

Pääkirjoitus

Naurisnostalgiaa epävarmuuden aikakaudella

Antti Lindfors & Anna Kinnunen

Epävarmat ajat ruokkivat kontrolli- ja turvallisuushakuisuutta paitsi vahvojen mielipi- teiden myös erilaisten riskienhallinnan käytäntöjen muodossa. Yhtäältä viime vuosien geopoliittiset, kansanterveydelliset, ekologiset ja taloudelliset kriisit ovat synnyttäneet kansallisella tasolla laajamittaisia ennakkoinnin strategioita NATO-jäsenyydestä kriittisen infra- struktuurin häiriönsietokyvyn investointeihin. Yksilötasolla päätään ovat nostaneet maan- puolustusinnon ohella esimerkiksi survivalismi ja erilaiset preppauskulttuurit (ks. myös Valkonen 2022). Esimerkistä käy *Helsingin Sanomien* hiljattain esittelemä klapeilla, kuiva- muonalla ja täysillä pakastimilla itsensä varustanut liperiläinen Pasi Karosto, joka selviäisi tilanteen vaatiessa omavaraisesti arvionsa mukaan ”ainakin kolme kuukautta” (Westrén-Doll 2022). Veikko Huovisen preppauskirjallisuuden klassikko *Hamsterit* saa sopivasti uuden elo- kuva-ensi-iltansa tammikuussa 2023. Ensi vuonna Tšekin Brnossa folkloristit, etnologit ja antropologit yhdistävän SIEFin teema on epävarmuus.

Perinteentutkimuksen näkökulmasta erinäiset valmistautumiskulttuurien ja primitiivisten selviytymistaitojen mediaesitykset ovat ajallisuudessaan kiinnostava yhdistelmä nostalgian- nälkäistä tulevaisuussuuntautuneisuutta. Niitä voisi tulkita myös bahtinilaisen historiallisen inversion ajankohtaisena muotona, jossa tulevaan (kurjuuteen) valmistaudutaan visioimalla menneitä (parempia) aikoja ja taitoja. Symbolista – ja konkreettista – nälkää tyydyttää näkö- jään jo ”1980-luvun perusruoka”, jonka padoista ja vuoista, lantuista ja nauriista koostettujen viikkoaterioiden pariin voi kuulemma pian olla säästeliäisyssyistä järkevää ”palata” (Halén 2022). Nykypäivänä halvempaa perusruokaa tosin lienevät nuudelit sun muut einekset – niistä saattaa toki uupua maukas nostalgian sivumaku.

Tämäkertainen *Elore* on toimituskuntamme Niina Hämäläisen ja Heidi Henriikka Mäkelän vastuutoimittama teemanumero, jonka keskiössä ovat ruumiillisuuden ja ideologioiden näkökulmista tarkastellut tunteet, emootiot ja affektit. Teemakokonaisuus sisältää neljä artikkelia, joiden käsittelemät aiheet, aineistot ja aikakaudet tarjoavat lukijalle monipuoli- sen matkan tunteiden maailmaan erilaisissa suullis-kirjallisissa aineistoissa. Matkalla tar- kastellaan muun muassa seksiä ja seksuaalisuutta koskievien kalevalamittaisten runojen



vastaanottoa 1800- ja 1900-luvuilla ja päädytään nykyitkuvirsiin ja niiden affektiivisiin käytäntöihin tutkijan ja muusikko-itkijän välisen dialogin muodossa.

Teema-artikkeleiden ohella numero tarjoaa Pauliina Aarvan, Tiia-Tuulia Kankkusen ja Tiina Väänäsen artikkelin ”Elämäni on muuttunut kokonaan”, jossa tarkastellaan luontaishoitojen käyttöön liittyviä perusteluita ja hoidoista saatuun apuun liittyviä kokemuksia. Tutkimus perustuu Otakantaa.fi-verkkopalvelussa vuonna 2021 toteutetun luontaishoitokyselyn vastauksiin. Samoin kuin tunteisiin keskittyvän teemakokonaisuutensa suhteen, myös tämän artikkelin kohdalla *Elore* on ajan hermolla, sillä artikkeli ottaa osaa CAM-hoidoista eli vaihtoehtoisista ja täydentävistä hoitomuodoista sekä tieteessä että sen ulkopuolella käytävään vilkkaaseen, paikoin hyvinkin voimakkaita mielipiteitä – ja tunteita! – puoleen jos toiseenkin herättävään keskusteluun. Lisäksi numero tarjoaa lukijoilleen tuttuun tapaan myös tukun ajankohtaisia tekstejä sekä kirja-arvioita.

Tämän lehden myötä *Eloren* päätoimittajana viimeiset kolme vuotta toiminut Antti Lindfors antaa tilaa uusille ihmisille. Lindfors kiittää lukijoita ja yhteistyökumppaneitaan Heidi Mäkelää, Anna Kinnusta ja Petja Kauppia sekä koko *Eloren* toimituskuntaa kuluneista vuosista ja toivottaa jatkajalleen, Tarton yliopistossa työskentelevälle Pihla Siimille onnea matkaan. Myös *Elore* kiittää vastavuoroisesti Anttia osaavasta ja paneutuvasta toiminnasta lehden ruorissa!

Lähteet

- Halén, Anni 2022. Mitä on ”80-luvun perusruoka, johon palaamalla voisi säästää? Asiantuntijat kertovat, miten ruokakuluista tingitään. *Helsingin Sanomat*, 2.8.2022. Saatavilla: <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000008969228.html>.
- Valkonen, Jarno 2022. *Mökin kanssa ajattelu: Ympäristösosiologinen mielikuviutus ympäristökriisin aikakaudella*. Tampere: Vastapaino.
- Westrén-Doll, Joakim 2022. Valmiina. *Helsingin Sanomat*, 19.11.2022. Saatavilla: <https://www.hs.fi/visio/art-2000009150357.html>.

Teemanumeron saate

Tunteet, ruumiillisuus ja niihin liittyvät ideologiat suullis-kirjallisissa aineistoissa

Niina Hämäläinen & Heidi Henriikka Mäkelä

Tunteet, affektit ja emootiot ovat nousseet merkittäväksi tieteellisen mielenkiinnon kohteeksi viime vuosikymmeninä sekä suomalaisessa että kansainvälisessä tutkimuksessa, ja nämä ovat saaneet huomiota myös folkloristiikassa ja lähialoilla (mm. Timonen 2004; Ahmed 2018 [2004]; Clough ja Halley 2007; Frykman ja Povrzanović Frykman 2016; Smith ym. 2018; Rinne ym. 2020; Silvonen 2022). Kiinnostus tunteisiin ja affekteihin nivoutuu useampaan tieteelliseen käänteeseen. Affektiiviseen, kielelliseen sekä sukupuoleen ja ruumiillisuuteen liittyvien käänteiden lisäksi suomalaisessa tunteiden tutkimuksessa vaikuttavat kokemuksen historian näkemykset historiasta subjektiivisesti elettyinä ja koettuna ilmiönä (esim. Kivimäki ym. 2021; Salmi 2022; Peake ja Hilpinen 2022) sekä posthumanistiset ja uusmaterialistiset kysymykset ei-inhimillisten lajien ja materiaalisuuden tai teknologian vaikutuksesta tunteisiin (esim. Frykman ja Povrzanović Frykman 2016; Kajander ja Koskinen-Koivisto 2020). Taustalla on laajemmin kiinnostus erilaisia merkityksiä luoviin konteksteihin (aika, paikka, sukupuoli, luokka, etninen tausta), ja toisaalta tutkijoiden kiinnostusta tunteisiin on selitetty myös laajemmalla yhteiskunnallisella uusliberaalilla kokemukseskeisyyden ja ”terapiakulttuurin” nousulla (esim. Illouz 2008; Koivunen 2008).

Tunteiden tutkimuksessa tehdään tavallisesti käsitteellinen ero sanojen tunne, affekti ja emootio välillä. Käsitteiden merkitykset ovat myös kielisidonnaisia. Esimerkiksi suomen kielellä sana tunne tarkoittaa laajasti tunnetilaa ja fyysistä tunnekokemusta, englanniksi itse tunne-sanalle on useita ilmaisuja: *emotion*, *feeling*, *affect* tai *mood*, *sense* ja *sentiment* (ks. Silvonen 2022, 78). Yksi tapa jäsentää käsitteiden eroja on ymmärtää affekti ja emootio toisiinsa limittyvinä tunnekäsitteinä, jotka tunteen ruumiillis-subjektiivisina ilmentyminä (Clough ja Halley 2007) tai toisiinsa takertuvina ”liimoina” (Ahmed 2018 [2004]) merkityksellistävät laajasti sosiaalista maailmaa (identiteetti, sukupuoli, ryhmä, politiikka) (Wetherell 2012). Sara Ahmed (2018 [2004]) on lisäksi korostanut tunteita aktiivisen tekemisen kautta; ne aktualistuvat ja todentuvat vuorovaikutuksessa muihin. Eri alojen käsitykset kuitenkin vaihtelevat suuresti kiinnittyen yhtä lailla psykologisiin, kognitiivisiin, kulttuurisiin, materiaalsiin ja esteettisiin painotuksiin, eikä yhtenäistä linjaa käsitteiden erottelulle tunnu olevan (ks. tark. esim. Silvonen 2022, 79–82). Folkloristiikalle läheisellä kulttuuriperinnön tutkimuksen alalla on esimerkiksi käyty tunteisiin ja affekteihin liittyen keskustelua posthumanististen (esim. Tolia-Kelly ym. 2017) ja kulttuurisia ja sosiaalisia käytäntöjä painottavien näkökulmien välillä (esim. Smith 2020). Jälkimmäinen linja on saanut kannatusta varsinkin kriittisen



kulttuuriperintötutkimuksen saralla, ja esimerkiksi alan pioneeri Laurajane Smith painottaa uudessa *Emotional Heritage* -kirjassaan tunteiden ja niihin kietoutuneiden affektien kulttuurisia ja yhteiskunnallisia merkityksiä. Hän ei erota tunteita kielellisestä merkityksenannosta: häntä kiinnostaa se, "mitä tunteet saavat aikaan" sekä se, miten tunteet ovat aina sidoksissa kontekstiinsa ja täten alati muuntuviin identiteettien ja politiikkojen kerrostumiin. (Smith 2020, 49–61.)

Tunteiden ja affektien tutkimus liittyy väistämättä myös ruumiillisuuteen, sillä tunteet tapahtuvat kehossa ja tulevat ilmaistuksi kehon kautta. Kulttuurisia selitysmalleja painottavissa näkemyksissä ruumis ja sen kokemat affektit eivät ole erillisiä kulttuurisesta merkityksenannosta, päinvastoin: tunteet koetaan yksilön ruumiissa, mutta samalla ne osallistuvat, tulkitsevat ja kierrättävät sosiaalisia käytäntöjä (Ahmed 2018 [2004]; Wetherell 2012). Kansanperinteen ja rahvaankulttuurin tutkimuksen, arkistoinnin ja muun representoinnin yhteydessä ihmisten tuntevia kehoja ja ruumiillisia toimintoja on kuvattu eri tavoin eri aikoina: osa kuvauksista on inhon, ihmetyksen, jopa pelon sävyttämiä, kuten vaikkapa H. G. Porthanin (1983 [1766–1778], 88–89) kuvaama tietäjän haltioituminen "inhottavana elehtimisinä ja vääntelynä" tai Elias Lönnrotin ruumiillinen kokemus itkuvirsistä: "Tämä itku käypi niin karkialla, oikein karwoille käywällä, läpi ruumiin ja jäsenten wihlasewalla äänellä, että wielä vuodenki päästä sitä muistelessani olen kun säykähyksissä" (Lönnrot 1990 [1836], 143). Toisaalta "muinaisen" ihmisen keho ja sen ilmaisu on nähty ylevänä, vaikkakin surullisena ja nöyränä (esim. Laitinen 2003 [1986]). 2000-luvulla taas menneisyyden rahvaan ruumista ja sen oletettua "vapaata" ja "villää" olemista on katsottu usein ihailevin silmin (esim. Haapoja 2017, 103–110; Mäkelä 2021). Nämä ajalliset muutokset rahvaan tunteiden ja ruumiillisuuden kuvaamisessa osoittavat hyvin sen, että tunteet ja niiden tulkinnat ovat aina jossain määrin ideologiaa, siis sitoutuneita kulloinkin vallitseviin käsityksiin kulttuurista, ihmiskehosta ja yhteiskunnan normeista.

Eloren teemanumero *Tunteet, ruumiillisuus, ideologiat suullis-kirjallisissa aineistoissa* keskittyy suullisen kulttuurin tunneilmaisuihin sekä niiden esteettisiin, materiaalsiin, ruumiillisiin ja ideologisiin määrittelyprosesseihin kirjallisissa aineistoissa. Tunteet, affektit ja emootiot ymmärretään tässä erityisesti kielellis-materiaalisena merkityksenantona, johon kietoutuvat niin ruumiilliset kuin kulttuuriset prosessit. Tunnenumerossamme painotamme siis tunteututkimuksen sosiaalisia käytäntöjä tarkastelevia linjoja. Kysymme, miten rahvaan tunteita on esitetty suullis-kirjallisissa aineistoissa; entä miten ne eroavat rahvaan omaehtoisesta perinteestä? Missä määrin tunteiden tekstualisointi on kaventanut tunteiden ilmaisua – tai mahdollisesti laventanut sitä? Entä miten tunteiden kehollisuus näyttäytyy erilaisissa kirjallisissa esityksissä? Miten tutkimushistoria on ohjannut ymmärrystä rahvaan perinteen kehollisuuden ja seksuaalisuuden ulottuvuuksista; entä millaisia ovat hiljennetyt aineistot, tunteet ja tunneilmaisut? Tunteet aineellistuvat ja muovautuvat yhteisöllisiksi käytännöiksi – näkykö tämä kirjallisissa esityksissä ja kenen tunteista lopulta on kyse; entä miten eletty ympäristö vaikuttaa tunneilmaisuihin?

Tunteiden käsitteellistäminen ei ole vain 2000-luvun vuosikymmenten ilmiö, vaan esimerkiksi kulttuurintutkimuksessa/antropologiassa tunteita ryhdyttiin teoretisoimaan jo 1980-luvuilla (Sheweder ja LeVine 1984; White ja Lutz 1986; Abu-Lughod 1986). Myös suomalaisessa perinteentutkimuksessa Aili Nenolan naisnäkökulmaisen teoksen *Miessydäminen nainen* (1986) myötä tutkimus suuntautui myös tunteisiin (mm. Timonen 1984; Apo 1989; myös Nenola ja Timonen 1990). Myös ruumiillisuus ja tunteva keho ja näihin väistämättä



limittyvät sukupuolen ja seksuaalisuuden kysymykset ovat olleet tutkimuksessa esillä jo 1980-luvulta naistutkimuksen (nyk. sukupuolentutkimus) tultua osaksi folkloristiikan tutkimusta (esim. Apo 1995; Siikala 1998; Stark-Arola 1998). Sittemmin on kirjoitettu yksittäisiä tunteisiin keskittyviä tutkimuksia (Apo 2002; Timonen 2004; Hämäläinen 2012; Silvonen 2022), mutta varsinainen folkloristiikan ja kulttuuritutkimuksen tunteita teoretisoiva laajempi kokoelema ilmestyi vasta vuonna 2020 (Rinne ym. 2020).¹

Tässä teemanumerossa tarkastelemme, millaisia muotoja ja uusia, ruumiillisia ja osin ideologisia merkityksiä suullisissa perinneaineistoissa ilmaistut tunteet, emootiot tai affektit ovat saaneet ja saavat erilaisissa kirjallisissa esityksissä, kuten arkistoaineistoissa, niiden vastaanotoissa ja nykyisissä tulkinnoissa. Nykykäsitykset menneistä suullisista kulttuureista pohjautuvat usein kapeasti valikoituihin kirjallisiin kuvauksiin, tallenteisiin ja uusiokäyttöihin. Kun 1800-luvulla alettiin tietoisesti rakentaa suomenkielistä kansallista kirjallisuutta ja käsitystä kansallisesta historiasta, hyödynnettiin suullisen perinteen aineksia monin tavoin. Kaikki suullisesti kerrottu tunneilmaisu ei kuitenkaan soveltunut kansakunnan rakennusaineeksi, ja toisaalta toiset tunteet, kuten vaikkapa ylevästi tulkitut suru ja murhe, nostettiin kansallisesti sävyttyneen rahvaankuvauksen ytimeen (esim. Laitinen 2003 [1986]).

Teemanumeromme avausartikkelissa käsitellään kansan tunneilmaisun kuvaamisen rakentumisia. Anna Huhtalan, Niina Hämäläisen ja Hanna Karhun yhteisartikkelissa tarkastellaan Barbara Rosenweinin (2006) tunneyhteisön käsitteen avulla, millaisia suruun ja murheeseen liittyneitä tunteita ja tunneilmaisuja arkiveisuissa, *Kantelettaressa*, rekilauluissa ja niihin viittaavassa taidेरunoudessa esiintyy. Artikkelin yksi keskeinen kysymys on, minkälaisia jaettuja tunteita tai tunneyhteisöjä aineistosta voidaan erottaa. Varsin erilaisten, 1800- ja 1900-lukujen aineistojen kautta valottuu paitsi rahvaan tunnekäyttäytyminen myös eliitin kirjallisiin julkaisuihin muokkaamat painotukset. Artikkelissa pohditaan, kenen tunteista suullis-kirjallisissa aineistoissa oikeastaan on kyse ja missä määrin suulliseen perinteeseen pohjaavat kirjalliset esitykset toistavat ja mahdollisesti kiistävät edelleen vakiintuneita käsityksiä suomalaisten tunnekulttuurista.

Teemanumeron toinen artikkelin avaa, millaiset kansaan liittyvät tunne- ja ruumiillisuusdiskurssit ja -käytännöt jäivät kansallisen katseen sivuun. Heidi Henriikka Mäkelä ja Lotte Tarkka paneutuvat "Sopimatonta"-artikkelissaan seksiä ja seksuaalisuutta koskevien kalevalamittaisten runojen vastaanottoon 1800- ja 1900-lukujen Suomessa. Artikkelin valottaa, miten rahvaan tuntevaan ja lihalliseen ruumiiseen on suhtauduttu eri aikoina, ja miten erilaiset poliittiset, yhteiskunnalliset ja tutkimukselliset paradigmat ovat ohjanneet ja ohjaavat runojen keruuta, arkistointia ja julkaisua. Artikkelin taustoittaa kalevalamittaisen runon tutkimusta ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden representoinnin näkökulmasta ja tarjoaa nykyiselle tunnetutkimukselle näkökulmia siihen, miten (usein idealisoitu) rahvaan ruumis on saanut olla, tuntua ja näkyä kirjallisissa aineistoissa ja niiden vastaanotoissa.

Kolmas artikkeli valaisee vienankarjalaista tunneilmaisun aluetta, johon eliitti pääsi osallistumaan vain keruu- ja tutkimusprosessien kautta ja joka oli moderneille kansakunnan rakennusprosesseille vieras ja toinen. Tuukka Karlsson tarkastelee "Voi šinuvo rauta raukka"-artikkelissaan vienankarjalaisia parannusloitsuja rekisteriteoria apunaan. Artikkelin

1 Ks. kirjallisuudentutkimus, mm. Rossi 2020; Helle ja Hollsten 2016; sukupuolentutkimus, mm. Liljeström ja Paasonen 2010; ks. myös Näre 1999.



aineistona ovat alueelta 1800- ja 1900-luvuilla tallennetut kommunikatiiviset loitsut, joiden kautta rituaalispesialistina toimiva tietäjä pyrkii yhteyteen tuonpuoleisen kanssa parannustilanteen yhteydessä. Karlsson toteaa, että tuonpuoleisten toimijoiden puhuttelut sisältävät esimerkiksi hellittelyä, kunnioitusta ja verhottua aggressiota. Näistä kahta ensimmäistä käytetään tuonpuoleisen positiivissävyisten avustajien kuten Neitsyt Marian puhuttelussa, jälkimmäistä taas usein raudan itsensä eli vastustajan yhteydessä. Karlssonin tutkimus valottaa, millaista tunneilmaisua tuonpuoleisen toimijoiden kanssa kommunikoinnissa tarvittiin vienankarjalaisissa rituaaleissa. Loitsujen rekisterejä tarkastelemalla voidaan siis ymmärtää paremmin, millaisia kieli- ja rekisteri-ideologisia merkityksiä tietäjä antoi tuonpuoleisen toimijoiden puhuttelulle.

Teemanumeron viimeisessä artikkelissa limittyvät aiempien aikakausien tunnekuvaukset ja niiden nykyiset tulkinnat. Viliina Silvosen ja Emmi Kuittisen artikkeli syventyy nykyitkuvirsiin ja niiden affektiivisiin käytäntöihin. Kirjoittajat tarkastelevat aihetta kansatutkijuuden kautta: Silvosella on artikkelissa tutkijääni, ja Kuittinen peilaa omissa kurssiivilla erotetuissa teksteissään itkemisen, esittämisen ja apeutumisen tilanteita. Kirjoitukset ja äänet keskustelelevat artikkelissa dialogisesti, ja artikkeli onkin itämerensuomalaisen itkututkimuksen kentällä ensimmäinen, jossa itkijämuusikko on mukana tasaveroisena tutkimuksen kirjoittajana. Tämä tuo folkloristiseen tunteiden tutkimukseen uuden näkökulman: tutkittava pääsee näin itse aktiivisen toimijan rooliin tutkimuksen teossa ja tunteiden sanallistamisessa. Kirjoittajat tuovat esille, että itkujen mukanaan tuoma apeus ja affektiivinen teho toimivat siltoina, joiden koetaan yhdistävän eri aikojen itkijöitä ja heidän kokemuksiaan. Tunne ja ajatus perinteestä ovat täten tapaustutkimuksessa yhteenlimittyneitä: suru ja itku ovat itkijän ruumiissa samanlaisia kokemuksia ajallisista ja tilallisista konteksteista riippumatta, vaikka niille tai esimerkiksi sanoille ja muille esityksen elementeille annetut merkitykset muuttuvat eri aikoina.

Kirjallisuus

- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Ahmed, Sara. 2018 [2004]. *Tunteiden kulttuuripolitiikka*. Tampere: Niin & näin.
- Apo, Satu. 1989. "Valitus ja viha. Lyyrinen laulurunous." Teoksessa *"Sain roolin, johon en mahdu." Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*, toimittanut Maria-Liisa Nevala. Helsinki: Otava, 154–181.
- Apo, Satu. 1995. *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja Jää.
- Clough, Patricia Ticineto ja Jean Halley (toim.). 2007. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham and London: Duke University Press.
- Frykman, Jonas ja Maja Povrzanović Frykman (toim.). 2016. *Sensitive Objects: Affect and Material Culture*. Lund: Nordic Academic Press.
- Haapoja, Heidi. 2017. *Ennen saatuja sanoja. Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykyaikamusiikin kentällä*. Suomen Etnomusikologisen Seuran julkaisuja 22. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Helle, Anna ja Anna Hollsten (toim.). 2016. *Tunteita ja tutkimuksia suomalaisessa kirjallisuudessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina. 2012. *Yhteinen perhe, jaetut tunteet. Lyyrisen kansanrunon tekstualisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turku: Turun yliopisto.



- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.
- Kajander, Anna ja Eerika Koskinen-Koivisto. 2020. "Aistikokemukset ja affektiivisuus arjen materiaalisen kulttuurin tutkimuksessa." Teoksessa *Paradigma. Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*. Kalevalaseuran vuosikirja 100, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Petja Kauppi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 350–365. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>
- Kivimäki Ville, Sami Suodenjoki ja Tanja Vahtikari (toim.). 2021. *Lived Nation as the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–2000*. Palgrave Macmillan: Palgrave Studies on the History of Experience.
- Koivunen, Anu. 2008. "Affektin paluu? Tunneongelma suomalaisessa mediatutkimuksessa." *Tiedotustutkimus* 31(3): 5–24.
- Laitinen, Heikki. 2003 [1986]. "Surullista, köyhää ja nöyrää." Teoksessa *Iski sieluihin salama. Kirjoituksia musiikista*, toimittaneet Hannu Tolvanen ja Riitta-Liisa Joutsenlahti, 189–197. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 189–197.
- Liljeström, Marianne ja Susanna Paasonen (toim.). 2010. *Disturbing Differences. Working with Affect in Feminist Readings*. London: Routledge.
- Lutz, Catherine ja George White. 1986. "The Anthropology of Emotions." *Annual Review of Anthropology* 15: 405–436. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.002201>
- Lönnrot, Elias. 1990 [1836]. Itkuwirsistä Wenäjän Karjalassa. Teoksessa Elias Lönnrot, *Valitut teokset: Mehiläinen*, toimittanut Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 142–144.
- Mäkelä, Heidi Henriikka. 2021. The Desired Darkness of the Ancient: Kalevalaicity, Medievalism, and Cultural Memory in the Books *Niemi* and *Viiden meren kansa*. *Mirator* 21(1): 24–49.
- Nenola, Aili. 1986. *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Näre, Sari (toim.). 1999. *Tunteiden sosiologiaa I–II*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peake, Rose-Marie ja Saara Hilpinen. 2022. Kuinka nähdä ja puhua seksuaalisuuden, sukupuolen ja suhteiden moninaisuudesta historiassa? Kaksi 1800-luvun esimerkkiä arkistosta. *Historiallinen aikakauskirja* 120(3): 289–303.
- Porthan, Henrik Gabriel. 1983 [1766–1778]. *Suomalaisesta runoudesta*. Suomentanut Iiro Kajanto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salmi, Hannu. 2022. *Tunteiden palo. Turku liekeissä 1827*. Helsinki: Otava.
- Rinne, Jenni, Anna Kajander ja Riina Haanpää (toim.). 2020. *Affektit ja tunteet kulttuurien tutkimuksessa*. Helsinki: Ethnos.
- Rossi, Riikka. 2020. *Alkukantaisuus ja tunteet. Primitivismi 1900-luvun alun suomalaisessa kirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1456. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sheweder, Richard A. ja Robert A. Levine (toim.). 1984. *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siikala, Anna-Leena. 1998. "Oliko savolaisilla tunteita?" Teoksessa *Amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toimittaneet Jyrki Pöysä ja Anna-Leena Siikala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 165–193.
- Silvonen, Viliina. 2022. *Apeus arkistoäänitteellä. Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.



- Smith, Laurajane. 2020. *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Smith, Laurajane, Margaret Wetherell ja Gary Campbell (toim.). 2018. *Emotion, affective practices and the past in the present*. Lontoo: Routledge.
- Stark-Arola, Laura. 1998. *Magic, body and social order: the construction of gender through women's private rituals in traditional Finland*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tolia-Kelly, Divya, Emma Waterton ja Steve Watson. 2017. *Heritage, Affect and Emotion. Politics, Practices and Infrastructures*. Oxfordshire & New York: Routledge.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Los Angeles & London: SAGE. <https://dx.doi.org/10.4135/9781446250945>
- Wilce, James M. 2009. *The Crying Shame: Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. West Sussex: Wiley-Blackwell.

FT, dos. Niina Hämäläinen työskentelee Kalevalaseuran toiminnanjohtajana. Hän on tutkinut laajasti Elias Lönnrotin kansanrunojen tekstualisointiprosesseja Kalevalassa ja Kantelettaressa lajin ja tunteiden näkökulmista. Viime aikoina hän on tarkastellut Kantelettaren tutkimushistoriaa ja riimillisiä lauluja.

FT, MuM Heidi Henriikka Mäkelä toimii post doc -tutkijana Helsingin yliopistossa folkloristiikan alalla. Hänen viimeaikaiset tutkimuksensa käsittelevät muun muassa aineetoman kulttuuriperinnön luettelointia Suomessa, "kalevalaisuuden" käsitettä sekä sen suhdetta uushenkisyyteen.

Murhaveisuja ja muunlaista murhetta

Tunteet ja tunneyhteisöt suullis-kirjallisissa aineistoissa

Anna Huhtala, Niina Hämäläinen ja Hanna Karhu

Tässä artikkelissa keskitytään siihen, millaisia tunteita ja tunneilmaisuja suullis-kirjallisissa aineistoissa esiintyy ja miten niiden kirjallisella muodolla on muokattu, jaettu ja ohjattu kuvaa rahvaan tunnekulttuurista. Tarkastelemme aineistojen surua ja murhetta kuvastavia tunteita, joita on tulkittu suomalaiselle kansanluonteelle tyypillisinä (mm. Rossi & Nykänen 2020; Hämäläinen 2022). Kysymme, kenen tunteista oikeastaan on kyse, miten rahvaan oma tunnekäyttäytyminen heijastuu aineistoissa ja missä määrin suulliseen perinteeseen pohjaavat kirjalliset esitykset toistavat ja mahdollisesti kiistävät edelleen vakiintuneita käsityksiä suomalaisten tunnekulttuurista.

Erityisenä analyysin kohteena on tunneyhteisö (Rosenwein 2006) ja sen rakentuminen. Artikkelin yksi keskeinen kysymys on, minkälaisia jaettuja tunteita tai tunneyhteisöjä aineistosta voidaan analyysin avulla erottaa. Barbara Rosenweinin (2006, 2; 2016, 3) klassikkoteoria korostaa yhteisöjen jäsenten kiinnittymistä samoihin tunteiden arvotuksiin ja tunneilmaisuihin. Toisin sanoen tunneilmaisut toimivat vain, jos vastaanottaja tulkitsee ja arvottaa ne samoin. Tämän artikkelin suullis-kirjallisiin aineistoihin viitaten voi siis todeta, että jaettu tunneyhteisö on mahdollistanut rekilaulun merkitysten ja arkkiveisun opetusten välittymisen kuulijoille ja lukijoille.

Jan Plamperin haastattelussa Rosenwein on lisäksi tarkentanut sosiaalisen yhteisön ja tunneyhteisön suhdetta. Hänen mukaansa näissä kahdessa on kyse aivan samasta asiasta – perheestä, naapurustosta tai vaikkapa seurakunnasta – mutta tunneyhteisöihin keskittyessä tutkija analysoi näitä yhteisöjä tarkastellen nimenomaan yhteisöjen tunnesysteemejä (*systems of feeling*) eli esimerkiksi sitä, mitä yhteisö pitää itselleen arvokkaana tai uhkaavana tai millaisia tunneilmaisuja se odottaa ja arvostaa. (Plamper 2010, 252–253.) Tunteiden ilmaiseminen sekä tunteisiin ja tunnekokemuksiin liittyvät merkitykset ovat ennen kaikkea kulttuurisesti ja sosiaalisesti omaksuttuja ja jaettuja (Reddy 2001; Ahmed 2018; Tepora 2018; Kivimäki, Suodenjoki ja Vahtikari 2021). Tältä osin tunteet rakentavat tunneyhteisöjä ja tunneinstituutioita (White 1990, 64; Berlant 2008; Koivunen 2010).

Historioitsija Rob Boddice korostaa Rosenweinin tunneyhteisö-käsitteen merkitystä tunteiden historian tutkimukselle, mutta muistuttaa, että käsite on enemmänkin teoreettinen työkalu kuin todellisuutta yksiselitteisesti kuvaava tila. Tunneyhteisöjen rajat ovat usein huokoiset ja yksilöiden kesken eri tavalla ymmärretyt ja tulkitut. Henkilökohtaiset ominaisuudet,



kuten yhteiskunnallinen asema, luokka, sukupuoli ja ikä, vaikuttavat siihen, miten ihminen tuntee ja millaisiin yhteisöihin hän kokee kuuluvansa. (Boddice 2018, 77–83.) Yhteiselle kokemukselle annetut merkitykset ja sen herättämät tunteet eivät siis ole identtisiä. Olenaista on se, että kokemus on yhteisesti koettu ja tunnettu ja sille annetut merkitykset on yhdessä jaettu. (Kivimäki, Suomenjoki ja Vahtikari 2021, 10–17.) Kirjallisuus puolestaan kuvaa ja rakentaa kuvitteellisia tunneyhteisöjä, ja emotionaaliset tyyli- ja käsitykset tunteista voivatkin välittyä juuri kirjallisten tekstien kautta (Rossi 2020, 43; Rossi ja Nykänen 2020). Tekstien emotionaalisuus tai affektiivisuus liittyy siihen, miten ne liikuttavat tai saavat aikaan tietynlaisia vaikutuksia lukijassaan tai miten niissä performoidaan erilaisia tunteita (Saresma 2016, 223; Ahmed 2018). Kirjallisuus voikin aktiivisesti osallistua tunteiden esittämisen tapojen määrittelyyn.

Artikkelin aineisto muodostuu arkkiveisuista, kalevalamittaisesta kansanlyriikasta ja rekilauluista. Murhaveisuja käsittelevässä luvussa analysoidaan arkkiveisujen monipuolista tunnekokemusta, jossa niin sisällöllä, musiikilla kuin esityshetkellä oli oma roolinsa. Lisäksi luvussa paneudutaan siihen, millainen oli arkkiveisujen kirjoittajista ja kuluttajista koostunut tunneyhteisö, ja miten yhteisö vaikutti veisujen tunneilmaisuihin. Kansanlyriikkaa tarkastellaan suullis-kirjallisen teoksen, Elias Lönnrotin *Kantelettaren* (1840) kautta. Analyysissa keskitytään sivistyneistön ihailumiin surumielisiin lauluihin eli niin kutsuttuihin huolirunoihin, ja pohditaan, missä määrin Lönnrot muokkasi runojen tunneilmaisua ja sitä kautta loi tietynlaisen tunneyhteisön lukijoitaan varten. Kuinka paljon ajan, 1800-luvun ensimmäisen puoliskon aatteet ja ideaalit (hyvä kansalainen) ohjasivat Lönnrotin työtä ja käsityksiä rahvaan tunteista? Artikkelissa tarkastellaan myös tekstejä, joissa tunneyhteisön yhtenäisyys asetetaan kyseenalaiseksi. Sekä suullisen perinteen rekilauluissa että kahdessa rekilauluja varioivassa taiderunossa 1890-luvun ja 1900-luvun vaihteesta kommentoidaan laulajan ja yleisön tunnekokemuksen ristiriitaa. Aineistoina käytetään Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelman rekilaulumuistiinpanoja, runoilija Otto Mannisen (1872–1950) ja Larin-Kyöstin (oik. Kyösti Larson, 1873–1948) henkilöarkistojen käsikirjoituksia sekä Mannisen julkaistua ”Pellavan kitkijä”-runoa (1897/1905).

Arkkiveisujen kirjoittajat edustivat niin sanottuja kansankirjailijoita. He olivat vähäisen koulutuksen saanutta rahvasta, joka 1800-luvun puolivälin tienoilta lähtien alkoi yhä enenevässä määrin tuottaa itse arkkiveisuja. He kuuluivat kuulijoidensa kanssa samaan yhteisöön monin eri tavoin kuten yhteiskunnallisen aseman ja usein myös asuinpaikan kautta. (Hakapää 2013, 224–229.) Suullisen runouden tekstualisoija, toimittaja Elias Lönnrot puolestaan toimi suullisen ja kirjallisen kulttuurin rajalla. Taustaltaan, kyläräätälin poikana, Lönnrot kuului suomenkieliseen rahvaaseen, mutta koulutuksen ansiosta hän eteni 1800-luvun ruotsinkielisen eliitin riveihin. Tekstualisoidessaan kansanrunoja Lönnrot pyrki vastaamaan kahtaalle: sivistyneistön esteettiseen makuun ja ymmärrykseen ja toisaalta luomaan mahdollisimman kansanomaisen esityksen. Kansanomaisuutta Lönnrot tavoitteli muun muassa seuraamalla parhaiden runolaulajien toisintoja (ks. Borenius ja Krohn 1892, 5). Lyriikan kohdalla Lönnrot noudatti myös esteettisyyden periaatetta pyrkien valitsemaan kansanrunoaineistosta esteettisesti sopivan, ”somimman” version (VT 5, 353). Rekilauluperinne oli rahvaan perinnettä (Karhu ja Kuismin 2021, 26), jossa ääneen pääsivät myös esimerkiksi yhteiskunnan alimpien kerrosten naiset, kuten torppien ja mökkien tyttäret (Apo 1989b, 282). Tässä artikkelissa käsitellyt runoilijat olivat puolestaan kouluja käynyttä sivistyneistöä, jotka muokkasivat suullista perinnettä omiin kirjallisiin tarkoituksiinsa, vapaammin kuin suullisen perinteen toimittajat.



Suullisen tekstin siirtäminen kirjalliseen muotoon edellyttää uskollisuutta sekä suullisen perinteen vaatimuksille että kirjallisen tekstin lukijoille. Kyse on monessa mielessä tulkinallisesta, mutta myös ideologisesta toiminnasta, jossa suullista ilmaisua muokataan osaksi kirjallisen kulttuurin vaatimuksia. Perinteen manipulatiivisia käyttö- ja muokkaukäytäntöjä korostavasta prosessista käytetään nimitystä *tekstualisaatio* (Hämäläinen 2017, 172; Bauman ja Briggs 2003) tai vaihtoehtoisesti myös kirjallistaminen (Hämäläinen 2014; ks. Kuismin 2022). Tekstualisoitu perinneaine on aina käynyt usean toimitusvaiheen (perinteen tallennus, muokkaus kirjalliseksi, julkaisu), jonka jälkeen saattaa olla hankala tavoittaa alkuperäistä suullista tekstiä ja esitystä, josta kirjallinen kokonaisuus on tehty. Näin ollen myös tunteita ja varsinkin fyysisiä tuntemuksia on haastava arvioida kirjallisen muodon saaneista aineistoista. (Ks. Timonen 2004, 309.) Arkkiveisujen kohdalla suullisen perinteen tekstualisointi oli jossain määrin suoraviivaisempaa, sillä 1800-luvun puolivälistä eteen päin niitä kirjoittivat etenkin kirjoitustaitoiset rahvaan edustajat. Arkkiveisujen painomäärät olivat suuria, mikä kertoo niiden suosiosta. Sivistyneistö ei kuitenkaan arkkiveisuja juurikaan arvostanut vaan katsoi niiden konventioiden eroavan liikaa arvostetummasta kalevalamittaisesta laulusta ja viihteellisen sisällön olevan kansallisihanteiden vastaista. Kirjallistamisprosessissa arkiveisut edustivat siis sivistyneistön näkökulmasta jossain määrin hallitsematonta osiota, jossa rahvas omaehtoisesti tulkitsi ja painatti suullista perinnettä (Hakapää 2013, 227–229, 243–251).

Tässä artikkelissa tunneyhteisön käsitettä hyödynnetään sekä teoreettisena työkaluna että tutkimuksellisenä hypoteesina. Keskeistä on kysymys siitä, miten tunteiden esittämisen avulla on rakennettu tunneyhteisöjä; entä kuka määritteli yhteisön ja sallitut tunteet. Suullisen aineiston kirjallistamiseen liittyi ideologisia näkemyksiä, jotka voi tulkita pyrkimyksiksi muokata tunneyhteisöä haluttuun suuntaan. Kyse oli kuitenkin erityisesti suullisen perinteen tallentajan tai julkaisijan näkökulmasta ja ihanteista, jotka eivät välttämättä tulleet hyväksytyiksi tai ymmärretyiksi koko tunneyhteisön piirissä. Sara Ahmedin tunnetutkimus kääntääkin tutkijan katseen yhteisöjen olemassaolosta sen muodostumiseen ja on sikäli olennainen myös tämän artikkelin näkökulman kannalta. Ahmed keskittyy tutkimuksessaan nimenomaan kirjallisiin tunneilmaisuihin ja korostaa, etteivät tunteet ole olemassa meissä tai yhteisöissä valmiina vaan syntyvät kohtaamisissa ja vahvistuvat sosiaalisen kierron kautta (Ahmed 2018, 9–30, 249–265).

Artikkelissa käsitellyt aineistot edustavat hyvinkin erilaisia suullis-kirjallisia lajeja, mutta juuri tämän vuoksi ne valottavat kiinnostavalla tavalla tunneyhteisön käsitettä. Painettuihin arkiveisuihin sekoittuu vahvasti suullisen veisun esitystilanne, joka vaikuttaa myös kiinteän tunneyhteisön muodostumiseen. Kun tarkastellaan suullisesta runoudesta toimitettua kirjallista teosta, *Kanteletarta*, yhteisten tunteiden rakentuminen ei ole enää selkeästi havaittavissa, vaan prosessiin kietoutuvat paitsi toimittajan ja ajankohdan käsitykset, myös suullisen perinteen ilmaisut. Tunneyhteisö kyseenalaistetaan puolestaan sekä rekilauluissa että niiden pohjalta kirjoitetuissa taiderunoissa.

Murhaveisut yhteisön tunteiden kuvaajana

Rukoushuoneella paljon kansaa
Siellä vietettiin muistojuhlaa
Sekä puhuttiin ja laulettiin
Ja sydän on täynnä rauhaa.



Siellä kolehtia kannettiin
 Varten hyvää tarkoitusta
 Aikomuksena oli saada
 Köyhille joulu avustusta.
 Tyytyväisin mielin juhlasta
 Kukin kotiansa kohti kulki
 Ja muistot hänle rakkahat
 Hän sydämeensä sulki.
 Ei voinut kukaan aavistaa
 Mikä suru heitä kohtaa
 Että kuoloon rakkaimpansa
 Murhaajan käsi johtaa.

(Lehmus 1935.)

Kyösti Lehmuksen vuonna 1935 julkaistun arkkiveisun *Muistosäkeitä ryöstömurhasta* ensimmäinen säkeistö kuljettaa lukijan tai laulajan läpi tunteiden kirjon. Veisu kertoo Ulvilassa joulukuun alussa vuonna 1934 henkirikoksen uhrina kuolleen diakonissa Mimmi Piirilän tapauksesta.¹ Veisun alussa kuvaillaan, kuinka kansa oli kerääntynyt rukoushuoneelle juhlaan rauhallisin mielin. Juhlan tarkoituksena oli kerätä jouluavustusta vähävaraisille ja ilmeisesti tavoite oli saavutettu, sillä kolmannen säkeen mukaan ihmiset poistuivat juhlasta tyytyväisinä ja rakkaita muistoja saaneena. Neljäs säe muuttaa tunnelman täysin. Mukavasta tilaisuudesta poistuneet ihmiset tulevatkin kohtaamaan rakkaimpansa arvaamattoman kuoleman henkirikoksen seurauksena ja rauha ja tyytyväisyys muuttuvat suruksi. Lehmus kuvailee veisussaan siis paikallisten ulvilalaisten jaettuja tunteita arkkiveisujen konventioihin sovitettuna.

Arkkiveisut ovat arkeille painettuja lauluja ajankohtaisista ilmiöistä ja asioista. Niitä myivät kiertelevät kaupustelijat tai esimerkiksi tekijät itse markkinoilla esiintyen. Laulujen teemat vaihtelevat rakkaudesta sotiin, onnettomuuksiin ja murhiin. (Hakapää 2013, 225, 235–236, 245.) Historian tutkija Una Mcllven muistuttaa eurooppalaista arkkiveisuperinnettä tarkastelevassa artikkelissaan lähestymään veisuja kokonaisuutena, jossa tiedonvälitys oli vain osa tarinaa. Vähintään yhtä tärkeää oli välittää tunteita. Tunteiden välittämiseen taas vaikuttivat tekstin lisäksi muun muassa tekijän tausta, veisun esityspaikka sekä melodia (Mcllven 2016, 328). Tässä luvussa analysoidaan arkkiveisujen monipuolista tapaa välittää tunteita sekä pohditaan, millainen oli arkkiveisujen kuuntelijoista ja kirjoittajista muodostunut tunneyhteisö, miten tunneyhteisöä rakennettiin veisuissa ja miten yhteisö vaikutti veisun sisältöön.

Ajallisesti teksti keskittyy arkkiveisukulttuurin myöhäisvaiheisiin.² Esimerkilähteinä ovat kaksi 1930-luvun puolivälissä ilmestynyttä veisua, jotka molemmat käsittelevät diakonissa

1 Diakonissa Mimmi Piirilä löytyi kuolleen rukoushuoneen palon sammutustöiden yhteydessä Ulvilassa 1.12.1934. Tutkimuksissa selvisi, että Piirilä oli ollut kuolleen jo ennen palon syttymistä ja itse palo oli ilmeisesti sytytetty henkirikoksen ja ryöstön peittelemiseksi. Joulukuun puolivälissä teosta epäiltynä pidätettiin poika Kalle Mattson sekä hänen äitinsä Sandra Mattson. Maaliskuussa 1935 äiti ja poika tuomittiin elinkaudeksi kuritushuoneeseen. Tapaus sai paljon huomiota ja sen yhteydessä esimerkiksi Porissa järjestettiin kansalaiskokous, jossa tekijöille vaadittiin kuolemanrangaistusta ja sen täytäntöönpanoa. Ks. esim. Satakunnan Kansa 14.12.1934; Helsingin Sanomat 17.12.1934; Helsingin Sanomat 10.3.1935.

2 Ulvilan rikoksesta kertoneet veisut ilmestyivät arkkiveisukulttuurin näkökulmasta hyvin myöhäisessä vaiheessa 1930-luvun puolivälissä. Kulta-aikaa arkkiveisujen voi sanoa eläneen Suomessa 1860-luvulta 1920-luvulle (Hakapää 2013, 226), mutta vielä 1930-luvullakin veisuille riitti ostajakuntaa sanomalehtien yleistymisestä huolimatta.



