

E

L

O

R

E



SUOMALAISELLE TÄHTIPOIKAISIALLE  
KANSANRUNON JA KANSANTUTUUKSEN  
TALTAJALLE JA TALLETTAJALLE

2 | 2021 vol. 28

# Sisällys

## Pääkirjoitus

- Kaiken maailman yrittäjäsubjekteja 3  
*Heidi Henriikka Mäkelä & Antti Lindfors*

## Artikkelit

- Kalevalat, joita ei koottukaan kansanrunoudesta 6  
Eepoksen syntyhistorian muokkaaminen 2000-luvun muunnelmaromaanien  
tarinamaailmoissa  
*Elli-Mari Ahola*
- Helsingin moninaiset karjalaiset muistin paikat 26  
*Anssi Neuvonen, Maria Lähteenmäki, Oona Ilmolahti & Sinikka Selin*
- Från "flinga" till "fighter" 50  
Den solbrända kroppen som identitetsmarkör bland finländska FN-soldater  
*Sonja Hagelstam*
- Sesonkiäänimaisema kaupungissa 68  
Jouluinen taustamusiikki kalendaarisena koristeluna  
*Meri Kytö*
- Oudolla tavalla eksyksissä 89  
Uskomusperinne, kulttuuriset merkitykset ja selittävä tiedonintressi  
*Pasi Enges ja Kaarina Koski*

## Ajankohtaiset

- Of Mice and Museums: The Changing Practices of doing Museums 112  
Lectio praecursoria at the University of Helsinki 15.10.2021  
*Inkeri Hakamies*
- Unien elävä perintö 119  
Lectio precursoria Jyväskylän yliopistossa 12.11.2021  
*Silja Heikkilä*
- Kolmekymmenvuotiasta kesäkoulua vietettiin kodeista käsin ympäri maailmaa 125  
The 10th Folklore Fellows' Summer School: The Violence of Traditions and the  
Traditions of Violence. 7.–18.6.2021 Joensuu & Zoom  
*Tero Ahlgren, Hanna-Kaisa Lassila, Riikka Patrikainen, Viliina Silvonon ja Sofia Wanström*



## Kirja-arviot

- Pirunkaupat ja niiden tekijät 129  
 Purola, Mari. 2019. *Sopimus pirun kanssa. Piru ja ihminen toimijoina suomalaisissa uskomustarinoissa 1840–1960*  
 Pasi Enges
- Klassikoiden anti nykytutkijalle – eli mitä kirjallisuustieteilijän pitäisi ajatella Martti Haaviosta? 133  
 Martti Haavio. (1942) 2021. *Suomalaiset kodinhaltijat*. 2.painos. Loppusanat: Kaarina Koski  
 Martti Haavio. (1942) 2021. *Väinämöinen*. 2. painos. Loppusanat: Veikko Anttonen  
 Rimma Erkko
- Folkloristiikka digiajassa 136  
*Folkloristics in the Digital Age*. Pekka Hakamies and Anne Heimo (ed.) 2019  
 Tuija Hovi
- Monikerroksinen ja -ääninen kaupunki – näkökulmia humanistiseen kaupunkitutkimukseen 139  
*Humanistinen kaupunkitutkimus*. Vahtikari, Tanja, Terhi Ainiala, Aura Kivilaakso,  
 Pia Olsson & Panu Savolainen (toim.) 2021  
 Eerika Koskinen-Koivisto
- Miestutkimuksen erityisyyttä etsimässä 143  
*Miestutkimuksen metodologiaa*. Timo Aho, Jiri Nieminen ja Arttu Salo (toim.) 2021  
 Antti-Ville Kärjä
- Viipurin muistelun moninaisuutta 147  
*Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen*. Grünthal, Satu ja  
 Kristiina Korjonen-Kuusipuro (toim.) 2021  
 Eija Schwartz

Pääkirjoitus

## Kaiken maailman yrittäjäsubjekteja

*Heidi Henriikka Mäkelä & Antti Lindfors*

Väitöskirjatutkijan tai jo väitelleen humanistitieteilijän asema ei liene koskaan ollut erityisen kadehdittava ainakaan työn epävarmuuden tai palkan näkökulmasta. Viimeisen parinkymmenen vuoden aikana näitä työnkuvia koskevat muutokset ovat kuitenkin olleet nopeampia ja jossain määrin kivuliaampia kuin aiemmin, sillä tutkijoiden työ- ja toimintaympäristöä on nopealla aikataululla uudelleenorganisoitu *huippu-*, *kilpailu-* ja *säätiöyliopiston* tapaisin ideaalirakennelmin ja diskursiivisin kehystyksin (esim. Koskiahho 2021; Kuusela et al. 2021; Rinne et al. 2015). Nämä korkeakoulupolitiikan murrokset ja tutkijantyön uudet kontekstualisoinnit ovat tarkoittaneet sitä, että tutkijan on enenevässä määrin hallinnoitava omaa identiteettiään ja työnkuvaansa yrittäjyyden ja itsensä brändäämisen termein sekä mukauduttava esimerkiksi julkaisemisessa uudensuomalaisuuden vaatimuksiin (Koskiahho 2021, 48). Puhutaan *uusliberaalista toimijuudesta* (Gershon 2011) tai *kilpailullisesta yrittäjäsubjektista*, joka kykenee helpommin neuvottelemaan ”portinvartijoiden ja päätöksentekijöiden kanssa kuin vanhan akateemisen kulttuurin edustajat” (Koskiahho 2021, 51).

Uudet vaatimukset alkavat näkyä paitsi tutkijan toiminnassa ja itseidentiteetissä, myös konkreettisesti hänen ruumiissaan. Englanninkielisiä, viittauksiin houkuttelevia, vertaisarvioituja artikkeleita on tuotettava mahdollisimman paljon, Twitter piipittää, JuFo-luokitukset kuumottavat niskassa. Samaan aikaan useat tutkijat voivat huonosti, kärsivät (mielen)terveysongelmista ja harkitsevat vakavasti alanvaihtoa.

Työn ja työuupumuksen historian tutkija Mona Mannevuototesi Kulttuurintutkimuksen päivillä pidetyssä paneelikeskustelussa (9.12.2021), että uusliberaaliin akateemiseen työhön kohdistuvaa kritiikkiä on helppo heittää ilmoille. Samalla uusliberaali on valua ja kritiikkiä pakeneva käsite, joka on ”kaikkiäällä ja ei missään”. Mannevuodon huomio on nähtävissä esimerkiksi ihmis- ja yhteiskuntatieteellisen julkaisemisen ja uuden korkeakoulupolitiikan kehämäisessä suhteessa. Nykyisen akateemisen työn raadollisesta luonteesta on kirjoitettu valtavasti kriittiseen sävyyn, mutta samalla kyseiset kirjoitukset satavat tutkijoiden julkaisu- ja yliopistoiden pisteytysjärjestelmien laareihin ylläpitäen omaa kritiikin kohdettaan (Koskiahho 2021, 49).

Julkaisuilla, teksteillä ja puheella on toisin sanoen performatiivista ja itseään uusintavaa voimaa, mutta vain oikeassa kontekstissa ja tätä voimaa tukevissa rakenteissa. Kiinnostavaa onkin tarkkailla, millaisia taktisia ja strategisia ohjeita tämän performatiivisuuden halluottoon annetaan. Esimerkiksi Mannevuotovaroittaa ahdistuspuheen myös synnyttävän



ahdistuspuhetta ja neuvoo kääntämään tunnepuheen asemesta katsetta ”rakenteisiin”. Toisenlaista, positiivisen performatiivisuuden voimaan toiveikkaasti luottavaa yksilölähtöistä taktiikkaa edustaa *Väitöksen jälkeen: opas akateemiselle uralle* -teoksessa annettu ohje, jossa nuorta tutkijaa vinkataan laatimaan itselleen toimintaa motivoiva, seinätauluksi ripustettava ”akateeminen missiolause” (Isosävi & Lindholm 2021, 28–31; vrt. Ahmed 2010).

Vastaava rakenteellinen ongelma tietysti palautuu nykyistä akateemista julkaisumaailmaa ylläpitävään keskeiseen pyramidihuijaukseen, jossa kansainväliset suuret kustantajat käärivät tutkijoiden työstä hyvät rahat myymällä saman työn artikkelien muodossa takaisin yliopisto- ja tutkijayhteisölle. Tästä liiketoiminnasta nettoavat eivät maksa itse tuotteesta mitään – eivät tutkijoille eivätkä esimerkiksi artikkelien arvioijille – vaan huvin kustantavat pääasiassa julkiset tahot ja säätiöt tutkimusrahoituksen muodossa. Samalla suomenkielisten, kengännauhahudjetilla toimivien tieteellisten julkaisujen on yhä vaikeampaa saada rahoitusta – eikä *Elore* ole tästä poikkeus – vaikka ne tekevät juuri sitä, mitä tiedejulkaisemiselta toivotaan: julkaisevat huolellisesti toimitettua, parin klikkauksen päässä olevaa *open access* -tutkimusta.

Yrittäjäsubjektia rakennetaan nykyään jo tutkijanuran ensiportailta alkaen, esimerkiksi tutkijakoulujen puitteissa. Toinen tämän pääkirjoituksen kirjoittajista piti tänä syksynä Helsingin yliopiston jatko-opiskelijoille suunnattua *Writing Your Journal Article in Twelve Weeks* -kursia, joka pohjautuu samannimiseen myyntimenestysoppaaseen (Belcher 2019). Kurssilla on tarkoitus tuottaa 12 viikossa mahdollisimman hyvin kansainvälisessä julkaisuprosessissa pärjääviä, argumenttivetoisia ja otsikoiltaan mahdollisimman klikattavia artikkeleita. Opiskelijat kurssilla olivat ihania, viisaita ja hyviä keskustelijoita, ja artikkeleistakin tuli hienoja. Samaan aikaan toistuvia keskustelunaiheita kurssilla olivat paine, ahdistus, kirjoittamisen vaikeus, perhe-elämän ja työn yhdistämisen ongelmat ja väsymys – ihanteellinen yrittäjäsubjekti kohtasi ahdistuspuheen.

Pitäisikö siis rakenteiden korjaamiseksi lopettaa *Writing Your Journal Article* -kurssin tarjoaminen? Ehkäpä ei. Mutta voisiko tutkijakoulu joskus järjestää myös *Kirjoita tosi syvällinen ja ihanan hidas artikkeli taikka muu teksti* -kurssin, mieluiten suomeksi, ruotsiksi, saameksi tai vaikkapa karjalan kielellä?

\*\*\*\*\*

*Eloressa* on onneksi mahdollista julkaista pitkään kypsyeitä tutkimuksen hedelmiä. Tämän numeron aloittaa Elli-Mari Aholan kirjallisuustieteestä ammentava artikkeli *Kalevalaa* hyödyntävistä muunnelmaromaaneista, joka syventyy eepoksen syntyhistorian uudelleenesittämisiin uusissa suomenkielisissä romaaneissa. Anssi Neuvosen ja kumppaneiden artikkeli karjalaisista muistin paikoista Helsingissä vaeltaa tarkkanäköisesti Karjalaa muistavissa helsinkiläisissä paikoissa, joissa limittyvät Helsingin arkkitehtuuri ja sen aineellisuus sekä muisteltu Karjala ja historiakulttuuri. Sonja Hagelstamin tekstissä analysoidaan YK-rauhanturvaajien valokuva-albumeita ja suunnataan katse kohti valokuvien esittämää kehollis-diskursiivista prosessia, jossa ”kalkkilaiva”-valkoisesta aloittelevasta rauhanturvaajasta tulee ruskettunut ”taistelija”. Meri Kytö tarkastelee kauden mukaisessa artikkelissaan jouluisaa taustamusiikkia ja sen kokemista kaupunkitilassa, sekä ehdottaa jouluisalla musiikilla kaupungin koristelua erityiseksi kalendaarisesti ajoitetuksi taustamusiikkikäytännökseen. Kaarina Koski ja Pasi Enges erittelevät numeron päätösartikkelissa metsänpeiton eli epätavallisen eksymisen



erilaisia tulkintamalleja ja sen selitysten variaatiota ja muutosta kansanomaisissa ja tieteellisissä diskursseissa. Monipuolisen artikkelikattauksen lisäksi numero sisältää tuttuun tapaan liudan ajankohtais- ja kirja-arviotekstejä.

Tämän kirjoituksen myötä myös väistyvä päätoimittaja Heidi Henriikka Mäkelä kiittää kaikkia asianosaisia hauskoista toimitushetkestä. Ensi vuonna Mäkelän tilalla Antti Lindforsin päätoimittajakumppanina jatkaa FT Anna Kinnunen Itä-Suomen yliopistosta. Rauhaa, kiireettömyyttä ja kiivasta rakenteiden tarkkailua kaikille!

## Lähteet

- Ahmed, Sara. 2010. *Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Belcher, Wendy Laura. 2019. *Writing Your Journal Article in Twelve Weeks. A Guide to Academic Publishing Success*. Second edition. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Gershon, Ilana. 2011. "Neoliberal Agency." *Current Anthropology* 52 (4): 537–55.
- Isosävi, Johanna & Lindholm, Camilla 2021. *Väitöksen jälkeen: Opas akateemiselle uralle*. Helsinki: Art House.
- Koskiahho, Briitta. 2021. Yliopistoinstituution myllerrys ja uusliberalismi – esimerkkeinä Britannian yliopistot. *Tieteessä tapahtuu* 4: 46–51.
- Kuusela, Hanna, Veera Kaleva, Tuukka Tomperi, Mikko Poutanen ja Tuomas Tervasmäki. 2021. Korkeakoulupolitiikan muuttuvat valtasuhteet Suomessa. Säätiöyliopiston synty ja kamppailu yliopistodemokratiasta. *Politiikka* 63 (2): 158–187.
- Rinne, Risto, Arto Jauhiainen ja Raakel Plamper. 2015. Suomalaisen yliopiston itseymmärrys, itsepuolustus ja haasteet 1920-luvulta 2010-luvulle rehtoreiden puheissa. *Kasvatus & Aika* 9 (3): 172–243.

## Kalevalat, joita ei koottukaan kansanrunoudesta

Eepoksen syntyhistorian muokkaaminen 2000-luvun muunnelmaromaanien tarinamaailmoissa

*Elli-Mari Ahola*

Tarkastelen artikkelissani 2000-luvun Kalevala-muunnelmaromaaneja. Ne ovat kertomuksia, jotka toisintavat eri laajuudessa *Kalevalan* (1849) tapahtumia ja henkilöitä tai vähintään tarjoavat maailman, jossa *Kalevala* olisi voinut tapahtua. Muunnelmien produktiivisuus on nähty osana yhä jatkuvaa Kalevala-prosessia, joka lähtee kansanrunoudesta ja Lönnrotin *Kalevalan* koostamistyöstä (ks. esim. Knuutila, Laaksonen, Piela 2008, ix). Eepos ymmärretään nykyään nimenomaisesti Lönnrotin taideteoksena, ja kuten Satu Apo (2004, 273) on todennut, harvaa asiaa on selvitetty niin perusteellisesti kuin Lönnrotin *Kalevalan* työstämisen prosessia. Muun muassa Väinö Kaukosen (ks. esim. 1956; 1979) elämäntyön perusteella on tiedossa *Kalevalan* säkeiden suhde kansanperinneaineistoon, joka Lönnrotilla oli käytettävissä (Siikala 2012, 37). Sen sijaan *Kalevalan* vaikutusta ympäröivään kirjallisuuteen 2000-luvulla on kyllä kartoitettu (Korpua 2017; Sallamaa 2010), mutta tarkastelu on painottunut Kalevala-yhteyden tunnistamiseen ja Kalevala-vaikutteisten teosten luettelointiin. Narratologisen kirjallisuustieteen välineistöllä on mahdollista avata tarkemmin yksittäisten Kalevala-muunnelmaromaanien rakentumista suhteessa *Kalevalan* maailmaan ja muihin maailmoihin.

*Kalevala* on tärkeä osa suomalaista kulttuurista muistia (ks. esim. Kaljundi, Laanes ja Pikkanen 2015, 31), ja myös Kalevala-muunnelmat muokkaavat sitä (Mäkelä 2021). Yksi 2000-luvun Kalevala-muunnelmien vakiopiirre on, että ne tuovat fiktion keinoin *Kalevalan* tavalla tai toisella lähelle kirjoittamisaikansa maailmaa (Ahola 2020, 162). Kalevala-muunnelmissa muuntelun kohteena eivät ole pelkästään *Kalevalan* tapahtumat, vaan myös tietämys *Kalevalan* ulkopuolisesta kontekstista, kuten eepoksen pohjana olevasta kansanrunoudesta, joka niin ikään on osa kulttuurista muistia. *Kalevala* on pitkään ollut osa suomalaisten koulujen opetusta, ympäröivä yhteiskunta on täynnä viitteitä siihen esimerkiksi paikanniminä ja tutkittua tietoa on tavoitteellisesti tuotu laajasti saataville ja tuodaan yhä, mistä on osoitukseksi esimerkiksi *Avoim Kalevala* -editio, jonka kolmas osa ilmestyi vastikään (2021). Kalevala-muunnelmaromaaneissa kansanrunousaines ei välttämättä ole lainaamisen ja muuntelun kohteena, jollaisesta käytöstä löytyy esimerkkejä suomalaisesta nykyrunoudesta (ks. Gottelier 2020). Pikemminkin kansanrunous ilmiönä sepitetään toiseksi sen kontekstia muuntelemalla. Muunnelmat taustoittavat *Kalevalan* toisin omissa tarinamaailmoissaan. Eepoksen



synty selitetään niissä fiktiivisesti uudelleen joko fantastisessa, historiallisessa tai nykyajan kaltaisessa tarinamaailmassa useimmiten siten, että kansanrunouden rooli *Kalevalan* syntyhistoriassa korvataan fiktiivisillä faktoilla. Tarinamaailma on rakennettu ottamalla mukaan joitakin lukijalle tutun maailman lainalaisuuksia, mutta *Kalevalan* syntytapaa kuvaava tieto eroaa lukijalle omasta maailmastaan tutusta *Kalevalan* synty tiedosta ja on fiktiivisessä tarinamaailmassa omaperäistä – fiktiivisen maailman rakentamisen kannalta kuitenkin todellista ja oleellista tietoa, fiktiivistä faktaa, joka koskee tarinamaailmaa, mutta ei sen ulkopuolista maailmaa. Muuntelun kohteeksi joutuessaan *Kalevalan* todellinen syntyprosessi samalla korostuu.

Tarkastelen tässä artikkelissa kansanrunouden korvautumista fiktiivisillä faktoilla 2000-luvun Kalevala-muunnelmaromaaneissa ja osoitan, että ilmiössä on kyse kaunokirjallisesta maailmanrakentamisen strategiasta, jolla toisaalta luodaan erilaisia uusia fiktiivisiä maailmoja intertekstuaalista aineistoa, tässä tapauksessa *Kalevalaa* ja sen syntykontekstia muuntelemalla, ja jolla toisaalta samalla sitoutetaan vastaanottaja alkuperäiseen aineistoon. Käytän esimerkkitieteoksina kolmea Kalevala-muunnelmaromaania, joiden maailmat ovat keskenään erityyppisiä, mutta joita yhdistää se, että ne kaikki selittävät *Kalevalan* synnyn uudelleen korvaamalla historiallisen kansanrunouden omilla fiktiivisillä faktoillaan. Yhden tarinamaailma on esitetty fantastisena, toisen historiallisena ja kolmannen nykymaailman kaltaisena.<sup>1</sup> Koska teokset edustavat niin historiallista kuin fantastista kirjallisuutta, tarkastelen niiden keinoja kiinnittyä oletetun lukijan todellisuuteen sekä fantasian ja maailmanrakentamisen teorioiden (Roine 2016; Polvinen 2012; 2018; McHale 2018) että historiallisen romaanin, tarkemmin erityisesti historiografisen metafiktion (Hatavara 2010; 2012; 2014; Hutcheon 1988; 2014), teorioiden näkökulmasta. Realistista historiallista fiktiota ja fantasiamaailmoihin sijoittuvaa fiktiota on tyypillisesti pidetty ellei suorastaan vastakkaisina niin ainakin merkittävän erilaisina kirjallisuuden lajeina. Kalevala-muunnelmien tapa kiinnittää fiktiivinen tarinamaailma lukijan maailmaan vaikuttaa kuitenkin toistuvan riippumatta siitä, onko teksti realistinen vai fantastinen, mikä puoltaa kummallekin lajille ominaisesti soveltuvan teoriakentän hyödyntämistä yhdessä.

Tarkasteltavat teokset ovat Harri V. Hietikon fantasiadekkari *Roger Repo ja tuonen väki* (2005), jonka maailmarakenteessa on hahmotettavissa muun muassa yliluonnollinen Kalevalan maailma. Toinen teos on J. P. Koskisen *Kalevanpoikien kronikka* (2018), jossa *Kalevalan* tapahtumat sijoittuvat historiallisena esitettyyn maailmaan. Kolmas analysoitava teos on Johanna Sinisalon *Sankarit* (2003), joka kirjailijan itsensä mukaan muistuttaa lajiltaan maagista realismia (Sinisalo 2004, 31). Tämä teos sijoittaa *Kalevalan* tapahtumat nykymaailmaamme muistuttavaan tarinamaailmaan.

## Tarinamaailma ja *Kalevalan* maailma

Ennen kuin on mahdollista syventyä *Kalevalan* rooliin Kalevala-muunnelmien maailman osana, on syytä määritellä tämän artikkelin käsitys kaunokirjallisuuden maailmoista. Fiktiivisen tarinamaailman määritelmät sisältävät tyypillisesti ajatuksen, että tekstin perusteella

1 Olen aiemmin (Ahola 2020) esittänyt 2000-luvun Kalevala-muunnelmaromaaneista jaottelun kahteen eri tyyppiin sen mukaan, kuinka Kalevala-aineokset ovat niiden maailmassa järjestyneet. Nämä kategoriat pohjautuvat fantasiakirjallisuuden luonnollista ja yliluonnollista maailmaa jaottelevaan Maria Nikolajevan (1988) sekundaarimaailmateoriaan sillä erotuksella, että intertekstuaalisen sekundaarimaailman tunnusmerkkinä toimivan elementin ei välttämättä tarvitse olla yliluonnollinen, vaan riittää, että se on intertekstuaalinen, kalevalainen.





syntyy tarinamaailma, jossa sijaitsee ympäristö, tapahtumia ja henkilöitä. Tekstin takana on aina vähintään kaksi siitä vastaavaa agenttia: kertoja, joka näkyy tekstin pintatasolla ja sen takana tekstin kokonaisuudesta vastaava tekijä. Lopullisen tarinamaailman konstruoi yksittäinen lukija. (Ks. Ryan 2001, 15; Nünning 2010, 224, 236; Hatavara 2007, 28–29; 2010, 28; 2014, 242.) Tässä artikkelissa en keskity kumpaankaan toimijaan tarinamaailman taustalla, vaan siihen, mitä tarinamaailma sisältää ja miten se on suhteessa maailmaan, johon oletetut tekijät ja lukijat sijoittuvat. Artikkelin maailmakäsitys on siis lähtökohtaisesti kerroksellinen. (Esim. Ahola 2021b.) Myös sen aineisto on intertekstuaalisesti varsin kerrostunutta kulttuuria: Kalevala-muunnelmat kantavat mukanaan *Kalevalan* osia, jotka taas sisältävät osia kansanrunoudesta, jota esimerkiksi Lotte Tarkka (2005) on lähestynyt tutkimuksessaan lähtökohtaisesti kerrostuneena, hybridisenä ja moniäänisenä ilmiönä. Tämän artikkelin tutkimuskohteena ovat ensisijaisesti yksittäisten fiktiivisten teosten, kolmen Kalevala-muunnelmaromaanin, tekstuaaliset tarinamaailmat. Vaikka teen jossain määrin päätelmiä niiden ulkopuolisesta kontekstista, valittu teoreettinen lähestymistapa rajoittaa tekstinulkoisten seikkojen käsittelyä.

Kaunokirjallisen maailmakokonaisuuden mallintamiseen on olemassa useita teoreettisia vaihtoehtoja. Yksi tapa on Marie-Laure Ryanin (1991, 51) esittämä pienimmän poikkeaman periaate, jonka mukaan fiktiivinen maailma rakennetaan aina todellisen maailman pohjalta ja eroaa siitä vain, kun teksti eroavaisuuteen selvästi viittaa. Käytännössä lukija siis täyttää tekstin jättämät aukot ensisijaisesti tiedolla omasta maailmastaan. Myös fiktiivisen maailmanrakentamisen teoretisoinneissa esiintyy ajatus, että lukija käyttää uusien maailmojen rakentamiseen oman maailmansa aineksia, mukaan lukien omat kokemuksensa ja intertekstuaalisuus. (Nünning 2010, 216–219.) Kalevala-muunnelmien tapauksessa maailmanrakentamisen aineksena toimii tekstin lisäksi lukijalle tuttu nykymaailma, josta on mahdollista ammentaa myös tietoa *Kalevalasta* ja joka sisältää *Kalevalan* teoksena. Historiallisessa romaanissa fiktiivisen tarinamaailman rakentamisen onnistumisen edellytyksenä on, että teoksen pohjatietonaan käyttämä historiallinen tieto on lukijan kanssa yhteistä, ja Mari Hatavaran (2012, 89) mukaan sen myötä lukija voi rakentaa maailmaa oman tietonsa pohjalta pidemmälle, kuin pelkästään kertojan tarjoaman tiedon pohjalta olisi mahdollista. Tällainen maailmanrakentamisen prosessi on pienimmän poikkeaman periaatteen ytimessä. Myös spekulatiivisessa fiktiossa, joka sisältää fantasia- ja science fiction -kirjallisuuden (ks. esim. Polvinen 2018, 67), pienimmän poikkeaman periaate toimii, mutta maailman aineksista korvautuu tekstin omilla aineksilla suurempi osa muihin kirjallisuuden lajeihin verrattuna (McHale 2018, 327). Sekä historiallisella että fantastisella romaanilla on suhde todelliseen maailmaan. Lukija joutuu näkemään sitä enemmän vaivaa maailman rakentamisessa, mitä enemmän se eroaa hänen omasta maailmastaan (Ryan 2015, 12–13). Kummassakin tapauksessa suhde toimii silti pienimmän poikkeaman periaatteella, joka nousee mahdollisten maailmojen teoriasta (Ryan 1991; 2001).<sup>2</sup> Keskeistä on käsitys siitä, että jokaisella tekstillä on oma tarinamaailmansa, vaikka siinä olisikin aineksia muista maailmoista. Jokainen fiktiivinen teksti rakentaa oman maailmansa, joka on omanlaisessaan suhteessa niin todelliseen maailmaan kuin mahdollisiin muihin lähdemaailmoihin, kuten Kalevala-muunnelmat *Kalevalan* maailmaan.

2 Mahdollisten maailmojen teorian mukaan fiktiivinen teksti muodostaa oman maailmansa, joka sisältää lukijan ja tekijän maailman kanssa yhteisiä aineksia enemmän tai vähemmän, mutta on siitä kuitenkin aina erillinen. Tämä maailma korvaa lukijan kokemuksessa tämän oman maailman lukutapahtuman ajaksi (Ryan 2001, 101–102). Mahdollisten maailmojen malli on yksi tapa ratkaista narratologisessa kirjallisuudentutkimuksessa välttämätön kysymys todellisuuden ja fiktion suhteesta.



Tarkoitan *Kalevalan* maailmalla rajatusti nimenomaan kansalliseepoksen tekstin tuottamaa tarinamaailmaa, vaikka useissa Kalevala-muunnelmissa onkin vaikutelmia myös muusta kansanrunousaineistosta, kuten vapaasti saatavilla olevista *Suomen Kansan Vanhat Runot* -materiaaleista ja *Vanhasta Kalevalasta* (1835). Kalevala-muunnelmilla on yhtymäkohtia myös virolaiseen aineistoon, sillä vajaata puolta *Kalevalan* aineksista on tavattu myös virolaisessa kansanperinteessä (Siikala 2012, 15). Monet muunnelmien tavat muokata eepoksen tapahtumia olisivat luultavasti löydettävissä näistä eriävien toisintojen lähteistä. Tällainen vertailu ei kuitenkaan ole tarkoituksenmukaista tämän tutkimuksen kontekstissa, koska Kalevala-muunnelmien potentiaalisten lukijoiden ei voi olettaa tuntevan syvällisesti kaikkia näitä lähteitä. Kulttuurista muistia tutkinut Ann Rigney (2004, 383–384) on kiinnittänyt huomiota siihen, kuinka arvostettu teksti voi painua syvälle kulttuuriseen muistiin ja kuljettaa merkityksiään erilaisiin konteksteihin. Vuoden 1849 *Kalevala* on kansalliseeposstatuksensa vuoksi versioista tunnetuin ja vaikuttanut eniten ympäröivään kulttuuriin. Siksi sitä on luontevaa pitää versiona, johon Kalevala-muunnelmatkin ensisijaisesti viittaavat ja jonka muunnelmien potentiaalisten lukijoiden voi olettaa tuntevan.

Kaikkia Kalevala-muunnelmia yhdistää se, että ne luovat yhteyden *Kalevalaan* ja aktivoivat sen koko merkityspotentiaalin mukaan tulkintaan (vrt. Tammi 1991, 69). Intertekstuaalisien viittausten on toisaalta nähty vahvistavan fiktion tuottaman maailman uskottavuutta ja todellisuuden illuusiota, toisaalta päinvastoin toimivan maailmaa horjuttavana ja hajottavana elementtinä, joka vieraannuttaa lukijan tekstin maailmasta. (ks. esim. Allen 2011, 80, 94.) Strukturalistista narratologiaa edustava Gerard Genette (1982, 18–19) näkee, että teksteille on löydettävissä vakaa merkitys: lukija pyrkii aina palauttamaan tekstin tuntemiinsa rakennejärjestelmiin ja ymmärtämään sen rajattuna kokonaisuutena. Genetteläisittäin intertekstuaalisuus ei ole loputtomiin suuntiin laajeneva viittausten ketju vaan tekstin kokonaisuuteen merkityksiä tuottava väline. Kuten fantasiatutkija Brian Attebery (2014, 2–3) on todennut eräästä yleisestä intertekstuaalisesta strategiasta, myyttien käyttämisestä fantasian rakennusaineena: kiinnostavaa ei ole niinkään se, mitä aineksia tekstiin on lainattu, vaan se, mitä merkityksiä niiden avulla on saatu aikaan. Tällaista tarkastelua on aiemmin kohdistettu kalevalaisten elementtien käyttöön ja yhteiskunnallisiin merkityksiin niin historiassa (ks. esim. Fewster 2006) kuin nykypäivänä (Gottelier 2020; Mäkelä 2021), mutta ilmiötä ei ole juuri tarkasteltu kirjallisuustieteellisesti nimenomaan Kalevala-muunnelmissa.

Kysymys intertekstuaalisuuden ymmärtämisestä koossapitävänä tai hajottavana on olennainen, sillä myös Kalevala-muunnelmissa tulkintaa voi viedä kumpaankin suuntaan, kuten Johanna Sinisalon *Sankarit*-teoksen analyysini tuonnempana osoittaa. Käsitystä intertekstuaalisuudesta tarinamaailman uskottavuutta horjuttavana elementtinä tapaa esimerkiksi *metafiktivisyyden* eli fiktion itsensä tiedostavuuden käsittelyn yhteydessä. Ryan (2008, 391–392) ajattelee metafiktivisen intertekstuaalisuuden olevan ominaisuus, joka haittaa lukijan eläytymistä tarinamaailmaan, siis tarinamaailman koherenssia ja uskottavuutta. Samoin on arvioitu historiografista metafiktiota, eli sellaista metafiktivisyyttä, jossa teos on tietoinen sekä omasta olemuksestaan fiktiona että historian luonteesta kirjoitettuna ja kummankin keinotekoisuudesta (Hutcheon 2002, 68–69; Nünning 2005, 216). Näitä ajatuksia on myös kyseenalaistettu sekä historiallisen että fantastisen kirjallisuuden tutkimuksessa. Hatavaran (2012, 96) mukaan asetelma, jossa lukijan tietämys historiasta rinnastuu kaunokirjallisen teoksen esittämään vaihtoehtoiseen versioon samasta asiasta, ohjaa lukijan uudelleenarvioimaan omaa tietämystään. Lopputuloksena on prosessi, jossa lukija rakentaa tarinamaailman käyttäen paitsi teoksen antamaa tietoa myös omaa tietoaan tunnetusta historiasta.



Spekulatiivisen fiktion tutkimuksessa on kiistetty, että maailman keinotekoisuuden tunnistaminen haittaisi maailman uskottavuutta. Esimerkiksi Hanna-Riikka Roine (2016, 104–105) on päinvastoin argumentoinut, että maailman ymmärtäminen yhtä aikaa sekä mahdollisena että keinotekoisena on spekulatiiviselle fiktiolle ominainen lukutapa. Olennainen osa fiktion lukukokemusta on, että lukija ymmärtää sitoutuvansa paitsi mahdollisiin henkilöähmoihin ja tapahtumiin myös taideteosartefaktiin (Polvinen 2012, 108). Tämä tekstin konstruktio- luonteen tiedostaminen mahdollistaa sen, että lukija prosessoii samanaikaisesti sekä fiktiivistä maalimaa että omaa maailmaansa osana lukukokemusta. Historiallisessa romaanissa seurauksena on, että kertojan poikkeavalla tavalla esittämät historialliset tapahtumat korostuvat, kun lukija joutuu tarinamaailman ymmärtämiseksi prosessoimaan omaa teoksen ulkopuolista tietoaan niistä (Hatavara 2012, 84, 89). Kalevala-muunnelmat toimivat samankaltaisesti riippumatta siitä, ovatko ne historiallisia vai fantastisia.

Historiallisen tiedon uudelleenaktivointi ja prosessointi liittyy kulttuuriseen muistiin, joka koostuu toistuvista kulttuurisista materiaaleista, joiden uudelleen käyttäminen vahvistaa ja välittää tietynlaista ymmärrystä yhteiskunnasta ja sen menneisyydestä (Rigney 2004, 365–366; Kaljundi, Laanes ja Pikkanen 2015, 10). Kuten olen aiemmin (Ahola 2018; Ahola 2021a) osoittanut, muunnelmat hyödyntävät lukijan tietämystä *Kalevalasta* ja sen pohjalta tarinamaailmaan kohdistuvia odotuksia eri tavoin. Samalla ne aktivoivat *Kalevalaan* liittyvää kulttuurista muistia ja muokkaavat sitä. Nyt kohdistan tarkasteluni siihen, kuinka Kalevala-muunnelmat sysäävät lukijansa prosessoimaan tietämystään *Kalevalan* taustoista kiinnittämällä huomion eepoksen rakentumiseen kansanrunouden osasista koottuna taide- teoksena ja esittämällä eepokselle vaihtoehtoisia syntytapoja. Ensin tarkastelen strategiaa selittää *Kalevalan* synty sijoittamalla kansanrunous fantasiamaailmaan teoksen *Roger Repo ja tuonen väki* avulla. Toisena strategiaa tarkastelen *Kalevalan* taustalla olevan kansanrunouden pelkistämistä historiallisiksi tapahtumiksi romaanissa *Kalevanpoikien kronikka*. Kolmantena tarkastelen romaania *Sankarit*, joka vastaa kysymykseen, millainen *Kalevala* olisi voinut olla, jos se olisi tapahtunut nykypäivänä, ja kiinnittää samalla huomion *Kalevalan* syntyn rakenteellisiin keinoihin. Lopuksi pohdin näitä erilaisia tapoja suhteessa toisiinsa ja osoitan, että ne kaikki konkretisoivat omalla tavallaan *Kalevalan* syntyprosessin lukijalle helposti lähestyttävään muotoon.

## Fantasiamaailma *Kalevalan* takana

*Roger Repo ja tuonen väki* on fantasiaa ja rikoskirjallisuutta yhdistelevä teos, jonka tarinamaailmassa on rinnakkain kaksi erilaista maailmaa. Tapahtumat käynnistyvät nykymaailman kaltaisesta maailmasta, josta päähenkilö, yksityisetsivä Roger Repo siirtyy ukkosmyrskyn ja loitsun myötä toiseen maailmaan, jolla pian paljastuu yhtäläisyyksiä *Kalevalan* maailman kanssa.

– No missä sinun vanhempasi ovat, kysyin minä.

– He ovat poissa. Isä lähti jo aiemmin, äidistä on vasta vähän aikaa. Isän tappoi nuori hurja kauan sitten, emo väheni vanhuuttaan. Sitten tulivat tädit Pohjolan taloon. Minut ne ajoivat pois kuin koiran, lisäksi tyttö lauseensa loppuun ja hänen silmänsä välähtivät vihasta.

– Ei kai ne tädit nyt ihan niinkään voi tehdä. Eivät ainakaan silloin, jos sinä et ole vielä edes täysi-ikäinen. Ja kyllähän nyt perintökaarenkin mukaan lesken kuoltua omaisuus kuuluu rintaperilliselle, siis lapselle. (*Roger Repo ja tuonen väki*, jatkossa *RR*, 28.)



Tämä keskustelu käynnistää romaanin varsinaisen juonen. Roger Repo haastattelee etsivätoimistoonsa Tampereelle saapunutta Kerttua, joka kertoo olevansa Pohjolan tytär ja tarvitsevansa apua saadakseen talon takaisin sen vallanneilta tädeiltään. Kerttu on kotoisin Alisesta maailmasta, ei ollenkaan Revon todellisuudesta, mitä Repo ei vielä tässä vaiheessa ymmärrä. Kertun tarina yhdistyy *Kalevalan* tapahtumiin: ”nuori hurja” Lemminkäinen tappaa Pohjolan isännän *Kalevalan* 27. runossa, ja Louhi jää yksin hallitsemaan Pohjolaa. Louhen vanheneminen ja kuolema sekä tädit eivät kuulu *Kalevalan* tarinaan – *Roger Revon* tarinamaailmassa *Kalevalan* tarina siis jatkuu. Repo ei tunnista Kertun tarinan yhteyttä *Kalevalaan*, vaan suhtautuu siihen oman maailmansa lakien näkökulmasta, kuten puhumalla perintökaaresta. Tampere ja perintökaari ovat oletettavasti tuttuja myös lukijan todellisuudessa, mutta henkilöhahmo Repoon nähden lukija on jo askeleen edellä, sillä lukija oletettavasti tunnistaa viittaukset *Kalevalaan* ja osaa odottaa, että niillä on tarinamaailman henkilöhahmon kannalta merkitystä.

Lukijan ja Revon epätahtinen tapahtumien sisäistäminen on osittain seurausta siitä, että romaanissa on kaksi kertojaa: minäkertoja ja kolmannen persoonan kertoja. Kertojilla on eri verran tietoa tarinamaailmasta. Ensimmäinen luku, joka on kolmannen persoonan kertojan diskurssia, päättyy siihen, että nainen laulaa toisen makuhuoneen lattian läpi suohon (RR, 8). Tämä tapaus on paitsi teoksen ensimmäinen yliluonnollinen tapahtuma myös ensimmäinen selvä intertekstuaalinen viittaus, joka osoittaa teoksen Kalevala-muunnelmaksi ja siten aktivoi *Kalevalan* mukaan tulkintaan. Ulkopuolinen kertoja kertoo yliluonnollisesta tapahtumasta heti, ja osoittaa kaikkietävyytensä myöhemmissä luvuissa (7, 11, 15) antamalla sellaista tietoa, jota minäkertojalla ei ole. Seitsemännessä luvussa ulkopuolinen kertoja taustoittaa tähän asti tapahtunutta ja kertoo lisää siitä, miksi Pohjolan tytär Kerttu lähetti Roger Revon matkaan. Luvussa 11 ulkopuolinen kertoja kuvaa paikkaa ja ihmistä, jonka luokse minäkertoja on vasta matkalla. Ulkopuolinen kertoja tietää Kalevala-aineksista ja yliluonnollisesta alusta asti, mutta minäkertoja Repo hyväksyy yliluonnollisen vasta vähitellen. Lukijalle ulkopuolinen kertoja on jo paljastanut yliluonnollisen, kun minäkertoja alkaa vasta epäröidä. Revon epäröintivaihe on lyhyt ja suoraviivainen. Hän herää ukkosmyrskyn jälkeen puhuvan ketun kanssa, ja kuulee tältä joutuneensa *Kalevalan* maailmaan, jossa hänen pitää matkustaa Pohjolaan (RR, 37). Vielä seuraavana aamuna herätessään Roger Repo toivoo, että kaikki olisi unta (RR, 43), mutta tämän jälkeen hän ei juuri pohdiskele maailman todellisuutta vaan hyväksyy tilanteen, eikä ihmettele eteen tulevia yliluonnollisuuksia.

Tarinamaailman menneisyyteen sijoittuu *Kalevalan* henkilöhahmoja. Roger Repo kohtaa matkallaan Tuonelan jokea alaspäin esimerkiksi ohikulkijoita jousella ammuskelevan Joukan (RR, 45, 47), joka vertautuu *Kalevalan* Joukahaiseen: eepoksen kuudennessa runossa Joukahainen suistaa jousella ampumalla veteen Väinämöisen, joka on matkalla Pohjolaan. Samoin Roger Repo kohtaa kultaneitoja, jotka paljastuvat kopioiksi alkuperäisestä kultaneidosta (RR, 48, 58), jonka Ilmari takoi vaimonsa menetettyään. *Kalevalassa* Ilmarinen takoo kultaneidon samanlaisessa tilanteessa 37. runossa. *Roger Revon* Kalevala-maailma on rappioitunut ja väkivaltainen. Kalevala-maailman asukas Tapio kuvailee Joukaa sanoilla ”vähämielinen”, ”hölmöläinen” ja ”merkityksetön” (RR, 47). Kultaneidot taas kuuluvat MC Kantele-jengiä vastaan sotivalle MC Rauta-jengille, jonka toimintaa Roger Revon seuraavaksi kohtaama henkilöhahmo kuvaa: ”Siellä nuo synkät rosvot viettävät mahdottomia juominkejaan ja sekoilevat kultaneitojensa kanssa monilla eri tavoilla” (RR, 59). Kalevalainen aines näyttäytyy luotaantyöntävänä ja irvokkaana. Toisaalta kumpikin tapaus noudattelee *Kalevalan* käsitystä samasta aiheesta: Joukahaisesta ei enää kuulla tarinassa sen jälkeen, kun hänen äitinsä



on sättynyt tämän Väinämöisen ampumisesta kuudennessa runossa ja kultaneidon tarina 37. runossa kääntyy opetuksiksi, ettei kullalla voi korvata puuttuvaa puolisoa.

Sekä jousella ampujan että kultaneitojen tapauksessa Roger Repo ensin kohtaa *Kalevalasta* tutun ilmiön tynesti, mutta kyselee siitä seuraavilta kohtaamiltaan ihmisiltä. Minäkertoja ei kiinnitä huomiota yhteyteen *Kalevalan* kanssa, mutta eepoksen tunteva lukija tunnistaa sen. Merja Leppälahti (2015, 44) on kiinnittänyt huomiota siihen, että *Roger Revossa* on metafiktion piirteitä. Hän liittää vaikutelman siihen, että teos viittaa itsensä ulkopuolelle, mutta ei avaa ilmiötä tarkemmin. Jatkan hänen ajatustaan ja väitän, että ilmiön ydin on *Kalevalan* tuominen mukaan fiktiiviseen maailmaan ja selittäminen toisin. Yliluonnollisen hyväksymisen mukana seuraa myös tarinamaailman *Kalevalaan* liittyvien olettamusten hyväksyminen. Kun teoksen tarinamaailman ulkopuolisessa todellisuudessa sijaitseva teos *Kalevala* sijoitetaan fiktiivisen tarinamaailman sisälle ja selitetään se syntyneeksi fiktiivisen tarinamaailman sisällä sijaitsevan fantasiamaailman aineksista, tapahtuu eräänlainen kehysten rikkominen. Se on metafiktioiden keino tehdä lukija tietoiseksi siitä, että romaani ei kuvaa lukijan omaa todellisuutta (Hallila 2006, 92–93).

Kato kysymyshän on siitä, että kuten Kalevalasi lukeneena tiedät, perustuu tää meidän homma loitsuille ja lauluille. Sä voit hallita esimerkiksi luonnonvoimia tai parantaa sairauksia jos tunnet niiden ilmiöiden tai sairauksien syntyisanat. Elias Lönnrot keräs näitä loitsuja ja manauksia kirjaansa yhteensä lähes kuusikymmentä kappaletta. Sieltä ne voi lukea kuka tahansa yläkerran jurpo. Senkun avaa vaan opuksen kannen. On tietty mahdollista, et kaikkien värssyjen teho ei ole paras mahdollinen, sillä Elias-han muokkasi niitä joltain osin omien, niin sanotusti taiteellisten mieltymystensä mukaisiksi. (RR, 39.)

Lainaus on tilanteesta, jossa puhuva kettu selittää toiseen maailmaan siirtyneelle Roger Revolle uuden maailman sääntöjä. Ketun kuvauksesta voi päätellä, että tarinamaailmassa *Kalevalan* maailma – siis tämän teoksen kontekstissa maailma, jota kettu lainauksessa kuvaillee – on paikka, josta *Kalevala* kertoo epätarkan version. Lönnrot taas on maailmojen välillä matkustava henkilöahmo tämän tarinamaailman menneisyydessä. Maailmojen välillä matkustavat henkilöahmot ovat tavanomaisia fantasiakirjallisuudessa, mutta asetelma saa kiinnostavia lisämerkityksiä, kun sitä verrataan siihen todellisen maailman tietoon, joka oletetulla lukijalla on, eli että todellisuudessa Lönnrot teki *Kalevalan* taustatyönä 11 runonkeruumatkaa, joista suurimman osan Karjalaan.<sup>3</sup> Niillä hän haastatteli yksittäisiä runonlaulajia, ja loi eepoksen yhdistelemällä myöhemmin eri laulajien yksittäisiä säkeitä tai säeryppäitä ja lisäsi tarvittaessa itse sepittämiään säkeitä sideainekseksi, jotta sai aikaan haluamansa teoskokonaisuuden. Kun tätä tietoa ja romaania luetaan rinnakkain, näyttäytyy romaanin näkemys oman tarinamaailmansa *Kalevalan* synnystä kiteymänä ja konkretisointina siitä *Kalevalan* syntyhistoriasta, joka romaanin ulkopuolisessa todellisuudesta tunnetaan. Romaanin tarinamaailmassa pitää käydä fantasiamaailmassa, josta *Kalevalan* tapahtumat ja henkilöt löytyvät, eikä monta kertaa Karjalassa. Romaanin tarjoama näkemys *Kalevalan* synnystä näyttäytyy yksinkertaistettuna versiona tavasta, jolla eepos todellisessa maailmassa on luotu. Yksinkertaistus alleviivaa samaa viestiä, joka sisältyy ketun pilkalliseenkin kuvaukseen Lönnrotin työstä. Kettu antaa ymmärtää, että Lönnrotin muokkaustyön takia loitsujen teho on heikentynyt, kun runot eivät enää muokkaajan jäljiltä ole alkuperäisessä asussaan. Tällä tavoin *Roger Repo* -romaani muistuttaa, että Lönnrotin kokoama *Kalevala* on vain yksi

3 Yksi Lönnrotin matkoista suuntautui Viroon (ks. esim. Saarelainen 2019, 17), mutta merkittävimmät *Kalevalan* taustoitamisen liittyvät matkat tehtiin Karjalaan. Esimerkiksi *Avoimeen Kalevalaan* liittyvässä oppimateriaaliksi suunnatussa yleistajuisessa *Matkalla Kalevalaan* -verkkoaineistossa mainitaan yksitoista matkaa, mutta ei mainita erikseen kuin Karjalaan suuntautuneita.



mahdollinen versio, ja yhdistelemällä kansanrunouden aineksia eri tavoilla olisi mahdollista koota hyvin erilaisia kalevaloja. Se taas on tosiseikka, jonka jo Lönnrot itse totesi aikoinaan, mikä edelleen on nostettu *Avoim Kalevala* -edition etusivulle (9.11.2021) asti ja korostaa nykyaikaista hybridistä käsitystä kansalliseepoksesta.

*Roger Revon Kalevala*-maailma on myös versio Tuonelasta. Kuten kettu kertoo, sen asukit ovat kuolleita suomalaisia, jotka entisestä elämästään mitään muistamatta elävät osana Ukko Ylijumalan sotalaikkia Alisessa maailmassa. Kaikilla muilla tavoin paitsi kaulan katkaisemalla tapetut heräävät uudelleen seuraavana aamuna. (RR, 77–78.) *Roger Revon* tarinamaailmassa *Kalevala* on siis kuvausta tuonpuoleisesta, mitä alleviivaa teoksen lopetus, uutinen kuolleen toimistostaan löytyneestä yksityisestävistä. Kettu myös ilmoittaa olevansa hänen voimaeläimensä Alisessa maailmassa (RR, 36–37), mikä yhdistää Revon maailmanvaihdon yhä selvemmin samaanien tuonelamatkoihin (vrt. Siikala 1992, 195, 205). Tätä alleviivaa päähenkilön nimi, Repo, ketun synonyymi. Romaanin tarinamaailmassa sen oma fantasiamaailma on *Kalevalan* lähde, siinä missä oletetun tekijän ja lukijan maailmassa Lönnrot työsti keräämänsä kansanrunouden aineksia yhdistelemällä taideteoksen nimeltä *Kalevala*. Tekstin ulkopuolisen maailman kansanperinne korvautuu tarinamaailmassa fiktiivisillä faktoilla: romaanin tarinamaailmassa Lönnrot ei ole saanut *Kalevalan* pohjana olevia kansanrunouden säikeitä keruumatkoiltaan vaan käynnillä fantasiamaailmassa.

Vaikka tapahtumakulku eroaa lukijan *Kalevalan* taustaa koskevasta tietämyksestä, sekä teoksen fantasiamaailmassa että nykyajankaltaisessa maailmassa on elementtejä, jotka tekevät niistä lukijan kannalta referentiaalisia. Hatavaran (2012, 85) mukaan pienikin viite lukijan tuntemaan todellisuuteen riittää tuomaan sen mukaan tulkintaan. *Roger Revon* lähtötodellisuudessa sijaitsevat esimerkiksi Tampere ja sen lakikirjoissa perintökaari, jotka lukija tunnistaa omaan todellisuuteensa kuuluvaksi, mutta fantasiamaailman referentiaalisuus rakentuu toisin. Se perustuu intertekstuaalisiin viittauksiin *Kalevalasta*. Maailmanrakentamisessa referentiaalisuudella on merkitystä: intertekstuaalisilla viittauksilla sekä toisiin kaunokirjallisiin teoksiin että historiaan saadaan aikaan referentiaalisuuden vaikutelma ilman, että tarinamaailmassa sijaitsevista asioista tulisi ontologisesti samoja kuin todellisessa maailmassa (Nünning 2010, 227–228). Referentiaalisuus on tärkeää myös kulttuurisen muistin kannalta. Merkitysyhteys nykyisyyteen on kulttuurisessa muistissa säilymisen kannalta merkittävä tekijä (Rigney 2004, 381). *Roger Revon* sisäkkäisten maailmojen kokonaisuus ohjaa lukijaa tulkitsemaan teoksen fantasiamaailmaa *Kalevalan* lähdemailmana tarinamaailman sisällä, siis ankkuroi teoksen *Kalevalan* ja nykymaailman kaltaisen tarinamaailman kautta lukijan kokemuspäiriin ja merkitykselliseen nykyisyyteen. Samanaikaisesti, kun lukija hahmottaa omasta todellisuudestaan poikkeavan tarinamaailman, lukijan oma tietämys aiheesta on välttämättä aktiivinen.

Kuten olen aiemmin todennut, samankaltainen eepoksen syntyä tarinamaailman kontekstissa muokkaava asetelma *Kalevalan* ja oletetun lukijan maailman välillä on kaikissa sellaisissa Kalevala-muunnelmissa, joiden maailmarakenteessa sijaitsee nykymaailman kaltainen maailma ja fantasiamaailma (Ahola 2020, 155–156, 162). *Kalevalan* alkuperän liittäminen fantasiamaailmaan on kuitenkin vain yksi tapa, jolla fiktiiviset faktat korvaavat kansanrunouden *Kalevalan* lähdeaineistona. Tarkastelen seuraavaksi, kuinka se tapahtuu sijoittamalla *Kalevalan* tapahtumat historiallisena esitettyyn tarinamaailmaan.



## Historiallisena esitetty maailma

J. P. Koskisen *Kalevanpoikien kronikka* (2018) on historialliseen maailmaan sijoittuva seikkailuromaani, jonka päähenkilöitä ovat *Kalevalan* keskushenkilöihin rinnastuvat tietäjä Väinö, seppä Seppo ja soturi Lemminkäinen, jotka matkustavat kylmästä pohjoisesta Bysanttiin etsimään liittolaisia Ruotsia vastaan. Keskeisin päähenkilö on kertoja Väntti, Lemminkäisen poika, jonka tehtävänä on seurata kalevalaisia sankareita ja raportoida jälkipolville näiden seikkailuista. Sen hän tekee avoimen värikkäällä tavalla, kuten seuraavassa katkelmassa, jossa Väntti keskustelee Lemminkäisen äidin kanssa samalla, kun on johdattamassa äitiä tämän loukkaantuneen pojan avuksi.

- Jos poikani kuolee, niin mitä aiot siitä kertoa? hän kysyi, kun olimme leipämme haukanneet.
- En tiedä. Ehkä kerron, kuinka hänet salaa ammuttiin ja lopetan tarinan näin: Niin suistui lieto Lemminkäinen mustaan jokeen, pyörähti pahimpaan pyörteeseen, meni koskessa kolisten, myötävirrassa vilisten, Tuonelan tummille tuville. (*Kalevanpoikien kronikka*, jatkossa *KK*, 363–364.)

Tilanteessa Lemminkäisen äiti on huolissaan paitsi pojastaan myös siitä, kuinka pojan mahdollinen kuolema jää raportoiduksi jälkipolville. Lemminkäisen tarinan lopetus, jonka kertoja huolestuneen äidin mieliksi keksii, on lähes sanatarkka<sup>4</sup> sitaatti *Kalevalan* 14. runosta, jossa kuvataan Lemminkäisen kuolema. Ainoastaan kieliasua on nykyaikaistettu esimerkiksi *Kalevalan* kielelle tyypillisten vokaalienvälisen h-äänteiden poistamisella. Ainoa potentiaalisesti merkitystä muuttava muutos on Tuonelan tupien luonnehdinta ”tummiksi”, kun *Kalevalan* versiossa ilmaus on ”tuonne Tuonelan tuville”. Ilmauksen ”tuonne” poistaminen on mahdollista nähdä nykyaikaistuksena, mutta kalevalaisuuden vaikutelmaa on tuotu toisella tavalla korvaamalla se samaa alkusointua edustavalla sanalla, jonka merkitys sopii kertojahahmon ja hänen kuulijansa tilanteeseen. Pelko Lemminkäisen kuolemasta on läsnä, ja tummat tuvat mainitaan *Kantelettaren* (1840) 160. runossa ”Tuuti lasta Tuonelahen”. *Kalevala* oli heti ilmestymisaikanaan korkeasti arvostettu teos, jonka sankareista haettiin kansakunnan rakennusaineksi mallia suomalaiselle ylevälle muinaisuudelle, ja sellaisena sitä opetettiin kouluissa pitkään ilmestymisensä jälkeen (Apo 2004, 279; Fewster 2006, 20; Anttonen 2005, 145). Sitaatin avulla luotu yhteys erityisesti ilmestymisaikanaan arvostettuun *Kalevalaan* vetää saman ylevyyden vaikutelman Väntin kuvaamaan Lemminkäisen kuolemaan, ja korostaa siten äitiä lohduttavaa vaikutelmaa lukijan silmissä.

Kun sitaatti suhteutetaan tarinamaailmaan ja kertojan rooliin sen rakentajana, tulkinnalliset seuraukset ovat mittavat. Väntin kertomus sijoittuu vuoteen 1152 (*KK*, 11) Miklagårdiin, joka on historiallinen todellisen maailman paikka, Konstantinopoli, Bysantti tai nykyinen Istanbul, jota viikingit nimittivät Miklagårdiksi. Lukijan maailmassa sijaitsee myös teos *Kalevala*, josta kertojan sitaatti on peräisin. *Kalevanpoikien kronikan* tarinamaailmassa kertoja sijoittelee kertomukseensa *Kalevalan* tapahtumia, henkilöitä ja jopa suoria sitaatteja *Kalevalasta* ajassa lähes 700 vuotta ennen *Kalevalan* kokoamista. Asetelma implikoi, että tämän teoksen tarinamaailmassa juuri kertojan kuvaamat tapahtumat ovat alkutapahtumat, joiden pohjalta ovat syntyneet kansanperinteen runot, jotka Lönnrot yli 600 vuotta myöhemmin keräsi ja loi *Kalevalan*, ja kertoja Väntti näyttäytyy *Kalevalan* pohjana olevien runojen sepittäjänä. *Kalevanpoikien kronikka* käyttää itsensä ulkopuolisen maailman aineksia tämän tulkinnan

4 Tuonen mustahan jokehen / Pahimpahan pyörtehesen; / Meni lieto Lemminkäinen, / Meni koskessa kolisten, / Myötä-virrassa vilisten / Tuonne Tuonelan tuville. (*Kalevala*, 104.)



mahdollistamiseksi. Jos teoksen maailmaa ja todellisen maailman historiaa verrataan keskenään, voidaan todeta, että tämänkin teoksen tarinamaailmassa fiktiivinen fakta korvaa kansanrunouden *Kalevalan* lähdeaineistona.

Todellisen maailman tekeminen ensin tunnistettavaksi fiktiivisen maailman sisällä ja siten sen peukaloiminen toisenlaiseksi on leimallista Hutcheonin (2002, 68) määrittelemälle historiografiselle metafiktiolle. Asetelma, jossa lukijan tietämys historiasta rinnastuu kaukokirjallisen teoksen esittämään vaihtoehtoiseen versioon samasta asiasta, ohjaa lukijan uudelleenarvioimaan omaa tietämystään (vrt. Hatavara 2012, 90). Historiallisena esitetyssä *Kalevanpoikien kronikassa* prosessi ja sen synnyttämä vaikutelma muistuttaa paljon fantastisen *Roger Revon* vastaavaa. Kummankin romaanin tarinamaailmassa *Kalevalan* annetaan ymmärtää olevan seurausta tarinamaailman tapahtumista. Erona on, että *Roger Revon* tapahtumat sijoittuvat *Kalevalan* tapahtumien jälkeiseen aikaan, kun taas *Kalevanpoikien kronikan* maailma asemoi itsensä *Kalevalaa* edeltävään aikaan. Kehysten rikkomisen ilmiö, joka saa lukijan spekuloidaan ja vertaamaan teoksen antamaa versiota *Kalevalan* synnystä ja oman todellisuutensa tietämystä aiheesta, on kuitenkin molemmissa sama.

*Kalevanpoikien kronikka* -romaanin *Kalevalan* taustoihin kohdistama uudelleenarviointi ulottuu laajemmallekin alalle. Siinä missä *Roger Revon* tarinamaailmassa prosessi pysähtyy oivallukseen, että kansanrunous *Kalevalan* aineistona on tarinamaailmassa korvattu fantasiamaailmasta peräisin olevalla aineksella, historiallisena esitetty *Kalevanpoikien kronikka* sysää lukijansa syvempään suhteeseen tarinamaailman kanssa. Hatavara (2012, 96–97) esittää, että prosessoidessaan historiallista tarinamaailmaa itse tekstin ja oman maailmansa historiallisen tietämyksensä kautta lukija asettuu niin tiiviiseen suhteeseen tarinamaailman kanssa, että pystyy jopa näkemään itsensä osana tarinamaailman todellisuutta, jossa on yhteisiä elementtejä hänen omasta todellisuudestaan. Tämä on Kalevala-muunnelmienkin tapauksessa mahdollista niin kauan, kunnes muunnelman tarinamaailma osoittautuu liian ristiriitaiseksi lukijan todellisuuden kanssa. Tässä mielessä historiallisena esitetty tarinamaailma vie *Kalevalan* alkuperällä spekuloinnin pidemmälle kuin fantastinen maailma, joka yli-luonnollisten tapahtumiensa vuoksi pakottaa tunnustamaan maailmojen erot nopeammin.

Heidi Henriikka Mäkelä (2021) näkee kalevalaisen aineksen käytössä kahtalaisen vaikutuksen: se toisaalta etäännyttää, toisaalta on tuttua, jolloin lopputuloksena on nykyihmisen kannalta riittävän kaukainen mutta silti kiinnostava tarinamaailma. Silloin, kun soveltamisen kohteena on nimenomaan *Kalevala* teoksena eikä kalevalamittainen esitys ylipäätään, tilanne on hieman erilainen, koska *Kalevala* on teoskokonaisuus, toisin kuin kalevalamittaisuus ilmiönä. Mäkelä (mt.) tarkastelee kalevalaisten elementtien käyttöä kulttuurisen muistin näkökulmasta elävöittämissä keskiaikaisia henkilöitä, jolloin kalevalamittainen runous näyttää autenttisuutta tuovana elementtinä tarinamaailmassa. Tämä ilmiö on havaittavissa *Kalevanpoikien kronikassa* tarinan tasolla, mutta kokonaisuudessa asetelma on toisinpäin. Romaani esittää *Kalevalan* henkilöihmot inhimillisinä ja helpommin lähestyttävänä kuin *Kalevalassa*. Sen mahdollistaa paitsi henkilöihmojen kuvaaminen korostetun inhimillisinä myyttisen sijaan, myös esitystapa. Eepoksen tyypillisiä piirteitä ovat asiantuntevat kertojat, mytologian ja historian limittyminen, kulttuurinen kattavuus ja laajuus kertomuksena (Honko 1987, 12). Myös romaania määrittää muodon kertovuus, ja se voi käsitellä mitä tahansa aihepiiriä – myös myyttisiä ja historiallisia limittyneenä. Ennen romaanin läpilyömistä eepos oli suomalaisen kulttuurin suosituin kirjallinen laji (Hatavara 2007, 40). Erona on paitsi eepoksen mitallisuus, myös se, että eepokselle ominaista on sijoittua kokonaan





sulkeutuneeseen ja tarkemmin tavoittamattomaan menneisyyteen, kun taas historiallinen romaani asettuu jatkumoon lukijansa kanssa esittäytymällä tämän kanssa yhteisen maailman menneisyyden kuvauksena (mt., 33). Romaanin suhde lukijan maailmaan on tätä kautta lähtökohtaisesti jatkuvuuteen perustuva, kun taas eepoksen irrallinen.

Romaanin *Kalevanpoikien kronikka* kertoja on paitsi erehtyväinen ihminen myös omasta kertomisestaan hyvin tietoinen. Kerrontansa kuluessa tämä reflektoi avoimesti omaa kerrontaansa ja selvittää yleisölle taustavaikuttimiaan, joihin ei aina kuulu ensisijaisena pyrkimys totuuteen, vaan tärkeämpää on esimerkiksi yleisön viihdyttäminen.<sup>5</sup> Se näkyy tavoissa, joilla kertoja arvioi omaa kertomustaan. Kertoja toteaa esimerkiksi: "Ehkä tarina ei ollut edes totta, mistä minä sitä saatoin tietää. Lisäilinhän itsekin tarinoihin uusia käänteitä, jos kuulijat pirtin nurkissa alkoivat haukotella." (KK, 61) Repliiikissä kertoja arvioi jonkun toisen kertomaa tarinaa ja toteaa sen mahdollisesti epäluotettavaksi tiedoksi, mutta vertaa siihen omaa kerrontaansa ja tunnustaa samalla muokkaavansa kertomansa sisältöä sen mukaan, mitä kuulijakunta vaikuttaa edellyttävän. Oma kerrontaansa kommentoiva kertoja on yksi avoimen metafiktion piirteistä (Hutcheon 2014, 22–23). Metafiksiivisessä historiallisessa romaanissa epäluotettava kertoja korostaa historiankirjoituksen yleistä epävarmuutta: avoimesti henkilökohtaista versiota esittävä kertoja etualaistaa sen, että historiasta ylipäättään ei ole olemassa kuin aiemmin kirjoitettuja versioita. (Hietasaari 2015, 303.) Se, että kertoja paljastaa pohdinnallaan oman epäluotettavuutensa tapahtumien toisintajana, on vihje myös lukijalle herkistyä epäilemään kuvaa, jonka kertoja tarinamaailmasta antaa.

Kertojan epäluotettavuutta kiinnostavampaa *Kalevanpoikien kronikan* kertojan kommentoivassa kerrontaotteessa on sen herättämä maailmojenvälinen spekulatio, jonka myötä tarkastelun piiri ulottuu yli romaanin kerronnan taustalla olevien tapahtumien ja niiden raportoinnin mahdollisen oikeellisuuden aina *Kalevalan* taustoihin asti – tarinamaailman sisällä. Se, että Kalevala-muunnelman kertojan kuvaamat tapahtumat ehdottavat itseään kansanrunouden lähdeaineistoksi teoksen omassa tarinamaailmassa, kiinnittää huomion kansanrunouden tiedonmuodostuksen kysymyksiin. Kansanrunouden todelliset syntymekanismit tulevat rinnastetuksi avoimesti epäluotettavan kertojan vertailuun siitä, kuinka tapahtumat oikeasti tapahtuivat ja kuinka hän aikoo niistä raportoida. Tarinamaailman asetelma on voimakkaassa ristiriidassa sen todellisesta maailmasta tunnetun seikan kanssa, että kansanrunouteen kohdistui erityisesti kansallisromanttisina *Kalevalan* syntyaikoina ja kohdistuu edelleen sekä tieteellistä että taiteellista arvostusta. Kansanrunouden koko kaaren pelkistäminen tavallisiin erehtyviin ihmisiin, joista raportoi yksi yhtä erehtyväinen, synnyttää ironiaa.<sup>6</sup> Toisaalta kertojan rinnastuminen Lönnrotiin *Kalevalan* kokoonpanijana muistuttaa, että *Kalevalan* taustalla oleva kansanrunous on eepoksesta irrallaan olemassa yksittäisten

5 2000-luvun Kalevala-muunnelmaromaanien joukossa on monta teosta, jossa joku henkilöahmoista esitetään kertomuksesta vastaavaksi. Kyse ei ole vain minäkerronnasta, vaan kertojan rooli suhteessa kertomukseen ja *Kalevalaan* on aina jollain tavalla kohosteinen, ongelmallinen tai yllättävä. Seija Vilénin romaanissa *Pohjan akka* (2012) on kaksi henkilöahmoa, jotka pyrkivät yhdessä saman tarinan kertomiseen, eikä teos anna yksiselitteistä vastausta siihen, kumpi heistä kokonaisuutta hallitsee vai hallitsee kumpikaan. Juha Ruusuvooren *Lemminkäisen laulussa* (1999) kuvataan, kuinka minäkertoja viikinki Ahti Saarelainen tuntee taianomaista vetoa kirjoitukseen ja oppii kirjoittamaan. Timo Parvelan *Sammon vartijat* -nuortenromaanitrilogian ensimmäisen osan (*Tuliterä* 2008) lopussa päähenkilöitä auttanut vanhus kuolee ja tekee yhdestä heistä, Annista, kertojan. Toinen osa *Tiera* (2009) alkaa Annin minäkerronnasta, ja vaikka vielä siirrytäänkin kolmannen persoonan kerrontaan, sen voi tulkita Annin vastuulle.

6 Samanlaista ironiaa ei synny kaikissa Kalevala-muunnelmissa, joissa on henkilökertoja, vaikka asetelma kansanperinteen korvautumisesta fiktiivisillä faktoilla olisi samankaltainen. Ero on tavassa, jolla kertoja tapahtumia ja henkilöitä kuvaa. Esimerkiksi historiallisessa Kalevala-muunnelmaromaanissa *Lemminkäisen laulu* minäkertoja Lemminkäinen on aivan yhtä erehtyväinen ja inhimillinen kuin *Kalevanpoikien kronikan* henkilöahmot, mutta häntä kuvataan ymmärtäen.



runonlaulajien esityksistä tallennettuina katkelmina, joiden yhdistelmästä teos *Kalevala* on vain yksi mahdollinen kokonaisuus. Hieman samaan tapaan kuin runonkeruumatkat pelkistyvät käyntiin fantasiamaailmassa *Roger Revossa, Kalevanpoikien kronikassa* moniääninen runonlauluperinne ja yksittäiset runonlaulajat *Kalevalan* taustalla pelkistyvät yhteen epäluotettavaan, erehtyvääseen ja inhimilliseen kertojaan.

## Nyky maailma ja tekstin kokoonpanon viestit

Johanna Sinisalon romaani *Sankarit* sijoittaa *Kalevalan* tapahtumat nykyaikaan, pääosin 1990-luvun Suomeen. Muunnelma noudattelee eepoksen juonikulkua tarkasti, mutta etsii henkilöille ja tapahtumille vastineet nykyajasta. Teoksen väinämöishahmo on rocktähti Rex, ilmarishahmo koodari-muusikko Ile ja lemminkäishahmo uransa nousut ja laskut elävä urheilusankari Mahti. *Sankarit*-romaani on asetelmaltaan sikäli erilainen kuin *Kalevanpoikien kronikka* tai *Roger Repo ja tuonen väki*, että sen tarinamaailma ei suoraan ehdota itseään *Kalevalan* lähteeksi, kuten edelliset teokset tekevät toinen historian, toinen fantasian keinoin. Silti Sinisalon romaaninkin rakenteessa on itsensä tiedostavuuden piirteitä ja se ottaa kantaa *Kalevalan* koostamiseen. *Sankareissa* nämä piirteet eivät ankkuroidu aiemmin käsittelemieni teosten tavoin *Kalevalan* selittämiseen tarinamaailmassa tai yksittäiseen kertojahenkilöön vaan näihin nähden korkeammalle tasolle, koko romaanin rakenteeseen ja tekstuaaliseen kokoonpanoon, joissa kalevalaisen tarina-aineuksen luonne toistettuna ja muunnettuna korostuu.

Romaanissa käytetään Sinisalolle tyypilliseen tapaan varsinaisen kertojan osuuksien lisäksi niin fiktiivisiä kuin tunnistettavia intertekstuaalisia lainauksia erilaisista tekstilajeista. Nämä lainaukset kuljettavat juonta eteenpäin. Esimerkiksi *Kalevalasta* tuttu kilpakosintaepisodi on kuvattu fiktiivisellä lehtiartikkelilla ja katkelmalla romaanista. *Sankarien* varsinainen ulkopuolinen kertoja kuvaa, kuinka Ile Aerosmithin eli teoksen ilmarishahmon sisar Annikki kertoo veljelleen, että Rex on menossa kosimaan Illelle luvattua naista, Pohjolan Tyttiä (*Sankarit*, jatkossa S, 194). Luku loppuu tähän, ja ennen seuraavaa lukua tekstiin on sijoitettu kaksi fiktiivistä lainausta. Niistä ensimmäinen on lähteistetty katkelmaksi artikkelista Annikki Hämmärisen ”Vuosisikymmenen kilpakosinta – entiset yhtyetoverit hamuavat samaa kättä. Näin Ile Aerosmith valmistautuu voittamaan valittunsa sydämen” ”Muoti & Kauneus 1/1995” (S, 195):

Romanttinen kilpailu saman naisen kädestä ja sydäimestä tuntuu olleen viimeisinä vuosina uhanalainen urheilulaji. Ainakaan julkisuuspiireissä tällaisia tarinoita ei ole kovin tiheään nähty. Sitäkin hurmaavampi on rocktähti Rexin ja hänen pitkäaikaisen yhtyetoverinsa Ile Aerosmithin keskinäinen kilpailu entisestä kauneuskuningattaresta ja nykyisestä huippututkijasta Tytti Pohjolasta. Koko tarina on kuin satua, kuin mitä henkeäsalpaavimmasta rakkausromaanista. (S, 196.)

Heti tämän lainauksen jälkeen alkaa seuraava, joka onkin edellisen lainauksen ennakoimalla tavalla ”Katkelma rakkausromaanista”, jonka on kirjoittanut kirjailijanimi Annie Twilight:

Muutaman hälytysäänen jälkeen puhelimeen vastataan.

”Tässä on Ian Drummer.”

Toisessa päässä ei kuulu hetken kuin helikopterin säksätystä. Sitten kuuluu Reginaldin ääni, joka Ianin tyydytykseksi hivenen vavahtaa. ”Niin.”

”Katso alas tielle. Näet kuparinvärisen avo-Saabin joka ajaa samaan suuntaan kuin sinä lennät”, Ian sanoo. ”Se olen minä, ja samalla asialla kuin sinä.”



”Samalla asialla?”

”Myös minä olen menossa kosimaan Donna deNordia”, Ian sanoo tyyneesti vanhimmalle ja parhaalle ystävälleen. (S, 197.)

