

E

L

O

R

E

Espoon kaupunginmuseo, kuva Suvi Kettula.

1 | 2021 vol. 28

Pääkirjoitus

Kalevala Korusta ja kulttuuriperinnön valikoinnista

Antti Lindfors & Heidi Henriikka Mäkelä

Saimme viime syksynä seurata, kuinka Kalevalaisten Naisten Liiton omistama Kalevala Koru lanseerasi uuden ilmeen ja otti suurielisesti käyttöönsä kalevala.fi-domainin. Yrityksen mainonnassaan käyttämät pseudokalevalamittaiset ja strategisen hämärästi Kalevalan mytologiaan liittyvät tekstit närkästyttivät joitain, sillä niihin liitettiin negatiivisia mielikuvia esimerkiksi kaupallisuudesta, epäautenttisuudesta ja -tarkkuudesta. Keskustelu yrityksen ympärillä heräsi jälleen keväällä 2021, joskin hieman eri syystä, kun Kalevala Koru puuttui pienen Kalevala kartalle -matkailubrändin toimintaan uhkailemalla oikeustoimilla, mikäli yritys käyttäisi viestinnässään Kalevala Koruun sekoitettavissa olevia elementtejä (HS 2.3.2021). Patentti- ja rekisterihallitus hylkäsi Kalevala Korun tekemän valituksen toukuussa 2021, ja Ikitaival-niminen yritys saa jatkaa sekä Kalevala-nimen käyttämistä brändinsä nimessä, hannunvaakunaa logossaan ja myös korutuotteiden markkinointia (HS 5.5.2021). Emme tässä pääkirjoituksessa puutu tapauksen juridisiin näkökohtiin näiden julkista puintia pidemmältä. Tarkastelemme sen sijaan lyhyesti Kalevala Korun viimeaikaisiin toimiin ja sen herättämään julkiseen keskusteluun punoutunutta moraalis-ideologista problematiikkaa ja sen suhdetta kulttuuriperintöön liittyvään menneisyyden valikointiin.

Kansallismuseossa säilytettäviin arkeologisiin löytöihin perustuva Kalevalaisten Naisten Liiton ideoima ja rahoittama korumallisto – Kalevala Korun ensimmäinen – lanseerattiin markkinoille juuri ennen toista maailmansotaa. Malliston takana oli voimakas nationalistinen agenda, jossa hyödynnettiin ajalle suosittuun medievalistiseen tapaan keskiaikaista kuvastoa ja ajatusta ”suomalaisesta muinaisuudesta”. (Fewster 2006, 384–391.) Kulttuuriperintö- ja vaikkapa arkeologien autenttisuuskusteluista ammentaen sekä esimerkiksi materiaalisuuteen liitetyn *menneisyyden tunnun* (*pastness*) käsitettä (esim. Holtorf 2013; Ikäheimo & Äikäs 2017) hyödyntäen tätä yhtiön korujen taustalla olevaa prosessia voisi tarkastella hyvinkin pitkällisesti. Olennaisena päätelmänä prosessista voinee kuitenkin sanoa sen, että arkeologisia löytöjä ja kansanrunoaineistoja ei voida rinnastaa toisiinsa mitenkään ongelmattomasti (ks. myös Immonen 2006): koruista ei voi tulkita *Kalevalaa* tai toisinpäin, vaikka korujen alkuperäiset käyttäjät rautakaudella tai keskiajalla ovat *ehkä* tunteneet ja esittäneet myös kansanrunoja.

Tämä saattaa kuulostaa tutkijoille tyypilliseltä saivartelulta yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa tilanteessa, jossa Kalevala Koru on varsin etabloitunut yhtiö ja jossa Kuutar löytyy



korulippaasta jos toisestakin. Se kuitenkin valottaa samantapaisia kalevalamittaisten runojen, *Kalevalan* ja (menneiden) laulukulttuurien omistajuuteen, käyttöön, kulttuuriperintös-tatukseen ja tuotteistamiseen väistämättä liittyviä yhteiskunnallisia ja moraalisia jännitteitä, joista Kalevala Korun viimeaikaistenkin toimien yhteydessä on ollut kyse – ja joihin yritys lienee nimensä myötä tuomittu sotkeutumaan vastaisuudessakin.

Syksyn ja kevään keskustelujen osalta on kiintoisaa tarkastella sitä tunneveitoista ja moralis-tista retoriikkaa, jolla kulttuuripoliittisia ja juridisia tulkintoja ja linjanvetoja tehtiin. Syy tuo-mita Kalevala Korun toiminta keväällä liittyi yrityksen haluun kieltää ammattikorkeakoulussa lopputyötään tekevää Mimosa Sukasta käyttämästä tavaramerkkiään sen sisältämän Kale-vala-sanana vuoksi. Lisäksi se liittyi spesifimpään vaatimukseen estää Sukasen kulttuurimat-kailuhankkeelta yhteistyö koruja, kelloja tai taide- ja koriste-esineitä valmistavien tahojen kanssa. Ohjaavana kontekstina tämän jupakan taustalla oli kuitenkin Kalevala Korun kau-pallisia kasvoja kiillottanut syksyinen brändiuudistus, jossa yritys approprioi nimenomaan Kalevala-sanana uudeksi logokseen – ja sanan referentti on tässä yhteydessä nähdäksemme sekä *Kalevala* kirjallisena teoksena että kokonaisvaltaisempana ”kalevalaisena mytologiana” (ks. Tarkka et al. 2019). Sen nostattamalla moralistiselta hygienialta eivät välttyneet folklo-ristitkaan, joiden tapana onkin reagoida kohdatessaan refleктоimatonta ja essentialisoivaa Kalevala-puhetta – usein omista autenttisuuskäsityksistään käsin.

Julkisessa keskustelussa Kalevala Koru sai nopeasti ”pahiksen” roolin ja sen toimet leimattiin muun muassa brändi-itsemurhaksi (Twitter #1). Kesken jupakan Kalevala Korun omistava Kalevalaisten naisten liitto puolustautui huomauttamalla puheenjohtajansa Ildikó Lehtisen välityksellä, että Kalevala Korun itsensä voisi laskea jo osaksi ”suomalaista kulttuuriperintöä” (HS 9.3.2021). Kun abstrakti kulttuuripolitiikan työkalu siis näin ottaa liikeyrityksen muodon ja esittää sen nimissä opinnäytetyötään tekeväälle yrittäjälle tekijänoikeusteitse vaatimuksia, ei ole vaikea nähdä kulttuuriperinnön toteuttavan tässä keskeistä rooliaan hegemonisen nimeämisen välineenä (esim. Anttonen 2009). Samalla väite Kalevala Korusta kansalli-sena kulttuuriperintönä palautuu takaisin kysymykseen koruyhtiön alkuperäisistä mediava-listisia ja nationalistisia tavoitteita ajaneista valikointiprosesseista.

Mimosa Sukasen vastine, jossa Kalevala-sana (toim. huom.) ”ei ole kenenkään omaisuutta vaan suomalaisten immateriaalista kulttuuriperintöä”, sai monen kansalaisen ja todennä-köisesti myös folkloristin hyväksynnän. Oikeuden päätöksessä sen todettiin vastanneen ”yleistä oikeustajua”. Samalla vastine edusti populistis-humanistis-nationalistisesta pohjavi-reestä – samoin kuin referentiaalisesta epätarkkuudesta – voimansa ammentavaa kulttuu-riperintöpuhetta. Tällaiselle puheelle on luonteenomaista stereotyyppisten kansallisuus-, luokka- ja sukupuolikäsitysten vahvistaminen (esim. Smith 2020). Näin tehdessään se kuiten-kin helposti häivyttää esimerkiksi *Kalevalankin* taustalla olevia historiallisia, etnisiä ja kielelli-siä juonteita näkymättömiin. Vaikka jupakassa törmäsivät erilaiset lähtökohdat kulttuuripe-rintömäärittelyihin, palautuvat ne samankaltaisiin menneisyyden valikoinnin käytäntöihin.

Eloren vuoden 2021 kevätnumerossa käydään lisää keskusteluja perinteen ja kulttuuriperin-nön olemuksista ja niihin liittyvistä valikoinneista. Marko Lambergin artikkelissa tarkastel-laan Suomen ja sen itäisten ja kaakkoisten lähialueiden suullisen kansanperinteen kuvauk-sia esimodernin ajan Tukholmasta. Suomen-, karjalan- ja inkerinkielisen (runomuotoisen) ja



toisaalta myös ruotsinkielisen (proosamuotoisen) perinteen analyysi nostaa näkyville sen, miten kansanperinneaineistoissa "toiseksi" miellettyjen alueiden ja paikkojen kuvaukset heijastavat sekä niihin liitettyjä yliluonnollisia ja arjesta toiseutettuja elementtejä että niiden yhteyksiä materiaaliseen maailmaan. Joonas Ahola taas tuo artikkelissaan esille, miten kalevalamittaiset runolaulut, niiden laulajat ja niiden julkaisualustat kytkeytyivät neuvostoi-deologiaan 1900-luvun Venäjän Karjalassa. Aholan artikkeli osoittaa, mihin perinteen, kulttuuriperinnön, omistajuuden kysymysten ja politiikan kytkökset voivat äärimmillään viedä.

Kirjallisuus

- Anttonen, Pertti. 2009. Kulttuurin, perinteen ja perinnön kysymyksiä. *Elore* 16(1), 1–7. <https://doi.org/10.30666/elore.78777>
- Fewster, Derek. 2006. *Visions of Past Glory. Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holtorf, Cornelius. 2013. On Pastness: A Reconsideration of Materiality in Archaeological Object Authenticity. *Anthropological Quarterly* 86(2), 427–443. <https://doi.org/10.1353/anq.2013.0026>
- Ikäheimo, Janne & Tiina Äikäs. 2017. Constructing a trumped-up future with the pastness of the present? Neo-relics and archaeological heritage. *World Archaeology* 49(3), 388–403. <https://doi.org/10.1080/00438243.2017.1333922>
- Immonen, Visa. 2006. Ars archaeologica – Katsaus muinaistieteeseen kirjallisuuden, kuvataiteiden ja teatterin pauloissa. *Muinaistutkija* 4/2006, 11–27.
- Smith, Laurajane. 2020. *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*. London & New York: Routledge.
- Tarkka, Lotte, Heidi Haapoja-Mäkelä & Eila Stepanova. 2019. Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit. Teoksessa Ulla Piela, Pekka Hakamies, & Pekka Hako (toim.), *Eurooppa, Suomi, Kalevala: Mikä mahdollisti Kalevalan?* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 79–106.
- Twitter #1. Kalevala Korun Twitter-tili, 2.3.2021. Saatavilla: <https://twitter.com/KalevalaKoru/status/1366729956072505346>. (Linkki tarkistettu 6.6.2021.)



Elore 1-2021:n kansikuvana on Heikintorin hannunvaakunoin kuvioitua käärepaperia, jota valmistettiin noin 1968–1979. Espoon kaupunginmuseo, kuva Suvi Kettula. [Kuvalähde Finna.fi](https://www.kuvalahde.finna.fi).

Neuvostokalevalaisen runouden kasvu

Uusaiheinen kansanrunous Neuvosto-Karjalassa

Joonas Ahola

Neuvostokarjalaiset runonlaulajat tuottivat neuvosto-oloja kuvaavaa ja neuvosto-ideologiaa propagoivaa kalevalamittaista runoutta lähinnä 1930-luvun lopun ja 1950-luvun alkupuolen välillä. Neuvosto-oloissa tuotettuun perinteestä kumpuavaan ja perinteeseen viittaavaan ”uusperinteeseen” viitataan Venäjällä termillä *novina* (ven. *новина*, mon. *новины*), joka on 1930-luvun uudissanana johdettu menneeltä ajalta kuvaavaan eeppiseen suulliseen runoon viittaavien sanojen *старина* (> suom. *tarina*) tai *былина* pohjalta (Oinas 1973, 49–50). Suomessa siitä on käytetty neutraalia käännöstä ”uusaiheinen runous” (Alin 1988, 42). Karjalassa uusaiheisen runouden ilmaisumuodoksi vakiintui kalevalamitta, ja koska se muotoutui tavallaan aiemman runonlaulutradition jatkoksi tai haaraksi, käytän uusaiheisen runouden kalevalamittaisesta ryhmästä nimitystä *neuvostokalevalainen runous*.

Neuvostokalevalainen runous jää jonnekin perinteisen ilmaisutavan tai -muodon ja ideologisesti asennoituneen sisällön välille. Neuvostoliiton hallinnon suhtautumista kansallisten kulttuurien muotoihin kuvasi 1920-luvulta alkaen vuosikymmenien ajan hokema ”muodoltaan kansallinen, sisällöltään sosialistinen kulttuuri”, jota Josif Stalin määrittelee teoksessaan *Марксизм и национально-колониальный вопрос* (*Marxismi ja kansallis-kolonialistinen kysymys*, 1934). Hänen mukaansa sosialistisen ideologian välittäminen kielellisesti ja kulttuurisesti moninaisin tavoin oli Neuvostoliiton monikulttuurisessa ympäristössä välttämätön välivaihe matkalla tilanteeseen, jossa neuvostokansalaiset jakaisivat sosialistisen ideologian ohella yhteisen ilmaisutavan. Tässä välivaiheessa sosialistinen viesti tuli siis välittää paikallisesti ymmärrettävällä ilmaisutavalla. (Ks. Grenoble 2003, 41–50; Kangaspuro 2000, 231–233.) Neuvostokalevalaisen runouden kohdalla asia ei ollut aivan näin yksioikoinen, mutta runonlaulua saattoi pitää tällaisena paikallisena ruohonjuuritason ilmaisutapana. Toisaalta sillä oli symbolinen lisämerkitys myös suomalaisten kansalliseepokseen *Kalevalaan* liittyvänä perinteisenä ilmaisumuotona, millä oli arvonsa Neuvosto-Karjalalle eräänlaisena poliittisena rintamavyöhykkeenä Neuvostoliiton ja Suomen välillä. Neuvostokalevalaista runoutta on käsitelty Suomessa joissakin artikkeleissa (Leino 1975; Kaukonen 190; Alin 1988) ja ne ovat olleet aiheena ainakin yhdelle opinnäytteelle (Alin 1984), mutta neuvostokalevalaisen runouden taustoja ei ole toistaiseksi avattu perusteellisemmin. Neuvostokarjalaiset artikkelit ja julkaisut tarjoavat kuvauksia niiden sisällöistä ja laulajista, mutta näitä julkaisuja vaivaa neuvostoliittolaisille julkaisuille tyypillinen ideologinen painotus (esim. Jevsejev 1940, 1941, 1947, 1953, 1960; Gran 1947, 1954; Jaakkola 1949; Rugojev 1958, 1959, 1965; Timonen 1984; Belovanova ja Razumova 1947).



Tarkastellessani tässä artikkelissa neuvostokalevalaisen runouden kasvun historiallista kontekstia käsittelen muun muassa seuraavia kysymyksiä: Mitä pontimia neuvostokalevalaisen runouden synnylle Neuvosto-Karjalassa oli, ja millaiseksi se muotoutui? Kuinka tämä tekstilaji liittyi suulliseen perinteeseen? Mikä oli runonlaulajien osuus neuvostokalevalaisen runouden synnyssä, ja millaiseksi runojen tekijyys lopulta määrittyi? Kuinka nämä piirteet neuvostokalevalaisen runouden kasvussa vaikuttavat itse runojen luentaan?

Tutkimusaineistoni koostuu sekä julkaistuista että julkaisemattomista runoista, joista jälkimmäiset ovat peräisin Karjalan Tiedekeskuksen kansanperinnekustosta. Tarkastelen runoja osana kirjallisuudelle, runoudelle ja kansanperinteelle miellettyjä tehtäviä paitsi Neuvosto-Karjalassa, myös Neuvostoliitossa laajemmin. Sitä myötä esimerkkirunojen valikoinnissa ja tulkinnoissani korostuu se, kuinka runot heijastavat historiallista kontekstiaan. Toisaalta luen runoja perinteisen suullisen runon konventioita vasten, mikä osaltaan johtaa neuvostokalevalaisten runojen yhtäläisyyksien ja erojen korostumiseen suhteessa traditioon, josta ne muotonsa puolesta nousivat. Vaikka pyrin tulkitsemaan aineistoa sen kontekstia vasten, tulkintani kumpuavat omasta ajastani ja omasta taustastani folkloristina. Tämä artikkeli jatkaa aiemman artikkelini (Ahola 2020) pohdintoja, sillä käsittelin siinä erilaisia kansanperinteeseen ja *Kalevalaan* neuvostokarjalaisessa julkisessa keskustelussa liittyneitä diskursseja.

Kalevalamitta varhaisessa neuvostokarjalaisessa taidrunoudessa

Petroskoissa ja Leningradissa julkaistiin jo Neuvostoliiton varhaisvaiheista alkaen suomenkielisiä lehtiä, joissa ilmestyi myös runoutta ja kirjallisuusaiheisia artikkeleita. Varsinaisia kirjallisuuslehtiä olivat leningradilainen *Soihdu* ja petroskoilainen *Puna-Kantele*, johon *Soihdu* yhdistettiin vuonna 1930. Vuodesta 1932 lehden nimenä oli *Rintama*, 1938–1940 *Karelija* ja sen jälkeen *Punalippu*. Jonkin verran saman aihepiirin tekstejä julkaistiin sanomalehdissä. Niistä keskeisin oli 1923 alkaen ilmestynyt *Punainen Karjala*, joka ilmestyi karjalankielisenä 1938–1940 nimellä *Sovetskoi Karelija* ja sen jälkeen nimellä *Totuus*. Lehdistö oli alusta asti kommunistisen puolueen ohjauksessa ja tiukan sensuurin alaisuudessa, mikä merkitsi kaiken julkaisemisen aktiivista poliittista valvontaa. (Ylikangas 2004, 134–138, 262–266, 313, 405–408; Ahola 2020, 6–7.)

Kalevalamitalla oli arvo runouden muotona Neuvostoliiton suomenkielisissä kirjailijapiireissä 1920-luvulta alkaen. Kalevalamittaa oli käytetty Suomessa karelianistisessa taidrunoudessa, ehkä kuuluisimpana esimerkkinä Eino Leinin *Helkavirsiä* (1903–1916). Karelianismi liittyi Suomessa sisällissodan jälkeen 1920-luvulla nationalismiin, mutta Neuvostoliitossa kalevalamitan käyttö sai erilaisia merkityksiä: yhtäältä Karjalaan vahvasti assosioituna paikallisena suullisen taiteen muotona, toisaalta Suomen kansallisen symbolin *Kalevalan* mitallisena muotona. Neuvostoliitossa suomalaiset kirjailijat käyttivät kalevalamittaa siis paitsi paikallisena ”koloriittina” eli erityispiirteenä (ks. Kurki 2006, 255), myös ottivat aiemman kansallisen identiteettinsä symbolin uuteen käyttöön sosialistista ideologiaa korostavassa runoudessa ja taivuttivat sillä tavoin kansallista identiteettiään luokkaidentiteetin suuntaan. Leningradilaisessa *Soihdu*-kulttuurilehdessä julkaistussa Ragnar Ruskon (1928) runossa ”Kenpä virren viertäjäksi” ovat esimerkiksi seuraavat säkeet:



Täynnä salot sankareita
tunturit sodantuhoja,
Karjalassa kaatuneita
eestä nuoren Neuvostolan.
Siellä veljet vainajina
odottavat laulajaansa...

Kaksiosaisen runon ensimmäinen osa kuvaa salomaiden rauhassa lepääviä vallankumouksen uhreja, toinen neuvostojärjestelmän tuomaa modernisaatiota ja vaurautta. Runon mukaan molemmat asiat ansaitsevat "virren viertäjää, muistosanain saattajaa".

Petroskoilaisen kirjallisuuslehden *Puna-Kanteleen* ensimmäinen numero (1/1928) esitteli paitsi perinteistä kansanrunoutta, myös kalevalamittaa mukailevia taiderunoja, joita julkaistiin lehdessä sittemmin säännöllisesti. Esimerkiksi Oskar Johanssonin (1930) runo "Väkevien voimalla" kuvaa metsätöitä urheiden metsureiden sotaisan dramaattisena kamppailuna puujättiläisiä vastaan. Runo kuvaa työtä seuraavin säkein:

Kaatuu jäärät jättiläiset,
korpi kajaa, oksat katkee,
kirveen tiessä tuli säihky.
Varsi viploo virsilöitä,
silmistä säkenet sinkoo.

Esimerkkirunoissa Neuvosto-Karjalan sosialistiselle identiteetille keskeisimmille osa-alueille, vallankumouksen jälkeisen sodan sankaritoille ja työponnistuksille sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseksi, annetaan kalevalamitalla ja heroiseen maailmaan kurrottavalla sanastolla myyttistä hohtoa. Kalevalamittaisen runon konventioista ovat tunnistettavissa keskeisimmät, siis nelipolvinen trokeemitta, säkeensisäinen alkusointu ja paralleelikertaus, kun taas suurimmat poikkeamat perinteisestä runosta ovat metaforin ilmaistun sisällön lisäksi lähinnä sanastossa ja kankeassa säerakenteessa¹.

Kalevala on monesti runojen selkeä esikuva. Esimerkiksi Suomessa asuneen työläiskirjailija Toivo Raidan runossa "Rintamatoverusten juhla" (Raita 1928), joka julkaistiin Leningradin suomalaisten *Soihdu*-lehdessä, lainataan *Kalevalasta* kokonaisia säkeitä ja säepareja, joihin Raita liittää sujuvasti poliittisia merkityksiä:

Lyökäämme käsi kätehen,
sormet sormien lomahan
työläisen ja talonpojan,
kahden miehen känsäkouran

Tällä tavalla hän antaa *Kalevalasta* tutuille säkeille (runo 1, säkeet 21–22) uusia merkityksiä, kyseisessä tapauksessa propagandassa tuohon aikaan viljellyn kehotuksen työläisten ja talonpoikien liittoon Neuvostoliitossa näiden keskinäisen epäluulon sijaan, ks. kuva 1.

1 Säkeistä valtaosa on tasasäkeitä, ja kalevalakielen vähemmän kohosteiset konventiot, kuten pitkien ja lyhyiden pääpainollisten tavujen sijoittuminen tiettyihin metrisiin asemiin, ilmenevät vain vaihtelevasti.



Kuva 1. Михаил Михайлович Черемных 1925: «Победа революции в сотрудничестве рабочих и крестьян». Lähde: https://artchive.ru/artists/1935~Mikhail_Mikhajlovich_Cheremnykh/works/507186~Pobeda_revoljutsii_v_sotrudnichestve_rabochikh_i_krest%27jan_V_rjady_plecho_k_plechu_truzheniki_gorodov_i_dereven%27_protiv_zheleznoj_tsepi_pomeschikov_i_fabrikantov_mira

Jalmari Virtasen runossa ”Ristiäiset” vuodelta 1928 (Virtanen 1956, 190–194) Karjala on kuvattu kaltoin kohdelluksi tytöksi, joka tulee ukonilmaksi kuvatun sisällissodan melskeissä raskaaksi ”suurelle neuvostosoturille” ja synnyttää Kontupohjan kaupungin:

syntyi lapsonen, lajia
suurinta ei, pienintäkään,
vaan on sankarin sukua.

Kalevalamitta ja *Kalevalasta* tutut yksittäiset säkeet toimivat tässä ”luonnonmyyttilliselle” allegorialle paitsi motivoivana taustana, myös paikallisena kotoperäisenä muotona. Paikallisuuden korostamisen ohella (esim. Kyllönen 1929) perinteistä asua tavoittavien runojen aihepiirit liikkuvat työn eetoksessa (esim. Johansson 1930; Rusko 1930) ja jopa kuplettimaisessa Suomen sisällissodan tapahtumien kuvauksessa (Rusko 1929).

Leningradilaiset suomalaisrunoilijat käyttivät kalevalamittaa ennen muuta omaan vähemmistökansallisuuteensa liittyvän sävyn ja poliittisen ylevyyden tavoittamiseksi, minkä avulla oli samalla mahdollista luoda suomalaisten suuntaan merkityksiä *Kalevalan* ja siihen liittyvien porvaris-Suomen arvojen kautta. Karjalassa perinteen muoto liittyi lisäksi paikallisuuden esiin nostamiseen, kuten Jalmari Virtasen runoissa. Karjalaisten oma kirjallisuus alkoi vasta hakea muotoaan.



Kalevalamitta karjalaisen kotoperäisen kirjallisuuden luomisessa

Neuvosto-Karjalan kotoperäisen kirjallisen kulttuurin pohja oli ohut, perinteistä suullista runoutta ja kerrontaa lukuun ottamatta, minkä keskushallinto koki 1920-luvun loppuun tultaessa puutteeksi (Jalava 1990, 38–39). Karjalan kirjailijayhdistys KAPP:n ensimmäisessä konferenssissa vuonna 1929 pohdittiinkin, kuinka karjalainen runous voisi kehittyä kansallisesti omintakeisempaan suuntaan. Yhdeksi keinoksi ehdotettiin kalevalamitassa pysyttämistä. Tämä sai kuitenkin vastaansa kiivasta kritiikkiä, koska sitä pidettiin suomalaisten aluelaajennuspyrkimyksiä tukevana. (Ylikangas 2004, 161–163.) Kalevalamitan liittyminen suomalaiseen nationalismiin jäi neuvostokarjalaisissa keskusteluissa vähäisempään rooliin vuoden 1934 jälkeen, kun Maksim Gorki nosti kansanperinteen malliksi neuvostoliittolaiselle kirjallisuudelle proletariaatin kollektiivisena äänenä arvovaltaisessa puheessaan neuvostokirjailijoiden liiton ensimmäisessä konferenssissa (ks. Oinas 1973, 46–48; Olson 2004, 39–40). Gorki määritteli kansanperinteen kansanjoukkojen luovaksi ilmaisuksi ja rinnasti sen kirjallisuuteen, mikä samalla merkitsi sitä, että yksilöiden luomat tekstit saatettiin lukea kansanperinteeseen. Kun uusien ilmausten luojat edustivat työläisjoukkoja, he edustivat samalla folklorea luovaa yhteiskuntaluokkaa, ja samalla logiikalla mikä vain, mitä he loivat, oli potentiaalisesti folklorea (*народное творчество*, 'kansantaidetta', 'kansanperinnettä') (Olson 2004, 41).

Gorkin puhe oli poliittinen kannanotto 1930-luvun alussa vallinneisiin neuvostoliittolaisen folkloristiikan keskusteluihin, joissa otettiin etäisyyttä aiempiin tutkimuksiin folkloren universaaleista formaaleista piirteistä (*formalism*) ja joissa pohdittiin folkloren liittymistä esitysympäristönsä ja esittäjiensä sosiaalisiin tekijöihin. Samoissa keskusteluissa oli lisäksi nostettu esiin paitsi folkloren haitallisuus sensuurin saavuttamattomissa olevana julkisena puheena, myös sen käyttökelpoisuus propagandan ja agitaation tarpeisiin. (Howell 2015, 261–272.) Vuoden 1934 jälkeen nousikin karjalaisissa kirjailijapiireissä esiin puheenvuoroja kansanrunouden tallentamiseksi ja julkaisemiseksi malliksi ja opiksi karjalaisille kirjailijoille (esim. E. P. 1934; J. V. 1935).

Kansanperinne ja suullinen kerronta muodostuivat keskeiseksi osaksi karjalaisen kirjallisuuden kuvaa (Jalava 1990, 40). Esimerkiksi Armas Äikiä korostaa vuonna 1941 välirauhan aikana perinteiden vaalimisen tärkeyttä Karjalan kirjallisuuden kehittymiselle: "Kirjallisuusperintömme on saanut henkistä ravintoa suuresta kansallisrunoelmastamme Kalevalasta, pitänyt esikuvinaan sen sammon takojia, kyntäjiä ja kylväjiä, sen mahtavia laulumiehiä. Kehittääksemme tasavaltamme kirjallisuutta on meidän vaalittava tämän kansankirjallisuutemme perinteitä." (*Punalippu* 2/1941, 112.) Vaikka Äikiä lukeekin tämän sitaatin jälkeen kansanrunouden ja suomalaisen kirjallisuushistorian merkkiteokset yhtäläisesti karjalaisen kirjallisuuden pohjalla vaikuttavaksi traditioksi, *Kalevalalla* ja sen heijastamalla suullisella runoudella oli erityinen arvo neuvostokarjalaisen kotoperäisen kirjallisuuden luomisessa.

Kalevalamittaisten mallien valikointi ja julkaisu

Kalevalamittaista kansanrunoutta julkaistiinkin neuvostokarjalaisissa kulttuurilehdissä ja sanomalehdissä 1920-luvun lopulta alkaen suhteellisen säännöllisesti. Esimerkiksi kirjallisuuslehti *Puna-Kanteleessa* niitä oli ensimmäisestä numerosta lähtien vuonna 1928 (ks. Jalava 1990, 38–39; 111). Kaikkea kansanperinnettä ja kansanrunoutta ei katsottu kuitenkaan



yhtäläisesti mallikelpoiseksi sisällöltään, vaan julkaistavien tekstien tuli osallistua socialistiseen rakennustyöhön siinä kuin kaikkien muidenkin julkaisujen.

Vähemmistökansallisuuksiin ja kansallismielisyyteen oli suhtauduttu epäilevästi Neuvostoliitossa sen perustamisesta asti. Vähemmistökansallisuuksien kulttuureita suvaittiin ja jopa kannustettiin 1920-luvulla ja 1930-luvun alussa, mutta niiden esittely ei saanut olla ristiriidassa Neuvostoliiton luokkalähtöisen yhtenäisyysideologian kanssa (Slezkine 1994, 451; Mihelj ja Senjkovic 2010, 111–112). 1930-luvun kuluessa vähemmistökulttuurien asema heikkeni edelleen (Shelestyuk 2019). Folkloristit ja etnografit liikkuivat paljon vähemmistökansojen parissa ja työnsä puolesta nostivat esiin kulttuurien ja historian erityispiirteitä, jotka eivät usein sopineet ideologiseen konsensukseen, mistä he saivat usein julkista arvostelua osakseen (Olson 2004, 36–37). Vaikka 1930-luvun puolimain vähemmistökansallisuuksien kulttuurillisia mestariteoksia nostettiin näkyvästi esiin, kuten *Kalevala* vuonna 1935 (Slezkine 1994, 446–448), julkaistavaksi aiottu kansanperinne oli valikoitava huolella.

Esimerkiksi Josef Sykiäinen (1940) toteaa, että ”kansantarujen kertojien” tuotoksista tulee julkaista ”vain täyspainoiset, jättäen syrjään huonot”. Tämän arvioinnin perusteet eivät käy kannanotosta suoraan ilmi, vaikka siinä kehoitetaan myös osoittamaan kertojille heidän ”virheensä”. Nikolai Jaakkola (1949) sen sijaan tuo selkeästi esiin poliittis-ideologiset arviointiperusteet kirjoittaessaan kymmenen vuotta myöhemmin (kun stalinistinen poliittinen sensuuri oli vahvimmillaan ja avoimimmillaan), että vaikka kansanrunous edustaa pohjimmiltaan ideologisesti hyväksyttäviä arvoja ja vaikka runot soveltuvat hyvin koristamaan ”karjalais-suomalaisten runoilijain sisällöltään socialistisia tuotteita karjalaisen aitouden värvivahteilla”, myös kansanrunoudessa ”on löydettävissä meille vieraita ja kelpaamattomia takapajuisia aineksia. Siksi neuvostokirjailijain ja -runoilijain on kaikkeen kulttuuriperintöön, myöskin muinaisajan kansantietoisuuteen, suhtauduttava kriittisesti ja luovasti.” (Jaakkola 1949, 41.)

Vaikka *Kalevalaa* pidettiin ainakin julkisessa keskustelussa yleisesti kansanrunoutta edustavana tekstinä (ks. Ahola 2020), Stalinismin huippuaikana, *Uuden Kalevalan* juhluvuonna 1949, Neuvosto-Karjalan päämiehenä toiminut ja *Kalevalaan* monissa kirjoituksissaan kantaa ottanut O. W. Kuusinen näki tarpeelliseksi julkaista *Kalevalasta* oman editionsa. Hän antaa teoksen johdannossa ohjeet tekstin ideologisesti oikeaoppiselle luennalle, mutta perustelee *Kalevalan* runoista tekemäänsä valikointia lähinnä luettavuudella:

[*Kalevalan*] täydellisen laitoksen ohella on kuitenkin tarpeen lyhennetty kokoelma eli valikoima, jonka pohjalla nykyajan lukijain olisi helpompi eläytyä Kalevalan runouteen. Kokemus on näet osoittanut, että monelle lukijalle tuottaa Kalevalan runouden omaksumisessa vaikeuksia sekä runojen pituus että niihin liitettyjen loitsujen, laulujen ja häävirsien paljous, joka useissa kohdin katkaisee eepillisen kertomuksen etenemisen. (Kuusinen 1949, xxviii.)

Toimitustyössään Kuusinen järjesteli runoja myös jossain määrin uudelleen ja jätti pois ”liiat loitsutemput” sekä ”sellaisia kertosakeitä, jotka nykyajan lukijasta tuntuvat liioilta ja merkityksettömiltä.” Täydentäviä säkeitä Kuusinen kertoo löytäneensä Lönnrotin toimittamasta lyhennyksestä *Kalevalasta*, siis ilmeisesti *Koulu-Kalevalasta*. (Kuusinen 1949, xxix.) Kuusisen julkaisu noudatti siis periaatteita, joita kansanrunouden julkaisussa peräänkuulutettiin muutenkin – tai toimi periaatteille Kuusisen auktoriteetin siivittämänä esimerkkinä.



Vasta folkloristien julkaisemat ideologisesti oikeaoppiset aineistot tarjosivat legitimitettä heidän työlleen (Kalkun ja Oras 2018, 44), mikä epäilemättä myös asetti odotuksia sen suhteen, millaista aineistoa heidän odotettiin löytävän ja julkaisevan. Julkaistuun folkloreen suhtauduttiin siis kuten muihinkin julkaisuihin: sen tuli osallistua sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseen ja noudattaa poliittisen sensuurin määrittelemiä linjoja (ks. Miller 1990, 11–14).

Folklore propagandan välineenä Neuvostoliitossa

Valikoivan julkaisun ja päämäärätietoisien tulkinnan ohella itse teksteihin vaikuttaminen nähtiin Neuvostoliitossa yhdeksi keinoksi lisätä kansanperinnejulkaisujen poliittista oikeaoppisuutta jo 1930-luvun alussa. Jo ennen vallankumousta alkaneet akateemiset keskustelut kirjallisuuden vaikutuksesta folkloreen ja tämän vaikutuksen hyväksyminen osaksi folkloren olemusta pohjustivat uusaiheisen runouden syntyä ja ohjaamista Stalinin aikaan (Ziolkowski 2013, 52). Esimerkiksi Sokolovin veljekset torjuivat 1920-luvulla romantiikan vaaliman idean kollektiivisesti kehkeytyneestä perinteestä nostaen esiin laulajien oman kokemuspäiriin vaikutuksen bylinoiden sisältöihin ja jättivät folkloren ja taidekirjallisuuden välisen suhteen epäselväksi myös osoittamalla, kuinka kerronta-aines liikkui suullisen perinteen ja kirjoitetun kirjallisuuden välillä molempiin suuntiin. (Ziolkowski 2013, 49–51, 82–83.) Toisaalta 1930-luvun alussa asetettiin folkloren olemus reliikkinä, jäänteinä aiemmilta kulttuurisilta kausilta, vastakkain uuden erityisesti urbaanin folkloren kanssa (Howell 2015, 261–264). Juri Sokolov (1966, 14–15) kiteytti vastakkainasettelun vuonna 1934² synteesiksi, jonka mukaan folklore on ”kaiku menneisyydestä mutta samalla nykyajan ääni”, mikä mahdollisti esimerkiksi sen, että uudenaikaisten aiheiden esittäminen vanhakantaisessa muodossa oli mielletävissä folkloresi (ks. Ziolkowski 2013, 84). Jyrkkä kansanperinteen kahtiajako reliikkeihin ja nykyperinteeseen näkyi vielä neuvostokarjalaisen seutututkimuksen kansanperinteen keruukutsussa 1935³, jossa uutta ja vanhaa elämäntapaa heijastavat kulttuuriset ilmiöt jaetaan seuraavasti:

Kalevalan 100-vuotisjuhlan yhteydessä ansaitsee suurta huomiota kansan luomisen tuotteiden – kolhoosilaisten ja työläisten laulujen ja rallatusten, kansalaissotaa koskevien kertomusten muistiin kirjoittaminen, uusien elämäntapojen kuvaaminen. Samanaikaisesti on kirjoitettava muistiin myöskin kaikki kansan luomat ’muinaiset’ tuotteet – runot, eepilliset kansanlaulut, laulut, sadut, ennustukset, tarut, vanhat elintavat ja muu kansanrunousaineisto. (*Punainen Karjala* 12.5.1935.)⁴

Folkloren poliittisessa potentiaalissa tunnistettiin vuoden 1931 neuvostoliittolaisissa folkloristikonferensseissa sekä uhkia että mahdollisuuksia sosialismille. Siinä kun folklorea pidettiin yhtäältä alempia luokkia alistavien vanhakantaisten ideologioiden välityskanavana ja täten haitallisena proletariaatin itsetietoisuudelle. Toisaalta folkloressa nähtiin mahdollisuuksia propagandan ja agitaation välittämiseksi. (Howell 2015, 265–271.) Folkloren aiheuttamien vaarojen hallitsemiseksi ja hyötyjen valjastamiseksi nostettiin esiin tarve puuttua folkloren tuottamisprosesseihin: tutkijoilla katsottiin olevan syytä osallistua tutkimansa folkloren tuottamiseen, jotta aineisto soveltuisi julkaistuna agitaatioon (Howell 2015, 272;

2 Sokolov julkaisi tekstin ensinnä vuonna 1934 artikkelissa ”Природа фольклора и проблемы фольклористики.” *Литературный критик* 12: 127–151. Artikkelin toimii avauslukuna hänen merkittävässä folkloristiikan oppikirjassaan *Русский фольклор* (1938). Teos käännettiin englanniksi vuonna 1950 (Sokolov 1966).

3 Karjalan Toimeenpaneva Keskuskomitea pyrki jalkauttamaan karjalaiset oman alueensa luonnon- ja kulttuuririkkausten kartoitukseen ”seutututkimuksen” nimissä.

4 Kaikki alleviivaukset esimerkeissä ovat tämän artikkelin kirjoittajan tekemiä.



Ziolkowski 2013, 85). Juri Sokolovin mukaan folkloren esittäjien ja tuottajien luovan prosessin ohjaaminen ideologisesti oikeaoppiseen suuntaan oli myös oikeutettua jopa määritelmänmukaisesti spontaanin ja kollektiivisen kansanperinteen kohdalla, koska ohjaaminen tapahtuu samasta yhteiskuntaluokasta (työtätekevien joukosta) käsin kuin missä folkloren luominen ja esittäminenkin tapahtuu; ohjaus on siis ikään kuin tradition sisältä päin tapahtuvaa ja sellaisena luonnollista (Sokolov 1966, 25–27; ks. Miller 1990, 7).

Ajatus ihmisten ajatuksiin vaikuttamisesta kansanperinteen välityksellä nostettiin esiin myös suomenkielisten kirjailijoiden keskuudessa. Yrjö Savolainen kirjoittaa artikkelissaan ”Inkeriläisestä kansanrunoudesta” (*Rintama* 18/1934):

[...] yleensä kaiken, rakennustyötämme ja uutta neuvostokulttuuria avustavan folklorin kehitystä on kaikin puolin edistettävä. Vahingollisen, luokkavieraan ruikutuksen tilalle on saatava terveen folklorin tuotteita. Neuvostokirjailijoiden on ryhdyttävä luomaan proletaarisia lyyrillisiä runoja ja lauluja sekä kaikkien eri juhlatilaisuuksien ohjelmistoon tarvittavia ’pieniä muotoja’ [...] Siis ututteraan työhön folklorin ilmentämiseksi, edistämiseksi ja tunnetuksi tekemiseksi!

Kalevalan juhluvuonna 1935 myös professori Yrjö Sirola ohjaa, kenties tietämättään, suunta- viivoja myöhemmin kehittyvälle neuvostokalevalaiselle runoudelle loiventamalla käsitteellistä eroa ”reliikin” ja ”nykyperinteen” välillä (Sirola 1935, 123):

Jos Kalevalan runojen aikaisen kansan elämä, työ ja taistelu innoittivat runoilijoita luomaan niin kauniita teoksia, että me yhä voimme niistä nauttia, niin kuinka paljon valtavampiin tuotteisiin täytyykään kirjailijoitamme innoittaa sosialismin rakentaminen, vapautuva työ, taistelu kommunismin puolesta [...] [P]roletaarisessa vallankumouksessa voittaa todellisuus sadun. Me elämme siinä todellisuudessa. Ja sen runouden täytyy olla sen suuren sisällön arvoinen.

Vuoden 1935 jälkeen Neuvostoliitossa alkoi uutta sosialistista todellisuutta kuvaavan kansanperinteen keruuohjelma (Miller 1990, 6–7), ja sosialistista todellisuutta kuvaavan nykype- rinteen keruu kiihtyi vuoden 1937 jälkeen etenkin musiikin osalta mutta muutenkin (Zemtsovsky ja Kunanbaeva 1997, 7). Esimerkiksi Leningradissa järjestettiin vuonna 1937 Karjalan taiteen päivät, joiden yhteydessä esiintyi kolhoosilaisten kansanmusiikkikuoroja. Ne esitel- tiin spontaanisti ja työläisten aloitteesta syntyneinä, mutta samankaltaisia perustettiin mil- tei kaikkialla Neuvostoliitossa yhtäaikaan, saman byrokraattisen kaavan mukaan (Mikkonen ja Suutari 2006, 160). Neuvostoliiton keskusjohto siis nosti määritelmällisesti instituutioiden ulkopuolista kansankulttuuria esiin luomalla (hiukan ristiriitaisesti) esiintuomiselle tarpeellisia institutionaalisia puitteita.

1930-luvun jälkipuolella Neuvostoliitossa alettiin myös enemmän tai vähemmän järjestel- mällisesti valistaa kansantaiteilijoita. Heidän koteihinsa asennettiin radioita, heille tilattiin sanomalehtiä ja heitä kuljetettiin vierailemaan suurkaupunkeihin tutustumaan sosialismin saavutuksiin (Olson 2004, 41; Miller 1990, 13–14; Oinas 1973, 52). Vuodesta 1938 alkaen runonlaulajia otettiin Neuvostokirjailijain liiton jäseniksi (Olson 2004, 52–57), mistä seurasi heille merkittäviä etuja – ja minkä myötä heidät luettiin entistä vahvemmin samojen vel- vollisuuksien alaisiksi kuin kirjailijat yleisemminkin. Yleisen kirjallisuuden tehtäviin liittyvän keskustelun tuona aikana voi katsoa koskeneen paljolti myös runonlaulajilta julkaistavia tekstejä. Kirjailijaliiton tapaisten kulttuurijärjestöjen kautta puolueen johto pyrki ohjaa- maan luovia kykyjä toimimaan koko kansan ja sosialismin rakentamisen hyväksi. Liitto tar- josi huomattavia etuja jäsenilleen, kuten hyvän eläkkeen, ja liiton jäsenyyden takaamalla



kirjoituspalkkioilla oli mahdollista tulla toimeen (Zezina 1994, 650). On hyvä huomata, että liiton tarjoamat etuisuudet riippuivat työn ideologisesta tasosta vuodesta 1950 alkaen (Tolz 2002, 97–99). Voidaan olettaa, että työn ideologinen taso oli myös jäseneksi hyväksymisen kriteerinä, mikä saattoi vaikuttaa jäsenyyttä hamuavien kirjoittajien työhön.

Esimerkkeinä runonlaulajien ohjaamisesta mainittakoon, kuinka Nikolai Leontjev kasvatti bylinalaulaja Maremjana Golubkova ideologisesti kertomalla Neuvostoliiton ihmeistä, joita tämä sitten sovitti novinoiksi (Ziolkowski 2013, 87–89) ja Viktorin Popov kertoi toimittaneensa bylinalaulaja Marfa Kriukovalta vuosien kuluessa tallentamia bylinoita korjaamalla niitä rakenteellisesti ja tyyllisesti julkaisemista varten (Olson 2004, 42). Popov auttoi kertomansa mukaan laulajaa sijoittamaan tietyt tapahtumat oikeisiin historiallisiin yhteyksiinsä, poisti runoista osia jotka eivät liittyneet sen kokonaisteemaan, poisti tarpeetonta toistoa ja kuvailuja, ja oikaisi teksteissä Vienanmeren alueen murteen outouksia (Sokolov 1966, 677; Oinas 1973, 52). Runonlaulajan ideologinen kasvattaminen ja opastaminen merkitsi tässä yhteydessä myös varsin reipasta toimituksellista puuttumista hänen runojensa sisältöihin.

Folkloren ohjaaminen oli siis säilyneiden tietojen valossa Neuvostoliitossa keskusjohtoista (ks. Miller 1990, 12; Herzog 2010, 119–120; Baldano ja Varnaskiy 2016). Se käsitti enimmäkseen perinteentaitajien ideologianmukaista valistamista sosialismin myönteisistä puolista, rohkaisemista tämän ideologian mukaisten teosten sepittämiseksi, ja myös heidän teostensa toimittamista ja muokkaamista julkaisun alla. Ohjaus oli siis varsin samankaltaista sensuuria kuin mitä suunnattiin kirjailijoita ja muita taiteilijoita kohtaan, joskaan ei samalla tavoin eikä yhtä lailla valikoiden (ks. Kurki 2018, 38–40). Neuvosto-Karjalassa ohjaus tapahtui joka tapauksessa tiiviissä yhteydessä kirjailijajärjestöön.

Runonlaulajien ohjaaminen Neuvosto-Karjalassa

Kansanperinteen tallennus ja perinteen esittäjien ohjaus kuului Neuvosto-Karjalassa paikallisen kirjailijaliiton tehtäviin. Tämä liittyi asiaan liittyviin dokumentteihin perehtyneen Mikko Ylikankaan mukaan ainakin osin Petroskoin ja Leningradin kirjailijaliittojen väliseen kilpailuun ja erimielisyyksiin työnjaosta liittojen kesken. Leningradilaiset kaavailivat Karjalan liitosta kansanperinneliittoa ja rohkaisivat Ylikankaan mukaan sen kehittymistä tähän suuntaan (Ylikangas 2004, 439). Kansanrunous oli todettu tärkeäksi malliksi kirjallisuudelle, mutta ongelma oli, että runonlaulajat lauloivat vanhakantaista runoutta, joka ei ollut ideologisesti oikeaoppista. Karjalan neuvostokirjailijoiden liiton vastanimetty puheenjohtaja Pavel Sokolov (tiettävästi ei sukua Juri Sokoloville) esitti vuonna 1938 kommunistipuolueen Karjalan aluekomitealle, että runonlaulajien ideologinen kasvattaminen aloitettaisiin määrätietoisesti muutaman valikoidun runonlaulajan kohdalla. Sokolov vetosi hyviin kokemuksiin Dagestanissa (Suleiman Stalski) ja Kazakstanissa (Džambul Džabajev) (Ylikangas 2004, 430). Petroskoissa järjestettiin 25.–30.5.1939 yleiskarjalainen kansantaiteen mestareiden konferenssi, jonka jälkeen karjalaisen kirjailijaliiton yleiskokouksessa 25.6.1939 todettiin, että ”koska Karjalan liitto oli selvästi kirjailijoiden ja runonlaulajien liitto, päätettiin sen yhteyteen perustaa kansantaiteen jaosto. Sen tehtävä oli kouluttaa runonlaulajia Sokolovin aikaisemmin kaavailemalla tavalla ja toimittaa heidän teoksiaan julkaistaviksi.” (Ylikangas 2004, 443.)

Runonlaulajien ohjaamisen toteutus oli paikallisen puoluejohdon valvonnassa. Karjalan kommunistipuolueen sihteeri Josef Sykiäinen nosti asian esiin puoluejohdon nimissä kirjoituksessaan ”Kirjallisuusliikkeen tehtävistä Karjalais-suomalaisessa SNT:ssä”:



On välttämätöntä laajentaa kertojain maailmankatsomusta, kasvattaa heitä, että he voisivat antaa huomattavampia tuotteita nykyajan aiheista, ja pääasia, mikä kirjailijain liiton täytyy tehdä, on väsymättä tehdä työtä heidän aatteellisen ja taiteellisen tasonsa kohottamiseksi [...]. Kansantarujen kertojain edelleen kehittäminen vaatii sitä, että me kirjoittaisimme muistiin ja julkaisisimme vain täyspainoiset, jättäen syrjään huonot, samanaikaisesti osoittaen kertojille heidän virheensä. (Sykiäinen 1940, 16.)

Kirjailijaliitto ottikin ohjeesta vaarin. Karjalan kirjailijaliiton edustajakokouksen raportissa alkuvuodelta 1941 runonlaulajien kasvattaminen ja ideologisesti oikeaoppisen folkloren juurruttaminen kansan käyttöön luetaan sekä kirjailijaliiton että vuonna 1937 perustetun Karjalan kulttuurin tieteellisen tutkimusinstituutin tutkijoiden tehtäväksi:

Neuvostokansanrunouden tulee olla ei ainoastaan kansanrunouden harrastajia, vaan koko kansaa varten. Täytyy tehdä niin, että uusia tuotteita ei ainoastaan painettaisi aikakausjulkaisuissa, vaan että ne kulkisivat suusta suuhun [...] Kulttuurin Tieteellisen Tutkimusinstituutin ja Neuvostokirjailijain liiton on johdettava kansanrunouden kehitystä, kasvatettava runonlaulajia, autettava heitä luodessaan neuvostoihaisia tuotteita. Kokemus osoittaa, että johdonmukaisella avulla runonlaulajat voivat muuttua omalatautuisiksi runoilijoiksi [...] Järkipärisellä avulla, runonlaulajien, satuseppöjen ja kirjailijain yhteisellä työllä me voimme saavuttaa suuria saavutuksia, jotka saattavat Karjalais-Suomalaisen kansantaiteen kukoistamaan. (*Punalippu* 1/1941, 111.)

Samana keväänä järjestetyn runonlaulajien konferenssin jälkeen *Punalipun* 5/1941 pääkirjoituksessa todetaan, että eläminen sosialistisessa yhteiskunnassa heijastuu myös kalevalamittaiseen traditioon:

On mielenkiintoista panna merkille, että runonlaulajat aivan oma-aloitteisesti sepittävät Kalevalan mitalla uusia lauluja uudesta elämästä [...] Ei ole olemassa niin kaukaista korpikylää tai metsämökkiä, jonne ei kantautuisi uuden elämämme, sosialistisen rakennustyön valtava sykähätely. Ja tämän sykähätelyn vaikutuksesta runonlaulaja tarttuu kanteleeseensa, hänen mielessään ailahtelee sellaista, joka on saatava sanoiksi, sommiteltava säkeiksi. (s. 2)

Onkin aivan mahdollista ja jopa todennäköistä, että muuttunut elinympäristö vaikutti perinteen muotoutumiseen (Alin 1988, 52–54). Samaan aikaan neuvostokarjalaisessa lehdistössä kuitenkin todetaan, että tällä tavoin syntyvien runojen sisältöjen vastaavuus sosialistisen todellisuuden kanssa vaatii poliittista ohjausta:

Mutta useinkin laulajavanhukset, kykenemättä tarkasti seuraamaan aikamme rientoja, eivät saa lauluhiinsa aikaamme vastaavaa sisältöä. Tämän vuoksi Kulttuuritutkimusinstituutin ei ole rajoitettava vain laulujen keräämiseen, niiden tutkimiseen ja julkaisemiseen, vaan sen on myöskin autettava runonlaulajia uusien laulujen luomisessa kartuttamalla heidän tietojaan. (s. 2)

Neuvosto-Karjalassa runonlaulajien ohjaamisen tarve oli siis sisäistetty varsin luontevasti, ja ennen toista maailmansotaa siitä puhuttiin julkisesti. Sodan jälkeen uusaiheisia runoja pidettiin jo vakiintuneena kansankulttuurin muotona, kuten on luettavissa folkloristi Viktor Jevsejevin tekstissä:

Venäjän tsarismen hirmuvallan aikoinakaan Karjalan raatajarahvas ei unohtanut ylvästä kansanrunouttaan. Sitä suuremmalla syyllä Neuvostoliiton oloissa kansamme urotyöt velvoittavat kehittämään Kalevalan laulua edelleen [...] Kansanrunous on muinaisuuden ja nykyisyyden, kansan elämän ja kansan psykologian elävä kuvastin [...] [V]aikka käyneekin niin, että suullisena tuotteena varhaisruno häviää, niin kuitenkin vanha kansanrunous uudistuneine sisältöineen ylistää uutta sosialistista yhteiskuntaa ja kommunismin rakentamista Neuvostoliitossa. (Jevsejev 1947, 97–98.)



Vaikka runonlaulajien poliittisesta ohjauksesta käytiin lehdissä avointa keskustelua, itse runojen neuvostojärjestelmää ylistävä ja kuulijoita agitoiva sisältö esitetään kuvauksissa kansan syvien rivien spontaaniksi itseilmaisuksi. Tämä ilmenee esimerkiksi kuvausten ihmettelevässä asenteessa tai prosessin lopputuloksiin ja runojen sepittäjiin keskittymisessä. Esimerkiksi Josef Sykiäinen, joka kirjoitti runonlaulajien kasvattamisesta, mainitsee samassa tekstissä, että ”suurin osa heistä on ottanut nykypäivien aihepiirin lauluihinsa ja taruihinsa” (Sykiäinen 1940, 8), ja Eini Gran (1947, 174) kirjoittaa, kuinka ”[n]ämä runot osoittavat, miten syvällä Karjalan kansan sydämessä elää kunnioitus ja luottamus kommunistista puoluetta, neuvostovaltaa ja johtajaamme toveri Staliniä kohtaa,” joskin vuonna 1954 hän kirjoittaa, että kirjailijaliitto on lyönyt laimin runonlaulajien ohjaamista uusien aiheiden pariin (Gran 1954, 127–128). Huomautuksen hän koki tarpeelliseksi kenties Stalinin kuoleman vuoksi.

Neuvostokalevalaisen runouden syntymistä ja sisältöjä ei siis jätetty Neuvosto-Karjalassa sattuman varaan, vaan sen kehittyminen tapahtui keskusjohtoisesti kirjallisuusliiton ja kansanperinteentutkijoiden ohjauksessa samanaikaisesti, kun vastaavia prosesseja oli käynnissä myös muualla Neuvostoliitossa. Runonlaulajien ohjaamisen tärkeyden ohella, ja osin samaan hengenvetoon, korostettiin runojen spontaania luonnetta kansan syvien tuntojen ilmaisijana – ikään kuin poliittisen ohjauksen tuloksena syntyneet runot olisivat spontaania ilmaisua. Ristiriita oli ilmeinen ja vielä ennen toista maailmansotaa peittelemätön.

Uusaiheisesta perinteestä neuvostokalevalaiseen runouteen

Julkaistujen tekstien ohella myös Karjalan tiedekeskuksen arkistossa on säilynyt runonlaulajilta tallennettuja tai heidän kirjoittamiaan runoja. Vaikkei niitä ole julkaistu lehdissä tai kokoelmissa, niitä on usein esitetty esimerkiksi paikallisissa juhlatilaisuuksissa. On syytä huomata, että arkistoista löytyvä, julkaisematonkin aineisto on todennäköisesti ainakin jossakin määrin arkistointiprosessin eri toimijoiden – kerääjistä lähtien – harjoittaman sensuurin rajaamaa eikä anna koko kuvaa folkloren tilasta neuvostoaikana: esimerkiksi neuvostokriittisiä vitsejä, jotka olivat yleensä hyvin suosittuja (ks. esim. Thurston 1991), ei arkistosta löydy. Toisaalta toista maailmansotaa edeltävissä arkistoaineistoissa on luultavasti merkittäviä puutteita Suomen armeijan jatkosodan aikaisen Itä-Karjalan miehityksen jäljiltä. Tällöin suomalaisten kaappaamat arkistoaineistot joutuivat sekasortoiseen tilaan, sillä sen lisäksi että sitä tuhoutui miehitysaikana tulipalossa (Kruhse ja Uitto 2008, 99–102), suomalaiset myös kuljettivat jäljellejääneestä aineistosta osan Suomeen eri arkistoihin ja joutuivat sodan jälkeen kokoamaan aineistoa uudelleen yhteen palauttaessaan sen takaisin. Sodan kaoksesta on SKS:n perinnearkiston aineistossa kuvaava alikersantti Väinö Tuomaalan maininta, jonka mukaan hän onnistui sattumalta pelastamaan Petroskoissa syksyllä 1941 kansanperinnemuistiinpanoja, jotka oli miehityksen yhteydessä ”paiskattu rikkaläjään jollakin takapihalla” (SKS KRA 290).