Mimmi Piirilän murhaa.³ Alussa mainitun Kyösti Lehmuksen veisun lisäksi tunteisiin keskittyvän analyysin kohteena on P. J. Tynkkysen hieman aikaisemmin julkaistu veisu *Murhelaulu kaameasta ryöstömurhapoltosta* Ulvilan Vanhassakylässä. Tekstin sisällön analyysissä on suorien tunneilmaisujen lisäksi kiinnitetty huomiota myös tunteita herättäviin kielikuviin ja ilmaisuihin sekä valittuun säveleen. Tekstin ja sävelen pohdinta pohjustaa tavoitetta avata arkkiveisun kirjoittajasta, esittäjästä ja kuluttajista muodostunutta tunneyhteisöä ja sen vaikutusta veisun sisältöön ja esittämiseen.

Yhteisön jakama kokemus ja veisuun kirjatut tunteet

Kyösti Lehmus oli syntynyt Porissa vuonna 1871 ja aloittanut jo nuorella iällä latojan ammatin. Työuransa aikana hän ehti toimia useammassa kirjapainossa. Sisällissodan aikana hän oli ilmeisesti jonkin aikaa vangittuna. Lehtitietojen perusteella Lehmus oli aktiivinen ja innokas Kirjatyöntekijöiden Liiton jäsen (*Kirjatyö* 1.10.1931). Löytämämme lehtitiedot hänestä päättyvät vuoteen 1931, mutta voidaan olettaa hänen eläneen Porissa myös Ulvilan murhan aikoihin. P. J. Tynkkynen taas oli syntynyt lehtitietojen mukaan Kerimäellä. Hän kierteli itse myymässä tuotteitaan ja aineiston perusteella hänen tuotoksiaan on voinut ostaa veisusta riippuen niin Salon Tukku- ja vähittäiskaupasta kuin toisaalta Otto Andersinin kirjapainosta, mikä todistaa hänen ainakin ajoittain vaikuttaneen Porin alueella (*Salon Sanomat* 4.10.1938; Tynkkynen 1938). Aineistosta löytyy useampia Lehmuksen ja Tynkkysen arkkiveisuja, joten molemmat olivat mitä ilmeisemmin hyvin tuotteliaita kirjoittajia.

Veisunikkarin ja yleisön vuorovaikutussuhde alkoi jo veisun kirjoitushetkellä.

Lehmus ja Tynkkynen vaikuttivat veisun kohteena olevalla paikkakunnalla tai sen välittömässä läheisyydessä jo ennen diakonissan murhaa. Kenties he myös seurasivat lähietäisyydeltä, millaisia tunteita diakonissan murha herätti paikkakuntalaisissa eivätkä siten olleet pelkkien sanomalehtitietojen varassa. Kuohuttava tapaus paikkakunnalla oli varmasti molemmille selvä valinta veisun aiheeksi. Kirjoittajat tunsivat kohdeyleisönsä ja osasivat muokata veisujaan kuluttajien tarpeiden ja toiveiden mukaisesti. Toisaalta myös mahdolliset ostajat osasivat odottaa niin veisujen ilmestymistä kuin niiden sisältöä. Kirjoittaja ja yleisö jakoivat saman kokemuksen ja veisu oli yksi tapa käsitellä tapauksen herättämiä ajatuksia ja tunteita. Rahvasta edustanut kirjoittaja ja lukijakunta jakoivat saman tunneyhteisön, mikä on entisestään helpottanut kirjoittajan kykyä siirtää paperille paikkakuntalaisten tuntemuksia ja tulkita niitä esitystilanteessa yhdessä yleisön kanssa. Arkkiveisujen sensaatiohakuinen tyyli ei kuitenkaan saanut ristiriidatonta vastaanottoa, kuten tullaan myöhemmin osoittamaan. Näin ollen esimerkiksi markkinayleisön joukossa on voinut olla monenlaisia mielipiteitä siitä, onko veisujen tapa ilmaista tunteita ollut sopiva vai ei.

Kun yhdistää Lehmuksen porilaisen taustan ja toisaalta luvun alussa esitetyn veisun alun, saa tunnekuvaus useita eri merkityksiä. Ensinnäkin kirjoittaja on tekstinsä avulla levittänyt ulvilalaisten tunteita laajemmalle yleisölle, mutta myös jakanut niitä yhdessä yhteisön kanssa. Toki veisuun päätyneet tulkinnat tunteista on lopulta ollut kirjoittajan itsensä tekemä, mutta koska arkkiveisu on ollut myyntiartikkeli, ei kirjoittaja ole voinut sivuuttaa tai liiaksi

3 Veisut ovat osa Anna Huhtalan väitöskirjatutkimuksen arkkiveisuaineistoa. Aineisto kattaa lähes 90 murhasta tai onnettomuudesta kertovaa veisua (ja arkkeja 77), jotka on julkaistu 1920–1930-luvulla. Väitöskirjassa käsitellään 1920–1930-lukujen Suomen väkivalta- ja onnettomuuskuolemien julkista käsittelyä ja päälähteinä ovat sanomalehdet ja arkkiveisut.



muunnella paikallisten kokemuksia. Kolmanneksi veisun alku on toiminut johdatuksena itse arkin lukemiseen. Arkkiveisujen konventioihin kuuluivatkin alkusanat (Kuismen 2013, 196), joissa kirjoittaja saattoi kuvailla omia tuntemuksiaan tai – kuten Lehmuksen ja Tynkkysen veisuissa – tapauksen laajemmin herättämiä tunteita. Tarkoituksena oli johdatella lukija niin itse tapaukseen kuin siihen liittyviin tunteisiin, mutta samalla surun ja murheen korostaminen alleviivasi myös tapauksen ainutlaatuisuutta ja uutisarvoa (veisun alkusanojen merkityksestä ks. Vuorikuru 2019).

Veisunikkarin omien tunteiden sekä suorien tunneilmaisujen lisäksi veisujen sentimentaalisuuteen kuuluivat myös sensaatiohakuiset ja vahvoja tunnereaktioita herättäneet ilmaisut ja kuvailut. Niiden avulla kirjoittaja saattoi liittää positiivisia ja negatiivisia tunteita haluttuun kohteeseen (kuten uhriin tai murhaajaan) mainitsematta yhtään suoraa tunnesanaa. Siten kirjoittaja tuli vahvistaneekseen jakoa meihin ja heihin (yhteisö versus rikolliset, jotka eivät enää jakaneet yhteisön arvomaailmaa) ja rajanneeksi tunneyhteisöön kuuluvat. P. J. Tynkkysen kuvailu diakonissa Piirilän kuolinkamppailusta on hyvä esimerkki tällaisesta sensaatiohakuisesta murhahetken kuvailusta, jossa tekijöiden eli äiti ja poika Mattsonin pahuutta korostetaan teon raakuutta kuvaillen:

Kallen kanssa elostansa,
Häily kuoloon nukuttaa.
Puristellen uhriansa,
Äiti onpi vahtinaan.
Siihen ikiunehensa,
jääpi Mimmi, vapaa on,
ympäristö, ottaa raha,
Tavaratkin taltehen.

(Tynkkynen 1934.)

Säkeistössä teon ja tekijöiden pahuus vertautuu rauhaan, jonka Mimmi Piirilä kuolemansa kautta saa. Teksti on hyvin tunteellinen, vaikka se ei sisälläkään suoria tunneilmaisuja. Samalla se vahvistaa haluttuja moraalisaantöjä, ilmaisee sallitut tunteet ja korostaa valitun joukon yhteisöllisyyttä jättäen rikolliset (jotka tässä tapauksessa olivat alun perin kyläyhteisön jäseniä) ulkopuolelle.

Arkkiveisujen lopussa oli tapana esittää jonkinlainen kokoava kehoitus, toive tai opetus (Huhtala 1996, 243). Ulvilan henkirikosta käsittelevien kahden veisun opetukset ovat hyvin erilaiset. P. J. Tynkkynen on halunnut korostaa veisussaan uskon tärkeyttä. Samalla uskon tuoma turva toimii myös lohdutuksena. Tynkkysen kirjoittaman veisun lopussa todetaan, että uskon kautta ”rakkaus ohjaa matkaamme” ja tuo siten ”rauhan hetket”. Veisu päättyy siis hyvin myönteisiin, toiveikkaisiin ja lohdullisiin tunteisiin ja osoittaa, että positiiviset tunteet olivat osa murhaveisujenkin tekstiä. Kyösti Lehmuksen veisu taas päättyy epäsuoraan vihan ilmaisuun. Viimeisessä säkeistössä nimittäin kuvaillaan, kuinka Porissa kokoontunut kansalaiskokous oli vaatinut, että ”kaamean teon tekijät, Saisi poistaa elon tieltä.” Lehmus siis kirjoittaa paikallisten vaatimuksesta palauttaa kuolemanrangaistus käytäntöön ja näin ollen teksti vahvistaa ja levittää yhteisön kollektiivista – tai Lehmuksen sellaiseksi tulkitsemää – tunnetta samalla oikeuttaen sen.



Tuttu melodia ja veisun esityshetki tunneyhteisön ilmaisijana

Tekstin lisäksi veisun välittämään tunnekokemukseen vaikutti musiikki. Veisut oli tarkoitettu laulettavaksi. Sävelmä ilmoitettiin yleensä heti arkin alussa ja nuotteja painettiin vain harvoin. Sävelmän oli siis oltava ennestään tuttu (Hakapää 2013, 227). Melodia loi halutun tunnelman ja vahvasti tunneilmaisuja (Moon 2014, 239). Melodian valinta oli olennainen osa tekijän ja yleisön vuorovaikutussuhdetta ja siten se ilmensi heidän jakamaansa tunneyhteisöä. P. J. Tynkkysen arkissa veisu *Murhelaulu kaameasta ryöstömurhapoltosta* ilmoitetaan laulettavaksi *Matkamiehen mieli palaa* -virren sävelellä.⁴ Veisun tunnelma muuttuu täysin, kun sitä tapailee hartaan, mollivoittoisen virren sävelmän tahdissa. Ensimmäinen sävelkulku toistetaan kaksi kertaa, mutta uuden sävelkulun alkaminen säkeistön puolivälissä alleviivaa myös tekstin sanomaa. Ensimmäisessä säkeistössä korostuu dramaattinen kuvaus rukoushuoneen palosta "Talo palaa, liekit nousee, syksyisessä yössäkin." Kun veisussa siirrytään esittelemään itse henkirikoksen tapahtumia, kyseisessä säkeistössä huomio kiinnittyy äitiin ja poikaan liitettyyn pahuuteen: "Tekemään käy tuhon töitä, Äiti poikineen kun öitä." Viimeisessä säkeistössä korostuu toive uskovaisen kansan paremmasta tulevaisuudesta: "Kunnia ois Jumalalle, maassa rauha suosio." Melodian vaikutus veisun sanoman ja tunnelman välittymiseen on siis olennainen. Lisäksi tutun sävelmän kautta arkkiveisun lauluhetkeen ovat liittyneet myös melodian aikaisempiin kuuntelukertoihin liittyneet tunteet. Kenties virsi oli aikaisemmin kuultu vaikkapa läheisen ihmisen hautajaisissa ja siihen liittyneet surun tunteet ovat voimistaneet myös surulliseen uutiseen liitetyjä tunteita.



KUVA 1. KUVATEKSTI: Painokuva (postikortti): Suomen Tivoli Tyrvään (Nyk. Sastamala) markkinoilla. Markkinakentällä runsaasti ihmisiä, vasemmalla taka-alalla näkyvissä J.A.F. Sariolan Messukaruselli. Kortissa painatus Tyrvään Kirjakauppa, oikeassa laidassa musteella kirjoitetut markkinaterveiset: "Kiitos kortistasi Sydämellisest terveiset t. Martta". Tuntematon valokuvaaja 1920–1929. (FINNA.)

4 Nykyisessä virsikirjassa virsi on numero 621 ja se löytyy luokitukselta Kuolema ja iankaikkisuus. Virsien käyttö arkkiveisujen sävelenä oli hyvin yleistä, sillä niiden sävelkulut olivat tuttuja ja usein myös melko yksinkertaisia. Virsien käytöstä ks. Huhtala 1996, 240.



Tekstin ja musiikin kautta välittyneet ja koetut tunteet saivat vielä uuden vuorovaikutuksen tason veisujen esityshetkissä, joissa tunneyhteisön jäsenet kohtasivat fyysisesti (esityksen ja musiikin merkityksestä ks. Marsh 2013, 233). Esityshetki saattoi siis lujittaa entisestään kokemusta yhteisöllisyydestä, yhteisestä kokemuksesta ja sen herättämien tunteiden jakamisesta. Veisujen myyjät kiertelivät myymässä kylillä ovelta ovelle tai etsiytyivät markkinapaikoille laulamaan ja siten houkuttelemaan ostajia (Kuismin 2021, 50–52). 1800-luvun loppua kohden tullessa arkkeja pystyi ostamaan myös kirjapainoista ja kirjakaupoista. (Hakapää 2013, 234). Markkinoilla tai vaikkapa kylän raitilla tapahtuneen performanssin tarkoitus oli luoda haluttu tunnelma ja houkutella potentiaalisia ostajia ja levittää veisun uutista. Musiikin yhteisöllisyyttä Englannissa tutkinut Christopher Marsh (2013, 241) muistuttaa, että performanssi myös lisäsi veisun uskottavuutta – kuka nyt olisi kehdannut nousta lavalle yleisön eteen laulamaan valheita.

Historiantutkija Sami Suodenjoki on kuvaillut monipuolisesti poliittisia laululehtisiä kirjoittaneen ja esittäneen viisunikkari David Lauri Leivon suhdetta yleisöön. Artikkelissaan Suodenjoki kirjoittaa, kuinka Leivon oli aina aistittava kunkin tilaisuuden ilmapiiriä, pohdittava millaisia lauluja yleisö haluaisi kuulla ja mitkä laulut loisivat parhaan tunnelman (Suodenjoki 2019, 244–248). Vaikka artikkelissa käsitellään poliittista agitaatiota, on kuvaus laulun tekijän ja yleisön tunnepitoisesta vuorovaikutuksesta siirrettävissä myös arkkiveisujen myyntiintekseen. Veisunikkarien ja yleisön vuorovaikutus tulee esille myös Anna Kuisminin 1800-luvun arkkiveisujen myyntiä ja kulutusta tarkastelevassa artikkelissa. Artikkelin mukaan ostajat tunsivat viisunikkarien tuotantoa ja osasivat toivoa haluamiaan lauluja. Toisaalta myyjät taas aistivat mahdollisten ostajien tunnelmia ja muuntelivat esitystään sen mukaan. (Kuismin 2021, 52–53.) Saman tunneyhteisön jakaminen siis auttoi esittäjiä aistimaan ja eläytymään kunkin tilaisuuden tunnelmaan ja valitsemaan laulunsa sen mukaisesti. Lisäksi voidaan tulkitä, että esityshetki myös vahvisti fyysisen läsnäolon kautta veisun kirjallisia tunneilmaisuja ja niiden yhteisöllisyyttä.

Konventiot haastoivat kykyä ilmaista yhteiseksi koettua

Uvilan henkirikoksesta kertoneet veisut eivät miellyttäneet kaikkia. Tammikuussa 1935 *Satakunnan Kansassa* julkaistiin nimimerkki Ukon pakina. Tekstissä Ulvilan murhapoltosta kerrotaan julkaistun kaksi arkkiveisua, joihin pakinoitsija suhtautuu hyvin kriittisesti.⁵ Nimimerkin mukaan arkkiveisuilla oli ennen tärkeä rooli sanomalehden edeltäjänä. Kirjoitusajankohtana arkkiveisut eivät kuitenkaan kirjoittajan mukaan puoltaneet enää paikkaansa vaan yksityiskohtaiset kuvaukset saattoivat vain yllyttää uusiin rikoksiin (*Satakunnan Kansa* 22.1.1935). Kritiikki kuvastaa arkkiveisukulttuurin myöhäisvaiheeseen liittyvää ilmiötä, joka on tutkimuksellisesti mielenkiintoinen: sanomalehtien tuotanto- ja tilausmäärät olivat kasvaneet huomattavasti ja veisujen tiedottava rooli jäänyt vähemmälle, mutta silti niitä edelleen julkaistiin. Toisaalta Ukko-nimimerkin kritiikkiin on saattanut vaikuttaa myös toimittajien ammattikunnan paheksunta sensaatiohakuisia veisuja kohtaan. Keskustelu sanomalehtitoimittajien etiikasta oli levinnyt 1900-luvun alkuvuosikymmeninä myös Suomeen,⁶

5 Pakinassa ei nimetä veisuja tai niiden kirjoittajia. P. J. Tynkkysen veisu on varmuudella julkiastu ennen pakinaa, sillä veisuun on painettu kirjoitusajankohdaksi tapaninpäivä 1934. Kyösti Lehmuksen veisun painatteesta on sen sijaan annettu vain vuosiluku 1935, mutta on syytä olettaa veisun ilmestyneen hyvin pian alkuvuodesta tapauksen ollessa vielä ajankohtainen. Näin ollen Lehmuksen veisukin on saatettu painattaa ennen pakinan ilmestymistä.

6 Keskustelusta ks. esim. Sanomalehtimies – Journalisten, 1.9.1926, ”Sakalais-pohjoismainen sanomalehtimieskokous Lyypekkissä”; Sanomalehtimies – Journalisten, 1.3.1934, ”Sanomalehdistön kielenkäyttö.



ja siinä kontekstissa veisujen ajoittain jopa retosteleva tyyli on saanut osan ammattitoimittajista paheksumaan veisujen sisältöä.

Lisäksi pakinassa arvostellaan arkkiveisujen kieltä:

Kun kieli lisäksi on perin kömpelöä, ja kun tekijältä ilmeisesti puuttuvat kaikki taipumukset runon kirjoittamiseen, ei tekeleellä ole mitään kirjallistakaan arvoa. Kahden markan maksaminen mokomasta sepitteestä on rahojen hukkaan heittämistä. (*Satakunnan Kansa* 22.1.1934.)

Kieleen kohdistunut kritiikki oli ollut osa arkkiveisukulttuuria siitä lähtien, kun rahvas itse alkoi veisuja tuottaa. Rahvaan tyyli ja ilmaisu saivat osakseen paljon arvostelua ja arkkiveisuja alettiin pitää ”kirjallisuuden rikkaruohoina” (Kuismin 2021). Voidaan väittää, että nimi-merkki Ukon kritiikki tulkitsi ostajien motiiveja osittain väärin. Ensinnäkin kieltä ei arvostettu sen hienouden vaan tuttuuden takia. Kansanlauluista ammentaneet säkeet ja ilmaiset tuntuivat turvallisilta ja uutinen saatiin veisun kautta tutussa muodossa. Lisäksi kieli oli vain yksi osa veisuja, eikä siten yksin ratkaissut ostopäätöstä. Päinvastoin melodia ja vuorovaikutuksellinen lauluhetki ja siellä jaetut tunteet olivat vähintään yhtä tärkeitä.

Itseoppineen veisunikkarin ja yleisön välinen vuorovaikutus käynnistyi siis viimeistään veisun kirjoitushetkellä. Veisun aiheen valintaan, sanoitukseen, tunnelmaisuihin, melodian valintaan ja esityshetken rakentamiseen ei voinut olla vaikuttamatta paikallisesti jaetut kokemukset sekä sama tunneyhteisö, jonka olemassaoloa veisun sisältö alleviivasi tuomitsemalla rikollisen teon ja sen tekijät siirtäen heidät yhteisön ulkopuolelle. Arkkiveisu mahdollisti yhteisen kokemuksen herättämien tunteiden käsittelyn eikä veisunsa myytäväksi haluava kirjoittaja voinut olla huomioimatta yhteisön toiveita ja odotuksia sisällön suhteen. Teksti, melodia sekä esityshetki olivat kaikki olennainen osa arkkiveisujen tarjoamaa tunnekokemusta ja tunneyhteisön jakaman kokemuksen käsittelyä – lisäksi lipaston laatikkoon säilöetty materiaallinen muisto eli kellastunut arkkilehtinen saattoi palauttaa jaetut tunteet mieleen vielä vuosikymmenienkin päästä.

Seuraavaksi tarkasteltavan *Kantelettaren* kohdalla ei voida suoranaisesti puhua paikallisista tai yhteisesti jaetuista tunteista, mutta, kuten Elias Lönnrotin valintojen analysointi osoittaa, myös sinne muodostui vähintään implisiittisesti käsitys jaetusta tunneyhteisöstä.

Sopiva tunteissaan

Kalevalamittaisen kansanrunouden kokonaisuus, *Kanteletar* ilmestyi kahdessa osassa, kolmena kirjana vuosina 1840 ja 1841. Se sisältää yhteensä 652 runoa: lyyrisiä runoja, häälauluja, balladeja ja historiallisia runoja. Teoksen ensimmäinen kirja on jaoteltu yhteisiksi lauluiksi, toinen tyttöjen, naisten, poikien ja miesten lauluihin sekä kolmas historiallis-kertoviin runoihin. Vaikka *Kanteletar* sisältää myös poikien ja miesten lauluja, on sen ääni naisten.

Lönnrot muotoili käsityksiään kansanlyriikasta *Kantelettaren* esipuheessa sekä sitä edeltävässä kirjoituksessa ”Laulusta” (*Mehiläinen* 1839, VT 2). Hän kirjoitti lukijoille, joille kansanrunous oli melko tuntematon, vaikkakin ihailtu runouden laji. Kansanrunoa läheisempiä olivat romantiikan ja J. G. Herderin ajatukset lyriikasta ja tunteista. Lönnrot käsitti lyyrisen laulun erityisenä, pyhänä kielenä, jonka syntymiseen vaikuttivat laulajan tunteet ja mielikuviutus. Laulaja tarvitsi taitojen sijaan ”siemeniä, mielenvaikutuksia”, joiden pohjalta laulun muotoilla.



(VT 5, 312.) Huomionarvoista on Lönnrotin käsitys lyyristen laulujen kahtiajaosta; ne ovat iloisempia ja huolellisempia (VT 2, 405). *Kantelettaren* lukutapaa Lönnrot ohjasi nimittämällä teosta ”huolen kankahaksi” ja korostamalla, että ”yksinäisyys ja surullisuus” ovat sen ”läpikäypänä aineena” (VT 5, 343). Runojen tyyppillinen tunne, surumielisyyys yhdistyi esipuheessa koko kansan ominaisuudeksi:

Se maa, joka niitä [kansanrunoja] kasvattaa, on itse mieli ja ajatus, ne siemenet, jotka sikiävät, kaikkinaiset mielenvaikutukset. Mutta kun mieli, ajatukset ja mielenvaikutukset kaikkina aikoina ja kaikilla ihmisillä enimmiten ovat yhtä laatua, niin runotki, jotka niistä syntyvät, eivät ole yhden eli kahden erityinen omasuus, vaan yhteisiä koko kansalle. (VT 5, 320.)