Lainaukset ovat sinänsä tavallisia sisäkkäiskertomuksia eli tarinamaailman sisällä sijaitsevia tekstejä. Niin toimittaja Annikki Hämärinen kuin kirjailijanimi Annie Twilight yhdistyvät Ilen Annikki-siskoon, eikä se, että sisko olisi kirjoittanutkin tekstit, sodi tarinamaailman lainalaisuuksia vastaan. Annikki paljastaa Illelle Rexin kosivan Tyttöä luvussa, jonka aikamääreeksi on ilmoitettu tarinamaailman ajassa ”vuodenvaihde 1994–1995” (S, 192), lehtiartikkeli on ilmestynyt tammikuussa 1995 ja romaani myöhemmin, vuonna 1996 (S, 197). Samankaltaisia Rexin eri nimillä kirjoittamaksi esitettyjä tekstejä romaanista löytyy myös, ja miksipä ei rocktähti voisi elämästään kirjoittaa vaikka jännitysromaanin muodossa, jollaisena Sammon ryöstö -episodi on kuvattu kirjailijanimi Roi Vesan kirjoittamana (S, 356). Paitsi henkilöhaahmojen nimiä muistuttavat taiteilijanimet, katkelmien tarinan juonta eteenpäin kuljettaviksi tunnistamista edesauttaa myös se, että juoni on *Kalevalasta* tuttu. Aktiivinen Kalevala-suhde ei tee muunnelmista vaikealukuisia, tai, kuten *Sankarit*-romaanin tutkinut Eliisa Pitkäsalo (2009, 200) toteaa teoksen henkilöhaamoista, romaanin vieraannuttavat keinot eivät haittaa henkilöhaamojen uskottavuutta. Ryan (2008, 394) pitää tällaista tekstin fiktiivisyyttä korostavaa intertekstuaalisuutta lähtökohtaisesti lukukokemusta häiritsevänä. Kalevala-muunnelmien suhde *Kalevalaan* ei kuitenkaan vaikuta tarinamaailmaan hajottavasti vaan päinvastoin rakentavasti. Kuten olen aiemmin havainnut, jossain tapauksessa intertekstuaalinen yhteys *Kalevalaan* jopa kannattelee muuten haastavasti hahmottuvaa tarinamaailmaa (Ahola 2021a, 18). *Sankarit*-romaanissakin pirstaleisesti rakennetun romaanin kokonaisuuden hahmottamista auttaa lukijan *Kalevalan* tuntemus.

Toisaalta kuvitteellisten rakkaus- tai rikoskirjallisuuden katkelmien tuominen Kalevala-muunnelman sisälle edustaa pienoiskoossa samaa ilmiötä, jonka olen aiemmin (Ahola 2021b, 188) havainnut dekkarin käyttämisestä Kalevala-muunnelman muotona: vetävä ja helposti lähestyttävä kirjallisuudenlaji auttaa lukijaa käsittelemään *Kalevalan* sisältöjä, joihin tutustuminen eeposmuodossa on tottumattomalle lukijalle haastavampaa. Toisaalta lajien moninaisuus itsessään on osa Kalevala-muunnelman *Kalevalan* taustan kerroksellisuuden kertaamista: kuten Lotte Tarkka (2005, 384–385) toteaa, omana aikanaan suosittujen ja hyvämaineisten runonlaulajien esitykset olivat lajiltaan ja keinovalikoimaltaan hybridisiä, ja tuolloinenkin yleisö ymmärsi intertekstuaalisin keinoin painotetut viestit ja arvosti intertekstuaalisia esityksiä.

Kalevala-muunnelmien tarinamaailman ja *Kalevalan* maailman välillä on aina yhteys. Yksi tapa tarkastella eri teosten maailmojen välisiä yhtäläisyyksiä on transfiktionaalisuuden käsite, joka kuvaa eri mediasta ja tarinasta toiseen liikkuvia maailmoja. Ryan (2008, 388–392) asettaa transfiktionaalisuudelle neljä ehtoa: siihen liittyy suhde kahden teoksen välillä, kahdella toisiinsa suhteessa olevalla tekstillä on erilliset maailmat, jotka kuitenkin liittyvät toisiinsa, lukijan on tunnistettava alkuperäisen teoksen maailma ja jälkimmäisen teoksen maailman tekstuaalisuus ei etualaistu siten, että se haittaisi maailman uskottavuutta. Kolme ensimmäistä ehtoa täyttyvät Kalevala-muunnelmien ylipäätään jo määritelmässä, että ne ovat teoksia, jotka toisintavat vähintään maailman, jossa *Kalevala* olisi voinut tapahtua. Neljäs ehto ei kuitenkaan sovi yhteen muunnelmien tiedostavan Kalevala-suhteen kanssa. Neljännessä ehdossa olennaista on, että lukija pääsee transfiktionaalisen tekstin maailmaan sisälle ikään kuin oikotietä toisen tekstin jo tutun maailman kautta. (mt., 392–393.) Näin kieltämättä



tapahtuu myös tarkastelluissa Kalevala-muunnelmissa, erityisesti *Sankareissa*, jossa *Kalevalan* tuntemus edistää teoksen oman tarinamaailman tapahtumien hahmottumista. *Kalevalan* ja muunnelman suhde on kuitenkin aktiivisempi kuin Ryanin transfiktionaalisuuden ajatus antaa myöten.

Pitkäsalo (2009, 53) on todennut *Sankarit*-romaanista, että *Kalevalan* mytologisten hahmojen esittäminen nykyajan ihmisinä arkipäiväistä niitä. Saman totesin aiemmin *Kalevanpoikien kronikan* inhimillisistä hahmoista ja epäluotettavasta kertojasta, ja sama vaikutelma on mahdollista nähdä siinä, että *Roger Revon* tarinamaailmassa *Kalevalan* henkilöahmot ovat Tuonelassa muiden kuolleiden kuolevaisten joukossa. Pohjimmiltaan kaikki kansanrunouden fiktiivisillä faktoilla korvaavat Kalevala-muunnelmat raivaavat *Kalevalan* tapahtumille tarinamaailman todellisuudessa paikan, joka on nykyhetkelle läheisempi ja helpommin saavutettava kuin tarinamaailman ulkopuolisessa todellisuudessa. Toisaalta tämä myyttisen maailman ja yleisön maailman yhteensovittaminen on historiallisenkin kansanrunouden ilmiö, kuten Lotte Tarkan (2005, 135) havaitsema kahdentuvan näyttämön runous osoittaa. Hän tarkoittaa sillä tilanteita, jossa runonlaulaja esittää loitsun mytologisen taustan ja sitten käyttää itse samaa loitsua – siis sulauttaa mytologisen maailman omaan maailmaansa, kuten Kalevala-muunnelmissakin *Kalevalan* maailma tuodaan oletetun lukijan maailman kanssa yhteyteen. Kalevala-muunnelmien perinnettä siirtävä maailmojen yhteenkietomisen tapa on siis tavallaan kertaantunutta perinnettä sekini.

*Sankarit*-romaanin on eepoksen versioiva uudelleenkirjoitus nykyaikaan, ja romaanin omat sisäkkäiskertomuslainaukset kertaavat tämän prosessiin versioimalla romaanin tarinaa jälleen uusissa tekstilajeissa, kuten lehtiartikkeleina, jännitys- tai rakkausromaanina, kirjeenä, laululyriikkana... Romaanin katkelmien suhteuttaminen *Kalevalaan* tuo niihin myös metafiktiivistä ironiaa. Pitkäsalo (2009, 73) on tulkinut *Sankarien* sisäkkäiskertomuksia eri nimillä kirjoittavia henkilöahmoja merkinä *Kalevalan* symbolisesta hajoamisesta takaisin kansanrunouden fragmenteiksi – niin kuin Lönnrot joutui yhdistelemään eri hahmoja saadaksesen aikaan *Kalevalan* hahmot, *Sankareissa* moneksi eri identiteetiksi jakautuvat samaiset koostetut hahmot purkautuvat taas. Pitkäsalon ajatus muistuttaa historiografisen metafiktion perusajatusta, jossa korostuu yhtenäisenä faktatietona esitetyn historian hajoaminen takaisin nykyhetken elämisen kaltaisiksi irrallisiksi hetkiksi (vrt. Hutcheon 2002, 61, 68). Esittämällä, että samoja tapahtumia voi versioida yhä uudelleen uusiksi teoksiksi uusissa tekstilajeissa jopa saman teoksen sisällä, romaanin riisuu ainutlaatuisuuden *Kalevalan* tapahtumilta. Toisaalta romaanin kumoaa omalla kertovalla rakenteellaan tämän tarinamaailmastaan hahmottuvan *Kalevalan* ainutlaatuisuutta aliarvioivan vaikutelman: Romaanin *Kalevalan* syntyä samoja tarina-aineksia muuntelemalla ja kierrättämällä symboloiva rakenne kiinnittää huomion nimenomaan sekä *Kalevalan* että romaanin itsensä intertekstuaaliseen konstruktio-olonteeseen ja kokoonpanoon, joka on varsin tarkoituksellinen, ei sattumanvarainen. Romaanin ei omassa tarinamaailmassaan tarjoudu samalla tavalla *Kalevalan* lähteeksi kuin muut käsitellyt teokset, mutta silti sekin kertomuksensa rakenteella alleviivaa eepoksen ominaisuuksia ja syntyhistoriaa.

*Kalevalan* fragmenteista rakennettuuden konkretisoiminen muunnelmassa kiinnittää huomion Lönnrotin *Kalevalan* kokoamisen prosessiin ja avaa lukijalle uusia tapoja ymmärtää sitä. Tämän huomion myötä *Sankarit* liittyy *Kalevalan* todellisen synnyn piirteitä versioivaan mutta samalla kiteyttävään ja korostavaan ketjuun. Olen jo osoittanut, että ketjuun kuuluvat myös *Roger Repo ja tuonen väki*, jossa runonkeruumatkat tiivistyvät fantastiseen maailmojen



väliseen matkaamiseen, ja *Kalevanpoikien kronikka*, jossa runonlaulajat pelkistyvät epäluottavaan kertojaan. Nämä kaikki ovat yhteisenä ilmiönä sukua spekulatiivisen fiktion tavalle muuttaa kirjallisuuden omia rakenneaineita konkreettisiksi. Tällainen kirjallisuus leikittelee perinteisillä kuvakielisillä ilmauksilla kuten metaforilla ja tekee niistä konkreettisia omista tarinamaailmoissaan. Konkretisoinnin kohteena eivät ole vain kielikuvat, vaan myös kertomuksen rakenteet ja kertomusteoreettiset hahmotelmat itsessään. (McHale 2018, 317–319; Polvinen 2018, 68.) Brian McHale (2018, 327) esimerkiksi esittää, että scifikirjallisuus konkretisoi teoriaa maailmanrakentamisesta paitsi esittelemällä konkreettisesti useita maailmoja myös rinnastamalla tarinamaailman sisällä tapahtuvan uuden maailman rakentamisen siihen maailmanrakentamisen prosessiin, jota lukija lukiessaan käy läpi. Kalevala-muunnelmien tapa konkretisoida ja pelkistää omassa tarinamaailmassaan osasia *Kalevalan* todellisesta syntyprosessista ja toisaalta niiden koostuminen osittain *Kalevalan* tarina-aineista ja osittain omaperäisistä tarina-aineista konkretisoi tätä taustaa vasten tarkasteltuna paitsi McHalen esittämällä tavalla maailmanrakentamisen prosessia myös monimutkaista teoreettista ilmiötä intertekstuaalisuus.

Samanaikaisesti *Kalevalan* tapahtumien kertaaminen tavalla millä hyvänsä osallistuu niiden säilyttämiseen ja eteenpäin kuljettamiseen – kansanperinteen tehtävän jatkamiseen. Vetävä kertomusmuoto ja historiallisen asian esittäminen jollain tavalla merkityksellisenä nykypäivän näkökulmasta ovat ominaisuuksia, jotka edesauttavat yksittäisen kulttuurintuotteen ilmentämien asioiden jäämistä osaksi kulttuurista muistia (Rigney 2004, 379–381). Siihen liittyy *Kalevalan* synnyn selittäminen uudelleen Kalevala-muunnelmien tarinamaailmoissa siten, että se tulee lähemmäs lukijan maailmaa. *Kalevalan* tapahtumia ja henkilöitä ei Kalevala-muunnelmissa esitetä välttämättä ylevinä, vaan päinvastoin *Roger Repo* -romaanin Kalevala-maailma näyttäytyy luotaantyöntävänä ja irvokkaana, *Kalevanpoikien kronikan* sankarit ovat tavallisia erehtyväisiä ja inhimillisiä kuolevaisia ja *Sankarit*-romaanin ironisoi kuvamiensa tapahtumakulkuja ja hahmoja sekä koko *Kalevalan* syntyprosessia.

Useissa Kalevala-muunnelmissa Kalevala-aineksen esittäminen radikaalistikin toisin ja tuominen uusiin yhteyksiin on keskeistä. Silti, kuten Mäkelä (2021) havaitsee, nykypäivänäkään kalevalaisuuden taustalta eivät ole karsineet pois historialliset nationalistisuuteen kiinnittyvät tavat ymmärtää *Kalevala* myyttisenä mutta kuitenkin suomalaisen kansan menneisyytenä. Ilmiö on intertekstuaalisuuden kannalta varsin ymmärrettävä: tekstin ja sen pohjalta syntyneen uuden tekstin välille syntyy aina kaksisuuntainen suhde, jonka myötä vanha teksti vaikuttaa uuteen siinä missä uusi voi kommentoida vanhaa (Genette 1997, 5). Vaikka Kalevala-muunnelman tarkoituksena olisi muokata kulttuurista muistia ja saada lukija näkemään *Kalevala* jollain tavalla toisin – ja vaikka se onnistuisikin – *Kalevalan* asema suomalaisessa kulttuurissa on niin syvään iskostunut, että muutokset kulttuurisessa muistissa eivät ole radikaaleja ja alkuperäiset merkitykset tulevat samalla kerratuksi ja vahvistetuksi, oli se sitten teoksen alkuperäinen tarkoitus tai ei.<sup>7</sup>

7 Marita Hietasaari (2015, 313–314) on tehnyt samankaltaisen huomion tarkastellessaan, kuinka metafiktiiviset historialliset romaanit vaikuttavat Suomen sotiin liittyvään kulttuuriseen muistiin. Hänen mukaansa poikkitelein perinteisten ylevien sotakuvausten kanssa asettuminen niihin naurettavassa valossa viittaamalla on omiaan muuttamaan suhtautumista kyseisiin kuvauksiin, mutta toisaalta samanaikaisesti toisintaa niiden perinteisiä merkityksiä.



## Lopuksi

Kalevala-muunnelmat eivät muuntele pelkästään *Kalevalaa* vaan myös sen syntykontekstia. Samalla tarinamaailman versio *Kalevalan* taustoista vertautuu siihen tietoon, jota lukijalla on oman maailmansa *Kalevalasta*. Tämä vertailu ja käynnistyvä spekulatio siitä, millaisia seurauksia lukijan omalle maailmalle olisi, jos romaanien tarjoama versio *Kalevalan* taustoista olisikin totta toisessakin maailmassa, on Kalevala-muunnelmissa olennaista. Se kietoo *Kalevalan* yhteen todellisen maailman kanssa ja tekee lukijan suhteesta aktiivisen – ei pelkästään käsillä olevaan romaaniin vaan itse *Kalevalaan* ja lukijalla olevaan tietoon sen syntykontekstista. Olen tässä artikkelissa tarkastellut kolmea tarinamaailmaltaan erityyppistä Kalevala-muunnelmaa ja todentanut, että ne kaikki kuvaavat muunnellen *Kalevalan* syntyprosessia lukijan maailman lähtökohdista – käytännössä korvaamalla kansanrunouden fiktiivisillä faktoilla tarinamaailmassaan. Romaanissa *Roger Repo ja tuonen väki* Lönnrotin runonkeruumatkat konkretisoituvat käynniksi fantasiamaailmassa, *Kalevanpoikien kronikassa* eepoksen taustalla oleva kansanrunouden kerääminen, valikointi ja koostaminen yhtenäiseksi *Kalevalaksi* alkuperäistä aineistoa muunnellen vertautuu epäluotettavan kertojan kronikointinsa pohdiskeluun ja *Sankareissa* tarina-ainesten kierrättäminen eri tekstilajeissa romaanin sisällä muistuttaa muuntelevan eteenpäin kuljettamisen prosessista, joka ulottuu runonlaulun suusta suuhun periytyvyydestä *Kalevalan* kautta eri vuosikymmenten Kalevala-muunnelmiin, joita ilmestyy yhä jatkuvasti lisää.

Kun *Kalevalaa* käytetään nykyromaanin pohjatekstinä, seurauksena on uuden ja vanhan tekstin välinen suhde, joka tuottaa merkityksiä kumpaankin suuntaan. *Kalevalasta* lainatut ainekset kantavat mukanaan merkityksiä *Kalevalan* kontekstistaan ja tuovat ne mukaan kohtauksiin, joissa niitä käytetään uusissa romaaneissa. Muuttamalla kansanrunouden joksikin muuksi Kalevala-muunnelmat kiinnittävät huomion juuri kansanrunouteen, sen keruuseen ja prosessointiin eepokseksi. Jokainen Kalevala-muunnelma sekä uudelleentulkitsee *Kalevalaa* että osallistuu sen sisältöjen kuljettamiseen ajassa eteenpäin mahdollistamalla uusien kohderyhmien vaivattomamman pääsyn Kalevala-aineksen äärelle. Samalla, kun ne selittävät *Kalevalan* synnyn toisin, lukija joutuu vertaamaan tarinamaailman versiota siihen, mitä itse on oppinut runonkeruusta, Lönnrotista ja suomalaisesta mytologiasta. Kalevala-muunnelmat myös painottavat fiktion keinoin rakenteellaan merkityksiä, jotka folkloristisessa tutkimuksessa on todettu faktaksi ja jotka ovat levinneet yleissivistykseksi. Yksi on käsitys siitä, että *Kalevala* on Lönnrotin taiteilijantyön tulos ja vain yksi mahdollinen versio, jonka samasta aineistosta olisi voinut koostaa. Edelleen, *Kalevalan* tarina ei ole historiallisesti totta tai edes yhtenäinen tarina, jonka kansanrunoudesta saattoi poimia ja kirjoittaa auki, kuten *Kalevalan* ilmestymisaikoina siihen suhtauduttiin. Nykytiedon korostaminen on tietoinen valinta – Kalevala-muunnelmia voisi yhtä hyvin koostaa myös siten, että ne tukisivat toisenlaista, vanhempaa tietoa, tai aivan muunlaisia tavoitteita. Olisi kiinnostavaa verrata 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Kalevala-muunnelmia tästä näkökulmasta 2000-luvun Kalevala-muunnelmiin, ja selvittää, missä määrin ne välittävät oman aikansa käsityksiä *Kalevalasta*.

Tarinamaailmoiltaan erilaiset Kalevala-muunnelmat kietovat oman maailmansa ja lukijan maailman yhteen ja siten tuottavat *Kalevalan* merkitykselliseksi kummassakin maailmassa. *Kalevalan* rooli suomalaisuuskäsityksen perustana olevassa kulttuurisessa muistissa muuttuu ja laajenee hiljalleen, kun Kalevala-muunnelmat ja muut löyhemmin kalevalaisia aineksia käyttävät esitykset tarjoavat yhä uusia yhteyksiä, joissa *Kalevalan* tarina on nykypäivän kanalta merkityksellinen. Keinot kiinnittää fiktiivinen tarinamaailma lukijan maailmaan ovat



ainakin tarkastelluissa Kalevala-muunnelmissa varsin samankaltaisia riippumatta siitä, onko tarinamaailma historiallinen vai fantastinen. Tämä viittaa siihen, että teosten olemus Kalevala-muunnelmana ja tavoite kuljettaa tietoutta *Kalevalasta* eteenpäin uusille kohderyhmille on teosten rakennetta ohjaavana hallitsevampi kuin olemus historiallisena tai fantasiakirjallisuutena. Tämän artikkelin metodologian avulla ei päästä käsiksi yksittäisten tekijöiden motiiveihin valita *Kalevala* teostensa lähtökohdaksi, mutta kaikissa tarkastelluissa Kalevala-muunnelmissa todentuva tavoitteellinen nyky maailman ja *Kalevalan* maailman yhteenkietominen antaa olettaa, että nykykulttuurissamme on tarve toisaalta löytää *Kalevalasta* jotain uutta ja toisaalta säilyttää se osana suomalaista kulttuuria. Tämän artikkelin kohde teoksena on kolme Kalevala-muunnelmaromaania, mutta on mahdollista, että kyseessä on laajempi ilmiö nykykulttuurin tavassa hyödyntää *Kalevalaa* ja kansanperinnettä. Tarkastelun arvoista voisi olla, löytyykö vastaavia maailmarakenteita myös muista teoksista laajassa Kalevala-muunnelmien joukosta, ei pelkästään romaaneista vaan esimerkiksi sarjakuvista tai laululyriikasta, ja onko kyse ylipäätään vain Kalevala-muunnelmia koskevasta ilmiöstä, vai toistuvatko rakenteet muidenkin eeposten muunnelmissa.

## Aineisto

- Hietikko, Harri V. 2005. *Roger Repo ja tuonen väki. Kertomuksia yksityisetsivä Roger Revon omituisista toimeksiannoista*. Tampere: Sanasato.
- Koskinen, J. P. 2018. *Kalevanpoikien kronikka*. Helsinki: WSOY.
- Lönnrot, Elias. (1849) 2004. *Kalevala*. Helsinki: Like.
- Lönnrot, Elias. (1835) 1999. *Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoisista ajoista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnrot, Elias. (1840) 2000. *Kanteletar elikkä Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Parvela, Timo. 2008. *Tuliterä*. Helsinki: Tammi.
- Parvela, Timo. 2009. *Tiera*. Helsinki: Tammi.
- Parvela, Timo. 2009. *Louhi*. Helsinki: Tammi.
- Ruusuvuori, Juha. 1999. *Lemminkäisen laulu*. Helsinki: WSOY.
- Sinisalo, Johanna. 2003. *Sankarit*. Helsinki: Tammi.
- Vilén, Seija. 2012. *Pohjan akka*. Helsinki: Avain.

## Kirjallisuus

- Ahola, Elli-Mari. 2018. "Kertoja ja sisäistekijä maailmanrakentajina Jari Tammen Kalevala-muunnelmaromaanissa *Kalevan solki*." *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain* 2/2018: 58–75. <https://doi.org/10.30665/av.73020>
- Ahola, Elli-Mari. 2020. "Kansalliseepos fantasian ja arkimaailman välillä. Kalevala-muunnelmien maailmat 2000-luvulla". Teoksessa *Tuolla puolen, siellä josskin. Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*, toimittaneet Ulla Piela ja Petja Kauppi, 147–166. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ahola, Elli-Mari. 2021a. "Metalepsis horjuttaa ja sisäistekijä vakauttaa kerronnan ja tarinamaailman rakenteita Kalevala-muunnelmassa *Pohjan akka*." *Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti Avain* 1/2021: 6–21. <https://doi.org/10.30665/av.95446>



- Ahola, Elli-Mari. 2021b. "Viisinkertainen *Kalevala* yksissä kansissa – viittausten kerrostuminen romaanissa *Väinämöisen vyö*." *Sananjalka* 2021: 173–192. <https://doi.org/10.30673/sja.99102>
- Allen, Graham. 2011. *Intertextuality. Second edition*. New York ja Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203829455>
- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Apo, Satu. 2004. "Laulaen vai kirjallisesti luoden? Uuden Kalevalan valmistusprosessi Elias Lönnrotin kuvaamana". Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*, toimittaneet Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti ja Senni Timonen, 273–298. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Attebery, Brian. 2014. *Stories about Stories. Fantasy and the Remaking of Myth*. Oxford ja New York: Oxford University Press.
- Fewster, Derek. 2006. *Visions of Past Glory. Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Genette, Gerard. 1982. *Structuralism and Literary Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Gottelier, Lena. 2020. *Uuden laulun aika. Suomenkielisen nykyrunouden yhteydet kansanrunoustraditioon*. Turku: Turun yliopiston julkaisuja. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7946-2>
- Hallila, Mika. 2006. *Metafiktion käsite. Teoreettinen, kontekstuaalinen ja historiallinen tutkimus*. Joensuu: Joensuun yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ELE-1360849>
- Hatavara, Mari. 2007. *Historia ja poetiikka Fredrika Runebergin ja Zacharias Topeliuksen historiallisissa romaaneissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hatavara, Mari. 2010. *Historia kuvina, jälkinä ja esityksinä Leena Landerin Käskyssä*. Tampere: Tampereen yliopistopaino. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-44-9404-8>
- Hatavara, Mari. 2012. "Contested History, Denied Past. The Narrator's Failure in Ralf Nordgren's *Det har aldrig hänt* (1977)." Teoksessa *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, toimittaneet Göran Rossholm ja Christer Johansson, 83–98. Bern: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0394-6>
- Hatavara, Mari. 2014. "Historical Fiction: Experiencing the Past, Reflecting History." Teoksessa *True Lies Worldwide: Fictionality in Global Contexts*, toimittaneet Anders Cullhed ja Lena Rydholm, 241–257. Berliini: DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110303209>
- Heiskanen, Ulla, Hämäläinen, Niina, Mettomäki, Sirkka-Liisa, Saarelainen, Juhana, Tikkanen, Laura. 2020. *Matkalla Kalevalaan -oppimisaineisto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://matkallakalevalaan.finlit.fi>
- Hietasaari, Marita. 2015. "Postmodernist Warfare. Lars Sund's *Siklax* Trilogy". Teoksessa *Novels, Histories, Novel Nations. Historical Fiction and Cultural Memory in Finland and Estonia*, toimittaneet Linda Kaljundi, Eneken Laanes ja Ilona Pikkanen, 298–321. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://library.oapen.org/bitstream/id/5193400c-2cc8-47c7-aba3-4c28552a5a2f/641488.pdf>
- Honko, Lauri. 1987. "Kalevala eeposten kuvastimessa". Teoksessa *Kalevala ja maailman eepokset*, toimittanut Lauri Honko, 10–20. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hutcheon, Linda. (1980) 2014. *Narcissistic Narrative. The metafictional paradox. With new preface*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Hutcheon, Linda. 1988. *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. New York ja Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203358856>





- Hutcheon, Linda. (1989) 2002. *Politics of Postmodernism*. Lontoo ja New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203426050>
- Hämäläinen, Niina, Holopainen, Reeta, Luhtala, Marika, Saarelainen, Juhana ja Sykäri, Venla. 2019–2021. *Avoin Kalevala. Kansalliseepoksen digitaalinen, kriittinen editio*. Osat I–III. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://kalevala.finlit.fi>
- Kaljundi, Linda, Laanes, Eneken, Pikkanen, Ilona. 2015. "Introduction. Historical Fiction, Cultural Memory and Nation Building in Finland and Estonia." Teoksessa *Novels, Histories, Novel Nations. Historical Fiction and Cultural Memory in Finland and Estonia*, toimittaneet Linda Kaljundi, Eneken Laanes ja Ilona Pikkanen, 26–76. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://library.oapen.org/bitstream/id/5193400c-2cc8-47c7-aba3-4c28552a5a2f/641488.pdf>
- Kaukonen, Väinö. 1956. *Elias Lönnrotin Kalevalan toinen painos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö. 1979. *Lönnrot ja Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korpua, Jyrki. 2017. *Lajivirren laulamaa. Kalevala ja kirjallisuus*. Vantaa: Avain.
- Leppälahti, Merja. 2015. "Myyttisestä fantasiaksi – Etsivät matkalla Pohjolaan." *Fafnir* 2/4: 42–53. <http://journal.finfar.org/articles/myyttisesta-fantasiaksi-etsivat-matkalla-pohjolaan/>
- McHale, Brian. 2018. "Speculative Fiction, or, Literal Narratology." Teoksessa *The Edinburgh Companion to Contemporary Narrative Theories*, toimittaneet Zara Dinnen ja Robyn Warhol, 318–331. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mäkelä, Heidi Henriikka. 2021. "The Desired Darkness of the Ancient: Kalevala-Metric Poetry, Medievalism, and Cultural Memory in the Books *Niemi* and *Viiden meren kansa*." *Mirator* 21(1): 24–49.
- Nikolajeva, Maria. 1988. *The magic code. The use of magical patterns in fantasy for children*. Tukholma: Almqvist & Wiksell International.
- Nünning, Ansgar. 2005. "Historiographic Metafiction." Teoksessa *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, toimittaneet David Herman, Manfred Jahn ja Marie-Laure Ryan, 216. Lontoo ja New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203932896>
- Nünning, Vera. 2010. "The Making of Fictional Worlds: Process, Features and Functions." Teoksessa *Cultural Ways of Worldmaking: media and narrative*, toimittaneet Ansgar ja Vera Nünning sekä Birgit Neumann, 215–244. Berliini: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110227567>
- Knuuttila, Seppo, Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. 2008. "Alkusanat". Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*, toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen, vii–xi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pitkäsalo, Eliisa. 2009. *Sankareita ja tarinoita. Kalevalaiset henkilöhahmot Johanna Sinisalon romaanissa Sankarit*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-3786-7>
- Polvinen, Merja. 2012. "Being Played: Mimesis, Fictionality and Emotional Engagement." Teoksessa *Rethinking Mimesis. Concepts and Practices of Literary Representation*, toimittaneet Saija Isomaa, Sari Kivistö, Pirjo Lyytikäinen, Sanna Nyqvist, Merja Polvinen ja Riikka Rossi, 93–112. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Polvinen, Merja. 2018. "Sense-Making and Wonder: An Enactive Approach to Narrative Form in Speculative Fiction." Teoksessa *The Edinburgh Companion to Contemporary Narrative Theories*, toimittaneet Zara Dinnen ja Robyn Warhol, 67–80. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rigney, Ann. 2004. "Portable Monuments: Literature, Cultural Memory, and the Case of Jeanie Deans." *Poetics Today* 25:2. 361–396. <dx.doi.org/10.1215/03335372-25-2-361>



- Roine, Hanna-Riikka. 2016. *Imaginative, Immersive and Interactive Engagements. The rhetoric of worldbuilding in contemporary speculative fiction*. Tampere: Tampereen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-0195-8>
- Ryan, Marie-Laure. 1991. *Possible Worlds, Artificial Intelligence and Narrative Theory*. Indiana: University Bloomington & Indianapolis Press.
- Ryan, Marie-Laure. 2001. *Narrative as Virtual Reality – Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Baltimore ja Lontoo: The John Hopkins University Press.
- Ryan, Marie-Laure. 2008. "Transfictionality across Media." Teoksessa *Theorizing Narrativity*, toimittaneet John Pier ja Jose Angel Garcia Landa, 385–418. Berliini ja New York: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110969801.385>
- Ryan, Marie-Laure. 2015. "Transmedia Storytelling: Industry Buzzword or New Narrative Experience?" *StoryWorlds* 7(2): 1–19. <https://doi.org/10.5250/storyworlds.7.2.0001>
- Saarelainen, Juhana. 2019. *Runous, tieto ja kansa. Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalaisfilosofian kontekstissa*. Turku: Turun yliopiston julkaisuja. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7650-8>
- Sallamaa, Kari. 2010. "Rauta-aika ja kylmät myllyt. Kalevala sanataiteessa 1972–2009." Teoksessa *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*, toimittaneet Seppo Knuuttilla, Ulla Piela ja Lotte Tarkka, 355–368. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena. 1992. *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena. 2012. *Itämerensuomalainen mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sinisalo, Johanna. 2004. "Fantasia lajityyppinä ja kirjailijan työvälineenä." Teoksessa *Fantasian monet maailmat*, toimittaneet Kristian Blomberg, Irma Hirsjärvi ja Urpo Kovala, 11–31. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu.
- SKVR-tietokanta. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://skvr.fi/>
- Tammi, Pekka. 1991. "Tekstistä, subtekstistä ja intertekstuaalisista kytkennöistä." Teoksessa *Intertekstuaalisuus. Suuntia ja sovelluksia*, toimittanut Auli Viikari, 59–103. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

FM Elli-Mari Ahola on Tampereen yliopiston väitöskirjatutkija. Hänen Suomen kirjallisuuden alan tutkimuksensa käsittelee kerronnan ja maailmojen rakenteita 2000-luvun Kalevala-muunnelmaraomaaneissa, ja sitä on tehty osittain Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Pentti ja Eeva Lylyn rahaston ja Suomen Kulttuurirahaston Satakunnan rahaston tuella.

## Helsingin moninaiset karjalaiset muistin paikat

*Anssi Neuvonen, Maria Lähteenmäki, Oona Ilmolahti & Sinikka Selin*

Lukuisissa humanistisissa tutkimuksissa on korostettu runsaan kymmenen vuoden ajan Karjaloiden ja karjalaisuuksien erityisyyksiä (mm. Fingerroos & Loipponen 2007; Suutari 2013) ja moniäänisyyttä (Lähteenmäki & Karhu 2012). Monet Karjalat ovat kohdanneet toisensa myös Suomen pääkaupungissa, missä karjalaisuutta on rakennettu aktiivisesti osaksi kaupunkitilaa. Helsinki on rakennettu jo lähtökohtaisesti muuttoliikkeiden, Suomen kansallisten symbolien ja monikulttuurisuuden keskuksiksi – kohtaamispaikaksi, jonka julkiseen tilaan pystytetyt maamerkit ja rakennukset kiinnittyvät hyvinkin erilaisten yhteisöjen identiteettikertomuksiin. Kaupunkitila antaa vihjeitä siitä, keitä olemme, keitä emme ole tai keitä voisimme olla. Kaupungit ovat monipaikkaisen muistin keskuksia, joiden ajallinen ja kulttuurinen kerrostuneisuus muodostuu myös sellaisista elementeistä, jotka viittaavat muualla sijaitseviin paikkoihin ja muualta kaupunkiin muuttaneisiin ihmisiin ja yhteisöihin. Ne johdattelevat kysymään, minkä muotoista Helsingin julkisessa tilassa havaittava karjalaisuus on.

Ennen toista maailmansotaa Karjala näkyi Helsingin julkisessa tilassa erityisesti kalevalaisaiheisina patsaina ja kadunniminä. Toisen maailmansodan jälkeen kaippuu salaperäisenä koettuun rajantakaiseen Karjalaan vaihtui Neuvostoliitolle luovutetun Viipurin läänin muisteleminen. Karjalan siirtoväen evakkonostalgia ja kadonneesta suomalaisesta Karjalasta tuli kaikkien tuntema osa kansallista kertomusta, jota elettiin, muistettiin ja muisteltiin uusilla asuinsijoilla – myös Helsingissä, josta muodostui siirtoväen keskeisin asuinkeskittymä (Paukkunen 1989; 1997). Samalla varhaisemmat, karelianismin myötä kaupunkitiloihin rakennetut julkiset Karjala-aiheiset monumentit alkoivat saada rinnalleen luovutettuun Karjalaan viittaavia muistomerkkejä, ja karjalaisuuden hahmottuminen osana kaupunkiympäristöjä muuttui aikaisempaa kerroksellisemmaksi ja moniselitteisemmäksi. Siinä missä 1800- ja 1900-lukujen taitteen kalevalais-karjalainen<sup>1</sup> romantiikka oli usein kohdistunut yksittäisiin merkkihenkilöihin ja -hahmoihin, siirtokarjalaisuudelle muodostuivat ominaisiksi evakkokokemusten kautta rakentuvat kollektiiviset kärsimys- ja selviytymisnarratiivit. Toisen maailmansodan jälkeen Helsingin yhdeksi ominaispiirteeksi tuli myös se, että

1 Hannes Sihvon mukaan karjalaisuuden ja kalevalaisuuden yhteys alkoi rakentua, kun *Kalevalan* ja Karjalan nimet nivoutuivat saumattomasti yhteen heti *Kalevalan* julkaisun jälkeen ja teoksen tapahtumapaikat ymmärrettiin karjalaisiksi. Sihvo käyttääkin itse usein sanayhdistelmää 'karjalais-kalevalaisuus'. Kyseisessä viitekehelyksessä runonlaulua voi pitää keskeisenä ilmiönä. (Sihvo 1969.)



kaupungista muodostui merkittävä keskus valtavirtaisesta agraarikarjalaisuudesta poikenneelle viipurilaisuudelle<sup>2</sup>.

Menetyskertomuksiin ja muistoihin perustuva siirtokarjalaisuus on eri puolilla Helsinkiä asettunut rinnakkain näkyvän mutta kiinnostavalla tavalla implisiittisen karjalaisuuden kanssa, joka on havaittavissa esimerkiksi julkisissa monumenteissa, yritysten ja seurojen toiminnassa sekä niiden käyttämissä nimissä, väreissä ja symboliikassa. Karjalaisuus hahmottuu nyky-Helsingin kaupunkitilassa muistin paikkoina, jotka viittaavat valikoidusti Karjalan kerrokselliseen menneisyyteen ja ilmentävät erilaisia karjalaisuuskäsityksiä urbaanissa ympäristössä. Samalla kaupunkikarjalaiset muistin paikat neuvottelevat karjalaisuuden kytkeytymisestä osaksi yleissuomalaisuutta ja monikulttuurista helsinkiläisyyttä.

## Tutkimuksellinen kehys

Artikkelimme<sup>3</sup> tapaustutkimuksena on kolme Helsingin kaupunkitilaan sijoittuvaa muistin paikkaa: Larin Parasken patsas, viipurilaistaloistaan tunnettu Kuusitie lähiympäristöineen Meilahden kaupunginosassa sekä Karjalatalo. Tutkimuskysymyksiämme ovat, miten kyseiset paikat ovat kytkeytyneet Karjalaan ja rakentaneet karjalaisuutta Helsingin kaupunkitilassa sekä millaisia paikallistoimijoiden välisiä neuvotteluja kunkin muistin paikan taustalta on mahdollisesti löydettävissä.

Ensimmäinen kohteistamme on Hesperian puiston eteläosassa olevassa Hakasalmen puistossa sijaitseva Larin Parasken muistomerkki, joka on pystytetty vuonna 1949 keskeiselle paikalle Mannerheimintien varrelle. Pohjois-Inkerissä syntynyttä ja myöhemmin Karjalankannaksella asunutta runonlaulajaa esittävä, Alpo Sailon suunnittelema veistos on ainoa naisen näköispatsas Helsingissä. Patsas edustaa runonlauluperinnettä ja kalevalaista kulttuuria, jotka on tulkittu vahvasti karjalaisiksi ilmiöiksi. Sen lisäksi, että Paraskea esittävä taideteos erottuu naisfiguurina Helsingin ydinkeskustaan pystytettyjen näköispatsaiden suurmieskuvastosta, kiinnostavaa on Parasken henkilötausta, joka luo muistomerkin ympärille valtionrajat ylittäviä merkitysten kerrostumia.

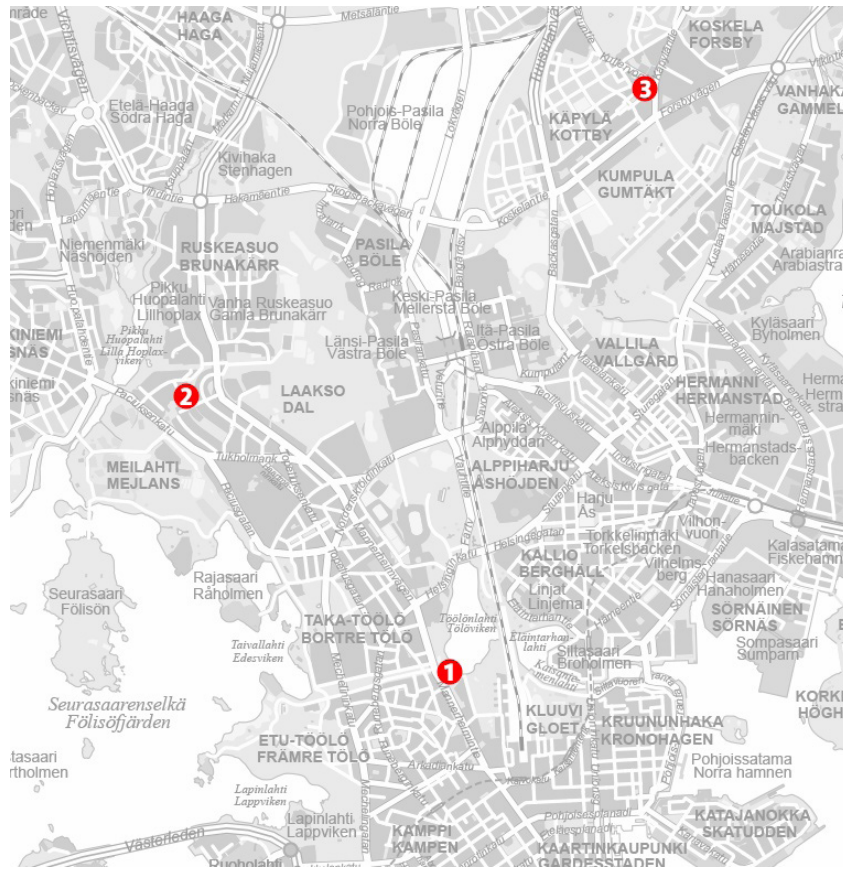
Toinen kohteistamme on karjalaisuuden hahmottuminen Meilahden kaupunginosassa. Toisen maailmansodan jälkeen viipurilaista siirtoväkeä muutti runsaasti alueelle – etenkin Kuusitielle rakennettuihin korkeisiin kerrostaloihin. Siirtymä on mahdollistanut uudenlaisen perinteen muotoutumisen ja suomalaisen Viipurin historian päätymisen osaksi helsinkiläisten paikallisidentiteettiä (*Helsingin Uutiset* 30.4.2020). Kolmantena kohteenamme on Käpylän kaupunginosassa sijaitseva Karjalatalo. Vuonna 1974 valmistunut, arkkitehti Into Pyykön suunnittelema rakennus on sittemmin toiminut erilaisten karjalaisyhdistysten kokoontumispaikkana ja erityisesti luovutetun Karjalan muistia rakentavana ja ylläpitävänä keskuksena.

2 Viipurilaisuus on tässä artikkelissa ymmärretty osaksi karjalaisuutta, sillä Viipurin ja viipurilaisuuden symbolista merkitystä osana (siirto)karjalaisuutta voi pitää keskeisenä. Tästä kertoo esimerkiksi se, että useiden luovutettua Karjalaa ja siirtokarjalaisuutta käsittelevien teosten kanteen on valittu Viipuri-aiheinen kuva (mm. Kanervo, Kivistö & Kleemola 2018).

3 Artikkelini on osa *Urbaani karjalaisuus* -tutkimushanketta, jota rahoittaa Karjalaisen Kulttuurin Edistämissäätiö. Hankkeen johtaja on professori Maria Lähteenmäki ja tutkijoina FT Oona Ilmolahti, FM Anssi Neuvonen ja FT Sinikka Selin Karjalan tutkimuslaitoksesta Itä-Suomen yliopistosta.



### Kartta 1. Tutkimuskohteiden sijainnit Helsingissä



1. Larin Parasken patsas. 2. Meilahden viipurilaistalot. 3. Karjalatalo. Karttapohja: Helsingin kaupungin karttapalvelu.

Helsingin julkisesta tilasta on löydettävissä ainakin 270 viittausta Karjalaan paitsi muistomerkeissä myös rakennuksissa, toiminimissä ja kadunnimissä.<sup>4</sup> Kolme tapaustutkimustamme ovat valikoituneet tarkemman analysoinnin kohteeksi syystä, että tehdessämme taustatutkimuksia koko Helsingin alueen Karjala-viittauksista juuri kyseiset kohteet nousivat esiin erityisen tärkeinä ja miltei ohittamattomina karjalaisuuden pilkahduksina kaupungissa. Rajauksellista valintaa tukivat kohteiden sijainnit kantakaupungissa sekä niiden esiintymistiheys ja painoarvo paikallishistoriallisissa keskusteluissa.

Pääasiallisina tutkimusaineistoinamme olemme hyödyntäneet kuhunkin tutkimuskoh-teeseemme liittyviä historiallisia lähteitä: kaupunginhallituksen asiakirjoja Helsingin kaupunginarkistossa, yhdistysten arkistoja Kansallisarkistossa, rakennusten piirustuksia, lehtikirjoituksia, muistitietoa sekä valokuvia ja audiovisuaalisia tallenteita. Lähteiden analysointimenetelmänä on toiminut lähiluku, joka tarkoittaa tulkintaan ja ymmärrykseen tähtää-vää empiiristä menetelmää. Lähiluku on useiden eri lukukertojen myötä syntyvä tiedollinen prosessi, jonka aikana tutkimusaineistojen osat ja niiden väliset suhteet punoutuvat merkitysten verkostoksi samalla kun lähteet, tutkimuskirjallisuus ja johtopäätelmät kumuloi-tuvat tieteellisen tekstin muotoon (mm. Brummet 2019; Pöysä 2010, 331–344). Doreen

4 Helsingistä löytyy Karjala-viittauksia ainakin kuudessa julkisessa muistomerkeissä, 17:ssä rakennuksessa, 17:ssä kadun- ja paikannimessä ja 230:ssa toiminimessä. Mukaan ei ole laskettu *Kalevala*-viittauksia.



Massey on esittänyt, että paikkojen kotikutoinen erityislaatuisuus on osittain väistynyt globaalien kulttuurien vaikutuksesta, jolloin paikat ovat muuttuneet keskenään samankaltaisiksi ja kadottaneet sisäistä yhtenäisyyttään (Massey 2008, 134). Rajaseudun kulttuuriin ja historiaan kytkeytyvät kaupunkikarjalaiset muistin paikat ehdottavat Helsingin ”kotikutoisuuden” rakentuneen maantieteellisesti toisaalle viittaavista aineksista ja yhteydestä kansalliseen historiakertomukseen. Vuosikymmenten ajan pääkaupungin julkisessa tilassa säilytetyt kaupunkikarjalaiset muistin paikat edustavat pysyvyyttä, mutta niiden lähiympäristöt, asemat ja niihin liittyvät keskustelut ovat muuttuneet ajassa. Näin ollen olemme hyödyntäneet tutkimuksessamme historiallisten lähteiden ohella kaupunkisuunnistusta, joka on tehty Helsingissä kesäkuussa 2021. Kaupunkisuunnistus tarkoittaa kävelen toteutettavaa osallistuvan havainnoinnin menetelmää, jonka yhteydessä jalkaudutaan kaupunkitilaan ja havainnoidaan tutkimuskohteita niiden sen hetkessä olomuodossaan ja ympäristössään (ks. Lähtenmäki 2012; Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006).

Helsingin julkisen tilan ja kaupunkikarjalaisten muistin paikkojen tarkastelu kytkeytyvät tässä yhteydessä kysymykseen 2000-luvun *karjalaisuuksista* ja niiden suhteesta monikollisia Karjalaita koskeviin historiallisiin mielikuviin ja Helsingin urbaaniin identiteettiin. Helsinki on vähintään parinsadan vuoden ajan ollut erilaisten vähemmistöjen ja alueellisten identiteettien kohtaamisareena, ja myös karjalaisuus on näkynyt kaupungin katukuvassa pitkään.<sup>5</sup> Ei ole kuitenkaan yksiselitteistä, mitä karjalaisuudeksi on kulloinkin ymmärretty ja keitä karjalaisiksi on kutsuttu: Karjalan asema osana suomalaisen kansakunnan kertomusta on vaihdellut poliittisen kontekstin mukaisesti ajassa. Karjalaisuus on kompleksinen, kerrostunut ja kontekstisidonnaisesti muuntuva käsite, jota on tuotettu ainakin alueellisista, kansallisista ja kielellisistä lähtökohdista käsin (esim. Knuutila ja Suutari 2013, 9–18).

Helsingissä karjalaisuus on määrittynyt muun muassa lähtömaakunnan, kulttuuriperinnön ja kielen kautta. Keskeisiä tekijöitä ilmiön rakentumisessa ovat olleet eri puolilta Karjalaa Helsinkiin suuntautuneet eriaikaiset muuttoliikkeet, joista osa on ollut valtionrajoja ylittäviä. Toisen maailmansodan jälkeen Suomessa tuotettu karjalaisuuskuvasto on keskittynyt evakoihin (esim. Ilmolahti et al. 2021), mutta Helsinkiin on muuttanut Karjalan siirtoväen ohella väestöä Suomen Etelä- ja Pohjois-Karjalasta sekä Venäjän Karjalasta, minkä vuoksi pääkaupungissa on rakennettu karjalaisuutta monenlaisin painotuksin.<sup>6</sup> Toisaalta karjalaisuuteen on totuttu liittämään evakkouudesta kumpuavan kokemushistorian ohella kotiseudun luonto ja maaperä (Ilmolahti & Lähtenmäki 2021), mikä luo yhdistäviä tekijöitä erilaisten karjalaisuusartikulaatioiden välille. Oma lukunsa on Helsingin keskeinen rooli Viipurista

5 Varhaisimpia kollektiivisia karjalaisomakuvia pääkaupungissa tuottaneita yhteisöjä olivat osakunnat. Wiipurilainen Osakunta oli aloittanut toimintansa jo 1600-luvulla Turussa, ja yliopiston siirryttyä Helsinkiin Wiipurilaisesta Osakunnasta erkaantui 1830-luvulla Savo-Karjalainen Osakunta, josta irtautui edelleen 1900-luvun alussa Karjalainen Osakunta.

6 Vienan Karjalan sivistyksellisten olojen kehittämistä varten perustettu Vienan Karjalaisten Liitto rekisteröitiin Helsinkiin 1906. Yhdistys vaihtoi nimensä Karjalan Sivistysseuraksi 1917. Venäjän Karjalasta Suomeen vuosina 1918–1922 tulleesta 11 000 pakolaisesta noin 6 000 jäi Suomeen pysyvästi (Hämynen 2013, 184). Maailmansotien välisenä aikana Helsinkiin muutettiin runsaasti Viipurin läänistä; vuosien 1926–1939 muuttotase Viipurin läänistä Helsinkiin oli lähes 19 000 henkilöä (Palomäki 2011, 134). Kyseisen muuttoliikkeen seurauksena Helsingin keskustaan perustettiin esimerkiksi Carelia-Apteekki, joka suosi Karjala-symboliikkaa tuotteissaan. Toisen maailmansodan jälkeen Helsingistä tuli siirtoväen keskeinen asutuskeskus; 1940-luvun lopussa kaupunkiin oli hakeutunut noin 30 000 evakkoa (Palomäki 2011, 21). Seuraavina vuosikymmeninä Helsinkiin perustettiin runsaasti siirtokarjalaisyhdistyksiä. Suuren maaltamuuton yhteydessä muuttovirta Itä-Suomesta Helsinkiin oli suurimmillaan 1950-luvun alusta 1970-luvun puoliväliin (Taulukko 2008. Helsingin tulo- ja lähtömuutto lääneittäin 1911–1994. Helsingin seudun aluesarjat), mikä johti pohjoiskarjalaisistausten kotiseutuyhdistysten perustamiseen. Neuvostoliiton hajoaminen ja sen jälkeen Venäjältä Suomeen suuntautunut muuttoliike ovat näkyneet Helsingissä muun muassa Venäjän Karjalaan kytkeytyvien yhdistysten perustamisena.



evakuoidun väestön sijoittumisessa, ja Viipurin kaupunkihistoria näkyikin nykyisin monin tavoin Helsingissä. Karjalaisuuden esiintyminen Helsingin kaupunkitilassa on antoisa tutkimuskohde erityisesti siksi, että muuttoliikkeiden keskuksena Helsinki on toiminut eriaikaisien karjalaisuuskäsitysten risteyskentänä – ovathan monet Karjalat kohdanneet siellä toisensa.

Tutkimuksemme teoreettisena lähtökohtana on muistin politiikka (Davydova-Minguet 2015; Grönholm & Sivula 2010; Hodgkin & Radstone 2003), jolla tarkoitetaan menneisyyden merkityksellistämistä tietyin tarkoituserin. Maurice Halbwachsia mukaillen yhteisö määrittää puitteet yksilölliselle muistamiselle: yksilöiden muistaminen on aina sosiaalisesti määrittynyttä (Halbwachs 1992, 37–38). Yksilöllinen muistaminen on kytköksissä kollektiiviseen muistiin, joka on yhteisön muodostama valikoima kulttuurista tietoa (mm. Assmann 1995, 126) pitäen sisällään ajallisia kerrostumia, paikkoja ja tapoja esittää menneisyyttä. Kaupunkitilassa kollektiivisen muistamisen ilmauksia ovat esimerkiksi muistomerkit, joita Frank Ankersmit on kuvaillut tienviitoiksi historiaan (Ankersmit 1999, 94–95). Lähteenmäen mukaan muistomerkit ja rakennukset ovat ikkunoita paitsi yhteisöjen sisäisiin ja ulkoisiin poliittisiin valtakamppailuihin, -suhteisiin ja hierarkioihin, myös kunkin historiallisen ajan sosiaalis-kulttuurisiin arvoihin, asenteisiin ja tunnemaailmoihin (Lähteenmäki 2018, 11). Kollektiivisen muistin rakentumisessa keskeistä on maamerkkien ja rakennusten viestimä kulttuurinen tieto, jota ei tule ajatella pysäytettynä kulttuuristen merkitysten ensyklopediana vaan menneisyyttä koskevien tietojen jäsentämisenä: kollektiivisen muistamisen prosessin-omaisuutta ja siihen kytkeytyvää valtaa ja toimijuutta on korostanut esimerkiksi kulttuurihistorioitsija Anna Green (Green 2008, 88, 106).

Analyysimme kohdistuu kaupunkitilassa havaittaviin karjalaisuuden representaatioihin hyödyntämällä muistin paikat -käsitettä. Kaupunkitila on täynnä muistin paikkoja, joita Pierre Nora on jaotellut topografisiin (arkistot, kirjastot ja museot), monumentaalisiin (hautausmaat ja rakennukset), symbolisiin (seremoniat, pyhiinvaellukset, vuosijuhlat ja embleemit) ja funktionaalisiin (opaskirjaset, omaelämäkerrat, yhdistykset) muistin paikkoihin (Nora 1978, 401). Muistin paikoilla tarkoitetaan sellaisia menneisyyttä koskevien merkitysten kristallisoitumisia, jotka on irrotettu ”alkuperäisestä” ympäristöstään ja jotka siten luovat uudenlaisen ja osin problemaattisenkin historiallisen jatkuvuuden tunnun (Lento & Olsson 2013, 15; Nora 1996, 1; Åström 2013, 53). Muistin paikkoja tuotetaan rakentamalla, kirjoittamalla ja puhumalla. Niiden merkityksiä luodaan uudelleen, jolloin ne etäännyvät alkuperäisestä tarkoituksestaan ja ryhtyvät kantamaan uudempien tulkitsijoiden niihin liittämää historiallista muistia. (Fingerroos 2006, 5; Nora 1996, 6–7; Åström 2013, 53–54.)

Hahmotamme muistin paikkoja empiriamme perusteella tutkimuskohteina, jotka ovat fyysiseen kaupunkitilaan sijoittumisensa ohella sosiaalisesti tuotettuja konstruktioita. Tarkastelemamme julkiset muistin paikat ovat sosiaalisen rakentumisensa vuoksi vahvasti aikasidonaisia. Ne eivät rakennu enää samanlaisina kuin syntykontekstissaan, vaan niiden merkitys ja niistä esitetyt tulkinnat ovat muuttuneet eri aikakausina. Taidehistorioitsija Jennifer Wingate onkin huomauttanut, että monumentit voivat olla kuolleita, mykkiä, unohdettuja, hylättyjä tai eläviä riippuen niiden kulloinkin nauttimasta huomiosta ja arvonnasta (Wingate 2013, 191). Muistin paikkojen muotoutumisen kannalta huomionarvoista on myös se, että julkiset monumentit ovat voineet syntyä tietoisesti rakentamalla tai tahattomasti (Riegl 1982). Karjalaan ja sen historiaan viittaavat nimet ja symbolit indikoivat karjalaisia muistin paikkoja. Niiden kytkeytyminen karjalaisuuteen on helppoa havaita yleisimmin tunnettujen symbolien, kuten Karjalatalon ja Karjalan vaakunan kohdalla. Vastaavasti vähemmän tunnetut



indikaattorit, kuten keskiverto-ohikulkijalle tuntemattomaksi jäävä naisrunonlaulajapatsas Mannerheimintien varrella ja karjalaislähtöisten urheiluseurojen punamustat värit, voivat vaatia tarkempaa taustatietoa tullakseen ymmärretyiksi ja tulkituiksi karjalaisuuden viitekehyksessä.

## Karjalais-suomalainen Larin Paraske

Helsingin henkilöpatsasgalleriassa kulttuurin ja taiteen henkilöt ovat olleet alusta alkaen nostettuina valtiolisten henkilöiden rinnalle. Pääkaupungin ensimmäinen suuri julkinen monumentti, runoilija J. L. Runebergin patsas, paljastettiin Esplanadin puistokadulla valtaavan yleisjoukon ympäröimänä 6.5.1885 (mm. *Wiipurin Sanomat* 9.5.1885, 1–2). Vienan Karjalan retkeilijän ja *Kalevalan* syntyyn keskeisimmin vaikuttaneen Elias Lönnrotin muistomerkki pystytettiin Kamppiin Lönnrotinkadun varrelle lokakuussa 1902 (*Päivälehti* 18.10.1902, 2). Patsasinnostuksessa oli kyse kansainvälisestä virtauksesta: 1800- ja 1900-lukujen taitteessa länsimaissa pystytettiin paljon monumentteja kaupunkien julkisiin tiloihin. Tätä kansallisten identiteettien rakentamiseen keskeisesti liittynyttä muistomerkkitoimintaa on kutsuttu *statuomaniaksi* (Agulhon 1978) ja *monumentomaniaksi* (Berggren 1999). Eric Hobsbawm pitää 1800- ja 1900-lukujen taitteessa tapahtunutta julkisten monumenttien massatuottamista yhtenä keskeisimmistä tekijöistä perinteiden keksimisessä kansallisvaltioille (Hobsbawm 2012). June Hargrove on kirjoittanut julkisten veistosten kategoriasta, jossa alueelliset muistamisen ilmaukset toimivat kollektiivista identiteettiä kokoonpaneovina elementteinä ja integroivat samalla paikallisuutta osaksi kansakunnan historiakertomusta (Hargrove 2005, 59).

Helsingin Hesperian puistossa julkistettiin 3.12.1949 patsas, joka esittää runonlaulaja Larin Paraskea (1833–1904). Muistomerkkin luovutti Keskusosuusliike Hankkijan pääjohtaja Väinö Pessi, ja sen vastaanotti Helsingin kaupunginjohtaja Eero Rydman. Paikalla tilaisuudessa oli edustajia Kalevalaisten Naisten Liitosta ja Etelä-Karjalan Nuorisoseurasta. Wiipurilaisen Osakunnan kuoro esiintyi. (Finlandia-katsaus 119, 1949; *Helsingin Sanomat* 4.12.1949, 5).

Larin Parasken päätyminen kalevalaista runonlauluperinnettä symboloivaksi henkilöksi ei ollut suoraviivainen prosessi. Ortodoksiseen perheeseen Pohjois-Inkerin Lempaalan Mäkienkylässä syntynyt Paraske Mikitantytär avioitui 20-vuotiaana Itä-Kannaksen Sakkolan (sitemmin Metsäpirtin) Vaskelaan, Larilan (Larin) taloon (Timonen 1997). Parasken kohdalla on yleensä nostettu esiin hänen poikkeuksellinen muistinsa runonlaulajana ja toisaalta hänen elämässään vallinnut aineellinen niukkuus (*Suomen Kuvalehti* 23.2.1935, 308–309). Paraskelta kerättiin harvinaisen suuri määrä runoaineistoa, yhteensä noin 1 200 runoa (noin 32 000 säettä), 1 750 sanalaskua, 336 arvoitusta ja itkuvirsiä (Sihvo 2005, 182). Hän kohosi jo elinaikanaan tieteilijöiden ja taiteilijoiden innoittajaksi ja julkisuuden henkilöksi, joka kuitenkin tarvitsi yhteistyökumppaneidensa taloudellista apua huolehtiessaan leskeksi jääneenä talostaan ja perheestään (Timonen 1981, 150–154).

Paraske haluttiin 1800-luvun lopulla pukea ja kokea viimeiseksi runonlaulajaksi ja ”muinaisuuden ilmentymäksi”. Muotokuvissa, kuten Albert Edelfeltin maalauksessa vuodelta 1893, Paraskella on yllään yhteistyökumppaninsa Adolf Neoviuksen hankkima esiintymisasu, johon kuului itäkannaksalainen naisen sarkaviitta sekä harakka, ortodoksivaimon päähine





(Sihvo 2005, 190–193).<sup>7</sup> Parasken kuoleman jälkeen 1900-luvun alussa Neovius alkoi puuhata hänelle hautamuistomerkkiä Karjalankannakselle (SKS:n kokouspöytäkirja 3.5.1911). Lopulta Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Etelä-Karjalan Nuorisoseura pystyttivät hautamuistomerkin Raudun Palkealaan seitsemän vuotta Parasken kuoleman jälkeen elokuussa 1911 (mm. *Viipurin Sanomat* 7.8.1911, 1–2).<sup>8</sup>

Larin Parasken patsaan synty liittyy 1900-luvun alun kansallisromanttisiin suomalaisuusvirtauksiin, joiden taustalla *Kalevala* ja karelianismi olivat keskeisiä vaikuttimia. Kun Parasken syntymästä oli vuonna 1933 kulunut sata vuotta, hänestä kirjoitettiin runsaasti muistokirjoituksia sanomalehdissä (mm. *Helsingin Sanomat* 28.12.1933, 7). Hänen nimensä oli tuoreessa muistissa valmisteltaessa *Kalevalan* 100-vuotisjuhlaa, jota vietettiin Helsingissä vuonna 1935. Juhlavuosi sai aikaan julkisen keskustelun, jossa määriteltiin *Kalevalan* ja suomalaisuuden keskeisimpiä symboleja, hahmoja ja henkilöitä – joista monet kytkeytyivät Karjalaan tai olivat karjalaisia. Pääasiassa Suomen ja Venäjän Karjalasta kerätyn *Kalevalan* perintöä ja kansallista merkitystä ryhdyttiin 1930-luvun keskusteluissa pohtimaan uudessa kontekstissa: kalevalaista toimijuutta pyrittiin laajentamaan, ja tätä varten haluttiin luoda uudenlaisia muistomerkkejä. Kalevalaisen naistoimijuuden määrittelemisen oli yksi aspekti tässä ilmiössä. Vuonna 1936 perustettiin Kalevalaisen Naisen Muistomerkkitoimikunta<sup>9</sup> ajamaan kalevalaisen naisen muistomerkin pystyttämistä Helsinkiin. Larin Parasken noustessa esiin näissä keskusteluissa karjalaisuus ei ollut ensisijainen häneen yhdistetty nimittäjä, vaan sellaisia olivat kalevalaisuus ja suomalaisuus. Paraske nähtiin linkkinä nykyhetken ja suomalaisuuden ”alkukodin” välillä. Samalla kyse näyttää olleen kansallisen naisroolimallin etsimisestä. Aikakauden keskusteluissa huomiota saivat Parasken lahjakkuuden ohella hänen henkilökohtaiset kärsimyksensä ja ulkonäkönsä, jotka nähtiin soveliaina kalevalais-suomalaisen naisihanteen ja ”suomalaisen muinaisuuden” määrittelemiseen. (*Ilta-Sanomat* 28.2.1936, 1; *Suomen Kuvalehti* 23.2.1935; *Uusi Aura* 26.2.1939, 6; *Vaasa* 14.5.1934, 1.)

Karjala-myönteisessä ja kansallisromanttisessa ilmapiirissä oli tilausta Parasken muistomerkin veistäneen Alpo Sailon palavalle *Kalevala*-innostukselle. Hän teki Parasken näköispatsaan vuonna 1936 tarkoituksenaan sijoittaa se Kalevalataloon, eräänlaiseen ”suomalaisen kulttuurin Pantheoniin”, joka oli 1920-luvulla Kalevalaseuran ja myöhemmin erityisesti Sailon ajama massiivinen, lopulta toteutumatta jäänyt rakennushanke.<sup>10</sup> (Kivelä 1985, 73; Saarinen ja Kalevalaseura 1921; Sailo 1920; Väisänen 1956, 267–268.)

Maataloustuotteita myynyt Keskusosuusliike Hankkija halusi 1940-luvun lopussa pystyttää Larin Parasken patsaan pääkonttorinsa edustalle Arkadianaukiolle (nyk. Paasikivenaukio),

7 Karjalaisia runonlaulajia puettiin kaupunkilaissivistyneistön toimesta laajemminkin. Esimerkiksi Matjoi Plattonen oli vaateitettu Kansallismuseon muinaiskarjalaiseen asuun hänen esiintyessään Norjan kuninkaalle 1920-luvulla (*Helsingin Sanomien* viikkoliite 15.7.1928, 2).

8 Hautamuistomerkki poistettiin toisen maailmansodan jälkeen. Siirtokarjalaiset pitjäseurat, opetusministeriö ja SKS pystyttivät 1990-luvun alussa Rautuun (ven. Sosnovo) uuden hautakiven, johon kiinnitetyn reliefin on suunnitellut Nina Sailo, Alpo Sailon puoliso. (*Suomen Kuvalehti* 28.8.1992, 11.)

9 Kirjailija Elsa Heporaudan käynnistämässä hankkeessa oli mukana presidenttien puolisoita sekä naiskansanedustajia ja -taiteilijoita (*Ilta-Sanomat* 28.2.1936, 1). Toimikunnan varainkeruu epäonnistui. Sen toimintaa jatkoivat Kalevalaisten Naisten Liitto ja Kalevala Koru, joka ryhtyi myymään muinaiskorummallien mukaisia koruja (Piela 2001). KNL ja Kalevala Koru hankkivat vuonna 1945 kalevalaisen naisen patsaakseen Emil Halosen tekemän Louhi-patsaan (Helsingin kalevalaiset naiset ry).

10 Kalastajatorpan kalliolle Munkkiniemeen 1920-luvulla rakennettavaksi suunniteltuun Kalevalataloon hahmoteltiin kuuluvan muun muassa suuri sali, kirjasto, taidekokoelma, tutkimuskeskus ja asuntoja, ruokala, kalevalaisten hahmojen ja merkkihenkilöiden patsaita, freskoja sekä tuonela eli kansallisaatteen hengessä kaikkein ansioituneimpien merkki(mies)henkilöiden hautakrypta. (Saarinen ja Kalevalaseura 1921.)



mutta kaupunginhallitus ohjasi patsaan sivummalle Hesperian puistoon vedoten liikenteen läheisyyteen.<sup>11</sup> (Helsingin kaupunginhallituksen pöytäkirjat 13.1.1949 ja 10.2.1949, Kaupunginhallituksen pöytäkirjat 1949 Ca:19, Hka; Helsingin kaupunginhallituksen pöytäkirjojen liitteet §101, Kaupunginhallituksen pöytäkirjain liitteet, tammikuu 1949 Cb:130, Hka.) Myös Parasken itäisyyttä ja oletettua venäläisyyttä on voitu vierastaa sodanjälkeisessä yhteiskunnallisessa ilmapiirissä.

Hankkijan kytkökset yhteiskunnan agraarisiin kerrostumiin näkyvät siinä, että muistomerkin jalustaan kaiverretussa tekstissä Paraske nimetään kansanrunouden ja -tietouden taitajaksi ja tallentajaksi sekä suomalaiseksi talonpoikaisnaiseksi. Hankkijalla oli kytkös myös karjalaisuuteen, sillä heidän pääjohtajansa, Karjalankannakselta kotoisin ollut Väinö Pessi tunnettiin aktiivisena karjalais-kalevalaisten hankkeiden edistäjänä (*Karjalan Heimo* 9–10/1970, 132). Parasken muistomerkin jalustan tekstistä, joka kaiverrettiin toisen maailmansodan jälkeisessä ilmapiirissä, ei kuitenkaan löydy viittausta Karjalaan tai karjalaisuuteen. Patsaan jalustan takasivulle kaiverrettiin Hankkijan nimi, mutta muistomerkkiä esittävän henkilön ja veistoksen suunnitelleen kuvanveistäjän nimiä taideteoksesta ei voinut lukea vielä pitkään aikaan.

Myöhemminä vuosikymmeninä Larin Parasken patsaasta on käyty vilkasta keskustelua.<sup>12</sup> Laajasti muistomerkki nousi paikalliskeskusteluihin 1980-luvun alussa, kun Karjalan Liitto halusi siirtää taideteoksen Karjalatalonsa edustalle Käpylään Parasken syntymän ja *Kalevalan* 150-vuotispäivien lähestyessä. Patsaan sijaintia kommentoitiin sanomalehdissä myös Helsingin ulkopuolelta, mikä antaa ymmärtää, että pääkaupungin julkinen tila on kriittisen arvioinnin kohde myös valtakunnallisissa kehyksissä. Kaupungin museot, virastot ja lautakunnat esittivät omia näkemyksiään patsaan mahdollisesta siirtämisestä. (*Helsingin Sanomat* 24.8.1981, 13; 30.8.1981, 16 ja 19.6.1987, 7.) Muistomerkki pysyi Hakasalmen puistossa.

Suomalaisen talonpoikaisuuden symboliksi Hankkijan nimeämä Larin Paraske patsaineen oli 1980-luvulle tullessa noussut siirtokarjalaisuuden symboliksi, sillä useat evakkotaustaiset yhteisöt olivat alkaneet tehdä muistin paikalle vierailuja (MV/JJ/5596/6/JÄR/56). Larin Parasken syntymän 150-vuotispäivänä 27.12.1983 patsaalla pidettiin muistotilaisuus, jonka järjestäjiä olivat Karjalan Liitto, Rautu-Seura, Metsäpirtti-Kerho ja Sakkola-Seura (*Etelä-Suomen Sanomat* 5.2.1984, 13). Patsaan omaksensa ottaneet siirtokarjalaisoimijat ovat olleet sivuosassa patsaan pystyttämiseen ja mahdolliseen siirtoon liittyvissä neuvotteluissa.

Useat eri yhteisöt ovat halunneet esitellä Larin Paraskea kollektiivisena symbolinaan. Paraske asui pisimmän aikaa elämästään Karjalankannaksella, mistä johtuen häntä on pidetty karjalaisena (esim. *Suomen Kuvalehti* 31.8.1979, 66) ja yhtenä Karjalan merkittävimmistä

11 Hankkija ei tyytynyt Helsingin kaupunginhallituksen ensimmäiseen paikkaehdotukseen, vaan pyysi muistomerkin sijoittamista omasta mielestään näkyvämmälle paikalle Hesperian puistossa ja lähemmäksi Mannerheimintietä, minne patsas lopulta pystytettiin (Helsingin kaupunginhallituksen pöytäkirjojen liitteet §330, Kaupunginhallituksen pöytäkirjain liitteet, helmikuu 1949 Cb:131, Hka).

12 *Helsingin Sanomien* pakinoitsija Serp piti heinäkuussa 1958 Larin Parasken patsaan sijaintia epäonnistuneena käsitellessään Arcus-nimimerkin yleisönosastokirjoitusta, jossa muistomerkin uudeksi sijainniksi oli ehdotettu Sibeliuksen puistoa tai Seurasarta. Serp kertoi usein kuulleensa raitiovaunumatkustajien laskeneen leikkiä "mummuparan" asennosta ja kummastelleen, ketä patsas esittää. Hän myös arveli, että jos patsas on asetettu paikalleen siksi, että kansa muistaisi suuria kalevalaisia perinteitään, niin siinä oli erehdytty. Pakinoitsija patisteli kaupunginjohtaja Lauri Ahoa tarttumaan Arcuksen ehdotuksiin Paraske-muistomerkin uusista sijainneista. (*Helsingin Sanomat* 13.7.1958, 6). Toisaalta muistomerkin on myöhemminä vuosikymmeninä koettu olevan helposti lähestyttävä verrattuna esimerkiksi korkealle alustalle asetettuun Mannerheimin patsaaseen (*Helsingin Sanomat* 10.9.1997, A 17.)



**Kuva 1. Runonlaulaja Larin Parasken muistomerkki. Rautu-Seuran lähetystö kunniaikäynnillä 1974 Larin Parasken muistopatsaalla Hakasalmen puistossa Helsingissä. Valokuvaaja Pekka Kyytinen. Museovirasto.**

runonlaulajista (esim. *Suomen Sosialidemokraatti* 3.1.1954, 7). Lisäksi hänet on usein asetettu karjalaisia runonlaulajia, erityisesti naispuolisia, symboloivaksi henkilöksi (esim. *Helsingin Sanomat* 21.4.1981, 23). Karjalaisuuden ohella Paraske on nähty aikaan ja paikkaan sidonnaisten paikallisten, alueellisten tai kansallisten motiivien mukaan ainakin suomalaisena (esim. *ET* 2/1999, 96–97, 99, 101) – kuten näköispatsaan jalustaan kai-verretussa tekstissä –, sekä suomalais-karjalaisena (esim. *Nuori Karjala* 3/2004, 64–65), kannakselaisena (esim. *Suomen Kuvalehti* 23.2.1935, 339), Metsäpirtin, Raudun ja Sakolan tyttärenä (esim. *Rautulaisten lehti* lokakuu 1983, 3) ja venäläisten ja priozerskilaisien maanmiehenä (ks. *Nuori Karjala* 3/2004, 64–65). Lisäkerrostuman on tuonut se, että häntä on pidetty inkeriläisenä (esim. *Karjala* 8.4.2004, 5), inkerinsuomalaisena (esim. *Inkeriläisten viesti* 14.4.1961, 14) ja inkeriläis-kannakselaisena (esim. *Etelä-Suomen*

*Sanomat* 3.1.2005, 22). Parasken on niin ikään katsottu kuuluneen inkerisiin, Inkerin varhaisiin ortodoksisuuskaisiin, joita on pidetty karjalaisperäisinä (*Inkeriläisten viesti* 5/1998, 6; Timonen 1997). Paraske ehti asua vuosina 1891–1894 Porvoossa, ja 1970-luvun lopussa Porvoon paikallismediassa pohdittiin, tarvitseeko kaupunki Larin Parasken patsaan (*Uusimaa* 15.6.1979 ja 19.6.1979).<sup>13</sup> Parasken näköispatsaan kipsioriginaali sijaitsee nykyisin Itä-Suomen yliopiston Joensuun kampuskirjaston portaikossa. Vuonna 2021 Suomen ortodoksinen kirkko kanonisoi Parasken pyhäksi<sup>14</sup> (Suomen ortodoksinen kirkko 2021).