Uusaiheiset runot poikkesivat aiemmin julkaistuista perinteen muotoa hyödyntävistä taidrunoista etenkin ”autenttisuuttaan” eli sillä, että ne liittyivät perinnekulttuuriin kiinteämmin olemalla korostetusti perinnekulttuurin edustajien sepittämiä. Esa Alinin (1988, 52) mukaan yhteiskunnallinen sisältö neuvostoiheisissa runoissa mahtuu joissakin tapauksissa jopa perinteisen runouden ”tilapäisen ja tilannekohtaisen” muuntelun piiriin ja kirjalliseen muotoon pukeminen on vain jähmettänyt tämän variaation. Näkemys ei kuitenkaan oikein suhteudu uusaiheisen runouden kokonaiskuvaan – kyse on kuitenkin laajasta ilmiöstä, jota ohjasivat lisäksi keskushallinnon poliittiset intressit. Sen sijaan neuvostoliittolaisessa



keskustelussa uusaiheisten runojen yhteiskunnallisten sisältöjen autenttisuutta pyrittiin korostamaan. Kalevalamittaiset runot saivat lopulta uusaiheisesta aineistosta eniten huomiota, mutta etenkin varhaiset julkaisut edustavat myös muita muotoja kuten *tšastuškoja* eli pajoja ja itkuvirsiä.

Karjalankielisten seipitettyjen kansanrunojen julkaisu vuonna 1937 liittyy ainakin jossakin määrin kielipoliittiseen päätökseen kieltää tyystin suomenkielinen julkaiseminen suomalaiseseen nationalismiin viittaavana ja sellaisena Neuvostoliiton yhtenäisyydelle vaarallisena, mihin liittyi paikallisen etnisen kulttuurin karjalaisuuden korostaminen suomalaisuuteen viittaamisen sijaan. Suomenkielisen julkaisemisen sijaan siirryttiin esimerkiksi varta vasten kehitetyn karjalan kirjakielen käyttöön, jota julkaistiin kyrillisin kirjaimin. (Ks. Ahola 2020, 5.) I. Fokinin (1937) runo ”Кюля эннен и нүгöй” (’Kylä ennen ja nykyään’) hakee muotoa tšastuškoilta, ja se rakentuu myöhemmissä perinteestä kumpuavissa runoissa tavallisen aiheen varaan elämän huonommuudesta ennen vallankumousta verrattuna sen jälkeiseen aikaan (mikä oli myös keskusjohdon ohjeistama aihe, ks. Miller 1990, 12). Kaksiosaisessa runossa esitellään maaseutukylän oloja ensin tsaarin vallan alla, sitten vallankumouksen jälkeen, kuten tässä otteessa:

Колхозан суурий пелдолой
Тракторойл вайн күннетях
Эндижет пууадру-рашкат
Музейлойс – муйстона вирутах

’Kolhoosin suuria peltoja
Traktoreilla vain kynnetään
Entiset puuaura-raiskat
Museoissa muistona viruvat’

(Fokin 1937)

Punainen Karjala julkaisi viikkoa myöhemmin myös yksittäisen kolhoosilaisen, F. Kondratjevin (1937) kertovan todistuksen tästä aiheesta. Runon näkökulma on kylän asukkaan, joka tarkastelee oloja hyvin konkreettisesti.

Ensimmäiset julkaistut karjalankieliset uusaiheiset itkuvirret liittyivät Leninin kuolemaan. Leninin kuoleman 15-vuotismuistovuonna *Karelija*-lehdessä julkaistiin M. F. Pavkovan (1939) itku ”Вирзы Лениных нэх” (’virsi Leninille’) ja myös numerossa 1–2/1940 julkaistiin Leninille omistettuja karjalankielisiä itkuvirsiä. *Punalippu* 1/1941 julkaisi Leninille omistetun itkuvirren suomalaisessa kontekstissa, suomalaisittain normalisoituna ja latinalaisin aakkosin (Hotejeva 1941). Näitä itkuvirsiä on tallennettu arkistoon Maura Hotejevalta kolme kappaletta vuodelta 1937 (KarTK F. 1 op. 2 kok. 20 säil.yks. 66–68 l. 352–359). (Ks. myös Stepanova 2014, 182–186.) Myös ensimmäiset Neuvostoliitossa julkaistut sosialistiseen todellisuuteen ja maailmankuvaan viittaavat kansanperinnetuotteet olivat Leninin kuoleman (1924) kirjoittamia tekstejä, joita julkaistiin Neuvostoliitossa 1920-luvulla (Panchenko 2005, 20–24). Neuvostoliiton ensimmäiset suuret johtajat kohosivat myös Neuvosto-Karjalassa satujen hahmoiksi. Vuonna 1941, ensimmäisessä varsinaisessa uusaiheisten karjalaisten perinnetuotteiden luonnehdinnassa Viktor Jevsejev (1941, 117) kirjoittaa, kuinka ”mielenkiintoista” on, että sadunkertajat kuvaavat uusissa saduissaan ”Leniniä ja Staliniä kansallisten Kalevalan sankareiden johtajina.” Suurmieskultti olikin pysyvä osa uusaiheista perinnettä.



Keväällä 1937 *Punainen Karjala* 11.3.1937 julkaisi Maria Remsun (1937) sepittämän tšastuŝkan tapaisen runon ”Matkalaulu”, joka kuvasi hänen matkaansa Petroskoihin kutsuttuna perinteentaitajana yhdessä Maura Hotejevan kanssa (ks. myös Mikkonen ja Suutari 2006, 164–165). Runossa ei ole varsinaista poliittista sisältöä, mutta perinteen edustajan vaatimaton näkökulma suhteessa sosialismin ihmeisiin on näkyvissä. Syksyllä 1937 julkaistiin *Leningradskaja Pravdassa* kaksi Anastasija Nikiforovan perinteistä muotoa edustavan runon tekstiä, jotka käsittelevät sisällissodan ajan taistelua suomalaisia vastaan ja vakoilijan kiinnijäämistä Karjalan metsissä (Jevsejev 1950, 503, 505). Ensimmäinen näistä päättyy suomalaisupseerin nöyryytykseen neuvostojoukkojen yllättäessä hänet:

*Rodih kiireh Suomen herral,
Alasti häi pagoh juoksi.
Kylyh jiidih herran pöksyt,
Iče häin meččäh yöksyi.*

(Jevsejev 1950, 391)

’Kova kiire [tuli] Suomen herralle,
Alasti hän pakoon juoksi.
Kylpyyn jäivät herran pöksyt,
Itse hän metsään syöksyi.’

1930-luvun puolelta on säilynyt tallennettuja uusaiheisia runoja ainakin Anastasija Nikiforovalta, Varvara Prohorovalta, Jefrem Prohorovilta, Anna Malikinalta, Maura Hotejevalta ja Jouki Hämäläiseltä. Näistä kertovista runoista monet tapailevat kalevalamittaa, vaikka edustavat uudempaa laulukulttuuria ja sen mukaisia konventioita – kuten äänitteistä on todettavissa.

Talvisodan jälkeen ja Karjalais-Suomalaisen SNT:n perustamisen jälkeen *Punalippu* 1/1941 julkaisi Karjalais-suomalaisen SNT:n neuvostokirjailijoiden ensimmäisestä edustajakokouksesta raportin, jossa todetaan, että ”[u]uden sankarin tyyppi kansanrunoudessa on kiinteästi todellisuudesta. Parhaimmat laulunsa, tarunsa, legendansa, bylininsä ja satunsa omistavat runonlaulajamme johtajilleen Leninille ja Stalinille, heidän työtovereilleen – kansamme sankareille.” (s. 110.) Raportin mukaan kaikki perinteen esittäjät ”laulavat sosialistisesta synnyinmaastaan, kansojen johtajista, iloisesta ja onnellisesta elämästä” (s. 110). Samana keväänä 1941 järjestettiin runonlaulajien konferenssi, jossa esitettiin, tuotettiin ja kirjattiin perinteisen runon ohella myös uusaiheista runoutta. Konferenssin tuloksia julkaistiin *Punalipun* numerossa 5/1941, jossa on perinteisten runojen lisäksi Kiril Haurisen sepittämät ”Vanha aika” ja ”Runo Kemin tiestä”, Maria Mihejevan ”Runo Stalinista” ja Tatjana Perttusen runomuotoinen kuvaus itsestään laulajana.

Toisen maailmansodan jälkeen uusaiheisista runoista julkaistiin enää lähinnä vain kalevalamittaisia runoja, jotka sisältöjensä puolesta keskittyvät hyvin paljon kuvaamaan neuvostopropagandan mukaisia aiheita. Uusaiheista runoutta voi tässä vaiheessa kuvata ”neuvostokalevalaiseksi runoudeksi”. Runonlaulajilta talletettiin myös muunmuotoisia tekstejä, mutta niitä ei juurikaan julkaistu. Kalevalamittaisen runouden suosiminen julkaisuissa liittyi epäilemättä ennen muuta sen assosioimisesta *Kalevalaan*, joka oli kansainvälisesti arvostettu ja tunnettu eepos. Neuvosto-Karjalassa propagoitiin *Kalevalan* karjalaisuutta, ja elävä kalevalamittainen perinne oli yksi argumentti sen puolesta (Ahola 2020). *Kalevala* edusti samaan aikaan sekä kunnioitettua monisukupolvista traditiota että vanhakantaisia,



taantumuksellisia käsityksiä. Oli propagandistisesti tehokasta värvätä *Kalevalaan* assosioitu runonlaulu uuden ideologian palvelukseen – mihin siis runonlaulajien ohjaamisella pyrittiin. Lisäksi kalevalamittaisella epiikalla on luonnostaan kertova muoto, jolla voi ilmaista runsaita sisältöjä. Se toimii myös suhteellisen hyvin painetussakin muodossa ja on suurelle yleisölle suhteellisen helposti ymmärrettävää.

Jatkosodan päätyttyä mutta Suuren isänmaallisen sodan yhä jatkuessa Saksaa vastaan *Totuus* julkaisi Kalevalanpäivänä 28.2.1945 *Kalevalaa* käsitteleviä artikkeleita, ja samassa yhteydessä julkaistiin myös kaksi kalevalamittaista runoa, Maria Mihejevan ”Runo Stalinista” (Mihejeva 1941) ja Neuvostoliiton menestystä taloudessa ja sodassa metaforisesti kuvaava E. I. Mininin runo ”Uusi sampo”. Erityisesti jälkimmäinen uhkui sodan aiheuttamaa katkeruutta mutta myös uskoa voittoon:

*Silloi nemtsat Gitleran kel
meijen pääle napadittih.
Tallai naisii nemtsan tanku,
tappoi lapsii shäälimätty.
Nousi rahvas nemtsoi vastah,
kaiken vihamiehil kosti.*

’Silloin saksalaiset Hitlerin kanssa
meidän kimppuumme kävivät
Tallasi naisia saksalaisen tankki,
tappoi lapsia säälimättä.
Nousi kansa saksalaisia vastaan,
kaiken vihamiehille kosti.’

(Minin 1945)

Punalipussa 3/1947 julkaistiin useita sota-aiheisia runoja, jotka noudattelevat kansanrunouden muotoa: Anastasija Nikiforovan (1947) runo ”Sovetskoi muan suuri seppy”, jossa Ilmarinen takoo traktorin ja tykkejä Stalingradin taisteluista varten, Marian Mihejevan (1947a, b) runot ”Jopa Saksakin surevi...”, joka kuvaa voitonriemuisesti Suomen ja Saksan sotavoiimien kokemaa tappiota, ja runo ”Pian siirtyy synkkä aika”, joka valaa rohkeutta jälleenrakennustyöhön. Lisäksi numerossa on P. Rjabinin-Andrejevin (1947) suomennettu ”Bylina marsalkka Rokossovskista”, joka on venäläisen bylinarunouden muotoon seipitetty kuvaus Kiovan tienoilla käydyistä taisteluista. Arkistossa löytyy lisäksi jatkosotaan liittyen esimerkiksi Jouki Hämmäläisen runot, jotka kertovat pakolaisuudesta suomalaismiehityksen alta (KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 60a l. 217–218) ja ilosta sodan päättymisen vuoksi (KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 60 l. 166).

Sota-aiheiset runot jäivät tämän jälkeen julkaisuista syrjään, ja kansanrunouden pohjalta kumpuavat runot keskittyivät 1950-luvulle tultaessa sosialistisen järjestelmän ylistämiseen. Sodan aikana ja heti sen jälkeen hyökkääjävaltion kieltä, suomea, vältettiin runoissa, mikä saattoi johtua propagandistisista syistä mutta ehkä myös karjalaisten emotionaalista suhtautumisesta sotatapahtumiin. Runojen kieleksi vaihtui kuitenkin suhteellisen pian taas suomi, mikä johtui varmastikin ennen muuta niiden julkaisualustojen kielestä. Kertovaa runoutta harjoittavien runonlaulajien käyttämä karjalan murre ja varsinkin kalevalakieli oli muutenkin Vienan Karjalassa etenkin Suomen rajan läheisyydessä varsin lähellä suomea (ks. Torikka 2003, 4).



Hallitsevia aiheita ovat erityisesti kolhoosien maatalouden tehokkuus, uusi teknologia kuten traktorit, sähkösahat ja sähkövalo, sekä poliittisen johdon kyvykkyys. Sosialistisen yhteiskunnan vaurauden ja elämän helppouden liioitteleva kuvaus oli melkoisessa ristiriidassa sodanjälkeisen puutteen kanssa, mutta se oli myös valtiojohtoisissa medioissa tavallinen puhumisen tapa (vrt. Annus 2018, 111–113). Mielenkiintoista kyllä suurin osa sekä julkaistuista että arkistoon tallennetuista runoista on tässä vaiheessa suomenkielisiä, vaikka suomi oli etenkin 1930-luvun kansallisuusvainojen jälkeen häviävän pienen kansanosan vähemmistökieli, tosin Neuvosto-Karjalassa toinen virallinen kieli. Suurin osa Karjalan tiedekeskuksen arkistoon tallennetuista runoista on 1940-luvun jälkipuolelta ja 1950-luvun alkupuolelta, eikä Stalinin kuolinvuoden 1953 jälkeen ole arkistoon tallennettu käytännössä lainkaan uusia sepitelmiä. Viktor Jevsejev julkaisi uusaiheista runoutta venäjänkielisinä käännöksinä (Jevsejev 1940) ja alkukielisinä käännöksineen (1950). Tunnettujen runonlaulajien, etupäässä uhtualaisten Maria Mihejevan, Jouki Hämäläisen ja Tatjana Perttusen runoja julkaistiin *Punalipussa* lähes vuosittain. Tekstilajina neuvostokalevalainen runous alkoi olla kehittynyt pisteeseen, jossa runojen ilmaisuissa on paljon yhdenmukaisuutta, rakenteet ovat vakiintuneita ja mitan merkitsevät piirteet suhteellisen säännöllisiä.

Kalevalamitan käyttö – ilmeisin ja tiukin kriteeri perinteenmukaisuudelle – oli 1940-luvun puolivälin jälkeen systemaattista, joskin erityisesti perinteelle vieraan terminologian kohdalla runoissa on usein erityyppisiä lapsuksia, jotka vaihtelevat painollisen tavun väärästä pituudesta aina tavujen määrään säkeessä. Ideologiapohjaisten metaforien ja uuden terminologian sovittamisessa kalevalamittaan on kuitenkin myös merkittäviä onnistumisia, kuten Jouki Hämäläisen runon hyvämuotoinen säe, joka käsittää vain yhden sanan:

Amerikan pursuja harmittau kuin
Neuvosto muassa mahtavassa
viisivuotissuunnitelma
neljässä ylittäin se täyttyy

(KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 55 l. 155)

Kalevalakielelle keskeiset alkusointuisuus ja parallelismi ovat runoissa vahvassa käytössä, ja ne ulottuvat monesti runollisina keinoina myös kalevalamitasta poikkeaviin teksteihin. Perinteenmukaisuuden tavoittelu antaa usein liioittelevine kuvauksineen korostetun kouluttamattoman ja takapajuisen vaikutelman, mikä ilmeisesti kuului runonlaulajien omaksumaan habitukseen kansanomaisina perinne-ekspertteinä. Esimerkiksi Maria Mihejevan myöhäiseen tuotantoon kuuluvassa runossa ”Laulan lokakuusta” kuvataan uutista Sputnik-satelliitin laukaisemisesta seuraavasti:

kuulin kuun kohonneheksi,
nousseeksi rautaisen raketin
piälle pilvien pimeiden.
Voipa ilmoista iloa:
kuu on kullasta kuvattu,
hopeoista huoliteltu!

(Mihejeva 1964)

Perinteessä vakiintuneiden runosäkeiden kielikuvat, jotka liittyivät runokulttuurissa tiettyihin referentteihin tai aiheisiin, saivat usein uusaiheisissa runoissa uuden, eri kautta



ymmärrettävän merkityksen runon sisällön myötä. Yllä olevassa runoesimerkissä olevat elementit ”kullasta kuvattu / hopeoista huoliteltu” liittyvät perinteessä lähinnä myyttiin, jossa Ilmarinen takoo itselleen kullasta vaimon. Toisaalla Maria Mihejeva käyttää epiteettiä ”takoja ijänikuinen” perinteenmukaisesti viittaamaan seppä Ilmariseen, mutta samassa runossa hiukan myöhemmin monikossa kirveitä käyttäviin metsureihin, ja tällä tavoin rakentaa jatkuvuutta karjalaisten myyttisen menneisyyden ja sosialistisen nykyisyyden välillä (Mihejeva 1949). Säepari ”Eikä kolkkais kallioihe / Eikä kimmastuis kivihin”, joka suullisessa perinteessä liittyy tyypillisesti Väinämöisen polvenhaavasta kertovaan verensulkuloitsuun (esim. ”Ei kirves kivehen kolka, / Eikä kalka kallivoho”⁵) viittaa Mihejevan neuvostokalevalaisessa runossa (KarTK F. 1 op. 2 kok. 26 säil.yks. 1 l. 24) tukkipuiden esteettömään kulkuun uiton yhteydessä. Perinteessä vakiintuneet säkeet ja säeryppäät edustavat neuvostokalevalaisissa runoissa perinteellisyyttä, joka uusissa yhteyksissä saa uusia merkityksiä, mutta niiden käyttö voi viitata myös perinteisen runouden esittäjien tapaan tukeutua esityksissään vakiintuneisiin säeyksikköihin.

Neuvostokalevalaisen runouden ja muun uusaiheisen runouden välille on monesti vaikea vetää selkeää rajaa esimerkiksi metrisestä epätasaisuudesta ja kalevalakielelle vieraiden runokeinojen, kuten loppusoinnun, käytöstä johtuen. Vaikka runonlaulajilta julkaistiin selkeästi eniten kalevalamittaisia tekstejä, heiltä löytyy arkistosta myös muodoltaan kalevalamitasta poikkeavia tekstejä vielä toisen maailmansodan jälkeenkin. Etenkin Jouki Hämäläinen, joka oli runojen sepittäjänä hyvin tuottelias, haki ilmaisuunsa ilmeisen määrätietoisesti monipuolisuutta myös perinteisen runouden keinoston ulkopuolelta. Toisaalta Hämäläiseltä on säilynyt myös hänen kirjoittamansa jatkosodan alkua Latvajärvellä kuvaava teksti, joka vaikuttaa heijastavan sitä, kuinka helposti hänen kerrontansa taipui kalevalakieleen. Teksti alkaa dramaattisella proosamuotoisella kuvauksella suomalaisten hyökkäyksestä Viaan. Osuus on ryyditetty kalevalakielisillä ilmauksilla, kuten kuvauksessa siitä, kuinka asukkaat pyrkivät pakenemaan Vuokkiniemeltä ”Kuittijärven kuulun poikki, ei venoista valkamoissa, mikä nyt tuumaksi tulou, tapa keinoksi kerkiäy, tähä tappo vainolainen, rahvas hirviesti valitti.” Tämän jälkeen teksti kääntyy kalevalamittaisiksi säkeiksi, jotka kuvaavat, kuinka puna-armeija torjui vihollisen yritykset valloittaa Uhtua:

Eipä uljas Uhtuamme
väistynyt ei vähiänä
liikahtan ei linnan salvat
linnan lukut ei luiskahtanna.

(KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 57 l. 158–161, säkeet 21–24)

Sodan jälkeen Stalin on runoissa keskeisessä roolissa, vähintäänkin kiitosten kohteena lähes runon aiheesta riippumatta, ja hänen ylistyksensä saavuttaa merkittävät mittasuhteet (vrt. Miller 1980, erit. 56–63). Neuvostokalevalaiselle runoudelle annetusta arvostuksesta kertoo, että kun Stalinin kuolema vuonna 1953 järkytti koko neuvostokansaa, *Punalipun* Stalinin muistolle omistetussa numerossa neuvostokarjalaisten kirjailijoiden ja runoilijoiden muistoteksteistä ensimmäinen oli runonlaulaja Jouki Hämäläisen sepittämä ”Stalin elää ikuisesti” (Hämäläinen 1953). Karjalan tiedekeskuksen äänitearkistosta löytyy myös Maria Mihejevan ja Tatjana Perttusen muistorunot Stalinille (KarTK äänit. Kok. 14 / säil.yks. 14; KarTK äänit. Kok. 14 / säil.yks. 1). Tämän jälkeen Stalinin ylistys vaihtuu ”puolueen” ylistykseksi, eikä Stalinia

5 SKVR I1 291: 4–5, livanaini Prokko, Kontokki 1877.



mainita teksteissä enää. Siinä missä muualla NL:ssa uusaiheisen kansanrunouden merkitys väheni huomattavasti Stalinin kuoleman jälkeen, Karjalassa niiden julkaisemista jatkettiin 1960-luvulle asti. Vuonna 1959 julkaistiin Jaakko Rugojevin toimittama uusaiheisten runojen kokoelma *Laulu uudesta sammosta*, joka käsittää kolmen tunnetuimman laulajan runoja (joista Stalin on siivottu pois). Vielä vuonna 1963 Tatjana Perttusen kuoleman jälkeen *Punalippu* 3/1963 julkaisi hänelle Jaakko Rugojevin kirjoittaman muistikirjoituksen ja kaksi Maria Mihejevan sepittämää uusaiheista kalevalamittaista runoa, joista toinen on muistoruno hänen edesmenneelle ystävälleen. Vuonna 1981, kun Jouki Hämmäläisen syntymästä oli kulunut sata vuotta, julkaistiin *Punalipussa* 12/1981 retrospektiivinen kokoelma hänen runojaan.

Neuvostokalevalaisten runojen laulajat

Erotuksena kalevalamittaa hyödyntävistä taiderunoilijoista neuvostokalevalaisten runojen sepittäjät olivat runokulttuurin jäseninä kasvaneet kalevalamittaiseen runoperinteeseen. Kaikilta heiltä on tallennettu myös perinteistä runoutta. Yleensä sepittäjien runonlaulajaidentiteettiä korostettiin julkisissa teksteissä.

Tunnetuimpien neuvostokalevalaisten runojen sepittäjien Tatjana Perttusen, Maria Mihejevan ja Jouki Hämmäläisen tausta on Kalevalan piirissä, Vienan Karjalan tunnetuimmilla runotraditioalueilla. Siinä missä ensimmäisen polven uusaiheisten runojen sepittäjistä Maria Remsu ja Maura Hotejeva syntyivät 1865 ja Kiril Haurinen 1870, he ovat kaikki syntyneet 1880-luvun alkupuolella. Tällöin he ovat vielä kasvaneet aktiivisessa perinympäristössä. Uusaiheisten runojen sepittäminen sattui ajanjaksolle, jolloin he olivat suhteellisen iäkkäitä, yli 55-vuotiaita, mitä ehkä voi pitää edellytyksenä auktoriteettiasemalle runokulttuurissa. Laulajien suhde *Kalevalan* kannalta keskeiseen ja Suomessa ylistettyyn Perttusten laulajasukuun nostetaan säännöllisesti esiin heidän esittelyissään: esimerkiksi Tatjana Perttusen kuvataan oppineen lapsena runoja lapsenvahdiltaan Miihkali Perttuselta (Timonen 1984, 12, 50–53, 71) ja hänen miehensäkin olleen samasta suvusta (Jevsejev 1950, 462; ks. KarTK F. 1 op. 2 kok. 24 säil.yks. 28a l. 113). Myös Jouki Hämmäläisen kuvataan käyneen usein lapsena naapurikylässä kuuntelemassa tätä (Timonen 1984, 109). Maria Mihejeva kuvaa isäänsä livana Korkkojevia tärkeänä lähteenä omaksumalleen perinteelle, ja livana puolestaan toimi laukkukauppihana, jolloin hän Timosen mukaan vieraili usein Latvajärvellä ja Vuokkiniemen keskeisissä runokylissä (Timonen 1984, 82–84). Maria Remsun runonlaulajuus liitetään niin ikään Arhippa Perttusen kotikyliin Latvajärveen (Mišin 1989, 140). Uusaiheisen kansanperinteen sepittäjät ja esittäjät olivat perinteen erityistuntijoita, joiden tausta liittyi kiinteästi laajasti tunnustettuihin *Kalevalan* runoille keskeisiin laulajasukuihin varsinkin heidän julkisuuskuvassaan.

Runonlaulajien elämän kovuus nousee esiin heidän omaelämäkerrallisissa teksteissään,⁶ ja sitä nostetaan esiin myös heidän esittelyidensä yhteydessä toistamiseen. Heidän elämäänsä ennen vallankumousta kuvataan köyhäksi ja riiston ja kulttuurisen itseilmaisun rajoittamisen luonnehtimaksi. Kuvaukset osallistuvat neuvostolehdistön vakiintuneeseen puheenteen, jossa olojen kuvailtiin muuttuvan kansalle paremmiksi vallankumouksen myötä ja kuinka kansaa edustavat runonlaulajat saavat ansaitsemansa arvostuksen: ”Neuvostohallitus antaa suuren arvon kansanrunoudelle. Sen sijaan kun tsaarinvallan aikana monet

6 Runonlaulajien omaelämäkerrallisia tekstejä sekä haastatteluiden pohjalta että heidän itse kirjoittamanaan löytyy arkistosta: esim. KarTK F. 1 op. 2 kok. 15 säil.yks. 1; KarTK F. 1 op. 2 kok. 15 säil.yks. 2; KarTK F. 1 op. 2 kok. 25 säil.yks. 41 l. 109.



runonlaulajista kuolivat puutteessa ja kurjuudessa [...] esiintyy tavallinen kylän nainen, kuten jyskyjärveläinen Aleksandra Korelskaja Moskovassa Tshaikovskille nimetyssä konserttialissa tuhatlukuisen kuulijakunnan edessä laulaen karjalais-suomalaisen kansaneepoksen sankareista.” (Timonen 1949, 35.) Jopa luku- ja kirjoitustaidottomien runonlaulajien hyväksyminen neuvostokirjailijoiden liittoon, mistä he saivat huomattavia etuja, oli merkillepantava kunnianosoitus heidän panokselleen (ks. Mikkonen ja Suutari 2006, 167; ks. kuva 2).

Toisaalta kuvaukset samalla rakensivat runonlaulajista kuvaa sankarillisina kovia kokeneen proletariaatin edustajina, mikä lisäsi heidän tekstiensä painoarvoa. N. Vinogradov (1935) korostaa jo *Kalevalan* runojen taustalla olleiden runonlaulajien köyhyyttä ja nostaa Miihkali Perttusen tästä kuvaavaksi esimerkiksi, ja uusaiheisten runojen laulajista esimerkiksi Tatjana Perttusen kovan elämän annetaan ymmärtää olleen pohja hänen runoilijalahjoilleen (Kronhaus 1949). Jaakko Rugojev (1958, 114) tuo erityisen vahvasti esiin kovan työn jalostavan vaikutuksen uusaiheisten runojen sepittäjille: ”Lujassa ovat heidän alkujuurensa olleet eikä rasittavinkaan työ ole voinut tappaa heissä sisäistä kauneutta eikä himmentää heidän valoisaa tulevaisuudentoivoaan. Työ ja aherrus ovat heitä jalostaneet.” Runonlaulajien elämän ja olojen vaikeus toistuu myös lukuisissa neuvostokalevalaisissa runoissa. Runonlaulajien kohdalla mainitaan huomattavan usein, kuinka he ovat ottaneet kiitollisina vastaan sosialismin mukanaan tuoneita uudistuksia ja kuinka he esimerkiksi ovat olleet ”ensimmäisinä” liittymässä perustettuihin kolhooseihin (esim. Jevsejev 1950, 463; *Totuus* 23.2.1949). Vaikka lojaili sosialistiselle järjestelmälle kuuluu aikakaudelle ominaisesti esiin nostettujen henkilöiden stereotyyppiseen luonnehdintaan, narratiivi kovia kokeneista proletariaatin edustajista, jotka ovat kiitollisia vallankumoukselle, on olennainen osa runonlaulajien henkilökuvaa.

Uusaiheisen runouden esittämistä ja luomista on kuvattu lähteissä joissakin paikoin. Tatjana Perttunen oli lukutaidoton, mutta hän kuvaa Palaka Kuikalle 8.8.1949, kuinka sepittää runoja muun muassa ”kun sielä meččäkämpällä ukon kera soutelemma kalalla, niin ainahan sitä yhtä ja toista tulou päähä”. Hän kertoo esimerkiksi sepittäneensä runon Uudesta sammosta



Kuva 2. Kuva runonlaulaja Tatjana Perttunesta (vas.) ja Fjokla Bykovasta *Kalevalan* toisen edition 100-vuotisjuhlallisuuksien uutisoinnin yhteydessä. Kuvateksti alkuperäislähteessä: ”Karjalais-suomalaisen SNT:n kuuluisia runonlaulajia. Kuvassa: tasavallan Korkeimman Neuvoston edustaja Fjokla Ivanovna Bykova (oikealla) ja Tatjana Alekseevna Perttunen (vasemmalla).” *Totuus* 26.2.1949.



(KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 13 l. 45) seuraavasti: "Tätä runuo kun myö ukon kera luatima, mie se olen vähäsen muasterimpi, vain ukko pitäy muissisah aina välillä sitä iellistä värssyö kuni mie tuumaicen ielläh, muuten mie voisin sekuo ta unohtaa sen mitä tuli ennen. Se ukon peä on niinkun varasto mihi mie panen valmehet värssyt." (KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 1 l. 10; Timonen 1984, 67).

Kuvauksen mukaan hän siis sepittää runoa lineaarisesti säe kerrallaan ja on värvännyt miehensäkin prosessiin muistamaan valmiit säkeet (ks. Tarkka 2005, 127–128). Kirjoitustaitoiset sepittäjät kirjasivat teoksensa ylös, kuten vasta aikuisiällä kirjoittamaan oppinut Maria Mihejeva, joka kylläkin piti perinteiset runot muistissaan (Timonen 1984, 78–79). Elina Timonen kuitenkin kuvaa, kuinka Maria Mihejeva sepitti runoa "Saapui sähköshurit" (KarTK F. 1 op. 2 kok. 26 säil.yks. 1 l. 24). Sepitysprosessi on suorastaan haltioitunut, sellainen missä valmiit säkeet vain virtasivat Mihejevalta hänen saatuaan runon alun valmiiksi: "Siinä samassa syntyi runo edelleen kuin itsestään [...] tuntui siltä, että Maria oli suorastaan haltioissaan. Hänen poskillensa oli ilmestynyt punaa ja silmät loistivat nuorekkaina luomisinnossa." (Timonen 1984, 82.) Runojen sepittäminen julkaisukelpoisiksi asti ei ilmeisesti ainakaan aina käynyt yhtä helposti. Palaka Kuikka kertoo kehottaneensa Mihejevaa 13.8.1949 muokkaamaan joitakin runoja vielä vähän valmiimmiksi, mihin tämä vastaa: "Ka sitä se miula poikaki aina sanou, jotta elä sie kiirehä heitä sinne työntyä, luaji paremmaksi. Ta kun ei häntä ole nyt tuas aikua istua niijen kera näin kesäaikal." (KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 1 l. 14.)

Folkloristi Palaka Kuikan kenttätyömuistiinpanoista vuodelta 1949 löytyy myös mielenkiintoinen maininta siitä, kuinka hän kehottaa Tatjana Perttusta laatimaan runon neuvostoliittolaisista sotasankareista, joista hän esimerkkinä kertoo Maria Melentjevasta ja Anna Lisitsinasta (KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 1 l. 15). Muutaman päivän kuluttua runo olikin valmis: Perttunen rakensi Melentjevan ja Litsinan dramaattisista vaiheista 98-säkeisen tuutulaulun, joka päättyy seuraaviin säkeisiin:

Näitä laulan lapselleni,
 Näitä soitan somallani,
 Oman kansana urohien,
 Omien neitojena töistä,
 Sankaristana omista,
 Neitosistana somista.
 Laulanpa mie lapsen virren,
 Pitemmän kuin pirtin hirren.

(KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 14 l. 28)

Perttunen kertoo samassa yhteydessä Kuikalle, että partisaanina toiminut ja suomalaisten ampuma Maria Melentjeva miellytti häntä aiheena, koska hän pystyi samastumaan siihen helposti: hänellä itselläänkin oli tuttavvia, jotka olivat menettäneet henkensä Suuressa isänmaallisessa sodassa. Hän siis valikoi Kuikan kuvaamista aiheista sellaisen, johon hänellä oli omakohtaista kosketuspintaa, ja puki sen perinteen tarjoamaan tuutulaulun muotoon, joka kenties soveltui hänen mielestään nuoren naisen sankarillisuuden kuvaukseen esikuvaksi tulevalle sukupolvelle. Lopputulos oli siis tulosta yhteistyöstä kerääjän ja runonlaulajan kesken.



Runonlaulajat tekivät runoja julkaistavaksi laajemmalle yleisölle kuin runokulttuuria tuntevalle välittömälle elinpiirilleen. Tämän vuoksi he saattoivat antaa runojensa lopullisen muodon suhteen päätösvaltaa julkaisujen toimituskunnalle. Esimerkiksi Jouki Hämäläinen kehottaa kirjeitse lähettämänsä runon saateviestissä Karjalan Tutkimusinstituutille 6.4.1951 (KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 100 l. 4) vastaanottajia korjaamaan Stalinia kuvaavassa runossaan mahdollisesti olevat virheet, jotta se olisi julkaisukelpoinen. Julkaisijat stilisoivat runoja epäilemättä pyytämättäkin. Runojen julkaisemiseen osallistuivat runonlaulajan ja kerääjän lisäksi siis myös julkaisun toimituskunta ja lopulta tämän työtä valvova sensoritaho (Plamper 2001; Ylikangas 2004, 405–408; ks. myös Kurki 2004).

Uusaiheisten runojen sepittäjien julkisuuskuva sidottiin vanhakantaiseen perinteeseen *Kalevalalle* keskeisen tradition ja sen elinpiirin kautta, ja toisaalta heitä luonnehdittiin sosialistisessa ideologiassa keskeisen vastukset ja kärsimykset voittaneen kiitollisen työläisen ideaalin kautta. Vakiintuneeseen tapaan kirjailija Antti Timonen kuvasi vielä vuonna 1968 heidän ilmaisuaan ja myös persooniaan jonkinlaisiksi naiiveiksi reliikeiksi muinaisuudesta (Timonen 1968, 426–427). Heidän hahmoissaan yhdistyy karjalaisten paikallinen ja etninen identiteetti sosialistiseen työn juhlaan. Luku- ja kirjoitustaito yleistyi Karjalassa neuvostohallinnon alaisuudessa nopeasti, mikä merkitsi monille runonlaulajille paitsi mahdollisuutta laajentaa helpommin maailmankuvaansa ja käsitystään sanallisen ilmaisun mahdollisuuksista, myös tuottaa ja säilyttää uutta runoutta ilman muistin rajallisuuden aiheuttamia vaikeuksia. Runojen päätyminen julkaisuihin ja niiden lopullinen muoto oli silti monesti monen eri instanssin toiminnan tulosta.

Yhteenveto

Neuvosto-Karjalassa todettiin kotoperäisen kirjallisuuden puute haitaksi 1920-luvun lopulla, ja vahvasti suomenkielisessä ympäristössä erottautuminen porvarillisesta Suomesta ja myös suomalaisesta kirjallisesta kulttuurista koettiin poliittisesti tärkeäksi. Suullinen perinne katsottiin mahdolliseksi malliksi kotoperäiselle kirjallisuudelle, ja kalevalamittaa käytettiinkin taidेरunouden mittana. Mitta liittyi paitsi karjalaisuuteen, myös suomalaisen karelianismille rakentuneen nationalismin kommentointiin (Ahola 2020). Neuvostoliitossa folkloristit lunastivat 1930-luvulla yhteiskunnallisen relevanssinsa tuomalla esiin kansanperinteen potentiaalın väestön ajatusmaailmaan vaikuttamisessa, propagandassa. Tässä mielessä folklore sai samankaltaisen aseman kuin kirjallisuus sosialismin rakentamisessa. Ideologisesti oikeaoppisen kansanperinteen julkaisemisen kautta poliittinen hallinto saattoi vakuuttaa kansalle itselleen, että sen massat olivat sosialistisen järjestelmän ja hallinnon puolella, ja ideologisesti oikeaoppista kansanperinnettä pyrittiin juurruttamaan todelliseen käyttöön kansan ideologisen orientoitumisen ohjaamiseksi. Tämän toteuttamiseksi keskushallinto valjasti poliittisesti valveutuneet ja sitoutuneet tahot akateemisen tutkimuksen ja kirjallisuusliittojen piiristä yhteistyöhön paitsi keskenään, myös kansanperinteen taitajien kanssa.

Neuvosto-Karjalassa prosessi alkoi vuoden 1937 jälkeen. Kansalliseksi uusaiheisen perinteen muodoksi vakiintui kalevalamitta ja pohjoisessa runokulttuurissa tyypillinen kertova rakenne, jotka yhdessä määrittivät muodon sellaiseksi, jota tässä on kutsuttu ”neuvostokalevalaiseksi.” Runous oli runonlaulajien toteuttamaa ja tuottamaa, toimittajien ja kerääjien ohjaamana. Runonlaulajien ohjaamisen tavoitteet liittyivät paitsi heidän sepittämiensä runojen ideologiseen oikeaoppisuuteen, myös niiden ymmärrettävyyteen laajalle yleisölle – kuitenkin niin, että runot olivat luettavissa perinteenmukaisiksi. Aiheiltaan ja tematiikaltaan



runot liittyivät yleiseen neuvostoaikaiseen julkisen puhumisen tapaan, joskin usein runonlaulajien näkökulmasta, josta – osaksi perinteeseen liittyvän ilmaisutavan myötä – aiheiden käsittely on usein hyvin konkreettista ja maanläheistä. Runoissa siis yhdistyvät 1) runoilijayksilöiden kokemukset ja näkemykset (sekä omakohtaiset että opastajien kasvatuksen myötä muotoillut), 2) runoperinteen tarjoamat kielelliset resurssit ja myös sen aiheuttamat kielelliset rajoitukset sekä 3) laajemman neuvostoliittolaisen kirjallisuus- ja julkaisukontekstin edellytykset ja odotukset ja varsinkin runojen tuottajaportaan oletukset näistä odotuksista. Runonlaulajat muotoilivat tekstejään sekä ilmaisullisesti että sisällöllisesti suhteessa oletuksiinsa julkaisijoiden ja lukijoiden valmiuksista ja odotuksista.

Runoilijayksilöt olivat paitsi perinnespesialisteja, myös neuvostokansalaisia. Heidän elämänsä kovuus vallankumousta edeltävänä aikana oli olennainen osa heidän henkilökuvaansa, ja sillä voi katsoa olleen huomattava vaikutus heidän runojensa vastaanottoon. Yhtäältä heissä henkilöityi karjalainen kulttuuri ja identiteetti, joiden jatkuvuuden edellytysten korostettiin parantuneen neuvostohallinnon aikana ja joiden elinvoimaisuutta neuvostokalevalaiset runotkin edustivat. Toisaalta taas heidän kärsimyksensä riistetyin luokan edustajina lisäsivät uskottavuutta heidän runoilijuuteensa massojen äänenä ja sitä myötä antoivat heidän runoilleen lisää painoarvoa. Poliittisesta ohjauksesta huolimatta ei voi ajatella, että laulajat olisivat omaksuneet neuvostoihmiset sisällöt yksinomaan poliittisen ohjauksen välityksellä; sosialistisissa järjestelmissä yksilöiden suhde hallintoon on usein monitahoista ja epäselvää, ja valtasuhteet saattoivat vaihdella (Gerber ja Woods 1994, 25–37; Jones 2011, 203–204; Annus 2018, 14–15). Neuvostoyhteiskunnan jäsenenä oli luonnollista ilmaista yhteiskunnassa vallitsevien diskurssien mukaisia asioita.

Runonlaulajat käyttivät teoksissaan perinteen resursseja luovasti ja vaihtelevalla tavoin ja pyrkivät liikkumaan ”perinteellisyyttä” merkitsevien piirteiden puitteissa ilmaistessaan sitä muuttuvaa kulttuurista todellisuutta, jossa he elivät. Perinteen tarjoama ilmaisukeinosto saattoi olla sen sisäistäneelle runonlaulajalle rikas kielimuoto, jolla tuoda esiin varsinaiselle perinteelle vieraitakin aihepiirejä (vrt. Leino 1975, 46–47). Myös Juri Sokolov kiinnitti huomiota siihen, että vaikka uusaiheiset runot muistuttavat vanhaa runoutta, ne ovat eritoten lyyriseltä laadultaan ja vapaalta rakenteeltaan niihin nähden ”ylivoimaisia” (Sokolov 1966, 676–677).

Kalevalamittainen runous ja sittemmin neuvostokalevalainen runous esitettiin osaksi neuvostokarjalaista kotoperäistä kirjallista kulttuuria. Neuvostoliitossa käynnistynyt laajempi ohjelma ideologisesti oikeaoppisen kansanperinteen tuottamiseksi vaikutti neuvostokalevalaisen runouden sisältöihin luomalla kerääjien ja muiden opastajien kautta runonlaulajille oletuksia siitä, mitä heiltä odotettiin. Kirjallisuuden kentällä neuvostokalevalainen runous oli alistainen samankaltaisille tuotantoprosesseille kuin kirjallisuus muutoinkin, ja lopullisiin julkaisuihin vaikuttivat monet eri instanssit, viime kädessä sensuuri ja vastaavat toimittajat. Runonlaulajien tästä prosessista saama palaute vaikutti epäilemättä myös siihen, millaisia tekstejä he loivat ja tarjosivat julkaistaviksi. Tämä vaikutti edelleen runojen yhdenmukaistamiseen 1950-luvulle tultaessa.

Oma kiinnostava kysymyksensä liittyy suomen kielen käyttöön neuvostokalevalaisen runouden julkaisukielenä. Se liittyi yleisemmin kansanperinteeseen ja *Kalevalaan* liittyviin käsityksiin ja niiden diskursiivisiin ilmauksiin, joissa neuvostokalevalainen runous oli osoitus *Kalevalan* pohjalla olevan runoperinteen elävyydestä ja jatkuvuudesta uudessa



yhteiskuntajärjestyksessä, ”uuden sosialistisen ihmisen” ilmaisutapana. Sellaisena neuvostokalevalainen runous oli yksi peruste esittää vaatimuksia *Kalevalaan*, Suomen porvariston omimaan kansaneepokseen, millä saatettiin ajatella olevan sodanjälkeisellä stalinistisella aikakaudella poliittistakin merkitystä suhteessa sodan hävinneeseen Suomeen. (Ks. Ahola 2020.)

Neuvostokalevalainen runous kasvoi kontekstissa, jossa perinteinen kulttuuri solmiutui ideologisesti aktiiviseen sosialistiseen rakennustyöhön. Runojen estetiikka viittaa näihin kahteen näennäisen vastakkaiseen todellisuuteen samanaikaisesti, jolloin se ei tee sitä kummankaan kohdalla täysin; teksteinä neuvostokalevalaiset runot siis edustavat ja ruumiilistavat sitä kahtalaisuutta ja monitulkintaisuutta, jota sosialistisessa järjestelmässä ja todellisuuskuvassa eläminen Neuvosto-Karjalassa merkitsi. Runojen ansiot eivät ole niinkään sosialistisen ideologian välittämässä tai perinteisen ilmaisutavan soveltamisessa uusiin aiheisiin kuin sen runonlaulajien kokeman todellisuuden ilmaisemisessa, joka sijoittuu näiden kahden näkökulman väliin. Tämä todellisuus muodostui viime kädessä neuvostojärjestelmän enemmän tai vähemmän täsmällisistä odotuksista ja vaatimuksista kalevalamittaista runoperinnettä kohtaan sekä runonlaulajien kahtalaisesta positioista neuvostokansalaisina ja runokulttuurinsa edustajina.

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet

Kirjalliset lähteet

KarTK F. 1 op. 2 kok. 15 säil.yks. 1.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 15 säil.yks. 2.

KarTKF. 1 op. 2 kok. 20 säil.yks. 66 l. 352–353. Maura Hotejeva: ”Itkuvirsi Leninin muistopäivänä”. Kirjannut T. Ananina v. 1937.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 20 säil.yks. 67 l. 354–356. Maura Hotejeva: ”Itku Leninistä”. Kirjannut T. Ananina 21.7.1937.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 20 säil.yks. 68 l. 358–359. Maura Hotejeva: ”Великий Ленин”, kirjattu kyrillisin kirjaimin.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 55 l. 155. Jouki Hämäläinen: ”Karjala”. Allekirjoitus Jouki Hämäläinen.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 57 l. 158–161. ”Heimoveljien tulo Karjalaan”. Allekirjoitus Jouki Hämäläinen.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 60 l. 166. Jouki Hämäläinen. Ei otsikkoa, teksti alkaa ”Jopa myö vuotta viisi”. Vuosiluku ”v. 1946”. Ei allekirjoitusta.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 60a l. 217–218. Jouki Hämäläinen: teksti alkaa ”Kuuluipa jyrinä julma”. Saatu kirjeitse 20.3.1946.

KarTK F. 1 op. 2 kok. 23 säil.yks. 100 l. 4. Jouki Hämäläinen: Kirje, päivätty Uhtualla 6.4.1951. Allekirjoitus Jouki Hämäläinen.



- KarTK F. 1 op. 2 kok. 24 säil.yks. 28a l. 113. "Tatjana Perttuselta." Kirjannut Viktor Jevsejev 1949.
- KarTK F. 1 op. 2 kok. 25 säil.yks. 41 l. 109. Tatjana Perttunen: "Elämäkerta (itsensä kertomana)". Kirjannut Eini Gran 9.4.1941.
- KarTK F. 1 op. 2 kok. 26 säil.yks. 1 l. 24. Maria Mihejeva: teksti alkaa "Kasvau puut Karjalassa." Kirjannut Elina Huttari 8.7.1948 Uhtualla.
- KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 1. Palaka Kuikan kenttämuistiinpanot elokuulta 1949.
- KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 13 l. 45. Tatjana Perttunen: teksti alkaa "Eli nuori Väinö-poika." Kirjannut Palaka Kuikka 8.8.1949.
- KarTK F. 1 op. 2 kok. 27 säil.yks. 14 l. 28. Tatjana Perttunen: teksti alkaa "Miepä laulan lapsellani". Kirjannut Palaka Kuikka 13.8.1949.

Äänitteet

- KarTK äänit. = Venäjän Tiedeakatemian Karjalan tiedekeskuksen äänitearkisto. Kokoelma *n* / säilytysyksikkö *n* = KarTK äänit. Kok. *n* / säil.yks. *n*
- KarTK äänit. Kok. 14 / säil.yks. 1. Tatjana Perttunen: laulu alkaa "Kelpo miehen kellitellä." Äänittänyt Viktor Jevsejev.
- KarTK äänit. Kok. 14 / säil.yks. 14. Maria Mihejeva: laulu alkaa "Kiitos suuri johtajamme". Äänittänyt Viktor Jevsejev.

Julkaistut aineistolähteet

- Fokin, I. 1937. "Кюля эннен и нүгöй." *Punainen Karjala* 12.12.1937.
- Haurinen, Kiril. 1941. "Runo Kemin tiestä." *Punalippu* 5/1941: 34.
- Haurinen, Kiril. 1941. "Vanha aika." *Punalippu* 5/1941: 33.
- Hotejeva, Maura. 1941. "Itkuvirsi Leninille" *Punalippu* 1/1941: 117.
- Hämäläinen, Jouki. 1953. "Stalin elää ikuisesti." *Punalippu* 1/1953: 15–16.
- Johansson, Oskar. 1930. "Väkevien voimalla." *Puna-Kantele* 2/1930: 10.
- Kondratjev, F. 1937. "Miten elin ennen ja miten minä elän nyt." *Punainen Karjala* 18.12.1937.
- Kyllönen, Joel. 1929. "Kyläisen kanteleen sointuja." *Puna-Kantele* 4/1929: 16.
- Mihejeva, Maria. 1941. "Runo Stalinista." *Punalippu* 5/1941: 32.
- Mihejeva, Maria. 1947. "Jopa Saksakin surevi..." *Punalippu* 3/1947: 101–102.
- Mihejeva, Maria. 1947. "Pian siirtyy synkkä aika." *Punalippu* 3/1947: 103.
- Mihejeva, Maria. 1949. "Kalevala 100-vuotias." *Totuus* 25.2.1949.
- Mihejeva, Maria. 1964. "Laulan lokakuusta" *Punalippu* 4/1964: 85.
- Minin, E. I. 1945. "Uusi sampo." *Totuus* 28.2.1945.
- Nikiforova, Anastasija. 1947. "Sovetskoi muan suuri seppy." *Punalippu* 3/1947: 99–100.
- Pavkova, M. F. 1939. "Вирзы Лениных нэх." *Karelija* 1/1939: 39.
- Perttunen, Tatjana. 1941. "Laulu." *Punalippu* 5/1941: 39.



- Remsu, Maria. 1937. "Matkalaulu." *Punainen Karjala* 11.3.1937.
- Rjabinin-Andrejev, Petr. 1947. "Bylina marsalkka Rokossovskista." Suom. V. Ervasti. *Punalippu* 3/1947: 104–106.
- Rusko, Ragnar. 1928. "Kenpä virren viertäjäksi?" *Soihdu* 6/1928: 1.
- Rusko, Ragnar. 1929. "Porvoon 'valloitus'." *Soihdu* 1/1929: 13.
- Rusko, Ragnar. 1930. "Karjala (Runo 10-vuotiaalle)." *Soihdu* 7–8/1930: 4.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot* I–XV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1908–1997. <http://skvr.fi/>

Kirjallisuus

- Ahola, Joonas. 2020. "'Kalevala – kansan luomistyön ihana perintö': Kalevalaan ja kansanperinteeseen liittyvät diskurssit neuvostokarjalaisessa suomenkielisessä lehdistössä 1928–1958." *Elore* 27(2): 4–29. <https://doi.org/10.30666/elore.96105>
- Alin, Esa. 1984. *'Mitä itet, uusi purši, uusi moottori mökiset?'* *Neuvosto-Karjalan uusaiheisesta runosta*. S 321. Filosofian kandidaatin tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Alin, Esa. 1988. "'Hiihti armas Antikainen'. Neuvosto-Karjalan uusaiheisesta epiikasta." Teoksessa *Monikasvoinen folklore*, toimittaneet Irma-Riitta Järvinen, Jyrki Pöysä ja Sinikka Vakimo, 49–64. Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitos.
- Annus, Epp. 2018. *Soviet Postcolonial Studies: A View from the Western Borderlands*. Routledge Series on Russian and East European Studies 112. London & New York: Routledge.
- Baldano, Marina N. ja Pavel K. Varnavskiy. 2016. «Национальная по форме, социалистическая по содержанию»: бурятская нация в советском идеологическом дискурсе." *Вестник Томского государственного университета* 412: 40–49.
- Belovanova, A. ja Razumova, A. (toim.) 1947. *Фольклор Советской Карелии*. Петрозаводск: Государственное издательство Карело-Финской ССР.
- E. P. 1934. "Muistelmia neuvostokirjailijain edustajakokouksesta." *Rintama* 20/1934: 3–7.
- Gerber, Marcy ja Roger Woods (toim.) 1994. *Understanding the past, managing the future: the integration of the five new Länder into the Federal Republic of Germany: selected papers from the eighteenth New Hampshire Symposium*. Lanham, MD: University Press of America.
- Gran, Eini. 1947. "Neuvostovallan vuosina syntynyt kansanrunous." *Punalippu* 5/1947: 174–182.
- Gran, Eini. 1954. "Katsaus runonlaulajien luovaan työhön." *Punalippu* 3/1954: 126–128.
- Grenoble, Leonore A. 2003. *Language Policy in the Soviet Union*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Herzog, Philipp. 2010. "'National in Form and Socialist in Content' or Rather 'Socialist in Form and National in Content': The 'Amateur Art System' and the Cultivation of 'Folk Art' in Soviet Estonia." *Narodna umjetnost* 47(1): 115–140.
- Howell, Dana Prescott. 2015. *The Development of Soviet Folkloristics*. London: Routledge.
- J. V. 1935. "Otteita Kalevalasta." *Rintama* 2/1935: 18–22.
- Jaakkola, Nikolai. 1949. "Karjalais-suomalainen neuvostorunous ja Kalevala." *Punalippu* 10/1949: 37–46.



- Jalava, Aulikki. 1990. *Kansallisuus kadoksissa: Neuvosto-Karjalan suomenkielisen epiikan kehitys*. Väitöskirja. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jevsejev, Viktor. 1940. *Сампо: сборник карело-финских рун*. Петрозаводск: Госиздат карело-финской ССР.
- Jevsejev, Viktor. 1941. "Lenin ja kansanrunous." *Punalippu* 1/1941: 115–118.
- Jevsejev, Viktor. 1947. "Kansanrunouden kehityksestä Neuvostomaan oloissa." *Punalippu* 3/1947: 97–98.
- Jevsejev, Viktor (toim.) 1950. *Карельские эпические песни*. Москва и Ленинград: Издательство академии наук СССР.
- Jevsejev, Viktor. 1953. "Karjalais-suomalainen kansanrunous J. V. Stalinista." *Punalippu* 1/1953: 64–71.
- Jevsejev, Viktor. 1960. "Lenin karjalaisessa kansanrunoudessa." *Punalippu* 2/1960: 105–108.
- Jones, Sara. 2011. *Complicity, Censorship and Criticism: Negotiating Space in the GDR Literary Sphere*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Kalkun, Andreas ja Janika Oras. 2018. "'Stalin is a wise man, Lenin was a little bird.' On Creating Soviet Folklore in the Seto Region during the Stalin Era." *Res Musica* 10/2018: 41–62.
- Kangaspuro, Markku. 2000. *Neuvosto-Karjalan taistelu itsehallinnosta: nationalismi ja suomalaiset punaisen Neuvostoliiton vallankäytössä 1920–1939*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö. 1980. "Vanhasta runonlaulusta uuteen runoon." Teoksessa *Kertojat ja kuulijat*, Kalevalaseuran vuosikirja 60, toimittanut Pekka Laaksonen, 222–226. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kronhaus, Aleksander. 1949. "Tatjana Perttunen." *Totuus* 23.2.1949.
- 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* 2/2004. <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.
- Kuusinen, Otto Wille. 1949. *Kalevalan runoutta. Valikoima karjalais-suomalaisen kansaneepoksen runoja. Laadittu Elias Lönnrotin toimittaman Kalevalan pohjalla*. Petroskoi: Karjalais-suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike.
- Leino, Pentti. 1975. "Äidinkieli ja vieras kieli: rahvaanrunouden metriikkaa." Teoksessa *Wäinämöisen Weljenpojat*, Kalevalaseuran vuosikirja 55, toimittaneet Jukka Kukkonen ja Hannes Sihvo, 26–48. Porvoo ja Helsinki: WSOY.
- Mihelj, Sabina ja Reana Senjkovic. 2010. "Introduction: Socialist Popular Cultures between Folklore and Nationalism." *Narodna umjetnost* 47(1): 111–114.
- Mikkonen, Simo ja Pekka Suutari. 2006. "Karjalan taidepäivät Leningradissa maaliskuussa 1937 – käännekohta Karjalan musiikin historiassa." Teoksessa *Etnomusikologian vuosikirja* 18, toimittanut Markus Mantere, 157–183. Suomen etnomusikologinen seura.