Miten Lönnrot rakensi *Kantelettaren* runoihin tietynlaisia tunneilmaisuja, missä määrin hän muokkasi alkuperäisten kansanrunojen tunteita ja loi mielikuvaa jaetuista tunteista? Yksilöllisten kokemusten lisäksi tunteet kytkeytyvät aina tietyn kulttuurin ja aikakauden moraalisiin koodeihin ja sääntöihin, joiden avulla on säädelty ihmisten tai jonkun ihmisryhmän tunnekkäyttäytymistä (Reddy 2001; White 1990). Yksi tapa päästä suullis-kirjallisten aineistojen tunteiden ja tunneilmaistusten äärelle onkin tutkia aineiston dokumentoinnin ja tekstualisoinnin ajan, tässä tapauksessa 1800-luvun, arvoja ja käsityksiä. 1800-luvun yhteiskunnassa tunteiden säätely kohdistui monin tavoin suomenkieliseen rahvaaseen, jonka käyttäytymistä, elintapoja ja moraalikäsityksiä ajan sivistyneistö pyrki ohjaamaan. Hyvän elämän malli rakentui työnteosta ja tunteiden kontrolloimisesta (esim. Siikala 1998, 173). Lääkärinä ja kansanvalistajana Elias Lönnrot ohjeisti rahvasta hillitsemään tunteitaan vedoten terveyteen. Voimakkailla, ruumiillisilla tunne-elämyksillä saattoi olla haitallisia, sairaalloisia vaikutuksia, kuten hän kirjoitti *Talonpojan Koti-Lääkärissä* (1839):

Mielenliikunnot koskevat ruumiiseenki, sillä niin ovat henki ja ruumis välillänsä yhdistetyt, ettei kumpikaan mitään yksinensä kärsi. Lepo, toiwo, tyytyväisyys ja kohtuullinen ilo pitävät ihmisen terveenä, ja vielä toisinaan parantawat sairaanki. Mutta vahingollinen on ylellinen ilo ja riemu, jos liiallinen suru, murhe ja alamielisyyksi. (VT 2/Lönnrot 1839, 15.)

Rahvaan tunnekkulttuuria on usein kuvattu niukaksi; tunteille tai erotiikalle ei ollut juuri sijaa raskaan elämän kulussa. Vaikka on todettu, että rahvas käsitteli esimerkiksi sukupuolisia haluja avoimesti, halujen ja tunteiden sanallistaminen ei kuulunut kansanomaiseen tyyliin (ks. Hakamies 1998, 221; Siikala 1998). Tilanne muuttui vähitellen vuosisadan loppua kohden, kun rahvas pääsi aiemmin sivistyneistön hallitseman kirjallisen kulttuurin piiriin ja alkoi muun muassa kirjoittaa rakkaus- ja kosintakirjeitä (ks. Kuismen 2022). Käsitys rahvaan vaillinaisesta tunnekkulttuurista on heijastunut myös käsityksiin kansanrunoudessa ilmenneistä tunteista; on korostettu rahvaan tunteettomuutta tai tunteet on tulkittu poissaoleviksi (Tarkka 1998, 48; Knuuttila ja Timonen 1999). Toisaalta kansanlyriikan kohdalla on jopa korostettu tunteita ja ihailtu rahvaan herkkyyttä (ks. Hämäläinen 2022, 57–59; Timonen 2004). Erityisesti lyyrisen kansanrunon on katsottu olevan surumielisyyden ja alakuloisuuden runoutta, joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta.⁷ Tunteiden surumielisyyden ja alakuloisuuden liittyivät myös romantiikan kirjallisuuskäsitykseen ja sivistyneistön ideaaliin ylevästä tunneilmaistuksesta. Modernista kokemuksesta kumpuavan melankolisen sentimentaalisuuden on katsottu ilmentävän 1800-luvun tunneilmapiiriä, ja se on liitetty erityisesti ankeisiin olosuhteisiin ja suomalaiseen kansanluonteeseen. (Ks. Rossi ja Nykänen 2020, 5.) Tätä korosti myös Lönnrot *Kantelettaressa*.

7 Vrt. Rossi & Nykänen (2020), jotka tarkastelevat kielteisiä tunteita kansallisen kirjallisuuden representaatioissa. Suru ymmärretään tässä kontekstissa ennen muuta negatiivisena, torjuttavana tunteena.



Huolen etiikka

Kanteletar sisältää kalevalamittaisen lyriikan lähes koko kirjon ja sitä on pidetty suhteellisen monipuolisena kansanlyriikan kokoelmana. Tästä huolimatta surua ja murhetta kuvastavat huolilaulut ovat saaneet erityistä ihastusta osakseen (ks. Hämäläinen 2022). Terminä huoli merkitsee surua (VT 2, 405) ja huolilaulu (Lönnrot 1874) on vakiintunut Senni Timosen väitöskirjan (2004) myötä tutkimuksen sanastoon (esim. Hämäläinen 2012; 2022; Seppä 2020).⁸ Huolilauluja lauloivat molemmat sukupuolet, mutta huoleen liittyvää lyriikkaa on pidetty nimenomaan naisten perinteenä (Timonen 2004, 308; Apo 1989a). Huolen keskuksena on valitus ja se käsittelee tavallisesti minän kokemaa kärsimystä: yksinäisyyttä, orpoutta, pettymystä tai muiden ihmisten ilkeyttä. Tyypillistä on myös laulujen fyysisyys, surun aiheuttama konkreettinen tuska. ”Tunteitaan kuvaava ja pohtiva *huolellinen* on lyriikan kärsivän minuuden emotionaalinen keskus.” (Timonen 2004, 307.)

Esimerkkinä *Kantelettaren* huolilauluista ovat surullisen syntymään kietoutuvat runot. Senni Timosen mukaan näissä runoissa käsitellään analyttisesti ja kommentoiden aikaa ennen huolia. Kyse on surullisen minän syntymästä ja pohdinnasta, miksi olen surullinen. (Timonen 2004, 332.) Lönnrot hyödynsi surullisen syntymän teemaa *Kantelettaressa* viidessä eri runossa (*Kanteletar*=Knt. I Syntymistään vaikeroiessa, runot 45–49). Yksi runoista, ”Syntymistään paheksija”, alkaa Mikä lie minua luonut -aihelmalla, mutta jatkuu syntymistään surevan teemalla (Knt. I 47). Syntymistään surevan laulaja pohtii hypoteettisesti: jos en olisi syntynyt tai jos äiti olisi minut heti tappanut tai olisin muuten kuollut, surulta olisi vältytty. Runon kuoleman, tappamisen, toive saattaa nykylukijasta kuulostaa karmivalta, mutta sitä se ei välttämättä ollut laulutilanteessa. (Ks. Timonen 2004, 332–333.)

Mikä on minua luonut -aihelmassa etsitään surullisen minän alkuperää, joka löytyy luojasta, Jumalasta, mutta myös langosta, vaimosta tai luonnosta. Aiheleiman ydin on surun myötäsytisyys (Timonen 2004, 334) ja se ketjuuntuu usein muihin huolirunoihin, kuten ”Syntymistään sureva”, ”Olin kuollut kolmiöisnä” ja ”Parempi syntymättä”. Minkälaisia runotoisintoja Lönnrotilla oli *Kantelettaren* runoa laatiessa? Vuoteen 1839⁹ Mikä lie minua luonut -aiheleiman toisintoja oli tallennettu 12, joista viisi on Lönnrotin.¹⁰ Runoaineistossa kysymys, mikä minut on luonut, kiinnittyy muihin huolilauluihin (VI₁ 678, VI₁ 679; VII₂ 2061; XIII₁ 2037; XV 113; myös XV 435), mutta laajenee toisinaan ulos varsinaisesta eksistentiaalisesta huolesta. Surun tunne voi myös johtua miehelään joutumisesta (VI₁ 628), sotaan lähdestä (VI₁ 951) tai laulamisesta (I₃ 2008; VI₁ 3005–3007).

Omia tallenteitaan seuraten (I₃ 2008; VI₁ 628; VII₂ 2061; XIII₁ 2037; XV 435; myös XV 113 Gottlund) Lönnrot laati *Kantelettareen* Mikä lie minua luonut -aihelmasta huolirunon johdattelevan avauksen:

8 Aiemmin huolilauluista saatettiin käyttää nimitystä valituslaulu (Apo 1989a), elegia (Kuusi 1963) tai iänkaikkainen ikävä (Enäjärvi-Haavio 1935).

9 Lönnrot ei enää keväällä 1840 (*Kantelettaren* esipuhe on päivätty 8.4.) ottanut *Kantelettareen* uusia runotallenteita. Hänen siihen asti viimeinen runonkeruumatkansa ajoittui lokakuulle 1839. (Kaukonen 1984, 4.)

10 I₃ 2008; VI₁ 628; VII₂ 2061; XIII₁ 2037; XV 435. Toiston välttämiseksi SKVR-runoviitteet on merkattu ilman SKVR-mainintaa ilmoittamalla volyyymi, osa ja runon numero.



Mikä lie minua luonut,
Kuka kurjoo kyhäsnyt,
Näille päiville pahoille,
Mokomille mielaloille;
Joka ilta itkemähän,
Joka viikkoa vieremähän,
Joka kuu kujertamahan.

(Knt. I 47, 1–7.)

Tämän jälkeen runo jatkuu ”Ois voinut minun emoni / Ennemmin emo kuluni” -säkeillä, jotka toistaen hahmottelevat sitä, mitä olisi voinut tapahtua, miten surulta olisi vältytty. Keskeistä runossa on äidin kuva moraalisesti heikkona. Tämän olisi pitänyt olla yksin ja seksuaalisesti pidättyvä (ks. Timonen 2004, 333). Laulaja-minä osoittaa surullisen mielensä johtuvan äidin miesvalinnasta, toisin sanoen tämän sukupuolisesta halusta. Asia toistetaan *Kantelettaren* runossa kahteen kertaan. Äiti olisi voinut

[m]aata vaston vaippoansa,
Liki liinahurstiansa,
Ennenkun nuorta miestä vastaan,
Vaston toista vanhempoa,
-
Syleillä sysistä puuta,
Halailla vesihakoa,
Kun on miestä vierestänsä,
Puolisoa puoleltansa.

(Knt. I 47, 12–15, 18–21.)

Myös eräessä Lönnrotin ylöskirjaamassa ”Syntymistään surevan” toisinnossa syytetään äidin puolison valintaa, mutta äidin pariin asetetaan isä, ei mitään tahansa miestä. Lönnrot on tallennusvaiheessa tai jälkikäteen yliviivannut sanaparin ”nuorta miestä” ja korvannut sen ”isolla” (XIII₁ 2061). *Kantelettaren* päätyi kuitenkin nuori mies, toinen vanhempi, puoliso, ei perheyhteisöä korostava isä. Näin kuva äidistä tarkentuu ja latautuu.

Kantelettaren runossa korostuu kaikkien äidin vastuu lapsen surusta, mikä ei kuitenkaan ilmene tallennetuissa ”Mikä lie minua luonut”-toisinnossa. ”Emonen, kaunis kandaiaini” mainitaan vain C. A. Gottlundin Juvalta tallentamassa tekstissä (VI₁ 679). Muissa toisinnossa eritellään alun kysymyksen jälkeen huolen määriä (VII₂ 2061), todetaan minän syntymän synnyttäneen huolet (XIII₁ 2037) tai kuvataan kodittomuutta (XV 435). Kiinnostavaa Lönnrotin tekstualisoinnissa onkin erilaisten aiheiden ja roolien niveltäminen toisiinsa. Tässä tapauksessa huoli kytketään äidin eettisyyteen ja siveellisyyteen, teemaan, jota Lönnrot kehittäi myöhemmin Kalevalassa (1849) (ks. Hämäläinen 2012, 230–241).

Toinen esimerkkiruno on ”Onnettomasti syntynyt” (Knt. I 49). Runoa laatiessaan Lönnrot on seurannut erityisesti kahta itsensä tallentamaa toisintoa, eteläisestä Karjalasta (XIII₁ 2037) ja Pohjois-Karjalan Ilomantsista (VI₂ 2032) (Kaukonen 1984, 91). *Kantelettaren* runo alkaa edellisen esimerkkirunon tapaan minän alkuperän pohdinnalla: ”Lie’kö minua luoja luonut”. *Kantelettaren* versiossa noudatetaan pääosin kansanrunotallenteen säkeitä, vain loppuun Lönnrot on lisännyt ”Konsa kaikki koitopäivät” vahvistamaan runon murheellista sanomaa (*koito*



– poloinen). Runon alkua on sen sijaan muutettu ja hyödynnetty ”Syntymistään paheksijan” tallennetta sekä kolmen säkeen mittaista eteläkarjalaista ”Jouduin vaivasen vadille” (ks. Kaukonen 1984):

Lie'kö minua <i>luoja</i> luonut,	(Liekkö – Jumala, XIII ₁ 2037)
vai lie synti synnyttänyt,	(XIII ₁ 2288)
vai käski oma osani,	(XIII ₁ 2288)
<i>kova</i> onni ohjaeli,	(Toisin, vrt. XIII ₁ 2293)

(Knt. I 49, 1–4.)

Myös nämä toisinnot ovat Lönnrotin tallentamia, mutta niiden asiayhteys, vaikka sisältävätkin huolen ja murheen kuvastoa, on hieman toinen. Kyse on pienestä kovaosaisen aiheilmasta, jossa valitellaan joutumista köyhälle, sairaalle tai muuten vain kurjalle (XIII₁ 2288–2290). *Kantelettaressa* korostuu sen sijaan eksistentiaalinen huoli onnettoman myötäsyttyisistä tunteista, jolle haetaan vastausta äidin teoista. Runon loppuosaan Lönnrot on liittänyt Syntymistään surevan säkeet, joiden avulla surun olisi saanut pois: ”Kun oisit maammo rukkaseksi / Kaottanut kaksiöisnä, / Rikoissa pihalle vienyt” (Knt. I 49, 17–19). Kuten syntymistään surevan runossa, myös *Kantelettaressa* esitetään toive lapsenmurhasta. Näin ajatukseen surullisen alkuperäksi kiinnittyy välillisesti äiti, joka antoi surullisen minän jäädä tähän maailmaan. Yhdistämällä eri aiheilmia ja säkeitä kirjalliseen kokonaisuuteen Lönnrot saa aikaan paitsi pienoistarinan surullisen minän syntymästä, myös kohosteisen tunnemaailman huolesta ja eettisistä valinnoista, jotka tihtyvät toiston avulla.

Yhteinen huoli?

Geoffrey M. White (1990, 48, 51), joka käsittelee tunteiden retorista ja moraalista käyttöä, korostaa tunnepuheen ja yhteisön ennalta tuntemia tapoja ja käytäntöjä. Jotta tunteita voidaan sanallistaa ja niihin reagoida, on tunnistettava niihin liittyviä arvoja ja käyttäytymismalleja. Esimerkiksi perhettä voidaan pitää tunneyhteisönä, jossa kukin perheenjäsen tietää, millaisia muotoja ja rajoja tunteiden ilmaisulle perheen sisällä on. Tunteet voivat olla myös laajemmin yhteisesti ja kansallisesti jaettuina (vrt. Marjanen 2021; Berlant 2008). Taustalla on käsitys siitä, minkälaisia tunteita on pidetty sopivina ja hyväksytyt yhteisiksi, kansallisiksi tunneilmauksiksi (ks. Wilce 2009, 97–99, 123).

Suullisen runouden tekstualisoinnissa, tässä *Kantelettaressa*, tunneyhteisö ei ole välttämättä täysin selkeärajainen. Kenen tunteista *Kantelettaressa* on lopulta kyse ja keille tunteet ovat yhteisiä ja jaettuja? Suulliseen runoaineistoon nojautuva *Kanteletar* oli suunnattu 1800-luvun sivistyneistöluokille. Tunteisiin ja sukupuolten välisiin suhteisiin keskittyvänä se ei kuitenkaan *Kalevalan* tavoin luonut kansallista narratiivia. *Kalevalaan* Lönnrot sisällytti erilaisia tendenssimäisiä ohjeita, joiden avulla hän tavoitteli eepoksen lukijoita (esim. Hämäläinen 2012, 263–264). Näin Lönnrot vaikuttaa osin toimineen *Kantelettarenkin* kohdalla, mistä muutama tässä luvussa käsitelty huoliruno on esimerkkinä. Erilaisten implisiittisten lukuohjeiden ja tulkintaa ohjaavien tehosteiden kautta voidaan esittää, että Lönnrot rakensi kuvitellun tunneyhteisön, joka tunnisti *Kantelettareen* upotettuja viestejä. Tämä yhteisö oli Lönnrotin tekstualisoinnin kohdeyleisö, kouluja käynyt, ajan kirjallisuutta tunteva ja romantiikasta innostuva lukija, jolle ihanteellinen kansanihminen oli vaatimaton, surumielinen ja herkkä, ja usein muilta voimakkailta tunteiltaan (aggressiivisuus, eroottisuus) hillitty.



Kantelettaren lukijoille tuttu oli myös yksi 1800-luvun kulttuurin naiskuvista, tunteissaan luja, suoraselkäinen äitihahmo, jonka keskeiseksi tehtäväksi muodostui lastenkasvatus. Porvarillisen ajattelun ytimessä oli perheen ja kodin luoma yhteinen, siveellisyyteen tähtäävä tunnesuhde. (Hämäläinen 2012, 43.) Tällainen käsitys perheestä ja naisesta ei välttämättä ollut runoja laulaneiden jakama, vaikka rahvaskin määritteli hyvän elämän ja ihmisen raameja. Esimerkiksi lyyrisen kansanrunon äitikuva on luonnehdittu läheiseksi, intiimiksi, (Timonen 2004, 333), ei suinkaan pragmaattiseksi. Lyyrisille runoille niin ikään vieras oli Lönnrotin *Kantelettaren* muutamiin ”Syntymistään surevan” runoihin muokkaama huolen ja moraalisen suhde. Tallennetuissa huolirunoissa kuvataan ja toisinaan syytetäänkin äitiä, maammoa, mutta intiimisti, hellästi suhteessa huolen kokijaan (ks. mts.). Vaikka syntymistään surevan runoissa on mukana syytös äitiä kohtaan, on syytös korostunut runon kirjallisessa esityksessä. Se myös yhdistyy ajatukseen äidin sukupuolisuudesta, jota erityisesti toinen *Kantelettaren* runoista kommentoi. Surun tunteen liittäminen äitiin ja tämän sukupuolimoraaliin tukee myös aiempi havainto siitä, että Lönnrotin yksi tekstualisoinnin teemoista kohdistui moraaliseen ja aseksuaaliseen äitikuvaan (ks. Hämäläinen 2012, 224–241, 264).

Edellä esiteltyt *Kantelettaren* runot eivät anna kattavaa kuvaa siitä, miten Lönnrot tekstualisoi lyyrisiä runoja ja vahvasti niihin tietynlaista tunnekuvausta. Ne kuitenkin esimerkinomaisesti osoittavat Lönnrotin tavan muokata kansanlyriikasta kirjallista niveltäen erilaisia aiheita ja sanoja tai säkeitä niin, että runoon artikuloituu toisenlainen viesti, myös tunteiden osalta, kuin alkuperäisessä kansanrunoversiossa (ks. myös Hämäläinen 2017). 1800-luvun sivistyneistön ihailemat tunteet, kuten melankolia ja surumielisyyttä arvotettiin muita tunteita ylemmäksi. Näin toimi myös Elias Lönnrot. *Kantelettaren* tekstualisoinnissa hän painotti surun ja yksinäisyyden tunteita rahvaalle ominaisina, ja kyseiset tunteet ikään kuin heijastivat yhteisen kansan todellista sielullisuutta. Ajan hengen mukaisen tunneilmaisun ja moraalisen korostamisen kansanrunojen kirjallisessa esityksessä häivytti rahvaan tunnekulttuurin muita osa-alueita ja kuvasi rahvaan tunnekäyttäytymistä sivistyneistön maun mukaisesti. Jatkotutkimuksessa voisi kiinnittää tarkemmin vielä huomiota suullis-kirjallisten aineistojen tekstualisoinnin poliittisiin tavoitteisiin ja arvoihin hyödyntämällä William Reddyn (2001, 129) *emotional regime* -käsitettä. Tunnehallinto viittaa yhteisön tapaan normittaa ja siten ohjata ja säädellä tunteita.

Seuraavaksi syvennyttään rekilaulujen kaunokirjallisiin uudelleenkirjoituksiin ja osoitetaan, että kirjailijat hyödynsivät rekilauluissa esiintyviä tunnekokemuksia sellaisenaan. Lisäksi käsitys yhtenäisestä tunneyhteisöstä näyttäytyy näissä aineistoissa ongelmallisena. Tekstin puhuva minä kokee tunteet toisin, kuin tekstissä läsnäoleva muu yhteisö.

Rekilaulujen ilo ja suru

Rekilaululla tarkoitetaan tässä artikkelissa tietyn tyyppistä uudempaa riimillistä kansanlaulua, joka oli 1800-luvulla suuressa suosiossa. Rekilaulun tunnusomainen piirre on sen laulutapa, rekimitta, joka koostuu kahdesta laulettaessa yhtä pitkää säeparista (Laitinen 2003, 282–296). Rekilaulun teksti koostuu vastaavasti usein kahdesta osasta, joista ensimmäinen pohjustaa lopussa esitettyä argumenttia (Sykäri, tulossa).

Rekilauluissa laulettiin erilaisista tunteista. Eritoten iloa ja surua monine muotoineen kommentoidaan usein. Kyseiset tunteet ovat myös läsnä rekilauluihin viittaavissa



vuosisadanvaihteen taidेरunoissa, joita tässä artikkelissa käsitellään.¹¹ Vertaamalla rekilauluperinteeseen viittaavaa kaunokirjallisuutta SKS:n arkiston rekilaulumuistiinpanoihin saadaan kuvaa siitä, minkälaisia puolia rahvaan ilosta ja surusta kirjallinen eliitti nosti osaksi taidettaan. Aineistojen analyysi osoittaa myös, miten kansanlaulujen tunneilmaisua muunneltiin palvelemaan aikakauden taiteellisia ja esteettisiä tarkoituksia. Analyysissä keskitytään ennen kaikkea aineistoihin, joissa käsitellään iloa ja surua rinnakkain tai niiden yhteen kietoutumista. Miten nämä tunteet ja niiden suhde kuvataan aineistoissa ja minkälaisia merkityksiä tämä yhteys saa? Miten tunteiden kuvaus ilmentää ja kommentoi ajatusta yhteisön jaetuista tunteista, yhteisestä tunnekulttuurista?

