).



## Auditiivinen äänen analyysi ja empaattinen kuuntelu aistietnografian kehyksessä

Tutkimukseni analyysi on aineistolähtöinen ja moniulotteinen, ja menetelmässä eri analyysivaiheet ovat päällekkäisiä ja risteäviä. Analyysimenetelmäni rakentuu kahdenlaisesta analyttisestä kuuntelemisesta, *auditiivisesta äänen analyysistä ja empaattisesta kuuntelusta* (Tarvainen 2012), joissa hyödynnän myös omia kokemuksiani. Tutkimuksessani kokemuksellisuus kehystyy tunne- ja affektiteorioihin sekä aistietnografiaan (Pink 2015), jonka lähtöpisteenä on etnografisen ja autoetnografisen näkökulman yhdistäminen sekä kokemus- ja aistimisperustainen tietäminen. Kokemuksellinen lähestymistapa auttaa ymmärtämään affektiivisuuden ja tunteiden ilmenemisen moniulotteisuutta ja vaihtelevuutta. Kokeminen ei ole vain subjektiivista, vaan se rakentuu kanssakäymisessä kaiken ympäröivän kanssa, joten kokemista on lähestyttävä sekä subjektiivisena että intersubjektiivisena aistimisena eli reflektoitava sekä subjektiivisuutta että sosiaalisia ja kulttuurisia suhteita. (Pink 2015, 58–65.) Oman kokemuksen analyysi ei anna yleistettävää tietoa, vaan kokemiskeskeinen (aistietnografinen, fenomenologinen) lähestymistapa lisää ymmärrystä siitä, miten merkityksiä muodostuu, annetaan ja välittyy kulloisessakin sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissa (Tarvainen 2012, 29, 36–40; Pink 2015, 25–32, 58–65; myös Scheer 2012, 207).

Auditiivisen äänen analyysin ja empaattisen kuuntelun voi ajatella eräänlaisena äänitallenteen lähilukemisena (vrt. Tarvainen 2012, 42, ”kontemplatiivinen kuunteleminen”). Kaksivaiheisessa kuuntelumenetelmässä esitystä lähestytään ”redusoivan kuuntelemisen ja fokusoinnin avulla” eli huomioimalla yhtä tasoa kerrallaan siinä määrin, kun toisen voi sulkea pois (Tarvainen 2012, 105–106). Auditiivisessa äänen analyysissä erittelen tunneilmaisuuksiin liittyviä äänenlaadun piirteitä ja hengitystä, minkä taustana ja tukena kiinnitän huomiota joihinkin yksilöllisiin piirteisiin, kuten äänen voimakkuuteen ja äänentuoton tapaan (äänirekisteri: kuiskaava, ohenteinen, falsetti, rintaääni). Tutkimuksessani empaattinen kuuntelu on kokonaisvaltaisesti affektiivisuudelle avointa kuuntelemista. Empaattisessa kuuntelussa tarkastelen itkuvirsien affektiivisuutta oman kuuntelukokemukseni ja aistimisen kautta; havainnoin niitä itkuvirren kohtia, jotka ikään kuin vetävät huomioni jollakin tapaa ympäröivää intensiivisemmin puoleensa ja saavat minut tiiviimmin kuuntelemaan. En analysoi omia tunteitani, vaan aistimukseni ja kuuntelemisen intensiteetin muutokset ovat analyysivälineenä, kun selvitän itkuvirsien affektiivisuutta. (Vrt. Heinonen 2008, 248–249.)

Kuuntelumenetelmäni on osittain sovellus Anne Tarvaisen käyttämästä kolmivaiheisesta analyttisestä kuuntelusta (2012, erit. 40–42, 199–247), mutta olen muodostanut menetelmäni oman tutkimusintressini ja aineistoni ehdoilla. Tarvainen analysoi laulajan ääntä, ilmaisua ja tulkintaa Björkin *Vespertine*-albumilla etnomusikologisessa, fenomenologisessa sekä äänen- ja ilmaisututkimuksen kehyksessä. Hänen menetelmänsä on kaikkiaan omaani fysiologisempi. Tarvainen erottaa empaattisen ja analyttisen kuuntelun lisäksi *eläytyvän kuuntelemisen*. Tarvaisen empaattisen kuuntelun menetelmässä painottuvat ”kuuntelukokemuksessa esiin tulevien kehollisten laatuojen sanallinen kuvailu”, ”äänellinen imitointi sekä graafisen kuvauksen tekeminen” (mt. 41), kun taas eläytyvä kuuntelu on ”kaiken sallivaa ja kokonaisvaltaista” (mt. 201). Tutkimukseni empaattinen kuuntelu asettuu ikään kuin Tarvaisen eläytyvän ja empaattisen kuuntelun rajamaastoon ja yhdistyy myös puheviestinnän ymmärrykseen, jossa empaattisella kuuntelemisella viitataan puhujan tunteita heijastavaan ja puhujan näkökulmaa ymmärtävään kuuntelemisen tapaan (Drollinger et al. 2006, 161–164; Tarvainen 2012, 204, alaviite 235).



Tunnepiirteiden kuuntelemisen taustaksi olen analysoinut omaa itkemistäni (ei äänellä itkemistä vaan kyynelin itkemistä) ja surun kokemuksiani tunneteorioiden valossa ja luonut näin niin sanotusti ruumiillista esiyymmärrystä itkemisestä (vrt. Tarvainen 2012, 209–210). Olen kiinnittänyt huomiota siihen, miltä kaikelta itkeminen ja erilaiset tunnekokemukset kuulostavat, miten koko ruumis reagoi ja miten reaktiot vaikuttavat välittyvään kuuluvaan ääneen – ei fysiologiseen äänenmuodostumisen prosessiin, vaan minusta kuuluvien äänien ominaisuuksiin. Samalla tiedostan, että nuorena nykytutkijana sosiaalinen, kulttuurinen ja biologinenkin kontekstini sekä tapani luokitella ja käsitteellistää aisti- ja tunnekokemuksia ovat erilaiset kuin karjalaisessa yhteisössä eläneillä itkijänaisilla. Eroista huolimatta, synteessä edellä käsitellystä tutkimuskirjallisuudesta ajattelen, että omille ja menneisyyden itkijöiden tunnekokemuksille yhteistä ovat jotkin fysiologiset tekijät ja niiden vaikutus ääneen, näiden äänten yhdistäminen surun kokemukseen tulkintakontekstin mukaan sekä kokemuksen monivivahteisuus.

Itkuvirsien tunneanalyysin eri vaiheet eivät asetu lineaarisesti peräkkäin vaan liikun niiden välillä myös edestakaisin, näin koko metodista muodostuu eräänlainen analyysivaiheiden ja -menetelmien verkosto. Empaattisen kuuntelun ja auditiivisen äänen analyysin vaiheet vuorottelevat, ja näiden kummankin havainnot vaikuttavat toisiinsa. Vaikka empaattisessa kuuntelussa pyrin häivyttämään analyyttisen suhtautumisen ääneen, ovat aiempien kuuntelukertojen analyttiset havainnot äänenlaaduista välttämättä taustalla. Auditiivisessa äänen analyysissä erittelen ja kokoan itkuvirsistä äänenpiirteitä, jotka tulkitsemme empaattiseen kuunteluun nojaten liittyvän itkuvirsien tunteisiin joko jäljiteltynä tai koetusta kumpuavana (ks. taulukko 1 analyysissä). Tunteen ilmenemistä yksittäisissä itkuvirsissä kuvaan graafisesti janoilla, joihin kokoan kuunteluanalyysieni havainnot (kuvat 2 ja 3 tapausesimerkkien analyysissä.) Merkitsen ensin auditiivisen analyysin piirteet, jonka jälkeen täydennän kuvaajaan tulkitsemäni intensiteetin kohoamiset ja muita tulkinnanvaraisia affektiivisuuteen viittaavia piirteitä. Empaattisen kuuntelun aluksi vain kuuntelen itkuvirren ja kirjaan yleisvaikutelman, jonka jälkeen kuuntelen äänitteen uudelleen tehden merkintöjä itkujanalle. Empaattisen kuuntelun kohtien vertaaminen auditiivisen analyysiin piirteisiin osoittaa itkuvirren äänelliset piirteet, joiden tulkitsemme ilmentävän tunnetilan muutosta. Kuunteluanalyysissä hahmottuu myös, mitä kaikkea tunne itkuvirsissä on ja miten itkuvirsien tunteiden eri tasot suhteutuvat toisiinsa. Yksittäisten itkuvirsien tunneanalyysissä kuuntelen itkuja äänitekontekstista irrallaan, mutta tulkinnassa tukeudun tarvittaessa myös tähän kontekstiin. Omien kuunteluanalyysivaiheiden jälkeen kuuntelutan itkuvirsiä vertailuryhmälle. Vertailuhaastattelu validoi omia analyyseni, ja paljastaa, miten itkuvirsien affektiivisuus välittyy kuuntelijoille, jotka eivät tunne itkuvirsien kulttuurisia merkityksiä ja esittämisen tavoitteita. Analyysin viimeisenä vaiheena tulkitsemme analyysin eri osien ja analyysitasojen tuloksia reflektoiden sosiaalisia ja kulttuurisia suhteita ja hahmotellen erilaisia affektiivisuuden ilmiöitä ja vaikutusaloja affektiivisina kehinä (kuva 4 analyysissä).

Vertailuryhmän haastattelut järjestettiin kotioloissa kesällä 2020. Haastateltavat kuuntelivat itkuvirsiäänitteen ja kertoivat vapaasti, mitä kuunteleminen heissä herätti. Haastateltavat tiesivät, että tutkimuksessa tarkastellaan itkuvirsien tunteita, mutta ohjeistin heidät kuuntelemaan avoimesti eikä niinkään tunteisiin keskittyen. Koska oletin, että kuuntelu ei välttämättä herätä tunteita tai että tällainen suora kysymys voisi rajoittaa kommentointia, avasin keskustelun kysymällä: ”Minkälaisia ajatuksia tai fiiliksiä kuunnellessa heräsi?” Haastatellesani välttelin johdattelevia kysymyksiä ja kommentteja ennen kuin kuuntelija oli kertonut





ja kommentoinut kuulemaansa. Haastatteluissa käytin samoja itkuvirsiä, jotka olen valinnut tapausesimerkeiksi artikkeliin. (Tarkemmat tiedot, ks. Liite 1.)

## Itkuvirsien tunteet ilmenevänä, kuunneltuna ja välittyvänä

Itkuvirsien tunteen ilmenemiseen, sen tunnistamiseen ja affektiivisuuteen liittyvät olennaiset piirteet muodostavat karkeasti kolme ryhmää. Näistä kaksi ensimmäistä ovat affektiivisuuden kuuntelijalle välittymisen kannalta merkittäviä (taulukko 1) ja kolmas näitä tukeva. Ensimmäisen ryhmän muodostavat äänen piirteet tai ominaisuudet, jotka toistuvat aineistossani yleisesti ja liittyvät usein toisiinsa. Näitä piirteitä ovat voimakas uloshengitys, korostunut, puuskahtavasti lausuttu äänne, kuuluva sisäänhengitys, nariseva sisäänhengitys, vuotoinen, ohentuva ääni, jännitteinen, tukahtuva ääni, epävakaata, huokuva ääni, katkeileva ääni sekä nyyhkäykset, niiskaukset ja varsinainen itku. Näiden äänenpiirteiden taustalla vaikuttavat erilaiset fysiologiset muutokset. Osa näistä on genretyypillisiä piirteitä, jotka ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti jaettuja, ne ovat leimallisia koko itkuperinteelle, vaikka kaikki itkijät eivät kaikkia niitä käytäkään (vrt. *keys of performance*, Bauman 1984, 15–24; ks. myös Urban 1988). Toiset ovat puolestaan yleisempiä mutta leimallisia myös äänellä itkemiselle. Edellä listattujen piirteiden lisäksi tunteet ja tunneintensiteetin muutos ilmenevät myös muina äänenpiirteinä. Esimerkiksi itkun virrassa itkijän äänenväri voi muuttua yleisellä ja kokonaisvaltaisemmalla, tarkemmin määrittelemättömällä tavalla joko hetkellisesti tai pidemmäksi aikaa. (Vrt. Urban 1988; 389–391; Tolbert 1990, 99; Johnstone ja Scherer 2004, erit. 226–232; Tarvainen 2012, 223–228.) Toisen ryhmän muodostavat yleisen tason piirteet, jotka kuuluvat auditiivisessa äänen analyysissä, mutta joiden merkitykset ovat tulkinnanvaraisempia. Näitä piirteitä ovat yleinen esityksen intensiteetin kohoaminen, tarkemmin määrittelemätön valittava, itkeväksi tulkittu tai itkemistä jäljittelevä ääni sekä hymyilyksi tai naurahdukseksi tulkittu ääni. Etenkin voimakas itkemisen jäljittely vaikuttaa kääntyvän helposti naurunkin puolelle (esim. Fon.985/4). Erityisesti näiden piirteiden tulkitsemisessa ja tunnistamisessa vaikuttaa empaattinen kuuntelu.

**Taulukko 1. Affektiivisuuden analyysissä tarkastellut piirteet ja graafisten esitysten merkit.**

Affektiivisuuden välittymisen ja tunteen tulkinnan kannalta merkittävät piirteet	merkki
<b>ensisijaiset analysoitavat piirteet</b>	
voimakas uloshengitys, äänteen yhteydessä ilmaa ulos	H→
korostunut, puuskahtavasti lausuttu äänne (edeltävää voimakkaampi)	>
kuuluva sisäänhengitys, haukkova henki	H←
nariseva sisäänhengitys	Hn←
vuotoinen, ohentuva ääni, muutokena yleiseen	---
kireä, jännitteinen, tukahtuva tai puristunut (mutta ei paineisesti ulos työnnetty) ääni	/-/
epävakaata ääni, huojunta	~
katkonainen ääni	- -
nyyhkäys, niiskaus, itkemisen ääni	N
yleinen, kokonaisvaltainen äänenvärin muutos	M
<b>tulkinnanvaraiset piirteet</b>	
yleinen affektiivisuuden nousu, intensiteetin voimistuminen (oma kuuntelukokemus tulkinnassa)	+
määrittelemätön, itkua jäljitteleväksi tai itkemiseksi tulkittu ääni	.....
nauruksi, naurahdukseksi, hymyilyksi tulkittu ääni	*



Kolmannen, väljemmin hahmottuvan ryhmän muodostavat piirteet, joilla on vaikutusta kuuntelijan tilannekohtaiseen tulkintaan mutta jotka ovat esittäjästä ja esityskerrasta riippuvia ja vaihtelevia. Näitä piirteitä ovat yleinen äänentuoton tapa (esim. äänirekisteri, kuten falsetti ja kuiskaus), äänen voimakkuus, tempo ja mahdolliset pitemmät tauot. Etenkin äänirekisterillä ja jossain määrin voimakkuudellakin on vaikutusta myös ensimmäisen ryhmän piirteisiin. Kolmannen ryhmän piirteet ovat tulkintaa tukevia eivätkä siis analyttisen erittelyn kohteena. Aiemmassa tutkimuksessa myös äänenkorkeuden nousu tai rekisterin vaihtuminen falsettiin yhdistetään toisinaan tunneintensiteetin kohoamiseen (Tolbert 1990, 100–101), mutta aineistossani tällaisesta ei ole selviä viitteitä.

Kaikkien piirteiden ilmeneminen ja käyttö ovat itkuesityksissä yksilöllisiä. Kunkin itkijän henkilökohtainen tyyli, vaihtelevat esitystavat ja esitystilannekohtaiset erot vaikuttavat paljon siihen, miltä itkuvirsi milloinkin kuulostaa ja miten sen milloinkin tulkitsee. Ensimmäisen ja toisen ryhmän elementtien tulkinta on genrepohtaisesti ja kulttuurisesti koodattua ja ainakin kompetenttien esittäjien ja kuuntelijoiden kesken jaettua. Kaikki eri piirteet vaikuttavat esityksen yleisen affektiivisen intensiteetin kohoamiseen ja apeutumiseen sekä näiden tulkintaan ja välittymiseen. Mikään yksittäinen piirre ei kerro apeutumisesta, vaan tulkintaan vaikuttaa esitys kokonaisuudessaan ja sen monitasoinen tulkinta (vrt. Stepanova, E. 2014, 100).

Yksi ja sama äänenpiirre voi samassa itkuvirressä ilmetä koetusta kumpuavana tai jäljiteltynä tunteen tunnuksena. Esimerkiksi kuuluva nyhkyäys voi itkuesityksen alkupuolella olla jäljitely, mutta itkijän tunnetilan yltyessä kuuluvat nyhkyäykset voivatkin tulla tulkituiksi koetusta kumpuavana. Jäljitellyn ja koetusta kumpuavan tunteen ilmenemisen erottelu on affektiivisuuden analyysin ja sitä kautta tunteen ilmenemisen kannalta erilaisten itkuvirsien hahmottamisessa keskeinen. Tulkinta on useimpien piirteiden kohdalla varsin häilyvää. Häilyvyyttä lisää se, että kokemuksesta nousevat piirteet eivät välttämättä nouse apeuden kokemuksesta. Esimerkiksi kontrolloimaton äänen huojunta voi seurata esittäjän väsymyksestä. Puuskahtavan korostuneen tavun taustalla voi olla muukin kuin surullisuuden tai itkuisuuden kokeminen. Katkonaisen äänen taustalla voi olla naurahtelu. Tällöinkin konteksti ja kulttuurinen ymmärrys ohjaavat tulkintaa. Koska piirteet eroavat itkijöittäin, on tunnetta ja affektiivisuutta arvioitava tapauskohtaisesti. Lisäksi itkuvirren äänitekonteksti, kuten keskustelu ja mahdolliset muut laulut, vaikuttaa tekemiini tulkintoihin, erityisesti itkijän apeutumiseen tai sen välttämiseen viittaavat kommentit ohjaavat tulkintaa. Melko usein itkijä toteaa apeuduttuaan tai ollessaan lähellä apeutumista, ettei halua jatkaa; ”en voi enempi/enämbi” on jopa formulaiseksi tulkittavissa oleva itkun lopetus äänitteillä (104 analysoimastani itkusta 19 loppuu tällaiseen kommenttiin).

Analyysissa lähtötilanteeni kuunteluun on aina jokseenkin vakavamielinen, tietyllä tapaa surullisuuden vastaanottamiseen valmistautunut, mikä vaikuttaa tekemiini tulkintoihin. Yleisesti ottaen kuuntelukokemukseni ei ole kovin affektiivinen eivätkä läheskään kaikki itkut saa aikaan minkäänlaista tuntemusta. Vain jokunen analysoimistani itkuesityksistä herättää selviä tunteita (esim. SKNA 10060:2; SKNA 7592:3/JFS2). Tunteiden sijasta huomaan kuunnelllessani ennemminkin jonkinlaista vakavoitumista ja rauhoittumista, toisinaan myös vahvaa empatiaa ja tarvetta olla itkijälle läsnä. Huomaan myös jäljitteleväni tuskaa tai pyrkiväni osallistumaan ja myötäelämään ruumiillani ja ilmeilläni. Nämä ovat erittäin subjektiivisia tapoja reagoida, ja tulkitsen, että niihin vaikuttavat itkuperinteen ja -käytänteiden tutuus. Jotkin yksittäiset itkut ovat käyneet varsin tutuiksi, mutta näiden ja vähemmän



tuttujen itkujen kuuntelemisen synnyttämässä kokemuksissa ei ole selvää eroa. Kuuntelemisen intensiteetti tuntuu kohoavan, kun tunteen ilmeneminen muuttuu koetusta kumpuavaksi, olipa se ennen sitä ollut jäljiteltä tai puuttunut kokonaan. Vastaavanlaisesta kuuntelemisen muuttumisesta kertovat myös vertailuryhmän kuuntelijat.

Äänellä itkemisen tyypillistä äänenväriä voi mielikuvien tasolla kuvailla ontohkoksi, surumieliseksi ja vakavaksi. Se on jollakin tapaa särkyvä, toisinaan jopa räähkyvä, väsynyt ja hento mutta varma ja vakaa ja siten vahva. Kuulostaa, että ääni jää vähän itkijän sisään eikä siis soi kirkkaasti ulospäin. (Ks. SKNA 7592:3/JFS2 äänite-esimerkki<sup>2</sup>). Sisäänpäin suuntautuvuus tuntuu etäännyttävän kuulijaa luoden itkijälle omaa tilaa. Tulkitsen tämän liittyvän Urbanin hahmottelemaan varsinaisen fyysisen vastaanottajan puuttumiseen, jonka hän näkee yhtenä itkuille tyypillisenä murheen merkinä (1988, 386). Vaikka itkua ei tiettyjä rituaalisia tilanteita lukuun ottamatta osoiteta fyysisesti läsnä oleville kuulijoille, on esitystilanne kulttuurisesti koodattua sosiaalista kommunikaatiota myös näiden kanssa. Sisäänpäin suuntautuvuudesta huolimatta ääni purkautuu toisinaan voimakkaastikin ulos etenkin tunteen yltyessä.

### Affektiivisia, tunnetta jäljitteleviä ja tunneilmauksettomia itkuesityksiä

Analysoimastani aineistosta hahmottuu tunteen ilmenemisen kannalta kolmentyyppisiä itkuvirsiesityksiä: 1) Yhden ryhmän muodostavat arkistoäänitteiden esimerkinomaiset itkuvirsiesitykset, joissa tunne ei tule esiin millään tavalla, mutta tekstin ja sävelmän puolesta nämä voivat olla eheitä esityksiä. Ne on esitetty kuin kertoen ”no tällaista se on”. (Esim. Fon.1255a/I dop.1; Fon.2781a/1–3, Fon.2781/16–17.) Kaksi muuta ryhmää ovat tunnetta ilmaentäviä itkuesityksiä. 2) tunnetta jäljittelevissä itkuissa tunne on läsnä joko jäljiteltäytinä tunteen tunnuksina tai muutoin itkuille tyypillisesti kuten äänenmuodostustapana ja äänenväriinä, mutta itkijä ei havaittavasti apeudu (esim. Fon.2781/16; Fon.3630a/24), kun taas 3) affektiivisissa itkijä on selvästi apeutunut ja tunnetilan vallassa (esim. SKNA 7592:3/JFS2; Fon.885b/13; Fon.2781/19; Fon.2781/11; Fon.3630b/29). Affektiivisten ja tunnetta jäljittelevien itkuesitysten välisen eron kannalta ratkaisevia tekijöitä ovat itkijän apeutuminen ja tämän välittyminen kuuntelijalle. Eheidet esitysten lisäksi aineistossa on katkelmallisia esityksiä, jotka vaikuttavat esitetyn esimerkkinä haastattelijan pyytämästä perinteenlajista tai kuin ohimennen malliksi rituaalikuvausten kerronnan joukossa. Esityksen muoto (eheä/katkelma) ei ole suoraan yhteydessä esityksen tunteellisuuteen. Vastaavasti se, että itkuvirret on tallennettu haastattelutilanteissa, jotka eivät vastaa ensisijaisia, siltä kannalta autenttisia äänellä itkemisen konteksteja, ei välttämättä suoraan vaikuta siihen, miten tunne itkuvirressä ilmenee (ks. myös Stepanova, E. 2014, 97–98). Sama itkijä voi samassa haastattelutilanteessa esittää itkuja kaikilla hahmottelemillani tunteen ilmenemisen kannalta erilaisilla tavoilla. Itkijä voi esimerkiksi rentoutua haastattelun edetessä, mikä voi tehdä tilanteesta otollisemman apeutumiselle. Toisaalta itkijä voi yhtä hyvin aloittaa affektiivisella esityksellä ja myöhemmin kieltäytyä kokonaan esittämästä tunteellisia itkuvirsiä. (SKNA 7592:3; Fon.1255a/I dop.1; Fon.1255b/II dop.1; Fon.1256a/5–8.)

Tunneilmaisun kannalta tarkasti analysoimastani 104 itkun aineistosta, jossa lähtökohtaisesti korostuvat täydet esitykset, affektiivisia itkuesityksiä on 44, tunnetta jäljitteleviä 47 ja

2 Äänite-esimerkin mp3 - Tulendavirsi Jeudokia Fedorovna Sofronova 1968 voi ladata omalle koneelle kuunneltavaksi tämän artikkelin kansisivulta <https://doi.org/10.30666/elore.97359>.



tunneilmaisuitta esitettyjä 13. Rajat luokittelujen välillä häilyvät. Tulkinnanvaraisuudesta huolimatta kvantitatiivinen jaottelu antaa selvän suunnan erilaisten itkujen osuudesta aineistokokonaisuudessa, vaikka kuuntelemassani noin viidensadan itkun kokonaisaineistossa tunteetta esitettyjä itkuja on suhteessa enemmän kuin tähän artikkeliin valikoidussa analyysiaineistossa. Ajatus jatkumosta esimerkinomaisesta jokseenkin tunneilmauksettomasta esityksestä riipivän affektiiviseen tunteenpurkaukseen on selvärajaisia luokkia osuvampi. Siitä, mitä kaikkia erilaisia esityskäytäntöjä yhteisössä on rituaalisissa tilanteissa käytetty ja pidetty rituaalisessa mielessä oikeina ja sopivanlaisina, niin sanottuina täysin esityksinä, ei ole varmuutta. Aiempaan tutkimukseen sekä itkuvirsien kuvauksissa ja haastatteluilissa ilmi tulevaan tunteen tarttumiseen perustuen päättelen tunteellisuutta osoittavien piirteiden – jäljiteltynä tai koetusta kumpuavana – olevan täyden ja hyvänä pidetyn esityksen ehto (esim. Kper AK/2940; Konkka 1985, 35; Stepanova, E. 2014, 98–99). Haastattelutilanteissa itkijät kuitenkin toisinaan välttävät apeutumista (esim. SKNA 7592:3).

Tunneilmauksettomat, esimerkinomaiset itkut ovat usein kuin läpi laulettuun kuuloisia (esim. Fon.989/4, Fon.991/2, Fon.1255a/l dop.1). Nämä itkuvirret kuvastavat hyvin tekstiä, melodiaa ja rakennetta, mutta tunne-elementit vaikuttavat puuttuvan kokonaan toisinaan genreetyypillistä äänenväriä myöten. Tulkintani läpi laulettuun kuuloiseksi itkuesitykseksi perustuu analyttisen kuuntelun lisäksi vertailuun saman itkijän toisiin itkuesityksiin, jos se on mahdollista. Tapausesimerkkeihin olen valinnut havainnolliset tyyppiesimerkit molemmista tunnetta ilmentävistä, affektiivisista ja tunnetta jäljittelevistä, itkuvirsiesityksistä.

### Itkeä vai nauraa? – Tunne jäljitellen esitettyinä

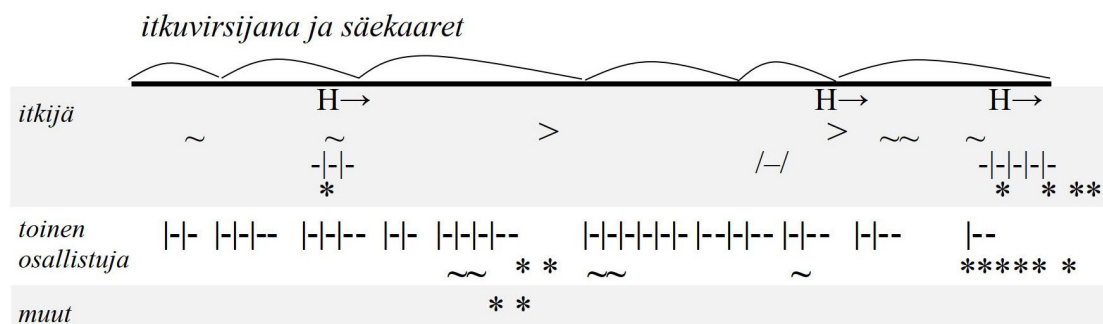
Unelma Konkka tallensi vuonna 1968 tsuralahtelaisen Olga Fedorovna Zaitsevan esittämän hääitkun (Fon.985/4). Itku on kaikkienensa minuutin mittainen, ja siitä hahmottuu kuusi vaihtelevan mittaista musiikillista säettä. Haastattelutilanteessa on mukana kaksi muuta naista, joiden nimet lausutaan äänitteellä osin epäselvästi. Aluksi kaikki kolme esittää yhdessä lauluja, minkä jälkeen äänitteellä on katkos. Äänitys jatkuu kesken eloisan keskustelun häihin liittyvistä lauluista, ja tästä päästään hääitkuihin. Yleisvaikutelma on hälisevä. On vaikea saada selvää, mistä kaikesta puhutaan ja kuka mitäkin sanoo kaikkien ollessa äänessä yhtä aikaa. Yksi alkaa jäljitellä itkemisen ääntä kuin malliksi, mikä aiheuttaa toisissa hymähtelyä. Haastattelutilanteessa esittämiseen saattoi liittyä tällaista huvittunutta tai jonkinlaista epäroivää naureskelua, koska hääitkut olivat pääasiassa jo menneisyyteen jäänyt käytäntö.

Itkuvirsi alkaa suoraan puheen ja hälinän sekaan. Äänitteellä esityksestä erottuu itkijän lisäksi jonkun toisen esitykseen osallistujan ääni. Itkijän ääni ja toisen osallistujan ääni erottuvat toisistaan selvästi. Itkijän tyyli on melodinen (vrt. Silvonen, tulossa), eikä äänirekisterissä, tempossa tai voimakkuudessa kuulu huomiota herättäviä poikkeamia. Molempien osallistujien äänessä kuuluu itkemisen ääniä: itkijällä äänellä itkemiselle tyypillinen äänenväri ja kuuluvia tunteen tunnuksia, ja toisella osallistujalla tavallisen itkemisen äänten jäljittelyä. Itkemisen äänet ja kokonaisilmaisu ovat vuorovaikutuksessa keskenään. Etenkin toisen osallistujan taustalle tuottama ääni tuntuu vaikuttavan itkijän esitykseen. Analyysissä olen tarkastellut osallistujien ääniä erikseen sekä näiden kokonaisuutta. Itkuvirren graafissa (kuva 2) on myös säekaaret, jotka hahmottuvat pääasiassa musiikillisten säkeiden rajoja seuraten (ks. myös Silvonen, tulossa).



Itkijän äänessä tunteen tunnuksia kuten lisääntyneitä äänen värinä, korostuneita tavuja ja äänen mukana vuotava voimakkaampi uloshengitys kuuluvat fraasien lopuilla eivätkä ne ole erityisen voimakkaita. Selkein tunnus on äänen katkonaisuus, joka kuuluu esityksen alkupuolella hetkellisesti ja palaa itkuvirren lopulla tunneintensiteetin yltyessä. Toisen osallistujan tuotama ääni puolestaan kuuluu nimenomaan tällaisena katkonaisena äänenä, joka muodostaa voimakasalukkeisia, intonaatioltaan laskevalinjaisia kulkuja.

Kuunnellessa oloni on hämmentynyt. Kuuluvasta äänestä on toisinaan vaikea päättää, kuulostaako se hervottomalta naurulta vai hallitsemattomalta itkulta; autoetnografisten havaintojen perusteella äänellisesti nämä ovat varsin lähellä toisiaan ja niihin liittyy samankaltaista fysiologista aktiivisuutta ja kontrolloimattomuutta. Tallenteen kontekstissa olen usean kuuntelukerran jälkeen päätenyt tulkitsemaan kuullun huvittuneisuudeksi ja nauruksi itkemisen jäljittelyn seassa. Itkun edetessä toisen osallistujan ääni muuttuu paikoin varsin hekottavaksi, jopa tikahtuvaksi. Pelkkää itkijän ääntä kuunnellen kontekstistaan irrallisena kyseessä voisi olla myös itkeminen. Kokonaisuus kuitenkin tukee tulkintaani tunteen yltyemisestä nauramiseksi. Etenkin esityksen lopulla nauru valtaa alaa molempien ilmaisussa, ja heti itkun loputtua ilmeisesti toinen osallistuja päivittelee naurahtaen ”voi mikä...”, josta jatkuu vilkas rupattelu. Esityksen keskivaiheilla taustalla kuuluu myös muiden läsnäolijoiden naurahtelua ja hihitystä.