- Miller, Frank J. 1980. "The Image of Stalin in Soviet Russian Folklore." *The Russian Review* 39(1): 50–67.
- Miller, Frank J. 1990. *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. New York & London: M. E. Sharpe.
- Mišin, Armas. 1989. *Neuvosto-Karjalan kirjailijat: Hakuteos*. Petroskoi: "Karjala".
- Oinas, Felix J. 1973. "Folklore and Politics in the Soviet Union." *Slavic Review* 32(1): 45–58.
- Olson, Laura J. 2004. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. New York: Routledge Curzon.
- Panchenko, Alexander. 2005. "The Cult of Lenin and 'Soviet Folklore.'" *Folklorica* 10(1): 18–38.
- Panchenko, Alexander. 2012. "Introduction: Social Constructionism and the History of Russian Folkloristics." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Regina F. Bendix ja Galit Hasan-Rokem, 426–441. Oxford: Blackwell Publishing.
- Plamper, Jan. 2001. "Abolishing Ambiguity: Soviet Censorship Practices in the 1930s." *The Russian Review* 60(4): 526–544.
- Punalippu* 1/1941. "Karjalan SSNT:n neuvostokirjailijain ensimmäinen edustajakokous." 109–112.
- Rugojev, Jaakko. 1958. "Karjalaiset runonlaulajamme." *Punalippu* 6/1958: 111–119.
- Rugojev, Jaakko. 1959. (toim.) *Laulu uudesta sammosta: Runoja*. Petroskoi: Karjalan ASNT:n Valtion Kustannusliike.
- Rugojev, Jaakko. 1965. "Kalevalan runoperinne elää." *Punalippu* 4/1965: 93–100.
- Salo, Viktor. 1931. "Uusi elämä uusissa laulun sepitelmissä." *Punakantele* 5/1931.
- Savolainen, Yrjö. 1934. "Sirpaleita inkeriläisestä kansanrunoudesta." *Rintama* 18/1934: 26–28.
- Shelestyuk, Elena. 2019. "National in Form, Socialist in Content: USSR National and Language Policies in the Early Period." *SHS Web of Conferences* 69(157): 00104. <https://doi.org/10.1051/shsconf/20196900104> (Luettu 14.4.2021.)
- Sirola, Yrjö. 1935. "Kalevalan 100-vuotismuisto." *Kevätvyyry* 7/1935: 109–124.
- Slezkine, Yuri. 1994. "The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism." *Slavic Review* 53(2): 414–452.
- Sokolov, Yuri M. 1966. *Russian Folklore*. Kääntänyt Catherine Ruth Smith. Hatboro, Pennsylvania: Folklore Associates.
- Stepanova, Eila. 2014. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Kultaneito XIV. Joensuu: Suomen kansatietouden tutkijain seura.
- Sykiäinen, Josef. 1940. "Kirjallisuusliikkeen tehtävistä Karjalais-suomalaisessa SNT:ssä." *Kommunisti* 6/1940: 7–17.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu: tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Thurston, Robert W. 1991. "Social Dimensions of Stalinist Rule: Humor and Terror in the USSR, 1935–1941." *Journal of Social History* 24: 541–562.
- Timonen, Antti. 1968. "Kalevala ja Neuvosto-Karjalan kirjallisuus." Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 48, 423–433. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Timonen, Elina. 1949. "Kalevalan laulumailla." *Punalippu* 10/1949: 28–36.



- Timonen, Elina. 1984. *Ei mahti maahan jouda: Lähikuvia runonlaulajista*. Petroskoi: Karjala-kustantamo.
- Tolz, Vera. 2002. "'Cultural Bosses' as Patrons and Clients: The Functioning of the Soviet Creative Unions in the Postwar Period." *Contemporary European History* 11(1): 87–105.
- Torikka, Marja. 2003. "Karjala." *Kielikello* 1/2003. <https://www.kielikello.fi/-/karjala> (Luettu 13.4.2021)
- Totuus* 23.2.1949. "Runonlaulaja Ivan Konevalov"
- Vinogradov, N. 1935. "Karjalaisia runonlaulajia." *Rintama* 2/1935: 7–9.
- Virtanen, Jalmari. 1956. *Valittuja runoja*. Petroskoi: Karjalan ASNT:n valtion kustannusliike.
- Ylikangas, Mikko. 2004. *Rivit suoriksi! Kaunokirjallisuuden poliittinen valvonta Neuvosto-Karjalassa 1917–1940*. Väitöskirja. Helsinki: Aleksanteri-instituutti.
- Zemtsovsky, Izaly ja Alma Kunanbaeva. 1997. "Communism and Folklore." Teoksessa *Folklore and Traditional Music in the Former Soviet Union and Eastern Europe*, toimittanut James Porter, 3–23. Los Angeles: Department of Ethnomusicology, UCLA.
- Zeina, Maria. 1994. "Crisis in the Union of Soviet Writers in the Early 1950s." *Europe-Asia Studies* 46(4): 649–661.
- Ziolkowski, Margaret. 2013. *Soviet Heroic Poetry in Context: Folklore or Fakelore*. Plymouth: University of Delaware Press.

Joonas Ahola (FT) on folkloristiikan tutkija, joka toteuttaa Kalevalaseuran tukemana tutkimushanketta "Neuvostokalevalainen runous: Rahvaanrunon muoto, sisältö ja merkitys Stalinin ajan Neuvosto-Karjalassa". Ahola kiittää *Eloren* toimitusta sekä anonyymejä arvioijia hyvistä neuvoista tekstin viimeistelyksi.

Tukholma-kuva esimodernin ajan suullisessa perinteessä Suomessa, Karjalassa ja Inkerinmaalla

Marko Lamberg

Tässä artikkelissa tarkastellaan Suomen ja sen itäisten ja kaakkoisten lähialueiden suullisen kansanperinteen kuvauksia Tukholmasta eli kaupungista, joka on vaikuttanut suuresti suomalaiseen yhteiskuntaan ja kulttuuriin usean vuosisadan ajan. Kontekstoin perinnetallenteista välittyviä mielikuvia vertaamalla niitä siihen, mitä historiantutkimuksen keinoin tiedetään Tukholmasta samoin kuin esimodernin ajan suomalaisten kulttuurista ja yhteiskunnasta.

Tukholman taloudellinen ja poliittinen vaikutus alkoi jo ennen kuin siitä tuli Ruotsin valtakunnan virallinen pääkaupunki, ja se jatkui myös sen jälkeen, kun vuonna 1809 toteutettu rajanmuutos teki Tukholmasta vieraan maan pääkaupungin. Tukholman merkitystä Suomelle on käsitelty eri näkökulmista laajalti etenkin historiantutkimuksessa (esim. Lamberg 2018), mutta suullisen perinteen aineistot ovat toistaiseksi jääneet täysin hyödyntämättä. Tukholma on jäänyt syrjään myös suomalaisesta folkloristisesta tutkimuksesta, vaikka ylirajaisuutta tutkitaan folkloristiikassakin (esim. Fingerroos 2008).

Tämän tutkimuksen tarkoituksena onkin selvittää, millaisia jälkiä vuorovaikutus merentakaisen keskuspaikkakunnan kanssa jätti Pohjanlahden itäpuolella asuneiden väestöjen kollektiiviseen muistiin suullisen perinteen valossa ja miten ne jäljet ovat tulkittavissa: mistä Tukholmaan liittyvistä asioista suullinen perinne kertoo ja mistä se vaikenee? Tarkastelussa on siis esimodernin ajan ylirajainen Tukholma-kuva, ja tarkastelu kohdistuu Suomen, Karjalan ja Inkerinmaan eli Inkerin perinteeseen. Itämerensuomalaisen perinteen rinnalla tarkastellaan myös Suomen ruotsinkielistä perinnettä. Tarkastelussa sovelletaan folkloristiikan ja historiantutkimuksen metodeja. Kysymyksenasettelu juontaa juurensa yhtäältä historiallisesta (mieli)kuvatutkimuksesta (esim. Alenius, Fält & Jalagin (toim.) 2002), toisaalta kulttuurisesta maantieteestä (esim. Anderson 2010) ja modernista humanistisesta aluetutkimuksesta, joissa tarkastellaan esimerkiksi ihmisten paikkasuhdetta ja ylipaikkaisuutta (esim. Knuutila, Laaksonen & Piela (toim.) 2006; Lähteenmäki (toim.) 2009).

Kuvatutkimuksen lähteiden ei tarvitse olla konkreettisia visuaalisia kuvia, vaan tutkija tarkastelee kohteeseen liitettyjä käsityksiä ja symboleita. Niiden ei tarvitse olla edes verbaloituja, joskin menneisyyttä tarkasteleva tutkija voi tavoittaa ne vain visualisointien tai



verbalisointien kautta. Suomenkielisessä tutkimuksessa on selkeämpää puhua mielikuvista, vaikka englannin kielellä asia ilmaistaan usein pelkkää *image*-käsitettä käyttäen. Keskiajan hagiografiaan kätkeytyviä kollektiivisia rakenteita tarkastellessaan Mari Isoaho määrittelee mielikuvan (*image*) ”subjektiiviseksi tiedoksi” ja ”yleisesti ymmärretyksi käsitteeksi, joka syntyy ihmisen mielessä, kun jostain asiasta saatu tieto muuttuu osaksi yksilön yleistä maailmankäsitystä” (Isoaho 2008, 61, 72). Mielikuvat voivat olla yksilöllisiä, mutta myös laajemmin yhteisössä ja yhteiskunnassa tunnettuja ja jaettuja. Yleiset ja toistuvat – käytännössä pelkistetyt, yksinkertaistetut ja yleistetyt – mielikuvat ovat stereotyyppioita (Hurh & Kim 1989, 514; Fedor 2014, 322–324). Vaikka mielikuva voi kohdistua kaukaiseen ja kuviteltuunkin, mielikuvat ovat aina osa niiden kokijoiden, välittäjien ja luojien identiteettiä ja itseymmärrystä (Eileraas 2007, 51–60; Fedor 2014, 322, 325).

Mielikuvatutkimusta on sovellettu runsaasti tarkasteltaessa etnisiä ja kulttuurisia stereotyyppioita, kuten eri kansallisuuksien tai kieliryhmien käsityksiä toisistaan (esim. Hurh & Kim 1989; Vasko 2008; Zacharasiewicz 2010; Hänninen (toim.) 2013). Tarkastelu on voinut kohdistua myös maantieteellisesti määrittäneeseen alueeseen. Yksittäisiin paikkoihin liitettyjä mielikuvia on tarkasteltu muun muassa etnologisessa, folkloristisessa ja aluemaantieteellisessä kirjallisuudessa yhtäältä kylän, kaupungin ja maakunnan ja toisaalta jopa yksittäisen rakennuksen kuten Turun linnan puitteissa (esim. Knuutila, Laaksonen & Piela (toim.) 2006; Jones & Olwig (toim.) 2008; Paasi 2017). Suomalaisessa tutkimuksessa on ymmärrettävistä syistä tutkittu paljon Karjalaan liitettyjä mielikuvia (esim. Fingerroos 2008; Sihvo 2017). Historiallisessa tutkimuksessa mielikuvia ja stereotyyppioita on tarkasteltu esimerkiksi yksittäiseen maahan tai sen väestöihin liitettyjen mielikuvien osalta (esim. Roiko-Jokela (toim.) 1998; Adams & Hess (toim.) 2015; Kubátová & Láníček 2018). Suomalaisessa Suomea koskevassa historian-tutkimuksessa on käsitelty paitsi muihin etnisiin ryhmiin ja kansoihin liitettyjä mielikuvia (esim. Tarkiainen 1986; Pulma (toim.) 2012) myös muunmaalaisten käsityksiä Suomesta ja Suomen asukkaista antiikin päivästä nykyhetkeen (esim. de Anna 1992; Alenius 1996; Sihvo (toim.) 2001; Milan 2008; Lamberg 2013).

Folkloristisessa tutkimuksessa samoin kuin uskontotieteessä on käsitelty paljon esimoderenin agraarin yhteiskunnan maailmankuvaa, jolle oli tunnusomaista tämän- ja tuonpuoleisen välisen rajan yhteenkietoutuminen. Suullinen perinne kertoo myös todellisesta maailmasta ja siellä olevista tai olleista asioista, mutta yliluonnollinen on usein läsnä kokemuksina, toimijoina ja paikkoinakin, kuten myyttisenä Tuonelana tai Pohjolana tai metsään liitettyinä mielikuvina (esim. Siikala 1992; Tarkka 2005, 256–299; Siikala 2012; Anttonen 2012). Anna-Leena Siikala antoikin suomalais-ugrilaista suullista runoutta tarkastelevalle tutkimukselleen alaotsikon *Mielikuvien historiaa* (Siikala 1992). Esimerkiksi Lappi ja metsäluonto ovat olemassa tämänpuoleisen maailman käsitteinä ja fyysisesti koettavina tiloina, mutta niitä koskevissa kuvauksissa niihin voidaan liittää arkisen kokemusmaailman ulkopuolelle meneviä piirteitä, kuten mielikuva Lappia asuttavista noidista tai ajatus metsästä vainajien valtakuntana. Suullisen perinteen, kuten minkä tahansa ihmisen kuvitteluun liittyvien kulttuurituotteiden, maailmankuvaukset voivatkin olla toiseuttavia, jos ne kuvaavat kohdettaan poikkeavana ja erilaisena. Ne voivat olla jopa tuonpuoleistavia, jos ne kytkevät kuvauksen kohteen yliluonnolliseen sfääriin (Tarkka 2005; Frog 2020).

Agraarin yhteiskunnan suullista kerrontaa tutkiva uudempi folkloristinen tutkimus on ollut kiinnostuneempi kansanrunoista välittyvästä myyttisestä topografiasta kuin perinnetalenteisiin sisältyvistä reaali maailman paikkojen kuvauksista (esim. Piela ja Kauppi (toim.) 2020).



Vanhemmassa tutkimuksessa tehtiin enemmän yrityksiä kalevalamittaisissa runoissa mainittujen paikannimien tarkoitteiden löytämiseksi (esim. Haavio 1967; Linna (toim.) 1987). Tämä suuntaus on hiipunut, paitsi ilmeisen myyttisiä maailmankuvia koskevan kiinnostuksen vuoksi myös siksi, että kansanrunouden tulkitseminen historiallisiksi lähteiksi liittyi sivistyneistön johtamaan kansankunnan rakentamisprojektiin ja tulkitsi menneisyyttä etnosentrisesti ja romantisoivasti. Kuitenkin kaiken inhimillisen mielikuvituksen eli fiktion tavoin kansanrunouskin sisältää ja heijastaa myös reaali maailman ilmiöitä ja elementtejä. Fiktiokin ankkuroituu aina tavalla tai toisella todellisuuteen, mutta ihmisen todellisuutta koskevat havainnot ja tulkinnat ovat aina subjektiivisia, ja sama koskee myös toden ja fiktion rajaa (Kvas 2020, 34–35). Fiktiivisetkin kertomukset paitsi heijastavat myös muokkaavat todellisuuskuvamme (Longo 2015, 2). Historiantutkimuksessa fiktiota on hyödynnetty lähteenä enemmän kirjallisuus- ja taidehistorian puitteissa kuin ”yleishistorian” tutkimuksessa ja sen eri osa-alueilla. Fiktion sisältöjä koskevien analyysien asemesta historiantutkimus on käyttänyt fiktiota useammin itsereflektion apuvälineenä pohtiessaan omaa tehtäväänsä, koska historiatiedekin kykenee parhaimmillaankin tuottamaan vain subjektiivisia ja siten periaatteessa fiktiivisiä tulkintoja (Salmi 2004; Pihlainen 2011; Salomon 2013).

Tämän tutkimuksen päätarkoitus, Tukholmaa koskevan perinteen tarkastelu, toimii esimerkkinä ylipaikallisen keskuspaikkakunnan näkyvyydestä agraarin ajan suomalaisten, karjalaisien ja inkeriläisten kollektiivisessa tietoisuudessa. Yhteiskuntahistoriallisessa tutkimuksessa on sovellettu Walter Christallerin kaupunkikeskeistä yhteiskuntatulkintaa, joka korostaa keskuspaikkojen – käytännössä tärkeimmiksi talous- ja hallintokeskuksiksi nousseiden kaupunkien – roolia niitä ympäröivien ja kaukaistenkin alueiden kehityksessä (Christaller 1933; Åström 1977; Savolainen 2017, 100). Esimodernin Suomen, Karjalan ja Inkerin oloihin on historian aikana vaikuttanut muitakin keskuksia, kuten varsinkin Tallinna ja Pietari (Engman 2004; Salminen 2013). Lisäksi Suomessa, Karjalassa ja Inkerissä on ollut omat keskuksensa ja niillä limittäiset vaikutusalueensa. Tukholman vaikutus on kuitenkin ollut pitkäaikaisinta ja laajamittaisinta. Tukholman historia juontaa 1200-luvulta, kun Mälarenilta Itämerelle johtavan vesireitin varteen perustettu linnoitus kasvoi kaupungiksi. Tukholma kasvoi nopeasti, ja se oli jo 1300-luvulla Ruotsin valtakunnan tärkein kaupankäynnin keskus (Ahnlund 1953, 218–231). Ruotsin taloudellinen ja poliittinen vaikutus ulottui 1200-luvun lopulla jo Viipuriin ja Laatokan Karjalan koillisosiin (Toivo 2007, 86). Jotkut myös kävivät kokemassa Tukholman paikan päällä: varhaisin varma tieto Pohjanlahden itäpuolella asuvan väestön oleskelusta Tukholmassa on peräisin vuodelta 1303, jolloin kolme länsisuomalaista talonpoikaa kävi kaupungissa valittamassa kuningas Birger Magnussonille virkamiesten toiminnasta (DF 242). Tukholman talousalue kattoi jo keskiajalla myös silloisen Suomen, joka oli Ruotsin valtakuntaa: Tukholmasta saapui kauppiaita Suomen kaupunkeihin ja muille Suomen markkinapaikoille ja vastavuoroisesti sadat suomalaiset kauppiaat ja talonpojat purjehtivat joka vuosi aluksillaan Tukholmaan tai sen läpi kauemmaksi Mälarenille (Friberg & Friberg 1983). Keskiajalla karjalaisetkin saattoivat purjehtia Tukholmaan, mutta pitkäaikaisimmin ja säännöllisimmin Tukholman kauppiaat kohtasivat Vienan ja Laatokan Karjalasta saapuneita kauppamiehiä Perämeren kauppapaikoilla, varsinkin Torniossa. Vuorovaikutusta haittasivat kuitenkin jännitteet, jotka aiheutuivat eri alueiden kilpaillessa samoista tuotteista. Myös kirkkokuntien väliset ristiriidat samoin kuin Ruotsin ja Venäjän ajoittaiset vihollisuudet heijastuivat joskus kauppamiesten väliseksi yhteenotoiksi (Luukko 1954, 198–204, 483–489; Lamberg 2000).



Tukholma on myös keskiajalta alkaen toiminut suomalaisten työnhakukohteena, ja sinne on myös paettu, joko lainkouraa tai sotavuosina vainolaista (Tarkiainen 1990). Tukholmasta tuli Ruotsin valtakunnan virallinen pääkaupunki, ja siellä laaditut lait, asetukset ja julistukset määrittivät alamaisten elämää syrjäisilläkin seuduilla (Villstrand 2012, 18–23). Suomenlahden talousalueella Tukholman kauppiaille oli kilpailijoita, varsinkin Turku, Tallinna ja 1700-luvun alusta alkaen Pietari, mutta Ruotsin suurvalta-ajalla 1600-luvulla myös Inkerinmaa ja suuret osat Laatokan Karjalaa kuuluivat Ruotsin valtakuntaan ja siten myös Tukholman suoraan vaikutuspiiriin. Suuren Pohjan sodan jälkeen vuonna 1721 Ruotsi menetti Inkerin ja omistuksensa Karjalasta Venäjälle. Seuraavassa rauhanteossa vuonna 1743 Venäjälle siirtyivät Suomen alueet Kymijoen itäpuolelta samoin kuin Savonlinna ympäristöineen. Haminan rauha vuonna 1809 siirsi koko Suomen Ruotsilta Venäjän yhteyteen, ja Tukholmasta tuli toisen valtakunnan pääkaupunki (Toivo 2007, 86–87; Lappalainen 2007, 118–119). Ajoittaisista vihollisuuksista ja aluemuutoksista huolimatta valtionrajan ylitse on vuosisatojen ajan tehty kauppa- ja työnhakumatkoja ja solmittu avioliittojakin (Hakamies 1991; Katajala 1994; Kokkonen 2002; Katajala 2018).

Suullisen perinteen aineistot mielikuvatutkimuksen lähteinä

Tässä tutkimuksessa käytän suullisen perinteen kuvauksia heijastuksina kansanomaisesta maailmatulkinna. Niitä tarkastelemalla tutkija voi lähestyä myös esimodernia maailmanymmärtämistä periferioista käsin, siis päinvastaisesta asetelmasta kuin silloin, kun tarkastellaan esimerkiksi oppineiston kirjoitusten tai kaunokirjallisuuden välittämiä mielikuvia, joita hallitsee tavallisesti yhteiskunnallisesta tai kulttuurisesta keskuksista tapahtuva tarkastelu: kuvausta ei välttämättä ole laadittu millään keskuspaikkakunnalla, mutta sen laatija on tavallisesti ollut keskuspaikkakunnan välittämän ja ylläpitämän kulttuurin vaikutuksen piirissä. Keskusta ja periferia ovat kuitenkin käsitteinä häilyviä, subjektiivisia, harhaanjohtavia ja arvottaviakin. Keskuksien ja ylläpitämisen kulttuuri ovat ulottaneet vaikutustaan myös seuduille, jotka vaikuttavat syrjäisiltä, esimerkiksi hallinnon, kauppayhteyksien, uskonnollisen käännytystyön ja valtiopyrkimysten myötä. Vuorovaikutus on myös ollut kahdensuuntaista: periferioistakin on liikuttu keskuksiin ja keskuksien ja periferioiden asukkaiden kulttuurissa ja maailmankuvassa on ollut yhteisiä piirteitä, kuten muiden muassa Peter Burke ja Aron Gurevich ovat osoittaneet klassikoiksi nousseissa tutkimuksissaan esimodernin ajan länsieurooppalaisesta kansankulttuurista (Burke 1978; Gurevich 1988).

Myös taltioitu perinne perustuu ”keskuksien” ja ”periferian” asukkaiden vuorovaikutukseen, sillä taltioidussa ja arkistoidussa muodossaan perinne ei edusta vain kansan omaa ajattelua, vaan kerätyssä ja taltioituissa suullisessa perinteessä kansanomainen ja oppinut kietoutuvat toisiinsa samoin kuin paikallinen ja ylläpitämisen sekä periferia ja keskus. Kaukaakin kerätty perinne on päätyntä osaksi keskuspaikkakuntien muistitietovarantoa, ja se on kerätty nimenomaan keskuksien opillista sivistystä levittävien toimijoiden ja instituutioiden kulttuuristen ideologioiden ehdoilla ja tarpeisiin. Perinteenkerääjät ovat tietoisesti ja tiedostamattaan muokanneet keräämäänsä perinnettä ja jättäneet myös taltioimatta sellaista, mitä ei ole aikoinaan pidetty tärkeänä tai sopivana tai minkä merkitystä ei yksinkertaisesti ole osattu ajatella. Suomessa suullisen perinteen tallentaminen kytkeytyi 1900-luvun puoliväliin asti sivistyneistön ihannoituihin mielikuvii suomalaisesta kansakunnasta. (Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen & Stark 2020).



Yksittäinen perinnetallenne on myös vain yksi versio sen ilmentämästä perinteestä, jolle oli tyypillistä muuntelu: sama teksti – olipa kyseessä runo tai jokin muu suullisen perinteen tuote – voitiin esittää suusanallisesti eri tavoin. Tallenteiden avulla on joissain tapauksissa mahdollista vertailla eri ihmisten tulkintoja samasta perinteestä, mutta muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta tutkijat eivät ole kartoittaneet sitä, miten saman ihminen esitti samaa tekstiä eri yhteyksissä. Käytännössä tekstin sisältö ja muoto saattoivat muuttua paljonkin eri esityskertojan välissä (Siikala 1985, 307–308; Siikala 1992, 35–38, 92–98; Siikala 2012, 92–115; Timonen 2004; Kallio et al. 2017, 51). Kerätty perinne ei siis ole ”puhdasta” kansanperinnettä eikä aikoinaan tunnetun perinteen koko kuva, mutta elävä perinne itsessäänkään ei ole homogeenista, ristiriidatonta, muuttumatonta eikä katoamatonta. Suullisen perinteen historialliseen todistusarvoon liittyvä perusongelma on samanlainen kuin kirjallisiin lähteisiin liittyvä: tallenteiden avulla voidaan tavoittaa vain epätäydellisiä subjektiivisia tulkintoja kokonaisuuksista.

Kun yritetään tavoittaa kollektiivisia mielikuvia, joudutaan pohtimaan myös kansan käsitettä. Sekä historian että folkloristiikan kentillä on alettu arvioida uudelleen kansan roolia ja toimijuutta, koska sivistyneistön johtama kansakunnan rakentamisprojekti on vaikuttanut menneisyyttä koskeviin tulkintoihin esimerkiksi korostaessaan kansaa ja sen kulttuuria yhdistäviä piirteitä tai romantisoimallaan Suomea ja suomalaisia koskevia mielikuvia. Historiantutkimuksen ratkaisua voi luonnehtia menneisyyden heterogeenisten piirteiden esiin nostamiseksi: valtion ja yhtenäisen kansan tilalle on nostettu esiin paikallisuus, (yli)alueellisuus ja yksilöt toimijoina samoin kuin yksilöiden monimuotoiset taustatekijät sukupuolesta alkaen (esim. Lähteenmäki (toim.) 2009; Jalava, Kinnunen ja Sulkunen (toim.) 2013; Markkola, Snellman & Östman (toim.) 2014). Folkloristiikassa on ollut suurempaa halua luopua epämääräiseksi ja kansankuntaprojektiin kytkeytyväksi koetusta kansa-termistä ja korvata se *vernakulaarilla*, joka sekään ei kuitenkaan ole yksiselitteinen eikä ongelmaton. Omaehtoisuuteenkin tulkittavissa olevan vernakulaari-käsitteen avulla tutkijat ovat voineet tarkastella aikaisempaa kriittisemmin perinnetallenteita ja niiden keräämisen ja tulkitsemisen menetelmiä. Historiantutkijoiden tavoin folkloristit ovat kohdistaneet huomiotaan yhteiskunnan heterogeenisyyteen ja perinteentuottajien omaan toimijuuteen (Bastman, Kallio & Lehtonen 2020; Hämäläinen, Mikkola, Pikkanen & Stark 2020). Koska ihmismielellä on taipumus rationalisoida omaa ja toistenkin toimintaa jälkikäteisistä perspektiiveistä käsin, uudemmassa humanistisessa tutkimuksessa on esiin nostettu myös sattuman ja tilapäisen merkitys historialle ja kulttuurille (Lamberg, Piela & Snellman (toim.) 2018).

Käytettävissä oleviin esimoderniin aikaan liittyvien perinnetallenteiden lähdekriittisistä ongelmista huolimatta suullisella perinteellä on todistusarvoa tarkasteltaessa jonkin ilmiön näkymistä ja vaikuttavuutta esimodernin ajan suomalaisten maailmankuvassa. Olennaista tekstien tarkastelussa on kontekstointi, joka voi koskea monia asioita, esimerkiksi perinnetallenteiden syntyä ja käyttöä eli niiden esittämistä ja vastaanottamista (Tarkka 2005, 55). Suomi yhtä vähän kuin Karjala tai pienikokoisempi Inkerinmaakaan ei ole eikä ole koskaan ollut kulttuurisesti yhtenäinen, joten esimodernia Tukholma-kuvaa koskevassa sisältöanalyysissä tulee ottaa huomioon alueellisuuden merkitys, siis eri alueiden perinteessä mahdollisesti ilmenevät eroavaisuudet. Tarkastelu pitää jo lähtökohtaisesti sisällään vertailevan otteen, koska analyysi kohdistuu eri alueilta kerättyyn ja kahdella eri kielellä esitettyyn perinteeseen. Tarkasteltavana on laajasti ymmärrettynä 1900-lukua edeltävä perinne.



Suullista perinnettä on kuitenkin vaikea ajoittaa tarkasti, ja suurin osa tässäkin tutkimuksessa hyödynnetyistä suullisista perinteistä on taltioitu vasta 1800- ja 1900-luvuilla. Päälähteinä käytetään klassisia kotimaisia kansanperinneaineiston julkaisuja *Suomen Kansan Vanhoja Runoja* ja *Finlands svenska folkdiktning*, jotka ovat nykyisin käytettävissä myös hakutoiminnoin varustettuina tietokantoina osoitteissa <https://skvr.fi/> ja <http://folkdiktning.sls.fi/>. *Suomen Kansan Vanhat Runot* sisältää nimestään huolimatta paljon myös Karjalasta ja Inkerinmaalta kerättyä perinnettä, jota runonlaulajat esittivät karjalaksi, Karjalan ja Inkerin alueiden murteilla tai inkeroiskielellä. *Suomen Kansan Vanhat Runot* tarjoaakin itsessään käytännön esimerkin edellä mainitusta kansakunnan rakentamisprojektista: vaikka kansanrunouden kerääminen johti karelianismiin ja karjalaisen kulttuurin arvostamiseen, Karjalalle haluttiin antaa erityisasema etupäässä siksi, että se nähtiin paikkana, jossa aito suomalainen suullinen kirjallisuus oli säilynyt. Karjalaiset ja inkerinmaalaiset runot haluttiin kuitenkin pitkään tulkita suomalaisiksi, ja sen prosessin käynnisti jo Lönnrot muokatessaan keräämiään runotekstejä suomenkieliseen ja etenkin länsisuomalaiseen kieliasuun (Tarkka, Stepanova & Haapoja-Mäkelä 2018, 34–35; Haapoja-Mäkelä 2020, 23, 27).

Suomen ruotsinkielisiltä alueilta kerätty *Finlands svenska folkdiktning* on perinnelajeiltaan *Suomen Kansan Vanhoja Runoja* monimuotoisempi, ja sen vuoksi suomenkielistä perinnettä on tarkasteltu myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinnehortistojen, *Suomen Kansan eSävelmät* -tietokannan, Tampereen yliopiston Kansanperinteen arkiston kokoelmien ja lukuisien suomenkielistä suullista perinnettä sisältävien toimitettujen kokoelmien avulla. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistosta on tätä tutkimusta varten käyty läpi historiallisten tarinoiden ja paikallistarinoiden kortisto, syntytarinoiden kortistosta maailmaan, ihmiseen ja kansoihin liittyvät maininnat sekä uskomustarinoiden ja memoraattien kortistosta tietäjiin ja noitiin, kulttuuripaikkojen haltioihin ja vedenhaltioihin liittyvät maininnat. Lisäksi olen käynyt läpi useita suullisen perinteen julkaisuja.¹ Nämä täydentävät aineistot eivät kuitenkaan paria jäljempänä esiteltyä vähäistä poikkeusta lukuun ottamatta sisällä esimodernin ajan Tukholma-kuvaan yhdistettäviä löydöksiä, joten suomenkielisen perinteen analyysi painottuu käytännössä suurimmaksi osaksi *Suomen Kansan Vanhoihin Runoihin*, jonka Tukholmaa koskeva sisältö, kuten pian havaitaan, on enimmäkseen taltioitu alueilla, jotka sijaitsevat nykyisen Suomen valtion rajojen ulkopuolella.

Perinnetallenteista voi hakea yhteyksiä historiallisiin tapahtumiin ja henkilöihin sekä yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin rakenteisiin, mutta suullisen perinteen kerroksellisuus tekee esimerkiksi yksittäisten runojen tai säkeiden ajoittamisesta vaikeaa ja hankaloittaa siten perinteen yhdistämistä historiallisiin tapahtumiin ja ilmiöihin (Haavio et al. 1953; Siikala 1985, 307–308; Linna 1987; Siikala 1992, 29–38, 296–297; Harvilahti 2009, 106–108). Suullisen perinteen Tukholma-kuvan tarkastelu ei kuitenkaan edellytä kirjalliseen muotoon taltioitujen perinteen ajoittamista edes vuosisadan tarkkuudella. Aineistosta voisi rajata selkeästi moderniin aikaan kuuluvat ilmiöt kuten vaikkapa turistimatkailuun tai ylipäänsä teollistuneeseen tai jälkiteolliseen demokraattiseen ja sekularisoituneeseen yhteiskuntaan liittyvät

1 Kyseessä ovat Eero Salmelaisen toimittama *Suomen kansan satuja ja tarinoita* 1–4 (1852–1866), Lauri Simonsuuren toimittamat *Myytillisiä tarinoita* (1947), *Kansa tarinoi – Tutkielmia kansatarinoiden salaperäisestä maailmasta* (1950) ja *Kotiseudun tarinoita* (1951), Lauri Hakulisen ja R. E. Nirvin toimittama *Suomen kansan sananparsikirja* (1948), Matti Kuusen toimittamat *Vanhan kansan sananlaskuviisaus – Suomalaisia elämänohjeita, kansanaforismeja, lentäviä lauseita ja kokkapuheita vuosilta 1544–1926* (1953), *Suomen kansan vertauksia* (1960) ja *Suomen kirjallisuuden ensimmäinen osa Kirjoittamaton kirjallisuus* (1963) sekä Elias Lönnrotin (1851), Antti Aarneen ja Kaarle Krohnin (1922) samoin kuin Martti Haavion ja Jouko Hautalan (1946) toimittamat suomalaisten arvoitusten kokoelmat sekä Anneli Asplundin kokoama *Balladeja ja arkkiyeisuja – Suomalaisia kertomaleuluja* (1994).



piirteet, mutta Kansanperinteen arkiston aineistoja lukuun ottamatta sellaisia karsimisia ei tarvitse tehdä, koska lähestulkoon kaikki edellä mainittuihin aineistokokonaisuuksiin sisältyvät Tukholma-viittaukset ovat tulkittavissa esimodernin ajan yhteiskunnan ja kulttuurin rakenteita vasten. Esimodernin kansanperinteen Tukholma-kuvan rekonstruoinnissa seuraankin folkloristisessa tutkimuksessa esitettyä toteamusta siitä, että itse perinnettallenteiden ohella ja asemesta päähuomio voidaan kiinnittää niiden teemoihin (Honko 1978, 182; Siikala 1992, 32).

Perinnettallenteita tarkasteltaessa on otettava huomioon niiden sisäiset konventiot. Koska suomen-, karjalan- ja inkerinkielistä Tukholma-perinnettä voi tarkastella enimmäkseen kalevalamittaisten runojen ja laulujen kautta, käytettävissä olevien tekstien rakenne on johtanut siihen, että Tukholma määrittää lähes aina *tu*-alkuisia substantiiveja kuten *tuntikelloa*, *tupakkamassia* tai *tuttavaa* tai yhdistyy *tuoda*-verbiin. Kalevalamittaiselle kansanrunoudelle ovat tyypillisiä niin allitteraatio eli alkusoinnollisuus kuin formulat eli ilmaukset ja säeparit, jotka toistuvat eri teksteissä hyvin samankaltaisina murre- ja kirjoitusasujen eroavaisuuksista huolimatta (Kuusi 1953b; Tarkka 2005, 61–62; Kallio et al. 2017, 53). Anna-Leena Siikala tarjosikin yhdessä vaiheessa *formula*-käsitteen tilalle *klisee*-termiä (Siikala 1992, 94). Suomen ruotsinkieliset Tukholmaan liittyvät perinnettallenteet ovat enimmäkseen proosamuotoisia ja vapaita allitteraatiosta, joskin niistäkin voidaan havaita toistuvia teemoja. Yksittäisessä tekstissä ei siis välttämättä ole todellista ajatuksellista yhteyttä merentakaiseen kaupunkiin eikä sitä välttämättä ole ollut tekstin esittämistilanteissakaan. Kuitenkin alkuperäisen tarkoitteensa kadottaneella ilmauksella on joskus synty- ja leviämishistoriansa aikana saattanut olla yhteys Tukholmaa koskeviin mielikuviiin. Perinnettallenteista tavattavien ilmausten mahdollisen tarkoitteen kohde selviää ilmauksia tapauskohtaisesti kontekstoimalla.

Suomea ja sen lähisukukieliä puhuvat käyttivät Tukholmasta esimodernina aikana useaa eri nimimuotoa, ja nykyinen suomenkielinen nimimuoto vakiintuikin kirjakielessä vasta 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla (Hakulinen 2006, 547; Paikkala 2013). Tässä tutkimuksessa analysoidussa kansanperinteessä käytettiin taltiointien mukaan enimmäkseen sellaisia nimimuotoja kuin Tukkulmi ja Tukulmi, mutta muitakin muotoja esiintyy. Variaatiota esiintyi myös ruotsinkielisessä perinteessä, joskin vähemmän: yhdessä Uudeltamaalta kerätyssä sanonnassa esiintyy muoto Stukkhholm (FSFD III, 157). Monet *Finlands svenska folkdiktning*-edition kertomuksista on kuitenkin kirjattu yleiskielisempää Stockholm-muotoa käyttäen tai muokattu siihen muotoon, joten ruotsinkielisten nimimuotojen tosiasiallista kirjoa ei voi täysin tavoittaa. Se ei kuitenkaan ole tärkeää tämän tutkimuksen kysymyksenasettelun kannalta. Oleellisempaa on pohtia sitä, liittyvätkö perinteessä kuvatut asiat lainkaan todelliseen maailmaan Tukholmaan ja jos, niin millä tavalla.

Tukholma suomen-, karjalan- ja inkerinkielisessä perinteessä: etäinen tavarataivas

Ruotsiin ja ruotsalasiin liittyvää yleistä perinnettä on runsaasti eri yhteyksissä: esimerkiksi syntytarinoiden joukkoon on taltioitu kertomuksia, joissa selitetään ruotsalaisten, Suomen ruotsinkielisen tai Savon monilukuisten ruotsalaiskartanoiden alkuperää. Mutta ainoa tutkituista perinnekortistoista löytynyt suoraan Tukholmaa koskeva maininta on kaupapamatkoihin liittyvä paikallistarina. Näissä kertomuksissa useimmiten mainittu paikkakunta on Oulu tai Kokkola, jotka kumpikin sijaitsevat Suomen länsirannikolla, mutta Pyhämaalla Varsinais-Suomessa vuonna syntynyt 1854 kalastaja Kristian Esteros muisteli myös



”Sockholmihin” suuntautunutta käsityötuotteiden vientiä: talvisin naiset kutoivat vanttuja ja miehet veistivät ämpäreitä ja kevään tullen niitä vietiin Tukholmaan (SKS:n arkisto, Paikallistarinakortisto, Yhteiskunta: elinkeinot ja ammatit, Heltonen, T. PK 3:468. Pyhämaa). Esterosin arkinen ja lyhytsanaisesti muistiinmerkitty muistelu viittaa Vakka-Suomen käsitteeseen ja talonpoikien vuosisataiseen perinteeseen, johon kuuluivat kauppatkat meren taakse. Olaus Magnuksen kuuluisa Pohjoismaiden kartta vuodelta 1539 kuvaa Vakka-Suomen kohdalla kousaa. Satiirisessa *Alle bedlegrannas spegel* -knittelidraamassa, jonka varhaisin versio tunnetaan vuodelta 1647, tavataan muiden henkilöhahmojen joukossa karkea ja huonoa ruotsia puhuvaa suomalaismies, joka on tullut meren taakse kaupitellakseen veistämiään puuastioita.

Lauri Simonsuuren *Kotiseudun tarinoita* -kokoelmassa on Kulmalahdella Pirkanmaalla taltioitu kertomus, jonka mukaan Luopioisissa asunut emäntä kävi Tornion kautta Tukholmassa hakemassa todistuksen siitä, että hänen kotitilansa oli itsenäinen tila (Simonsuuri 1951, 39). Kertomus kuvastaa Tukholman asemaa hallintokeskuksena ja välittää muistitietoa rahvaan kuninkaissa käynnin pitkästä perinteestä, joka siis voidaan todentaa vuodesta 1303 alkaen, kuten ylempänä on kerrottu. Tukholma asemoituu tarinassa paikaksi, josta kansanihminen saattoi toivoa saavansa oikeutta. Samalla kertomus tuo kuitenkin esiin sen suuren välimatkan, joka erotti maalaisrahvaan Tukholmasta ja sen edustamasta oikeusturvasta.

Näistä lisistä huolimatta tämän analyysin päälähteeksi suomen-, karjalan ja inkerinkielisen vanhan perinteen osalta jää *Suomen Kansan Vanhat Runot*, joka sisältää yli 89 000 runoa, laulua, loitsua tai lorua. Niiden joukossa on 89 sellaista taltiointia, joissa mainitaan Tukholma ainakin kerran: 35 taltioinnissa käytetään muotoa *Tukulm(i/e)*, 19 taltioinnissa muotoa *Tukhulm(i)*, 18 taltioinnissa muotoa *Tukurmi*, seitsemässä taltioinnissa muotoa *Tokholm(i/e)*, neljässä taltioinnissa muotoa *Tukkulmi* ja kuudessa taltioinnissa nähdään harvinaisempi muoto *Stokholm, Tukholm, Tukkuma, Tukahulmi tai Tukunmaat*. Uudenmaan maalaispitäjissä tallennettua seitsemää lastenlorua lukuun ottamatta taltioinnit ovat lähes poikkeuksetta peräisin itäisestä Suomesta, ja varsinkin Karjalasta ja Inkerinmaalta, siis alueilta, jotka nykyisin kuuluvat Venäjään. Suurin osa kalevalamittaisten runojen taltioinnista onkin peräisin idästä, missä runoperinne säilyi länttä pitempään elinvoimaisena (Järvinen 1985, 308; Siikala 1985, 305–311; Siikala 2012, 116–146). Siten on ymmärrettävää, että suurin osa Tukholma-maininnoista sisältyy kalevalamittaisiin runoihin.

Suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen kansanrunous ei silti varsinaisesti kuvaa Tukholmaa. Kaupunki ei ole yhdessäkään runolaulussa kuvauksen pääasiallisen kohde, vaan sen esiintyminen jää yksittäisten ja ohimenevien mainintojen varaan. Vaikka monissa perinnetalenteissa taitetaan matkaa laivalla, reellä tai hevosen selässä, Tukholma ei kertaakaan ole matkan päämäärä eikä myöskään lähtöpaikka. Tukholman sijainnista annetaan runoissa vain viitteellisiä tietoja, mutta asiayhteyksistä voidaan päätellä, että se sijaitsee kaukana. Tukholman kaukaista sijaintia on hyödynnetty ensinnäkin eräissä isoa härkää koskevan runon Pielisjärvellä taltioituissa versioissa: *”Hämeessä härkä kasvo, Tukulmissa turpa-jouhet”* (SKVR VII:1:885; samansuuntaisesti VII:4:3139). Säkeet kuvaavat myyttisen härän jättimäistä kokoa, joka siis ylsi Hämeestä aina Tukholmaan asti. Runossa voitiin myös Hämeen ja Tukholman ohella viitata Saksaan ja taivaaseenkin: *”Hämeessä härkä syntyy, Tukulmissa turpa jouhet, Karvat kasvo Saksan maalla, Talit taivahan navolla”* (SKVR VII:3:1548). Kansanrunoudentutkimuksessa on jo vanhastaan todettu samojen teemojen ja tapahtumien yhdistäminen eri henkilöihin ja paikkakuntiin (Kuusi 1963, 398–399). Tukholman valintaa paikaksi, jonne



turpajouhet ylsivät, selittää tietysti sen alkusoinnillisuus pääsanan kanssa, mutta härän iso koko ei olisi välittynyt runosta ilman yhteisöllistä tietoa Tukholman kaukaisesta sijainnista. Runon myyttinen iso härkä on selkeä tuonpuoleinen elementti, mutta Tukholma voidaan tulkita osaksi tämänpuoleista maailmaa.

Kuudessa runotekstissä toistuva viittaus Tukholmaan sisältyy kuvaukseen laivaretkestä ja säepariin *niin kuin Suomen suolasäkki, Tuk(k)ulmin humalatukku* (SKVR I:1:422, 433, 575, 611, 615, 650; I:2:703; XII:1:89, vrt. VII:2:1364). Teksteistä viisi on taltioitu Vienan Karjalan kylissä ja läntisin Suomussalmella Kainuussa. Näissä säkeissä verrataan laivan perään asettuvaa matkantekijää kauppatavaroihin, Luomajärvellä tällä tavoin:

Sai on [sic] purren valmeheksi,
Tuönnältä venon vesillä,
Sinervöisen lainnehilla
Ite iśsukse perähe,
N'iinkuin Suomen suolasäkki,
Tukulmin humalatukku.

(SKVR I:1:422)

Tukku tarkoittaakin tässä yhteydessä tukkoa eli humalakimppua tai -kasaa (Kulonen 2000, 323). Humalankävyt olivat tärkeitä oluen säilymisen parantamiseksi, ja niitä samoin kuin suolaa saatiin Suomeen varsinkin Tukholman kautta (Friberg & Fribeg 1983, 312). Suola oli esimodernissa Suomessa tuontituote, kun taas humaloita viljeltiin Suomenkin maatiiloilla – siihen velvoitti myös keskusvalta, sillä veroja kannettiin myös humalina (Lares 2020, 66–67). Ilmaus *Tuk(k)ulmin humalatukku* voidaan ymmärtää joko Tukholmasta saatavana kauppatavarana tai Ruotsin kruunulle maksettavana veroparselina. Jälkimmäistä tulkintavaihtoehtoa voisi puoltaa muotoilu: *Suomen suolasäkki* viittasi Suomeen tuotavaan suolaan, joten *Tuk(k)ulmin humalatukku* voisi viitata käänteisen analogian kautta kruunulle meneviin verohumaliin. Vaikka Suomen talonpojilta kerätyt humalat todennäköisesti käytettiin kruunun Suomesta omistamissa linnoissa ja kartanoissa, Tukholma saa toimia näissä säkeistöissä Ruotsin keskusvallan synonyminä.

Humalatukku esiintyy *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* vain *Tuk(k)ulmin* määrittämänä. Asiaan saattoi tosin vaikuttaa *Tuk(k)ulmia* ja *tukku*a yhdistävä alkusoinnillisuus ja ehkä myös *humala*-sanana äänteellinen yhteys kaupungin nimen kanssa – *humalatukku* saattoi suoraan olla väännös kaupungin nimestä. Säkeissä on siis tulkinnanvaraisuutta, mutta siitä huolimatta ne antavat oikeansuuntaisen kuvan menneisyyden käytännöistä, vaikka eivät varsinaisesti käsittelekään niitä, vaan Väinämöisen myyttistä laivamatkaa.

Vuokkiniemellä Vienan Karjalassa taltioidussa Laivaretki-runon toisinnossa käytetään ilmausta *Suomen sulkavärtti, Tukulmin tupakkisäkki* (SKVR I:1:369, 638). Runonlaulaja Lukkani Huotari selitti *sulkavärтин* tarkoittavan höyhensäkkiä. Kuunnellessaan saman runon toisintoa Arhippa Perttusen sisaren Moaerien esittämänä toisaalla Vienan Karjalassa eli Jyskyjärven Kellovaarassa Elias Lönnrot kirjoitti säkeistön lyhennyksiä käyttäen muotoon *Nink Suom suo, Tuhulm*. SKVR:n toimittajat ovat tulkinneet muiden toisintojen perusteella säkeistön tarkoittavan ”Niin kuin Suomen suolasäkki, Tuhulmin tupakkamassi” (SKVR I:1:573). *Tupakkamassi* esiintyy kuitenkin vain yhdessä Akonlahdella taltioidussa toisinnossa muodossa *tupakkimassi* ja Viipuriin yhdistettynä (SKVR I:1, 392, 602). On mahdollista, että Moarie lauloi



Tukhulmin humalatuksista samoin kuin veljensä Arhippa, jota Lönnrot oli kuunnellut aikaisemmin (SKVR I:1:615). Kaikki mainitut "hyödykkeet" esiintyvät vain näissä versioissa, ja niiden käyttöä runoissa selittää sanojen alkusoinnillisuus erisnimien kanssa. *Sulkavärtti* eli höyhensäkki viittasi maalaisyhteiskunnan tuotteisiin, varmastikin kanoista ja hanhista nypityihin höyheniin, joita voitiin käyttää tyynyjen pehmusteena, kun taas *tupakkisäkki* ja *-massi* voidaan sijoittaa meren takaa tuotujen ja kaupunkien eteenpäin välittämien tavaroiden maailmaan, vaikka tupakkaa samoin kuin humalaa viljeltiin Suomessakin (Soininen 1974, 165–166). Säkeiden taustalla on selvästikin alueiden välinen tavaravaihto.

Tukholma mainitaan näissä Laivaretki-runon toisinoissa vain ohimennen, tavallisesti vain kerran, eikä Tukholmaan yhdistetyillä tavaroilla useimmiten ole oleellista merkitystä kansanrunon kuvaamien asioiden kannalta. Poikkeuksen tekevät karhun nylkemistä koskevan runon vuokkiniemeläiset toisinnot, jossa runonlaulaja kuvaa kuvitteellista veistä: ensin hän kertoo, ettei veitsi ole hänen tekemänsä, vaan "Tukulmiss' on veitsi tehty [...] Virosta on veitsi tuotu" (SKVR I:4:1179) ja "Tukulmist' on veittä tuotu, Tuotu šuola-laivam peällä" (SKVR I:4:1243). Yhdessä karhun metsästyksestä kertovan karjalaisrunon toisinnossa puukkon viitataan ilmauksella "Tukulmista rauvat tuotu" (SKVR I4: 1207). Säkeitä ei varmastikaan ollut tarkoitettu otettavaksi kirjaimellisesti, vaan ne ilmaisivat puukon olevan arvokasta tuontitavaraa meren takaa. Tukholman asemesta veitsen voitiinkin kertoa olevan "saatu Saksan kaupungissa" (SKVR I4: 1244). Sinänsä ajatus Tukholmasta metallitöiden tuontiväylänä olisi historiallisesti paikkansapitävä, sillä Tukholmasta ja sen kautta vietiin keskiajalta alkaen niin rautamalmia kuin metallituotteita (Friberg & Friberg 1983, 312; Sandström 1990, 313).

Monessa sisaren ja veljen tahatonta sukurutsaa käsittelevän runon inkerinmaalaisissa toisinnossa mainitaan Tukholma eksoottisten ruokatuotteiden saantipaikkana. Runossa kaukaa tullut nuori mies alkaa liehitellä kaunista neitoa (Kupiainen 1997) ja houkuttelee tätä eräiden toisintojen mukaan Tukholmasta tuoduilla pähkinöillä (SKVR III1: 147, III3: 3712, 3901). Joissain versioissa pähkinät yhdistyvät omenoihin. Hevaalla nuorukaisen suuhun voitiin panna tällaiset säkeet: "[Tule] Söömään miun omeniain, Puromaan [=puremaan] päähkeniäin, Virost' vetämiäin, Tukulmist' tuomiain, Saksan-maast' saamiain" (SKVR IV:3:4031). Säkeillä on lukuisia toisintoja, joissa Tukholmasta voitiin käyttää myös muotoa *Tukurmi* (SKVR III:1720; III:2:1297, 1301, 1979, 2172; III:3:2843; IV:2:2002; X:1066, 1071). Tukholmasta tuotiin ruokatuotteitakin ja ylipäänsä sellaista, mitä esimodernissa yhteiskunnassa pidettiin ylellisyytenä (Friberg 1983 & 1983, 312–326; Sandström 1990, 370), mutta näitäkään säkeitä ei todennäköisesti pidä ymmärtää kirjaimellisesti, vaan niillä tarkoitetaan pelkästään herkullisia syötäviä hedelmiä lajikkeita yksilöimättä. Paikannimiäkään ei välttämättä tarkoitettu kirjaimellisesti otettaviksi: Tukholma saattoi näissäkin säkeissä rinnastua Viroon ja Saksaan, joissain versioissa myös Venäjään (SKVR III1: 720; III2: 1301, 1979, 2172; III3: 2843). Paikannimet mainitaan ensi sijassa sen vuoksi, että niiden avulla runonlaulaja kuvaa herkkujen kaukaista alkuperää. Taustalla on kuitenkin tietoisuus mainittujen paikkojen kaukaisuudesta. Näissäkin tapauksissa Tukholma näyttäytyy osana tämänpuoleista maailmaa.

Hyvin samankaltainen ilmaus sisältyy inkerinmaalaiseen runoon, jossa laulaja ensin kuvailee lintujen laulua ja kertoo sitten päässeensä itsekin ääneen: "Miulla on virret ommi, Sanat itse saamiaan, Tukulmista tuomiaan, Virosta vetämiään" (SKVR IV:2:2220). Sanoihin näyttää kätkeytyvän ristiriita: hän kertoo ensin laulavansa omia laulujaan mutta heti perään kertoo, Tukholmaan ja Viroon viitaten, sanojensa olevan peräisin muilta mailta. *Tukkulmi* ilmaisee siis täälläkin ei-paikallista alkuperää kuvaannollisesti, toimien kaukaisten seutujen



synonyyminä. Mahdollisesti runolaulaja tarkoittaa kertovansa omista kokemuksistaan, joita hän esitti hankkineensa maailmalla tai ainakin kotiseutunsa ulkopuolella (runojen omaelämäkerrallisuudesta ks. Timonen 2004).

Yhdessä Inkerinmaalla Soikkolan kylässä taltioidussa runossa laulaja kertoo kotiseutunsa yhteyksistä ulkomaailmaan epätavallisen tarkasti: ”Perin Peippiän jokkee, Tuoho saivat Saksan laivat Ja tulloot Tukulmin laivat.” (SKVR III2: 1586). Soikkolan niemi sijaitsi muutaman kymmenen kilometrin päässä vesireitistä, joka laskee Peipsijärvestä Suomenlahteen. Tässä runossa voi nähdä varsin tarkkoja muistumia todellisista kauppalaivojen vierailuista, joskin *Tukulmi* saattaa tässä symboloida Tukholman kaupungin asemesta koko Ruotsin valtakuntaa tai pelkästään kaukaisia kauppamiehiä todellista alkuperää yksilöimättä. Tukholmaa koskevia viittauksia on muutenkin paljon soikkolalaisissa runoissa ja lauluissa. Asiaa selittää todellisten yhteyksien ohella se, että Soikkolan kylä oli yksi hiipuvan kalevalamittaisen laulukulttuurin viimeisiä keskuksia (Harvilahti 1992, 14–18, 141; Kallio 2013, 43).

Se Saksa, joka esiintyy runokielessä usein Tukholman rinnalla tarkoittamassa kaukaista paikkaa tai määrittämässä arvokasta asiaa, saattoi aikalaisten mielissä sijaita lähempänä kuin nykyinen Saksan valtio, sillä saksaa puhuvaa väestöä asui Suomenlahden alueen kaupungeissa, esimerkiksi Turussa, Viipurissa, Tallinnassa ja Pietarissa. Sama koski Tukholmaa (Mähl 2010). Tukholmastakin purjehti Pohjanlahden itäpuolisille kauppapaikoille saksaa puhuvia kauppiaita, ja monet Tukholman kautta saatavat hyödykkeet, kuten suola, laatuoluet ja -viinit, kankaat ja erilaiset käsityötuotteet olivat saksalaista alkuperää (Friberg & Friberg 1983, 312). Kalevalamittaisten runojen mainitsema Saksa saattoi siis viitata maantieteellisen alueen asemesta myös saksaa puhuviin kauppamiehiin ja sitä kautta jopa monikieliseen Tukholmaan.

Saksa ja Tukholma rinnastuvat toisiinsa myös Soikkolan alueelta kerätyn hääperinteen yhteydessä esitetyn runon säkeissä: ”Tuokaa Tukulmin heinät, Saakaa Saksanmaan häryet [=api-laati]” (SKVR III2: 1636) ja ”On tuotu Tukulmin heinät, Saatu Saksanmaan häryet” (SKVR III2: 1650). Tukholma ei ollut mikään heinän tuotannon tai edes heinän viennin keskus, mutta sen kautta laivattiin viljaa Suomeenkin (Friberg & Friberg 1983, 316; Sandström 1990, 356). Näitäkin säkeitä voi pitää heijastuksena ylialueellisesta tavaravaihdosta, mutta ajatuksena lienee enemmänkin ollut korostaa kuvitteellisen oman maatilan vaurautta ja korkeaa varustetasoa: jopa karjan heinät ja rehut oli tuotu ”ulkomailta”.

Myös Suojärvellä Laatokan Karjalassa voidaan viitata alueiden väliseen tavaravaihtoon riimittelemällä ”Tuotih verkoja Tukulmin, Saatih Saxan palttinoja” (SKVR VII1: 58.). Verka ja monet muut kankaat olivat todella pitkään tuontitavaraa esimodernin ajan Suomessa, ja osa niistä saatiin Tukholman kautta, joskin kankaita kulkeutui suomalaisten ulottuville muitakin reittejä pitkin (Jahnke 2009; Kirjavainen 2009). Juuassa taltioidussa manauksessa mainitaan sametti ja verka, kun käsitellään riisiksi kutsutun taudin syntyä: ”Tukulmista on riisi tuotu, Sametissa on tänne saatu, Veitty verka-pakkasissa” (SKVR VII:4:2896). Esimodernissa todellisuudessa riisi saattoi tarkoittaa monia muitakin sairauksia kuin riisitautia (Kulonen 2000, 75). Näissä säkeissä kohdataan suomensukuisessa perinteessä harvinainen mielikuva Tukholmasta kielteisenä paikkana, taudin syntysijana. Runonlaulaja kuvaa myös taudin manauksista kauas pois, vuorten sisään ja meren kurimukseen. Hän päätti ilmeisesti käyttää Tukholmaa kuvatessaan taudin kaukaista ja vierasta alkuperää: riisi oli ikään kuin kaukaa saapuva ja toivon mukaan nopeasti poistuva vieras. Manauksen Tukholma voidaan ymmärtää niin



tämänpuoleisen maailman kaukaisen kolkan synonyymiksi kuin tuonpuoleiseksi tilaksi. Tämänpuoleiseen reaali maailmaan manauksen liittää mielikuva alueiden välisestä tavaravaihdosta, tässä tapauksessa tuontikankaiden muodossa. On myös mahdollista spekuloida ajatuksella, että runon taustalla olisi kokemusperäistä tietoa kauppiaiden ja kauppatavaroitten myötä levinneistä kulkutaudeista, joihin riisi tässä runossa saattaa rinnastua.