Toisinaan ilo tai suru ilmaistaan rekilauluissa erillisinä, laulua yksinomaan hallitsevina tunteina. Näissä lauluissa esiintyy esimerkiksi puhtaan, "aidon ilon" kuvausta. Ilon aiheena oli usein heila ja rakkaus:

Pienen linnun taivaan alla laulelevan luulin
Mieleni oli niin iloinen kun kultani äänen kuulin.

(SKS KIA, A1908.)

Tunteet kuvataan lauluissa tutkituissa aineistoissa kuitenkin myös toistensa seuralaisina, kääntöpuolena tai vastakohtana, lähes poikkeuksetta rakkauden tematiikkaan kietoutuen:

Ilopilvet ja murhepilvet
ne korkialle lentää.
Ja vaikka sä toisen kulta olet,
niin ilahuta sentään.

(SKS KRA, Halikko. J. Lahti 40. 1904.)

Seuraava, rekilaulujen yleinen aloitusformula saa eri lauluvarianteissa jatkokseen erilaisen argumenttiosan:

Ei meitä surulla ruokita, se on ilo joka elättelee
Eikä se heilini minua heitä, vaikka se pelättelee.

(SKS KIA, A1908.)

Huomionarvoista on, että kyseisessä aloitusformulassa käytetään monikkomuotoa "ei meitä surulla ruokita". Kyseinen väite ei siis koske vain laulajaa itseään, vaan yleisemmin meitä, tunneyhteisöä. Argumenttiosassa siirrytään puhumaan minämuodossa ja fokusoidaan puhujan/laulajan tunteisiin. Tutkituissa aineistoissa tulee nousemaan esiin yksilön oman tunnekokemuksen ristiriita suhteessa yhteisön kollektiivisena näyttäytyvän tunnekokemuksen kanssa.

11 Taidelyriikassa keskeisiä ovat toki myös esteettiset tunteet, eli taide-elämys ja siihen liittyvä mielihyvä. Nämä tunteet voivat olla ristiriidassakin lyriikan kuvaamien tunteiden kanssa.



Ja luulevat mun iloiseksi silloin kun minä laulan

Tarkastelun kohteena on seuraavassa ristiriita laulajan / laulun puhujan tunteiden ja yleisön tunnekokemuksen välillä.¹² Tätä ristiriitaa kommentoidaan sekä rekilauluissa että Larin-Kyöstin ja Mannisen runoaineistoissa. Rekilauluissa ristiriita voidaan liittää yksilön ja yhteisön tunnekokemuksen määrittelyn kysymyksiin siitä, mikä on yksilön oikeus omiin tunteisiin yhteisössä. Kirjallisten runojen kohdalla teema kommentoi modernin taiteen ja kokemuksen epäautenttisuutta sekä taiteilijan ja yleisön suhdetta, mutta myös osaltaan tunneyhteisön rakenteita.

Ilon ja surun suhde on komplisoitunut eräissä SKS:n arkiston perinnekokoelman rekilauluissa. Niissä laulajan tunneilmaston autenttisuus näyttäytyy kiistanalaisena: lauluissa välitetty tunne on ristiriidassa esiintyjän tunnetilan kanssa. Useimmiten laulaja laulaa iloisia lauluja, vaikka hän on surullinen:

Ilon lauluja laulan vaan
Vaikka sydän on surullinen
Kun uutta heiliä haen vaan
Kun vanha oli petollinen.

(SKS KRA. Pirkkala. Elis Alanen VK 3: 132. 1905. Laul. Fanny Laine.)

Teemaa varioidaan useassa laulussa niin, että teksteissä korostuu laulun puhujan oman tunnekokemuksen vastakkaisuus yhteisön tunnekokemuksen kanssa. Yleisö tulkitsee laulajan mukaan väärin hänen tunteitaan. Ilo näyttäytyy laulajan roolin ottona, joka on ristiriidassa hänen kokemansa surun kanssa. Tämä asetelma esiintyy useissa lauluissa, jotka ovat SKS:n perinnekokoelman kortistossa ryhmitelty ”Luullahan että on lysti olla” -nimien alle. Tällaisen laulun variantti esiintyy myös Otto Mannisen arkistossa sijaitsevassa uudempia kansanlauluja sisältävässä vihossa:

Ja luulevat mun iloiseksi silloin kun mina laulan
Silloinhan mie suuren surun sydämmeeni painan.

(SKS KIA, A1908.)¹³

Kyseisessä laulussa yhteisön / yleisön ja laulajan tunnekokemuksen välillä on ristiriita. Laulut alkavat muodoilla ”luulevat”, ”luulivat”, ”he luulevat”, ”ihmiset luulot” ja niin edelleen, joka heti avaa laulun perusristiriidan. Laulun minä kokee, että ihmisillä, muilla, on tietty oletus laulajan tunteista ja miten laulaminen näitä tunteita ilmentää. Laulu antaa ymmärtää yhteisön oletettavan, että laulaja laulaa ollessaan iloinen tai saavansa iloa laulamasta. Laulaja kieltää tämän ja korostaa laulamisen kietoutuvan vastakkaiseen tunteeseen, suruun. Laulu esittää, että muut eivät osaa tulkita laulajan tunteita oikein. Tämäkin aineisto kommentoi osaltaan yhteisön jaettuja tunteita ja kollektiivista tunneilmapiiriä. Mutta nyt niin että yhteisön keskeinen jäsen, laulaja, jonka tehtäviin kuuluu jaettujen tunteiden ilmaiseminen, ei

12 Laulun laulaja ei välttämättä tunne aidosti niin, kuin miten hänen laulamassaan laulussa annetaan ymmärtää. Laulaja laulaa tiettyä laulua, jonka teksti implikoi, että siinä esitetyt tunteet olisivat yhteneväisiä laulajan tunteiden kanssa. Laulesitys on kuitenkin aina esitys, suullisen kulttuurin performanssi, joka toki osaltaan tuottaa ja rakentaa yhteisön tunneilmaisuutta.

13 Ks. variantti tästä laulusta perinteen ja nykykulttuurin kokoelmasta esim. SKS KRA Liissilä. J. Lorvi VK 56: 76. 1914.



todellisuudessa jaakaan yhteisön tunteita, vaan performoi niitä yhteisön ja yleisön toivomusten mukaan, täyttääkseen yleisön emotionaaliset tarpeet tai ne odotukset, joita yleisöllä on (vrt. Kemall ja Gaskell 1999, 1). Tunneyhteisö näyttäytyy näiden laulujen valossa epäyhtenäisenä. ”Muut” vaikuttavat koostavan oman tunneyhteisön, jonka osa laulaja ei koe olevansa.

Epäaito tunnekokemus haastaa myös koko ajatuksen tunneyhteisön rehellisyydestä. Epäautenttisuutta, epäaitoutta pidetään yleisesti puutteena tai epäonnistumisena niin yksilön kuin taiteen tasolla. Yksilötasolla, suhteessa tunneilmaisuuksiin, epäaitous voi tarkoittaa tilannetta, jossa henkilö esittää omaavansa tiettyjä tunteita, vaikka ei niitä todellisuudessa omaakaan. Taiteen osalta tunteiden epäautenttisuus voidaan liittää siihen, että taideteoksessa kuvataan tai ilmaistaan tunteita, joita taiteilija itse ei jaa. (Neill 1999, 197.)¹⁴ Tunteiden epäaitouteen liittyen on tärkeä huomioida, että myös aitous voidaan hahmottaa niin, ettei siinä ole kyse jonkin asian sisäsyntyisestä luonteesta, vaan aitouden todeksi tekemisestä erilaisissa performansseissa (Haapoja 2017, 67; Wilce ja Fenigsen 2015, 140–141).

Yksilön ja yhteisön tunnekokemuksen ristiriita

Otto Manninen on uudelleenkirjoittanut äsken lainattua metalyyristä kansanlaulua vihkoon, jonka hän oli saanut opiskelutoveri Antti Rytköseltä, ja joka sisälsi Rytkösen Kymenlaakson Sippolasta keräämiä uudempia kansanlauluja (Lyly 1983; Karhu 2019). Mannisen uudelleenkirjoituksessa yksilön ja yhteisön vastakkaiset kokemukset korostuvat entisestään. Vasemmalla puolella Mannisen uudelleenkirjoitus ja oikealla vihon alkuperäinen kansanlaulutranskriptio:

Ja luulevat mun laulavan
Niin isoja ilojani
Tietäisvätpähän kuin on suuri
Suru rinnassani.

Ja luulevat mun iloiseksi kun minä laulan
Silloinhan mie suuren surun sydämeen painan

(SKS KIA, A1908)

Mannisen versiossa molemmat parisäkeet implikoivat tunnekokemuksen ristiriidan liittyvän nimenomaan yksilön ja yhteisön kokemuseroihin. Ensimmäinen säe alkaa kansanlauluformulalla ”ja luulevat”, kolmas kertaa samaa sanomaa varioiden (”tietäisvätpähän”). Tutkimisani perinneaineistoissa laulusäkeistö on rakennettu puolestaan aina siten, että ainoastaan johdantosäkeessä keskitytään yksilön ja yhteisön ristiriitaan ja argumenttiosassa pelkästään laulajan omaan kokemukseen niin, ettei yhteisöön enää viitata.

Ristiriita yksilön ja yhteisön tunteiden välillä tulee kiinnostavalla tavalla esiin myös sekä Mannisen että Larin-Kyöstin kansanlauluperinteeseen viittaavissa kaunokirjallisissa aineistoissa. Molemmat runoilijat syntyivät 1870-luvulla ja elivät nuoruuttaan rekilaulujen kulta-aikaan 1800-luvun lopulla. Mannisen ”Pellavan kitkijä” -runo, hänen ensimmäinen merkittävä runonsa (1897/1905), kommentoi runon puhujan erillisyyttä muista, juuri tunteiden ja tunnekokemuksen kuvauksen avulla:

14 Taiteen epäaitoudesta suhteessa taiteen tulkintaan ja arvottamiseen ks. Neill 1999 ja Lyas 1983. Tämän artikkelin puitteissa ei ole mahdollista tarkastella, eroaako esimerkiksi epäautenttisen tunneilmaisun välittyminen, siirtyminen ja liike ihmisten (kehojen) välillä (vrt. Ahmed 2018, 4) jollain tavoin niistä mekanismeista, joita Sara Ahmed on käsitellyt, mutta on hyvä pitää mielessä, että se on hyvinkin mahdollista.



Muien paioiksi pellava kasvaa,
 minä vaan sen kitken.
 Muien iloiksi iloa,
 mut itsekseni itken.
 Katselen päivän laskua,
 ja kaunis on pilven rusko.
 Ennen minä uskoin, mitä minä uotin,
 nyt en enää usko.
 Pilvet on pilviä, vaikka ne kuinka
 kullassa ruskotelkoot.
 Toivot on turhia, vaikka ne kuinka
 onnea uskotelkoot.

Melankolisen runon puhuja sekä kitkee pellavaa että "ilooa" muitten tähden. Runossa ei eksplisiittisesti puhuta laulamisesta, mutta kun runoa lukee vasten rekilaulukontekstia, avautuu "iloaminen" suhteessa laulamiseen.

Larin-Kyöstin arkistossa on puolestaan julkaisematon runoluonnos, jossa kommentoidaan voimakkaasti laulajan ja yleisön tunnekokemuksen eroa:

Onnettoman laulajan
 onneton laulu –
 Minä laulan iloni kaikille
 pilalauluja mulla on monta,
 minä laulan suruni kaikille
 ja monta on onnetonta - -
 Kun suruinen soittoni kuullaan
 niin itse suruiset nauraa vaan
 ja murekin pilaksi luullaan. –
 Kenen elo olis kurjempi päällä maan?!

(SKS KIA Larin-Kyöstin arkisto, kotelo 2)

Runo kierrättää selvästi rekilauluista tuttua asetelmaa minä ja muut. Larin-Kyöstin runokäsikirjoituksessa laulaja laulaa kuitenkin sekä iloisia että surullisia lauluja. Hänen murheensakin tulkitaan laulajan pettymyksen sijaan vain pilaksi ja kuulijat nauravat. Yleisön sokeus laulajan omille, aidoille tunteille aiheuttaa esiintyjässä ahdistusta.

Laulajan tunnetila näyttäytyy kirjallisissa teksteissä joko roolinottona, joka peittää laulajan surun muilta tai naamiona, jota laulaja ei pysty irrottamaan, vaikka haluaisi. Yleisö tulkitsee laulajan tunteet omista haluistaan ja tarpeistaan käsin. Tämä näyttäytyy emotionaalisenä taakkana laulajalle itselleen. Molemmissa kaunokirjallisissa teksteissä runon puhuja esitetään irrallisena, yksinäisenä yhteisössään, juuri tunnekokemuksen kuvaamisen avulla. Molemmat runot ovat melankolisia, Larin-Kyöstin runosta välittyy jopa vihainen tai ainakin ahdistunut sävy. Larin-Kyöstin runon laulaja on roolinsa kahlitsema ja tyytymättömyys purkautuu katkeruutena. Mannisen runossa korostuu laulajan rooli muiden palvelijana. Teksteissä painottuu tunneyhteisön alistava valta laulajaan. Hän on osa tunneyhteisöä, jonka yhteisiä sääntöjä ja tarpeita hänen on noudatettava ja tyydytettävä.

Idea siitä, että laulaja laulaa iloisia lauluja, mutta ei pysty jakamaan tätä tunnetta, jota varsinaisesti performoidaankin vain yleisöä ja heidän tarpeitaan varten, toistuu siis sekä



kansanlauluissa että runoissa. Kansanlaulujen voi tulkita kommentoivan yksilön ja yhteisön suhdetta, pitäen mielessä kansanlaulujen yhteisöllisen luonteen. Laulajan tunteiden epäai-toutta käsittelevät laulut ovat ainakin arkistoon kertyneiden toisintojen pohjalta olleet niin yleisiä, että ne voidaan tulkita myös tietynlaiseksi tunneyhteisön varaventiiliksi. Laulujen kautta tunneyhteisön jäsenen on ollut mahdollista kommentoida tunteita tunneyhteisön odotuksia ja vaatimuksia kohtaan.

Runojen kohdalla tunnekokemuksen ristiriidat liittyvät ajankohdan taiteen ja esteettisen ajattelun kysymyksiin. Taiteen luonne näyttäytyy näiden tekstien mukaan sellaisena, joka palvelee ensisijaisesti yleisön, ei esittäjän emotionaalisia tarpeita. Tekstit kommentoivat myös modernin yksilön kokemuksen epäautenttisuutta ja taiteen roolia tämän kokemuksen kommentoijana, nostaessaan esiin tunnekokemuksen autenttisuuden kysymykset sekä esittäjän että yleisön kannalta. Modernin yksilön suhde sosiaaliseen yhteisyyteen ja kanssa-käymiseen oli muuttunut ongelmalliseksi (vrt. Lyytikäinen 1997, 10–11, 80) ja myös suhde minuuteen problematisoitunut. Vuosisadan vaihteen pettymys, dekadenssin kokemus, ank-kuroitui käsitykseen historiallisesta muutoksesta, menneisyyden ja nykyisyyden erosta (Mor-ley 2004, 573). Kansanlaulukonteksti kehystää erinomaisesti tällaista nostalgista pettymystä.

Yhteisöt, jota sekä rekilaulut että rekilauluihin viittaavat kaunokirjalliset runot kommentoi-vat, näyttävät aineistojen perusteella sellaisina, joissa ei ole yhtä kaikkien jakamaa tun-nekokemusta. Yhteisöllä on kuitenkin selvästi tarve tai halu tietynlaiseen kollektiiviseen tun-nekokemukseen. Esimerkkiaineistoissa tämä tunne on ilo, joka kanavoituu yhteisölle surua tuntevien, mutta iloa performoivien laulajien kautta ja aineistoissa korostuukin juuri tuntei-den performatiivinen, performanssin olinen luonne. Tunnetila ei ole aina aitoa, vaan tie-tynlainen esitys (muille). Tämä liittyy myös esityksellisyyteen ja sen anatomiaan. Sekä laulu että tunne voivat olla tietyissä olosuhteissa muita varten esitettyä, kokemusta, jota esittäjä itse ei välttämättä täysin allekirjoita, mutta jonka yleisö jakaa. Voidaan toki myös kysyä, onko ilossa, jonka esittämistä Mannisen ja Larin-Kyöstin runot kommentoivat todella kyse yleisön toiveesta vaiko siitä, että laulajan yhteisölliseksi tehtäväksi on koettu kutsua yleisö osallis-tumaan tiettyyn tunnekokemukseen (vrt. Kemal ja Gaskell 1999, 1). Joka tapauksessa tun-temisen vapaus, joka vahvistaa kokemusta yksilön toimijuudesta ja yhteisöllisen vaikutta-misen mahdollisuuksista (Rossi 2020, 39; vrt. Reddy 2001, 209–210), ei esimerkkiaineistoissa toteudu.

Tekstualisoinnin kannalta aineistoja tarkasteltaessa vaikuttaa siltä, että rahvaan tunneilmai-sua on hyödynnetty kaunokirjallisuudessa pitkälti samanlaisena, kuin se on esiintynyt suul-lisessa laulukulttuurissa. Sekä kansanlauluissa että lauluperinteeseen viittaavissa runoissa kommentoidaan laulajan ja yleisön tunnekokemusten eroja tietyn tunneyhteisön sisällä. Kansankulttuurin tunneristiriidat ovat kuitenkin rekontekstualistoitu ja muutettu runoissa palvelemaan taiteen estetiikan ajankohtaisia kysymyksiä.

Jaetut ja häivytyt tunteet

Pitkällä 1800-luvulla käsityksiä suomalaisuudesta ja rahvaasta rakennettiin suullisen perin-teen keruun ja kirjallisten julkaisujen sekä kaunokirjallisuuden myötä. Erityisesti tavallisen kansanosan, rahvaan, suullisen perinteen katsottiin heijastavan suoraan rahvaan luon-netta, mutta kaikki suullisesti kerrottu tai laulettu ei sopinut sivistyneistölle. Suullisen perin-teen kirjallisilla esityksillä, kuten kansanrunovalikoimilla, pyrittiin osaltaan muokkaamaan



käsityksiä rahvaan tunnekäyttäytymisestä ja määrittämään, mikä oli soveliasta ja mikä ei. Kirjallistetuilla tunteilla myös jaettiin ja ohjattiin kuvaa rahvaan tunnekulttuurista. Prosesissa tapahtunut valikointi johti siihen, että osa aineistosta ja rahvaan kulttuurin eri alueista, kuten tunteista, poissuljettiin ja vaiennettiin. Väheksyntä kohdistui myös kokonaisia rahvaan laatimia ja levittämiä lajeja kohtaan: ”oppimaton kansa” kirjoitti ja lauloi huonoa runoutta, kuten arkkiveisuja ja rekilauluja. Poikkeuksiakin tässä kaavassa kuitenkin oli, kuten artikkelissa käsiteltyjen rekilaulujen uudelleenkirjoitusten tapauksessa.

Arkkiveisujen rahvasta edustaneet kirjoittajat käsittelivät veisuissaan paikallisyhteisön jakamaa kokemusta ja sen herättämiä tunteita. Yhteisön tuntema kirjoittaja tiesi, mitä yleisö toivoi ja kirjoittajan tuntenut yleisö taas osasi odottaa ja vaatia. Kirjoittajat jakoivat veisujen kuluttajien kanssa saman tunneyhteisön, mikä helpotti tunteiden ilmaisemista yleisön toivomalla tavalla. Toisaalta veisujen konventioihin kuulunut sensaatiohakuisuus aiheutti myös paheksuntaa, vaikka tunteet sinänsä olisivat olleet yhteisesti jaettuja. Yhteisen kokemuksen lisäksi veisut myös rakensivat haluttua tunneyhteisöä korostamalla tiettyjen tunteiden merkitystä ja oikeutusta ja jakamalla tunnepitoisten ilmaisujen kautta ihmisiä meihin ja heihin. Arkkiveisut edustivat rahvaan omaehtoista kirjallistamista, jossa tutut konventiot ja ilmaiset mahdollistivat tunteiden käsittelyn lukijakunnalle tutulla ja turvallisella tavalla.

Elias Lönnrot tekstualisoi kalevalamittaisia lyyrisiä runoja osaksi kirjallista kokonaisuutta, *Kanteletarta* luoden teoksen huolirunoihin osin toisenlaista tunnemaailmaa kuin lähdeaineistona olevissa kansanrunoissa. Yhdistämällä huolen tunteeseen moraaliset kysymykset Lönnrot tavoitteli jaettua kokemusta, johon teoksen lukijat voisivat samaistua. Tähän liittyi paitsi ajan melankoliaa korostama eetos myös porvarillisen ideaali äitikuva, joka korosti naista siveellisenä ja seksuaalisesti pidättyvänä. Lönnrotin tekstualisoinnin seurauksena *Kantelettareen* muodostui eräänlainen kuviteltu tunneyhteisö, joka osasi lukea runoihin liitettyjä tulkintoja, ja jonka ihanteena olivat surumieliset runot ja tunteissaan jalostunut, hiltetty rahvas.

Rekilaulut ja niiden uudelleenkirjoitukset kyseenalaistivat puolestaan ajatuksen aidoista jaetuista tunteista. Sekä laulujen että runojen puhujat kokivat erillisyyttä muusta yhteisöstä ja esittivät tiettyjä toivottuja tunteita yhteisölle. Suullisen kulttuurin lauluissa yhteisö tulkitsi laulajat iloisiksi, kun he lauloivat. Laulajat korostivat puolestaan omaa surun kokemustaan. Runoilijat hyödynsivät tätä ristiriitaa kommentoivia lauluja, mutta muunnellen pettymyksen ja erillisyyden teemoja. Kiinnostavaa on, miten samantyyppiset, esittämiseen ja tunteiden autenttisuuteen liittyvät kysymyksenasettelut ovat olleet keskeisiä niin rahvaalle kuin vuosisadanvaihteen taide-estetiikan piirissä operoineille runoilijoille.

Artikkelin aineistot edustavat erilaisia suullis-kirjallisia lajeja. Osa on ollut pitkälti laulettua perinnettä, osa sekä suullisesti että kirjallisesti välittynyttä, osa kirjallisuutta, jolla on vahva yhteys suulliseen perinteeseen. Ajatus yhteisistä tunteista vaihtelee ja toteutuu toisissa artikkelin aineistoissa selkeämmin kuin toisissa. Sangen erityyppisten tekstien analyysin avulla kuva tunteiden kirjallistamisesta on kuitenkin kokonaisempi, kuin jos ilmiötä olisi tarkasteltu vain yhden lajin puitteissa. Vähemmän tutkitut, rahvaan omaehtoista ilmaisua ilmentävät aineistot ja niistä tuotetut tekstualisoinnit valottavat tunteiden ilmaisua ja tunneyhteisön käsitettä tunnetumpien, kanonisoitujen aineistojen, kuten esimerkiksi *Kalevalan*, sijaan hieman eri tavoin (vrt. Rossi ja Nykänen 2020). Analyysi suullis-kirjallisista aineistoista paljastaa kirjallisen ilmaisun taakse kätkeytyä tunteita tai esimerkiksi kirjalliseen esitykseen



koodattuja normeja, joilla on ohjattu käsitystä rahvaan tunnekulttuurista ja siten myös suomalaisuudesta. Artikkelit rikastaa kuvaa rahvaan tunneyhteisöistä nostamalla esiin uudenlaisia, hiljennettyjä tunteita ja korostaen jaettujen kokemusten aineistosidonnaisuutta, mutta myös tunnekokemusten ristiriitoja. Tunneyhteisön käsitteen kautta tapahtuva analyysi avaa rahvaan tunneilmallisesta ulottuvuuksia, joita ei ole aiemmin tutkittu.