Kesäkuussa 2021 Larin Parasken patsas katselee yhä Mannerheimintien yli Etu-Töölön kerrostaloja. Nykyisin patsaan sivujalustassa on laatta, josta voi lukea Larin Parasken ja Alpo Sailon nimet.<sup>15</sup> Kukkula, jolla muistomerkki sijaitsee, oli patsaan julkistamisen aikoihin aukea. Nyt patsas on kuin avohuoneessa pensaiden ja puiden keskellä, mutta sitä ympäröivä äänimaisema ja tilavaikutelma on hektinen. Historiallista naisrunonlaulajaa esittävä patsas on erityistapaus osana Helsingin (mies)näköispatsasgalleriaa ja osoitus Helsingin muistomerkkikeskustan ja suomalaisen kansallishenkilökaanonin sukupuolittuneisuudesta. Samalla Paraskea esittävä muistomerkki on vahvistanut karjalaisuuden ympärillä jo perinteisesti vahvaa feminiinisyyden auraa. Runonlaulajapatsas ei ole jäänyt ainoaksi Paraske-viittaukseksi

13 Porvoossa julkistettiin vuonna 1983 Larin Parasken ja Adolf Neoviuksen muistomedaljonki. Reliefin on suunnitellut Nina Sailo. (*Rautulaisten lehti* lokakuu 1983, 4–5.)

14 Ortodoksinen kirkko käyttää kanonisoidusta henkilöstä nimitystä *pyhä*, joka on ymmärrettävissä synonyymiksi läntisten kirkkojen *pyhimykselle*. Suomen ortodoksinen kirkon kanonisointiprosessissa Paraskea kuvailtiin seuraavasti: ”Pyhä vanhurskas Paraske tunnetaan suomalaisen runonlaulun hahmona. Ortodoksinen Kirkon näkökulmasta hän on karjalais-suomalaisen hurskaan ortodoksinen kansanäidin esikuva, joka eli uskoaan arkipäivässä ja välitti sen seuraavalle sukupolvelle.” (Piispainkokouksen 9.6.2021 pöytäkirja.)

15 Kalevalaisten Naisten Liitto kiinnitti vuonna 1995 patsaan jalustan edestä katsottuna vasemmalle sivustalle laatan (*Länsi-Savo* 24.4.1995, 5), johon on kaiverrettu sanat ’runonlaulaja’ ja ’runosångaren’, Larin Parasken nimi ja syntymäaika sekä Alpo Sailon nimi. Lisäksi KNL on vuodesta 1996 alkaen jakanut Larin Paraske -palkintoa puhutun sanan taitajille (*Pirta* 2/1996, 12).



Helsingin kaupunkitilassa, sillä hänen mukaansa on nimetty vuonna 1953 käyttöön otettu Larin Parasken polku Kaarelassa (Lehikoinen 1999).

## Pikku Viipuri Meilahdessa

Toisen maailmansodan aikana ja pian sen jälkeen Helsinkiin muutti runsaasti Viipurista evakuoitua väestöä. Vuonna 1946 Helsingissä oli Viipurissa vakinaisesti asunutta siirtoväkeä vajaat 9 000 (2,6 %), ja vuonna 1971 kaupungissa asui hieman yli 10 000 Viipurissa syntyneitä (2 % kaupungin väkiluvusta) (Paukkunen 1989, 34).<sup>16</sup> Helsinkiin hakeutuivat myös monet viipurilaiset yritykset ja seurat. Vanhat, karjalaiseksi mielletyn Viipurin läänin paikallisyhteisöt olivat hajonneet osana siirtoväen uudelleenasetustointia, jonka toteuttamissuunnitelmissa Helsinki ja Jyväskylä oli asetettu Viipuriin ja Sortavalaan rinnastuviksi keskuksiksi. Käytännössä evakuoitua väestöä hakeutui vanhaa asuinpaikkakuntaa katsomatta rivakasti kaupunkeihin, erityisesti Helsinkiin. (Paukkunen 1989; 1997.) Siirtoväen asuttaminen ympäri Suomea ja eri puolille yksittäisiä kuntia johti siihen, ettei saarekemaisia siirtokarjalaisalueita syntynyt kovinkaan säännönmukaisesti. Pääkaupungissa kaupunkisiirtoväen keskittymä muodostui muun muassa Meilahteen (*Helsingin Sanomat* 1.12.1995, B 2) ja Pirkkolaan (Palomäki 2011, 220).

Meilahteen muuttanut siirtoväki sai tutustua seudun historiaan. Vuonna 1906 Helsinkiin liitetyle Meilahdelle oli ollut ominaista kivikaupungin hivuttautuminen kohti varhaisempaa kartano-, huvila- ja puistoympäristöä. Tuolloisesta kantakaupungista katsottuna Meilahti olikin pitkään maaseutua.<sup>17</sup> Läheiseen Seurasaareen oli perustettu kansanpuisto 1889 ja ulkomuseo 1909. Munkkiniemen huvilayhdyskunnan raitiotien valmistuminen vuonna 1914 oli lisännyt mahdollisuuksia ympärivuotiseen asumiseen Meilahdessa (*Uusi Suometar* 1.11.1914, 6). 1900-luvulla muodostui kaksi Meilahtea: kaupunginosan halkaisevan Paciuksenkadun ja rantaviivan välissä sijaitsivat rapistuvat huvilat (Helsingin kaupunkisuunnitteluvirasto 1977), ja samanaikaisesti uusi, uljas, urbaani asuinyhteisö nostatettiin kadun toiselle puolen.

Paikallismediassa ja -muistelussa Meilahti on esitetty etenkin viipurilaisen siirtoväen kaupunginosana (*Helsingin Sanomat* 1.12.1995, B 2; *Helsingin Uutiset* 30.4.2020). Kun toisen maailmansodan jälkeen astui sisään Meilahden Kuusitien päässä sijainneeseen sekatarvarapuotiin, pystyi kuulemaan Viipurin murretta (*Helsingin Sanomat* 1.12.1995, B 2). Sitä saattoi kuulla myös puodin ulkopuolella ja lähitienoolla, sillä kadun varrelle rakennettuihin seitsenkerroksisiin taloihin muutti paljon viipurilaisia. Menneisyyden kerrostumat muodostivat alueella niin moniulotteisen asetelman, että silmien hieraisun voi kuvitella olleen väliin paikallaan – tämä on Helsinkiä, ei Viipuria. Kivenheiton päässä oli monikulttuurista historiaa huokuva huvila- ja puistoalue kuin heijastumana Monrepos-puistosta ja huvila-Kannaksesta, ja kerrostalon ikkunasta saattoi yhä kuulla tuttua murretta ja hiljaisena aamuna meren. Toisaalta nostalgisuuden repertuaaria rajasi Helsingissä vallinnut suuri asuttopula (Palomäki 2011, 134). Esimerkiksi Kuusitien kerrostalojen ahtaissa kaksioissa on muisteltu väliin säilytetyn

16 Kyseiset lukemat eivät sisällä Viipurin maalaiskunnasta evakuoitua väestöä. Vuonna 1946 Helsingissä oli Viipurin maalaiskunnassa vakinaisesti asunutta siirtoväkeä reilut 600, ja vuonna 1971 kaupungissa asui noin 1 700 Viipurin maalaiskunnassa syntyneitä (Paukkunen 1989, 44).

17 Meilahden (Mejlans) kartanon ympärille rakentunut kylä tunnettiin Hindernäs-nimellä jo 1400-luvulla. Alueen puistot ja rannat muodostuivat kaupunkilaisten suosituiksi kesäretkikohteiksi 1800-luvulla. Kun Meilahden tila siirtyi kaupungin omistukseen 1871, alueen etelä- ja länsiosiin alkoi muodostua huvila-alue. (Helsingin kaupunkisuunnitteluvirasto 2014).



Kuva 2. Raitiotiepyysäkki Helsingin Meilahdessa. Kuusitien asukkaiden yhteydet keskikaupungille ja merenrantaan ovat olleet taannoisen Viipurin tapaan liikenteellisesti mainiot, onhan kotikadulle päässyt sekä busseilla että raitiovaunuilla. Kuvassa päiväkotilapsia 1975. Valokuvaaja Unto Laitila. Helsingin kaupungin kuvakokoelmat.

lastenrattaita kylpyhuoneessa, väliin ihmetellyn kosteudesta turvonneita ovia (*Helsingin Sanomat* 1.12.1995, B 2).

Helsingiläisessä paikallismuistelussa Meilahti ja siellä erityisesti Kuusitie ovat kantaneet Pikku Viipurin nimekettä (*Helsingin Sanomat* 1.12.1995, B 2; *Helsingin Uutiset* 30.4.2020; SKS KRA Helsinki – Stadini 1919. 2004). Toisaalta sanomalehdissä Pikku Viipureiksi on kutsuttu myös Pirkkolaa (esim. *Uusi Suomi* 27.2.1966, 14) ja Espoon Laajalahtea (esim. *Uusi Suomi* 4.11.1949, 5 ja 23.11.1949, 4). Yksi Helsingin jälkeen suurimmista viipurilaissiirtoväen keskuksista muodostui Lahteen (Paukkunen 1989, 34–37), missä Fellmanin kartanon entisille maille kehittynyt asutus-, yritys- ja kulttuurilaitoskeskittymä tunnetaan sekin Pikku Viipurina. Välillä kyseistä nimitystä on käytetty koko Lahden kaupungista (esim. *Etelä-Suomen Sanomat* 12.6.2005, 16 ja *Helsingin Sanomat* 25.7.1962, 8). Tarkasteltaessa Meilahtea karjalaisena kaupunginosana ja Pikku Viipurina esiin nousevat Kuusitien asuintalojen ohella pesäpalloukkue Puna-Mustat, Naisvoimisteluseura Karjalaiset<sup>18</sup> ja kirkonkello.

Viipurin läänin asukkaiden ensimmäisen evakkomatkan jälkeen Helsingissä perustettiin vuonna 1941 pesäpallouseura Puna-Mustat, jonka johtohenkilöihin lukeutui Viipurin, Enson, Sortavalan ja Salmin siirtoväkeä. Pesäpalloliitto oli varannut seuralle pääsarjapaikan, koska

18 Vuonna 1978 perustettu Naisvoimisteluseura Karjalaiset järjestää jumppatapahtumia Meilahdessa. Yhdistyksen verkkosivujen ja sosiaalisen median perusteella karjalaisuutta ei korosteta seuran toiminnassa. (NVS Karjalaiset 1 ja 2.)



Enson Kisailijoiden ja Viipurin Kisa-Veikkojen toiminta oli keskeytynyt sodan vuoksi. *Helsingin Sanomat* piti uuden seuran päästämistä suoraan miesten pääsarjaan perusteltuna, sillä seuran pelaajistolla oli aiempaa pääsarjakokemusta Viipurin ja Enson joukkueista. (*Helsingin Sanomat* 21.4.1941, 8; *Karjala* 20.3.1941.) Puna-Mustien nimi oli kytköksissä luovutetun Karjalan pesäpalloluun, sillä se viittasi Suomen Karjalan punamustissa peliasuissa 1930-luvulla pelanneeseen Viipurin Pallonlyöjiin, lempinimeltään ”Viipurin puna-mustat” (Jyrkiäinen 2017; *Karjala* 15.8.1932, 5). Jatkosodan jälkeen vuonna 1945 Puna-Mustien pääsarjapaikan sai Hukat, joka oli Viipurin Palloseuran pelaajien Helsingissä sodan aikana perustama urheiluseura. Vuonna 1948 pesäpalloilu jatkui Puna-Mustien nimellä. (Jyrkiäinen 2017.) Vielä 1940-luvun lopun kirjoituksissa Puna-Mustien naisten joukkueen nimen perässä saattoi nähdä sulkumerkeissä nimen ’Hukat’ (*Etelä-Suomen Sanomat* 2.4.1949, 5). Vuonna 1968 Puna-Mustat<sup>19</sup> siirtyi pelaamaan kotiotteluitaan Hesperian kentältä Meilahden vastavalmistuneelle pesäpallokentälle, mikä on yhä seuran aktiivisessa käytössä.

Pesäpalloseura Puna-Mustien punamustilla verkkosivuilla iskulauseena on ”stadilaista pesistä” (Puna-Mustat). Toisaalta seura on alleviivannut karjalaista taustaansa punamustien peliasujensa lisäksi logolla, joka on muunnelma perinteisestä Ruotsin/Suomen Karjalan vaakunasta. Pienikokoinen logo koristaa myös seuran punamustia peliasuja ja juomapulloja. Perinteisistä Karjala-viittauksista kiinni pitäminen ei ole ollut evakkotaustaa omaaville urheiluseuroille itsestäänselvyys, sillä useiden siirtokarjalaistausten urheiluseurojen symboliikassa viittaukset luovutettuun Karjalaan ovat väistyneet hiljalleen vuosikymmenten myötä.<sup>20</sup> Toisaalta Suomen ajan Viipurissa toimineista ja muualla Helsingissä toimintaansa jatkaneista urheiluseuroista esimerkiksi Viipurin Urheilijat on edelleen iso ja aktiivinen seura, joka tukeutuu imagossaan Suomen Karjalan punamustiin väreihin (Viipurin Urheilijat). Lisäksi esimerkiksi jalkapalloseurat PK-35 ja PK-35 Vantaa ovat jatkaneet Viipurin Pallokerhon toimintaa pääkaupunkiseudulla pitäen kiinni punamustista peliasuista (*Helsingin Sanomat* 26.8.2020). Perinteiset Suomen Karjalan värit ja vaakunakuvio johdattelivat ajattelemaan Puna-Mustat-pesäpalloseuraa ja sen pelikenttää muiden edellä mainittujen urheiluseurojen tavoin viipurilaisuutta ja karjalaisuutta ohuesti indikoivana muistin paikkana. Puna-Mustien symbolisissa Karjala-viittauksissa on säilytetty yhteys seuran ja siirtokarjalaisuuden välillä, millä ei kuitenkaan ole haluttu poissulkea seuran helsinkiläisyyttä. Huomionarvoista on myös se, että Puna-Mustien tapauksessa Karjala-symboliikkaa on säilytetty kansallislajiksi perinteisesti mielletyn ja etenkin maakunnissa suosituksen pesäpallon yhteydessä.

Kun viipurilainen siirtoväki kuuli Meilahdessa kerrostalonsa ikkunasta kotoisaa murretta, he saattoivat kuulla myös Viipurista tuodun kirkonkellon soivan. Vuonna 1954 käyttöön vihityn, Markus Tavion suunnitteleman Meilahden luterilaisen kirkon tapuliin on nostettu kaksi kelloa, joista pienempi oli alun perin määrä asentaa Viipurin uuteen tuomiokirkkoon. Kirkko tuhoutui talvisodassa, eikä sitä ehditty rakentaa uudelleen jatkosodan aikana. Sodan aikana Tampereen Lokomossa valettu, Viipuriin viittaavalla tekstillä varustettu kello evakuoitiin sodan yhteydessä Suomeen. Ennen kellon lahjoittamista Meilahden kirkolle sen kerrotaan lojuneen rautatiepysäkillä ja olleen Viipurin tuomiokirkkoseurakunnan hoitokunnan omaisuutta. (Helminen 2020, 251–252; *Helsingin seurakuntayhtymä* 2017; *Uusi Suomi* 6.7.1953, 1.) Kenttämatka Meilahden

19 Puna-Mustat voitti 1970-luvulla Suomen mestaruuksia miesten ja naisten sarjoissa ja pelasi vuonna 2021 miehissä kolmanneksi ylimmällä sarjatasolla ja naisissa Eteläisen alueen maakuntasarjassa (Puna-Mustat).

20 Esimerkiksi Viipurin Reippaan, sittemmin Lahden Reippaan, jääkiekkjoukkueen Kiekkoreippaan pelihousuissa oli Viipurin linnan tornin kuva 1980-luvulle saakka (*Helsingin Sanomat* 23.12.2013).



kirkolle kesäkuussa 2021 osoitti, että Suomen Viipurin historiaan kiinnittyvä artefakti on asetettu osaksi skandinaavishenkistä rakennuskokonaisuutta.

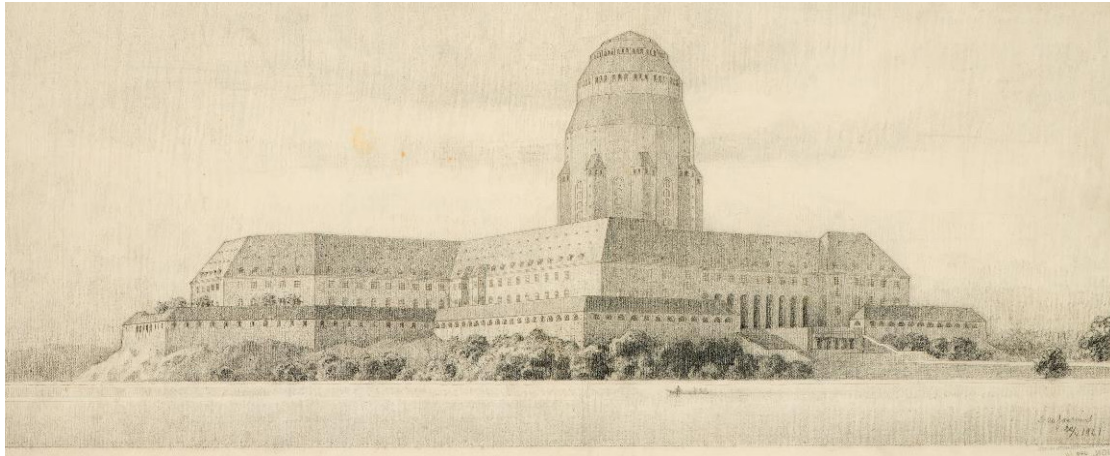
Meilahden kirkonkellon ääni kuuluu lähitienoille, minne on tuotu ja rakennettu lisää muistoja luovutetusta Karjalasta. Läheisessä Seurasaarella sijaitsevaan ulkomuseoon kuljetettiin kesällä 1939 Pertinoksan karjalaistalo Raja-Karjalan Suojärveltä (Museovirasto). Töölön puolella Nordenskiöldinkadulle kohosi vuosina 1953–1956 Alvar Aallon suunnittelema Kansaneläkelaitoksen pääkonttori, jonka lukusali on pienoiskopio Aallon suunnittelema Viipurin kirjaston salista. Salien arkkitehtonisia piirteitä on nähtävissä Aallon suunnittelemissa kirjastoissa laajemminkin, joten Töölöön rakennettu salikopio ei ole tässä suhteessa yksiselitteisen viipurilainen artefakti. Viipurilaistaustaisista yrityksistä Töölössä toimivat edelleen esimerkiksi Viipurin hautaustoimisto, Wiipurin Korsetti ja Ravintola Lehtovaara. Lisäksi Helsingissä toimii ainakin 36 viipurilaistaustaista yhdistystä, joista suuri osa pitää aktiivisesti yllä Viipuri-muistoja.

Nyky-Meilahden fyysisessä kaupunkitilassa karjalaisuutta tai viipurilaisuutta on vahvasta muisteluperinteestä huolimatta melko vaikea havaita: siellä ei voi enää nähdä selkeästi hahmottuvaa Pikku Viipuria. Meilahden karjalaisuus ja viipurilaisuus näyttäytyvät ennen kaikkea elettyinä ja koettuna siirtoväen historiana, mikä on vastakuvaa järjestövetoiselle, etenkin Karjalan Liiton, identiteettityölle ja varainkeruun pystytetyille julkisille monumenteille. Lähihistoriansa osalta Meilahtea voi pitää yhtenä niistä toisen maailmansodan jälkeisistä Pikku Viipureista, joita muodostui ja rakennettiin viipurilaisen siirtoväen asuinkeskittymiin eri puolille Suomea. Meilahden Pikku Viipuria on vaikea rinnastaa globaalien muuttoliikkeiden myötä syntyneisiin ja vuosikymmenten ajan tunnistettavuutensa säilyttäneisiin etnisten vähemmistöjen urbaaneihin asuinkeskittymiin, kuten italialaissiirtolaisten eri puolille maailmaa rakentamiin Pikku Italia -kaupunginosiin (engl. *Little Italy*). Kulttuurierojen korostumisen ja pienelle alueelle keskittymisen sijasta viipurilaisuus ja siirtokarjalaisuus ovat nykyisin sulautuneet osaksi helsinkiläisyyttä ja yleissuomalaisuutta pilkahtaen esiin muistin paikoissa eri puolilla himmenevää Meilahden Pikku Viipuria ja koko pääkaupunkia.

## Muistojen talo Käpylässä

Helsingissä oli rakennettu ja suunniteltu Karjalaan viittaavia yhteisöjen kokoontumistiloja jo ennen toisen maailmansodan evakkojen saapumista. Karjalainen Osakunta oli rakennuttanut 1900-luvun alussa Kruununhaan Liisankatu 17:ään jyrkällä kansallisromanttisella grafiittijulkisivulla varustetun Karjalaisten talon, mutta talousvaikeuksien vuoksi osakuntien toiminta kiinteistössä oli loppunut jo ensimmäisen maailmansodan aikaan (Karjalainen Osakunta). Keskustelut edellä mainitusta Kalevalaseuran massiivisesta Kalevalatalo-hankkeesta olivat käynnistyneet 1920-luvun alussa. Muutoinkin suomalaisessa kulttuurielämässä näkyi 1920- ja 1930-luvuilla tunteita nostattava *Kalevala*-innostus ja siihen liittyvä Itä-Karjala-entusiasmi, jossa sekä Viena että Aunus näyttäytyivät Suur-Suomi-haaveiden kautta Karjalan ydinalueina.

Toisen maailmansodan jälkeinen siirtokarjalaisyhdistysten perustamisalto loi uudenlaista kysyntää karjalaisyhteisöjen toimitiloille Helsingissä: esimerkiksi Pääkaupungin Karjalaisten kokouksessa yhteistä toimintataloa karjalaisyhdistyksille ideoitii 1940- ja 1950-lukujen taitteessa (Pääkaupungin karjalaisten vuosikokousten pöytäkirjat 1949 ja 1950). Kalevalatalo-suunnitelmat herättivät 1960-luvun alussa kiinnostusta Karjalan Liitossa, joka tuki



**Kuva 3. Helsingin Munkkiniemeen suunniteltu Kalevalatalo. Piirros Eliel Saarinen 1921. Kansalliskirjasto.**

hetkellisesti aloitetta Kalevalatalon rakentamisesta Suomen itsenäisyyden 50-vuotisjuhliin mennessä (Suoninen 2004, 15, 18). Loppuvuonna 1966 Karjalan Liitto anoi Helsingin kaupungilta vuokratonttia toimitalon rakentamista varten muttei ryhtynyt rakentamaan kiinteistöä kaupungin tarjoamalle tontille Pohjois-Haagaan (*Helsingin Sanomat* 28.12.1966, 9; Suoninen 2004, 19). Näihin aikoihin Karjalan Liitto tiedusteli mahdollisuuksia päästä mukaan Kalevalaisten Naisten Liiton talohankkeeseen, joka koski Kallion kirkon lähistölle rakennettavaa kiinteistöä (Suoninen 2004, 19).

Pääkaupungin karjalaisyhdistykset, -säätiöt, -osakunnat ja Karjalan Liitto pyysivät vuonna 1969 Helsingin kaupungilta tonttia toimitalon rakentamista varten, mihin tarkoitukseen kaupunginhallitus teki heille vuoden 1971 loppuun ulottuneen tonttivarauksen osoitteesta Käpylänkuja 1 (Helsingin kaupunginhallituksen kokouspöytäkirja 30.6.1969). 1970-luvun alussa Lappeenrannan kaupunki tarjosi tonttia ja tukea heimotalon rakentamiseksi Helsingin sijasta Lappeenrantaan (Suoninen 2004, 21). Eri puolilla Suomea toimineet siir-



**Kuva 4. Helsingin Käpylään nouseva Karjalatalo. Karjalatalon peruskiven muuraus 1973. Valokuvaaja Pekka Kyytinen. Museovirasto.**

tokarjalaisyhteisöt eivät olleet yksimielisen suopeita Helsingin rakennushankkeelle (Suoninen 2004, 29; ks. myös *Etelä-Suomen Sanomat* 11.12.1974, 13). Anottuaan Käpylässä sijaitsevalle tontille lisää aikaa karjalais-toimijat perustivat syksyllä 1972 Kiinteistö Oy Karjalaisten Heimotalon (Suoninen 2011, 166). Tässä vaiheessa osakunnat olivat jättäytyneet pois talohankkeesta. Varainkeruu Karjalataloa varten oli mittava: hanke esitettiin karjalaisen heimon ja koko Suomen asiana (*Helsingin Sanomat* 8.3.1970, 42), ja rahankeruuilmoituksia julkaistiin Pohjois-Amerikassa saakka (*Canadian viesti* 1.2.1972, 3). Varainkeruuhankkeen sloganina oli "Karjalatalo – kulttuurivelka Karjalalle" (Karjalatalo-hankkeen esittelyvihkonen n. 1972, Impi-lahti-Seuran arkisto).





Pitkään suunnitteilla olleen kiinteistön peruskivenmuurausseremoniaa vietettiin Helsingin Käpylään raivatulla tontilla helmikuussa 1973. Harvakseen pystyyn jätetyt männyt reunustivat aluillaan olevaa rakennustyömaata, jonka keskellä Suomen sinivalkea ja Suomen Karjalan punamusta lippu liehuivat kantotangoissa pitelijöinä kaksi nuorehkoa miestä. Lippujen molemmin puolin seisoi siisteihin, tummiin asuihin pukeutuneita kaupungin joh-tohenkilöitä ja Karjalan Liiton edustajia. (MV/KK/5596/6/JÄR/13.) Tarinan mukaan betoniin kätkeettiin talon perustamisasiakirja, Karjalan Liiton säännöt ja vuosikertomus, Kiinteistö Oy Karjalaisten Heimotalon yhtiöjärjestys, viimeisin *Karjala*-lehden<sup>21</sup> numero sekä huolel-lisesti Suomen historian ajalta koottu valikoima kolikoita (Korppi 2007, 142). Helmikuussa 1974 paikallinen *Käpylä-lehti* kertoi rakennusvaiheen olleen niin pitkällä, että talon julki-sivua pestiin ja punainen tiili tuli kauniisti näkyviin (*Käpylä-lehti* 2/1974, 3). Marraskuussa 1974 Käpylänkujan 1:ssä vihittiin käyttöön kolmikerroksinen tiilirakennus, Karjalatalo.

Talon vihkiäispuheessaan Karjalan Liiton puheenjohtaja Urho Kähönen rakensi yhteyden Karjalassa eläneiden sukupolvien ja toisen maailmansodan jälkeisen järjestötoiminnan välille, jonka kautta hän hahmotteli elinvoimaista ja yksimielistä karjalaista heimoa.<sup>22</sup> Tämän kuvitellun yhteisön ympärille luotiin puheessa menetykseen ja menneisyyteen pohjautuva uhrinarratiivi, jota Karjalan Liitto oli korostanut jo edellisvuosien aikana kerätessään rahoitusta talohankkeelleen. Tässä isänmaallishenkisessä kertomuksessa karjalaisen heimon ole-massaoloa pyrittiin vahvistamaan ja oikeuttamaan se esittämällä Karjalan siirtoväki valtiol-lisen vapauden mahdollistajana, uhriheimona, jonka katsottiin luovuttaneen kotiseutunsa koko Suomen puolesta. Myös sittemmin Karjalatalon rakentamista ja kiinteistössä tapah-tuvaa karjalaisyhteisöjen toimintaa on käsitelty teksteissä, jotka pyrkivät vahvistamaan aja-tusta karjalaisten kollektiivisesta toimijuudesta (mm. Suoninen 2011) ja joissa on tunnistet-tavissa karjalaisuutta romantisoiva pohjavire (esim. *Etelä-Suomen Sanomat* 15.7.1977, 8).

Karjalatalo on vuosikymmentensä aikana muodostunut etupäässä siirtokarjalaisyhdistysten toimintakeskukseksi ja olohuoneeksi. Karjalan Liiton organisoima toiminta on ollut pää-osassa kiinteistön käyttöhistoriassa, mutta talossa ovat toimineet myös muut yhteisötoimi-jat, kuten Suomen Inkeri-liitto ja Inkeriläisten sivistyssäätiö, joilla on yhä toimintaa kiinteis-tössä. Karjalatalon tiloja on voinut vuokrata avoimesti, ja siellä on järjestetty monenlaisia tapahtumia, kuten karjalaisyhteisöjen juhlia, iltapäivätansseja ja teatteriesityksiä (*Helsingin Uutiset* 25.2.2020). Kiinteistössä ovat pitkään toimineet karjalaista perinneruokaa tarjoileva Ravintola Karelia (*Karjala* 28.11.1974; Ravintola Karelia) ja Karjalan Liiton puoti. Lisäksi talossa toimii kuntosali ja Käpylän musiikkiopiston kansanmusiikkilinja.

Karjalatalon ympärillä on käyty myös patsaskeskusteluja. Karjalan Liitto yritti siirtää 1980-luvulla Larin Parasken muistomerkin päämajansa edustalle Käpylään siinä onnistumatta

21 *Karjala*-lehti ja Karjalan Liitto ovat tehneet tiedotusyhteistyötä vuodesta 1958 alkaen (Karjalan Liiton kiertokirje 5/58, Pääkaupungin karjalaiset ry:n arkisto).

22 Kähönen päätti puheensa seuraavasti: "Nyt vihittävän Karjalatalon on Karjalan heimo voimansa kooten ja ystäviensä apuun tukeutuen rakentanut eläväksi ja toimivaksi muistomerkiksi menneiden sukupolvien työlle, heidän jättämänsä kulttuuriperinnön vaalimiseksi ja järjestötoiminnan työssijaksi. Kertokoon tämä heimotalo hajalleen sirotellun karjalai-sen heimon elinvoimasta ja yksimielisyydestä sekä siitä suuresta uhrista, jonka heimo on antanut joutuessaan luovut-tamaan kotiseutunsa isänmaan vapauden lunnaksi. Vallitkoon tämän talon seinien sisällä se elävä karjalainen henki, jonka Karjalasta tänne siirtyneet henkisenä perintöosanaan toivat tullessaan ja jonka he toivovat jäävän perinnöksi heidän nouseville sukupolville." (*Karjala* 21.11.1974, 1.)



(*Helsingin Sanomat* 19.6.1987, 7). Sittemmin, vuonna 2014, Karjalatalon rakennuspiirustuksiin lisättiin suunnitelma julkisesta veistoksesta (Karjalatalon rakennuspiirustukset, 25/2721/14/C, Lupapiste), ja vuonna 2015 sen edustalle pystytettiin Juhani Honkasen suunnittelema, huivipäistä naista ja kahta lasta esittävä Evakkoäiti-patsas. Sotien runtelemaa evakkoperhettä symboloivan monumentin jalustaan kaiverrettiin karjalaissukuisen elokuvaohjaaja Lauri Törhösen mietelause ”vaikka kotimme taakse jäi, jäi eteemme elämä”. Elokuvaohjaajaan tammikuussa 2018 kohdistuneiden ahdistelusuostosten jälkeen Karjalan Liitto peitti tekstin laatalla, jossa yhdistyivät kalevalaiset sanankäänteet ja inhimillinen toteutus tai kiire: laatassa oli säkeitä *Kantelettaresta*, se poikkesi patsaan alkuperäisestä värimaailmasta, eikä sitä ollut mitoitettu peittämään alkuperäistä kaiverrusta kokonaisuudessaan. Laatan tekstinä oli ”Muinaiset ajat paremmat, pois otti minun poloisen, kauas kantoi Karjalasta, näille ouoille oville, veräjille vierahille”. Karjalan Liiton puheenjohtaja Pertti Hakanen kertoi, että syynä hänen ehdotukselleen tekstin vaihtamiseksi oli ”huono luettavuus”. Pian laatta kuitenkin poistettiin, sillä patsaan tekijänoikeudet omaava ja asiassa kokonaan kuulematta jäänyt taiteilija Juhani Honkanen ei pitänyt laatasta. (*Helsingin Sanomat* 17.3.2018, A 26; *Helsingin Sanomat* 20.3.2018.)

Suomalaiskansallista evakkokarjalaisuuskuvastoa toisen maailmansodan jälkeen keskeisesti rakentaneen Karjalan Liiton viime vuosikymmenten patsaspyrinnöissä on nähtävissä myös edistyksellinen tasa-arvon elementti. Useimmat evakkomuistomerkit Suomessa kuvaavat sotaa tai miehiä, mutta rakentaessaan kadonneen Karjalan muistojen olohuonetta ”Käpylän kankahille” Karjalan Liitto on ollut avoin naisia esittäville patsaille. Karjalaisuuden identifikaatiot näyttävätkin mukailevan jo fennomaanien karjalaisiin liittämiä heimostereotyyppioita, kuten herkkyyttä, verbaalisuutta ja taiteellisuutta sekä sodanjälkeisen ajan surua ja kärsimystä. Larin Parasken ja Evakkoäiti-patsaiden ympärillä käydyt keskustelut osoittavat, että muistomerkein ylistetyt kohteet voivat tulla vaihdetuiksi, siirretyiksi tai nousta postuumisti jalustoille.

Kolmikerroksinen, tiiliseinäinen Karjalatalo poikkeaa Käpylän muusta rakennusprofiilista, jota hallitsevat vuodelle 1940 suunniteltuja ja vuonna 1952 pidettyjä olympialaisia varten rakennetut kerrostalot sekä varhaisemmat puutalot. Oman aikansa arkkitehtuuria edustavan Karjalatalon ja ympäristön yhteisvaikutelma ei ole kaikkein harmonisin: turistin silmissä Karjalatalo voisi helposti näyttää yksinäiseltä oppilaitokselta tai virastolta keskellä uneliasta asuintaloidylliä. Nämä vaikutelmat johdattavat ajattelemaan Karjalataloa eräänlaisena Kalevalatalo-hankkeen henkisenä perillisenä. Myös silmäys Karjalatalon sisälle tukee ajatusta. Karjalan Liitto on toteuttanut Karjalatalossa pienoiskoossa jokseenkin Kalevalatalon suunnitelmia muistuttavaa kollektiivisen identiteetin ohjelmaa aiheenaan suomalais-kalevalaisuuden sijasta luovutettu Karjala. Karjalatalon salit on nimetty entiseen Viipurin läänisiin viittavilla maantieteellisillä nimillä – Laatokka, Sortavala, Wiipuri ja Käkisalme/Wärtsilä. Talossa on ekumeeninen kappeli, Karjalan Liiton käsikirjasto, edellä mainitut puoti ja ravintola, ja juhlasalissa punakankaiset istuimet ja seinille asetetut luovutettujen paikkakuntien vaakunavisiitit täydentävät Karjala-viittausten symbolistoa. Toisaalta Karjalatalosta puuttuu hahmo- ja henkilöpalvonnallinen aspekti, mikä näyttäytyi Kalevalatalon suunnitelmissa keskeisenä.

## Johtopäätökset

Tarkastelemamme kolme Helsingissä sijaitsevaa muistin paikkaa avaavat näkymiä moni-ilmeisiin karjalaisuuskäsityksiin: Larin Parasken muistomerkki viittaa suomalais-kalevalaiseksi



koettuun karjalaisuuteen, Meilahden katunäkymä puolestaan suomalaisen Viipurin historiaan ja Käpylän kaupunginosassa sijaitseva Karjalatalo järjestövetoiseen siirtokarjalaisuuteen. Kohteiden tarinat osoittavat, kuinka sykleittäin yksittäisten ihmisten ja yhteisötoimijoiden aktiivisuuteen perustuvaa Karjala-symboliikkaa on sulautunut osaksi Helsingin kaupunkitilaa ja kuinka vahvasti sen taustalla ovat vaikuttaneet poliittiset suhdanteet. Arvioimissamme muistin paikoissa karjalaisuus ilmenee yhtäältä kadonneen ja kuvitellun suomalaisen Karjalan siirtämisenä uuteen kaupunkitilaan, ja toisaalta osoituksena siitä joustavuudesta ja mukautumisesta, mitä Karjalasta muuttaneilta ihmisiltä ja yhteisöiltä on vaadittu uudessa lokaatiossa.

Larin Parasken muistomerkki on rakentanut karjalaisuutta Helsingissä erityisen moniselitteisesti. Ensiksikin patsas on keskeisen sijaintinsa kautta tuonut pääkaupungin ydinkeskustaan viittauksen Karjalankannaksen rajaseudun historiaan ja karjalaiseksi miellettyyn runonlauluun. Se on tapausesimerkki paikka- ja aikasidonnaisten rajojen yli ulottuvasta runonlaulukarjalaisuudesta, jota halutaan yhä esitellä pilkahdusmaisesti osana Helsingin urbaania identiteettiä. Kuten Helsingin ydinkeskustan patsasgallerian kulttuurisissa valtasuhteissa, ovat Karjalaan ja karjalaisuuteen kiinnittyvät symbolit olleet sivuuttamattomia myös suomalaisen kansakunnan kertomuksessa. Toisaalta Larin Parasken patsaan ovat kokeneet omakseen myös muut kuin karjalaistoimijat. Parasken muistomerkin synty- ja julkistamiskonteksteihin liittyy Kalevalaseuran edustamaa suomalaishistoriallista karelianismia, kalevalaisten naisyhdistysten isänmaallista henkeä sekä Keskusosuusliike Hankkijan edustamaa agraari-Suomen arvomaailmaa. Sen sijaan siirtokarjalaisyhdistykset kiinnostuivat muistomerkistä toden teolla vasta sen pystyttämisen jälkeisinä vuosikymmeninä. Nykyisin patsaan moniselitteisyyttä lisää se, etteivät Paraske henkilönä ja hänen muistomerkkinsä ole myöhempien polvien keskuudessa yksiselitteisen hyvin tunnettuja.

Meilahden himmenevä Pikku Viipuri on esimerkki viipurilaisuuden ja siirtokarjalaisuuden sulautumisesta osaksi yleissuomalaisuutta ja urbaania helsinkiläisyyttä. Alueelle sijoittuvan Viipurin tuomiokirkon kellon ja siellä toimivan Puna-Mustat-pesäpalloseuran kerrokselliset menneisyydet osoittavat Larin Parasken patsaan tavoin, että näkyväksi tehty historia muodostuu katkonaisista tapahtumakuluista ja että muistin paikkojen – sekä niistä esitettyjen myöhempien tulkintojen – taustalta näyttää löytyvän yhteisöjen moninaiset toimintamotivit. Meilahden Pikku Viipurin historiassa korostuu siirtokarjalaisuus arjen ja muistelun tasolla, eivätkä esimerkiksi kulttuuriperintöä vaalivat yhdistykset ole (ainakaan vielä) pystyttäneet alueelle evakkomuistomerkkiä. Tällainen narratiivisuuteen pohjautuva siirtokarjalaisuus tuo lisäkerrostuman alueen ja koko Helsingin karjalaisuuteen, vaikka sen merkit fyysisessä kaupunkitilassa voivatkin olla vähäisiä. Narratiivisen karjalaisuuden välittyminen yhä uusille sukupolville on keskeinen ehto, jotta Helsingin urbaania identiteettiä rikastuttavat kaupunkikarjalaiset muistin paikat, kuten Meilahden stadionille kokoontuva Puna-Mustat-pesäpalloseura Karjala-symbolineen, voivat tulla ymmärretyksi edes osittain karjalaisina.

Karjalatalon rakentaminen Helsinkiin siirtokarjalaisyhdistysten valtakunnalliseksi keskuksiksi antaa aihetta ajatella pääkaupunki Helsinkiä luovutetun Karjalan symbolisena aluekeskuksena. Suomalainen Viipurin lääni on Helsingissä yhä osa Suomea: se kuvitellaan ja sitä vahvistetaan muistin paikoin, joista keskeisin on Karjalatalo, kadonneen suomalaisen Karjalan planetaario. Samalla Karjalatalo on kolossaalinen ilmentymä siirtokarjalaisyhdistysten vireästä ja identiteettihakuisesta järjestötoiminnasta sodan jälkeisinä vuosikymmeninä. Nykyisin, kun Karjalatalo lähestyy peruskorjausikää ja Karjalan Liiton jäsenistö ikääntyy ja



vähenee, rakennuksen tulevaisuuden ympärillä leijuu menneiden vuosikymmenten järjestökarjalaisuuden kokoinen kysymysmerkki.

Siirtokarjalaisuuden ja sitä vanhemman karjalais-kalevalaisuuden kohtaamisista muodostuva helsinkiläinen kaupunkikarjalaisuus ilmenee tarkastelemiemme kohteiden perusteella pääpiirteittäin kolmella tavalla. Ensiksikin se hahmottuu karelianistiseen Karjala-innostukseen ja *Kalevala*-romantiikkaan kytkeytyvinä ajallisina kerrostumina, joista Larin Parasken patsas on tapausesimerkki. Tämä karjalais-kalevalainen pohja oli jo olemassa kaupungissa, kun seuraavaa merkittävää karjalaisuuden kerrostumaa, siirtokarjalaisuutta, ryhdyttiin rakentamaan kaupunkitilaan evakoiden saapumisen myötä. Siirtoväkeä virtasi Helsinkiin huomattavasti enemmän kuin asutussuunnitelmissa kaavailtiin, ja pääkaupunkiin siirrettiin, perustettiin ja rakennettiin monia luovutettuun Karjalaan viittaavia muistin paikkoja, kuten Viipurin kirkonkello, Puna-Mustat-pesäpalloseura ja kaikkein tärkeimpänä Karjalatalo. Kolmas kaupunkikarjalaisuuden taso on edellä mainittujen kerrostumien kohtaaminen 2020-luvun kaupunkitilassa. Runonlaulajapatsas ja Meilahden himmenevä Pikku Viipuri ovat jäämässä muistin paikoiksi, jotka ovat merkityksellisiä lähinnä asiaan vihkiytyneille harrastajille ja kulttuuriperintöä vaaliville tahoille. Kaupunkikarjalaisuus ilmenee nyky-Helsingin julkisessa tilassa sirpaleisena, eikä moninaisista karjalaisista muistin paikoista muodostu yhtenäistä ja selväpiirteistä kokonaisuutta. Kollektiivisia karjalaisuuskuvia manifestoivat nykyisin lähinnä lukuisat yhdistykset, joiden pääasiallinen kokoontumispaikka Karjalatalo on Helsingin karjalaisuuden keskipiste.

Lopulta Helsingin urbaanin identiteetin, kuten myös sitä konstruoivien tutkimusten, tekeminen on kulttuuristen merkitysvalikoimien kokoamista yhdistelemällä ajallis-tilallisia lähtö- ja paluupisteitä. Se on merkintöjen tekemistä mentaalille kartastolle, jolle heijastetut ihmiset, kuvitellut yhteisöt, kaupungit, alueet, valtiot ja niiden väliset eriaikaiset suhteet asettuvat kulloistenkin limittäisten tarinoiden muotoihin. Yhtenäisinä esitetyt kulttuuriset muodostelmat kätkevät alleen poliittisten kontekstien ja merkkivuosien ympärille sykleittäin punoutuvia tapahtumaketjuja ja menneisyyden maiseman, jolle on ominaista – Helsingissä tarkastelemiemme karjalaisien muistin paikkojen tavoin – kerroksellisuus ja moniulotteisuus.

## Lähteet

### *Tutkimusaineistot*

Tutkimushankkeessa ”Urbaani karjalaisuus” kerätty aineisto 2019–2021. Karjalan tutkimuslaitos, Itä-Suomen yliopisto.

Helsingin kaupunkitilan kaupunkisuunnistus 7.6.2021, klo 9.00–18.00 (kirjoittajat).

### *Arkistoaineistot*

Helsingin kaupunginarkisto, Helsinki (Hka):

Kaupunginhallituksen pöytäkirjat 1949 Ca:19, 1969 Ca:39

Kaupunginhallituksen pöytäkirjain liitteet 1949 Cb:130–131

Helsingin kaupunginmuseo:

Kuvakokoelma



Helsingin seudun aluesarjat:

Helsingin tulo- ja lähtömuutto lääneittäin 1911–1994. <http://www.aluesarjat.fi>

Kansallisarkisto:

Pääkaupungin karjalaiset ry:n arkisto

Ca. Vuosikokousten pöytäkirjat 1946–71

Saapuneet asiakirjat

Impilahti-Seuran arkisto

Hallinto- ja talousasiat 1948–2010

Kansalliskirjasto:

Finnan kuvakokoelma

Lupapiste:

Karjalatalon piirustukset, Käpylänkuja 1

25/2721/14/C

Museovirasto:

Kansatieteen kuvakokoelma

Pekka Kyytisen kokoelma

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

KRA. Helsinki - Stadini -kirjoituskilpailu 2004–2005.

### **Lehdistö**

*Canadan viesti* 1972

*ET* 1999

*Etelä-Suomen Sanomat* 1949, 1974, 1977, 1984, 2005

*Helsingin Sanomat* 1928, 1933, 1941, 1949, 1958, 1962, 1966, 1970, 1981, 1987, 1995, 1997, 2013, 2018, 2020

*Helsingin Uutiset* 2020

*Ilta-Sanomat* 1936

*Inkeriläisten viesti* 1961, 1998

*Karjala* 1932, 1941, 1974, 2004

*Karjalan Heimo* 1970

*Käpylä-lehti* 1974

*Länsi-Savo* 1995

*Nuori Karjala* 2004

*Pirta* 1996

*Päivälehti* 1902

*Rautulaisten lehti* 1983

*Suomen Kuvalehti* 1935, 1979, 1992

*Suomen Sosialidemokraatti* 1954

*Uusi Aura* 1939

*Uusi Suometar* 1914

*Uusi Suomi* 1949, 1953, 1966

*Uusimaa* 1979

*Vaasa* 1934

*Valvoja* 1920

*Viipurin Sanomat* 1911

*Wiipurin Sanomat* 1885.



### **Kartat**

Helsingin kaupungin karttapalvelu. <https://kartta.hel.fi>.

### **Kuvat**

49/362/D. Kalevalatalo, Munkkiniemi, Helsinki, ulkoperspektiivipiirustus, 20.4.1921. Tekijä: Eliel Saarinen. Finnan kuvakokoelma. Kansalliskirjasto.

HKL/93/568. Päiväkotilapsia ylittämässä suojatietä Kuusitien raitiovaunupysäkillä Mannerheimintiellä syyskuussa 1975. Kuvaaja: Unto Laitila. Helsingin kaupunginmuseon valokuvakokoelma. Helsingin kaupunginmuseo.

MV/KK/5596/6/JÄR/56. Rautu-Seuran lähetystö kunniakäynnillä Larin Parasken muistopatsaalla Hakasalmen puistossa Helsingissä tammikuussa 1974. Kuvaaja: Pekka Kyytinen. Kansatieteen kuvakokoelma, Pekka Kyytisen kokoelma. Museovirasto.

MV/KK/5596/6/JÄR/76/13. Karjalatalon peruskiven muuraus Käpylässä helmikuussa 1973. Kuvaaja: Pekka Kyytinen. Kansatieteen kuvakokoelma, Pekka Kyytisen kokoelma. Museovirasto.

### **Audiovisuaaliset tallenteet**

Finlandia-katsaus 119. 1949. Finlandia Kuva Oy.

### **Kirjallisuus**

Agulhon, Maurice. 1978. "La Statuomanie et l'Histoire." *Ethnologie Française* 8(2–3): 145–172.

Ankersmit, Frank. 1999. "Remembering the Holocaust. Mourning and Melancholia." Teoksessa *Historical Perspectives on Memory*, toimittanut Anne Ollila, 94–95. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Assmann, Jan. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique* 65, *Cultural History / Cultural Studies* (Spring–Summer): 125–133. <https://doi.org/10.2307/488538>

Berggren, Lars. 1999. "The "Monumentomania" of the nineteenth century: causes, effects and problems of study." Teoksessa *Memory & oblivion*, Proceedings of the XXIXth International Congress of the History of Art held in Amsterdam, 1–7 September 1996, toimittaneet Wessel Reinik & Jeroen Stumpeö, 562–564. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Brummett, Barry. 2019. *Techniques of Close Reading*. SAGE Publications, Inc. <https://dx-doi-org.ezproxy.uef.fi:2443/10.4135/9781071802595>.

Davydova-Minguet, Olga. 2015. "Voitonpäivänjuhla Sortavalassa. Juhlinnan ja muistin politiikkaa rajakaupungissa." *Elore* 22(2): 1–32. <https://doi.org/10.30666/elore.79218>.

Fingerroos, Outi. 2006. "Karjala – muistin ja utopian paikka." *Alue ja ympäristö* 35(2): 3–14. <https://aluejaymparisto.journal.fi/article/view/64290>.

Fingerroos, Outi ja Jaana Loipponen (toim.). 2007. *Nykytulkintojen Karjala*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 91. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Green, Anna. 2008. *Cultural History*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Grönholm, Pertti ja Anna Sivula (toim.). 2010. *Medeiasta pronssisoturiin. Kuka tekee menneestä historiaa?* Turku: Turun historiallinen yhdistys.



- Halbwachs, Maurice. (1925/1941) 1992. *On Collective Memory. (Les cadres sociaux de la mémoire: La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: Étude de mémoire collective)*. Toimittanut ja kääntänyt Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hargrove, June. 2005. "Qui vive? France! War Monuments from the Defense to the Revanche." Teoksessa *Studies in the History of Art* 68, Symposium Papers XLV: Nationalism and French Visual Culture, 1870–1914, 54–81. <https://www.jstor.org/stable/42622392>.
- Helminen, Martti. 2020. "Viipuria Helsingissä 2000-luvulla." Teoksessa *Viipuri. Historiallinen kaupunkikartasto*, toimittaneet Kimmo Katajala, Marjatta Hietala, Pirjo Uino, Martti Helminen, Antti Härkönen ja Helena Hirvonen. Helsinki: AtlasArt.
- Helsingin kalevalaiset naiset. "Louhi, Pohjolan emäntä." <https://www.hkn.fi/fi/helsingin-kalevalaiset-patsaat/louhi-pohjolan-emanta/>.
- Helsingin kaupunkisuunnitteluvirasto. 1977. "Meilahden huvila-alue." [https://www.hel.fi/hel2/ksv/julkaisut/YB20\\_76\\_1.pdf](https://www.hel.fi/hel2/ksv/julkaisut/YB20_76_1.pdf).
- Helsingin kaupunkisuunnitteluvirasto. 2014. "Meilahden huvila-alue. Ympäristöhistoriallinen selvitys." [https://www.hel.fi/static/hkr/hoito\\_ja\\_kehittamissuunnitelmat/meilahden\\_huvila\\_ymphistoriallinen\\_selvitys.pdf](https://www.hel.fi/static/hkr/hoito_ja_kehittamissuunnitelmat/meilahden_huvila_ymphistoriallinen_selvitys.pdf).
- Helsingin Sanomat*. 2013. "Lahti on Suomen viipurilaisin kaupunki." 23.12.2013. <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000002698160.html>.
- Helsingin Sanomat*. 2018. "Käpylän patsaskiista saa taas uusia kierroksia: Lauri Törhösen värssy kaivettiin takaisin esiin, ohjaajan teksti oli peitetty häthätää messinkilaatalla." Muokattu 20.3.2018. <https://www.hs.fi/kaupunki/art-2000005611019.html>.
- Helsingin Sanomat*. 2020. "Viipurilaisseuran perilliset kohtaavat." Muokattu 26.8.2020. <https://www.hs.fi/urheilu/art-2000006613614.html>.
- Helsingin seurakuntayhtymä. 2017. "Meilahden kirkko." <https://www.helsinginseurakunnat.fi/sisaltokeskus/vmrgh8t3v.html.stx>.
- Helsingin Uutiset*. 2020. "Viipurin historia elää yhä Helsingissä – hirvipatsas ja kuuluisa kirjastokin saivat kopion Töölöön." 30.4.2020. <https://www.helsinginuutiset.fi/paikalliset/1639800>.
- Helsingin Uutiset*. 2020. "Käpylän suositut iltapäivätanssit jouduttiin keskeyttämään toistaiseksi – "Vaatii paljon vapaaehtoisia vetämään tällaista." 25.2.2020. <https://www.helsinginuutiset.fi/paikalliset/1197403>.
- Hobsbawm, Eric. (1983) 2012. "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914." Teoksessa *The Invention of Tradition*, toimittaneet Eric Hobsbawm ja Terence Ranger, 263–307. Canto Classics. Cambridgeshire: Cambridge University Press. <https://search-ebSCOhost.com.ezproxy.uef.fi:2443/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=909820&site=ehost-live>.
- Hodgkin, Katharine ja Susannah Radstone (toim.). 2003. *Contested Pasts. The Politics of Memory*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Hämynen, Tapio. 2013. "Rajakarjalaisen kieliyhteisön rapautuminen ja karjalankielisten määrä Suomessa." Teoksessa *Karjala-kuvaa rakentamassa*, toimittanut Pekka Suutari, 182–213. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ilmolahti, Oona ja Maria Lähteenmäki. 2021. "Moniaistinen Laatokka muistikokemuksena." Teoksessa *Laatokka. Suurjärven kiehtova rantahistoria*, toimittanut Maria Lähteenmäki, 205–233. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ilmolahti, Oona, Maria Lähteenmäki, Sinikka Selin ja Anssi Neuvonen. 2021. "Biteillä maalatut omakuvat urbanisoituneessa Karjalassa." *Historiallinen Aikakauskirja* 119(1): 51–65. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.



- Jyrkiäinen, Pekka. 2017. "Kansallispeli Karjalassa – pesäpalloa luovutetussa Karjalassa vuosina 1922 – 1939" -näyttelymateriaali. <http://www.mrasilainen.com/Karjala/karjala.htm>.
- Kanervo, Pirkko, Terhi Kivistö ja Olli Kleemola (toim.). 2018. *Karjalani, Karjalani, maani ja maailmani. Kirjoituksia Karjalan menetyksestä ja muistamisesta, evakoiden asuttamisesta ja selviytymisestä*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti & Oy Sigillum Ab.
- Karjalainen Osakunta. "Historia." <http://karjalainenosakunta.fi/osakunta/historia/>.
- Kivelä, Marjut. 1985. *Sydämessä kalevalainen kansa. Alpo ja Nina Sailo runonlaulajien ikuistajina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Knuuttila, Seppo ja Pekka Suutari. 2013. "Johdanto: Mikä pitää koossa Karjalaa?" Teoksessa *Karjala-kuvaa rakentamassa*, toimittanut Pekka Suutari, 9–25. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Korppi, Asta. 2007. *Meidän Käpylä*. Helsinki: Gummerus.
- Lehikoinen, Jyrki (toim.). 1999. *Helsingin kadunnimet. Helsingfors gatunamn*. 3. Helsingin nimistötoimikunta. Helsinki: Gummerus.
- Lento, Katri ja Pia Olsson. 2013. "Kaupunki, muistot ja muistaminen." Teoksessa *Muistin kaupunki. Tulkintoja kaupungista muistin ja muistamisen paikkana*, toimittaneet Katri Lento ja Pia Olsson, 7–27. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lähtenmäki, Maria. 2012. "Karjalainen kaupunki?" Teoksessa *Syrjäseudun idea. Kulttuurianalyyssejä Ilomantsista*, toimittaneet Seppo Knuuttila, Helmi Järviluoma, Anne Logrén ja Risto Turunen, 50–58. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lähtenmäki, Maria. 2018. "Viipurin julkiset muistomerkit poliittisina tiloina ja muistin paikkoina." Teoksessa *Ylirajaiset kaupungit. Sortava ja Viipuri*, toimittanut Miika Raudaskoski, 10–35. Pohjois-Karjalan historiallisen yhdistyksen vuosikirja 18.
- Lähtenmäki, Maria ja Jani Karhu (toim.). 2012. *Moniääninen Imatra*. Imatra: Imatran kaupunki.
- Massey, Doreen. 2008. *Samanaikainen tila*, toimittaneet Mikko Lehtonen, Pekka Rantanen ja Jarno Valkonen, kääntänyt Janne Rovio. Tampere: Vastapaino.
- Museovirasto. "Museorakennukset." <https://kansallismuseo.fi/fi/seurasaarenulkomuseo/tutustu-museoon/museorakennukset>.
- Nora, Pierre. 1978. "Mémoire collective." Teoksessa *La nouvelle histoire*, toimittaneet Jacques Le Goff, Roger Chartier ja Jacques Revel, 398–401. Pariisi: Retz.
- Nora, Pierre. (1992) 1996. "General Introduction: Between Memory and History." Teoksessa *Realms of Memory. Rethinking the French Past. Volume 1: Conflicts and Divisions. (Les Lieux de Mémoire)*, toimittanut Lawrence D. Kritzman, kääntänyt Arthur Goldhammer. New York: Columbia University Press.
- NVS Karjalaiset 1. "NVS Karjalaiset – jumppaa Meilahdessa." <http://jumppaameilahdessa.blogspot.com>.
- NVS Karjalaiset 2. Naisvoimisteluseura Karjalaisten Facebook-sivut. Katsottu 5.6.2021. <https://www.facebook.com/jumppaameilahdessa/>.
- Palomäki, Antti. 2011. *Juoksuhaudoista jälleenrakennukseen. Siirtoväen ja rintamamiesten asutus- ja asutokysymyksen järjestäminen kaupungeissa 1940–1960 ja sen käänteentekevä vaikutus asuntopolitiikkaan ja kaupunkirakentamiseen*. Akateeminen väitöskirja. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Paukkunen, Leo. 1989. *Siirtokarjalaiset nyky-Suomessa*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen julkaisuja, A5. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.





- Paukkunen, Leo. 1997. *Siirtokarjalaisten sijoittuminen vuonna 1994. Aineksia tulevaisuuden visioon vuosilta 1940–1996*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan työpapereita, n:o 100. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Piela, Ulla. 2001. "Seuraesittelyssä Kalevalaisten Naisten Liitto – valtakunnallinen perinne- ja kulttuurijärjestö." *Elore* 2001(1). <https://journal.fi/elore/article/view/78308/39207>.
- Piispainkokouksen 9.6.2021 pöytäkirja. Suomen ortodoksinen kirkko. [https://ort.fi/sites/default/files/2021-06/Piispainkokouksen%20pöytäkirja\\_4\\_21\\_9.6.2021.pdf](https://ort.fi/sites/default/files/2021-06/Piispainkokouksen%20pöytäkirja_4_21_9.6.2021.pdf).
- Puna-Mustat. <https://www.pumu.fi>.
- Pöysä, Jyrki. 2010. "Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina". Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 331–360. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Ravintola Karelia. <http://ravintolakarelia.fi>.
- Riegl, Alois. (1903) 1982. "The Modern Cult of Monuments: Its Character and Its Origin." ("Moderne Denkmalkultus: sein Wesen und seine Entstehung"). Kääntäneet Kurt W. Forster ja Diane Ghirardo. *Oppositions* 25 (Fall 1982): 21–51.
- Saaranen-Kauppinen, Anita & Anna Puusniekka. 2006. "Havainnointi." *KvaliMOTV – Menetelmäopetuksen tietovaranto*. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto. [https://www.fsd.tuni.fi/menetelmaopetus/kvali/L6\\_4.html](https://www.fsd.tuni.fi/menetelmaopetus/kvali/L6_4.html)
- Saarinen, Eliel ja Kalevalaseura. 1921. "Kalevalatalo. Suomalaisen kulttuuritutkimuksen ahjo ja ohjelma." Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Sailo, Alpo. 1920. "Kalevalatalo." *Valvojan Kalevalavihko*, helmikuu 1920, 77–81. Kalevalaseura.
- Sihvo, Hannes. 1969. *Karjalan löytäjät*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Sihvo, Pirkko. 2005. "Larin Paraske – taiteilijain malli museossa." Teoksessa *Museon muisti*, Ritva Wäreén juhla- ja taiteilijain tutkimuksia 31, toimittaneet Anne Aurasmaa, Helena Edgren, Hanna Pirinen, Tuukka Talvio ja Renja Suominen-Kokkonen, 182–194. Helsinki: Taidehistorian Seura.
- SKS:n kokouspöytäkirja 3.5.1911. "Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1911–1912", teoksessa *Suomi – kirjoituksia isänmaallisista aiheista* 1.1.1913, toimittanut Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon Osakeyhtiö.
- Suomen ortodoksinen kirkko. 2021. "Piispainkokouksen päätöksiä 9.6." <https://ort.fi/uutishuone/2021-06-12/piispainkokouksen-paatoksia-96>.
- Suoninen, Paavo. 2004. *Uuden sammon saattajaksi. Karjalatalo 30 vuotta*. Helsinki: Karjalan Liitto.
- Suoninen, Paavo. 2011. *Karjala keskellämme. Pääkaupunkiseudun ja Karjalan vuorovaikutuksesta kautta aikojen*. Pääkaupungin Karjalaiset ry.
- Suutari, Pekka (toim.). 2013. *Karjala-kuvaarakentamassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni (toim.). 1981. *Näin lauloi Larin Paraske*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni. 1997. "Larin Paraske (1833–1904)." Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/3581>.
- Viipurin Urheilijat. <https://www.viipurinurheilijat.fi>.
- Väisänen, A. O. 1956. "Alpo Sailo ja Kalevalaseura". Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 36, 255–270. Werner Söderström osakeyhtiö.
- Wingate, Jennifer. 2013. *Sculpting Doughboys. Memory, Gender, and Taste in America's World War I Memories*. Farnham: Routledge.



Åström, Anna-Maria. 2013. "Helsinki-muistot etnologisen historiankirjoituksen lähtökohtana." Teoksessa *Muistin kaupunki. Tulkintoja kaupungista muistin ja muistamisen paikkana*, toimittaneet Katri Lento ja Pia Olsson, 31–64. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**FM Anssi Neuvonen on tohtorikoulutettava ja projektitutkija Karjalan tutkimuslaitoksessa Itä-Suomen yliopistossa**

**FT Maria Lähteenmäki on historian professori ja projektijohtaja Karjalan tutkimuslaitoksessa Itä-Suomen yliopistossa**

**FT Oona Ilmolahti on projektitutkija Karjalan tutkimuslaitoksessa Itä-Suomen yliopistossa**

**FT Sinikka Selin on projektitutkija Karjalan tutkimuslaitoksessa Itä-Suomen yliopistossa**

## Från ”flinga” till ”fighter”

Den solbrända kroppen som identitetsmarkör bland finländska FN-soldater

*Sonja Hagelstam*

I antropologen Thomas Randrup Pedersens avhandling finns ett fotografi på fyra bleka danska soldater som fördriver tiden inför sin stundande hempermission genom att solbada på madrasser utanför bostadsbaracken. En av soldaterna berättade senare för Pedersen att han ville att hans bekanta hemma skulle kunna se att han varit i Afghanistan. Den brunbrända kroppen skulle fungera som ett synligt bevis på vistelsen utomlands och att han genomgått en transformation från civil till soldat i aktiv tjänst. Kroppens yttre skikt skulle således kommunicera att han varit med om en ”autentisk erfarenhet av krig”. (Pedersen 2017, 216–217.)

I augusti 2020 fick jag låna två fotoalbum av en tidigare FN-soldat som jag råkat komma i kontakt med. Albumens ägare tjänstgjorde på Golanhöjden år 1984–1985. Fotografierna i albumen avbildar vistelsen i konfliktonen ur olika synvinklar, men tyngdpunkten ligger på bilder som föreställer vardagssysslor, fritidssysselsättningar och fester. I albumen ingår också fotografier på solande finska fredsbevarare. Utgående från innehållet i albumen går det inte att avgöra ifall det på samma sätt som för den danska soldaten ovan, var viktigt att vara solbränd vid hemkomsten. Det som dock framgår är att solbadandet och en brunbränd kropp hade en särskild betydelse under utlandstjänstgöringen inom den gemenskap som de fredsbevarande soldaterna utgjorde.

Samlingen fotografier i albumen bygger upp en visuell skildring av vardagen under insatsen och av vad det innebar att vara en fredsbevarande soldat i ett konfliktområde i ett främmande land. Utifrån de två fotoalbumen är syftet att kulturanalytiskt studera hur den vita huden, den solbrända kroppen samt solbadandet laddades med kulturell mening i fredsbevarargemenskapen och hur detta meningsskapande iscensätts på fotografierna och i texten invid dem. I artikeln läggs särskild fokus på kroppen som identitetsmarkör och som arena för kommunikation av dels utanförskap, dels gemenskap och innanförskap. Hur porträtteras övergången från civil och nykomling till erfaren FN-soldat på fotografierna? Hur fungerade graden av solbrännan som en kroppslig markör för identitet och tillhörighet bland de fredsbevarande soldaterna?

Olika typer av kriser och konflikter drabbar ideligen samhällen världen över. Även om Finland redan länge fått leva under fredstida förhållanden och därför inte tvingats skicka sina medborgare i krig, har finländare frivilligt deltagit i olika fredsbevarande operationer. Sedan



1956 har finska styrkor varit stationerade bland annat vid Suez, på Cypern, i Libanon och på Balkan. Att vara en fredsbevarande soldat kan ses som en särskild form av soldatskap där man lever på gränsen mellan krig och fred, under osäkra och även livshotande förhållanden i en främmande miljö. I artikeln fokuseras ett relativt avgränsat fenomen inom fredsbevararkontexten, men studien bidrar samtidigt med kunskap om hur vardagslivet utformades bland finska FN-soldater under insatsen utomlands och hur ett "fredsbevararskap" och en fredsbevarargemenskap formerades i detta sammanhang.

År 1979 skickades finska fredsbevarande styrkor till Golanhöjden där de deltog i den fredsbevarande operationen UNDOF (United Nations Disengagement Observer Force) tillsammans med FN-styrkor från Österrike, Polen och Kanada (Vainio 1994). UNDOF är FN:s observatörsstyrka för truppåtskillnad mellan Israel och Syrien. Styrkan bildades år 1974 i efterdyningarna av Jom kippur-kriget med uppdraget att övervaka att överenskommelsen om vapenvila mellan de två länderna följdes på Golanhöjderna. FINBATT-UNDOF, dvs. Finlands FN-observatörsstyrka i Golan, övertog ansvaret för buffertzonen södra del den 1.9.1979 (Kronlund och Valla 1996, 77–81, 329). Finland deltog i operationen med en bataljon som hade en styrka på omkring 400 fredsbevarare (Vainio 1994, 47–50). Insatsen i Golan var jämförelsevis ofarlig och mestadels var det lugnt i området. På truppåtskillnadsområdet fanns dock som en följd av kriget som förts mellan Syrien och Israel kvarlämnade minor och okreverad ammunition som utgjorde en risk när man rörde sig i området. Närpå dagligen skedde också smärre överträdelser som krävde ingripanden från de fredsbevarande soldaterna. Operationen i Golan krävde inga dödsoffer bland de finländska FN-soldaterna. (Vainio 1994, 41–46.) Den finska bataljonen lämnade området 1993, men UNDOF-operationen pågår fortfarande (Puolustusvoimat).

Den finska bataljonen bestod av två kompanier. Inom det finska området låg 16 ständigt bemannade positioner eller vaktstationer samt sju vaktstationer som enbart dagtid var bemannade. Under dygnets ljusa tid rörde sig 14 fotpatruller och 11 bilpatruller inom området och nattetid två bilpatruller. Min informant hörde till 1. Jägarkompaniet, som också kallades koyotkompaniet (1. Coy). Bataljonens stab samt stabs- och underhållskompanierna var förlagda till militärbasen Camp Ziouan. Där fanns bland annat också ett sjukhus, ett postkontor, en fältbutik och resebyrå. (Vainio 1994, 39–41.)

De finländska fredsbevararnas uppdrag varar vanligen omkring tolv månader åt gången. Att delta i fredsbevarande insatser bygger på frivillighet och kan ses som en särskild form av soldatskap. För att bli FN-soldat måste man ha gjort värnplikten och inför utlandstjänstgöringen genomgår alla en två till fem veckor lång utbildning. Utbildningen fortgår dessutom i insatsområdet. Att fungera som fredsbevarare är ett arbete som man får lön för. (Kivistö 2016, 62–64, 71–75; Kullberg 2009, 229–231.) Den finska styrkan i Golan hade tre rotationer per år och ungefär en tredjedel av styrkan byttes ut i december, april och augusti (Holma et al. 2018, 98). Artikelns informant anlände till Golan i början av april 1984. Han var 25 år gammal och hade två civila yrkesexamina bakom sig. Han var utbildad kock och eftersom det var brist på kockar fick han denna uppgift som FN-soldat. Han reste hem i slutet av april 1985 (Cultura/L2056).

Fotograferandet var en populär sysselsättning bland FN-soldaterna. Att fotografera var ett sätt att fördriva tiden och också att skapa ett minne av utlandstjänstgöringen. Fotografier kan indelas i många olika genrer: nyhetsbilder, vykort, reklambilder, porträttfotografi,



familjefotografi osv. (Petersen 2007, 9–10). Jag betraktar FN-soldatfotografierna, dvs. bilder som tas av fredsbevarare under utlandstjänstgöringen, som en egen genre bland så kallade amatörfotografier eller privata fotografier. Med privata fotografier avser jag bilder som tagits av "vanliga människor" för privat bruk (t.ex. Becker 2015; Nyblom 2005, 19–24). Även om fotografier tagna av FN-soldater kan ses som en egen genre, kan man samtidigt urskilja vissa gemensamma drag med turist- eller semesterfotografier och med soldatfotografier, dvs. bilder tagna av soldater under krig eller i annan aktiv tjänst (Nicholson och Mills 2017, 206).

Efter att jag redogjort för material, metod och källkritiska synpunkter, följer ett kapitel där jag tar upp materiella och innehållsmässiga perspektiv på fotoalbumen och diskuterar hur de kan ses som en visuell skildring eller berättelse av den årlånga utlandstjänstgöringen. I artikelns huvudkapitel analyserar jag utgående från tre fotografier hur transformationen från nykomling till erfaren FN-soldat iscensätts och tematiseras. I det avslutande kapitlet diskuteras hur föreställningen om den solbrända FN-soldaten producerats och förmedlats i olika medier och hur de aktuella fotografierna bejaktar och bekräftar denna bild.

## Material, metod och källkritiska synpunkter

Artikelns primära material utgörs av två fotoalbum och de fotografier som ingår i dem. Sammanlagt innehåller albumen 159 fotografier med 78 i det första och 81 i det andra. Då jag fick albumen till låns, fotograferade jag innehållet i sin helhet och lämnade tillbaka dem redan samma dag. Förutom fotoalbumen fick jag också låna ett antal dokument, brev och postkort samt sex nummer från åren 1984 och 1985 av den finska Golan-bataljonens informationsblad *Loitontaja*, som min informant tagit vara på och sparar. Som ett kompletterande material fungerar också de artiklar och reportage som jag samlat in från fredsbevararförbundets tidning *Sinibaretti* (numera *Rauhanturvaaja*) och andra vecko- och dagstidningar (se källförteckningen nedan). I tidningstexterna beskrivs fredsbevararnas vardag under olika insatser och de bidrog med ett vidare perspektiv på solbadandet som en betydelsebärande aktivitet i fredsbevararkontexten.

Som ett ytterligare kompletterande material fungerar den intervju jag gjorde med albumets ägare via Zoom den 29 april 2021. Huvudsyftet var att få bakgrundsinformation om fotografierna, albumen och fotograferandet i Golan. Även om vi under intervjun såg på en del av fotografierna i albumen, kan intervjun inte betraktas som ett exempel på fotoelicitering. Jag hade vid tidpunkten för intervjun redan börjat skriva på den föreliggande artikeln och valt ut de fotografier som analyseras i detalj och jag ville undvika att använda min informants utsagor som ett slags facit för mina tolkningar av bilderna. Analysen bygger med andra ord främst på det material som kommit till i samtiden och inte på informantens hågkomster. Intervjun med accessionssignumet Cultura KIVÅ L2056 bevaras i Kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi.

Både i Finland och internationellt har FN- och andra krishanteringsinsatser undersökts bland annat utifrån utrikes- och säkerhetspolitiska, folkrättsliga, militära och militärpsykologiska perspektiv. Däremot har vardagen under insatsen och olika perspektiv på enskilda fredsbevarares erfarenheter av utlandstjänstgöringen inte rönt samma intresse, även om denna aspekt börjat vinna vissa insteg inom sociologin och även andra discipliner (Sion 2008; Kivistö 2016). Den föreliggande studien bygger på en persons erfarenheter av tiden som FN-soldat och bidrar därmed med ett mikroperspektiv på den tematik som studeras. Att utgå från



ett avgränsat källmaterial gör det möjligt att göra en noggrann läsning av materialet och att borra in på djupet då det gäller den tematik som analyseras. En utgångspunkt i kulturanalysen är att det ofta finns något utsagt och omedvetet i de vardagliga fenomen som studeras. Ett kulturanalytiskt arbetssätt gör det dock möjligt att komma åt underliggande och meningsbärande kulturella uttryck och bidra med andra perspektiv och tolkningar än de kanske mest uppenbara. (Ehn och Löfgren 2012.)