Kauppayhteydet tulevat esiin myös soikkolalaiseen hääperinteeseen kuuluvassa runossa tai laulussa, jossa kiitetään appivanhempia vieraanvaraisuudesta. Runossa Tukulmia käytetään ilmeisesti meren takaa saatavien alkoholijuomien yleisnimenä: "Onpa viinat viienl[aiset], Tukulmit tuhannenl[aiset]" (SKVR III2: 1665). Inkeriläisessä runokerronnassa viinat yhdistyivät tavallisesti oluisiin (esim. SKVR III1: 226; III3: 3533, 4624), joten *Tukulmi* on ymmärrettävä tässä yleisnimeksi, ei minkään paikkakunnan nimeksi. Tukholman kautta tuotiin todella itäänkin alkoholijuomia ja saksalaisia oluitakin (Friberg & Friberg 1983, 312). Tukholman muuntuminen kauppatavaran synonyymiksi ei ole yllättävää. Keskiajan ruotsin kieli omaksui muuntuneissa muodoissa useita paikannimiä Belgian Mechelnistä Persian Bagdadiin eri kangaslaatuja nimityksinä (FSLD, 'baldakin' ja 'mäkilsker'). Tunnettuja esimerkkejä paikannimien muuttumisesta joidenkin tiettyjen tuotteiden yleisnimiksi ovat Kiinan nimen muuttuminen posliinia tarkoittavaksi *chinaksi* ja ranskalaisen Champagnen maakunnan nimen lainautuminen lukuisiin kieliin puhuttaessa alueella tuotetuista alkoholijuomista.

Eräissä inkerinmaalaisissa runoissa kuvataan naisen luokse väkivalloin pyrkivää miestä ja verrataan oven salpojen murtumisesta aiheutuvaa dramaattista ääntä "helmilukon helähdykseen" ja *Tuk(h)ulmin* tai *Tukurmin tunni- eli tuntikellon* (tai *-kellojen*) tuottamaan ääneen (SKVR IV1: 540, 1005, 1036, 1457, 1466; IV2: 1931, 1933, 1936, 1941). Tällekin ilmaukselle voidaan löytää vastine todellisuudesta, sillä ilmaus viittasi ehkä Tukholmasta tuotuihin kaappi- tai seinäkelloihin tai mahdollisesti yhden tai useamman Tukholman julkisen rakennuksen kelloon. Eräissä Inkerin Tyröllä taltioidussa runossa mainitaan *Tuonen tunnikello* (SKVR IV2: 2462). Tällainen yksittäinen vaihtelu ei kuitenkaan todista, että tuntikkelosäe olisi Tukholmaa tuonpuoleistava.

Tukholmaan suuntautunut turkisten vienti saattaa puolestaan olla muistoina taustalla runoissa, joissa kettu valittaa sitä, että hänen pentueensa "Tu(k)hulmis on turkkiloina" (SKVR I2: 1778, 1179, 1180; I4: 354). Tukholma saattaa kuitenkin täälläkin vain symboloida kaukaista seutua, jonne ketunpentujen nahat olivat päätyneet. Alkusointu voi tässäkin tapauksessa selittää asian yhdistämistä Tukholmaan. Rukajärvellä taltioidussa versiossa Tukholmaa ei mainita lainkaan (SKVR II1: 106). Parissa karjalaisessa versiossa yhteys Tukholmaan on käynyt epämääräiseksi nimen muuntuessa muotoihin *Tukumassa* ja *Tukunmaissa* (SKVR I4: 2203, 2311). Tukholman katoamisen tai haalistumisen taustalla voi olla perinteenkannattajien tietoinen muuntelu tai heidän puutteellinen tietämyksensä kotiseutua kaukaisemmasta maailmasta.

Tukholman kanssa käytyyn turkiskauppaan viitataan mahdollisesti myös runossa tai loitussa, jolla yritettiin edistää lampaan villan kasvua; siinä mainitaan "Tukhulmista uuet turkit" (I4: 1727). Vaikka Tukholma esiintyy tässä tapauksessa tilanteessa, jossa pyritään kosketuksiin yliluonnollisen kanssa, Tukholman tuonpuoleistaminen jää vähäiseksi: se pysyy paikkana, josta voitiin saada konkreettisia hyödykkeitä. Myyttiseen Saaren neitoon liittyvässä perinteessä voidaan nähdä tulkintoja Tukholmasta tuonpuoleisena tilana, ja joskin tuonpuoleisuuden hahmottaminen aikalaiskokemuksena jää tulkinnanvaraiseksi. Useassa



runossa mainittu Saari voidaan nähdä viittauksena yhteen tai useampaan todelliseen Itämeren alueen saareen tai vesireitin kautta tavoitettavaan paikkaan, mutta kansanrunojen välittämässä mielikuvissa Saari saattoi olla meren ympäröimä myyttinen maailman keskus (Siikala 2012, 178–184).

Todennäköisesti runonlaulajilla ja heidän yleisöllään on ollut vaihtelevia käsityksiä Saaren tarkoitteesta sikäli kuin he pohtivat asiaa. Alkusoinnullisuus selittää paljolti sitä, miksi useissa Saaren neidon kosinnan kuvauksissa joko neitoon itseensä tai hänen kosijaansa viitataan käsitteellä ”Tuk(h)ulmin tuttavuus”. Esimerkiksi Soikkolan Uudessakylässä voitiin laulaa tai riimitellä näin: ”Saapika saaree sukkaa, Kiviseinii settiä, Narvan seinii nattoja, Tukulmii tuttavua?” (SKVR III1: 1225; variaatioita: III2: 1951; III3: 2728; IV1: 574, 1164, 1357, 1358; IV2: 1917, 2081; IV3: 4010; XV: 1054). Useimmissa tapauksissa Tukholman tuttavuus liitetään kosijaan, mutta joissain muunnelmissa se esitetään Saaren neitoa koskevana, kuten inkeriläisessä Ruitsan kylän taltioidussa versiossa, jossa kosijaksi on vaihtunut ”viekas Venäjän kuningas”: ”Et sie saa saaren neittä, Tukhulmin ett saa tuttavutta” (SKVR IV1: 1358). Jos Saari tarkoitti jotain tuonpuoleista paikkaa, Tukholmakin saatettiin mieltää tuonpuoleisen osaksi. Mutta säkeet voidaan tulkita myös viittauksiksi Itämeren alueeseen, jonka asukkaat kuuluivat Tukholman taloudelliseen ja poliittiseen vaikutuspiiriin ja olivat siten Tukholman ”tuttavia”, tekemisissä sen kauppiaiden kanssa ja Ruotsin kuninkaan alamaisia.

Kaikkiaan 18 runotekstissä Tukholmasta käytetään nimimuotoa *Tukurmi*, jota ei tavata vanhasta suomen kirjakiielestä ainakaan Tukholman nimenä (SKVR III1: 720, 1223, III2: 1297, 1301, 1412, 1611, 1979, 2172, 2843, IV1: 1164, IV2: 1804, 1919, 1936, 1941, 2002, XV: 1041, 1066, 1071). Kyse voi olla runokielelle tyypillisestä vaihtelusta, mutta *Tukurmi*-muoto voi kertoa myös siitä, että runonlaulaja ja hänen yleisönsä eivät välttämättä enää tällaisissa tapauksissa tienneet nimen tarkoitetta. Runojen *Tukurmi* on kuitenkin varsin samankaltainen kuin Tukhulmi, Tukulmi tai Tukulmi, sillä sekin näyttyy kaukaisena paikkakuntana ja tavarantuonnin keskuksena. *Tukurmi*-muoto esiintyy kuitenkin aina runoissa, joille oli olemassa normaalikielisempiä nimiversioita sisältäviä toisintoja – käytännössä kyse on aina ilmaisusta ”Tukurmista saadut”, ”Tukurmin tuttavuus” tai ”Tukurmin tuntikello”. Näissä versioissa yhteys reaali maailman Tukholmaan vaikuttaa haalistuneen muttei kuitenkaan täysin katkenneen, koska runonlaulujen esittäjillä ja kuulijoilla oli ainakin teoriassa mahdollisuus kuulla kotiseudullaan myös standardikielisempiä versioita samoista runoista.

Tukurmi-muoto näyttää keskittyneen Inkerinmaalle, tarkemmin sanoen Narvan ja Pietarin väliselle alueelle, jossa sijaitsivat myös Soikkolan inkerikkojen kylät. Kuitenkin useimmiten tällä alueella esitetyissä runoissa Tukholmasta käytettiin aikakauden puhekieltä mukailevia muotoja. *Tukurmi* ei siis ollut täysin syrjäyttänyt normaalikielisempiä asuja, ja samakin runonlaulaja saattoi käyttää esimerkiksi sekä *Tukurmi*- että *Tukulmi*-muotoa esittämissään ja saman kerääjän taltioimissa eri runoissa (SKVR III1: 1225; III2: 1297). Emme tietenkään voi tietää, mielsikö Volmari Porkalle laulujaan esittänyt ”Kati, Kirilän nainen Tarinaisista” Tukulmilla ja Tukurmilla olevan tai olleen sama tarkoite.

Harvinaista lännessä taltioitua Tukholma-perinnettä edustaa Tyrväällä taltioitu loru tai hokema, joka alkaa näin: ”Huomenna tulee paljo vieraita, Ruotsista rukumeettari, Tukulmista tuhka pyssy, kuuron nolli, langon Lassi” (SKVR X1: 1318). Kaikkiaan kymmenestä säkeestä koostuva runo luettelee joukon ”vieraita”, joilla ei ole selkeää ajatuksellista yhteyttä toisiinsa. *Rukumeettari* viitanee johonkin mittautöitä ammatikseen tehneeseen



virkamieheen, ruotsiksi *mätare*, sikäli kuin taustalla ei ole ruotsin kielen ruukuntekijää tarkoittanut *krukmakare* tai *krukmästare*. Nykyruotsissa esiintyy sana *krukvätare* tarkoittamassa ainakin laitetta, jolla mitataan kankaan kestävyyttä ja väriensäilyvyyttä, mutta kyse on englannin *crockmeter*-termiin perustuvasta lainasta. *Tuhkapyssy* voisi olla tuhka-astia, sillä ruotsin *bössa* saattoi tarkoittaa paitsi pyssyä myös astiaa, joskin *tuhkapyssy* esiintyi myös karjalaisena sukunimenä ja ehkä haukkumasananakin (Nissilä 1975, 152; Vilkuna 1984, 803). Lorusssa mainittu Tukahulmi esiintyy selkeästi paikkakuntana, joskin ehkä pelkästään vieraan paikan tai Ruotsin ja ruotsalaisuuden synonyyminä. Kyseessä voi olla osoitus arkisesta suomalaisesta ajanvieterunoudesta eli tarkoituksettomasta hulluttelevasta hokemasta, mutta siihenkin voidaan yhdistää mielikuva Tukholmasta tavaroiden, kuten keramiikan ja metalliesineiden valmistus- ja tuontipaikkakuntana.

Tukholma on riimin vaatimusten vuoksi pujahtanut myös Uudeltamaalta kerättyihin lastenloruihin. Niiden sisällössä on hieman vaihtelua, mutta ”perusajatus” on juuri tämä, minkä 68-vuotias Fredrika Wathén lateli Vihdissä vuonna 1915:

Kello yks, muna kyps.
 Kello kaks, korja laps.
 Kello kolme Tokholme
 Kello neljä yli seljän,
 Kello viis pata tiis,
 Kello kuus korja luus,
 Kello seittämän vellinkii keittämään,
 Kello kahreksan emäntä kauha käteen,
 Kello yhreksän väki ympärs mäkee.
 Kello kymmenen K . . . län Heikki kylpömään.

(SKVR XIV: 1831)

Lorun useassa muussakin versiossa Tokholmi on pantu rimmaamaan nimenomaan kello kolmen kanssa (XIV: 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1843). Kalevalamittaisissa runoissa Tukholma esiintyy siis usein alkusoinnun vuoksi, mutta lastenloruissa sen käyttöä selittää loppusointu. Lorun joissain toisoinnoissa esiintyy muitakin paikannimiä, mutta ne näyttävät olevan suomenkielisiä tai ainakin suomenkielistettyjä, kuten Lapinlahti ja Viiri. Fredrika Wathénin kertomassa versiossa on ilmeisesti ollut muistiinmerkitsijän mielestä sopimaton ilmaus lopussa, koska talon tai kylän nimi on jätetty kirjoittamatta kokonaisuudessaan. Joissain versioissa Tokholmi on ainoa paikannimi, joskin jää arvailujen varaan, tiesivätkö kaikki lapset, jotka lausuvat lorua tai kuulivat sen, mitä se oikein tarkoitti. Numerolorusta on kaiken kaikkiaan kymmeniä versioita, ja useimmissa Tukholmaan ei viitata lainkaan. Joihinkin versioihin se oli kuitenkin päässyt mukaan, arvatenkin innovatiivisten kansanrunoilijoiden tai aikuisten puheesta nimen napanneiden lasten oman aktiivisen sisällönkehittelyn myötä.

Suomussalmelta taltioidussa lastenlorussa on sitä vastoin vakavampi teema pohjalla, sillä siinä käsitellään vaimon kuolemaa. Lorusssa kertoja esittää ajatuksen, että ”Tokholmista toisin muijan” (SKVR XII1: 376). Säkeissä liikutaan myös Saksassa ja Venäjällä, ja Tukholma näyttää edustavan mainittujen paikannimien tavoin kertojan elinpiirin kannalta kaukaisia seutuja eikä välttämättä todellista paikkakuntaa. Sama ajatus tulee esiin Uhtuan Luomajärvellä taltioidusta runosta, jossa vaimonhakumatkalta palaava nuorimies kertoo matkansa



onnistumisesta äidilleen näin: "Tämä on suatu Saksan mualta, Tämä on tuotu Tukulmista, Otettu oma emäntä" (SKVR I2: 983).

Tukholma esiintyy myös kreivi Jacob Pontusson De la Gardieen liittyvässä perinteessä (SKVR VII:2:1364). Suomalainen kansanperinne käytti hänestä usein nimitystä Laiska-Jaakko hänen johtamansa kuusi vuotta kestäneen Novgorodin kaupungin piirityksen takia (Syrjö 1997). Kansanperinteessä Laiska-Jaakko näyttäytyy niin aatelisherrana kuin ihmemiehenä, joka kykenee normaalista poikkeaviin asioihin. Näin on asianlaita myös Suistamolta kerätyssä runossa, jonka mukaan hän kykeni lähettämään pikaviestejä ilmoja pitkin "tuonne Tokholmii" ja sieltä takaisin (SKVR VII2: 1354). Tukholma on tässäkin runossa fyysisesti sivussa ja kaukana mutta kuitenkin selvästi totuudenmukaisesti valtakunnan keskuksen asemassa, mikä on yksi ruotsinkielisessä perinteessä esiin nousevista päteemoista.

Suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen kansanrunous ei siis varsinaisesti kuvaa reaali maailman Tukholmaa eikä sen asukkaita, mutta kun se mainitaan runoformuloissa lyhykäisesti, tavallisesti siis jonkin tavarahan määreenä, se näyttäytyy pohjimmiltaan totuudenmukaisesti tärkeänä tavaravaihdon keskuksena, joka sijaitti runolaulajien kotiyhteisöjen kannalta kaukana. Suullisen perinteen Tukholma on etäinen mutta varsin arkinen ja enimmäkseen osa tämänpuoleista maailmaa. Se saatetaan mainita fantastisia elementtejä sisältävän kertomuksen yhteydessä, mutta yliluonnollisuus ja tuonpuoleisuus koskevat muita asioita, eivät nimen tarkoitetta itseään. Jätän tarkemmat vertailut toisen *tu*-alkuisen paikannimen eli Turun esiintymis- ja käyttöyhteyksistä toisille tutkijoille, koska Turku mainitaan kymmenien runojen asemesta sadoissa runoissa, mutta jo pintapuolisen silmäilyn perusteella voi todeta, että runojen Turku-kuva näyttää muistuttavan Tukholmasta esiin piirtyvää kuvaa tavarantuonin keskuksena, kuten nyky-suomalaisen keskuudessa yhä hyvin tunnettu tupakkaruulan matkasta kertova kehtolaulu osoittaa. Ottaen huomioon kauppatavaroiden suuren ja tunnesidonnaisenkin merkityksen syrjäisten seutujen asujaimistolle esimodernissa todellisuudessa (Sundelin 2018), ei ole lainkaan hämmästyttävää, että kaupankäynnin keskuksat ovat jättäneet tavaroiden kautta itsestään muistijälkiä kaukaistenkin väestöryhmien kollektiiviseen tietoisuuteen. Näin selittyvät myös Tukholman esiintymiset mielikuvituksellisissa hokemissa ja loruissa: jopa tarkoituksettomalta vaikuttava lyhykäinen maininta perustuu viime kädessä siihen, että Tukholma on tavalla tai toisella ollut osa usean kansanihmisen maailmankuvaa.

Tukholma Suomen ruotsinkielisessä kertomaperinteessä: tuttu mutta erilainen

Vaikka ruotsinkieliset ovat olleet Suomessa aina vähemmistönä, suomalaista ruotsinkielistä perinnettä, jossa Tukholma mainitaan, on taltioitu enemmän kuin suomenkielistä: 190 erimittaista ja eri genreihin kuuluvaa tekstiä moniosaisessa *Finlandssvensk folkdiktning* -editiossa. Tukholma mainitaan editiossa hieman useamminkin, mutta se johtuu siitä, että jotkut perinnetallenteet on julkaistu kahteen otteeseen.² Käytännössä eri tarinatyyppien välille

2 Edition kategorioiden perusteella maininnat jakautuvat seuraavasti eri perinnelajien kesken: sadut (*sagor*) kuusi mainintaa, kulttuurihistorialliset tarinat (*kulturhistoriska sägner*) 58 mainintaa, historialliset tarinat (*historiska sägner*) 44 mainintaa, myyttilliset tarinat (*mytiska sägner*) 26 mainintaa, sananparret (*ordstäv*) 11 mainintaa, arvoitukset (*gåtor*) 12 mainintaa, laululeikit (*sånglekar*) yksi maininta, yliluonnolliset olennot (*övernaturliga väsen*) seitsemän mainintaa, ihminen ja eläimet (*människan och djuren*) yksi maininta, luontoa koskevat kansanuskomukset (*folkstro om naturen*) yksi maininta sekä leikit ja pelit (*lekar och spel*) 23 mainintaa.



samoin kuin tarinoiden ja satujen sekä myyttillisten tarinoiden ja yliluonnollisista olennoista kertovien tarinoiden välille on vaikea vetää jyrkkää rajaa, eikä se edes ole tarkoituksenmukaista tässä yhteydessä, jossa tarkastellaan suullisen perinteen välittämiä mielikuvia.

Tukholmaan liittyvien suullisen perinteen tuotteiden suurempi määrä kertoo suomenkielistä väestöstä tiiviimmistä ja läheisemmistä yhteyksistä Tukholmaan. Suurin osa Suomen ruotsinkielisestä väestöstä on asunut saaristossa ja rannikoilla ja ylipäänsä keskimäärin lähempänä Tukholmaa kuin ne väestöt, joiden keskuudesta suomenkielinen Tukholmaa koskeva perinne on kerätty. Vuorovaikutusta on edistänyt ensinnäkin yhteinen kieli, joskin murre-erojen vuoksi arjen puhetilanteissa osapuolten erilaiset maantieteelliset taustat ovat olleet konkreettisesti havaittavissa.

Yhteistä suomenkieliseen perinteen kanssa on se, että myös ruotsinkielinen perinne kuvaa Tukholmaa tavaravaihdon keskuksena. Ruotsinkielinen perinne antaa kuitenkin enemmän tilaa Tukholmaan viedyille tuotteille – suomenkielisessä perinteessä korostuivat Tukholmasta saatavat tuotteet. Tukholmaan vietävistä kauppatavaroista toistuu etenkin terva, mutta niiden joukossa on myös voita, traania, puuta ja savustettua lohta, jotka ovat kaikki historiallisista lähteistä todennettavia hyödykkeitä (FSFD IA.1, 481–483; IA.2, 198–199, 272; II.1.1, 199, 204–205, 214, 216, 280, 329, 357, 365, 372, 374–377, 384, 391, 417, 421, 423; II.2.2, 6, 122, 152, 304, 308–309; vrt. esim. Friberg & Friberg 1983). Maininnat ovat enimmäkseen peräisin tarinaperinteestä ja eräistä saduistakin.

Ruotsinkielisen perinteen suomenkielistä tarkempaa tavaravaihdon kuvausta selittää todennäköisesti se, että perinne on kerätty Tukholmaa maantieteellisesti lähempää kuin itäisen Suomen ja Karjalan sisäosissa tai Suomenlahden perukoilla. Useammalla ruotsinkielisellä perinteenkertojilla on myös ilmeisesti ollut suomenkielisiä enemmän yhteyksiä yliaalliseen kaupankäyntiin ja ehkä henkilökohtaisiakin kokemuksia kauppamatkoista. Esimerkiksi Soikkolan Tukholma-perinnettä esittivät SKVR:n kirjausten valossa enimmäkseen naiset (ks. myös Timonen 2004). Tukholmasta saatavia tuotteita yksilöidään harvemmin, mutta niiden joukossa oli mausteita (FSFD II.3.2, 492–493, 495–496) samoin kuin hopeaesineitä ja kirkonkelloja (FSFD III.1.1, 277, 280). Pohjanmaalta on taltioitu seuraava kulttuurihistorialliseksi tarinaksi luokiteltu kertomus kirkontimpuri Ola Mattssonista:

Under Ola Mattssons tid voro ryssarna och roffade här i trakten. Ola brukade varje sommar resa till Stockholm med tjära och hade ett och annat med sig därifrån. Från en resa hade han hem med sig en silverbägare, som drog ett och ett halvt stop (FSFD II.1.1, 216).

Viittaus venäläisten ryöstöretkiin antaa ymmärtää, että Olan elinaika ajoitettiin isonvihan vuosiin 1700-luvun alkupuolelle. Vaikka muistiedon välittäjä, vuonna 1802 Oravaisissa syntynyt ja lukuisien kirkkojen interiöörin koristamiseen osallistunut Märten Lassus on antanut Olalle titteliksi *kyrkotimmerman*, Ola kuvataan sivutoimiseksi tervankeittäjäksi, joka laivasi – epäilemättä normaaleina rauhallisina vuosina – itse omaa tervaansa pääkaupungin markkinoille. Tukholmasta hän toi ”kaikenlaista”. Erityisen muistamisen ja maininnan arvoisena Märten Lassus piti hopeapikaria – ilmeisesti paitsi sen arvon myös sen ison koon vuoksi. Tukholma näyttäytyy siis paikkana, josta voitiin saada harvinaisia ja ihailtavia tavaroita (FSFD II.1.1, 494–495).



Toisen pohjanmaalaisen perimätiedon mukaan sieltä voitiin lahjoittaa suomalaisellekin seurakunnalle alttaritaulu (FSFD II3.2, 426). Sulvan kirkkoon liittyvä perinne oli kuitenkin väärässä, sillä komea alttarilaite ostettiin itse asiassa Hudiksvallin seurakunnalta (Appelgren & Rosenholm 1948). Virheellinen perimätieto kuvastanee Tukholman keskeistä asemaa: Sulvan pitäjän asukkaita miellytti ajatus siitä, että seurakunnan ylpeydenaiheen täytyi olla peräisin valtakunnan pääkaupungista. Sellainen perinne myös kohensi paikkakunnan omaa mainetta.

Yhdessä merkittävässä suhteessa ruotsinkielinen perinne eroaa selvästi suomenkielisestä: Tukholma ei jää vain kaukaiseksi paikaksi, vaan siellä myös käydään ja sieltä tullaan ja siellä kuljetaan. Suomen ruotsinkielisen perinteen piirtämä Tukholma-kuva on pitkälti hyvin konkreettinen paikka. Useimmat kauppatavaroihin liittyvät tarinat kuvaavat myös itse kauppatukkoja, jotkut myös tukholmalaisia ja heidän kanssaan tapahtunutta vuorovaikutusta. Kauppamatkoihin liittyvä kokemusperäinen tieto välittyy toteamuksesta, että itätuuli kelpasi vain purjehdukseen Tukholmaan (FSFD VII4, 172). Maagisävyistä tai leikillistä kauppatukkoihin liittyvää perinnettä edusti toteamus siitä, että takapuolen kutiaminen enteili hyviä voikauppoja Tukholmassa. Sanonta oli laajalle levinnyt, ja Tukholman tilalla voitiin mainita Kristiinankaupunki, Naantali, Porvoo tai Turku (FSFD VII3, 34).

Talouskeskuksen ohella Tukholma näyttäytyy ruotsinkielisessä satu- ja tarinaperinteessä poliittisena keskuksena eli valtakunnan pääkaupunkina. Siellä on ensinnäkin kuningas (FSFD IA.1, 471, 493–494; IA.2, 126; IB.2, 33–34; II1.1, 157; 204; II2.2, 77, 91, 139, 295–297, 304, 308–309; IV, 13). Toisinaan, joskin harvoin, mainitaan Tukholman yhteydessä prinssi tai prinsessa (FSFD II1.1, 45; II2.2, 303), valtiopäivät (FSFD II:1:1, 157), vuorikollegio (FSFD II1.1, 381) hoviväkeä (FSFD II1.1, 157; II2.2, 304) sekä herroja, jotka voivat olla petollisia (FSFD II2.2, 122). Useassa tarinassa käsitellään myös perinteistä kuninkaissa käyntiä eli rahvaan edustajien vierailua kuninkaan luona esittämällä valituksia tai vetoamuksia (FSFD II1.1, 131–132, 269–270, 445; II2.2, 297, 307–308, 339). Pääkaupunkimaisuuden kuvaa vahvistaa sekin, että Tukholma, varsinkin sen kadut, toimivat useassa kertomuksessa paikkoina, joissa eri puolilta valtakuntaa tulleet voivat kohdata toisiaan (FSFD II1.1, 49; II2.2, 46, 265; II3.2 500–501, 516). Tukholman luonne keskuspaikkakunta välittyy kaiken kaikkiaan monella tavalla, myös siten, että se on paikka, jonne sodassa otetut vangit kuljetetaan (FSFD II2.2, 8, 57, 72, 86, 91, 122, 138–139, 163–164, 308–309, 328–329). Kuitenkin Tukholmaan suoraan kytkeytyvä elementti jää useimmissa näissä tarinoissa ja saduissa lyhyen maininnan varaan aivan samoin kuin suomen-, karjalan- ja inkerinkielisessä perinteessä.

Myös sananparsiperinne välittää samaa mielikuvaa kaupungin ylipaikallisesta yhteiskunnallisesta merkityksestä, sillä useilta paikkakunnilta on tallennettu sanonta, joka voidaan suomentaa seuraavasti: "Kun Tukholmassa hakataan, lastut lentävät tänne". Sanonta voitiin esittää arvoituksena, jolloin oikea vastaus koski Tukholmasta lähetettäviä kirjeitä tai rahalahetyksiä, joita meren taakse töihin menneet lähettivät kotiväelleen (FSFD IV, 156, 165).

Tukholma yhdistyy saduissa ja tarinoissa myös mielikuviiin elämäntyylistä, joka poikkeaa kotona totutusta: siellä on hienoa mutta kallista (FSFD II1.1, 184), maalaiset tulevat siellä huijatuiksi (FSFD IA.2, 198–199) ja siellä voidaan viettää huikentelevaista elämää (FSFD IA.1, 479–481; IB.2, 87–88). Siellä voi sanontojen mukaan kohdata niin hienon mamsellin kuin huorankin (FSFD III, 282). Siellä on vapaamuurareitakin (FSFD II1.1, 156). Tukholmassa tiedetään koetun tulipaloja, mutta toisaalta siellä on myös vaurautta, kuten Laiska-Jaakon



upea talo, jossa on paljon ikkunoita – yksi esimodernin vaurauden ilmiäsuista (FSFD II1.1, 186; II2.2, 328–329). Toisaalta kaupungissa on kerjäläisiäkin (FSFD IB.2, 33–34). Näiden mielikuvien taustalla saattaa piillä matkoilla nähtyä ja eteenpäin kerrottua. Joissain tarinoissa tuodaan saksalaisten, saamelaisten ja puolalaistenkin hahmojen kautta esiin Tukholman monikulttuurisuus (FSFD IA.2, 272; II1.1, 152; II2.2, 7; II3.2, 427–428, 500, 516). Varmastikin saariston ja rannikon kylistä tulleiden silmissä Tukholma oli kovin erilainen paikka, mutta vaikka tällaiset kuvaukset voidaan tulkita toiseuttaviksi, ne piirtävät kohteestaan varsin realistisen kuvan. Kielteisiä tai moraalikäsitteitä haastaneita elementtejä sisältäviä kuvauksia on voinut olla enemmänkin, mutta varhaiset perinteenkerääjät ovat voineet jättää ne tallentamattomiksi ulkopuolelle.

Kuitenkaan Suomen ruotsinkielinenkin perinne ei sisällä ainuttakaan tallennettua, joka antaisi Tukholmasta pitkän ja yksityiskohtaisen kuvauksen. Muutamassa tarinassa muistellaan kuitenkin Tukholmaan liittyviä silloisen lähihistorian poliittisia tapahtumia eli Kustaa III:n murhaajan Jacob Johan Anckarströmin vuonna 1792 tapahtunutta teloittamista ja valtaneuvos Hans Axel von Fersen vuonna 1810 tapahtunutta kuolemaa hurjastuneen väkijoukon käsissä (FSFD II2.2, 316–317). Varsinkin nämä kertomukset ovat siis varsin myöhäistä alkuperää, ja niiden päähuomio on niiden kuvaamisessa tapahtumissa, joille Tukholma on vain näyttämö.

Tarina- ja satuperinteessä on myös ohimeneviä, historiallisesti paikkansapitäviä mainintoja Tukholman myös kulttuurin, koulutuksen ja tieteiden keskuksena: siellä on kirjapaino (FSFD II1.1, 189), siellä on opiskelijoita ja runoilija Bellman (FSFD IA.2, 198–199), siellä koulutetaan rokottajia (FSFD II1.1, 52), siellä saattaa valmistua rätäliksi (FSFD II2.2, 316), siellä voi luoda sotilasuraa (FSFD IA.1, 479–481 = II2.2, 47) ja siellä parannetaan sokeita (FSFD II1.1, 448). Viime mainituksessa tapauksessa tarkoitettiin mahdollisesti kaihileikkauksia, joita Tukholmassa suorittivat kaupungissa asuvat tai vierailevat ulkomaista alkuperää olevat silmälääkärit eli *oculistit* (Lindberg 2017, 38–47).

Useassa tarinassa muistellaan Tukholman ja Suomen eri seutujen välisiä muuttoliikkeitä (FSFD II1.1, 53–54, 58, 200, 202–204, 435–436; II2.2, 7). Myös Tukholman rooli suomalaisten eri sotien aikaisena pakopaikkana muistettiin (FSFD II2.2, 19, 29, 91). Tukholma muistettiin myös paikaksi, josta tuotiin Suomeen viljaa katovuosina (FSFD II2.2, 281). Näiden tarinoiden taustalla tavataan historiallinen Tukholma ja sen Suomeen ulottama taloudellinen ja yhteiskunnallinen vaikutus.

Suomen ruotsinkielisissä perinnetalenteissa – etenkin tarinoissa, mutta myös joissain saduissa ja sanonnoissa – mainitaan jopa yksityiskohtia Tukholman kaupungista: kuninkaan linna (FSFD IA.2, 126; IB.2, 33–34; II1.1, 5, 204; II2.2 307; III, 283) Suurkirkko (FSFD III, 274) Jakobin kirkko (FSFD II3.2, 100), nimeämätön tori (FSFD IA.2, 198–199), Tukholman virta (FSFD III, 269; VII1, 295–296), sataman edessä oleva ankkuroitumispaikka (FSFD II3.2, 116–117, 218), Skeppsbron eli satama, jonne monet laivat ankkuroivat (FSFD III, 53), lastentalo eli eristämislaitos löytölapsille ja rikoksiin syyllistyneelle nuorisolle (FSFD II1.1, 157) ja raastuvanoikeus, joskin raatihuoneeseen viitataan maaseudun oikeuskäytäntöihin kuuluvalla sanalla *tingsstället* eli 'kärjäläispaikka' (FSFD II1.1, 205). Siellä liikutaan kaduilla (FSFD II3.2, 496, 501), ja siellä kuullaan kirkonkellojen ääntä (FSFD II1.1, 417). Lisäksi siellä on kauppoja, joissa voi tehdä ostoksia (FSFD II1.1, 468; II3.2, 465; VII1, 164, 247, 680–681). Tukholman suomalaista kirkkoa ei kuitenkaan mainita ollenkaan, ja sama koskee kaupungin suomalaista seurakuntaa, joka



oli olemassa viimeistään vuodesta 1533 alkaen. Seurakunta oli vuodesta 1741 alkaen virallisesti kaksikielinen (Murray 1954, 8, 136). ”Suomalaisen tilan” puuttuminen Tukholma-kuvauksista viittaa siihen, että kaupungissa tarjolla olleet hengelliset aktiviteetit eivät mainittavasti koskeneet eivätkä koskettaneet sitä väkeä, joka lähti käymään Tukholmassa.

Näissä ruotsinkielisissä taltioinneissa Tukholma näyttäytyy todellakin kaupunkina. Silti tällaiset paikallisen kaupunkirakenteeseen ja topografian yksityiskohtiin liittyvät maininnat jäävät satunnaisiksi ja perinteen keruualueita ajatellen maantieteellisesti hajanaisiksi. Harva tarina mainitsee useamman kuin yhden topografisen yksityiskohdan. Tarinat eivät siis todista siitä, että rannikoiden ja saariston väestö olisi kokonaisuutena ottaen tuntenut kaupunkia kovinkaan hyvin vaan että Tukholmaan oli yhteyksiä, joiden kautta kaupunkitilaa koskevat tiedonmuruset saattoivat levitä eri puolelle Suomea, käytännössä saaristoihin ja rannikoille.

Epäsuhtaista tietämystä Tukholmasta ilmentävät sanonnat, joissa suomalainen julistaa omistavansa Tukholman tai sen linnan tai joissa hän kertoo, ettei tunne niitä, jotka omistavat koko kaupungin ja joita parhaillaan haudataan (FSFD III, 283). Vaikka kaupungin tuttuuden tai vierauden kokeminen vaihtelee niin sanonnoissa kuin varmasti tosielämässäkin, kokonaisuutena ottaen ruotsinkieliset kuvaukset ovat yksittäisiä yksityiskohtia mainitessaankin suomenkielistä, enimmäkseen kauppatavaroihin keskittyvää perinnettä tarkempia. Tukholma-tietämykseen liittyvät tiedonmuruset olivat todennäköisesti peräisin niin Tukholmassa käyneiltä kuin sieltä saapuneilta.

Käsitys Tukholmasta kulttuurin keskuksena tulee esiin ilmeisen laajalle levinneestä sanonnasta, jonka mukaan sika pysyy sikana, vaikka sitä käytettäisiin Tukholmassa (FSFD III, 157–158). Joissain versioissa Tukholman tilalla on Tallinna, Riika, Saksa tai Hollanti. Samoin kuin suomenkielisessä kansanrunoudessa myös Suomen ruotsinkielisessä suullisessa perinteessä Tukholma saattoi rinnastua johonkin toiseen paikkaan. Kaikki nämä paikat, Tukholma mukaan lukien, näyttäytyvät sikaa koskevan sanonnan eri versioissa kultivoituneen tilan synonyymeinä. Samalla sananparren kuulijaa muistutetaan, että vierailu sellaisessa tilassa ei riitä tekemään ketään yhtään paremmaksi. Ehkä kotona pysyneet halusivat tuollaisilla tokaisuuilla hillitä Tukholmassa ja muualla kauempana käyneitä rehentelemästä kokemuksillaan ja näkemällään. Mielikuva Tukholmasta sivistyneenä tilana tulee esiin myös sanonnasta, jonka mukaan kenenkään ei pidä matkata Tukholmaan kiukunpuuskan jälkeen (FSFD III, 73).

Suomen ruotsinkielinen tarinaperinne keskittyi toisinaan Tukholman omaan historiaan. Erään tarinan mukaan Odin ”kuoli Tukholmassa” (FSFD II1.1, 249). Maininta tuskin tarkoitti konkreettista uskomusta Tukholmasta aasajumalan kuolinpaikkana, vaan liittyy aikalaiskäsityksiin Ruotsin kristillistämisestä. Kyseisen Turunmaalta taltioidun tarinan mukaan Odin oli palaamassa Tanskan kautta Saksasta Ruotsiin, kun hän sai kiven reiteensä. Hänet kuljetettiin Tukholmaan, ja siellä hän kuoli. Keski-ikäisten oikeuspöytäkirjojen valossa Tukholman seudulla oli yksittäisiä Odinin palvoja vielä ainakin 1400-luvun lopulla (Mitchell 2011, 197, 287). On ymmärrettävää, jos valtakunnan pääkaupunki myöhemmässä kansanomaisessa historia-kuvassa yhdistyi esikristillisten uskomusten kuihtumiseen.

Hiittisissä ja Turunmaalla taltioidussa parissa tarinassa käsitellään Tukholman varhaishistoriaa selittämällä kaupungin nimen alkuperä kansanetymologisesti rantaan ajelehtineella tukilla (ruotsiksi *stock*) (FSFD II1.1, 5). Tarinat saattavat toistaa Ruotsissa kehittynyttä perimätietoa (Vikstrand 2016, 194). Ne oli varmaankin omaksuttu kanssakäymisessä ruotsalaisten



kanssa, joskaan ei välttämättä Tukholmassa – mielikuvia ja tietoja ovat voineet levittää myös Tukholmasta ja Ruotsista Suomeen muuttaneet. Tukholmaa koskettaneiden sotien muisto tulee esiin kertomuksissa, joissa esiintyy Tukholmassa syntynyt sotasankari tai kaupungissa asuva sotaveteraani (FSFD II2.2, 165, 265). Venäjän laivaston Ruotsin rannikoilla ja Tukholman saaristossa suuren Pohjan sodan aikana toteuttamat hävitysretket saattavat heijastua tarinasta, jossa mainitaan venäläisten uhanneen polttaa Tukholman, vaikka maininta yhdistetäänkin keskiajalle, Viipurin pamauksen aikoihin (FSFD II2.2, 329).

Ruotsinkielisen perinteen joukossa on myös kansantarinoita, joissa meren yli tapahtuva yhteydenpito saa yliluonnollisia sävyjä: Suomen rannikko- tai saaristopitäjässä asuva noita vieraillee päiväselään tai jopa useita kertoja päivässä Tukholmassa ostoksilla tai muilla asioilla (FSFD II1.1, 465; II3.2, 495–496; VII1, 164, 247), seinälle ripustettu miekka alkaa vavahdella ja ilmoittaa siten Tukholmasta saapuvan pian kaksintaisteluhaasteen (FSFD II2.2, 351; II3.2, 571) tai muutto Tukholmaan epäonnistuu, koska kotiseudulle jäänyt asukas tuottaa magian avulla muuttaneille harmia (FSFD II3.2, 521). Tällaisten tarinoiden vaikuttavuus perustui tietoon Tukholman kaukaisesta ja merentakaisesta sijainnista. Samalla ne siirsivät arkielämän Tukholman sfääriin, jossa oli mahdollista kohdata tuonpuoleinen.

Yliluonnollinen kohdataan myös eräissä Jacob Pontusson De la Gardien liittyvissä tarinoissa. Niiden mukaan hänellä on, kuten edellä jo todettiin, Tukholmassa upea talo (FSFD II2.2, 328–329), hän rakennuttaa Jaakobinkirkon ja petkuttaa paholaista (FSFD II3.2, 100), hän ratsastaa pirulta saamallaan hevosella ilmojen halki Tukholmaan (FSFD II3.2, 503), hän neuvoo sanansaattajalleen tavan, jolla tämä voi karauttaa hetkessä ratsullaan Tukholmaan (FSFD II3.2, 503) ja hän pelastautuu venäläisten käsistä noidutulla laivalla Tukholmaan (FSFD II3.2, 503). Kreivi Jacobista käytetään Suomen ruotsinkielisessä perinteessä myös sellaisia nimimuotoja kuin Laiska-Jakob tai Lajska-Jak(o), mikä viittaa suomenkielisiin vaikutteisiin. Laiska-Jaakko-perinteessä yliluonnollinen liittyy kuitenkin enemmän päähenkilöön kuin tapahtumapaikkaan, ja lisäksi näissä tarinoissa liikutaan enimmäkseen muualla kuin Tukholmassa.

On myös useita tarinoita, joiden kokijoina ovat tavalliset ihmiset ja joissa ei varsinaisesti liikuta Tukholmassa, mutta kaupunkiin liittyvä merimatka toimii taustana jonkin yliluonnollisen olennon kuten pirun tai vedenhaltijan ilmestymiselle (FSFD II3.2, 116–117, 218, 352–353, 493–494, 520; VII1, 296, 680). Kippari ei aina ota mukaan pyrkivää vapaamatkustajaa kyytiin, mutta yhdessä tarinassa naispuolinen vedenhaltija onnistuu pääsemään Tukholmaan ostoksia tekemään (FSFD VII1, 681). Yhdessä tarinassa kummittelu lakkaa, kun vainajan – naisen – haetaan haetaan Tukholmasta kummituksen kaipaama asia – mikä, sitä tarina ei yksilöi (FSFD VII1, 247). Tukholman maine tavaravaihdon keskuksena on Suomen ruotsinkielisenkin väestön perinteessä siis vahva, jopa siinä määrin, että noidot, vedenhaltijat ja vainajatkin haluavat kaupungissa tarjolla olevia tuotteita. Tukholma liittyy näissä tarinoissa tuonpuoleiseen meren ylittävän matkan ansiosta. Molemmat – sekä matka että meri – voitiin eri kieli-ryhmien perinteessä yhdistää tuonpuoleisiksi tiloiksi (Siikala 1992, 250–267; Tillhagen 1997, 202–241).

Tukholman lähiympäristöstäkin annetaan satu- ja tarinaperinteessä hajanaisia tietoja, jotka liittyvät Suomesta Tukholmaan ja sen ohi Mälarenille kulkeneeseen purjehdusreittiin. Paikoista mainitaan Mälaren (FSFD II1.1, 5), Djurgårdenin saari (FSFD II2.2, 297), Tukholman saaristo ja siellä olevat kartanot (FSFD II3.2, 25) samoin kuin saaristoon kuuluvat ”Höyhensaaret”,



ruotsiksi Fjäderholmarna, joihin sadussa liitetään Nukkumatti-perinne (FSFD IA.1, 482–483). Eräässä perinnetallenteessa mainitaan lisäksi Tukholman luoto, Stockholms kläpp. Sekin sijaitsi Tukholmaan johtavan merireitin varrella, mutta kaukana, sillä se tarkoitti Kökarin saareen kuuluvaa kallioista niemeä (FSFD II1.1, 342; Namnledslexikon). Oletettavasti kaikki nämä tiedot saatiin merenkulkijoilta. Nukkumatti ja saaristolaiskartanossa tapahtuneeksi väitetty kummittelu tuovat merireitin varrelle yliluonnollisen vivahteita, mutta niiden yhteys Tukholmaan jää kuitenkin etäiseksi.

Paljon värikkäämpiä ovat ne tarinat, jotka selkeästi toiseuttavat Tukholmaa mainitsemalla siellä asuvia poikkeuksellisia asukkaita. Heidän joukossaan on Tukholmassa asuvia ennustajia ja loitsimistaitoisia naisia, joilta saa esimerkiksi tietoa kadonneista arvoesineistä tai jotka antavat merenkävijöille noiduttuja solmuja. Viime mainittujen hallitaan tuulia, ja niiden turvin laiva voi joskus kulkea meren poikki ennätysajassa (FSFD II3.2, 442–443, 491–492; VII1, 164, 247, 584, 604–605). Tukholmassa tiedetään todella asuneen sellaisia ihmisiä, jotka elätivät itseään kansanparantajina ja loitsijoina. Useimmat olivat ilmeisesti naisia, ja joukossa oli suomalaistaustaisiakin (Lamberg 2019, 157–175). Myös väitetty tuulten hallitseminen noiduttujen solmujen avulla on nimenomaan suomalaisiin liitetty mielikuva, joka oli levinnyt laajalle esimodernissa Euroopassa (Moyné & Kime 1981; Toivanen 1995). Siitä kertoo muun muassa Olaus Magnus *Pohjoisten kansojen historiassaan* vuodelta 1555, joskin hän leimaa käsitykset taikaukoksi (Olaus Magnus 1555, 119). Suomen ruotsinkielisessä perinteessä asetelma voitiin kuitenkin kääntää päinvastaiseksi eli itseän kohdistetut mielikuvat suunnattiinkin toisaalle, vieläpä periferian asemesta keskustaan.

Eräiden tarinoiden mukaan Tukholman kaduilla tai liepeillä liikkuu ja asuu myös olentoja, jotka näyttävät ihmisiltä mutta jotka kuuluvat tavalla tai toisella yliluonnolliseen sfääriin. Esimerkiksi ahvenanmaalainen merenkävijä kuulee Tukholman kadulla tuntemattoman miehen kertovan toiselle olleensa Ahvenanmaalla korjaamassa hamppusatoa. Kotiin palatuaan merenkävijä havaitsee pyörremyrskyn vieneen kaiken hampun maakunnasta (FSFD II3.2, 496; ks. myös II3.2, 501; VI:1, 295–296). Näiden lisäksi kolme eri tarinaa esittää, että Tukholmassa asuu lappalaisia eli saamelaisia, jotka kuvataan stereotyyppisesti noitaitoisiksi (FSFD II3.2, 427–428, 500, 516). Nämä tarinat ovat kiinnostavia, koska saamelaisten olemassaolosta esimodernin ajan Tukholmassa on hyvin vähän tietoja (Nordin 2017). Tarinat eivät tietenkään ole todiste saamelaisten läsnäolosta, mutta ilmentävät osaltaan Tukholma-kuvaan liitettyä yliluonnollisen sävyä: Tukholma on paikka, jossa myös kaukaisen Lapin myytinen noitus voi olla läsnä.

Suomenkielisten lapsien tavoin myös Suomessa asuvat ruotsinkieliset lapset saattoivat riimitellä Tukholmasta. Tukholma oli ensinnäkin paikka, jonne leppäkerttua maanitellaan lähtemään. Joissain versioissa sitä pyydetään näyttämään lorun esittäjälle tie Tukholmaan (FSFD VIII, 119–121). Tukholma esiintyy siis matkan takana hämmöttävänä paikkana, joka ei sijaitse ihan lähellä. Mutta Tukholma mielletään yltäkylläisyyden paikaksi: leppäkerttu saa siellä ruokaa, vaatteita tai ison voileivän. Lasten perinne siis mukailee aikuisten kertomaa.

Joissain loruissa, joissa hassutellaan lukusanoilla ja ilmeisesti opetellaan laskemista, mainitaan Tukholma, esimerkiksi tyyliin: ”När jag gick på Stockholms gata, hörde jag en klocka slå. Huru många slog hon då?” (FSFD VIII, 819–820). Yhdessä versiossa kuljetaan ”Tukholman sillalla” ja löydetään reikäinen kenkä (FSFD VIII, 826). Miljöokuvaus on niukka, mutta silti tarkempaa kuin suomenkielinen loruperinne ja Tukholma näyttyy selkeästi kaupunkina.



Tosin riimillisen ilakoinnin myötä sisältö voi muuttua nopeasti maalaismaiseksi. Näin on esimerkiksi lorussa, jossa ollaan ensin kulkevinaan Tukholman kadulla ja löydetään piparakku, joka sekin oli esimodernin urbaanin kulttuurin tuote (Lönnqvist 1997, 60–61), ja ajautaan yhteenottoon talonpojan kanssa ja poltetaan tämän lato (FSDF VIII, 780).

Yhdessä leikissä voitiin lapsi ”viedä Tukholmaan” tarttumalla häntä – ilmeisen vaarallisella tavalla – päästä ja nostamalla hänet lattialta (FSFD VIII, 127). Nostamalla siirtäminen kuvaa epäilemättä matkantekoa. Tikulla voitiin pelata arvauspeliä, jossa voittajan katsottiin pääseen Tukholmaan (FSFD VIII, 955–956). Tukholma näyttäytyy siis kaukana hämmöttävänä maalina. Oli myös ulkona leikittävä leikki, jossa hyödynnettiin kaupunkien kuten Tukholman ja Helsingin nimiä (FSFD VIII, 613–614). Tukholma mainitaan myös eräissä leikkimielisissä kompakysymyksissä ja arvoituksissa, joiden avulla on arvuuteltu esimerkiksi sanoissa esiintyviä kirjaimia (FSFD IV, 274–275, 291, 297). Ruotsinkielisessä lastenperinteessä Tukholma-kuva näyttäytyy suomenkielistä lastenperinnettä moniulotteisempana, joskaan alaikäisten leikkijöiden ja riimittelijöiden omista mielikuvista ja topografisesta ymmärryksestä ne eivät kerro mitään varmaa.

Suullisen perinteen Tukholma-kuvan sisäiset eroavaisuudet

Taltioitu perinne ei kuitenkaan ole sama asia kuin se kansanperinne, jonka aikalaiset tunsivat satoja vuosia sitten. Kerättyjen kokoelmien sisältöihin on vaikuttanut paljon se, mitä on kerätty ja haluttu merkitä muistiin. Ero tässä artikkelissa analysoidun itämerensuomalaisen ja ruotsinkielisen perinteen välillä on kuitenkin niin ilmeinen, ettei sitä voi selittää pelkästään erilaisilla perinteenkeruutavoitteilla.

Suomen-, karjalan- ja inkerinkielisen perinteen antama kuva esimodernin ajan Tukholmasta on sikäli yhtenäinen, että Tukholma näyttäytyy tavaroiden, etenkin kauppatavaroiden, paikkana. Kaupunkia kuvataan oikeasuuntaisesti myös valtakunnan keskuspaikkakunnaksi. Tukholmalla on siis ollut ylipaikallinen ja idän suunnalla ylijäräinen merkitys. Mutta Tukholma jää myös taustalle, poissa pysyväksi kaukaiseksi paikaksi, joka vain määrittää puheena olevia tai oikeammin ohimennen mainittuja asioita. Tukholmaa koskeva suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen perinne liittyykin suurella määrällä kauppayhteyksiin ja kauppatavaroihin, eivätkä perinnetallenteet kuvaa Tukholman asukkaita – eivät edes tukholmalaisia kauppiamiehiä. Kauppatavaroiden vastaanottoa koskevassa on korostettu tavaravaihdon kaksijaakoista merkitystä esimodernien paikallisyhteisöjen asukkailla: toisaalta monet tavarat olivat haluttuja, varsinkin sellaiset, joita väestö ei kyennyt itse valmistamaan tai hankkimaan, mutta kauppiamiehiä saatettiin vierastaa, etenkin jos he puhuivat vierasta kieltä ja jos heidän kulttuurinsa tai etninen taustansa muutenkin poikkesi paikallisyhteisölle tutuista piirteistä (Ahlbeck 2018; Sundelin 2018; Wassholm 2018). Tukholmaa koskevasta perinteestä voi päätellä, että tavaroiden tuojat – ainakin jos he olivat ruotsalaisia – jäivät muita kieliä puhuvien väestöjen keskuudessa etäisemmiksi kuin Tukholman kautta tuodut tavarat. Asia selittyy kielieroilla, jotka hankaloittivat tavaravaihdon osapuolten välistä suoraa vuorovaikutusta.

Myös perinteenlajit ovat vaikuttaneet tallenteiden sisältöihin. Suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen Tukholma-perinne on keskittynyt lähes yksinomaan kalevalamittaiseen runo- ja lauluperinteeseen, kun taas Suomen ruotsinkielinen perinne painottuu proosamuodossa tallennettuihin kertomuksiin. Ruotsinkielisten perinnetallenteiden joukossa on paljon historiallista muistelua ja tarinointia, joka jo lähtökohtaisesti liittyy niiden välittämän



Tukholma-kuvan lähemmäksi todellista Tukholmaa. Mikään ei tietenkään estänyt suomea, karjalaa tai inkeriä puhuvaa väestöä kertomasta ja laulamasta nimenomaan Tukholmasta. On mahdollista ja todennäköistäkin, että ainakin rannikoilla ja läntisissä osissa Suomea suomenkielisessä perinteessä kuvattiin Tukholmaa tarkemmin kuin enimmäkseen kauempana idässä taltioitu kansanrunouspainotteinen perinne antaa ymmärtää. Jää arvailujen varaan, onko siinä perinteessä ollut enemmän toiseuttavia ja tuonpuoleistavia elementtejä kuin itäisessä kansanrunoudessa.

Kalevalamittaan puetussa perinteessä tavaroiden ja ilmiöiden kytkemistä Tukholmaan selittää ennen kaikkea kerrontatekniikkaan kuuluva alkusoinnullisuus – Tukholman mainitseminen oli siis enemmän osa formulaa eli runomuotoisen kerrontatekniikan sanelemaa kuin varsinaista paikkakunnan ja sen merkityksen kuvausta. Tukholma symboloikin ennen kaikkea kaukaista seutua ja rinnastuu toisinaan muun muassa Viroon tai Saksaan. Kuitenkin miltei aina riimeistä on löydettävissä realistinen ajatuksellinen yhteys tämänpuoleiseen todelliseen Tukholmaan: kaupunki näyttyytuksellisesti luksustavaroiden ja eksoottisten kauppatavaroiden ja kulttuurituotteiden hankintapaikkana, jollainen se on ollut koko historiansa ajan. Lähimmäksi tukholmalaisia tullaan niissä runoissa, joissa mainitaan ”Tukholman tuttavat” tai ”Tukholman laivat”. Inkerinmaan tiettyihin osiin keskittynyt Tukurmi-perinne samoin kuin suomenkieliset lastenlorut kertovat mahdollisesta Tukholma-yhteyden hämärtymisestä, mutta Tukurminkin taustalla hämmöttävät samanlaiset mielikuvat kuin mitä liitettiin Tukholmaan.

Suomen ruotsinkielinen perinne kuvaa Tukholmaa enemmän ja tarkemmin, myös kaupunkina ja paikkakuntana, ja samoin se kuvaa joskus myös Tukholman asukkaita. Jopa ruotsinkielinen lastenloruperinne antaa Tukholmasta enemmän tietoja kuin suomenkielinen. Asiaan vaikutti varmasti se, että suurin osa suomen-, karjalan- ja inkerinkielisestä perinteestä on taltioitu itäisillä alueilla, jotka kuuluivat enemmän Tallinnan ja Pietarin vaikutuspiiriin (Friberg 1983 & 1983, 313; Sandström 1990, 267). Osa alueista, joilta suomensukuinen perinne on kerätty, on ollut myös jo ennen nykyhetkeä valtiollisen rajan takana, mikä sekin on aika ajoin pitänyt Tukholman vaikutuksen etäisempänä kuin Ahvenanmaalla tai Pohjanmaalla. Inkerinmaalla sijaitseva kertovan runouden pääosin inkeröiskielinen keskus Soikkola orientoitui kulttuurisesti Viroon (Harvilahti 1992, 18).

Kuitenkin Suomen ruotsinkielinenkin perinne jättää Tukholman taustaksi. Lukuun ottamatta muutamia sanontoja ja lyhyitä selontekoja Tukholman nimen taustasta ruotsinkieliset perinnetallenteet eivät koskaan keskity Tukholmaan sinänsä, vaan kerronnan päähuomio keskittyy muihin teemoihin. Tukholma on tilana enemmän läsnä kuin suomen-, karjalan- ja inkerinkielisessä perinteessä, mutta silti se on vain tila, jossa toiminta tapahtuu tai johon osa toiminnasta liittyy; sitä ei varsinaisesti kuvata, vaikka kerronta sisältääkin sitä koskevia tiedonmurusia.