#### *Merkinnät janalla*

kaaret janan yläpuolella kuvaavat itkun säikeitä

H→ voimakas uloshengitys, äänteen yhteydessä ilmaa ulos

> korostunut, puuskahtavasti lausuttu äänne (edeltävää voimakkaampi)

/-| kireä, jännitteinen, tukahtuva ääni, puristunut

~ epävaka ääni, huojunta

-|-| katkonainen ääni

\* nauruksi tulkittavat äänet

**Kuva 2. Tunnepiirteiden kuulumisen grafinen esitys häätökusta (Fon.985/4).**

Tässä itkussa tunne kuuluu vahvasti, mutta itkun äänet ovat selvästi tarkoituksellisesti tuotettuja. Kokonaisuus vaikuttaa näytellyltä – koettua apeutta ei ole mukana. Ensikuunteluni (syksy 2018) kommenttina apeudesta olen kirjannut ”on, performatiivista”. Tunteen ilmeneminen ei siis ole vaikuttanut lainkaan koetusta kumpuavalta. Analyttisempien kuuntelun jälkeen (kevät 2020) tulkinta on jokseenkin sama, mutta mieleni on epävarma, koska esityksen tunneintensiteetti kohoaa selvästi, mutta on vaikea tietää, onko äänitteellä kuulemani itkuja, naurua, tekoitkuja, tekonaaurua vai mitä. Mitä useamman kerran kuuntelen äänitettä, sitä enemmän kuunteleminen naurattaa. Välittyvä tunnelma on iloisen vapautunut eli aivan toisenlainen kuin affektiivisen itkuvirsiesityksen jälkeen. Itkuvirsigenreen kuuluva surumielisyys ja apeus ovat poissa.



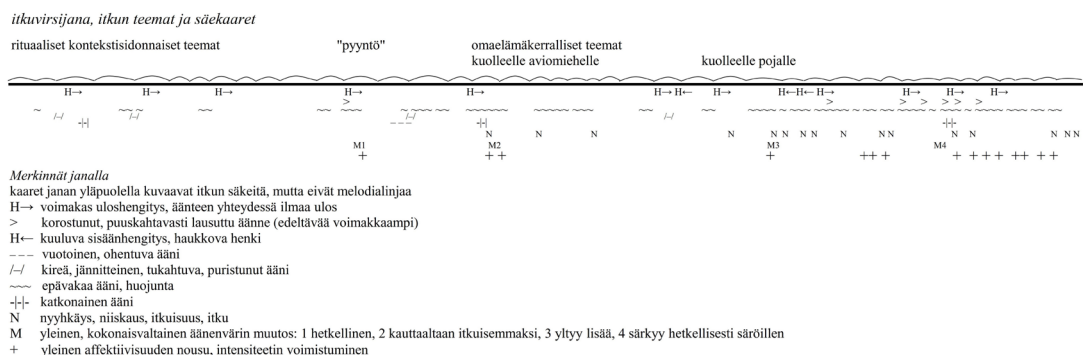


Useiden kuuntelu- ja tulkintakierroksen jälkeen olen päätenyt tulkitsemaan arkistoäänitteen itkuvirren esityksenä jotakuinkin täydelliseksi tunnetta jäljitteleväksi hääitkuperformanssiksi. Itkijän lisäksi näytellyssä performanssissa on mukaan morsian eli *antilas*, joka rituaalista käytäntöä noudattaen itkee silmin samaan aikaan kun itkijä eli *olallinen* äänellä itkee. Esitys täyttää kaikki täyden esityksen piirteet, kielen, sävelmän, äänenmuodostuksen ja kuuluvan tunteen sekä hääitkulle erityisenä silmin itkevän *antilaan* ja hänen puolestaan äänellä itkevän *olallisen*.

## Apeus hiipii kuin salavihkaa

Riipuškalaasta kotoisin oleva Jeudokia Fedorovna Sofronova esitti affektiivisen kuolinitkun, *tulendavirren*, etnografisessa haastattelussa vuonna 1968 (SKNA 7592:3/JFS2, myös äänitteenä). *Tulendavirsi* on rituaalinen itkuvirsi, jolla kutsutaan vainajan kauempana asuvia sukulaisia hautajaisiin. Sofronova kertoo laatineensa tämän itkun sisarensa kuoltua. Itkuvirsiesitys on noin kahdeksan minuutin mittainen, musiikillisia säkeitä hahmottuu 42. Myös muunlaiset säetulkinnat ovat mahdollisia vapaamittaisesta rakenteesta, itkun improvisatorisesta luonteesta sekä musiikin ja tekstin yksiköiden paikoittaisesta epäyhtenäisyydestä johtuen. (Silvonen, tulossa.) Haastattelussa itku on yhteensä seitsemästä äänellä itketystä toinen. Äänitteen aluksi tallentaja Pertti Virtaranta kertoo olevansa Eino Kiurun kanssa itkijän luona ja listaa itkijän henkilötiedot. He keskustelevat itkijän elämän vaiheista, ja Virtaranta pyytää Sofronovaa sanelemaan itkun. Pyyntöä seuraa muutaman minuutin suostuttelu-kieltäytymis-keskustelu. Lopulta itkijä suostuu äänellä itkemään itkun lapsivainajalle, josta siirtyy melko suoraan *tulendavirteen*. Itku lapsivanajalle on genretyypillisesti tunnetta ilmentävä, mutta affektiivisuuteen viittaavia piirteitä on niukasti jos lainkaan; kuullun perusteella itkijän lähtötunnelma *tulendavirteen* vaikuttaa tunteellisesti melko neutraalilta.

*Tulendavirrestä* hahmottuu neljä temaattista osiota. Ensimmäinen on rituaalinen jakso, joka keskittyy kontekstisidonnaisiin teemoihin eli kertoo kuolemasta. Tätä seuraa pyyntöosio, jossa itkijä pyytää vainajaa viemään viestiä *tuonilmaiseen* aiemmin kuolleille omaisilleen. Kolmas ja neljäs osio muodostavat omaelämäkerrallisen osion: kolmas käsittelee itkijän aviomiehen kuolemaa ja siitä seuranneita suruja ja kärsimyksiä, neljäs itkijän pojan kuoleman aiheuttamaa tuskaa ja onnettomuutta (temaattiset jaksot merkitty analyysigrafikkaan, kuva 3). Esityksen tunneintensiteetti yltyy omaelämäkerrallisiin jaksoihin tullessa, ja itkijä apeatuu voimakkaasti loppua kohden. Itkijän tyyli on varsin melodinen ja linjakas, ääni on



**Kuva 3. Graafinen kuvaus tulendavirrestä (SKNA 7592:3/JFS2, myös äänitteenä). Jokaista tunnusta ei ole merkitty luettavuuden säilymiseksi.**



varma ja vakaa kauttaaltaan. Sofronova ei käytä falsettia, tempo ja äänenvoimakkuuskin ovat varsin tasaiset.

Itkuvirren alusta saakka äänenväri on äänellä itkemiselle tyypillinen esityksellisesti vahva, mutta hentoinen. Ääni ei tunnu aktiivisesti luovan yhteyttä muihin läsnäolijoihin. Äänessä on äänellä itkemiselle ominaista huojuntaa ja puristuneisuutta sekä jonkinlaista särkyneisyyttä, jotka ohjaavat yleisellä tasolla esityksen tunnistamista itkuvirreksi. Melko alusta saakka kuuluu myös toisinaan äänneiden mukana vuotava uloshengitysilma, mikä luo kokonaisuuteen huokaavuutta ja jollakin tapaa etäännyttää esittäjää omaan tilaansa sekä toisaalta luo kuuntelialle miellelyhtymän haikeamielisyydestä. Nämä piirteet liittyvät kulttuurisiin konventioihin itkuvirsien esittämisestä.

Ensimmäiset selvät tunteen tunnukset tulevat rituaalisen osion lopulla lisääntyvänä äänen värinä kohdassa, jossa tekstissä kuvataan vainajan peittelemistä maahan *”tuorehien turbehusien alle”*. Samanlaista kuuluvaa soinnin ja säveltasojen pientä epävakautta ja äänenväriin hetkellisiä muutoksia on heti seuraavana tulevan pyyntöosion alussa mutta vain hetkellisesti, yleisilmaisu jatkuu tasaisehkona. Ensikuunteluilla nämä tuntuivat jäljitellyiltä, osittain sen takia, että ne ovat melko yksittäisiä ja vaikuttivat täysin kontrolloiduilta eikä tunnetila välity selvästi. Myös useampi vertailukuuntelija kommentoi näiden kuulostavan jäljitellyiltä. Tarkemman auditiivisen analyysin ja oman kuuntelukokemuksen tarkkailun perusteella tulkitsen nämä kuitenkin jonkinasteisesti koetusta kumpuavaksi ilmenemiksi. Tulkintaani tukee se, että hengityksessä alkaa kuulua hiljalleen enemmän viitteitä apeutumisesta. Tällaisia viitteitä ovat hengästyminen ja kontrolloimattomilta kuulostavat voimakkaat uloshengitykset, myös joidenkin tavujen lausuminen korostuu. Tässä itkussa kokemuspohjainen ja jäljitely tunteen ilmeneminen limittyvät. Samalla tavalla selvästi erottumattomina ne ilmenevät useimmissa affektiivisissa itkuissa.

Pyyntöosion alussa tulee ensimmäinen voimakas puuskahtava tavu, jota seuraavassa fraasissa äänenväri muuttuu kokonaisvaltaisesti hetkeksi – ikään kuin itkijä pidättelisi kyyneleitä (kaaviossa M1). Pyyntöosion tunnetila kuulostaa pysyvän melko tasaisena mutta on jo alkua affektiivisempi. Tunnetta ilmentäviä äänenpiirteitä kuuluu taajemmin, ja tulkitsen ne ennemmin koetusta kumpuaviksi kuin jäljitellyiksi. Tulkintani perustuu osin itkijän henkilökohtaisen tyyliin. Arkistoäänitteiden perusteella Sofronova käyttää suhteellisen vähän jäljitelyjä tunteen tunnuksia, ja hänen tyyliinsään tunnetta ilmentävät muut esityksen piirteet, erityisesti itkuvirsille ominainen äänenväri.

Itkuesityksen affektiivinen intensiteetti kohoaa vähä vähältä, ja itkuvirsi vetää minut kuuntelemaan tiiviimmin. Tunne alkaa ilmetä enenevissä määrin myös säkeiden kesken, kun taas itkun alkupuolella tunteen tunnukset ovat melko järjestään säkeiden lopulla (ks. myös Silvonen, tulossa; vrt. Rüütel ja Remmel 1980, 179). Varsinaisia niiskauksia alkaa kuulua kerronnan vaihtuessa aviomiestä muistelemaan osioon. Yleisäänenväriin tulee itkuisuutta, joka kuuluu kevyenä nasaalisuutena (M2); tunne alkaa vaikuttaa suoraan äänenmuodostumiseen. Ääni käy entistä värisevämmäksi ja hengitys paikoin raskaammaksi. Apeus ryöpsähtelee pintaan siellä täällä yksittäisinä niiskauksina ja voimakkaina henkäyksinä. Tällaisten ryöpsähdysten määrä tihenee itkijän päästessä poikansa kuolemaan ja siitä aiheutuneisiin murheisiin liittyviin teemoihin. Äänenväri muuttuu taas kokonaisuudessaan entistä itkuisemmaksi (M3), ja itkuvirttä alkaa hallita silmin itkemisen ääni. Kokonaisuus muuttuu kuin kyyneelten läpi tulevaksi. Kohti itkuvirren loppua niiskauksia alkaa olla paljon, hengitys on kauttaaltaan

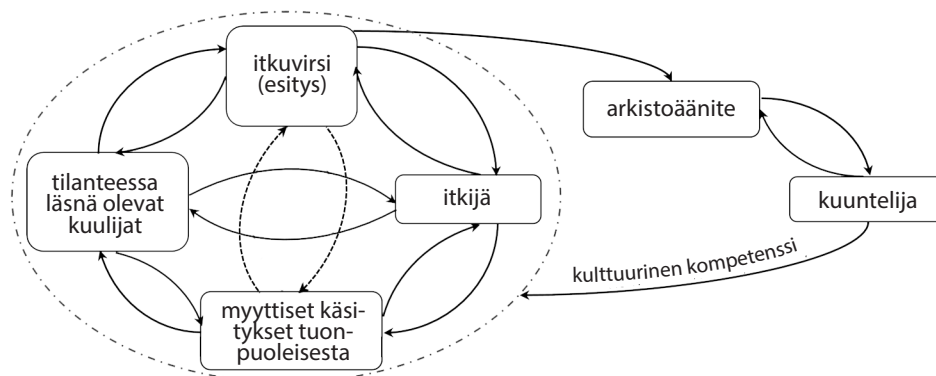


puuskahtelevaa ja haukkovaa, korostuneita tavuja on taajaan. Itkijän ääni särkyä tunteen vallassa hetkellisesti särölle (M4). Itkuvirsi loppuu niiskauksiin ja syviin huokauksiin. Itkijä alkaa palailla esityksen luomasta omasta tilastaan haastattelutilanteeseen. Haastattelijat ovat vielä hetken hiljaa antaen itkijälle tilaa toipua apeudesta. Kokonaisuudesta välittyy vakava mutta rauhallinen tunnelma. Jeudokia Fedorovna Sofronovan esittämässä *tulen-davirressä* affektiivisuutta on niin itkijän ja itkun välillä – itkijän tunnetila yltyy yltymistään itkuvirren edetessä – kuin arkistoääniteeltä kuuluvan itkuesityksen ja sen kuuntelijan välillä.

## Affektiiviset kehät

Itkuvirsien affektiivinen vuorovaikutus on moninaista. Tutkimuksessani hahmotan näitä affektiivisuuden vaihtelevia ilmiöitä ja vaikutusaloja affektiivisen kehän käsitteellä. Esitystilanteessa affektiivisia kehiä muodostuu itkijän ja itkuvirsiesityksen, itkijän ja kuulijoiden sekä esityksen ja kuulijoiden välille. Itkuvirsistä ja itkuvirsiesityksistä kielenulkoisella tasolla nouseva affektiivinen teho on moniulotteinen ilmiö, joka perustuu toisiinsa punoutuviin kulttuuris-sosiaalisiin, psykologisiin ja fysiologisiin tekijöihin.

Itkuvirsien esittämistilanteessa syntyy useita päällekkäisiä affektiivisia kehiä. Itkijän ja itkuvirren (itkuvirsiesityksen) välille äänellä itkettäessä muodostuva affektiivinen kehä on tunnetta yllyttävä, suggestiivinen kehä, jossa esittäminen kokonaisuudessaan vaikuttaa affektiivisesti itkijään ja tämän tunnekokemus edelleen ilmaisuun (vrt. Siikala 1978, 332). Äänellä itkiessään itkijä on perinteisten myyttisten käsitysten mukaisesti yhteydessä tuonpuoleiseen, muistelee ja kertoo kokemuksiaan tuonpuoleisessa kuuleville, esimerkiksi äidilleen, ja myyttinen tausta ja omakohtaiset muistot herättävät tunteita. (Ks. myös Silvonen ja Stepanova 2020.) Näin äänellä itkeminen muodostaa affektiivisen kehän myös itkijän ja hänen hahmottamansa, kulttuurisissa käsityksissä läsnä olevan tuonpuoleisen välille. Itkijän ja itkuvirren kautta tuonpuoleinen on läsnä myös koko yhteisössä. Kun äänellä itkettäessä on läsnä muita ihmisiä, tavoittaa itkuvirren ilmaisu kuulijat, ja niin esityksen ja kuulijoiden kuin itkijän ja kuulijoiden välille voi syntyä affektiivinen kehä. Näiden risteävien, toisiinsa limittyvien kehien lisäksi esitystilanteen kokonaisuuden voi hahmottaa laajempänä affektiivisena kehänä. Affektiivinen intensiteetti voi tavoittaa kuulijoita myös arkistoäänitteen välityksellä. Vaikka arkistoäänitteen itkuesityksen ja äänitteen kuuntelijan välille ei synny varsinaista vuorovaikutteista affektiivista kehää, voi tämänkin suhteen hahmottaa affektiivisena kehänä tai



**Kuva 4. Affektiiviset kehät kuvaavat itkuvirren affektiivisiä ilmiöitä ja vaikutusaloja. Nuolet kuvaavat moninaisia vuorovaikutteisia suhteita, kuten affektiivisuutta, merkityksen antoa sekä monimuotoista kommunikaatiota ja/tai tulkitsemista. Näistä suhteista muodostuu affektiivisia kehiä. Katkoviivakehä kuvastaa esitystilanteen kokonaisuuden affektiivista kehää.**



sen puolikkaana. Kuuntelijan tekemät tulkinnat arkistoäänitteeltä välittyvästä itkuvirrestä vaikuttavat äänitteellä jäljempänä kuuluvasta tehtäviin tulkintoihin. (Kuva 4.)

Vertailukuuntelijoiden haastattelujen ja analyysini perusteella apeus välittyy sellaisista arkistoäänitteiden itkuvirsiesityksistä, joissa itkijä selvästi apeutuu eli muutos jäljitellen esitystä ilmaisusta kokemuspohjaiseen tunteen ilmenemiseen kuuluu. Sen sijaan yksittäiset jäljitellyt tunteen tunnukset tulkitaan melko yksiselitteisesti teennäisiksi ja jäljittelemiseksi tai niitä ei osata tulkita ollenkaan sopivan tulkintamallin puuttuessa. Myös tulkitsemisen vaikeus ja epämääräisyys tulee ilmi. Eräs kuuntelija kuvailee esittäjän kuin hymähtelevän niin, ettei voi tietää onko kyse huvittuneisuudesta vai oikeasta surullisuudesta. Lähes kaikki kommentoivat havainnensa muutosta tunteikkuuden ilmenemisessä kuullussa itkuvirressä, kun kuunneltu itku oli affektiivisten itkuvirsiesitysten ryhmästä. Lisäksi vertailuaineistosta käy ilmi affektiivisen itkuvirren kuuntelemisen immersiiivisyys eli mukaansa tempaava upottavuus.

Itkuvirren affektiivisyys voi siis osin välittyä, vaikka itse traditio olisi vieras ja tekstistä ei ymmärtäisi mitään. Jotta itkuvirsi voi vaikuttaa affektiivisesti, on esityksessä oltava jotakin tunnistettavaa ja tuttua (ks. myös Ben-Ze'ev 2010, 3–5, 10–13; Wetherell 2012, 78). Tuttuus ei ole yksiselitteistä ja ilmeistä, vaan myös näennäisesti vieras voi olla affektiivista. ”Kun ei ymmärtänyt sanoja, niin ryhtyy empatiseraamaan ääntä”, kuten yksi kuuntelijoista totesi. Tällainen affektiivisyys liittyy tunteiden sosiaalisuuteen, joka on kulttuuris-sosiaalisten seikkojen lisäksi yhteydessä tunteiden tunnistamisen ja välittymisen neuropsykologisiin prosesseihin.

Itkuvirren affektiivisuuden välittyminen ei vaikuta tarvitsevan erityistä kulttuurista tietoa, kun itkuvirressä ilmenevä, kuuluva tunne perustuu koettuun tunnetilaan. Mitä enemmän itkuvirsiesityksessä kuuluva tunne perustuu tunteen tunnusten jäljittelyyn, sitä keskeisemmäksi kuuntelijan kulttuurinen kompetenssi käy kokonaisuuden ymmärtämisen ja affektiivisen tehon kannalta. Itkuvirren varsinaiset merkitykset avautuvat vain kulttuurisesti kompetenteille kuulijoille. Affektiivisten kehien lisäksi itkuvirret muodostavat siis merkitysten kehä, joihin kuuluvat kulttuurin jollakin tapaa tuntevat.

Myös artikkelini alun Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan sitaateista voi hahmottaa affektiivisia kehä. Lönnrot kuvailee sanomalehti Mehiläisen lukijakunnalle vuonna 1836 ilmestyneessä matkakertomuksessaan erikoista kokemustaan hieman kummeksuvaan sävyyn. Tekstistä käy selväksi se, että itkuesitys on ollut affektiivinen ja myös Lönnrot on sen tehon kokenut. Porkan *Valvoja*-lehdessä julkaistu teksti on sävyltään neutraalimpi, eikä siitä välity omakoh-taista kokemusta. Sen sijaan hän kirjoittaa suoraan, miten itkijän esitys lumooa läsnäolijat (1883, 200), eli kuvaa itkijän esityksen ja kuulijoiden välille muodostuvan affektiivisen kehän.

## Lopuksi

Apeutuminen eli itkijän tunnetilan ja -intensiiteetin syveneminen on itkuvirsien keskeinen ominaispiirre, jonka myös itkijät itse tunnistavat ja nimeävät. Tässä artikkelissa olen syventänyt apeuden moninaiseen ilmenemiseen aunuksenkarjalaisten itkuvirsien arkistoäänitteillä. Olen selvittänyt, mitä tunteet ovat tässä aineistossa ja miten ne ilmenevät, sekä tarkkaillut itkijän apeutumisen välittymistä arkistoäänitteeltä kuuntelijoille. Tutkimustulokseni ovat linjassa aiempien myös tunteita huomioivien itkuvirsitutkimusten kanssa, mutta syventää ja monipuolistaa aiemmin esitettyä. Aiemmin itkujen tunteet eivät ole olleet tutkimuksen



keskiössä. (Urban 1988; Tolbert 1988; 1990; myös Stepanova, E. 2014, 94–95, 98–100.) Tutkimusasetelmaani liittyy myös kysymys siitä, miten menneisyyden tunnekokemusta voi tulkita ja analysoida arkistoäänitteeltä. Koska tunteiden ilmaisu ja välittyminen ovat monikanavaisia prosesseja, analyysi on mahdollista vain tietyillä tasoilla, kun arkistoäänitteillä osa tunnekokonaisuudesta jää väistämättä tavoittamattomiin.

Arkistoäänitteillä kuuluvien menneisyyden tunteiden jäljille olen päässyt soveltamalla useita menetelmiä. Työn taustana ovat itkuvirsitutkijana kerryttämäni kulttuurinen kompetenssi, laaja teoreettinen ymmärrys ja ennen kaikkea usean vuoden ajalle ulottuvan monitahoisen analyttisen kuuntelemisen tuottama aineiston tuntemus. Analyysissani aistietnografinen havainnointi, empaattinen kuuntelu ja tunneteoreettinen ymmärrys tuovat syväluotteisuutta auditiiviseen äänen analyysiin sekä auttavat havaitsemaan ja tulkitsemaan arkistoäänitteillä kuuluvia viitteitä tunteesta. Aiempaan tutkimukseen sekä arkistoäänitteisiin perustuva tieto ja ymmärrys itkuvirsistä rituaalisena kulttuurisena käytäntönä taas mahdollistavat perusteltujen tulkintojen tekemien näistä kuunteluanalyyseissa esiin nousevista tekijöistä.

Arkistojen itkuvirsiaineistosta hahmottuu apeuden ilmenemisen kannalta kolmenlaisia itkuvirsiesityksiä: affektiivisia eli apeutuvia, tunnetta jäljitteleviä ja tunneilmauksettomia. Itkuvirsiaineistojen ja aiemman tutkimuksen perusteella oletan, että tunneilmauksettomat esitykset ovat lähtökohtaisesti haastattelukonteksteissa muotoutunut esitystapa, ja tunnetta ilmentävät eli affektiiviset ja tunnetta jäljittelevät itkuvirsiesitykset ovat olleet varsinaisia tapoja esittää itkuvirsiä. Kuitenkaan siitä, minkä kaiken laiset esitystavat ovat olleet itkijöiden käytössä yhteisössään, ei ole varmaa tietoa. Analyysini osoittaa, että itkuvirsissä tunne on mukana itkijän kokemuksena ja itkijän esittämänä. Apeus ilmenee sekä genretyypillisin keinoin jäljiteltynä että itkijän henkilökohtaisesta hetkellisestä kokemuksesta kumpuavana. Jäljitely tunteen ilmeneminen ei ole vain tarkoituksellisesta tunteen tunnusten esittämistä, vaan osana itkuvirsiperinnettä omaksuttu, mahdollisesti automatisoitunut kulttuurinen käytäntö. Äänellä itkemisessä nämä ilmenemismuodot, jäljitellyt ja koetusta kumpuavat tunteen tunnukset, limittyvät, ja näyttää ilmeiseltä, että molemmat ovat olleet itkukulttuurissa yhtä lailla käypiä, genren mukaisia täyden itkuesityksen merkkejä. Itkijän apeutuminen tulee ilmi kontrollin heikkenemisenä. Auditiivisen analyysin ja empaattisen kuuntelun yhdistävän analyysini mukaan apeutumiseen viittaava ilmaisun kontrolloimattomuus kuuluu muutoksina äänenvärisessä ja -käytössä, hengityksen haukkomisena, korostuneina uloshenkäyksinä ja niiskutuksena sekä esityksen intensiteetin kohoamisena. Varsinaista itkemistä, jonka voi tunnistaa äänitteeltä äänen vetisyytenä ja limaisuutena, pidän selvimpänä yksittäisenä merkinä itkijän apeutumisesta. Apeuden yltyessä tällaiset niin sanotut nyhkytykset sijoituvat pitkin fraasia, kun taas itkemistä jäljiteltäessä nyhkytyks asetuu usein fraasien väliin, ja aiemmassa tutkimuksessa puhutaankin toisinaan nyhkytyksjaksoista. Mikään yksittäinen piirre ei kuitenkaan sellaisenaan osoita apeutumista ja affektiivisuutta, vaan keskeistä ovat affektiivisuuden ilmenemiseen vaikuttavien tekijöiden kontekstiin sidoksissa olevat yhdistelmät. Äänellä itketessä tunneintensiteetin nousu eli apeutuminen on monisyinen ilmiö, johon vaikuttavat itkuvirsien genretyypillisten tunteen tunnusten jäljitteleminen, itse itkuvirsi teksteineen ja sävelmineen sekä sosiaaliset, kulttuuriset, kontekstuaaliset ja henkilökohtaiset tekijät (ks. myös Silvonen ja Stepanova 2020). Analyysini mukaan se, että kuuntelija havaitsee jollakin tasolla jäljitellyn ja koetusta kumpuavan tunteen ilmenemisen välisen eron ja erityisesti muutoksen jäljitelystä kokemuspohjaiseen, on affektiivisuuden ja itkijän apeutumisen välittymisen kannalta olennaista. Itkuvirren ja äänellä itkemisen synnyttämiä erilaisia affektiivisuuden välittymisen ja apeuden yltyemisen ilmiöitä sekä affektiivisia





vaikutusaloja kuvaan affektiivisen kehän käsitteellä. Affektiivisia kehiä syntyy itkijän, itkuvirren, läsnä olevien kuulijoiden ja perinteisten myyttisten käsitysten mukaisen tuonpuoleisen kesken. Nämä risteävät kehät muodostavat yhdessä laajemman affektiivisten suhteiden kehän. Analyysini osoittaa, että myös arkistoäänitteen itkuvirren ja kuuntelijan välille voi syntyä eräänlainen affektiivinen kehä.

Tutkimukseni on ensimmäinen itkuvirsien apeuden kirjoa ja affektiivisuutta analysoiva tutkimus ja tuo folkloristisen tutkimuksen kentälle uusia tapoja ja keinoja ymmärtää tunteita ja ilmaisua eri aloja yhdistävin näkökulmin ja menetelmin. Koska tunteet ovat erottamaton osa kaikkea inhimillistä kommunikaatiota, tämän artikkelin menetelmät ja näkemykset ovat sovellettavissa itkuvirsitutkimusta laajempaan keskusteluun. Kaikkiaan esityskokonaisuuteen, esittämistapoihin ja kuunteluun perustuva tutkimukseni luo uudenlaisia tapoja lähestyä ja käsitteellistää itkuvirsiä perinteenlajina. Äänellä itkemisen tunneilmaisua ja -kokemusta korostava näkökulmani myötä itkuvirsien kirjo sekä menneisyyden itkuvirsiperinne ja nykyajan itkuvirret on mahdollista asettaa mielekkäästi samalle jatkumolle erilaisista kulttuurisista ja sosiaalisista konteksteista huolimatta: Kun itkuvirsiä hahmottaa rituaalisten käytäntöjen sijasta yleisemmän tason yhteisöllisten merkitysten, yksilön kokemuksen ja ilmaisun näkökulmin, voi etnografisissa haastattelussa tallennetut itkut hahmottaa helpommin rituaalisten tilanteiden äänellä itkemisen rinnalle. Samoin perusteiden on itkuvirsiperinteen modernissa yhteiskunnassa saamia muotoja mahdollista tarkastella entistä monipuolisemmin menneisyyden itkuvirsiperinteen jatkajana.

Itkijän apeutuminen – tunteen nouseminen pintaan ja äänellä itkemisen intensiteetin kohoaminen – on kenties itkuvirsien vaikuttavin piirre, ja sen affektiivinen teho voi ulottua omaa kulttuurista piiriään laajemmalle. Äänellä itkemisen kuuleminen *käwi jo Lönnrotin karwoille, wihlasi läpi ruumiin ja jäsenten* (Lönnrot 1836), ja se vakavoittaa kuuntelijat myös nykyaikana.

## Tutkimusaineistot

Fon. = Venäjän tiedeakateman Karjalan tutkimuskeskuksen Kielen, kirjallisuuden ja historian instituutin arkisto (IJALI, ИЯЛИ КарНЦ РАН). Petroskoi.

Kper = Kansanperinteen arkisto, Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö, Tampereen yliopisto.

SKNA = Suomen kielen nauhoitearkisto. Kotimaisten kielten keskus. Helsinki.

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma. Helsinki.

Fon.144/2. O.T.Ключиева (O. T. Kjutšieva).1961. Nauhoittaja: Г.Н.Макаров (G. N. Makarov).

Fon.885b/13. А.И.Никитина (A. I. Nikitina). 1967. Nauhoittajat: Т.А.Коски (Terttu Koski), А.А.Митрофанова (A. A. Mitrofanova).

Fon.985/4. О.Ф.Зайцева (Olga Fedorovna Zaitseva), Jeudokia Konanovna Poromkina ja Anastasia Vasiljevna [sukunimi]. 1968. Nauhoittajat: У.С.Конкка (Unelma Konkka), П.И.Лукина (P. I. Lukina), Н.Ф.Онегина (N. F. Onegina).

Fon.989/4. А.Н.Ипатова (A. N. Ipatova). 1968. Nauhoittajat: ks. Fon.985/4.

Fon.991/2. Ф.Жидкова (Fekla Mihailovna Shidkova). 1968. Nauhoittajat: ks. Fon.985/4.



- Fon.1255a/I дор.1. А.В.Чеснокова (Anna Vasiljevna Tšesnakova). 1968. Nauhoittaja: В.Д.Рягоев (V. D. Rjagojev).
- Fon.1255b/II дор.1. ks. Fon.1255a/I дор.1.
- Fon.1256a/5–8. ks. Fon.1255a/I дор.1.
- Fon.2781/11. Е.Ф.Анхимова (E. F. Anhimova). 1983. Nauhoittajat: Pekka Laaksonen, Eino Kiuru, Т.В.Лукина (T. V. Lukina).
- Fon.2781a/1–3. Е.Ф.Софронова (Jeudokia Fedorovna Sofronova). 1983. Nauhoittajat: ks. Fon.2781/11.
- Fon.2781/16–19. ks. Fon.2781a/1–3
- Fon.3630a/24. А.Ф.Семукова (A. F. Semukova). 2001. Nauhoittaja: А.С.Степанова (Aleksandra Stepanova), М.А.Михайлова (M. A. Mihailova).
- Fon.3630b/29. ks. Fon.3630a/24.
- Кпер АК/2940. Anastasia (Nasti) Ronkainen. 1973. Nauhoittaja: Erkki Ala-Könni.
- SKNA 7592:3/JFS1–5<sup>3</sup>. Jeudokia Fedorovna Sofronova. 1968. Nauhoittaja: Pertti Virtaranta ja tutkimusryhmä.<sup>4</sup>
- SKNA 7593:1. ks. SKNA 7592:3.
- SKNA 10060:2. Stepanida Fedorovna Grigorjeva. 1972. Nauhoittaja: ks. SKNA 7592:3.
- SKNA 10114:2. ks. SKNA 10060:2.
- SKS KRA A 886/20. Tatjana Hötti. 1962. Nauhoittaja: Anna Romonen.
- SKS KRA A 375/5. Irinja Reijonen. 1958. Nauhoittaja: Lauri Simonsuuri ja Leena Pälikkö.
- Vertailuryhmän haastattelut, 5 haastateltavaa. Haastattelija: Viliina Silvonen. Haastatteluita ei äänitetty eikä niistä ole tarkkoja litteraatioita. Haastattelumuistio, Liite 1.