Framställningen nedan bygger dels på en analys av den helhet som samtliga fotografier i albumen bildar, dels på en djupare analys av ett mindre antal bilder samt den text som albumets ägare skrivit invid dem. Fotografier organiserade i ett album står inte ensamma, utan ingår i ett sammanhang där de andra fotografierna kan bidra till förståelsen av det enskilda fotografiet. Dessutom kan eventuell text i anslutning till fotografierna bistå i tolkningen av bilderna – ge bilden en "förankring", för att använda Roland Barthes begrepp. (Petersen 1999b, 9–10; Petersen 2007, 18.)

Närläsningen av fotografierna innebär bland annat att man ställer fler och fler frågor till bilderna och studerar dem allt närmare. Närläsningen innebär också att man fäster sig vid detaljer på bilderna, förstorar och avgränsar. På datorskärmen är det enkelt att zooma in på fotografierna och sålunda förstora detaljer man inte nödvändigtvis ser med blotta ögat då fotografiet är i sin verkliga storlek. Detaljerna eller spåren på bilderna fungerar som ledtrådar till större och även meningsbärande sammanhang. (Petersen 1999b, 8; Petersen 2007, 15.) Samtidigt måste man emellanåt ta ett steg bakåt och se hur delarna passar in i helheten, liksom i den vidare kontext som omger fotografierna (Eriksson och Göthlund 2004, 14). Ju mer kunskap man har om kontexten kring fotografiet, desto djupare in i bilden kan man komma i sin analys och detta bidrar i sin tur till en ökad förståelse av bildens tidsspecifika detaljer (Petersen 1999a, 143).

Etnologen Anja Petersen betonar att fotografier är representationer av historien och av människors verklighet på samma sätt som ord och text är det. Bilderna kan därmed bidra med lika mycket kunskap om människan och hennes kultur som andra typer av berättelser och framställningar. (Petersen 1999a, 135.) Man bör dock märka att fotografier alltid kommer till i mer eller mindre konstruerade situationer där den som tar fotografiet har en någorlunda medveten eller genomtänkt idé om hur bilden ska se ut när den komponeras. Ett fotografi är med andra ord inte bara ett registrerande, ett otolkat spår eller en avspegling av en verklig händelse, utan ett resultat av en arrangerad situation som haft ett bestämt syfte. Som sådana är fotografierna avsiktliga visuella *representationer* av erfarenheter och händelser som kan tolkas med olika innebörd. (Becker 2004, 298–299; Petersen 1999a, 138–139.)

Ett fotografi existerar i regel i flera sammanhang. Det skapas i en kontext för ett visst ändamål men kan senare betraktas i helt andra miljöer. (Eriksson och Göthlund 2004, 10.) De föreliggande fotografierna betraktas nu i ett vetenskapligt sammanhang – ett sammanhang de inte producerats för. Som betraktare står jag i en utomstående position i relation till bilderna. Jag har själv inga erfarenheter av det som fotografierna avbildar. Det kan leda till att jag missar meningsfulla detaljer och innebörder. Samtidigt betraktar jag bilderna utifrån den förståelse jag har om soldatlivet under andra världskriget, en tematik jag behandlade i min doktorsavhandling (Hagelstam 2014). Trots att det självfallet råder stora skillnader mellan frontvardagen 1941–1944 och erfarenheterna i Golan 1984–1985, kan man observera flera gemensamma drag vad gäller livet i dessa militära sammanhang. Bland annat utformades



vardagen i båda fallen inom en hierarkisk organisation, i en övervägande maskulin miljö och i en relativt isolerad gemenskap där individen var underställd det militära regelsystemet. Att relatera de aktuella fotografierna till en militär verklighet under en annan tid, i ett annat rum och i ett annat sammanhang gör det möjligt att jämföra, kontrastera och få perspektiv på de fenomen och det material som nu studeras.

Fotografierna utgör ett personligt material. Som forskare har man ett ansvar för de personer man undersöker och därför har jag av forskningsetiska skäl valt att anonymisera min informant. Att inte få stå med sitt namn betyder visserligen att individen fråntas sin egen berättelse, men jag anser förfarandet motiverat särskilt då fotografierna även avbildar personer som inte haft möjlighet att ta ställning till medverkan i undersökningen. Av samma orsak har namnen på soldaterna som albumets ägare angett invid det första fotografiet täckts över. Även om namnen inte framgår, är det tänkbart att männen kan identifieras på bilderna, men för att minska möjligheten till igenkänning har jag valt bilder där ingen person är i närbild. Min informant har fått läsa och kommentera manuskriptet före publicering. Han har accepterat min analys av fotografierna och gett sitt samtycke till publicering.

### **Två grannröda album: en materiell, visuell och textuell skildring av året i Golan**

Min informant hade köpt kameran, som de aktuella fotografierna är tagna med, från den skattefria butik som fanns för den finska FN-styrkan i Camp Ziouan och där man bland annat kunde köpa elektronik, hushållsapparater, äkta märkeskläder, parfym och bildäck till ett billigare pris än i hemlandet (Cultura/L2056; *Loitontaja* 31.1.1985; Holma 2016, 373). Albumens ägare var intresserad av fotografering och hade redan tidigare fotograferat mycket bland annat under Interrail-resor och under sin värnpliktstid. Bilderna han tog under sin värnpliktstid hade han satt ihop i ett liknande album som de två från Golan (Cultura/L2056). De två albumen från året som FN-soldat sammanställde han redan under vistelsen i Golan. Fredsbevararna hade möjlighet att skicka filmerna till Finland för framkallning och efter att de framkallade fotografierna kommit tillbaka, var organiserandet av albumen ett sätt att fördriva tiden. Dessutom var det klokt att genast sätta ihop albumen då man ännu hade det som fotografierna avbildade i gott minne (Cultura/L2056).

De föreliggande fotoalbumen är försedda med ringmekanism och har grannröda pärmar av plast. På det första albumets pärm har ägaren klistrat tre märken – ett blåvitt uniformsmärke i tyg med FN-emblemet, ett rödvitt tygmärke med örnen från Polens riksvapen samt en österrikisk gradbeteckning på en bit kamouflagefärgat tyg. På albumets rygg har han klistrat två märken i metall som han bytt med FN-soldater från Kanada och Polen.

Fotografierna är klistrade på tunna pappersark som är instuckna i hålade plastfickor – två ark i varje med baksidan mot varandra. Pappersarken är FN-brevpapper som man fick gratis (Cultura/L2056). På varje pappersark har vanligen två eller tre fotografier limmats. Alla fotografier i albumen är i färg. Albumens ägare har försett arken med en rubrik och/eller skrivit in korta förklarande texter invid fotografierna. Ofta har han också med smeknamn eller efternamn angett de kamrater som finns med på bilderna. Ibland har han dessutom angett soldaternas militärgrad eller uppgift under insatsen. I fall han själv finns med på en bild har han markerat detta med "minä" (sv. jag). Däremot finns inga datumangivelser annat än på den allra första sidan i albumet. Min informant är tvåspråkig, men texterna är skrivna på finska.



För svenskspråkiga eller tvåspråkiga FN-soldater innebär fredsbevararskapet ett ingående i ett övervägande finskspråkigt sammanhang bland annat redan för att kommandospråket inom Försvarsmakten är finska.

Förutom fotografier innehåller albumen även annat material. I det första albumet finns sjutton inklustrade postkort från orter informanten besökte under resor i närområdet. I albumen har han också inkluderat permissionssedlarna för semesterresorna till Jordanien, Cypern och Tel Aviv, två turistbroschyrer – en till Syrien och en till Israel, en cocktailmeny från Hotel Meridien i Damaskus, en hotellräkning, inträdesbiljetter (bland annat en till den arkeologiska sevärdheten Petra i Jordanien och två till Mylos disco på Cypern). På en av de första sidorna i det första albumet har albumets ägare också limmat ett tidningsurklipp med rubriken "Rauhanturvaajien sanastoa" (sv. ordlista över fredsbevararnas språk). Dessa materiella objekt fungerar som minnen från utlandstjänstgöringen samtidigt som de kompletterar den visuella berättelse som albumens fotografier bildar.

Även om man kanske främst tänker på fotografier som bilder – som visuella representationer – är de aktuella fotografierna också materiella objekt. I egenskap av föremål kan fotografier och fotoalbum vara betydelsefulla och viktiga för den som äger dem. Att till exempel rama in eller arrangera och bevara fotografier i ett album är uttryck för detta (t.ex. Edwards och Hart 2004; Rose 2010, 11–24). De något slitna pärnarna antyder att de två albumen ofta bläddrats i. Min informant berättade att han särskilt under den första tiden efter hemkomsten relativt ofta själv bläddrade i dem. Han tog också fram dem då han fick besök av någon av de FN-soldater som varit i Golan. Tillsammans såg de på fotografierna och talade om sina erfarenheter. Fotografierna väckte minnen till liv och sådant som man kanske själv hade glömt kom den andra ihåg. (Cultura/L2056.) Fotografierna i albumen återupplivade, förlängde och materialiserade sålunda vistelsen i Golan (jfr. Asper et al. 2004, 14) samtidigt som de också fungerade som ett kommunikationsmedel mellan männen som betraktade bilderna. Därmed fyller fotoalbum och fotografier ofta en viktig social funktion: som sociala ting konstruerar och vidmakthåller albumen aktivt minnen men också mänskliga relationer. (Batchen 2008, 128; Petersen 1999a, 139; Sandbye 2014.)

Genom att organisera sina fotografier i ett album blir enskilda fotografier delar i en berättelse (Edwards och Hart 2004, 11; Mäkiranta 2008, 64; Nyblom 2005). I det aktuella fallet bildar albumen en visuell, men också textuell och materiell skildring av tiden som FN-soldat och närmare bestämt min informants *version* av att vara en fredsbevarande soldat. Fotografierna i de aktuella albumen ser ut att vara arrangerade i mer eller mindre kronologisk ordning så att de dokumenterar informantens årslånga vistelse i insatsområdet. I albumen finns inga fotografier från tiden före eller efter Golan, vilket jag betraktar som ett uttryck för att samlingen fotografier är ämnade att fungera som ett minne och en berättelse om denna specifika period i informantens liv – ett liv som på många sätt skiljde sig från livet i hemlandet och vardagen i det civila. Fotoalbumen kan således betraktas som *minnesdepåer* över det förflutna – som ett ställe där man förvarar sina minnen samtidigt som fotografierna bekräftar och befäster det man varit med om (Nyblom 2005, 44, 127–130).

Man bör dock märka att den berättelse som konstrueras i albumen inte är fullständig – det finns många händelser, aktiviteter och platser som inte fotograferats (jfr. Rose 2010, 13). Vissa motiv, såsom syriska och israeliska militäranläggningar var förbjudna att fotografera (Cultura/L2056). Motivvalen har också påverkats av min informants uppgift i Golan. Som





kock utformades hans vardag på ett delvis annorlunda sätt jämfört exempelvis med en soldat som främst utförde vaktjänst och patrullering. En ytterligare förklaring går sannolikt att finna i att bilderna är tagna under en tid då fotografier togs med kameror. Till skillnad från hur det är i dag då fotografier vanligtvis tas med mobiltelefonen, måste man förr vara förberedd och enkom ha kameran till hands. Även om fotografierna inte tecknar en fullständig bild av tiden i Golan, har kameran gjort det möjligt att samla och bevara "bitar" av vardagen under utlandstjänstgöringen (jfr. Sontag 1981, 13).

Den visuella berättelsen om året i Golan byggs upp av fotografier som jag kategoriserat i fem tematiska huvudgrupper utgående från deras motiv<sup>1</sup> och som något närmare beskrivs nedan: 1) Det fysiska rummet (platsen, landskapet, omgivningen), 2) Arbete och vardagsliv (boende, vardagsysslor), 3) Fester (informella och formella) och fritidssysselsättningar, 4) Semesterresor ("turistfotografier") och 5) Konflikten och dess spår. Delvis överlappar motiven varandra.

Albumens ägare var till en början stationerad på position 67, som var en liten vaktstation. På dessa mindre positioner tjänstgjorde i allmänhet ett tiotal soldater (Cultura/L2056). På fotografierna avbildas de fredsbevarande styrkornas vitmålade byggnader försedda med bokstäverna UN i svart. Taggråd, sandsäckar och stenar fungerar som stängsel omkring vaktpositionen och Erkki, 67:ans hund, hjälpte till med vakthållningen. Landskapet i trakten är kargt och marken på vaktpositionen är täckt med ljus och grovt grus. Av fotografierna kan man sluta sig till att det på 67:an fanns ett kök, ett bostadshus och ett utrymme där männen åt och kunde titta på TV. Ute hade männen iordningställt en utesittplats och dessutom fanns möjlighet att solbada.

Ett annat motiv som återkommer på flera fotografier är informantens men också andra FN-soldaters arbetsuppgifter och vardagsrutiner. Albumen innehåller exempelvis ett antal bilder på soldater som är på patrull eller som utför vaktjänstgöring på positionen eller på någon av de mindre vaktposterna. I det första albumet finns ett par fotografier där två soldater bränner sopor på position 67 – en syssla som utfördes dagligen. Albumet innehåller också fem fotografier från köket på 67:an. Köket är relativt litet och inredningen är enkel, det är försett med gasspis med ugn och ett litet kylskåp med frys. Invid bilderna har min informant skrivit att han håller på att ställa sitt kök i ordning. Han hängde bland annat upp bilder på de vita väggarna för att göra köket mera trivsamt (se också Cultura/L2056). På två bilder är han själv med. Han är klädd i sin uniform men har dessutom förkläde och på den andra bilden även en vit kockmössa. På 67:an fanns bara en kock, vilket innebar att min informant skötte matlagningen under alla veckodagar (Cultura/L2056). I det andra albumet finns bilder från köket på position 60, dit min informant flyttade efter några månader. Position 60 var större än 67:an och där behövdes en yrkeskock, eftersom man ibland hade besök av exempelvis utländska gäster och politiker från Finland. Köket på 60:an var betydligt större och där arbetade också flera personer. (Cultura/L2056.)

1 Denna tematiska gruppering är gjord utifrån fotografiernas motiv eller fotografets denoterade meddelade – dvs. det vi kan se att fotografiet avbildar. De kunde dock också kategoriseras på alternativa sätt, exempelvis utifrån det konoterade meddelandet, dvs. fotografiets mer symboliska innehåll och underliggande innebörder (Petersen 2007, 14) som i det aktuella fallet exempelvis kunde vara: 1) bilder som kommunicerar identitet och grupptillhörighet, 2) bilder som avbildar sociala relationer, 3) bilder som tematiserar det främmande och annorlunda etc.



På samma sätt som det ofta är i olika militära sammanhang, var mycket av FN-soldaternas vardag i Golan enahanda och tråkig och därför var soldaterna i behov av olika tidsfördriv. I jämförelse med 67:an, erbjöd position 60 ett större utbud av aktiviteter. Där fanns till exempel ett gym (Cultura/L2056) och en mäss. Fotografierna berättar att man i mässen kunde läsa finska tidningar och se på filmer. Där fanns också en välförsedd bar, som var öppen från klockan 18 till midnatt (se också Cultura/L2056). I mässen eller matsalen ordnades också fester och albumen innehåller fotografier bland annat från självständighetsdagen 1984 och nyårsafton 1984/1985.

Förutom bilder från konfliktområdet, innehåller albumen ett stort antal fotografier från de semesterresor i regionen som min informant deltog i tillsammans med sina kamrater. Dessa fotografier har många likheter med turistfotografier i allmänhet (Ulkuniemi 2005, 115–119), även om resorna företogs under andra premisser. Albumen innehåller också ett antal fotografier som på ett påtagligt sätt berättar att albumen inte utgör en skildring av en semesterresa utan en berättelse om en vistelse i en konfliktzon. Mot slutet i det andra albumet finns exempelvis två fotografier över en förstörd pansarvagn som blivit kvarlämnad i närheten av position 60A. I texten anger min informant att den tillhört syrierna. På den ena bilden poserar han framför pansarvagnen iklädd uniform, blå hjälm och med geväret hängande runt halsen. På det andra fotografiet har han klivit upp på pansarvagnen och sitter på eldröret. Här kan man urskilja en tydlig parallell till soldatfotografier i allmänhet där poserande framför förstörda stridsfordon eller med sitt eget vapen är ett mycket vanligt motiv (Kleemola och Kinnunen 2004, 76–78).

Ganska ofta är min informant med på fotografierna. Han har i dessa fall bett någon kamrat ta bilden med hans kamera. Genom att placera sig själv i det rum som avbildas på fotografiet, kan man visuellt tillkännage och bekräfta att "Jag var här!". Det är ett sätt att lämna ett spår eller bevis på närvaro. Fotografier där man själv poserar dokumenterar de erfarenheter man varit med om och fungerar sålunda som delar i en visuell berättelse om ens liv. (Batchen 2008, 135; Ulkuniemi 2005, 117, 158.) Förutom att fotografierna och albumen både i materiellt och visuellt avseende utgör minnesdepåer och berättelser om erfarenheterna i Golan, fungerar bilderna också som medel för att konstruera, markera och uttrycka identitet. Det är en tematik som studeras i det följande.

## Den solbrända kroppen som identitetsmarkör

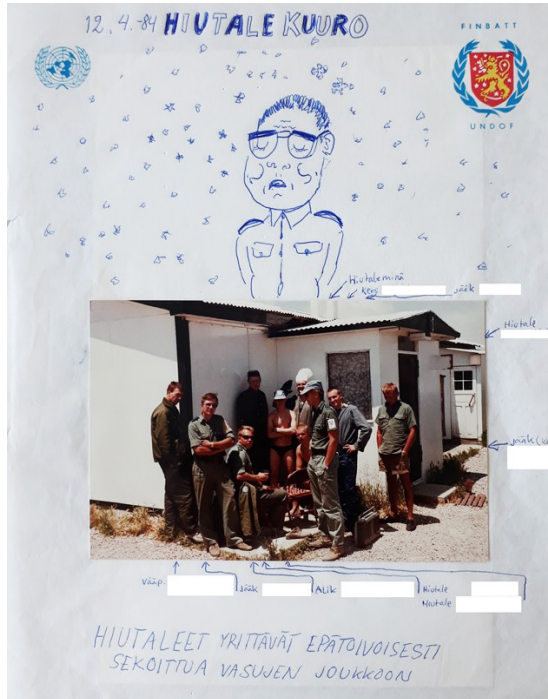
Etnologen Anja Petersen som forskat om fotografiska porträtt har använt en analysmetod där tolkandet av fotografierna sker med hjälp av förtätade beskrivningar. Då hon satte ord på det hon såg när hon betraktade porträtten, blev hon mera uppmärksam på detaljer i bilderna och kunde även upptäcka element som hon kanske annars inte alls hade lagt märke till. Genom att formulera förtätade beskrivningar ledsagas dessutom läsaren i forskarens sätt att läsa, tolka och förstå en bild. (Petersen 2007, 15, 18–19.)

Jag har valt tre fotografier för en närmare analys i en ansats att pröva på denna metod. Utifrån studiens syfte har jag valt bilder där den vita respektive den brunbrända kroppen samt solbadande på olika sätt tematiseras. De tre fotografierna analyseras utifrån ett identitetsformeringsperspektiv – som iscensättningar och visuella uttryck för övergången från civil och nykomling till erfaren FN-soldat där särskild fokus läggs på kroppen som identitetsmarkör och som arena för kommunikation av tillhörighet och innanförskap. Hur iscensätts



övergången från reservist och civil till erfaren FN-soldat på fotografierna? Hur fungerar graden av solbränna som kroppslig identitetsmarkör?

### Fotografi 1: Utanförskap



Den första bilden jag valt för närläsning är det allra första fotografiet eller närmare bestämt den första sidan i det första albumet. Fotografiet föreställer en grupp FN-soldater av olika rang som står samlade framför en av de vitmålade byggnaderna på position 67. I texten invid fotografiet anges att fyra av männen är nykomlingar. Albumets ägare har försett sidan med datum och en rubrik: "12.4.-84 Hiutalekuuro" (sv. "flingskur") och under fotografiet har han skrivit: "Hiutaleet yrittävät epätoivoisesti sekoittua vasujen joukkoon" (sv. "Flingorna"<sup>2</sup> försöker desperat smälta in med "faittarena"<sup>3</sup>). Ovanför fotografiet har min informant ritat en soldat omgiven av snöflingor. Jag tänker att det är ett självporträtt, eftersom soldaten har glasögon. Ögonen är slutna, pannan är rynkad och mungiporna ser ut att peka nedåt. Berättar detta om ett utanförskap – om "det sorgliga"

i att vara en nykomling, en "flinga", och att därför ännu inte vara en "riktig" FN-soldat och fullvärdig medlem i gruppen? Eller kommunicerar ritningen en eventuell osäkerhet över vad som skulle komma? I vilket fall som helst, kan denna första sida i albumet betraktas som en inledning – som en "Här börjar det! Här börjar resan in i det okända!", och som ett sätt att i ord och bild markera inledningen till berättelsen om året i Golan och den rituella övergången från nykomling till erfaren FN-soldat.

Två av männen i gruppen sitter på var sin sida om en stol (antagligen en man kan fälla ihop) och på sitsen mellan sig har de en schackbräda. De har tagit en paus i spelet medan de blir fotograferade. De övriga männen har för fotografiet ställt sig kring de schackspelande soldaterna. Ett par av männen är, liksom den ena schackspelande soldaten, klädda i uniform. En av männen, han som står snett bakom de schackspelande soldaterna, har på sig simbyxor och en ljusblå FN-keps, och dödsbrickan, dvs. identitetsbrickan, hänger runt halsen. Flera av männen på fotografiet ser ut att vara lediga, andra har kanske ledigt mellan sina vaktpass. Min informant, kocken, står längst bak i klungan. Han har kockmössan på sig och sträcker upp höger hand i en hälsning. På handen har han en ugnshandske. Han ser glad ut – gladast

2 "Flinga": *hiutale* (sv. [snö]flinga) är FN-slang på finska och betecknar nykomlingar (som brukade vara bleka då de kom till insatsområdet), dvs. soldater som första gången deltog i en fredsbevarande operation. "Flinga" kallades man fram till att följande rotation anlände. (Cultura/L2056; Vainio 1994, 97; Hölkäri On Web ry.) Bland FN-soldaterna har alltså en egen variant av soldatslang utvecklats. Med soldatslang avses ord och uttryck som soldater av främst lägre rang använder och som inte hör till det officiella militära språket och inte heller till vanlig slang. Soldatslang är ett grupp-språk och som sådant ett uttryck för grupptillhörighet (för en utförligare diskussion, se Hagelstam 2014, 92ff).

3 "Fighter", "faitter": *fighter* (även i formen *faitteri*, *vaitteri*, *vasu*) är ett slanguttryck för en erfaren FN-soldat (Vainio 1994, 96).



av dem alla. Han är en av de fyra nykomlingarna som står bredvid varandra och som ännu inte hunnit bli brunbrända som de andra männen på bilden.

Fotografiet ger intrycket av att ha tagits utan större förberedelser eller planering. Männens har ställt sig så att alla ryms med på bilden, men de flesta tycks delta mer eller mindre passivt i fotograferandet. Den som ser ut att mest engagera sig i bilden är albumets ägare, han är aktiv i sin hälsning och sitt breda leende – han är medveten om att han "poserar för eftervärlden" (jfr. Batchen 2008, 133) i detta betydelsefulla ögonblick i hans liv.

Gruppfotografier är typiska i soldatsammanhang. Bland de fotografier som soldaterna tog under andra världskriget utgör motivet det allra mest förekommande. Fotografier över grupper av soldater kan vara tagna i olika situationer och på olika platser, men de kan betraktas som ett uttryck på gemenskapen och kamratskapet mellan soldaterna. (Kivioja 2014, 36–38.) Det aktuella gruppfotografiet från Golan dokumenterar de soldater som några månader framåt skulle leva och tjänstgöra tillsammans på 67:an. Formellt sett är alla män på bilden FN-soldater, men texten under fotografiet förmedlar en medvetenhet om att man som nykomling inte betraktades som en "riktig" fredsbevarare i kulturell mening. De första veckorna under utlandstjänstgöringen befann sig nykomlingarna sålunda i ett mellantillstånd – ett liminalt tillstånd (se t.ex. Kivimäki 2013; Leed 2000 om liminalitet i militära kontexter) – där de varken var civila eller reservister, men inte heller fullvärdiga FN-soldater, åtminstone inte i de erfarna fredsbevararnas ögon. Den första sidan i albumet tolkar jag som ett sätt att både textuellt och visuellt kommunicera denna medvetenhet samt en önskan om att bli en del av fredsbevarargemenskapen – att övergå från utanförskap till innanförskap – och att bli betraktad som "riktig" FN-soldat och fullvärdig medlem inom gruppen.

### *Fotografi 2: Solbadandet som övergångsritual*



Lite senare, närmare bestämt på den nionde sidan i det första albumet, finns en bild på en soldat som solbadar framför en av byggnaderna på position 67. Fotografiet betraktar jag som ett exempel på bilder som dokumenterar olika fritidssysselsättningar bland FN-soldaterna.



På 67:an som var en liten vaktstation, fanns inte ett stort utbud av fritidsaktiviteter och fotoalbumen visar att männen tillbringade fritiden med att läsa, lyssna på musik, se på TV och solbada.

Fotografiet är taget uppifrån, sannolikt från vaktposten uppe på taket på en av byggnaderna på 67:an. Soldaten ligger på en rödfärgad uppblåsbar madrass som är placerad på en stadig skiva som i sin tur ligger på något som kanske kan vara ett par bockar eller träbänkar. Han är klädd i simbyxor och en ljusblå FN-keps och ligger på magen och läser. Man kan inte urskilja ifall han läser en bok, en tidning eller något annat, eftersom han har en bärbar stereo framför sig. Elektricitet får han inifrån byggnaden invid och elledningen som har dragits genom fönsterspringan ringlar över marken. Skorna har han placerat bredvid madrassen uppe på laven. Marken är täckt av mycket grovt grus, vilket kanske föranledde lavkonstruktionen. En annan möjlig förklaring är att det i trakten förekom giftiga ormar samt skorpioner, som det gällde att skydda sig mot och som dessutom riskerade kravla in i skorna (Cultura/L2056).

Bredvid bilden har albumets ägare inte skrivit annat än att "L[...] supaa repimässä" (sv. L[...] solbadar), men den vita kroppen signalerar att den solande soldaten måste vara en av aprilrotationens nykomlingar. Texten visar att albumets ägare redan hunnit anamma FN-soldaternas språkbruk. *Repiä supaa* betyder att solbada på FN-slang.<sup>4</sup> Lite senare i albumet finns en nästan likadan bild där min informant ligger på rygg och solar uppe på laven. Han är kritvit och invid fotografiet har han skrivit: "Mikä siinä on supaa repimässä, onhan sitä niin hiutaleen värinen, lämpöä riittää yli 30° kesäisin" (sv. Nu går det ju an att sola sig, man är ju vit som en [snö]flinga, under somrarna är det över 30° varmt).

Förutom att solandet var ett sätt för FN-soldaterna att fördriva tiden, var solbadandet också en kroppslig aktivitet och praktik bland FN-soldaterna – något de medvetet *gjorde* för att modifiera och omvandla kroppen (jfr. Vannini och McCright 2004, 312–313). Synen på solbadande som kroppslig aktivitet, på solen och solbränna har varierat mycket över tid och rum. In på 1900-talet förknippades brunbränd hud med de lägre samhällsskikten och särskilt med dem som utförde kroppsarbete utomhus, vilket gjorde att man inom överklassen undvek solen. Från och med 1920-talet började inställningen dock förändras och snart blev det mode att vara brun. Under några årtionden uppfattades solen och solbadande även som något positivt ur hälsosynpunkt och som ett botemedel mot det mesta, men senast under 1980-talet började man tala om riskerna med för mycket sol. (Chang et al. 2014; Löfgren 1999, 222–223; Vannini och McCright 2004, 311.) I ett informationskompendium med titeln *Jääkäarin työkirja* (sv. Jägarens arbetsbok), som min informant sparat från sin tid i Golan, påmindes FN-soldaterna om att man blir solbränd även utan att solbada och de uppmanades att skydda sig mot solen, att använda solglasögon och solkräm och dessutom att hålla kepsen på huvudet och skjortan på. Detta tycktes dock inte dämpa FN-soldaternas iver att solbada.

Detta kan kanske åtminstone delvis förklaras av att solbadandet bland FN-soldaterna utgjorde en viktig *rituell handling* – en handling med vilken man kunde få till stånd och uppvisa övergången i social status (jfr. Svensson 1998, 33, 94). Bland de fredsbevarande soldaterna där den gradvis alltmer brunbrända kroppen markerade övergången från nykomling

4 Ordet "supaa" [uttalas kort] kan ha sitt ursprung i engelskans "supply" och betecknar allt som är bra, trevligt och roligt. Används både då det gäller saker eller föremål och också om olika aktiviteter. "Repiä [repiä, sv. dra] supaa" betyder att ta sol (t.ex. Vainio 1994, 102; Hölkkäri On Web ry).



till erfaren FN-soldat, kan solbadandet och den solbrända kroppen därmed betraktas som ett uttryck för en *aktiv identitetsformering*. Kroppen utgör ur ett sådant perspektiv inte ett passivt eller stumt medium utan i stället en arena för kulturell kommunikation av tillhörighet och innanförskap (Svensson 1998, 109).

På fotografierna innehar sålunda både de vita och de brunbrända kropparna en kommunikativ funktion (jfr. Svensson 1998, 33). Att albumets ägare har fotograferat den solande nykomlingen och också bett en kamrat att ta en bild med samma motiv av honom själv, visar att han var införstådd i den betydelse som solbadandet och solbrännan hade bland de fredsbevarande soldaterna. Fotografiet visar att han velat föreviga sig själv i denna rituella handling – att ha ett minne och bevis på att han också själv hade solat för att förvandlas från nykomling till en "riktig" FN-soldat. Fotografier kan därmed även fånga upplevelser och erfarenheter samtidigt som de bekräftar att det som avbildas ägt rum (Sontag 1981, 14ff).

### *Fotografi 3: Gemenskap och innanförskap*



Det sista fotografiet jag valt för en närmare analys är taget vid mitten av augusti 1984 under en fem dagar lång semesterresa till Jordanien. För FN-soldaterna bereddes möjlighet att under sina permissioner resa hem till Finland, men också att göra resor i närområdet eller åka på resor längre bort, exempelvis till Thailand (Kivistö 2016, 77, 114; *Sinibaretti* 4/1982, 13). Det aktuella fotografiet är ett gott exempel på vad man kan klassa som semester- eller turistfotografier bland bilder tagna av FN-soldater. Albumens fotografier berättar att männen besökte sevärdheter, gick på restaurang och disco samt simmade och solbadade vid hotellets swimmingpool eller på en sandstrand.

Fotografiet är klistrat på en av de sista sidorna i det första albumet. På den föreliggande bilden ser man tio brunbrända FN-soldater som ligger eller sitter på solstolar som placerats på en rad invid varandra. Poolen syns inte på bilden, men albumets ägare har invid



fotografiet skrivit att bilden är tagen vid Hotel Holiday Inn:s swimmingpool. Fotografiet ser ut att ha blivit taget utan att männen varit särskilt medvetna om att de blev fotograferade. Åtminstone brydde de sig inte om att se in i kameran. I stället ser de ut att följa med vad som händer vid poolen. En av soldaterna har dock märkt att kameran är framme och han ler eller kisar bakom sina solglasögon – sannolikt av märket Ray-Ban – mot kameran. Han bär en ljusblå FN-keps och när man zoomar in bilden ser man att dödsbrickan hänger runt halsen. De andra männen ser inte ut att ha några yttre tecken som skulle tala om att de är finska FN-soldater. Bilden innehåller med andra ord inte många ledtrådar till att det inte är fråga om vilken som helst grupp unga män som tillsammans rest på solsemester.

De brunbrända kropparna vittnar om att det inte är fråga om en grupp nykomlingar som gjort resan till Jordanien. Även om jag inte vetat att resan gjordes i augusti 1984, hade solbrännan signalerat att gruppen består av FN-soldater som redan vistats en längre tid i insatsområdet. Två av soldaterna ser dock något blekare ut än de andra, men min informant, den sjätte soldaten framifrån, som hade kommit till Golan i april, har under månaderna som förflutit hunnit transformeras från en vit "flinga" till en brunbränd "fighter".

I jämförelse med de två tidigare bilderna utgör det aktuella fotografiet inte lika tydligt en visualisering av övergången från nykomling till erfaren FN-soldat. Albumets ägare har exempelvis inte i text eller på något annat sätt explicit signalerat att det aktuella fotografiet skulle kommunicera att han nu var en erfaren FN-soldat. Som betraktare av albumen vägleds jag dock av den helhet som fotografierna bildar, till att tolka och placera in bilden i berättelsen om den rituella övergången från "flinga" till "fighter" och som en del i identitetsformeringsprocessen. Fotografiet över gruppen solande soldater kommunicerar en avkopplad gemenskap – det visualiserar det sociala nätverk min informant nu ingick i (jfr. Petersen 2007, 30). På fotografiet tematiseras med andra ord inte längre ett utanförskap: vid det här laget har också aprilrotationens "flingor" övergått från utanförskap till gemenskap och innanförskap.

## Avslutning

Bilderna av solbadande och brunbrända soldater betraktar jag som ett särskilt motiv bland FN-soldatfografierna. Från kriget 1941–1944 förekommer bilder på solbadande och simmande finska frontsoldater (se t.ex. Försvarets bildarkiv och sökorden solb\* och auring\*), men jag ser inte att motivet bär på samma konnotationer, samma symbolik eller rituella betydelse som motsvarande bilder på FN-soldaterna. Under 1940-talet hade solbadandet visserligen redan hunnit bli en populär sysselsättning, men i fortsättningskrigets kontext kan detta motiv knappast ses som en del i en identitetsformeringsprocess eller som ett element i en övergångsrit. Bilderna på solande frontsoldater kommunicerar snarare att det just då var lugnt och relativt tryggt vid fronten – att soldaterna inte var i livsfara och att de kunde fördriva tiden med att vila och njuta i sommarvärmen.

De första FN-operationerna som Finland deltog i från och med slutet av 1950-talet, var förlagda i länder med varmt klimat i Mellanöstern och i Medelhavsregionen, vilket åtminstone delvis kan förklara varför solbadandet och solbrända kroppar kom att bli något utmärkande och meningsbärande för FN-soldaterna. Under dessa första årtionden var det inte alls lika vanligt som i dag att resa utomlands. Att vara FN-soldat medförde en möjlighet att ta en paus från sitt vanliga liv, att resa och "se världen" (Kivistö 2016, 108–109, 114) och att en



längre tid vistas i en region där man hade tillgång till sol och värme en stor del av året – något som alltså vid denna tid var relativt få förunnat.

Solande och solbrända soldater förekommer inte bara på privata fotografier tagna av FN-soldater under sin utlandstjänstgöring. Bilder med samma motiv har exempelvis publicerats i fredsbevararförbundets tidning (t.ex. *Sinibaretti* 5/1999, 33; *Sinibaretti* 5/2002, 28). Också i tidningar riktade till en bredare allmänhet konstruerades och förmedlades föreställningen om de solbadande och brunbrända finska FN-soldaterna både i text och bild. Bland annat innehöll ungdomstidningen *Stump* år 1970 en artikel om FN-soldaterna på Cypern och i ingressen inleddes artikeln på följande sätt:

De finska FN-styrkorna har varit på Cypern redan många år. Hundratals finska män har svettats under medelhavssolen. Men består soldatens dag på Cypern enbart av slappande och solande? Nej, säkert inte. Soldat P. Niskanen som har tjänstgjort på Cypern berättar i det följande om sina erfarenheter under en het dag. Unge man – drömmer du om Cypern? I så fall ska du läsa den här artikeln. (*Stump* 8/1970, 51. Författarens översättning från finska.)

Ett annat gott exempel finner man i veckotidningen *Apu* där ett reportage från insatsen på Cypern publicerades i nummer 16/1973. På en av bilderna som upptar nästan en hel sida ligger ett tiotal kritvita finska FN-soldater i simbyxor och solbadar (s. 69). Bildtexten berättar att "Suomen jätkät repivät pintaansa supaa eli ottavat aurinkoa" (sv. Finlands killar "repivät supaa" dvs. solbadar) och en av mellanrubrikerna på den föregående sidan proklamerar att "Aurinko on ilmaista ja virvokkeet halpoja" (sv. Solen är gratis och läskedryckerna billiga) (s. 68).

Även om finska krishanteringsstyrkor senare deltagit i operationer i regioner där klimatet inte erbjuder sol och värme året om, är solbadandet och solbrännan fortfarande något meningsbärande och något som associeras med fredsbevararskapet. Detta kommer bland annat till uttryck i en artikel i *Rauhanturvaaja* 3/2015 där rubriken lyder "Hannele ja Simo yhtä mieltä kriha-keikan parhaasta annista: Rusketus lähtee, ystävät eivät" (sv. Hannele och Simo är överens om det bästa med ett krishanteringsuppdrag: Solbrännan försvinner, men vännerna består). Ett annat gott exempel hittar man i dagstidningen *Turun Sanomats* veckoslutsbilaga Extra (23.10.2004) där en artikel ingick om de finska styrkorna i Kosovo och där reportern skriver att många hade gjort solbadandet till en "riktig konst" och att babyolja var i flitigt bruk för att snabbare bli brun.

Människors sociala tillhörigheter bestäms till stor del av hur kroppen uppvisas i det sociala rummet. Kroppen är med andra ord ett betydelsefullt medium för socialt utbyte där olika kroppsliga tecken eller markörer kan avslöja och kommunicera bärarens sociala och kulturella tillhörigheter. (Svensson 1998, 94.) Under sitt liv går individen in och ut ur olika roller och identiteter, där förändringarna och förskjutningarna i individens tillhörigheter kan vara mera bestående, medan andra är temporära och partiella. (Berger och Luckmann 1991, 166–182; Svensson 2012, 60.) På ett liknande sätt som de civila under värnpliktstiden går in i nya identiteter och en kollektiv livsform, genomgår även den fredsbevarande soldaten en identitetsformeringsprocess och en mer eller mindre temporär transformation av identiteten. Att bli soldat innebär bland annat en inskolning i militärväsendets regelsystem, normer och värderingar (t.ex. Rehnberg 1967, 38–41), men transformationen från civil till soldat sker också på många sätt på ett kroppsligt plan: håret klipps kort, de civila kläderna byts ut till en





uniform, man lär sig att uppträda och röra sig militäriskt, hantera vapen och att kamouflera och skydda kroppen (för en utförligare diskussion, se Sløk-Andersen 2018).

Bland de finländska FN-soldaterna skedde transformationen av kroppen även på ett inofficiellt och informellt plan där den kroppsliga modifieringen inte fyllde någon funktion i militärt avseende. I fredsbevarargemenskapen laddades dels den vita och den brunbrända huden, dels solbadandet med kulturell mening. Att modifiera kroppen genom att ta sol blev ett sätt att aktivt formera, markera och kommunicera förändrad identitet och ett ingående i en ny gemenskap. Huden – kroppens utsida eller ytskikt – blev därmed en arena där identitet uppfördes och uppvisades (jfr. Turner 2012, 486–487).<sup>5</sup>

Med de fotografier där vita "flingor", solbadande och solbränna på olika sätt tematiseras, ser albumets ägare ut att mer eller mindre medvetet bekräfta och kanske även förstärka den "stereotypa" föreställningen om den fredsbevarande soldaten och vad det innebär att vara FN-soldat. Att träda in i nya gemenskaper kräver en kulturell läroprocess där individen erhåller en kompetens i handlingsmönster, praktiker, normer och värderingar (jfr. Ehn och Löfgren 2012). De tre fotografierna som analyserades ovan, liksom även den helhet som albumen bildar, utgör visuella och textuella manifestationer av den införståddhet som min informant erhållit angående vad det innebar att vara en fredsbevarande soldat. De visar att han var väl medveten om vad som ingick i identitetsformeringsprocessen och transformationen från civil till erfaren FN-soldat och att han aktivt deltog i denna rituella process med kameran i hand.

*Artikeln är skriven inom projektet "En resa in i det okända. Soldatskapets formering bland finlandssvenska fredsbevarare under krishanteringsinsatser på Cypern, Balkan och i Afghanistan" som finansieras av Svenska litteratursällskapet i Finland.*

## Källor

### *Material i privat ägo*

Två fotoalbum med fotografier tagna i Golan 1984–1985

*Jääkäriin työkirja* (odaterat informationskompendium för FN-soldaterna i Golan)

*Loitontaja* 31.1.1985: "Valokuvauksesta kysymys": 8–10, skriven av signaturen FOTO

### *Arkivmaterial*

Kulturvetenskapliga arkivet Cultura vid Åbo Akademi

Cultura KIVÅ L2056, intervju gjord 29.4.2021

5 Det var inte bara färgen på huden som markerade och manifesterade övergången från nykomling till erfaren FN-soldat. För nykomlingarna ordnades efter ett par tre veckor intagningsfester som kallades "hiutaleilta" (sv. "flingkväll") (Cultura/L2056). Intagningsfesterna utgjorde ett led i den process där individen inleddes i den kulturella gemenskap som FN-soldaterna utgjorde. De föreliggande albumen innehåller fotografier från "flingkvällarna" som ordnades för augustirotationens och decemberrotationens nykomlingar.



### Tidningsmaterial

- Apu* 16/1973. Hakanen, Jarmo och Jorma Blomquist: "Suomen silmä valvoo Kyproksen vuorilla": 64–71.
- Rauhanturvaaja* 2/2013. Holma, Heikki: "Camp Ziouani": 36–39.
- Rauhanturvaaja* 3/2015. Tanhuanpää, Asko: "Hannele ja Simo yhtä mieltä kriha-keikan parhaasta annista: Rusketus lähtee, ystävät eivät." <http://www.rauhanturvaajalehti.fi/lehdet/rauhanturvaaja-2015/rauhanturvaaja-32015/841-nuoret-315/>.
- Sinibaretti* 4/1982. Jaatinen, Timo: "Koojotti-komppania Golanilla": 13.
- Sinibaretti* 5/1999. Ojala, O.: "Hurraa nyt komppania kotiamme kohti": 33.
- Sinibaretti* 5/2002. Korhonen, Jorma: "YK-muistelmia Lähi-Idästä", osa 5: 25–29.
- Stump* 8/1970. "Päivä Kyproksessa": 50–52.
- Turun Sanomat*, Extra, 23.10.2004. Suopanki, Sanna: "Ihania ihmisiä, helppoa työtä ja rahaa." <https://www.ts.fi/teemat/1074002158/ihania+ihmisia+helppoa+tyota+ja+rahaa>.

### Litteratur

- Aspers, Patrik, Paul Fuehrer och Árni Sverrisson. 2004. "Introduktion." I: *Bild och samhälle: Visuell analys som vetenskaplig metod*, redigerad av Patrik Aspers et al., 10–36. Lund: Studentlitteratur.
- Batchen, Geoffrey. 2008. "Snapshots: Art history and the ethnographic turn." *Photographies* 1(2): 121–142. <https://doi.org/10.1080/17540760802284398>.
- Becker, Karin. 2015. "Photography as a Medium." I: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, redigerad av James D. Wright, 81–86. Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.95023-2>.
- Becker, Karin. 2004. "Vardagsfotografin som social praktik." I: *Bild och samhälle: Visuell analys som vetenskaplig metod*, redigerad av Patrik Aspers et al., 290–307. Lund: Studentlitteratur.
- Berger, Peter och Thomas Luckmann. (1966) 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Chang, Caroline et al. 2014. "More Skin, More Sun, More Tan, More Melanoma." *American Journal of Public Health* 104(11): e92–e99. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2014.302185>.
- Edwards, Elizabeth och Janice Hart. 2004. "Introduction: Photographs as objects." I: *Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images*, redigerad av Elizabeth Edwards och Janice Hart, 1–15. London: Taylor & Francis Group.
- Ehn, Billy och Orvar Löfgren. 2012. *Kulturanalytiska verktyg*. Malmö: Gleerups.
- Eriksson, Yvonne och Anette Göthlund. 2004. *Möten med bilder: Analys och tolkning av visuella uttryck*. Lund: Studentlitteratur.
- Försvarsmaktens bildarkiv. <http://sa-kuva.fi/>, hämtad 22.7.2021.
- Hagelstam, Sonja. 2014. *Röster från kriget: En etnologisk studie av brevdialoger mellan frontsoldater och deras familjer 1941–1944*. Åbo: Åbo Akademi.
- Holma, Heikki. 2016. "YKSV:n viimeisenä komentajana Golanilla." I: *Alhaalla: 60 vuotta suomalaista rauhanturvaamista ja kriisinhallintaa. Osa 1: UNEF–UNIFIL*, redigerad av Voitto Kiviharju, Teppo Suikkari och Jussi Tuominen. Perinneyhdistys Kuneitran Koojotit Ry.
- Holma, Heikki, Tom Asplund, Raimo Aukeala, Esko Hakulinen, Juha Jalkanen, Paavo Kiljunen, Ville Mäntysaari och Asko Tanhuanpää (red.). 2018. *Suomalaista rauhanturvaamista ja kriisinhallintaa 1956–2018*. Suomen Rauhanturvaajaliitto ry.



- Hölkkäri On Web ry. Käivärasanasto. <https://www.holkkari.fi/kaivarasanasto>, hämtad 26.7.2021.
- Kivimäki, Ville. 2013. *Battled nerves: Finnish soldiers' war experience, trauma, and military psychiatry, 1941–44*. Åbo: Åbo Akademi.
- Kivioja, Virpi. 2014. "Veljen veroisia he alkavat olla." I: *Tuntemattomien sotilaiden albumi*, redigerad av Olli Kleemola, Aake Kinnunen och Virpi Kivioja, 35–51. Helsingfors: Readme.fi.
- Kivistö, Kati. 2016. "En mä oikein tiennyt, mihin olin hakeutumassa. Kaikesta on kuitenkin selvitty ja vaikeudet voitettu. Paljon olis kerrottavaa siitä, mitä oon oppinut." *Rauhanturvaajien kuvauksia rauhanturvatehtävään hakeutumisesta, rauhanturvatyön merkityksestä sekä kohdatuista haasteista rekrytoinnissa ja koulutuksessa huomioitavaksi*. Helsingfors: Helsingfors universitet.
- Kleemola, Olli och Aake Kinnunen. 2014. "Todellisessa mylläkässä kamera säilyisi ehjänä vain hetken." I: *Tuntemattomien sotilaiden albumi*, redigerad av Olli Kleemola, Aake Kinnunen och Virpi Kivioja, 74–103. Helsingfors: Readme.fi.
- Kronlund, Jarl och Juha Valla. 1996. *Suomi rauhanturvaajana 1956–1990*. Helsingfors: Utrikesministeriet & Försvarsministeriet.
- Kullberg, Rolf. 2009. "Suomalaiset rauhanturvaamis- ja kriisinhallintaoperaatioissa." I: *Suomalainen sotilas: Jääkäristä rauhanturvaajaan*, redigerad av Lauri Haavisto, 226–237. Helsingfors: Weilin+Göös.
- Leed, Eric J. (1979) 2000. *No Man's Land: Combat & Identity in World War I*. London: Cambridge University Press.
- Löfgren, Orvar. 1999. *On Holiday: A History of Vacationing*. Berkeley: University of California Press.
- Mäkiranta, Mari. 2008. *Kerrotut kuvat: Omaelämäkerralliset valokuvat yksilön, yhteisön ja kulttuurin kohtaamispaikkoina*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus.
- Nicholson, Paul T. och Steve Mills. 2017. "Soldier tourism in First World War Egypt and Palestine: The evidence of photography." *Journal of Tourism History* 9(2–3): 205–222.
- Nyblom, Sophie. 2005. "Mitt liv i bilder": *En studie om privata fotografier och fotoalbum som fästpunkter för levnadsberättelsen*. Avhandling pro gradu i nordisk etnologi. Åbo: Åbo Akademi.
- Pedersen, Thomas Randrup. 2017. *Soldierly Becomings: A Grunt Ethnography of Denmark's New 'Warrior Generation'*. Copenhagen: University of Copenhagen.
- Petersen, Anja. 2007. *På visit i verkligheten: Fotografi och kön i slutet av 1800-talet*. Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Petersen, Anja. 1999a. "Fotografiet som etnologisk berättelse." I: *Metod och minne: Etnologiska tolkningar och rekonstruktioner*, redigerad av Magnus Bergquist och Birgitta Svensson, 135–156. Lund: Studentlitteratur.
- Petersen, Anja. 1999b. "Fångfotografiets retorik." *RIG – Kulturhistorisk tidskrift* 82(1): 1–17. Även tillgänglig digitalt på adressen <https://journals.lub.lu.se/rig/article/view/4063/3722>.
- Puolustusvoimat: Golan UNDOF. <https://puolustusvoimat.fi/web/kansainvalinen-kriisinhallinta/golan-undof>, hämtad 7.7.2021.
- Rehnberg, Mats. 1967. *Vad skall vi göra med de blanka gevär: Femton kapitel ur soldaternas liv*. Stockholm: Nordiska museet.
- Rose, Gillian. 2010. *Doing Family Photography: The domestic, the public, and the politics of sentiment*. Farnham: Ashgate.



- Sandbye, Mette. 2014. "Looking at the family photo album: A resumed theoretical discussion of why and how." *Journal of Aesthetics & Culture* 6(1). <https://doi.org/10.3402/jac.v6.25419>.
- Sion, Liora. 2008. "Dutch Peacekeepers and Host Environments in the Balkans: An Ethnographic Perspective." *International Peacekeeping* 15(2): 201–213. <https://doi.org/10.1080/13533310802041444>.
- Sløk-Andersen, Beate. 2018. *The Becoming of Good Soldiers: An Ethnographic Exploration of Gender and Other Obstacles in the Military Borderland*. København: SAXO-Institute, University of Copenhagen.
- Sontag, Susan. (1973) 1981. *Om fotografi*. Övers. Boo Cassell. Stockholm: Norstedt.
- Svensson, Birgitta. 1998. *Tatuering: Ett sinnligt äventyr*. Stockholm: Nordiska museets förlag.
- Svensson, Birgitta. 2012. *Varför etnologi? En ämnesintroduktion för nya studenter*. Lund: Studentlitteratur.
- Turner, Terence S. (1980) 2012. "The Social Skin." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 486–504. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.026>.
- Ulkuniemi, Seija. 2005. *Valotetut elämät: Perhevalokuvan lajityyppiä pohtivat tilateokset dialogissa katsojien kanssa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Vainio, Kimmo. 1994. *Siinain hiekalta Golanin kukkuloille: Yhdistyneiden Kansakuntien suomalaisen valvontajoukon historiikki*. Helsingfors: Försvarsministeriet.
- Vannini, Phillip och Aaron M. McCright. 2004. "To Die For: The Semiotic Seductive Power of the Tanned Body." *Symbolic Interaction* 27(3): 309–332.

**Sonja Hagelstam är doktor i etnologi vid Åbo Akademi. Hennes forskning har fokuserat på brevkontakten mellan fronten och hemmafronten under krigsåren 1941–1944. För närvarande arbetar hon med ett projekt om finländska FN-soldater och deras vardagserfarenheter under insatserna utomlands.**

# Sesonkiäänimaisema kaupungissa

Jouluinen taustamusiikki kalendaarisena koristeluna

*Meri Kytö*

Joulunaika aiheuttaa aistittavan muutoksen ympäri maailman. Pääosin kristillisen kulttuurin piirissä olevissa kaupungeissa kaupallinen ja julkinen tila koristellaan paikallisia perinteitä noudattaen. Näin tehdään yhtälailla esimerkiksi Istanbulissa ja Tokiossa, vaikka niissä ei laajasti harjoiteta joulun uskonnollisia rituaaleja. Suomalaisissa kaupungeissa näkyviä joulukoristeita ovat suuret kuuset toreilla tähtineen, näyttävät valosarjat katujen yllä, tavaratalojen jouluikkunat liikkuvine leluasetelmineen, paperiset lumitähdet koulujen ikkunoissa ja sähkökyntteliköt toimistojen ikkunoissa. Joulusesonki sulkee sisälleen myös itsenäisyyspäivän, Lucian päivän ja uudenvuoden, joilla on omat koristeluperinteensä ja kuvastonsa. Koristelu alkaa näkyä katukuvassa keskimäärin marraskuussa jatkuen loppiaiseen tammikuulle, jolloin kaupungit vievät kuuset pois toreilta ja tavaratalot uudelleenkoristelevat näyteikkunat alennusmyynteihin. Visuaalisen koristelun rinnalla muuttuu myös kaupungin äänimaisema. Lumen narskeeseen, loskan lotinaan ja hiekoitussoran rahinaan alkaa sekoittua toppavaatteiden suhinaa ja niiskuttelua. Sitten marraskuussa erityisesti kaupallinen tila kokee äänellisen muodonmuutoksen: taustamusiikkina alkaa kuulua joulusesonkiin mielleltävää musiikkia.

Taustamusiikilla tarkoitan kaupallisissa ja julkisissa tiloissa pääosin taukoamatta soivaa, mekanisoitua musiikkia, jolla on kaupalliseen tuottavuuteen, työnteon edistämiseen tai muun toiminnan tukemiseen liittyvä tehtävä. Taustamusiikkia kaupallisessa ja julkisessa tilassa määrittää myös se, että se on pääosin jonkun muun kuin kuulijan itsensä valitsemaa tai tekemää (ks. Uimonen ja Kytö 2020, 48). Mikä tahansa musiikki voi toimia taustamusiikkina. Äänite Bachin ”Jouluoratoriosta” voi olla taustamusiikkia siinä missä midi-saksofonilla soitettu cover-versio ”Hei kuuraparrasta”.

Tässä artikkelissa tutkin jouluisen taustamusiikin kokemista kaupunkitilassa ja sitä, miten se ilmiönä vastaa visuaalisilla elementeillä koristelua. Jouluisella musiikilla kaupungin koristelemineen on oma erityinen kalendaarisesti ajoitettu taustamusiikkikäytäntönsä. Tämä tekee siitä kiinnostavan tutkimuskohteen, koska poikkeuksena se nostaa esiin sitä arkista äänellistä ympäristöä, johon muutoin suhtaudutaan välinpitämättömästi, vältellen tai joka usein jää huomiotta. Jouluinen taustamusiikki on äänellinen ilmiö, jota ei lähtökohtaisesti ole tarkoitettu keskittyneesti kuunneltavaksi toisin kuin esimerkiksi joulukonserttien musiikkia. Kiinnostukseni kohteena on siis ”ohikuultu” musiikki. Ohikuulemisen hetkellisestä luonteesta huolimatta kuulija voi liittää siihen samanlaisia merkityksiä kuin mihin tahansa



musiikkiesitykseen. Merkitys rakentuu ohikuulijan musiikkikulttuuriselle tietämykselle, henkilökohtaisille muistoille ja mieltymyksille. Kiinnostavan jouluisesta taustamusiikista visuaaliseen koristeluun rinnastuvana ilmiönä tekee sen arkinen ja vuosittain toistuva luonne. Tämä kalendaarisesti rakentuva musiikillinen äänimaisema toimii esimerkkinä kaupunkitilan äänellisen arkkitehtuurin rakenteista ja siitä, miten merkityksellistä aikaan sidottu muutos siinä on.

Äänimaisematutkimuksen keskeisiä kiinnostuksen kohteita on ollut kuuntelemisen erilaiset tavat. Tutkimusta on tehty painottaen keskittyneitä kuuntelua, äänen merkityksellistämistä ja sen ymmärtämistä osana kulttuurista viestintää, paikan tuntua, ympäristön muutosta ja yhteisöllisiä tapahtumia. Taustamusiikin tutkimus on sellaisen musiikillisen ympäristön tutkimusta, jota ”kukaan ei kuuntele”. Taustamusiikkia on äänimaisematutkimuksessa 1960-luvulta 1990-luvulle käsitteellistetty osana meluongelmaa. Ympäristössä nykyisin soivan musiikin vahvasta medioituneisuudesta ja digitaalisen infrastruktuurin mahdollistamasta jokapaikkaisuudesta johtuen ei ole enää tutkimuksellisesti relevanttia, saati kunnianhimoista tutkia taustamusiikkia ongelmallisesti ”melusaasteena”, jolle altistutaan, tai moralisoinnin kohteena varsinkaan, jos samalla sivuutetaan sen kulttuuriset merkitykset. Suomessa taustamusiikkia on tarkasteltu 1990-luvulta lähtien nimenomaan osana ympäristöä, paikkoja ja tilaa (ks. Järviluoma 1997, 220–221; Kilpiö 2005 & 2011; Kontukoski 2018; Kontukoski & Uimonen 2019; Ranta 2005 & 2006; Uimonen 1999 & 2018; Uimonen ja Kytö 2020). Tämä tutkimus jatkaa suomalaisen äänimaisematutkimuksen perinnettä ymmärtää taustamusiikki osana ääniympäristöä ja kulttuurisia käytänteitä.

Tutkin taustamusiikkia kontekstisidonnaisesti suhteessa siihen tilaan, jossa musiikkia on kuultavissa. Miellän taustamusiikin tässä yhteydessä äänellisen tilan sisustuselementiksi. Näen, että jouluisen musiikin soittamisessa on kyseessä koristeluntapainen käytäntö, joka liittyy erityisesti juhla- ja myyntisesongin merkitsemiseen äänellä. Kansatieteilijä Kaisu Jaakkola (1977) tuo esiin koristelun erityisesti joulun viettoon keskeisesti liittyvänä tapana. Kodin visuaalista koristelua tutkineen Kari Korolaisen (2012, 11) mukaan koristelu on juhla-kausiluonteista elementtien lisäämistä ja toistamista, kulttuurisesti kiteytyneitä käytäntöjä ja arjen estetiikkaa. Korolaisen mukaan kansatieteessä ja perinteentutkimuksessa koristelu on nähty usein erityisesti tapakulttuurin juhlatapoihin kuuluvana ilmiönä. Otan lähtökohdaksi Korolaisen ajatuksen koristelun vuodenkierrosta: milloin ja mihin koriste on tapana laittaa esille, milloin se sopii laittaa takaisin pois näkyvistä, ja miten tämä vuosittain toistuva rituaali rinnastuu musiikkiin kaupunkitilassa. Äänimaisematutkimuksessa on myös tutkittu akustisia päivä- ja -vuosirytmeyttä (ks. Järviluoma ym. 2009), mutta julkisen ja kaupallisen tilan taustamusiikkia ei toistaiseksi olla nähty niiden osana. Pyrin tässä tutkimuksessa osoittamaan tapoja, joilla äänellinen koristelu tehdään kaupunkitilaan, miten se on osa vuodenkiertoa ja miten taustamusiikkia koetaan joulusesongin yhteydessä.

Aineistona käytän vuosien 2019 ja 2020 vaihteessa keräämiäni havaintoja kuullusta jouluisesta musiikista. Aineisto koostuu kuulemishavaintojen keruuaineistosta (ACMESOCS-JouluB 2020) ja omista autoetnografisista äänimaisemahavainnoistani kuuntelupäiväkirjan muodossa (ACMESOCS-JouluA 2020). Aineistoa analysoimalla selvitän, missä, milloin ja millaisissa yhteyksissä jouluisesta taustamusiikkia kuullaan ja millaiseksi äänelliseksi kokemukseksi



se mielletään. Aineiston tulkinnan tukena käytän myös tutkimushankkeen<sup>1</sup> toista aineistoa, palvelualalla työskenteleville suunnattua kyselyaineistoa (ACMESOCS-PAM 2021), jossa esiintyy mainintoja joulusesongin musiikista työympäristössä. Taustoitin aineistoanalyysiini kuvauksella joulumusiikista osana taustamusiikkikulttuuria ja selvityksellä siitä, millaiseksi tuotteeksi se on rakennettu. Joulunajan koristelu on vahvasti sidoksissa mainostumisen prosesseihin (ks. Malmelin 2003, 42). Laajemmin medioituneena ilmiönä koristeet ovat usein ominaisuuksiltaan mainonnallisia, eli ne sisältävät kaupallisia viestejä ja tuovat esille brändejä ja tuotteita. Tästä syystä on tärkeää taustoitaa, millaiset musiikkiteollisuuden infrastruktuurit vaikuttavat joulusesongin koettuun äänimaisemaan.

## Joulumusiikki taustamusiikkina

Joulumusiikki on kausimusiikkia. Sitä esitetään, kuunnellaan ja käytetään sesonkiloontoisesti osana vuotuisjuhlia ja tapakulttuuria. Suomalaiseen joulumusiikkiperinteeseen kuuluu olennaisesti musisointi ja yhteislaulut, jotka jalkautuvat julkiseen tilaan esimerkiksi kuoroesityksinä tai katusoittona. Osa tästä elävästä musiikista toimii taustamusiikin tavoin sisustuksellisenä ja funktionaalisenä elementtinä kauppaesittelyissä. Marraskuulta alkava pikkujoulujen juhliminen sisältää usein myös musikoimista (Small 1998), musiikkiin osallistumista kuuntelemalla ja tanssimalla, vaikka musiikin ei ole tapana olla joululaulupainotteista. Joulumusiikoinnin perinne Suomessa on vahva. Kouluopetus on institutionalisoitunut joulumusiikointia 1800-luvulta lähtien. Nykyisin joulunajan musiikkia opetetaan kouluissa, joissa harjoitellut kappaleet esitetään syyslukukauden lopuksi koulun joulujuhlassa. Elävän musiikin lisääntyminen kaupunkitilassa ilmenee eritoten kirkoissa, joissa konserttitoiminta jopa nelinkertaistuu joulukuussa. Vuonna 2019 kirkoissa järjestettiin 4219 konserttia, joista suuri osa on yhteislaulutilaisuuksia (T. Halmeenmäki, Kirkkohallitus, henkilökohtainen tiedonanto, 11.8.2021).

Kausimusiikkina joulumusiikki sisältää historiallisia tyylejä usean vuosisadan ajalta. Se ei ole tyyllilajisidonnaista ja siksi sille on vaikea esittää selkeitä äänellisiä tunnusmerkkejä. Ensimmäinen tunnettu joulunajan laulu on Pyhän Ambrosiuksen nimiin laitettu hymni ”Veni redemptor gentium” 300-luvulta (Studwell 2011, 2). Vanhimpia vielä nykyisinkin kaupungilla kuuluvia joululauluja ovat *Piae cantiones* -kokoelman sävelmät 1500-luvulta (ks. Mäkinen 1968), näistä tunnetuimpana ”Gaudete”, jonka kuorolaulajat tunnustavat alun rytmistä (– – – . . – . – . –). Merkittävä vuosisata joululaulujen tuotannossa ja popularisoinnissa oli 1800-luku, jolloin joulunajan lauluja sävellettiin, sovitettiin, käännettiin ja kerättiin Euroopassa ja Yhdysvalloissa runsaasti (Leigh-Choate 2020). Tähän vaikutti osaltaan nuottikustannuksen yleistymisen, josta 1800-luvun aikana muodostui kansainvälinen liiketoimi, sekä ajan populaarimusiikin musiikilliset rakenteet, laulullisuus ja melodisuus, klassis-romanttiset pienmuodot ja kansanmusiikkivaikutteet (ks. Kurkela ja Jalkanen 2003, 25, 29). 1800-luvun alussa Suomessa myös vahvistui tiernapoikaperinne (Pajamo ja Tuppurainen 2004, 298–300) ja myöhemmin 1900-luvun alusta lähtien Lucia-kulkuet lauluineen. 1900-luvulla erityisesti Yhdysvalloissa nousi suosioon maalliset joululaulut. Tämä kehitys vahvistui toisen maailmansodan jälkeen niin, että uskonnolliset joululaulut jäivät radiosoitossa ja levymyynnissä vähemmistöön (ks. Studwell 2011, 2–3). Yleinen tapa kategorisoida joulumusiikkia on järjestää sitä sanoituksen tematiikan ja alkuperän mukaan jouluyön

1 Artikkelini on kirjoitettu osana Suomen Akatemian rahoittamaa Kuuntelun kulttuurit, medioidut äänet ja rakennetut tilat -tutkimusprojektia (ACMESOCS).



tapahtumista kertoviin uskonnollisiin virsiin ja lauluihin ("Enkeli taivaan"), perinteisiin joulunviettoa kuvaaviin kappaleisiin ("Arkihuolesi kaikki heitä"), leikki- ja tanssilauluihin ("No onkos tullut kesä") sekä kotimaiseen jouluskelmään ("Joulumaa") ja kansainvälisiin joululauluihin ja -hitteihin ("Winter wonderland").

Joulumusiikin lähtökohtainen uskonnollisuus ja ideologisuus ovat tutkimuksellisesti kiinnostava ominaisuus muutoin neutraaleiksi ja häiritsemättömiksi suunniteltuihin taustamusiikkisäilytöihin. Populaarimusiikintutkija Freya Jarman-Ivensille (2008, 118) joulumusiikin ideologiset painopisteet näyttäytyvät suurpiirteinä ajatuksina perheestä, lahjojen antamisesta ja romanttisesta rakkaudesta. Musiikintutkija Todd Decker vie ajatusta joulun musiikillisesta tunnelmasta pidemmälle ajatuksellaan valkoisesta, vihreästä ja sinisestä joulumusiikista. Valkoisessa joulumusiikissa kuvataan joulua kokemuksena ja muistoina, vihreässä ollaan lahjojen parissa ja sininen joulumusiikki käsittelee joulua romanttisena aikana (Decker 2020). Taustamusiikkia ajatellen Deckerin tunnelmaväriin jaottelu ja Jarman-Ivensin jouluideologinen tematisointi voisivat olla toimivia lähtökohtia, koska näitä kaikkia tunnelmia käytetään kaupallisten ja julkisten tilojen musiikillisessa koristelussa. Toisaalta ne eivät ole täysin ongelmattomia, koska molemmissa tematisoidaan musiikkia pääosin lyriikan sisällön perusteella. Oletuksena on, että kuulija seuraa sanojen merkityksiä. Taustamusiikin tapauksessa tämä ei ole oletettu kuuntelutapa. Molemmat tutkimukset on myös tehty englanninkielisessä kulttuuriympäristössä, ja tästä syystä on ymmärrettävää, että kuulijalle englanniksi laulettu (populaari)musiikin kappaleet ovat sanoiltaan ymmärrettävät. Kun tutkimuksen kohteena on pääosin Suomessa olevien kaupunkien äänimaisema, on pidettävä mielessä, että varsinkin joulun aikaan kaupungilla kuuluva musiikki on paitsi englannin-, myös suomen-, ruotsin-, saamen- ja latinankielistä. Monikielisydestä johtuen ei voida olettaa, että sanat olisivat kaikille kuulijoille samaan tapaan ymmärrettävät. Usein taustamusiikkina käytetään instrumentaalikappaleita, jolloin sanoitus ei kappaletta melodiasta tunnistamattomalle aukea.<sup>2</sup> Näistä syistä sanoitukseen ja kappaleen tunnistamiseen ylipäätään perustuva kappaleiden jaottelu on hieman epätarkoituksenmukaista, kun tutkimuksen kohteena on taustamusiikki.

Joulunajan selkein äänellinen tunnuspiirre kaupunkiaänimaisemassa on lopulta tietynlainen musiikillinen sointiväri, helinä. Se koristaa yhtä lailla kaupallista tilaa kuin uskonnollisia paikkoja, tonttulakkeja ja kirkkorekiä, ja on merkitsijänä sekä "ilon juhalle" että "joulurauhalle". Jarman-Ivens kutsuu tätä metallisointista ääntä musiikilliseksi kiilloksi ("musical tinsel", Jarman-Ivens 2008, 115). Decker kutsuu sitä hohteeksi ("glistening timbre"), joka syntyy kellopeleistä, celestoista, triangeleista, sormisymbaaleista ja rekikelloista ja on läsnä lähes jokaisella joulualbumilla toisen maailman sodan jälkeen (Decker 2020). Myös musiikkihistorioitsija Vesa Kurkela (1999) kiinnittää huomiota joulunajan viihdemusiikin kirkkaiden äänien (joita hän kutsuu helinäksi, kilinäksi ja kilkatukseksi) korostuneisuuteen. Toisin kuin Decker, hän selventää sen juontuvan jo 1800-luvulle joulumusiikin kulta-aikaan. Ajalle muodikkaat soitinautomaatit ja kapakkapianot olivat teollistuvan ja kaupungistuvan yhteiskunnan ilmiöitä, joita ei voinut välttyä kuulemasta kaupungeissa kulkiessaan.

Kilinäympäristön yhteisenä piirteenä olivat siten kaupallisuus, huvittelunhalu, urbaanisuus sekä uusi teknologia; ne olivat kaikki 1800-luvun modernin yhteiskunnan tärkeitä määreitä. Sakraalin pyhän

2 Instrumentaalimusiikkia käytetään nimenomaan siitä syystä, että se kiinnittäisi itseensä vielä vähemmän huomiota eikä vahingossa sisältäisi ei-toivottuja viestejä. Englanninkielisen musiikin suosimiselle Suomessa on kaupakeskissä mainostekniset syyt. Suomenkieliset puhemainokset erottuvat tällöin paremmin äänivirrasta. (Uimonen 2021.)





hetken äänestä tuli siten teollistuvan ja kaupungistuvan yhteiskunnan dynaamisimman maallisen tapahtumapaikan keskeinen ilmaisija. (Kurkela 1999, 160.)

Helisevillä äänillä on pitkä historia uskonnollisessa musiikissa pyhän hetken merkitsijänä. Tämä helinä on jäänyt merkitsemään sitä, mitä voisi kirkollisen tilan ulkopuolella kutsua joulun taiaksi.

Mitä joulumusiikkia julkisessa ja kaupallisessa tilassa sitten soitetaan? Kaupungilla kuuluva taustamusiikki rakentuu musiikkiteollisuuden tarjoamilla ehdoilla. Musiikkiteollisuuden näkökulmasta taustamusiikki on tilaan ostettu tuote ja palvelu, jossa kappaleet valitsee palveluntarjoaja. Julkisen ja kaupallisen tilan jouluihin kuuluva taustamusiikki uusintaa ja tuottaa musiikillisia perinteitä, mutta se tuottaa myös paljon taloudellista tuottoa. Näitä tuottoja tuloutuu sekä musiikkielinkeinolle että vähittäiskaupalle. Taustamusiikki tuottaa tekijänoikeuskorvauksina lähes yhtä paljon kuin radiosoitto tai konsertit ja muut tapahtumat (Teosto avoimuusraportti 2020) ja Gramex-korvauksina tuottajille ja taiteilijoille enemmän kuin radio- ja televisiokäyttö (Gramex avoimuusraportti 2019).<sup>3</sup> Kyse on siis huomattavasta osasta musiikkiteollisuutta. Jouluseasonki tuo myös vähittäiskauppaan merkittävästi lisää liikevaihtoa. Koko vähittäiskaupan arvonlisäverollinen myynti joulukuussa 2019 oli lähes 4,8 miljardia euroa. Keskimäärin myynti kasvaa joulukuussa neljänneksen ja joillakin erikoiskaupan aloilla sekä tavaratalokaupassa se tuplaantuu. (Kurjenoja 2019.) Sosiologi John Schmalzbauerin (2020) sanoin tällaisena Jumalan ja mammonan yhtymäkohtana nykyjoulun merkitys sekä kirkossa käymisen että vähittäiskaupan vuosittaista huippuhetkeä, jonka johdosta sekä seurakunnat että tavaratalot voivat päättää vuoden plussan puolelle.

Yleisin lähde taustamusiikille on edelleen julkisrahoitteiset ja kaupalliset radiokanavat (Uimonen 2021, 145). Lukuisten vain joulumusiikkia soittavien kansainvälisten nettiradioiden lisäksi kotimaisia vaihtoehtoja ovat joulun ajaksi joulumusiikkiin siirtyvä Nelonen median Radio Aalto (2021 alkaen Me Naiset -radio) ja ainoastaan joulumusiikkia soittava, seurakuntien ylläpitämä ja mainokseton Jouluradio. Verrattuna Radio Aaltoon Jouluradio soittaa määrällisesti enemmän sekä hengellistä että perinteistä suomalaista joulumusiikkia. Tällainen joulumusiikki on myös kuulijoiden suosiossa. Esimerkkinä tästä on listaus Jouluradion ”viikon toivotuimmista” joululauluista, jossa näkyy suuri perinteisen ja hengellisen musiikin osuus, iskelmätahtien esittämänä (ks. kuva 1 seuraavalla sivulla).

Taustamusiikkiteollisuuden näkökulmasta radion soittaminen kaupallisessa tilassa on riski, koska musiikkikappaleiden lomassa lähetettävät mainokset ja uutiset voivat tuoda tilaan epätoivottuja mielle yhtymiä, ideologioita ja politiikkaa. Virsien ja hengellisen musiikin soittaminen kaupallisessa tilassa on sesongin luoma poikkeus, jota taustamusiikkipalveluissa vahvasti vältellään.