Suomen ruotsinkielinen väestö näki suomenkielisiä ja karjalaisia ja inkerinmaalaisia useammin Tukholman tai Tukholmaan liittyvän matkan tilana, jossa oli mahdollista päästä yhteyteen yliluonnollisen kanssa. Itämerensuomalainen perinne saattoi mainita Tukholman yliluonnollisten elementtien yhteydessä, mutta Tukholman toiseus ja tuonpuoleisuus jäivät kuitenkin haaleiksi – Tukholma ei esimerkiksi sijaitse Tuonen joen takana, ei pimeässä Pohjolassa eikä edes Saaressa, vaikka Saaren neito tai hänen kosijansa kuvataankin ”Tukholman tuttavaksi”. Myöskään Suomen ruotsinkielinen perinne ei liitä Tukholman sijaintia osaksi myyttistä topografiaa, mutta on selkeämmin tuonpuoleistavaa liittäessään Tukholmaan



myös kuvitelmia noitaitoisista asukkaista. Suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen perinne piirtää Tukholmasta paljon arkisemman kuvan: eksotiikka liitettiin sieltä saataviin tuotteisiin, mutta materiaalisten hyödykkeiden ansiosta Tukholma itsessään näyttäytyy useammin osana tämänpuoleista normaalimaailmaa. Asetelma voi vaikuttaa hämmäntävältä, sillä olisi luontevampaa odottaa kulttuurierojen ja maantieteellisen välimatkan perusteella päinvas- taista (Blanks 2019).

Toisaalta esimoderneja identiteettejä määrittä alueellisuus ja paikallisyhteisöihin kuulumi- nen. Keith Snell on luonnehtinut esimodernia yhteisöllisyyttä ”paikallisksenofobian kult- tuuriksi”, jolle oli tyypillistä vierastaminen – ei vain vierasmaalaisten, vaan ylipäänsä toisilta paikkakunnilta tulevien pitäminen poikkeavina ja potentiaalisesti vaarallisina (Snell 2003). Suomalaisessa perinteessä tämä näkyy lievimmillään kölleinä eli tokaisuina ja kertomuksina, joilla jo naapurikylän asukkaita voitiin kuvata omasta viiteryhmästä poikkeaviksi ja muuten- kin erilaisiksi (Rasku 1988; Mäkinen 2007). Paikan tuttuus voikin johtaa sen toiseuttamiseen. Tukholman tapauksessa rannikoiden ja saariston ruotsinkielinen väestö tunsu isoa kaupun- kia sen verran, että projisoi sen asukkaisiin ja sinne kulkemiseen normaalimaailmasta poik- keavia elementtejä – samanlaisia, joita kaupunkien ja sivistyskeskusten väki on tavallisesti projisoinut maalaisyhteisöihin ja kaukaisten syrjäseutujen väestöihin. Jo todellisuuden Tuk- holma oli keskuksen asemansa vuoksi monessa suhteessa toisenlainen miljöö kuin ne ympä- ristöt, missä useimmat esimodernin ajan suomalaiset elivät, mutta Suomen ruotsinkielinen perinne liitti siihen myös korostetun tuonpuoleistavia piirteitä. Silti aivan kaikkea taltioitua tuskin kerrottiin vakavissaan. Köllejä ei läheskään aina tarkoitettu otettaviksi todesta, ja sama voi koskea ainakin niitä ruotsinkielisiä Tukholman-matkojen kuvauksia, joissa kohdattiin yli- luonnollisia olentoja ja ilmiöitä. Sellaiset tarinat edustavat todennäköisesti merenkävijöiden mielikuvituksellista kerrontaa, merimiesjuttuja rehevimmillään.

Suomen-, karjalan- ja inkerinkielinen suullinen perinne välittää siis kirjavuudessaankin enemmän tai vähemmän selkeitä muistoja Tukholman ylipaikallisesta merkityksestä taval- listen ihmisten elämässä. Tuosta perinteestä on paljastunut ymmärrettäviä genre- ja aluesi- donnaisia eroavaisuuksia. Tämä tutkimus on yksi osoitus suullisen perinteen hyödyntämisen mahdollisuuksista tarkasteltaessa Suomen ja sen lähialueiden varhaista yhteiskuntahisto- riaa ja tavallisten kansanhimien kokemuksia ja mielikuvia reaali maailman ilmiöistä.



Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet (verkko-osoitteet tilanteen 12.2.2021 mukaiset)

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, Helsinki
Paikallistarinakortisto, Yhteiskunta: elinkeinot ja ammatit.
Helttonen, T. PK 3:468. Pyhämaa. Kertonut Kristian Esteros, kalastaja,
s. 1854.

Tietokannat

Diplomatarium Fennicum (DF) <http://df.narc.fi>
Fornsvensk lexikalisk databas (FSLD) <https://spraakbanken.gu.se/fsvldb/>
Kansanperinteen arkisto <https://sites.tuni.fi/kansanperinne>
Namnledslexikon/Finlands svenska ortnamn <http://kaino.kotus.fi/svenska/ledlex>
Finlands svenska folkdiktning (FSFD) <http://folkdiktning.sls.fi>
Suomen Kansan eSävelmät <http://esavelmat.jyu.fi>
Suomen Kansan Vanhoja Runoja (SKVR) <https://skvr.fi>

Kirjamuotoiset kansanperinnejulkaisut ja vanhat painotuotteet

Aarne, Antti ja Krohn, Kaarle. 1922. *Suomen Kansan Arvoituksia: Valikoima Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Käsikirjoituskokoelmista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anonyymi. *Alle Bedlegrannas Spegel*. s.a. 1647. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa https://weburn.kb.se/metadatas/868/digtryck_2519868.htm.

Asplund, Anneli. 1994. *Balladeja ja arkkiveisuja: suomalaisia kertomalauluja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Haavio, Martti ja Hautala, Jouko. 1946. *Suomen kansan arvoituskirja*. Porvoo ja Helsinki: WSOY.

Hakulinen, Lauri ja Nirvi, R. E. 1948. *Suomen kansan sananparsikirja*. Porvoo ja Helsinki: WSOY.

Kuusi, Matti. 1953. *Vanhan kansan sananlaskuviisuus: Suomalaisia elämänohjeita, kansanforismeja, lentäviä lauseita ja kokkapuheita vuosilta 1544–1826*. Porvoo ja Helsinki: WSOY.

Kuusi, Matti. 1960. *Suomen kansan vertauksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kuusi, Matti. 1963. *Suomen kirjallisuus 1: Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Otava ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lönnot, Elias. 1851. *Suomen kansan Arvoituksia: ynnä 189 Wiron arvoituksen kanssa*. 2. lisännetty painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa <http://www.gutenberg.org/ebooks/31144>.



- Magnus, Olaus. 1555. *Historia de gentibus septentrionalibus*. Roma. Luettavissa myös digitoituna muun muassa osoitteessa <https://litteraturbanken.se/författare/OlausMagnus/titlar/Historia>.
- Salmelainen, Eero. 1852–1866. *Suomen kansan satuja ja tarinoita* 1–4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa <https://www.doria.fi/handle/10024/146015>.
- Simonsuuri, Lauri. 1947. *Myytillisiä tarinoita*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Simonsuuri, Lauri. 1950. *Kansa tarinoi: Tutkielmia kansantarinoiden salaperäisestä maailmasta*. Porvoo ja Helsinki: WSOY.
- Simonsuuri, Lauri. 1951. *Kotiseudun tarinoita*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kartat

- Magnus, Olaus. 1539. *Carta Marina et descriptio septemtrionalium*. Uppsala Universitetsbibliotek / ALVIN <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:alvin:portal:record-91917>.

Kirjallisuus

- Adams, Jonathan ja Hess, Cordelia. 2015. *Fear and Loathing in the North: Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*. Berlin: De Gruyter.
- Ahlbeck, Jutta. 2018. "Tingens paria: Romers gårdfarihandel och artefaktens betydelse under första hälften av 1900-talet." *Historisk tidskrift för Finland* 103:2: 262–294. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa <https://journal.fi/hf/article/view/69798>.
- Ahnlund, Nils. 1953. *Stockholms historia före Gustav Vasa*. Stockholm: Stockholms kommunalförvaltning.
- Alenius, Kari. 1996. *Ahkeruus, edistys, ylimielisyys: Virolaisten Suomi-kuva kansallisen heräämisen ajasta tsaarinvallan päättymiseen (n. 1850–1917)*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys.
- Alenius, Kari, Fält, Olavi K. ja Jalagin, Seija. 2002. *Looking at the Other: Historical Study of Images in Theory and Practise*. Oulu: University of Oulu. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa <http://jultika.oulu.fi/files/isbn9514266331.pdf>.
- Anderson, Jon. 2010. *Understanding Cultural Geography: Places and Traces*. Routledge, London.
- Anttonen, Veikko. 2012. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Appelgren, Arne ja Rosenholm, Gunnar. 1948. *Solf kyrka och dess minnen*. Vasa: Solf församlings förlag.
- Bastman, Eeva-Liisa, Kallio, Kati ja Lehtonen, Tuomas M. S. 2020. "Vernakulaarin monta tasoa: Näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon Ilo-Laulu Jesuxesta." *Elore*, 27(1):15–36 <https://doi.org/10.30666/elore.89057>.
- Blanks, David. 2019. "The Sense of Distance and the Perception of the Other." *Journal of Medieval Worlds* 1(3): 21–44. <https://doi.org/10.1525/jmw.2019.130003>.
- Burke, Peter. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Temple Smith.



- Christaller, Walter. 1933. *Die zentralen Orte in Süddeutschland: Eine ökonomisch-geographische Untersuchung über die Gesetzmässigkeit der Verbreitung und Entwicklung der Siedlungen mit städtischen Funktionen*. Jena: Fischer.
- de Anna, Luigi. 1992. "The Peoples of Finland and Early Medieval Sources. The Characterization of 'Alienness'". Teoksessa *Suomen varhaishistoria. Tornion kongressi 14.–16.6.1991: esitelmät, referaatit, toimittaneet* Kyösti Julku et al., 11–22. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys.
- Eileraas, Karina A. 2007. *Between Image and Identity: Transnational Fantasy, Symbolic Violence, and Feminist Misrecognition*. Lanham: Lexington Books.
- Engman, Max. 2004. *Pietarinsuomalaiset*. Helsinki: WSOY.
- Fedor, Cătălin-George. 2014. "Stereotypes and Prejudice in the Perception of the 'Other'". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 149(5): 321–326.
- Fingerroos, Outi. 2008. "Karelia: A Place of Memories and Utopias." *Oral Tradition* 23(2): 235–254. https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/23ii/05_23.2.pdf
- Friberg, Inga ja Friberg, Nils. 1983. *Stockholm i bottniska farvatten: Stockholms bottniska handelsfält under senmedeltiden och Gustav Vasa*. Stockholm: Stockholms kommun.
- Frog. 2020. "Otherworlding: Othering Places and Spaces through Mythologization." *Signs and Society* 8(3): 454–471. Julkaistu myös suomeksi käännettynä: "Tuonpuoleistaminen: Paikkoja ja tilojen toiseuttaminen mytologisoimalla." Teoksessa *Tuolla puolen, siellä jossakin: Käsityksiä kuvitelluista maailmoista* (Kalevalaseuran vuosikirja 99), toimittaneet Ulla Piela ja Petja Kauppi, 44–59. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Gurevich, Aron. 1988. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press. (Alkuteos 1981.)
- Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2020. "Silencing the Other's Voice? On Cultural appropriation and the Alleged Finnishness of Kalevalaic Runo Singing." *Ethnologia Fennica*, 47(1): 6–32.
- Haavio, Martti. 1931. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1931: Kansanrunouden keruu ja tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakamies, Pekka. 1991. "Inkeri monietnisenä alueena." Teoksessa *Inkeri: Historia, kansa, kulttuuri*, toimittaneet Pekka Nevalainen ja Pekka Hakamies, 197–204. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Hakulinen, Kerkko. 2006. *Paikannimet*. Helsinki: WSOY.
- Harvilahti, Lauri. 1992. *Kertovan runon keinot: Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Harvilahti, Lauri. 2009. "Keskiaikaiset eepokset ja niiden suullinen perusta." Teoksessa *Keskiajan avain*, toimittaneet Marko Lamberg, Anu Lahtinen ja Susanna Niiranen, 92–110. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri. 1978. "Perinnetuote, perinnelaji ja perinnealue kansanrunouden ikäämisessä." Teoksessa *Lännen maita ja Karjalan kyliä* (Kalevalaseuran vuosikirja 58), toimittanut Saima-Liisa Laatonen, 179–186. Porvoo, Helsinki ja Juva: WSOY.
- Hurh, Won Moo ja Kim, Kwang Chung. 1989. "The 'success' image of Asian Americans: Its validity, and its practical and theoretical implications." *Ethnic and Racial Studies* 12(4): 512–536.



- Hämäläinen, Niina, Kati Mikkola, Ilona Pikkanen ja Eija Stark. 2020. "Miten kansasta tulee vernakulaari?: Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle." *Elore* 27(1):37–59 <https://doi.org/10.30666/elore.89069>.
- Hänninen, Marja-Leena. 2013. *Vieras, outo, vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Isoaho, Mari. 2008. "Methodology of the Historical Image Research in the Study of Medieval Sources." Teoksessa *Methods and the Medievalist: Current Approaches in Medieval Studies*, toimittaneet Marko Lamberg, Jesse Keskiaho, Elina Räsänen, Olga Timofeeva ja Leila Virtanen, 57–69. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Jahnke, Carsten. 2009. "Some Aspects of Medieval Cloth Trade in the Baltic Sea Area." Teoksessa *The Medieval Broadcloth: Changing Trends in Fashions, Manufacturing and Consumption*, toimittaneet Marie-Louise B. Nosch ja Kathrine Vestergård Pedersen, 74–89. Oxford: Oxbow.
- Jalava, Marja, Tiina Kinnunen ja Irma Sulkunen (toim.). 2013. *Kirjoitettu kansakunta: Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jones, Michael, ja Kenneth Olwig (toim.). 2008. *Nordic Landscapes: Region and Belonging on the Northern Edge of Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Järvinen, Irma-Riitta. 1985. "Suomen ja Karjalan legendat." Teoksessa *Suomen historia 3*, toimittaneet Paula Avikainen, Eero Laaksonen ja Erkki Pärssinen, 308–309. Helsinki: Weilin & Göös.
- Kallio, Kati, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen ja Ilkka Leskelä. 2017. *Laulut ja kirjoitukset: Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Luettavissa myös digitoituna osoitteessa <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/31109/638234.pdf>.
- Katajala, Kimmo. 1994. "Kauppaa kahden Karjalan välillä suurvalta-ajan lopulla." Teoksessa *Kahden Karjalan välillä: Kahden riikin riitamaalla*, toimittanut Tapio Hämynen, 63–75. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta.
- Katajala, Kimmo. 2018. "Marrying 'the Other': Crossing Religious Boundaries in the Eastern Borderlands of the Kingdom of Sweden in the 17th Century". Teoksessa *Facing Otherness in Early Modern Sweden: Travel, Migration and Material Transformations, 1500–1800*, toimittaneet Magdalena Naum ja Fredrik Ekengren, 109–124. Martlesham: The Boydell Press.
- Kirjavainen, Heini. 2009. "A Finnish Archaeological Perspective on Medieval Broadcloth." Teoksessa *The Medieval Broadcloth: Changing Trends in Fashions, Manufacturing and Consumption*, toimittaneet Marie-Louise B. Nosch, ja Kathrine Vestergård Pedersen, 90–89. Oxford: Oxbow.
- Knuutila, Seppo, Pekka Laaksonen, ja Ulla Piela (toim.). 2006. *Paikka: Eletty, kuviteltu, kerrottu* (Kalevalaseuran vuosikirja 85). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kokkonen, Jukka. 2002. *Rajaseutu liikkeessä: Kainuun ja Pielisen Karjalan asukkaiden kontaktit Venäjän Karjalaan kreivin ajasta sarkasotaan (1650–1712)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kubátová, Hana ja Jan Láníček. 2018. *The Jew in Czech and Slovak Imagination, 1938–89: Antisemitism, the Holocaust, and Zionism*. Leiden: Brill.



- Kulonen, Ulla-Maija. 2000. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja 3: R–Ö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.
- Kupiainen, Tarja. 1997. " Sisaren ja veljen rakkaus. Maria Luukan runo tuimasta Turosta." *Elektroloristi* 4(1). Osoitteessa <https://journal.fi/elore/article/view/78215/39114>.
- Kuusi, Matti. 1953(b). "Kalevalaisen runon alkusointuisuudesta." *Virittäjä* 57(2): 198–207. Luettavissa myös digimuodossa osoitteessa <https://journal.fi/virittaja/article/view/32910>.
- Kvas, Kornelije. 2020. *The Boundaries of Realism in World Literature*. Lanham: Lexington Books. (Alkuteos 2011.)
- Lamberg, Marko. 2000. "Kun Tornion rahvas kirjoitti tsaarille: Ruotsin valtakuntaan kuulumisen tunne Peräpohjolassa 1500-luvun alussa". *Mirator* kesäkuu 2000: 1–8.
- Lamberg, Marko. 2013. "Suomalaisuus identiteettinä ja toiseutena varhaismodernissa Ruotsin valtakunnassa." Teoksessa *Vieras, outo vihollinen: Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*, toimittanut Marja-Leena Hänninen, 419–438. Historiallinen Arkisto 137. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lamberg, Marko. 2018. "Ylirajainen Suomi 1300–2000." Teoksessa *Suomen rakennehistoria*, toimittanut Pertti Haapala, 31–66. Tampere: Vastapaino.
- Lamberg, Marko. 2019. *Noitaäiti. Malin Matsintyttären tarina*. Kirjokansi 188. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lamberg, Marko, Ulla Piela ja Hanna Snellman (toim.). 2018. *Satunnaisesti Suomessa* (Kalevalaseuran vuosikirja 97). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lappalainen, Jussi T. 2007. "Suurvallan hajoaminen ja Suomi 1660–1814." Teoksessa *Suomen historian kartasto*, toimittaneet Pertti Haapala ja Raisa Maria Toivo, 118–119. Helsinki: Karttakeskus.
- Lares, Jenni. 2020. *Alkoholinkäytön sosiaaliset merkitykset 1600-luvun länsisuomalaisessa maaseutuyhteisössä*. Tampere: Tampereen yliopisto. Luettavissa myös digimuodossa osoitteessa <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-1629-7>.
- Lindberg, Bo S. 2017. *Kirurgernas historia: Om badare, barberare och fältskärer*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Linna, Martti (toim.). 1987. *Muinaisrunot ja todellisuus: Suomen kansan vanhojen runojen historiallinen tausta*. Helsinki: Historian ystäväin liitto.
- Longo, Mariano. 2015. *Fiction and Social Reality. Literature and Narrative as Sociological Resources*. Farnham: Routledge.
- Luukko, Armas. 1954. *Pohjois-Pohjanmaan ja Lapin keskiaika sekä 1500-luku*. Oulu & Rovaniemi: Pohjois-Pohjanmaan maakuntaliitto & Lapin maakuntaliitto.
- Lähtenmäki, Maria. 2009. *Maa, seutu, kulmakunta: Näkökulmia aluehistorialliseen tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnqvist, Bo. 1997. *Leivos: Tutkielma ylellisyyden muotokielestä*. Espoo: Schildt.
- Markkola, Pirjo, Hanna Snellman ja Ann-Catrin Östman (toim.) 2014. *Kotiseutu ja kansakunta: Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Milan, Karl. 2001. *Fennen und Finnen: Tacitus' Fennenschilderung im Vergleich mit Lappenschilderungen späterer Zeiten*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Mitchell, Stephen A. 2011. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.



- Moyne, Ernest J. ja Kime, Wayne R. 1981. *Raising the Wind: The Legend of Lapland and Finland Wizards in Literature*. Newark: University of Delaware Press.
- Murray, Robert. 1954. *Finska församlingen i Stockholm intill tiden för Finlands skiljande från Sverige*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Mähl, Stefan. 2010. *Det senmedeltida Stockholm: En språklig och kulturell smältdegel*. Stockholm: Sällskapet Runica et Mediaevalia.
- Mäkinen, Kirsti. 2007. *Lollot ja kollot: Suomalaista naapurihuumoria*. Helsinki: Otava.
- Nissilä, Viljo. 1975. *Suomen Karjalan nimistö*. Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämisseura.
- Nordin, Jonas Monié. 2017. "Samer i imperiets mitt: Samiskt liv i det tidigmoderna Stockholm – en glömd historia." Teoksessa *Tillfälliga stockholmare: Människor och möten under 600 år*, toimittaneet Anna Götlind ja Marko Lamberg, 45–72. Stockholm: Stockholmia.
- Paasi, Anssi. 2017. "Alueiden ja paikkojen historia ja identiteetti." *Kotiseutu* 104:9–23.
- Paikkala, Sirkka. 2013. "Paikannimiä Pöytävuorelta Pariisiin." *Kielikello* 2/2013 <https://www.kielikello.fi/-/paikannimia-poytavuorelta-parisiin>.
- Piela, Ulla ja Kauppi, Petja (toim.). 2020. *Tuolla puolen, siellä jossakin: Käsityksiä kuvitelluista maailmoista* (Kalevalaseuran vuosikirja 99). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pihlainen, Kalle. 2011. "Historia, historiatietoisuus ja menneisyyden käyttö." *Kasvatus & Aika* 5(3): 5–17. <https://journal.fi/kasvatusjakaika/article/view/68404>.
- Pulma, Panu (toim.). 2012. *Suomen romanien historia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rasku, Seija. 1988. "Köllit kyläyhteisössä." *Sananjalka: Suomen Kielen Seuran Vuosikirja* 30(1): 85–98.
- Roiko-Jokela, Heikki (toim.). 1998. *Images and Mutual Perceptions of the Finns, the Estonians and the Russians in the 20th Century*. Jyväskylä: Historical Society of Jyväskylä.
- Salmi, Hannu. 2004. "Historiallinen fiktio ja historiankirjoitus." Teoksessa *Historioita ja historiallisia keskusteluja*, toimittaneet Sami Louekari ja Anna Sivula, 151–167. Turku: Turun Historiallinen Yhdistys.
- Salminen, Tapio. 2013. *Vantaan ja Helsingin pitäjän keskiaika*. Vantaa: Vantaan kaupunki.
- Salomon, Kim. 2013. "Fiktionens utmaningar." *Historisk Tidskrift* 133(3): 436–451.
- Sandström, Åke. 1990. *Mellan Torneå och Amsterdam: En undersökning av Stockholms roll som förmedlare av varor i regional- och utrikeshandel 1600–1650*. Stockholm: Kommittén för stockholmsforskning.
- Savolainen, Panu. 2017. *Teksteistä rakennettu kaupunki: Julkinen ja yksityinen tila turkulaisessa kielenkäytössä ja arkielämässä 1740–1810*. Turku: Sigillum.
- Sihvo, Hannes (toim.). 2001. *Toisten Suomi: Mitä meistä kerrotaan maailmalla*. Jyväskylä: Atena, Jyväskylä.
- Sihvo, Hannes. 2017. *Karjalan kuva: Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. 3. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena. 1985. "Kansanusko." Teoksessa *Suomen historia* 3, toimittaneet Paula Avikainen, Eero Laaksonen ja Erkki Pärssinen, 303–363. Helsinki: Weilin & Göös.
- Siikala, Anna-Leena. 1992. *Suomalainen šamanismi: Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Siikala, Anna-Leena. 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Soininen, Arvo M. 1974. *Vanha maataloutemme: Maatalous ja maatalousväestö Suomessa perinnäisen maatalouden loppukaudella 1720-luvulta 1870-luvulle*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Sundelin, Anna. 2018. "Kulkukauppiaiden myyntitavaroiden vastaanotto Suomessa vuosina 1880–1920". Teoksessa *Satunnaisesti Suomessa* (Kalevalaseuran vuosikirja 97), toimittaneet Marko Lamberg, Ulla Piela ja Hanna Snellman, 233–250. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Snell, K. D. M. 2003. "The Culture of Local Xenophobia". *Social History* 28:1: 1–30.
- Syrjö, Veli-Matti. 1997. "De la Gardie, Jacob." *Kansallisbiografia*-verkkojulkaisu. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997– (viitattu 12.2.2021) Julkaisun pysyvä tunniste URN:NBN:fi-fe20051410; artikkelin pysyvä tunniste <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000527>.
- Tarkiainen, Kari. 1986. *Se vanha vainooja: Käsitykset itäisestä naapurista livana Julmasta Pietari Suureen*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Tarkiainen, Kari. 1990. *Finnarnas historia i Sverige 1: Inflyttarna från Finland under det gemensamma rikets tid*. Helsingfors: Finska Historiska Samfundet.
- Tarkka, Lotte (2005). *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte, Stepanova, Eila ja Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2018. "The Kalevala's Languages: Receptions, Myths, and Ideologies." *Journal of Finnish studies*, 21(1–2): 15–45.
- Tillhagen, Carl-Herman. 1997. *Vattnens folklore: Sägen och folktro kring bäckar, älvar, sjöar och hav*. Stockholm: Carlsson.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne: Näkökulmia kalevalamittaiseen lyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Toivanen, Pekka. 1995. "Vindsäljare, stormbesvärjare och olyckskorpar: De finländska sjömännen i litteraturen." Teoksessa *De nordiska sjöfartsmuseernas 14:e samarbetsmöte i Finland*. Helsingfors och Åbo den 15–17 augusti 1994, toimittanut Anne Ala-Pöllänen, 33–49. Helsingfors: Museiverket & Finlands sjöhistoriska museum.
- Toivo, Raisa Maria. 2007. "Suomen alue Ruotsin ajalla." Teoksessa *Suomen historian kartasto*, toimittaneet Pertti Haapala ja Raisa Maria Toivo, 86–87. Helsinki: Karttakeskus.
- Vasko, Mikko. 2008. "The Mongols in Syriac Texts from the Late Thirteenth and Early Fourteenth Century: A Point of View of Image Research." Teoksessa *Methods and the Medievalist: Current Approaches in Medieval Studies*, toimittaneet Marko Lamberg, Jesse Keskiäho, Elina Räsänen, Olga Timofeeva ja Leila Virtanen, 86–102. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Vikstrand, Per. 2016. "Namnet Stockholm." Teoksessa *Stockholm före Stockholm: Från äldsta tid fram till 1300*, toimittaneet Susanne Thedéen ja Torun Zachrisson, 191–209. Stockholm: Stockholmia förlag.
- Vilkuna, Kustaa. 1984. *Suomalainen nimikirja*. Helsinki: Otava.
- Villstrand, Nils Erik. 2012. *Valtakunnanosa: Suurvalta ja valtakunnan hajoaminen 1560–1812*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.



Wassholm, Johanna, "Liikkuva kauppa ja kulttuurien kohtaaminen: Tataarien kulku- ja markkinakauppa Suomessa vuosina 1870–1920". Teoksessa *Satunnaisesti Suomessa* (Kalevalaseuran vuosikirja 97), toimittaneet Marko Lamberg, Ulla Piela ja Hanna Snellman, 215–232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Zacharasiewicz, Waldemar. 2010. *Imagology Revisited*. Amsterdam: Rodopi.

Åström, Sven-Erik. 1977. "Anlagda städer och centralortssystemet i Finland 1550–1785." Teoksessa *Urbaniseringsprocessen i Norden 2: De anlagte steder på 1600–1700 tallet*, toimittanut Grethe Authen Blom, 135–157. Oslo: Universitetsforlaget.

Marko Lamberg on professori ja Pohjoismaiden historian dosentti (Tampereen yliopisto) sekä yhteisöhistorian dosentti (Jyväskylän yliopisto). Tällä hetkellä hän toimii kollegiumtutkijana Turun yliopiston ihmistieteiden tutkijakollegiumissa ja pohjoismaisten kielten oppiaineessa. Artikkelini on osa kahta projektia. Ensimmäisessä, jota ovat rahoittaneet Turun yliopiston ohella Svenska Litteratursällskapet i Finland ja Svenska Kulturfonden, käsitellään esimodernin ajan tilallista puhuntaa. Toisessa, jota ovat rahoittaneet Waldemar von Frenckellin säätiö ja Suomen tietokirjailijat ry., käsitellään Tukholman yliaalueellista historiaa.

Kiitän lämpimästi kollegaani, dosentti Kaarina Koskea samoin kuin *Eloren* toimitusta ja lehden käyttämiä kahta anonymiä vertaisarvioitsijaa rakentavasta kritiikistä, joiden ansiosta koen artikkelini sisällön kohentuneen melkoisesti.

Katsaus

Etnografian kerronnallisuus ja aika

Eino Heikkilä

Jälkimodernia on luonnehdittu ajaksi, johon liittyy tarve tehdä identiteettityötä ja erityisesti tunnustaa, kertoa itsestä. Sosiologi Arthur W. Frankin mukaan esimodernina aikana tarinankerronnalla oli yhteisöllisiä funktioita, kuten tiedon siirtäminen eteenpäin jälkipolville, opettaminen myyttien avulla ja yhteisön sisäisen yhtenäisyyden ylläpitäminen. Jälkimodernina aikana sen sijaan on korostunut tarinankerronta yksilöllisenä projektina, jonka kautta yksilö käyttää ääntään ja tuo omakohtaisen tarinansa julki. (Frank 1997, 4–7.) Näkemys tarinankerronnan muutoksista toimii taustana väitöskirjalleni, jossa tarkastelen tutkijuuden narratiivista rakentumista ja dialogista tiedonmuodostusta etnografisessa tutkimustekstissä. Monografiamuotoisen tutkimukseni aineisto käsittää seitsemäntoista 2010-luvulla julkaistua suomenkielistä etnografista väitöskirjaa, minkä lisäksi haastattelin viime vuonna osaa niistä tutkijoista, joiden väitöskirjaa olin lukemassa.

Kiinnostukseni kertomuksiin ja tarinoihin on vanhaa perua. Kirjastot ja antikvariaatit ovat olleet minulle lapsena ja nuorena tärkeitä rauhoittumisen paikkoja, joissa olen voinut keskittyä kirjoihin ja kertomuksiin, antautua niiden vietäväksi. Päästyäni yliopistoon lukemaan kansatiedettä huomasin, että tieteellisessäkin kirjallisuudessa esiintyy sellaista, mitä voisi kuvata *kertomuksen imuksi*. Tämän johdosta päädyin kiinnostumaan myös etnografisista tutkimuksista teksteinä: halusin ymmärtää, miten kerronnallisuus ilmenee niissä ja mikä merkitys kirjoittamisella on etnografisen tiedon muodostumisessa. Etnografian ja kirjoittamisen yhteyttä on tutkittu paljon erityisesti niin sanotun *Writing Culture* -liikkeen aiheuttamien keskustelujen pohjalta (ks. Clifford ja Marcus 1986; Geertz 1988; Van Maanen 1988), mutta sen sijaan vähemmän narratiivisesta näkökulmasta, jossa huomio kiinnittyy tekstien tapaan tuottaa merkityksiä ja tulkintoja (Ukkonen 2003).

Tässä katsauksessa tarkastelen teemoja, jotka ovat nousseet tutkimukseni edetessä esiin. Taustoitän ensin kertomusten ja kerronnallisuuden merkitystä kulttuurintutkimuksessa. Sen jälkeen esitän tutkimukseni pohjalta, miten etnografiaa voidaan tutkia narratiivisesti ja min-käläisiä uusia näkökulmia sen kautta avautuu etnografiseen epistemologiaan. Silmäyksellä kirjallisuushistoriaan osoitan, että etnografisessa kerronnassa voidaan huomata vaikutteita eri kirjallisista tyyliuunnista ja että kysymys tekijyydestä säilyy siinä avainasemassa. Lopuksi hahmottelen filosofi Paul Ricœurin kertomusteorian avulla sitä, miten ajallisuus ilmenee etnografisessa tutkimusprosessissa ja -tekstissä ja mitä vaikutuksia ajallisuudella on tieteelliseen kerrontaan ja tutkijan näkymiseen tekstissä. Katsauksen tavoitteena on selvittää



etnografisen tiedonmuodostuksen ja narratiivisuuden välisiä yhteyksiä sekä toisaalta niihin liittyviä haasteita.

Kerronnallisuus kulttuurintutkimuksessa

Tarinankerronta tai kerronnallisuus nähdään nykyisin perustavanlaatuisena inhimillisen ajattelun ja mielen toiminnan ilmiönä. Ihmisen olemassaolo voidaan ymmärtää olemukseltaan kerronnalliseksi. (Silvasti 2001, 55.) Neurotieteilijä Mark Turner kutsuu kertomusta tai narratiivia ihmisen mentaaliseksi työkaluksi, jota käytämme arjessa jatkuvasti (Turner 1996, 7). Kun käytämme kertomuksia ymmärtääksemme elämämme tapahtumia, ne auttavat meitä myös ymmärtämään itseämme; kertomukset ovatkin keskeisiä identiteetin rakentamisen välineitä (Miettinen 2006, 24–25). Ei siten ole yllättävää, että ihmistieteissä on kiinnostuttu erilaisista narratiiveista, joiden kautta ihmiset merkityksellistävät kokemaansa.

Kirjallisuudentutkija Samuli Häggin mukaan kulttuurintutkimuksessa käytettävä narratiivinen tutkimusote on väljä metodologinen viitekehys, joka voi tutkimuskohteen lisäksi tarkoittaa myös tutkimuksen toteutustapaa. Hägg tekee eron tekstianalyttisen narratologian ja kulttuurintutkimuksen parissa tehtävän narratiivisen tutkimuksen välillä ja esittää, että siinä missä edellinen viittaa systemaattiseen, käsitteelliseen ja tarkasti rajattuun tekstianalyysin menetelmään, jälkimmäinen on kiinnostunut ensi sijassa merkityksestä, identiteetistä ja sosiaalishistoriallisesta kontekstista. Tutkijan rooli ilmenee tutkimuserinteissä eri tavalla: narratologinen tutkimus ei useinkaan sisällä tutkijan aseman problematisointia, kun taas kulttuurintutkimuksen parissa tutkijan aseman reflektointi on perinteisesti ollut osa tutkimusta. Kulttuurintutkimuksessa ajatellaan myös aineiston muodostuvan lähtökohtaisesti tutkijan ja tutkittavan välisessä vuorovaikutuksessa. Häggin mukaan keskeiset erot narratologisen ja narratiivisen tutkimuksen välillä liittyvät tutkimuksen tavoitteisiin ja käytänteisiin. Narratologinen tutkimus kytkeytyy näennäisestä objektiivisuudesta huolimatta eetokseen sanataiteen tutkimukseen ja pyrkii tuottamaan kiinnostavan taideteoreettisen tai filosofisen tulkinnan aineistostaan. Kulttuurintutkimuksessa kertomukseen suhtaudutaan sen sijaan tutkimusaineistona ja -otteena, jonka kautta voidaan pureutua yhteiskunnallisesti merkittäviin tutkimuskysymyksiin. (Hägg 2010, 117–119.)

Kertomusta tutkitaan nykyisin useilla tieteenaloilla. Kertomukselle annetut merkitykset voivat liittyä sanallisen esityksen määrätynlaiseen rakenteeseen tai muodoltaan vapaaseen ideaan, jopa niin että samassa tutkimuksessa esiintyy molempia näkökulmia. Folkloristi Kaarina Kosken mukaan verbaalisten kertomusten on myös ajateltu heijastavan niin sanottuja suuria kertomuksia ja kollektiivisia uskomuksia. Narratiivisessa filosofiassa on pohdittu lisäksi elämän ja kertomisen välistä suhdetta: onko elämän kokeminen jo lähtökohtaisesti kerronnallista, vai onko kertominen erillistä kokemuksesta? Koski määrittää neljä vastakkainasettelua kertomuksen käsitteeseen liittyen: koskeeko tutkimus yksittäisiä kertomuksia vai onko kertomus teoreettinen käsite; onko kertomus tutkimuskohde vai metodinen näkökulma; määritelläänkö kertomus muodon vai sisällön perusteella; ja onko kertomus konkreettinen ilmaus vai abstrakti, elämää jäsentävä merkityksenanto? Nämä kysymykset auttavat jäsentämään, missä merkityksessä kertomusta tutkimuksessa käytetään. (Koski 2007, 1–2.)

Klassinen narratologia, jonka juuret ovat venäläisessä formalismissa ja strukturalismissa, keskittyi kirjallisiin kertomuksiin yrittäen määritellä ”kerronnan kielioppia”. Narratologian rinnalle muodostui 1960-luvulta lähtien niin sanottu sosiolingvistinen traditio, joka tarkasteli



kertomuksia tavallisessa arkipuheessa. Suomalaisessa folkloristiikassa on pitkään operoitu perinnelajien kanssa, mutta viimeisten vuosikymmenten aikana huomio on kiinnittynyt enemmän muistitiedon ja elämäkerrallisen kerronnan tutkimiseen. Tällöin kertomisen voi määritellä esimerkiksi identiteetin rakentamisen välineeksi ilman, että olisi tarvetta määritellä kertomuksen muodon tai sisällön kriteerejä. Narratiivisuus viittaa siihen, että tekstissä (tai puheessa tai esityksessä) on tunnistettavissa joitain kertomukselle tyypillisiä piirteitä, kuten että siinä on kertomisen arvoinen aihe ja sen rakenne on ajallisesti jäsentynyt. Kosken mukaan historiantutkimuksessa kertomusta käsitellään enemmän tietoteoreettisena kuin lingvistisenä kysymyksenä. Tällöin kertomustieto ja tieteellinen tieto ajatellaan usein toisilleen vastakkaisiksi. Niin sanottujen suurten kertomusten murruttua postmodernismin myötä historiantutkimusta onkin alettu korostaa tosiasioihin perustuvana tieteenä erotuksena tulkinnallisista ja tiedoltaan värittyneistä kertomuksista. Toisaalta narratologit ovat olleet huolissaan siitä, että nykyisin kertomukseksi voidaan kutsua melkein mitä tahansa viestiä, selitystä tai teoriaa. Tämä hämärtää kerronnan ja muun kaltaisen viestinnän välistä eroa, jolloin narratiivisuuden tieteellinen selitysvoima voi kyseenalaistua. (Koski 2007, 2, 5, 7–8.)

Tutkijan suhdetta tarinankerrontaan on tavallisesti lähestytty ulkoapäin: tutkija on kiinnostunut muiden ihmisten elämäntarinoista ja kertomuksista. Tässä yhteydessä käänän katseen kuitenkin tutkittavasta ilmiöstä tutkijaan, jolloin kysymys kuuluu, minkälaisia kertomuksia tutkija itse aineistonsa pohjalta tuottaa ja miten nämä kertomukset rakentuvat. Teoreettinen lähtökohtani on narratiivisessa kulttuurintutkimuksessa ja erityisesti Paul Ricœurin kertomusten temporaalisuutta koskevassa ajattelussa, jota sovellan etnografisten tutkimustekstien tarkasteluun.

Narratiivisuus ja etnografinen epistemologia

Katsauksessa tarkastelen etnografista tekstiaineistoani narratiivisesti, mikä tarkoittaa että tulkitsen sitä määrättyjen kertomukseen liitettyjen piirteiden avulla. Narratiivi ja narratiivisuus viittaa tällöin tekstin ominaisuuksiin, ja kertomus on puolestaan teoreettinen yläkäsite, joka ohjaa sitä mihin kiinnitän lukiessa huomiota. Yhteiskuntatieteilijä Sonja Miettinen määrittelee kertomuksen neljän piirteen avulla: tapahtumallisuuden, ajallisuuden, juonellisuuden ja henkilöisyyden. Ensinnäkin kertomus kuvaa tapahtumia, ja yksittäiset tapahtumat ovat rakennuspalikoita, joista kertomukset muodostuvat. Kertomukselle on ominaista myös ajallisuus: siinä esitetty tapahtumasarja sijoittuu jollekin ajanjaksolle. Juoni puolestaan sitoo yksittäiset tapahtumat yhteen merkitykselliseksi kokonaisuudeksi, jossa on alku, keskikohta ja loppu. Yksittäiset tapahtumat saavat merkityksensä vain osana juonta, jonka etenemistä ne ohjaavat. Juonen ei tarvitse edetä kovinkaan loogisesti, vaan juonen avulla voi punoa kertomukseen myös sattumia, odottamattomia käännteitä ja konflikteja, jotka eivät sinällään edistä tarinaa. Lisäksi kertomukseen kuuluvat olennaisesti henkilöt. Kertomukset kuvaavat sitä, mitä ihmiset tekevät ja mitä heille tapahtuu tämän seurauksena. (Miettinen 2006, 25.)

Kulttuuriantropologi Merlijn van Hulstin mukaan arkipäiväisissä kertomuksissa selostetaan, mitä tapahtui jossain tilanteessa tai ympäristössä. Kertomusten määräävä piirre on siten se, että jotain on tapahtunut, ja tästä tapahtuneesta on muodostettu kertomus. Usein kertomuksissa keskitytään ihmisten aikomuksiin ja toimintaan. Tilanne pitää sisällään ajan ja paikan ulottuvuudet: jotain voi tapahtua vain ajan ja materiaalisten olosuhteiden puitteissa. Aristotelesta seuraten voidaan olettaa, että kertomuksella on alku, keskikohta ja loppu,



mutta käytännössä tarinankertoja voi kertoa kertomuksesta vain osan jättäen esimerkiksi tilanteen kuvailematta. Kertomukseen sisältyy lisäksi yleensä juoni, joka antaa kerroituille tapahtumille merkityksen: miksi tapahtui niin kuin tapahtui ja mitä tapahtunut merkitsee. Tarinankertoja voi juonellistamisen kautta esimerkiksi korostaa tai vastaavasti mitätöidä jonkun toimijan merkitystä tapahtumakulun kannalta. Juonellistaminen voi olla tarkoituksellista, jolloin kertoja pyrkii tuottamaan tapahtumista tulkinnan, joka esittää hänet tai hänen edustamansa ryhmän edullisessa valossa. Van Hulstin mukaan tarinankerronta on sosiaalista toimintaa, jossa kerrotaan yhdelle tai useammalle henkilölle mitä on tapahtunut. Kertomuksilla on monenlaisia tehtäviä yhteisössä: ne antavat tietoa tapahtumista ja tulkitsevat tapahtuneen merkitystä, ja niiden kautta voidaan ohjata, opettaa tai varoittaa muita ihmisiä. (Van Hulst 2020, 99–100.)

Jo etnografisen tutkimustekstin pintapuolinen lukeminen osoittaa, ettei kyseessä ole tavanomainen kertomus siinä mielessä kuin arkikielessä kertomukseen viitataan. Sanana kertomus liitetään edelleen herkästi fiktiivisten tekstien ja kaunokirjallisuuden yhteyteen. Ajatus etnografiasta yhdenlaisena kirjallisuuden muotona ei kuitenkaan ole uusi, vaan aiheita ovat nostaneet esiin monet postmodernit kirjoittajat ja antropologit erityisesti 1980-luvun Writing Culture -liikkeen myötä (ks. Clifford ja Marcus 1986). Liike ja sen ympärillä käyty keskustelu viitoittivat tietä uudelle, refleksiiviselle tavalla tehdä etnografiaa, joka on tietoinen kolonialistisesta perinnöstään ja kulttuuristen ilmiöiden representointiin liittyvistä ongelmista. Antropologi John Van Maanen onkin sanonut etnografisen kenttätutkimuksen olevan pikemminkin tulkitsevaa kuin havainnoivaa tai kuvailevaa toimintaa (Van Maanen 1988, 93). Tässä painotuksessa etnografian ydin on siinä, miten tutkija tutkimusprosessin eri vaiheissa tulkitsee aineistoaan tietoisena omasta positiostaan tutkijana ja tulkintojen tekijänä (ks. Finngerroos 2003).

Tulkitseva ja refleksiivinen tutkimustyö kiteytyy kirjoittamisen osalta kysymykseen siitä, miten ja millä tavoin tutkija representoi tutkimuskohdettaan. Tähän liittyen on myös puhuttu antropologian "representaation kriisistä", jolla viitataan niihin ristiriitoihin, joita tutkija kokee pyrkiessään tuottamaan uskottavan kirjallisen kuvauksen tutkittavasta ilmiöstä (Gould 2016, 16). Toisaalta, kuten esimerkiksi Amanda Coffey on huomauttanut, etnografiaa harjoittavissa tutkijayhteisöissä on aina esiintynyt jännitteitä esimerkiksi positivistisen ja modernistisen suuntauksen välillä – kriisi ei siten välttämättä anna koko kuvaa etnografian muutoksesta (Coffey 1999, 9–10). Jos kuitenkin hyväksytään se, että etnografia on mitä suurimmassa määrin kirjoittamista (Atkinson 1992, 5) ja että etnografinen teksti on kulttuuria tai sen osaa käsittelevä kirjallinen kuvaus, jota ohjaavat määrätyt konventiot (Van Maanen 1988, 1), herää kuin itsestään kysymys siitä, missä suhteessa kirjoitettu on koettuun ja elettyyn todellisuuteen. Kysymys ei kuitenkaan liity vain representaation ongelmiin tai niihin tyylikeinoin ja -lajeihin, joita etnografit ovat kirjoittaessaan soveltaneet (ks. Van Maanen 1988), vaan kysymys on ennen kaikkea epistemologinen eli tiedon muodostumista koskeva.

Etnografian epistemologinen perusta ei ole selvärajainen, sillä etnografista tutkimustapaa on sovellettu jo pidempään eri tieteenaloilla – kuten antropologiassa, sosiologiassa, folkloristiikassa ja kansatieteessä – joiden kautta siihen on suodattunut erilaisia tietoteoreettisia näkemyksiä. Väitöskirjani aineistossa voidaan kuitenkin havaita selvästi, että ne ovat pääosin epistemologisesti sosiaalisesta konstruktionismista ammentavia. Konstruktivistisessa tietoteoriassa tieto nähdään kielellisesti ja diskursiivisesti tuotettuna, sosiaalisesti paikantuneena ja kulttuurisidonnaisena ilmiönä. Tietoa ei tässä mielessä ole sosiaalisten ja kielellisten



käytäntöjen ulkopuolella. Tähän liittyy myös vahvasti etnografinen ajatus yhteisestä tiedosta: sekä tutkija että tutkittavat osallistuvat tiedon muodostamisen prosessiin. Toinen, edelliseen vahvasti sitoutuva epistemologinen juonne aineistossa on peräisin feministisestä tieteenkriitikistä. Sen mukaan tutkimus ei voi koskaan olla "objektiivista", näkökulmatonta tai riippumatonta tutkimuskohteestaan. Tutkimuksen tuottama tieto on sen sijaan aina osittaista ja valittuun näkökulmaan sidottua, jolloin tiedon paikantumisen julkituominen on keskeistä koko tutkimuksen arvioinnin kannalta. Feministiteoreetikko Donna Haraway onkin todennut, että tieteen niin kutsuttu objektiivisuus edellyttää tuotetun tiedon tarkkaa paikantamista (Haraway 1991, 190). Tiedon paikantaminen toteutuu etnografisessa tutkimustekstissä refleksiivisyytenä, jonka kautta tutkija tuo esiin tutkimuksensa subjektisidonnaisuuden (Fingerroos 2003).

Etnografia kertomuksena

Etnografisen tekstin narratiivisen tarkastelun lähtökohtana on havainto etnografian ja muiden kertomustyyppien välisestä yhtäläisyyksistä. Etnografioissa esiintyy tapahtumia, ajallisuutta, juonirakennetta ja henkilöitä, joita voidaan pitää kertomuksen yleisinä piirteinä. Niissä myös usein hyödynnetään kaunokirjallisia keinoja esimerkiksi rakentamalla tarinallisia kaaria ja käyttämällä erilaisia kirjoittamisen tyyliä, kuten runoutta ja tuokiokuvia, elävöittämään kerrontaa sekä herättämään lukijoissa tunteita (Elliott ja Culhane 2017). Niissä voidaan käyttää valokuvia ja muuta visuaalista materiaalia tukemaan tekstin narratiivia (Bagayoko ja Tawah 2014). Etnografian ja kaunokirjallisten kertomusten vertailu ei toisaalta ole ongelmaton, sillä vaikka niissä käytetään samoja välineitä, niiden suhde kerrottuun on erilainen. Tutkimustekstissä lähtöoletus on, että teksti heijastelee sitä, mitä tapahtui ja mitä tutkija koki. Sanotun oletetaan vastaavan tekstin ulkopuolisia tapahtumia, sillä etnografista tutkimusta luetaan siksi, että se antaisi uutta tietoa ja ymmärrystä sosiaalisista ilmiöistä (Van Maanen 1988, 1, 4). Lisäksi minä-muodon oletetaan tutkimustekstissä viittaavan kirjoittajaan itseensä, ellei lauseyhteys muuta ilmaise. Kaunokirjallisuuden kohdalla suhde kerrottuun on moniulotteisempi, ja siinä ilmenevät ne monenlaiset käsitykset, joita kirjallisuuteen on ajan saatossa liitetty.

Kirjallisuustieteilijä Liisa Saariluoman mukaan antiikista 1700-luvun puoliväliin kirjallisuus käsitettiin yhteiseksi varannoksi. Aiheet, teemat ja ilmaisumuodot pysyivät samoina teoksesta toiseen. Kirjallinen teos ei periaatteessa ollut kenenkään yksityisomaisuutta, vaan teokset kuuluivat yhtenevään traditioon, jossa käytettiin samoja ilmaisukeinoja. Aiheet saatiin usein antiikin myyteistä tai Raamatusta. Länsimaisen kirjallisuuden murros tapahtui 1700-luvun jälkipuoliskolla, jolloin hylättiin klassinen paradigma. Uusi, moderni paradigma saa ilmauksensa romantiikassa, jonka mukaan taide ei synny traditiosta vaan elämästä, yksityisen ihmisen kokemuksista. Teoksen syntytausta ei näin ollen ole kirjallisessa traditiossa, vaan taiteilijan persoonallisuudessa. Omaperäisyydestä tulee taiteen suuruuden mitta, oikea taiteilija luo itsestään käsin. 1800-luvun kirjallisuuden realistinen suuntaus ei kuitenkaan hylkää romantiikan ajatusta taiteilijanerosta, vaan muuntaa hänet eräänlaiseksi tiedemieheksi, jonka pyrkimyksenä on kuvata aikansa yhteiskuntaa ja ihmisiä mahdollisimman todenmukaisesti. Empiristisen tietoteorian mukaan todellista on se, mikä on tässä ja nyt havaittavissa. Realistinen kirjailija tutkii todellisuutta itsenäisesti, traditioista välittämättä. Realismissa tavoitteena on mahdollisimman ehyt illuusiovaikutus: kuvauksen tulee olla niin todenmukaista että lukija ikään kuin tuntee todellisuuden läsnäolon. (Saariluoma 1998, 7.)



1900-luvun modernismissa kyseenalaistui yhteisen todellisuuden olemassaolo ja sen sijaan painottui subjektiivinen kokemus. Samalla kielen läpinäkyvyys kuvauksen välineenä asettui kyseenalaiseksi. Kuitenkin vasta postmoderni kirjallisuus 1950-luvulta alkaen problematisoi kirjailijan autenttisuuden tekstin lähteenä; tekstiä ei nähty enää kirjailijan itseilmaisuna vaan tekstuaalisessa avaruudessa liikkumisena. Tekstien ajateltiin lähtökohtaisesti rakentuvan toisten tekstien varaan. Jälkistrukturalismin myötä kirjallisuuden ulkopuolinen todellisuus puolestaan asettui kyseenalaiseksi; ajateltiin että todellisuus tulee käsitettäväksi vain kielen välityksellä ja on jokseenkin naiivia puhua todellisuudesta sinänsä, ilman kieltä. Äärimillään tämä ajattelu johtaa kuitenkin "kielen vankilaan". Diskursseista, eli tavoista käyttää kieltä, tulee silloin itsenäisiä todellisuuksia, joiden pätevyyttä ei voida arvioida, sillä mitään niiden ulkopuolista, riippumatonta viittauspistettä ei ole olemassa. Nykyisessä (osittain) jälkistrukturalismin jälkeisessä tilanteessa, jota määrittävät muun muassa Foucault'n diskursiivisen vallan analyysi ja feministinen kritiikki, kirjallista tekstiä on taas lupa arvioida suhteessa ei-kirjalliseen todellisuuteen. Kirjailija on samalla saanut subjektin asemansa takaisin; vaikka hän on kulttuurisena toimijana erilaisten diskurssien vaikutuksen alainen, hän voi osaltaan myös toimia diskursiivisia malleja vastaan ja muuttaa käsitystä todellisuudesta. (Saariluoma 1998, 8–10.)

Etnografiassa voidaan nähdä jälkiä erilaisista kirjallisuuskäsityksistä, mutta varsinkin realismista ja toisaalta jälkistrukturalismin jälkeisestä tilanteesta. Etnografian realistinen pohjavire on ilmeinen: tutkija pyrkii kuvaamaan tutkimaansa kenttää mahdollisimman todenmukaisesti, empiiriselle aineistolle uskollisesti. Samaan aikaan jälkistrukturalismin jälkeiset ajatukset tutkijan (ja tiedon) kulttuurisesta paikantumisesta ja tiedon sosiaalisesta rakentumisesta ovat tulleet mukaan etnografian epistemologiseen valikoimaan. Roland Barthesin tunnettu teesi "tekijän kuolemasta", jonka mukaan kirjailija on menettänyt auktoriteettinsa sanoa mitä teksti tarkoittaa, on suhteessa etnografiaan ambivalentti. Yhtäältä etnografia edellyttää tutkijaminän kokonaisvaltaista läsnäoloa aineiston muodostuksessa, tulkinassa ja tutkimusta kirjoittaessa (Gould 2016, 15; Hämeenaho ja Koskinen-Koivisto 2014, 9), mutta toisaalta etnografiseen tiedontuotantoon sisältyy myös vahvasti ajatus dialogisuudesta ja vastavuoroisuudesta (Coffey 1999, 54–55; Raunola 2010). Kysymykseen tekijyydestä liittyy näin ollen ilmeisiä jännitteitä. Osa jännitteistä juontuu nähdäkseni siitä, että etnografiaa tehdään tätä nykyä useista epistemologisista lähtökohdista: tutkimus voi perustua esimerkiksi geertziläiseen ajatukseen kulttuurin "tiheästä kuvauksesta", hermeneutiikkaan sekä konstruktivistiseen näkemykseen tiedon sosiaalisesta rakentumisesta ja siihen liittyvistä neuvotteluista.

Etnografian aika

Tutkimuksessani narratiivisuus näyttäytyy tapana silloittaa etnografiseen tiedontuotantoon sisältyviä jännitteitä ja ristiriitoja. Narratiivisuuden kautta tutkimustekstin eri ainesosat ja ajalliset kerrostumat saadaan sovittua yhteen koherentiksi kertomukseksi. Hedelmällinen tapa eritellä narratiivisuuden merkitystä etnografiassa avautuu Paul Ricœurin kerronnan ja ajallisuuden yhteyttä käsittelevässä teoretisoinnissa. Ihmisen kokemusta määrittää tunne ajasta ja sen etenemisestä, mutta mitä aika oikeastaan on ja miten sitä voidaan lähestyä? Ricœurin mukaan historiankirjoituksessa tai fiktiivisissä tarinoissa harvoin kyseenalaistetaan ajan käsitettä; niissä pikemminkin otetaan annettuna se, että tarina ja sen tapahtumat etevät ajassa. Tässä "temporaalisessa kehityksessä" normaalina pidetty aika esiintyy peräkkäisinä nyt-hetkinä. Toisaalta ajan kokemuksellisuutta tutkivassa fenomenologiassa jätetään



huomiotta narratiivisuus tapana artikuloida kokemustamme ajasta. Ricœur esittääkin, että juuri erilaisten narratiivien kautta temporaalinen, ajallinen olemassaolo saa parhaan sanallisen ilmaisunsa. (Ricœur 1991, 99.)

Ricœurin aikaa käsittelevä filosofia lähtee kirkkoisä Augustinuksen aikaa koskevista pohdinnoista. Aika näyttää paradoksilta, koska mitattavuudestaan huolimatta sitä ei oikeastaan ole olemassa – menneisyys on ohi, tulevaisuutta ei ole vielä ja nykyhetki ei seisahdu, vaan pakenee tarkastelua. Ricœur esittää, että kosmologisen eli mitattavan ja toisaalta koettavan, inhimillisen ajan välillä on ristiriita, jota ihminen yrittää ratkaista. Tapa sovitella tätä eri aikojen välistä ristiriitaa on juonellistaminen (engl. *emplotment*), jossa toisistaan erilliset tapahtumat yhdistetään yhtenäisiksi tarinoiksi. Juonellistaminen on Ricœurin mukaan inhimillinen perustoiminto, jonka avulla ihminen pyrkii luomaan jatkuvuutta ja sointuvuutta kokemaansa. Kertomukset eivät niinkään jäljittele sosiaalista todellisuutta, kuten korrespondenssiteoriassa ajatellaan, vaan auttavat jäsentämään ja ymmärtämään sitä. Sekä fiktiiviset että tosiasioihin perustuvat, historialliset kertomukset ovat siten inhimillisen ajan juonellistamista, vaikka erilaisten kertomusten aikakäsityksissä on myös eroja. Ricœurin kertomusteoria pohjautuu hänen omintakeiseen kielifilosofiaansa, jonka mukaan kieli kohdistuu aina johonkin. Kielellä, ja siten myös kertomuksella, on viittauskohde eli referentti itsensä ulkopuolella. (Ricœur 1984, 7–16; ks. myös Hallila 2008, 27.) Ajan osalta tämä tarkoittaa, että kertomuksessa ilmenevä aikakäsitys on aina jossain yhteydessä koettuun aikaan, ja toisinpäin: kokemus ajasta kirjoittautuu kertomuksiin.