## Kirjallisuus

- Anttonen, Salli. 2019. "Sunrise Avenue ja aitouden kaipuu. Autenttisuuden diskurssit populaarimusiikissa." *Etnomusikologian Vuosikirja* 31. 63–88. <https://doi.org/10.23985/evk.81271>
- Bauman, Richard. 1984. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Barrett, Lisa Feldman. 2017. "The theory of constructed emotion: an active inference account of interoception and categorization." *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 12(1). 1–23. <https://doi.org/10.1093/scan/nsw154>
- Ben-Ze'ev, Aaron. 2010. "The Thing Called Emotion." Teoksessa *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, toimittanut Peter Goldie, 1–23. Oxford handbooks in philosophy. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199235018.003.0003>
- Briggs, Charles. 1992. "'Since I Am a Woman, I Will Chastise My Relatives': Gender, Reported Speech, and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing." *American Ethnologist* 19. 337–361. <https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.2.02a00080>

3 Suomen kielen nauhoitearkiston äänitteitä ei ole eritelty sisällysluettelossa, joten olen tehnyt äänellä itketyille itkuille koodit itkijän nimikirjaimista ja itkun numerosta, kun samalla äänitteellä on useita itkuja.

4 JFS2 myös äänitteenä ladattavissa omalle koneelle kuunneltavaksi tämän artikkelin kansisivulta <https://doi.org/10.30666/elore.97359>



- Daly, Anya. 2016. *Merleau-Ponty and the Ethics of Intersubjectivity*. Lontoo: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-52744-8>
- Drollinger, Tanya, Lucette, B. Comer ja Patricia T. Warrington. 2006. "Development and Validation of the Active Empathetic Listening Scale." *Psychology & Marketing* 23(2): 161–180. <https://doi.org/10.1002/mar.20105>
- Feld, Steven. 1990. "Wept Thoughts: The Voicing of Kaluli Memories." *Oral Tradition* 5(2–3): 241–266.
- Foley, John Miles. 1995. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gomon, Alla. 1976. "O muzikal'nikh osobennostyakh karel'skik prichitaniy." Teoksessa *Karel'skiye prichitaniya*, toimittaneet Aleksandra Stepanova ja Terttu Koski, 441–487. Petroskoi: Karelija.
- Hakamies, Pekka. 1993. *Venäjän-Taipaleelta Viinijärvelle. Erään karjalaisryhmän identiteetistä ja assimilaatiosta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakamies, Pekka. 1995. "Runotraditiot ja etnis-uskonnollinen raja Ilomantsissa." Teoksessa *Runojen Ranta. Mekrijärven Sissola*, toimittaneet Jorma Aho ja Laura Jetsu. 182–189. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heinonen, Kati. 2008. "Tunne arkistonauhalla: äänensävyjä ja aukkoja." Teoksessa *Ääniä arkistosta*, toimittaneet Outi Fingerroos ja Tuulikki Kurki, 234–260. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri. 1963. "Itkuvirsirunous." Teoksessa *Suomen Kirjallisuus I: Kirjoittamaton Kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi, 81–128. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hymes, Dell. 1975. "Breakthrough into Performance." Teoksessa *Folklore: Performance and Communication*, toimittaneet Dan Ben-Amos ja Kenneth S. Goldstein, 11–74, Hague: Mouton & Co. N. V.
- Hytönen, Elina. 2006. "Muuttuneen tajunnantilan pohdintaa: Transsi ja jazzmuusikkojen huippukokemukset." *Elore* 13(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78592>
- Johnstone, Tom ja Klaus R. Scherer. 2004. "Vocal Communication of Emotion." Teoksessa *Handbook of Emotions. Second Edition*, toimittaneet Michael Lewis ja Jeannette M. Haviland-Jones, 220–235. New York, NY: Guilford Press.
- Karjalan kielen sanakirjan. 2009. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 18. [http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/kks\\_etusivu.cgi](http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/kks_etusivu.cgi). Päivitettävä julkaisu. Päivitetty 24.2.2020 [viitattu 2.6.2020].
- Kemal, Salim ja Ivan Gaskell. 1999. *Performance and authenticity in the arts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520051.001>
- Kielitoimiston sanakirja. 2020. Helsinki: Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisuja 35. URN:NBN:fi:kotus-201433. <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi>. Päivitettävä julkaisu. Päivitetty 24.2.2020 [viitattu 2.6.2020].
- Kivikangas, Matias. 2015. *Emotion and social context in a digital game experience*. Helsinki: Helsingin yliopiston. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-1818-9>
- Konkka, Unelma. 1985. *Ikuinen ikävä: Karjalaiset riitti-itkut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Levenson, Robert W. 2003. "Blood, Sweat, and Fears. The Autonomic Architecture of Emotion." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1000(1): 348–366. <https://doi.org/10.1196/annals.1280.016>
- Lönnrot, Elias. 1836: "Itkuvirsiä Wenäjän Karjalasta." *Mehiläinen* syyskuu 1836.
- Margulis, Elizabeth Hellmuth. 2014. *On Repeat: How Music Plays the Mind*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199990825.001.0001>
- Massumi, Brian. 1995. "The Autonomy of Affect." *Cultural Critique* 31, The Politics of Systems and Environments, Part II: 83–109. <https://doi.org/10.2307/1354446>
- Mendes, Wendy Berry. 2016. "Emotion and the Autonomic Nervous System." Teoksessa *Handbook of Emotions. 4th edition*, toimittaneet Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis ja Jeannette M. Haviland-Jones, 166–181. New York, NY: Guilford Press.
- Nenola-Kallio, Aili. 1982. *Studies in Ingrian Laments*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Newell, Sasha. 2018. "The Affectiveness of Symbols Materiality, Magicality, and the Limits of the Antisemiotic Turn." *Current Anthropology* 59(1). 1–22. <https://doi.org/10.1086/696071>
- Niemi, Jarkko. 2002. "Inkeriläisten itkuvirsien musiikilliset rakenteet." Teoksessa *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*, toimittanut Aili Nenola, 694–707. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Noë, Alva. 2009. *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Pink, Sarah. 2015. *Doing Sensory Ethnography. 2nd edition*. Los Angeles: SAGE.
- Porkka, Volmari. 1883. "Inkerin itkuvirsistä." *Valvoja* 3(7). 199–208.
- Povrzanović Frykman, Maja. 2016. "Sensitive Objects of Humanitarian Aid. Corporeal Memories and Affective Continuities." Teoksessa *Sensitive Objects: Affect and Material Culture*, toimittaneet Jonas Frykman ja Maja Povrzanović Frykman, 79–104. Lund: Nordic Academic Press. <https://doi.org/10.21525/kriterium.6>
- Rüütel, Ingrid ja M. Remmel. 1980. "Opit notatsii i issledovaniya vepsikh prichitaniy." Teoksessa *Finno-ugorskiy muzikal'n'iy fol'klöre i vzaimosvyazi s sosednimi kul'turami*, toimittanut Ingrid Rüütel, 169–193. Tallinna: Eesti Raamat.
- Saastamoinen, Ilpo. 1999b. "Aunuksen itkut musiikkina – katsaus Pertti Virtarannan kokoelmiin." *Musiikin suunta* 21(3): 35–44.
- Salmela, Mikko. 2017. "Affektiivinen käänne. Yksi vai monia? Käsitteellisiä ja metodologisia pohdintoja." *Tieteessä tapahtuu* 35(2). 32–35. <https://journal.fi/tt/article/view/61405/23049>
- Salmenhaara, Anja. 1976[1967]. "Itkuvirsien musiikillisesta hahmotuksesta." Teoksessa *Paimensoittimista kisällilauluun: Tutkielmia kansanmusiikista 1*, toimittaneet Heikki Laitinen ja Simo Westerholm, 124–156. Alajärvi: Kansanmusiikki-instituutti.
- Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)?: A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion." *History and Theory* 51(2): 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>
- Siikala, Anna-Leena. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Siikala, Anna-Leena. 1984. *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Silvonen, Viliina. tulossa. "Formulaic Expression in Olonets Karelian Laments: Textual and Musical Structures of the Composition of Non-Metric Oral Poetry." Teoksessa *Weathered Words: Formulaic Language and Verbal Art*, toimittaneet Frog ja William Lamb.
- Silvonen, Viliina ja Eila Stepanova. 2020. "Language, Music and Emotion in Lament Poetry: The Embodiment and Performativity of Emotions in Karelian Laments." Teoksessa *The Routledge Handbook of Language and Emotion*, toimittaneet Sonya Pritzker, Janina Fenigsen ja James M. Wilce, 203–222. Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367855093-12>
- Slaby, Jan. 2018. "Affective Arrangements and Disclosive Postures. Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity." *Phänomenologische Forschungen* 2018(2). 197–216. <https://doi.org/10.28937/1000108209>
- Slaby, Jan. 2019. "Affective Arrangements." Teoksessa *Affective Societies: Key Concepts*, toimittaneet Jan Slaby ja Christian von Scheve, 109–118. Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351039260-9>
- Stepanova, Aleksandra. 2012. *Karjalaisen itkuvirsikielen sanakirja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stepanova, Eila. 2014. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Helsinki: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Tarvainen, Anne. 2012. *Laulajan ääni ja ilmaisu: Kehollinen lähestymistapa laulajan kuuntelemiseen, esimerkkinä Björk*. Tampere: Tampere University Press.
- Tenhunen, Anna-Liisa. 2006. *Itkuvirren kolme elämää*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tolbert, Elizabeth. 1988. *The Musical Means of Sorrow: The Karelian Lament Tradition*. Los Angeles: University of California.
- Tolbert, Elizabeth. 1990. "Women Cry With Words: Symbolization of Affect in the Karelian Lament." *Yearbook for Traditional Music* 22: 80–105. <https://doi.org/10.2307/767933>
- Urban, Greg. 1988. "Ritual Wailing in Amerindian Brazil." *American Anthropologist* 90: 382–400. <https://doi.org/10.1525/aa.1988.90.2.02a00090>
- Visakko, Tomi. 2015. *Self-promotion as semiotic behavior: The mediation of personhood in light of Finnish online dating advertisements*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-1399-3>
- Väisänen, Armas Otto. 1990 [1940–1941]. "Itkuvirsi karjalaisten kohtalosta." Teoksessa *Hiljainen haltioituminen. A. O. Väisäsen tutkielmia kansanmusiikista*, toimittanut Erkki Pekkilä, 132–137. [Julkaistu ensikerran Kalevalaseuran vuosikirja 20–21.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Los Angeles ja Lontoo: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446250945>
- Wilce, James M. 2009a. *Crying Shame. Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. Malden, Ma: Blackwell Publishers.
- Wilce, James M. 2009b. *Language and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilce, James M. 2011. "Sacred Psychotherapy in the 'Age of Authenticity': Healing and Cultural Revivalism in Contemporary Finland." *Religions* 2011(2): 566–589. <https://doi.org/10.3390/rel2040566>





## Liite 1.

Haastattelumuistio. Tutkimus arkistojen itkuvirsien affektiivisuudesta.  
Haastattelija: Viliina Silvonen

### *Itkuvirsien kuunteluhaastattelun kuvaus*

Vertailuryhmän haastattelussa haastateltavat kuuntelivat ensin itkuvirsiäänitteen ja kertoivat vapaasti, mitä kuunteleminen heissä herätti, miltä tuntui kuunnella, heräsikö joitakin ajatuksia. Ennen kuuntelua haastattelija kertoi, että tutkimuksessa tarkastellaan itkuvirsien tunteita, mutta että kuunnella ei tarvitse erityisesti kiinnittää huomiota mihinkään, vaan kuunnella avoimena. Haastattelija vältti kaikenlaisia johdattelevia kysymyksiä ja kommentteja ennen kuin kuuntelija oli vapaasti kertonut ja kommentoinut kuulemaansa. Vasta haastattelun lopuksi haastattelija kertoi, mistä kuunnellussa itkuvirressä oli kyse, mitä teksti käsitteli ja minkälaisia tulkintoja hän on tutkimuksessaan itse tehnyt kyseisestä itkuvirrestä.

Haastattelu- ja kuuntelutilanne järjestettiin kotioloissa vapaamuotoisesti, yksi puutarhassa kesän 2020 koronatilanteen vuoksi. Kaksi haastatteluista oli parihaastatteluja, joissa molemmat haastateltavat tunsivat toisensa erittäin hyvin ja tilanne oli heille sen puolesta luonnollinen. Parihaastattelu teki haastateltavalle mahdolliseksi keskustella tai kommentoida kokemusta toisen itkuvirsiä tuntemattoman kanssa, minkä myötä haastattelija pystyi vähentämään omaa osuuttaan. Näissäkin haastatteluissa kommentointi oli varsin vapaasti yksilönä vastaamista.

Koska oletuksena oli, että kuuntelu ei välttämättä herätä varsinaisesti tunteita, oli keskustelun avaava kysymys: "Minkälaisia ajatuksia tai filiksiä kuunnella heräsi?" Yksi haastateltava alkoi kertoa ja kommentoida kuulemaansa oma-aloitteisesti äänitteen päätyttyä ennen kysymystä. Muita vapaan kertomisen ja keskustelun tukena käsiteltyjä aiheita olivat:

- miltä äänitteeltä kuultu kuulostaa
- ymmärtääkö haastateltava tekstistä tai kielestä mitään
- itkuvirren eteneminen, mahdolliset muutokset
- erot eri itkuvirsissä (kuuntelijat D ja E)

Kevään ja kesän 2020 koronavirustilanne vaikeutti haastattelujen järjestelyitä, joten pidin haastateltavien määrän pienenä.

### *Kuunneltavat itkuvirret*

SKNA 7592:3/JFS2.

Fon.985/4.



### **Haastateltavat**

Kaikki haastateltavat (kuuntelijat) ovat nuoria aikuisia, jotka asuvat pääkaupunkiseudulla. Neljä on äidinkieleltään suomenkielisiä, yksi kaksikielinen, äidinkieli ruotsi.

Haastattelu 16.6.2020, kuuntelija-A.

kotoisin pääkaupunkiseudulta, vähän yleistä taustatietoa itkuvirsistä

Haastattelu 6.7.2020, kuuntelija-B.

kotoisin Itä-Suomesta, ei ennakkotietoja itkuvirsistä

Haastattelu 6.7.2020, kuuntelija-C.

kotoisin Itä-Suomesta, ei ennakkotietoja itkuvirsistä

Haastattelu 13.8.2020, kuuntelija-D.

kotoisin pääkaupunkiseudulta, vähän yleistä taustatietoa itkuvirsistä

Haastattelu 13.8.2020, kuuntelija-E.

kotoisin pääkaupunkiseudulta, ruotsinkielinen/kaksikielinen, ei ennakkotietoja itkuvirsistä

### **Haastattelujen sisältöjen kuvaukset**

#### **Kuuntelija A**

SKNA7592:3: Kuuntelija kuvaili, että äänitteen esitys kuulosti itkuiselta, siinä oli surua, ja alakulo tarttui. Hän huomasi asteittaista tunteen tai surun nousua ja kuvaili itkuvirren alkaneen neutraalisti, että esittäjä ”hymähteli”, mutta tästä ei voinut tietää oliko se huvittunutta vai ”oikeasti” surua, kuitenkin esityksen lopussa esittäjä ei enää tunteeltaan pystynyt jatkamaan vaan jätti kesken.

Fon.985/4: Itkuvirsi jäi kuuntelijalle epämääräiseksi ja vaikeaksi tulkita tai suhtautua.

#### **Kuuntelija B**

SKNA7592:3: Kuuntelija kertoo ajatuksiaan siitä, mitä itkuvirressä kerrotaan: aluksi vaikuttaa, että esittäjä kertoo jonkun muun kokemuksista, mutta lopuksi vaikuttaakin, että esittäjälle itselleen olisikin tapahtunut jotakin. Aluksi esitys kuulosti toteavalta, kunnes yhtäkkiä tapahtui muutos syvempään ja esittäjä alkoi kuvaila yksityiskohtia. Kuunteleminen tuntui kuuntelijasta kotoisalta, koska ääni toi mieleen hänen isoäitinsä; mielikuvatasolla hän kertoo ajattelleen itkijän vanhana naisena kyyryssä. Esityksen etenemisestä ja intensiteetistä kuuntelija toteaa alun olleen tasapaksua, mutta ”kaava” rikkoutui jossain kohti, intensiteetti kasvoi ja loppu meni nopeasti.



#### Kuuntelija C

SKNA7592:3: Kuuntelija toteaa, ettei alku vastannut hänen mielikuvaansa itkuvirrestä, kun esittäjä ei itkenyt, mutta sitten tapahtui muutos, jonka hän hahmotti sävelmää kuunnellen ja äänessä. Kuuntelija ei ymmärtänyt sanoista mitään, vaan "empatiseerasi ääntä".

#### Kuuntelija D

SKNA7592:3: Kuuntelija kuvaili, että aluksi itkuvirsi kuulosti kuin esittäjä olisi hyvästelemässä. Se ei vielä kuulostanut lohduttomalta, mutta esityksen edetessä kuuntelijan olisi tehnyt mieli lohduttaa itkijää. Tätä ajatustaan tai tulkintaansa kuuntelija perusteli sillä, että ääni alkoi sortua ja väristä ja esittäjän nyhyhkyttäminen tai niiskuttaminen kuului. Esityksen etenemistä ja muutoksia kokonaisuudessa kuuntelija hahmotti tunnetta virittävänä alkuna ja tunteen kasvamisena jotenkin esityksessä tehtynä: että esittämisessä on jokin kaava, joka saa aikaan itkun reaktioita. "Uskon että se tunne on aito, mutta se on tullut tietystä kaavasta."

Fon.985/4: Kuuntelijoiden D ja E oli vaikea suhtautua esitykseen, koska he tiesivät kuuntelevansa itkuvirttä mutta kuulivat naurua.

Eri itkuvirsiä vertaillessa kuuntelija kuvaili jälkimäistä hersyväksi ja ensimmäistä monotoniseksi.

#### Kuuntelija E

SKNA7592:3: Kuuntelija kertoi ensin, ettei tunnistanut ollenkaan kieltä, ettei siinä ollut mitään tuttua, ja kuvaili kuullun herättäneen vaihtelevia mielikuvia eri kulttuureista. Kaikkiaan hän kertoi huvittuneensa siitä mielikuvasta, että ylipäättään tällainen perinne on, mutta ei osannut sanoa, mistä se johtui. Esityksen tunteita hän piti "ei-aitona, näyteltyinä". Kuuntelija mainitsi, että rytmin toisteisuus ja vieras kieli tuntuivat rauhoittavalta etenkin kuuntelun alussa.

Fon.985/4: Kuuntelijoiden D ja E oli vaikea suhtautua esitykseen, koska he tiesivät kuuntelevansa itkuvirttä mutta kuulivat naurua.

Eri itkuvirsien kuultua kommentoimassa kuuntelija kuvailee jälkimmäisen esittäjän ääntä ikään kuin kovemmaksi ja rennommaksi, touhukkaammaksi kuin ensimmäistä.

#### Haastattelijan kommentti

Se, että kuuntelijat B ja D puhuvat "kaavasta" tunteen ilmenemisen yhteydessä, on sattumaa. Haastattelija ei missään vaiheessa puhunut kaavasta, eivätkä nämä haastateltavat ole keskustelleet toistensa kanssa tai ole toisilleen tuttuja.

**FM Viliina Silvonen ([orcid.org/0000-0002-7191-4956](https://orcid.org/0000-0002-7191-4956)) on itkuvirsiperinteeseen erikoistunut folkloristiikan väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa.**

Ajankohtaiset

Juhlaessee Helmi Järviluoma-Mäkelän 60-vuotispäivän kunniaksi

## Kuvitellut, keksityt, löydetyt

Pohdintoja perinteen subjektin vaiheilta

*Seppo Knuuttila*

V arttuneille tieteenharjoittajille omistetuissa kollegiaalisissa kirjoituksissa on tapana silmäillä niitä vuosikymmeniä, joiden aikana heidän tieteenalansa ovat edistyneet. Usein päähenkilöt ovat itsekkin olleet aktiivisia uudistajia. He ovat löytäneet ja keksineet uusia tutkimusaiheita sekä vahvistaneet osaltaan sellaisia näkökulmia, jotka ovat vakiintuneet omiksi aloikseen. Hyvä esimerkki tällaisesta on Helmi Järviluoma-Mäkelän kollegoineen Suomessa aloittama ja kehittämä äänimaisemien tutkimus (ks. esim. Järviluoma-Mäkelä & al. 2006). Nykyään sillä on omat koordinaattinsa monitieteisen kulttuurintutkimuksen kentällä. Ja jos ei olisi, joku ne kyllä keksisi.

Kun kulttuurintutkimus teki tuloa meillekin 1980-luvulla, sen tutkimuskohteita alettiin tarkastella "annettuna otetun" sijasta erilaisina konstruktioina. Esimerkiksi perinnetieteiden kansa osoitettiin monin sanoin tutkijoiden työpöydillä laadituksi artikulaatioksi. Tosin kysymys perinteen subjektista oli kyllä jakanut aiemminkin folkloristeja eri leireihin: jotkut olivat sitä mieltä, että folklore on kollektiivisen luomisprosessin ilmentymä, kun taas yksilöpainotteisesta näkökulmasta kollektiivisesti luotua runoutta pidettiin mahdottomana. Nämä vastakkaisuudet alkoivat kulttuuristen käännteiden keskusteluissa näyttää vähitellen enemmänkin toisiaan tukevilta kuin pois sulkevilta. Kysymys ei ollut niinkään laihasta sovusta kuin tieto-opillisten painotusten muutoksista, uusista tutkimusasetelmista ja -kohteista, menneen uusista lukutavoista sekä monista muista kiistanalaisuuksista.

Tarkastelen seuraavassa eräiden tutkimustekstien valossa sitä, miten tieteellis-taiteellinen mosaikki anonyymista kansasta on viime vuosikymmeninä tarkentunut, miten siirtymät kollektiivisubjektin konstruktioista yksilöiden repertoareihin ja artikulaatioihin ovat rikkauttaneet mahdollista ymmärrystämme kulttuuriperinnön moniaineeksisuudesta. Esimerkkitekstit käyvät yli vuosikymmenten ja sukupolvien ulottuvaa keskustelua toistensa kanssa niin, että voimme nähdä, miten vaikkapa erilaiset subjektien tulkinnat orastavat, tulevat valitseviksi ja haastetaan uudelleen.



## Merkitysten konstruointi

Otaksum otsikkoni tuovan kulttuurintutkimuksen vaiheita seuranneen lukijan mieleen Benedict Andersonin kuviteltujen yhteisöjen käsitteen sekä Eric Hobsbawmin (ja Terrence Rangerin) idean keksityistä ja/tai löydetyistä perinteistä. Molemmat runsasversioiset sanaparit palautuvat vuonna 1983 ilmestyneisiin teoksiin, joissa eri tavoin ja erilaisin painoituksin tarkasteltiin nationalismin konstruktioita ja diskursseja. Sekä Anderson että Hobsbawm ovat myöhemmin valitelleet sitä, että mainitut käsitteet ovat ylenpalttisesti toistettuina leimanneet heidän tutkijanuraansa ja jättäneet varjoon muita laaja-alaisia tärkeitä teemoja.

Kuviteltujen ja keksittyjen todellisuuksien käsitteet ovat jouduttaneet kulttuurintutkimuksen tieto-opillisia käännteitä ja kantaneet viestiä uudenlaisten lähestymistapojen mahdollisuuksista. Itseäni näissä Andersonin ja Hobsbawmin teksteissä, joita olen lukenut eri näkökulmista neljällä vuosikymmenellä, on kiinnostanut eritoten se, miten niiden tulkitsema kollektiivinen tietoisuus projisoituu erinäisiin historian ja perinteen tulkintoihin vuosituhanen vaihteen molemmin puolin.

Historiatieteiden ja -taiteiden aloilla elämäkerrallinen tutkimus on lipunut jo vuosisatoja valtavirrassa. Suurmiehet, sotapäälliköt, diktaattorit, nerot ja muut henkilöitymät ovat niin tekstuaalisesti kuin visuaalisestikin saaneet edustuksensa kansakuntien soihdunkantajina. Varsinkin taitelijaelämäkerroissa erilaiset fiktion ulottuvuudet ovat ottaneet tilaa perinteiltä, todenmukaisiksi otaksutuilta esityksiltä.

Löytämisestä ja keksimisestä puheen ollen antropologi Roy Wagner oli jo aiemmin (1975) esittänyt, että kulttuureja koskevat tutkimukset ja muut representaatiot ovat yhtä vähän suoria kohteen kuvauksia kuin maalaus siitä mitä se esittää. Jokainen kukkaketoa esittävä taideteos muistuttaa enemmän kaikkia toisia taideteoksia kuin kukkaketoa. Wagnerin kirjan nimi oli aikanaan haastavasti *The Invention of Culture*, ja siitäkin lähti osaltaan liikkeelle keskustelu, jossa dekonstruoitiin kulttuuristen ilmiöiden keksimisen ja osittain myös löytämisen "kulttuurihistoriaa". Wagnerin (uus)tulkintojen keskiössä olivat lyhyesti sanottuna merkitykset, jotka välittävät esityksen ja esitetyn suhdetta (esimerkiksi myyttianalyyseissä niin, että molemmat ulottuvuudet ovat myytissä itsessään läsnä eikä viittauksia muihin mahdollisiin maailmoihin tarvita).

Parikymmentä vuotta sitten tieteenfilosofi Ian Hacking kiinnitti (1999) huomiota siihen, miten erityisesti sosiaalisen konstruktionismin piirissä on pohdittu menneisyyden rekonstruointia sekä keksittyinä että löydettyinä ilmiöinä. Hän muun muassa viittaa kahteen samannimiseen kirjaan *Inventing Women*, joista toinen käsittelee naiskeksijöitä ja toinen sitä, miten luonnontieteissä on keksitty rooleja naisille. Viime vuosikymmenen lopulla koko moderni maailma alkoi näyttää läpeensä keksityltä; lukuisten "inventing something" -kirjojen tiheää julkaisemista Hacking kutsuu 1990-luvun alun keksintöorgioiksi, jotka "järjestettiin sellaisille ihmisille, joiden mielestä idea kansakunnasta tai alueesta X kaikkine fiktiivisine ja stereotyyppisine konnotaatioineen on melko väistämätön." Ehkä Anderson ja Hobsbawminkin pistäytyivät noissa bileissä.

Kulttuuristen käännteiden tältä puolen katsoen perinteentaitaja ja -kannattaja on kulttuuri-tieteissä ollut autenttiseksi kirjoitettu konstruktio, diskursiivinen muodostuma ja artikulaatio, jonka luojaksi ja tarkastelijaksi sen sepittänyt auktori, eräänlainen näkymätön subjekti





asettuu. Kehystän pohdintaani subjektin vaiheilta vielä niinkin, että jäsentelen ja kommentoin eräitä folkloristiikan ja lähialojen subjektikokeiluja – niin sanoakseni – ennen postmodernin hajottavaa vaikutusta. Ja miten niitä kulttuurisiin käännteisiin osallistuneiden väitöskirjojen valossa voidaan lukea vastakarvaan.

Mikko Lehtosen väitöskirja *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900-lukujen kulttuuri ja kirjallisuusteorioissa* (1994) on kiinnostava aikalaisdokumentti niistä keskusteluista, jotka kulttuuristen käännteiden ristiaallokossa olivat pinnalla ja kiistanalaisia. Siinä kyklooppi tarkoittaa tutkittavasta erillään olevaa, aktiivista toimijaa, jonka paikaltaan tarkastelema objekti, patsas, on sekä passiivinen olio että tarkastelun tulos. Kun taas nomadin ja kojootin toiminnassa korostuvat subjektin ja objektin vuorovaikutus, paikanvaihdon mahdollisuus, tiedon monitulkintaisuus ja paikantuneisuus. *Kyklooppia ja kojoottia* saatteli subjektia pohtivien keskustelujen laajentuminen, tulkintojen rönsyilyä yli tieteenalarajojen sekä uusien merkityspotentiaalien etsiskelyä ja pohdintaa. Jälkeenpäin ajatellen erityisen kiinnostava kysymys oli, missä määrin kyklooppinen tiedonintressi on todella rajoittunut modernin yksisilmäiseen rationaliteettiin ja itselleen sokeaan objektiivisuuteen. Lehtonen kyllä lopuksi muistuttaa, että kykloopin diskurssi on edelleen, siis tuolloin, hallitsevassa asemassa, mutta vieläkin voidaan kysyä, kuten Erkki Vainikkala aikanaan Lehtosen väitöskirjasta kirjoittaessaan, millainen varjo kykloopin tieto-opista nykyisyyden ylle lankeaa?

## Folkloristin kekseliäisyys ja subjektien siirtymät

Olen koko aikuiselämäni ihmetellyt ja ihailut kansanrunoutentutkija Matti Kuusen teoreettista ja menetelmällistä individualismia, jälkimodernin termiä käyttäkseni multimo-daalisuutta, jolla hän konstruoi sekä kalevalamittaisen runouden laajoja tyylikausia että yksittäisiä laulajaprofileja. Vaikka noiden tyylikausien historiallisia kytkentöjä on jo pitkään epäilty, niiden kuvitteelliset ja mahdolliset artikulaatiot kaikuvat edelleen folkloristiikan metsänrajassa.

Kuusi myöntää auliisti, että hänen kuvittelemansa kansanrunouden laulaja-lauluntekijä Lintuelegikko on Priaamelihumoristin ja Turkulaismodernistin tapaan ”vain kuvitelma, auditiivinen fiktio, heleä neidonääni vuosisatojen takaa.” ”Mutta”, paradoksien mestari jatkaa, ”kuvitelmaa eivät ole hänen runonsa.” Ja niin Kuusi ajoittaa tyylikriteerien perusteella yhteen saattamansa runot 13. tai 14. vuosisadan Karjalaan. Ja tarjoaa vielä pari kritiikille altista lausetta: ”Tuntematon karjalaisneito ei ollut ensimmäinen eikä viimeinen surujensa soitoksi jalostaja, mutta – sanoisin – kaikista suomalaisista lyyrikoista hän oli kantelettarelaisin. Pidän hänen äänestään. Se on minulle yhtäläinen symboli kuin erämaan hiekasta paljastuva Afroditen patsas arkeologille.” Kyllähän tästä avautuu aineksia keksityn subjektin pohtijalle niin kykloopin kuin Pygmalioninkin suuntaan. Ongelmallisinta tässä on ollut ehkä se, että fiktiivisen subjektin korostus on varjostanut runojen tyylianalyysia, mihin taas kritiikki on suuntautunut huomattavasti rakentavammin, myös kirjallisuuden tutkimuksen suunnalta.

Kirjoittaessaan Anni Lehtosen runousopista vuonna 1970 Kuusi oli sitä mieltä, että sellaisten lahjakkaitten perinteentaitajien kuin Anni Lehtonen, Larin Paraske tai ”Pertti Virtarannan vuonna 1959 löytämä oulankalainen Marina Takalo” itkuvirret ja lyyriset runot ovat suureksi osaksi ”puoli-improvisoitua tilannerunoutta: perinnäisistä kuvista ja säekuvioista perinnäistä sommittelutekniikkaa käyttäen punottua hetken lyyriikkaa.” Kuusi evästää tulevia tutkijoita etenemään transformaatioteorian suuntaan ja kiinnittämään huomiota siihen, miten esitys



tuottaa esityksen, miten yksilölliset repertoarit voivat "luoda perustaa entistä täsmällisemmälle käsitykselle säilyvästä ja muuttuvasta perinteestä".