Jos tilassa ei soi radio, on toiseksi yleisin taustamusiikin lähde suoratoisteiset soittolistapalvelut. Listat voi tilata suunnittelupalveluna tai liikkeet voivat koostaa ne itse. Soittolistojen kokoamisesta on tullut ammattimaista ja siihen on näin vakiintunut tiettyjä käytäntöjä.

<sup>3</sup> Vuonna 2019 radiosoitto tuotti Teosto-korvauksia 8 898 265 euroa, konsertit ja muut tapahtumat 8 148 663 ja taustamusiikki 7 465 170 euroa (Teosto avoimuusraportti 2020). Vuonna 2019 radio- ja televisiokäyttö tuotti Gramex-korvauksia 8 899 178 ja taustamusiikki 9 024 336 euroa (Gramex avoimuusraportti 2019).



VIIKON TOIVOTUIMMAT	
1	TULKOON JOULU - SUVI TERÄSNISKA
2	SYDÄMEENI JOULUN TEEN - VESA-MATTI LOIRI
3	WALKING IN THE AIR (FEAT. LINDA LAMPENIUS) - SAARA AALTO
4	TÄHTI TÄHDISTÄ KIRKKAIN - PAULA KOIVUNIEMI
5	AVE MARIA (SCHUBERT) - JOSE CARRERAS
6	TONTTU - KUMO
7	REKIRETKI - CLUB FOR FIVE
8	ENKELI TAIVAAN - JUHA TAPIO
9	LET IT SNOW - DIANA KRALL
10	HEINILLÄ HÄRKIEN - ANNA ERIKSSON

Kuva 1: Jouluradion viikon toivotuimmat kappaleet marraskuussa 2019. Kuvakaappaus Jouluradion verkkosivuilta 15.11.2019.

GT Musiikkiluvat<sup>4</sup> opastaakin yrityksiä joulumusiikin soittamiseen muistilistalla, jossa kehoitetaan tekemään useampi lista rauhallisemmille ja reippaammille kappaleille (GT Musiikkiluvat 2020). He suosittelevat listan laajuudeksi 250–300 kappaletta toistuvuuden ja henkilökunnan kyllästymisen välttämiseksi. Lisäksi he kehottavat yhdistelemään musiikkityylejä ja laulukielä rohkeasti (”yllättäväkin joulumusiikki ilahduttaa, kun se sopii yrityksesi ja liiketilasi tunnelmaan”). Muistilistasta voidaan lukea tämänhetkisten käytäntöjen ja ammatillisten suositusten pääpiirteet. Liikkeen tehtävänä on kuvitella itselleen tarkoituksenmukainen musiikillinen (joulu)profiili. Tilassa oleva työntekijä taas toimii ikään kuin joulutunnelman tiskijukkana valikoiden tilanteeseen sopivia soittolistoja ja vaihdellen niitä tarpeen mukaan. Soittolistojen käyttö vaatii siis huomattavasti enemmän paneutumista ja suunnittelua kuin jouluradiokanavan valinta, ja sesonki tuottaa siihen omat esteettiset hankaluutensa (”joulumusiikin ei tarvitse olla pelkkää tonttuhumppaa tai joulupuuta”). Soittolistojen valikointi on liiketilan somistamiseen ja muuhun joulukoristeluun verrattavaa työtä.

Jos kaupallisen tilan taustamusiikkia ei valita radiokanavista eikä soittolistoista, se on mitä suurimmalla todennäköisyydellä osa tilattua taustamusiikkituotekokonaisuutta, johon kuuluvat soittolistat, puhemainokset sekä äänentoistotekniikka. Näissä noudatetaan yleistä käytäntöä joulumusiikin määrän kasvattamisessa, mitä lähemmäksi jouluaattoa mennään. Marraskuussa joulumusiikin osuus kappaleista on kymmenisen prosenttia kasvaen adventtien ja joulukauden avajaistapahtumien edetessä 75–100 prosenttiin jouluviikolle (Uimonen 2021, 156). Työntekijöillä, jotka eniten musiikkia kuulevat, ei ole päätösvaltaa soiviin kappaleisiin.

Se, mitä jouluista musiikkia kaupungilla voi kuulla, määräytyy lähtökohtaisesti yllä selvennettyjen taustamusiikkikäytäntöjen ja niihin liittyvien musiikinvalintaprosessien logiikan mukaan. Näillä ei kuitenkaan voida vastata kysymykseen siitä, millaisena kyseinen musiikki kuullaan tai miten ohikuulija sen merkityksellistä, vaan ainoastaan hahmottaa kehukset

4 GT Musiikkiluvat Oy on kahden tekijänoikeusjärjestön, Teoston ja Gramexin vuonna 2016 perustama yhteisyritys, jonka tehtävänä on myydä taustamusiikkikäyttöä sekä välittää musiikin käytöstä kertyneet varat musiikin tekijöille, esittäjille, tuottajille ja kustantajille.



asiayhteydelle. Oletukseni on, että jouluista taustamusiikkia koetaan paljon monipuolisemmin kuin mitä taustamusiikkia tarjoavat ovat funktionaalisesti suunnitelleet.

## Metodologinen lähestymistapa kausimusiikkiin kaupunkiympäristössä

Äänimaisematutkimuksellisesti taustamusiikki lukeutuu niin kutsuttuihin perusääniin. Niillä tarkoitetaan ympäristön ääniä, jotka jatkuvaluonteisina toisteisuudessaan ja muuttumattomuudessaan sekä yllätyksettömyydessään jäävät viestinnällisesti huomiomme sivuun (Truax 2001). Niitä ei siis tarvitse seurata uuden tiedon saamiseksi. Tämän tyyppisiä ääniä ovat esimerkiksi ilmastoinnin humina ja puheensorina kahvilassa. Perusääni muuntuu hetkellisesti signaaliksi, kun sen viestinnällinen sisältö muuttuu. Jouluisen taustamusiikki saakin osakseen huomiota juuri tästä syystä, muutos ”tavan taustamusiikista” joulumusiikkiin usein noteerataan, vaikka ei osattaisikaan tarkemmin kertoa, millaista tilaan kuuluva taustamusiikki ennen muutosta oli. Kun ääni on huomioitu ja todettu toisteiseksi, se vaipuu usein takaisin perusäänen tasolle ”ei-kuunneltavaksi” ääneksi. Musiikin- ja äänimaisematutkija Ola Stockfelt kutsuu tällaista huomion pois siirtymisen taitoa kuulematta jättämiseksi (”bort-höra”, Stockfelt 1994, 20; ks. Uimonen 1999). Ääniympäristön tutkimuksessa onkin pitkään teoretisoitu huomion ja distraktion vaihtelevuutta muun muassa aktiivisen kuuntelemisen ja passiivisen kuulemisen käsitteellisen eronteon avulla (Kassabian 2013). On tärkeä huomata, että jokaisessa ääniympäristössä on samanaikaisesti sekä aktiivisen että passiivisen kuuntelun kohteita. Kyse on huomion painotuksen vaihtelevuudesta. Tämä painotusvaihtelun ymmärtäminen on keskeistä taustamusiikin kokemuksessa, joka kaupunkikentässä on usein päällekkäisten ja toisiinsa sekoittuvien musiikillisten äänilähteiden kuulemista.

Muun muassa tästä kuulematta jättämisen syystä taustamusiikin kulttuurinen tarkastelu vaatii osakseen monipuolista metodologista otetta ja ilmiön laajaa käsitteellistä hahmotamista, jotta soivaa todellisuutta ja sen kokemista voidaan tutkimuksellisesti lähestyä. Taustamusiikin tutkimista varten olen kehittänyt aineistonkeruumenetelmää, jota kuvaan äänitilan havainnoinnin talkoitetuksi keruuksi. Olemme kokeilleet menetelmää pienimuotoisesti tutkimushankkeessa Joensuun keskustassa soivan taustamusiikin kartoituksessa (Uimonen ja Kytö 2020, 58–62), ja menetelmää kehitetään edelleen tutkimushankkeen tulevassa musiikillista kaupunkitilaa laajemmin käsittelevässä osiossa. Toisin kuin esimerkiksi perinteentutkimuksessa ja äänimaisematutkimuksessakin käytetty kirjoittamiseen perustuva muisti- ja kokemustietokeruu (ks. esim. Pöysä 2015; Järviluoma ym. 2006; Uimonen ym. 2017), tämä keruu oli kuulohavaintojen raportoinnin talkookutsu. Tarkoituksena oli kartuttaa Luonto-Liiton järjestämän Kevätseurannan tapaan aineistoa joulusesongin musiikillisesta etenemisestä. Talkoistamisella tarkoitetaan sitä, että tehtävä annetaan ratkaistavaksi ennalta määrittelemättömälle joukolle verkossa lähetettävän kutsun avulla. Ohjeistus talkoiisiin, jotka olin nimennyt Joululaulubingoksi, oli muotoiltu seuraavasti:<sup>5</sup>

Jos haluat osallistua bingoon ja auttaa minua, tee näin kun törmäät joululauluun:

1. Tunnista kappale (käytä apuna Shazam tai SoundHound -sovellusta jos mahdollista) ja kirjaa ylös kuuntelupaikka.
2. Lähetä tiedot minulle: osoitteeseen [sähköpostiosoite]

5 Keruuilmoitus on kokonaisuudessaan luettavissa kotisivuiltani, <https://merikyto.net/2019/10/31/merin-joululaulubingo/>



- tai tämän postauksen alle kommenttina
- tai risuaidalla #joululaulubingo Twitteriin
- tai Messengerissä

Kuvakaappaus äänitteentunnistussovelluksen paljastamista albumitiedoista olisi plussaa! Lisään sitten lähettämäsi tiedot kalenteriin (nimimerkillä halutessasi) ja päivän postaukseen tänne sivuille.” (Joululaulubingo 2020.)



Kuva 2. Esimerkki musiikintunnistussovellus Shazamin tarjoamista tiedoista.

dattivat pääosin yllä mainittua ohjeistusta rakenteeltaan ja sisällöltään. Ilmoitusten saapumisten ajankohdista päätellen, että niistä suurin osa on kirjattu älypuhelimien ja lähetetty lähes samanaikaisesti havainnointilanteesta. Tätä pidän huomattavana menetelmällisenä etuna perusäänten tutkimuksessa, koska mitä luultavimmin havainto jäisi raportoimatta, jos viestintäväline ei olisi käden ulottuvilla ja olisin pyytänyt refleктоimaan havaintoja monisaisemmin. Yksinkertaiseen raportointikutsuun oli helppo naputella vastaus keskellä arjen muita toimia.

Tämän keruun lisäksi dokumentoin omaa arkeani autoetnografisen äänimaisemahavainnoinnin keinoin. Äänimaisematutkimuksessa usein käytetty aistietnografinen ja tässä tapauksessa myös autoetnografinen menetelmä on kirjoittaa äänipäiväkirjaa, johon kootaan säännöllisesti havaintoja ja huomioita arjen ääniympäristöstä (Vikman 2007; Kytö 2011). Äänipäiväkirja autoetnografisena aineistona tarjoaa verrattain yksityistä ja yksittäistä ymmärrystä ”yleisestä”, mutta on oiva menetelmä keskittyessä pieniin, arkisiin ja tavanomaisiin aiheisiin (ks. Uotinen 2010, 179, 186), jota joulusesongin ääniympäristössä tapahtuvien muutosten tutkiminen on. Tein päivittäin merkinnät kaikesta kaupallisessa tai julkisessa tilassa kuulemastani jouluseksi mieltämästäni musiikista marraskuulta tammikuulle, yhteensä 71 päivän ajan (ACMESOCS-JouluA 2020). Tein havaintoja myös systemaattisemmin äänitettyjen kuuntelukävelyiden muodossa kotikaupunkini Tampereen kauppakeskussa ja joulutoreilla. Kielellisten kenttämuistiinpanojen rinnalla kuuntelukävelyäänitysten

Tiedotin keruusta ja sen tutkimuksellisesta taustasta kotisivuni lisäksi toistuvasti sosiaalisessa mediassa, kuten tutkimushankkeen Twitter-tilillä sekä Facebookin vilkkaassa Tampere-ryhmässä. Pikaviestimillä minulle henkilökohtaisesti lähetettyjen viestien ja keskustelunavausten alla olevien kommenttiketjujen lisäksi löysin osallistujien omilla profiileissaan julkaisemat havainnot antamalla aihe tunnisteella #joululaulubingo.

Raportointitalkoisiin osallistui omilla havainnoillaan 49 henkilöä 129 ilmoituksella (ACMESOCS-JouluB 2020). Havainnot ovat pääosin pikaviestin mittaisia muutaman sanan tai lauseen raportointeja, joissa ilmoitetaan kuultu kappale, paikka ja kellonaika sekä näiden lisäksi usein saatteena oli kuuntelukokemuksen kuvailu ja kuvakaappaus äänitteentunnistussovelluksesta (ks. kuva 2). Eri kanavissa (Facebook, Messenger, Twitter, WhatsApp, SMS) välitetyt ilmoitukset nou-



tarkastelu jälkeenpäin osoittautui hyödylliseksi. Kenttäpäiväkirjoihin merkitsemättä jääneet äänimaisemalliset itsestäänselvyydet tai tilanteessa epähuomioon jääneet yksityiskohdat oli helppo tarkistaa nauhoituksesta. Käytin havainnoidessani hyväkseni tallenteentunnistus-sovellusta (Shazam) kuulemieni kappaleiden tunnistamiseksi. Julkaisin supistetut koosteet havainnointimerkinnöistä julkisena tutkimuspäiväkirjana päivittäin verkkosivuillani, josta ne ovat edelleen luettavissa (Joululaulubingo 2019).

Yhteensä aineistoni koostuu 266 havainnosta ja ilmoituksesta, joista 213 on jouluseen musiikkiin ”törmäämistä” ja 53 ilmoitusta siitä, että ei ole vielä kuullut kaupungilla joulumusiikkia kyseisenä sesonkina. Törmäysilmoituksista 25 ilmoitusta koski elävää musiikkia ja loput tallenteita. Suurimmasta osasta tallenteita ilmoittaja kertoi tunnistavansa kappaleen. Esittäjien tunnistaminen oli hankalampaa, mutta monesti siitä oli esitetty laulajan äänensävyä tai kappaleen tyyllilajin perusteella arvaus. Musiikintunnistussovelluksia oli käytetty kappaleiden kuulonvaraisen tunnistamisen apuvälineenä. Ne eivät kuitenkaan olleet ongelmattomia, koska usein musiikin tulee soida riittävän erottuvasti ja voimakkaasti muusta äänimaisemasta, jotta sovellus pystyy sen tunnistamaan. Toinen syy sovellusten ongelmiin on, että vaikka niiden tietokannat ovatkin mittavat, ne kattavat vain julkaistua musiikkia, eivät esimerkiksi elävän musiikin tallenteita televisiolähetyksistä, mainosmusiikkia tai niin kutsuttua katalogimusiikkia.<sup>6</sup> Suoratoistopalveluissa julkaistuista tallenteista kokoamani 169 kappaleen soittolista on lukijan kuunneltavissa Spotify-palvelussa.<sup>7</sup>

Vuoden 2019 joulusesongin lisäksi keräsin vastaavaa aineistoa jouluna 2020, mutta tämä aineisto on koronapandemian johdosta huomattavasti suppeampi ja käsittää pääosin omia huomioitani musiikillisista poikkeuksista. Käytän näitä huomioita kuitenkin hyväkseni artikkelin diskussio-osuudessa osoittaakseni tiettyjen musiikillisten perinteiden sitkeyttä ja muuntautumista ja kuvatakseni taustamusiikillisiä poikkeuksien poikkeuksia.

Tätä kahdesta osasta koostuvaa, mutta verrattain samantyyppistä havainnointiaineistoani voi pitää kokeellisena summana perinteisimpiä menetelmiä. 1960-luvulla kehitetty äänpäiväkirja- ja kuuntelukävelymenetelmä tuottavat niin kutsuttua korvintodistettua tietoa alueista ja paikoista (Järviluoma ym. 2009). Näihin lisättyä talkoistettua havainnointi muistuttaa 1930-luvun massahavainnoinnin päivittäisraportteja (*day-survey*). Voisi jopa arvella, että äänimaisemamenetelmät olisivat saaneet tästä varhaisesta antropologiasta vaikutteita. Massahavainnoinnilla tuotetun aineiston fragmentaarisuus mahdollistaa sen hahmottamisen kollaasina: sen sijaan, että irrallisista elementeistä kasattaisiin merkityksellinen ja ratkaistu kokonaisuus, kollaasi tarjoaa kerronnallisesti ristiriitaisen materiaalien suman (Highmore 2002, 94–95). Vaikka tämä tutkimuksen aineisto ei ole lähelläkään massahavainnoinnin mitakaavaa, on se luonteeltaan samankaltaista ja tiedontuottamisena yhteistoimintaa.

Tämän kokeellisen aineiston fragmentaarisuus tulee ottaa huomioon tulkintoja tehdessä. Aineiston tuottamiseen osallistuneet henkilöt eivät muodosta edustavaa ryhmää, jonka havainnoista voisi päätellä mitään yleistettävää joulusesongin etenemisestä, eikä yksittäisten pikaviestien perusteella pysty piirtämään selkeärajaista ajallista karttaa jouluisen musiikin noususta ja laskusta kaupunkiympäristössä. Ne ovat pikemminkin näyte partikulaarista,

6 Katalogimusiikki tai tuotantomusiikki on pääosin av-tuotantoihin taustamusiikiksi tehtyä ja tarkoitettua musiikkia. Katalogimusiikin tallennusoikeus eli käyttölisenssi ostetaan sitä myyvältä yritykseltä. Taustamusiikiksi soveltuvaa katalogimusiikkia voi ostaa esityskäyttöön, vaikka kahdeksan tunnin äänitteen kertakorvauksella.

7 Joululaulubingo Spotify 2019: <https://open.spotify.com/playlist/6wj6le13ultAvlBXlJFWTV>.



eräänlaisesta etäryhmätyöstä, jonka avulla voidaan esittää huomioita joulun musiikillisista tiloista aistinvaraisiin kokemuksiin tukeutuen. Aineiston kerryttämiseen ja viestimiseen on selkeästi vaikuttanut myös tuttuus: kaikki minulle henkilökohtaisesti viestineet olivat henkilöitä, jotka tunsin entuudestaan. Tämä asettaa aineiston selkeästi julkista havainnointipäiväkirjaani tukevaksi ryhmäponnistukseksi, eräänlaiseksi kaksi kuukautta kestäneeksi tutkimukselliseksi työpajaksi, jossa kerätään tietoa joululauluhavainnoista samanaikaisesti eri paikoissa.

## Jouluisen taustamusiikin kokemisen tapoja

Olen eritellyt sekä talkooaineistosta että kuuntelupäiväkirjoistani neljä toistuvaa kokemuksellista teemaa, joilla vastaan kysymyksiin jouluisen taustamusiikin kokemisesta kaupunkitilassa ja sen koristelunomaisesta kausiluonteesta. Nämä teemat ovat 1) kokemus törmäämisestä ja tarttuvuudesta, 2) alkaminen, täystunnelma ja loppumisen ennakointi, 3) vältteleminen ja välttelyn pelillistäminen sekä 4) tilallinen jokapaikkaisuus.

### *Kokemus törmäämisestä ja tarttuvuudesta*

Heti aineistonkeruun alussa osallistujat nostivat esille kysymyksiä tehtävänannosta ja siinä mainitusta musiikkiin ”törmäämisestä”. Kuinka tahattomasti ohikuullulle musiikille tuli altistua? Kuinka tarkasti kuullun äänen tuli olla joululauluksi tunnistettua? Mitä tarkoitetaan ”kaupungilla”? Onko kauppakeskuksen keskustaradion puhemainoksen taustalla kuultu rekikello joulumusiikkia? Nämä olivat kysymyksiä, joita jouduin myös itse arjen tilanteissa punnitsemaan. Sen sijaan, että olisin ohjeistanut keruuta tarkemmin, annoin osallistujien itse päättää, minkä he kokivat joulumusiikkiin törmäämisenä. Ainoana selkeänä poisrajauksena pidin sellaisen musiikin, jota kohti mennään aktiivisesti, esimerkiksi pääsylipulliset konserttitapahtumat, joulurauhanjulistuksen, itse soimaan valitun äänitemusiikin ja oman soitto- tai lauluharrastuksen.

Se, minkä osallistujat kokivat törmäämisenä, on hyvin monipuolista ja sitä tapahtui monenlaisissa tilanteissa ja paikoissa. Minulle ilmoitettiin joululaulujen laulamisesta kotona, töissä, harrastustiloissa ja kadulla. Marraskuun ensimmäisenä päivänä eräs osallistuja kertoi, että henkilöstöravintolassa ”joku istuu epävireisen pianon ääreen ja soittaa hapuilevasti säkeistön” joululaulua ”Jouluyö, juhlayö”. Marraskuulta alkaen ilmoitukset koululaisten ja päiväkotilasten laulamisesta kotona lisääntyivät. Lapset harjoittelivat tulevaa jouluesitystä varten ja laulut kulkeutuivat hyräilyinä ja lallatteluna päiväkodista ja koulusta kotiin. Samoin elävä joulumusiikki lisääntyi tapahtumissa ja tilanteissa, joissa taustamusiikki muutoin oli järjestetty äänittein. Kaupungilla järjestettiin ravintoloissa joulukaraokea. Kuntosaleilla oli joulutaustamusiikin mukaan poljettavan spinningin lisäksi ”Kauneimmat joululaulut konserttivenyttelyjä”, laulaja-kosketinsoittajan säestyksellä. Kuoroja esiintyi Helsinki-Vantaan lentoasemalla joulupukkihahmon ja tonttujen kera.

Aineiston perusteella voi tulkita, että äänellinen jouluseasonki alkaa vaivihkaa tarttuvasta musikoinnista. Joulun traditioon kuuluva musiikin esittäminen ja laulaminen vaikuttaa siten, että joulutunnelma tarttuu enemmän ja vähemmän tahallisesti kaupunkilaisten kesken. Melodioiden tuttuus ja toistuvuus aiheuttaa sen, että sävelmät ja sanat voivat jäädä mieleen pyörimään. Tällöin ne ikään kuin ottavat enemmän tilaa mielestä kuin sen ajan mitä kappaletta itse asiassa kuulee, joka saattaa olla hyvinkin lyhyt aika, muutama sekunti.



Joulusesonkiin myönteisesti suhtautuva saattaa innostuksissaan työpaikalla tai harrastuksissa vihellellä tai hyräillä. Joulusesonkiin kielteisesti suhtautuva saattaa kokea tämän voimakkaammin kuin viheltäjä saattaisi odottaa.

Musiikin tarttuvuus muistuttaa kokemuksellisenä ilmiönä musiikkisosiologi Tia DeNoran (2000, 149–150) käsitystä rinnakkaissubjektiiivisuudesta (engl. *co-subjectivity*). Arkipäivän musiikkikulttuuria tutkinut DeNora tarkoittaa tällä sitä, miten ihmiset voivat kokea ja esittää samanlaisia tuntemuksia ja toimintatapoja suhteessa ulkopuolisiin (kuten musiikin tarjoamiin) parametreihin. Tällainen rinnakkaissubjektiiivisuus eroaa intersubjektiiivisuudesta eli subjektien välisyyden käsitteestä, joka edellyttää kokijoiden välistä dialogia, refleksiivisyyttä ja merkitysten yhdessä tuottamista. Sitä vastoin rinnakkaisubjektiiivisuus on seurausta yksilön itsensä asettumisesta refleksiiviseen suhteeseen ympäristön ja sen materiaalisuuden kanssa. Hyräily ja viheltely on tällaista usein epähuomiossa itselle tuotettua musiikkia, jossa ei niinkään ole intersubjektiiivista ulottuvuutta, mutta sen sijaan voimakas rinnakkaissubjektiiivisuuden taso.

Musiikin kuulemisen hetkellisyys ja ohimenevyys aiheutti taustamusiikin raportoinnissa hankaluuksia. Facebookin kautta lähetetyissä ilmoituksissa todettiin, että jouluisia musiikkia oli kuulunut, mutta muistijälki siitä, mitä se tarkemmin oli ollut, oli päivän mittaan haihtunut.

”Kuulin eilen koulun käytävällä ensimmäisen joululaulun nuorison kännykstä. Kappale oli tuttu, mutta enhän minä sitä enään muista.” (18.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

”I think Akateeminen had Xmassy stuff going this morning as well.” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Kappaleet eivät jättäneet vahvaa muistijälkeä, mutta joulu merkityksenä oli tunnistettu. Ilmoitusten lähettäminen oli myös epäröivää, vaikka teknisesti se oli oletetusti helppoa mobiilia pikaviestintää. Epäröinnin voi päätellä johtuvan juuri tilanteen lyhytkestoisuudesta ja oletetusta merkityksettömyydestä. Tällaisissa havaintoa tapailevissa ilmoituksissa joulumusiikki ilmenee pienenä elementtinä muun äänimaiseman seassa, ja se ei vielä kerro sesongin alkamisesta vaan ennakoimisesta.

### ***Alkaminen, täystunnelma ja loppumisen ennakointi***

Aikaisimmat havainnot jouluisasta *äänitemusiikista* aineistossa ovat 8. marraskuuta Helsingistä, baarin vessasta. Suurin osa ilmoituksista ja havainnoista ajoittuu jouluviikolle, jolloin oletettavasti useat aineistonkeruuseen osallistuneet (kuten minäkin) tekivät jouluostoksensa. Joulunpyhät päättää kristillisen kalenterin mukaisesti loppiainen eli 6. tammikuuta. Kaupallinen joulusesonki vaimenee vaihtelevasti joulupäivän jälkeen tammikuun alkuviiikoilla. Viimeisin jouluisa taustamusiikkihavainto aineistossa on 4. tammikuuta Tampereen pääkadulla, Sokoksen jouluikkunan edestä. Taustamusiikillisen sesongin päättyminen ei siis ole täysin kaupallisen sesonkikalenterin mukainen.

Kysyessäni marraskuun 19. päivä Tampere-ryhmässä, joko joululauluja on kuulunut, sain vastaukseksi ”kyllä” kaupoista (Ikea, Tokmanni), ravintoloista, kahviloista ja huoltoasemilta (ABC). Kolmasosa kommentoijista ei ollut vielä kuullut joululauluja, painottaen kommentissaan sekä asian mieluisuutta että sesongin alkamisen odottamista:



”En ole vielä kuullut mutta odotan toiveikkaana.” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

”Toivottavasti ei edes ala soimaan missää joululaulut” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Itse huomasin pysähtyväni kuuntelemaan sellaisia tilanteita, joissa olisi voinut kuulua joulumusiikkia. Loka-marraskuussa jouduin myös miettimään useaan otteeseen, oliko kuulemani musiikki jouluista ja miten itse ymmärsin äänelliset merkitykset. Parkkihallissa kävelin hallin toiseen päähän, jotta pääsin lähemmäksi ovensuussa olevaa kaiutinta. Sen alle päästyäni erotin musiikista myös sanat. Varmistin sovelluksella, että kyse ei sittenkään ollut joulumusiikista (kappale oli Jay Collins and the Kings county band’in ”My dreams came back”). Samoin joogatunnilla mietin yhden kappaleen kohdalla, josko se oli poimittu jouluaattoisin televisiossa esitettävästä ”Lumiukko”-animaatiosta. Päädyin lopulta siihen, että ei ollut. Apunani ei tuona hetkenä ollut puhelinta sovelluksineen.

Kaupallinen joulu ja joulusesonkiin liittyvä koristelu alkoi varsinkin ostoskeskuksissa näkyä jo lokakuussa vahvistuen marraskuun neljännen torstain jälkeisenä perjantaina. Tämä Yhdysvalloissa vähittäiskauppojen joulusesongin avauspäivänä tunnettu Black Friday on Suomessakin tullut tutuksi joulusesonkia edeltävänä alennuspäivänä. Marraskuun lopulta alkaen ilmoitettiin havaintoja täydestä sesongin käynnistymisestä äänimaiseman osalta. Täyskoristelu äänin ja visuaalisin koristein vastasi täystunnelmaa eli kokemusta siitä, että joulusesonki on vahvasti läsnä ympäristössä:

”Äsken oli Helsingin rautatieasemalla siellä Pullmanissa ihan täysi hööki päällä! Winter wonderlandista Petteri punakuonoon. Sekä hissimusaversiona että laulettuna.” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

”Turun Walossa oli tänään joulumusat, joulukoristeet, glögit ja henkilökunnalla ironiset jouluneuleet-):” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

”Aseman aulan taustamusiikki on myös päivitetty sisältämään kulkusten kilinää ja muita jouluisia ääniä” (23.12.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Samaan aikaan moni myös raportoi tasaisesti, että ei ole (”vieläkään”) kuullut yhtään joulumusiikkia kaupungilla kulkiessaan. Tästä voi päätellä, että joulutaustamusiikin kokeminen ei ole kaikille yhtä itsestään selvää.

Sesongin viimeisen kappaleen kuulemisesta on hankalampaa ilmoittaa, ellei kuulemas-taan ollut pitänyt äänipäiväkirjaa. Tästä ymmärrettävästä syystä ilmoitukset joululaulujen kuulemisesta jouluaaton jälkeen loppuivat. Äänimaiseman jouluisten elementtien hiipuminen, helinän ja kilinän himmeneminen, kävi oman äänipäiväkirjani mukaan nopeasti. Johanneksen päivän eli 27.12. jälkeen en kuullut missään muualla jouluista taustamusiikkia, paitsi jo mainitun Sokoksen jouluikkunan edessä. Viimeiset joulumusiikkiin liittyvät asiat näin pääkirjasto Metson musiikkiosastolla 9.1., jossa oli vielä esillä hyllykyltti joulumusiikille, mutta nuotit ja levyt oli siirretty jo pois, kirjastonhoitajan arvion mukaan kaksi päivää sitten. Joululehdet olivat vielä koostetusti esillä lehtiosastolla. Ne olisi muuten jo siirretty varastoon, mutta varastotila oli kirjastonhoitajan mukaan sen verran täynnä, että ”niitä ei vielä mahdu pakkaamaan takaisin” (ACMESOCS-JouluA 2020).





### Välteleminen ja välttelyn pelillistäminen

Jouluisan taustamusiikin ympärillä käytävä julkinen keskustelu on elävää, kommentoiden vuodesta toiseen ajoitusta, musiikin valintaa ja toistuvuutta, voimakkuutta ja väliaikaisia PA-ratkaisuja. Itse suhtauduin positiivisesti joulumusiikin lisääntymiseen ympäristössäni ja oletin ilmoitukseni aineistonkeruusta olleen neutraali, mutta moni ilmoitus tuli minulle huumorilla sävytettynä. Monissa oli mainittu myös reaktio musiikin kuulemiseen. Tampereella oli raportin mukaan juostu joulutorilla kuuluvaa ”Nissepolkkaa” karkuun.

”Alakoulukäiset Tiernapojat toivottavat topakasti huutaen onneista ja hyvää jouluaaa. Juoksen äkkiä paikalta pois.” (28.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

”Ahh.. Käynti Ikeassa.. Tunnistin joulumusiikin.. aargh.. liian pitkä matka pakoon..” (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Joululauluihin törmääminen tuntuu tuottavan kaupunkitilassa vielä vahvempia tuntemuksia kuin arkipäiväisempi taustamusiikki. Joulusesongin alkaminen liian aikaisin ja tämän kokeminen paitsi musiikillisten tunnelmien toisteisena tuputtamisena ja kuluttamiseen kannustamisena tuottaa tietynlaista jouluisen taustamusiikin paheksumisdiskurssia.

Yksi joulutaustamusiikin toisteisuutta ironisesti esille tuova sesonki-ilmiö on peli, jonka tarkoituksena on olla kuulematta Wham!-yhtyeen ”Last Christmas”-kappaletta ennen jouluaat-toiltaa (ks. kuva 3).

Kyseisen kappaleen vältelemisestä on tehty leikki. Jos kappaleen jossain kuulee, on hävinnyt leikissä ja tästä tulee kertoa sosiaalisessa mediassa tunnisteella #whamageddon. Kappaleen soittamattomuus on toiminut myös mainoksena anniskeluravintoloille. Helsingissä mainostettiin tapahtumaa Lucian päivälle (Ny Tid’d glöggmingel), jossa luvattiin olla soittamatta



**Kuva 3: Kuvakaappaus Yle Elävän arkiston Facebook-sivulta. Julkaisun saatesanat varoittavat, että jutun testi sisältää ”Last Christmas”-kappaleen.**



kyseistä kappaletta. Yksi kuudesta raportoinnista tämän pelin tiimoilta tuli marraskuun lopussa Pasilan Mall of Tripla -ostoskeskuksesta:

"Not even December yet and it's #whamageddon @malloftripla #helsinki. Toivottavasti eka ja vika osallistuminen #joululaulubingo on" (30.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Suomalainen vastine leikille vuonna 2019 oli #loirigeddon, jossa pyrittiin olla kuulematta Vesa-Matti Loirin esittämänä kappaletta "Sydämeeni joulun teen". Pelissä ennakoitiin tois-tetuinta ja jokapaikkaisinta suomalaista joululaulua. Gramexin (2020) tietojen mukaan "Last Christmas" oli kaupallisten radioiden soitetuin joululaulu Suomessa vuonna 2019 (902 soit-tokertaa radiossa, kuusi mainintaa aineistossa). Toiseksi soitetuin kappale oli Mariah Careyn "All I Want For Christmast Is You" (781 soittokertaa radiossa, neljä mainintaa aineistossa). Kolmantena ja ensimmäisenä kotimaisena kappaleena oli Vesa-Matti Loirin "Sydämeeni jou-lun teen" (587 soittokertaa radiossa). Runsaasta radiosoitosta huolimatta aineistossa Loiria ohikuullutta ei ollut ketään vuonna 2019.

### *Tilallinen jokapaikkaisuus*

Yksi taustamusiikin kokemuksellisista ominaisuuksista on musiikin jokapaikkaisuus (Kassabian 2013, xi, 1). Jokapaikkaisuus tarkoittaa myös, että joulumusiikki saattaa kuulua jostain muusta tilasta, missä itse on. Tällaisia esimerkkejä aineistossa olivat ilmoitukset, joissa kuvailtiin joulumusiikkia kuuluvaksi jostain ulkopuolelta, kuten asunnon alakerrasta tai työhuoneen ikkunan läpi.

"Meidän alakerrassa on siis [- -] seurakuntasali jossa parikin laatukuoroa treenaa parina iltana viikossa, sieltä niitä joululauluja tulee!" (19.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

"Ikkunan läpi kuuluu Harjun tornista kaupungin joulunajan iltasoitto eli "Hiljaa, hiljaa joulunkellot kajahtaa" (25.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

"Sori Taproom (baari) Helsingin Kaisaniemessä soittaa vessojensa aulassa kissojen naukumia joulu-lauluja." (8.11.2019 ACMESOCS-JouluB 2020)

Kissojen naukumien joululaulujen kuuleminen julkisen vessan aulassa on mahdollisesti absurdein esimerkki taustamusiikin tungettelevuudesta kaupunkitilassa. Samalla se on myös esimerkki siitä, miten joulusesonkiin voidaan suhtautua mahdollisuutena huumoriin ja hupsutteluun. Kauppakeskusten vessoissa soiva jouluinen taustamusiikki herätti häm-mennystä myös itsessäni. Koin, että "tavan taustamusiikki" eli joulusesongin ulkopuolella tilassa soiva taustamusiikki oli huomattavasti vähemmän häiritsevää. Tulkitsen, että tämä johtuu joulumusiikin uskonnollisesta merkityksestä.

Aineistonkeruun edetessä alkuperäinen suunnitelmani rajata huomio vain äänitteisiin sekä julkiseen ja kaupalliseen tilaan alkoi näyttäytyä koko aineiston valossa pakotetulta rajauk-selta. Tähän suurimpana syynä on verkon eli virtuaalisen kaupallisen tilan vahva läsnäolo arjessa. Shoppailun laajeneminen julkisesta kaupankäynnille osoitetusta tilasta jokapaik-kaiseksi on muokannut kuluttajan arkista tilaa (Vakimo 2017, 2), myös äänimaisemallisesti. Aineistoa uudelleenlukiessani näyttää, että kaupallinen tila äänimaiseman kuulokulmasta on siellä missä äänimainontaa kuulee. Tietokoneiden, digiboksien ja mobiililaitteiden audio-visuaalisessa ympäristössä joulun "helinä" on ensisijaisen tunnusomaista. Esimerkkinä tästä nostan sosiaalisen median mainosvirran kännykän selainta käytettäessä. Syötevirrassani



juoksi useita mainoksia, jotka olivat osa laajempia joulusezonkikampanjoita ja olivat ääniraidaltaan myös televisiomainoksista tuttuja. Kyseinen esimerkki alla on Saarioisen pakastetaikina- tai hillomainos (ks. kuva 4). 15 sekunnin mainoksessa kuului ponnahtelevia jousia, kellopelimelodia, joka oli kerrottu sahamaisella ulinalla sekä tyrskähteleviä harppu-arpeggioita. Mielleyhtymäni musiikista oli fantasiaelokuvamainen. Musiikilla leivottu jouluntaika kuvasi mielessäni tunnelmaa satuolentojen joulupöydässä.

Yksi ilmoittaja lähetti kokemuksensa YouTube-soittovirrasta. Sivustolla on oletusarvona toiminto, joka jatkaa videoiden automatisoitua soittoa oman algoritmisen logiikkansa mukaan, soittamalla videoiden väliin myös mainoksia. Ilmoittaja vertasi kokemusta ”isoon tavarataloon jossain isossa kaupungissa. Oikeasti hetki sitten oli eka kerta [16.12.], kun joulumusaa tarjoutui kuultavaksi”. Myös omissa muistiinpanoissani on maininta YouTube-mainoksista. Mainoksen aihetta en pannut merkille, koska tuijotin viiden sekunnin laskuria, jonka jälkeen mainoksen saattoi klikkaamalla ohittaa. Musiikki koostui leveästä jousimatosta, rekikelloista ja kellopeleistä. Melodiaa en tunnistanut, mutta se tuntui kelluvan tasaisen rytmin päällä. Näissä mainosten taustamusiikeissa jouluisiksi tunnistettujen musiikillisten elementtien, kuten metallisen helinän kuuluminen, on ratkaisevaa.

Samantyyilisestä joulukoristellusta taustamusiikkista tein muistiinpanot Tampereen rautatieasemalla, S-marketissa. Puhemainoksessa miesääni kertoi, että:

”Satokausituotteilla loihtit sekä perinteisen että vegeemmän version. Valmista härkiskäristystä selleri-omenapyreen kera. Ohjeet jouluisiin herkkuihin löydät Yhteishyvän sesonkilehdestä, ja nyt, mars hedelmä- ja vihannesosastolle.” (19.12.2019 ACMESOCS-JouluA 2020)

Tämän mainoksen taustalla oli tasainen rekikellorytmi, putkikelloja ja lopussa puheen päätyttyä sähkökitaramelodia, jonka tunnistin S-ryhmän jingleksi. Tämä pienmuotoinen käyttömusiikin (ks. Kilpiö 2005) esimerkki kuului hädän tuskin kassalaitteiden viivakoodien piip-pausten, ilmastoinnin huminan, kylmälaitteiden hurinan ja puuroutuneen puheensorinan alta. Lopuksi kuului ja tuntui jalanpohjissa runkoäänenä ohittavan junan tärinä.

### Pohdinta: jouluinen taustamusiikki kalendaarisena koristeluna

Kalendaarisuus ilmenee äänimaisemassa musiikillisena koristeluna. Joulun musiikilliset koristeet ilmenevät paitsi jokapaikkaisessa taustamusiikissa myös joulun tunnelmaan ja joulun taikaan liitettyssä metallisointisessa helinässä. Lähtökohtani oli tutkia Kari Korolaisen



Kuva 4: Kuvakaappaus Saarioisen Facebook-mainosvideosta.



(2012) ajatusta koristelun vuodenvierrosta soveltaen sitä äänimaisemaan ja joulusesonkiin. Tavan taustamusiikiksi kutsumani tilaan valittu joulusesongin ulkopuolella soiva musiikki on visuaaliseen koristeluun verrattuna ”kiinteää koristelua” ja joulutaustamusiikki puolestaan ”juhlakoristelua” (vrt. Korolainen 2012, 46, 67). Tavan taustamusiikki on sisustamista, äänellä tapetointia (muiden äänellisten elementtien peittämistä) ja tunnelman luomista. Joulutaustamusiikki on juhlatunnelman rakentamista irrallisen koristelun kaltaisesti, musiikillisia elementtejä lisäämällä. Joulumusiikki kaupungissa on visuaalisten koristeiden kaltainen elementti, jossa arvokkuus ja perinne yhdistyy krääsään ja liiallisuuksiin.

Kaupungilla koristellaan musiikilla monia tiloja joulusesonkina rituaalinomaisesti. Tunnelmaa rakennetaan pienimuotoisemmin uimahalleissa, takseissa ja huoltoasemilla, ja suurmittaisesti kokonaisilla jouluesineosastoilla tavarataloissa, joissa musiikki myös soi suurempana, kovemmalla volyymilla. Tällä koristelulla rakennetaan myös tunnelmaa joulumatkailun tarpeisiin. Joulun perinteeseen liittyvä musisointi niveltyy lähes saumattomasti funktionaalisen musiikin tiloihin, jumppatunnille ja lentoasemalle. Kaupungilla kuultavaan joulumusiikkiin vaikuttaa myös vahvasti toreilla, kaupoissa ja kahviloissa käytettävissä olevat teknologiset laitteet, jotka eivät aina ole äänentoistollisesti laadukkaita tai sijoittelultaan mietittyjä. Pikkukaiuttimet toistavat parhaiten korkeita äänentaajuuksia, jolloin helisevät äänet korostuvat. Väliaikaiset kaiutinjärjestelmät tavaratalojen jouluikkunoiden edessä ja joulutorien taustamusiikki tuovat taustamusiikkia paikkoihin, joissa niitä ei muutoin ole. Tämä saa kiinnittämään niihin hetkellisesti enemmän huomiota, kimmeltävän koristeiden tavoin.

Aineiston kokonaisuutta analysoitaessa on otettava huomioon se tärkeä seikka, että kukaan ilmoittaja ei ilmoittanut toimivansa eikä tietääkseni toiminut keruuajana palvelualalla. Tuntimäärällisesti eniten taustamusiikkia kuulevat kauppojen myyjät, ravintoloiden tarjoilijat ja hotellien vastaanottovirkailijat. Kun palvelualan työntekijöiltä kysyttiin tutkimushankkeen toisessa osuudessa taustamusiikin sesongeista, mainitaan joulumusiikki sekä hyvässä että pahassa (ACMESOCS-PAM 2021). Toisaalta ”hyvä joulumusiikki” lisää viihtyvyyttä ja on ”kivaa vaihtelua”. Joskus sesonkia ei maltettaisi olla aloittamatta, mutta työkaverien vuoksi sinnitellään, kuten eräs myyjä asian ilmaisee:

”Lokakuussa alkaa pienimuotoinen taistelu, kun minä ja muutamat muut olisimme jo valmiit siirtymään joulumusiikkiin, mutta muiden mielestä on vielä aivan liian aikaista”. (ACMESOCS-PAM 2021, 630)

Toisaalta työnteko joulumusiikin keskellä koetaan rasitteeksi, joka kestää kohtuuttoman pitkään. Ärsyyntyminen johtuu usein liian lyhyestä soittolistasta, josta johtuu kappaleiden toisteisuus. Tämä johtaa yhdellä vastaajalla siihen, että hän ei halua kotona kuunnella joulumusiikkia laisinkaan, ”tai yleensä mitään musiikkia”. (ACMESOCS-PAM 2021). Tällaisessa tilanteessa liiallinen musiikilla koristelu saa aikaan vakavaa vastenmielisyyden kokemusta.

Kaupallisessa tilassa kuuluva joulumusiikki on sekoitus perinnesäntä ja taloudellisen hyödyn logiikkaa. Tekijänoikeusvapaat kappaleet ovat suosittuja levytettäviä ja niitä myös kuulee siksi paljon. Esimerkiksi Franz Gruberin kappale ”Stille nacht, heilige nacht” vuodelta 1818 löytyy Spotifyn 1,3 miljoonan joululaulun tarjottimelta yli 26 000 englanninkielistä versiota (ks. Hickey 2015), suomenkielisiä versioita löytyy noin 250. Tämän tutkimuksen aineistossa kappaleen versioita on kuusi. Toisteisuus on vaikuttava tekijä tuttuuden



tuotannossa ja tekee kappaleista taustamusiikkilyhteydessä enemmän kliseen kaltaisia kuin arvokkaaksi koetun musiikillisen perinteen jatkajia.

Koronapandemian aiheuttama poikkeus joulunvietossa vuonna 2020 kuului omien huomioideni mukaan äänimaisemassa pääosin kaupallisen tilan ja musisoinnin siirtymisenä vahvemmin kotitilaan. Joulumusiikin välttelyleikki onnistui monelta helpommin, koska ostoksia tehtiin enemmän verkossa, eikä kaupungilla liikuttu yhtä paljon kuin tavallisena jouluna. Twitterissä kommentoitiin jouluna 2020 aihetunnisteella #loirigeddon samansuuntaisesti:

”Näin koronafi# aikaan kun on käytännössä vain kotona eikä kauppakeskuksissa, on aika paljon helpompaa pärjätä #whamageddon’issa ja #loirigeddoni’issa. Radio on ehkä suurin riski. Enää kaksi viikkoa #joulu’un!” (10.12.2020)

”Selvisin #whamageddon2020 [ei] yllättänyt edes #Loirigeddon. Olen selkeästi voittajaluonne. Asiaa auttaa se, etten kuuntele radiota ja teen ostokset verkossa. Työmatkallakin tulee kuunneltua vain äänikirjoja.” (23.12.2020)

Jouluradio pyrki jatkamaan elävän musiikin konserttilähetyksiään samalla noudattaen vallitsevia kokoontumis- ja esiintymisrajoituksia. Keinoksi valittiin maailman kaupungeista uutisoitu ja pandemian aikana suosituksi tullut parvekkeilla laulaminen (ks. kuva 5).



**Kuva 5: Kuvakaappaus Jouluradion Facebook-sivulta jouluna 2020, jossa mainostetaan Polyteknikkojen kuoron parvekejoululaululähetystä. Kuvassa on punainen radio puettuna hengityssuojaimen, nuotteja ja taustalla kerrostalo parvekkeineen.**

kin kaupunkilaisena. Tämä näkökulma laajentaa taustamusiikin kokemuksen käsitteellistämistä, koska jokapaikkaisena musiikkina se ei rajaudu asiakkuustilanteisiin tai kuluttamiseen. Aineistosta esille nostamani neljä teemaa tuovat esille taustamusiikin kontekstisidonnaisia ja ajallisia ominaisuuksia. Kokemus jouluisen musiikkiin törmäämisestä ja tarttuvuudesta

Musiikinvälttelyn pelillistäminen ja parvekelaulamisen radiolähtäminen vertautuvat ympäröivän aistitun tunnelman eli ambienssin (ransk. ”ambiance”) tuotteistamiseen ja teknologisoitumiseen (ks. Thibaud 2020). Taustamusiikkituotteita kehitetään kasvavassa määrin moniaistisempaan suuntaan. Esimerkiksi Tampereen Stockmann-tavaratalossa oli jouluna 2019 sisääntulokäytävälle lisätty kuusentuoksuesanssia joulun tunnelmaa tuomaan. Nämä yleistyvät design-suuntaukset ovat yhteneväisiä ja ymmärrettäviä myös koristelun mainostumisen prosesseina.

## Yhteenveto

Taustamusiikkia on aiemmissa tutkimuksissa tarkasteltu osana kuluttamista ja kuluttajakäyttäytymistä silloin, kun musiikkia kuuleva henkilö on ollut potentiaalinen kuluttaja joko suoraan tai välillisesti. Tässä tutkimuksessa kuulijaa ei käsitteellistetty ensisijaisesti asiakkaana tai kuluttajana vaan pikemmin-



ennakoi sesongin alkamista. Sesonki ymmärretään alkamisen, täyden tunnelman ja loppumisen kaarena, jonka aikana sitä kohti voidaan hakeutua tai sitä voidaan vältellä leikkisästi sosiaalisessa mediassa kommentoiden. Tärkeää on huomata jouluisen musiikin tilallinen jokapaikkaisuus, joka korostuu digitaalisen kaupallisen tilan levitessä kotitilaan.

Taustamusiikki kuuluu tilassa ympäröivänä ja pääosin hiljaisella volyyymilla, jolloin musiikillisia elementtejä hädin tuskin kuulee muun äänimaiseman läpi. Kappaleet toistuvat ja niitä voi jopa tiettyyn pisteeseen asti ennakoida. Kappaleita ei kuitenkaan usein kuule alusta loppuun, vaan melodioita sieltä, toisen täältä, kunnes on aika astua ulos ratikasta, edetä jonossa kassalle, keskustella pöytäseurueen kanssa tai vaihtaa laitetta kuntosalilla. Kaupungilla liikuminen vaikuttaa kuunteluun siten, että musiikkeja kuullaan päällekkäin ja äänen lähde jää epämääräiseksi. Kirkkaana tästä erottuvat joulusesonkina kuitenkin metalliset helinät.

Kuulija on liikkeessä. Hänen kokemuksensa taustamusiikista on limittyvien äänilähteiden kuuntelua, voimistuvien ja heikentyvien musiikillisten elementtien havaitsemista ja läpikävelemistä, hetkittäin ja sattumanvaraisesti. Tästä johtuu myös esittelemässäni aineistossa ilmenevä tietty varovaisuus ja havaintojen tapailu, kun pyysin ilmoittamaan kuultua musiikkia, tunnistetusta musiikista puhumattakaan. Sama havaintojen tapailu toistuu omissa äänpäiväkirjamerkinnöissäni. Ymmärrän tämän pysyväksi piirteeksi sellaisissa aistietnografisissa aineistoissa, jotka kuvaavat arjen ääniympäristöjen kokemista. Kokeilemalla äänitilan havainnoinnin talkoistetun keruun menetelmää tunnistamisen kynnyks madaltuu ja havainnot voi välittää pienimuotoisesti, havainnon mittakaavaan nähden sopusuhtaisella tavalla.

Kaupunkien aistiympäristöjen muutosta teoretisoinut Jean-Paul Thibaud (2020) haluaa kiinnittää huomiota moniaististen mainostumisen prosessien sijaan tunnelman aistimisen herkkyyteen (engl. "ambient sensitivity"), jossa korostuu minkä tahansa aistikokemuksen hajanainen, affektiivinen ja läpäisevä luonne. Thibaud painottaa tällaisen herkkyyden voimaa vahvistaa ja muuttaa suhteitamme maailmaan. Kuten monet kulttuurisesti aistikokemusta teoretisoivat, Thibaud haluaa lisätä subjektin toimijuutta aistikokemustensa omistajana ja niistä tietävänä. Tämä on ollut päämääräni myös tässä tutkimuksessa, jossa olen halunnut osoittaa, miten arkinen kokemus taustamusiikin ohikuulemisesta on monipuolisempaa ja monivivahteikkaampaa kuin taustamusiikkituotteita myyvät ja niitä tilaavat antavat ymmärtää.

## Tutkimusaineistot

ACMESOCS-JouluA. 2020. Kuultu joulumusiikki kaupunkiympäristössä, autoetnografinen kenttäaineisto 1.11.2019–10.1.2020. Aineisto tutkimushankkeen hallussa.

ACMESOCS-JouluB. 2020. Kuultu joulumusiikki kaupunkiympäristössä, kuulohavaintojen keruuaaineisto 1.11.2019–10.1.2020. 54 Facebook-päivitystä, 27 Messenger-viestiä, 19 WhatsApp-viestiä, 14 Twitter-päivitystä. Aineisto tutkimushankkeen hallussa.

ACMESOCS-PAM 2021. Taustamusiikkia työpaikalla. Webropol-alustalla toteutettu verkkokysely palvelualan työntekijöille 26.1.–20.5.2021. 747 vastausta. Aineisto tutkimushankkeen hallussa.

GT Musiikkiluvat 2020. "Onnistu joulumusiikinvalinnassa". Luettu 11.11.2020. <https://www.musiikkiluvat.fi/kuulokanavalla/onnistu-joulumusiikin-valinnassa/>



Hickey, Walt. 2015. "The most-covered Christmas songs ever". Luettu 31.12.2021. <https://fivethirtyeight.com/features/the-most-covered-christmas-songs-ever/>

Joululaulubingo 2019. Julkinen tutkimuspäiväkirja joulumusiikista kaupunkiympäristössä. Luettu 31.12.2021. <https://merikyto.net/category/joululaulubingo/>

Joululaulubingo Spotify 2019. Soittolista aineistossa kuulluista jouluisista taustamusiikkikappaleista. Luettu 31.12.2021. <https://open.spotify.com/playlist/6wj6lel3ultAvlBXlJFWTV>.

## Kirjallisuus

Belk, Russel W. 1993. "Materialism and the Making of the Modern American Christmas." Teoksessa *Unwrapping Christmas*, toimittanut Daniel Miller, 75–105. Oxford: Clarendon Press.

Decker, Todd. 2020. "Carols and Music Since 1900." Teoksessa *The Oxford Handbook of Christmas*, toimittanut Timothy Larsen, 330–345. Lontoo ja New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198831464.013.28>.

DeNora, Tia. 2000. *Music in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511675850>.

Highmore, Ben. 2002. *Everyday Life and Cultural Theory: an Introduction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203464229>.

Gramex avoimuusraportti 2019. "Avoimuusraportti." Luettu 6.8.2021. <https://www.gramex.fi/wp-content/uploads/2018/10/Avoimuusraportti-yhdistyksen-kokouksen-kasittelyyn-2.pdf>.

Gramex 2020. "Sydämeeni joulun teen radioiden soitetuina kotimainen joululaulu." Luettu 6.8.2021. <https://www.gramex.fi/sydameeni-joulun-teen-radioiden-soitetuina-kotimainen/3254/>.

Jaakkola, Kaisu. 1977. *Muuttuva joulu. Kansatieteellinen tutkimus*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Jarman-Ivens, Freya. 2008. "The musical underbelly of christmas." Teoksessa *Christmas, Ideology and Popular Culture*, toimittanut Sheila Whiteley, 113–134. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Järviluoma, Helmi, Ari Koivumäki, Meri Kytö ja Heikki Uimonen, Heikki (toim.). 2006. *Sata suomalaista äänimaisemaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Järviluoma, Helmi, Meri Kytö, Barry Truax, Heikki Uimonen ja Noora Vikman (toim.). 2009. *Acoustic Environments in Change & Five Village Soundscapes*. Tampere ja Joensuu: TAMK University of Applied Sciences & University of Joensuu.

Kurjenoja, Jaana. 2019. "Kaupan suurin sesonki: joulu." Luettu 31.12.2021. <https://kauppa.fi/palvelut-ja-tietopankki/tutkimukset-ja-tilastot/muut-tutkimukset/>.

Kilpiö, Kaarina. 2005. *Kulutuksen sävel: suomalaisen mainoselokuvan musiikki 1950-luvulta 1970-luvulle*. Helsinki: Like.

Kilpiö, Kaarina. 2011. "Alitajunnan ohjailemisesta profiloitumiseen: taustamusiikkituotteiden muutoksia 1900-luvun Suomessa." *Musiikin suunta* 33(2): 11–17.

Kurkela, Vesa. (1999) 2019. "1800-luvun sointikuva ja populaarimusiikki. Lähtökohtia varhaisen populaarimusiikin soinnin tutkimiseen". *Etnomusikologian vuosikirja* 31: 143–166. <https://doi.org/10.23985/evk.86179>.

Korolainen, Kari. 2012. *Koristelun kuvailu. Kategorisoinnin analyysi*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.



- Kytö, Meri. 2011. "Moderni kaupunkilaisuus akustisena järjestyksenä – Istanbulilaisen taloyhtiön äänimaisemaetnografia." *Etnomusikologian vuosikirja* 23: 114–139. <https://doi.org/10.23985/evk.66822>
- Leigh-Choate, Tova. 2020. "Carols and Music to 1900." Teoksessa *The Oxford Handbook of Christmas*, toimittanut Timothy Larsen, 312–327. Lontoo ja New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198831464.013.27>.
- Malmelin, Nando. 2003. *Mainonnan lukutaito. Mainonnan viestinnällistä luonnetta ymmärtämässä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Mäkinen, Timo. 1968. *Piae cantiones -sävelmien lähdetutkimuksia*. Acta musicologica Fennica, 1. Helsinki: Suomen Musiikkitieteellinen Seura.
- Pajamo, Reijo ja Erkki Tuppurainen. 2004. *Kirkkomusiikki. Suomen musiikin historia*. Helsinki: WSOY.
- Pöysä, Jyrki. 2015. *Lähiluvun tieto. Näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Vantaa: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, Kultaneito XVII.
- Schmalzbauer, John. 2020. "Commercialism and Consumerism." Teoksessa *The Oxford Handbook of Christmas*, toimittanut Timothy Larsen, 550–558. Lontoo ja New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198831464.013.44>.
- Small, Christopher. 1998. *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Stockfelt, Ola. 1994. "Cars, Buildings and Soundscapes." Teoksessa *Soundscapes. Essays on Vroom and Moo*, toimittanut Helmi Järviluoma, 19–38. Tampere: University of Tampere.
- Studwell, William. 2011. *The Christmas Carol Reader*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Teosto avoimuusraportti 2020. "Avoimuusraportti." Luettu 6.8.2021. [https://www.teosto.fi/app/uploads/2021/05/11154228/teosto\\_avoimuusraportti-tilinpaatos\\_2020\\_fi\\_final.pdf](https://www.teosto.fi/app/uploads/2021/05/11154228/teosto_avoimuusraportti-tilinpaatos_2020_fi_final.pdf)
- Thibaud, Jean-Paul. 2011. "A Sonic Paradigm of Urban Ambiances." *Journal of Sonic Studies* 1(1). <https://www.researchcatalogue.net/view/220589/220590>.
- Thibaud, Jean-Paul. 2020. "The Hypothesis of Ambient Sensitivity." Kutsuttu luento konferenssissa *Urban-Related Sensoria: Environments, Technologies, Sensobiographies*, 12.6.2020, Itä-Suomen yliopisto.
- Truax, Barry. 2001. *Acoustic communication. Second edition*. Westport, Connecticut: Ablex publishing.
- Uimonen, Heikki. 1999. "Radio työpaikan äänimaisemassa." *Etnomusikologian vuosikirja* 11: 118–133. <https://doi.org/10.23985/evk.101100>.
- Uimonen, Heikki, Meri Kytö ja Kaisa Ruohonen (toim.). 2017. *Muuttuvat suomalaiset äänimaisemat*. Tampere: Tampere University Press. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-0382-2>
- Uimonen, Heikki ja Meri Kytö. 2020. "Toimimatonta tekniikkaa ja alitajuista vaikuttamista. Etnomusikologinen näkökulma taustamusiikin tutkimukseen." *Etnomusikologian vuosikirja* 32: 45–75. <https://doi.org/10.23985/evk.90066>.
- Uimonen, Heikki. 2021. "Kaupunkitila päivittäismusiikin aikakaudella: ääniympäristön tutkimuksen teoreettinen ja metodologinen tarkastelu." Teoksessa *Humanistinen kaupunkitutkimus*, toimittaneet Tanja Vahtikari, Terhi Ainiala, Aura Kivilaakso, Pia Olsson, ja Panu Savolainen, 145–167. Tampere: Vastapaino.
- Uotinen, Johanna. 2010. "Kokemuksia autoetnografiasta." Teoksessa *Vaeltavat metodit*, toimittaneet Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo, 178–189. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.





Vakimo, Sinikka. 2017. "Arvostan rehellistä ja molempia tyydyttävää kaupankäyntiä": Etnografinen tutkimus verkkovertaiskaupan käytännöistä ja moraalista". *Elore* 24(2): 1–31. <https://doi.org/10.30666/elore.79298>

Vikman, Noora. 2007. *Eletty ääniympäristö. Pohjoisitalialaisen Cembran kylän kuulokulmat muutoksessa*. Tampere: Tampereen yliopisto. <http://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-7126-1>

**Meri Kytö on filosofian tohtori ja kulttuurisen musiikintutkimuksen (erit. kulttuurisen äänentutkimuksen) dosentti Itä-Suomen yliopistossa. Hän toimii yliopistotutkijana Suomen Akatemian rahoittamassa Kuuntelun kulttuurit, medioidut äänet ja rakennetut tilat -hankkeessa (ACMESOCS). Häntä kiinnostaa äänellinen kaupunkitila, siinä tapahtuvat merkityksenannot ja teknologian läsnäolo.**

# Oudolla tavalla eksyksissä

Uskomusperinne, kulttuuriset merkitykset ja selittävä tiedonintressi

*Pasi Enges ja Kaarina Koski*

Metsä vaikennee. Linnut eivät enää viheltele suloisien surumielisiä nuottejaan ja koko päivän jatkunut tuulen havistus on pudonnut lehdiltä. Ikään kuin metsä olisi kääntynyt sisäänpäin, heittäytynyt nurjamieliseksi. Kulkija kokee sen itsessäänkin. On kuin metsä olisi jotenkin häneen tyytymätön. Paikkoja ei oikein hahmota, vaikka metsä on tuttu ja siellä on kuljettu vaikka kuinka usein. Polkuja ei löydy ja jos löytyykin, ei niillä tunnu olevan luotettavaa johdatusvoimaa, vaan ne päättyvät umpimättäisiin. Isot sammalpeitteiset kivet tuntuvat asettuvan tahallaan tielle. Kulkija tajuaa olevansa eksyksissä, vaikka järki vakuuttaa muuta. Hänen mielessään pilkistelevät vuoronperää panikoituminen ja sen rinnalle jostain noussut huumaantuminen, joka ei ole luonteeltaan miellyttävää. Tietämättä miten tilanteeseen suhtautua hän jähmettyy, käy tunnottomaksi, ei saa jalkaa toisen eteen. Siinä hän on – ja metsä tulee päälle kuin liikkuva varjo. Kuluu tuokio – vai pettäkö ajantajukin? – kunnes maisema saa taas tutut kasvot. Niin tietysti, tässähan sitä ollaan. Tuo polku vie tielle, tuossa männyssä on se pöllönpönttö. Kohta pilkottaa kotitalokin. Olo ei silti pitkään tasaannu, sillä kulkija on yhdestä asiasta varma: se ei ollut tavallista eksymistä, vaan jotain muuta. (Leppänen 2012.)

## Johdanto

Kokemus eksymisestä, yksilön ainakin hetkellinen epätietoisuus omasta fyysisestä sijainnista tai oikeasta kulkusuunnasta, on hyvin yleinen – ellei yleisinhimillinen. Tavallinen eksyminen voi johtua ympäristön outoudesta tai eksyjän kokemattomuudesta ja taitojen puutteesta. Tilanne ratkeaa eksyneen omin ponnistuksin tai muiden ihmisten avulla, ja vaikka kokemus voi olla mieleenpainuva ja pelottavakin, se liitetään arkikokemuksen piiriin. Eksyminen voi olla myös epätavallista ja arkikokemuksesta selvästi poikkeavaa. Vanhassa kansanuskossa ja murteissa on ollut erityissanastoa, kuten *metsänpeitto* ja *hiidenkätkö*, joilla on tarkoitettu tietyn tyyppistä kadoksiin joutumista. Nykysuomen yleiskielessä ei kuitenkaan ole yleistermiä tällaiselle erityiseksi ja oudoksi tunnistettavalle eksymiselle. Englannin kielessä eron voi tehdä sanaparilla *to go astray*, joka tarkoittaa tavallista eksymistä, ja *to be spirited away*, joka viittaa epätavalliseen eksymiseen. *To spirit away* on idiomi, joka merkitsee jonkun tai jonkin kuljettamista pois salaa tai hämäräperäisesti (ks. *The Free Dictionary; Etymonline*).<sup>1</sup> Eksymiseen sovitettuna ilmaus siirtää kokijan subjektista objektiksi ja on kuvaava: se tarkoittaa salaperäistä, usein tutussakin ympäristössä tapahtuvaa eksymistä ei-inhimilliseksi ymmärretyn toimijan vaikutuksesta sekä eksyneen kokemusta oman psykofyysisen tilansa

<sup>1</sup> Ilmauksen sisältämä viittaus henkiin (*spirit*) on arkipuheessa metaforinen, mutta mielikuva olennoista toimijoina tulee esille uskomusperinteessä tai fantasiassa. Tunnetuin esimerkki asiaan liittyvästä fantasiasta on Hayao Miyazakin elokuva *Henkien kätkemä* vuodelta 2001 (IMDB, *Spirited Away*).



tai ympäröivän todellisuuden muuttumisesta. Ihminen ei ole itse eksynyt, vaan eksytetty, ja ulkopuolisen vaikutuksen objektina hänen omat mahdollisuutensa vaikuttaa tilanteeseen voivat olla vähäiset tai jopa olemattomat. (Wikman 1961, 11.)

Kokemukset yliluonnolliseksi käsitetyistä eksymisestä ovat kansainvälisiä ja niiden tulkinnat noudattavat kussakin kulttuurisessa kontekstissa ajankohtaisiksi ja sopiviksi koettuja malleja (esim. Mencej 2018). Käsittelemme tässä artikkelissa kertomuksia eksymisistä, joita niistä kertoneet ovat pitäneet arkikokemuksesta poikkeavina, outoina ja erityisinä, sekä erityisesti metsänpeiton käsitettä. Tarkastelemme tieteellisten diskurssien ja nykypäivän verkkokeskustelujen suosimia selityksiä epätavallisille eksymiskokemuksille ja sitä, millaisiin todellisuuskuviin ja ihanteisiin ne perustuvat. Taustaksi esittelemme vanhan uskomusperinteen eksymiskuvastoja, joihin sekä tieteelliset tulkinnat että verkkokeskustelut usein viittaavat. Tarkastelussa ovat myös tutkijoiden tiedonintressit ja niitä ohjaavat arvot.

Määrävin jako eksymiselle eri aikoina annettujen selitysten sisällössä kulkee yliluonnollisen<sup>2</sup> ja naturalistisen katsantokannan välillä. Naturalistiset selitykset etsivät orientaation katoamisen syytä konkreettisista olosuhteista tai kokijasta itsestään. Ne voivat perustua arkirealismiin tai olla tiedepohjaisia ja nojautua esimerkiksi fysiologiaan ja psykologiaan. Yliluonnollisessa kehyksessä sen sijaan eksyminen koetaan arkitodellisuuteen kuulumattomien olentojen tai voimien aiheuttamaksi. Nykyään sen taustalla ovat yleensä kristilliset tai esoteeriset diskurssit. 1800–1900-luvuilla tallennetuissa aineistoissa – tarinoissa, muistelmissa, yleistävissä uskomusväittämissä ja riittikuvauksissa – tulkintakehyksenä ovat tuon ajan paikalliset näkemykset ihmisen elinpiiriä ympäröivästä näkymättömästä todellisudesta, sen asukkaista ja niiden kohtaamisesta. Jotta yliluonnollisia olentoja on voitu toistuvasti esittää selityksenä eksymiselle, ne on täytynyt ymmärtää ja hyväksyä todella olemassa oleviksi ja ihmisten elämään vaikuttaviksi (Simonsuuri 2006, 13–17). Kaikki eivät kuitenkaan ole jakaneet yksimielisesti uskomuspohjaisia tulkintoja. 1800-luvun Suomessa merkittäviä olivat myös kirkon, koululaitoksen ja sanomalehtien tarjoamat todellisuuskuvat, ja uskomuksia haastettiin myös arkijärjen nojalla. (Koski 2011, 84–85; Stark 2006, 39.) Vanhassa uskomusaineistossa kuuluu silti vain harvoin modernin maailman ääni. Folkloren keruu miellettiin vielä 1900-luvun alkupuolella menneisyyden tallentamiseksi, ja kansaan kohdistuva hierarkkinen katse määritteli kertojat oppimattomiksi ja taikauskoisiksi (Koski 2011, 30–32; Kurki 2002, 52–57; Peltonen 2004, 205–207). Keruuta ja tutkimusta ohjanneiden uskomuspainottuneiden intressien vuoksi kansanomaisen skeptisyys osana uskomusperinnettä on jäänyt myös tutkimuksessa vähäiselle huomiolle (Roper 2018, 225–229, 233–234). Suomalaisessa uskomustarinoiden luokituksessa on oma tyyppinumeronsa tarinoille, jotka esittävät uskomusilmiöille luonnollisen selityksen (tarinatyyppi B 501<sup>3</sup>), mutta niitä on myös pidetty modernina ilmiönä ja uskomusperinteen degeneraationa (Simonsuuri 2006, 17).

2 Yliluonnollinen-termin käyttöä on kritisoitu siitä, että sillä yleistetään ja leimataan kokemuksia ja näkemyksiä tutkijan määrittelemien kriteerien pohjalta ottamatta huomioon tutkittavien omia jäsennyksiä (esim. Honkasalo 2017, 30–41; Koski ja Honkasalo 2015). Monissa tapauksissa termi kuitenkin kuvaa tutkittavienkin näkemystä asiasta. Aiheeseen liittyvästä terminologiasta ja käsitteen käyttökelpoisuuden perusteluista ks. esim. Enges 2012, 63–64; Rancken 2017, 54–61.

3 Tarinatyyppinumerot viittaavat uskomustarinoiden tyyppi- ja motiiviluetteloon (Jauhiainen 1999), jonka mukaisesti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmien uskomustarina-kortisto on järjestetty. Perinnealueluokituksineen ja tyyppi- ja motiivikohtaisine lukumäärätietoineen luettelo on myös käyttökelpoinen, joskin karkeasti yleistävä ”oikotie” suomalaisen, karjalaisen ja saamelaisen uskomustarinaston sisältöihin ja teemoihin. (Ks. Jauhiainen 1999, 11–15, 19–25, 27–44.)



Yliluonnollisen käsittelyä humoristisissa perinnejäljeyksissä kuten kaskuissa ja pilasaduissa ei myöskään yleensä ole tarkasteltu tutkimuksessa epäuskon kannalta.<sup>4</sup>

Eksymisen kohdalla arkistoon on tallennettu yliluonnolliseksi koetun eksymisen kuvauksia, ja mahdolliset niitä kiistävät selitykset ovat jääneet keruun ulkopuolelle. Jälkikäteen on vaikea arvioida, millaista neuvottelu eksymisen luonteesta on ollut tai millainen rooli kansanomaisella epäuskolla on ollut ennen modernisaation vaikutusta. Viimeistään 1900-luvun aikana kansanomaiset tulkinnat saavat yhä enemmän vaikutteita oppineista ja tieteellisistä diskursseista kuten lääketieteellisestä yliluonnollisten kokemusten selittämisestä neurologisilla häiriöillä (ks. Valk 2015, 143).

Lähdemme seuraavassa liikkeelle taustoittamalla aihetta vanhemman uskomusperinteen eksyttäjäkuvilla ja -selityksillä. Sitten käsittelemme poikkeuksellisten kokemusten tieteellisiä selityksiä ja tarkastelemme lähimenneisyyden ja nykypäivän eksymiskokemuksia kirjoitus- ja internet-aineistojen valossa sekä hahmottelemme eksymiselle annettuja uudenlaisia merkityksiä. Tavoitteena on osoittaa, miten eksymiselle annetut selitykset ovat sidoksissa aikaansa sekä kulttuuriin ja arvoihin. Itse eksymiskokemuksia kertomusaineistot eivät tavoita luotettavasti, mutta uusissa ja vanhoissa kuvauksissa näkyy sekä variaatiota että huomattavaa samankaltaisuutta sensorisine ja emotionaalisine peruspiirteineen.

## Vanhan uskomusperinteen tulkintakehys

Suomalaisiin arkistoihin kuten Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon (SKS) sekä Kotimaisten kielten keskuksen (KOTUS) kertyneessä suomalaisessa, karjalaisessa ja saamelaisessa aineistossa esiintyy käsityksiä useista olennoista tai voimista, joiden kohtaamisesta tai toimista epätavallisen eksymisen on katsottu johtuvan.<sup>5</sup> Verrattuna muuhun Eurooppaan, missä eksyminen on uskomusperinteessä selitetty yleensä noitien taikka haltija- ja vainajaolentojen toiminnalla, tälle alueelle omaleimainen on ympäristön kuten metsän itsensä aiheuttama eksyttäminen (Mencej 2018, 60–62). Eksyttäjäksi on siis ymmärretty hahmoltaan epämääräinen ja persoonaton entiteetti, kuten metsä, vuori tai järvi, joka ”ottaa”, ”nielee” tai ”piilottaa” ihmisen. Tällaisen eksymisen tunnetuin ja laajalle levinnyt ilmenemismuoto on metsänpeitto (tarinatyyppit K 201–300). Käytännössä metsänpeittoon johdattajan persoonattomuuden ja persoonallisuuden raja on kuitenkin liukuva, sillä yhtä hyvin kuin itse metsä, kertomuksissa eksyttäjäksi voidaan nimetä jokin metsän olento, tai tapaus voidaan esittää noituudella aiheutetuksi (Sarmela 2007, 344–345; Tarkka 2005, 292–295). Tavassa joutua eksyksiin ja erityisesti olentojen kohdalla esiintyy alueellista variaatiota.