Etnografian tarkastelussa on tärkeää huomioida se, että tutkimusprosessi kokonaisuudessaan vie paljon aikaa, useita vuosia, ja että tämä (käytetty) aika ilmenee kirjoitetussa tekstissä tietyllä tavalla. On tyypillistä, että aikaa kuluu paljon paitsi etnografiseen kenttätyöhön ja siihen liittyviin käytänteisiin myös aineiston analyysiin ja kirjoittamiseen. Kirjoittaminen itsessään on etnografiassa monivaiheinen prosessi, jossa irrallisista muistiinpanoista ja tekstipätkistä vähitellen kootaan jotain yhtenäistä. Eräs tapa hahmottaa ilmiötä, jota kutsun ”etnografian ajaksi”, on pitää sitä muistiin liittyvänä asiana: kirjoittamisen hetkellä kuvatut tapahtumat ovat menneessä ajassa, joka välittyy kirjoittajalle muistin kautta. Myös preesensmuotoiset kenttämuistiinpanot ovat kuvauksia menneistä tapahtumista, vaikka asiat olisivat tapahtuneet juuri äsken. Etnografian aika on tässä merkityksessä muistin aikaa silloin kun tekstissä viitataan tutkijan tai tutkittavien toimintaan ja puheeseen. Valaisen tätä esimerkillä kansatieteilijä Miia-Leena Tiilin väitöskirjasta, joka käsittelee ammattilaisuuden rakentumista Suomenlahden merivartiostossa. Katkelma on kirjoittajan kenttäpäiväkirjasta.

Palaan ampumaradalta, törmään Seppäseen ja muuhun porukkaan. Ovat siviileissä [arkivaatteissa], tekevät hyväntuulisina lähtöä illanviettoon. Kutsuvat minua taas mukaansa ja päätän sittenkin hypätä remmiin. Tunnelma on helppo, syödään pitsaa ja juodaan olutta, puhutaan niitä näitä. (Tiili 2016, 52.)

Otteessa tutkija-/kertojaminä on selkeästi yksi henkilöistä: hän osallistuu vuorovaikutukseen muiden kanssa, syö pizzaa ja juo olutta. Lyhyt ja tiivis lauserakenne luo tunteen tilanteen akuuttisuudesta, siitä, että tilanne on käynnissä kertojan kuvaamalla hetkellä. Preesensmuodon käyttäminen ei kuitenkaan tarkoita, että kirjoittaja itse olisi kirjoittanut päiväkirjaa tapahtumien keskellä, vaan se on ehkä osittain tiedostamaton tyylikeino, jonka kautta lukijalle välitetään kuva yhdestä hetkestä kentällä. Tiili kertoo väitöskirjassaan, että kenttäpäiväkirjaotteet on kirjoitettu muistiinpanojen pohjalta ja että *impressionistisen* kerronnan avulla hän on halunnut välttää näennäisobjektiivisen viranomaiskielen. Kenttäpäiväkirjassa



preesenmuodossa etenevä kerronta on siis muodostettu jälkikäteen muistiinpanojen pohjalta, mikä osaltaan alleviivaa tekstin ajallista kerrostuneisuutta. Vertailukohdaksi voidaan ottaa haastattelupuhe, jota tutkija käyttää tutkimuksessaan. Haastattelu on tapahtunut aiemmin, mutta tallennuksen ansiosta haastateltavan täsmälliset sanat ovat todennettavissa, ja suoran lainaamisen kautta ne tuodaan osaksi tekstin tämänhetkisyttä. Samoin kun tutkija lainaa toisen tutkijan ajatuksia joko suoraan tai epäsuorasti jostain teoksesta tai julkaisusta, alkuperäislähteen ajatus sulautuu osaksi uuden tutkimuksen kerronnan aikaa.

Esimerkit osoittavat, että vaikka kuvaukset kentän tilanteista ja tapahtumista voidaan havaita muistinvaraisiksi, etnografiassa on poikkeuksetta myös aineksia, jotka ovat ajallisesti ambivalentteja: ne ovat tapahtuneet menneisyydessä, mutta samalla ne ovat, kirjoittamisen hetkeen ja tilanteeseen tuotuina, tämänhetkisiä ja akuutteja. Tutkijan analyysissä kentän tapahtumat, tuotettu aineisto ja toisaalta se, mitä aiemmin on sanottu ja kirjoitettu, tuodaan yhteen ja niiden pohjalta rekonstruoidaan uutta tietoa. Etnografian ajallinen monimuotoisuus ilmenee myös vähemmän eksplisiittisesti. Tutkimustekstin kertojainä voi esimerkiksi kertoa, missä merkityksessä hän käyttää tiettyä käsitettä, ja viitata teoreettisiin keskusteluihin, mutta lukijalle ei useinkaan kerrota, *milloin* tutkija on tehnyt valintansa käsitteen käytön suhteen. Kun ajalliset viittaussuhteet eivät käy tekstistä ilmi tai ne ilmaistaan epämääräisesti, kertoja henkilönä alkaa väistyä taka-alalle ja kerronnan kytkös aikaan ja paikkaan häviää.

Hahmottelemaani etnografian aikakäsitystä voi verrata siihen, mitä Tuija Saresma kirjoittaa omaelämäkerran ajasta. Omaelämäkerrassa tarina suuntautuu ajassa eteenpäin, mutta toisaalta siinä esiintyy myös pysähtelyä, toistamista ja sivupolkuja. Kerrontaan tulee hetkiä, jolloin tarina ei etenekään: oivalluksen, *punctumin*, ilmestyksen tai ihmetyksen hetkiä, jotka katkaisevat kertomuksen virtaamisen. Vaikka omaelämäkerta ilmenee liikkeenä, se on Saresman mukaan samalla seisahdus ja yhteenveto elämän merkittävistä hetkistä ja tapahtumista. Sen kirjoittaja ”kirjoittaa itseään todelliseksi” tietoisena siitä, että hänen elämänsä jatkuu kirjoittamisen jälkeenkin. (Saresma 2007, 69–71.) Tutkimuskirjallisuutena etnografian fokus on uuden tiedon tuottamisessa, mutta myös siinä voidaan havaita hetkiä, jolloin kerronta pysähtyy ja tutkija-kertoja ikään kuin astuu taaksepäin ja reflektoi aiemmin sanottua. Kertoja voi liikkua kerronnan eri rekistereissä, jotka puolestaan sitoutuvat erilaisiin ajan määreisiin.

Vaikka lukija ymmärtää, että etnografian kirjoittaminen on tapahtunut tiettyinä ajankohtina ja määrätyissä tilanteissa, tekstissä aikatasot voivat vaihdella, liukua ja sulautua yhteen. Aika voi myös *liueta* niin, ettei se ilmene kerronnassa juuri mitenkään. Esimerkiksi teoreettinen ja metodologinen keskustelu käydään yleensä ikään kuin temporaalisen olemassaolon ulkopuolella, siinä missä kenttätöitä ja -oloja kuvatessa ajallisuus, ja sitä myöten myös kehoallisuus, ovat kerronnassa selvästi läsnä. Aika tuo tekstiin kokemuksen itsestä ja ympäristöstä sekä narratiivin, jossa tapahtumat liittyvät toisiinsa juonen avulla, kun taas ajan puuttuessa on vain ajatuksia ilman narratiivia. Tämä tarkoittaa, että ajallisuudessa ilmenevät katkokset muuttavat etnografista tekstiä vähemmän kerronnalliseen suuntaan.

Etnografinen narratiivi ei ole ajallisesti koherentti, vaan että se rakentuu sekä tarkoista että summittaisista ajanmääreistä, jotka eivät noudata kronologista järjestystä, vaan paremminkin tekstin sisäistä logiikkaa. Kerronnan ajassa voi myös esiintyä katkokkia. Ajallinen monimuotoisuus heijastaa niitä haasteita, joita antropologi Richard Wiik on tunnistanut etnografisen tiedonmuodostuksen kuvaamisessa. Hänen mukaansa esimerkiksi analyysin taustalla



ollutta ajatteluprosessia ei kuvata tarpeeksi ja metodeista kerrotaan epämääräisesti turvautuen metaforiin kuten "etnografinen katse". Tutkimuksesta ei usein selviä, miten hajanaisesta aineistosta on tehty tutkimusteksti, tieteellinen narratiivi. (Wiik 2011, 23–24.) Tämä kritiikki kannattaa ottaa tosissaan ja miettiä, miten lisätä etnografisen tutkimusprosessin läpinäkyvyyttä. Narratiivisen näkökulman kautta voidaan hahmottaa paremmin ajallisuuden ja kerronnan välisiä yhteyksiä ja siten valaista etnografisen tiedonmuodostuksen solmukohtia. Tutkimuksen narratiivisuus tulee myös nähdä laajempaan epistemologisena ongelmana kuin tähän asti etnografiassa on tehty.

Clifford Geertzin (1988) ajatusta siitä, että etnografisen tutkimusprosessi jakautuu merkittävästi kahteen osaan – kenttätööhön ja kokemuksiin tutkittavien parissa ("being there") sekä toisaalta kirjoitustyöhön ja tutkimuksen koostamiseen kentältä paluun jälkeen ("being here") – voidaan lähestyä myös kysymyksenä siitä, mitä ajallisuus merkitsee tutkimuksen eri vaiheissa ja miten se kirjoittuu osaksi tekstin narratiivia. Kerronnallisesti ilmaistu ajallisuus tarjoaa yhden näkökulman ymmärtää, miten eletty kokemus suodattuu tietynlaiseksi kirjoitukseksi. Kenttätö on paitsi paikkaan kiinnittyvää läsnäoloa, myös ajan ja tapahtumien virran kokemista, ja kirjoittamalla tämä mennyt tuodaan tähän aikaan sillä tiedollisella ja tarinallisella osaamisella, joka tutkijalla on. Etnografinen narratiivi ei kuitenkaan tarjoudu koherenttina kokonaisuutena lukijalle, vaan siinä ilmenee jälkiä monenlaisista ajallisista kerrostumista ja myös ajallista katkonaisuutta, jonka lukija voi itse kuroa umpeen kerronnallisten työkalujensa avulla.

Kirjallisuus

- Atkinson, Paul. 1992. *Understanding Ethnographic Texts*. Newsbury Park, Lontoo ja New Delhi: SAGE Publications.
- Bagayoko, Sidylamine ja Sanna Tawah. 2014. "Vallankäyttöä linssin edessä ja takana: visuaalinen etnografia ja kaksi tutkimusta Länsi-Afrikasta." Teoksessa *Moniulotteinen etnografia*, toimittaneet Pilvi Hämeenaho ja Eerika Koskinen-Koivisto, 185–211. Helsinki: Ethnos ry.
- Clifford, James ja George E. Marcus (toim.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles ja Lontoo: University of California Press. <https://doi.org/10.1177/0308275x8700700104>
- Coffey, Amanda. 1999. *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*. Lontoo, Thousand Oaks ja New Delhi: SAGE Publications.
- Elliott, Danielle ja Dara Culhane (toim.). 2017. *A Different Kind of Ethnography*. Toronto: University of Toronto Press.
- Fingerroos, Outi. 2003. "Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa." *Elore* 10(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78407>
- Frank, Arthur W. 1997. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Second Edition. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226067360.001.0001>
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Palo Alto: Stanford University Press.



- Gould, Jeremy. 2016. "Refleksiivisyyden poluilla: Epistemologisesti radikaalin yhteiskuntatieteen puolustus." Teoksessa *Tutkija peilin edessä: Refleksiivisyys ja etnografinen tieto*, toimittaneet Jeremy Gould ja Katja Uusihakala, 9–37. Helsinki: Gaudeamus. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12445>
- Hällila, Mika. 2008. "Kertomus, aika ja ihminen: Paul Ricoeurin Temps et récit ja jälkiklassinen narratologia". *Avain* 5(3): 22–37. <https://doi.org/10.30665/av.74738>
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.14361/9783839413272-086>
- van Hulst, Merlijn. 2020. "Ethnography and narrative." *Policing and Society* 30(1): 98–115.
- Hägg, Samuli. 2010. "Narratologisten käsitteiden soveltaminen kulttuurintutkimuksessa." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 117–137. Joensuu: Suomen Kansantiedon Tutkijain Seura.
- Hämeenaho, Pilvi ja Eerika Koskinen-Koivisto. 2014. "Etnografian ulottuvuudet ja mahdollisuudet." Teoksessa *Moniulotteinen etnografia*, toimittaneet Pilvi Hämeenaho ja Eerika Koskinen-Koivisto, 7–31. Helsinki: Ethnos ry. <https://doi.org/10.30666/elore.79119>
- Koski, Kaarina. 2007. "Mikä kertomus on? Tieteidenvälisyyden haasteita 'kertomusten' tarkastelussa." *Elore* 14(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78633>
- Raunola, Ilona. 2010. "Osallisuus ja dialoginen paikantuminen etnografisessa kenttätyössä." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 285–314. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative. Volume 1*, kääntäneet Kathleen Blamey ja David Pellauer. Chicago ja Lontoo: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul. 1991. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Toronto: University of Toronto Press.
- Saariluoma, Liisa. 1998. "Saatteeksi". Teoksessa *Interteksti ja konteksti*, toimittaneet Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen, 7–12. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saresma, Tuija. 2007. *Omaelämäkerran rajapinnoilla: Kuolema ja kirjoitus*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Silvasti, Tiina. 2001. *Talonpojan elämä: Tutkimus elämäntapaa jäsentävistä kulttuurisista malleista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tiili, Miia-Leena. 2016. *Ammattilaisuuden ankkuripaikat: Kinesteettinen ja kulttuurinen tieto Suomenlahden merivartiostossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Turner, Mike. 1996. *The Literary Mind*. Oxford ja New York: Oxford University Press.
- Ukkonen, Taina. 2003. "Kertomisen voima." *Elore* 10(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78416>
- Van Maanen, John. 1988. *Tales of the Field*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wiik, Richard. 2011. "Reflections on Orderly and Disorderly Ethnography." *Ethnologia Europaea* 42(1): 60–76. <https://doi.org/10.16995/ee.1074>

FM Eino Heikkilä on kansatieteilijä ja väitöskirjatutkija Helsingin yliopistosta. Heikkilän väitöskirja käsittelee tutkijasubjektin merkitystä ja narratiivista tiedontuotantoa etnografisessa tutkimustekstissä.

Katsaus

Postkvalitatiivisia liikahduksia tekstin ja äänen välissä

Nina Sääskilahti

Viiime vuosina teksteihin keskittyvän akateemisen julkaisemisen rinnalle on entistä useammin alettu kaivata muita, esimerkiksi multimodaalisia julkaisemisen tapoja. Monet akateemiset lehdet, *Elore* mukaan lukien, tarjoavat jo mahdollisuuden liittää artikkeleihin kuvien ja taulukoiden lisäksi video- ja ääniaineistoa. Silti multimodaalisuuteen sisältyvä potentiaali on edelleen alihyödynnetty tekstimuotoiseen ilmaisemiseen keskittyvässä akateemisessa julkaisemisessa. Tutkijat eivät kovin usein tartu vaikkapa kuva- ja ääniesseiden tarjoamiin argumentointia moniulotteistaviin mahdollisuuksiin. Tämä voi liittyä humanistisen tutkimuksen tekstilähtöisyyteen. Siinä missä taiteellista tutkimusta tekevät pohtivat, tarvitaanko tutkimusjulkaisussa taiteellisen tuotoksen rinnalle tekstimuotoista osiota laisinkaan, ovat monet humanistista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta tekevät oppineet nojautumaan kirjoittamiseen tutkimusprosessin eri vaiheissa.

Postkvalitatiivinen kritiikki on kyseenalaistanut itsestään selvinä pidettyjä humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimustradition konventioita – ja samalla tavalla, jolla metodologiat tuottavat todellisuutta (Koro-Ljungberg 2016, 11). Postkvalitatiivinen kritiikki ottaa etäisyyttä usein rutiininomaisesti toistettuihin käytäntöihin ja samalla niihin laadullista tutkimusta ohjaaviin oletuksiin, joissa on nojauduttu modernistiselle humanismille ominaisiin käsityksiin läsnäolosta, merkityksenmuodostuksesta ja intentionaalisuudesta (Lather & St. Pierre 2013, 630; St. Pierre 2013).

Laadulliseen tutkimukseen sisäänrakennettujen oletusten kritiikki nojaa poststrukturalistiseen dekonstruktion perinteeseen ja Deleuze-lähtöiseen posthumanistiseen ja uusmaterialistiseen ajatteluun. Kritiikissä on tuotu esiin kaksinapaisten vastakkaisuuksien ongelmallisuus ja etsitty ratkaisua samuuden ja toiseuden, ihmisen ja ei-inhimillisen, mielen ja materiaalin, kulttuurin ja luonnon, tietoisuuden ja tiedostamattoman, transsendenssin ja immanenssin sekä idealismin ja materialismin vastakkainasettelun ja representationalismin purkamiseen (St. Pierre 2013, 653–654; St. Pierre, Jackson & Mazzei 2016, 99). Postkvalitatiivisessa tutkimuksessa epistemologia, ontologia ja metodologia nähdään toisiinsa kietoutuneina (Murrin 2021, 2). Vaikka postkvalitatiivisessa tutkimuksessa vastustetaan ajatusta muuttumattomiksi käsitetyistä tutkimusmenetelmistä, suuntauksen sisällä on nostettu esiin tarve luoda postkvalitatiivisia tutkimuskäytäntöjä. Uusmaterialistiseen ja posthumanistiseen tutkimukseen sopivat tutkimuskäytännöt ovat olleet vasta kehitymässä.



Tutkimuskäytännöt kytkeytyvät tutkimusongelmiin ja -asetelmiin, minkä vuoksi on haastavaa keskustella arkisista tutkimuskäytännöistä yleisellä tasolla. Tässä tekstin ja äänen välillä liikkumista käsittelevässä artikkelissani en pyri kaikenkattavuuteen, vaan tarkastelen itse hyödyntämiäni tapoja tehdä tutkimusta. Tarkemmin sanoen käsittelen tutkimuskäytäntöä, jossa liikutaan tekstin ja äänen välillä. Kutsun tarkasteluani *postkvalitatiiviseksi liikkahdukseksi*, koska äänen ja tekstin kanssa työskenteleminen synnytti omassa ajattelussani siirtymän, joka suuntasi ajatteluni kohti postkvalitatiivisuutta. Käsittelen liikettä ilmaisutapojen ja modaaliteettien välillä sekä tähän liikkeeseen kytkeytyviä luku-, kuuntelu- ja kirjoitustapoja.

Pohdintani kumpuavat taiteen tekemistä ja tutkimusta yhdistävästä taideperustaisesta hankkeesta *Rajojen yli – kuulumisen performansseja ja narratiiveja taiteen keinoin*. Tässä tekstissä en niinkään pohdi taiteen ja tutkimuksen yhdistämistä tai taiteellisten ilmaisutapojen siirtämistä osaksi tutkimuksen argumentointitapoja. Esimerkiksi Patricia Leavyn (2018) kaltaiset taidelähtöistä tutkimusta tekevät ovat jo pitkään luoneet vaihtoehtoisia tieteellisen kirjoittamisen muotoja, jotka ovat moninaistaneet sekä argumentointi- että lukutapoja. Kulttuurintutkijoista Norman K. Denzin (2000) on korostanut läpi tuotantonsa performatiivisen kirjoittamisen merkitystä osana tutkimuksen vaikuttavuuden lisäämistä ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden edistämistä. Tämä on näkynyt muun muassa painopistealueena Denzinin toimittamassa lehdessä *Qualitative Inquiry*. Suomalaisessa kulttuurintutkimuksessa tieteellisten esitystapojen pohtiminen oli tärkeä osa esimerkiksi nykykulttuurin oppiaineen käymää keskustelua parikymmentä vuotta sitten (ks. Latvala ja muut 2004). Keskustelu siitä, kuinka julkaista multimodaalisesti monomodaalisuuteen ohjaavien käytäntöjen alaisena kuitenkin jatkuu.

Tässä katsauksessa keskityn pohtimaan ennen muuta sitä, kuinka tutkimuskäytännöt voivat suunnata teoreettista ajattelua ja tulkintojen tekemistä, jolloin menetelmä tuottaa rajoja teoreettiselle ajattelulle. Näiden rajojen havaitseminen on hedelmällistä, sillä tällöin tulee mahdolliseksi pohtia laajemmin rajojen löytymisen myötä syntyviä uusia kysymyksiä. Rajamaastossa liikkuessani keskustelen teorian ja metodologian yhteyksistä. Käsittelen perinteen- ja kulttuurintutkimuksen arkisia tutkimuskäytäntöjä teksti- ja äänilähtöisyyden näkökulmista.

Äänestä tekstiksi

Keskustelujeni taustalla on paitsi oma monitieteisyyteni — nykykulttuurin oppiaineeseen sijoittuva tutkimustoimintani kulttuurin- ja taiteentutkimuksen eri kentillä — myös kiinnostukseni saattaa erilaisia tutkimusorientaatioita dialogiin. Vaikka pohdintani ovat syntyneet taideperustaisen tutkimuksen kontekstissa ja tulevat ymmärretyiksi konkreettisen tutkimus-esimerkin kautta, tarkasteluni tähtää yleisempään kulttuurin- ja perinteentutkimuksen alojen keskusteluun. Perinteen-, kulttuurin- ja taiteentutkimuksen aloja ei ole tarkoituksenmukaista pitää liian loitolla toisistaan esimerkiksi siksi, että monien nykykulttuurin ilmiöiden tutkimuksessa perinne ja taide muodostavat yhdessä kiinnostavia kulttuurin solmukohtia.

Hankkeessa, josta pohdintani kumpuavat, järjestettiin taideperustaisia työpajoja *kuulumisen ja kuulumattomuuden* tutkimiseksi taiteen keinoin (ks. Hiltunen ja muut 2020; Säaskilahti 2021). Kuulumisella tarkoitetaan yleensä tunnepitoisten kiinnittymisten ja sosiaalisten sijaintien muodostamaa kokonaisuutta (Yuval-Davis 2011, 10–12). Tässä tekstissä en lähde käsittelemään kuulumisen ulottuvuuksia, vaan keskityn hyödyntämiäni tutkimuskäytänteiden



pohtimiseen. Hankkeessa osallistajat rekrytoitiin eri taiteenalojen pohjalta toteutettuihin työpajoihin, joissa tuotettiin tietoa kuulumisesta keskustelujen ja taideteosten tekemisen kautta. Työpajat järjestettiin kevään 2018 aikana Jyväskylässä. Työpajaan, jonka tutkijana itse toimin, tuli mukaan seitsemän eri kielitaustoista tullutta osallistujaa.¹

Kyseisen monimediaisen kirjoitustyöpajan yhtenä inspiraationa toimi Gilles Deleuzen taidekäsityksen mukaisesti taiteenalarajojen ylittäminen ja eri välityskanavien välillä liikkuminen. Kirjoitustyöpajassa paitsi kirjoitettiin novelleja, runoja ja erimuotoisia lyhyitä tekstejä, myös toteutettiin videoteoksia, visuaalisia runoja ja äänirunoja. Yhtenä työskentelytekniikkana hyödynnettiin kuuntelemista. Tutkimme tutkijoista, taiteen edustajista ja rekrytoituista osallistujista koostuneena ryhmänä kuulumista kuuntelemisen kautta, lukemalla tekstejä ääneen ja kuuntelemalla niitä sekä keskustelemalla. Toisinaan vain tekstin lukija ymmärsi lukemaansa kieltä, sillä ryhmässä oli eri kielitaustoista tulevia ja omalla äidinkielellään kirjoittavia osallistujia.

Ajatus äänellisen työskentelytavan kokeilemisesta ja kiinnostus äänellisyyttä kohtaan liittyi Deleuzen ja Felix Guattarin filosofiaan sisältyvään ajatukseen äänellisyyden erityisestä potentiaalista. Klassikkoteoksessaan *Mille plateaux* (1980, engl. *A Thousand Plateaus*) Deleuze ja Guattari kehittävät ihmiskeskeisen filosofian tilalle *geofilosofiaa*. Maan virtaavuuksien ja värähtelyjen puoleen kääntyminen korvaa territorioiden perustoille rakentuvan tiedon. Geofilosofisen murtavan ajattelun modaliteetiksi Deleuze ja Guattari nostavat äänellisyyden. Äänellisyys on Deleuzelle ja Guattarille, kuten Michael Gallope (2017, 229–243) kuvailee, affektiivinen voima ja intensiteetti, joka läpäisee kaiken materiaalisen ekspressiivisyyttä. Äänellisyydellä on potentiaalia toimia visuaalisuutta ja kielellisyyttä osuvammin geofilosofiseen ajatteluun sisältyvien elementtien, liikkeen, virtaavuuden ja uuden syntymisen viitekohtana.

Erityisesti Deleuze suuntasi teoreettista ajatteluaan läpi tuotantonsa äänellisesti ja teoretisoi myös keston ajatusta äänellisyyden kautta. Deleuze ja Guattari olivat toki kiinnostuneita myös muista taidemuodoista – eritoten kaunokirjallisuudesta – osana filosofisen keskustelun rakentamista. Kirjallisuudessa Deleuzen ja Guattarin kiinnostus kohdistui muun muassa niihin kielen piirteisiin, jotka eivät liity kommunikaatioon ja representaatioon, vaan tulossa olevaan kieleen, normatiivisuutta rikkovaan vähemmistökieleen tai änkyttävään äänellisyyteen (esim. Colebrook 2002). Kielen affektien tutkiminen tarkoittaa, ettei kieltä tutkita merkityksenä tai representaationa, vaan äänellisyytenä (mt. 108).

Monimediaisessa kirjoitustyöpajassa ääneen lukeminen ja kuunteleminen olivat näistä lähtökohdista inspiraationsa saaneita työskentelymuotoja. Kuuntelemisen kautta kuulumisen tutkiminen tarkoitti käytännön toiminnan tasolla sitä, että työpajassa pyysimme osallistujia lukemaan ääneen itse kirjoittamiaan tekstejä riippumatta siitä, ymmärsikö kukaan muu ryhmässä kieltä, jolla teksti oli kirjoitettu. Osallistajat keskittyivät kuuntelemaan tekstejä tällöin äänellisenä kokonaisuutena.

Kielellisten ilmaisujen merkitysten sijaan huomio oli kielen materiaalisuudessa, kielen sävyissä, intonaatioissa ja rytmisissä. Äänellisyyteen keskittyminen viritti keskustelua

1 Kiitän lämpimästi työpajaosallistujia, työpajavetäjiä runoilija Olli-Pekka Tennilää ja väitöskirjatutkija Katri Talaskiveä sekä hankkeen muita tutkijoita inspiroivasta yhteistyöstä.



kuulumisesta. Keskustelu liittyi kielen ulkopuolelle jäämiseen, yhteyden löytämiseen tutulta kuulostavien sanojen tai kuullusta tunnistettujen tunteiden, affektien ja sävyjen kautta. Kuunteleminen suuntasi kuulumista koskevan tiedon yhteistuottamista näissä tilanteissa. Kuuntelu sysäsi liikkeelle myös luovia prosesseja, jotka johtivat muun muassa työpajassa tehtyyn äänirunoon [Dünyaya Aidiyet](#). Se puhuu kuulumisen löytämisestä prosessissa, jossa irtaudutaan annetuista ja rajoin määritellyistä identiteeteistä. Kuuluminen on vapautta olla piittaamatta siteistä, raja-aidoista ja määrätyksistä, joita yksilö ei itse ole valinnut. Keskustelujen lopputuloksena syntyneessä äänirunossa kuullaan sama teksti kahdella eri kielellä toisiinsa lomitettuina. Runon materiaalisena potentiaalina on tutkia oman materiaalisuutensa kautta kieltenvälisyyttä, irtautumisen mahdollisuutta ja uuden tilan löytämistä annettujen sidosten välissä. Muotoratkaisunsa kautta runo kutsuu pohtimaan tätä avautuvaa tilaa, ja näin se saa kuulijoissa potentiaalisesti aikaan uusia prosesseja samoilla materiaalisilla ehdoilla.

Ääni on Deleuzen ja Guattarin filosofassa keino irtautua kielen lähestymisestä representationaalisen logiikan kautta. Ei-representationaalisen tutkimuksen kehityksessä lähestyin kuuntelemista edellä mainitussa taideperustaisen tutkimuksen työpajassa kuulumisen tutkimisen välineenä. Kuten tavanomaista, keskustelua ja ääneen lukemista sisältäneet työpajakokoontumiset tallennettiin äänittämällä. Tutkimusartikkeleiden luonnosteluvaiheessa äänitteiden litteraatioiden kanssa työskennellessäni aloin monimediaisuuteen keskittyneen kirjoitustyöpajan ja Deleuzen kielen affekteja ja äänellisyyttä käsittelevän ajattelun virittämänä pohtia litterointikäytäntöä. Miksi olen tottunut työskentelemään äänitteiden sijaan niiden litteraattien kanssa? Millä tavoin litterointi vaikuttaa tutkimusprosessiin?

Humanistisia ja yhteiskuntatieteellisiä tutkimuksia varten on luotu monta litterointimallia. Vakiintuneita litterointitapoja esittelevät Alexa Hepburn ja Galina B. Bolden (2017) pitävät niistä tärkeimpänä Gail Jeffersonin kehittämää jeffersonilaiseksi kutsuttua litterointitapaa. Sen lisäksi kansainvälisesti käytetyimpiä ovat kaikkiin kieliin sopiva *International Phonetic Alphabet* (IPA) ja saksalaisperäinen *Gesprächanalytisches Transkriptionssystem* (GAT). Viimeksi mainittu kiinnittää huomiota erityisesti kielenkäyttötapoihin kuten intonaatioon. Se voidaan toteuttaa kolmella eri tarkkuustasolla. Kolmas keskusteluanalyysin pohjalta kehitetty litterointitapa, englanninkieliseltä nimeltään *Discourse Transcription* (DT), kiinnittää paljon huomiota myös taukoihin ja puheen päällekkäisyyksiin. (Hepburn ja Bolden 2017, 170–175.)

Litterointi kuuluu etnografisen tutkimuksen aineistonhallinnan perustoimenpiteisiin. Äänen- ja musiikintutkimuksessa työskennellään luonnollisestikin auditiivisen materiaalin kanssa. Samoin etnografista aineistoa tuotetaan toki useinkin multimodaalisesti, eikä etnografisissa tutkimuksissa äänitallenteita välttämättä litteroida laisinkaan. Litteroinnista on tullut kuitenkin hyvin tavanomainen, jopa rutiininomainen, aineistonhallinnan muoto. Litterointi auttaa tutkijaa, sillä litteroinnin jälkeen on mahdollista tehdä aineistosta hakuja avainsanoilla.

Koska litterointi on vakiintunut aineistonhallinnan tavanomaiseksi muodoksi, ei välttämättä tule ajatelleksi, että se on kehitetty keskusteluanalyysin tarpeisiin ja se huomioi ainoastaan ihmistenvälisen vuorovaikutuksen. Esimerkiksi Alexa Hepburn ja Galina B. Bolden (2017, 82–98) ehdottavat erilaisia tapoja litteroida itkun kaltaisia kieltä laajempia äänellisiä ilmauksia, mutta litterointitapoja muotoillessaan huomioivat vain ihmisen tuottamat



äänet. Ihmisen ääntelyyn ja puheeseen rajoittuva litteraatio suuntautuu puhuttuun kieleen ja jättää huomiotta multimodaalisuuden eli pitää verbaalista kieltä tärkeimpänä ja samalla muista merkkijärjestelmistä erillisenä.

Litterointi kehittyi äänitteiden käsittelyn tarpeeseen. Sen sijaan videomuotoisen aineiston visuaaliset analyysimallit ovat kehittyneet hitaasti, mistä on ollut seurauksena esimerkiksi ruumiinkielen litterointitapojen kehittymättömyys vuorovaikutustilanteiden litteroinnissa (Hepburn ja Bolden 2017, 100). Viime aikoina multimodaalisia litterointitapoja on alettu luoda systemaattisemmin (ks. Bezemer ja muut 2016). Edelleenkin ei Sigrid Norrisin (2019) mukaan ole olemassa videoaineiston vakiintuneita litterointitapoja. Norrisin (2019, 199–232) omassa multimodaalisen litterointitavan hahmotuksessa huomion kiinnittää puhutun kielen saama vähäisempi huomio. Se mainitaan vasta viimeisenä asennon, eleen, katseen, pään liikkeiden, kasvonilmeiden ja esineiden käsittelyn jälkeen.

Keskusteluanalyysin pohjalta kehitetty litterointi, niin arkiselta ja luonnolliselta tutkimuskäytännöltä kuin se vaikuttaakin, on pitkään ollut monomodaaliseen todellisuuden tulkitsemiseen ohjaava aukipurkamaton käytäntö. Litterointikäytäntöjä postkvalitatiivisesti kritisoiva Maggie MacLure (2013, 663) huomauttaa, että laadullisen tutkimustradition konventioihin on kuulunut tapa jättää litteroinneissa hiljaiset kohdat, ruumiinkieli ja keholliset reaktiot huomiotta, etenkin jos ne eivät ole tuntuneet olevan koodattavissa tunnistettavissa oleviksi merkityksiksi.

Postkvalitatiivista litterointikäytänteiden kritiikkiä ei ole esitetty yksittäisen tutkimuskäytännön kritisoimisen vuoksi, etenkin kun litterointikäytänteet vaihtelevat tutkimussuuntauksittain ja tutkimusasetelmaperustaisesti. Pikemminkin kyse on siitä, millaisia käsityksiä kielestä ja representaatiosta nämä käytännöt ovat tuottaneet ja toisaalta kääntäen, kuinka postkvalitatiivinen ajattelu ottaa etäisyyttä näihin käsityksiin. Arkiset tutkimuskäytännöt sisältävät jo itsessään teoreettisia oletuksia kielestä ja representaatiosta. Kun äänitallenne muunnetaan litteraatioksi ja tulkintoja ryhdytään tekemään litteraatiosta, merkityksenmuodostus ja merkitysten välittyminen käsitetään ensisijaisesti kielelliseksi tapahtumaksi (St. Pierre 2009; St. Pierre 2013). Esimerkiksi identiteettiä on lähestytty usein juuri kielellisenä konstruktiona, ja identiteettien muodostumista vuorovaikutustilanteissa on tutkittu ensisijaisesti puhujien tai kirjoittajien tuottamina semioottisina lausumina. Kielenkäyttö on käsitetty välineelliseksi, ja samalla on ohitettu kehollinen ja affektien taso. (de Freitas ja Guringa 2015, 253.)

Osana omaa tutkimusprosessiani vertailin litteraation lukemista äänitallenteen kuuntelemiseen ja tein havaintoja huomioni suuntautumisen tavoista. Kuunnellessani edellä kuvailemaani työpajassa kokeiltua kuuntelemiskokemusta tulin tietoiseksi työpajatilanteesta eri osien summana ja osien vaikutuksesta toisiinsa, työpajasta tietyssä materiaalisessa ympäristössä tapahtuneena ja tapahtumasta eri materiaalisuuksien vuorovaikutuksessa syntyneenä kokonaisuutena.

Äänitiedostoon tallentuneet akustiset jäljet muistuttivat, että edellä kuvattua runoluentaa kuunnellessamme istuimme työpajan kokoontumistilana toimineessa taidemuseon työskentelytilassa. Tulini ajatelleeksi materiaalsen ympäristön merkitystä tiedonmuodostuksessa. Kysyin itseltäni, oliko työpajan kokoontumispaikalla jokin erityinen merkitys kuuluminen prosessoinnille. Tuottiko tila työpajatoimintaan osallistuneille kokemuksen taiteeseen kuulumisesta?



Tallennetta kuunnellessani kuulin muutakin kuin puhujien äänet: ilmastointilaitteiden huminan, taidemuseon ääni-installaatioiden äänet, kahvikuppien kilinän, tuolien narinan. Esineiden toimijuus artikuloitui ja käänsi kuulumista koskevan tiedonmuodostuksen pohdintani kohti materiaalisuutta ja diskursiivisen ja materiaalisen kietoutuneisuutta. Tallenteelta kuulemani äänet saivat minut siis havaitsemaan aineistosta seikkoja, joita en litteraateista tavoittanut. Kuunteleminen viritti huomaamaan tilanteeseen sisältyviä elementtejä, kehojen ja materiaalisuuksien välisiä yhteyksiä, siinä missä saman tilanteen litteraation lukeminen olisi suunnannut huomion yksittäisiin puhuviin yksilöihin ja yksittäisiin lausumiin semioottisina kokonaisuuksina. Työpajatilanteessa syntyneitä tutkimusaineistoa äänilähtöisesti käsitellessäni sen sijaan työpajan tiedonmuodostus jäsenyi kehojen ja materiaalisuuksien väliseksi tapahtumaksi.

Puheeseen keskittyvä litterointitapa on yksi esimerkki vakiintuneista, ihmiskeskeisistä tutkimuskäytännöistä. Litteraatioonhan on tapana huomioida pelkästään ihmisten tuottama puhe laajemman inhimillisistä ja ei-inhimillisistä äänilähteistä muodostuvan ääninympäristön sijaan. Ei-inhimillinen mykistetään ikään kuin tutkimustilanteessa vain inhimillinen, puheen kautta välittyvä, merkityskerros olisi läsnä. Tämä on yksi esimerkki materiaalisen käsittämisen mykäksi ja inhimillistä merkityksenantoa ja representoimista odottavaksi. Tekstuaalisuutta painottavat teoriat ja käytännöt ovatkin implisiittisesti tuottaneet eron merkityksenannon, representaation kentäksi käsitetyn kulttuurin ja passiiviseksi ja mykäksi käsitetyn materiaalin välille (Cox 2011, 147).

Liike, ääni ja teksti

Litteroinnissa äänitalenneaineisto muuntuu, mutta tätä muuntumista ei käsitteellistetä tai sitä ei pidetä ongelmallisena, vaikka kuten edellä kävi ilmi, litterointi itse asiassa voi vaikuttaa perustavalla tavalla tutkimusaineiston prosessointiin mykistäessään ei-inhimillisen. Perinteisesti on ajateltu, että litteroinnin kautta aineistosta tulee helpommin käsiteltävää. Aineisto on mahdollista koodata ja sen jälkeen muodostaa kokonaistulkinta esimerkiksi toistuvien teemojen tai ilmausten löytymisen myötä. Aina litterointia ei tietenkään tehdä, ja toisinaan tutkija mieluummin kuuntelee tallenteita kuin lukee litteraatioita paperilta tai näyttörudulta. Litterointi kuitenkin auttaa etsittäessä yksittäisiä käsitteitä tai sanoja tekstimassasta. Kuten edellä kävi ilmi, huomio suuntautuu tällöin helposti kuin varkain kieleen inhimillisesti tuotettuna suljettuna merkkijärjestelmänä ja muut materiaalis-semioottiset tasot tulevat sivuutetuiksi.

Mirka Koro-Ljungberg (2016, 17–18) on huomauttanut, että litterointien koodaaminen on eräänlaista merkityksenmuodostuksen jäljitystä, jossa merkitykset tyypillisesti käsitetään pysyviksi. Huomio ei ole tällöin aineistossa tapahtumana. Päinvastoin aineisto käsitetään staattiseksi representaatioksi, eräänlaiseksi pysäytetyksi kurkistusikkunaksi. Koska litterointi helpottaa aineistohallintaa, tutkimusaineistoksi tallennettuja haastatteluja ja keskusteluja ei analyysivaiheessa useinkaan kuunnella siten kuin edellä, tekstin ja äänen välittämää informaatiota vertaillen.

Kysymystä on pohtinut Susan Ophelia Cannon (2018), joka koki kokoamansa haastatteluaineiston litteraation vastaavan huonosti omaa muistikuvaansa kohtaamisestaan haastatteluvansa kanssa. Cannon pohti, kuinka hän voisi muuttaa litteraatiota. Kuvaavaa on, että Cannon harkitsi ensin visuaalisia keinoja ja vasta sen jälkeen hänelle tuli mieleen muuttaa



litteraatio takaisin ääneksi. Tämä tapahtui, kun Cannonin rekrytoima muusikko muunsi litteraation soitoksi, jolloin puheen intensiteetit, nopeutukset, hidastukset ja rytmi hahmotuivat tutkijalle ja tuottivat siten litteraatioon verrattuna varsin toisenlaisen hahmotuksen tallennetusta tutkimusaineistosta.

Myös oma litteraationi vaikutti paitsi ihmiskeskeiseltä, myös kiinnittyneeltä, liikkumattomalta ja muuttumattomalta. En tavoittanut siinä jälkiä siitä, mikä oli alkanut vaikuttaa omien analyysieni kannalta tärkeältä: kehojen ja materiaalisuuksien kietoutuneisuus, tihentynyt ilmapiiri, esineiden toimijuus, se mikä käynnistyi suunnittelematta ja tutkijan kontrollin ulottumattomissa. Äänitiedoston kuunteleminen suuntasi huomioni tarpeeseen kehittää toisenlaisia äänimateriaalin litterointimuotoja. Kokeilin *kuuntelukirjoittamiseksi* kutsumaani litterointitapaa kirjoittamalla äänitallenteiden kuuntelemisen pohjalta atmosfäärisiä kirjoituksia, joissa kirjoittamisen kautta pyrin saamaan esiin liikkeen, prosessin, intensiteetit ja sävyt, materiaalisuuksien kaiut ja akustisten jälkien vaikutuksen tulkintoihini.

Kokeiluni olivat leikkilisiä. En ehdotakaan atmosfääristä kirjoittamista litteroimisen korvavaksi tutkimuskäytännöksi, vaan valmiiksi malleiksi käsitettyjä menetelmiä vastustavan Erin Manningin (2015) hengessä prosesseja käynnistäväksi tekniikaksi. Kokeilun tärkein anti itselleni oli havainto siitä, että käytäntöperusteinen tutkimus, kuten taideperustainen tutkimus, tekee käytäntöjen merkityksen näkyväksi tiedonmuodostusta pohdittaessa.

Postkvalitatiivisia äänenmurroksia

Laajemmin ajatellen kokeiluni liittyvät humanistisen tutkimustradition dekonstruktion eli postkvalitatiivisuutta koskevan keskustelun seurauksiin. Vakiintunut tapa litteroida äänitallenteet on äänilähtöisyyteen rinnastettuna silmäkeskeinen humanististen ja yhteiskuntatieteellisten alojen tutkimuskäytäntö. Humanistiseen tutkimustraditioon sisältyy akustisen ekologian kaltaisia tutkimusaloja, joissa on jo alusta lähtien toimittu pikemminkin ääni- kuin tekstilähtöisesti (ks. Sterne 2019). Esimerkiksi tulkitsevan antropologian kiinnostus kirjoittamista kohtaan on kuitenkin suunnannut kulttuurintutkimuksen eri alojen tutkimuskäytäntöjä. Antropologisen ja etnologisen tutkimuksen arksiksi tiedonmuodostuksen käytänteiksi vakiintui paitsi litterointi, myös erilaisten kenttä- ja tutkimuspäiväkirjojen pitäminen.

Kun tutkimus, joka kiinnittää huomiota multimodaalisuuteen koko tutkimusprosessin läpäisevänä orientaationa, on yleistynyt, on hämmentävää huomata, kuinka tekstipainotteisia kulttuurin- ja perinteentutkimuksen tutkimuskäytänteet ovat olleet – pois lukien performanssien ja erilaisten etnomusikologisten ja äänellisyyteen suuntautuneiden tutkimusten ja eri erityisalojen mukanaan tuomat toiset painotukset.² Syy sille, että litteroinnin kulttuurihistoriallisista muodoista äänellisyyttä vain vähän huomioonottava litterointitapa vakiintui tutkimuskäytännöksi, voi liittyä juuri tekstikeskeisyyteen, joka vahvistui entisestään laadullisessa tutkimuksessa sosiaalisen konstruktionismin myötä (ks. Fox 2016, 67; Lather ja St. Pierre 2013; Lather 2016; St. Pierre, Jackson ja Mazzei 2016).

2 Kuulumista ja äänellisyyttä ovat Suomessa tutkineet Elina Hytönen-Ng ja Nora Tarmio (2018), Sirpa Leppänen ja Elina Westinen (2017) ja Heikki Uimonen (2016). Deleuze-lähtöisestä musiikintutkimuksesta on mm. ilmestynyt artikkelikoelma (Moisala ja muut 2017) ja uusmaterialistista musiikintutkimusta on pitkään tehnyt Milla Tiainen. Tutkimusalojen rajoja ylittäneitä äänentutkijoita on Suomessa monia, esimerkiksi Heidi Fast, Meri Kytö ja kulttuurintutkimuksen ja äänentutkimuksen yhdistelmää pitkäjänteisesti kehittänyt Helmi Järviluoma-Mäkelä.



Tekstilähtöisyys on sisältynyt antropologiseen tutkimusperinteeseen aina malinowskilaisestä etnografiasta lähtien. Tekstipainotteisuuden vähentämistä kannattava Virginie Magnat (2017) on ehdottanut huomion kohdistamista suullisiin esitystapoihin. Magnatin ehdottama tekstilähtöisyyden korvaaminen (puhe)äänilähtöisyydellä ei kuitenkaan itsessään merkitse postkvalitatiivisen kritiikin kyseenalaistamien, humanistisen tradition vakiinnuttamien ennakoasetelmien purkautumista. Päinvastoin, kuten Lisa A. Mazzei (2016) on todennut, puheäänien käsittämisen tapa on yksi kriittistä arviointia vaativista humanistisen tutkimuksen peruskategorioista.

Ihmisiäänen on käsitetty kykenevän välittämään autoritääristä tietoa tietoisuudesta ja kokeemuksesta tietyssä paikassa ja hetkessä. Ääni on samastettu läsnäoloon, autenttisuuteen, pysyvään ja itsereflektioon (Mazzei 2016, 152). Tämä oletus on ollut osa myös antropologista käsitystä puheäänestä ja sen kyvystä välittää autenttista tietoa (Weidman 2014, 464). Postkvalitatiivinen kritiikki on pyrkinyt kyseenalaistamaan puheäänien käsittämisen autonomisen ihmisyksilön tietoisuudesta kumpuavana merkityksenmuodostuksen lähteenä (Jackson ja Mazzei 2012; Mazzei 2016; Mazzei ja Jackson 2019).

Postkvalitatiivisuutta koskevassa keskustelussa tähdätään valmiiden mallien kyseenalaistamiseen ja irtiottoon humanistisen tradition tietyistä lähtökohtaoletuksista ja niiden korvaamiseen posthumanistisella ja materiaalisen käänteiden jälkeisellä ajattelulla. Deleuzen ja Guattarin filosofia on nostettu esiin yhtenä reittinä irtautua humanismin ihmiskeskeisyydestä ja käsityksestä rationaalisesta minästä merkityksenmuodostuksen keskiössä olevana. Postidentitaarisessa, Deleuzen ääntä koskevan ajattelun pohjalta syntyvässä lähestymistavassa ääni on tapahtuma ilman subjektia, kollektiivinen subjekteja tuottava lausumisen akti, jolloin yksilöiden ei ajatella tuottavan puhetta, vaan puhumisen tuottavan subjekteja (ks. esim. Colebrook 2002). Kollektiivinen lausumisen akti on yksi esimerkki Deleuzen ja Guattarin filosofian tarjoamista postkvalitatiivisen tutkimuksen hyödyntämistä käsitteistä.

Postkvalitatiivisuuden käsitteen alun perin luonut Elizabeth St. Pierre (2019a; 2019b) toteaa, että postkvalitatiivinen tutkimus lähtee liikkeelle käsitteistä ja ajattelusta pikemminkin kuin valmiista tutkimuksen tekemisen malleista. Käsitys nojaa Deleuzen dogmaattisuutta kohtaan tuntemaan vastenmielisyyteen ja sen vastakohtana olevaan käsitykseen elämästä ja immanenssista tulemisen tilassa olevana jatkuvasti uudelleenmuotoutuvana prosessina, virtaavuutena. Uuden syntymisen puolesta puhuessaan ja dogmaattisuutta vastustaessaan postkvalitatiivisen ajattelun mukaan mitään postkvalitatiivisen tutkimuksen mallia ei ole eikä voi olla (mt.).

Mitä uuden syntymisen voisi tarkoittaa? Postkvalitatiivisen tutkimuksen kontekstissa se merkitsee muun muassa representationaalista logiikkaa toteuttavan ajattelun ja siihen kytkeytyvien tutkimuskäytäntöjen hylkäämistä. Vaikka postkvalitatiivisuudesta puhuttaessa ei olla oltu halukkaita kehittämään uusia tutkimusmenetelmiä metodologioiden potentiaalisesti jähmettävän vaikutuksen vuoksi, vähitellen on kehittymässä myös erilaisia ei-representationaalisia tutkimuskäytäntöjä ja tutkimuskirjoittamisen muotoja. Kiinnostus äänellisyyttä kohtaan on toiminut itselleni tekstintutkijana uutta synnyttävänä ajattelu- ja lähestymistapana, mistä tämä teksti toimii esimerkkinä.



Kuten edellä kävi ilmi, taideperustaisen työpajan työskentelyssä kokeiltiin Deleuzen ja Guattarin innoittamana äänilähtöisyyttä lukemalla ja kuuntelemalla erikielisiä tekstejä, joita työpajaosallistujat olivat kirjoittaneet, silloinkin kun tekstit oli kirjoitettu kielillä, joita useimmat eivät ymmärtäneet. Tämän kokeilun taustalla oli inspiraation hakeminen Deleuzen kiinnostuksesta äänkyttävää kielellisyyttä kohtaan. Deleuze oli kiinnostunut siitä, kuinka kielen monimerkityksellisyydellä on potentiaalia sysätä liikkeelle uusia hahmotuksia. Deleuze (ks. esim. Deleuze ja Guattari 1987, 200) oli kiinnostunut kielestä ääntelynä ja älämölöä sisältävänä esityksenä, jossa on mukana vierauden ja outouden elementtejä. Kielen ei-tunnistettavien elementtien kuunteleminen synnyttää tulkintojen moninaisuutta ja sysää liikkeelle uutta luovia ajatusprosesseja kuuntelevassa yleisössä. (Cull 2012, 67, 74.)

Kuten työpajassammekin tapahtui, tunnistamattomat sanat eivät representoi mitään, mutta ne voivat synnyttää jotain. Taide sysää liikkeelle tuntemuksia, intensiteettejä ja affekteja ja voi näin synnyttää jotain uutta. Uuden syntymisen, intensiteettien ja affektien esiin kirjoittamiseen tarvitaan tekstin ja äänen välillä liikkumista ja uusien kirjoitustapojen kehittämistä. Tässä multimodaalisuutta käsittelevässä tekstissä esittelin tällaisena mahdollisuutena kuuntelukirjoittamisen, joka suuntautuu ei-ihmiskeskeisesti, materiaalis-semioottisiin kietoumiin toisin kuin tutkimuskäytännöksi vakiintunut litterointi.

En tässä katsauksessa niinkään tähdännyt uusien menetelmällisten avausten muotoilemiseen, vaan pyrin innostamaan luoviin kokeiluihin tutkimusprosessin eri vaiheissa. Kokeilut eivät aina ole menetelmällisiä aineistonhallintaan liittyviä käytänteitä, vaan teoreettista ajattelua ja analyysia eteenpäin kuljettavia prosesseja. Liikkuminen taiteen kentällä on vapaampaa kuin tieteenalarajojen sisällä toimiminen. Taideperustaiseen tutkimukseen voi sisältyä territorioista irtautumisen potentiaalia, vapautta kokeilla ja ylittää rajoja, mutta postkvalitatiivisen ajattelun toteuttaminen edellyttää myös akateemisten luku-, kirjoitus- ja kuuntelutapojen rajojen ylittämistä.

Kirjallisuus

- Bezemer, Jeff, Jewitt, Karey ja Kay O'Halloran. 2016. *Introducing Multimodality*. London & New York: Routledge.
- Cannon, Susan Ophelia. 2018. Teasing transcription: Iterations in the liminal space between voice and text. *Qualitative Inquiry* 24(8): 571–582. <https://doi.org/10.1177/1077800417742412>.
- Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Cox, Christoph. 2011. Representation and signification: toward a sonic materialism. *Journal of Visual Culture* 10(2): 145–161. <https://doi.org/10.1177/1470412911402880>.
- Cull, Laura. 2012. *Theatres of Immanence: Deleuze and the Ethics of Performance*. London: Palgrave Macmillan.
- De Freitas, Elizabeth ja Matthew X. Curinga. 2015. New materialist approaches to the study of language and identity: assembling the posthuman subject. *Curriculum Inquiry* 45(3): 249–265. <https://doi.org/10.1080/03626784.2015.1031059>.
- Deleuze, Gilles ja Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Lights.



- Denzin, Norman K. 2000. Aesthetics and the practices of qualitative inquiry. *Qualitative Inquiry*. 6, no. 2 (2000): 256–265.
- Duman, Deniz. 2018. *Dünyaya Aidiyet*. Äänisuunnittelu: Olli-Pekka Tennilä. <http://croboarts.org/galleria/>
- Fox, Nick. 2016. Health sociology from post-structuralism to the new materialisms. *Health* 20(1): 62–74. <https://doi.org/10.1177/1363459315615393>.
- Gallope, Michael. 2017. *Deep Refrains. Music, Philosophy, and the Ineffable*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hepburn, Alexa ja Galina B. Bolden. 2017. *Transcribing for Social Research*. London: Sage Publications.
- Hiltunen, Kaisa, Sääskilahti, Nina, Vallius, Antti, Pöyhönen, Sari, Jäntti, Saara ja Tuija Saresma. 2020. Anchoring Belonging Through Material Practices in Participatory Arts-Based Research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 21(2), Art. 25, <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-21.2.3403>.
- Hytönen-Ng, Elina ja Nora Tarmio. 2018. Kuuluminen ja kuulumattomuus vastaanottokeskuksen äänimaisemassa. *Kulttuurintutkimus* 35(1–2): 27–36.
- Jackson, Alecia Y. ja Lisa A. Mazzei. 2012. *Thinking with Theory in Qualitative Research. Viewing Data Across Multiple Perspectives*. Routledge.
- Koro-Ljungberg, Mirka. 2016. *Reconceptualizing Qualitative Research*. London: SAGE Publications.
- Lather, Patti. 2016. Top ten+ list: (re) thinking ontology in (post) qualitative research. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 16(2): 125–131. <https://doi.org/10.1177/1532708616634734>.
- Lather, Patti ja Elizabeth A. St. Pierre. 2013. Post-qualitative research. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 26(6): 629–633. <https://doi.org/10.1080/09518398.2013.788752>.
- Latvala, Johanna, Peltonen, Eeva ja Tuija Saresma. 2004. Tutkijat kertovat, konventiot murtuvat? Teoksessa *Tutkija kertojana: tunteet, tutkimusprosessi ja kirjoittaminen*, toimittaneet Johanna Latvala & Eeva Peltonen & Tuija Saresma, 17–55. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Leavy, Patricia. 2018. On Realizing the Promise of Arts-Based Research. Teoksessa *Handbook of Arts-Based Research*, toimittanut Patricia Leavy, 707–712. New York: The Guilford Press.
- Leppänen, Sirpa ja Elina Westinen. 2017. Migrant Rap in the Periphery: Performing Politics of Belonging. Meaning Making in the Periphery, toimittaneet Luiz Paolo Moita-Lopes ja Mike Baynham. *AILA Review* 30(1):1–26. <https://doi.org/10.1075/aila.00001.lep>.
- MacLure, Maggie. 2013. Researching without representation? Language and materiality in post-qualitative methodology. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 26(6): 658–667. <https://doi.org/10.1080/09518398.2013.788755.667>.
- Magnat, Virginie. 2017. A traveling ethnography of voice in qualitative research. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 18(6): 430–441. <https://doi.org/10.1177/1532708617742407>.
- Manning, Erin. 2015. Against Method. Teoksessa *Non-representational Methodologies: Re-envisioning Research*, toimittanut Phillip Vannini, 52–71. New York: Routledge.
- Mazzei, Lisa A. 2016. Voice without a subject. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 16(2): 151–161. <https://doi.org/10.1177/1532708616636893>.