Siinä missä Kuusi pitää kiinni säetutkimuksen menetelmästä yrittäessään löytää "yksilöllisen profiilin kollektiivitradiation takaa", hän Maria Luukka -tutkimuksensa lopussa avaa jo vuoropuhelua Senni Timosen – Kuusen sanoin – ihailtavan, joskin intuitiovaltaisen Larin Paraske -tulkinnan suuntaan. Lupaavaa nimittäin oli, että uudet subjektihahmotelmat sopivat huonosti legendaariseen Larin Paraske -kuvaan. Kuusen kaavailema näkökulman vaihdos ja sen mietintä, miten runoteksteistä olisi pääteltävissä niiden esittäjän profiili, on saanut vastauksensa sittemmin useissa kalevalamittaisen runon tuoreissa tutkimuksissa.

Kulttuuristen käänneiden tältä puolen Kuusen kysymykseen on vastannut Senni Timonen väitöskirjassaan (2004). Siinä subjekti avautuu runoteksteistä useaan suuntaan kuten uutta luovaan ja vanhaa toistavaan, emootioita ilmaisevaan esittäjään, muulta tulleeeseen runojen kyselijään ja muistiin merkitsijään, nykypäivän tulkitsijaan. Samoin Tarja Kupiainen on tähdentänyt (2004) runojen minän ja esittäjän minän kietoutuvan monin säkein toisiinsa, myös Maria Luukan kohdalla.

Lotte Tarkka puolestaan esittää (2005), Lehtosen runojen seikkaperäisen luennan tuloksena muun muassa, miten Anni Lehtosen ja hänen sisarensa runot paljastavat strategian, jolla vienankarjalaisen naisen elämäkokemusta käsiteltiin. "Omaelämäkerta on itse seipitetty elämä, vaikka sen ainekset ja rajat ovatkin historiallisesti annettuja, äidiltä opittuja – laulajan uskonnollisen vakaumuksen mukaan – Jumalan luomia." (s. 197). Tietyt toistuvat runotemat konstruoivat kokemuksellisen naissubjektin, joka näyttää lainaavan auliisti äänensä niin yksinäisille, leskille, kaltoin kohdelluille kuin läheisensä menettäneille.

Tiina Seppä on runolaulajien ja perinteenkerääjien yhteistyötä tarkastellessaan (2015) korostanut perinneprosesin dialogisuutta sekä tutkijaa sen kolmantena osapuolena. Kun tekstit syntyvät ja saavat merkityksensä eri osapuolten kohtaamisissa, jokainen on omalla tavallaan myös subjektina läsnä. Seppäkin on saanut Anni Lehtosen ja Samuli Paulaharjun yhteistyötä tarkastellessaan jo mainitsemani terveiset Kuuselta. Mutta sopii kysyä, olisivatko Sepän prosessoimat, liikkuvat subjektipositiot olleet mahdollisia viitisen kymmentä vuotta sitten.

Kun runonlaulajia, itkijöitä ja kanteleensoittajia 1800-luvun lopulla ja seuraavan vuosikymmenen puolella kutsuttiin esiintymään Kansanvalistusseuran laulujuhille ja muihin yleisötilaisuuksiin, lähtökohtana usein oli, että muinaisrunojen taitajat esittivät edustavia näytteitä perinteen aarteista. Tässä mimeettisen subjektin roolissa heitä arvostettiin ja kuvattiin yksilöinä, mikä tulee suorastaan superlatiivisella tavalla esiin Martti Haavion teoksessa *Viimeiset runonlaulajat* (1943). Toistaiseksi viimeiset runonlaulajat on vanhan kaavan mukaan löytänyt ja esitellyt vienankarjalaisen perinnekulttuurin maineikas tuntija ja puolestapuhuja Markku Nieminen. He olivat Santra Remsujeva (1914–2010) ja Jussi Huovinen (1924–2017).

## Ihmiset ja tyypilliset poikkeukset

Perinnettä säilyttävän kollektiivisen subjektin hauraan patsaan rikkoi Juha Pentikäinen uskontoantropologisella tutkimuksellaan *Marina Takalon uskonto* vuonna 1971. Teos osoitautui monessakin mielessä inspiroivaksi poikkeukseksi lähinnä elämäkerroista tunnistetun yksilötutkimuksen alalla. Pentikäinen kehysti tarkastelunsa aiemmilla kertojamonografioilla



sekä kulttuurin ja persoonallisuuden vuorovaikutuksen antropologisilla näkökulmilla. Siinä missä päähenkilön ja hänen ympäristönsä uskonnollisuuden ilmenemismuodot olivat tutkimuksen aihe ja kohde, Marina Takalo (1890–1970) oli koko tutkimushankkeen persoonallinen subjekti.

Muistan teoksen ilmestyttyä käydyn vilkasta keskustelua muun muassa siitä, mitä mahdollista annettavaa tutkittavan itse sepittämällä omaelämäkerrallisella runoudella on kansanroutudentutkimukselle. Näin jälkikäteen tulkiten ja kärjistäen keskustelu lainehti kyklooppisen muotokuvaopin, jolla oli vakaat kannattajansa, ja nomadisten subjektikonstruktioiden välillä. Pentikäisellä oli silmää jälkimmäiselle, mikä tuli kiinnostavasti esiin kyseisen teoksen englanninkielisessä versiossa (1978). Siinä Takalo esitellään kansainväliselle lukijakunnalle lahjakkaana perinteentaitajana ja eksoottisen vionalaiskulttuurin viestintuojana. Vaikka uskontoantropologinen näkökulma on tässäkin versiossa vahvasti mukana, kirjan alaotsikon mukaisesti nyt on kysymys elämänhistoriallisesta tutkimusotteesta. Siinä tutkittava ja häntä haastatellut tutkija ovat molemmat subjektin rooleissa. Antropologian oppihistoriasta tunnetaan useitakin tapauksia, joissa tutkimuksen kohteesta on tullut niin sanotusti kansatutkija tai itsenäisesti omasta kulttuuristaan kirjoittava tai muuten esiintyvä subjekti.

Pentikäisen Takalo-tutkimuksissa näyttää käyneen sittemmin hieman toisin. Vuonna 2010 hän julkaisi aiheestaan kolmannen monografian, otsikkona oli *Marina Takalo. Runonlaulaja ja näkijä*. Tässä versiossa, joka on toimitettu enemmänkin tieto- ja muistelmakirjan tyyliin, Pentikäinen kirjoittaa itsensä aiempaa enemmän näkyviin, osaksi prosessia eikä tällä kertaa objektivoi omaa osuuttaan siinä.

*Marina Takalon uskonnon* ilmestyessä ei vielä puhuttu ainakaan laajemmin mikrohistoriasta, mutta kun tämä historiantutkimuksen suuntaus 1970-luvulla alkoi voimistua, siinä muun ohella korostuivat yksittäisten ihmisten sanomiset ja tekemiset erilaisissa paikallisissa ja ajallisissa konteksteissa. Meillä mikrohistorian tunnetuin tulkitsija on ollut Carlo Ginzburg, suureksi osaksi Matti Peltosen ansiosta, joka on laajemminkin esitellyt suomalaiselle lukijakunnalle uusia historian suuntauksia. Ginzburgin artikkeleista toimittamassaan teoksessa *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista* (1996) Peltonen selvittää laajahkossa johdannossa kiinnostavasti niitä tieto-opillisia rintamalinjoja, joiden eri puolilla Lehtosen termejä soveltaakseni kykloopit ja nomadit argumentoivat.

Ginzburgin laajan tuotannon maineikas teos on 1500-luvulla eläneen mylläri Menocchion elämää ja maailmankuvaa käsittelevä tutkimus *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva* (1976 / 2007), jonka kuvaus perustuu inkvisition suorittamiin päähenkilön haastatteluihin. Ginzburg oli itsekin sitä mieltä, että esimerkiksi historiallisen antropologian piiriin sijoitettuna Menocchio-tutkimus ei varmaankaan olisi herättänyt sellaista kritiikkiä, jonka se kohtasi historiantutkijoiden konservatiivisella suunnalla. Paitsi että kyseinen tutkimus on vetävästi kirjoitettu, se on erinomainen esimerkki siitä, miten subjektin painotukset siirtyvät kokonaiskuvasta yksityiskohtiin, juustosta matoihin.

Folkloristiikassa yksilön perimätietoon ja sen luovaan tulkintaan paneutuva tutkimus orasti jo 1960-luvulla ja vahvistui seuraavilla vuosikymmenillä. Omalta opintieltäni muistan, miten pro gradu -tutkielmani yhden lapsen, Leena Heinosen pihaperinteestä (1974) eteni myötätuulessa liseniaattityöksi. Minkä jälkeen minua ystävällisesti opastettiin etsimään mahdollista väitöskirjaa ajatellen ”isompi” aihe.



Kalevalaseuran vuosikirja *Kertojat ja kuulijat* (1980) esitteli nimeltä mainiten koko joukon kertojia ja vahvasti osaltaan yksilökeskeisen ja myös elämäkerrallisen näkökulman relevanssia perinteentutkimuksessa. Annikki Kaivola-Bregenhøjn ei tarvinnut enää puolustella lähestymistapaansa, kun hän vuonna 1988 julkaisi tutkimuksen sysmäläisen Juho Oksasen kertomuksista ja kerronnasta. Hyviä esimerkkejä perinteen, yksilön ja yhteisöjen artikulaatioista ovat muiden muassa Tuulikki Kurjen (2002) ja Tuija Saarisen (2003) väitöskirjat. Antoisa kansainvälinen perspektiivi aiheeseen avautuu Ray Cashmanin et al. toimittamasta, yksilön ja perinteen artikulaatioita käsittelevästä artikkelikokoelmasta (2011).

## Löytämisen lupaus ja lunastus

Siinä missä Mikko Lehtonen tarkasteli kulttuuri- ja kirjallisuustieteiden subjekteja koskevien tieto-oppien diakronisia liikkeitä, Helmi Järviluoma-Mäkelä puolestaan omassa väitöskirjassaan (1997) analysoi synkronisin kysymyksenasetteluin yhden pelimanniryhmän yhteisöllisyyden rakentumista, sukupuolen määrittymistä ja erilaisia identiteettiprosesseja. Yhdeksänkymmentäluvun keskusteluille ominaisesti subjektien kuvattiin konstruoituvan erilaisissa vuorovaikutusprosesseissa, jotka puolestaan muodostivat monitulkintaisia merkityskonstellatioita. Niinpä monesta, tuolloin ajan hermolla olleesta tekstistä kysyttiinkin, olisiko se tullut ymmärretyksi vaikkapa parikymmentä vuotta aiemmin.

Kun folkloristit alkoivat tehdä teksteissään tilaa nimeltä mainituille, ”verta ja lihaa” olleille/oleville, persoonallisille tutkimuskohteille sekä enenevässä määrin kirjoittaa myös itseään mukaan tutkimusprosesseihin, nämä valinnat osiltaan ilmenivät tutkimusten uusina lähestymis- ja lukutapoina. Ne rikastuttivat tieteidenvälisiä keskusteluja ja nostattivat myös kritiikkiä, totta kai. Kaikki tämä oli osa sitä humanististen ja yhteiskunnallisten tieteiden käännettä, jonka myötä monet uudet tutkimusalatkin vahvistuivat ja löysivät – tai raivasivat – paikkansa.

Kulttuurintutkimuksessa vaihdettavien näkökulmien ja moniäänisyyden prosessia ovat vahvistaneet aistikokemusten sekä niiden esittämisen ja muistamisen tutkijat. Äänimaiseman tutkimus on meilläkin solahtanut – Helmin sanoin ”kuin saukko penkalta Pielisjokeen” – osaksi monitieteistä ja -taiteista kulttuurintutkimusta. Senkin monialaisia tuloksia voidaan lukea menneisyyttä rikastuttavina ja nykyajan tulkintoja laajentavina. Vaikka anakronismia syystäkin pidetään lukutapavirheenä, joka vaanii menneen nykyisyyteen siirtäjää, niin voi se olla myös lukutapaohje, kunhan Juha Sihvolan sanoin ”ymmärtää, mitä on tekemässä”. Tunnen suoranaista voitonriemua voidessani kirjoittaa nämä tosiasiat nyt, vuonna 2020, tähän.

## Kirjallisuus

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Cashman, Ray, Tom Moud ja Pravina Shukla (toim.). 2011. *The Individual and Tradition. Folkloristic Perspectives*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ginzburg, Carlo. 1996. *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Esipuhe Matti Peltonen. Helsinki: Gaudeamus.



- Ginzburg, Carlo. 2007 (1976). *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hacking, Ian. 2009 (1999). *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Tampere: Vastapaino.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Järviluoma, Helmi. 1977. *Musiikki, identiteetti ja ruohonjuuritaso. Amatööriusikkoryhmän kategoriatyöskentelyn analyysi*. Tampere: Acta Universitatis Tamperensis 555.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1988. *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: SKS.
- Kupiainen, Tarja. 2004. *Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies*. Helsinki: SKS.
- Kurki, Tuulikki. 2002. *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Helsinki: SKS.
- Kuusi, Matti. 1985 (1961). Lintuelegikko. Teoksessa Matti Kuusi: *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Helsinki: SKS.
- Kuusi, Matti. 1970. Anni Lehtosen runousoppi. *Virittäjä* 74 (2), 293–303.
- Kuusi, Matti. 1983. *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntisimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Helsinki: SKS.
- Lehtonen, Mikko. 1994. *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900 –lukujen kulttuuri ja kirjallisuusteorioissa*. Tampere: Vastapaino.
- Pentikäinen, Juha. 1971. *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: SKS.
- Pentikäinen, Juha. 1978. *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Pentikäinen, Juha. 2010. *Marina Takalo. Runonlaulaja ja näkijä*. Helsinki: SKS.
- Saarinen, Tuija. 2003. *Poikkeusyksilö ja kyläyhteisö. Tutkimus Heikan Jussin (Juho Mäkäraisen) elämästä ja huumorista*. Helsinki: SKS.
- Seppä, Tiina. 2015. *Kohtaamisia menneen kanssa. Tutkimus kansanrunoaineistojen synnystä ja myöhemmistä tulkinnoista*. Joensuu: SKTS.
- Sihvola, Juha. 2000. Anakronismi ja sen välttäminen. Teoksessa Pauli Kettunen, Auli Kultanen, Timo Soikkanen (toim.): *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista. Osa 1*. Turku: Turun Yliopisto.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: SKS.
- Wagner, Roy. 1975 (2016). *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

**Seppo Knuuttila on perinteentutkimuksen emeritusprofessori ja Helmi Järviluoman työtoveri Itä-Suomen yliopistosta.**

*Elore liittyy merkkipäiväonnitteluihin!*



Ajankohtaiset

## Mielen sairastaminen ja poikkeavuuden rajat

Lectio praecursoria Itä-Suomen yliopistossa 4.12.2020

*Anna Kinnunen*

**H**ulluus on ajankohtainen ja kiehtova aihe, josta keskustellaan tänään niin tieteessä kuin sen ulkopuolellakin. Sanana ja käsitteenä siihen on törmännyt viime vuosina esimerkiksi erilaisissa yleisötahtumissa sekä televisiossa ja kirjallisuudessa. Katse on voitu suunnata joko menneeseen tai nykyisyyteen, jolloin keskustelu hulluudesta on ollut esimerkiksi mielisairaanhoidon historian tarkastelua tai pohdintaa nykyisestä mielen terveystyöstä ja -diagnooseista.

Minulle väitöskirjatutkijana viime vuosien keskustelu hulluudesta on ollut paitsi inspiraation lähde, myös merkki siitä, että olen tarttunut johonkin inhimillisesti ja yhteiskunnallisesti tärkeään ja askarruttavaan – johonkin sellaiseen, mitä on syytä pohtia ja avata tarkemmin.



Anna Kinnunen

### Mitä hulluus on?

Kun minulta on viime vuosina yliopiston ulkopuolella kysytty, mitä tutkin, olen vastannut tutkivani joko hulluutta tai mielen sairastamiseen liittyviä käsityksiä. Molemmista tapauksissa minulle on useimmiten vastattu, että kuulostaapa mielenkiintoiselta, mutta keskustelu on usein tyrehtynyt siihen. Aihe on siis herättänyt kiinnostusta, mutta toisaalta se on samalla saanut aikaiseksi myös hiljaisuuden – ikään kuin sopivia tai ”oikeita” sanoja ei tuntuisi löytyvän.

Tämä kuvaakin hyvin aihepiirin kiehtovuutta: hulluudessa on jotain outoa ja vierasta, jotain, mitä on hankala sanoittaa ja jonka kiinnitämme herkästi johonkin *muuhun* kuin omaan tuttuun elämämpiiriimme. Mutta samalla hulluudessa on kuitenkin jotain äärettömän kiinnostavaa ja puoleensa vetävää. Hulluus liittyykin mitä suurimmassa määrin myös meihin itseemme ja ihmisenä olemiseen.

Tieteen kielessä ”hulluus” voidaan ymmärtää *poikkeavuudeksi*, jota on eri aikoina määritelty erilaisissa viitekehyksissä, kuten lääketieteen tai uskonnon näkökulmasta. Hulluus voidaan siis selittää esimerkiksi ”mielisairaudeksi”, mutta kun asiaa tarkastellaan historiallisesta tai



kulttuurienvälisestä näkökulmasta, lääketiede on kuitenkin vain yksi monista hulluutta selittävästä tulkintakehikoista.

Myös arkikielessä ”hulluus” on epäselvä käsite ja ilmiö, sillä siihen liittyy sekä myönteisiä että kielteisiä merkityksiä. Esimerkiksi ajatus hulluuden ja nerouden välisestä veteen piirretystä viivasta on meille kaikille tuttu. Voidaankin ajatella, että hulluudesta puhuttaessa ja sitä tutkittaessa liikutaan monenlaisilla rajoilla ja ihmisyyden filosofisten peruskysymysten äärellä.

Hulluus kytkeytyy esimerkiksi ruumiin ja sielun sekä luonnon ja kulttuurin väliseen eron-tekoon. On ajateltu, että henkisyys, eli sielu, erottaa ihmisen luonnosta, ja silloin kun sielu sairastuu, ihmisen on voitu ajatella menettävän osan ihmisyyttään. Tällainen ajattelumalli selittää osaltaan myös sitä, miksi mielen sairastaminen on koettu niin kokonaisvaltaisena ja häpeällisenä sairautena.

Kulttuurisesti ”hulluus” voidaan siis ymmärtää ilmiöksi, jossa tunnustellaan paitsi terveyden ja sairauden myös ennen kaikkea normaalin ja poikkeavan välisiä rajoja. Tutkimukseni onkin avannut näkymiä tähän epäselvään ja jännitteiseen kulttuurisen rajankäynnin alueeseen.

### Johtolangoista punoutuva merkitysten verkko

Tarkemmin määritellen tutkimukseni kohdistui mielen sairastamiseen kytkeytyviin *kulttuurisiin käsityksiin*. Kulttuuriset käsitykset ovat representaatiota, eli esityksiä tai edustuksia, jotka elävät kielessä ja kulttuurissa. Mielen sairaudet ja niistä kärsivät ihmiset esitetään aina *jonkinlaisina*, jostakin tietystä näkökulmasta. Esitykset ovat tilannekohtaisia ja muuntuvia, mutta samalla todellisuuden esittämistä ohjaavat kuitenkin myös opitut mallit ja kulttuurin syvärakenteet.

Tutkimuksessani on siis ollut kyse sen selvittämisestä, *millaisina* mielen sairaudet ja niistä kärsivät ihmiset on oikeastaan esitetty, miksi ja kenen äänellä. Päättökysymyksenäni pyrin selvittämään, miten mielen sairastamiseen kytkeytyvät kulttuuriset käsitykset rakentuvat erilaisissa teksteissä ja konteksteissa ja, toisekseen, millaisia merkitysten siirtymiä käsitysten välille on mahdollista hahmottaa.

Ajallisesti olen liikkunut noin sadan vuoden säteellä 1900-luvun alun ja 2000-luvun alun välillä. Ajanjakso on kiinnostava, sillä sille paikantuu monia keskusteluita ja ideologioita, jotka ovat muokanneet käsityksiämme mielen sairastamisesta. Esimerkiksi vuosisadan alkupuolella keskustelua leimasivat (rotu)hygieeniset näkemykset, kun taas vuosisadan puolivälin jälkeen painopiste siirtyi sosiaalipsykiatriaan. Viime vuosikymmeniä taas on sävyttänyt keskustelu lisääntyvistä mielenterveysongelmista ja eräänlaisesta kulttuurin diagnosoitumisesta.

Tutkimusaineistoni koostin erityyppisistä tekstiaineistoista, jotka kertovat eri aikakausien ja eri toimijoiden ajattelusta. Tarkastelin kansankertomuksia, psykiatrisia sairauskertomuksia, vanhaa mielisairaalaa koskevaa muistelukerrontaa sekä elokuvaa eli audiovisuaalista kerrontaa.

Tein siis moniaineistoista tutkimusta, jossa pyrin ristivalottamaan mahdollisimman erilaisia aineistoja sekä liikkumaan ajassa siten, että katse tarkentuisi vuoroin vuosisadan taakse,



vuoroin taas lähemmäs nykyaikaa. Näin pyrin hahmottamaan tutkimuskohteen ikään kuin tiheää luonnetta ja sen sijaintia eräänlaisessa kulttuuristen merkitysten verkostossa, jossa käsitykset rakentuvat suhteessa toisiinsa. Näin myös nykykeskustelut mielen terveydestä, sairaudesta ja poikkeavuuden määrittämisestä muuttuivat vähitellen ymmärrettävämmiksi.

## Ruumiin ja mielen rajat käsitystemme rakentajina

Erialaisten aineistojen ristivalottaminen nosti esille, että mielen sairastamiseen liittyvät käsityksemme punoutuvat aina yksilöihin kohdistuviin odotuksiin sekä siihen, miten ymmärrämme ihmisenä ja yhteisön jäsenenä olemisen. Myös käsitykset ihmisruumiin ja -mielen ominaisuuksista nousivat esille.

Esimerkiksi kansankertomusten tarkastelu osoitti, miten käsitykset ihmisruumiin rajoista, puutteista ja kyvyistä ovat vaikuttaneet ajattelumme. Kansankertomuksissa mielisairaus esitettiin usein niin kutsuttuna *panentatautina*, joka oli peräisin ihmisruumiin ulkopuolelta. Tällainen mielisairaus oli taikuudella nostatettu eli toisin sanoen se oli kanssaihminen pahantahtoisen toiminnan seurausta.

Tällainen tulkintamalli edellytti käsitystä ihmisruumiin rajojen eräänlaisesta huokoisuudesta ja läpäisevyydestä. Ihmisruumis saattoi siis ikään kuin täyttyä sen ulkopuolelta lähtöisin olevalla sairaudella, mikä kuvastuu hyvin myös kertomuksista, joissa mielisairaus parannettiin oksennuttamalla se ulos. Käsitys ulkosyntyisestä mielisairaudesta vähensi yksilön omaa vastuuta sairastumiseen johtaneista syistä.

Toisaalta kansankertomuksista erottui kuitenkin toistuvasti myös sellainen kerronnan malli, jossa mielisairaus asetettiin pahan palkaksi. Esimerkiksi murhamiesten tai kirkon omaisuuden varastajien kerrottiin tulleen mielenvikaisiksi – samoin kuin sellaisten nuorten naisten, jotka olivat rietastelleet tai torjuneet ylpeästi kosijansa.

Tällaisessa kerronnassa ei niinkään ollut kyse mielisairauden selittämisestä vaan niin kutsutusta *varoituloresta*, jolla välitettiin yhteisön käyttäytymisnormeja. Kyseessä onkin eräänlainen kulttuurin syväkerrostuma, jonka tiedostamattomien jäänteiden voi arvella vaikuttavan vieläkin, esimerkiksi siinä, että mielen sairastamiseen liitetään toisinaan edelleen häpeää ja salailua. Vanhassa varoituloreassa mielisairaahan kuului hävetä ja kärsiä, sillä sairaus oli oman toiminnan seuraus. Yhteisön muille jäsenille sen tuli toimia varoittavana esimerkkinä siitä, mihin ei kannattanut ryhtyä ja millainen ei kannattanut olla.

Siinä missä ruumiin rajat ohjasivat vielä vuosisata sitten ymmärrystämme mielen sairastamisesta ja sen syistä, nykykeskustelussa korostuvat usein käsitykset ihmisen mielestä ja siitä, mihin ihmismielen tulisi kyetä. Kun yhteiskunta modernisoitui, muuttuivat samalla myös käsitykset ihmisen olemuksesta ja rajoista. Esimerkiksi individualisoituminen korosti ihmisen kykyä ja vastuuta oman ruumiin sekä erityisesti oman mielen hallinnasta ja sen hyvinvoinnin vaalimisesta.

Onkin syytä kysyä, miten oman mielen terveyden ja tasapainon vaaliminen eräänlaisena kulttuurisena arvona ja velvoitteena vaikuttaa suhtautumiseemme niistä, jotka sairastuvat. Kun yksilöllisyys ja kyky oman mielen hallintaan korostuvat, ohjaako se meitä samalla etsimään erilaisten mielen häiriötilojen selitystä myös yksilöstä itsestään? Näyttäytyykö



sairastaminen tällöin herkästi ihmisen omana syynä ja epäonnistumisena siinä, millainen ajan ihanneihmisen tulisi olla? Tällainen ajattelumalli ei lopulta olisi kovin etäällä vanhojen kansankertomusten varoitusloresta, jossa mielisairas esitettiin vastoin normeja ja ihanteita toimineena yksilönä, jonka sairaus oli itseaiheutettu.

## Kriittinen katse kulttuurin diagnosoitumiseen

Tutkimukseni avasi näkökulmia myös siihen, miten lääketieteelliset sairausmääritykset verkottuvat aikaan ja kulttuuriin. Samalla hahmottui se, miten maallikot omaksuvat lääketieteen piiristä peräisin olevia käsityksiä ja millaisia vaikutuksia tällä on yksilöiden elämään.

Lääketieteen ja maallikoiden käsitysten vuorovaikutus on tärkeä ja ajankohtainen kysymys, sillä erityisesti nykyaikaa leimaa eräänlainen *kulttuurin diagnosoituminen*. Sillä voidaan viitata tilanteeseen, jossa diagnosoiva kieli omaksutaan arkipuheeseen ja tavaksi määrittää itseä ja toisia. Kulttuurin diagnosoitumista tulisi pohtia kriittisesti ja ymmärtää, miten se vaikuttaa esimerkiksi yksilöiden itseymmärrykseen ja käsityksiin siitä, mikä on normaalia ja mikä poikkeavaa.

Tutkimuksessani erityisesti itsetyydytyksen patologisointi osoitti, kuinka diagnostisen kielien omaksumisella on samanaikaisesti sekä myönteisiä että kielteisiä seurauksia. Yhdestä tarkastelemastani sairauskertomuksesta kävi ilmi, että potilas saattoi suhtautua harjoittamansa onaniaan ulkokohtaisesti ja analyttisesti. Hän siis ikään kuin diagnosoisi itsensä ”onantiksi”, jolloin diagnoosi tarjosi selityksen potilaan kokemalle poikkeavuudelle. Samalla se auttoi potilasta jäsentämään omaa käyttäytymistä ja elämässä sattuneita epäonnistumisia.

Toisaalta itsetyydytyksen patologisointi aiheutti aikanaan myös suurta kärsimystä. Se tuotti kokemuksen oman toiminnan ja seksuaalisuuden poikkeavuudesta suhteessa siihen, millainen yksilön tulisi olla, miten tulisi toimia ja mitä välttää. Poikkeavuuden kokemus ajoikin potilaita jopa itsemurhan partaalle.

Myös nykypäivän kehyksessä on syytä kysyä, millaisia vaikutuksia diagnosoivalla kielellä sekä mielenterveysdiagnoosien määrän kasvulla on itseymmärrykseemme ja käsityksiimme normaaliuden rajoista. Yhtäältä diagnoosit avartavat normaaliuden skaalaa, sillä ne auttavat selittämään koettua poikkeavuutta ja tarjoavat sille syyn. Tällöin ”poikkeavuus” merkityksellistyy ”normaaliksi” reaktioksi esimerkiksi elämässä sattuneisiin vastoinkäymisiin.

Toisaalta inhimillisten ominaisuuksien patologisointi ja arkipuheeseen omaksuttu diagnostinen kieli saattavat kuitenkin myös kaventaa yksilön liikkumavaraa. Nykypäivänä esimerkiksi epäsosiaalisuus, ujous ja herkkyyks ovat piirteitä, jotka voivat määrittää diagnostisen puheen kautta.

Voidaankin ajatella, että luomamme toimintaympäristö vaikuttaa aina merkittävästi siihen, miten sairaan ja terveen sekä normaalin ja poikkeavan raja kulloinkin määrittyy. Toimintaympäristömme asettamat vaatimukset saattavat saada jotkin inhimilliset ominaisuudet näyttäytymään ongelmallisina tai jopa patologisina piirteinä.

Esimerkkinä voidaan pohtia muistin ja kognitiivisten kykyjen korostumista nykyaikana. Tarkastelemieni 1930-luvun psykiatristen sairauskertomusten perusteella näyttäisi siltä, että



tuolloin omaiset suhtautuivat varsin suopeasti esimerkiksi huonomuistiseksi, levottomaksi ja sekavaksi käyneeseen ikääntyneeseen läheiseensä, mikäli tämä kykeni yhä suoriutumaan arkiaskareistaan.

Tilanne ei välttämättä ole sama nykyaikana, sillä esimerkiksi yhteiskunnan digitalisoituminen edellyttää kognitiivista kyvykkyyttä myös varttuneessa iässä. Samalla korostuvat myös muistiin ja uuden tiedon omaksumiseen liittyvät vaikeudet. Tämä johtaa herkästi tilanteeseen, jossa ikääntyvä ja dementoivasta sairaudesta mahdollisesti kärsivä yksilö muuttuu nyky-yhteiskunnan ulkopuoliseksi ja vajavaiseksi ”toiseksi”.

## Kohti uusia kulttuurisia kertomuksia

Kaikkiaan tutkimuksessani avautui näköaloja paitsi käsitystemme rakentumiseen myös siihen, miten suhtautumisemme mielen sairastamiseen ja poikkeavuuteen on muuttunut. Viimeisen puolen vuosisadan aikana keskustelu on avartunut mielen sairauksista pikemminkin mielen terveyteen, sen ylläpitoon ja niihin tekijöihin, jotka mahdollisesti rasittavat mielenterveyttämme. Samalla myös normaaliuden ja poikkeavuuden raja on käynyt entistä hämärämmäksi.

Yksi ajankohtainen tekijä, joka hämärtää normaaliuden ja poikkeavuuden rajoja nykypäivänä, on väestön ikääntyminen ja muistisairauksien lisääntyminen. Tämä on ajankohtaistanut ikivanhan ajatuksen eräänlaisesta vanhuuden ajan hulluudesta. Dementoitumisesta ja minuuden kadottamisesta on tullut uhkakuva, joka koskettaa yhä pidempään elävää nykyihmistä. Tällöin myös keskustelu normaaliuden ja poikkeavuuden rajoista ei enää kohdistu vain *toisiin* vaan mitä suurimmissa määrin myös meihin itseemme.

Myös tutkimukseeni sisältyvässä haastatteluaineistossa saatettiin painottaa, että ”sitä ei tiedä, milloin sinne sairaalaan itse joutuu”. Tällaisessa kerronnassa kuka tahansa *meistä* asetettiin potentiaaliseksi psykiatriseksi potilaaksi. Lisäksi haastateltavani välttelivät toistamasta mielisairaalapotilaiden poikkeavuutta uusintavia kerronnan malleja. He pyrkivät vakuuttamaan minut haastattelijana siitä, että potilaat olivat samanlaisia kuin kuka tahansa meistä.

Toisaalta tutkimukseni herätti kuitenkin myös kysymyksen siitä, missä määrin ainakin pinta-puolisesti suopeampi suhtautuminen ja aiempaa avoimempi keskustelu mielenterveyden ongelmista koskee vakavia mielen sairauksia.