Eksymiseksi voidaan lukea tarinoissa pitempiaikainen kadoksiin joutuminen taikka vain hetkellinen ajan- ja paikantajun tai toimintakyvyn katoaminen, joka luo kokemuksen muuttuneesta todellisuudesta tai fyysisen ja psyykkisen tilan muutoksesta. Toimintakyvyn muutos liittyy erityisesti *hiidenväen* tai *äpäran* kohtaamiseen. Vainajaolentoihin kuuluvasta hiidenväestä on kerrottu suhteellisen tarkasti rajatulla alueella Pohjois-Satakunnassa. Se kulkee

4 Esimerkiksi Ulrika Wolf-Knuts on tulkinnut humoristista kerrontaa pirusta osana kokonaiskuvaa ja yhtenä kansanomaisena tapana lähestyä pelottavaa ja arkaluontoista aihetta (Wolf-Knuts 1991, 91–92, 113–117). Annikki Kaivola-Bregenhøj on katsonut kaskuna toteutuneen uskomustarinan kertovan siitä, että sosiaalinen kommentaari on ollut kertojalle yliluonnollista sisältöä tärkeämpi. Hän toteaa kuitenkin kertojan naurahelun osoittaneen, ettei tämä suhtautunut uskossisältöön vakavasti. (Kaivola-Bregenhøj 1988, 201.)

5 Eksyttävät olennot esitellään tässä tausta-aineistona vain karkeasti tyyppinumeroittain aiemman tutkimuksen pohjalta ilman primaariaineiston analyysia.



helinän tai surinan saattamana suurina joukkoina pitkin omia, ihmissilmälle näkymättömiä polkujaan. Niiden tielle osuva eksyy, tai hiidenväki *hilvaa* tai *hilvasee*. Hilvattu menee hetkelisesti tiedottomaksi tai päästään sekaisin taikka menettää liikuntakykynsä. Lumouksen voi rikkoa taikuudella kuten riisuutumalla ja pukemalla uudelleen kaikki vaatteet nurin päin. On myös kerrottu, että hiidenväki ei häiritse nukkuvaa, joten nukkumisen teeskenteleminen on tehokas suojautumiskeino hiidenväeltä. (Tarinatyypit C 1781; Koski 2011, 149–151; SMS 2012, s.v. *hilvata*.)

Pohjois-Suomessa sekä suomalaisessa että saamelaisessa perinteessä ihminen voi menettää ajan- ja paikantajunsa pelästyttyään äpära-lapsivainajaa (pohjoissaameksi *eahpáraš*) (tarinatyypit C 1051). Olennon yllättävä kohtaaminen voi aiheuttaa *raimautumisen* (*raimmahallan*), joka on sairauden kaltainen ahdistuksen tai lamaantumisen tila. Siinä ollessaan ihminen voi kulkea pitkiä matkoja ja ylittää vaikeakulkuisia maastoja tiedostamatta sitä lainkaan itse. Tilan on joskus kerrottu johtaneen pitkäaikaiseen sairastamiseen tai jopa kuolemaan, mutta vähintään sen jälkitilaksi mainitaan poikkeuksellinen uupumus ja vuorokausia jatkuva unentarve. Paras keino välttää raimautumiselta on maltin säilyttäminen ja oikeanlainen rituaalinen käyttäytyminen olennon kohtaamistilanteessa. (Pentikäinen 1995, 221–227; Enges 2012, 131–132, 202–206.)

Eksyttäviksi olennoiksi mainitaan eri puolilla Suomea myös *piru* ja *metsänhaltija*. Pirun kerrotaan kuljettavan ihmistä nopeaa vauhtia tai lennättävän tätä tuulispäässä, ja lopulta tämä löytyy huonokuntoisena, oudosta paikasta ja kaukana kotoaan (tarinatyypit E 701–800). Pirun kohdalla tapahtuman taustana on usein normirikkomus: kuljetettava on voinut syyllistyä syntiin (E 721) tai joutua muiden kiroamaksi (E 711). Metsänhaltijalla, kuten hiidenväeläkin, on ajateltu olevan ihmissilmälle näkymättömiä, eksyttäviä polkuja. Eksyttävä metsänhaltija tai metsänneito on myös voinut kuljettaa ihmistä pirun tavoin (tarinatyypit K 2–5). Sarmelan tulkinnan mukaan eksyttävä metsänhaltija on itse asiassa piru, joka esimerkiksi naisen hahmoisena huumaa ihmisen ja vie hänet mukanaan (Sarmela 2007, 344–346).

Uskomusperinteelle on tyypillistä erilaisten olentojen roolien päällekkäisyys. Vieraiden olentojen luokse joutuminen liittyy tyypillisemmin *vuorenpaikoihin* tai *maahisiin* (tarinatyypit M 31, M 62, M 66, M 321, M 411). Niiden maailma on kuviteltu ihmisasutuksen lähistölle, sen alapuolelle tai asumattomiin erämaihin taikka vaihtoehtoisesti fyysiseen paikkaan sijoittumattomaksi rinnakkaistodellisuudeksi. Sinne joutuneen ihmisen on täytynyt olla varuillaan ja esimerkiksi kieltäytyä olentojen tarjoamasta ruoasta ja juomasta, jotta ei joutuisi jäämään niiden luokse ikuisiksi ajoiksi. (Enges 2019, 88–89.)

Eri olentoihin liitetyissä eksymiskuvauksissa on monia yhteisiä ja toistuvia sisällöllisiä piirteitä. Uskomusperinteessä myöskin käsitellään nimenomaan fyysistä eksymistä, jossa kokija ei enää ole selvillä omasta sijainnistaan tai suunnastaan. Fyysiseen eksymiseen kietoutuu kuitenkin usein moraalinen aspekti: tapausta voi edeltää eksyneen oma normirikkomus tai se on seurausta toisten ihmisten häneen kohdistamista ajattelemattomista tai pahantahoisista toimista. Normirikkomuksen lisääminen kertomukseen yliluonnollisen välikohtauksen perusteluksi on tyypillistä kokemuksetomusten perinteenmukaistumiselle. Moraalinen eksyminen tai eksyttäminen ei kuitenkaan ole fyysisen eksymisen välttämätön edellytys, vaan tapaus voidaan esittää myös epäonniseksi sattumaksi.



## Metsänpeitto

Käsityksissä metsänpeitosta tulee erityisen selvästi esiin tuonpuoleiseen maailmaan joutuminen ja siteiden katkeaminen ihmisyhteisöön. Metsänpeitto on tunnettu lähes koko Suomen alueella, tosin ennen kaikkea kotieläimen katoamiseen liittyvänä (Sarmela 2007, 342–347, kartat 53 ja 54). Ihmisen joutumisesta metsänpeittoon (tarinatyyppit K 201, K 221) tai hiidenkätköön (K 231) on kuitenkin myös runsaasti tietoja. Metsänpeitolla on voitu tarkoittaa monia erilaisia epätavallisen eksymisen muotoja, joita yhdistää tapahtuminen arkielämästä ja arjen yhteisöllisyydestä poikkeavassa kontekstissa (Stark 2006, 357). Tällaisissa kokemuksissa metsä edustaa normaalitodellisuudelle vastakkaista, ajatonta ja unenomaista antimaa (Tarkka 1994, 84).

Metsänpeitossa ihminen joutuu eräänlaiseen maagiseen piiriin, jota hän joutuu kiertämään pääsemättä siitä ulos, tai hän alkaa sulautua metsään ja muuttua sen kaltaiseksi. Metsän vangitsema ihminen on näkymätön etsijöidensä silmissä, ja vaikka hän itse voi nähdä ja kuulla etsijänsä, hän ei pysty kommunikoimaan heidän kanssaan. Joissakin tapauksissa kerrotaan, että eksynyttä ohjaa ja häntä ruokkii jokin ihmis- tai eläinhahmoinen tai hahmoltaan epämääräinen olento. Huomionarvoista on, että vanhassa uskomusperinneaineistossa metsänpeittoon joutunut on lähes poikkeuksetta lapsi, nuori tai nainen, joka harhautuu ollessaan marjanpöiminnassa tai paimentaessaan karjaa. Sen sijaan kertomuksia metsästäjistä tai muuten metsäympäristön hyvin tuntevista miehistä on tuskin lainkaan. (Tarkka 2005, 292–294; Stark 2006, 366–367; Sarmela 2007, 344–345.) Metsänpeittoon joutumista on myös voinut edeltää episodi, jossa yksilön jäsenyys yhteisössä on kyseenalaistettu tai kielletty. Esimerkiksi lasta on voitu moittia tai kirotta ja lähettää sen jälkeen metsään paimeneen, ja metsän yksinäisyydessä paha toivutus on sitten käynyt toteen. (Stark 2006, 367–371.) Seuraavassa esimerkissä esiintyy useita ylläluonnolliselle eksymiselle tyypillisiä aiheita:

Nuorena ollessani tunsin erään miehen jonka sanottiin eräässä talossa ollessaan käskyläispoikana 13-14 vuoden ikäisenä joutuneen lehmän haku reisullaan mehtän peittoon. Mainitun talon ihmisten kuulin sittemmin asiasta tosissaan kertovan mitä poika oli heille itse olostaan kertonut, että kaksi akkaa tapasivat hänet mehtässä ja pakottivat seuraamaan heitä ja veivät hänet suuren juurineen kaatuneen honkan luokse ja kaivoivat juurten mukana kääntyneeseen multa kuopan ja käskivät hänen olla siinä ääneti ”jos äänen päästät niin sinut tapetaan”, ruvaksi toivat hänelle mustikoita ja jonkunlaista ilettävää räkää, ja maalasivat hänen jalkansakin polvia myöten mustikoilla, usein lennättivät häntä ilmassakin niin, että hän näki ja tunsikin heinäväen kotitalon niitulla. ”Jos huudat niin putoat henketi alas” sanoivat akat. Ja veivät taas samaan paikkaan takasin. Näin hän oli useita päiviä eikä häntä etsiskelyistä huolimatta löydetty ennen kuin pyhänä kirkossa rukoiltiin hänen puolestaan, niin toinen akka sanoi toiselle, jää sinä vahtimaan poikaa, yksi akka tappaa lastaan, minä mänen sitä auttamaan. Mutta silloin poikakin pääsi karkuun ja haku miehet löysivät hänet läheltä kotoa pellon aijan takaa. Ja syynä tähän oli pojan iso isän kirous joten pirut ottivat viltattoman pojan kuletellakseen, tällainen oli vanhain ihmisten uskomus mehtän peittoon joutumisesta. Kertomani tapaus pojasta on tapahtunut Toivakan nykyisessä seurakunnassa vuoden 1870 paikkeilla, aikaa en tarkemmin tiedä. (KOTUS. Toivakka. Anshelm Kuokkanen 8.3.1935.)

Uno Holmberg selitti varhaisessa artikkelissaan metsänpeiton tuonpuoleiseksi, ihmisten todellisuudelle vastakkaiseksi vainajien maailmaksi (Holmberg 1923, 53–60). Laura Stark tarkastelee metsän vastakkaisuutta esimodernin yksilökäsityksen kontekstissa. Esimodernissa yhteiskunnassa ihmisyksilö oli tavallaan olemassa vain osana omaa yhteisöään, jossa hänellä oli selkeä sosiaalinen rooli. Metsä taas ymmärrettiin heterotopiaksi, anomaaliseksi ja vaaralliseksi ihmisyhteisön ulkopuoliseksi tilaksi. Stark tulkitsee metsänpeittoa tilana, jossa



yhteisöstä erilleen joutunut yksilö kadottaa identiteettinsä (minuutensa) ja alkaa sulautua häntä ympäröivään vastamaailmaan. Toisinaan sulautuminen ja kyvyttömyys kommunikointiin muiden ihmisten kanssa on ollut nähtävissä konkreettisesti fyysisinä muutoksina: metsänpeitosta vapautunut löytyy sammalten peittämänä tai suu ja korvat täynnä sammalta. (Stark 2006, 371–374.)

Metsän käänteisyyys suhteessa ihmisten alueeseen ja yhteisöön näkyy muun muassa taikuidessa, jolla peittoon joutunut on voinut vapautua. Eksynyt itse on voinut, kuten hiidenväen ja metsänhaltijankin kohdalla, kääntää kaikki vaatteensa nurin ja pukea ne sellaisina takaisin ylleen, manipuloiden siten kohtaamaansa käänteistodellisuutta. Yhteisö taas on voinut vapauttaa metsän peittoon joutuneen yksilön esimerkiksi soittamalla kirkonkelloja<sup>6</sup> tai kyvykkään tietäjän avulla. (Holmberg 1923, passim; Jauhiainen 1999, K 201; Stark 2006, 359–360; Sarmela 2007, 345.)

Metsänpeittoperinne on ollut ilmeisen ajankohtaista Suomessa 1800-luvulla ja osittain vielä 1900-luvun alussa. Valtaosa arkistoaineistoista (KOTUS, SKS) on taltioitu 1930-luvulla, jolloin raportoidut tapaukset ajoittuvat yleensä useamman vuosikymmenen taakse. Eksymisen ylikuonnollinen tulkintakehys oli tuolloin jo menettänyt merkitystään, ja tapauskuvaukset olivat pikemminkin menneisyyttä koskevaa muistitietoa. Tutkijoiden tulkinnat metsän, yksilön ja yhteisön välisistä suhteista metsänpeittoperinteen merkityksellistäjinä koskevat kansanomaista 1800-luvun ajatusmaailmaa.

## Uskomusperinne ja selittävä tiedonintressi

Nykyaikaiset populaaritkin tulkinnat uskomusilmiöistä kierrättävät tieteellisiä diskursseja, ja siksi on syytä perehtyä tässä niiden tieteelliseen selittämiseen ennen uudempien eksymisaineistojen käsittelyä. Uskomusperinteen käsittely niin tutkimuksessa kuin arkikeskusteluissa-kin voi edustaa erilaisiin tiedonintresseihin perustuvia näkökulmia. Ihmistieteissä erotellaan usein Jürgen Habermasiin viitaten toisistaan kolme tieteellistä tiedonintressiä: ymmärtävä, selittävä ja kriittinen (ks. esim. Raatikainen 2005; Fingerroos ja Haanpää 2006, 36–38; Taira 2019, 29). *Ymmärtävän* tiedonintressin päämääränä on lisätä inhimillistä itseymmärrystä. Sitä edustavat muun muassa edellä esitetyt, metsänpeittoperinteen merkityksiä 1800-luvun uskomusperinteessä koskevat tulkinnat, jotka ohjaavat käsittämään entisaikojen ajattelutapoja. Yleisemmällä tasolla hermeneuttiset ja fenomenologiset lähestymistavat tekevät ymmärrettäväksi inhimillisiä, epätavallisiakin kokemuksia arvottamatta niitä (esim. Honkasalo 2017). *Kriittinen* tiedonintressi pyrkii vaikuttamaan yhteiskuntaan korjaamalla vääriä tietoja taikka vinoutuneita asenteita ja käytäntöjä. Kriittinen tutkimus on etenkin aiempina vuosisatoina paljastanut ylikuonnollisia uskomuksia vääriksi; nyttemmin se voi myös korjata niihin liittyviä ennakkoluuloja. Maallikkodiskursseissa uskomuspohjaisia tulkintoja voidaan hyödyntää yhteiskuntakriittisesti malleina vaihtoehtoisille elämäntavoille. *Selittävä* tiedonintressi puolestaan etsii tarkastelemilleen ilmiöille konkreettisia tai teknisiä syitä ja seurauksia. Uskontojen ja kansanuskon kohdalla selittävän tiedonintressin myötä etsitään paikallisille ja kulttuurikohtaisille ylikuonnollisille kokemuksille ja uskomuksille yleisinhimillistä pohjaa erityisesti kognitiivisten, psykologisten, neurologisten ja fysiologisten selitysten

6 Kirkonkellot ovat kristilliseksi identifioituvan ihmisyyteen symboli, ja niiden soittaminen on akustista tilan halluunottoa, joka mitätöi metsän tai muun ei-inhimillisen (= ei-kristillisen) toimijan pyrkimykset. Kirkonkelloista pahoilta olennoilta suojautumisessa ks. esim. Kuuliala 1943, 80-82.



avulla (esim. Ketola, Pyysiäinen ja Sjöblom 2008, 13, 19–22). Etenkin populaarissa keskustelussa selitykset ovat usein myös medikalisoivia (ks. esim. Koski 2016a).

### *Yliluonnollisiksi koettujen ilmiöiden tieteellinen selittäminen*

Yliluonnollisten kokemusten selittäminen harhaksi, erehdykseksi tai sairauden aiheuttamaksi yleistyi uuden ajan Euroopassa lääketieteen ja kehittyvien luonnontieteiden piirissä 1600-luvulta lähtien sekä 1800-luvulta lähtien psykologiassa ja psykiatriassa. Osittain kyse on ollut valistushenkisestä ja samalla kriittisestä intressistä, jossa yliluonnollinen kokeminen niin kirkon kuin kansanomaisenkin kokemuksen piirissä on pyritty kiistämään tai medikalisoimaan. (Hufford 2005, 21–23; Koski 2016a, 5–7; Pietikäinen 2013, 55, 128–129.) Yliluonnollisten kokemusten ehdoton kiistäminen ja medikalisointi on yleistä nykyään julkisessa ja populaarissa keskustelussa, joissa sitä voi pitää naturalistisen maailmankuvan puolustamisena sitä uhkaavilta ja häiritseviltä selittämättömiltä ilmiöiltä (Koski 2016b, 20–21). Folkloristi David Hufford on nimittänyt tällaista ajattelutapaa epäuskon traditioksi. Hän kritisoi länsimaista tiedettä yliluonnollisiksi tulkittujen kokemusten ”pois selittämisestä” ja niiden mitätöimisestä taikauskon tai alentuneen mentaalisen kapasiteetin luomina harhoina. Hänen mukaansa pois selittäminen on korvannut ilmiöiden kunnollisen tutkimisen ja vahvistanut kokijoihin kohdistuvia ennakkoluuloja (Hufford 1982, xiv; Hufford 2005, 13).

Yliluonnollisen selittäminen psykiatrialla tai fysiologialla voidaan nähdä myös ilmiöiden uudelleen nimeämisenä ja toisesta näkökulmasta lähestymisenä ilman erityistä arvottamista (ks. esim. Ross 1996, 4, 11). Lisääntyvää tietoa ihmismielen ja -kehon toiminnasta on hyödynnetty myös sen korostamiseksi, etteivät kaikki epätavalliset kokemukset kieli sairaudesta (esim. Arbman 1963; Korkeila ja Koski 2017). Tästä näkökulmasta katsoen kokemusten yleisinhimillinen psykologinen tai fysiologinen pohja todistaa niiden olevan aitoja ja sellaisina tutkimisen arvoisia, vaikkei tutkija pitäisi pätevänsä niiden yliluonnollista selitystä.

Selittävä tutkimusote on perustunut humanistisissakin tieteissä luonnontiedepohjaiseen naturalistiseen maailmankuvaan, jossa ilmiön kansanomaista tulkintaa yliluonnolliseksi tai henkimaailmaan liittyväksi ei pidetä relevanttina. Osa folkloristeista on pitänyt luonnollisten selitysten esittämistä folkloristiikkaan kuulumattomana intressinä, toiset taas ovat hyödynneet niitä ja esittäneet kokemusten selitykseksi muun muassa pelkoa ja jännitystä, psykofyysisiä häiriöitä kuten epilepsiaa tai depressiota taikka kokijan intressiassosiaatioita ja perinteen tarjoamaa viitekehystä (ks. Mencej 2018, 52).

Folkloristiikassa yliluonnollisia kokemuksia koskevat tutkimukset pohjautuvat 1900-luvun jälkipuoliskolla alkaneisiin keskusteluihin, joissa hylättiin lopullisesti kokemusten selittäminen tietämättömyydellä tai erehdyksellä. Niitä alettiin lähestyä monitieteisellä ja empiirisellä otteella, ja tunnustettiin kokemuksen realistisuus kokijalle itselleen. Painoarvoa sai myös kokemusten ja niistä kertomisen välinen suhde. (Ward 1977, 212–218, 225.) Tutkijat (esim. Mencej 2018) palaavat edelleen tuolloin käytyihin kiistoihin kulttuurin ja fysiologian roolista. Lauri Honko etsi inkeriläisissä maalaisyhteisöissä koetuille haltijaelämyksille selitystä havaintopsykologian, kokijoiden sosiaalisten roolien ja tradition tuntemuksen pohjalta ja katsoi, että uskomustraditio saa ihmiset kokemaan perinteenmukaisia elämyksiä sopivien olosuhteiden vallitessa. Hänen esittämänsä selitysmallia on nimetty *kulttuurihypoteesiksi*. (Honko 1980, 79–88, 90–94; ks. myös Hufford 1982, 12–15.)





Tutkiessaan 1970-luvulla Newfoundlandin *Old Hag* -painajastraditiota David Hufford kritisoi kulttuurihypoteesia kokijoiden toiseuttamisesta taikauskoisiksi. Hänen esittämänsä *elämshypoteesin (experiental source hypothesis)* mukaan monet poikkeuksellisia pidetyt elämykset ovat lähtöisin ihmisen fysiologiasta, jolloin ne eivät riipu kulttuurista tai uskomusperinteestä vaan ovat yleisinhimillisiä. Esimerkiksi kokemukset painajaisolennosta perustuvat unihalvauksena tunnettuun fysiologiseen tilaan, johon liittyvät uskomukset vaihtelevat kulttuuritraditiosta toiseen. (Hufford 1982, 15–16, 245–246, 251; ks. myös Davies 2003; de Sá & Mota-Rolim 2016.)

Hypoteesi fysiologisten tekijöiden ensisijaisuudesta on saanut vahvistusta myös muunlaisten yliluonnollisten elämysten kohdalla ja kansainvälisesti vertailevissa tutkimuksissa (esim. McClenon 2000). Monet fysiologia selityksiä esittäneet kansanuskon tutkijat muistuttavat kuitenkin, että fysiologinen pohja on vain yksi osa ilmiötä, ja sen lisäksi olennaisia ovat ilmiölle omassa kulttuurissaan annetut sosiaaliset ja kulttuuriset merkitykset. Kun paikallinen uskomustraditio on olemassa, se voi elää kertomuksina ilman kyseisiä kokemuksiakin. Lisäksi kulttuuriset käsitykset ohjaavat myös kokemista kuten yliluonnollisiksi oletettujen kontaktien tavoiteltavuutta tai pelottavuutta. Vaikka Hufford nimesi kulttuuri- ja elämshypoteesin alkujaan toisilleen vastakkaisina selitystapoina, niiden yhdistäminen tutkimuksessa on osoittautunut hedelmälliseksi. (Enges 2012, 68–69; Mencej 2018; Milne 2019.)

### ***Epätavalliselle eksymiselle annettuja psykologisia ja neurofysiologisia selityksiä***

Epätavallisen eksymisen kuvaukset ovat varsin monimuotoisia jo yksin suomalaisessa uskomusperinteessä, ja variaatio on vielä suurempaa, jos laajennetaan tarkastelua maantieteellisesti ja ajallisesti. Myös ne neuro- ja psykotieteiden määrittelemät tilat, joilla eksymiskokemuksia on selitetty, ovat monimuotoisia. Esimodernien yhteisöjen metsänpeitto, johon joutuivat erityisesti naiset tai lapset, erottuu kansainvälisistä traditioista suomalaiselle perinteelle ominaisena eksymiskokemuksena. Esimerkiksi slovenialaisessa traditiossa painottuvat vastaavasti aikuisia miehiä öiseen aikaan eksyttävät noitaolennot, jotka voivat näkyä valoistimuksina pimeässä (Mencej 2018, 59, 64). Eroista huolimatta eksymiskokemuksissa toistuvat myös samankaltaiset piirteet, joille voisi etsiä yleisinhimillisiä taustatekijöitä. Suomalaisessa uskomusaineistoissa sellaisia ovat ympäristön muuttuminen vieraaksi ja oudoksi, kokijan lumoutunut tila, jossa hänen kykynsä toimia tai kommunikoida on häiriytynyt, kokemus vieraiden olentojen läsnäolosta ja toisinaan muistikuvien puuttuminen tapahtuneesta jälkikäteen. Folkloristi Mirjam Mencej on esittänyt slovenialaisen aineiston ja myös suomalaiset traditiot huomioivien kansainvälisten vertailujen pohjalta, että uskomustraditioiden eksymiskuvaukset viittaavat autenttisiin kokemuksiin muuntuneista tietoisuuden tiloista ja ovat osapuilleen samankaltaisia kulttuurisista tulkintamalleista riippumatta. Toistuvina piirteinä hän luettelee 1) disorientaation, johon sisältyy myös ympyrän kulkeminen ja ilmassa lennättäminen, 2) kokijan muuntuneen tietoisuuden tilan sekä 3) ajoittain valon tai valojen<sup>7</sup> näkemisen, joka liittyy mielikuviin eksyttävistä olennoista. Mencej tarkastelee eksymiskokemusten taustalle piirtyvän muuntuneena tietoisuuden tilana erityisesti ruumiistairtutumiskokemuksia (*out-of-body experiences*), joihin voi sisältyä tunne lentämisestä, valoista ja niihin liittyvistä olennoista, oudosta liikkeestä sekä paikkaan ja tilaan liittyvien havaintojen muutoksia. (Mencej 2018, 52, 64, 69–76.)

7 Valot eivät kuitenkaan ole tyypillisiä suomalaisille eksymiskokemuksille.



Suomalaisen uskomusperinteen eksymisaineistot ja etenkin metsänpeittokokemukset muistuttavat enemmän psykologiassa ja psykiatriassa määriteltyä dissosiaatiota. Dissosiaatiolla tarkoitetaan katkoksia yksilön muistin, ajattelun, toiminnan, tunteiden ja identiteetin välisissä, normaalisti saumattomina toimivissa yhteyksissä. Katkosten aiheuttamia oireita ovat muiden muassa oman itsen tunteminen vieraaksi ja epätodelliseksi, tutun ympäristön kokeminen vieraana tai outona, ajan ja paikan tajun kadottaminen, havaintojen vääristyminen ja erilaiset aistihäiriöt. Lievänä ilmenevää dissosiaatiota pidetään normaalina ja varsin yleisenä mielen reaktiotapana, jota voi esiintyä omiin ajatuksiin uppoutuessa, taiteen kokemisen tai mekaanisen suorittamisen yhteydessä. Se yhdistetään myös moniin uskonnollisiin traditioihin, joissa tavoitellaan arjen ylittäviä kokemuksia. Vakavampana se esiintyy voimakkaan stressin ja tunnekokemuksen yhteydessä tai traumaattisten kokemusten jälkeisenä suojamekanismina, jolloin yksilö irrottaa ahdistusta ja kauhua herättävät muistot tai kokemukset tietoisuudestaan luomalla dissosiativisen tilan. Dissosiaatiohäiriöihin sisältyy myös niin sanottu pakkovaellus eli dissosiativinen fuuga, jossa yksilö pakenee traumaattisesta tai häpeällisestä tilanteesta eikä myöhemmin muista asiaa tai aiempia tapahtumia. (Huttunen 2018; Lauerma 2002, 2199; Ross 1996, 11–14; Rovasalo 2021.) Dissosiaationa voisi siis lähestyä yhtä hyvin monotonisen marjanpöiminnan aiheuttamaa hajamielisyyden tilaa kuin traumaattiselta tilanteelta suojaavaa irtautumista ajasta ja paikasta, jollaiseksi voitaisiin helposti tulkita vanhaan uskomusaineistoon sisältyvät kertomukset haukutun ja kirokun lapsen joutumisesta metsänpeittoon.

Ruumiistairautumiskokemus ja dissosiaatio ovat psyko- ja neurotieteissä käytettyjä laaja-alaisia termejä kokemustyypeille, joihin liittyy monenlaisia, osittain keskenään päällekkäisiä piirteitä ja joiden asemasta itsenäisinä ilmiöinä esiintyy myös kiistoja. Ruumiistairautumiskokemuksiin voi katsoa sisältyvän dissosiativisia tekijöitä, mutta kumpaankin käsitteeseen liittyy myös paljon muuta. Näin nimettyjen tilojen syntymekanismiksi on edelleen olemassa joukko vaihtoehtoisia psykologisia, neurologisia ja fysiologisia selitysmalleja. (Braithwaite ym. 2011, 840; Irwin 2000; Lauerma 2002, 2199; Mencej 2018, 69–71.) Epätavallisen eksymiskokemuksen nimeäminen dissosiaatioksi ei siis sinänsä kerro tyhjentävästi, mistä siinä on kysymys. Maallikon tai humanistin tekemänä se on ilmiön siirtämistä psyko- ja neurotieteelliseen diskurssiin, jolla kokemukset ja kokijat integroidaan nykyaikaiseen länsimaiseen todellisuuskuvaan. Humanistisessa tutkimuksessa psykologisten ja fysiologisten selitysten motivaationa on toisaalta elämshypoteesin viitoittama argumentti: tutkittavana ei ole olematon vaan kokeellisin tietein todennettu ilmiö. Toisaalta nämä diskurssit ovat jo osa myös itse tutkimuskohdetta kuuluessaan outojen kokemusten kuten epätavallisen eksymisen populaariin selitysarsenaaliin. Neuro- ja psykodiskurssit ovat sekä akateemisella että populaarilla kentällä vakiintunut osa epätavallisten kokemusten selittämistä ja tulkintaa.

## Nykyaikaisten eksymiskokemusten jäljillä

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura järjesti vuosina 2002–2003 Oletko eksynyt? -keruun (EK), jonka esitteessä (Oletko eksynyt? 2002) vastaajia pyydettiin kirjoittamaan eksymis- ja eksyksistä selviytymisen kokemuksistaan sekä erityisesti näkemyksiään metsänpeitosta ja eksymisen vaaroista. Keruukutsuun vastasi 106 kirjoittajaa ja aineistoa kertyi yhteensä 635 sivua. Vastauksiin sisältyy sekä varsinaisia eksymiskuvauksia ja niiden tulkintoja että ei-keruutusmuotoisia raportteja tai itse eksymisilmiön pohdintaa. Keruukutsun mukaisesti eksyminen on voitu ymmärtää laajasti, sekä luonnon- että kaupunkiympäristössä tapahtuvaksi



reaaliseksi tapaukseksi, tai metaforisesti, erilaisiin elämäntilanteisiin liittyväksi. (EK; Tolonen 2014, 6, 20–21.)

Toinen nykypäivän ja lähimenneisyyden eksymiskokemuksia valottava aineisto löytyy internetistä keskustelupalstoilta ja blogikirjoitusten kommenttiketjuista. Käytämme Oletko eksynyt? -keruun ohella aineistonamme kolmea viestiketjua, joista vanhin ja pisin on Suomi24-sivustolla vuosina 2006–2018 otsikon 'Oletko kokenut metsänpeiton?' alla käyty keskustelu (OKM)<sup>8</sup>. Keskustelun avaus julkaistiin kesäkuussa 2006:

Vanha kansanperimä tuntee termin 'metsänpeitto'. Joskus esim. sienestäjä voi aivan tutussa metsässä kokea outoja. Häneltä katoavat suuntavaisto ja ajantaju. Metsä alkaa näyttää oudolta. Aika tuntuu seisahtuvan. Jos metsässä on tuulta, ääntä ja liikettä, se kaikki loppuu. Ihminen tuntee vierauden tunnetta eikä hän osaa liikkua paikaltaan tai tuottaa ääntä. Lumoustila katoaa myöhemmin itsestään. Tuon voisi vielä selittää psykologialla. Oudointa kuitenkin on, että jos ihmisellä on metsässä mukanaan tuttuja lähellään, hän ikään kuin katoaa heiltä. He eivät huomaa häntä. Jos kyse on metsään eksyneen joutumisesta metsänpeittoon, hänen etsijänsä eivät löydä häntä, vaikka kulkisivat vierestä. Vanha kansa selitti metsänpeiton sillä, että maahiset ja keijut kostavat ihmiselle sen, että tämä on tullut liian lähelle heidän asuinpaikkaansa. (OKM)

Keskustelu on sivustolla sijoitettu alakategoriaan 'Parapsykologia', mikä on todennäköisesti valikoinut kirjoittajia ja vaikuttanut käydyn keskustelun sävyyn. Noin 40 keskustelijasta vain yksi arvioi koko asian pelkäksi hölynpölyksi. Aiheesta eksymiset ja jotkut ironiset ja itseironiset kommentit pois lukien keskusteluketjusta löytyy moniin erilaisiin tulkintakehyksiin pohjautuvia mielipiteitä ja argumentteja. Monet osallistuvat keskusteluun raportoimalla omia tai vanhemmiltaan tai isovanhemmiltaan kuulemiaan tapauksia, toiset taas ottavat asian pohtijan tai selittäjän roolin. Joku on kuullut aikaisemmin metsänpeitto-termin, mutta ei ole tiennyt, mitä se tarkoittaa; toisilla taas on ollut kuvatus kaltaisia kokemuksia, mutta ei niitä luonnehtivaa käsitettä.

Toinen käyttämämme kommenttiketju liittyy blogikirjoitukseen (Leppänen 2012), jonka ensimmäinen kappale on lainattu tämän artikkelin alkuun. Pitkähkössä blogitekstissä pohditaan metsänpeiton olemusta ja viitataan vanhoihin arkistolähteisiin samoin kuin aihepiiriä koskevan tieteellisen tutkimuksen tuloksiin. Blogin kirjoittaja Marko Leppänen esittäytyy *Esoteerisen maantieteen koulun* perustajana ja muun muassa jungilaiseen syvyytspyskologiaan pohjautuvan *periferiaterapian* kehittäjänä (Leppänen 2008). Vuosina 2012–2013 syntynyt lyhyt keskusteluketju (kahdeksan kommenttia) kontekstualisoituu luonnontieteeseen pohjautuvalle maantieteelle vaihtoehdoiseen, myös esoteerisen tiedon hyväksyvään näkemykseen ihmisen ympäristö- ja luontosuhteesta.

Kolmas, niin ikään lyhyt keskusteluketju (15 viestiä) julkaistiin Rihmasto – Yhteisöelämän verkosto -sivulla (MPR). Tätä kirjoitettaessa se ei ole enää julkisesti saatavilla.<sup>9</sup> Keskustelu käynnistyy tiedustelulla: "Osisiko joku kertoa kauniita asioita metsänpeitosta tai sinne joutumisesta/pääsemisestä." Sitä seuraavassa viestien vaihdossa metsänpeitto määrittyy

8 Vaikka keskustelijoiden nimimerkit ja viestien päivämäärät ovat sivustoilla nähtävissä, viitataan tässä artikkelissa netti-keskusteluihin vain kokonaisuuksina, henkilötietojen minimoinnin periaatetta (Tietosuojavaltuutetun toimisto 2021) noudattaen. Tavoitteena on jäljittää ja määritellä aineistostani erilaisia eksymisen tulkintakehyksiä ja diskursseja, joten yksittäisten kirjoittajien ja kirjoitusten kommentoijien henkilöllisyydellä ei ole analyysin kannalta merkitystä. Ks. myös Suomi24-keskustelupalstaan viittaamisen tapa artikkelissa Johansson ym. 2018.

9 Tällä hetkellä internet-haku johtaa [Hipit.fi:n](http://Hipit.fi) foorumille, joka etusivunsa mukaan on ekologisuudesta, rakkaudesta ja vapaudesta kiinnostuneiden kotifoorumi (Hipit).



tavoiteltavaksi korkeamman tietoisuuden tilaksi, jota voi myös harjoitella samalla tavoin kuin meditaatiota.

Eri tavoin syntyneet aineistot tarjoavat erilaista tietoa ja tulkintamahdollisuuksia. Internetin keskusteluissa korostuvat – usein spontaanisti, lyhyinä ja kärkevinä kommentteina – erilaiset näkemykset ja niiden välinen jännite. Tutkijoille tai arkistolle kirjoitetut kuvaukset ja pohdinnat sen sijaan ovat syntyneet rauhassa ja ilman pelkoa tylyistä reaktioista. Ne voivat olla avoimempia, syvällisiä ja harkittuja. (Koski–Järvenpää 2017, 272; Koski 2016b, 13–17.) Vastaavasti kun tutkijoille kirjoitetut mietteet voivat olla yksityisiä, uskomusaiheita käsittelevät internet-keskustelut ja niitä ruokkivat blogit ovat kollektiivisempää ja vuorovaikutuksellisempää viestintää, jota voi hyvällä syyllä pitää nykyajan uskomusperinteenä: niissä pohditaan outoja ja selittämättömiä ilmiöitä, esitetään kertomuksia ja neuvotellaan tulkinnoista.

Oletko eksynyt? -keruun pohjalta pro gradu -tutkielmansa tehnyt Hanna Tolonen toteaa yleiskuvana aineistosta, että vanhan uskomusperinteen tarjoamaa selkeää eksymisen selitysmallia ei enää löydy, vaan kertomukset kantavat mukanaan hyvin erilaisia kuvauksia ja tulkintoja, joista tyypillisimpiä ovat psykologiset selitykset. Metsänpeitto-käsitettä käytetään edelleen (mahdollisesti siksi, että se esiintyy keruuesitteessä), mutta useimmissa tapauksissa metaforisesti, ilman oletusta ulkopuolisesta yliluonnollisesta aiheuttajasta. (Tolonen 2014, 96.) Keruun aineistoa metsäympäristöön eksymisen osalta analysoinut Seppo Knuuttila on kuitenkin havainnut, että sen kuvaukset noudattavat jokseenkin samanlaisena toistuvaa peruskaavaa:

Suomalaisten nykyiset eksymiskertomukset noudattelevat skriptiä, jonka mukaan aluksi kaikki on hyvin: metsä on tuttu, se on antelias tai rauhoittava aina sen mukaan, missä tarkoituksessa metsään on lähdetty. Mutta tilanne vaihtuu äkisti. Kun marjastaja nostaa päänsä, lapsi katsahtaa ympärilleen tai ajatuksiinsa vaipunut vaeltaja havahtuu, metsä on muuttunut vieraaksi, vaikka se näyttää samalta kuin äsken. Tuntemattoman koodi syrjäyttää tuttuuden ja ympäristö lähettää uhkaavia viestejä: mikään ei pidä paikkaansa, entiset ystävälliset puut ovat nyt vihamielisiä, aurinko paistaa väärästä suunnasta. (Knuuttila 2003, 143.)

Keskeinen ero suhteessa vanhaan aineistoon on juuri uskomusolentojen puuttuminen oletettuna eksymisen aiheuttajana, mutta yhteistä vanhojen aineistojen kanssa on eksyneen kyvyttömyys aistia fyysinen ympäristönsä normaalisti ja kommunikoida sen ja muiden ihmisten kanssa. Knuuttila tarkasteleekin keruuaineistoa nimenomaan kommunikaation näkökulmasta. Vanhat aineistot vaikenevat *autokommunikaatiosta* eli siitä, miten eksynyt neuvottelee itsensä kanssa selvittääkseen tilanteesta; uusissa aineistoissa sen sijaan on kuvauksia kokijan reaktioista, tunteista, ajatuksista ja selviytymiseen tähtäävästä järkeilystä. *Nonkommunikaatio* taas viittaa ympäristöstä välittyvien tuttujen viestien puuttumiseen ja eksyneen kyvyttömyyteen viestiä muiden ihmisten kanssa: ”Metsänpeittokertomusten ydin ja ehto on kommunikaation katkeaminen ulkomaailmaan”. (Knuuttila 2003.)

Selkeästi nimettävän ulkopuolisen toimijan sijaan uusissa aineistoissa tapauksen yliluonnollisuus ilmenee usein sen arkijärjen vastaisena ”mahdottomuutena”. Seuraavassa esimerkissä on kuvattu eksyminen käsittämättömän pienelle alueelle:

Yhdessä toisessa paikassa missä on todella pieni metsä läntti jonne ei kukaan ikinä voisi eksyä, minä kuitenkin kerran eksyin ja ihmettelin miksi metsä vain jatkuu. Oli sellanen hiljaisen tuntunen unimainen olo. En tarkkaan muista kuinka kauan eksyminen kesti mutta lopulta pääsin pikku metsä läntiltä



pois. Kooltaan sellainen suunnilleen noin 10-15 metriä joka suuntiin suunnilleen varmaankin eli tosi pieni saareke. (OKM.)

Koetun ristiriitaisuus kokijan oman todellisuuskäsityksen kanssa keskeinen eksymiskuvauksissa toistuva piirre: koetun kaltaista ei pitäisi tapahtua, mutta oma kokemus todistaa päinvastaista:

[P]idin tätä hölynpölynä, kunnes sattui omalle kohalle. Olin ratsain ja näin ihanan polun tien vieressä. Lähdin seuraamaan sitä, koska etsin uusia maastoreittejä. Metsikkö on sellainen läntti, jota ympäröi muutama talo. Se muodostaa neliön. Toisella puolella tie josta käännyin polulle, sivuilla talot ja päässä taas talo, joskin hieman kauempana. Nooh... siinä sitten ratsastelin ja huomasin että kappas, polku loppuu. Lähdin takaisin päin ja maalainen kun olen, katson aina ympärilleni ja etsin maamerkkejä että osaan VARMASTI suunnistaa takaisin. Ja minulla on hyvä suuntavaisto. Olen penskasta asti metässä liikkunut. Kun käännyin ympäri polkua ei ollut. Siis yksinkertaisesti sitä ei ollut! Tullessani polku ei ollut selvä, mutta painunut selvästikin ja metsän eläimet kulkeneet siitä. Tietysti katselin ympärilleni ja etsin niitä maamerkkejä, mutta tuntui jotenkin tyhmältä. Ei tavallaan nähnyt niitä eikä osannut enää hahmottaa mitään. Niinkuin olisi silmät kiinni pyörinyt ympyrää ja sitten lähtenyt suunnistamaan. Ja omituisinta oli se, että metsässä ei tuullut yhtään eikä missään ollut mitään "elämää". Ei linnut viserrellyt tmv. vaikka lähtiessäni aurinko paistoi ja tuuli mukavasti ja siinä metsässä on todellakin paljon lintuja. Ei auttanut kuin suunnistaa suurin piirtein samaan suuntaan. Tullessani oli kaksi rinnettä mutta palatessani ei ollut kuin yksi. Tuli yhtäkkiä suo, vaikka siinä metsässä EI ole soita. Sitten tuli todella tiheä kuusikko, josta oli todella vaikea päästä eteenpäin. Ne oli ilmeisesti joskus siihen istutettu riviin, sillä niiden välissä oli aina ura. Onneksi ratsastin pienellä hepalla, muulla hevosella en olisi päässyt minnekään. Yleensä hevonen osaa kotiin. Mutta tällä kertaa ei. Olin menemässä jo paniikkiin, kunnes lopulta näin punaisen talon ja huomasin olevani naapurin takapihalla. Mutta eihän tällaista voi tapahtua, eihän?? (OKM.)

Teksti sisältää runsaasti yksityiskohtia, joilla kertoja vakuuttelee samanaikaisesti kokemuksensa todenperäisyyttä ja sen poikkeuksellisuutta. Hän painottaa hyvää suuntavaistoaan ja kykyään tehdä jatkuvasti havaintoja maastosta ja painaa mieleensä maamerkkejä. Samoin hän korostaa, että maasto oli hänelle ennestään hyvin tuttu, mutta siitä huolimatta hän joutui eksyksiin. Tilanteen epätavallisuutta korostaa se, että vaikka ihminen voisikin eksyä tutussa maastossa, hevosen ei pitäisi. Kokijaa ympäröivä äkillinen, selittämätön hiljaisuus alleviivaa elämyksen outoutta ja on tärkein todiste sen anomaalisuudesta.

Hetkelliseen eksymiskokemukseen ei välttämättä tarvita edes outoja tai selittämättömiä elementtejä. Seuraavan esimerkin kirjoittaja selittää "lumoutumistaan" marjastuksen monotonisuudella ja poimijan osin tiedostamattomalla ajattelulla:

Marjastaminen on minulla varmimpia tapoja lumoutua. Vaikka oikein päättämällä päätän, että nyt pysyn tilanteen tasalla koko poimintajakson, niin eikö vain viimeistään tunnin kuluttua tuo on unohnutun ja olen vajonnut tajunnantilaan, jossa vaihtuvat marjamättäät ja jatkuva, ahkera poiminta ovat jämähtäneet rutiiniksi tajunnanvirraksi. Kun syystä tai toisesta toiminta keskeytyy ja katson ympärilleni, saan hetken ihmetellä mistä olen tähän tullut. "Selviäminen" on tosin ollut melko nopeaa. Näitä lumomaailmaan vaipumisia sattuu minulle lähes joka marjastusreissulla. Syynä lienee se, kun marjastus rutinoituneena ei tarvitse aistien ja rationaalien ajattelun tukea. Mieleen joutaa tulla kaikenlaista metsään(kin) assosioituvaa kulttuuriperinnettä, joka liikkuu päässä itsekseen. Siinä tulee ja menee kertomusten palasia eränkävijöiden kokemuksista, tiedeväen uusista oivalluksista, maailman politiikasta, tarinan pätkiä metsänhaltijoista, Kalevalasta, naapureista, perheestä jne. täyttäen läsnäolon henkisyöllä, mikä stimuloi meitä "löytämään" lisää sitä, mistä kerrottu on. Tätä tukee oivalla tavalla metsäluonnon hiljaisuus. (EK, 235.)



Tässä kirjoituksessa annetaan eksymiselle selitys, joka on nykypäivänä tyypillinen yliluonnollisille tai kummallisille kokemuksille laajemminkin: mitään ulkopuolista aiheuttajaa ei ole, vaan kokemus kumpuaa kokijan omasta psyykestä (Koski–Järvenpää 2017, 281–285). Yliluonnollinen korvautuu tässä selittäjän näkökulmasta rationaalilla psykologisella tulkinnalla, johon hän sisällyttää myös honkolaisen kulttuurihypoteesin sävyä: metsään assosioituva kulttuuriperinne stimuloi kokemaan kerrotun kaltaisia asioita.

## Tulkintakehysten kirjo

Yliluonnollisiksi tai oudoiksi koetuista ilmiöistä käydyissä populaareissa keskusteluissa Suomessa ja muualla länsimaissa erottuu yleensä kolme pääasiallista keskenään kilpailevaa mutta myös toisiinsa sekoittuvaa tulkintakehystä: tieteellinen, kristillinen ja esoteerinen.<sup>10</sup> Niillä on kullakin hiukan eri tavoin rakentuva auktoriteetti ja toisistaan erottuvat taustaoletuksensa, toimijansa ja sanastonsa. Kaikki keskustelijat eivät kuitenkaan pohjaa näkemyksiään näihin diskursseihin, eivätkä ne ole yhtä toimivia kaikkien outojen kokemusten kohdalla. (Gilhus 2012, 240; Koski 2016b, 12; Koski ja Järvenpää 2017, 272–273; Northcote 2007, 53). Nämä kehukset näkyvät eksymistä ja metsänpeittoa koskevassa kirjoitus- ja internet-aineistossa aihekohtaisin erityispiirtein. Verrattuna muihin yliluonnollista sivuaviin aihepiireihin esimerkiksi kristilliset näkemykset liittyvät eksymiseen vain vähän. Sen sijaan etenkin metsänpeiton kohdalla viitataan vanhaan uskomusperinteeseen paitsi suomalaisten henkisenä kulttuuriperintönä myös omaa tulkintaa ohjaavana mallina.

Eksymisaineistossa naturalistista näkökulmaa edustavat tieteelliset diskurssit muodostavat kiinteän jatkumon arkirealismiin nojaavien näkemysten kanssa, jotka eivät suoraan viittaa tieteeseen mutta edustavat luonnontieteiden legitimoimaa naturalistista ajattelutapaa. Tiedepohjainen argumentointi keskusteluissa edustaa harvemmin varsinaista asiantuntemusta vaan uskoa tieteen auktoriteettiin parhaana maailman selittäjänä (ks. Koski ja Järvenpää 2017, 277–281). Täsmällisemmät argumentit osoittavat, että toisinaan kirjoittajilla ja kommentoijilla on myös syvällisempää aihepiirin tuntemusta. Tieteellisen terminologian ja näkökulmien lähteinä voivat olla oma koulutus, tieteelliset ja populaarit tekstit tai omaan terveydentilaan liittyvät kokemukset. Tiedepohjaisia diskursseja edustavat aineistossa ihmisen anatomiaan ja fyysisiin elintoimintoihin palautuva *fysiologinen* diskurssi, elämyksiä psyyken ominaisuuksilla perusteleva *psykologinen* diskurssiin ja niitä patologisoiva *sairaus* diskurssi. Valtaosa verkkokeskusteluista soveltaa niitä arkisessa muodossa.

Ei sellaista tapahdu. Ei tieteen mukaan. (OKM.)

Sota-aikana silmäilin ”Ihmeellinen Suurennuslasi” nimistä kirjaa, siinä selitettiin ihmisen muodostuvan kahdesta puoliskosta. Vasen on selvästi kookkaampi ja siksi vasemmalla jalalla astutaan pitempi askel ja ihminen kaartaa kävellessä oikealle. Kirjassa oli, muistaakseni, väite, että 200x200 metrin suuruisella tasaisella aukiolla kiertää jo kehää. (EK, 157.)

Tietysti myös suggestio ja psykoosi selittävät tällaisia asioita, samoin kuin väsymys yms... (OKM.)

Huono suuntavaisto ja dementia selittävät tämän hyvin. (OKM.)

Äkillinen verensokerin lasku voi aiheuttaa diabeetikoille noita oireita, sitä vain ei ennenvanhaan tiedetty. (OKM.)

10 Esoteerisen kohdalla puhutaan myös vaihtoehtoisesta henkisyudesta, uushenkisyudesta tai rajatiedosta.



Uudemmassa aineistossa eksymiskokemusten naturalistisen selitysten kirjo on laaja – kuin päivitetty versio tutkijoiden jo 1700-luvulla aloittamasta<sup>11</sup> listauksesta: sumuinen sää, uupumus, humalataila, psyykenlääkkeiden ja huumaavien aineiden käyttö, paniikki, klaustrofobia, suggestio, huono suuntavaisto, diabetes, epilepsia, dementia, mielenterveysongelmat ja dissosiaatio. Kuten seuraava keskustelu dissosiaatiosta osoittaa, psykologiset selitykset eivät ole pelkästään toiseuttavia vaan auttavat kokijoita ymmärtämään hämmentäviä tapahtumia:

**Tulkintaehdotus:** Olisiko metsänpeiton moderni lääketieteellinen nimitys dissosiaatio? → **Kommentti 1:** Todellakin metsänpeitto näyttäisi muistuttavan monia dissosiaatioilmiöitä tai -oireita. Ja kuten totesit, tämän termin antaminen ilmiölle ei kuitenkaan mitenkään tyhjennä sitä. → **Kommentti 2:** Dissosiaatiosta tässä taitaa todellakin olla kyse. Itse olen (stressaantuneen ja vaikean tilanteen) aikana kokenut metsänpeittoon verrattavan kokemuksen, jonka aikana tunsin eksyväni Helsingin keskustaan, vaikka ympäristö on minulle tuttuakin tutumpi. (MSM.)

Vaikka selityksen etsiminen on ajallemme ominainen intressi, aina erityistä syytä ei kaivata, vaan taipumusta eksymiseen pidetään yksinkertaisesti joillekin yksilöille tyypillisenä piirteenä; kirjoittajien joukossa on "eksymisen mestariksi" ja "ammattilaiseksi" itsensä määritteleviä (esim. EK, 12–14, 95).

Kristillinen tulkintakehys tarjoaa kaksi rinnakkaista, joskaan ei näissä aineistoissa kovin selkeästi ilmaistua näkökantaa. Selittämätön eksyminen ja sen aiheuttajat kielletään kokonaan, koska Jumala ei sallisi sellaisten olemassaoloa, tai se myönnetään todelliseksi, mutta synniksi ja Jumalan tahdon vastaiseksi, ja siksi kaikin mahdollisin keinoin kartettavaksi (OKM.). Kiinnostavasti vanhan uskomusperinteen käsitykset pahantahtoisista ihmisistä eksymisen aiheuttajina liitetään myös kristillisiin tulkintoihin. Noitia ja noituutta tarjotaan keskusteluissa varteenotettavaksi selitysvaihtoehdoksi, mutta eroa löytyy eri tulkintakehysiin nojautuvien keskustelijoiden asenteissa. Kun kristillisissä tulkinnoissa noituus nähdään yksiselitteisesti vääränä ja syntisenä, uskomusperinteeseen nojaavat tulkitsijat ottavat neutraalimman tai jopa positiivisen kannan; noituutta voidaan pitää arvokkaana osana suomalaista kansanperinnettä. Keskustelun aiheet liikkuvat hyvän- ja pahantahtoisessa noituudessa sekä erilaisten magian asiantuntijoiden (näkiöiden, noitien, šamaanien) rooleissa, ja osa keskustelijoista näyttää suhtautuvan vakavasti mahdollisuuteen, että nykyaikanakin noitia on olemassa ja vahingoittavaa taikuutta harjoitetaan. (OKM, MPR.)

Esoteerinen tulkintakehys sisältää tässä New Agen ja laajan skaalan nykyaikaisia henkisiä suuntauksia, joihin liittyy ajatuksia henkitodellisuudesta, tieteen selityskapasiteetin ylittävistä ilmiöistä ja toimijoista, psyykkisistä voimista ja yksilöllisen henkisen kehityksen tärkeydestä. Myös vanhan uskomusperinteen olentoja voidaan integroida osaksi esoteerista kehystä, yleensä kuitenkin uudelleen tulkittuina. Keskeinen osa länsimaista esoteriaa ovat myös ufot ja avaruusolennot (esim. Partridge 2005, 165–206). Tutkijoiden havainto yhtäläisyyksistä avaruusolentoihin liittyvien kokemuksestomusten ja uskomusperinteen eksytstarinoiden välillä (esim. Bullard 1989, 159; Mencej 2018, 65; Rojcewicz 1991, 491–492) pätee myös suomalaisen metsänpeittoaineiston kohdalla.

11 Esimerkiksi Christfrid Gananderin vuonna 1789 julkaisemassa *Mythologia Fennicassa* ehdotellaan humalaa, kuumetta ja taikauskoa keijusten näkemisen syyksi (Ganander 1960, 36), ja Martti Haavio listasi haltijanäkyjen mahdollisiksi syiksi humalan, paaston, väsymyksen, kuumeen, raskauden ja imetyksen, pelon, odotuksen ja suggestion (Haavio 1942, 74–78).



Enivei nyt äkkiseltään tulee mieleeni että joissakin UFOihin liittyneissä tapauksissahan on tainnut olla jotain tämmöistä että yhtäkkiä on kuin toisessa ulottuvuudessa, linnut vaikenevat yms. Muistuttaa mielestäni tätä 'metsänpeittoa' ainakin jossain määrin. (OKM.)

Metsänpeiton nykyinen nimi on Oz-ilmiö, ja se liitetään nimenomaan ufoihin. (OKM.)

*Oz-ilmiö (Oz phenomenon, Oz factor)* on brittiläisen ufoaktivistin Jenny Randlesin lanseeraama käsite, joka tarkoittaa avaruusolentojen kanssa lähikontaktiin joutuneen ihmisen muuntunutta tietoisuuden tilaa. Tässä tilassa kokija ei pysty näkemään tai muulla tavoin aistimaan olentojen läsnäoloa, eikä myöskään kuulemaan ääniä tai näkemään muita ihmisiä. Elämystä luonnehtivat äärimmäisen yksinäisyyden ja ajan pysähtymisen tunteet. (Randles 2004.)

Esoteeriseen kehykseen kytkeytyvää omalle todellisuudellemme rinnakkaisten todellisuuksien olemassaoloa ja niihin joutumista tarjotaan myös poikkeuksellisten eksymisten selitykseksi:

Avatkaapaas jo ihmiset silmänne ja huomatkaa että on olemassa myös muita tasoja kuin tämä meidän maanpäällinen tasomme.. "Lintujen laulua" ei kuulunut, koska olitte eri tasolla sillä hetkellä kuin linnut? Tiedä sitten kuinka sinne pääsitte, kaikki on suhteellista.. (OKM.)

Joo, kyseessä voi olla rinnakkastodellisuus siis joku toinen ulottuvuus tai jopa toinen aikakausi jonne jostakin syystä tietyissä olosuhteissa joutuu. Kyllähän rinnakkaistodellisuuksien mahdollisuus on jo teoreettisella tasolla ainakin matemaattisesti todistettu kai. (OKM.)

Toisiin todelluuksiin ei kuitenkaan välttämättä jouduta vahingossa. Uushenkisyydessä on keskeistä käsitys ihmisen tietoisuuden eri tasoista ja mahdollisuudesta henkiseen kehitykseen. Yksilöiden, yhteisöjen ja verkostojen edistämä ihmiskunnan henkinen kehitys nähdään toivottavana tai suorastaan elintärkeänä maapallon tulevaisuudelle. (Esim. Lynch 2007, 46–47, 159–160):

Nykyajan erittäin materialistinen elämä on johtanut siihen, että tällaisille ilmiöille ollaan pääsääntöisesti immuuneja. Tämä ei tosin ole ollenkaan hyvä asia, kun ihmisen tietoisuus jää kaikista matalimmalle tasolle. Fyysiselle olemisen tasolle, josta pitäisi päästä eroon. Ennen ihmiset olivat herkempiä aistimaan energiaa ja luonnon astraaliolentoja/henkiä/otuksia jne eikä tietoisuus ollut niin surullisen rajoittunut. (OKM.)

Vanhassa uskomusperinneaineistossa metsänpeitto ja muut eksymiskokemukset näyttävät vähintään epätoivottuina ja suuressa osassa kertomuksista ne on kuvattu pelottavina ja ahdistavina. 1800-luvun ja 1900-luvun alun suomalaisille metsä on ollut ambivalentti ympäristö: toisaalta arkisiin elinkeinoihin liittyvä mutta toisaalta kodin piiristä poikkeava, pelottavakin tila, jossa normaalit säännöt eivät päde (Harjunen 2019, 53; Tarkka 1994; Virtanen 1994, 136, 138). Uudemmissa aineistoissa pelon ja epätoivon tunteet ovat harvinaisempia, vaikka outous ja selittämättömyys ovat edelleen eksymiskokemusta luonnehtivia piirteitä. Nykypäivän henkisyyden piirissä tilanne voi olla täysin päinvastainen: eksyminen koetaan epätavalliseksi ja erityiseksi, mutta se tulkitaan positiivisesti. Metsä ja sen olennot ymmärretään vanhan perinteen tavoin aktiivisiksi toimijoiksi, mutta ne ovat luonteeltaan ystävällisiä ja suojelevia. Eksymisessä koetaan toteutuvan ihmisen perustavalaatuinen yhteys luontoon:

Metsänpeitto tarkoittaa sitä, että metsä ottaa minut omakseen ja kuljettaa minua sinne, minne toivon tai minne Itseni haluaa minun joutuvan, jotta oppisin jotakin tärkeätä tai löytäisin jotain arvokasta, harvoin tavaraa, useimmiten oivalluksen tai vastauksen suureen ongelmaan. Metsänpeittoon





pääsemistä auttaa metsän henkien arvostaminen ja ennen kaikkea niihin rakkaudella suhtautuminen. (MPR)

New Age -ajattelussa holistinen todellisuuskuva – kaikki on yhteydessä kaikkeen – ja käsitys ihmisestä osana tuota kokonaisuutta antavat luonnolle erityisen auktoriteettiaseman. Suhteessa tähän ulkopuoliseen auktoriteettiin toimii yksilön sisäinen auktoriteetti, henkinen Itse, joka kehittyy ajan, harjoittelun ja oppimisen myötä. (Heelas 1996, 18–20, 33–35, passim.) Luonnossa yksilö voi tuntea yhteyden kokonaisuuteen ja etsiä opastusta, eikä metsänpeitto henkisyiden tulkintakehyksessä merkitsekään eksyksiin joutumista vaan löytämistä. Tällainen suhtautuminen, jossa metsä hahmotetaan ajattelevana ja tahtovana toimijana, voidaan nähdä osana laajempaa ekospirituaalista liikettä, joka on levinnyt yli koko läntiseen maailman 1960-luvulta lähtien (esim. Partridge 2005, 42–81; Lynch 2007, 35–38, 53–55, 156–157).

Kun on metsänpeitossa, ei koskaan voi eksyä. Metsä ohjaa juuri sinne, minne toivoo. Se tietenkin tuntuu oudolta, että metsän puut eivät enää ole omia tuttuja puita vaan ne näyttävät enemmän psyykkis-henkisinä metsänolentoina, joilla toki on fyysinen olemuksensa, koska niihin saattaa itseään raapaistakin. Tärkeintä on luottamus: sitä saa, mitä tilaa. Metsä pitää aina huolen omistaa aivan kuten Tilassa nimeltä Taivas. (MPR.)

Tämä keskustelija on tarkoituksellisesti kirjoittanut sanan 'Tila' isolla alkukirjaimella; metsänpeitto on hänelle erityinen olemisen Tila, johon rinnastuvia ovat Taivas, Helvetti ja Rakastuminen (MPR.) Uushenkisyyden kontekstissa eksyminen ei ole epämiellyttävää tai pelottavaa, vaan pikemmin tavoiteltava olotila. Metsä näyttää sekä turvallisena piilopaikkana, voiman ja viisauden lähteenä, että aktiivisena toimijana omine tahtoineen ja pyrkimyksineen. Siksi sitä pitää lähestyä kunnioittavasti ja oikein asennoituneena.

**Elämyskuvaus:** Yritin kerran etsiä mystisiä sieniä, kun metsä eksytti minut. Sisäinen ääni varoitti, että nyt ei ole oikea hetki poimia niitä sieniä, mutta en kuunnellut, vaan jatkoin etsimistä. Kuljin pellonreunaa tutulla seudulla, etsien polun alkua, josta pääsisin tutulle sienipaikalle. Olin kulkenut samaa reittiä usein, eikä polkua voisi olla huomaamatta, kunhan vain seuraisi pellonreunaa. Ajattelin monta kertaa, että seuraavan mutkan jälkeen näen sen polun, mutta lopulta löysin itseni siitä, mistä olin lähtenytkin. Olin kiertänyt koko peltokompleksin ympäri näkemättä polun alkua, vaikka sen olisi pitänyt olla ilmiselvää. Palasin kotiin ilman sieniä. Tuntui, kuin metsä olisi tahallaan kätkenyt polun minulta, koska etsin sieniä väärällä asenteella väärään aikaan. → **Kommentti:** Tuohan on kerrassaan klassinen metsänpeittotapaus: kulkija on tavalla tai toisella väärällä asenteella metsässä ja metsä heittää kapuloita hänen polulleen – tapahtuu outo eksyminen, hetki metsän vankina oloa, ja lopulta nöyrytyksen leimaama paluu ulos. (MSM.)

Esoteerisessa tulkintakehyksessä selittävä tiedonintressi väistyy moraaliin ja ihanteisiin liittyvien argumenttien tieltä. Kokemuksista tulee instrumentaalisia ja ne palvelevat henkistä kehitystä ja paremman elämäntavan löytämistä.

Eksymisperinteessä voi nähdä jatkumon varhaismodernista agraarikulttuurista nykypäivän urbanisoituneeseen Suomeen. Kokemusten tulkintakehykset ja niitä ilmentävät diskurssit ovat monipuolistuneet. Kokijat ja keskustelijat hyödyntävät sekä arkikommunikaatiossa välittyviä että tieteellisipohjaisia selitysmalleja. Monipuolistumisen myötä myös ehdoton sitoutuminen johonkin niistä näyttää olevan vähäistä; näin on erityisesti internet-keskustelujen kohdalla. Keskusteluihin osallistujat esittelevät outoja, joskus järjenvastaisinkin pitämiään kokemuksia ja yrittävät saada selvyttä arvoitukselliseen ja mielenrauhaa häiritsevään ilmiöön. Näissä aineistoissa vankin kannatus on tieteelliseen maailmankuvaan



perustuvilla ja erityisesti psykologisilla selityksillä. Vanhan perinteen kaltaisiin uskomusolentoihin voidaan viitata, tosin vain epämääräisemmin metsän henkinä tai metsän olentoina. Jotkut hyväksyvät ilmiön selittämättömän mystisyyden perustein, jotka ovat tyypillisiä esoteeriselle traditiolle: "On olemassa asioita, joita ei voi selittää lääketieteellä tai psykologialla. Jotkut yrittävät, turhaan. Metsänpeitto on yksi niistä asioista." (OKM.) Ehdottoman varmoja tulkinnoissaan ovat vain ne harvat, jotka mitätöivät asian totaalisesti, kuten Rihmasto-keskustelun päättävä kommentoija: "Voi luoja mitä juttua..." (MPR.)

## Metsänpeitto nykyaikaisena metaforana

Vanhaan uskomusperinteeseen perustuvaa metsänpeiton käsitettä on esitelty tai hyödynnetty 2000-luvulla muun muassa blogikirjoituksissa (esim. Kuvaannollista 2007; TinyBluetits 2019; Esmeraldan eetos 2019), sarjakuvassa ja siihen liittyvässä näyttelyssä (Hukkanen CBF), sanoma- ja aikakauslehtikirjoituksissa (esim. Raatikainen, R. 2015; Tapio 2018), dokumenttelokuvassa (Hämäläinen 2012) ja taideinstallaatiossa (Hanna Tuulikki 2021). Valtaosa näistä esittelee vanhaa uskomusperinnettä ja mahdollisesti liittyy siihen omia kokemuksia tai uusia, nykyaikaisia tulkintoja. Metsänpeitto-termille on tullut uusia merkityksiä, jotka palvelevat nykyaikaisia tarpeita: metsänpeitolla tarkoitetaan vetäytymistä metsän suojaan pois nykyajan kiireisestä elämäntavasta. Samalla metsänpeiton uskomusperinteeseen pohjaava tulkinta liukuu henkisestä kohti psykologista ja metaforista. Ajankohtaisten arvojen käsittely ja osoittaminen metaforan ja estetiikan keinoin on vanhallekin uskomusperinteelle ominaista. Metsäsuhdetta ja metsässä kulkemisen meditatiivista vaikutusta käsittelevässä esseessään Vesa Haapala luonnehtii metsänpeiton olemuksellista muutosta seuraavasti:

Kansanperinteessä metsänpeittoa luonnehditaan omituisuuden ja vierauden kokemukseksi. Maa-ilma hiljenee, tuttu vaihtuu nurinkuriseksi. Metsänpeittoon joutunut saattaa jäähmettyä liikkumattomaksi tai kulkee oudoksi muuttuneella seudulla. Etsijät eivät löydä kiven tai kannon näköiseksi muuttunutta.

Metsästä vieraantuneen ihmisen kokemus metsänpeitosta on toinen. Metsänpeitto suojaa. Se saa unohtamaan sähkön ja viestinnän. Se antaa hetken rauhan. Metsänpeitto on kokemus itsenäisyydestä, viipymisestä rakennetun ympäristön ulkopuolella. (Haapala 2017.)

Samantyyppistä merkitystä edustaa Mia Jokinivan kehittämään metsäjoogaan liittyvä *Metsänpeittoon*-meditaatio, jossa hengitetään metsässä ja annetaan "metsän tuoksujen virrata tajuntaa[n]" (Jokiniva 2018). Aktiivisimmillaan 2000-luvun alussa toiminut ekopsykologinen yhdistys Metsänpeitto ry viittaa termillä vastaavasti luonnonläheiseen ja luontoa kunnioitettavaan elämäntapaan vastakohtana kulutuskulttuurille (Heiskanen & Kailo 2006). Taiteilija ja koreografi Hanna Tuulikki kuvaa metsänpeiton käsitteellä nykyaikaisen luontosuhteen traumaattisuutta. Helsinki Biennaalin esittelyssä *Metsänpeiton alla* -teosta luonnehditaan seuraavasti:

[Metsänpeitto] tarkoittaa eksymistä lumottuun metsään, jossa paikat muuttuvat yhtäkkiä oudoiksi ja kaikki kääntyy ylösalaisin. Perinteisesti metsänpeitto on kuvannut ihmisten katoamista metsään, mutta Hanna Tuulikki tarkastelee sitä nykyaikaisena vertauskuvana emotionaaliselle traumalle, jonka ihminen kokee ympäristötietoisuuden kasvaessa. (Hanna Tuulikki 2021.)

Metsänpeiton ja epätavallisen eksymisen merkitysten laajenemisesta on jonkin verran viitteitä Eksymiskokemukset-kyselyssä (esim. EK, 223–235), joskin keruuesitteen tekstillä on ollut vaikutusta termin käyttöön (Tolonen 2014, 8, 11–12). Tolonen esittää kyselyn aineiston



pohjalta, että metsänpeitto ”tulkitaan pikemminkin poeettisesti ja metaforisesti ilman siihen alun perin liittyvää uskomuspohjaa [--], mutta sen sisältö silti tavoittaa jotain mikä ilmaisee ja välittää taiteellisessa muodossa eksymiseen liittyviä kokemuksia sekä tunteita” (Tolonen 2014, 96). Kyselyssä tiedusteltiin nimenomaan eksymiskokemuksia. Uudessa merkityksessään metsänpeitto ei välttämättä viittaa eksymiseen lainkaan – ellei moraaliseen eksymiin ja sen sijalle valittuun vaihtoehtoon.

### Lisääntyvät selitykset, uudistuvat merkitykset

Suomalaisissa ja kansainvälisissä tutkimuksissa epätavallista eksymistä ja metsänpeittoa on tarkasteltu sekä ymmärtävän että selittävän tiedonintressin pohjalta, kun taas kriittinen näkökulma toteutuu enemmän maallikkodiskursseissa. Äkillisille ympäristön hahmotuskyvyn ja toimintakyvyn muutoksille on löydetty tutkimuksissa todennäköisiä selityksiä ihmisen psykofyysisistä toimintamekanismeista. Lisäksi tutkijat ovat tarkastelleet ymmärtävästä näkökulmasta niitä ilmiölle annettuja kulttuurisia merkityksiä, jotka heijastavat kertojiensa arvoja ja ajattelutapoja.

Eksymistä ja metsänpeittoa koskeissa populaareissa keskusteluissa, joita voi pitää nykyaikaisena uskomusperinteenä, hyödynnetään sekä ymmärtävän että selittävän tiedonintressin mukaista tietoa. Ensinnäkin ilmiötä taustoitetaan ymmärtävää tiedonintressiä edustavan perinnetieteellisen tiedon avulla. Vanhasta uskomusperinteestä saadaan ilmiölle nimi ja kansanperinteen konteksti, joskus myös aineksia omaan tulkintaan. Toiseksi omien kokemusten ja vanhankin perinteen oikeaksi selitykseksi esitetään psykologian, neurofysiologian ja laajemminkin lääketieteen aloilta löytyvää tietoa. Tieteellisen tai tiedepohjaisen tiedon käyttämisestä outojen ilmiöiden selittämisessä on tullut keskeinen osa nykyaikaista uskomusperinnettä.

Uskomusperinteen strategiana on selittämisen ohella erikoisten ilmiöiden ja kokemusten *merkityksellistäminen* – niiden kiinnittäminen normeihin, arvoihin ja elämäntarinoihin. Vanhassa uskomusperinteessä yliluonnollisen eksymisen kuvastot heijastivat yksilön ja yhteisön sekä niille vastakkaisen, ihmisen arkiympäristön ulkopuolella levittäytyvän luonnon välistä suhdetta 1800-luvun maalaisyhteisöille ominaisella tavalla, johon liittyivät tuonpuoleiset olennot. Metsänpeitolle 2000-luvulla annettuja arvoladattuja ja kriittisiä merkityksiä hallitsevat uushenkisyys ja ekologia, joissa molemmissa metsänpeitto edustaa myönteistä vetäytymistä hektisestä elämäntyylisestä ja suuntautumista kohti metsäluontoa. Uusien tulkintojen rinnalla esitellään yleensä metsänpeiton vanhakin merkitys. Tällainen kehystys paitsi selittää käsitteen alkuperää myös määrittelee metsänpeittoa rajatilaksi, jossa ihmisen ja luonnon välinen suhde on liikkeessä tai ongelmallinen. Se tekee metsänpeiton käsitteestä nykyihmiselle relevantin myös yliluonnolliseen viittaavien diskurssien ulkopuolella.

### Tutkimusaineistot

EK = *Eksymiskokemukset-kysely 2003*. SKS KRA. Eksymiskokemus. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma, Helsinki.

Esmeraldan eetos 2019: *Mystinen metsänpeitto - unohtumaton kokemus*. Blogikirjoitus 10.5.2019. Luettu 6.4.2021. <https://esmeraldaneetos.blogspot.com/2019/05/mystinen-metsanpeitto-unohtumaton.html>.