- Mazzei, Lisa A. ja Alecia Y. Jackson. 2019. Voice in the Agentic Assemblage. Teoksessa *Qualitative Inquiry at a Crossroads: Political, Performative, and Methodological Reflections*, toimittaneet Norman K. Denzin ja Michael D. Giardina, 67–79. New York: Routledge.
- Moisala, Pirkko, Leppänen, Taru, Tiainen, Milla ja Hanna Väättäin. 2017. *Musical Encounters with Deleuze and Guattari*. London: Bloomsbury Publications.
- Murris, Karin. 2021 Introduction. Making Kin. Postqualitative, New Materialist and Critical Posthumanist Research. Teoksessa *Navigating the Postqualitative. New Materialist and Critical Posthumanist Terrain Across Disciplines. An Introductory Guide*, toimittanut Karin Murris, 1–21. Abingdon: Routledge.
- Norris, Sigrid. 2019. *Systematically Working with Multimodal Data: Research Methods in Multimodal Discourse Analysis*. Hoboken, NJ: John Wiley and sons.
- Sterne, Jonathan. 2019. Multimodal Scholarship in World Soundscape Project Composition: Toward a Different Media-Theoretical Legacy (Or: The WSP as OG DH). Teoksessa *Sound, Media, Ecology*, toimittaneet Milena Droumeva ja Randolph Jordan, 85–109. London & New York: Palgrave MacMillan.
- St. Pierre, Elizabeth A. 2009. Afterword: Decentering Voice in Qualitative Inquiry. Teoksessa *Voice in Qualitative Inquiry*, toimittaneet A. Jackson ja L. A. Mazzei, 221–236. London: Routledge.
- St. Pierre, Elizabeth A. 2013. The appearance of data. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 13(4): 223–227. <https://doi.org/10.1177/1532708613487862>.
- St. Pierre, Elizabeth A. 2019a. Post qualitative inquiry, the refusal of method, and the risk of the new. *Qualitative Inquiry* (online first): 1–7. <https://doi.org/10.1177/1077800419863005>.
- St. Pierre, Elizabeth A. 2019b. Post Qualitative Inquiry in an Ontology of Immanence. *Qualitative Inquiry* 25(1): 3–16. <https://doi.org/10.1177/1077800418772634>.
- St. Pierre, Elizabeth A., Jackson, Alecia Y. ja Lisa A. Mazzei. 2016. New empiricisms and new materialisms: conditions for new inquiry. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 16(2): 99–110. <https://doi.org/10.1177/1532708616638694>.
- Säaskilahti, Nina. 2021. Amelien silmä. Kuuluminen ja taiteen mikropolitikka. *Kulttuurintutkimus* 1/2021.
- Uimonen, Heikki. 2016. Muuttuvat suomalaiset äänimaisemat ja kuulumisen politiikka. Teoksessa *Äänimaisemissa*, toimittaneet Helmi Järviluoma ja Ulla Piela, 15–33. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Weidman, Amanda. 2014. Anthropology and voice. *Annual Review of Anthropology* 43: 37–51. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030050>.
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *The politics of belonging. Intersectional contestations*. Thousand Oaks: Sage.

FT Nina Säaskilahti on Jyväskylän yliopiston Musiikin, taiteen ja kulttuurin tutkimuksen laitoksen nykykulttuurin oppiaineen tutkija. Katsausartikkeli on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa tutkimushanketta Rajojen yli – Kuulumisen performansseja ja narratiiveja taiteen keinoin, hankenumero SA308521 sekä Jyväskylän yliopiston profiointialuetta Crises Redefined, hankenumero SA311877.

Ajankohtaiset

Folklore ja muistaminen vernakulaarina toimintana

Professoriluento Turun yliopistossa 24.05.2021

Anne Heimo

Folkloristiikka on yksi kansallisista tieteistä, joiden syntyä ovat siivittäneet 1800-luvun lopun kansallisromanttiset pyrkimykset ja niin kutsuttu suomalaiskansallinen projekti. (Ks. esim. Anttonen 2005; Anttonen 2016.) Siitä huolimatta, että maailman vanhin folkloristiikan oppituoli löytyy Suomesta¹, on tieteenala silti monelle melko tuntematon. Tämä näkyy hyvin yleisissä mielikuvissa folkloresta ja folkloristiikan tutkimuskohteista. Viime syksynä Turun yliopistossa opintonsa aloittaneet opiskelijat ihmettelivät Kulttuurien tutkimuksen tutkinto-ohjelman perusopintoihin kuuluvan Etnologia, folkloristiikka ja uskontotiede tieteenaloina -luentokurssin oppimispäiväkirjoissaan folkloristiikan monipuolisuutta, sitä, että folkloristiikka ei olekaan vain *Kalevalaa*, vanhojen ihmisten haastatteleminen tai meemejä.



Professori Anne Heimo, TY

Puhuttaessa kansanrunoudesta ja sen esittäjistä moni ajattelee ensimmäisenä Elias Lönnrotia ja hänen runonkeruumatkoilla Vienan Karjalassa kohtaamiaan iäkkäitä valkopartaisia miehiä, joku ehkä myös Larin Paraskea. Käsitys kansanrunoudesta pääosin iäkkäiden ja miesten hallitsemana perinteenä ei kuitenkaan pidä paikkansa (ks. esim. Apo, Nenola ja Stark-Arola (toim.) 1998; Nenola ja Timonen (toim.) 2001; Vakimo 2004), vaan kansanrunous on kuulunut silloin, kuten nykyäänkin, kaikille: nuorille ja vanhoille, lapsille ja aikuisille, naisille ja miehille. Kaikki eivät välttämättä ole hallinneet tai esittäneet kansanrunouden kaikkia eri lajeja, mutta kaikille se on ollut tuttua ja osa jokapäiväistä elämää. Sitä se on myös nykyään meille kaikille, vaikka kaikki eivät sitä ehkä osaakaan kansanrunoudeksi, eli folkloresi, tunnistaa tai nimittää.

1 Toimittuaan ensin kymmenen vuotta Helsingin yliopistossa suomalaisen ja vertailevan kansanrunoutentutkimuksen dosenttina Kaarle Krohn nimitettiin vuonna 1908 alan ensimmäiseksi professoriksi. Turun yliopistossa folkloristiikan oppituoli on ollut vuodesta 1963 asti, jolloin Lauri Honko nimitettiin vertailevan kansanrunoutentutkimuksen professoriksi. Alun perin henkilökohtainen ja ylimääräinen professuuri muuttui vuonna 1971 pysyväksi folkloristiikan ja uskontotieteen professuuriksi. Folkloristiikka ja uskontotiede muuttuivat itsenäisiksi oppiaineiksi vuonna 1995. Oppiaineen ensimmäiseksi professoriksi nimitettiin Annikki Kaivola-Bregenhøj vuonna 1993, ensin folkloristiikan apulaisprofessoriksi ja vuonna 1995 (–2004) professoriksi. Vuonna 2006 hänen seuraajakseen nimitettiin Pekka Hakamies, joka toimi tehtävässä vuoteen 2018.



Folkloren monet käyttöyhteydet

Folklorella tarkoitetaan henkistä kansankulttuuria – nykyään puhutaan usein aineettomasta kulttuuriperinnöstä. Usein henkisellä kansakulttuurilla tarkoitetaan nimenomaan suullista perinnettä, vaikka kaikki folklore ei suinkaan ole suullista. (Heimo 2018.) *Tieteen termipankin* määritelmän mukaan folklore voidaan suppeimmillaan käsittää kirjoittamattomaksi kirjallisuudeksi, kansan sanataiteeksi, johon kuuluu kansanrunouden eri muodot eeppeistä runoista kansankertomuksiin. Laveimmillaan folklorella tarkoitetaan kaikkea kansanomaista kulttuuria, leikkejä, kansanlauluja ja -tansseja, käsitöitä tai vaikkapa omaleimaista paikallista rakennuskulttuuria. (Tieteen termipankki 8.5.2021: Folkloristiikka: folklore. Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Folkloristiikka:folklore>.)

Folklorea tuotetaan lukuisiin tarkoituksiin. Folklorella osoitetaan yhteisöllisyyttä, ilmenneen yksilöllisyyttä, erottaudutaan muista, luodaan stereotypioita, vahvistetaan ennakkoluuloja, lievennetään jännitteitä ja haastetaan valtaapitäviä. Folklorella selitetään, opetetaan, viihdytetään, houkutellessaan, pelotellaan, varoitetaan ja otetaan kantaa asioiden puolesta ja vastaan. Folklorella ilmaistaan tunteita, iloitaan, surraan, lohdutetaan, pilkataan ja ivataan. Folklorea käytetään ajanvietteeksi, velvollisuuksien täyttämiseksi ja merkityksellistämään itselle tärkeitä asioita. Folklore on luovaa itseilmaisua, joka sekä toistaa että varioi vanhaa.

Perinnettä käytetään usein folkloren synonyymina, vaikka perinteessä kyse on arvottamisesta. Perinne on folklorea, jota pidetään toistamisen ja säilyttämisen arvoisena. (Anttonen 2009, 2.)

Kansasta vernakulaariin

Viime vuosikymmeninä internetistä, erityisesti sosiaalisesta mediasta, on muodostunut korvaamattoman tärkeä kanava tuottaa sekä välittää folklorea. Muutos on vaatinut monia folklorelle ominaisiksi katsottujen piirteiden tarkistamista. Digitaalisen teknologian kehittyminen on mahdollistanut yhä uusia väyliä omaehtoiselle ilmaisukulttuureille ja haastanut esimerkiksi aiempia käsityksiä folkloren vastakkaisuudesta suhteessa massamediaan, populaarikulttuuriin sekä kaupallisiin toimijoihin. (Ks. esim. Heimo 2011; Heimo 2014a; Koski 2011; Heimo ja Koski 2014.)

Nykyään folklorea onkin hedelmällisempää tarkastella *vernakulaarin* käsitteen avulla kuin kansanomaisen tai muiden kansa-alkuisten määritelmien kautta. (Ks. esim. Howard 2008; Noyes 2012, 15–16, 19; Goldstein 2014; Fingerroos, Hämäläinen ja Savolainen 2020.) Vernakulaarilla voidaan yhä tarkoittaa kansanomaista tai kansankielistä, mutta se ei kansa-alkuisten määritelmien tapaan perustu käsityksiin kaupunkilaiseliitin ja maalaisrahvaan, koulutettujen ja oppimattomien tai valtakulttuurin ja paikalliskulttuurin välisiin eroihin. (Koski ja Turtiainen 2020, 85.)

Vernakulaarilla tarkoitetaan omaehtoista, spontaania tai arkista kulttuuria, joka ammentaa kaikista tarjolla olevista lähteistä riippumatta siitä, mistä ne ovat alun perin lähtöisin. Vernakulaari mielletään edelleen usein vastakulttuuriksi tai alisteiseksi valtakulttuurille, mutta nykyään valta- ja vastakulttuurien väliset rajat ovat siinä määrin monimutkaistuneet ja hälvenneet, että institutionaalisten ja vernakulaarien toimijoiden suhdetta voi pikemmin



kutsua dialogiseksi ja hybridiseksi kuin vastakkaiseksi. (Koski ja Turtiainen 2020, 85; Savolainen, Lukin ja Heimo 2020, 61–62.)

Nykyään, kun jokainen voi hyödyntää, jäljitellä ja varioida entistä helpommin kaupallisia ja kansainvälisiä sisältöjä, kuten populaarikulttuurin kuvastoja, kuluttajista on tullut samalla tuottajia. Vastaavasti nykyään kaupalliset ja institutionaaliset toimijat omaksuvat ja ottavat käyttöönsä vernakulaareja ilmaisumuotoja houkutellakseen uusia asiakkaita ja miellyttääkseen nykyisiä. (Koski ja Turtiainen 2020, 88–90.) Kukapa olisi vuosikymmen sitten uskonut, että tänä päivänä Verohallinto neuvoo asiakkaitaan meemeillä, Suomen poliisi julkaisee videoita poliisikoirien kuulumisista tai kuka tahansa voi päästä rupattelemaan presidentin kanssa sosiaalisen median välityksellä.

Muutos näkyy myös siinä, että nykyään melkein kuka tahansa voi saada omalle asialleen kannatusta ilman, että hän olisi kyseisen aihealueen asiantuntija tai hänen väitteensä olisivat kestäväällä pohjalla. Pahimmillaan tutkimustietoon perustumattomat väitteet voivat olla vahingollisia, kuten jos esimerkiksi niiden avulla saadaan ihmisiä kieltäytymään tarpeellisista rokotuksista, noudattamaan epäterveellisiä ruokavaliota, lietsotaan ennakkoluuloja tai kylvetään epäluuloa. Ihmisiä pyritään aktiivisesti valistamaan näistä pseudo- tai näennäistieteellisiksi usein nimitetyistä näkemyksistä ja niiden levittäjistä, mutta valistus ei useinkaan tuota toivottua tulosta, vaan saattaa peräti vahvistaa uskoa näihin.

Tarkastelemalla näitä ilmiöitä vernakulaarisena toimintana voidaan lisätä ymmärrystä ilmiöiden luonteesta, niiden taustalla olevista käsityksistä sekä siitä, mihin näiden vetovoimaisuus perustuu. (Haapoja-Mäkelä ja Lindfors 2020, 1–2.) Vernakulaariksi auktoriteetiksi voidaan kutsua itseoppinutta henkilöä, joka esimerkiksi ohjeistaa terveyteen liittyvissä asioissa ilman terveysalan koulutusta. Se, onko tämä toiminta haitallista vai ei, riippuu henkilön antamista neuvoista. Vernakulaari auktoriteetti voi olla myös henkilö, joka saavuttaa tietyn ryhmän keskuudessa johtavan aseman esittämällä vakuuttavia argumentteja asiansa puolesta. Tyypillistä tälle toiminnalle on yhtäältä akateemisten ja yhteiskunnallisten asiantuntijoiden tuottaman tiedon väheksyminen ja kiistäminen, mutta toisaalta näiden samojen tahojen toimintatapojen hyödyntäminen. Samoja keinoja käyttävät populistipoliitikot, jotka asemastaan huolimatta puheissaan identifioituvat osaksi ”kansaa”. (Koski ja Turtiainen, 931–1001; ks. myös Johansson, Jantunen, Heimo, Ahonen ja Laippala 2018.)

Samalla on hyvä pitää mielessä, että näitä samoja vernakulaareja toimintamalleja voidaan käyttää yhtä lailla meille kaikille tärkeiden asioiden edistämiseen, kuten kampanjoimalla ihmisoikeuksien ja tasa-arvon lisäämiseksi, ilmastokriisin estämiseksi tai nykyisten ja menneiden vääryyksien esille nostamiseen ja näiden muistamiseen.

Muistamisen prosessit ja kulttuurinen muisti

Yhteiskunnan muuttuessa muistamisen kohteet ja tavat muuttuvat. Esimerkiksi Suomen sisällissodan jälkeen sodan eri osapuolet muistelivat sotaa kumpikin tahoillaan muisteluissa, historiikeissa ja omissa tapahtumissaan, vaikka sodan julkinen muistaminen kuului voittajille vuosikymmenten ajan. (Ks. esim. Heimo 2010; McKeough 2017; Peltonen 1996; Peltonen 2003.) Nyt sisällissodan muistaminen on siirtynyt verkkoon, erityisesti Facebookiin, jonka ryhmät ovat osoittautuneet erityisen otolliseksi muistelemisselle. Sosiaalisen median jatkuvassa uutisvirrassa on kuitenkin hyvin vaikea herättää huomioita pelkällä tekstillä, joten



tekstin seuraksi on lisättävä visuaalinen komponentti, kuten kuva tai video. Nykyään tyyppillinen sisällissodan muistojulkaisu koostuu kuvasta esimerkiksi sodassa mukana olleesta sukulaisesta, tämän hautapaikasta tai hänelle kuuluneesta esineestä sekä näihin liittyvistä perhekertomuksista. (Ks. esim. Heimo 2014b; Savolainen, Lukin ja Heimo 2020, 65–70.)

Verkossa muistelu on ajasta ja paikasta riippumatonta. Verkko on muuttanut myös käsityksiämme yksityisyydestä ja julkisuudesta. Tämä näkyy erityisen hyvin esimerkiksi Facebook-ryhmissä, joihin kuuluu eri puolilla maailmaa asuvia ihmisiä, joilla on sukujuuret Suomessa. Ryhmissä etsitään ja vaihdetaan tietoja sukulaisista, käännetään yhdessä vieraili kielillä kirjoitettuja kirjoja, julkaistaan henkilökohtaisia tai arkistoista löydettyjä asiakirjoja, kerrotaan omia perhemuistoja ja muistellaan yhdessä samankaltaisia kokemuksia omaavien kanssa. Omasta elämästä kerrotaan nykyään auliisti muiden kanssa, vaikka heitä ei entuudestaan tuntisikaan. Pääasia on tunne yhteenkuuluvuudesta. (Ks. esim. Heimo 2017; Heimo ja Salmi-Niklander 2019, 596–599.)

Kulttuurisella muistilla viitataan niihin tapoihin, joilla yksilöt ja yhteisöt nykyhetkessä rakentavat ja pitävät yllä suhdettaan menneisyyteen pitäen samalla mielessä tulevaisuuden tarpeet. Kulttuurisella muistilla ja folklorella on monia yhtymäkohtia, joten ei ole yllättävää, että monia folkloristeja kiinnostavat muistamisen prosessit. Muistoja ei voi välittää tai ymmärtää ilman, että niistä muokataan kertomuksia. Nämäkin kertomukset ovat yhteisöllisesti muovattuja ja niitä tuotetaan jatkuvassa vuorovaikutuksessa median, populaarikulttuurin sekä eri instituutioiden kanssa. Ajan kuluessa näistä kertomuksista voi syntyä yhteiskunnassa laajasti tunnettuja kulttuurisia kertomuksia, joilla käsitellään yhteisiä kokemuksia ja, joita tarpeen tullen välitetään tuleville sukupolville.

Kirjallisuus

- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship* Helsinki: Finnish Literature Society. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Anttonen, Pertti. 2009. "Kulttuurin, perinteen ja perinnön kysymyksiä." *Elore* 16(1), 1–8. <https://doi.org/10.30666/elore.78777>.
- Anttonen, Pertti. 2016. "Professuuriesitelmä: Pertti Anttonen: Perinteentutkimuksen projekti." *Elore* 23(1). <https://doi.org/10.30666/elore.79243>.
- Apo, Satu, Aili Nenola ja Laura Stark-Arola (toim.). 1998. *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Fingerroos, Outi, Niina Hämäläinen ja Ulla Savolainen. 2020. "Mikä vernakulaari?" *Elore* 27(1), 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Goldstein, Diane E. 2015. "Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and Changed Context of Folklore." *Journal of American Folklore* 128 (508): 125–145. <https://www.jstor.org/stable/10.5406/jamerfolk.128.508.0125?seq=1>.
- Haapoja-Mäkelä, Heidi ja Antti Lindfors. 2020. "Polarisaatiota vastaan folkloristin aseina." *Elore* 27(2), 1–3. <https://doi.org/10.30666/elore.101282>.



- Heimo, Anne. 2010. *Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heimo, Anne. 2011. "Saatteeksi: Folkloristit ja internet – Aave koneessa?" *Elore* 18(1), 1–7. <https://doi.org/10.30666/elore.78916>.
- Heimo, Anne. 2013. "Meemi tulee. Folkloristi, oletko valmis?" *Elore* 20(2), 1–13. <https://doi.org/10.30666/elore.79087>.
- Heimo, Anne. 2014a. "Esitelmä: Omaehtoista historiantuottamista." *Elore* 21(2). <https://doi.org/10.30666/elore.79158>.
- Heimo, Anne. 2014b. "The 1918 Finnish Civil War Revisited: The Digital Aftermath." *Folklore* 57, 141–168. <https://doi.org/10.7592/FEJF2014.57.heimo>.
- Heimo, Anne. 2017. "The Italian Hall tragedy, 1913: A hundred years of remediated memories." Teoksessa *The Twentieth Century in European Memory: Transcultural mediation and reception*, toimittaneet Barbara Törnqvist-Plewa ja Tea Sindbæk Andersen, 240–267. Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004352353_012.
- Heimo, Anne. 2018. "Mitä on suullinen perinne?" Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran blogi *Vähäisiä lisiä* 2.2.2018. <http://neba.fnlit.fi/blogi/mita-on-suullinen-perinne/>.
- Heimo, Anne ja Kaarina Koski. 2014. "Internet Memes as Statements and Entertainment." *FF Network* 44, 4–12. https://www.folklorefellows.fi/wp-content/uploads/FFNetwork_44.pdf.
- Heimo, Anne ja Kirsti Salmi-Niklander. 2019. "Everyday reading cultures of Finnish immigrant communities." *Participations: Journal of Audience & Reception Studies*, 582–604. <https://www.participations.org/Volume%2016/Issue%201/27.pdf>.
- Howard, Robert Glenn. 2008. "The Vernacular Web of Participatory Media." *Critical Studies in Media Communication* 25(5): 490–513.
- Koski, Kaarina. 2011. "Mediakulttuurin murros, YouTube ja folklore." *Elore* 18(1), 14–27. <https://journal.fi/elore/article/view/78918/39820>.
- Koski, Kaarina ja Riikka Turtiainen. 2020. "Vernakulaari verkossa: vertaisuuden ilmaisemisen digitaaliset ulottuvuudet." *Elore* 27(1), 85–107. <https://doi.org/10.30666/elore.88834>.
- Johansson, Marjut, Jarmo H. Jantunen, Anne Heimo, Mirka Ahonen ja Veronika Laippala. 2018. "Verkkokeskustelujen kansa." *Sananjalka*. Suomen Kielen Seuran Vuosikirja 60, 961–17. Turku: Suomen Kielen Seura.
- McKeough, Andreas. 2017. *Kirjoittaen kerrottu sota: tutkimus vuoden 1918 sodan kerronnallisesta käsittelystä omaelämäkerrallisissa teksteissä* Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Nenola, Aili ja Senni Timonen (toim.). 1991. *Louhen sanat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Noyes, Dorothy. 2012. "The Social Base of Folklore." Teoksessa *A Companion to Folklore*, toimittaneet Regina Bendix ja Galit Hasan-Rokem, 13–30. Chichester: John Wiley & Sons.
- Peltonen, Ulla-Maija. 1996. *Punakapinan muistot: tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2003. *Muistin paikat: vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



Savolainen, Ulla, Karina Lukin ja Anne Heimo. 2020. "Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus: muistitietotutkimus ja uusmaterialismi." *Elore* 27(1), 60–84. <http://dx.doi.org/10.30666/elore.89039>.

Tieteen termipankki 2021. <https://tieteentermipankki.fi/>.

Vakimo, Sinikka. 2004. "Gender in Finnish folkloristics – outlines of broadening fields." *FF Network* 27, 7–18. https://www.folklorefellows.fi/wp-content/uploads/FFN_27.pdf.

Anne Heimo on folkloristiikan professori Turun yliopiston historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksella.

Tallenne luennosta saatavilla osoitteesta <https://www.utu.fi/fi/yliopisto/akateemiset-juhlat/professoriluennot/toukokuu-2021/anne-heimo>.

Ajankohtaiset

Kyynelkanavat

Nykyajan itkuvirret ja itkuvirsiperinteen merkitykset modernissa suomalaisessa yhteiskunnassa

Hanke-esittely

Elina Hytönen-Ng, Riikka Patrikainen, Viliina Silvonen

Kyynekanavat-hanke tarkastelee tieteen ja taiteen keinoin itkuvirsiperinteen jatkumoa ja roolia modernissa yhteiskunnassa. Hankkeessa etsimme vastausta kysymykseen, minkälaisiin tarpeisiin itkuvirret ja äänellä itkeminen nykymaailmassa vastaavat? Hankkeessa työskentelee kolme taiteilija–tutkija-työparia, jotka lähestyvät aihetta kokemuksellisuuden, uskonnollisuuden, yhteisöllisyyden ja tunteen näkökulmista. Hankkeessa folkloristiikan, etnomusikologian ja kulttuurintutkimuksen näkökulmat yhdistyvät taiteen tapoihin lähestyä ja soveltaa itkuvirsiperinnettä. Kyynelkanavat on Koneen Säätiön rahoittama kolmivuotinen hanke, joka alkoi 1.4.2021.

Nyky-Suomessa itkuvirret juontuvat itämerensuomalaisista, etenkin karjalaisesta ja inkeriläisestä perinteestä. Itkuvirret olivat etenkin hautajais- ja häärituaaleihin kuuluvaa laulettua runoutta. Itkijänaisen tehtävä oli mahdollistaa vainajalle itkuvirsien avulla turvallinen siirtyminen tuonpuoleiseen. Myyttisten käsitysten mukaan kuolleet kuulivat itkuvirsien ilmaisussa heijastuukin lämmin ja kunnioittava suhde tuonpuoleista kohtaan. Rituaalisissa tilanteissa itkuvirret kanavoivat koko yhteisön surua, mutta itkuvirsin voitiin purkaa myös muita yksityisempiä tai arkisempia huolia ja murheita. (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Jetsu 2013; Stepanova 2014.) Rituaalinen, myyttistä maailmankuvaa heijastava perinne on hiipunut kulttuurisen ja sosiaalisen kontekstien muuttuessa. Vaikka itkuvirsiperinteen katoamisesta on kirjoitettu jo pitkään, elää se yhä 2000-luvun Suomessa. Kiinnostus itkuvirsiä ja äänellä itkemistä kohtaan on kasvanut useamman vuosikymmenen ajan. Itkuvirsikursit keräävät paljon osallistujia eri puolilla Suomea, ja perinnettä sovelletaan esittäviin taiteisiin ja yhdistetään erilaisiin musiikkityyleihin. (Tenhunen 2006; Wilce 2009; Fenigsen & Wilce 2012.) Näitä erilaisia vakiintuneen aseman saavuttaneita perinteen nykymuotoja on nyt varsin hedelmällistä tutkia.

Karjalaisessa ja inkeriläisessä kulttuurissa itkuvirret ovat olleet nimenomaan sosiaalisesti ja kulttuurisesti sallittu julkisen itkemisen ja suremisen muoto. Tällainen sosiaalisesti ja kulttuurisesti hyväksytyn itkemisen tarve ei ole hävinnyt modernista yhteiskunnasta. Nykyisessä kulttuurissa itkemiseen kuitenkin liittyy usein häpeää (esim. Wilce 2009). Vaikka viime vuosina



julkinen itkeminen on muuttunut aiempaa sallitummaksi, julkisesti itkemistä pyydetään usein edelleen anteeksi. Kyynelkanavat-hankkeessa tarkastelemme, miten nykyajan itkuvirret vastaavat ja asettuvat tähän kenttään.

Kyynelkanavat-hankkeessa järjestämme vuosittain itkuvirsiin ja äänellä itkemiseen keskittyviä tapahtumia. Tapahtumien tavoitteena on luoda kohtaamispaikka kaikille itkuvirsiä kiinnostuneille. Tapahtumissa tuodaan tutkija-taiteilija-työparien teemoja esille ja käydään keskustelua niin tutkimuksen kuin äänellä itkijöidenkin kentän kanssa.

Hankkeen tavoite

Nykyajassa itkuvirsiaperinne on versonut moniin eri suuntiin ulottuen taiteesta terapiaan. Tutkimuksemme pääkysymyksiä ovatkin, mitä kaikkea itkuvirret nykyaikana ovat ja minkälaisia merkityksiä itkuvirsielle ja äänellä itkemiselle annetaan. Hankkeemme tavoitteena on tutkia nykyitkuvirsiaperinteen laajaa kenttää ja tuoda esille, miten moninaisista ilmiöstä se muodostuu. Näitä ilmiöitä ovat esimerkiksi aiheeseen liittyvä lisääntynyt tutkimus, itkuvirret osana taiteita sekä itkuvirsikursseiden ja ohjattujen itkupiirien myötä koko ajan kasvava harrastajayhteisö.

Itkuvirsiissä yhteisöllisyys on ollut keskeinen elementti. Itkuvirsiillä on ilmaistu eron liittyvää ikävää sekä surtu kollektiivisesti. Lauri Honko kuvaakin itkuvirsiä ikuisen eron runoutena (1963, 82). Itkuvirsiissä esitettyjen tunteiden kirjoon liittyy voimakkaasti kaipuun ja ikävän sävyjä, mutta myös lämpimiä muistoja ja kiittollisuutta. Itkujen kautta on voitu nostaa esiin myös epäkohtia ja esittää kritiikkiä. Vaikka itkuvirsiiden taustalla ei enää ole yhtenäiskulttuuria, jota vasten itkujen yhteisölliset merkitykset rakentuvat, yhteisöllisyys on edelleen läsnä itkuvirsiaperinteessä. Hankkeessa tarkastelemmekin nykyitkuvirsiin liittyvää yhteisöllisyyttä ja sen merkityksiä.

Kyynelkanavat-hankkeen tutkimuksellinen metodologia nousee osallistuvasta etnografiasta. Havainnoinnin ja haastattelujen rinnalla metodologisina välineinä toimivat auto- ja aistietnografia. Lähestymistavoissa painottuvat kokemuksellisuus, tunteet ja affektiivisuus. Teoreettisessa viitekehyksessä tulevat esiin hankkeen tutkijoiden erilaiset taustat ja kiinnostuksen kohteet.

Hankkeen työparit ovat Elina Hytönen-Ng ja Emilia Kallonen, Riikka Patrikainen ja Liisa Matveinen sekä Viliina Silvonen ja Emmi Kuittinen. Jokaisella työparilla on oma teemansa ja näkökulmansa, joiden ympärille työparin yhteistyö keskittyy. Työparien teemat sekä tukevat että täydentävät toisiaan.

Tutkija-taiteilija-työparit

Etnomusikologi, kulttuurintutkija, FT, dosentti Elina Hytönen-Ng ja kansanlaulaja, musiikkipedagogi (amk), Äänellä itkijät ry:n puheenjohtaja Emilia Kallonen ovat työryhmän yksi työpari. Heidän työskentelyssään korostuu äänellä itkemisen luovan, omakohtaisen ja kehollis-emotionaalisen prosessin tutkiminen itkijän ja itkuutilanteen näkökulmasta työparin yhteistyössä sekä itkuvirsiкурсseilla. Työpari korostaa tutkijan omakohtaista osallistumista ja autoetnografiaa.

Kallosen ja Hytönen-Ng:n työpari keskittyy tarkastelemaan itkuvirsiкурсseja, sillä äänellä itkemisen voidaan todeta elävän nykypäivänä pitkälle näiden kurssien välityksellä. Kurssien kautta



äänellä itkeminen on kenen tahansa kiinnostuneen ulottuvilla, ja kuka vain voi halutessaan opetella taitoa, tehdä omia itkuja ja jakaa niitä omista yhteisöissä. Vaikka ”itkuharrastus” on edelleen marginaalissa, se kerää kuitenkin vuosittain satoja kiinnostuneita kursseille ympäri Suomea. Työparin työskentelyn keskiössä on yhteinen jaettu ja henkilökohtainen äänellä itkun luova prosessi, jota avataan myös ulospäin kirjoittamalla.

Kulttuurintutkija, TM Riikka Patrikainen ja kansanmuusikko, MuM Liisa Matveinen muodostavat hankkeessa työparin, jonka yhteistyön tavoitteena on tutkia kirkollisen perinteen ja kansanperinteen rinnakkaisuutta nykyitkuissa. Itkuvirsien esittäminen on perinteisesti ollut erityisesti idän kirkon vaikutuspiirissä säilynyttä perinnettä ja tätä taustaa vasten on perinteitä mahdollista myös tutkia osin samoja merkityksiä kantavana. Työpari tuottaa uutta tietoa siitä, miten perinteiden rinnakkaisuus on havaittavissa myös karjalaisesta perinteestä ammentavan, ortodoksin nykyitkijän esittämissä vainajien muisteluitkuissa ja siitä, miten nykyitkijän oma maailmankatsamus vaikuttaa siihen minkälaisia merkityksiä hän itkuvirsille ja erityisesti kuolinitkuille antaa.

Matveinen on aloittanut esittävän itkuvirsiperinteen tutkimisen Sibelius-Akatemiassa jo 1980-luvulla ja toiminut vuodesta 1998 äänellä itkun kouluttajana. Hänen periaatteitaan äänellä itkemisessä ovat muun muassa suomen kielen käyttö alkuperäisen karjalaisen itku-kielen sijaan. Hän kuitenkin käyttää itkuvirsissään karjalaisen itkuvirsikielen tyylikeinoja, kuten metaforia, alkusointua ja vapaata runomittaa. Matveinen on kotoisin Ilomantsista, jossa hänellä on ollut mahdollisuus tutustua karjalaistaustaisiin, nyt jo edesmenneisiin itkijöihin henkilökohtaisesti 1980-luvulla. Patrikainen taas on taustaltaan ortodoksikanttori, joka tutkii poikkitieteellisessä väitöskirjassaan ortodoksisen kirkon hautajaiskäytänteiden, erityisesti hautajaisveisujen suhdetta kreikkalaisiin ja karjalaisiin kansanomaisiin hautajaisrituaaleihin, erityisesti itkuvirsiin.

Folkloristi, FM Viliina Silvosen ja kansanmuusikko, MuM Emmi Kuittisen muodostama työpari tarkastelee nykyitkuvirsien konteksteja ja käytäntöjä etenkin tunteiden, yhteisöllisyyden ja esityksen näkökulmista sekä hahmottelee nykyitkujen asettumista itkuperinteen jatkumolle. Teemat kietoutuvat itkujen moninaisuuteen perinteisestä rituaalisesta käytännöstä nykyajan esittäväksi taiteeksi. Perinne nähdään menneen ja nykyisyyden välisenä prosessina, joka luo uusia ja jatkuvasti muuttuvia merkityksiä.

Kuittinen on itkuvirsiperinteeseen erikoistunut kansanmuusikko. Hänellä on perinnettä kunnioittava mutta rohkeasti uudistava, taiteellinen ote äänellä itkemiseen. Silvonen on perehtynyt arkistoäänitteiden itkuvirsien tunteisiin ja affektiivisuuteen väitöstutkimuksessaan. Työpari vie äänellä itkemistä nykyaikaisiin esitysympäristöihin ja -tilanteisiin. Tällaisia konteksteja ovat muun muassa sosiaaliset mediat ja muut sähköiset kanavat, konsertit ja yksityiset tilanteet. Itkujen aiheina ovat yksityisten surujen ja huolten lisäksi muun muassa, yhteiskunnalliset ja globaalit aiheet kriiseistä politiikkaan. Teemat nousevat yhtäältä Kuittisen kokemuksista taiteilijana ja itkuvirsien opettajana, toisaalta niiden muodostumiseen vaikuttaa Silvosen aiempi itkuvirsitutkimus.

Uusia tutkimisen tapoja etsimässä

Hankkeessa etsimme myös toimintatapoja ja käytäntöjä siihen, miten tieteen ja taiteen traditiot tukevat toisiaan ja tuottavat yhdessä uutta. Tutkija-taiteilija-työparien työskentelyn



tavoitteena on syventää tutkimuksen tuloksia ja avartaa kummankin osapuolen toimintaa: täydentää taiteilijan refleksiivistä kokemuksellista ja tiedollista puolta sekä laventaa tutkijoiden näkökulmia ja työkaluja. Työskentelytavan uskomme varmistavan erilaisten ja uusien näkökulmien esille pääsemisen ja lisäksi se valottaa itkuperinteen moninaisuutta paremmin kuin mihin kumpikaan puoli yksistään yltäisi.

Tutkija–taiteilija-työparien lisäksi hanke tarjoaa alustan hankkeen tutkijoiden keskinäiselle yhteistyölle, samalla kun se mahdollistaa taiteilijoiden yhteisen toiminnan. Yhteisen työskentelyn lisäksi kaikki tutkijat ja taiteilijat tekevät työtään myös itsenäisesti.

Kyynelkanavat-hankkeen koti on Itä-Suomen yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja kauppatieteiden tiedekunnassa Karjalan tutkimuslaitoksella, joka tekee monitieteistä humanistista ja yhteiskuntatieteellistä tutkimusta. Hankkeessa tehdään yhteistyötä myös Äänellä itkijät ry:n kanssa.

Kyynelkanavat-hankkeen verkkosivusto: <https://sites.uef.fi/kyynelkanavat/>

Lähteet

- Fenigsen, Janina ja James M. Wilce. 2012. "Authenticities: A Semiotic Exploration." *Semiotic Inquiry* 32(1–3): 103–22. <http://dx.doi.org/10.7202/1027774ar>
- Honko, Lauri 1963. "Itkuvirsirunous." Teoksessa *Suomen Kirjallisuus I: Kirjoittamaton Kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi, 81–128. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jetsu, Laura. 2013. "Elämän päättymisen." Teoksessa *Juuret karjalassa. Karjalainen perhe perinteiden ja muutosten äärellä*, 389–467. Helsinki: Tammi.
- Konkka, Unelma. 1985. *Ikuinen ikävä: Karjalaiset riitti-itkut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenola-Kallio, Aili. 1982. *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows' Communications 234. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Stepanova, Eila. 2014. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Helsinki: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Tenhunen, Anna-Liisa. 2006. *Itkuvirren kolme elämää*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wilce, James M. 2009. *Crying Shame: Metaculture, modernity, and the exaggerated death of lament*. Chister: Wiley-Blackwell.

FT, dos. Elina Hytönen-Ng (<https://orcid.org/0000-0003-4082-2490>) on musiikillisiin kokemuksiin erikoistunut kulttuurintutkija, joka työskentelee Karjalan tutkimuslaitoksella Itä-Suomen yliopistossa. TM Riikka Patrikainen tekee perinteentutkimusta ja ortodoksisen kirkkomusiikin tutkimusta yhdistävää väitöskirjaansa Itä-Suomen yliopistossa. FM Viliina Silvonen (<https://orcid.org/0000-0002-7191-4956>) viimeistelee folkloristiikan väitöskirjaansa Helsingin yliopistossa.

Kirja-arvio

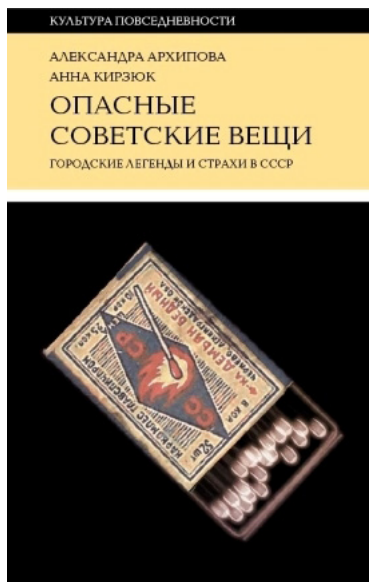
Kaupunkitarinoiden vaarat

Arhipova, Aleksandra ja Anna Kirzjuk. 2020. *Opasnye sovetskie veštši. Gorodskie legendy i strahi v SSSR*. Moskova: Novoe literaturnoe obozernie. 536 sivua.

Karina Lukin

Neuvostoliiton kansalaisten arkisen elämän ja ajattelun hahmottaminen ulkopuolelta tai jälkikäteen on tutkimukselle haaste, jonka antropologit ja sosiologit ovat ottaneet rohkeasti vastaan selvitellessään esimerkiksi asumiseen tai kuluttamiseen liittyviä käytänteitä. Ihmisten arjen uskomuksia ja niihin liittyvää käyttäytymistä on tutkittu vähemmän, mikä ilmiselvästi johtuu siitä, että sopivaa tutkimusaineistoa ei ole ollut käsillä. Moskovalaisten folkloristien Aleksandra Arhipovan ja Anna Kirzjukin teos, jonka nimi suomentuu *Vaarallisia neuvostoasioita*, puretuu juuri näihin uskomuksiin. Tutkimus keskittyy neuvostoaikaisiin nykytarinoihin, joita Venäjällä kutsutaan kaupunkitarinoiksi (*gorodskie legendy*). Teos on äärimmäisen arvokas neuvostoarjen kuvaus, sillä se ei pysähdy aineistonsa mustavalkoiseen kuvaan, vaan tarjoaa laajoja ja syviä historiallisia ja kulttuurisia taustatietoja ja metodologisia keskusteluja pohdintojensa rinnalle. Lukija saa oppia perinteen aiheiden kansainvälisyydestä samalla, kun niiden neuvostoliittolainen erityisyyskin avautuu. Kerronnan kietoutuminen valtaan, tietoon, niiden puutteeseen ja epävarmuuteen siivittävät tutkimuksen kulkua, ja teemat jäävät sopivasti kihelmöimään takaraivoon.

Tutkimusaiheena nykytarinat ovat äärettömän kiehtovia, mutta arkipäiväisyytensä, lyhyen muotonsa ja epätotuudenmukaisuutensa vuoksi niihin ja niiden tutkijoihin voi kohdistua väheksyntää, mikä tulee esille jo kirjan esipuheessa. Arhipova ja Kirzjuk vähät välittävät väheksyjistä: heidän folkloristiikalle tyypillinen näkökulmansa ei ole kiinnostunut tarinoiden estetiikasta tai totuusarvosta, vaan kirjassa pohditaan kertomusten merkityksiä ihmisten arkisessa elämässä. Kirjassa ei keskitytä yksittäisiin kertoihin ja kertomistilanteisiin, vaan siinä tarkastellaan yleisellä tasolla ympäri Neuvostoliittoa arkistoitujen kertomusten sisältöjä, niiden toistuvuutta kerronnan ulkopuolella ja niiden vaikutusta ihmisten toimintaan.





Opasnye sovetskie veštši alkaa erinomaisella johdannolla nykytarinoiden tutkimukseen. Arhipova ja Kirzjuk esittelevät niin aiempaa kuin tämänpäiväistä, paljolti sosiaalisen median mekaniismeihin keskittyvää kirjallisuutta. Johdanto kattaa folkloristiikan ja antropologian lisäksi myös sosiaalipsykologista ja sosiologista tutkimusta. Kirjan lähtökohdaksi piirtyy ilahduttavan avara näkemys, jonka puitteissa nimenomaan lyhyt muoto ja tunnepitoisuus selittävät usein uskomattomien tarinoiden liikkumista ja lopulta myös niiden vaikutusta ihmisten toimintaan. Kirjoittajat nimittävät moraaliseksi paniikiksi mekanismeja, jonka puitteissa yhteiskunnallisten ongelmien laajan käsittelyn ja analyysin sijaan keskitytään etsimään yksinkertaisia syitä tai syntipukkeja: esimerkiksi potilaitaan myrkyttävistä juutalaislääkäreistä kertova nykytarina levisi ennen vain Neuvostoliiton reunamilla (Vilnassa), mutta valtaapitävät ottivat sen käyttöönsä vuonna 1953, kun yhdeksää lääkäriä syytettiin puolueen johdossa olevien henkilöiden murhasta. Aikanaan paljon kohua herättänyt ja kaupunkitarinoiden liikkumista edistänyt ”lääkärien tapaus” oli osa Stalinin laajempaa antisemitististä kampanjaa, jonka puitteissa syytettiin juutalaisia läntisistä yhteyksistä ja porvarillisista salaliitoista. Stalinin kuoleman jälkeen lääkärit vapautettiin syytteistä, mutta neuvostokansalaiset välttelivät vielä pitkään juutalaisia lääkäreitä.

Koronapandemia on tarjonnut hedelmällisen alustan nykytarinoille syntyä ja uudistua, ja Aleksandra Arhipovalla on ollut vientiä myös venäläisessä mediassa. Silti pelkästään korona ei selittäne kirjjan jo nyt saamaa arvostusta – se muun muassa sai arvostetun, venäjänkieliselle tietokirjallisuudelle vuosittain jaettavan Libmissija-palkinnon. Arhipova ja Kirzjuk ovat onnistuneet myös tekemään oivaltavia havaintoja, jotka eivät kosketa ainoastaan neuvostomenneisyyttä, vaikka neuvostoajat ovat kirjan ydintä. Se kertoo, niin kuin ihmisten kertoman tutkimus vain voi tehdä, mistä ihmiset puhuivat, mitä he pohtivat, mitä pelkäsivät ja millaisia vaikutuksia kaikella tällä on ollut epävirallisessa ja virallisessa neuvostoelämässä, sodassa ja rauhassa, kirjallisuudessa, populaarikulttuurissa ja lasten ja aikuisten toimissa.

Tulkintoja vaarasta, vaarallisia tulkintoja

Varsinainen analyysi alkaa luvusta kaksi, jossa esitellään vaarallisia merkkejä, tai paremminkin tulkintoja, jotka näkevät vaaran joka paikassa tai missä tahansa. Analyysin taustalla on ajatus siitä, että merkkien tulkinnasta tulee hypersemioottista tilanteissa, joissa ihmiset kokevat huolta tai uhkaa eikä heillä ole selkeää käsitystä siitä, miten he voivat vaikuttaa tapahtumien kulkuun. Hypersemioottisella viitataan yhteisölliseen käytäntöön, jossa merkeistä aletaan tulkita salattuja, piilotettuja merkityksiä, ja kirjoittajat korostavat, että vastaavaa ylitulkintaa on tapahtunut jo ennen Neuvostoliittoa ja neuvostoyhteyksien ulkopuolellakin. Analyysi kuvaa vakuuttavasti yhtäältä sen, miten hypersemioottisuus syntyi neuvostokoneiston omissa käytänteissä, etenkin suuren terrorin myötä, jolloin kansanvihollisia alettiin etsiä kaikkien ja kaiken keskuudesta. Siellä, mihin piirrettiin roihuava kolmiliekkinen aatteen tuli, nähtiinkin kyrillinen Т, З ja Ш, mikä tulkittiin lyhenteeksi trotskilais-zinovjevilaisestä koplasta. Pahaksi onneksi symboli oli nuorisjärjestö Komsomolin kravattisormuksessa, jota vielä vuosikymmentenkään kuluttua ei suostuttu käyttämään, vaikka puolue koetti hiljentää itse nostamansa epäilyt. Luvun ytimessä onkin näyttää, miten stalinistinen vainoharhainen merkkien tulkinta alkoi elää ihmisten tavoissa tulkita kuvia, esineitä ja rakennuksia ja millaista kerrontaa se synnytti.

Ensimmäistä analyysia edeltää pitkä johdanto, ja kaikissa seuraavissakin analyysiluvuissa on oma johdantonsa. Kirja ei johdata lukijaa ainoastaan kerrontaan vaan siihen kokonaiseen yhteiskunnalliseen ja historialliseen taustaan, jossa motiivit kiertävät ja muuntuvat.



Siksi *Opasnye sovetskie veštši* on myös johdanto Neuvostoliiton historiaan: perinnettä ei voi ymmärtää, ellei tiedä, millainen oli stalinilainen merkitysten vakauteen kiinnittyvä yhteiskunta ja miten suojasää vaikutti propagandakoneiston toimintaan tai millaisia vaikutuksia 1970- ja 1980-lukujen avautumisella oli. Muutokset vaikuttivat myös nykytarinoiden elämään ja niiden kertojiin ja kuulijoihin. 1930-luvun Neuvostoliitossa tarinoita pidettiin yhteiskuntaa vahingoittavina ja niiden kertojia kansanvihollisina, minkä vuoksi folkloren kertominen saattoi johtaa jopa vankileirituomioon. Suuri muutos tapahtui 1960- ja 1970-lukujen aikana, jolloin juoruillijoita alettiin pitää vihollisen tahattomina apulaisina ja mikä olennaisempaa, hallinto alkoi itse käyttää kaupunkitarinoita hyväkseen. Arhipova ja Kirzjuk nimittävät agit[aatio]tarinoiksi (*agit-legenda*) kertomuksia, joita levitettiin vaikka kouluissa ja nuorisjärjestö Komsomolissa. Esimerkiksi Moskovan olympialaisten alla alettiin eritoten lapsia varoitella olemasta yhteydessä ulkomaalaisten kanssa. Jos he olisivatkin, heidän ei tulisi ottaa vastaan minkäänlaisia lahjoja, ei varsinkaan purukumia tai konvehteja. Sillä – kuten tarinoiden sairastuneet lapset tai heidän neuvokkaiden äitiensä tekemät löydöt todistavat – purukumi voi olla myrkytetty tai karkkeihin voi olla piilotettu lasimurskaa, neuloja, partakoneenterä.

Erottelut ja kerronta

Kirjan vaarallisuuteen viittaava nimi alkaa hahmottua oman ja vieraan rajanvedon kautta. Arhipova ja Kirzjuk hyödyntävät myös Mary Douglasin (2000) teoriaa puhtaasta ja likaisesta. Erottelut toimivat ja auttavat tutkijoita keskittymään monisisältöisen ja lähes koko 1900-luvun Euroopan ja kylmän sodan historiaa halkovan tematiikan haastavassa kokonaisuudessa. Esimerkiksi neljännessä luvussa käsitellään länessäkin hyvin tunnettuja valmisruokaan liittyviä aiheita, joissa makkarasta löytyy rotanhäntiä ja niin edelleen. Nämä rinnastetaan nälänhädän aikoina levinneisiin ihmissyöjätarinoihin, jotka muun muassa kertovat, mistä ihmislihaa syövä tunnistaa, ja toisen maailmansodan aikaiseen sotasaaliiseen, saksalaisten juutalaisista tekemään saippuaan. Rinnastuksen avulla kirjoittajat onnistuvat tuomaan esiin nykytarinoiden taustalla olevien erottelujen keskeisyyden kriisiaikoina ja niiden ulkopuolella.

Kulutustavaroihin liittyvien uhkien jälkeen kirjassa siirrytään käsittelemään kerrontaa, joka keskittyy luokaltaan tai etnisyydeltään toisten aiheuttamiin lääketieteellisiin uhkiin. Luvun taustalle on kirjoitettu kuvaus kemiallisista aseista 1900-luvun alun maailmansodassa. Sen mukaan huhuja toisten valtioiden kemiallisista aseista käytettiin oikeuttamaan omia sotatoimia. Analyysissa kerrotaan Neuvostoliiton ystävyysvaltioista tulleista vaihto-opiskelijoista ja heidän usein eriväristen kehojensa vaarallisuudesta tarinoissa. Lisäksi kerrotaan esimerkiksi länsimaisten turistien kantamista viruslähetyksistä. Näissä kertomuksissa tulee Suomikin mainituksi: suomalaisten vodkaturistien tiedetään heittelevän bussin ikkunoista koeputkia, jotka sisältävät aivokuumetta aiheuttavia viruksia tai bakteereja. Suomalaisia vodkaturisteja ei sen sijaan mainita kirjassa esitellyissä tarinoissa, joissa länsimaiset vieraat antavat tai kauppaavat tauteja aiheuttavia farkkuja, sukkahousuja ja purukumeja. Tämä suomalaislukija muistaa kuulleensa vodkaturistien juttuja juuri edellä mainituista tuotteista – sen sijaan koeputkista ei ole tainnut olla tällä puolen rajaa puhetta. Kemiallisten aseiden viholliskuvien kautta analyysissa rakentuu laaja kaari, joka selittää osin myös ulkomaalasiin liittyvien uskomusten uskottavuuden neuvostokontekstissa.

Kirjan kaupunkitarinat ovat pääosin varoittavia, ja ne kertovat, miten uhan voi välttää kokonaan tai miten sen kohdatessaan tulisi toimia. Kerronnan taustalle piirtyy toistuvasti sama selitys: tiedon rajallinen määrä ja kokemus siitä, ettei pysty hallitsemaan ympärillä tapahtuvaa,



synnyttävät viholliskuvia kerrontaan. Kun vihollisen valta tai teknologinen osaaminen on ylivoimaista, tarinat korostavat vihollisen antamia lahjoja ja pyrkimystä luottamukseen. Sen sijaan alemmassa asemassa oleva toinen, kuten mustaihoiset vaihto-opiskelijat, kuvataan vaaralliseksi kokonaisuudessaan ja itsessään, minkä vuoksi heitä olisi parempi välttää kaikin puolin. Kerronnan suosion taustalla Arhipova ja Kirzjuk näkevät niin sanotun ostensiivisen latauksen, joka pohjaa Déghin ja Vazsonyin (1983) teorioihin. Teoksen teorian mukaan toimintaan johtavan nykytarinan tulee olla tunnistettava, kiteytynyt ja tarpeeksi ytimekäs, mutta sen kertojan ja kuulijan on myös pidettävä tarinaa sillä tavoin uskottavana, että se muuttaa hänen käyttäytymistään. Ymmärtääkseni latauksella kirjoittajat viittaavat siihen, että se voi mahdollisesti purkautua ja aiheuttaa laajempaa hätäntymistä, moraalista paniikkia, kuten kirjassa asiaa nimitetään.

Nykytarinoiden elämä nykytarinoiden ulkopuolella

Ostensiivinen lataus selittää motiivien mahdollista uusiutumista, mutta kirja ei oikeastaan keskity tähän. Se käy laajasti läpi motiivien mahdollisia taustoja ja sitä, miten epävirallinen ja virallinen pallottelevat niitä. Siksi tutkimus osoittaa todella hienosti, miten perinne EI elä vain sen tunnistettavassa, kiteytyneessä ja ytimekkäässä muodossa, vaan toisintuu, muokautuu ja tulee kiistetyksi tai naurunalaiseksi vaihtelevissa konteksteissa eri tavoin. Surullista tarinaa tästä kertoo esimerkiksi mustan Volgan, neuvostoaikana eliittiin ja turvallisuuspalveluun liitetyn auton ympärille muotoutunut kerronta. Musta Volga on suuren terrorin symboli: 1930-luvulla kerrottiin, miten se vei ihmisiä, joista ei sittemmin kuultu. Toisissa tarinoissa pahamaineisen NKVD:n johtajana toimineen Lavrenti Berijan kerrottiin maanittelevan nuoria tyttöjä autoonsa. Mikäli nämä eivät suostuneet sukupuoliyhteyteen, heidän vierelleen asetettiin kukka-asetelma, jonka kysyttäessä kerrottiin tulevan heidän haudalleen. 1970- ja 1980-luvuilla lasten keskuudessa taas kiersi tarina mustasta autosta, joka oli epämääräisellä tavalla vaarallinen. Arhipova ja Kirzjuk selittävät, miten julkinen hiljaisuus tai vaillinainen puhe suuresta terroristista synnytti lasten kerrontaan tarinan, jota voitiin kertoa ja jonka välityksellä purettiin 1930-luvun kauhuja julkisesti.

Ajallisen ja sukupolvien välisen liikkeen hahmottamisen lisäksi tutkimuksessa tuodaan esiin, miten perinnettä on mahdotonta hallita tai pitää sammiossa: se vuotaa, muuntelee itseään ja löytyy mitä ihmeellisimmistä yhteyksistä. Nykytarinoiden motiivit ovat eläneet esimerkiksi neuvostoelokuviissa tai *samizdat*-kirjallisuudessa sekä huumorissa. Kirjan viimeinen analyysiluku keskittyy ydinsodan uhkaan ja sen ympärillä esiintyvään kansanomaiseen luovuuteen. Luku ei onnistu pitäytymään itse nykytarinoissa mutta onnistuu hienosti näyttämään, miten sodan uhkaa käsiteltiin omasta ja vastustajankin näkökulmasta esimerkiksi erilaisissa lauluissa.

Erinomaisia ovat huomiot, joissa kerrotaan, miten neuvostokoneisto löytää kaikkien hallintayritysten jälkeen edestään uuden tai väärin kerrotun tai koneistolle ilkkuvan motiivin. Ilahduttava on myös vitsi, jossa kuvitteellisessa propagandakoneistossa istuvien miesten kuullaan nauravan hillittömästi, koska he olivat keksineet niin hyvän kaupunkitarinan, että voisivat huomenna antaa siitä viiden vuoden tuomion.



Kirjallisuus

Dégh, Linda ja Andrew Vázsonyi. 1983. "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A Means of Legend Telling." *Journal of Folklore Research* 20: 5–34.

Douglas, Mary. 2000. *Puhtaus ja vaara: ritualistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino.

Folkloristiikan dosentti Karina Lukin on kiinnostunut neuvostoaikaisesta suullisesta ja kirjallisesta perinteestä.

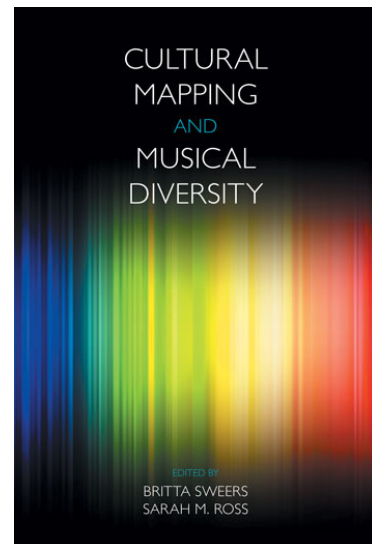
Kirja-arvio

Kulttuurikartoitusta ja musiikkia, kulttuuriperintöä ja käytännön toimintaa

Sweers, Britta ja Sarah M. Ross (toim.). 2020. *Cultural Mapping and Musical Diversity*. Sheffield ja Bristol: Equinox Publishing Ltd. 321 sivua.