Esimerkiksi tarkastelemassani *Prinsessa*-elokuvassa päähenkilön kerrotaan sairastavan skitsofreniaa, mutta kuitenkin itse sairauden kuvaus jää elokuvassa taka-alalle. Yhtäältä se korostaa mielestäni kauniisti sitä, miten meissä kaikissa – niissäkin, jotka sairastavat vakavasti – on aina monia puolia ja että perimmäistä, absoluuttista poikkeavuutta ei ole olemassa. Toisaalta voidaan kuitenkin kysyä, kertooko tämä myös vaikeudesta kuvata ja sanoittaa vakavan sairauden kokemusta. Onko siis edelleen kyse eräänlaisten kulttuuristen resurssien puutteesta ja siitä, että edeltäviä kerronnan malleja ei ole tarjolla?

Yksi oman tutkimukseni keskeisimmistä tavoitteista onkin ollut luoda kulttuurisia resursseja käsitellä ja ymmärtää aihetta, josta puhuttaessa sanat tuntuvat katoavan ja keskustelu on latautunutta ja kiistanalaista. Kun lisätään ymmärrystä siitä, miten käsityksemme ovat rakentuneet ja mihin kaikkeen ne oikeastaan verkottuvat, voi ajan kanssa avautua mahdollisuuksia





myös kyseenalaistaa ja kertoa toisin. Ja kun on kerrottu tarpeeksi monta kertaa toisin kuin edellä, voi lopulta syntyä kokonaan uudenlaisia kulttuurisia kertomuksia.

Kinnunen, Anna. 2020. *Johtolankoja hulluuteen. Tutkimus mielen sairastamiseen kytkeytyvistä kulttuurisista käsityksistä*. Kultaneito XX. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Ajankohtaiset

## Considering Genre through the Lens of Space: The Case of the Grimms' Fairy Tales

Lectio praecursoria at the University of Turku, 4 September 2020

*Nada Kujundžić*

I am very grateful for this opportunity to present for examination my research on fairy tales published in the final, 1857 edition of Jacob and Wilhelm Grimm's famous collection *Children's and Household Tales* (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812/15–1857). My goal in writing this dissertation was to highlight one aspect of the fairy tale that has so far been largely overlooked: narrative space. While it would be misleading and overly simplistic to say that existing scholarship has completely ignored this topic, space has (until recently)<sup>1</sup> rarely been the central focus of research. Instead, it has mostly been used to study other aspects of the fairy-tale genre, such as characters or plot, or interpret the meaning of individual tales. For instance, the protagonist's departure from home and subsequent journey through forests and kingdoms have commonly been viewed as a symbolic journey of maturation (Bettelheim [1976]1991). While valid and insightful, such readings fail to consider space as a narrative element in its own right, viewing it instead purely as a symbol or metaphor.

This research takes a different approach and studies space not as a stand-in for something else, but as a narrative element which is significant and interesting in its own right. Moreover, it views space not as a symbol, but as the material, physical environment which the characters inhabit, where they move and interact. As such, it suggests that space is more than just a background or container for the action. The presumed irrelevance of narrative space largely stems from the fairy tale's strict focus on action, which accounts for its economical language, devoid of descriptions and other elements that do not move the plot forward (Lüthi [1947]1986). Viewed from this perspective, it seems that the only thing that matters is advancing the plot – telling the audience primarily *what* happens to the characters, rather than *where* it happens, which might lead to the conclusion that space itself is irrelevant and exists simply because the story has to take place somewhere.

To examine the importance of narrative space for the fairy tale, this research attempted to answer two key questions: what do fairy-tale narratives tell us about space and what can space tell us about the fairy tale as a genre? To answer the first question, I examined the following aspects of fairy-tale space: its structure (the study of which largely relied on

<sup>1</sup> See, for instance, Messerli 2003, 2005, 2019; Leeuwen 2007.



narratology; see Dennerlein 2009; Ryan [2009]2014) and general features, as well as the linguistic and narrative strategies used to convey spatial information. The second question prompted me to explore whether there was anything about the narrative space of the fairy tale that might be considered genre-specific, i.e. that sets it apart from other short prose narrative genres. Due to time limitations, this lecture will focus on the second research question and the possibilities of viewing space as a criterion for genre classification.

### Genre in *Children's and Household Tales*

What allowed me to consider the question of genre in more detail is the generic diversity of the Grimms' collection. While the name Grimm has become almost synonymous with the fairy tale, *Children's and Household Tales* contains a variety of short prose narrative genres, including (among others) legends, religious tales, animal tales and formula tales. The first step in this research was therefore to identify the primary corpus – i.e. fairy tales – and classify the secondary corpus (all the other tales) into appropriate genre categories.

Fairy tales were identified with the help of a working definition of the genre, based primarily on the writings of Max Lüthi. In his *European Folktale* ([1947]1986), the scholar lists several key features of the fairy tale, including what he terms one-dimensionality. This feature stems from the fact that fairy tales see the human and the magical (or, as Lüthi terms it, the otherworldly) as part of the same "dimension" or experience, which is why encountering the magical does not provoke fear, shock or surprise in the human protagonist (Lüthi [1947]1986, 10). My preliminary working definition of the genre therefore described the fairy tale as a (short) prose narrative genre which depicts the contact between the human and the magical (which must occur in the course of the story) as, to quote Maria Tatar, "part and parcel of everyday reality" ([1987]2003, 61).

One feature of the fairy tale commonly identified in scholarly sources is the existence of two qualitatively opposite worlds: one often referred to as "realistic" and inhabited by human characters, the other "non-realistic" and populated by imaginary creatures such as witches or talking animals. In my research, I substitute the term "world" with "domain" or "realm", widely used in research on fantasy to designate the "part of a world where the laws of nature and causality differ from the rest of the world" (Ekman 2013, 71). Borrowing Alfred Messerli's terminology, I describe the individual fairy-tale domains as the "non-magical" and the "magical" (2005, 274).

### Fairy-tale domains

In and of itself, the existence of two qualitatively different domains is by no means unique to the fairy tale. On the contrary, many other genres encompass contrasting domains: the legend depicts the human and the supernatural, the religious tale the sacred and the profane, etc. This prompted me to ask whether there was something about the relationship and spatial parameters of these domains that might be characteristic of the fairy tale.

Once again, Lüthi's work proved to be a stimulating starting point. When discussing the previously mentioned one-dimensionality of the fairy tale, he compares it to the legend, which, he claims, is two-dimensional. Unlike fairy-tale protagonists who remain unperturbed when faced with the magical, the protagonists of the legend perceive supernatural creatures and



events as something alien to their everyday experience (Lüthi [1947]1986, 7–8). This is why encounters with ghosts, vampires, or werewolves provoke shock, fear, and disbelief in the human characters. Lüthi further develops this argument by claiming that the relationship between the human and the “otherworldly” in fairy tales and legends is also translated onto the spatial plane. In legends, the human and the supernatural can exist in close proximity to each other because they are clearly marked as experientially distant. In contrast, the non-magical and the magical in the fairy tale are experientially close, which is why they must be separated by large distances (ibid., 9). However, my analysis of the Grimms’ collection showed that Lüthi’s claims were valid only for certain types of fairy tales – specifically, adventure or quest fairy tales in which protagonists travel far and wide to encounter the magical. In contrast, fairy tales such as “Cinderella”, “Brier Rose” or “Rumpelstiltskin” do not feature immense distances separating the non-magical and the magical, nor do they see their protagonists set off into the world.

The results of this research indicate that, while not necessarily far apart, the two fairy-tale domains are clearly delineated and separated by a firm boundary. However, since the domains must come into contact in the course of the story, the interdomain boundary has to be crossed. The interaction between the magical and the non-magical, and the way in which the crossing of the interdomain boundary is negotiated constitute potentially genre-specific aspects of the fairy tale. Specifically, when compared to other dual-domain genres featured in the Grimms’ collection, three features of the interaction between the domains appear to be unique to or at least prevalent in the fairy tale: first, the interdomain boundary can be crossed from both sides, meaning that non-magical characters can enter the magical domain and vice versa. Second, the boundary crossing is always temporary, requiring the mobile characters to return to their native or endemic domains by the end of the story. Third, the boundary crossing is predicated on fulfilling certain requirements, which differ for magical and non-magical characters. In both cases, mobile characters must first establish contact with what might be termed a gatekeeper: a character endemic to the target domain who grants them access.

The magical gatekeeper usually tests the human protagonist, who must prove his or her worth by demonstrating positive traits such as kindness, selflessness, or diligence. Alternatively, the human character must show that he or she is familiar with certain automatic rules the story operates on. In some cases, the magical lures the human protagonists into its midst in order to help them (this is typically the case with vulnerable protagonists, who are lost and/or victims or abuse), solicit their help, or harm them. To that end, it typically employs visual and auditive signals, such as a light in the distance, or manipulates animals and objects which guide the protagonist into the magical domain.

Magical characters typically enter the non-magical when human protagonists need their assistance. This happens when they are faced with an insurmountable problem which cannot be solved with human means (for example, performing an impossible task such as building a castle in one day or draining a pond with a leaky spoon). This causes the protagonists distress, which is expressed verbally or nonverbally, and acts as an (usually unintentional) invitation to the magical to appear in the midst of the non-magical. Verbal summons include wishes (often spoken in anger and immediately regretted), incantations and similar verbal formulae, cries for help, explicit invitations and permissions, and marital vows. In the latter case, a non-magical character marries a magical one, thus allowing them to enter the



non-magical domain. Nonverbal summons, which may accompany verbal ones, include various physical gestures expressing despair: for example, a character will suddenly stop doing a task which he or she perceives as futile, sit down on the ground, throw his or her hands up in the air, engage in negative thoughts, and/or start crying.

### Space and genre

These observations, which were tested by comparing the fairy tale to other dual-domain genres featured in the Grimms' collection – specifically, religious tales, legends, and their humorous (*Schwank*) versions – led me to revise my initial definition of the fairy tale. The new definition, which takes space into account, sees the fairy tale as a (short) prose narrative genre which encompasses two domains – the non-magical and the magical – which are perceived as experientially close and which must come into contact in the course of the story. While the domains are clearly separated, the boundary between them can temporarily be crossed from either side, but only if certain conditions have been met.

Furthermore, taking space into account prompted a revision of my initial genre classification, especially that of the secondary corpus. Namely, I noticed that in the case of humorous or *Schwank* tales, didactic tales, and aetiological tales, the number and quality of domains changed from narrative to narrative. These categories were therefore re-classified as modes or sub-categories of other independent genres, which are characterised by a stable spatial structure (e.g. aetiological animal tale, didactic fairy tale).

While my corpus is admittedly imbalanced as fairy tales outnumber other genres featured in the Grimms' collection, the findings presented here (and described in more detail in my doctoral thesis) nevertheless point to the still insufficiently explored potential of space as a possible criterion for genre classification. They also hopefully enhance our understanding of the fairy tale and its individual narrative elements.

Kujundžić, Nada. 2020. *Narrative Space and Spatial Transference in Jacob and Wilhelm Grimm's Fairy Tales*. Turku: University of Turku.

<http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8144-1>

### Bibliography

- Bettelheim, Bruno. (1976) 1991. *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*. London: Penguin Books.
- Dennerlein, Katrin. 2009. *Narratologie des Raumes*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Ekman, Stefan. 2013. *Here Be Dragons. Exploring Fantasy Maps and Settings*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Leeuwen, Richard van. 2007. *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*. London and New York: Routledge.





- Lüthi, Max. (1947) 1986. *The European Folktale: Form and Nature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Messerli, Alfred. 2003. "Raumvorstellung." In *Enzyklopädie des Märchens. Band 11, Lieferung 1*, edited by Kurt Ranke, 356–364. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Messerli, Alfred. 2005. "Spatial Representation in European Popular Fairy Tales." *Marvels & Tales* 19(2): 274–284. <https://doi.org/10.1353/mat.2005.0034>.
- Messerli, Alfred. 2019. "Zur narrativen Raumkonstruktion des Märchenschlosses." *Fabula* 60(1–2): 20–37. <https://doi.org/10.1515/fabula-2019-0003>.
- Ryan, Marie-Laure. (2009) 2014. "Space." In *Handbook of Narratology. Volume 2*, edited by Peter Hühn, Jan Christoph Meister, John Pier, and Wolf Schmid, 796–811. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Tatar, Maria. (1987) 2003. *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Ajankohtaiset

# Teologien ja uskonnontutkijoiden hybridikonferenssi – inspiraatioita, onnistumisia ja hämmennystä

Teologian ja uskonnontutkimuksen päivät 2020 Helsingissä 10.–11.9.2020

Konferenssiraportti

*Siria Kohonen*

**E**nsimmäiset Teologian ja uskonnontutkimuksen päivät piti alun perin järjestää maaliskuussa 2020, noin viikko sen jälkeen, kun Suomen hallitus julisti poikkeustilan ja asetti maahan merkittäviä kokoontumisrajoituksia, etäopetusvelvoitteita ja rajoituksia maasta ja maahan liikkumiseen. Konferenssi peruttiin maaliskuulta pikavauhtia, mutta pian järjestäjät ilmoittivat, että tapahtuma pyritään järjestämään tavalla tai toisella syyskuussa.

Vielä elokuussa oli kuitenkin epäselvää, järjestetäänkö konferenssia perinteiseen tapaan paikan päällä, vai tuleeko tästäkin yksi koronavuoden etäkonferensseista. Lopulta järjestäjät päätyivät hybridiratkaisuun: konferenssiin sai osallistua sekä etänä että kasvokkain Helsingissä, mutta fyysisesti läsnäolevia kehoitettiin tulemaan paikalle ainoastaan omana esityspäivänään ja muutoin seuraamaan esitelmää etänä. Tieteiden talon saleissa noudatettiin osallistujarajoituksia, ja järjestäjien puolesta oli tarjolla kasvomaskeja.

Konferenssin paneelit järjestettiin kolmella eri tapaa: täysin Zoom-yhteyksien välityksellä, osittain Zoomissa siten, että osa puhujista puhui paikan päällä ja osa etänä, tai täysin paikan päällä. Kaikkia paneeleja pystyi kuitenkin seuraamaan Zoomissa ja sitä kautta pystyi myös esittämään kysymyksiä. Esitelmöntikielinä olivat suomi, ruotsi ja englanti.

## Ajankohtaisia aiheita ja teologiapuheen ohjeistusta

Vaikka konferenssin ohjelma oli jo laadittu maaliskuussa, jouduttiin siihen ymmärrettävästi tekemään muutoksia ajankohdan vaihdoksen vuoksi. Järjestäjät käyttivät kuitenkin muutoksia hyväkseen, ja näin ohjelmaan saatiin myös ajankohtaisia puheenvuoroja koronatilanteesta ja sen vaikutuksista uskonnollisiin kenttiin. Konferenssi alkoi paneelikeskustelulla ”Kirkot, uskonto ja hyvä elämä koronakriisin keskellä”, jossa pohdittiin esimerkiksi ihmisten henkistä hyvinvointia koronakriisin keskellä ja käytännön järjestelyjä kirkollisissa



tilaisuuksissa, esimerkiksi ehtoollisen vietossa. Harvemmin konferensseissa käsitellään ihan näin tuoreita ja edelleen vallitsevia tilanteita tutkimusnäkökulmasta.

Keynote-esitelmiä oli kaksi, yksi kumpanakin päivänä. Chesterin yliopiston käytännöllisen teologian professori Elaine Grahamin esitelmä "Public Theology as Apologetics" keskittyi dialogisuuteen julkisen, kristillisteologisen puheen ja globaalin, moniuskontoisen yhteiskunnan erilaisten kontekstien välillä. Esitelmän otollisinta yleisöä olivat uskonnollisilla kentillä työskentelevät toimijat, jotka osallistuvat julkiseen keskusteluun, tai tällaisten keskustelujen tutkijat. Grahamin kommentit kristillisen teologian välittämisestä julkiseen keskusteluun vaikuttivat olevan ikään kuin ohjeistuksia puhujille, kuinka toimia moniuskontoisella tai sekularisoituneilla kentillä. Suomalaiseen uskontotieteeseen sekä Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan pääsääntöisesti tunnustuksellisuudesta erottautuvaan linjaan tottuneena tällainen puhe tieteellisessä konferenssissa tuntui minusta jokseenkin vieraalta. Luento oli nauhoitettu etukäteen.

PhD Robert Orsi (Northwestern University) esitelmöi puolestaan uskonnon ja teologian opettamisesta ja opiskelusta monien epävarmuuksien ja epäilysten maailmassa, nykyäikänä. "The Study of Religion and Theology Beyond the Great Derangement" -esitelmä nosti esiin, kuinka myös uskonnon opettamisen ja opiskelemisen tulisi ottaa huomioon ympäröivä maailma ja sen ongelmat. Esitelmä lähetettiin osallistujille etukäteen tekstiliitteenä, ja keynote-ohjelman aikana Orsi oli etäyhteyden päässä vastaamassa yleisön esittämiin kommentteihin.

Kummatkin keynote-esitelmät oli järjestetty eri tavoin etäyhteyksin. Molemmat järjestelyt – sekä etukäteen nauhoitettu luento että paperiversio esitelmästä – mahdollistivat sen, että keynote-esitelmiin pystyi perehtymään jälkikäteenkin. Näin tein myös itse, enkä siksi voi kommentoida, kuinka hyvin nämä eri tavat toimivat paikan päällä. Jälkikäteen seurattavat tallenteet olivat minusta kuitenkin yleisöystävällinen tapa hoitaa etäesitelmät: kuuntelija/lukija pystyi seuraamaan esitelmää paremmin omassa tahdissaan, mikä auttaa erityisesti silloin, jos puheenaihe ei ole kovin tuttu.

## Kulttuurintutkimuksen monimuotoisia kysymyksiä

Paneelisessioita konferenssissa oli yli viisikymmentä. Folkloristina jätin suosiolla syvimpiä teologisia opinkappaleita käsittelevät keskustelut vähemmälle, ja keskityin ennemminkin uskontotieteellisiin ja kulttuurintutkimuksen kannalta mielenkiintoisiin paneeleihin – sekä joihinkin keskusteluihin, jotka nyt vaan sattuivat henkilökohtaisesti kiinnostamaan. Parhaimmillaan paneeliesitelmät inspiroivat ajattelemaan omia tutkimusaiheita toisenlaisista näkökulmista.

Ensimmäisen päivän Runollinen jumalapuhe -paneelissa oli kiehtovaa pohdintaa, ja käsiteltäviä aiheita pystyi helposti pohtimaan myös kansanrunouden näkökulmasta. Erityisesti professori ja pappismunkki Serafim Seppälän puheenvuoro Salomon oodeista herätti pohtimaan puheenaiheen yhtäläisyyksiä itämerensuomalaisen kansanrunouden tutkimuksen kanssa. Seppälä muun muassa käsitteli runoutta uskonnollisen puheen kanavana, joka sallii rohkeita ja jopa egoistisia ilmaisuja puhujaltaan. Myös kirjallisuudentutkija Vesa Haapalan kommentaarinen puheenvuoro kielifilosofisesta näkökulmasta herätti ajatuksia. Wittgensteiniin nojaten Haapala hahmotteli, kuinka runokielessä ilmaistaan maailmankuvia,



mytologioita, jumalakäsityksiä sekä uskomuksia maailmasta ja siitä saatavasta tiedosta. Myös kielen performatiivisuutta sivuttiin keskusteluissa.

Kansanusko, nykykulttuuri ja nykyhenkisyys -paneelissa taas käsiteltiin esimerkiksi mytologian ja kansanuskon käyttöä videopelimaailmassa, suomalaisten uuspakanallisten ryhmien yhteisöllisyyttä ja uskonnollisen ja populaarin festivaalikulttuurin sekoittumista. Helsingin yliopiston väitöskirjatutkija Toni Saarinen edusti tässä paneelissa hienosti folkloristiikkaa esitellessään salaliittoteorioita nykymaailman myytteinä, jotka myös saavat vaikutteita esimerkiksi Intian uskonnollisesta kulttuurista. Suomalais-karjalaisen kansanuskon näkökulmasta Turun yliopiston Jere Kyyrön esitelmä tietäjistä ja kalevalamittaisista loitsuista UnReal World -tietokonepelissä herätti pohdintoja siitä, mitä piirteitä kansanuskosta voi kätevimmin tuoda tietokonepelimaailmaan (paremman nuotion sytyttäminen tulen syntyloitsulla), ja minkälaiset piirteet jäävät tällaisessa popularisoinnissa helpommin huomiotta (yhteisölliset rituaalit).

Toisen päivän paneeleista erityisesti Uskonto ja tunteet sekä Uskonto ja huumori jäivät mieleen. Sekä tunteita että huumoria on viime aikoina käsitelty myös suomalaisessa folkloristiikassa, joten nämäkin paneelit herättivät kulttuurintutkimuksellisen mielenkiintoni. Konferenssin tunne-paneelissa pohdittiin muun muassa sitä, miten tunteita ja tunteiden eri muotoja voidaan ylipäätään tutkia. Paneelin puheenjohtajat Anne Birgitta Pessi ja Maija Penttilä kertoivat nojautuneensa tutkimuksissaan haastatteluaineistoihin, mutta uskontotieteilijä Outi Pohjanheimo nosti esiin, että emootiot ilmenevät ihmisten nonverbaalissa ilmaisussa. Huumori-paneelissa Turun yliopiston folkloristi Tero Ahlgren puolestaan käsitteli ihmisten omaehtoista, vernakulaaria ilmaisua Internet-meemien käytössä, ja kuinka uskontoa käytetään tällaisessa kielenkäytössä ajankohtaisten asioiden kommentoimiseen ja ilmaisemiseen virallisten medioiden ohi.

Oma esitelmäni sijoittui Mieli, merkitys ja yhteisö -paneeliin, jossa kuultiin niin kognitiivisen uskontotieteen edustajia (kuten allekirjoittanut) että sosiologisia näkökulmia uskonnon tutkimukseen. Erityisesti mieleeni jäi maisterivaiheen opiskelijan, arkeologi Tomi Kuljukan uskontoarkeologinen esitelmä, jossa pohdittiin ihmismielen intuitiivisen ajattelun ja ajatusvinoumien mahdollisia vaikutuksia karhuun liittyvien esine- ja luulöydösten merkityksissä. Opiskelijalta vaatii rohkeutta lähteä tutkijoiden sekaan tieteelliseen konferenssiin, mutta Kuljukka lunasti esitelmällään paikkansa hienosti. Toivottavasti kulttuurintutkimuksen kenttä näkee hänet pian väitöskirjatutkijoiden joukossa.

Mielenkiintoisia paneeleja järjestettiin myös uskonnon ja sen tutkimuksen suhteista esimerkiksi ympäristökriisiin, sukupuolikysymyksiin ja politiikkaan. Eletyn uskonnon tutkimus, jolla on yhtäläisyyksiä kansanomaisen, omaehtoisen kulttuurin tutkimukseen, sai konferenssissa kaksi paneelia, joista toisessa elettyä uskontoa käsiteltiin teologian kannalta ja toisessa esiteltiin erilaisia näkökulmia ja tapaustutkimuksia.

### Miten hybridimalli toimii?

Hybridikonferenssissa oli ilonsa ja ongelmansa. Päällisin puolin se jäi kuitenkin minulle mieleen positiivisena kokemuksena.



Paneelien seuraaminen etänä mahdollisti sen, että päällekkäisten paneelien välillä pystyi liikkumaan vaivattomammin kuin täysin kasvokkain järjestetyissä konferensseissa. Lähes kaikissa sessioissa päällekkäisiä paneeleja oli yhdeksän, mikä ei toki ole vielä paljon verrattuna esimerkiksi vuoden 2019 European Association for the Study of Religions (EASR) -järjestön konferenssin 22 päällekkäiseen paneeliin. Usein kuitenkin jopa kaksi tai kolme päällekkäisyyttä saattaa tarkoittaa sitä, että jotain mielenkiintoista jää väistämättä väliin. Etäyhteydet helpottivat tätä ongelmaa osaltaan. Järjestäjien mukaan etäyhteydet vaikuttivat myös siihen, että paneeliyleisöjen keskimääräinen osallistujamäärä oli selvästi suurempi kuin normaalisti vastaavien konferenssien paneelisessioissa.

Kaikki konferenssin paneeliesitelmät myös tallennettiin muutamia yksittäisiä lukuun ottamatta, ja tallennukset olivat katsottavissa kolmen viikon ajan konferenssin jälkeen. Tämä taas mahdollisti sen, että niihin loppuihinkin esitelmiin, joita ei päässyt konferenssin aikana seuraamaan, pystyi palaamaan jälkikäteen. Tästä järjestelystä iloitsin erityisesti. Myönnän väsyväni konferensseissa helposti ihmispaljouteen, ja jossain vaiheessa tarvitsen väistämättä omaa aikaa sosiaalisesta kuormituksesta palautumiseen. Silloin voivat jäädä kaikista mielenkiintoisimmatkin esitelmät väliin.

Etäkonferensseissa ja hybridikonferensseissa yksi minun mielestäni oleellinen tieteellisten kokousten puoli kärsii kuitenkin väistämättä. Sosiaalinen interaktio jäi vähäiseksi. Konferensseissa yksi hienoimpia puolia on se, että voi kahvituolla sanoa edes muutaman sanan ihailemalleen pitkän linjan tutkijalle, ja toisaalta saattaa tavata mielenkiintoisia nuoria tutkijoita, joiden kanssa jäädä juttelemaan paneelien jälkeen. Teologian ja uskonnotutkimuksen päivillä tämä puoli ei täysin uupunut minulta, koska osallistuin tapahtumaan ensimmäisenä päivänä paikan päällä, mutta huomasin, että verkostoituminen jäi selkeästi vähäisempään rooliin. Ne, jotka osallistuivat konferenssiin täysin etänä, eivät saaneet irti sitäkään vähää.

Konferenssi-illallisesta ei luovuttu hybridikonferenssissakaan, vaikka osallistujamäärä oli selkeästi suppea koko osallistujamäärään verrattuna. Ravintola Sipulin Talvipuutarhassa oli kuitenkin paikalla useita kymmeniä ihmisiä. Keskellä (tuolloin tosin kovin maltillista) pandemiatilannetta en voinut välttää sitä, että takaraivossani hyöri pieni epäily siitä, onkohan tämä kuitenkaan ihan sallittua.

Illallisen aikana järjestäjätahot pitivät puheita. Järjestelytoimikunnan sihteeri Isto Peltomäki tiivistä hienosti ajatukseni koko konferenssijärjestelyistä ja tapahtuman mahdollistumisesta ylipäätään. Olin itsekin koko ajan varautunut teknisiin ongelmiin, viime hetken peruutuksiin, salimuutoksiin ja hämmennyksen tiloihin, mutta illallisella pystyin yhtymään Peltomäen sanoihin, jotka hän totesi selvästi itsekin ihmeissään ja asiaa kunnolla uskomatta: "Kaikki menikin hyvin."

**Siria Kohonen on teologian maisteri ja folkloristiikan väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa**



## Raportti

# Matkakirjeitä Uudesta Maasta

*Akseli Virratvuori*

Tyyppillisiä syitä lähteä opiskelemaan ulkomaille ovat mahdollisuus tutustua uuteen kulttuuriin, kansainvälinen verkostoituminen, ansioluettelon lihottaminen, yleinen ihmisenä kasvaminen tai niin sanottu "itsensä löytäminen". Ajatus ulkomaille lähdöstä alkoi itää vuoden 2017 kesällä, jolloin vierailin Prahassa keräämässä aineistoa suomalaista kannabiksen kulutusta koskevaa pro gradu -tutkielmaani (Virratvuori 2018) varten. Visiittini aikana ihastuin muinaisen ja eri ismien vuorotellen runteleman kaupungin seksikkääseen rosoiseen energiaan, jonka rinnalla koto-Suomi alkoi tuntua turhan tutulta ja turvalliselta. Alhaisesta hinnastaan huolimatta erinomaisen paikallisen oluen ohessa haastateltavani mainitsi Kanadan yhtenä mahdollisista tulevaisuuden asuinpaikoistaan. Niin, Kanada, miksipä ei? Käsitteäkseni kyseessä oli olemukseltaan melko pohjoismainen ja suhteellisen hyvinvoiva valtio, joka erottuu useimmilla hyvinvoinnin mittapuilla edukseen, etenkin verrattaessa eteläiseen naapuriinsa. Tämän lisäksi ajatus jylhistä maisemista ja matalasta väestötiheydestä viehätti minua kovin. Pahimmassakin tapauksessa ne paikalliset, joiden kanssa joutuisi olemaan tekemisissä, olisivat toivottavasti stereotyyppisen kohteliaita. Poikamaisen karismaattisen ja komean, mutta korruptioepäilysten tahraaman pääministeri Justin Trudeaun luotsaama liberaalipuolue oli ennen valtaannousuaan luvannut laillistaa kannabiksen kulutuksen ja luoda sen ympärille valtion valvomat markkinat vuoden 2018 loppupuolella. Koska olin päättänyt, että huumeet ja huumeekulttuuri olivat minun aihepiirini folkloristina, jatko-opiskelu Kanadassa vaikutti loogiselta valinnalta myös orastavien urasuunnitelmieni kannalta. Sen sijaan että jatkaisin aiheen parissa Suomessa, jossa verrattain jäykkä huume politiikka ikävä kyllä hankaa kehitystä vastaan, voisin hankkia Kanadassa asiantuntemusta liittyen kieltolain loppumiseen, sen haasteisiin ja etenkin kulttuurivaikutuksiin. Kannabiksen väistämättä laillistuessa laajemmin voisin kaupata hankkimaani asiantuntemusta ympäri maailmaa, joko kansalaisaktivistin tai opportunistin roolissa.

## Ennen lähtöä

Googlatessani potentiaalisia kanadalaisia yliopistoja hakusanat *Canada + Folklore + University* tuottivat vain kaksi tulosta: Quebecin provinssissa sijaitsevan ranskankielisen Lavalin yliopiston sekä Memorial University of Newfoundlandin, lyhennettynä MUN. Koska *je ne parle pas français*, oli valinta varsin yksinkertainen. En tiennyt Newfoundlandista mitään, mutta Googlen kuvaahan mukaan provinssi vaikutti varsin romanttiselta jylhine rantakallioineen ja sateenkaaren värein maalattuine rivitaloineen. Olin nuorempana viettänyt jonkin verran aikaa Britteinsaarilla ja mieltynyt alueen melankoliseen rannikkoon ja ikuisen kasteen



peittämiin nummiin. Oletin, että Newfoundland olisi Atlantin toispuolisesta sijainnistaan huolimatta pitkälti verrattavissa tähän itselleni tuttuun ympäristöön, onhan saari sentään Pohjois-Amerikassa Eurooppaa ja Irlannin rannikkoa lähimpänä oleva piste. Välimatkaa on kolmisen tuhatta kilometriä. Suunnitelmani toteutuminen onnistuneesti oli nyt kiinni useammasta muuttujasta. Ensimmäinen kysymysmerkki oli graduni valmistuminen ja tutkintoni loppuun saattaminen ennen hakuajan umpeutumista. Jos joutuisin odottamaan vuoden, olisin auttamattomasti jälkijunassa kannabiksen laillistumisen dokumentoinnin suhteen. Linnoittauduin turkulaiseen opiskelija-asuntoon useammaksi kuukaudeksi, ja maanisen työrupeaman lopputuloksena oli Arnold van Gennepin ja Victor Turnerin siirtymäriitteihin ja liminaalisuuteen liittyviä ajatuksia suomalaiseseen kannabiksen kulutukseen soveltava pro gradu -tutkielma. Kelan opintotuen loppumisesta ilmoittava kirje tippui postiluukusta kirjaimellisesti samalla hetkellä, kun lähetin työn lopullisen version arvioitavaksi.