- Haapala, Vesa 2017: *Metsänpeitto*. Essee, *Yliopistolehti* 07/2017. Luettu 13.8.2021. <https://www.helsinki.fi/fi/uutiset/ilmasto-ja-luonnon-monimuotoisuus/metsanpeitto>.
- Hanna Tuulikki 2021: *Metsänpeiton alla*. Taideinstallaatio Helsinki Biennaalissa 2021. Luettu 13.8.2021. <https://helsinkibiennaali.fi/artist/hanna-tuulikki/>.
- Hipit: [Hipit.fi](http://hipit.fi) -foorumi. Luettu 26.4.2021. <http://hipit.fi/foorumi/kommuuni-ekokyla-kamppis-kamppa/rihmasto-yhteisoelaman-verkosto/>.
- Hukkanen CBF = Hukkanen, Sanna: *Metsänpeitto – "Covered by Forest"*. Luettu 2.4.2021. <https://www.sannahukkanen.com/metsanpeitto>.
- Hämäläinen, Salla 2012: *Metsänpeitto / Covered by Forest*. Luettu 2.4.2021. <https://vimeo.com/82542880>.
- IMDb. *Spirited Away*. Luettu 13.8.2021. <https://www.imdb.com/title/tt0245429/>.
- Jokiniva, Mia. 2018. *Metsäjooga*. Helsinki: Gummerus.
- KOTUS = Kotimaisten kielten keskus. Suomen murteiden sana-arkisto. Hakusanat *metsänpeitto* ja *hiidenkätö*.
- Kuvaannollista 2007: *Metsänpeitto*. Blogikirjoitus 27.1.2007. Luettu 13.8.2021. <http://kallein.blogspot.com/2007/01/>.
- Leppänen, Marko 2008: *Perusteita: esoteerinen maantiede ja sen sovellus periferiaterapia*. Blogikirjoitus 20.8.2008. Luettu 10.4.2021. <http://esoteerinenmaantiede.blogspot.com/2008/08/perusteita-esoteerinen-maantiede-ja-sen.html>.
- Leppänen, Marko 2012: *Metsänpeitossa – siis missä?* Blogikirjoitus 11.10.2012. Luettu 10.4.2021. <http://esoteerinenmaantiede.blogspot.com/2012/10/metsanpeitossa-siis-missa.html>.
- MPR = *Metsänpeitto*. Rihmasto – yhteisöelämän verkosto. Ei enää julkisesti saatavilla, tallennettu 14.4.2015. <http://rihmasto.fi/foorumi/viewtopic.php?t=271>.
- MSM = *Metsänpeitossa – siis missä?* Blogikirjoituksen kommenttiketju. Luettu 10.4.2021. <http://esoteerinenmaantiede.blogspot.fi/2012/10/metsanpeitossa-siis-missa.html>.
- OKM = *Oletko kokenut metsänpeiton?* Luettu 6.4.2021. <https://keskustelu.suomi24.fi/t/3053683/oletko-kokenut-metsanpeiton>.
- Oletko eksynyt? 2002. Luettu 16.2.2020. <http://nebu.finlit.fi/keruuesitteet/eksynyt.pdf>.
- Raatikainen, Riitta 2015: *Metsänpeitossa*. Pääkirjoitus & mielipide. *Savon Sanomat* 14.7.2015. Luettu 2.4.2021. <https://www.savonsanomat.fi/paakirjoitus-mielipide/3104045>.
- SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin arkistoaineistot. Uskomustarinat ja memoraatit. Luettu 13.9.2021. [https://www.finlit.fi/fi/arkisto/kokoelmat-ja-tiedonlahteet/perinteen-ja-nykykulttuurin-arkistoaineistot/tekstiaineistot-22#.YT9kXn2U\\_IU](https://www.finlit.fi/fi/arkisto/kokoelmat-ja-tiedonlahteet/perinteen-ja-nykykulttuurin-arkistoaineistot/tekstiaineistot-22#.YT9kXn2U_IU).
- Tapio, Jaana 2018: Kun metsä eksyttää. *Aarre* 7/2018, 42–44.
- TinyBluetits 2019: *Metsänpeitto*. Blogikirjoitus 20.1.2019. Luettu 6.4.2021. <https://tinybluetits.blogspot.com/2019/01/metsanpeitto.html>.

## Kirjallisuus

- Arbman, Ernst. 1963. *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View. Volume I: Vision and Ecstasy*. Uppsala: Svenska Bokförlaget / Nodstedts.



- Braithwaite, Jason, Dana Samson, Ian Apperly, Emma Broglia ja Johan Hulleman. 2010. "Cognitive correlates of the spontaneous out-of-body experience (OBE) in the psychologically normal population: Evidence for an increased role of temporal-lobe instability, body-distortion processing, and impairments in own-body transformations." *Cortex* 47, 839–853.
- Bullard, Thomas. 1989. "UFO Abduction Reports: The Supernatural Kidnap Narrative Returns in Technological Guise." *The Journal of American Folklore* 102 (404), 147–170.
- Davies, Owen. 2003. "The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations." *Folklore* 114 (2), 181–203.
- Enges, Pasi 2012. "Minä melkein uskon": Yliuonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä. Turun yliopiston julkaisuja sarja C, Scripta lingua Fennica edita, osa 338. Turku: Turun yliopisto.
- Enges, Pasi. 2019. "Maahiset – melkein kuin ihmiset." Teoksessa *Hirvityksiä, haamuja ja henkioppaita: Kirjoituksia uskomusolennoista*, toimittaneet Pasi Enges ja Kirsi Hänninen, 74–109. Folkloristiikan julkaisuja 5. Turku: Turun yliopisto.
- Etymonline*. Luettu 13.8.2021. <https://www.etymonline.com/word/spirit>.
- Fingerroos, Outi ja Riina Haanpää. 2006. "Muistitietotutkimuksen ydinkysymyksiä." Teoksessa *Muistitietotutkimus. Metodologia kysymyksiä*, toimittaneet Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen, 25–48. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Free Dictionary, The. Luettu 13.8.2021. <https://idioms.thefreedictionary.com/Spirited+Away>.
- Ganander, Christfrid. 1960. *Mythologia Fennica*. 3. painos. Esipuheen kirjoittanut Jouko Hautala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Gilhus, Invild Sælid. 2012. "Angels in Norway: Religious Border-Crossers and Border-Markers." Teoksessa *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, toimittaneet Marion Bowman ja Ülo Valk, 230–245. Sheffield: Equinox.
- Haavio, Martti. 1942. *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo & Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Harjunen, Catarina. 2019. "Queer Perspectives on Erotic Human-Supernatural Encounters in Finland-Swedish Folk Legends." *Lambda Nordica* 1, 46–66.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers.
- Heiskanen, Irma ja Kaarina Kailo (toim.). 2006. *Ekopsykologia ja perinnetieto*. Helsinki: Greenspot,
- Holmberg, Uno. 1923. "Metsän peitossa." *Kalevalaseuran vuosikirja* 3, 16–60. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Honkasalo, Marja-Liisa. 2017. "Kirjoituksia elämästä." Teoksessa *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Kaarina Koski, 11–84. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1432. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honkasalo, Marja-Liisa ja Kaarina Koski (toim.). 2017. *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1432. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri. 1980. "Miten luoda terminologia haltia-perinteen tutkimukselle?" Teoksessa *Perinteentutkimuksen perusteita*, toimittanut Outi Lehtipuro, 77–129. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hufford, David J. 1982. *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Publications of the American Folklore Society, New Series, Vol. 7. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.



- Hufford, David J. 2005. "Sleep Paralysis as Spiritual Experience." *Transcultural Psychiatry* 42 (1), 11–45.
- Huttunen, Matti. 2018. "Itsensä epätodelliseksi ja vieraaksi tunteminen (depersonalisaatio)." *Duodecim terveyskirjasto*. Luettu 13.8.2021. <https://www.terveyskirjasto.fi/dlk00359>.
- Irwin, Harvey J. 2000. "The Disembodied Self: An Empirical Study of Dissociation and the Out-Of-Body Experience." *The Journal of Parapsychology* 64 (3), 261–277.
- Jauhiainen, Marjatta. 1999. *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FF Communications No. 182. Helsinki 1961). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 731. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Johansson, Marjut, Jarmo Jantunen, Anne Heimo, Mirka Ahonen ja Veronika Laippala. 2018. "Verkkokeskustelujen kansa: Korpusavusteinen diskurssianalyysi Suomi24-keskustelupalstasta." *Sananjalka* 60, 96–117. <https://doi.org/10.30673/sja.69963>.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1988. *Kertomus ja kerronta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 480. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ketola, Kimmo, Ilkka Pyysiäinen ja Tom Sjöblom. 2008. *Uskonto ja ihmismieli. Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Knuuttila, Seppo. 2003. "Eksyminen." Teoksessa *Metsään mieleni*, toimittaneet Yrjö Sepänmaa, Liisa Heikkilä-Palo ja Virpi Kaukio, 137–149. Helsinki: Maahenki Oy.
- Korkeila, Jyrki ja Kaarina Koski. 2017. "Kummat kokemukset, häpeäleima ja psykoosit." Teoksessa *Mielen rajoilla: Arjen kummat kokemukset*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Kaarina Koski, 235–267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2011. *Kuoleman voimat: Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1212. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2016a. "Yliluonnollista vai patologista?: Kummien kokemusten muuttuvat tulkinnat." *Elore* vol. 23(1). <https://doi.org/10.30666/elore.79241>.
- Koski, Kaarina 2016b. "Discussing the Supernatural in Contemporary Finland: Discourses, Genres, and Forums." *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 65, 11–36. <http://dx.doi.org/10.7592/FEJF2016.65.koski>.
- Koski, Kaarina ja Marja-Liisa Honkasalo. 2015. "Miten tutkia kummia kokemuksia?" *Elore* 22 (1), 1–19. <https://doi.org/10.30666/elore.79186>
- Koski, Kaarina ja Juuso Järvenpää. 2017. "Kummien kokemusten tulkinta." Teoksessa *Mielen rajoilla: Arjen kummat kokemukset*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Kaarina Koski, 271–301. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1432. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki. 2002. *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 880. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuuliala, Viljo-Kustaa. 1943. *Kellot temppelin*. Sortavala: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
- Lauerma, Hannu. 2002. "Dissosiaatiohäiriöt ja niiden hoito." *Duodecim* 118 (21): 2199–2205. <https://www.duodecimlehti.fi/duo93238>.
- Lynch, Gordon. 2007. *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. London & New York: I. B. Tauris.
- McClenon, James. 2000. "Content Analysis of an Anomalous Memorata Collection: Testing Hypotheses Regarding Universal Features." *Sociology of Religion* Vol. 61, No. 2, Summer 2000, 155–169.



- Mencej, Mirjam. 2018. "“Something came over him”: Narratives on Being “Carried by Witches” and Their Possible Connection to Altered States of Consciousness." *Preternature* 7 (1), 50–87.
- Milne, Louise. 2019. "One, Two, Many: Dream-Culture, Charms and Nightmares." Teoksessa *Charms and Charming: Studies on Magic in Everyday Life*, toimittanut Éva Pócs, 129–167. *Studia Mythologica Slavica, Supplementum* 15. Ljubljana: Institute of Slovenian Ethnology.
- Northcote, Jeremy. 2007. *The Paranormal and the Politics of Truth: A Sociological Account*. Exeter: Imprint Academic.
- Partridge, Christopher 2005: *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Volume 2. London & New York: T & T Clark International.
- Peltonen, Ulla-Maija. 2004. "Kalevalan riemuvuoden kilpakeruu ja hyvän kerääjän käsite." Teoksessa *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*, toimittanut Tuulikki Kurki, 199–217. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1002. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, Juha. 1995. *Saamelaiset: pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pietikäinen, Petteri. 2013. *Hulluuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Raatikainen, Panu. 2005. "Ihmistieteet – tiedettä vai tulkintaa?" Teoksessa *Ihmistieteet tänään*, toimittaneet Anneli Meurman-Solin ja Ilkka Pyysiäinen, 39–61. Helsinki: Gaudeamus.
- Rancken, Jeena. 2017. *Yliluonnollinen kokemus: Tulkinta, merkitys ja vaikutus*. Tampere: Vastapaino.
- Randles, Jenny 2004. View from Britain. *MUFON UFO Journal*, June 2004, 434, 18–19. Luettu 7.4.2021. <http://hiddenexperience.blogspot.com/2013/10/the-oz-factor.html>.
- Rojcewicz, Peter. 1991. "Between one Eye Blink and the Next: Fairies, UFOs, and Problems of Knowledge." Teoksessa *The Good People: New Fairylore Essays*, toimittanut Peter Narváez, 479–514. New York: Garland Publishing.
- Roper, Jonathan. 2018. "Folk Disbelief." Teoksessa *Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*, toimittaneet Ülo Valk ja Daniel Sävborg, 223–236. *Studia Fennica Folkloristica* 23. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Rovasalo, Aki. 2021. "Dissosiaatiohäiriöt." *Duodecim terveyskirjasto*. Luettu 7.4.2021. <https://www.terveyskirjasto.fi/dlk00360>.
- Sá, José de & Mota-Rolim, Sérgio. 2016. "Sleep Paralysis in Brazilian Folklore and Other Cultures: A Brief Review." *Frontiers in Psychology* 7: 1297.
- Sarmela, Matti. 2007. *Suomen perinneatlas*. Kolmas, osittain uusittu painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://www.sarmela.net/suomen-perinneatlas/>.
- Simonsuuri, Lauri. 2006. *Kansa tarinoi. Tutkielmia kansantarinoiden salaperäisestä maailmasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura. 2006. *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. *Folklore Fellow's Communications* 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SMS 2012: "Hilvata." Suomen murteiden sanakirja. 2012. Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisuja 30. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus. Jatkuvasti päivitettävä julkaisu. Päivitetty 16.1.2020. Luettu 23.3.2021. <http://kaino.kotus.fi/sms>.
- Taira, Teemu. 2019. *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. Eetos-julkaisuja 17. Turku: Eetos. <https://eetos.files.wordpress.com/2019/11/9789527385005-pehmeita-kumouksia.pdf>.



- Tarkka, Lotte. 1994. "Metsolan merkki: Metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa." Teoksessa *Metsä ja metsänviljaa*, toimittaneet Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki, 56–102. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1033. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tietosuoja-valtuutetun toimisto 2021. *Tietojen minimointi*. Luettu 21.4.2021. <https://tietosuoja.fi/tietojen-minimointi>.
- Tolonen, Hanna. 2014. *Eksymisessä tuntuu että "isopyörä heittää"*. Käsityksiä ja kokemuksia eksymisestä. Pro gradu -tutkielma. S 665. Helsingin yliopisto. Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / folkloristiikka.
- Valk, Ülo. 2015. "Discursive Shifts in Legends from Demonization to Fictionalization." *Narrative Culture* 2 (1), 141–165.
- Virtanen, Leea 1994. "Suomen kansa on aina vihannut metsiään". Teoksessa *Metsä ja metsänviljaa*, toimittaneet Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki, 134–140. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ward, Donald. 1977. "The Little Man Who Wasn't There: Encounters With the Supernormal." *Fabula* 18. Band, 212–225.
- Wikman, K. Rob. V. 1961. "Introduction." Teoksessa *The Supernatural Owners of Nature. Nordic symposium on the religious conceptions of ruling spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts*, toimittanut Åke Hultkrantz, 11–14. Acta Universitatis Stockholmiensis: Stockholm studies in comparative religion 1. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Wolf-Knuts, Ulrika. 1991. *Människan och djävulen. En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

**FT Pasi Enges on folkloristiikan yliopistonlehtori Turun yliopistossa. Hänen erikoisalaansa on suomalainen, saamelainen ja skandinaavinen kansanusko.**

**FT Kaarina Koski (orcid 0000-0001-6096-8820) on folkloristiikan ja kansanuskontutkimuksen dosentti, joka on erikoistunut kuolemaa ja vainajia, luterilaista kirkkoa ja uskomusolentoja koskeviin uskomustarinoihin sekä nykykulttuuriin. Koski työskentelee Helsingin yliopistossa Suomen Akatemian rahoittamassa "Northern Nightmares 1400–2020"-hankkeessa.**

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



Ajankohtaiset

## Of Mice and Museums: The Changing Practices of doing Museums

Lectio praecursoria at the University of Helsinki 15.10.2021

*Inkeri Hakamies*

**M**arketization – the introduction of competition into the public sector – and digitalization of society, are two epochal changes that have emerged during my lifetime, penetrating a major portion of our everyday activities (Borowiecki, Forbes & Fresa 2016, xx). Cultural institutions have not been immune to these changes: Museums today need marketing strategies, outreach programmes, and digital collection management tools - things that were quite unheard of some decades ago. How have these transformational changes affected the function and perception of museums, and the people who work for them? These two questions go hand in hand, because it is impossible to separate a museum from the people who work for it. They decide the “what” and “how” of the exhibitions and shape the public image of their institutions. Their practices create museums.

So how have the social practices and professional identities of museum workers changed in the last decades? What practices do they consider meaningful, how has this perception changed, and how might it create hierarchies between the “right” and “wrong” kind of museums? These are the questions I have tackled in my dissertation, using empirical research materials, namely recorded interviews with museum professionals and questionnaire answers from museum visitors. The material tells a story of the Finnish museum field of the late 20th and early 21st centuries, and how it changed in that time.

As I have described in the introduction to the dissertation, my research task began to really take shape when I presented the first draft of my first article in the ethnological research seminar. I received friendly and reasonable advice from a fellow PhD-student to include a definition of museums and their functions in my text, and perhaps refer to the definition by the International Council of Museums – which states that museums are public, permanent and non-profit institutions etc. (ICOM 2007). This is not at all uncommon in museological literature, as it is an easy way to let your readers know what you are talking about when you talk about museums and it ensures them that you commit to some shared standards and ethics. However, I was reluctant to do so. I realised the reason for this was that I felt museums represented many different things for the people in my research material, and I wanted my readers to see these different ways a museum could be understood. Some of the views of the interviewees and questionnaire respondents were in line with the ‘official’ definitions



of a museum, but others more or less explicitly challenged them, meaning there were different ways of defining ‘museal’ in different contexts. I did not want to fix the definition of a museum by referring to the authority of ICOM, but wanted to explore how museums as cultural phenomena were understood and reproduced in practice.

I do believe that the museum field in general needs shared standards and guidelines, but as a cultural researcher, I also recognise the plurality of museum practices, and in my dissertation, I interpret them within the practice theory framework as “things that people do” that have shared meanings to the practitioners (Reckwitz 2002, 249; McCarthy 2015, xliii–xliv). Thus, the “things that people do” in museums might be controlled by rules that are set from above, but it does not change the fact that individual museum institutions and work communities within museums also have their own traditions. Museum professionals of the 21st century still carry a lot of tacit information regarding their work (Robbins 2020, 60). The practical knowledge the museum professionals have accumulated during their careers reflects norms, values and ideals, and ideas of a museum.

### Entering the Meta-Museum

During my research I have tried to outline and visualise the history of changing museum practices by imagining a museum exhibition about museums. I have found the mental image of the museum of a museum very helpful: When I imagined putting the practices under the spotlight and considered how best to explain them in terms of both objects and words, as somehow isolated entities that can be studied, the ordering of museum history became more manageable.

To my delight, just this autumn, the museum Aboa Vetus & Ars Nova in Turku, Finland, is hosting a temporary exhibition called the *Mouseum*. It is a miniature museum for mice, built by the local Raunistula dollhouse club. This about 4-meter-long work consists of seven parts or room boxes: the façade and entrance to the museum, the museum shop, the exhibition room, a café, an atelier, the workshop of the museum technician, and the backyard. The doll-sized felted mice can be seen meeting and greeting their friends, buying souvenirs and art supplies in the museum shop, visiting the special exhibition called “Say Cheese”, sketching a live model in the atelier, and sitting at the museum café. The scene at the backyard – an archaeological excavation and a sculpture of an elephant – clearly refers to the real-life museum Aboa Vetus & Ars Nova, which also combines the fields of art and cultural history.

Actually, dollhouses and museums have a lot in common. As we know, historically dollhouses and miniature worlds have not been intended for children or for play, although there are also well-known theories about dollhouses as pedagogical tools that can be used to teach young girls about domestic chores (Kuurne 2010, 7–13; Lönnqvist 2011, 180–181). Bo Lönnqvist, professor emeritus of European Ethnology, has pointed out that the earlier dollhouses showed idealized interiors complete with detailed furnishings, household items and art pieces, and represented the finest craftsmanship, and they were status symbols put on display for admiration by adults, and served as entertainment. As cultural objects, Lönnqvist compares these dollhouses to the 16th century cabinets of curiosity, also known as *Kunstammern*, or *Wunderkammern* – small collections of extraordinary objects, which attempted to categorise and tell stories about the wonders and oddities of the natural world, and were one of the earlier versions of modern museums (Lönnqvist 2011, 184–187).



Museums have also employed miniature models later on for pedagogical purposes: As recent museological studies have shown, even though the credibility of museum collections is often bound up with their authenticity, museums actually hold many copies and models, across the disciplinary spectrum (Alberti, Blackwell, Davidson, Goldberg & Swinney 2019, 13). For example, the 18th and 19th century scholars and expeditioners might have commissioned miniature-sized reproductions of the things that they saw during their fieldwork trips. The smaller models were easier to bring home and enabled the presence of objects that could not otherwise be exhibited in museums. As Brita Brenna has discussed, the models that museums possess are used to denote representations of something *real*, and in Brenna's words, they "made something absent present; their materiality carried their cargo" (Brenna 2019, 31). However, models also denote what we could call a prototype, and they are thus also tools for inspecting something or figuring it out (Brenna 2019, 30).

The Cabinets of Curiosity, miniature copies, and renaissance dollhouses are all examples of expressing the European way of reasoning in a material form: they represent a worldview of classification and systematic organization based on empiricism, that is, observation and experimentation, as well as scientific ambitions to represent totalities (Lönqvist 2011, 185). A dollhouse is a material encyclopaedia of home, and a way of understanding and peeking into an imagined everyday life. In this, museums and dollhouses are alike: they allow us to take a look into the lives of others – or ourselves. Therefore, a miniature or dollhouse museum is a real meta-museum that not only allows us to peek into the everyday happenings of an idealized museum, but it also manifests the whole western tradition of making sense of the world through the representation of material objects.

### From *Reepicheep* to *Mickey Mouse*: The "Disneyfied"<sup>1</sup> Museums

The Mouseum, although its many details clearly refer to a real-life museum in Turku, is from a fantasy world and not a miniature model or copy of any particular museum. It is an example of what Marcus Boon has called "a simulated museum", which imitates "the style and form of various extant museums" (Boon 2019, 261). But in my opinion, it also embodies an idealised image of a contemporary museum: The Mouseum is a museum that has embraced the market economy and aims to be people-pleasing. As ethnologists Lizette Graden and Tom O'Dell have discussed in several publications, museums have increasingly adapted – or have been forced to adapt - to the business models of the private sector (Gradén & O'Dell 2018a, 450; Gradén & O'Dell 2018b, 57–58). Museums nowadays might worry that they are being bypassed as boring, dusty places, and they are under pressure to attract more visitors who are expecting to be entertained and to gain cultural capital by investing their time and money at museums (Kirschenblatt-Gimblett 1998, 139). Graden and O'Dell have argued that museums are thus forced to produce "hip heritage" – heritage that is seen as a fashionable commodity with market value (Gradén & O'Dell 2018b, 46).

In the Mouseum, the combined commercial space is bigger than the exhibition space. The atelier is perhaps not strictly commercial, but it is a stage where the museum can provide engaging experiences to its audiences. The ways in which economical pressure to give museum visitors what they want has affected museum practices raises ethical questions,

1 For discussion about the effects of "disneyfication" on museums that are trying to compete in the experience economy, see e.g. Kalin 2016.



but it could also be perceived as part of museums' long democratization process. I do not mean to criticize the Mouseum or any other museum that strives to be more popular. The Mouseum is clearly a museum that serves its local community and has a meaningful purpose, and its audiences are engaged in the museum's activities, by taking art courses, for example, and thus entering the field of producing art themselves.

The Mouseum is at the same time a very modern, audience-based institution, and on the other hand, a very traditional sort of museum – one might even say: stereotypical. As Laurajane Smith (2015) has pointed out, people usually know beforehand what they want from museums, and rather than being challenged, museum visitors tend to seek confirmation for their own beliefs. This might mean that they always expect to see the same objects in museums, or that exhibitions should follow the same choreography. For example: Great part of the artworks in the Mouseum's exhibition are also so-called classics. There are miniature versions of portraits by Frida Kahlo, Leonardo da Vinci, Helene Schjerfbeck and other Finnish masters - paintings that are easily recognisable as something one might expect to see in a museum. There are also works that might be commenting of the whole discourse of "what is art": it is difficult to tell, whether the piles of cheese on the pedestal are meant to be admired or consumed.

What I find interesting, is that there indeed are *styles or forms* of a museum – one could also call them museum practices - that are so generally recognised as museal or museum-like, that they inspire imitations or even parodies.

However, what is missing at the Mouseum, is historical contextualisation. I argue that one of the reasons for the frequently heard statements about the dustiness of museums is that people cannot distinguish the past of museums from their current form. One of the principal tasks of museums is to preserve the tangible and intangible cultural heritage, but museums themselves are not immutable. The practices that people carry out in museums, and the ways of doing and defining a museum, have been continuously evolving throughout the museum history. The Mouseum simulates a popular image of a contemporary, participatory, un-dusty and "hip" museum seemingly well, but it also makes it clear, that the ideal museum has not looked the same for everybody. For the museum professionals whose interviews I've analysed and who started their careers in the 1960s and 1970s, the ideal museum comprised of research and hands-on work with museum collections, and doing inventory in the museum storage rooms was a way to learn the tricks of the trade in practice - whereas in the Mouseum there is no storage nor office space except for the workshop, and the only employees that can be spotted on the scene are the museum technician, who seems to be responsible both for conserving the collections and executing exhibitions, and the keepers of the museum café and shop.

### Joining the Mischief of Ethnologists

In reality, we cultural researchers do not study mice, and we seldom get to materialize our research outcomes. Instead, we use words to create miniature worlds that fit into the size of a book. Whereas museums have stored material evidence of our culture for future generations, ethnographic research has recorded their written descriptions. Therefore, the terminology that we use, matters. In her *lectio praecursoria* about 13 years ago, Leena Paaskoski, another ethnologist, stated that joining a profession includes learning the traditions,



practices, values and “grammatics” of that professional group (Paaskoski 2009, 1). Referring to the ideas of Oili-Helena Ylijoki, she compares this process to being socialized into a tribe, which might mean going through certain initiation rites, and at the end of the process you can consider yourself a full member of said tribe. She also points out that each new member joins the tribe or group through their own path, having a different background and perspective (Paaskoski 2009, 5; Ylijoki 2004, 72, 153–154). Thus, joining the tribe of ethnologists, we not only learn to do ethnology, but might also bring something new to the table and gradually affect the whole discipline.

Instead of tribes and traditions, I have written about communities and practices. By studying how shared practices are gateways to communities in the museum field and how the new members might want to change or conserve the practices of their communities, I might be describing similar cultural patterns as Leena Paaskoski, just by using different words. But when you think of it, there are differences in the nuances. The word “tribe” has the implication of something uncomplicated, traditional, maybe natural or fixed, whereas I have wanted to stress the diversity, complexity and the dynamism of the communities and practices in the museum world. “Traditions” can be a useful word, but the things that matter to people – in this case, to museum professionals, museum activists or visitors, and things that tie their communities together – can also be very trivial, everyday doings and happenings, and therefore I think that “practices” is even better a word.

The mundane practices and small changes to them – be it in the field of museums or ethnology – can also have a real effect on things. You may well ask, how ethnological research has changed since the invention of personal computers – when you didn’t have to retype your whole dissertation every time you wanted to edit something – or how does it affect ethnology when it is conducted from home offices with less chances of daily conversations with your colleagues.

So, honouring the styles of doing museums, and understanding that the museum practices change and their cultural meanings need contextualisation, for a moment, let us imagine that I could create a fantasy museum of Finnish museum history – what would there be?

Based on my research, I would say that it might show photographs of 19th century museum men in their suits and ties sitting in their offices smoking pipes, the grandiosity of Finnish museum architecture, perhaps art historians discussing how works of art should be arranged on the walls, and most certainly it would portray the museum storage rooms and the volume of objects of different sorts and sizes stored in cardboard boxes and silk papers. I think we would see handwritten museum catalogues and index cards, cupboards full of dia slides, archives of newspaper clippings, and the evolution of multimedia equipment used in exhibitions. There might be sound effects from guided tours, exhibition openings or coffee breaks. We would be able to browse through different digital content: the first museum websites from a couple of decades ago, IT-based collection catalogues and virtual museums. And if I would get to decide, there would also be a range of local heritage museums, home museums, and private or “amateur” museums represented in some form. There would also definitely be offices with messy desks, photocopies, bookshelves, people sitting at computers and in meetings – and people sitting at computers having meetings.



I find the mental image of a museum exhibition presenting museums fascinating. It would highlight the change and stratification of museum practices, but also the human input behind the cultural heritage management. Museums are products of social practices that change with time and vary in different societies and communities and understanding this allows us to examine more critically where our different ideas of museums come from.

Hakamies, Inkeri. 2021. *Practicing Museums: Museum People, Museum Work and Change in Practice*. Helsinki: University of Helsinki. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7518-2>.

## Bibliography

- Alberti, Samuel J. M. M., Blackwell, Alice, Davidson, Peter, Goldberg, Martin & Swinney, Geoffrey N. 2019. "The Art and Science of Replication. Copies and Copying in the Multi-Disciplinary Museum." In *Museums as Cultures of Copies. The Crafting of Artefacts and Authenticity*, edited by Brita Brenna, Hans Dam Christensen and Olav Hamran, 13–26. Routledge Research in Museum Studies. London & New York: Routledge.
- Borowiecki, Karol Jan, Forbes, Neil, & Fresa, Antonella. 2016. "Section 1: Introduction." In *Cultural Heritage in a Changing World*, edited by Karol Jan Borowiecki, Neil Forbes, and Antonella Fresa, xix–xxix. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-29544-2>.
- Boon, Marcus. 2019. "Towards a future museum of copying." In *Museums as Cultures of Copies. The Crafting of Artefacts and Authenticity*, edited by Brita Brenna, Hans Dam Christensen and Olav Hamran, 253–266. Routledge Research in Museum Studies. London & New York: Routledge.
- Brenna, Brita. 2019. "Contact, Copy and Model in Eighteenth-century Trondheim." In *Museums as Cultures of Copies. The Crafting of Artefacts and Authenticity*, edited by Brita Brenna, Hans Dam Christensen and Olav Hamran, 27–39. Routledge Research in Museum Studies. London & New York: Routledge.
- Gradén, Lizette & O'Dell, Tom. 2018a. "Striving to Grow. The Challenge of Re-imagining Nordic Heritage in North America." *Scandinavian Studies*, 90(3), 436–460. <https://doi.org/10.5406/scanstud.90.3.0436>.
- Gradén, Lizette & O'Dell, Tom. 2018b. "Hip heritage and contemporary tastes. Packaging the Nordic in the American cultural market." *Nordisk Museologi* 1(2018), 45–61. <https://doi.org/10.5617/nm.6397>.
- Kalin, Nadine M. 2016. "Disneyfied/ized Participation in the Art Museum." In *Disney, Culture, and Curriculum*, edited by Sandlin, J.A., and Garlen, J.C., 193–207. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315661599>.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kuurne, Jouni. 2010. *Unelmien koti. Nukketalojen pienoismaailmat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönqvist, Bo. 2011. "Nukkekaapin arvoitus." In *Aineen taikaa. Näkyvän ja näkymättömän kulttuurin jäljillä*, edited by Aila Nieminen, Pia Olsson, Helena Ruotsala and Katriina Siivonen, 179–191. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- McCarthy, Conal. 2015. "Introduction: Grounding Museum Studies. Introducing Practice." In *The International Handbooks of Museum Studies: Museum Practice*, edited by Sharon Macdonald and Helen Rees Leahy, xxxv–lii. Chichester: John Wiley & Sons Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118829059.wbihms200>.
- Paaskoski, Leena. 2009. "Kansatieteen heimokulttuuri: Lectio praecursoria Helsingin yliopistossa 6.6.2008." *Elore*, 16(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78784>.
- Reckwitz, Andreas. 2002. "Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing." *European Journal of Social Theory* 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>.
- Smith, Laurajane. 2015. "Theorizing museums and heritage visiting." In *The International Handbooks of Museum Studies: Museum Theory*, edited by Andrea Witcomb and Kyle Message, 459–484. Chichester: John Wiley & Sons.
- Ylijoki, Oili-Helena. 2004. *Akateemiset heimokulttuurit ja noviisien sosialisatio*. Tampere: Vastapaino.

Ajankohtaiset

## Unien elävä perintö

Lectio precursoria Jyväskylän yliopistossa 12.11.2021

*Silja Heikkilä*

Väitöskirjani aihe koskettaa todennäköisesti jokaista tässä salissa istuvaa, sillä meistä kaikilla on jonkinlainen kokemus unista, joko itse koetuista tai kuulluista unista. Meillä kaikilla on käsitys siitä, mitä uni on. Uni on yleisinhimillinen ja ennen kaikkea ihmistä kiinnostava ilmiö, ja se on saanut aikaan erilaisia tapoja jakaa unikokemuksia toisten kanssa ja tulkinta yhdessä unien sisältöjä. Tänäään tarkastettava väitöskirjani "Unien elävä perintö: etnologinen tutkimus unikäsityksistä ja unien kertomistilanteista" tarkastelee erilaisia uniin liittyviä käsityksiä, kokemuksia ja ajatuksia. Olen selvittänyt muun muassa sitä, minkälainen ilmiö uni tutkimukseeni osallistuneille on, ja miten erilaiset käsitykset unista ja unien kertomiseen liittyvät käytännöt välittyvät eteenpäin. Laajempi tutkimustehtäväni on liittynyt unien elävän perinnön prosesseihin, eli unien kerronta- ja tulkintaperinteen vaalimiseen ja välittymiseen.

### Etnologinen katse unikäsityksiin ja unien kertomistilanteisiin

Tapa, jolla tarkastelen tutkimusaiheittani edustaa unien kulttuurista ja tarkemmin sanottuna sosiokulttuurista tutkimusta, eli en esimerkiksi lähesty unia biologisena tai psykologisena ilmiönä. En esimerkiksi pyri selittämään sitä, miksi ihminen näkee unia, tai sitä, miten unen näkemisen prosessi tapahtuu ihmisen aivoissa suhteessa hänen muihin kokemuksiinsa. En myöskään tarkastele tutkimuksessani ensisijaisesti unien sisältöjä, jotka ovat arkisessa elämässä luonteva kiinnostuksen kohde. Näin tällaisen unen, mitä se tarkoittaa? Tai: näin uskottoman unen, kuunnelkaas, kun kerron! Kenties joidenkin paikallaolijoiden ensimmäiset sanat ovat tänä aamuna olleet "Arvaa, mitä unta näin viime yönä." Nämä sanat tulivat esille myös tutkimukseni aineistossa, jonka tuotin yhdessä 62 suomalaisen henkilön kanssa haastatteluin ja avoimin kyselyin.

Sosiokulttuurinen näkökulma, ja tutkimukseni kohdalla niin kutsuttu *etnologinen katse*, ankkuroituu usein yksilöön, jossa erilaiset kulttuuriset ja henkilökohtaiset merkitykset ris-teilevät. Minulle tutkijana tulkinnallinen avain tähän sosiokulttuuriseen näkökulmaan oli elävän perinnön käsite, eli unien kerronta- ja tulkintaperinteen tulkitseminen aineettomana kulttuuriperintönä. Aineeton kulttuuriperintö ilmenee kulttuurissamme erilaisina uskomuksina, tapoina ja perinteinä, joita sitten arjessa vaalimme ja välitämme eteenpäin seuraaville sukupolville.





Tutkimuksessani korostuu kulttuuriperinnön yksilöllinen taso. Olen halunnut tutkimuksellani mennä erään tunnistetun perinteen taakse ja kysyä sitä, minkälaisin ajatuksin, pohdinnoin ja näkemyksin ihmiset erilaisia perinteitä vaalivat ja välittävät eteenpäin. Kysyn tutkimuksessani: Millä tavoin unet voivat olla meille ihmisille merkityksellisiä, ja mistä me oikeastaan puhumme, kun puhumme unista? Millä tavoin käsityksemme unista rakentuvat ja kuinka unien kertomiseen ja tulkintaan liittyviä käytäntöjä, käsityksiä ja uskomuksia siirretään eteenpäin?

Uni on monelle hyvin henkilökohtainen, aistillinen ja tunteellinen kokemus, joten irtautuminen subjektiivisuutta korostavasta näkökulmasta unikokemusten kohdalla voi olla vaikeaa. Miten unia ylipäätään voidaan lähestyä kulttuuriperintönä, eli tarkastella unia yhteisön ja yksilön vuoropuhelua korostavasta näkökulmasta? Tämä kysymys on ollut keskeinen myös unien tieteellisessä tutkimuksessa.

## Unien tutkimuksen perinteet

Tutkimuksessani sivuankin unien tutkimuksen perinteitä ja erilaisia tutkimusparadigmoja, eli tutkijan katsetta ohjaavia ennakoasetelmia. Esimerkiksi 1900-luvulla unia lähestyttiin lähes yksinomaan psykoanalyttisessa ja yhä enemmän kokeellisessa fysiologisessa viittekehäyksessä, ja unien sosiaalinen ulottuvuus jäi vähemmälle huomiolle. 2000-luvulle tullessa psykoanalyttinen unien tulkinta on siirtynyt omaan marginaaliinsa kognitiivisten ja neuropsykologisten lähestymistapojen saatua enemmän jalansijaa unien tutkimuksessa. Sen sijaan arjessa unia kohdatessamme lähestymme niitä edelleen pitkälti oman kokemuksen kautta, ja selitämme näitä kokemuksia erilaisista näkökulmista ja omaan unikäsitykseemme nojaten. Tieteellisen unien tutkimuksen on hyvin vaikea selittää tyhjentävästi sitä, mitä ja miksi unet lopulta ovat. Kuten eräs tutkimukseeni osallistuja osuvasti toteaa: ”unet voivat olla - mitä milloinkin” (Nainen, 49 v). Tutkimukseni avainkäsitteeksi valitsinkin tutkimusprosessini aluksi unikäsityksen, joka tarkoittaa niitä ajatuksia, käsityksiä ja uskomuksia, joita meillä unista on. Pyrin tutkimuksessani ymmärtämään niin erilaisia unikäsityksiä, niiden rakentumista kuin unikäsitystä ilmiönä.

Unien yliluonnolliseksi tulkittu ulottuvuus on ilmiö, joka edelleen herättää keskustelua. Myös oma aineistoni piti sisällään näitä enneuniin, vainajan kohtaamiseen unissa ja symbolitulkintaan liitettjä kokemuksia ja merkityksiä. Näkemykseni mukaan suomalaisten unikäsityksiä ei voida kuvata ilman kannanottoa yliluonnollisen käsitteeseen, ja tutkimukseni osoittaa sen, ettei ilmiö ole kadonnut kulttuurissamme. Toisaalta näitä ennen yliluonnollisina pidettyjä kokemuksia selitetään nyt myös uusista näkökulmista.

Tälle kiehtovalle ilmiölle on olemassa omat tutkimusperinteensä. Väitöskirjassani tätä uskomusperinteen tunnistaman ilmiön tutkimusta edustaa suomalainen folkloristinen unien tutkimus, jonka voi sanoa alkaneen jo 1800-luvun lopulla kansanperinteen keruun myötä. Maininnat esimerkiksi Suomen kansan vanhoissa runoissa osoittavat, että jo tuolloin unet olivat yksi osa suomalaisten arkea ja sen uskomuksia. Tutkijat ovat etsineet suomalaisten unikäsityksiä muun muassa erilaisista sananlaskuista, kuten ”Joka uniin uskoo, se varjoaan pelkää” tai ”Mitä päiväl pääs, sitä öisin unis”. Nämä sananlaskut eivät lopulta eroa tämän päivän tyyppillisistä unikäsityksistä. On hyvin tavallista ajatella, että päivällä koetut asiat siirtyvät uneen tai että unet osoittavat jotain sellaista, mitä emme valveilla ollessamme tiedosta. Unien merkityksellisyys on näkynyt myös erilaisina uskomuksina, kuten ”Jos näet unessa



hampaiden putoavan, se tietää kuolemaa”. Myös tutkimukseni aineisto osoittaa, että unien tulkintatavoissa sekoittuvat niin kulttuuriset kuin henkilökohtaiset merkitykset. Tämän seikan ovat tosin jo oivaltaneet aikaisemmat suomalaista unien kerronta- ja tulkintaperinnettä tutkineet folkloristit, Leea Virtanen ja Annikki Kaivola-Bregenhøj.

## Omintakeinen suomalainen folkloristinen unien tutkimus

Folkloristi Leea Virtanen tutki 1970-luvulla unia osana suomalaisten ylikuonollisia kokemuksia, mutta myös osana arkista unien kertomista ja niihin liittyviä käytäntöjä. Mainittakoon jo tässä vaiheessa, että lähestymistapa ja tulosten raportointi on kansainvälisellä tasolla tarkasteltuna poikkeuksellinen. Tutkimusotteen kiinnittyminen yhtäältä vahvaan kansalliseen eetokseen ja toisaalta subjektiivisiin kokemuksiin on tuottanut vahvaa tulkintaa suomalaisista ja unien kerronta- ja tulkintaperinteestämme, joka olisi syytä nostaa esille unien tutkimuksen kentällä laajemminkin. Huomautettakoon, että unien kulttuurinen tutkimus tarkoittaa esimerkiksi Yhdysvalloissa toisten kulttuurien tutkimusta vertailevin antropologisin menetelmin.

Suomalainen folkloristinen unien tutkimus jatkui Leea Virtasen jälkeen katkeamattomana ketjuna Annikki Kaivola-Bregenhøjn tutkimusaiheena, jolloin kuvatuksi ja kartoitetuksi tulivat kerronnan tutkimuksen ja unien tulkintaperinteen lisäksi myös muu pohjoismainen unien kerronta- ja tulkintaperinne. Uni on suomalaisessa kulttuurisessa tutkimuksessa tiettyllä tavalla harvinainen vakioaihe, eli se esiintyy usein muuhun tutkimuskohteeseen liittyvänä sivujuonteena, löytönä tai tutkijan hetkeksi havahduttaneena aiheena. Täysin unille omistautuneet tutkijat ovat Suomessa harvassa, mikä on sekä uhka että mahdollisuus. Ilmiö kaipaa lisätutkimusta, mutta myös ennen kaikkea monitieteellisiä kohtaamisia.

Tutkimukseni, kuten myös minä tutkijana, sijoitun tämän suomalaisten unikäsitysten ja kerronta- ja tulkintaperinteeseen kohdistuvan tutkimusperinteen jatkoksi. Omien aineiston pohjalta tekemieni tulkintojen suhteuttaminen aikaisempiin suomalaisten unikäsityksiä koskeviin tutkimuksiin osoitti muun muassa sen, että unikäsitykset ovat olleet muutoksessa 1970-luvulta alkaen ja ne ovat osin myötäilleet yhteiskunnallisia muutoksia sekä tieteellisiä tutkimustuloksia. Tulkitsin unikäsityksiä tuotettavan aktiivisesti heijastamalla niihin esimerkiksi sen hetkisiä kulttuurisia käsityksiä unista ja erilaisia uniin liittyviä kulttuurisia ajankuvia tai malleja.

## Reflektiivinen tutkimusote

On kuitenkin täysin tutkijan katseesta kiinni, minkälaisena kohde lopulta näyttäytyy. Tekeväni tutkimus onkin ollut samalla tekemieni tulkintojen kestävyuden tarkastelua. Reflektiivinen tutkimusote on tarkoittanut niin oman esiymmärrykseni pohtimista, kuin oman ihmis- ja tiedonkäsityksen tutkimista. Tutkijana en ole säästynyt vahvoilta tunteilta, omien tulkintojeni kyseenalaistamiselta enkä epävarmuudelta tutkimusprosessin keskellä. Toisaalta voin nyt väitöskirjani valmistuttua edelleen uskoa siihen ihmiseen, jonka tutkimukseni on piirtänyt eteeni. Minulle humanistina ihminen näyttäytyy pohdiskellevana, tuntevana, ihmettelevänä, aavistelevana, elämäänsä ja itseään rakentavana olentona.

Folkloristinen unien tutkimus on tarjonnut minulle vahvan ja moniulotteisen tradition, sekä selkeän tutkimuskohteen niin kerronnan tutkimuksen kuin uskomusperinteen tutkimuksen



osalta. Kuten väitöskirjani esipuheessa totean, ehkä hivenen asenteellista *Kalevalaa* siteeraten, ikään kuin voimalauseena: *Akat noita arvelkohot öisiä unennäköjä!*, niin kenties esimerkiksi Leea Virtasen esimerkillinen ennakkoluulottomuus aikansa tiedeyhteisössä on tarjonnut minullekin tutkijana rohkeutta tarttua aiheeseen, jonka lähestyminen kulttuuriperintönä ei aluksi ollut aivan itsestään selvä asia. Tutkijoina olemme kaikki osallistuneet omilla tavoillamme unien elävän perinnön ymmärtämiseen. Elävän perinnön käsite toimikin minulle eräänlaisena yleisavaimena siihen tutkijoiden vaalimaan ja välittämään tieteelliseen kulttuuriperintöön, jonka itse tutkijana valitsin vastaanottaa.

## Unien kerronta- ja tulkintaperinteen välittyminen

Palataan vielä takaisin unien kertomistilanteeseen. Väitöskirjani kansikuvassa lienee monelle tuttu tilanne: se kuvaa yhdenlaista unien kertomistilannetta. Kuvassa lapsi kertoo öisen unensa aamulla, tai kenties hän on herännyt painajaiseensa, jota vanhempi on tullut kuuntelemaan. Yleensä vanhempi lohduttelee lasta ja toteaa, että se oli vain paha unta, tai sitten tulkitsee unta yhdessä lapsen kanssa selittäen mistä uni mahdollisesti on tullut.



Kuva: Unien elävä perintö. (Lauri Heikkilä, 2020)

Minulle tutkijana kuva edustaa ennen kaikkea unien kerronta- ja tulkintaperinteen vaalimista ja välittymistä, eli sitä, millä tavoin tämä tuhansia vuosia vanha ilmiö siirtyy kulttuurissamme eteenpäin. Kertomisen voimalla, tietenkin, mutta löytyisikö myös muita merkityksiä tämän aineettoman kulttuuriperinnön välittymiseen, eli elävän perinnön prosesseihin?

Tutkimukseni herättikin tästä lähes ikonisesta kuvasta kiinnostavia kysymyksiä. Tuon tässä otsikkotasolla esille muutaman yksittäisen esimerkin. Ensinnäkin: siirtyvätkö perinteet yksisuuntaisesti aina aikuiselta lapselle?

Erialaisten perinteiden tai perinneainesten välittymistä aikuisilta lapsille on pidetty keskeisenä kulttuuriperinnön aktiivisen siirtämisen tapana, mutta perinteen vastaanottajan ja siirtäjän välisten eritasoisten dialogien tutkiminen on jäänyt vähemmälle huomiolle. Tutkimukseni ehdottaa, että perinteen siirtymistä olisi tärkeää tarkastella dialogisena ilmiönä, jossa myös vanhemmat toimivat perinneainesten vastaanottajana. Näkemykseni mukaan kulttuuriperintö on erilaisten näkökulmien välistä dialogia ja siten myös elävän perinnön käsite tarvitsee erilaisia näkökulmia tullakseen monipuolisesti ymmärretyksi.

Toiseksi: valintani asettaa kuvaan juuri isä kuuntelemaan lapsen unta on tietoinen valinta, sillä yksi suomalaisen ja samalla myös kansainvälisen unien tutkimuksen yksi kysymyksistä on ollut se, ovatko naiset, eli esimerkiksi äidit ja isoäidit tärkeämmässä roolissa unien kerronta- ja tulkintaperinteen välittämisessä, kuin miehet. Aineistossani oli mainintoja isän merkityksestä unien kerronta- ja tulkintaperinteen välittämisen osalta. Esimerkiksi eräs haastatteluun osallistunut sanoo: *”Isä on kertonut omista unistaan. Mä muistan ne. Minkälaisia unia*



*muistaa lapsuudesta, niin en omia muista, mutta isäni kertomia.”* (Nainen, 39 v.) Tämäkin lainaus vahvistanee näkemyksen kertomisen voimasta.

Kolmanneksi: mitä me emme kuvasta voi tietää? Me emme tiedä, mitä kuvassa olevat henkilöt ajattelevat, minkälaisia kokemuksia heillä on unista, minkälaisena he todellisuuden näkevät ja mikä heidän unikäsityksensä on.

## Unikäsite tarkastelun alla

Tutkimusaineistoni osoitti minulle tutkijana sen, että unikäsitykset ovat paljon muutakin kuin yksin käsityksiä unesta, tai uniin asennoitumista tai suhtautumista uniin. Unille annetut merkitykset eivät aina liity suoraan käsityksiin koetuista unista tai edes unista ilmiönä, vaan ne voivat näyttäytyä myös muistoina, kokemukseksina ja pohdintoina todellisuuden luonteesta. Unikäsityksistä puhuminen on samalla myös uniin liittyvien menneiden kokemusten ja erilaisten tulkittujen unikäsitysten muisteluja ja reflektointia sekä pohdintaa kasvuympäristön merkityksistä omalle unikäsitykselle.

Tämä seikka osoitti sen, kuinka tutkija yllätetään. Tutkimukseni osoitti, että itsestään selviltä tuntuvilla käsitteillä on merkityksensä ja niiden tarkat määritelmät ovat tutkimuksissa aina tarpeen. Jälkeenpäin ajattelen myös siten, että tällainen yllättyminen on olennainen osa itse tutkimusta ja fenomenologisen asennoitumisen hedelmä. Muutenkin, mikäli tutkimus tuottaisi aina vain odotusten mukaisia tuloksia, voisi silloin pohtia, missä määrin tutkimus lopulta tuottaa uutta tietoa.

## Lopuksi

Tänään puolustamani väitöskirja on nimeltään *Unien elävä perintö - etnologinen tutkimus unikäsityksistä ja unien kertomistilanteista*. Avaan nyt lopuksi tätä otsikkoa, joka sisältää paljon tärkeää asiaa. Sosiokulttuurisena näkökulmana oma oppiaineeni etnologia painottaa eritoten ihmisten arkea ja subjektiivisia merkityksiä. Se soveltaa muun muassa niin folkloristiikan kuin antropologiankin kysymyksenasetteluja tehden tutkimuskohteestani siten monelta tasolta avautuvan. Unien sosiokulttuuriselle tutkijalle näkökulma on siten antoisa, koska se pitää sisällään erilaisia tutkimusperinteitä ihmisen ja yhteisöjen välisiin suhteisiin. Koska olen kiinnostunut ihmisten subjektiivisista kokemuksista, ilmiöstä, merkityksistä, tulkinnasta ja ymmärtämisestä, on tutkimusotteeni fenomenologis-hermeneuttinen. Tutkimukseni on käytännössä tarkoittanut aineistoni analysointia, eli olen tarkalla korvalla ja katseella tulkinut lukemaani tekstiä. Tämän lukemani olen tulkinut ihmisten minulle välittämänä unipuheena, eli monikerroksisena puheena unista. Määrittelen tutkimuksessani elävän perinnön prosessit väljästi unien kerronta- ja tulkintaperinteen vaalimiseksi, välittämiseksi ja eteenpäin siirtämiseksi. Näitä elävän perinnön prosesseja etsin tutkimuksessani osana yksilöiden unikäsityksiin ja unien kertomistilanteisiin suuntaamia merkityksiä.

**Heikkilä, Silja.** *Unien elävä perintö: Etnologinen tutkimus unikäsityksistä ja unien kertomistilanteista*. JYU Dissertations 436. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8866-1>.



## Tutkimusaineistot

Haastattelu vuonna 2014. Nainen, 39 v. Haastattelija: Silja Heikkilä.

Kyselyhaastattelu vuonna 2014. Nainen, 49 v. Haastattelija: Silja Heikkilä.

## Kirjallisuus

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1988a. Unesta tulkintaan. *Kotiseutu* 3: 116-126.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1988b. *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: SKS.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1992a. "Inledning." Teoksessa *Drömmar och Kultur. Drömböcker och drömtolkning*, toimittaneet Annikki Kaivola-Bregenhøj ja Ulf Palmenfelt, 7–18. Stockholm: Carlssons Bokförlag.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 1992b. "Våra viktiga drömmar." *Drömmar och Kultur. Drömböcker och drömtolkning*, toimittaneet Annikki Kaivola-Bregenhøj ja Ulf Palmenfelt, 19–44. Stockholm: Carlssons Bokförlag.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki ja Ulf Palmenfelt (toim.). 1992. *Drömmar och Kultur. Drömböcker och drömtolkning*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki. 2010. *Kerrotut ja tulkitut unet. Kulttuurinen näkökulma uniin*. Porvoo: SKS.

Virtanen, Leea. 1974. *Kun kello pysähtyi. Tavallisen suomalaisen ylikuonnolliset kertomukset*. Porvoo: WSOY.

Virtanen, Leea. 1977. *Telepaattiset kokemukset*. Porvoo: WSOY.

Virtanen Leea. 1978. "Humanistisen maailmankuvan tieteellisyys." Teoksessa *Humanistisesta tutkimuksesta. Metodeja ja ajankohtaisia kysymyksiä*. Toimittaneet Suomen Akatemian humanistisen toimikunnan tutkijat. Helsinki: Gaudeamus.

Virtanen, Leea. 1980. "Unien kerronta nykyaikana." Teoksessa *Kalevala-seuran vuosikirja 60*, toimittanut Pekka Laaksonen, 55–67. Helsinki: SKS.

Virtanen, Leea. 1999. *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: SKS.

Ajankohtaiset

## Kolmekymmenvuotiaista kesäkoulua vietettiin kodeista käsin ympäri maailmaa

The 10th Folklore Fellows' Summer School: The Violence of Traditions and the Traditions of Violence. 7.–18.6.2021 Joensuu & Zoom

*Tero Ahlgren, Hanna-Kaisa Lassila, Riikka Patrikainen, Viliina Silvonen ja Sofia Wanström*

Kymmenes kansainvälinen [Folklore Fellows -kesäkoulu](#) järjestettiin viime kesäkuussa. Samalla juhlistettiin kesäkoulun kolmekymmenvuotista taivalta. Kesäkoulun teemana oli perinteiden väkivalta ja väkivallan perinne. Alun perin Joensuussa elokuussa 2020 järjestettävä kesäkoulu jouduttiin siirtämään koronapandemian vuoksi uuteen ajankohtaan ja lopulta järjestämään kokonaan etänä. Järjestelyistä vastasi Itä-Suomen yliopisto perinteentutkimuksen professorin Pertti Anttosen johdolla. Kesäkoulu piti sisällään luentoviikon ja työryhmäviikon sekä ennakkoon järjestettyjä vapaaehtoisia kirjallisuuskluubeja kesäkoulun yleisestä ja työryhmäkohtaisista teemoista. Kesäkoulua varten kukin osallistuja kirjoitti vapaavalintaisesta aiheesta tekstin, ja kurssisuoritukseen kuului myös oppimispäiväkirja.

Luentoviikko tarjosi runsaasti vaihtelevia näkökulmia väkivaltaan ja folkloristiikan eri aloihin. Väkivaltaa lähestyttiin muun muassa ihmisen ja eläimen välisen suhteen, sotamuistelun, pelien, kulttuuriperinnön rakentamisen sekä tutkimusprosessien näkökulmista. Kokonaisuuden vetäminen yhteen ja reflektointi yhdessä olisi voinut antaa syvyyttä teemalle ja selvittää kokonaisuutta, mutta tämä jäänee kesäkoulun teemasta suunnitteilla olevan julkaisun tehtäväksi. Kesäkoulun luennot olivat avoimia myös muille kuin kesäkoulun osallistujille.

Kesäkoulun osallistujat jaettiin neljään työryhmään, joista kullakin oli oma teemansa ja työtapansa. Jokainen työryhmä kokoontui eri aikaan, millä pyrittiin helpottamaan osallistumista eri aikavyöhykkeiltä. Työryhmäviikon lopuksi oli kaikkien yhteinen kesäkoulun koontipäivä, jossa työryhmät esittelivät lyhyesti viikon antia. Koko kaksiviikkoinen huipentui yhteiseen juhlailltaan zoomissa kesäkouluja muistellen.



## Työryhmä 1: Colonial Traditions, Ethnic Conflicts, and Postcolonial Challenges to Traditionality

*Sadhana Naithani & Nona Shahnazarian*

Kesäkoulun työryhmässä 1 käsiteltiin kolonialismin eri teemoja Sadhana Naithanin ja Nona Shahnazarianin johdolla. Vetäjien lisäksi työryhmässä oli kuusi osallistujaa; osa liittyi mukaan Intiasta, osa Euroopan eri kolkista. Suurin osa työryhmän ajasta käytettiin osallistujien töiden käsittelyyn, joista jokainen liittyi tavalla tai toisella väkivaltaan. Työryhmässä keskusteltiin magiasta ja perhesuhteista Armeniassa, noituudesta Ukrainassa, erilaisuuden diskursseista maahanmuuttajien keskuudessa, ihmisen ja eläimen keskinäisestä suhteesta Grimmin saduissa, asteekkien uhrirituaaleista ja misogyniasta verkossa.

Moni osallistujien töistä ja niiden mukana työryhmän päivittäisistä keskusteluista ei siis suoraan käsitellyt työryhmän aihetta, kolonialismia. Käydyt keskustelut pitivät aiheen kuitenkin hyvin mukana, sillä työryhmässä keskusteltiin paljon muun muassa siitä, kuka määrittelee, missä tilanteessa väkivalta on oikeutettua, tai sen, mikä ylipäättään on väkivaltaa. Osallistujien erilaiset taustat ja aiheiden rikkaus mahdollistivat väkivallan teemojen käsittelyn monipuolisesti eri ajallisuuksien ja kulttuurien kautta. Sama monipuolisuus sai myös haastamaan oman aseman ja näkökulman tutkijana, mikä olikin työryhmän parasta antia.

## Työryhmä 2: Violence Performed: The Dark Side of Traditions, Youtube and Everyday Life, from Masking Practices to Shootings and ISIS

*Terry Gunnel & Neill Martin*

Ryhmän 2 esitelmät tarkastelivat aihepiiriään irlantilaisen karnevalistisen perinteen, skandinaavisen mytologian käännekohtien duaalisuuden, intialaisten tanssinäytelmien, suomalaisten tuleen liittyvien parannusrituaalien, kreikkalaisten itkuvirsien, some-aktivismien sekä kreikkalaista yhteiskuntaa 1990-luvulla järkyttäneen panttivankidraaman käsittelyn ja muistelun nykypäivän sosiaalisessa mediassa kautta. Aiheen pohdinnan hedelmällisyys omassa ryhmässä kumpusi juuri tästä eri näkökulmien ristivalotuksesta ja intensiivisestä keskustelusta.

Työpajan esitelmien aineistossa väkivallan rooli asettui usein rajakohtiin ja vastakkainasetteluihin: väkivalta on eri muodoissaan osa sitä dynamiikkaa, joka ohjaa kulttuurisia toimijoita, tai skandinaavisen mytologian kohdalla koko maailmaa muuttuneeseen sosiaaliseen asemaan/asetelmaan. Toisaalta esimerkiksi maskien käyttäminen näyttämöllä tai myös rajatun näyttämön ulkopuolella häivyttää rajaa esimerkiksi ihmisen ja pedon välillä, ja mahdollistaa luvallisen normien rikkomisen jopa väkivaltaisessa muodossa.

Ilmiön tarkastelu performanssiteoriaa hyödyntäen kannattaa aloittaa ryhmän opettajien mukaan kysymyksellä *“What is going on here?”*. Kysymys on laaja, ja ryhmän työskentely ei niinkään antanut lopullisia vastauksia ryhmän omaan aiheeseen vaan aloitti pohdinnan, joka jatkuu osallistujissa vielä pitkään kesäkoulun jälkeenkin.



### Työryhmä 3: From Game to War: Gender, Memory, Domination

*Regina Bendix & Valdimar Hafstein*

Työryhmässä 3 osallistujien tekstien aiheet ja näkökulmat olivat varsin vaihtelevat. Tekstit käsitteivät svastika-symbolin käyttöä latvialaisessa perinteessä ja ilmiöön liittyvää keskustelua, karjalaisten itkuvirsiensä tunteita ja affektiivisuutta, naisten rooleja ja toimijuutta mongolialaisessa epiikassa, sensuuria, vernakulaarin ja institutionaalisen vuorovaikutusta ja välimuotoisia tekstejä, ympäristökonfliktien ympärille syntyneitä laulukulttuurisia Chilessä sekä Kambodžan khmerien Sbek Thom -varjoteatteria aineettoman kulttuuriperinnön näkökulmasta. Yhtenä useammassa paperissa toistuvana käsitteenä oli vernakulaari, jonka vaihtelevat määritelmät ja tulkinnat synnyttivät hedelmällistä keskustelua.

Kaikkiaan keskityimme työryhmässä yhteisen teeman sijasta yleisiin asioihin, kuten tutkimuksesta viestimiseen, tekstin rakenteeseen ja kohderyhmään. Tekstit nostivat esiin myös tutkimusetiikan kysymyksiä muun muassa siitä, kenen ääni ja asia tutkimuksessa kuuluu, miten se kuuluu ja miten tutkimus vaikuttaa yhteisöissä ja yhteiskunnassa. Keskustelimme myös siitä, miten käsitellä aiheita, jotka herättävät yleisesti ristiriitaisia tunteita: esimerkiksi miten tehdä tutkimusta ja kirjoittaa svastika-symbolista. Työryhmässä oli osallistujia Euroopan maiden lisäksi Chilestä, Mongoliasta ja Koreasta. Monikulttuurisuus toi esiin tutkimusperinteiden ja teoreettismetodologisten painotusten eroja. Ryhmän monikulttuurisuus herätti taas kerran pohtimaan niin omien käsitysteni kuin laajemmin tieteen ja tutkimuksen länsimaalaiskeskeisyyttä sekä hieman kyseenalaistamaan oletusta englannin kielen valta-asemasta.

### Työryhmä 4: How Violence Moves across Text, Genre, and Enactment

*Charles Briggs & Stein R. Mathisen*

Fokusen för gruppen låg på narrativ och performans, men även om temata förenade deltagarnas forskning mycket väl så tydliggjordes också en stor variation i hur man kan förstå och närma sig både narrativ och våld. Ledarna för gruppen, Briggs and Mathisen, uppmuntrade oss att inte enbart fokusera på innehållet i våldsamma narrativ utan även performansen av dem, samt deras cirkulering. De riktade fokus mot hur narrativ om våld rör sig mellan olika genrer, och därmed får olika betydelser. Forskarna betonade även vikten i att syna vår egna roll som medskapare av dessa våldsamma narrativ.

Inom gruppen diskuterade vi svårigheterna med att definiera våld eftersom det är subjektivt, intuitivt, och beroende på kontext. Erfarenheter av våld är ändå möjliga att dela med andra, samt så kan man empatisera med andras erfarenheter. Vi diskuterade också om hur vi ska relatera till våldet i vår forskning. Då våldet aldrig kan vara helt "utanför" en själv och ibland även vara väldigt personligt. Objektivitet uppfattades som en omöjlighet, men även som ett förgånget ideal i ett akademiskt klimat som alltmer ser personlig erfarenhet som en tillgång. Detta ledde till diskussioner om motberättelser och forskarens roll som aktivist. Dekonstruktionen av det "objektiva" idealet ger även forskaren utrymme att uttrycka sin egen hållning och sina synpunkter. Därmed börjar gränsen mellan forskare och aktivist suddas ut-- en utveckling som stöddes av samtliga deltagare.





## Folkloristit Zoomin armoilla

Uudenlainen kesäkouluformaatti muutti työskentelyä: etäyhteys mahdollisti muun muassa ennakkotapaamisia, suuremman osallistujamäärän ja kenties laajemman kansainvälisyyden, sen sijaan vuorovaikutuksesta jäi verkkoympäristössä jotakin puuttumaan. Aiempien kesäkoulujen tunnelmasta saatu kuva on ollut rento ja yhteisöllinen, ja se kuva vahvistui myös erilaisissa kesäkoulussa käydyissä keskusteluissa, joissa ohjaajat muistelivat omia kesäkoulukokemuksiaan. Päätösjuhlaan oli kutsuttu myös muita kesäkoulukonkareita ja koottu ensikertalaisiakin ilahduttanut valokuvaesitys vuosien varrelta. Kolmekymmenvuotisen, kymmenettä kertaa järjestetyn kesäkoulun juhlistamiseen muistelut toki sopivat, mutta samalla ne korostivat sitä, mitä Zoom-kesäkoulussa ei niin helposti voi tavoittaa: yhteisöllisyyden kokemus jäi opiskelijoilta varsin pintapuoliseksi.

Etätyöskentely teki koulusta myös kokemuksena epätasapainoisemman. Toiset osallistuivat työryhmiin, joissa tunnelma oli vilkas ja läheinen, toiset taas hiljaisempiin ryhmiin, joissa osallistujat jäivät toisilleen etäisiksi. Ilman yhdessä olemista ja tekemistä niin sanotusti reaaliaikaisessa kesäkouluun osallistujien kokemukset pääsivät eriytymään.

Kesäkoulun tieteellinen anti oli kiistaton, ja oli hienoa saada kasvot ja ääni teksteille, joita on aiemmin esimerkiksi opinnoissaan lukenut. Kaikkiaan kesäkoulun tekniset järjestelyt toimivat oikein hyvin, ja kaikkiin vastaan tulleisiin teknisiin ongelmiin löytyi ratkaisu nopeasti. Erityiskiitos siis koordinaattori Sonja Mutaselle! On valtavan hienoa, että kesäkoulu saatiin järjestettyä näissä erikoisissa olosuhteissa ja samalla jatkettua kesäkoulun arvokasta perinnettä.

**FM Hanna-Kaisa Lassila on väitöskirjatutkija Turun yliopiston folkloristiikassa ja osallistui kesäkoulun työryhmään 1.**

**FM Tero Ahlgren on väitöskirjatutkija Turun yliopiston folkloristiikassa ja osallistui kesäkoulun työryhmään 2.**

**TM Riikka Patrikainen on ortodoksisen teologian ja perinteentutkimuksen väitöskirjatutkija Itä-Suomen yliopistossa ja osallistui kesäkoulun työryhmään 2.**

**FM Viliina Silvonen on väitöskirjatutkija Helsingin yliopiston folkloristiikassa ja osallistui kesäkoulun työryhmään 3.**

**FM Sofia Wanström är doktorand i folkloristik vid Åbo Akademi och deltog i sommarskolans arbetsgrupp 4.**

Kirja-arviot

## Pirunkaupat ja niiden tekijät

Purola, Mari. 2019. *Sopimus pirun kanssa. Piru ja ihminen toimijoina suomalaisissa uskomustarinoissa 1840–1960*. Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology No. 147. Joensuu: University of Eastern Finland. 168 sivua.  
[https://erepo.uef.fi/bitstream/handle/123456789/21800/urn\\_isbn\\_978-952-61-3222-8.pdf](https://erepo.uef.fi/bitstream/handle/123456789/21800/urn_isbn_978-952-61-3222-8.pdf)

*Pasi Enges*

Mari Purolan väitöstutkimuksen aiheena ovat uskomustarinat, joiden juoni punoutuu pirun ja ihmisen solmiman sopimuksen ympärille. Piru on suomalaisen uskomusperinteen ehkä moniulotteisin olento, joka esiintyy tarinaperinteessä ja muissa perinnelajeissa monenlaisissa rooleissa. Sillä on ollut keskeinen asema kristillisen kirkon opetuksissa Jumalan perivihollisena ja äärimmäisen pahuuden henkilöitymänä. Kansanuskossa ja sitä ilmentävässä folkloressa piru on puolestaan ollut milloin uhkaava ja pahantahtoinen, milloin taas avulias, naurettava tai säälittävä hahmo. Luultavasti juuri sijoittuminen kahden toisiinsa monin tavoin vaikuttaneen tradition välimaastoon on tehnyt pirusta sekä kansanperinteessä keskeisen uskomusolennon että suositun tutkimuskohteen, niin Suomessa kuin kansainvälisestikin. Suomessa pirun ja ihmisen solmimaa sopimusta on käsitelty tai ainakin sivuttu useammassakin folkloristisessa tutkimuksessa (esim. Danielsson 1932; Wolf-Knuts 1991; Klemettinen 1997; Piispanen 2009), mutta Purolan väitöskirja on ensimmäinen tähän aiheeseen perusteellisesti syventyvä työ.



Tutkimus rakentuu kahdeksasta pääluvusta. Johdannossa käydään asianmukaisesti läpi aineiston syntyyn ja muodostumiseen vaikuttaneet taustatekijät, esitellään tutkimuskysymykset, pohditaan tutkimusetiikkaa ja esitellään aikaisempaa tutkimusta. Toinen pääluvukappale sisältää työn metodologiset ratkaisut ja keskeiset käsitteet sekä uskomustarinagen tarkastelua, kolmannessa pääluvussa puolestaan käsitellään tutkimuskohteena olevien kertomusten kirjallista taustaa. Tästä eteenpäin ollaan jo primaariaineiston analyysin parissa. Luvussa 4 eritellään tarinatyyppisiä ja niiden juonenkulkua, luvussa 5 taas pirun nimityksiä ja ulkonäköä. Luku 6, "Sopimus toimintana" on nähdäkseni tutkimuksen keskeisin; siinä analysoidaan sopimuksen syntyä, sen osapuolia ja näiden tavoittelemia hyötyjä sekä sopimuksen seurauksia. Seitsemännessä luvussa nostetaan esiin analyysin paljastamia alueellisia



eroja ja painotuksia, ja viimeisessä kootaan yhteen ja arvioidaan tutkimuksessa saavutettuja tuloksia.

## Perusfolkloristista sisällönanalyysia

Tutkimuksen aineiston muodostavat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston uskomus-tarinakortiston tyyppiluokat E501–600 (Liitto pirun kanssa) sekä jotkut luokan E1001–1100 (Piru houkuttaa pahuuteen, kiusaa ja tappaa tai ”auttaa” ja avustaa) tarinatyypeistä, yhteensä 1119 muistiinpanoa. Näistä tekijä käyttää yhteisnimitystä *sopimuskertomus*. Tutkimuskysymyksiä on neljä, joista ensimmäinen on luonteeltaan kuvaileva: minkälaisia ovat suomalaiset sopimuskertomukset? Tähän kysymykseen haetaan vastausta *piirreanalyysillä*, mikä käytännössä merkitsee jokaisen muistiinpanon sisällöllisen aineksen varsin yksityiskohtaista erittelyä. Käytännöllisenä, epäilemättä paljon työtunteja vaatineena menetelmänä Mari Purola on soveltanut taulukointia, jossa analyysin kohteeksi määriteltujen piirteiden esiintyminen ja sisältö kirjataan muistiinpanokohtaisesti. Tällaisia piirteitä ovat kertomuksen henkilöt, näiden nimitykset ja luonnehdinnat, sopimuksen aika ja paikka, sen sisältö ja ehdot, siitä vapautumisen mahdollisuudet sekä sopimuksen solmimista seuraavat tapahtumat. Koko tutkimusaineiston kattava taulukointi on mahdollistanut yksittäisiin piirteisiin kohdistuvien hakujen tekemisen ja niiden esiintyvyyden, variaation ja kytkösten selvittämisen.

Vaikuttaa siltä, että analyysin kohteeksi valikoituneet piirteet ovat nousseet luontevasti esiin tutkimusaineistosta. Koska kysymyksessä on väitöskirja ja koska piirreanalyysi on työn keskeinen menetelmä ja piirre sen keskeinen analyttinen yksikkö, olisin kuitenkin toivonut menetelmän ja käsitteistön tarkempaa esittelyä ja määrittelyä. Kuvatessaan menetelmäänsä (s. 33) tekijä ei viittaa kehenkään tutkijaan tai aikaisempaan julkaisuun, ja perustelee varsin niukasti menetelmävalintaansa ja sen ilmeistä hyödyllisyyttä. Ymmärtääkseni piirreanalyysia käytetään tässä synonyymina varhaisemmassa folkloristiikassa yleisesti hyödynnetylle ja nimityksenä paremmin tunnetulle *motiivianalyysille*. Purola tekee eron motiivin ja piirteen välille tarkoittaen edellisellä kertomuksen ydintä, toisin sanoen päämotiivia, jonka perusteella juoni on tunnistettavissa ja määriteltävissä tiettyyn tarinatyyppiin kuuluvaksi. Lisäksi hän puhuu *juonellisista elementeistä*. Tieteen termipankissa motiivin vastineeksi nimetään sekä piirre että *aihelma* ja *elementti* (Tieteen termipankki 11.10.2021). Koska tällaiset sisällöllisen yksikön käsitteet eivät ole yksiselitteisiä, olisi käyttöön valittujen tarkempi määrittely ja myös viittaaminen taustalla olevaan tieteelliseen keskusteluun ollut paikallaan. lästään huolimatta esimerkiksi Anna Birgitta Roothin (1951) ja Stith Thompsonin (1955), tai tuoreempaan Heda Jasonin (2000) julkaisut ovat käyttökelpoisia. Näin erityisesti siksi, että menneinä vuosikymmeninä motiivianalyysia on tehty toisenlaisista lähtökohdista ja toisenlaisin tavoittein, ja Purola on halunnut omalla tutkimuksellaan osoittaa analyysitavan käyttökelpoisuuden myös nykytutkimuksessa. On toki myös todettava, että teorian ohuus ei ole ollut este onnistuneesti toteutetulle analyysille, jonka tuloksista useita on esitetty myös kvantifioiden ja taulukkomuodossa.