Heidi Henriikka Mäkelä

Viiimeisinä vuosikymmeninä YK:n kulttuurijärjestö UNESCO ja sen kulttuuriperintöä koskevat sopimukset (esim. Maailmanperintösopimus 1972; Aineettoman kulttuuriperinnön suojelemista koskeva yleissopimus 2003; Yleissopimus kulttuuriomaisuuden luvattoman tuonnin, viennin ja omistusoikeuden siirron kieltämiseksi ja ehkäisemiseksi 1995) ovat vaikuttaneet maailmanlaajuisesti kulttuuriperintötyöhön ja -politiikkaan. Nämä sopimukset ovat tuoneet uusia näkökulmia muun muassa kansainväliseen lainsäädäntöön, turismiin, luonnonsuojelu- ja kulttuuriympäristötoimenpiteisiin sekä ylipäänsä vaikuttaneet ratkaisevasti siihen, miten "historia", "menneisyys", "perinne" ja "perintö" ymmärretään nyky-yhteiskunnissa. 2000-luvulla UNESCO on yhä enenevässä määrin halunnut tuoda esille ruohonjuuritason toimintaa, perinteiden elävyyttä, ihmisten toimijuutta sekä kulttuurisia ja "aineettomia" arvoja, mikä on vaikuttanut myös käytännön kulttuuriperintötyöhön. Parikkaa Suomessa on esimerkiksi käynnissä aineettoman kulttuuriperinnön luettelointiprosessi (Museovirasto 2021), jonka Museovirasto toteuttaa osallistavasti. Näin se pyrkii tuomaan institutionaalsiin kulttuuriperinnön valikointiprosesseihin lisää ääniä suoraan esimerkiksi järjestötyön ja kansalaistoiminnan kentiltä. Tämäntapaisen työn kehittämiseen UNESCO pyrkii ohjaamaan *kulttuurisuunnittelun* (*cultural planning*) ja sen alalajin *kulttuurikartoituksen* (*cultural mapping*) kaltaisilla käsitteillä, joita on kehitetty kaupunki- ja kulttuuripolitiikkaa tarkastelevissa tutkimussuuntauksissa.



Kulttuurisuunnittelulla tarkoitetaan menetelmää, jossa "kulttuuri" ymmärretään laaja-alaisesti ja jossa ihmisten kulttuurinen pääoma pyritään ottamaan osaksi kaupunkipoliittista päätöksentekoa. Menetelmässä pyritään huomioimaan alueellisia identiteettejä, perinteitä ja muita merkityksenantoja. Kulttuurikartoitus taas on kulttuurisuunnittelun työvaihe, jonka avulla pyritään lisäämään ymmärrystä alueisiin liittyvästä "hiljaisesta tiedosta",



perinteistä ja taidoista. Käytännössä kulttuurikartoitusta voidaan tehdä esimerkiksi osallistavilla paikkatietotyökaluilla ja -menetelmillä. (Vahlo 2015; Häyrynen 2015.)

Cultural Mapping and Musical Diversity -artikkelikokoelma on pääosin eurooppalaisten etnomusikologien käytännönläheinen vastaus musiikkiin liittyviin kulttuurisuunnittelu- ja -kartoitusnäkökulmiin, ja toimittajien mukaan kokoelma pyrkii osallistumaan aiheeseen nimenomaan suhteessa UNESCO:n ajatuksiin aineettomasta kulttuuriperinnöstä. Artikkelikokoelman fokuksessa ovat musiikkikulttuurit laajasti ymmärrettynä: musiikki ja musiikin tekeminen nähdään kirjoituksissa etnomusikologian tieteenalan paradigman mukaisesti osana ihmisten kulttuurista toimintaa ja ilmaisua, jolla on moniaalle levittyviä henkilökohtaisia, yhteisöllisiä ja poliittisia merkityksiä. Kokoelmassa tarkastellaan eri puolilta maailmaa kotoisin olevien tapausten kautta, miten ymmärtämällä sensitiivisesti erilaisia musiikillisia ilmiöitä ja kulttuureja voidaan samalla edesauttaa kulttuuripoliittista päätöksentekoa ja oikeudenmukaisuutta sekä musiikillista monimuotoisuutta. Osa kirjan artikkeleista käsittelee UNESCO:n aineettoman kulttuuriperinnön yleissopimukseen ja sen toimeenpanoon eri puolilla maailmaa liittyviä tapauksia, osa taas tarkastelee yleisesti musiikkikulttuurisia ilmiöitä ilman kytköksiä UNESCO-politiikkaan.

Kartoittamisen kartoittelua

Kirja on jaettu neljään ylälukuun, joista ensimmäinen käsittelee kulttuurikartoitusta menetelmänä, toinen kulttuurimaisemaa ja musiikkia, kolmas aineettoman kulttuuriperinnön politiikkoja ja neljäs UNESCO:n aineettoman kulttuuriperinnön statuksen saaneita tapaus-esimerkkejä. Kirjan toimittajilla on ollut kova työ saattaa artikkelit keskustelemaan keskenään aiheiden moninaisuuden takia; jokaisen yläluvun alla onkin hieman keinotekoiselta tuntuva lyhyt johdanto-osuus. Artikkelikokoelman laajuus ja monipolvisuus tekee siitä raskaan luettavan. Raskautta lisää myös se, että vaikka kirja pääsääntöisesti käsittelee kulttuurikartoitusta ja aineettoman kulttuuriperinnön prosesseja, osa artikkeleista ei varsinaisesti ota ollenkaan kantaa tähän kehukseen. Lukijalle jää vaikutelma, että kirjaan on sisällytetty kaikki tarjolla olleet artikkelit, mikä ehkä onkin totta, sillä kirjan lukujen mainitaan perustuvan vuonna 2013 pidetyn konferenssin esitelmiin.

Menetelmällisesti kokoelman artikkelit eivät varsinaisesti kehitä kulttuurikartoituksen ajatusta, vaan ennemmin soveltavat sitä erinäisiin musiikillisiin ilmiöihin ja ikään kuin kartoittavat sen toimivuutta tällä alueella. Vaikka *kartat* sinänsä eivät millään muotoa ole ainoa kulttuurikartoituksen apuväline, on hieman hämmentävää, että niitä on käytetty analyysin apuna vain muutamassa artikkelissa. Myöskään Suomessa kulttuurikartoituksessa sovellettuja osallistavia paikkatietomenetelmiä (esim. Häyrynen 2015) ei ole käytetty ollenkaan. Osin tämä lienee kiinni kirjoittajien taustasta: paikkatietomenetelmät eivät ehkä kuulu kovin monen etnomusikologin työkalupakkiin. Perinteisempiä menetelmiä kuten haastatteluja ja havainnointia kirjoittajat toki ovat käyttäneet runsaasti, ja näillä on myös paikkansa kulttuurikartoituksen piirissä.

Artikkelikokoelman päällimmäiseksi vaikutelmaksi jää sen näkökulmien hajanaisuus: osa kirjoittajista tulee selvästi hyvinkin soveltavan ja käytännönläheisen tutkimusotteen parista, mikä näkyy jonkinlaisena kritiikkittömyytenä suhteessa kulttuurikartoituksen tai ylipäänsä kulttuuriperinnön käsitteisiin. Osa taas menee syvemmälle käsitteiden purkamiseen, ja osa artikkeleista pyrkii tarjoamaan konkreettisia ratkaisuja siihen, miten kulttuurista



monimuotoisuutta ja kulttuuripoliittista vuoropuhelua voitaisiin lisätä. Kulttuurisuunnitteluun ja -kartoittamiseen elimellisesti liittyvä urbaanin käsite sekä alueellisten identiteettien syvälinen pohdinta jäävät yllättäen artikkelikokoelmassa melko vähälle huomiolle lukuun ottamatta teoksen alkuosaa, jossa esimerkiksi Svend Kjeldsen ja Pekka Suutari tuovat esille identiteettien hybridisyyden ja monikielisillä ja -etnisillä alueilla asuvien ihmisten monipuoliset ja joustavat tavat käyttää musiikkia osana kulttuurista merkityksenantoa. Suutarin artikkeli kiinnostanee ylipäänsä Suomen ja lähialueiden folkloristeja, sillä artikkeli käsittelee kielidentiteettejä Venäjän Karjalassa sekä musiikin roolia kielellisten ja etnisten identiteettien tuottamisessa ja ylläpitämisessä. Artikkelin pohjautuu kenttätöihin ja keskustelee karjalankielisyydestä tehdyn tutkimuksen kanssa, joten se on monelle alan tutkijalle kehykseltään tuttu. Tutkimuslähtöisestä otteesta huolimatta se voi toimia kulttuurisuunnittelun hengessä avauksena arjen monikielisiin käytäntöihin Karjalassa ja osallistua näin kulttuuripoliittisiin keskusteluihin.

Aineettoman kulttuuriperinnön suojelemista ja kritiikkiä

Oman kulttuuriperintötutkimustustani takia olin erityisesti kiinnostunut niistä artikkeleista, jotka käsittelevät UNESCO:n aineettoman kulttuuriperinnön sopimukseen liittyviä luettelointiprosesseja ja näihin liittyviä käytäntöjä. Esimerkiksi Marzanna Poplawska käsittelee sopimuksen toimeenpanoon liittyviä kulttuuriperintöpolitiikkoja Puolassa, ja Marc-Antoine Camp ja muut taas analysoivat musiikkiperinteiden luettelointia Sveitsissä. Olen tutkinut vastaavia prosesseja Suomessa (esim. Haapola-Mäkelä 2019 & 2020), ja on kiinnostavaa nähdä, miten samanlaisten näkökulmien parissa muuallakin painitaan: se, millaisia perinteitä menneisyydestä valikoidaan kulttuuriperintöstatuksen alle, on kiinni monista tekijöistä, kuten intersektionaalisista toimijuuksista, taloudellisista panostuksista ja poliittisista kiistoista. *Cultural Mapping* -kokoelmassa kuitenkin niin sanotut *kriittisen kulttuuriperintötutkimuksen* uusimmat linjat (kuten esimerkiksi affektiivisten käytäntöjen tutkimus, ks. Smith et al. 2018) eivät ole oikeastaan ollenkaan esillä. Tämä on ymmärrettävää kulttuurisuunnittelun ja -kartoituksen näkökulmasta, sillä nämä suuntaukset kuuluvat vahvasti soveltavan tutkimuksen puolelle.

UNESCO-prosessien käsittelyssä lähimmäs kulttuurikartoituksen ideaa ja kulttuuripoliittiseen keskusteluun osallistumista pääsee Thomas Beardslee, jonka artikkeli "Questioning Safeguarding; Heritage and Capabilities at Jemaa el Fnaa Square, Morocco" sekä kritisoi UNESCOa epäonnistumisesta elävien perinteiden suojelussa että ehdottaa vaihtoehtoisia toimintatapoja. Valitettavasti Beardsleen artikkeli on sijoitettu kokoelmassa aivan loppupäähän, vaikka se olisi ansainnut päästä teoksen alkupuolelle. Tutkimalla UNESCO-listalle nimettyä marokkolaista toria Beardslee toteaa, että UNESCO-prosessit jähmettävät käsitystä kulttuurisista ilmiöistä ja epätasa-arvoistavat perinteiden parissa toimivia ihmisiä, sillä prosessien hallinta ja säätely vaativat osaamista ja erityistaitoja ja näin ohjaavat toimintoja institutionaalsiin käsiin. Beardslee ehdottaa tilalle mallia, jonka avulla vahvistetaan perinteiden osaajien pystyvyyttä ja toimijuutta esimerkiksi koulutuksen ja terveydenhuollon alueilla. Tämä malli ei ehkä sellaisenaan olisi sovellettavissa poliittisesti suhteellisen vakaalla Suomen alueella, mutta se voisi tarjota näkökulmia esimerkiksi ruohonjuuritason kulttuuriperintötyöhön täälläkin.



Lopuksi

Käsillä oleva artikkelikokoelma on laaja otos eurooppalaisesta etnomusikologiasta ja monista sen tämänhetkisistä kiinnostuksenkohteista, kuten paikallisten musiikkikulttuurien tukemisesta ja inklusiivisista kulttuuripolitiikoista. Teos palvelee kenties parhaiten nimenomaan soveltavan etnomusikologian tai kulttuuriperintötyön ammattilaisia artikkelien käytännönläheisen otteen vuoksi: se voi tarjota mainion vertailevan näkökulman esimerkiksi UNESCO-prosessien, turismialan ja perinnemusiikkien parissa työskenteleville. Tutkimuspuolella teos voi hyödyttää esimerkiksi kulttuurikartoituksesta ja -suunnittelusta kiinnostuneita opinnäytteiden tekijöitä, jotka kaipaavat kansainvälisiä vertailukohtia ja malleja kulttuurikartoituksen toteuttamiseen.

Kiinnostavaa onkin nähdä, tuleeko kulttuurikartoituksen kaltaisista käsitteistä paljon hyödynnettyjä menetelmiä tulevaisuuden kulttuuriperintötyössä ja (humanistisessa) kaupunkitutkimuksessa myös Suomessa. Nämä menetelmät ovat selvästi tuloillaan (ks. Häyrynen & Wallin 2017; Vahtikari ym. 2021), ja ne saattavat hyvinkin olla merkityksellisiä työkaluja erityisesti yhteiskunta- ja työelämäsuuntautuneessa humanistisessa tutkimuksessa.

Kirjallisuus

- Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2019. Näkymiä suomalaiseen muinaisuuteen: Aineeton kulttuuriperintö, kalevalaisuus, paikka ja maisema. *Terra* 131(2), 97–112. <https://terra.journal.fi/article/view/77644/44693>
- Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2020. Elävät perintömme: Kansallinen me aineettoman kulttuuriperinnön luetteloinnissa. *Suomen Museo – Finskt Museum* 2020, 49–66.
- Häyrynen, Maunu. 2015. Cultural Planning in the Eastern Pori Suburbs: Applicability of the Approach? *Culture and Local Governance / Culture et gouvernance locale* 5(1–2), 101–116.
- Häyrynen, Maunu ja Wallin, Antti (toim.). 2017. *Kulttuurisuunnittelu — Kaupunkikehittämisen uusi näkökulma*. Tietolipas 258. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Smith, Laurajane, Margaret Wetherell ja Gary Campbell. 2018. *Emotion, Affective Practices, and the Past in the Present*. London: Routledge.
- Vahlo, Jukka. 2015. Kulttuurisuunnittelua tulevaisuuden kulttuuripääkaupungeissa? Vertailussa Turku 2011 toiminnan ja kulttuurisuunnittelutoimintamallin yhteydet. *Yhdyskuntasuunnittelu* 52(2). <http://www.yss.fi/journal/kulttuurisuunnittelua-tulevaisuuden/>
- Vahtikari, Tanja, Terhi Ainiala, Aura Kivilaakso, Pia Olsson ja Panu Savolainen (toim.). 2021. *Humanistinen kaupunkitutkimus*. Tampere: Vastapaino.

Filosofian tohtori ja musiikin maisteri Heidi Henriikka Mäkelä (ent. Haapoja-Mäkelä) toimii post doc -tutkijana Helsingin yliopistossa Koneen säätiön rahoittamissa hankkeissa "Omistajuus, kieli kulttuuriperintö" sekä "Materiality, Verbal Art, Mythic Knowledge and the Lived Environment".

Kirja-arvio

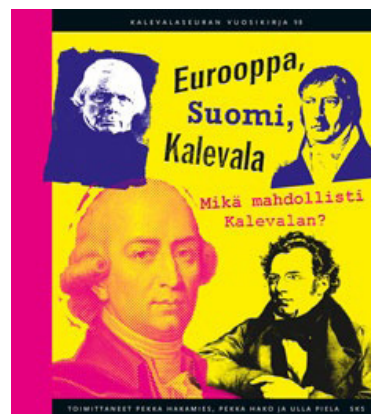
Kiinnostava läpileikkaus Kalevalan ja runolaulun konteksteista

Piela, Ulla, Hakamies, Pekka ja Hako, Pekka (toim.) 2019. *Eurooppa, Suomi, Kalevala. Mikä mahdollisti Kalevalan?* Kalevalaseuran vuosikirja 98. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 362 sivua.

Aila Mustamo

Kalevalaseuran vuosikirja *Eurooppa, Suomi, Kalevala* valaisee monesta suunnasta *Kalevalan* ja Elias Lönnrotin aatteellista ja kulttuurista kontekstia. Kirja koostuu artikkeleista, jotka on jaoteltu neljään lukuun. Se päivittää lukijan tietämyksen *Kalevalan* ja kansanperinteen keruun aatehistoriallisesta taustasta uusimman tutkimuksen perusteella.

Kirjassa edetään yleisestä kohti erityistä. Ensimmäisen osion artikkeleissa pohditaan laajasti Lönnrotin ajatteluun sekä *Kalevalan* kokoamiseen ja vastaanottoon vaikuttaneita eurooppalaisia aatteita. Toisessa osiossa paneudutaan tarkemmin kansanrunouden ja runolaulun kulttuuriseen kontekstiin. Lopuksi lukija pääsee perehtymään valikoitujen kirjeiden kautta Lönnrotin omiin ajatuksiin *Kalevalan* kokoamisesta. Artikkeleita täydentää kommentaarin kera suomennos Johan Reinhold Bergstadin matkapäiväkirjasta M. A. Castrénin kumppanina Siperiassa.



Kansainvälisiä aatteita kansalliseen tarpeeseen

Kirjan alaotsikossa kysytään, mikä mahdollisti *Kalevalan*. Jo Ulla Pielan kirjoittamassa esipuheessa korostetaan, että 1800-luvun alkupuolella tapahtui samaan aikaan monia asioita. Suomalainen sivistyneistö joutui vuoden 1809 jälkeen tilanteeseen, jossa tuli tarve kansallismieliselle identiteetin rakennukselle. Samaan aikaan eurooppalainen uushumanismi ja kansallisromantiikka olivat herättäneet älymystön mielenkiinnon kansanperinnettä kohtaan.

Parhaiten kirjan alaotsikon kysymykseen vastaavat ensimmäisen osan aatehistoriaan keskittyvät artikkelit. Ne ovat kiitettävän monipuolisia, mutta toisteisuudeltaan ei kirjassa



vältytä. Esimerkiksi keskustelu *Kalevalan* autenttisuudesta kansalliseepoksena, teoksen vastaanotto sekä runojen alkuperä ja tekijyys ovat kysymyksiä, jotka käsitellään lähes samoin sanoin moneen kertaan. Artikkelit tekevät selväksi, että Lönnrot ei toiminut *Kalevalaa* työstäessään yksinäisenä kulttuuriheeroksena, vaan hän oli sekä oman lukeneisuutensa että tuttujensa välityksellä tietoinen monenlaisista aikansa aatteista, kuten herderiläisestä uushumanismista ja kansallisromantiikasta.

Kalevalan taustalla vaikuttivat poliittiset realiteetit, tieteelliset virtaukset ja oppineiston keskinäinen ajatustenvaihto. *Kalevalan* kontekstiin kuuluu myös sen vastaanotto lukijoiden keskuudessa, etenkin kun teoksesta käyty keskustelu mitä ilmeisimmin vaikutti teokseen tehtyihin muutoksiin *Vanhan* ja *Uuden Kalevalan* julkaisun välillä. Omat kulttuuriset taustansa ja yhteytensä on myös kansanrunoudella itsellään, sen esittämisellä, muistiin merkitsemisellä ja julkaisemisella, mihin päästään kirjan toisessa osassa.

Kirjan ensimmäisessä osassa Asko Nivalan artikkeli osallistuu keskusteluun siitä, missä määrin Lönnrot oli kansallisromantikko. Ei pelkäästään romantikko vaan myös humanisti, esittää Nivala, mutta kansallisromantiikka oli se kehys, joka teki mahdolliseksi laajempien piirien intoutumisen kansanrunouskokoelmasta. Nivalan artikkeli kokoaa ilahduttavasti yhteen uusinta tutkimusta saksalaisen romantiikan varhaisvaiheista, minkä luulisi kiinnostavan myös historian ja kirjallisuuden tutkijoita. Heli Rantala puolestaan käsittelee artikkelissaan Turun Akatemiassa Lönnrotin opiskeluvuosina vaikuttaneita ajatuksia. Turkulaisilla oli tiiviitä yhteyksiä sekä saksalaiseen että ruotsalaiseen romantikkoihin ja oppineisiin piireihin, ja jälkiä niiden ajattelutapojen omaksumisesta voidaan löytää Lönnrotin ajattelusta sekä suorien viittausten että tekstien vertailun kautta.

Juhana Saarelaisen artikkeli jatkaa keskustelua siitä, miten eurooppalaisen romantiikan ajatukset heijastuvat Lönnrotin kirjoituksissa kansanrunoudesta luonnonrunoutena. Lotte Tarkan, Heidi Haapoja-Mäkelän ja Eila Stepanovan artikkeli käy käsiksi *Kalevalan* kieli-ideologioihin autonomian ajan Suomessa. Kieli-ideologiat sekä vaikuttivat *Kalevalan* syntyyn että saivat voimaa sen julkaisusta. Erityisen kiinnostavaa artikkelissa ovat venäjänkielisen oppineiston reaktiot suomen- tai karjalankielisen perinteen julkaisemiseen. Tätä näkökulmaa en muista juurikaan käsitellyn muissa teoksissa. Identiteettipoliittisia pyrkimyksiä penkoo myös Satu Apon analyysi *Vanhan* ja *Uuden Kalevalan* eroista. Lönnrot muokkasi tarinoiden kokonaisuutta loogisempaan suuntaan ja lisäsi teokseen ennen julkaisemattomia runoja, mutta erityisesti hänen itse sepittäämänsä säkeet osana Kullervon tarinaa voidaan nähdä vastauksena oppineiden keskusteluun kansalliseepokselle sopivasta sanakarillisuuden määrästä ja laadusta.

Toisessa osiossa tarkastelu laajenee *Kalevala*-teoksen ulkopuolelle, mutta samalla se kiinnittyy aatehistoriallisen kontekstin asemesta lähemmäs itse runoa. Lönnrotin kirjeet ja Bergstadin matkapäiväkirja ovat kiinnostavaa aineistoa mutta aika erilaisia kuin vuosikirjan alkuosa.

Aineksia moniin tieteisiin ja ajankohtaiseen keskusteluun

Kokonaisuutena *Suomi, Eurooppa, Kalevala* on ilahduttava ja ajatuksia herättävä kirja, johon tekee mieli palata useamman kerran. Menneisyyteen kurottellevana nykykulttuurin tutkijana luen suurimmalla mielenkiinnolla ensimmäisen osan tutkimusartikkeleita, joissa



huomio keskittyy *Kalevalan* synnyn ja varhaisen kansallisen identiteetin taustalla vaikuttaneisiin aatteisiin ja kulttuurivirtauksiin. Niitä onkin laaja kirjo. Toisaalta Kalevala-prosessi itsessään vaikutti ajan aatteisiin ja suomalaiskansallisten identiteettien rakentumiseen monin tavoin. Identiteetin rakentuminen näyttäytyy monivaiheisena toimintana, jota ihmisten väliset keskustelut ja väittelyt aktiivisesti ohjaavat eteenpäin. Tämä olisi hyvä muistaa nykyäänkin.

Kirjan artikkeleita yhdistääkin näkemys "kalevalaisesta" perinteestä dynaamisena prosessina, jossa yksilöt, niin runolaulajat kuin akateemisesti koulutetut runonkerääjätkin, esiintyvät aktiivisina toimijoina. He eivät kuitenkaan toimi yksin vaan tiiviissä yhteydessä muihin ihmisiin ja aatteisiin. Ihmisten ja aatteiden vuorovaikutus on kaksisuuntaista: aatteet inspiroivat perinteeneruuta ja tekivät mahdolliseksi laajojen kansankerrosten innostumisen siitä. Toisaalta aatteetkin syntyivät ja muuttuivat yksilöiden käymien keskusteluiden ja heidän kirjallisen toimintansa vaikutuksesta. Näkökulma palvelee varmasti laajaa joukkoa kulttuurintutkimuksen ja historian alojen tutkijoita, joiden työ liittyy jollain tavalla kansallisiin identiteetteihin tai historiakulttuuriin. *Kalevalaa* lähestytään artikkeleissa pääasiassa mukavan käytännönläheisesti. Uutta teoriaa tai ylipäätään teoreettisia pohdintoja niissä ei juuri esitetä. Aineistoja tarkastellaan kuitenkin uusista näkökulmista. Tämä tekee tekstistä letkeää ja viihdyttävää luettavaa muillekin kuin aihepiiriin vihityille tutkijoille.

Vaikka teoksessa ei oteta kantaa nykykulttuuriin ja -yhteiskuntaan, ei voi välttyä ajatuksetta, että maailma ei ole kovin paljon muuttunut 200 vuodessa. Monet Elias Lönnrotin ja *Kalevalan* aikaiset debatit ovat edelleen ajankohtaisia, samoin tuolta ajalta periytyvät kansakunnan representaatiot. Nykyisessä poliittisessä keskustelussa viitataan usein identiteettipolitiikan käsitteeseen, monesti vähättelevässä sävyssä eräänlaisena haihatteluna. Kuten esimerkiksi Brunila ja Rossi (2018) toteavat, identiteettipolitiikka on kuitenkin myös työkalu, jonka avulla muun muassa vähemmistöt ovat pystyneet rakentamaan yhteistä identiteettiä ja tuomaan esiin kokemuksiaan yhteiskunnassa. Mielestäni voikin kysyä, eivätkö myös autonomian ajan suomalaisen älymystön ponnistelut kansallisen kulttuurin luomiseksi ole nimenomaan identiteettipolitiikkaa.

Samoin vieläkin väännetään kättä siitä, mikä on aitoa suomalaisuutta ja kuka kelpaa edustamaan Suomea. Vuosikirjan artikkeleissa nousee moneen kertaan Herderin ajattelun vaikutus suomalaisen kansallisen identiteetin kehittymiseen. Kovin tutulta kuulostaa muun muassa Tarkan, Haapaja-Mäkelän ja Stepanovan artikkelissa kuvattu herderiläinen ajatus siitä, että kansakuntien väliset erot ovat ymmärrettäviä mutta kansakunnan sisällä kulttuuriset, etniset ja kielelliset erot uhkaavat kansakunnan luonnollista yhtenäisyyttä ja keskinäistä solidaarisuutta. Vähemmistöjen asema puhutti 200 vuotta sitten, ja se puhuttaa nykyäänkin.

Vaikka *Suomi, Eurooppa, Kalevala* -teoksen eri osat eroavat suuresti toisistaan, ne hahmottelevat samaa todellisuutta, jossa runoja lauletaan ja identiteettejä rakennetaan erilaisten aatteiden ja kulttuuristen tottumusten vaikutusten alaisena. Kirja korostaa ihmisten ja aatteiden vuorovaikutusta, mutta myös *Kalevalan* asemaa suomalaisen kulttuurin ja identiteetin rakentumisessa. *Kalevalan* mahdollistivat eurooppalaiset uushumanistit, ruotsalaiset ja saksalaiset kansallisromantikot, kansanperinnettä keränneet oppineet mutta myös Elias Lönnrot ja hänelle esiintyneet runolaulajat. Olisiko *Kalevala* ollut mahdollinen ilman



jotakin näistä ainesosista? Vaihtoehtoisia menneisyyksiä ei ole olemassa, joten tähän kysymykseen kirja ei tarjoa vastausta.

Kirjallisuus

Brunila, Kristiina ja Leena-Maija Rossi. 2018. "Identity politics, the ethos of vulnerability, and education." *Educational Philosophy & Theory* 50(3): 287–298.

FT Aila Mustamo työskentelee tutkijana Turun yliopistolla *Fasismien lumous ja affektiivinen perintö suomalaisessa kulttuurissa* -projektissa.

Kirja-arvio

Kertomuksen vaaroista ja funktioista

Mäkelä, Maria, Samuli Björninen, Ville Hämäläinen, Laura Karttunen, Matias Nurminen, Juha Raipola ja Tytti Rantanen (toim.). 2020. *Kertomuksen vaarat: Kriittisiä ääniä tarinataloudessa*. Helsinki: Vastapaino. 342 s.

Virtanen, Mikko T., Pirjo Hiidenmaa ja Jyrki Nummi (toim.). 2020. *Kertomuksen keinoin: Tarinallisuus mediassa ja tietokirjallisuudessa*. Helsinki: Gaudeamus. 364 s.

Ulla Savolainen

Maria Mäkelän johtama Tampereen yliopiston kirjallisuustieteilijöiden "Kertomuksen vaarat" -tutkimusprojekti on ollut epäilemättä yksi viime aikojen puhutuimmista humanistisista tutkimushankkeista. Tutkimuksen lisäksi hanke on saavuttanut huiman näkyvyyden niin sanotun suuren yleisön keskuudessa. Se on onnistunut ilmiömäisesti popularisoimaan kirjallisuudentutkimuksen näkökulmia ja nostamaan kertomuksen, sen toiminnan ja käytön sekä narratologisen analyysin mahdollisuudet näkyville ymmärrettävästi, kiehtovasti ja kriittisesti. *Kertomuksen vaarat: Kriittisiä ääniä tarinataloudessa* (2020) on tutkimusprojektin tutkijoiden, Maria Mäkelän, Samuli Björnisen, Ville Hämäläisen, Laura Karttusen, Matias Nurmisen, Juha Raipolan ja Tytti Rantasen kollektiivisesti toimittama tietokirja, "kertomuskriittinen opas" (s. 13), joka esittelee ja analysoi kertomuksen, kokemuksellisuuden sekä tarinallisuuden ilmentymiä ja käyttöjä mittavassa valikoimassa kompakteja tapaus-tutkimuksia ja näkökulmia.

Samoihin aikoihin *Kertomuksen vaarat* -kirjan kanssa ilmestyi myös toinen suomenkielinen artikkelikokoelma kertomusmuodosta ja tarinallisuudesta tiedonvälityksen kontekstissa. Mikko T. Virtasen, Pirjo Hiidenmaan ja Jyrki Nummen toimittamassa *Kertomuksen keinoin: Tarinallisuus mediassa ja tietokirjallisuudessa* -teoksen artikkeleissa tietokirjallisuutta ja journalismia käsitellään monipuolisista näkökulmista, jotka asettuvat väljästi kertomuksen ja kokemuksellisuuden kattokäsitteiden alle.





Kirjan kirjoittajat ovat kirjallisuuden- ja kielentutkijoita. Verrattuna opasmaiseen *Kertomuksen vaarat*-kirjaan, jonka artikkelit pyrkivät yleistajuisuuteen, *Kertomuksen keinoin* on klassisempi kokoelma tutkimusartikkeleita. Käsittelen tässä arviossa ensin *Kertomuksen vaarat*-teosta, sitten *Kertomuksen keinoin*-kirjaa ja lopuksi suhteutan niitä kevyesti toisiinsa.

Analyyssia, dialogia ja valistusta napakasti yhdistellen

Kertomuksen vaarat tarkastelee kertomuksen käyttöä ja tarinallisuutta journalismin, sosiaalisen median, politiikan, aktivismin, radikalismien, mainonnan, yritysbrändäyksen, kauno-kirjallisuuden, dokumenttielokuvan, ilmastonmuutosta koskevan tiedeviestinnän ja viranomaisviestinnän konteksteissa. Tutkijoiden kirjoittamien artikkeleiden lisäksi kirja sisältää eri tavoin kertomusten parissa työskentelevien ammattilaisten ja kokemusasiantuntijoiden näkökulmia, haastatteluartikkeleita, keskusteluja, kirjeenvaihtoa sekä avainkäsitteisiin pureutuvia tietolaatikoita. Mukana on kommentteja muun muassa toimittajilta, poliitikoilta, aktivisteilta, taiteen ammattilaisilta ja yrittäjiltä näyttelijä Antti Holmasta entiseen uusnatsijohtaja Esa Holappaan.

Kriittisen näkökulmansa *Kertomuksen vaarat* kohdistaa tapoihin, joilla tarinallisuutta ja yksilöiden kokemukset hyödynnetään instrumentaalisesti eli pyrkien niiden avulla johonkin tiettyyn päämäärään. Pikemminkin kuin yksittäisiin tarinoin tai niiden kertojiin kirjan huomio kohdistuu tarinatalouden logiikkaan ja kertomusbuumin todellisiin ja mahdollisiin seurauksiin. Tarinataloudella tarkoitetaan sitä huomiotalouden osaa, joka perustuu sosiaaliseen mediaan liittyvään näkyvyyden pääomaan. Tarinatalous pohjautuu yleisöjen ja asiakkaiden huomion tavoitteluun (usein yksilön kokemuksen) tarinallistamisen keinoin. Sitä luonnehtii myöhäismodernille järjestykselle tyypillinen identiteettien, bisneksen ja tiedonvälityksen välisten rajojen liudentuminen. Kertomusbuumiksi kirja kutsuu vuosituhanen vaihteessa yleistynyttä käsitystä tarinallisuuden positiivisesta ja välinearvosta. Buumin tausta paikannetaan moninaisiin 1900-luvun jälkipuoliskon liikkeisiin, trendeihin ja ilmiöihin alkaen self-help -kirjallisuudesta, 1960- ja 1970-luvun ihmisoikeusliikkeiden strategioista tieteen kerronnalliseen käänteeseen, sosiaaliseen mediaan ja startup-kulttuuriin.

Kirjan keskittyessä esittelemään näitä ilmiöitä monien esimerkkitapausten ja näkökulmatekstien kautta jää yksilö- ja kokemuskeskeisyyden ideologisten, poliittisten ja filosofisten juurien avaaminen ohuehkoksi. Kenties tämänkaltaista taustoitusta on tehty hankkeen muissa julkaisuissa. Metodologisilta lähtökohdiltaan kirja nojaa narratologiaan ja sen venäläisten formalistien *fabula-sjuzhet*-jaon pohjalta kehittyneeseen kertomuksen ja tarinan analyttiseen erotteluun. Vaikka kirjan alkupuolella eron tekemisen tärkeys tuodaan esiin, en paikoin kyennyt hahmottamaan analyttistä eroa käsitteiden käytössä.

Kirjan alkupuolen Maria Mäkelän ja Laura Karttusen kirjoittamissa luvuissa avataan prosesseja, joissa yksilön henkilökohtainen kokemukset muuttuu esimerkiksi yleisestä ja jopa todisteeksi (moraalisesta) normista niin sosiaalisen median kuin journalismin konteksteissa – ja usein niiden vuorovaikutuksessa. Teksteissä jäsennellään kiertäviä mallitarinoita ja niiden välittämiä moraliteetteja sekä pohditaan faktan ja fiktion (sekä kokemuksellisuuden ja asiasisällön) suhteita runsaiden esimerkkien valossa. Laura Karttusen artikkeli ”Kokemuksellinen kertomuskäsitys” on esimerkillisen selkeä esitys projektin taustalla vaikuttavasta analyttisestä tavasta ymmärtää kertomus.



Totuudenjälkeistä politiikkaa sekä politiikan tarinallistumista ja henkilöitymistä käsittelevässä luvussa Ari-Elmeri Hyvönen ja Maria Mäkelä pohtivat fakthan, fiktion ja mielipiteen suhdetta sekä niiden rooleja demokratian toteutumisen kannalta hyödyntämällä käsitettä piittaamaton puhe (*careless speech*) (ks. Hyvönen 2018). Piittaamaton puhe ei välitä faktoista, minkä lisäksi se murentaa poliittisen keskustelun ja eri mielipiteiden ilmaisun mahdollistavaa jaettua todellisuutta. Luvun lopussa Ville Hämäläinen käy keskustelua poliitikkojen kanssa, jotka avaavat kiinnostavasti (ja epäilemättä kiusallisesti) muun muassa Vihreiden viestintästrategian lähtökohtaista tarinallisuutta. Yksilöiden tarinoista elävää aktivismia ja #metoo -liikettä käsittelevä Tytti Rantasen ja Taija Roihan artikkeli valottaa yhtäältä sitä, miten yksilötarinoista voi tulla uskottavia ja yksittäisen kokemukertomuksen yläpuolelle nousevia todisteita vallitsevasta asiailasta ja epätasa-arvoisista rakenteista. Toisaalta se pohtii oivaltavan kriittisesti myös sitä, miten kokemukertomukset kaavamaisesti herkästi, jolloin vain tietynlaiset näkökulmat tulevat kuulluiksi ja kerrotuiksi. Tämä taas voi johtaa huomiota pois alistavista rakenteista – liikkeen tavoitteiden kannalta paradoksaalisesti. Etenkin havainto ”hiljaisuuden murtamisen” yksinkertaistavan troopin ja siihen kytkeytyvien sankaritarinoiden vaaroista muutoksen kuvauksen yhteydessä on erinomaisen tärkeä. Sinällään ”hyvän asiaila” olevat yksinkertaistukset voivat häivyttää näkyvistä positioiden, toiminnan ja osallisuuksien epämääräisiä ja harmaita alueita, jotka eivät ongelmitta asetu käsityksiimme ”oikeanlaisesta” uhrista tai muutoksesta.

Johtuen kirjan luonteesta käytännöllisenä oppaana ja tietokirjana se ei tyydy ainoastaan esittelemään ja analysoimaan kertomusten käyttöä ja toimintaa, vaan tarjoaa konkreettisia ohjeita ”parempia kertomuksia” ja vastuullista tarinankerrontaa varten: jokainen luku päättyy numeroituun vinkkilistaan, ja kirjan päättää lista yleisistä periaatteista, jotka ”eivät ole kymmenen käskyä, vaan kymmenen ehdotusta” (s. 312) kertomusten kertomista ja tulkintaa varten.

Kertomuksen keinojen, lajien ja todellisuuksien rajapintoja analysoiden

Mikko T. Virtasen kirjoittaman johdantoartikkelin lisäksi *Kertomuksen keinoin. Tarinallisuus mediassa ja tietokirjallisuudessa* -kirja sisältää yksitoista artikkelia, jotka jakautuvat neljään lukuun. Luvuista kolme keskittyy tietokirjallisuuteen, yksi journalismiin. Pikemminkin kuin fokusoiden yksinomaan kertomukseen, teos avaa näkökulmia laajemminkin kerronnan keinoihin ja käytänteisiin. Sen lisäksi, että siinä analysoidaan kertomuksen rakenteellisia piirteitä laji- tai tekstikonteksteissa, kertomusta ja kerronnan keinoja tarkastellaan osana kulttuurista, historiallista ja sosiaalista toimintaa.

Osa kirjan artikkeleista sijoittuu selkeämmin kirjallisuustieteen, osa kielentutkimuksen alueille, ”mutta pääasiassa liikutaan alojen välisellä yhteismaalla” (s. 9), kuten Virtanen toteaa johdannossa. Monissa teoksen artikkeleista pureudutaan kirjallisuuden lajien sekä (todellisuus)viittaavuuksien lomittumisen, rajapintojen ja niihin kytkeytyvien merkitysten analysointiin. Kirjaa voimakkaasti leimaavana näkökulmana on kertomustyyppien, kerronnan keinojen sekä esitystapojen analysointi suhteessa teoksen tai tekstin lajiin. Myös tietokirjallisuuden laaja kenttä hahmottuu artikkeleissa sen alalajien, kuten tietokirjoittamisen oppaiden (Pirjo Hiidenmaa), tiedettä popularisoivien teosten (Mikko T. Virtanen; Henri Sotkangas; Elina Vitikka), matkakertomuksen (Ilona Lindh), surukirjallisuuden (Anna Hollsten), historiantutkimuksen (Jyrki Nummi) ja esseen (Päivi Koivisto) näkökulmista.



Itselleni teoksen kiinnostavimpia artikkeleita ovat Sanna Nyqvistin ”Kenen sanat ja tarinat?” ja Elina Vitikan ”Minä tutkija, me ihmiset”. Tekstit avaavat inspiroivia näkökulmia omistajuuden, tekijyyden ja tutkijan tekstiin konstruoidun aseman kysymyksiin. Nyqvistin artikkeli tarkastelee tietokirjallisuutta kaunokirjallisuuden lähteenä. Siinä analysoidaan tapauksia, joissa lainaamisen rajoista ja tavoista sekä lähteiden käytöstä on kiistelty julkisuudessa – äärimmillään plagiointisyytösten kera. Erityisesti Nyqvist pureutuu syksyllä 2015 Ruotsissa käynnistyneeseen tapaukseen, jossa tietokirjailija Jan Bergman syytti kirjailija Jan Guillouta Ruotsin tiedusteluhistoriaa käsittelevän *Secreterarklubben* -tietokirjansa (2014) aihepiirin ja henkilöhahmojen varastamisesta tämän romaaniin *Blå stjärnan* (2015). Artikkelin analysoi tapausta kriittisesti tekijänoikeuslain, luovan työn etiikan ja julkisen retoriikan näkökulmista sekä nostaa esiin sen yhteyksiä vastaaviin julkisiin debatteihin. Teksti pohtii tekijyyteen ja omistajuuteen kytkeytyviä kysymyksiä sekä sepitteellisen ja referentiaalisen esityksen lajeja ja intertekstuaalisia suhteita tavalla, jonka relevanssi kulttuurien tutkimuksen parissa ope-roiville on ilmeinen. Elina Vitikan artikkeli analysoi monipuolisesti tekijään viittaavia ensimmäisen persoonan ilmauksia ja niiden merkityksiä Kari Enqvistin kosmologista tutkimusta popularisoivassa omaelämäkerrallisessa tietokirjassa *Ensimmäinen sekunti: Silminnäkökijän kertomus* (2014). Vitikan analyysi tuo esiin näiden ilmausten monet funktiot aina teoksen ideaalilukijan hahmottelusta, me-ryhmän luomisesta ja tekijän asiantuntijaidentiteetin rakentamisesta lukijan vakuuttamiseen ja osallistamiseen.

Kirjan viimeinen, journalismia käsittelevä luku sisältää kaksi artikkelia. Maria Mäkelän ja Laura Karttusen teksti käsittelee tarinallista yksilöjournalismia pitkälti *Kertomuksen vaarat* -kirjan linjojen mukaisesti. Ralf Kauranen ja Olli Löytty sen sijaan tarkastelevat journalismiin pohjautuvaa ja sarjakuvan muodossa toteutettua narratiivista tietokirjaa pohtien tiedon välittämisen ja näyttämisen keinoja. Esimerkkinä he analysoivat Emmi Niemisen ja Johanna Vehkoon internetin naisviihdestä kertovaa teosta *Vihan ja inhon internet* (2017). Kaurasen ja Löytyn rikas analyysi tarkastelee teosta moniäänisenä, -modaalisenä ja -lajisena kokonaisuutena. He myös suhteuttavat analyysinsä laajempiin käsityksiin sarjakuvasta representatiiona. Analyysin pohjalta *Vihan ja inhon internet* tulkitaan sekä tiedollisesti (journalistinen tiedonvälitys) että poliittisesti (feministinen voimaannuttaminen) avoimen paikantuneeksi teokseksi, joka ”sarjakuvan keinoin pyrkii vakuuttamaan lukijan esitettyjen tietojen oikeellisuudesta” (s. 333).

Lopuksi

Kertomuksen vaarat -kirjaan verrattuna *Kertomuksen keinoin* on muodoltaan perinteisempi tutkimusartikkelikokoelma. Siitä puuttuu edellisen paatos ja ohjelmallisuus, ja sen analyttinen ote on tynempää ja artikkelit laajempia. *Kertomuksen keinoin* esittelee myös laajemman lähestymistapojen kattauksen kertomuksen ja kerronnan keinojen analyysiin. *Kertomuksen vaarat* -kirja taas on onnistunut kristallisoimaan tutkimushankkeen tuloksia laajasti kiinnostavalla tavalla, jolle ei monia vertailukohtia löydy. Julistuksellisuuteen kallistuva ote sopii kertomuskriittiseksi oppaaksi nimetyn kirjan pirtaan, vaikka moniaineksisuuden, keskeisideoiden toiston ja lyhyen muodon suosimisen ohella se teki lukukokemuksestani hie-man hektisen. Pääpointtien toisto epäilemättä kuitenkin tukee lukijan mielenkiinnon yllä pysymistä sekä tutkimuksen keskeisten havaintojen ymmärrettävyyttä ja vaikuttavuutta.

Kertomukseen ja kerronnan keinoihin keskittymisen ohella *Kertomuksen vaarat* ja *Kertomuksen keinoin* teoksia yhdistää se, että molemmat korostavat kriittisen lukutaidon tärkeyttä.



Kirjat nostavat monipuolisesti esiin (tarinan)kerrontaan liittyviä eettisiä kysymyksiä, jotka ovat huomionarvoisia myös kulttuurien tutkimuksen alojen näkökulmasta. Suosittelen lämpimästi lukemaan teoksia rinnakkain. Yhdessä ne avaavat monipuolisen maiseman kertomuksen funktioihin ja vaaroihin nykyculttuurissa ja tutkimuksessa.

Kirjallisuus

Bergman, Jan. 2014. *Secreterarklubben: C-byråns kvinnliga agenter under andra världskriget*. Stockholm: Norstedts.

Enqvist, Kari. 2014. *Ensimmäinen sekunti: Silminnäkökertomus*. Helsinki: WSOY.

Guillou, Jan. 2015. *Blå stjärnan: Det stora århundradet V*. Stockholm: Piratförlaget.

Hyvönen, Ari-Elmeri. 2018. "Careless Speech. Conceptualizing Post-Truth Politics." *New Perspectives* 26(3): 1–25. <https://doi.org/10.1177/2336825X1802600303>

Nieminen, Emmi ja Johanna Vehkoo. 2017. *Vihan ja inhon internet*. Helsinki: Kosmos.

Ulla Savolainen on dosentti ja yliopistotutkija Helsingin yliopistossa, kulttuurien osastossa. Hän on kulttuurisen muistin, muistitiedon ja kerronnan tutkimukseen erikoistunut folkloristi, joka johtaa parhaillaan tutkimushanketta "Transnational Memory Cultures of Ingrian Finns: A Comparative Perspective on the Dynamics of Personal and Cultural Remembrance".



Kirja-arvio

Inspiroivaa tutkimusretkeilyä osallisuuden rajapinnoilla

Hieta, Hanneleena, Karri Kiiskinen, Maija Mäki, Päivi Roivainen ja Ann-Helen Sund (toim.). 2019. *Liikettä rajapinnoilla – keskusteluja etnologian osallistavuudesta: Rörelser och gränssytor – etnologiska diskussioner om samverkan*. Helsinki: Suomen kansatieteilijöiden yhdistys Ethnos ry. 398 sivua. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020102185858>

Salome Tuomaala-Özdemir

Hanneleena Hiedan, Karri Kiiskisen, Maija Mäen, Päivi Roivaisen ja Ann-Helen Sundin toimittama *Liikettä rajapinnoilla – Rörelser och gränssytor* esittelee alaotsikkonsa mukaisesti keskusteluja etnologian osallisuudesta, kahdella kielellä. Vuonna 2019 ilmestyneessä artikkelikokoelmassa tutkijat retkeilevät pyöräilyn ja katueläinten tutkimuksesta kasviperintöprosesseihin ja kohtaamisiin ruhnulaisen villapaidan kanssa museokontekstissa. Julkaisussa pirskahtelee tutkimuksen into ja ilo, joihin itsekkin yhteisösuhteiden osallisuuden tutkijana tempauduin lukiessa mukaan. Mieltäni lämmittivät kahden toista artikkelin kuvaukset kohtaamisista tutkittavien kanssa, olipa tutkittava sitten pyöräiltävä reitti, raumalainen laivanrakentaja, rodoslainen katukissa, yläneläinen Huvitus-omena tai suhteestaan siihen kertova haastateltava. Niin ihmisillä, eläimillä ja kasveilla kuin paikoilla ja esineilläkin on maailmansa, joiden ääreen, ääneen ja rytmeihin osallistava etnologia kirjassa johdattaa. Teos on jaettu kahteen osaan, joista ensimmäinen on otsikoitu ”Tutkimus: Osallistuminen, osallistavuus ja soveltavuus” ja toinen ”Jakaminen: Tiedon siilot ja vastavuoroisuuden väylät”. Arvostelussani paneudun pohtimaan erityisesti niitä artikkeleita, jotka puhuttelivat ajankohtaisuudellaan. Lisäksi arvioin kirjaa kokonaisuutena.



Itsereflektio tutkijan kompassina

Osallistavuudesta ja osallisuudesta on viimeisen kymmenen vuoden aikana tullut iskusanoja tutkimuksen lisäksi myös yhteiskunnassa yleisemmin. Yhteiskunnallinen osallisuus tarkoittaa ihmisen kiinnittymistä itselle merkityksellisiin yhteisöihin ja sitä myöten sellaiseen yhteiskunnalliseen toimintaan, jonka kautta voi sekä tyydyttää perustavanlaatuisia tarpeitaan että



toteuttaa itseään ja tuntee kuuluvansa johonkin. Osallisuuden hyvän tarkoituksen voi myös valjastaa politiikkapuheen moottoriksi, tuottamaan kiireisiä projekteja, jotka osallisuuden syventämisen sijasta ottavat ihmiset tai alueet hankkeiden objekteiksi. Tämän ongelman nostavat esiin myös Tytti Steel ja Eerika Koskinen-Koivisto artikkelissaan "Läsnäolevaa ja sitoutunutta. Osallistumisen hyöty ja mielekkyys etnologisessa tutkimuksessa". He kuvaavat pätkärahoituksen tuottamia lyhyitä kenttätöjakoja ja innovaatiokeskeistä tutkijanuran mallia, jossa syventyvää tutkimusta harvoin palkitaan. Toisinaan osallisuushypetyksellä tuotetut pikainterventiot jättävätkin jälkeensä lähinnä turhautumista osallistavuuden ja osallisuuden ideoihin. Siksi niin yhteiskunnallisissa hankkeissa kuin tutkimuksessakin on olennaista tietää mitä, miten ja miksi lähdetään tekemään, kun pakataan varusteita osallisuuden retkelle.

Koska osallisuus syntyy aina suhteissa, on suhteen eri osapuolille annettava mahdollisuuksia ja välineitä muutokseen. Tutkimuksessa tämä tarkoittaa, että osallistumisen mahdollisuuden tarjoaminen tutkittaville ei riitä. Kuten aihetta kirjan johdannossa avaavat Karri Kiiskinen ja Hanneleena Hieta toteavat: tutkimus osallistaa myös tutkijan itsensä. Myös tutkijan ja tutkimuksen on siis muututtava. Tarvittavien muutosten ajatteluun ja konkreettiseen tekemiseen kirja tarjoaa pohdintaa ja esimerkkejä keinoista.

Yhtenä tärkeimmistä keinoista tutkijan lähestymistavan muutokselle nostetaan esiin tiedon ja tietämisen moninaisuus sekä erityisesti ruumiillinen ja kokemuksellinen tieto. Karri Kiiskisen kertomus pyöräilystä liikkuvana aluetutkimuksena ja Sanna Lillbroända-Annalan kuvaus kiinnittymisestä katueläinten elämismaailmaan toimivat esimerkkeinä siitä, että ruumiillista ja kokemuksellista tietoa voi kertyä ja kerryttää useammalla kuin yhdellä tavalla. Kiiskisen omat kokemukset reittien pyöräilystä yhdistettynä GPS-reittijälkien tuottamaan dataan avaavat niin alueen hahmottamista liikkeen ja rytmin kautta kuin vuorovaikutusta ja näkymiä toisten pyöräilijöiden kokemusten ytimeen. Lillbroända-Annala puolestaan kuvaa lomamatkan muuttumista tunteelliseksi ja käytännölliseksi suhteeksi katueläimiin sekä tunteiden ja käytäntöjen tuottamia muutoksia tutkimukseen. Kiiskisen ja Lillbroända-Annalan erilaisille lähestymistavoille on yhteistä oman kokemusten ja toiminnan havainnointi. Sekä suorien havaintojen tuottamaa että itsereflektion syventämää tietoa voi käyttää vuorovaikutuksen lisäämiseen toisten – ihmisten, eläinten ja ympäristön – kanssa. Tällaiset tiedonhankinnan tavat ja niiden huolellinen, konkreettinen kuvaaminen lisäävät myös tekstin elämyksellisyyttä. Elämyksellisyys tuo tutkimuksen lähemmäksi lukijaa ja suo aiheesta kiinnostuneelle ja tietävälle lukijalle mahdollisuuden nauttia tutkimuksen tuloksista, riippumatta siitä, onko hän kuvatus tutkimusalan asiantuntija vai ei.

Ymmärrettävän yhteistietämisen eväät

Analyysin lähestyttävyyttä ja ymmärrettävyyttä voi pitää osallistavan tutkimuksen tavoitteena. Lisäämällä tutkimustekstin saavutettavuutta otetaan askeleita kohti Kristiina Ahmaksen artikkelissaan kuvaamaa avointa asiantuntijuutta ja yhteistä tietämistä. Itselleni osallisuuden tutkijana artikkelien analyysit avautuivat enimmäkseen kertalukemalla. Yksi editointikierros yleistajuisen ilmaisun näkökulmasta olisi kuitenkin avannut tekstiä laajemmalle lukijakunnalle, myös niille lukuisille ihmisille, joita teksteissä kuvataan tutkimusten osallistujina ja kansatutkijoina ja joista todennäköisesti vain harvalla on tutkijan koulutus. Yleistajuisen tekstin tuottamisen ei tarvitse tarkoittaa tutkimuspainotuksista tai käsitteellisestä pohdinnasta luopumista. Monesti käsitteiden tarkempi avaaminen ja tekstin tarkistaminen selkeyden näkökulmasta riittävät, kun teksti tahdotaan tehdä luettavaksi myös tutkijapiirien ulkopuolelle.



Liikettä rajapinnoilla – Rörelser och gränsvytor laventaa kirjan lukijakuntaa suomenkielistä yleisöä laajemmalle tarjoamalla johdannon ja yhden tutkimusta esittelevän artikkelin ruotsiksi. Ruotsinkieliselle lukijalle kaksikielinen otsikko tarjoaa lupauksen, jonka kirjan ruotsinkielisen osuuden ohuus saattaa kuitenkin pettää. Mielestäni kirjan kaksikielisyyttä olisikin voinut perustella selvemmin kirjan johdannossa. Monikielinen julkaiseminen on nimittäin käytäntö, jota tutkimuksen osallisuutta edistäessä olisi syytä pohtia ja harjoittaa enemmän, niin virallisten kotimaisten kielten kuin uusien suomalaisten puhumien kieltenkin osalta. Osallisuuden näkökulmasta jäin kaipaamaan myös yhteiskirjoitettuja tekstejä tutkimukseen osallistuneiden amatööriasiatuntijoiden kanssa. Erinomaisesti valitut lainaukset heidän puheestaan ja kirjoittamistaan teksteistä kuitenkin paikkasivat tätä puutetta.

Kirjan tarjoaman tiedon saavutettavuus ei ole tärkeää ainoastaan kuvattuihin tutkimuksiin osallistuneiden palvelemiseksi. Hiilivapaa liikkuminen, kasviperintö, lajienvälisyys, lähimatkailu ja yhteisöjä vahvistava elävä suhde historian kertomuksiin ja käytäntöihin ovat ajankohtaisia aiheita. Ajankohtaisista teemoista riittää yhteisessä keskustelussa paljon puhetta. Osallisuutta lisäävä etnologia näyttäisi kirjan perusteella tarjoavan välineitä lisätä tietoa ja ymmärtää asioita paikallisesti ja yhdessä. Paikallinen ja yhteinen ymmärrys voisivat osaltaan auttaa etsimään konkreettisia ratkaisuja siedettävien jatkumoiden löytämiseksi ihmisten ja ympäristön yhteiseloon ja vuorovaikutukseen, joita koettelevat ilmastonmuutos ja yhteiskunnallisen keskustelun polarisaatiopainotukset ja tätä kirjoittaessa myös maailmanlaajuisen pandemia.

Artikkelikokoelma houkuttelee pohtimaan, miten pienistä ja kouriintuntuvista langanpäistä lokaalien ja maapallon kohtaloon liittyvien asioiden ratkaisuja voidaan lähteä kerimään. Teoksen ajankohtaista painoarvoa olisi lisännyt, jos näihin langanpäihin olisi lisätty vähintään yhden artikkelin verran teknologisten sovellusten merkitysten pohdintaa niin ihmisten arjen ja yhteisöllisyyden kuin tutkimuksen tekemisen käytäntöjenkin näkökulmista. Nyt teknologia jää teoksessa valitettavasti sivurooliin.

Ympäristön kestävyys ei ole irrallaan sosiaalisesta maailmasta vaan sen keskiössä. Osallisuuden laadukas ja monipuolinen kehittäminen tutkimuksessa voi tuoda tämän näkyviin valottamalla ihmisten, eläinten, kasvien, rakennetun tilan ja ympäristön dynaamisia suhteita ja niiden merkityskerrostumia. Paikallisista havainnoista ponnistava, herkästi ympäristöä aistiva ja tunnusteleva, merkityksellistä yhteisöllisyyttä ja yhteistietämistä vahvistava tutkimus voi parhaimmillaan yhdistää ihmisiä, poimia käyttökelpoisia sanoja ja käytäntöjä menneestä sekä näyttää valoa yhdessä etenemiseen. Jäinkin kaipaamaan johtopäätösartikkeliä, joka olisi koonnut kirjan teemoja selkeämmin yhteen ja nostanut esiin niiden yhteiskunnallista painoarvoa. Näistä samoista syistä kirjan viehättävistä tutkimusaiheista olisi syytä koota joko kokonaan uusi tietokirja suurelle yleisölle tai vaikka sarja keskustelevia podcasteja, jotta esitelyjen tutkimusten arvo tulisi vielä paremmin näkyviin ja eri tavoin tietoa vastaanottavien ihmisten saataville.

FT Salome Tuomaala-Özdemir on erikoistutkija Turun yliopiston sosiologian laitoksella.