Olin pysynyt aikataulussani ja ehdin lähettää hakemukseni Memorial Universityyn hyvissä ajoin. Kuukausia kestäneen epätietoisuuden jälkeen sain myöntävän vastauksen. Itkin ja soitin äidille. Olin onnellinen, koska tiesin taas mitä tulisin tekemään muutaman vuoden eteenpäin, harvinaista luksusta 1990-luvulla syntyneelle. Iloa seurasi puoli vuotta vieraaseen valtioon muuttamiseen liittyvää stressiä ja huolta. Vaikeinta oli hyvästellä yksi kerrallaan jokainen Suomessa muodostamani ihmissuhde vähintään neljäksi vuodeksi, lukuun ottamatta sähköistä yhteydenpitoa ja ajoittaisia visiittejä Suomeen. Tämän lisäksi huomattava kynnyskysymys oli tulevien opintojen rahoittaminen. Opintopaikka toi mukanaan 11,000 dollarin vuosittaisen rahoituspaketin yhteensä neljän vuoden ajaksi, joka hädin tuskin riittävä lukukausimaksujen ja vuokran maksuun, muista tarpeista puhumattakaan. Hintatason suhteen Memorial University on Kanadan halvin, vaikkakin ulkomaalainen opiskelija saakin osakseen kaksinkertaisen lukukausimaksun verrattuna paikalliseen. Kun myöhemmin mainitsen, etten ole maksanut penniäkään kandidaatin tai maisterin tutkinnosta, puhumattakaan opiskelijaravintoloiden huokeista hinnoista, on reaktio usein epäusko. Monelle opiskelijalle, etenkin ulkomaalaiselle, opintojen rahoittaminen tarkoittaa huonopalkkaista osa-aikaista työtä pikaruokaloissa ja kauppakeskuksissa. Moni etenkin Lähi-Idästä ja Aasiasta tuleva opiskelija vaikuttaa toivovan paikallisen tutkinnon mahdollisesti suomaa pysyvämpää oleskelulupaa. Newfoundlandin ja Labradorin väestö vanhenee nuorison muuttaessa mantereelle työn perässä ja provinssi tarvitsee uutta verta, joten maahanmuutto palvelee kaikkia osapuolia. Olen itse onnistunut kahmimaan itselleni useita pitkiä ja lyhyempiä työpestejä yliopiston sisällä, mikä on mahdollistanut jonkinasteisen joustavuuden omien opintojen suhteen.

## Nationalismi ja folklore, vanhat petikaverit

Memorial University ja sen folkloristiikan oppiaine saivat molemmat alkunsa osana Newfoundlandin ja Labradorin provinssin liittymistä osaksi muuta Kanadaa 1948. Provinssin tuolloinen pääministeri Joey Smallwood oli kiihkeä ja kiistanalainen nationalisti, joka koki Newfoundlandin kulttuuri-identiteetin dokumentoinnin tarjoavan vastapainoa konfederationin aiheuttamalle autonomian menetykselle. Tässä kohtaa lienee syytä mainita, että Smallwoodin käsitys "autenttisesta" newfoundlandilaisesta kulttuurista tarkoitti pääasiassa eurooppalaisten uudisasukkaiden perintöä. Provinssissa edelleen asuvien inuiittien, innujen ja mi'kmaq -alkuperäiskansojen kulttuuriperintö ei saanut osakseen samanlaista huomiota. Muualla Kanadassa sitä pyrittiin systemaattisesti hävittämään Kanadan hallituksen luomassa sisäoppilaitosjärjestelmässä, johon alkuperäiskansojen lapsia pakotettiin vuoteen



1996 asti. Newfoundlandissa sisäoppilaitoksia ei koskaan ollut, koska provinssin liittyessä Kanadaan pääministeri Smallwood väitti, ettei Newfoundlandilla ollut alkuperäiskansojen jäseniä, jottei joutuisi kunnioittamaan näiden maa- oikeuksia.

## Uusia suuntauksia

Ennen saapumistani paikallisessa folkloristiikan oppiaineessa kävi laaja eläköitymisaalto, jonka seurauksena aikaisemmin pääasiassa vanhojen valkoisten miesten hallitsema henkilökunta on muuttunut moniulotteisemmaksi niin sukupuoli- ja ikäjakaumansa kuin tutkimusaiheidensakin osalta. Tohtorit ovat pääasiassa Yhdysvalloista ja Kanadasta, mutta myös Eurooppa on edustettuna Skotlannin ja Ukrainan osalta. Maisteri- ja jatko-opiskelijat ovat taustaltaan monikulttuurinen ja -alainen ryhmä, jossa olen kandista asti folkloristiikassa opintoja suorittaneena harvinaisuus. Kanssaopiskelijoilla on takanaan tutkintoja niin kirjallisuudesta kuin kauppatieteistäkin. Erikoisuutena on mainittava tarjolla oleva kaksiväyläinen maisterintutkinto, jossa opiskelija joko kirjoittaa lopputyönään gradua vastaavan opinnäytteen tai tekee kolme työharjoittelujaksoa. Jälkimmäinen *public folklore* -väylä on tarkoitettu opiskelijoille, jotka haluavat suoraan työelämään tutkintonsa jälkeen, ensimmäinen taas vastaa perinteistä maisterin tutkintoa. Tutkimuksen kohteiden puolesta osa henkilökunnasta painottaa melko vahvasti aineellista perinnettä, etenkin käsitöitä ja ruokaa. Yhtenä esimerkkinä tässä mainittakoon professori Diane Tye, jonka teos *Baking as Biography – A Life Story as Recipes* (2010) on voittanut Elli Köngäs-Maranda -kirjapalkinnon. Siinä Tye tutkii äitinsä reseptejä elämäkertana. Henkilökunnan ruokaa koskevan tapakulttuurin ymmärrys on hyödyttänyt myös omaa huumeisiin liittyvää tutkimustani. Samat metodit, joita perinteisesti sovelletaan ruoan kasvatukseen, valmistukseen ja kulutuksen tutkimuksessa, ovat melko helposti sovellettavissa myös huumeiden tapakulttuuriin. Edustamaani epävirallisten ekonomioiden (engl. *informal economies*) tutkimusta edustavat ohjaajani Cory Thorne, havan nalaisen seksikaupan ja afrokuubalaisen santeria-uskonnon asiantuntija (ks. Thorne 2019), sekä John Bodner, jonka työ rikollisten kommunikaatiotekniikoiden parissa (Bodner 2019) on ollut minulle valtavan hyödyllistä.

Vuoden 2020 alku antoi St. Johns'in kaupungille esimakua koronaviruksen myöhemmin globalisoimasta eristäytymisestä. Poikkeuksellinen lumisade ja hurrikaani peittivät kaupungin viikoksi 80 sentin mittaiseen lumikerrokseen tuulen puhaltaessa yli sata kilometriä tunnissa. Tuhannet menettivät sähkö useaksi päiväksi, pormestari julisti ulkonaliikkumiskiellon ja armeija kutsuttiin paikalle raivaamaan lunta kaduilta. Snowmageddoniksi ristitty myrsky toi esiin ne kaksi Newfoundlandin piirrettä, jotka mainitsen aina kun minulta kysytään, mitä pidän täällä asumisesta. Vastaan: *"The weather is terrible, but the people are lovely."* Opintojen jatkaminen ulkomailla on ollut monella tapaa vaikeaa, mutta uskon sen myös tehneen minusta sitkeämmän ihmisen. Kävi valmistumisen jälkeen miten tahansa, tiedän, että selviän tästedes mistä vain. Loppukaneettina mainittakoon, että palatessani viime kesänä Italiasta konferenssista jouduin jäämään vuorokaudeksi Frankfurtiin Kanadan itärannikko raa delleen hurrikaanin vuoksi. Lisäjännitystä aiheutti Kanadaan unohtamani opiskelijaviisumi, jonka puuttumisen pilkuntarkat saksalaiset uskoivat tarkoittavan että minut käännytetäisiin takaisin. Laskeuduttuani tällä puolella Atlanttia kävelin lakki kourassa paikallisen rajavartijan tiskille ja selitin tilanteeni. Vastaukseksi sain hyvin kevyen nuhtelun ja muistutuksen oikeiden matkustusdokumenttien tärkeydestä ja lähtiessäni vielä iloisen "Moi moi!":n, jonka vartija oli oppinut katsoessaan suomalaista tv:tä.



## Lähdeluettelo

- Bodner, John. 2019. "The Speaking Body and the Silent Mouth – Communication Techniques and Tactics in Criminal Activities and Occupations." *Ethnologies* 41 (1), 247-265. <https://doi.org/10.7202/1069854ar>
- Thorne, Cory W. 2019. "Creating Something out of Nothing – Food, Sex, and Housing in Havana's Underground Economies." *Ethnologies* 41 (1), 267-287. <https://doi.org/10.7202/1069855ar>
- Tye, Diane. 2010. *Baking as Life – A Life Story in Recipes*. Montreal: McGill – Queens's University Press.
- Virratvuori, Akseli. 2018. *Kannabiksen käyttäjä suvaitsevaisuuden kynnyksellä: Suomalainen ritualisoitu kannabiksen käyttö siirtymäriittinä*. Pro gradu -tutkielma Turun yliopistossa. <https://www.utupub.fi/handle/10024/144481>.

Filosofian maisteri Akseli Virratvuori on folkloristiikan jatko-opiskelija Kanadassa (Department of Folklore, Memorial University of Newfoundland). Hänet voi tavoittaa sähköpostilla [aavirratvuor@mun.ca](mailto:aavirratvuor@mun.ca) tai [akseli.virratvuori@gmail.com](mailto:akseli.virratvuori@gmail.com) Kanadassa opiskeluun, huume kulttuuriin tai oikeastaan mihin tahansa liittyvin kysymyksiin ja kommentein.

Kirja-arvio

## Kehollinen tieto merivartijan ammattilaisuuden perustana

Tiili, Miia-Leena. 2016. *Ammattilaisuuden ankkuripaikat. Kinesteettinen ja kulttuurinen tieto Suomenlahden merivartiostossa*. Kansatieteellinen Arkisto 55. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys. 263 sivua.  
<http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-2015-1>

*Pasi Enges*

**K**ansatieteellinen Arkisto -sarja on vuodesta 1934 lähtien ollut keskeinen, joskaan ei ainoa suomalaisen kansatieteen ja etnologian julkaisukanava. Siinä ilmestyneitä nimikkeitä (Muinaismuistoyhdistys 2020) silmäilemällä on helppo huomata, miten tutkimuksen painopiste on 1970-luvulta lähtien siirtynyt vanhasta talonpoikauskulttuurista kohti erilaisia nykypäivän yhteisöjä ja niiden kulttuuria. Sarjassa julkaistu Miia-Leena Tiilin väitöskirja *Ammattilaisuuden ankkuripaikat* on hyvä esimerkki tällaisesta aluevaltauksesta. Siinä tarkastelun kohteena on merivartiosto, joka on suurimmaksi osaksi ulkopuolisilta suljettu viranomaisyhteisö. Merivartiosto on viime vuosikymmeninä käynyt läpi merkittäviä muutoksia, ja sen yhteiskunnallinen merkitys on korostunut nykyisessä maahanmuutto- ja pakolaistilanteessa. Tutkimuksessa kysytään, minkälaista on merivartijoiden arki ja sen käytännöt, sekä miten merivartijuus rakentuu näissä käytännöissä.

Itselleni väitöskirja on erityisen kiinnostava, sillä olen ollut vastuuhenkilönä ja haastattelijana Rajavartiolaitoksen ja Turun yliopiston folkloristiikan oppiaineen yhteisessä rajavartioiden muistitiedon ja tarinaperinteen tallennushankkeessa. Yhteistyön tuloksia on luettavissa esimerkiksi Rajavartiolaitoksen 100-vuotisjuhlateoksesta *Tarinoita rajalta* (Saressalo 2019).

### Arkisen työn ja ammattilaisuuden jäljillä

Suomen Rajavartiolaitoksessa on maavartiostojen ohella kaksi merivartiostoa, Länsi-Suomen ja Suomenlahden merivartiostot, joista jälkimmäinen on Tiilin tutkimuskohteena. Kyseessä on sotilaallista järjestystä noudattava ja pääosin ammattisotilaista koostuva organisaatio. Organisaatioon kuitenkin sisältyy monenlaisia ammattikuvia ja työtehtäviä, joista osaa hoitamassa on myös siviilihenkilöstöä. Tiilin tutkimus kohdistuu sotilasviranomaisiin. Tutkimuksen aineisto on koottu osallistuvalla havainnoinnilla mahdollisimman monenlaisissa työyksiköissä sekä yhteensä 30 henkilön haastatteluilla. Kenttätöön suuntaaminen erilaisiin työympäristöihin paljastaa kiinnostavasti tutkittavien käsityksiä ”oikeista” merivartijan töistä ja vähempiarvoisina tai ainakin epätyyppillisinä pidetyistä töistä. Edellisiin kuuluu





työskentely vartioaluksilla ja -asemilla, jälkimmäisiin etenkin lentoasemalla tehtävät rajatarkastukset. Eri työtehtäviin liittyy käsityksiä, asenteita ja fyysisen käyttäytymisen malleja, joilla ammattilaisuutta tuotetaan ja ilmaistaan, mutta myös kyseenalaistetaan.

Metodologisesti tutkimus kiinnittyy kulttuurianalyysin ja fenomenologian tutkimustraditioihin. Kirjoittaja nojautuu erityisesti Maurice Merleau-Pontyyn ja ottaa lähtökohdakseen ajatuksen kulttuurisen rakentumisesta ihmisen ja häntä ympäröivän maailman suhteessa. Arkisen työn tilat ja materiaalisuus sekä käytänteet ja rutiinit määrittävät työntekijän toimintaedellytyksiä ja kokemusta todellisuudesta. Analyysi ei kuitenkaan kohdistu aineelliseen sinänsä, vaan sen merkitykseen ammattilaisuutta ylläpitävänä tekijänä. Aineellisen ympäristön ja siinä tapahtuvien muutosten varassa kulttuuri sekä jatkuu että muuttuu.

Tutkimuksen keskipisteessä ovat merivartijan keholliset kokemukset ja yksilöllisen ylittävät olemisen ja liikkumisen mallit. Keskeisiä käsitteitä ovat *kehollinen*, *kinesteettinen* ja *kulttuurinen tieto*. Näistä ensimmäisen taustana on fenomenologian *eletty ruumis*, josta tekijä johtaa *eletyn ammattilaisuuden* käsitteen. Hän soveltaa myös *työruumiin* käsitettä: se viittaa yksilölliseen, mutta instituution säätelemään ja siksi yhteisölliseen tapaan tehdä työtä ja hyödynittää kehollista tietoa. Kinesteettisen tiedon perustana on kehon sisäinen, kehon ja ympäristön sekä kehojen välisen liikkeen kokemus. Kulttuurinen tieto taas on sanallista ja sanatonta kollektiivista tietämistä ja tiedon välittymistä. Nämä tiedon ja tietämisen aspektit eivät ole toisistaan erillisiä, vaan ne kietoutuvat toisiinsa; kulttuurinen tieto syntyy ja välittyy konkreettisesti, fyysisessä työn tekemisessä.

Menetelmällisesti kiintoisa on myös Tiilin näkemys omasta ruumiistaan tutkimusvälineenä: osallistuvassa kenttätöyössä omat fyysiset aistimukset ovat yksi avain tutkittavien empaattiseen kohtaamiseen ja heidän kokemuksensa ymmärtämiseen. Tätä aihetta Tiili on käsitellyt jo aikaisemmassa julkaisussa (Aromaa ja Tiili 2014).

## Selkeästi jäsenneilty tutkimus

Rakenteeltaan väitöskirja on selkeä ja loogisesti etenevä kokonaisuus. Johdantoluvussa on tutkimusnäkökulmien ja keskeisen käsitteistön lisäksi kuvattu tutkimusmenetelmät ja aineiston muodostaminen sekä tutkimuseettiset kysymykset, kaikki itsekriittisesti reflektoiden. Toinen pääluke on omistettu merivartiointin keskeisten tilojen ja toimintojen luonnehdintaan merivartioasemilla, vartiolaivoilla, johtokeskuksessa ja rajatarkastusosastossa, ja luvussa luonnehditaan myös tyypillisiä merivartijan työpäiviä. Kolmas pääluke vie jo lukijan merivartijuuden symbolisiin konstituentteihin: virkapuvun ja varusteiden välittämiin viesteihin ja niiden omaksumiseen elimelliseksi osaksi työruumista, sekä ammattiroolin edellyttämiin ilmeisiin, eleisiin ja virkamiehen olemuksiin erilaisissa tilanteissa.

Merivartijuuden rakennuspalikoita eritellään myös seuraavissa luvuissa. Neljäs pääluke keskittyy merivartijoihin toimivina ryhminä. Tässä luvussa erityisen kiinnostavaa on siinä sovellettu *kokonaisruumiin* käsite, joka tarkoittaa yksilön ruumiillisen toiminnan sulautumista osaksi laajempaa kokonaisuutta, kuten partioyhmän samanaikaista toimintaa harjoitus- tai kenttätilanteessa. Kokonaisruumiin ohjailuun riittävät usein hienovaraiset viestit, kuten katseidenvaihdot ja eleet. Yhteisöllisyyden käsittely jatkuu viidennessä luvussa, joka keskittyy yhdessä olemiseen ja me-henkeen, mutta toisaalta myös yhteisön sisäisiin jännitteisiin, konflikteihin ja epäluottamukseen. Viimeisen analyysiluvun aiheena ovat liike ja sen vastakohta,



liikkumattomuus. Toiminnan arvostus ja odottamisen pitkäväteisyys heijastuvat tapoihin, joilla erilaisia työtehtäviä eri yhteyksissä arvotetaan. Myös töiden välttelemisellä eli *sluibalulla* ja leikillä on omat asemansa osana työkuultuuria. Luvun päätteeksi käsitellään vielä merivartijoiden ammattiylpeyttä, työstä koettua iloa ja luontosuhdetta.

Tutkimuksessa merivartijoiden ammattilaisuuden rakentumista käsitellään siis varsin laaja-alaisesti, mutta kuitenkin niin, että ruumiillisuus ja sen eri aspektit ovat työn läpikäyvä teema. Analyysin tulokset Tiili kokoaa yhteenvetolukuun ”Merivartioinnin kinesteettiset dispositiot”. Keskeinen tulos on, että merivartijoiden fyysinen ympäristö, kalusto, työtoverit ja asiakkaat ovat ne työn otsikossa mainitut ankkuripaikat, joihin eletty ammattilaisuus kiinnittyy. Ammatillinen tieto syntyy vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa, ja tähän tietoon perustuu merivartijan ammattitaito ja toimintakyky. Erilaiset fyysiset työskentely-ympäristöt tuottavat erilaisia työruumiin asentoja, joita arvotetaan esimerkiksi sukupuolittuneesti oikeisiin/miesten töihin ja vähempiarvoisiin/naisten töihin. Kokonaisruumiin yhtenäisyyteen ja hallittavuuteen tähtäävien, organisaation virallisten tavoitteiden rinnalla ja niihin sulautuneena elää epävirallinen työn kulttuuri, joka antaa tilaa myös vaihtoehtoisille näkemyksille ja käytänteille.

## Vahvaa metodologiaa

*Ammattilaisuuden ankkuripaikat* on ansiokas esitys Suomenlahdella työskentelevien merivartijoiden työkuultuurista ja ammattilaisuudesta, ja sitä onkin mahdollista lukea etnografisena kuvauksena merivartijoiden arkisesta työstä. Nähdäkseni tutkimuksen suurimmat ansiot liittyvät kuitenkin sen lähestymistapaan ja teoreettisiin työkaluihin. Fenomenologiaan ja kulttuurianalyysiin perustuva analyysi on Miia-Leena Tiilin väitöskirjassa onnistunut ja hyvin toimiva metodologinen valinta. Hyvän tieteellisen tutkimuksen tapaan väitöskirja abstrahoi ja käsitteellistää tutkimuskohdettaan, ei pelkästään kuvaa sitä, kuten asian laita on usein ollut vanhemmassa kansatieteellisessä tutkimuksessa.

Tiili osoittaa vakuuttavasti, miten merivartijoiden ammattikuultuurin ytimenä on fyysinen liike, jonka puitteissa kuultuurinen tieto ja siihen pohjautuva ammattilaisuus syntyvät ja välittyvät. Kinesteettisen tiedon käsite on suomalaisessa etnologiassa uusi ja ilmeisen käytökelpoinen, eikä ruumiillisuuden näkökulmakaan ole menettänyt ajankohtaisuuttaan. Kuultuurisen, kehollisen ja kinesteettisen tiedon kietoutuminen yhteen arjen käytännöissä sekä virallisen idealismin ja epävirallisen realismin vuoropuhelu arjessa ovat kiinnostavia näkökulmia, jotka epäilemättä ovat hyvin sovellettavissa myös moniin muihin tutkimuskohteisiin.

## Kirjallisuus

Aromaa, Johanna ja Miia-Leena Tiili. 2014. ”Empatia ja ruumiillinen tieto etnografisessa tutkimuksessa.” Teoksessa *Moniulotteinen etnografia*, toimittaneet Pilvi Hämeenaho ja Eerika Koskinen-Koivisto. Ethnos-toimite 17, 258–283. Helsinki: Ethnos ry.

Muinaismuistoyhdistys 2020. Kansatieteellinen Arkisto. [http://www.muinaismuistoyhdistys.fi/pdf/KA\\_2020.pdf](http://www.muinaismuistoyhdistys.fi/pdf/KA_2020.pdf)



Saressalo, Lassi. 2019. *Tarinoita rajalta. Historiaa ja muistoja rajavartiolaitoksen sadan vuoden taipaleelta 1919–2019*. Helsinki: Rajavartiolaitos. [https://issuu.com/raja100/docs/tarinoita\\_rajalta\\_ekirja](https://issuu.com/raja100/docs/tarinoita_rajalta_ekirja)

Filosofian tohtori Pasi Enges toimii folkloristiikan yliopistonlehtorina Turun yliopistossa.

Kirja-arvio

## Kiinnostaako tila ja materiaalisuus?

Donner, Julia, Hanna Johansson ja Emma Lilja (toim.). 2020. *Ikkunalla. Näkymiä sukupuoleen, tilaan ja aikaan. Kirsi Saarikankaan juhlakirja*. Taidehistoriallisia tutkimuksia 51. Helsinki: Taidehistorian seura. 125 sivua.

Heidi Haapoja-Mäkelä

Folkloristiikkaa on perinteisesti pidetty teksteihin ja representaatioihin keskittyneenä tieteenalana. Pitkään asia on näin ollutkin varsinkin Suomen alueella, ja tekstien analyysissa folkloristit ovat olleet erinomaisen hyviä. Toisaalta tekstikeskeys on vain yksi osa folkloristiikan kenttää: amerikkalaislähtöinen performansitutkimus ja toisaalta etnografisen kenttätönnön mukanaan tuomat näkökulmat ovat jo vuosikymmeniä suunnanneet huomiota myös kielellisen ulkopuoliseen ja esityksellisen ylittävään kuten ilmeisiin, eleisiin ja aisteihin.



Saattaa olla, että on hieman harhaanjohtavaa ja ylimitoitettua kiinnittää huomiota tutkimuksen tavoissa ja lähtökohdissa tapahtuviin muutoksiin, kun voisi tarkastella samuiksiakin. Viimeisten vuosien aikana on kuitenkin alkanut näyttää siltä, että muilla humanistisilla ja yhteiskuntatieteellisillä aloilla huomiota saaneet laajat tieteelliset ”käänteet” ovat saavuttaneet suomalaisen folkloristiikan varsin isolla volyyymilla. Esimerkiksi *affektiivisuus*, *kehollisuus/ruumiillisuus*, *materiaalisuus* ja *spatiaalisuus* näkyvät ja tuntuvat jo pelkästään *Eloren* viimeisimpien numeroiden artikkeleita (esim. Aula 2018; Korjonen-Kuusipuro & Kuusisto-Arponen 2017; Savolainen et al. 2020; Tolvanen & Laakkonen 2018) ja katsauksia (Ojanen 2018; Suopajarvi et al. 2019) selailemalla. Näitä näkökulmia voisi varmaankin kutsua ”muodikkaiksi”, mutta tämä olisi ylenkatsovaa ja lyhytnäköistä. Yhteiskuntatieteiden aloilla nämä käänteet ovat monelta osin jo usean vuosikymmenen ikäisiä, ja niiden taakse on kertynyt paljon vaikuttavaa tutkimusta. Affektit, kehot, materiat ja tilat ovat täällä, ja folkloristiikankin on tietysti otettava niihin kantaa – tekstien ohella – pysyäkseen elinvoimaisena.

Osin tästä syystä tartuin professori Kirsi Saarikankaan *Ikkunalla*-juhlakirjaan. Ajattelin artikkelikokoelman tuovan laajasti esille uusimpia lähialoilla käytettyjä metodeja ja teoreettisia lähtökohtia, sillä taidehistorioitsija Saarikangas tunnetaan Suomessa tärkeänä vaikuttajana ja ajattelijana monitieteisessä tilan tutkimuksen kentässä. Hänen tutkimuksensa ovat keskittyneet esimerkiksi eletyn tilan, sukupuolen, kaupungin, lähiön ja kodin dynamiikkoihin (esim. Saarikangas 2006). *Ikkunalla*-artikkelikokoelma sisältää Saarikankaan kollegoiden



kirjoittamia vertaisarvioituja ja arvioimattomia tekstejä, joista suuri osa asettuu taidehistorian tutkimuksen kenttään. Osa artikkeleista tulee myös taidehistorian ulkopuolelta, ja monet kirjoittajista ovat varsin nimekkäitä kotimaisia ja kansainvälisiä tutkijoita.

## Siltoja, tunnetta, liikettä, epäjärjestystä

Useat juhla­kirjan artikkelit tarkastelevat representaation, tilan, materian ja kokemuksen väli­siä solmukohtia ja rajapintoja. Tämä ei ole mikään ihan helposti selvitettävä ja kesytettävä kenttä: aihe vaatii monenlaisia metodisia otteita, ja *Ikkunalla*-kokoelman artikkeleissa sovel­letaankin useita näkökulmia. Tarkastelen tässä juhla­kirjan artikkeleista sellaisia, joilla on mahdollisesti jotakin annettavaa folkloristiikan ja lähialojen tutkimukselle ja joiden metodi­nen pohdinta representaation, tilan, materian ja kokemuksen välisistä suhteista on mielest­äni sujuvaa ja onnistunutta.

Maunu Häyrysen katsaus­henkinen ”Kiikari väärinpäin?” -artikkeli käsittelee kokemuk­sen ja (maisema)representaation välisen suhteen teoretisointia. Hän tuo yhteen aiempaa konstruktivistista tapaa tulkita esimerkiksi maisemakuvastoa yhteiskunnallisena represen­taationa sekä uusimpia *esityksellisyyden ylittäviä* (*more-than-representational*) näkökulmia tilan ja maiseman kokemiseen. Häyrysen artikkelin anti on näiden teoreettisten otteiden välille muodostuvan sillan rakentaminen: hän hakee työkaluja, joilla molemmat lähtö­kohdat voitaisiin ikään kuin kaksoisontologisesti ottaa huomioon. Häyrynen pohdiskelee, miksi esimerkiksi pääosin 1800-luvulta kumpuavat ”kansallismaisemiksi” ymmärretyt mai­semaesitykset saavat yhä aikaan sen, että ihmiset matkailevat vaikkapa Kolille ja jakavat Instagramissa täsmälleen samantapaisia kuvia kuin karelianistitaiteilijat tuottivat 100 vuotta sitten. Hän puhuu ”representaatioiden kaksisuuntaisuudesta” ja esittää, että ”ihmiset eivät vain tunnista omia paikkojaan ja kokemuksi­aan kuvastosta vaan moniaistiset ja ruumiilliset paikkakokemukset voivat itsessään olla kuvaston kansallista tilaa kuvittaviksi tarinoiksi jär­jestämien ja tunnekoodaamien representaatioiden esittämisen väline” (s. 54). Tällainen ajat­telutapa voisi avata uusia mahdollisuuksia esimerkiksi sen ymmärtämiseen, miksi *Kalevala* edelleen on niin hartaasti yhä uudelleen tulkittu ja merkityksellistetty. Häyrystä mukail­len voidaan ajatella, että *Kalevalaan* liittyvät, jo kauan yhteiskunnassa kiertäneet nationalis­tisesti säilyttyneet diskurssit muuntuvat tunnekoodatuiksi moniaistisessa tulkintaprosessissa. Tällöin kokemus *Kalevalan* merkityksellisyydestä syntyy diskurssien, affektiivisten kokemus­ten ja materian vastavuoroisessa suhteessa.

Hieman toisesta näkökulmasta samantyyli­stä representaation ja eletyn tilan välistä dyna­miikkaa käsittelee myös Susanna Santala, joka tarkastelee arkkitehti Viljo Revellin suun­nittelemaa Toronton kaupungintaloa osana kaupungin infrastruktuuria. Hän hyödyntää muun muassa *toimijaverkkoteoriaa*, jossa huomioidaan toisiinsa vaikuttavat inhimilliset ja ei-inhimilliset tekijät ja näiden liike. Santala ei siis tarkastele kaupungintaloa arkkitehtoni­senä monumenttina, vaan kudelmana, jota määrittävät kaupunkiympäristö ja eletyt tilat. Arkeologi Tuija Kirkinen sen sijaan vie lukijan konkreettisesti Helsingin maaperään, jota hän katselee *hybridiluonnon* käsitteen näkökulmasta. Käsitteen avulla hän havainnollistaa sitä, että kulttuuri ja luonto eivät ole toisistaan erillisiä entiteettejä, vaan aina hybridisesti toi­siinsa kietoutuneita. Helsingin maaperä toimii artikkelissa esimerkkinä, ja Kirkinen kuvaa kiinnostavalla ja silmiä avaavalla tavalla, miten ydinkeskustassa kulkevan tavallisen tallaajan askelten alla on menneiden aikojen muistumina kerroksia, joissa on kuivatetun merenran­nan jäljiltä risuja, hiekkaa, rakennusaineita, jätteitä, ulosteita, täytemaata ja niin edelleen.





Nämä kerrokset eivät näy katukuvassa harjaantumattomalle silmälle, mutta muodostavat merkittävän ulottuvuuden paikan historiallisen ja materiaalisen luonteen ymmärtämiselle. Molemmat artikkelit tarjoavat mielenkiintoisia metodologisia lähtökohtia esimerkiksi tutkimuksille, joissa käsitellään paikan, muistamisen ja materiaalisuuden yhteenliittymiä.

Yleisemmällä tasolla kiinnostava on Turo-Kimmo Lehtosen pohdiskelleva artikkeli ”Tyhjä, perusta, paikka. Michel Serres alkamisen ongelmasta”, joka käsittelee filosofi Serresin kirjoituksia aluista, kaaoksesta, järjestyksestä ja epäjärjestyksestä. Perinteentutkijoille ja perinne-nimistä ilmiötä ymmärtämään pyrkivälle Lehtosen/Serresin ajatus ”perustavaa ei ole järjestys vaan epäjärjestys ja kaaos, joten kiinnostavaa on se, miten jotain saadaan sen keskelle vakautetuksi” (s. 63) on resonoiva. Artikkelissa ”arkiseksi” nimetään kaaoksen keskelle järjestyksen tuottamisen pyrkimys, mikä on kiinnostava ajatus esimerkiksi suhteessa siihen, että etnologit usein nimeävät tutkimuskohteensa ”arjeksi”. Eräs konkreettinen esimerkiksi ihmisten kaaoksenkesytyksipyrkimyksistä – siis arkisista merkityksenannoista – tuodaan esille kirjan päättävässä Johanna Mäkelän ja Mari Nivan ruoan puhtautta ja syötävyyttä käsittelevässä hienossa artikkelissa. Artikkelin nivoo kauniisti yhteen niitä merkityksiä, joita ihmiset antavat esimerkiksi kotimaiselle ruoalle. Artikkelin on kirjan muista kirjoituksista hieman erillinen, mutta se liittyy Saarikankaan omien tutkimusten kotia, puhtautta ja likaa (esim. Saarikangas 1998) käsittelevään tematiikkaan. Kaiken kaikkiaan kirjan viimeiseksi valittu artikkeli päättää kokoelman onnistuneesti.

## Lopuksi

*Ikkunalla*-kokoelma on kokonaisuudessaan hieman polveileva ja juhlakirjojen tapaan aiheeltaan väljä. Tätä artikkelikokoelmaa ei ole kuitenkaan paisuteltu liikaa, ja useat hienot tutkimusartikkelit tekevät siitä jämptin. Vertaisarvioitujen tekstien välissä on joitakin muistelevia ja Saarikankaan henkilö- ja tutkijakuvaa kevyemmällä otteella peilaavia kirjoituksia, joiden anti jää ehkä kuriositeettimaiseksi. Ne sopivat kuitenkin juhlakirjan genreen.