Tutkimusaineistot

Arkistolähteet

- Suomalaisen Kirjallisuuden seuran arkisto, Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelma (SKS KIA)
Larin-Kyöstin arkisto, kotelo 2: Runoluonnoksia ja kopioita muiden runoista, 1896–1999. Kl. A 9396. [A1655]
Otto Mannisen arkisto, Uudempia kansanlauluja, A1908.
Suomalaisen Kirjallisuuden seuran arkisto, Perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA)
Halikko. J. Lahti 40. 1904.
Pirkkala. Elis Alanen VK 3: 132. 1905. Laul. Fanny Laine.
Liissilä. J. Lorvi VK 56: 76. 1914.

Painetut lähteet

- Tynkkynen, P. J. 1938. *Louhen tuho*. Pori: Otto Andersinin Kirjapaino.
Tynkkynen, P. J. 1938. *Muisto-murhelaulu hirveästä veturien yhteentörmäyksestä*. Salo: Salon Paino- ja Lehti Oy:n Kirjapaino.
Lehmus, Kyösti. 1935. *Muistosäkeitä Ryöstömurhasta*. Pori: Otto Andersinin Kirjapaino.
Tynkkynen, P. J. *Murhelaulu kaameasta ryöstömurhapoltosta Ulvilan Vanhassakylässä*. Pori: Satakunnan Kirjateollisuus OY:n kirjapaino, 1934.

Sanomalehtilähteet

- Helsingin Sanomat*. 17.12.1934. "Kuolemanrangaistuksen käyttöönottamista törkeissä rikostapauksissa pyytää Porissa pidetty kansalaiskokous".
Helsingin Sanomat. 10.3.1935. "Mattsonit tuomittu elinkaudeksi kuritushuoneeseen".
Kirjatyö. 1.10.1931. "Kyösti Lehmus 60-vuotias".
Salon Sanomat. 4.10.1938. "Vaeltava laulaja Salon markkinoilla".
Sanomalehtimies – Journalisten. 1.9.1926. "Sakasalais-pohjoismainen sanomalehtimieskokous Lyypekissä".
Sanomalehtimies – Journalisten. 1.3.1934. "Sanomalehdistön kielenkäyttö".
Satakunnan Kansa. 14.12.1934. "Diakonissa Piirilä joutui raakamaisen murhatyön uhriksi".
Satakunnan kansa. 18.12.1934. "Kuolemanrangaistuksen käyttöönottaminen törkeimmistä rikoksista on välttämätöntä".
Satakunnan kansa. 22.1.1935. "Huomioita".



Kirjallisuus

- Ahmed, Sara. 2018. *Tunteiden kulttuuripolitiikka*. Tampere: niin&näin.
- Apo, Satu. 1989a. "Valitus ja viha. Lyyrinen laulurunous." Teoksessa *"Sain roolin, johon en mahdu." Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*, toimittanut Maria-Liisa Nevala, 154–181. Helsinki: Otava.
- Apo, Satu. 1989b. "Uusi kansanlaulu. Arkkiveisut ja rekilaulut." Teoksessa *"Sain roolin johon en mahdu." Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*, toimittanut Maria-Liisa Nevala, 278–283. Helsinki: Otava.
- Atkinson, David ja Steve Roud. 2019. "Introduction." Teoksessa *Cheap Print and the People. European Perspectives on Popular Literature*, toimittaneet David Atkinson ja Steve Roud, 1–6. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Berlant, Lauren. 2008. *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*. Durham: Duke University Press.
- Borenius, Aksel ja Julius Krohn. 1892. *Elias Lönnrot. Kalevalan esityöt II. Runokokous Väinämöisestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Boddice, Rob. 2018. *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa. 1935. "Lyyrilliset laulut." Teoksessa Martti Haavio, *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*, 112–175. Porvoo – Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Haapoja, Heidi. 2017. *Ennen saatuja sanoja: Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykyaikamusiikin kentällä*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/172662> (Luettu elokuussa 2022.)
- Hakamies, Pekka. 1998. "Rakkaus ja rakastelu sananparsissa." Teoksessa *amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toimittaneet Jyrki Pöysä ja Anna-Leena Siikala, 216–229. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakapää, Jyrki. 2013. "Lauletun ja kirjallisen kohtaaminen." Teoksessa *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 221–252. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Huhtala, Liisi. 1996. "Arkkiveisu kirjallisuuden tutkimuksen näkökulmasta." Teoksessa *Kirjahistoria, johdatus vanhan kirjan tutkimukseen*, toimittanut Tuija Laine, 237–251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina. 2012. *Yhteinen perhe, jaetut tunteet. Lyyrisen kansanrunon tekstualisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turku: Turun yliopisto.
- Hämäläinen, Niina. 2014. Kynä kourassa. Itseoppineet kirjoittajat ja tekstin äänet. *Kasvatus ja aika* 2/2014; 89–92. Saatavilla: <http://elektra.helsinki.fi/oa/1797-2299/8/2/kynakour.pdf> (Luettu 9.11. 2022.)
- Hämäläinen, Niina. 2017. "Emotional Transpositions: Interpreting Oral Lyric Poetry." *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, vol 67: 171–198. <https://doi.org/10.7592/FEJF2017.67.hamalainen>
- Hämäläinen, Niina. 2022. "Kaanoniin unohdettu – Kanteletar ja kansanlyriikan estetiikka." Teoksessa *Kaanon ja marginaali – Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka, 51–73. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>
- Kaukonen, Väinö. 1984. *Elias Lönnrotin Kanteletar*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karhu, Hanna ja Anna Kuismin. 2021. "Rekiviisujen" halveksunta ja houkutus – Keskustelu arkkiviisuista ja rekilauluista 1870-luvulta 1910-luvulle." *Kasvatus & Aika*, 15(1), 22–44. <https://doi.org/10.33350/ka.95615>



- Kemal, Salim ja Ivan Gaskell. 1999. "Performance and authenticity." Teoksessa *Performance and authenticity in the arts*, toimittaneet Salim Kemal ja Ivan Gaskell, 1–11. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kivimäki Ville, Sami Suodenjoki ja Tanja Vahtikari. 2021. "Lived Nation: Histories of Experience and Emotion in Understanding Nationalism." Teoksessa *Lived Nation as the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–2000*, toimittaneet Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki ja Tanja Vahtikari, 1–28. Palgrave Macmillan: Palgrave Studies on the History of Experience.
- Knuuttila, Seppo ja Senni Timonen. 1999. "Jos mun tuttuni tulisi. Kansanrunon modaaliset kontekstit ja ruumiilliset tunteet." Teoksessa *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*, toimittaneet Sari Näre, 195–228. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koivunen, Anu. 2010. "An affective turn? Reimagining the subject of feminist theory." Teoksessa *Disturbing Differences. Working with Affect in Feminist Readings*, toimittaneet Marianne Liljeström ja Susanna Paasonen, 8–28. London: Routledge.
- Kuismin, Anna. 2013. "Rahvaan runot." Teoksessa *Kynällä kyntäjä: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*, toimittaneet Lea Laitinen ja Kati Mikkola, 185–241. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuismin, Anna. 2021. "Rahvas ja kirjallisuuden rikkaruohot: Arkkiveisujen tekijät, myyjät ja kuluttajat 1800-luvun Suomessa." *Ennen ja Nyt: Historian Tietosanomat* Vol 21, nro 1/2021, 44–65. <https://doi.org/10.37449/ennenjanyt.90990>
- Kuismin, Anna. 2022. "Preivillä riiaaminen. Talonpoikainen kansa ja rakkauskirjeet 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Suomessa." Teoksessa *Kaanon ja marginaali – Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka, 178–197. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>
- Kuusi, Matti. 1963. "Kirjoittamattomasta kirjallisuudesta." Teoksessa *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi, 7–417. Helsinki: Otava.
- Lyas, Colin. 1983. "The Relevance of the Author's Sincerity." Teoksessa *Philosophy and Fiction: Essays in Literary Aesthetics*, toimittanut Peter Lamarque, 17–37. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Lyytikäinen, Pirjo. 1997. *Narkissos ja sfinksi. Minä ja Toinen vuosisadanvaihteen kirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 678. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnrot, Elias. 1874. *Suomalais-Ruotsalainen sanakirja*. Porvoo: WSOY.
- Marjanen, Jani. 2021. "National Sentiment: Nation Building and Emotional Language in Nineteenth Century Finland." Teoksessa *Lived Nation as the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–2000*, toimittaneet Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki ja Tanja Vahtikari. 79–101. Palgrave Studies in the History of Experience. Cham: Palgrave Macmillan.
- Marsh, Christopher. 2010. *Music and Society in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIlvenna, Una. 2016. "When the News was Sung." *Media History* 22(3–4), 317–333.
- Morley, Neville. 2004. Decadence as a Theory of History. *New Literary History*. Vol 35(4), 573–585.
- Moon, Nicolas. 2020. "This is Attested Truth. The Rhetoric of Truthfulness in Early Modern Broadside Ballads." Teoksessa *News in Early Modern Europe: Currents and Connections*, toimittanut Andrew Pettegree, 230–249. Leiden/Boston: Brill.
- Neill, Alex. 1999. "Inauthenticity, insincerity, and poetry." Teoksessa *Performance and authenticity in the arts*, toimittaneet Salim Kemal ja Ivan Gaskell, 197–214. Cambridge: Cambridge University Press.
- Paasonen, Susanna. 2017. "Affekti suhteina ja intensiteettinä." *Tieteessä tapahtuu* 2/2017: 42–43.



- Plamper, Jan. 2010. "The History of Emotions: an Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns." *History and Theory* 49(2): 237–265.
- Reddy, William M. 2001. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenwein, Barbara. 2006. *Emotional communities in the early Middle Ages*. Lontoo: Cornell University Press.
- Rosenwein, Barbara. 2016. *Generations of Feelings. A History of Emotions, 600–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi, Riikka. 2020. *Alkukantaisuus ja tunteet. Primitivismi 1900-luvun alun suomalaisessa kirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1456. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rossi, Riikka ja Elise Nykänen. 2020. Kansallinen omakuva ja kielteiset tunteet. *Joutsen / Svanen Erikoisjulkaisuja* 4, 4–19. <https://doi.org/10.33347/jses.99256>
- Saresma, Tuija. 2016. "Timo Hännikäisen Ilman-kokoelman affektiivinen esseistiikka." Teoksessa *Tunteita ja tuntemuksia suomalaisessa kirjallisuudessa*, toimittaneet Anna Helle ja Anna Hollsten, 221–246. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1425. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seppä, Tiina. 2020. "Katsooko metsä ihmistä? Suomen Kansan Vanhat Runot ja lajienvälinen kommunikaatio." *AVAIN – Kirjallisuudentutkimuksen Aikakauslehti*, 17(4): 22–45. <https://doi.org/10.30665/av.98306>
- Siikala, Anna-Leena. 1998. Oliko savolaisilla tunteita? Teoksessa *Amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toimittaneet Jyrki Pöysä ja Anna-Leena Siikala, 165–193. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = Suomen Kansan Vanhat Runot. www.skvr.fi (Luettu elokuussa 2022.)
- Stephens, Mitchell. 1989. *A History of News*. New York: Penguin Books.
- Suodenjoki, Sami. 2019. "Popular Songs as Vehicles for Political Imagination : The Russian Revolutions and the Finnish Civil War in Finnish Song Pamphlets, 1917–1918." *Ab Imperio* 2/2019: 228–250.
- Sykäri, Venla. 2022. "Rhymer's microcosm: variation and composition of the 19th century Finnish rekilaulu couplets". Teoksessa *Rhyme and Rhyming in Verbal Art, Language, and Song*, toimittaneet Nigel Fabb ja Venla Sykäri. Studia Fennica Folkloristica. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Tarkka, Lotte. 1998. "Natalist' on nakru tehty. Nauru ja lempi vienankarjalaisessa mieronvirressä." Teoksessa *amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toimittaneet Jyrki Pöysä ja Anna-Leena Siikala, 17–55. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tepora, Tuomas. 2018. "Kiihkeä historia – tunteet historian tutkimuksessa." Teoksessa *Menneisyyden rakentajat: teorit historian tutkimuksessa*, toimittaneet Matti O. Hannikainen, Mirkka Danielsbacka ja Tuomas Tepora, 77–93. Helsinki: Gaudeamus.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valitut teokset 2 = VT 2. *Elias Lönnrot. Valitut teokset 2: Mehiläinen*. Toimittanut Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1990.
- Valitut teokset 5 = VT 5. *Elias Lönnrot. Valitut teokset 5: Muinaisrunoutta*. Toimittanut Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1993.



- Vuorikuru, Silja. 2019. "Surman laiva, kuolon pursi: suomalaiset Titanic-arkkiveisut." *Ennen ja Nyt* 19(4). "<https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108960/63952>. (Luettu elokuussa 2022.)
- White, Geoffrey M. 1990. "Moral discourse and the rhetoric of emotions." Teoksessa *Language and the Politics of Emotions*, toimittaneet Catherine A. Lutz ja Lila Abu-Lughod, 46–68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilce, James M. ja Janina Fenigsen 2015. Introduction: De-essentializing authenticity: A semiotic approach. *Semiotica* 203: 137–152.
- Wilce, James M. 2009. *The Crying Shame: Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Wingård, Rikard. 2018. "Argumentum as Oral Substitute and the Transformations of Volksbuch Peritexts." Teoksessa *Oral Tradition and Book Culture*, toimittaneet Pertti Anttonen, Cecilia af Forselles ja Kirsti Salmi-Niklander, 32–49. Helsinki: Finnish Literature Society.

FM Anna Huhtala (Tampereen yliopisto) viimeistelee arkkiveisuja käsittelevää historian-tutkimuksen väitöskirjaansa Tampereen yliopistossa.

Dosentti Niina Hämäläinen (Kalevalaseura/Helsingin yliopisto) työskentelee Kalevalaseuran toiminnanjohtajana ja tutkijana. Hän on viime aikoina tutkinut Kantelettaren tekstualisointia ja tutkimushistoriaa.

Dosentti Hanna Karhu (Helsingin yliopisto/Suomalaisen Kirjallisuuden Seura) työskentelee tutkijana Avoin Kalevala -hankkeessa ja on tutkinut rekilaulujen ja suomenkielisen kaunokirjallisuuden suhteita.

Sopimatonta

Seksuaalisuuteen liittyvien kalevalamittaisten runojen perinnöllistäminen Suomessa 1818–1997¹

Heidi Henriikka Mäkelä & Lotte Tarkka

Kalevalamittaisesta runoudesta eli runolaulusta on sen keruun alkuvuosikymmenistä lähtien ammennettu aineksia suomen kirjakieleen ja suomenkieliseen kansalliseen kulttuuriin. Monimutkaiset ja ideologisesti värityneet tekstuaalisatioprosessit, joissa rahvaan suullinen runous irrotetaan omasta kontekstistaan ja muokataan vastaamaan toisen kulttuurin tarpeita ja uudenlaisia esteettisiä ihanteita, ovat samalla kulttuuriperinnön rakentamista eli *perinnöllistämistä*. Tällöin perinteistä – suullisesta runoudesta, sen esitysyhteyksistä ja esittäjien kulttuurin kokonaisuudesta – valitaan edustava ja idealisoitavissa oleva osa, joka nimetään uuden kulttuurisen yhteytensä perinnöksi. Monikulttuurisissa ja ylijarjaisissa yhteyksissä perinnöksi nimeäminen on siis luonteeltaan symbolista appropriatiota, jossa käsitteellistetään ja manipuloidaan kulttuurin omistajuutta. Perinnöllistämisen yhteysuuteen ajatukseen omistajuudesta ilmeni jo varhaisessa *Kalevalaan* liittyvässä vastaanotossa, jossa eepos ja sen myötä kalevalamittainen runous määrityivät suomalaisten omaisuudeksi tai pääomaksi, joka kansanhengen ilmentymänä mahdollisti sivistyksen ja kansallisvaltion – ne antoivat Suomelle ”pääsö-lippunsa sivistyskansojen suureen juhlasaliin” (Koskinen 1878, 284; Tarkka ym. 2019, 80). Kaikkia ja kaikkea ei kuitenkaan kutsuttu juhliin.

Ensimmäiseen maailmansotaan asti useilla karjalaisilla ja joillain suomalaisilla kulttuurialueilla elinvoimaisena säilynyt runolaulukulttuuri oli yhteisöissään monialainen ilmaisujärjestelmä, jonka erilaisiin viestinnällisiin tehtäviin erikoistuneet perinnelajit olivat jatkuvassa vuorovaikutuksessa. Elias Lönnrotin *Kalevala* ja siihen liittyvät kulttuuriperintödiskurssit ovat nostaneet merkittävimiksi perinnöllistetyiksi lajeiksi oletetusta muinaisuudesta kertovan epiikan ja maagisesta ajattelusta kumpuavan loitsuston. Eräs perinnöllistämättä jätetyistä runoryhmistä ovat ruumiillisuuteen ja seksuaalisuuteen liittyvät runot. Tarkastelemme seuraavassa kyseisten runojen reseptiohistoriaa sekä perinnöllistämättä jättämisen syitä ja diskursiivisia konteksteja. Lähdemme liikkeelle kalevalamittaisen seksuaalirunouden esittelyllä ja siirrymme keskeisten käsitteiden *perinnöllistäminen* ja *seksuaalisuus* määrittelyyn. Analyysissa luonnostelemme seksuaalirunouden perinnöllistämisen prosessin temaattisen aikajaksottelun, jonka ensi vaiheissa seksuaaliteemaista perinnettä ja siten kansankulttuurin seksuaalisuuden muotoja tukahdutettiin tai niistä vaiettiin siveellisyyden

1 Tämä artikkeli on osa Suomen Akatemian rahoittamaa hanketta *Muted Muses of Oral Culture: Ideology, Transnationalism and Silenced Sources in the Making of National Heritages and Literatures* (2019–2023, johtaja Lotte Tarkka).



nimissä ja kansakunnan hyväksi. Seksuaalisen vapautumisen, poliittisen radikalisoitumisen ja uusien tutkimusparadigmojen myötä seksuaaliperinne viimein ”löydettiin” tai ”tuotiin julki”. Hahmottelemme samalla, miten nämä aikajaksot suhteutuvat erilaisiin käsityksiin kansasta, kansakunnasta ja rahvaan ruumiista.

Rahvaan, sivistyksen ja kansakunnan ongelmallinen yhteys kulminoituu kysymyksiin kansan olemuksesta toisena. Toiseus oli se nimenomainen arvo, jonka kautta omaleimaista kansakuntaisuutta voitiin perustella, mutta se ilmeni myös ihanteita vastaamattomana karkeutena ja sivistymättömyytenä – korostuneesti ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden alueilla. Siksi sivistystyö ja kansan ruumiin kurinalaistaminen linkittyvät kiinteästi kansakuntaistumisen prosesseihin. Näissä prosesseissa myös rahvaan kulttuurista ja sen runomuotoisista ilmaisuista valittiin sopivat osa-alueet, sävyt ja estetiikat, joista voitiin määrittää kansanperinteen kanonisoitavissa oleva ydin, joka voitiin edelleen nimetä kulttuuriperinnöksi. Esitysyhteyksiensä ruumiillisista ulottuvuuksista ja ilmaisunsa suullisuudesta etäännytetty tekstualisoitu kansanrunous on tihentynyt symboli näille toimille.

Artikkelin aineistona on käytetty arkistomateriaalia, runokokoelmia ja tutkimuksia. Koska artikkelin aikahaarukka on laaja (1818–1997), olemme käyneet läpi kultakin aikajaksolta avainaineistoja, jotka kiteyttävät aikakauden seksiin liittyville runoilille annetut merkitykset. 1800-luvun avainaineistot ovat C. A. Gottlundin julkaisut (1818) sekä Elias Lönnrotin julkaisematon käsikirjoituskokoelma Lönnrotiana 17 (ks. Timonen 2007). 1900-luvun alkupuolen ja keskivälin keskeisiä aineistoja ovat erilaiset seksuaaliperinnekeräelmät ja näistä tehdyt tutkimukset (Härkönen 1903; Marttinen 1911; A. Hämäläinen 1920; Paulaharju 1995 [1924]; Kuusi 1953). 1960-luvun jälkeisistä aineistoista merkittäviä ovat julkaisemattomat käsikirjoitukset (Kuusi 1981) sekä opinnäytteet, tutkimukset ja ainesjulkaisut (Sallamaa 1967; Paasio 1985; Apo 1995; 1998; Nenola ja Timonen 1990; Kuusi ja Timonen 1997). Kaikkien aikakausien aineistoja täydentää Senni Timosen kanssa syksyllä 2021 toteutettu asiantuntijahaastattelu (H1).

Erittelemiämme aikakausia – 1800-luvun alkua, pitkää 1800-lukua ja 1960-luvun jälkeistä aikaa – luonnehtivat yhteiskunnalliset yläkäsitteet vaientaminen/vaienkeminen, siveellisyys sekä seksuaalinen vapautuminen. Nämä käsitteet muodostavat yhdessä runoihin ja seksuaalisuuteen liittyvän ajallis-ideologisen kaaren, joka selittää runojen perinnöllistämisen prosesseja ja vastaanottoa.

Kalevalamittainen seksuaalirunous

Vaikka saatavissa olevien lähteiden valossa on liki mahdotonta saada tarkkaa kuvaa seksuaalisuuden käsitteellistämisestä, ilmenemisestä ja representaatioista esimodernissa agraarikulttuurissa, antavat suullisen perinteen lajit tutkimukselle korvaamatonta tietoa (Stark-Arola 2001, 4–5; Tarkka 1998, 49). Toisin kuin historian tutkimuksessa käytetyissä oikeushistoriallisissa lähteissä, kansa puhuu perinteessään seksuaalisuudesta ilman institutionaalisen valtakoneiston suoraa kehystä (vrt. esim. Kietäväinen-Sirén 2015, 99–102; Pohjola-Vilkuna 1995, 23, 42). Ratkaisevassa asemassa tämän perinteen ymmärtämiselle on *genre* eli perinnelaji. Seksuaalisuutta käsiteltiin ja performoitiin useassa kalevalamittaisen runouden lajissa, mutta runojen tulkinnalle löytyy vain vähän kiintopisteitä kontekstuaalisissa tiedonannoissa. Näin ollen seksuaali aiheisten runojen tulkinnan ja tällaisen tulkinnan



meta-analyysin tulee ottaa huomioon genren ja genresysteemin tarjoama ilmaisu- ja tulkintakehys (Apo 1995, 18).