## Toimijuuksia ja alueellista variaatiota

Kuten menetelmän *grand old man* Stith Thompson (1955) on todennut, motiivianalyysi on usein varsinaista tutkimusta edeltävää ”lapiotyötä”, aineiston sisältöjen ja niissä toistuvien piirteiden löytämistä, kuvailua ja luokittelua. Näin on myös Purolan väitöskirjassa: sisältöjen kuvaus on pohjana sopimuskertomusten asemaa ja merkitystä koskeville tulkinnoille.



Keskeinen käsite on kertomushahmojen (sopimusosapuolten) *toimijuus*, jota analysoidaan A. J. Greimasin aktanttimallin sovelluksella. Toinen tutkimuksen pääkysymyksistä kohdistuu-kin sopimuskertomuksissa välittyviin sosiaaliseen hierarkiaan ja sukupuoleen liittyviin käsi-tyksiin. Sopimukseen ryhtyvän valta, hänen kompetenssinsa toimia tilanteessa ja mahdolli-suutensa vaikuttaa sopimuksen sisältöön tai myöhemmin irtautua siitä vaihtelevat ihmisen sosiaalisen aseman ja sukupuolen mukaan, ja vastaavasti vaihtelee myös pirun rooli.

Sopimuskertomusten tulkinnassa keskeistä on niiden *kontekstualisointi*, kertomusten kult-tuuristen yhteyksien osoittaminen ja tarkastelu. Yksittäisellä kertomusmuistiinpanolla on useita rinnakkaisia konteksteja, sekä tekstuaalisia että maantieteellisiä. Yhtäältä tekstuaali-sena kontekstina on arkistoidusta uskomustarina-aineistosta muodostettu korpus, primaa-riaineisto, jota tarkastellaan kokonaisuutena ja johon yksittäisiä muistiinpanoja suhteute-taan. Toisaalta kontekstina toimivat muut samaa aihetta käsittelevät folkloren lajit, kuten pirun humoristisesti esittävät pilasadut ja kaskut. Merkittävä osa tekstuaalista kontekstia on myös aihepiiriin liittyvä kirjallinen traditio.

Väitöskirjan kolmanneksi tutkimuskysymykseksi onkin määritelty sopimuskertomusten yhteydet kirjallisiin lähteisiin. Monet suullisena perinteenä taltioiduista sopimuskertomus-ten keskeismotiiveista tunnetaan kristillisessä kirjallisuudessa, ennen kaikkea Raamatussa ja vuoden 1701 virsikirjassa, sekä eurooppalaisissa Faust-kertomuksissa. Kysymys saa tutki-muksessa varsin suppean käsittelyn, mutta suomalaiset sopimuskertomukset ja niiden kes-keiset elementit osoittautuvat kansainvälisen tradition paikallisesti sopeutuneiksi ja usein myös kristillisten käsitysten kanssa ristiriitaisiksi muodoiksi.

Neljäs pääkysymys kohdistuu kertomusten maantieteelliseen variaatioon. Vaikka pirun ja ihmisen välisestä sopimuksesta kertovia uskomustarinoita on taltioitu koko Suomen alueelta, paljastaa koko aineistoon kohdistettu piirreanalyysi suuriakin alueellisia eroja ja paikallisia ominaispiirteitä. Perinne-ekologiansa lukeneille on tuttua, miten alueen luonnonympäristö, elinkeinot ja sosiaalinen miljöö heijastuvat folkloreen. Sopimuskertomusaineistosta erottu-vat läntinen (Faust-kertomusten pirua muistuttava) herrapiru ja sen sopimuskumppani, ylä-luokkainen friimuurari, itäsuomalaisen metsästäjän kohtaama haltijatyypinen metsäpiru ja keskisen Suomen kaskipiru. Kun muilla alueilla sopimuksen solmineella on erilaisia mah-dollisuuksia vapautua sitoumuksesta (esimerkiksi papin antama turva tai oma oveluus), pohjoisilla perinnealueilla itsensä pirulle vapaaehtoisesti luvannut on peruuttamattomasti pirun oma.

## Maailmankuvan jäljillä

Kuten tekijä eri kohdissa työtään muistuttaa, sopimuskertomusten analyysin perimmäinen tavoite on menneisyudessa eläneiden ihmisten ajatusmaailman ja heidän elämänsä todel-lisuuden tavoittaminen. Pirua – ja uskomusperinteessä laajemmin muitakin uskomusolen-toja – koskevissa kertomuksissa moraaliset kysymykset ovat usein keskeisiä. Niissä peilataan inhimillisiä hyveitä ja heikkouksia, ilmaistaan ja koetellaan oikean ja väärän häilyvää raja-pintaa, ja välitetään näkemyksiä hyvästä elämästä. Lopulta kyseessä on siis arkistoaineiston kautta avautuvan maailmankuvan tutkimus.

Mari Puolan väitöskirja *Sopimus pirun kanssa* rakenteellisesti ja sisällöllisesti tieteellisen tutkimuksen kriteerit hyvin täyttävä työ. Monia näkökulmia yhdistävänä tutkimus ehkä jää



teoreettisesti ja metodologisesti hieman hapuilevaksi, mutta vähintäänkin se toimii erinomaisena perusselvityksenä aiheestaan. Vanhan (mutta ei suinkaan vanhentuneen) analyysimenetelmän soveltaminen on virkistävä muistutus siitä, mitä annettavaa perinteisellä, laajaan aineistoon pohjautuvalla ”perusfolkloristisella” lähestymistavalla voi olla nykytutkimuksessa, ja sisällöllisessä rikkaudessaan työ on pirun kiinnostava lukukokemus.

## Kirjallisuus

- Danielsson, Paul. 1932. *Djävulgestalten i Finlands svenska folketro. II. Djävulen i människogestalt. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk*, H. 84, N:o 2. Helsingfors: Finska vetenskaps-societeten.
- Jason, Heda. 2000. *Motif, Type and Genre. A Manual for Compiling of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*. Folklore Fellow's Communicatios 273. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Klemettinen, Pasi. 1997. *Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan Kannaksen ja Laatokan Karjalan tarinaperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 687. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Piispanen, Sirkku. 2009. *Kansanomainen moraali. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Rooth, Anna Birgitta. 1951. *The Cinderella Cycle*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- Thompson, Stith. 1955. *Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method*. Folklore Fellow's Communicatios 161. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Tieteen termipankki. 11.10.2021. Folkloristiikka: motiivi. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Folkloristiikka:motiivi>.
- Wolf-Knuts, Ulrika. 1991. *Människan och djävulen. En studie kring form, motiv och funktion i folklig tradition*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

**FT Pasi Enges on folkloristiikan yliopistonlehtori Turun yliopistossa.**

## Kirja-arviot

## Klassikoiden anti nykytutkijalle – eli mitä kirjallisuustieteilijän pitäisi ajatella Martti Haaviosta?

Martti Haavio. (1942) 2021. *Suomalaiset kodinhaltijat*. 2.painos. Loppusanat: Kaarina Koski. Helsinki: Martti Haavion perikunta ja SKS. 603 s.

Martti Haavio. (1942) 2021. *Väinämöinen*. 2. painos. Loppusanat: Veikko Anttonen. Helsinki: Martti Haavion perikunta ja SKS. 357 s.

*Rimma Erkko*

**M**artti Haavio (1899–1973) julkaisi folkloristiikan alalta lukuisia teoksia, jotka käsittelivät kansanrunoutta ja mytologiaa, ja vuosina 1949–1956 hän toimi Helsingin yliopiston professorina kansanrunoustutkimuksen laitoksella. Haavion saksankielinen väitöskirja ketjusaduista valmistui vuonna 1929. Hän jatkoi tutkijanuraansa kirjoittamalla useita laajoja tutkimuksia kuten *Suomalaisten muinaisrunojen maailma* (1935), *Suomalaiset kodinhaltijat* (1942), *Väinämöinen* (1950), *Kansanrunojen maailmanselitys* (1955), *Karjalan jumalat* (1959) ja *Kuolematonten lehdot* (1961). Martti Haavio tunnetaan myös runoilijanimellä P. Mustapää, ja hän oli tuottelias kirjailija, joka kirjoitti runojen lisäksi lastenkirjoja.

Haavion tuotannosta on alettu kiinnostua uudestaan ja vastikään hänen tuotannostaan on tehty useita uusintapainoksia. Tässä arvioissa käsittelem *Väinämöisen* ja *Suomalaisten kodinhaltijoiden* uusintapainoksia, joihin molempiin on liitetty nykytutkijoiden jälkisanat. Käsittelem tässä kirjoituksessa ensin hieman Haaviota yleisellä tasolla tutkijana, sen jälkeen lyhyesti molempia teoksia ja lopuksi yhteenvedon omaisesti molempia teoksia yhdessä.

### Kritiikkiä ja kiitosta

Haavion tutkimuksia pidetään syystäkin folkloristiikan alalla klassikkoina, jotka jokaisen on hyvä tuntea. Silti Haaviota on myös kritisoitu paljon – myös omana aikanaan. Kalevalaseuran entinen toiminnanjohtaja Ulla Piela huomauttaa Haavion *Suomalainen mytologia* -teoksen





jälkisanoina, että jo aikalaiset kritisoivat Haaviota siitä, ettei hän esitellyt tarpeeksi teoreettista taustaansa, ja tämän puutteen huomaa myös nykylukija. Toisaalta Piela korostaa myös sitä, että Haavion kaltaisia laajoja, visionäärisiä tutkimuksia ei kirjoita nykyään enää kukaan (Piela 2019, 559, 563). Myös folkloristi Merja Leppälahti huomauttaa, ettei Haavio kuvaile menetelmiään kovinkaan seikkaperäisesti siihen nähden, miten pitkälle meneviä johtopäätöksiä hän tekee aineistostaan. Toisaalta Leppälahti nostaa esiin myös Haavion laajan mytologisen tuntemuksen ja ”kyvyn rakentaa upeita visioita”. (Leppälahti 2019.)

Folkloristiikan dosentti Kaarina Koski (s. 598) huomauttaa myös *Suomalaisten kodinhaltijoiden* loppusanoissa, että Haavion teorianmuodostus jäi usein puolitiehen, mitä on pidetty syynä sille, että Haavioon on viitattu harvoin kansainvälisissä tutkimuksissa. Sen sijaan Haavio pyrki vastaamaan tutkimuskysymykseensä äärimmäisen perusteellisesti tuomalla esiin aineiston moninaisuuden. Haavio on myös innoittanut lukuisia folkloristeja, muun muassa oppilastaan Lauri Honkoa.

Puutteistaan huolimatta Haavio on ehdottoman kunnianhimoinen. Tästä kertoo kaiken oleellisen hänen oma esipuheensa *Väinämöisen* alussa, jossa hän kertoo runollisin sanakääntein, miten hän on ”pyrkinyt selvittämään, miten kauneutta luodaan” (s. 6). Käsittämättömän laajan ja abstraktin tavoitteen saavuttaminen on kenties mahdotonta, mutta Haavion yritys on kieltämättä kunnioitettava. Jo tämä lainaus kuitenkin osoittaa, että Haavion perimmäiset tavoitteet ovat runoilijan ja suuren visionäärin – eivät perinteisen akateemisen tietentekijän. Todennäköisesti tästä syystä Haaviota on myös kritisoitu turhankin lennokkaaksi. Samalla visionäärisyyttä on kuitenkin pidetty Haavion suurena vahvuutena sen yhdistyessä häkellyttävän suureen tietomäärään.

## Vaka vanha Väinämöinen

*Väinämöinen* on nimensä mukaisesti tutkimus suomalaisen runoperinteen kenties tunnetuimmasta hahmosta, mutta teos on myös laaja esitys suomalaisesta kulttuurihistoriasta ja siitä maailmasta, jossa kansanrunot ovat syntyneet. Omasta kirjallisuustieteilijän näkökulmastani katson, että kyseessä on erittäin kiinnostava ja laaja-alainen hahmoanalyysi, jossa Väinämöisen erilaiset ja ristiriitaisetkin piirteet nousevat esiin. Haavion edellä mainittu tavoite kauneuden ymmärtämisestä on paitsi visionäärinen myös kenties lähempänä taiteen ja kirjallisuudentutkimusta kuin folkloristiikkaa, vaikka Haavio itsekin myöntää, että puuttuu hyvin vähän runojen esteettiseen puoleen. Kuitenkin esimerkiksi Joukahaisen ja Väinämöisen kilpalaulurunoa analysoidessaan Haavio erittelee runon rakennetta ja draaman rakentumista hyvin samaan tapaan kuin tämän päivän kirjallisuustieteilijä voisi tehdä.

Haavio liikkuu luontevasti myös satututkimuksen puolelle analysoidessaan esimerkiksi kanteleen syntyä. Satututkimus taas on etenkin viime vuosina ollut kirjallisuustieteenkin puolella muodissa, ja juuri satututkimuksen alueella tehdään paljon poikkitieteellistä tutkimusta, jossa yhdistyvät folkloristiikka ja kirjallisuustiede. Kirjallisuustiede on folkloristiikkaa huomattavasti nuorempi tieteenala, ja Haavion aikana poikkitieteellinen tutkimus näiden kahden tieteen alan välillä ei ollut mitenkään tavallista. Voisiko Haaviota siis tänä päivänä ajatella poikkitieteellisen tutkimuksen pioneerina, muiden ansioidensa ohella?

Erityisesti groteskista ja makaaberista kansanperinteestä kiinnostuneena kirjallisuustieteilijänä itselleni kiinnostavaksi nousee Haavion analyysi Antero Vipusesta ja spekulatiot liittyen Väinämöisen tuonelanmatkaan. Haavio yhdistää esimerkiksi Antero Vipusen – tietäjän, jolta Väinämöinen lähtee hakemaan tietoa – pohjoisen mytologian noitaan, voimakkaaseen



Akmeeliin. Akmeel lankesi Loveen, eikä päässyt enää pois, koska hänen vaimonsa muisti liian myöhään loitsun, jonka oli tarkoitus kutsua mies matkalta takaisin– Akmeelin ruumis oli jo ehtinyt hajota pitkän ajan kuluessa. Näin Haavio ajattelee käyneen myös Antero Vipuselle, joka makaa ”pajupehko parran päällä”.

## Haltioissaan haltijoista

*Suomalaiset kodinhaltijat* paneutuu systemaattisesti suomalaisiin haltijoihin ja niihin liittyviin tarinoin. Nimensä mukaisesti se käsittelee pääosin kodinhaltijoita. Teoksessa on kuitenkin erilliset osiot myös haltijoille, jotka asuvat spesifeissä paikoissa kuten riihessä tai myllyssä. Myös tässä teoksessa Haavio osoittaa kykynsä tarkkaan hahmoanalyysiin, jonka yksityiskohtaisuus ja ristiriitaisuus on kirjallisuustieteilijälle erittäin kiinnostavaa luettavaa. Erityisen kiinnostavaa on se, miten erilaisissa rooleissa haltijat esiintyvät – milloin talon suoelijoina ja milloin jopa piruihin, jättiläisiin, peikkoihin tai erilaisiin räyhähenkiin rinnastettavina. Toisaalta on kiinnostavaa myös se, miten tietyt, hyvin spesifit hahmopiirteet toistuvat hyvin laajalti erilaisissa tarinoissa.

Haavio puhuu myös tarinoiden toistuvista motiiveista hyvin samaan tapaan kuin kirjallisuustieteilijä voisi tehdä ja tekee paikoitellen hyvinkin kirjallisuustieteellistä, yksityiskohtaista tekstianalyysia. Haaviota tuntuukin kiinnostavan kirjallisuustieteilijän tapaan enemmän teksti kuin varsinainen suullinen perinne tai tilanteet, joissa tarinoita on kerrottu. Haavio esimerkiksi kiinnittää aivan erityistä huomiota erilaisiin sanamuotoihin ja ilmaisuihin, joita tekstissä käytetään, ja havainnoi tarkasti sanavalintojen merkitystä.

## Runollinen tutkija

Haavion tyyliissä kohtaavat pikkutarkka akateeminen nippelitieto ja runsas, paikoin maalaillevakin runollisuus tavalla, joka voi olla nykylukijalle haastavaa etenkin, jos on tottunut niukkaan akateemiseen ilmaisuun. Paikoin kielellinen runsaus ja rönsyilevyys vaikeuttaa Haavion ajatuskulkujen seuraamista, mutta pääosin se näyttäytyy virkistävänä tyylikeinona.

## Kirjallisuus

Leppälahti, Merja. 2019. ”Uskomuksia ja spekulatiota suomalaisesta mytologiasta”.

Agricolaverkko. Luettu 29.10.2021. <https://agricolaverkko.fi/review/uskomuksia-ja-spekulaatiota-suomalaisesta-mytologiasta/>

Piela, Ulla. 2021. ”Martti Haavio: Maailmanselitysten seppä, tieteellisen ilmaisun taiteilija.” Teoksessa Martti Haavio *Suomalainen mytologia*, 545–563. Helsinki: SKS.

**FM Rimma Erkko on tutkinut pro gradussaan groteskia kansanrunoutta, ja häntä kiinnostaa kansanperinteen pimeät puolet. Hän on kerännyt, toimittanut ja kuvittanut kansanrunokokonelman *Hiihtävä surma ja muita suomalaisia kauhurunoja arkistojen kätkeistä* ja kirjoittanut yhteistyössä Artemis Kelosaaren kanssa tietokirjan *Aaveiden Tampere – kummitustarinoita Tammerkosken rannoilta*.**



Kirja-arviot

## Folkloristiikka digiajassa

*Folkloristics in the Digital Age*. Pekka Hakamies and Anne Heimo (ed.) 2019. Folklore Fellows Communications 316. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia – Academia Scientiarum Fennica. 181 sivua.

Tuija Hovi

Digitalisaatio on globaali megatrendi, joka vaikuttaa kaikilla yhteiskunnan toiminta-alueilla. Se ei kuitenkaan ole uusi asia vaan alkoi jo useita vuosikymmeniä sitten, ja suomalainen yhteiskunta on ollut siinä vahvasti edelläkävijöiden joukossa. Yksi esimerkki arjen digitalisoitumisesta on pankkipalvelut, jotka alkoivat 1990-luvun pankkikriisin seurauksena siirtyä vähitellen kivijalkakonttoreista verkkoon. Tänä päivänä verkkoasiointi on paitsi pankissa myös monissa muissa virastoissa aivan normaalia arkea useimmille suomalaisille, ja koronapandemiasta johtuneet sosiaalisen elämän rajoitukset ovat edelleen vauhdittaneet jatkuvaa digikehitystä muun muassa koulutuksen ja kaupan alueella.



Informaatioteknologian kehitys ohjaa myös humanististen alojen tutkimusta monin tavoin. *Folkloristics in the Digital Age* esittelee 2000-luvun toisen vuosikymmenen aiheita ja kehityslinjoja folkloren tutkimuksessa. Kirjan toimittajat Pekka Hakamies ja Anne Heimo palaavat johdantotekstissään informaatioteknologian hyötykäytön alkutaipaleelle perinnearkistoissa 1960-luvulla. Tuolloin alkoi fyysisten kortistojen siirtäminen sähköisesti käsiteltäville formaateille. Se mahdollisti tietokoneella tehtäviä hakuja aineistoista sekä esimerkiksi erilaisiin parametreihin perustuvien luettelointien toteuttamisen entisiä konsteja tehokkaammin. Digitaalinen tietojen käsittely olikin pitkään nimenomaan arkistointijärjestelmien tekninen apuväline. Vuosituhannen lopulle tultaessa kansainvälisissä folkloristipiireissä nähtiin IT:n kuitenkin tarjoavan jo paljon muutakin folkloren tutkimukselle. Sen ei uskottu enää uhkaavan suullisen perinteen elämää vaan pikemminkin tuottavan sille uusia kasvualustoja. Internet alettiin ymmärtää kommunikaationa, jota folkloristien oli ryhdyttävä tutkimaan. Kun ihmiset perinteineen siirtyvät nettiin, folkloristit seuraavat perässä, tai kuten Lynne McNeill asian artikkelissaan ilmaisee, folklore on aina ajassa kiinni ja niin täytyy sen tutkimuksenkin olla.

Kokoelma koostuu kahdeksasta digitaalisuutta folkloren tutkimuksessa eri näkökulmista tarkastelevasta artikkelista. Niistä kolme viimeistä keskittyy digiaineistoihin ja arkistojen digitalisointiin. Muut tekstit käsittelevät vaihtelevasti aineistojen löytämistä ja käyttöä internetissä, digitaalisia analyysimenetelmiä, meemejä sekä perinteen ja auktoriteetin käsitteitä



ja toimintaa internetympäristössä. Kirjoittajat tulevat viidestä maasta: Suomesta, Virossa, Valko-Venäjältä, Yhdysvalloista ja Saksasta.

## Digilore

Tutkimuskäsitteiden rajaaminen on jatkuva keskustelun aihe ja uudelleen määrittelyn haaste. Kuinka ensinnäkin määrittellä 'folklore' digitaalisilla tutkimuskentillä? Tätä kysymystä pohtivat niin toimittajat kuin kirjoittajatkin omien tutkimuskohteidensa konteksteissa. Ehkä eniten tilaa kysymykselle folkloren määrittelystä antaa Anneli Baran analysoidessaan meemien käyttöä virolaisessa nettikeskustelussa. Analogisesta ympäristöstä digitaaliseen siirtäessä myös perinne muuttuu, eikä 'traditionaalinen' merkitse välttämättä 'vanhaa'. Luovuus on samanaikaisesti läsnä ja se on Baranin mukaan internetissä kahtalaista. Yhtäältä kysymys on yksilöllisyyden esille tuomisesta, toisaalta kollektiivisuuden ja kuulumisen representaatioista sekä koodien ja trendien seuraamisesta. Helposti generoituvat *meemit* toimivat yhteisten ideoiden ja emootioiden jakamisen välineinä.

Meemejä tarkastellaankin useassa tekstissä teknologiavälitteisenä perinteenä. Aiemmin folkloren tutkimuksessa niin tuiki tärkeä käsite 'perinteenlaji/genre' ei tunnu saavan sijaa enää tarpeellisten työkalujen pakissa. Mietin kokoelman tekstejä lukiessani, onko 'meemi' tavallaan syrjäyttänyt sen rajauksia karttavalla ja jatkuvasti uusiutuvalla digikentällä. Meemien lisäksi keskeisenä aspektina digifolkloressa (ja -folkloristiikassa) kirjoittajat keskustelevat *vernakulaarin* käsitteestä. Se on vakiintunut perinteentutkimuksen käsitteistöön puhuttaessa ilmiöistä, joiden piirteitä leimaa paikallisuus, omaehtoisuus ja kotikutoisuus. Esimerkiksi Robert Glenn Howard luonnehtii vernakulaarin käsitteellä aseharrastajien verkkosivuston keskusteluissa rakentuvaa epäinstitutionaalista auktoriteettia.

Internetiä on tarkasteltu etnografisena kenttänä, joka tarjoaa folkloristille ennen kaikkea aineistoja kuten erilaisilla keskustelualustoilla kertyviä kannanottoja. Aineistoja leimaa luonnollisesti internetilmiöiden lyhytaikaisuus, mikä on selkeässä ristiriidassa tieteen tekemisen tahdin kanssa. Tutkimuksen haasteina ovat muun muassa dokumentointi, häviäminen ja monialustaisuus. Internetin tarjoamia aineistoja ovat analysoineet artikkeleissaan edellä mainittujen Baranin ja Howardin lisäksi Anastasia Astapova, jonka aiheena ovat presidentti Lukashenkosta käytetyt nimitykset ja kiertoilmaukset internetin valkovenäläisillä keskustelupalstoilla, sekä Liisa Granbom-Herranen, joka on tutkinut sananparsien käyttöä Salon Seudun Sanomien yleisönosastolle lähetetyissä SMS-viesteissä.

Astapovan ja Granbom-Herrasen analyyseissä digitaalisuus on nimenomaan aineiston olomuoto ja internet on kenttä, jolta aineisto on kerätty. Näissä molemmissa tutkimuksissa analyysi ja tulkinta edellyttävät laajaa kulttuurista ja historiallista ymmärrystä. Analyysimenetelmät ovat niissä kuitenkin melko perinteisin ottein toteutetut. Edellä mainitussa Howardin aselore -tutkimuksessa sen sijaan digitaalisuus ulottuu aineiston tuottamisen lisäksi myös metodologiaan. Howard on yhdistänyt määrällisen laskennallisen analyysin lähilukuun perustuvaan laadulliseen tekstianalyysiinsä. Tässä tapauksessa sekä tutkimuskohde että menetelmä ovat digitaalisia.

## Perinnearkistojen digitaalinen tuleminen

Niin vernakulaarin idea kuin kysymys auktoriteetistakin ovat vahvasti läsnä myös Kirsi Hännisen ja Anne Heimon tarkastelemissa itsetuotetuissa digiarkistoissa. Kirjoittajat osoittavat,



kuinka digitalisaatio on mahdollistanut arkistoinnin demokratisoituminen – miltei kenen tahansa on mahdollista tuottaa aineistoja ja tulkintoja mistä tahansa mielekkääksi koetusta aihealueesta. Hänninen ja Heimo avaavat *osallistuvan käänteen* laajojen yhteiskunnallisten vaikutusten heijastuksia arkiston muuttuvaan käsitteeseen. Omaehtoisia, käyttäjälähtöisiä ja epäinstitutionaalisia esimerkkejä osallistuvasta arkistokulttuurista ovat Hännisen tutkimat UFO-kokemusten arkistot ja Heimon tutkimat perhehistorian arkistot.

Christopher Schmidt ja Lauri Harvilahti liikkuvat omissa artikkeleissaan institutionaalisemmissa arkistoissa ja kuvaavat niitä historiallisia kehityskulkuja, jotka ovat paaluttaneet merkittävien vanhojen perinneaineistojen konvertointia digitaaliseen muotoon. Schmidt esittelee WossiDiA-arkistoa, Richard Wossidlon etnografisten aineistojen digitointiprojektia. Hän pohtii sitä, miten tieto (*knowledge vrt. information*) on päätöksenteon prosessien tulos ja aina niin kontekstuaalista kuin päämääräorientoitunuttakin. Mielenkiintoisella tavalla tulee esiin myös se, miten digitalisaatio vaikuttaa kenttätieteisiin – mitä valitaan tallennettavaksi, miten indeksoidaan (asiasanat, metatiedot) ja kuinka kääntää fyysinen materiaali digitaalisesti tietoarkistoksi.

Harvilahti käy läpi pitkäjänteisen kansainvälisen arkistoyhteistyön haasteita, erityisesti perinnetietokantojen yhteiskäyttöä ja tekniikkaa materiaalien tuottamisessa ja analysoinnissa. Hän on itse tehnyt pioneerityötä suomalaisen folkloristisen tietokoneavusteisen tutkimuksen alueella ja ollut kehittämässä folkloren tyyppi-indeksejä ja avoimen datan periaatteita. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran muistitietokeräykset ovat modernisoituneet digitaalisille alustoille ja muistipankkeihin, mutta kuten Harvilahti muistuttaa, kysymys ei ole pelkästään viimeaikaisista saavutuksista. Myös perinteentutkimuksen alalla digitalisoituminen on pitkää kehitysjakumoa ja se perustuu varhaisempiin analogisiin innovaatioihin sekä pitkäjänteisen työn tuloksiin, jotka rakentuvat tieteenalan historian monille eri vaiheille.

## Uudet ja vanhat kerrokset

Artikkelikokoelma *Folkloristics in the Digital Age* on päivittävä katsaus siihen, miten sähköinen verkkoympäristö muokkaa folkloren tutkimusta niin aineistojen, arkistoinnin, analyysimenetelmien kuin käsitteistönkin osalta. Keskusteltavaa on edelleen paljon sekä alati muuttuvan tutkimuskentän haltuunotossa että käsitteiden päällekkäisyydessä. Kuten kirjan toimittajat Pekka Hakamies ja Anne Heimo toteavatkin, aina ei ole ihan selvää sekään puhutaanko digitaalisesta folkloresta vai digitaalisesta folkloristiikasta.

Digiympäristö on avannut tutkijoille monia uusia perinteen ja kulttuurin kuvakulmia ja tarkastelutapoja sekä mahdollistanut vanhojen aineistojen hyödyntämisen uusilla tavoilla. Digitaalisuuden demokratisoima osallistuva kulttuuri (*participatory culture*) niin ikään asettaa tutkijan ja tutkittavan roolit neuvoteltaviksi esimerkiksi arkiston käsitteen uudelleen ymmärtämisen kautta, kun taas digiarkistointi osaltaan ohjaa kenttätietoa. Yksilöllisyys ja yhteisöllisyys – kuin myös kertojat ja kuulijat – asettuvat verkkokontekstissa kehyksiin, jotka ohjaavat niin folklorea kuin folkloristiakin kohti uusia digiloikkia.

**FT Tuija Hovi on uskontotieteen dosentti Turun yliopistossa.**

Kirja-arviot

## Monikerroksinen ja -ääninen kaupunki – näkökulmia humanistiseen kaupunkitutkimukseen

*Humanistinen kaupunkitutkimus.* Vahtikari, Tanja, Terhi Ainiala, Aura Kivilaakso, Pia Olsson & Panu Savolainen (toim.) 2021. Tampere: Vastapaino. 394 sivua.

*Eerika Koskinen-Koivisto*

**K**aupunkitutkimus on monitieteinen kenttä, joka on syntynyt tarpeesta ymmärtää kaupungeissa asumiseen liittyviä monitasoisia ja monimutkaisia ilmiöitä ja globaaleja muutoksia. Millainen on humanistinen näkökulma kaupunkiin ja miten se poikkeaa muiden tieteenalojen painotuksista? Artikkelikokoelman *Humanistinen kaupunkitutkimus* johdannossa esitellään humanistista näkökulmaa ja pohditaan, millaiset näkökulmat yhdistävät kaupunkiympäristöstä ja -elämästä kiinnostuneita humanisteja.

Humanismi on lyhyesti määriteltynä aate inhimillisyydestä. Kirjan toimittajien Terhi Ainialan, Aura Kivilaakson, Pia Olssonin, Panu Savolaisen ja Tanja Vahtikarin mukaan humanistinen kaupunkitutkimus kiinnittyy kaupunkilaisten ääniin ja kokemuksiin. Siinä tarkastellaan asukkaiden suhdetta ympäristöönsä ja monimuotoista kaupunkielämää. Humanistisesti painottuneen tutkimuksen ja sen piirissä syntyvän vuorovaikutuksen lähtökohtana on yhteinen hyvä ja henkiseen kasvuun kytkeytyvät arvot. Pienen ihmisen lisäksi nykyhumanistit ovat kiinnostuneita myös muista toimijoista kuten luonnosta ja eläimistä, sillä posthumanismi on kyseenalaistanut ihmisen kokemuksen keskeisyyden ja tutkii sitä osana monimutkaista ihmisen, eläinten luonnon ja teknologian verkostoa.

Kirjan toimittajat mainitsevat humanistisen kaupunkitutkimuksen läpileikkaavana otteena refleksiivisyyden: kokemusten, kerrostumien ja rakenteiden lisäksi tutkitaan sitä, miten analyysin kohteena oleva ilmiö vaikuttaa ymmärrykseemme. Humanistit tunnustavat, että tutkijalla on väistämättä oma sidonnainen ja vajavainen perspektiivinsä suhteessa kaupunkiin, ja sen tiedostaminen on tärkeää. Dialogi muiden tieteenalojen tutkijoiden kanssa sekä tutkimusmaailman ulkopuolisten ei-akateemisten toimijoiden kanssa on myös olennaista: se tuo esille erilaiset näkökulmat ja mahdollistaa oman näkökulman hahmottamisen. Tutkijoiden ja





ympäröivän yhteiskunnan yhteistyö tunnetaan angloamerikkalaisessa maailmassa nimellä *public humanities*, jolle ei ole olemassa vakiintunutta suomenkielistä käännöstä. Lähimmäksi osunee osallistava tutkimus tai kehittämishankkeet, jotka perustuvat vuorovaikutukselle asukkaiden ja yhteisöjen kanssa. Osallistuminen on paitsi kaupunkitutkimuksen, myös kaupunkisuunnittelun vallitseva paradigma.

Koska ihmiskeskeisyys ja asukkaiden äänet ovat humanistisen kaupunkitutkimuksen lähtökohtia, näkyy osallistuminen artikkeleissa monin tavoin. Ne perustuvat aineistoihin, joiden tuottamiseen kaupunkilaiset ovat osallistuneet esimerkiksi haastatteluiden, yhteisten kävelyjen, kyselyihin vastaamisen ja kirjoittamisen kautta. Teoksen artikkeleissa tarkastellaan myös kaupunkisuunnittelun vaiheita ja virtauksia. Niistä hahmottuu lähestymistapoja, jotka tuovat esille muun muassa aisteihin ja omaelämäkerrallisuuteen liittyviä kerroksia, kaupunkitilaan liittyvien kokemusten moniäänisyyttä ja osallistumisen merkityksellisyyttä.

### Aistien ja muistojen kerrostumat

Yhtenä humanistisen kaupunkitutkimuksen keskeisenä pyrkimyksenä on ymmärtää ajallisia kerroksia ja pohtia, kenellä on kulloinkin ollut oikeus määritellä kaupunkien identiteettejä ja kertoa niiden tarinaa. Ajallinen kerrostuneisuus on läsnä eri aikoina kohonneissa rakennuksissa ja kaupunginosiossa, niiden nimissä ja herättämässä muistoissa ja tavoissa aistia ja elää kaupunkia. Artikkelikokoelman ensimmäisissä artikkeleissa esitelläänkin aistikokemuksiin perustuvia menetelmiä – ja aineistoja.

Pia Olsson, Tiina Suopajärvi ja Jenni Rinne tarkastelevat artikkelissaan paikan moniaistista kokemista kaupunkiympäristössä. He ovat käyttäneet aineistona sekä kirjoitettua muistitietoa että kävelyhaastatteluja, joiden kautta kokemus kaupungista näyttäytyy erilaisena. Koska arkiset kaupunkiympäristöön liittyvät muistot ja kokemukset karkaavat helposti mielestä, kirjoitetussa aineistossa korostuvat poikkeukselliset muistot. Yhdessä liikkuminen ja kokeminen esimerkiksi kävellessä, tunnustellen kävelyn maantietoa, tuottaa dialogista ja tilannesidonnaista tietoa, joka muodostuu tutkijan ja tutkittavan kohtaamisesta.

Kaupunkiin liittyviä aistikokemuksia ja -muistoja määrittää vahvasti aika: viikko- ja vuorokausirytmien sekä vuodenaikojen vaihtuminen. Esimerkiksi kaupungin äänimaisemat vaihtelevat vuorokaudenajan mukaan, ja niihin pyritään sopeutumaan. Kaupunkisuunnittelussa häiritseviä aistielementtejä kuten voimakkaita ääniä pyritään rajoittamaan, vaikka niiden runsaus luonnollisesti kaupunkiympäristöön kuuluukin. Toinen kaupunkiympäristön kokemista vahvasti määrittävä elementti on liike: arkiset kulkureitit ja niiden aistimaailma voivat olla hyvin erilaisia kaupungin eri osissa, ja eri ikäiset kaupunkilaiset liikkuvat eri tavoin. Kävelyhaastattelut seniorikaupunkilaisten kanssa osoittivat konkreettisesti, miten liikkujan ikä ja liikuntakyky vaikuttavat kokemukseen. Olsson, Suopajärvi ja Rinne peräänkuuluttavatkin eri ikävaiheiden huomioimista kaupunkisuunnittelussa. Tärkeää olisi pohtia, miten erilaisten aistikokemusten yhteensovittaminen tapahtuu, ja miten kaupunkiympäristö voisi mahdollistaa monipuolisia aistikokemuksia myös niille, jotka eivät pääse helposti niiden äärelle.

Aistit ovat myös Helmi Järviluoman tutkimusryhmä SENSOTRA:n tutkimuskohde ja työväline. He esittelevät artikkelissaan kehittämänsä ja soveltamaansa sensobiografista menetelmää eli elämäkerrallisia aistikävelyitä, joiden avulla he tarkastelevat sekä henkilökohtaisen elämänhistorian että kaupunkiympäristön ja -elämän muutoksia ja niiden yhteen kietoutumista. Artikkelissa tarkastellaan taiteilijoiden kanssa tehtyjä kävelyitä kaupunkiympäristössä.



Aistielämäkerrallisen kävelyn aikana muistellaan haastateltavalle merkityksellisiä elämänvaiheita ja tapahtumia, ja keskustellaan yhdessä kaupunkiympäristön muutoksesta. Menetelmä perustuu avoimuuteen ja yhteiseen reflektointiin.

Järviluoman tutkimusryhmä korostaa, että taide on tärkeä väline kaupunkiympäristöön liittyvän muutoksen ja kerrostuneisuuden ymmärtämisessä. Taiteilijoiden ja ympäristön välinen suhde on usein erityinen, ja taiteen tekemisen prosesseissa taiteilijat harjaantuvat aistimaan kaupunkiympäristöä uusin tavoin. Taiteen keskeisen roolin pohtiminen osana humanistista kaupunkitutkimusta olisi kenties ansainnut maininnat myös teoksen johdannossa, sillä kokoelman useassa artikkelissa käsitellään taiteen ja taiteilijoiden läsnäoloa ja vaikutusta kaupunkiympäristöissä. Myös itse kaupunkia voi lähestyä taideteoksena, jossa on erilaisia kerroksia ja yksityiskohtia, osa niistä nähtävillä ja toiset vaikeammin havaittavia tai piilossa.

### **Moniääninen kaupunkitila**

Kaupunkiympäristöä määrittävä moniäänisyys syntyy sekä erilaisten toimijoiden ja instituutioiden että kaupunkitilaa käyttävien ihmisten läsnäolosta ja toiminnasta. Toimijoiden määrä, eri sektorien välinen yhteistyö ja erilaiset tavoitteet muodostavatkin erityisen haasteen kaupunkisuunnittelulle, jossa humanistisen tutkimuksen tuloksia on mahdollista soveltaa. Monissa kirjan artikkeleissa pohditaankin, millaiset näkökulmat toisivat esille erilaisten ryhmien äänet ja kokemusten kirjon, ja miten tutkimustuloksia voisi hyödyntää.

Kaupunkisuunnitteluun osallistuvien virkamiesten lisäksi kaupunkien nykytilaa ja tulevaisuutta määrittävät myös muut toimijat kuten kaupalliset tahot. Väinö Syrjälä tarkastelee artikkelissaan kahden metroaseman ja niiden yhteydessä sijaitsevan ostoskeskuksen kielimaisemia, jotka koostuvat lähinnä virallisista ja kaupallisista kylteistä, opasteista ja mainoksista, joiden kieli on suunniteltua ja harkittua ja usein monikielistä. Kaupallinen kielimaisema poikkeaa virallisesta kielimaisemasta esimerkiksi englanninkielisyyden osalta, ja onkin kiinnostavaa pohtia, kenelle mainokset on suunnattu. Kielen ohella kielimaisemien tutkimus tarkastelee maiseman semiotiikkaa eli siihen sisältyvää multimodaalisuutta kuten esimerkiksi värien, fonttien ja symbolien viestejä. Multimodaalisuuden tarkastelu voisi olla hedelmällinen lähtökohta ristiriitaisina tai epämiellyttävinä pidettyihin paikkoihin liittyvien kokemusten tarkasteluun eri-ikäisten asukkaiden näkökulmista.

Vappu Susi pohtii artikkelissaan kaupunkiympäristössä liikkumista harrastukseen kulkevien lasten näkökulmasta. He etsivät itselleen mieluisia, turvallisia ja toisaalta myös jännittäviä, temppeujen tekemisen mahdollistavia reittejä. Tiloihin ja reitteihin liittyy toisinaan kulttuurisia konflikteja. Epämääräisiä tiloja ja niihin liittyviä sääntöjä voi olla vaikea tulkita. Reitit voivat esimerkiksi olla aikuisten virallisesta näkökulmasta laittomia, mutta lapsille mielekkämpiä. Lasten näkökulma on yksi esimerkki siitä, miten eri asukkaiden omat merkityksenannot ja kokemukset voivat haastaa tai muokata kaupunkisuunnittelijoiden visioita ja virallisia suunnitelmia.

### **Osallistuvat yhteisöt**

Asukkaiden osallistuminen kaupunkien eri asuinalueiden kehittämiseen ja keskusteluihin niiden tulevaisuudesta on olennainen osa kaupunkisuunnittelun prosesseja. Osallistumisen



mahdollistaminen on merkityksellistä paitsi yksilöille, myös yhteisöille ja instituutioille. Tanja Vahtikarin, Aura Kivilaakson ja Pauliina Latvala-Harvilahden teoreettinen artikkeli nostaa esiin kulttuuriperintöön liittyviä kuulumisen ja osallisuuden kysymyksiä. Virallisten, viranomaisvetoisten kulttuuriperintöprosessien ongelmana on niiden rajaavuus tietynlaista identiteettiä edustavaksi. Monimuotoisissa kaupungeissa erilaiset ja toisistaan eroavat näkökulmat jäävät väistämättä paitsioon. Vahtikari, Kivilaakso ja Latvala-Harvilahti korostavat, että parhaimmillaan osallistaminen ei ole vain viranomaisvetoista ja valtaväestöä koskevaa, vaan yhteisöjen aloitteista lähtevää monimuotoisuuden huomioivaa toimintaa.

Monissa kaupunginosissa asukkaat ovat järjestäytyneet asukasyhdistyksiksi, jotka ottavat aktiivisesti kantaa ja puolustavat esimerkiksi lähiöiden rakennusperintöä. Yhteisöissä piilee usein resursseja, jotka jäävät helposti piiloon viranomaisilta. Pia Hovin artikkeli käsittelee esimerkkejä taiteilijoiden toteuttamasta kulttuurikartoituksesta. Kulttuurikartoituksen tarkoituksena on hahmottaa, millaisia aineellisia ja aineettomia kulttuurisia resursseja eri alueilla ja kaupunginosilla on. Resursseihin lukeutuvat niin fyysiset tilat ja rakennettu ympäristö (arkkitehtuuri) lähiluonto, instituutiot, toiminta, taide, ja taidot kuin paikkakäsitykset, kertomukset, tavat ja rituaalit sekä paikallinen identiteetti ja historia. Näitä resursseja on tärkeää käyttää paikan tunteen, elinvoimaisuuden ja hyvinvoinnin edistämiseksi. Hovin kokemuksen mukaan taiteilijoiden mukana olo ja heidän toteuttamansa monitaiteelliset tapahtumat ja yhteisötaide mahdollistavat kulttuuristen resurssien monipuolisen käytön.

## Kerrostun välissä

Humanistinen kaupunkitutkimus tarjoaa monipuolisen kokoelman artikkeleja, joissa kaupunkiympäristöä ja -elämää lähestytään erilaisten aineistojen ja aikatasojen kautta. Tekstit tuovat esille kaupunkien moniäänisyyttä ja -kerroksisuutta. Artikkelikokoelman haaste oppikirjana on, että opiskelijoiden tulisi hahmottaa eri tieteenalojen tiedonintressit ja oman oppialansa erityisyys niiden kirjossa.

Odotin, että kirjan artikkeleissa olisi tarkasteltu monipuolisemmin suomalaisen kaupunkikulttuurin omaehtoista toimintaa ja kaupunkiaktivismia. Ehkä humanistisen näkökulman vahvuus kaupunkitutkimuksessa on kuitenkin piiloon jäävien ilmiöiden näkyväksi tekemisessä: artikkelit pureutuvat sellaisten asukasryhmien kokemuksiin ja näkökulmiin, joiden kokemukset ja toiminta eivät välttämättä näy katukuvassa tai tule kuulluksi kaupunkisuunnittelun prosesseissa. Tutkijoiden haasteena on paitsi löytää ja tavoittaa marginaaliin jääviä kokemuksia, myös saattaa tietoa eteenpäin kaupunkisuunnittelun ammattilaisille ja toimia näin osaltaan vuoropuhelun edistäjinä.

**Dos. Eerika Koskinen-Koivisto työskentelee Jyväskylän yliopistossa. Hän on viime vuosina toiminut tutkijana Kulttuurit ja yhteisöt muuttuvassa maailmassa (KUMU) tutkinto-ohjelman maaseututaajamia ja lähiöitä tarkastelevissa kulttuurisuunnitteluhankkeissa, ja johtaa Suomen Akatemian rahoittamaa SENSOMEMO-tutkimusprojektia, jossa tarkastellaan esineisiin liittyviä aistimuistoja ja affektiivisuutta.**

Kirja-arviot

## Miestutkimuksen erityisyyttä etsimässä

*Miestutkimuksen metodologiaa*. Timo Aho, Jiri Nieminen ja Arttu Salo (toim.)  
2021. Tampere: Vastapaino. 268 s.

Antti-Ville Kärjä

**N**oin vuosi takaperin olin mukana työryhmässä, joka selvitti syrjinnän kokemuksia musiikintutkimuksessa. Selvityksen tulokset eivät yllättäneet: musiikintutkijat ja alan opiskelijat kokevat ja havaitsevat syrjintää ensisijaisesti sukupuolen ja verkostojen perusteella. Jälkimmäiset ovat usein sukupuolittuneita, ja itsekin olen vuosien varrella saanut muutaman kirjeen alkusanoilla ”hyvä veli”. Selvitystä tehdessä yllätyin kuitenkin eniten tausta- ja vertailuaineistossa vastaan tulleesta toteamuksesta, jonka mukaan juuri naisiin kohdistuva syrjintä on Suomessa tavanomaista ahtaan mieskäsityksen ja siihen perustuvien ammatillisten sukupuoliroolien takia.



Yllätyin, mutten väitä vastaan. Mieheyden ahtaus ja ahdistavuus ovat osa omaakin olemistani, olipa kysymys sitten isyydestä, armeijasta tai alkoholista, parisuhteista puhumattakaan. Niinpä luin nyt arvioitavaa kirjaa itsekkäästi eli mieltien, miten *Miestutkimuksen metodologiaa* voisi kenties auttaa ymmärtämään itseäni, sekä yleisesti että tutkimuksen tekijänä. Väitän oppineeni feminismiin nimissä esitetyistä ajatuksista paljon, mutta pitäneeni tietoista pesäeroa varsinaisiin sukupuolentutkimuksen edustajiin. Kerran osallistuin naistutkimuspäiville, mutten kokenut oloani lainkaan tervetulleeksi.

Odotukseni *Miestutkimuksen metodologiaa* kohtaan eivät nekään täysin täyttyneet. Jännitteet ovat toki artikkelikokoelmissa tyypillisiä, elleivät peräti väistämättömiä piirteitä, minkä voi myönteisimmillään kääntää vuoropuheluksi. Lukijan kannalta olennaista on tällöin kuitenkin se, että toimittajat tarjoavat kehysten tuolle vuoropuhelulle – muuten loppuvaikutelmaksi voi jäädä pikemminkin sekamelska tai jopa riitely. Tässä suhteessa *Miestutkimuksen metodologian* rakenne miellytti minua: johdannon esittelevän otteen lisäksi kirjassa on myös ”lopuksi”-osio, jossa väliin jäävissä artikkeleissa esiin nousseita teemoja vedetään ainakin jossain määrin yhteen ja pohditaan edelleen. Ottaen huomioon viimeaikaisen keskustelun muunsukupuolisuudesta, yllätyksellisesti vasta kokoelman viimeisillä sivuilla mainitaan ”erilaisiin miesruumiisiin liitettyjen maskuliinisten ja feminiinisten (tai muiden) merkkien ja käytäntöjen” toisto (s. 261). Tätä ennen kokoelman kirjoittajat ovat asettaneet ”mieheyden” lähes poikkeuksetta joko suoraan tai vihjaillen feminiinin ja maskuliinin väliseen kaksikulotteiseen ajatusrakennelmaan.





Seurauksena mieheyden ja miestutkimuksen metodologinen erityisyys hämärtyy, eivätkä kokoelman artikkelit juurikaan vastaa toimittajien johdannossa painottamaan ajatukseen siitä, että alan omaleimaisuus ”liittyy pikemminkin tutkimuksen tekoa jäsentäviin sukupuoliteoreettisiin näkökulmiin, tavoitteisiin ja tutkimukselliseen asenteeseen kuin tutkimusmenetelmiin itsessään” (s. 17). Kirjan luettuani tuuminkin, että osuvampi otsikko olisi ollut ”Miestutkimuksen menetelmiä”, jos kohta silloinkin olisi kenties luvattu liikoja. Kuten toimittajat toteavat, metodologia ei tarkoita vain aineiston tuottamisen ja analyysin menetelmiä, vaan olennaisesti sekä niiden että koko tutkimusta ohjaavien teoreettisten ja epistemologisten lähtökohtien valintaa ja perustelua. Artikkeleissa ei kuitenkaan liiemmin teoretisoida juuri mieheyden erityisyyttä sukupuolikategoriana, vaan aiheita kuten tunnepuhe, maahanmuutto, rekanajo, armeija, (valo)kuvallinen ilmaisu, verkkokeskustelu, laululyriikka ja puolipolitiikka tarkastellaan pikemminkin sukupuolittuneina ja korostaen miehiksi (tai pojiksi) luokiteltujen tai itsensä luokittelevien henkilöiden toimintaa ja mahdollisuuksia. Tässä suhteessa Leena Autonen-Vaaraniemen toteamus visuaalisten tutkimusmenetelmien käyttökelpoisuudesta on osuva koko artikkelikokoelmaa ajatellen: ”Tutkimukseni lähestymistavat ovat sovellettavissa miehiä sekä maskuliinisuuksia ja feminiinisyksiä koskevien muidenkin aihepiirien tutkimiseen” (s. 138). Rohkenen väittää, että ne ovat sovellettavissa myös aihepiireihin, joissa sukupuolisuutta ei tarkastella miltään kantilta.

## Menevät miehet ja DAT-nauhat

Niin johdannossa kuin useissa artikkeleissakin korostetaan sukupuolen ja muiden sosiaalisten identiteettien liittymiä ja risteyksiä eli intersektionaalisuutta, mutta se, miten mieheys eroaa tässä suhteessa muista sukupuolisuuden muodoista, jää toistuvasti epäselväksi. Lähimmäksi nimenomaan miestutkimuksen metodologista itsearviointia päästään johdannon ohella Laura Mankin pohdintoissa ”panssaroidun maskuliinisuuden” rodullistetuista uudelleenmäärittelyistä (s. 79–81) sekä Jiri Niemisen huomioissa Ernesto Laclau’n psykoanalyttisesti virittyneestä diskurssiteoriasta miespoliitikoja käsittelevän media-aineiston analyysin lähtökohtana. Nieminen on kokoelman kirjoittajista lisäksi ainoa, joka käsittelee seksuaalisuutta suhteessa mieheyteen laajemmin kuin sivulauseilla eritellen muun muassa homososiaalisuuden ja homofobian keskeytyttä ”modernin maskuliinisuuden” rakentumisessa kaksiolotteiseksi (s. 248). Artikkelin on hyvä muistutus mieheyden historiallisuudesta eli mieskäsitysten aika- ja paikkasidonnaisuudesta, joskin juuri siksi jäin pohtimaan muiden artikkelien epähistoriallista otetta.

Kokoelman artikkelit on jäsennetty tutkimusaineistotyyppien ja niiden tuottamisen metodien mukaan kolmeen osioon, jossa ensimmäisessä ja toisessa korostuvat etnografiset sekä kolmannessa media-analyttiset menetelmät. Toinen osa on erotettu omakseen visuaalisten ja taidelähtöisten menetelmien perusteella. Siinä missä käsitteellisessä pohdinnassa olisi useimmissa artikkeleissa toivomisen varaa, tutkimusasetelmat vastaavat sinällään kirjan tarkoitukseen ”antaa virikkeitä ja näkökulmia erityisesti miehiä ja poikia käsittelevän opinäytetyön tekemiseen” (s. 8). Myös varttuneemmille tieteenharjoittajille artikkelit toimivat malleina tai ainakin kertauksena siitä, miten soveltaa etnografisia tai tekstuaalisia menetelmiä. Yleiseksi ohjenuoraksi käy lisäksi Tuija Saresman huomio siitä, että ”tärkein metodi on tutkijan oma ajattelu: hän rakentaa käsillä olevista aineksista ja tiettyjen metodologisten käsitteiden perustalle juuri siihen hetkeen sopivan menetelmän” (s. 204).



Eritoten etnografista otetta esittelevissä artikkeleissa esiintyvät maininnat aineiston "keruusta" (s. 41, 74, 107, 154) muistuttivat itseäni juuri feministisen etnografian ja refleksiivisen antropologian opetuksista, joiden mukaan tutkija ei koskaan vain "kerää" aineistoaan, vaan aina *tuottaa* sen käsitteellisillä ja menetelmällisillä valinnoillaan, eikä siis pelkästään vain etnografisissa yhteyksissä. Lisäksi "informantti"-sanon käyttö (s. 66) on ymmärtääkseni akateemis-poliittisesti epäkorrektia nykyisellään, ja toki useimmissa artikkeleissa kirjoitetaan haastateltavista. "Kansatutkijoita" sen sijaan ei mainita suoraan, vaikka Autonen-Vaaranieni moiseen viittaakin: "Tieto ei ole vain tutkijan rakentamaa, vaan tutkija ja tutkittavat tuottavat tietoa yhdessä" (s. 156). Teknisesti epäkorrektia puolestaan on Mankin maininta "digitaalisesta nauhurista" (s. 82) – paitsi tietenkin, mikäli tallentimena on tosiaan ollut markkina-ajaltaan kovin lyhyeksi jäänyt DAT-laite tai vastaava. Epäilenpä myös Anni Ojajärven tallentaneen armeijamonologinsa kovalevylle tai muistikortille "nauhoittamisen" sijaan (s. 108).

Käsitteellisistä ongelmista riippumatta artikkelit ovat kauttaaltaan kiitettävän itsereflektiivisiä menetelmällisten valintojen ja niiden perustelun osalta. Muutamille kirjoittajille voi toki huomauttaa, että omien valintojen arviointi ei tarkoita niiden kehumista, ja että tutkimusaihe ei sinällään tee yhdestä menetelmästä toista parempaa. Toimittajille puolestaan voi todeta, että esimerkiksi musiikki tutkimusaiheena tai asiayhteytenä ei tarkoita samaa kuin taiteelliset tai taidelähtöiset menetelmät. Karrikoiden: musiikkitiede on alkeellista matematiikkaa tai vielä alkeellisempää historiointia, etnomusikologia antropologian sivuhaara ja populaarimusiikin tutkimus puolestaan sosiologian tai mediatutkimuksen erityisala. Kaikilla näillä alueilla on tehty niin etnografista kuin tekstuaalistakin sukupuolentutkimusta jo 1990-luvulta lähtien, ja sikäli hämmäntyneenä luin eritoten Arttu Salon artikkelia Rytmihäiriö-yhtyeen ryyppyriitatappoihesisistä sanoituksista. Kulttuurianalyttinen musiikintutkimus on siinä läsnä vain punk-musiikkia kontekstualisoitaessa – ja sen äänellistä estetiikkaa vähätellessä: "Musiikkina se on yksinkertaista, suoraviivaista ja koreilematonta" (s. 214). Salo yhdistää musiikinlajin yhteiskuntakriittisyyden vain sanoituksiin, mutta koska laululyriikka ei ole koskaan vain lyriikkaa vaan nimenomaan laulettua sellaista, myös musiikillisesti "punk kyseenalaistaa normaaliuden ja yhteiskunnan arvot sekä koettelee arjen rajoja ja sitä, mikä on soveliaista" (s. 214). Tutkijalla on toki vapaus jättää laulu sikseen, mutta samalla myös *metodologinen* velvoitteensa perustella moinen valinta. Tätä Salo ei kuitenkaan tee, ja ryyppyriitatappolaulujen prosodisten ja musiikillisten piirteiden jättäminen huomiotta ihmetyttää etenkin siksi, että hänen analyysinsä ytimessä on "karnevalistinen puhelaji ja nauru", "nurin kääntävä ja kumouksellinen huumori" (s. 215). Otaksuttavasti kysymys on paljolti vakiintuneista tieteenalarajoista ja yhteiskuntatieteilijöiden pelosta musiikin äänien erittelyä kohtaan, vaikka varmasti Salokin musiikkia aktiivisesti kuuntelee ja sen pohjalta merkityksiä muodostaa, mieheydestä ja muustakin.

## Urheilusta ja urheudesta, tai niiden puutteesta

Poikkeuksellisena olympiavuonna 2021 odotin lisäksi, että kokoelmassa olisi käsitelty urheilua, tuota binäärisukupuolten, testosteronimittausten, homofobian ja banaalin nationalismin temmellyskenttää. Mitä "nurin kääntävä" ja "vastakarvaan" tulkitseva sukupuolentutkija saisikaan irti kansainvälisen jääkiekkoliiton puheenjohtajan ja Valko-Venäjän presidentin suojaamattomasta halauksesta koronakriisin aikoina? Tähän yhteiskunnallisen ja taloudellisen epätasa-arvon kasvualustaan viitataan artikkeleissa kuitenkin täysin satunnaisesti ja ohimennen.



Kysymys siitä, mitä itse opin kirjasta, on vielä vastaamatta. Viime vuosina olen huomannut kiinnostuneeni eritoten epistemologiasta ja siihen liittyen moniaistisuudesta, mikä osaltaan on pakottanut pohtimaan myös erilaisia metodologisia vaihtoehtoja ja seurauksia. Tieteenfilosofisesti *Miestutkimuksen metodologiaa* lupasikin otsikollaan paljon, ja taisin lopulta jäädä ensisijaisen kohdeyleisön ulkopuolelle. Kokoelma kyllä vaikutti muilla tavoin: osaltaan itse kukin artikkeli ohjasi miettimään omaa mieheyttäni suhteessa kulloiseen käsitekehikkoon ja toimintaympäristöön, olipa kysymys sitten Saresman analysoimasta sosiaalisen median "manosfääristä" (s. 189) tai Tuija Huukin mainitsemista poikakulttuureista "vahingollisten toimintamallien toistosuorittamisen" kasvualustana (s. 180). Sosiaalisesta mediasta ja sen sosiopatiaa ruokkivista kuplista pyrin pysymään erossa, mutta Pohjois- ja Keski-Pohjanmaalla kasvaneena "miehen malli" on ollut selvääkin selvempi ja sitäkin ahdistavampi. Suoritin varusmiespalvelukseni ennen Ojajärven osallistuen havainnoimien "naisvarusmiesten" (s. 108) aikaa enkä suinkaan vapaaehtoisena, etuoikeutettuna tutkijana vaan epävarmana ja äitinsä tahtoon taipuneena pelkurina, ja nämä tuntemukset valtasivat mielen ja kostuttivat silmät kirjaa lukiessa. Kuten voi käydä vahvimmallekin jediritarille, armeijassa epävarmuus ja pelko kääntyivät vihaksi ja aggressioksi, enkä muistele tuota vuotta mielelläni – saati sitä, että äidilleni sotilasarvoni oli selvästi tärkeämpi asia kuin mielenterveyteni. Mutta mitä muutaakaan voi toisen maailmansodan veteraanin lapselta odottaa, sillä minua enemmän hän on myös Huukin korostaman poikuutta määrittävän "ahtaan sukupuolinormiston" tuotos, mikä "ei jätä tilaa moninaisille poikana toimimisen ja kasvamisen mahdollisuuksille" (s. 161). Nykyisinä "lätkäjätkien" ja "yrittäjäkasvatuksen" aikoina huolettaa, että moinen normisto elää ja voi hyvin. Sikäli miestutkimuksen voi vain toivoa jatkuvan ja laajentuvan, sekä metodologisesti että aihepiiriensä osalta.

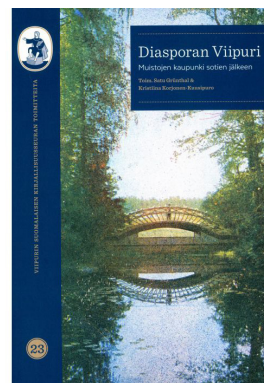
**Antti-Ville Kärjä on kulttuurisen musiikintutkimuksen professori Taideyliopistossa.**

## Viipurin muistelun moninaisuutta

*Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen.* Grünthal, Satu ja Kristiina Korjonen-Kuusipuro (toim.) 2021. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 23. Helsinki: Viipurin suomalainen kirjallisuusseura ry. 353 sivua.

*Eija Schwartz*

**K**un teoksen aiheena on muistojen Viipuri, lukijalla on todennäköisesti valmiina oma näkökulmansa, josta hän kaupunkia ja kirjaa tarkastelee. Aikalaismuistoja suomalaisesta Viipurista on enää harvalla, mutta kollektiivinen muistelu on luonut mielikuvia Viipurista myös heille, jotka eivät koskaan ole kaupungissa käyneet. Karjalasta ja Viipurista kertovia teoksia on kirjoitettu toisen maailmansodan jälkeen lukuisia, ja luovutettuun Karjalaan liittyvä tutkimus on ollut viime vuosikymmeninä runsasta. Minkä uuden näkökulman monitieinen antologia *Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen* antaa tutkimustraditioon ja yleiseen keskusteluun? Miten se haastaa lukijalla jo olemassa olevan suhteen Viipuriin ja laajemmin luovutettuun Karjalaan?



Yksi Viipurin historian käännekohtista on toinen maailmansota, jolloin Suomi menetti kaupungin alueluovutuksissa Neuvostoliitolle. Tähän käännekohtaan *Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen* -antologia kiinnittyy. Teos koostuu kymmenestä artikkelista ja seitsemästä niistä lyhyemmästä tietolaatikosta, jotka sijoittuvat aihepiireiltään samaa teemaa käsittelevien artikkeleiden yhteyteen. Muistojen kaupunki tarkoittaa teoksen teksteissä pitkälti suomalaisen, erityisesti 1900-luvun alkuvuosikymmenien Viipurin representaatioita, jotka ovat rakentuneet sotien jälkeisessä muistelussa.

Alueluovutusten ja väestönsiirtojen myötä syntyi viipurilaisten diaspora – termi, jota teos mielestäni oikeutetusti käyttää ja jonka teoksen toimittajat myös johdantoartikkelissa kirjoittavat auki. Termillä teos liittyy siirtokarjalaiset osaksi globaalia pakolaisuuden muuttoliikettä. Olkoonkin, ettei pakolaisuuden käsitettä siirtokarjalaisten itsensä keskuudessa välttämättä hyväksytty, kuten yhdessä artikkeleista todetaan. Diasporan, evakkouden ja siirtokarjalaisuuden traumaan kuuluu myös nostalgia, kaipaus menneeseen ja kotiin. Myös nostalgian käsite avataan johdantoartikkelissa. Nostalgian käsittely jatkuu ansiokkaasti useissa kirjan artikkeleissa ja tietolaatikoissa, joissa nostalgiaa käytetään välineenä muistojen tutkimiseen ja jäsentelyyn – nostalgisointiin sortumatta.



## Suomalaisen Viipurin muistelua ja vähän venäläistäkin tulkintaa

Aihepiireiltään ja tutkimusmenetelmiltään teoksen artikkelit ja tietolaatikat sijoittuvat laaja-alaisesti tieteen kentälle, ja kirjoittajat edustavat eri tutkimusaloja. Mukana ovat muun muassa historia, etnologia, muistitietotutkimus, maantiede ja teatterin- ja kirjallisuudentutkimukset. Teksteissä yhdistyvät yllättävätkin teemat, mutta toisaalta, juuri sitä Viipuri on läpi historiansa ollut – moniulotteinen ja moniääninen. Teoksen tekstit käsittelevät esimerkiksi Viipurin kaupungin organisaatioiden uusia sijoituspaikkoja, suomenkielistä teatteria ja ruotsinkielistä kirjallisuutta, muistoesineitä, Viipurin pienoismallia, kaupunkitilaa, heraldiikkaa ja Facebookin keskusteluja. Tutkimusaineistoina artikkeleissa ovat olleet muun muassa kyselyt, muistelukirjoitukset, ryhmäkeskustelut, näytelmät, sanomalehtitekstit ja aikalaikirjallisuus. Vaikka suurin osa on 1900-luvun tai sitä vanhempaa arkistoaineistoa, ryhmäkeskustelut ja osa kyselyistä on toteutettu vasta aivan viime vuosina.

Jossain artikkeleissa näkökulma laajenee kattamaan karjalaisuutta ja evakkoutta yleisemminkin Viipurin jäädessä pois keskiöstä. Tästä esimerkkinä Eemeli Hakokönkään artikkeli ”Karjalan evakot Suomen historian oppikirjoissa: kolme näkökulmaa 1940-luvulta 2010-luvulle”. Vaikka artikkeli ei käsittelekään suoranaisesti Viipuria, se puolustaa silti paikkaansa kokoelmassa. Aikakaarensa puolesta artikkeli sopii hyvin teoksen teemaan, ja mikä mielenkiintoista, rivien välistä se kurkistaa myös tulevaisuuteen. Mitä me tällä hetkellä opeamme Karjalan evakoista nykysukupoluisille, ja edelleen, minkälaista historiankäsitystä he siirtävät aikanaan seuraaville sukupolville?

Antologia ei ole ainoastaan vanhan Viipurin suomalaisia representaatioita, mikä ilahduttaa itseäni. Antologian kirjoittajista Jani Karhu ja Reija Eeva tarkastelevat suomalaisten ohella myös venäläisten Viipurille antamia merkityksiä, Karhu Viipurin kaupunkikuvaa käsittelevässä artikkelissaan ja Eeva Viipurin pienoismallin merkityksistä kirjoittaessaan. Evgeny Manzhur keskittyy heraldiikka-artikkelissaan yksinomaan venäläiseen näkökulmaan Viipurin historian tulkinnassa. Neuvostoajan heraldiikka Viipurissa on aiheena yllättävä, mutta täydentää Viipuri-tutkimuksen ja kerronnan totuttuja näkökulmia mielekkäästi. Kun kirjoittaja kuvaa prosessia, jossa neuvostoviipurilaiset valitsivat kaupungilleen kaupunkisymbolia 1960- ja 1970-luvuilla, tekstistä piirtyy kuva varsin erilaisesta Viipurista kuin se, jota muissa artikkeleissa on lähestytty suomalaisen nostalgisen muistelun näkökulmasta, – mutta samalla tätäkään Viipuria ei enää nykyään ole olemassa.

### Aika muistelun määrittäjänä

Teos osoittaa Viipurin muistelun kokeneen muutoksia sotienjälkeisistä vuosista 2000-luvun vuosikymmenille tultaessa. Omia henkilökohtaisia muistojaan prosessoinut evakkosukupolvi on vuosikymmenten aikana vaihtunut nuorempiin Viipurin mielikuvien luojiin. Myös Suomen poliittinen ilmapiiri on muuttunut merkittävästi sodan jälkeisinä vuosikymmeninä, mikä on vaikuttanut menetetyn Viipurin muistamiseen. Kuten Jani Karhun, Reija Eevan ja Evgeny Manzhurin artikkelit osoittavat, poliittisen ilmapiirin muutos on ollut nähtävissä myös itse Viipurissa neuvostoajan loppuvuosista alkaen. Venäläisessä kontekstissa kaupungin menneisyys tulkitaan nykyään enemmänkin historiallisena, keskiaikaisena ja eurooppalaisena kuin venäläisenä tai neuvostoliittolaisena.



Muistojen ideologisesta hyväksyttävyydestä ja aikatasoista kertoo kiinnostavasti Outi Fingerroosin artikkeli "Tiedonarkeologisia pohdintoja Viipurin vuoden 1918 haudatuista muistoista". Antologian nimessä oleva määrite *sotien jälkeen* saa Fingerroosin artikkelissa syvyyden vuoden 1918 sisällissotaan asti, jonka keskeisenä näyttämönä Viipuri sodan loppuvaiheessa toimi. Artikkelin nostaa esiin kysymyksen sisällissodan hävinneen osapuolen, punaisten, kipeistä muistoista ja muistinpaikoista, jotka eivät sopineet voittaneen osapuolen historiakulttuuriin ennen toista maailmansotaa. Punaisten haudatut muistot avaavat lukijalle taas uuden, erilaisen näkymän Viipuriin.

Toimitteen itselleni mielenkiintoisimmat artikkelit liittyvät nuorempien sukupolvien käsityksiin ja tulkintoihin Viipurista, sillä niissä piilee jatkumo tulevaisuuteen. Aiemmin jo mainittu Eemeli Hakoköngään oppikirja-artikkeli on näistä toinen, toinen on Chloe Wellsin artikkeli "Suomalaisnuorten Viipuri-käsityksiä ryhmäkeskusteluissa". Hakoköngäs kirjoittaa, että "1990-luvulta asti koulun historian opetussuunnitelmissa on painotettu kansallisen identiteetin sijaan eurooppalaisen identiteetin ja henkilökohtaisen identiteetin kasvua". Wells puolestaan toteaa, etteivät nuoret perusta Viipuri- ja Karjala-tietouttaan pelkästään koulun historianopetukseen. Hän päättelee myös, ettei nuorilla ole omakohtaista nostalgista suhdetta Viipuriin, koska heiltä itseltään puuttuu paikkaan liittyvä menetyksen tunne. Wellsin mukaan nuorten Viipuri-käsitykseen voi kuitenkin vaikuttaa jälkimuisti eli ylisukupolvisesti muistojen kautta välittyneet kokemukset ja median luomat representaatiot Viipurista. Kiinnostavaa onkin, minkälaisen muistojen ja historiäkäsitysten kaupunki Viipuri on tulevaisuudessa.

Tulevaisuus vilahtaa myös Pirja Hyyryläisen kirjoittamassa tietolaatikossa. Hyyryläinen kirjoittaa Facebookissa tapahtuvasta Viipurin muistelusta, jossa eri aikakerrokset saattavat olla näkyvillä. Erään hänen tutkimansa ryhmän kuvauksessa "vaalitaan Viipurin henkeä, niin mennyttä kuin olevaa, tulevaa unohtamatta". Tästä tutkimuksesta olisi mielenkiintoista lukea lisää, ja tietää osallistuvatko nuoremmat sukupolvet keskusteluun, ja jos, niin millä tavoin.

Teoksen kaikki aikatasot kytkeytyvät nykyhetkeen. Vaikka pääpaino on artikkeleiden ja tietolaatikkojen sanallisessa pohdinnassa, tässä ajassa ollaan kiinni esimerkiksi kiinnostavan visuaalisen yksityiskohdan kautta: johdantoartikkelin muisto- ja taide-esineiden kuvakollaaissa on kuva Lappeenrannan museossa koronavuonna 2020 myynnissä olleesta kasvomas-kista, joka oli saanut kuosinsa Viipurista tuodun pöytäliinan kuvioinnista.

## Lopuksi: katse taaksepäin ja samalla eteenpäin

*Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen* -teoksen artikkeleita lukiessani olen usein jäänyt pohtimaan omaa suhdettani Viipuriin. Millä tavoin oma historiäkäsitykseni kietoutuu nykypäivän Viipuriin, miten kerrottu suhtautuu koettuun? Mistä kulmasta minä itse katson Viipurin kaupunkitilaa siellä käydessäni? Jani Karhun artikkelitekstiä lainaten: "Kyse ei ole vain mielenkiintoisesta matkakohteesta vaan usealla eri tasolla kollektiiviseen muistiin kytkeytyvästä historiankäsityksestä". Toivoisin, että matkailun taas avauduttua nuoremmat, antologiassakin esiin nostetut uudet suomalaiset sukupolvet voisivat löytää historiallisesti ja arkkitehtonisesti kiinnostavan Viipurin ja kohdata kaupungin ilman nostalgiaa, nykyisyydessä, todellisena, fyysisenä paikkana, mutta samalla sen moniulotteista historiaa hengittäen.



*Diasporan Viipuri – Muistojen kaupunki sotien jälkeen* -antologia on kuudes ja samalla viimeinen osa Viipurin kulttuurihistoriaan keskittyneessä kirjasarjassa *Viipuri, kulttuurin kaupunki*. Viipurin Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita -sarjaa ovat jatkamassa vuonna 2022 ilmestytävä Merikarjalaa käsittelevä teos ja parhaillaan tekeillä oleva teos *Viipuri sodissa*. Itse haluaisin nähdä Viipurin ja sota-aikaan liittyvän luovutetun Karjalan muistelun yhä enemmän osana yleiseurooppalaisia historian vaiheita. Ehkä tulevat teokset tähän vastaavatkin, katsomalla lokaalin sijasta globaaliin, mistä jo käsillä oleva *Diasporan Viipuri – muistojen kaupunki sotien jälkeen* antaa viitteitä.

Itseäni kiinnostaisi jatkossa vielä laajemmin myös venäläinen näkökulma Viipurin muisteluun. Mitä aikaulottuvuuksia ja moniäänisyyttä nyky-Viipuri kätkee sisäänsä? Minkälainen on nykypäivän venäläinen Viipuri esimerkiksi arjen tutkimuksen kautta? Entä Neuvostoliiton pakkosiirroissa Viipuriin sotien jälkeen asutetut ihmiset jälkeläisineen, mikä on heidän näkökulmansa kaupunkiin, mikä on heidän muistojensa Viipuri? Viipuri – Muistojen kaupunki sodan jälkeen, ilman diasporan määrittä.

**Filosofian maisteri Eija Schwartz on tohtorikoulutettava Turun yliopiston etnologian oppiaineessa. Hänen väitöskirjatutkimuksensa käsittelee Etelä-Karjalaa ja monipaikkaista karjalaisuutta.**