Kirjan otsikossa mainituista käsitteistä *sukupuoli* jää ehkä yllättävänkin pieneen rooliin ottaen huomion Saarikankaan oman laajan tuotannon aiheen parissa. Syvimmin aihetta käsittelee oikeastaan vain Mieke Balin artikkeli ”Looking with women”. *Tila* sen sijaan saa runsaasti huomiota, ja sen myötä toki myös *aika*, koska näitä ei voi erottaa toisistaan. Folkloristit ehkä harvemmin ovat ensisijaisesti kiinnostuneita tilasta, mutta usea on kiinnostunut nimenomaan ajasta ja sen merkityksistä. Tilan ja ajan yhteenkietoutuneisuuden takia spatioalisuus on kuitenkin merkityksellinen monitieteinen näkökulma maailmassa olemiseen, ja esimerkiksi myös kehon ja materian tarkasteluissa olennainen. Saarikankaan omien kirjoitusten ja käsillä olevan juhlakirjan kautta on mahdollisuus saada varsin kattava kuva suomenkielisestä humanistisesta tilan tutkimuksesta, ja tällä tutkimuksella on paljon annettavaa myös muille aloille.



## Kirjallisuus

- Aula, Inkeri. 2018. Aistikävely kaupunkimaisemaan: Yhteisen tilan kokemus ja joutomaiden polut. *Elore* 25(1), 74–95. <https://doi.org/10.30666/elore.72816>
- 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>
- Ojanen, Karoliina. 2018. Pysähdyttävät paikat: Videoitu kävelyhaastattelu etnografisena menetelmänä. *Elore* 25(2), 128–140. <https://doi.org/10.30666/elore.76610>
- Saarikangas, Kirsi. 1998. Suomalaisen kodin likaiset ja paikat. Hygienia ja modernin asunnon muotoutuminen. *Tiede & edistys* 23, 198–220.
- Saarikangas, Kirsi. 2006. *Eletyt tilat ja sukupuoli. Asukkaiden ja ympäristön kulttuurisia kohtaamisia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Savolainen, Ulla, Karina Lukin ja Anne Heimo. 2020. Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus: Muistitietotutkimus ja uusmaterialismi. *Elore* 27(1), 60–84. <https://doi.org/10.30666/elore.89039>
- Suopajarvi, Tiina, Eerika Koskinen-Koivisto, Kristiina Korjonen-Kuusipuro, Kirsi-Maria Hytönen ja Pilvi Hämeenaho. 2019. Tunteilla on väliä: Tutkijan tunteet etnografisessa tutkimusprosessissa. *Elore* 26(2), 42–67. <https://doi.org/10.30666/elore.77809>
- Tolvanen, Mika ja Simo Laakkonen. 2018. Kohti vedenpinnan alaista humanistista maisemaa. Moniaistinen sukellus Itämereen. *Elore* 25(1), 50–73. <https://doi.org/10.30666/elore.72814>

**Filosofian tohtori ja musiikin maisteri Heidi Haapoja-Mäkelä toimii post doc -tutkijana Helsingin yliopistossa Koneen säätiön rahoittamassa hankkeessa nimeltä ”Omistajuus, kieli kulttuuriperintö – Kansanrunousideologiat Suomen, Karjalan tasavallan ja Viron alueilla”.**

Kirja-arvio

## Alkusoittoja-teos haastaa suomalaisten musiikin historioiden kansallisen katseen

Kärjä, Antti-Ville. 2020. *Alkusoittoja. Musiikin menneisyydet monikulttuurisessa Suomessa*. Helsinki: Suomen etnomusikologinen seura. 242 sivua.

*Elina Niiranen*

Valtaa, identiteettejä ja vähemmistöjä koskevista näkökulmista on tullut viime vuosikymmenten aikana olennainen osa moninaisen musiikintutkimuksen kenttää. Tutkimus elää keskellä maailmaa, jossa keskustellaan kiivaasti eroihin, identiteetteihin ja valtaan liittyvistä kysymyksistä: maahanmuutosta, paperittomien oikeuksista, #metoo-kampanjasta, sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen asemasta sekä alkuperäiskansojen oikeuksista. Uudenlainen avoimuus aiemmin piilossa olleista tai vaietuista aiheista ja näkökulmista edellyttävät näiden teemojen käsittelyä myös tutkimuksissa. Musiikin ymmärtämisen läpikotaisin kulttuurisena ja usein myös poliittisena ilmiönä ovat nostaneet keskiöön uusi ja kriittinen musiikkitiede (*new musicology, critical musicology*) sekä jo ennen näiden tutkimussuuntausten syntyä etnomusikologia. Professori Antti-Ville Kärjän *Alkusoittoja*-teos lukeutuu valtaa ja vähemmistönäkökulmaa käsitteleviin etnomusikologisiin tutkimuksiin. Sen tavoitteena on tutkia Suomessa kirjoitettua musiikin historiaa jälkikoloniaalisen teorian ja metodologisen nationalismin tutkimuskehysissä sekä suhteessa monikulttuurisuuskeskusteluun.



Teos on kunnianhimoinen ja poleeminen avaus suomalaisen musiikin historian tarkasteluun monikulttuurisesta näkökulmasta. Käsittelemisen poleemisuudesta syntyy siitä, että Kärjä pyrkii vakuuttamaan lukijan uudenlaisen historiankirjoituksen tarpeesta. Kun aiemmin Suomessa tehtyjä musiikillista menneisyyttä koskevia tekstejä tarkastellaan uusista näkökulmista, monet itsestään selvinä pidetyt tavat kuvata kirjoituksen kohteita ja rakentaa musiikillisille ilmiöille historiaa näyttävät vanhakantaisilta. Tavat vaikuttavat kansallisen menneisyyden rakentamisen tarpeen sanelemilta.



Poleeminen vaikutelma syntyy myös Kärjän tavasta kirjoittaa. Tämä tulee esiin esimerkiksi alalukujen väliotsikoista, jotka hän on nimennyt räväkkään tyyliin karttaen tiedekirjoittamiselle ominaista hillittyä asiallisuutta. Esimerkiksi poleemisuudesta käy välitulos ”Naamioidin kerrostumia musiikkikulttuurin kehitysmaassa nimeltä Suomi”. Otsikko lainaa suoraan suomalaisen populaarimusiikon Mikko Alatalon *Suosikki*-lehdessä julkaistusta haastattelusta, jossa hän kutsui Suomea musiikkikulttuurin kehitysmaaksi. Kärjä viljelee siis teoksessaan provokatiivisiakin otsikoita, ja hän käsittelee teoksessaan viimeaikaista suomalaista musiikin historian kirjoitusta ja ei-akateemisia musiikin historioita kritiikkiä kaihtamatta. Värikkäästä tavasta kirjoittaa syntyy vaikutelma, että teos on tarkoitettu akateemista lukijakuntaa laajemmalle yleisölle. Tähän viittaisi myös se, että lukija ei pääsääntöisesti joudu kahlamaan vaikeaselkoisessa tieteellisessä ryteikössä, vaan kirjoittaja kirjoittaa elävää suomea ja avaa lukijalle käyttämänsä käsitteet informatiivisesti. Tällaisen yleistajuisen linjan olisi suonut jatkuvan läpi kirjan, mutta jostain syystä kirjan keskivaiheilla (s. 86) kirjoitustyyli muuttuu vaikeaselkoisemmaksi. Esiin marssii uusia käsitteitä kuten esimerkiksi *jälkikoloniaalinen dekonstruktio*, *rodullistettu toiseus*, *rodullinen* ja *etninen valtdynamiikka*, joita kirjoittaja ei avaa lukijalle. Kirja on kirjoitettu pitkän ajan kuluessa ja sen teksteistä suuri osa on alun perin ollut artikkelimuotoisia, minkä vuoksi monografialle ominainen tyyllinen yhtenäisyys on ymmärrettävästi kärsinyt.

Teokseen valitut musiikilliset aihepiirit liikkuvat laajalla skaalalla. Kärjä tarkastelee esimerkiksi sitä, miten erilaisista musiikkiperinteistä lähtöisin olevia aineksia on kansallistettu musiikin historiassa. Kirjoittaja pohtii muun muassa orientalismin (Said 1995) käsitteen avulla sitä, miten taidemusiikista kirjoittavat historioitsijat ovat suhtautuneet vieraiksi kutsuttuihin elementteihin suomalaisten säveltäjien teoksissa. Myöhemmin hän tarkastelee mustan musiikin historian kirjoitusta Suomessa sekä sitä, miten suomirapista on kirjoitettu ja millaisena sen historia on hahmottunut kansallisuusdiskurssin huomioon ottaen. Näistä jälkimmäinen tulee esiin esimerkiksi siinä, miten suomirapin musiikillista menneisyyttä koskevasta oikeasta tiedosta on kiistelty. Kansallinen lähtökohta ilmiöiden hahmottamiselle näkyy esimerkiksi (s. 116) musiikin markkinoinnissa, koulutuksessa ja musiikkijournalismissa, joissa Kärjän mukaan yhdistetään tietyt musiikinlajit etnisyyteen ja varsinkin ihonväriin. Kirjan loppupuolella kirjoittaja pohtii laajemmin, miten toiseutta ja erityisesti mustaa toiseutta on käsitelty tai miten se on sivuutettu suomalaisessa populaarimusiikin historian kirjoituksessa. Kirjan osittain melko kaukanakin toisistaan olevia aihepiirejä sitoo yhteen kirjoittajan lähiluvun metodi: hän tarkastelee tutkimuskohteitaan erityisesti jälkikoloniaalisen teorian viitekehyksessä. Tutkimuksen aineistona ovat useat erilaiset lähdeaineistot *Suomen musiikin historia* -teossarjasta kaupallisten kustantajien julkaisemiin historiikkeihin ja eri medioissa julkaistuihin artikkeliaineistoihin. Kirjoittaja ei tukeudu vain kirjallisiin lähteisiin, vaan on käynyt läpi myös laajan audiovisuaalisesta materiaalista ja äänitteistä koostuvan aineiston.

## Metodologisen nationalismin kritiikki

Kirjan kantavana metodina on metahistoriallinen tutkimusote, jossa historian kirjoituksen perustavanlaatuisia valintoja tarkastellaan kriittisesti valitun teoreettisen näkökulman kautta. Metahistorian käsite on peräisin historioitsija Hayden Whitelta (1973) ja se viittaa historiatieteen oman historian kriittiseen tarkasteluun. Lähtökohtana on ymmärrys historian kirjoituksen ja menneisyyden erillisyydestä: menneisyys koostuu kaikista mahdollisista tapahtumista, mutta historia on niiden tapahtumien valikointia ja niiden välisten syy-seuraussuhteiden hahmottelua. Historian kirjoittamista ohjaavat aina valitut päämäärät. Siksi



historian luominen voidaan nähdä vallan käyttönä. Erityisesti Kärjä kyseenalaistaa ajatus-  
tapaa, jossa musiikki koetaan epäpoliittisena esteettisenä ominaispiirrejoukkona. Kirjoitta-  
jan argumentaation voi ymmärtää tarkoittavan, että musiikin hahmottaminen osana histo-  
riallista jatkumoa on poliittinen teko. Hän nojaa tässä argumentaatiossaan foucault'laiseen  
perusajatukseen siitä, että kaikki sosiaaliset ja kulttuuriset suhteet ja kohtaamiset heijasta-  
vat valta-asetelmia ja tuottavat niitä. Valtasuhteista kertoo se, mitkä musiikinlajeista ja näkö-  
kulmista on valittu historiankirjoituksen kohteiksi. Suomalaisessa akateemisessa musiikin  
historiankirjoituksessa ovat jääneet huomiotta monet merkittävät populaarimusiikin ilmiöt.  
Myös tavat kuvata musiikillisia ilmiöitä ovat kirjoittajan mukaan olleet epätasa-arvoisia. Suo-  
men ja suomalaisten musiikin historian rakentumisen kriittinen tarkastelu onkin kantava  
teema läpi teoksen. Kirjoittaja pohtii aihetta toisaalta kansallisen menneisyyden rakentami-  
sen tarpeen näkökulmasta, mutta myös valaisten taustalla vaikuttaneita muita pyrkimyksiä,  
kuten esimerkiksi tutkijoiden kulttuurisia taustaoletuksia tutkimuskohteistaan.

Kärjä näkee metodologisen nationalismin leimanneen suomalaista musiikinhistorian kirjoit-  
tamista. Tällä hän tarkoittaa sitä, että kansallisvaltio on otettu itsestään selvänä asiayhtey-  
tenä ja rajausperiaatteena suomalaisen musiikin menneisyyttä eriteltäessä. Nationalismiin  
kohdistunutta kriittistä tulkintaa ovat aiemmin tehneet musiikin historian osalta myös muut,  
kuten esimerkiksi professori Vesa Kurkela (ks. esim. 2010, 2011) mutta hiukan eri painotuk-  
sin. Kärjän kritiikki kohdistuu ennen kaikkea siihen tapaan, jolla vähemmistöjen musiikista  
on kirjoitettu. Kirjoittajan mukaan kansallisen menneisyyden rakentamisen tarve on ohjan-  
nut suomalaista musiikin historian kirjoittamista kirjoittajan mukaan myös viime vuosikym-  
meninä, ei vain 1800-luvun lopulla tai 1900-luvun alussa. Kärjä pyrkii valaisemaan tehtyä  
tutkimusta ja tieteen ulkopuolella harjoitettua musiikkiin liittyvää historiankirjoitusta poh-  
timalla, mikä jää huomaamatta tai vaiennetuksi, kun ilmiö merkityksellistetään suhteessa  
kansallisuusvaltioon. Kritiikki antaa ajattelemisen aihetta esimerkiksi siitä, miten musiikilli-  
set vaikutteet on nähty itsestään selvästi kansallisen tradition jatkeina tai vieraina mausteina  
kansallisessa sävelkielessä.

Metodologisen nationalismiin voi ymmärtää osaltaan yhtenä ulottuvuutena kansallisessa  
katseessa, mutta hyvin laajasti vaikuttavana ilmiönä, joka näyttäytyi muun muassa pro-  
tektionistisena kulttuuripolitiikkana (Rautiainen-Keskustalo 2015, 12) Professori Tarja Rau-  
tiainen-Keskustalon mukaan: "[...] metodologinen nationalismi ajattelutapana oli viime  
kädessä toiminnan kehys koko suomalaiselle hyvinvointivaltiolle aina 1980-luvulle saakka ja  
sen jälkeenkin, vaikka globalisaatio on ajanut sen monin tavoin kriisiin." Rautiainen-Keskus-  
talo (2015) viittaa globalisaatiotutkija Pauli Kettuseen: "Käsitteenä metodologinen nationa-  
lismi kuulostaa helposti kritiikiltä, jopa halventavalta, mutta kuten Kettunen (2008) toteaa,  
se tulisi ymmärtää ajan olosuhteista käsin: kansallisvaltiollinen viitekehys oli toiminnan  
itsestään selvä ja kyseenlaistamaton lähtökohta." Kyseinen ajattelutapa ei siis koskenut vain  
musiikin historiankirjoitusta, vaan se edustaa laajempaa Suomessa ollutta ajattelun kehystä,  
joka on vasta viime aikoina alkanut väistyä. *Suomen musiikin historia* -teoksen kirjoittajien  
tapa kuvata suomalaista musiikinhistoriaa saa Kärjältä kritiikkiä sen suhteen, miten kansal-  
lisuuslähtöisesti he tarkastelevat musiikillisia ilmiöitä. Ymmärrys siitä, että esimerkiksi eri  
etnisyyksien kulttuurimuotojen kuvaus vaatii erityistä sensitiivisyyttä, on nykyään itsestään  
selvää. Mutta näin ei ole aina ollut. Alkuperäiskansojen kulttuurien tutkimiseen liittyvä eri-  
tyisosaaminen on myös Suomessa verrattain uusi ilmiö. Alkuperäiskansojen tutkimus, sel-  
laisena kuin se nykyään ymmärretään, käynnistyi Suomessa vasta 1990-luvun lopulla ja on  
vakiinnuttanut asemansa vasta 2010-luvun jälkeen. Siten monet niistä näkökulmista, joita





Kärjä peräänkuuluttaa suomalaiseseen musiikinhistoriankirjoitukseen, eivät olleet valtavirtaa silloin, kun kritiikin kohteena olevia tekstejä kirjoitettiin. Kärjän teos päivittääkin omalta osaltaan sitä, miten musiikinhistoriankirjoituksen tulisi jatkossa tiedostaa se, miten vähemmistöjen musiikeista kirjoitetaan eli miten kulttuurisia ilmiöitä voidaan kuvata tasa-arvoisemmin.

## Globaalimman näkökulman esiinmarssi

Globaali näkökulma musiikinhistorian kirjoittamisessa tarkoittaa Kärjän mielestä monikulttuurisuuden huomioon ottamista, mutta myös kansallisen kehyksen kriittistä tarkastelua. Musiikkilajit kirjoittaja näkee rajoiltaan epäselvinä ja huokoisina jo niiden käsitteellisen olemuksen vuoksi. Siten voidaan ajatella, että musiikista kirjoittaminen on aina monikulttuurisuuden parissa toimimista. Miten sitten toteuttaa monikulttuurista näkökulmaa musiikin tutkimuksessa käytännössä? Siihen *Alkusoittoja*-teos antaa joitakin vaihtoehtoja. Voidaan tarkastella esimerkiksi monikulttuurisia jännitteitä, vaikkapa sitä miten suomirapin tekijät puhuvat musiikinlajiinsa sisältyvästä kulttuurisesta pääomasta. Tutkimus voi myös ottaa huomioon kolmannen maailman musiikkien olemassaolon teollistuneissa ja kaupungistuneissa yhteyksissä. Kolmannen maailman musiikkeja voidaan tarkastella esimerkiksi teknologian ja verkottumisen perspektiiveistä. Keskeisiksi voivat nousta ne uudenlaiset tulkinnat kansalaisuudesta, jotka aiheutuvat maailmanlaajuisen muuttoliikkeen myötä. Esimerkiksi Suomessa asuva somalivähemmistö voi tuottaa uudenlaista tulkintaa suomalaisuudesta. Voidaan myös pohtia sitä, miten Eurooppa-keskeiset ajattelutavat vaikuttavat historiankirjoitukseen ja muihin tapoihin tuottaa tietoa menneisyydestä.

Kärjä toteuttaa näistä teemoista ennen kaikkea viimeistä eli pohtii sitä, miten Eurooppa-keskeisyys näkyy suomalaisissa musiikkihistorioissa. Miksi musiikinhistorioitsijat valitsevat perspektiivikseen eurooppalaisuuden, vaikka musiikilliset vaikutteet ovat globaaleja? Miksi esimerkiksi suomalaisen populaarimusiikin emoperinteitä pohdittaessa ulkoeurooppalaisia perinteitä ei oteta huomioon (s. 72)? Kärjän ylijäräinen näkökulma ei siis seisahdu Euroopan rajoille, vaan laajenee kohti globaalia tarkastelua. Globaali näkökulma onkin varsin perusteltu ja pintapuolisen tutkiskelun perusteella vaikuttaa siltä, että se ei ole suomalaisen musiikin historian tutkimuksen kentällä tällä hetkellä keskeinen trendi (vrt. Heikkinen, Kurkela, Mantere, Rantanen 2017). Kirjoittaessaan mustan musiikin historiankirjoituksesta Suomessa Kärjä kiinnittää huomionsa siihen, että tietyt musiikinlajit puuttuvat virallisesta historiankirjoituksesta. Erityisesti mustasta musiikista kirjoitettaessa autenttisuuden käsite on Kärjän mielestä ollut keskeinen tapa arvottaa ja kuvata musiikkia. Samanlainen autenttisuuden kaipuu on toki näkynyt myös esimerkiksi karjalaista musiikkia koskevassa historiallisessa tutkimusperinteessä. Autenttisuuden rinnalla myös ”suomalaistaminen” eli kansalliseksi tekeminen näkyy muun muassa suomirapissa. Suomirapin alkuperä on haluttu ”kansallistaa” sijoittamalla keskustelun keskiöön kansalliset esikuvat, sen sijaan että suomirapin kehitystä ja tyyllilajeja olisi ensisijaisesti paikannettu globaaleihin esikuviin. Kärjän teos tuokin esiin, että etnosentrinen ja kansallinen näkökulma ovat olleet keskeisiä silloinkin, kun on kirjoitettu ulkoeurooppalaisista musiikkiperinteistä Suomessa.

Kirjoittaja tuo *Alkusoittoja* -teoksessaan esiin näkökulmia, jotka ovat suomalaisessa musiikin historian kirjoittamisessa jääneet aiemmin huomiotta. Ne ovat tärkeitä näkökulmia, jotta voitaisiin kirjoittaa tasa-arvoisempaa ja monikulttuurisempaa musiikin historiaa. Jälkikolonialinen teoria valaisee aiemmin tehtyä tutkimusta uudella tavalla. Tällä tutkimussuuntauksella on myös ongelmansa. Ilmiöiden taustalla vaikuttavat monet erilaiset tekijät eli ilmiöt ovat



intersektionaalisia. Jälkikoloniaalinen teoria valaisee tietynlaisia historiallisia kehityskulkuja, mutta sen kautta näyttäytyvät ilmiöiden ja kehityskulkujen valikoidut puolet. Se toimii siis kuten teoreettisilla näkökulmilla on tapana toimia: rajaa ilmiöiden tarkastelua. Kärjä pääsee-kin kirjansa loppupuolella intersektionaalisuuden teemaan ja pohtimaan myös esimerkiksi sukupuolen vaikutusta siihen, miten musiikista on kirjoitettu. *Alkusoittoja* -teos onkin varsinainen runsauden sarvi, joka avaa tutkimuspolkuja moniin eri suuntiin.

## Kirjallisuus

- Dahlström, Fabian ja Erkki Salmenhaara. 1995. *Suomen musiikin historia 1. Ruotsin vallan ajasta romantiikkaan*. Helsinki: WSOY.
- Heikkinen, Olli, Vesa Kurkela, Markus Mantere ja Saija-Leena Rantanen 2017. "Esipuhe." *Musiikki 1-2/ 2017*. 3–10. Jalkanen, Pekka ja Vesa Kurkela. 2003. *Suomen musiikin historia. Populaarimusiikki*. Helsinki: WSOY.
- Kettunen, Pauli. 2008. *Globalisaatio ja kansallinen me. Kansallisen katseen historiallinen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- Kurkela, Vesa. 2010. "Kansallisen musiikin historian varjo – Suomessa ja Pohjanmaalla." Teoksessa *Varpusen Weisu. Pohjanmaan musiikin historiaa*. Toim. Vesa Kurkela, Heikki Laitinen & Saijaleena Rantanen. Tampere: Juvenes. 11–43.
- Kurkela, Vesa. 2011. "Kansallismielisyys Suomen musiikin historian kirjoituksessa." *Musiikki1/2011*. 24–42.
- Rautiainen-Keskustalo, Tarja. 2015. "Kansalliset tieteet, etnomusikologia ja liikkuvan maailman problematiikka." *Elore 22(2)*. 1–19. <https://doi.org/10.30666/elore.79220>
- Said, Edward W. 1995. *Orientalism. Reprinted with a new Afterword*. New York: Pantheon Books.
- Salmenhaara, Erkki. 1996a. *Suomen musiikin historia 2. Kansallisromantiikan valtavirta: 1885–1918*. Helsinki: WSOY.
- Salmenhaara, Erkki. 1996b. *Suomen musiikin historia 3. Uuden musiikin kynnyksellä: 1907–1958*. Helsinki: WSOY.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

Filosofian tohtori Elina Niiranen toimii tutkijatohtorina Karjalan tutkimuslaitoksella Itä-Suomen yliopistossa. Hän työskentelee Suomen Akatemian hankkeessa Venäjä kenttä ja arkistona – 1800 ja 1900-luvun perinteentutkijat suomalaisuutta konstruoimassa sekä Koneen säätöön hankkeessa, jossa tutkitaan Helmi ja Pertti Virtarannan Neuvosto-Karjalassa tekemää kenttätöitä.

Kirja-arvio

## Tuore kokoelma salaliittoteorioista tavoittelee kaikenkattavuutta ja tiedostaa rajansa

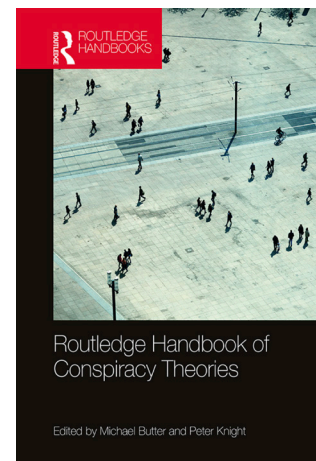
Butter, Michael ja Peter Knight (toim.). 2020. *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Abingdon & New York: Routledge. 700 sivua. Arvosteltu versio on e-kirja. <https://doi.org/10.4324/9780429452734>

Toni Saarinen

Routledgen käsikirjan kunnianhimoisuus käy ilmi jo nimestä: *Routledge Handbook of Conspiracy Theories* (jatkossa HOCT) ei sisällä tarkempaa ajallista rajausta tai keskity tiettyyn kulttuurin osa-alueeseen kuten vaikkapa Brillin vuonna 2018 julkaisema *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion* (jatkossa HOCTACR). Michael Butterin ja Peter Knightin toimittaman teoksen 48 artikkelia pyrkivät kattamaan monta mannerta, ajanjaksoa, ilmiötä ja tieteellistä viitekehystä. Samalla kirja yhdistää ennennäkemättömän monipuolisesti salaliittoteorioita analysoivat alat ja tutkijat ympäri maailmaa.

Poikkitieteellisen käsikirjan viisi osaa on jaettu temaattisesti tai aloittain: ensin käydään läpi määritelmiä ja lähestymistapoja, sitten psykologisia tekijöitä, kolmanneksi yhteiskunnallista ulottuvuutta, neljänneksi viestinnän mekaniikkoja ja lopuksi maantieteellistä ja historiallista variaatiota. Psykologiset ja yhteiskuntatieteelliset suuntaukset ovat hallitsevassa asemassa, koska niille omistettujen kokonaisuuksien lisäksi muutkin kirjan osat hyödyntävät niiden metodeja ja tuloksia. Tämä ei ole yllättävää, ovathan nämä alat olleet 2000-luvulla kiinnostuneimpia salaliittoteorioiden muodostumisen edellytyksistä ja olosuhteista – eritoten yksilön ja ympäristön tilastollisista muuttujista. Kirjan toimittajat ovat kuitenkin kulttuurintutkimuksen professoreja: Butter kirjallisuuden ja historian, Knight Pohjois-Amerikan tutkimuksen. He ovat keränneet monipuolisen kattauksen asiantuntijoita myös aloilta, jotka eivät ole vielä täysin ottaneet aihetta omakseen.

HOCT on salaliittoteorioihin vihkimisen ohella hyödyllinen myös yleisperehdytyksenä tiettyjen tutkimussuuntausten metodeihin (mm. sosiaalisen median ja ison datan analyysistä Caballero, luku 1.10) ja historiaan nykynäkökulmasta (mm. psykoanalyysistä Blanuša





ja Hristov, 1.5). Määrällisiin tutkimuksiin viittaavien psykologian artikkelien moninaisuus saattaa muodostaa kynnyksen humanistisemmalle lukijalle, mutta näidenkin tulokset ovat oleellisia esimerkiksi demografisten erojen ymmärtämiseksi. Muualta ei myöskään löydy yhtä selkeitä summauksia salaliittoajattelun yhteydestä muun muassa persoonallisuuspiirteisiin ja maailmankuvaan (Lantian, Wood ja Gjonneska, 2.1), motivaatioihin ja tunteisiin (Douglas, Cichocka ja Sutton, 2.3) sekä ryhmien välisiin suhteisiin (Biddlestone, Cichocka, Žeželj ja Bilewicz, 2.6).

Suuntausten monimuotoisuutta humanistivinkkelistä tarkastellessa havaitsee yhden selkeän aukon: uskontotieteellisiä tutkimuksia HOCT:sta löytyy käytännössä vain yksi, vaikka uskomus ja mentaliteetti esiintyvät sanoina jatkuvasti. Syy on epäilemättä se, että Brill julkaisi oman, uskonnollisuutta painottavan salaliittoteorioiden käsikirjansa vain muutamaa vuotta aiemmin. Uskontotieteen kasvava kiinnostus aiheeseen olisi silti voinut tulla alleviivatummaksi teoksessa, joka toivon mukaan vakiintuu lähtöpisteeksi ja keskeiseksi hakemistoksi salaliittoteorioiden tutkimukseen perehtyville.

## Kohti ymmärrystä

Kirjan avaavassa yleisjohdannossa Butter ja Knight tekevät selväksi, millaiseen jatkumoon käsikirja asettuu: salaliittoteorioiden tutkimus on murrosvaiheessa, koska itse käsite ”salaliittoteoria” (*conspiracy theory*) nähdään nykyään enemmän tai vähemmän ongelmallisena. Itsekriittisessä tieteellisessä tutkimuksessa joudutaan myöntämään, että tiede on pitkään lähestynyt aihetta ylimielisesti ja ennakkoluuloisesti. Butter ja Knight alleviivaavat kolmea ongelmaa.

Ensinnäkin salaliittoteorian käsite on voimakkaasti latautunut, ja termiä on säännöllisesti hyödynnetty toisinajattelijoiden marginalisoimiseksi ja patologisoimiseksi. Salaliittoteoreettisuuden on kuitenkin havaittu voivan olla kulttuurista riippumatta melko yleistä yhteiskunnan kaikilla tasoilla, eikä nykyaika ole tässä suhteessa mitenkään poikkeuksellinen vaihe. Lisäksi nykyään tiedostetaan, että varsinkin humanistiset ja sosiaalitieteet jakavat salaliittoteoreettisen ajattelun kanssa monia metodeja ja lähtöoletuksia. Kirjoittajat nostavat esiin Paul Ricoeurin epäilyksen hermeneutiikan, joka ajaa myös salaliittoteoreetikkoja paljastamaan syy-seuraussuhteita pettävän ulkoasun alta. Samansuuntaisen rinnastuksen on tehnyt myös Bruno Latour, joka näkee kriittisen teorian ja sosiaalisen konstruktionismin välineiden siirtyneen salaliittoteoreettisiksi aseiksi (2004, 228–230).

Toiseksi Butter ja Knight muistuttavat, että koska salaliittoja tosiasiallisesti tapahtuu, sellaiseen uskomiseen ei voi oletusarvoisesti olla virheellistä ajattelua. Heidän mielestään on tarpeen erottaa yksittäisen historiallisen tapahtuman spekulatio selityksestä, joka pyrkii kattamaan kaiken mitä maailmassa tapahtuu. Jälkimmäistä kutsun itse myytiksi (Saarinen 2018, 2020; myös Dyrendal, Aspren ja Robertson 2018, 35–41). Tällöin Butter ja Knight esittävät folkloristisesti oleellisen kysymyksen: millainen on mielikuvituksen ja todellisuuden välinen suhde? Kirjoittajat pohtivat Yhdysvaltain hallinnon salaisten ja laittomien operaatioiden paljastumisen vaikutusta kansalaisten kuvittelemien juonien voimistumiseen. Salaliittokulttuuri ammentaa uutisoiduista paljastuksista, mutta näiden historiallisten, ”todennettujen” salaliittojen taustalla ovat yleensä olleet valtionjohtajat, jotka itsekin näkevät maailman salaliittoteoreettisesti (Olmsted 2009). Tällaisten palautesilmukoiden vuoksi rajat virallisen ja epävirallisen tiedon välillä hämärtyvät. Lisäksi – kuten kirjan monet artikkelit paljastavat



– myös viihde ja taide vaikuttavat voimakkaasti maailmankuvan muotoutumiseen. Osuvin vuorovaikutussuhteen kuvaaja olisikin siis mielestäni kolmio, jonka kolmannessa sakarassa sijaitsee populaarikulttuuri.