Kalevalamittaiset "seksirunoiksi" tai "seksuaalirunoiksi" nimetyt runot tai runoaihelmat määrittävät omaksi ryhmäkseen runoissa käsitellyn teeman perusteella ja ne sijoittuvat useaan eri genreen mutta myös genrejen monitulkintaisille raja-alueille.² Senni Timonen (2007, 95, 118; 2011, 14–24) on kehittänyt Satu Apon (1995, 11–12) alustavaa kuvausta seksuaalirunojen genrevalikosta ja sen ilmentämistä toisiinsa sekoittuvista kulttuurisista kentistä ja kerrostumisista (Timonen 2011, 14). Runot työstävät seksuaalisuutta ja sen merkityksiä mytologisessa viitekehyksessä ja etenkin sen toiminnallisen ulottuvuuden, magian, kautta. Seksuaalisuutta pohditaan ja tuuletetaan fantasian puitteissa, kuvataan naturalistisesti tai realistisesti osana ihmisten arkea ja viimein käytetään sosiaalisen kontrollin välineenä juoruissa ja pilkassa. Rituaalisen käyttönsä vuoksi selkeimmin kontekstualisoitavissa oleva ja joskus myös julkaisukynnyksen ylittänyt laji on loitsut: lemmennostoloitsut ja seksuaalisuuteen tai genitaalihin liittyvät parannusloitsut (Timonen 2007, 101–103; 2011, 15–19; Apo 1995, 13–16). Selkeästi omaksi lajikseen erottuvat myös sensaatiohakuiset ja paikoin absurdin huumorin värittämät paikallisrunot, jotka kertovat nimettyjen kyläläisten eroottisesta elämästä ja seksuaalimagian harjoittamisesta. (Timonen 2007, 103–112; 2011, 23–24; ks. myös Tarkka 1998, 24–30.) Vaikeimmin hahmottuu "fantasiarunous" (esim. Apo 1995, 16; Timonen 2007, 101), mielikuvituksen ja leikin sävyttämä runous, jossa seksuaalisuuden mielikuvituksellinen käsittely ei ole rituaalisesti tai sosiaalisesti määrittyvää tai niihin rajoittunutta. Toisinaan fantasiarunoilla tai -jaksoilla on myös myyttisiä ulottuvuuksia, vaikka esimerkiksi Vitun synty-aiheita ei fantasiarunouden piiriin varsinaisesti lasketakaan (Apo 1995, 13, 17; Timonen 2011, 20). Fantasiarunot ovat eurooppalaisessakin kontekstissa ainutlaatuisia kuvauksia itsenäisistä, personifoiduista sukuelimistä, jotka liikkuvat maisemassa, keskustelevat ja taistelevat keskenään (Apo 1995, 16; Stark-Arola 2001, 20; Timonen 2011, 19–23).

Seksuaaliteeman genrekohtainen käsittely näyttää seksuaalisuuden ja seksin monisyisen kietoutumisen yksilöiden ja yhteisöjen elämän kokonaisuuteen, maailmankuvaan ja käytäntöihin (ks. Timonen 2011, 26–27). Seksuaalisuus oli voima, ja naisen sukuelimistä kumpuava maaginen voimasubstanssi oli aktiivinen elementti sosiaalisten suhteiden ja elinkeinoelämän säätelyssä (Apo 1995; Stark-Arola 1998a). Seksi ja seksuaalinen symboliikka olivat myös kiinteässä yhteydessä sosiaalisen järjestyksen uusintamiseen, avioperheinstituutioon ja siihen kiinnittyneen työyksikön jatkuvuuteen (Stark-Arola 1998a; Stark-Arola 1998b; Tarkka 2005, 203–204). Seksuaalisuus oli keskeinen areena sosiaalisten suhteiden performatiiviselle kuvaamiselle ja sanktioinnille (Timonen 2011, 23–24). Viimein seksuaalisuus ja seksi olivat kaikissa yhteyksissään ja myös ilmiönä itsessään mielikuvituksen, leikin sekä positiivisten ja negatiivisten emootioiden läpäisemiä – eikä vähiten, kun kysymys oli seksuaalisuuden runomuotoisista representaatioista ja performatiiveista. Latautuneella kentällä myös koomisuus oli aina yksi tulkintavaihtoehto, vaikka koomisen efektin tunnistaminen kulttuuri- ja aikaeron yli onkin ongelmallista (Tarkka 1998, 24–26).

Genre ei luo runojen tulkintakehystä vain runonlaulajayhteisöissä, vaan myös tutkijoiden ja eliitin käsitykset perinnelajeista vaikuttavat siihen, miten runojen sisältöjä tulkitaan ja arvotetaan. Kalevalamittaiset seksirunot ovat tässä suhteessa erityisen ongelmallisia: niissä

2 Myös kalevalamittaisissa arvoituksissa ja sananlaskuissa käsitellään paljon seksuaalitematiikkaa tai hyödynnetään seksuaalimetaforia; seksuaaliarvoituksista ks. esim. Launonen 1966.



kohtaavat kansakuvasta ja eliitin julkisesta omakuvasta torjuttu ulottuvuus (ruumiillisuus ja seksuaalisuus) ja kansallisesti kanonisoitu runouden muoto. Tämä anomalia on tuottanut artikkelissamme eritellyn monimielisen ja -vaiheisen vaikenemisen kulttuurin.³

Perinnöllistäminen, perinnöllistämättä jättäminen ja seksuaalisuus

Tässä artikkelissa kalevalamittaisen runouden keruuseen, arkistointiin, vastaanottoon ja käyttöön liittyvät juonteet ymmärretään perinnöllistämisen eli kulttuuriperinnöksi tekemisen prosesseina. Ajatuksen taustalla ovat erityisesti kriittisen kulttuuriperinnön tutkimuksen piirissä tehdyt huomiot kulttuuriperinnöstä performanssina (esim. Smith 2020, 25–31). Eri-laiset ilmiöt, esineet tai esimerkiksi paikat eivät ole sisäsyntyisesti ja automaattisesti kulttuuriperintöä, vaan niistä tulee sellaista kulttuuriperinnöksi nimeämisen prosesseissa, joissa sekä teot että puheentavat luovat kulttuuriperinnölle annettuja merkityksiä yhä uudelleen. Näiden käytäntöjen avulla esitetään erilaisia arvoja ja välitetään viestejä siitä, mikä on muistamisen tai unohtamisen arvoista ja miten menneisyys ja nykyisyys ylipäänsä rakentuvat. Tällaiset prosessit ovat aina jossain määrin ”synkkiä” (esim. Enqvist 2018), ristiriitaisia ja eriarvoistavia, riippumatta prosessien ideologisista tavoitteista. (Esim. Smith 2020, 25–31; Harvey 2001.)

Kalevalamittaisen runouden tunnistaminen ensin ”perinteeksi” ja myöhemmin ”kulttuuriperinnöksi” liittyy ensijaisesti modernisaatioon ja toisaalta myös modernien kansallisvaltioiden syntyyn. Kansanrunojen kerääminen, julkaiseminen ja arkistointi kutoutuivat vahvasti 1800-luvun yhteiskunnassa käynnissä oleviin instituutioiden, taloudellisten infrastruktuurien ja koulutuksen rakentamisen sekä kielen standardoinnin prosesseihin (esim. Anttonen 2005; Tarkka ym. 2019; myös Bauman ja Briggs 2003). Runojen tallentaminen arkistoihin oli näin ollen kansallisen mittakaavan toimintaa, mutta samalla myös nationalismiin ja kansallisromantiikkaan liittyviin ylijarjaisiin ideologioihin ja virtauksiin osallistunut käytäntö.

Modernin projektien tavoitteisiin liittyvistä syistä kalevalamittainen runous ja runolaulu ovat ilmiöitä, jotka ymmärretään usein suomalaisuuden symboliseksi keskiöksi, ja näin ollen erilaiset niiden käyttöön liittyvät teot ja puheentavat ovat osa suomalaisuuden neuvotteluja (esim. Anttonen 2005; Tarkka ym. 2019). Perinnöllistämisen prosessia pidetään yhä yllä mitä erilaisimpien uudelleentulkintojen ja neuvottelujen kautta. Kuten tässä artikkelissa osoitetaan, seksiin ja ruumiillisuuteen liittyvien runojen kohdalla on sen sijaan kyse perinnöllistämisen ja toisaalta perinnöllistämättä jättämisen ketjusta, sillä ajallisesta kontekstista riippuen nämä runot eivät kuuluneet ymmärrykseen siitä, mitä ”suomalainen kulttuuriperintö” on. Voidaan siis ajatella, että seksirunot sijoittuvat kansallisen kulttuuriperinnön kentällä harmaalle alueelle, jota voisi kutsua ”hankalaksi” tai vähintäänkin ”epämukavaksi”. Harmaan alueen perinnöllistämisen prosesseille on tyypillistä ”strateginen unohtaminen” ja ”valikoiva muistaminen”, vaikka muistamisen kohteena eivät niinkään ole traumaattiset tapahtumat tai vavisuttavat historian konfliktit, vaan ennemmin arkipäiväiset elementit (esim. Pendlebury ym. 2018). Strategisen unohtamisen ja valikoivan muistamisen alueelle on kulttuuriperinnön tutkimuksessa jo pitkään kytketty sukupuolen ja ruumiillisuuden ulottuvuuksia: esimerkiksi museoita on tarkasteltu maskuliinisuuteen liittyvien valtasuhteiden ja naisen kehon poissaolon monimutkaisina alustoina (esim. Bergsdóttir ja Hafsteinsson 2018; Scott

3 Vaikenemisen kulttuuri ei liity vain kalevalamittaiseen runoon: jos seksuaaliteema yhdistyi lähtökohtaisesti väheksytyyn tai jopa torjuttuun perinnelajiin kuten rekilauluun oli tuomio selväsana ja reseptiohistorian aikakaudet läpäisevä (Karhu ja Kuusmin 2021; esim. Hako 1963, 439).



2018). Tässä artikkelissa valikoivan muistamisen kohteena ajatellaan olevan ihmisen lihallinen ja myös lihallisiin kielikuviin kätkeytynyt seksuaalisuus, johon toki sukupuolen kysymykset ja kaikki seksuaalisuuden spektrit kutoutuvat. Samalla tämä lihallinen seksuaalisuus liittyy myös kysymyksiin kansasta ja kansalliseen omakuvaan kulloinkin sisälletystä normista ja ideaalista.

Kulttuuriperinnön käsitteen lailla seksuaalisuudesta puhuminen kuuluu modernin prosesseihin. Tässä artikkelissamme käytämme termejä "seksuaalisuus", "seksiruno" tai "seksi", vaikka koko ihmisen sukupuoliseen käyttäytymiseen kuuluva termistö ja sen nykyisenkaltainen tunnistaminen kumpuavat modernin seksuaalisuuden diskursseista. Michel Foucault (2013, 13–15) ajoittaa näiden diskurssien synnyn 1600-luvulle reformaatio- ja sen jälkeiseen valistusaikaan. Tällöin alkoi muodostua seksiä ja seksuaalisuutta koskeva häveliäisyyden ja vaikenemisen kulttuuri. Myös "rahvaan naurun" ja karnevalismin teoreetikko Mihail Bahtin ajoittaa groteskin ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden elitistisen torjunnan 1600-luvulle, mutta korostaa, että nämä jatkoivat elämäänsä kansankulttuurissa (Timonen 2011, 27; Bahtin 2002). Toisaalta samalla häveliäisyyden vaateella ladattu seksuaalisuus siirtyi Foucault'n mukaan yhteiskunnallisen vallan ja kontrollin alueeksi, jota leimasi paradoksaalisesti jatkuva seksuaalisuudesta puhuminen ja sen tunnustaminen. Seksuaalisuus muuttui myös ruumiin toiminnoista osaksi identiteetti- ja subjektipositioita; syntyi esimerkiksi homoseksuaalisuuden kategoria. (Foucault 2013.) Vaikka Foucault'n analyysi kohdistuu varhaismodernin ja modernin ajan Eurooppaan, sovellamme hänen ajatuksiaan suomalaisen ja karjalaisen kansanrunouden perinnöllistämisen kontekstiin, sillä se liittyy elimellisesti seksuaalisuuden tavoin modernin projekteihin.

Seksuaalisuuden, seksin ja kalevalamittaisen runouden linkittämiseen sisältyy tiedostamamme anakronismin riski – käsitteenä ja mielikuvana seksuaalisuus on historiallisesti muuntuva sekä kulttuurisesti ja luokkakohtaisesti eriytynyt (Löfström 1999, 12). Lisäksi seksuaalisuuden ja sukupuolen käsitteet limittyvät toisiinsa, mikä hankaloittaa vanhoihin runoihin liittyvien tulkintojen tekemistä. Ongelmaa kärjistää se, että seksuaalisuuteen liittyvää vernakulaaria sanastoa tai ymmärrystä on vaikea tavoittaa saatavilla olevista lähteistä. Mitä ilmeisimmin 'seksuaalisuutta' vastaavaa abstraktia termiä ei ole tunnettu, vaan seksuaalisuudesta on puhuttu erilaisissa toiminnallisissa ja affektiivisissä konteksteissa ja siten myös genreittäin eri tavoin ja termein. Selkeimmin modernista ajattelusta eronnee myyttis-rituaalinen tulkintakehys. Yhteistäkin pohjaa rahvaan ja eliitin tulkintakehyksille löytyy, sillä myös esimodernissa agrariiyhteisössä seksuaalisuuteen on liitetty kristinuskon mukainen ajatus synnistä – "vanhoilliset" yhteisöt eivät hevin hyväksyneet "riettahia" lauluja tai "julkierotiikan laatua lauluohjelmistoonsa" (Tarkka 2005, 41; Kuusi 1963, 405).

Seksiä ja seksuaalisuutta koskevat runot on monelta osin tulkittava heteroseksuaalisen normin sisältä kumpuaviksi: ne kuvastavat patriarkaalista yhteiskuntaa, jonka keskiössä on yksilön asemesta naisen ja miehen muodostama reproduktiivinen aviopari, joka muodosti myös taloudellisen yksikön (Apo 1995; Stark-Arola 1998a; Stark-Arola 1998b). Toisaalta niiden ei voida katsoa viittaavan romanttisen rakkauden ideaaliin, vaan heteroseksuaalisuus liittyy runoissa nimenomaan perheeseen, sukuun ja suvunjatkamiseen (esim. Kalkun ja Sarv 2014). Jan Löfström esittää, että tästä huolimatta runoihin ja ylipäänsä kansanperinteeseen sisältyvä sukupuolen esittäminen saattoi olla jossain määrin laveampaa kuin nyt tai erityisesti modernilla ajalla. Esimerkiksi miehen ja naisen kategoriat ja roolit tulkittiin patriarkaalisen perhejärjestyksen kautta, mutta niihin ei liittynyt modernin ajan tuottamaa vahvaa



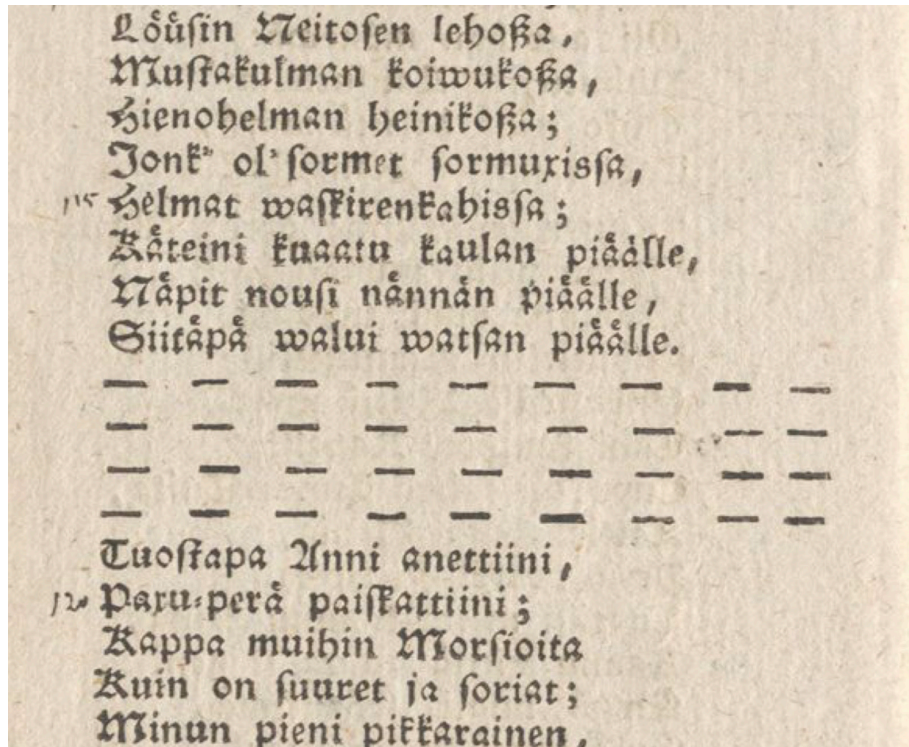
polariteettia. Tällöin erilaiset yhteiskunnan queerit ilmiöt jäivät sanallistumatta suhteessa binääristen sukupuolten kategorioihin. (Löfström 1995.)

Keskitymme artikkelissamme seksuaalisuutta käsittelevän kalevalamittaisen runouden tulkintaan ja vastaanottoon sekä niihin kutoutuvaan ymmärrykseen seksuaalisuudesta – runot synnyttänyt esimodernin seksuaalisuuden ja sukupuolen performointi agrariakulttuurissa näyttäytyy siis tutkimusasetelmassa välittyneesti, eliittikulttuurin luomina representatioina. Kuten analyysissä tuomme esille, runojen vastaanotto sävyttyy erityisesti heteroseksuaaliseen ydinperhenormiin ja kansa- ja kansakuntakäsityksiin limittyvien modernin vaateiden ja tulkintojen kautta. Aiemmassa tutkimuksessa tätä on reflektoitu suhteellisen vähän: seksuaalisuutta runojen teemana on varhaisessa tutkimuksessa artikuloitu muun muassa erotiikan, rakkauden ja aistillisuuden käsitteiden kautta näitä tutkijakulttuurin käsitteitä liiemmin problematisoimatta (esim. Launonen 1966). Agraarin tai esimodernin toisenlaisena näyttäytyvä ruumiin- tai tunnekulttuuri on voitu jopa tulkita rakkauden täydelliseksi puutteeksi (esim. Hako 1963, 428–429; ks. Tarkka 1998, 48–49; 2005, 221, 224). Nämä taustat ja tutkimushistorialliset vääristymät tiedostaen käytämme tässä käsitteitä ”seksuaalisuuteen” ja ”seksiin” liittyvä runo.

Aineistojen kerääntyminen ja ruumiin tukahduttaminen

Ensimmäiset kansanperinnekokoelmat, jotka sisältävät seksiin liittyviä runoja, ovat Carl Axel Gottlundin (1796–1875) tuottamia. Gottlund, joka toimi myöhemmin vuosinaan suomen kielen yliopistonlehtorina Helsingin yliopistossa, keräsi nuorena opiskelijana vuonna 1815 kansanperinnettä kotipitäjässään Juvalla eteläisessä Savossa. Hän kutsui luokseen alueen nuoria ja tarjosi näille alkoholia, jotta kyläläiset laulaisivat vanhoja runoja, joita he eivät mielellään muuten esittäneet. Gottlundin päiväkirjojen mukaan hänellä oli myös seksuaalissävytteisiä suhteita informanttinaisten kanssa. Illanviettojen keruut tuottivat laajan ja kiinnostavan aineiston: viidesosa Gottlundin 350 kalevalamittaisen laulun ja loitsun kokoelmastaan sisältää seksuaalisuuteen ja ruumiillisuuteen liittyviä teemoja. (Pulkkinen 2003; Isojärvi 1997.) Aineiston seksiteemaisista runoista suuri osa on todennäköisesti peräisin hänen järjestämiltään illanvietoilta, ja ne edustavat pitkälti fantasiarunojen ryhmää (ks. Isojärvi 1997).

Gottlundin ”kenttätyö” ei vastaa nykyisen etnografisen kenttätyön eettisiä periaatteita, eikä todennäköisesti vastannut seksuaalisen kanssakäymisen kohdalla hänen omana aikanaan. Kaltaisuus esimerkiksi 1800-luvun kolonialistisen antropologian puitteissa tehtyyn alkuperäiskansatutkimukseen on ilmeinen. Kulttuuriantropologi Pete Sigal kumppaneineen on käsitellyt tällaisia kenttätyökuvauksia *etnopornografian* näkökulmasta: heille käsite tarkoittaa ”erotisoidun materiaalin tuottamista vieraista ja toisista ihmisistä tutkimuksen oletulle lukijalle” (Sigal ym. 2020, 4). Vaikka Sigalin ja kumppaneiden mukaan kaikki kenttätyö on ”penetroitumista toiseuteen”, he kiinnittävät analyysissään huomiota 1800-luvun tutkijoiden kolonialistiseen tapaan kuvata ja visuaalisesti hahmotella erotisoitua toiseutta (Sigal ym. 2020). Gottlundin ja seksirunojen tapauksessa epätasa-arvoiset asetelmat toistuvat, mutta ajan hämärtämäksi jää, millaisiksi Gottlund ajatteli lukijan, itsensä ja informanttiansa väliset suhteet.



Kuva 1. Gottlund, C. A. 1818: Pieniä Runoja Suomen Pojille Ratoxi. Osa I. Alkuperäinen käsikirjoituksen teksti: "Löysi nuoren neitosesta, Musta kulma koivukosta, Hieno helma heinikosta, Kätäni katu kaulan pääl, Näppit nousi nännän pääl, Tuosta valun vatsan pääl, [Reike tuntu nin syvällä, Kalus näätä nin hyvällä, Tuota ma murkajan munalla, Tyrkäian tyrän nänällä]" (Gotlundiana 54; via Isojärvi 1997).