Kolmanneksi toimittajat problematisoivat salaliittoteorian käsitteen huomioimalla, että nykytutkijat ovat havainneet termin hyvin tuoreeksi: sanalla on ollut merkittävää käyttöarvoa vasta 1970-luvulta alkaen. Ajattelumallit, joita käsitteeseen liitetään, ovat kuitenkin huomattavasti iäkkäämpiä ja mahdollisesti synnynnäisiä mekanismeja ihmisaivoissa. Tämän evoluutiopsykologisen näkemyksen kyseenalaistaminen oikeastaan vain vahvistaa alkuperäistä väitettä: ehkä käsitteessä on vikaa, jos sitä voidaan pitää yhtä ongelmitta sekä universaalina että tietyn ajan ominaispiirteenä. Toisin sanoen salaliittoteoria käsitteenä on moderni keksintö, joka on syntynyt usein poliittisiin tarpeisiin. Tämä pakottaa huomioimaan termin sosiaalisen rakentumisen ja ajassa muuttuvan, häilyvän luonteen sekä kytkeytymisen valta-asetelmiin.

Kirjan johdanto houkuttelee siis tavallaan *ymmärtämään*, sanan molemmissa merkityksissä, salaliittoteoreettisuutta ja sen eri puolia. Tämä ei tarkoita salaliittoteorioiden hyväksymistä vaan sitä, että niitä lähestytään ilman tunnustettavia vinoumia ja vihamielisyyttä. Ensinnäkin tieteen määritelmät ovat olleet epäselviä, poliittisia ja patologisoivia, mikä on tehnyt salaliittoteorioiden luonteen ja levinneisyyden käsittämiseksi vaikeaa. Toiseksi alentuva suhtautuminen tutkimuskohteeseen on sivuuttanut aitoja huolia ja perusteltuja epäluuloja, joista kyseinen maailmankuva versoo (ja muistuttanut siten kolonialistisen Euroopan tieteen suhtautumista alkuperäiskansojen ”irrationaalsiin uskomuksiin”). Kulttuurintutkimuksella on hyvät edellytykset lähestyä aihetta sekä vakiintuneita käsitteitä kyseenalaistaen että tutkimuskohteisiin empaattisemmin suhtautuen.

## Salaliittokulttuurit kulttuurintutkimuksen keskiössä

Folkloristiikkaa HOCT:ssa edustaa Tarton yliopiston Anastasiya Astapovan artikkeli (4.1) salaliittoteorioiden suullisesta leviämisestä. Astapova rinnastaa salaliittoteoriat esi- ja varhaismoderneihin huhuihin sekä nykytarinoin (urban legends) erityisesti niiden kyseenalaistetun totuudellisuuden, ristiriitaisen sisällön ja vaihtelevan muodon vuoksi. Artikkelituntuu pitkälti folkloristisen huhututkimuksen eri vaiheiden tiivistelmältä, mutta Astapovan oleellinen väite on se, ettei salaliittoteorioiden kasvu ole vain internetin luoma ilmiö, eikä pelkkä sosiaalisen median tutkimus siksi välttämättä paljasta koko kuvaa niiden kulkeutumisesta. Paikalliset verkostot, joissa tieto leviää tuttujen kesken suullisesti, saattavat tuottaa pitkäkestoisempia vakaumuksia. Niin ikään Tarton yliopistolla työskentelevät semiootikot Mari-Liis Madison ja Andreas Ventsel tutkivat yhdessä professori Massimo Leonen kanssa salaliittoteorioita merkityksen tuottamisen prosesseina (Leone, Madison ja Ventsel, 1.3). Heidän analyysinsa erittelee semioottisia keinoja, joilla salaliittoteorioita käyttäen viestitään pelosta, yhteisöllisyydestä ja me-vastan-ne-asetelmista. Artikkelitivistää hyvin eritoten Madisonin tutkimukset, joissa salaliittoteoriat nähdään Juri Lotmanin ja Boris Uspenskijin määrittelemiä mytologiaa (tai metatekstuaalisia) malleja hyödyntävinä ahdistuksen lieventäjinä.

Asbjørn Dyrendalin uskontotieteellinen artikkeli (3.9) tiivistää varhaisemman Brillin käsikirjan, HOCTACR:n päähuomiot. Tärkein näistä on se, kuinka uskonnontutkimuksen viitekehyyksessä aihetta voidaan lähestyä käytännössä kolmella tapaa. Salaliittoteorioita voidaan *pitää uskontona* tai uskonnon kaltaisena ilmiönä; voidaan huomioida, kuinka salaliittoteorioissa





*käsitellään uskontoa*; tai voidaan tutkia, kuinka eri *uskunnoissa esiintyy salaliittoteorioita*. Dyrendal listaa tarkemmin esimerkkejä vain viimeksi mainitusta kategoriasta: Venäjän ortodoksisen kirkon hyökkäyksen Pussy Riot -aktivistiyhtyettä vastaan, rokotekriittisen islamin Nigeriassa sekä uushenkisen salaliittoteoreettisuuden (*conspirativity*) Norjassa. Vaikka valinnat ovat maantieteellisesti monipuolisia, keskittyminen vain kahteen valtauskontoon ja populaariin uushenkisyyteen tuntuu yksipuoliselta ratkaisulta, ikään kuin maistiaiselta HOCTACR:sta, jonka toimittaja Dyrendal oli. Kaikenkattavuutta tavoitteleva HOCT olisi hyötynyt jokaista lähestymistapaa erikseen avaavasta artikkelista.

Folkloristiikan ja uskontotieteen rajamailla häilyy Annika Rabon kiehtova artikkeli (1.6) salaliittoteorioista okkultistisena kosmologiana. Myös Rabon artikkeli tuntuu esittelyltä hänen oman alansa, antropologian, erään suuntauksen vaiheista. Samalla salaliittoajattelun tulkinna noituutta, saatananpalvontaa ja UFO-abduktioita käsittelevien tutkimusten kautta rakentaa kiinnostavan sillan kysymyksiin tiedosta, toiseudesta ja kätkeyn todellisuuden asiantuntijuudesta. Siinä missä Astapova ja Leone et al. yllä huomioivat epävarmuuden salaliittoteorioiden tuottajana, ajatus läpinäkymättömästä (eli paljon salaista ja mutkikasta tietoa sisältävästä) maailmasta epävarmuuden lähtökohtana on hyödyllinen.

Ylempänä mainitsemani populaarikulttuuri salaliittoteoreettisen maailmankuvan välittäjänä on läsnä varsinkin luvuissa 4.2 (McKenzie-McHarg ja Oberhauser) ja 4.3 (Carver), jotka valaisevat hyvin, kuinka jo 1700- ja 1800-lukujen painotekniikka mahdollisti institutionaalisen järjestyksen tehokkaan kyseenalaistamisen. Muuttuvia ja laajalle leviäviä ajatusmalleja ei voi irrottaa keksinnöistä ja kehityksestä, mutta kuten teknologisesta determinismistä varoittavat Andrew McKenzie-McHarg ja Claus Oberhauser huomioivat, teknologia ei ole historiaa ulkopuolelta ohjaava voima – kuten salaliittoteoriat saattaisivat esittää – vaan yhteiskunnallisesti määrittynyttä ja ympäröivän kulttuurin ehdoilla muovautuvaa. Ben Carverin artikkeli 1800-luvun brittikirjallisuuden vakoilu- ja dekkarigenreistä havainnollistaa tätä asettamalla nämä lukijan epäluuloa ruokkivat lajityypit historialliseen kontekstiin. Genrejen varhaiset teokset imivät vaikutteita alati yhdistyneemmästä mutta myös epävakammasta maailmasta, jonka imperialismi ja kansainvälinen poliittinen tilanne olivat aikaansaaneet.

Erityisen kiinnostavaa on sanallisten narratiivien käsittelyn ohella lukea salaliittoteorioiden visuaalisesta välittymisestä (Caumans ja Önnersfors, 4.5). Kuvallisuuden rooli salaliittoteoreettisten merkitysten viestimässä on jäänyt miltei huomiotta, kuten kirjoittajakin toteavat. Meemeillä on kuitenkin valtava rooli esimerkiksi QAnon-liikkeen näkyvyyden kannalta. Samoin salaliittoteorioita propagoivien dokumenttielokuvien analyysi on vielä lapsenkengissään. Michael Butterin artikkeli (4.6) Yhdysvaltain salaliittoteoreettisen elokuvan ja television historiasta jää listamaiseksi fiktiokatsaukseksi, mutta avaa oleellisia käänteitä: salaliittoa juonielementtinä käytävien tarinoiden määrä kääntyi kasvuun kylmän sodan alussa, ja mitä enemmän maan tiedustelupalveluiden ja presidenttien rikkeitä paljastui, sitä useammin salaliittolaiset olivat valtion sisäisiä toimijoita eivätkä enää ulkopuolisia vihollisia kuten kommunisteja.

Historiantutkijoiden artikkelit kirjassa ovat arvokkaita kulttuurintutkimukselle erityisesti korostaessaan tiettyjen salaliittoteoreettisten symbolien, hahmojen ja tarinakaavojen jatkuvuutta. Esimerkiksi stereotyyppiset mielikuvat juutalaisista ja niiden uusiutuminen keskialjalta lähtien on jäsennelty erinomaisesti Cornel Zwierleinin artikkelissa (5.2), ja Butterin



(5.10) katsaus Amerikan varhaisten puritaanien maailmankuvaan selittää, miten keskeinen aihio hyvän ja pahan vastainen taistelu on Yhdysvaltain perustamiselle ollut.

### Sokeat pisteet esillä

Käsikirjan monet artikkelit tiedostavat salaliittoteorioiden tutkimuksen kentällä pitkään vallinneen epäkohdan, joka heijastaa laajempaa ongelmaa tiedemaailmassa: valtaosa tuloksista on saatu valkoista, länsimaista keskiluokkaa painottavista kyselytutkimuksista. WEIRD-ihmiisiin (*western, educated, industrialized, rich and democratic*) keskittymisen huomioi eksplisiittisesti Dyrendal (3.9) uskontojen salaliittoteoreettisuutta pohtiessaan, ja kirjan viimeinen osa pyrkiikin korjaamaan virheen omistamalla artikkelit Venäjän (Yablokov, 5.5), Balkanin alueen (Blanuša, 5.6), Turkin (Gürpınar ja Nefes, 5.7), Lähi-Idän (Gray, 5.8), Kaakkois-Aasian (Swami, Zahari ja Barron, 5.9) ja Venezuelan (Hooper, 5.11) vastaaville kehityskuluille.

Muitakin rajoituksia tuodaan ansiokkaasti esiin. Varsinkin sosiologisissa artikkeleissa kirjoittajat toivovat laadullisten ja määrällisten menetelmien rohkeampaa yhdistelyä, painottavat säännönmukaisesti lisätutkimusten tarvetta ja tunnustavat suosittujen kyselytutkimusten epäkohdat. Kuten Jason Harambam (3.2) sanoo, kyselytutkimuksissa analyttiset kategoriat on rakennettu ennalta, mikä saattaa sivuuttaa salaliittoteoreettisesti suuntautuneiden omat luonnehdinnat. Lisäksi sukupuolen ja seksuaalisuuden vaikutusta salaliittoajatteluun on toistaiseksi tutkittu huomattavan vähän. Annika Thiemien artikkeli (3.3) paikkaa tilannetta, mutta kuten Thiem itse sanoo, suurin osa olemassa olevasta tutkimuksesta keskittyy maskuliinisuuteen ja miesten tuottamiin narratiiveihin. Naisten osuus saattaa kuitenkin olla kasvussa uushenkisen *conspiritualityn* (Ward ja Voas 2011, 105) vaikutusvallan lisääntyessä esimerkiksi muihin salaliitonarratiiveihin helposti yhdistettävän QAnonin rinnalla.

HOCT kertoo kattavasti paitsi keskeisimmistä löydöistä myös tieteen sitkeistä virhekäsityksistä ja nykyisistä aukoista ymmärryksessä. Huomion keskittäminen salaliittoteoreettisuuteen yhteisöllisenä ja kulttuurisena ilmiönä sekä muuttuvana, uskomuksellisia aineksia sisältävänä maailmankuvana avaa uusia ovia esimerkiksi juuri tiedon auktoriteettien ja maailman läpinäkyvyyden pohdintaan (Rabo, 1.6). Itsekriittisyys puolestaan auttaa ymmärtämään, kuinka paljon on vielä tehtävää ennen kuin salaliittoteorioita voidaan selittää sortumatta yleistyksiin ja tutkijan omien vinoumien vahvistamiseen.

### Kirjallisuus

- Dyrendal, Asbjørn, Egil Asprem ja David G. Robertson. 2018. "Conspiracy Theories and the Study of Religion(s): What We are Talking about, and Why it is Important." Teoksessa *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, toimittaneet Asbjørn Dyrendal, Egil Asprem ja David G. Robertson, 19–47. Leiden & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004382022>
- Latour, Bruno. 2004. "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern." *Critical Inquiry* 30(2): 225–248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Olmsted, Kathryn S. 2009. *Real Enemies: conspiracy theories and American democracy, World War I to 9/11*. New York: Oxford University Press.



Saarinen, Toni. 2018. "Kuinka monesta tehdään yksi: Uuden maailmanjärjestyksen salaliittoteorioiden myyttiset diskurssit." Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/277513>

Saarinen, Toni. 2020. "Salaliittomyytin synkkä maailma. Pinnan ja syvätason vuorovaikutuksesta." Teoksessa *Tuolla puolen, siellä jossain. Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*, toimittaneet Ulla Piela ja Petja Kauppi, 82–98. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Ward, Charlotte ja David Voas. 2011. "The Emergence of Conspirituality." *Journal of Contemporary Religion* 26(1): 103–121. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.539846>

**Filosofian maisteri Toni Saarinen tutkii vuonna 2020 aloittamassaan väitöskirjassa myyttejä, maailmanloppuja ja modernin ajan erityisluonnetta. Hänen tutkimuksessaan merkittävää roolia näyttelevät myös salaliittoteoriat ja populaarikulttuuri.**

Kirja-arvio

## Moninaisia näkökulmia ja käsitteitä tunteista ja affekteista keskeneräisesti paketoituna

Rinne, Jenni, Anna Kajander ja Riina Haanpää (toim.). 2020. *Affektit ja tunteet kulttuurien tutkimuksessa*. Helsinki: Suomen kansatieteilijöiden yhdistys Ethnos ry. <https://doi.org/10.31885/9789526850962>. 346 sivua.

Viliina Silvonen

Affektit, tunteet ja affektiivisuus ovat parin kymmenen vuoden aikana nousseet suosituksi tutkimuskohteeksi ja tulokulmaksi humanistis-yhteiskuntatieteellisillä aloilla. Yhtenäisen suuntauksen sijasta tunne- ja affektiteoriat ovat teoreettisesti ja käsitteellisesti moninainen keskustelujen rypäs. Yhteistä näkökulmille on tutkimuksellisen kiinnostuksen suuntaaminen teksteistä ja esityksistä muun muassa kokemuksiin ja kehollisuuteen. *Affektit ja tunteet kulttuurien tutkimuksessa* -artikkelikokoelman takakansitekstin mukaan näitä moniselitteisiä ja -näkökulmaisia "affektiivisiä teorioita" lähestytäänkin kirjassa "eri tavoin, kuitenkin siten, että affektin ja tunteen käsitteet ovat keskeisinä määrittelyjen kohteina."



Tartuin kirjaan toiveikkaana odottaen, että johdannossa kootaan yhteen sitä määritelmien epämääräistä vyyhtiä, jonka kuka tahansa tunne- ja affektiteorioiden suossa rämpinyt on kohdannut, ja että kirjan luettuani olisin paremmin selvillä, mistä kaikesta on kyse. Tiesin toivovani kuuta taivaalta, mutta toivoinpa silti. Kuun sijasta sain toisen, vähän erilaisilla linsseillä ja säädöillä varustellun kaukoputken, jolla näkyi jokseenkin sama sekavuus ja ristiriitaisuus, jonka tunsin jo ennestään. Kirjan tavoitteena ei olekaan kertoa, mitä tunteet ja affektit ovat; se kertoo, miten monia eri asioita ne voivat olla kulttuurien tutkimuksen kentällä.

Vaikka kokoelma on kattava ja monipuolinen, jää monia tulokulmia ja lähestymistapoja puuttumaan. Se on ymmärrettävää ja hyväkin asia, kun ottaa huomioon, että käsissäni ei ole jättimäinen tiiliskivi, vaan näppärä johdattelevan tuntuinen teos. Tältä kannalta ajateltuna kirjan otsikko "Affektit ja tunteet kulttuurien tutkimuksessa" tuntuu hivenen harhaanjohtavalta:



kokoelmahan tuo esiin vain osan tavoista käsitteellistä ja lähestyä tunteita ja affekteja kulttuurien tutkimuksessa.

## Käsitteiden ja teorioiden kirjo

Affektit ja tunteet, joita kirjassa tarkastellaan, ovat muun muassa tunnetiloja ja -kokemuksia, epämääräisiä ruumiillisia aistimuksia ja oltiloja, aistimista, mielialoja, liikuttumista, merkityksenantoa, intensiteettiä, resonointia... Kaikkia näitä voidaan lähestyä samoin termein, ja kaikilla näillä näkemyksillä on tausta jossakin affekti- ja/tai tunneteoriassa. Käsitteiden ja analyysin viitekehyksen tarkka määrittely on siis erityisen tarpeellista affektikäsitteiden ja -teorioiden moninaisuuden vuoksi, kuten kirjan johdannossakin mainitaan (s. 5, 7). Valitettavasti kaikki artikkelit eivät määrittele käsitteitä kovin selvästi. Useissa artikkeleissa kirjan otsikkoon nostettujen niin sanottujen peruskäsitteiden rinnalle tuodaan eriytyneempiä affektiivisuuden käsitteitä, mikä tuntuu olevan aika yleistä tutkimuskentällä (esim. Slaby ja von Scheve 2019). Yleisesti se, mitä affektilla ja erityisesti tunteella kulloinkin "lopulta tarkoitetaan" (s. 7), jää liian paljon lukijan tulkinnan varaan. Myös johdantoartikkelissa keskeisiä käsitteitä – affekti ja tunne (ja emotio) – käytetään osin epäjohdonmukaisesti rinnastaen, samastaen ja kontrastoiden, ja 'tunne' jää oikeastaan kokonaan määrittelemättä.

Johdannon epäjohdonmukainen käsitteiden käyttö selittyy kokoelman artikkeleiden teoreettisen taustan moninaisuudella ja sieltä tulevilla määrittelyillä päällekkäisyyksineen ja ristikkäisyyksineen. Artikkeleiden teoreettisessa taustassa näkyvät 2000-luvun keskeisimmät tunne-/affektiteoreetikot Brian Massumi (esim. 1995; 2002), Sara Ahmed (2004) ja Margaret Wetherell (2012), joiden näkemykset risteävät ja ovat osin kovin vastakkaisiakin. Lisäksi kukin heistä käyttää affektin, emotion ja tunteen käsitteitä eri tavoin. Teoreettiseen taustakirjoon yllättävän twistin tuo Helena Hörnfeldtin artikkelissa ja sen myötä johdannossa (s. 8) vilahdava psykologian puolelta tuleva ymmärrys perustunteista. Tämä on yllättävää, koska etenkin kulttuurintutkimuksellisilla aloilla (laajasti käsitettynä) perustunteet ja niihin liittyvä universaaliuden ajatus ovat varsin kritisoituja (esim. Wetherell 2012, 3; Scheer 2012, erit. 201–202, 220; myös psykologiassa näkemys on kerännyt kritiikkiä, esim. Mendes 2016, erit. 167–170).

Johdanto käy näitä eri teorioiden tulokulmia ja määritelmiä läpi kiitettävästi, mutta kokonaisuus jää vähän sekavaksi. Täsmällisempien käsitteiden määrittelyiden ohella olisin kaivannut erityisesti johdantoon tiukempaa kommentointia siitä, mitä kaikkea tunteet ontologiselta kannalta ovat. Myös kokoelman tutkimusartikkelien ryhmittely otsikoiden alle olisi voinut selkeyttää kokonaisuutta, vaikka artikkeleita onkin vain yhdeksän.

## Monipuolinen anti

Kirjan artikkelit ovat vaihtelevia niin pituuden kuin aiheen käsittelyn osalta. Pisimmät artikkelit ovat lähes viisikymmensivuisia (Kinnunen ja Kolehmainen; Saresma) – tosin kirjan taitto on ilmava. Useissa artikkeleissa teoreettiset ja metodiset osiot jäävät ohuiksi ja analyysista irrallisiksi, minkä seurauksena itse analyysikin jää jokseenkin kuvailevaksi ja keveäksi. Esimerkiksi Åsa Ljungström tavoittelee artikkelissaan tunteita 1800–1900-luvun vaihteen työpäiväkirjamerkinnöistä eli aineistosta, jossa tunteita ei varsinaisesti ilmaista. Hän mainitsee metodikseen lähiluvun ja kertoo hyödyntävänsä omaa empatiaansa, mutta se, mitä hän konkreettisesti analyysissaan tekee, jää rivien välistä luettavaksi. Artikkelit tuntuvat joissain





kohdin elämäkerralliselta kaunokirjallisuudelta, ja alun henkilösuhteiden selostuksen tueksi kaipasi henkilökaaviota – aivan kuten historiallisia romaaneja lukiessa. Marjo Kolehmaisena ja Taina Kinnusen kosketuselämäkertoja analysoivassa artikkelissa olisi puolestaan ollut tiivistämisen varaa aineistokatkelmien ja referoivan tekstin balansoinnissa. Kolehmaisena ja Kinnusen artikkelilta olisi toivonut myös eettistä pohdintaa etenkin raakaa alaikäisen seksuaalista hyväksikäyttöä koskeneen aineistokatkelman kohdalla – olisiko sen voinut jättää julkaisematta? Toisaalta katkelman kirjoittaja on tuottanut sen luettavaksi ja tietoon saatettavaksi.

Kokoelman toimivimmat artikkelit ovat Tuija Saresman artikkeli affektivisuudesta ja vihasta manosfäärissä eli ”sukupuolta ja erityisesti maskuliinisuutta käsittelevien blogien ja nettisivustojen verkostossa” (s. 196), Jenni Rinteen ja Pia Olssonin Helsinkiin liittyvää affektiivisuutta ja näiden kokemusten merkityksellistämistä tekstiaineistosta analysoiva artikkeli sekä Maja Povrzanović Frykmanin artikkeli erilaisiin objekteihin kiinnittyvästä affektiivisesta, muistoja herättävästä voimasta. Saresman napakka ja pedantti ote erottuu edukseen. Hän määrittelee käsitteet ja esittelee aineiston sekä taustateorian selkeästi, eikä lukijalle jää epä-määräiseksi, mitä mikäkin tässä artikkelissa tarkoittaa. Myös kirjoittajan kommentti, ettei hän mielellään toista aineistonsa ”räävittömyyksiä”, mutta ei myöskään ”pehmennä tai sensuroi ikävimpiäkään sanavalintoja”, tuntuu tarpeelliselta tutkijan etiikan kannalta ja vakuuttaa lukijaa. Rinne ja Olsson asettavat tulokulmansa selvästi teoreettiseen viitekehykseen ja määrittelevät käsitteet monipuolisesti pohtien. Povrzanović Frykman syventyy aineistoonsa moninäkökulmaisesti, ja tunteet, affektit, aistiminen ja materiaalisuus kietoutuvat toisiinsa sujuvasti. Artikkelissa tosin jää vähän epäselväksi, minkälaista aineistoformaattia on analysoitu: haastattelun litteraatteja, videotallenteita vai haastattelumuistiinpanoihin nojaavaa etnografista havainnointia.

Samanlaiseen epämääräisyyteen kiinnitin huomiota muutamassa muussakin artikkelissa, jotka jättävät kysymyksiä siitä, mitä aineistot tarkalleen ovat tai miten aineistoa on tarkalleen ottaen analysoitu. Menetelmän nimeäminen lähiluvuksi tai etnografiseksi menetelmäksi jää melko abstraktille tasolle. Molemmat ovat kulttuurien tutkimuksessa varsin suosittuja ja mahdollistavat hyvin erilaisia toteutustapoja. Menetelmien osalta kirjan anti jää ohueksi, ja johdannossa ehdotetaan, että menetelmällisiin keskusteluihin voisi tulevaisuudessa syventyä erikseen (s. 28).

## Käännösartikkeleita naapurista

Kirjan yhdeksästä tutkimusartikkelista viisi on käännöstä. Tämä yllättää ja herättää kysymyksiä. Käännösartikkelit toki tuovat kokonaisuuteen moniäänisyyttä ja näyttävät, minkälaisia keskusteluja muualla (tässä tapauksessa Ruotsissa) käydään. Artikkelien kääntäminen voisi viitata myös siihen, että kirjaa laadittaessa ovat toimittajien mielissä olleet erityisesti opiskelijat sekä suomen kielen asema akateemisena kielenä.

Käännösten osalta kahdesta käy ilmi, että artikkeleista on olemassa toinen versio. Maja Povrzanović Frykmanin artikkelin yhteydessä kerrotaan suoraan, että artikkelista on julkaistu laajempi versio *Sensitive Objects* -kokoelmassa (s. 31, alaviite 1). Helena Hörnfeldtin artikkelista voi päätellä, että artikkelista on toinenkin versio, mutta mitään viitettä ei anneta (s. 117). Åsa Ljungströmin ja Maria Zackariassonin artikkeleissa ei puolestaan ole mitään vihjettä muusta julkaisusta. Käännöksistä Jonas Frykmanin artikkeli herättää eniten kysymyksiä.



Kirjasta ei käy ilmi, että kyseessä olisi käännös, mutta varmistin asian toimittajilta, sillä epäilin kovin Frykmanin suomen kielen taitoa. Myös Frykmanin osin samaa aihetta käsittelevä, laajempi artikkeli on julkaistu *Sensitive Objects* -kokoelmassa.

## Keskeneräisyys viestii välinpitämättömyyttä

Laadukas ja huolellinen toimitustyö antaa käsitellylle aiheelle vankkuutta ja uskottavuutta sekä varmistaa, että kirjoittajan viesti ja tarkoitus – hänen ajattelunsa ja tutkimuksen tulos teoreettisine perusteluineen – välittyvät lukijalle mahdollisimman yksiselitteisesti, saavutettavasti. Samalla viimeistelty kokonaisuus viestii arvostusta niin omaa työtä, kirjoittajaa, lukijaa kuin aihetta kohtaan. Joudun toteamaan, että tämän artikkelikokoelman kohdalla lopputulos on keskeneräinen. Muutamien artikkelien kohdalla tuntuu kuin olisin ihka ensimmäinen lukija; paikoin jopa pirullisen kriittiset kommentoijan silmät olisivat tehneet hyvää koko kirjalle. Ihmettelenkin hieman, jos vertaisarviointikaan ei ole puuttunut näihin ongelmiin.

Kokoelman artikkeleissa on puutteita niin oikeakielisyydessä kuin tekstinhuollossa. Helena Hörnfeldin ja Åsa Lungströmin artikkeleissa, joilla on sama kääntäjä, on runsaasti perusvirheitä oikeakielisyydessä. Saresman artikkelissa on ikäviä taitollisia virheitä, joiden myötä muutamat sitaatit jäävät vaille asianmukaista merkintää (s. 220, 222, 228). Siellä täällä on huolimattomia lyöntivirheitä, noloimpana sivun 56 väliotsikko ”Suupolvien välinen ero”. Pilkut olisin suonut jonkun tarkistavan koko kirjasta. Tunnollisena tekijänä minua häiritsivät myös ylimalkaiset lähdeviitteet: yllättävän usein annetaan vain teoksen vuosiluku ilman sivuja – mikä on harmittavan yleinen tapa muutenkin – tai saman kirjoittajan saman vuoden eri artikkelit ovat viitteissä erottelematta. Myös artikkelien sisällöllisen toimitustyön olisi suonut olleen napakampaa: useassa artikkelissa olisi ollut tiivistämisen varaa. Samoin analyysin ja tulosten sitomista tutkimukselliseen viitekehykseen olisi voinut parantaa. Tutkimusaineistojen antaminen listattuna lähteissä olisi selventänyt yleistä käsitystä käytetyistä aineistoista niin yksittäisten artikkeleiden kuin kokonaisuuden näkökulmasta. Nyt tällainen lista on vain parissa artikkelissa.

Erityisen harmissani olin Helena Hörnfeldtin käännösartikkelin kohdalla, jossa monet ongelmat vaikuttavat johtuvan kääntämisestä. Tekstistä näkyy, että aihe ja affektiteoriat ovat kääntäjälle vieraat ja että hänen kokemuksensa tutkimusartikkeleiden kääntämisestä lienee vähäistä. Etenkin teoreettisissa kohdissa ajatuksen ydin hukkuu epämääräiseen ilmaisuun ja vaillinaisiin lauseisiin, minkä taustalla vaikuttanevat alkukielen rakenteet ja todennäköisesti käännöksessä tulleet virhetulkinnat. Silmäänpistävämpänä yksittäisenä asiavirheenä on termi ”mediaalinen” (mm. s. 114), jolla oletettavasti pyritään viittaamaan mediaan eikä anatomiseen mediaalisuuteen (kts. lääketieteen sanasto, ltt02072). Harmia lisää se, että artikkelista on ilmeisesti olemassa laajempi versio, mutta koska siihen ei anneta viitettä, ei lukijalla ole mahdollisuutta tarkastaa siitä, mitä kirjoittaja on tarkoittanut.

## Puitteet keskustelulle

Kokoelman takakannessa todetaan, että “[t]ässä artikkelikokoelmassa luodaan puitteet affektikeskustelulle erityisesti kulttuurintutkimuksen näkökulmasta erilaisten tapaustutkimusten avulla.” Keskustelun puitteet ovat siinä mielessä hyvä muotoilu, että ne ovat varsin avoimet. Hyvät puitteet vaatisivat mielestäni tarjottua napakampaa käsitteiden määrittelyä



sekä täsmällisemmin kuvattuja teoreettisia viitekehyksiä ja käsiteltyjen tapausten sitomista näihin kehyksiin. On vaikea ruveta keskustelemaan, kun ei ole aivan selvillä, mistä keskustele, miten ja millä sanoilla muut keskustelevat samasta aiheesta tai mistä muut keskustelevat käyttäessään samoja sanoja. Perimmäinen ongelma on se, ettei teoksessa oikeastaan puututa siihen, mitä tunteet ovat. Samalla affektin käsitteen monitulkintaisuus kasvaa entisestään, kun käsite kiinnitetään määritelmässä ja tulkinnoissa jollakin tapaa tunteeseen.

Kun toimituksen keskeneräisyyden jättää huomiotta, on kokoelma kelpo kurkistusluukku tunteiden ja affektien tutkimisen moninaisuuteen kulttuurien tutkimuksen lavealla kentällä. Lukijalta vaaditaan kuitenkin erityistä tarkkuuta ja kriittisyyttä käsitteiden ja tarkasteltavien ilmiöiden kanssa – mitä kussakin artikkelissa lopulta tarkoitetaan ja tutkitaan. Kokoelman myötä selväksi tulee ainakin, että aihe on monimutkainen ja yksimielisyyttä tunteista tai affekteista ei ole edes kulttuurien tutkimuksen kentällä. Nämä tekevät aiheesta vaativan ja samalla äärimmäisen mielenkiintoisen.

## Kirjallisuus

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.
- 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>.
- Lääketieteen sanasto. Artikkelin tunnus: ltt02072 (02072). [https://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p\\_artikkeli=ltt02072](https://www.terveyskirjasto.fi/terveyskirjasto/tk.koti?p_artikkeli=ltt02072) [luettu 25.9.2020]
- Massumi, Brian. 1995. "The Autonomy of Affect." *Cultural Critique* 31, The Politics of Systems and Environments, Part II: 83–109. <https://doi.org/10.2307/1354446>.
- Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movements, Affect, Sensation*. Durham: Duke University press. <https://doi.org/10.1215/9780822383574>.
- Mendes, Wendy Berry. 2016. "Emotion and the Autonomic Nervous System." Teoksessa *Handbook of Emotions. 4th edition*, toimittaneet Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis ja Jeannette M. Haviland-Jones, 166–181. New York: Guilford Press.
- Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)?: A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion." *History and Theory* 51(2): 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
- Slaby, Jan ja Christian von Scheve (toim.). 2019. *Affective Societies: Key Concepts*. Lontoo ja New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351039260-9>.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Los Angeles ja Lontoo: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446250945>.

**Filosofian maisteri Viliina Silvonen on itkuvirsien ilmaisuun, tunteisiin ja affektiivisyyteen erikoistunut folkloristiikan väitöskirjatutkija Helsingin yliopistolla.**