Kuvan 1 runo, Läxin piennä kyntämääni⁴, julkaistiin Gottlundin kokoelmassa *Pieniä Runoja Suomen Pojille Ratoxi* (Gottlund 1818), jossa sen sisältämä yhdyntäkuvaus on sensuroitu katkoviivoin (ks. Kuva 1). Sensuroitu osio on neljän säkeen mittainen kuvaus kertojan käden vaeltelusta "syvään reikään", johon kertoja myös "tyrkkää" peniksensä. Runon julkaistun version katkoviivat aineellistavat jo 1800-luvun alkupuolella muotoutuneet kalevalamittaisen runon, seksuaalisuuden ja kansallisen kulttuuriperinnön ambivalentit suhteet, ja samalla ne myös heijastavat Gottlundin kenttätyön ja julkaisuprosessien ristipaineita. Katkoviivat osoittavat, että aineistonkäsittelyvaiheissa Gottlund sulki seksuaalissävytteiset runot ainakin osittain julkaisujen ulkopuolelle: vaikka käsikirjoitukset tallennettiin, suurelle yleisölle tarkoitetuissa kokoelmissa seksirunot olivat vain implisiittisesti läsnä. Katkoviivat eivät kuitenkaan vaienna, vaan jättävät graafisen jäljen vaietusta sisällöstä ja kiinnittävät lukijan huomion poissaolon kautta. Gottlund oli omistautunut aiheelle (Isojärvi 1997) ja kiinnostunut tarkemmankin etnopornografisen kuvauksen julkaisemisesta, mutta esimerkiksi *Pienistä runoista* teemat jäivät pois, mahdollisesti kustantajan toiveesta. Hän palasi teemoihin *Runola*-eepoksessaan (1840), joka tulikin tunnetuksi ja samalla tyrmätyksi eksplisiittisen seksuaalikuvaustensa vuoksi (Apo 2009, 7–8).

Katkoviivat runossa Läxin piennä kyntämääni viestivät siis erityisesti ympäröivän yhteiskunnan ihanteista ja torjunnasta. Rahvaan seksuaalisuuteen liittyvä poeettinen ilmaisu ilmaisee esimodernien yhteisöjen toisenlaisia käsityksiä seksistä, ruumiista ja sukupuolisuudesta (esim. Stark-Arola 2001; Kalkun ja Sarv 2014), ja Gottlundin sensurointipyrkimykset heijastavat

4 Ks. SKVR VI2 liite I, 2. Myös tässä julkaisussa seksiin liittyvät säkeet on sensuroitu.



näiden käsitysten törmäystä niin sanottuun moderniin eurooppalaiseen porvarillis-keski-luokkaiseen seksuaalimoraaliin. Tämä yhteiskunnallinen ilmapiiri oli vaikuttanut nykyisen Suomenkin alueella 1700-luvulta alkaen muun muassa ylempien luokkien ymmärrykseen sukupuolten polaarisuudesta, ”hyveellisestä perheihanteesta” ja seksuaalimoraalista, mutta se ei ollut varsinaisesti vielä tavoittanut alempia yhteiskuntaluokkia (esim. Löfström 1995; Vainio-Korhonen 2018, 244–245). Katkoviivat heijastavat myös luterilaisen kirkon tuolloin ajamia perhearvoja ja ydinperheeseen ja heteroseksuaalisuuteen liittyviä ideologioita, jotka olivat alkaneet muotoutua Suomen alueella 1600–1700-lukujen kuluessa (esim. Miettinen 2012; Saarimäki 2010) ja vakiintua 1800-luvun loppupuolella (Räisänen 1995). Tässä yhteydessä perheen ulkopuolisen seksin kuvaaminen oli sopimatonta sekä ylemmille luokille että rahvaalle.

Laajemmalla yhteiskunnallisella tasolla Gottlundin – ja myös muiden kansanrunojulkaisijoiden – sensurointipyrkimykset todistavat Foucault’n tapaan ymmärrettyjen modernin seksuaalisuuden diskurssien ja esimerkiksi naisen ruumiin seksualisoinnin ja kontrolloinnin vakiintumista osaksi suomenkielistä seksuaalivalistusta ja terveysoppaita (ks. Räisänen 1995, 174). Samalla moderni seksuaalisuuden diskurssi asettui osaksi kalevalamittaisen runouden perinnöllistämisen prosessin kivijalkaa. Seksiin liittyvien säkeiden peittäminen heijastaa modernien diskurssien ja porvarillisen eetoksen tukahduttavaa puolta: kieltämällä ja torjumalla seksuaalisuuteen liittyvät elementit katkoviivat pyrkivät häivyttämään ruumiillisuuden, halun ja nautinnon mahdollisuuden. Samalla niihin kätkeytyy vallan ja kontrollin aspekteja: ne pakottavat rahvaan ruumiit hiljaisiksi ja määrittelevät vaikenemisella ja vaiennuttamisella, mitä on olla olemassa sukupuolisena olentona maailmassa. Foucault’lle 1800-luvun modernin seksuaalisuuden diskurssit eivät kuitenkaan ole pelkästään tukahduttamista, vaan myös sen rinnalla kulkevaa suorastaan ”pakonomaista” tunnustamista ja alati lisääntyvää puhetta seksuaalisuudesta. Alueet kuten psykiatria, lääketiede ja koulutus olivat samalla myös ihmisen ruumiiseen kohdistuvan vallankäytön välineitä. (Ks. Foucault 2013.)

Samaa tukahduttamisen ja tunnustamisen välistä dynamiikkaa on nähtävissä myös kalevalamittaisiin runoihin liittyvissä vastaanotoissa ja käytöissä sekä näiden suhteessa vuosisadan poliittis-moraalisiin ajatuksiin. Elias Lönnrot on kiinnostava esimerkki erilaisten seksuaalisuutta koskevien diskurssien risteämisestä. Yhtäältä hän keräsi seksuaalisuutta ja ruumiillisuutta koskevia kalevalamittaisia runoja Savon ja Karjalan alueilta ja suunnitteli niiden julkaisua (Timonen 2007); toisaalta hän toimi lääkärinä ja valisti kansaa esimerkiksi synnytys- ja sukupuolitautikysymyksissä (esim. Hämäläinen 2012). Lönnrotin *Suomalaisen talonpojan koti=lääkäri* -teos (1839) käsittelee muun muassa synnytyksen hoitoa sekä kupan ehkäisyä. Erityisesti jälkimmäisen hoidossa Lönnrot (emt., 96) korostaa ”haureuden” välttämistä. Lääkärin ominaisuudessa Lönnrot siis osallistui modernin diskurssien kautta ihmiskehojen tieteellis-tekniseen kontrollointiin. Paikoin paikallisen sukupuolimoraalin löyhyyden ja sukupuolitautilien kauhustelu lomittuu matkakertomuksissa seksuaali-aiheisten runojen kommentointiin ja niiden dokumentointiin kuvauksiin: Lönnrot kuvaa esimerkiksi Natalia-nimisen naisen ”huoruutta” ja samalla koko kylän ”veneristen potilaiden” määrää (ks. Tarkka 1998, 30, 33).

Lönnrotin 1820- ja 1830-lukujen kenttätyömatkoilla näkökulmat ihmisten seksuaalisuuteen ja erityisesti sen poeettiseen ilmaisuun poikkesivat lääketieteen tavoista ymmärtää ihmisen kehoa: runonkerääjä oli kiinnostunut kuuntelemaan myös rahvaan ajatuksia ja ilmauksia ruumiillisuudesta ja sukupuolisuudesta. Todennäköistä on, että Lönnrotin kohtaamiset



erityisesti miespuolisten informanttien kanssa olivat luottamuksellisia ja välittömiä (Timonen 2007; Tarkka 2005, 105), ja näissä tilanteissa Lönnrot virittäytyi esimodernien diskursioiden puolelle, niitä kuitenkin jatkuvasti omista positioistaan reflektoiden ja ainakin osin tarkoitushakuisesti.

Kiinnostavin ja laajamittaisin Lönnrotin seksuaaliperinnehankkeista on Senni Timosen vuodelle 1829 ajoittama *Kantele*-vihkon VI-osa (ks. Timonen 2007, 116 et passim.; Perttunen 1976, 90), johon Lönnrot oli koonnut runonkeruumatkoillaan ylöskirjaamiaan seksirunoja. Käsikirjoitus on voimakkaasti toimitettu, kenties julkaisua varten, ja sen on mitä todennäköisimmin tuntenut Lönnrotin lähipiiri, ainakin käsikirjoituksen kopioinut Carl N. Keckman (Timonen 2007, 113, 115–117). Analysoituaan kokoelman syntyprosessia ja sisältöä Senni Timonen toteaa, että Lönnrot artikuloi seksuaalisuutta yllättävällä tavalla: kokoelman keskiössä ei ole seksuaalisuus tai seksiaktit sinänsä, vaan runojen egon, nuoren miehen kokemusmaailman ja ruumiillisuuden törmäys häntä kontrolloivaan yhteisöön ja erityisesti yhteisölliseen haavoittavaan puheeseen, huhuihin, juoruihin ja häpäisyyn. Samalla Lönnrot esittää tähän ristiriitaan ratkaisun: runoilija–runolaulaja on vapaa runoissaan, laulaessaan seksistä. (Timonen 2007, 118–119.) Timosen tulkintaa voidaan soveltaa myös Lönnrotin omiin tarkoitukseen. *Kanteleen* VI-osan kansilehden motto, runoilijoita koskeva vapauden maksimi, ”Taiteilijoilla ja runoilijoilla on ollut täysi vapaus uskaltaa mitä tahansa” (Timonen emt., 98), koskee runolaulajaa, mutta myös runoeditoria eli Lönnrotia itseään. Runoilijan vapaus toteutuu siis sikermän myötä metatasolla, vaikka työ jäikin yksityiseksi tai pienessä piirissä kiertäväksi käsikirjoitetuksi lehtiseksi. Jos lääketiede oli Lönnrotille modernin ideaalien mukaisesti seksuaalisuuden tunnistamisen ja kontrolloinnin aluetta, kansanrunot ja niiden editointi edustivat kontrollin ja vapauden, tukahduttamisen ja ilmaisun jännitettä. Avoimeksi jää, johtuiko tukahduttaminen eli *Kanteleen* kuudennen vihkon julkaisematta jättäminen Lönnrotin omasta halusta ja luonteesta vaiko ympäröivän yhteiskunnan ”ajan hengen” paineista (ks. Perttunen 1976, 90; Timonen 2007, 116–117) – jos näitä tasoja voi toisistaan täysin erottaa.

Lönnrot ei avaa julkaisuissaan tai kirjeenvaihdossaan seksirunojen keräämistä tai editointia yllä mainitun Natalia-esimerkin rivivälejä enempää. Lähimmäksi Lönnrotin kenttäkokemuksia ja tilanteita, joissa seksirunoja mahdollisesti tuotiin esille, nykylukija pääsee matkapäiväkirjajulkaisujen lyhyiden katkelmien kautta. Esimerkiksi ensimmäisellä runonkeruumatkoillaan eteläisessä Karjalassa Suomen puolella Lönnrot osallistui Potoskavaarassa sekä häihin että juhannusjuhliin, joiden myös Senni Timonen (2007) arvelee olevan seksirunojen lähde. Matkapäiväkirjoista seksirunoihin liittyvät pohjavireet on luettavissa vain rivien välissä, joissa Lönnrot tuo esille hauskanpidon ja juhinnan teemoja. Lönnrot kuitenkin myös korostaa savo-karjalaisen rahvaan ylevyyttä ja ”säädyllyisyyttä” – alleviivaten samalla omaa kuulumistaan alempaan luokkaan: ”Minulla oli todellinen huvi kuunnella pöytäkeskusteluja. Vaikkei ainoatakaan herrasmiestä eikä pappia eikä nimismiestä ollut läsnä – minua näet pidettiin vertaisena, jota ei tarvinnut häikäillä – niin ei täällä tapahtunut mitään, joka olisi loukannut säädyllyisyyttä” (Lönnrot 1980, 74). Alkuperäisessä ruotsinkielisessä tekstissä Lönnrot (2002, 98) käyttää sanaa *anständighet* (säädyllyisyys, kohtuus, sopivuus), joka tässä yhteydessä ei viittaa niinkään tai pelkästään seksuaalimoraaliseen käyttäytymiseen vaan laajemmin moraaliseen hyveellisyyteen ja esimerkiksi alkoholinkäytön kohtuullisuuteen, johon Lönnrot samassa yhteydessä kiinnittää huomiota. Kuten Satu Apo toteaa kansanomaista ”paheen pesäkemallia” koskevassa tutkimuksessaan, säädyllyisyyden (tai säädyyttömyyden) puitteissa alkoholinkäyttö, seksuaalinen holtittomuus ja paheellisuus nähtiin yhteenkietoutuneina ja



ylisukupolvisina ilmiöinä (Apo 1995, 189–193). Lönnrot ei kuitenkaan tuo esille valtaosaa seksirunoja esittäneistä informanteistaan ”paheen pesäkkeen” edustajina. Pikemminkin hän korosti rahvaan ”ylevää ruumiittomuutta”, joka vastasi muinaisen suomalaisuuden symbolisen appropriaation ja kansakunnan rakentamisen tarpeisiin.

Tähän tarkoitukseen *Kantele*-vihkoa paremmin soveltui lyyristen runojen voimakkaasti toimitettu antologia *Kanteletar* (Lönnrot 1840). Satu Apo (1995, 75–88) on analysoinut sen sisältämiä seksuaali aiheisiä runoja ja yhdistää seksin, työn, juopottelun ja väkivallan teemat realistiseen tai naturalistiseen kansankuvaukseen. Temaattisesti *Kantelettaren* seksuaali aiheiset runot keskittyvät heteroseksuaalisen miehen näkökulmaan – useimmat niistä on julkaistu ”Poikien lauluina”. Aiheina ovat miehen fyysinen halu naiseen, esileikki ja yhdyntä, naisen haluttomuus tai paheellisen naisen eli ”huoran” houkutus – ”vain kaikkein suorasukaisimmat seksuaali aiheiset termit” puuttuvat, tiivistää Apo (emt., 84). Koska runojen muokkaaminen ja toimitustyö oli *Kantelettaressa* kauttaaltaan voimakasta, ei seksuaalikuvaoston hälventäminen ilmene katkoviivoina, vaan implisiittisinä valintoina.⁵ Vaikka Senni Timonen (2011, 24) korostaa *Kantelettaren* ja *Kanteleen* kuudennen vihkon eroja, on niissä hyödynnetty myös samaa runomateriaalia.⁶ Apo (emt., 83–84) korostaa Lönnrotin tietoista pyrkimystä kiistää porvarillinen taidemaku ja kunnioittaa ”alhaisuutta”: elämä koko kirjossaan ja karkeudessaan oli Jumalan luoma, ja siksi myöskään seksuaalisuutta ei voinut elämäntavan täydestä kuvasta retusoida pois.

Siveellisyys ja äänekäs hiljaisuus

Lönnrotin jälkeen seksirunoja tallennettiin arkistoihin koko 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun ajan. Satu Apo (1995, 12–13) on esittänyt tämän johtuneen folkloristiikan piirissä vakiintuneesta systemaattisesta ja laajamittaisesta maantieteellis-historialliseen metodiin pohjautavasta perinteen tallennustyöstä. Pyrkimys täydellisiin, kattaviin ja tarkkoihin aineistoihin johti myös seksuaali aiheiden tallentumiseen. Toisena syynä Apo mainitsee keräystyöhön rekrytoitujen rahvaan edustajat, joihin porvariston seksuaalisuuden tukahduttamisen diskursit eivät vaikuttaneet täysmittaisesti. Sisäryhmäläisenä rahvas tunnisti seksuaalitematiikkaan liittyvän perinteen ja pääsi luontevammin mukaan sen esitystilanteisiin. Monella kansankerääjällä oli kuitenkin ambivalentti suhde rahvaan elämänmuotoon. Esimerkiksi Vienan Kivijärveltä kotoisin ollut seksuaaliperinteen tallentajana ansioitunut kerääjä livo Marttinen oli myös kiivas kansan sivistystyön edistäjä, joka halusi muuttaa kansanomaista maailmankuvaa ja puhekulttuuria (Tarkka 2005, 85–86). Kerätyt aineistot jäivät pääosin julkaisematta.

Koko yhteiskuntaa ja erityisesti ylempien luokkien seksuaalisuus- ja ruumiillisuus käsitysten kenttää muokkasivat 1850-luvulta lähtien ajatukset *siveellisyydestä* (ruots. *sedlighet*). Sana, joka nykylukijan korvissa viittaa lähinnä häveliääseen seksuaaliseen käyttäytymiseen, oli 1800-luvulla kansakuntaan liittyvä poliittinen käsite: se oli olennainen esimerkiksi J. V. Snellmanin ajattelussa, johon vaikutti erityisesti hegeliläinen *sittlichkeit*-käsite. Hegeliläis-snellmanilaisessa ajattelussa siveellisyys merkitsi muun muassa uudistavaa ja yhteiskuntavastuullista

5 Tutkimuksessa eniten huomiota on saanut runon Armahan kulku (Lönnrot 1840 I:174) editiohistoria. Kansanrunolähteen ajatus on käännetty *Kantelettaressa* päinvastaiseksi ja sopimattomat sanat (”märkäkyrpä”, ”kuisaparot”) poistettu – ks. esim. Kaukonen 1984, 29, 228.

6 Esimerkiksi Juhana Kainulaisen Lönnrotille esittämä runo Akat saatavat sanovat (SKVR VII 2169) avaa *Kanteleen* VI:n osan ja se julkaistiin *Kantelettaressa* nimellä Akat sanovat (Lönnrot 1840 II:257) – ainoa toimituksellinen muutos on sanan ”koinuri” korvaaminen sanalla ”koipuri”.



poliittista toimintaa, jolla oli juurensa kansojen erillisyyksien ja tapojen erityisyyksien korostamisessa. Siveellisen kansalaisen toivottavaan käyttäytymiseen kuuluivat siis tässä ajattelussa "itsenäinen ja tietoinen asenne", "kansan yhtenäisyyden lisääminen" ja "järki". 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä sanaan liitettiin myös muita ominaisuuksia kuten "moraalisuus", "eettisyys" ja "vastuullisuus". Siveellisyyden seksuaalisuuteen liittyvät merkitykset enenivät 1900-luvulle tultaessa, vaikka jossain määrin siveellisyyden käsitteessä olivat alun alkaenkin mukana käsitykset perheestä ja erityisesti naisen roolista. Myöhemmin kuitenkin ajatukset "säädyllisyydestä" ja "sukupuolisiveellisyydestä" liitettiin voimakkaasti osaksi ajatusta siveellisestä elämästä, ja esimerkiksi naisasialiike käytti näitä konnotaatioita hyväkseen. Hegeliläis-snellmanilainen siveellisyysajattelu määritteli joka tapauksessa 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen suomen- ja ruotsinkielisiä käsityksiä "hyvän ihmisen" elämästä, ja heijasti mitä suurimmassa määrin yhteiskunnan modernisaatioprosessia. (Pulkinen ja Sorainen 2011.)

Seksiin liittyvien kalevalamittaisten runojen keruu-, vastaanotto- ja perinnöllistämisprosesseissa siveellisyyden käsitteen juonteet näkyvät erityisen selvästi. Siveellisyyden ihanne nivoutui koko runonkeruutoiminnan yhteiskunnalliseen motivaatioon: tähtäimessä oli kansan yhtenäisyyden ja tulevaisuuden rakentaminen, mitä varten luotiin strategisia muistamisen tapoja. Näissä siveellisyyden sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvät merkitykset kudottiin osaksi käsityksiä siitä, millainen on rahvaan ruumiillisuus ja miten sitä voidaan tai ei voida ilmaista. Vaientamisen käytäntöjen ja diskurssien mukaisesti seksiin liittyvät runot lakaistiin sivuun kansallisen kulttuuriperinnön keskiöstä, jossa tilaa saivat esimerkiksi eepiset runot ja esimerkiksi *Kantelettareen* sopivalla tavalla suodatetut lyyriset runot (ks. myös Hämäläinen 2022). Sivuu jättämisen prosessi ei kuitenkaan ollut yksioikoinen: vaikka se heijastaa ylempien luokkien siveellisyyksikäsitteitä, liittyy kenttätöyöhön, kerääjiin ja laulajien kohtaamisiin ja arkistointiin juonteita, joissa erilaiset seksuaalisuuden diskurssit, ajallisuudet ja käytännöt kamppailevat.

1900-luvun alkuun tultaessa runojen perinnöllistämisen vaiheita luonnehtii erityisesti institutionaalisuus ja arkistointi, jotka heijastavat aiemman vuosisadan ideologisia tavoitteita. Siveellisyyden vaade ja tästä seurannut vaikeneminen ja "hiljaisuus" värjivät seksirunojen vastaanottoa aina 1960-luvulle asti ja vielä pitkään sen jälkeenkin. Samalla runoaineiston käyttöä, tutkimusta ja tulkintaa leimasivat 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla oikeistokonservatiivinen nationalismi ja esimerkiksi sotapropaganda (Wilson 1976, 131–161, 181–195). Näissä puitteissa sellaisten käsitteiden kuin seksi ja ruumiillisuus eksplisiittinen käsittely ei ollut olennaista tai toivottavaa.

Perinnöllistämättä jättämiseen liittyvät tekstualisointikäytännöt ulottuvat runonkeruutilanteesta aineiston arkistointiin, editointiin, julkaisuun ja viimein tutkimukseen. Toisin kuin esimerkiksi Neuvostoliitossa (esim. Kulasalu 2013), seksiin liittyviä runoja ei kuitenkaan Suomen alueella missään vaiheessa varsinaisesti sensuroitu julkaisujen katkoviivoja voimakkaammin. Huolimatta ajan yhteiskunnallis-poliittisesta ilmapiiristä seksirunot pysyivät osana arkistokokoelmia, eikä niitä esimerkiksi piiloteltu, eristetty omiksi arkistosarjoikseen, varustettu epäilyttävästä sisällöstä huomauttavilla reunamerkinnoilla, leikeltä pois käsikirjoituksista tai muutoin tuhottu. 1900-luvun alkuvuosikymmenistä alkaen esimerkiksi Lönnrotin ja Gottlundin laajoja käsikirjoituksia – joista seksirunot olivat vain pieni osa – säilytettiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston "Kaikkein pyhimässä", tummanpuhuvassa lasimaalausten koristamassa huoneessa arkistosalin takaosassa. Hauraita käsikirjoituksia pidettiin huoneessa sijaitsevassa puisessa kaapissa, josta ne otettiin esille ajoin tutkimusta



ja vierailijoita varten (H1). Kerrotaan, että seksuaaliperinteen olemassolosta ja sisällöistä tiedettiin arkistolaisten piirissä laajalti ja että esimerkiksi esimerkiksi Kaarle Krohn (1863–1933) tunki käsikirjoitusaineistot kuin omat taskunsa (H1). Aineistojen hienovaraiset näkymättömäksi tekemiset ja arkistojen hiljaisuudet ovat jo saaneet huomiota kriittisessä arkistotutkimuksessa (esim. Mikkola 2021). Perinnelajiperustaisesti järjestyssä kansanrunousarkistossa usean genren puitteissa käsitelty teema ei tarjoudu yksinkertaisesti tutkimuksen lähteeksi tai yleisön nähtäväksi, vaikka sitä ei aktiivisesti kätkeytäisi. Tämä rajoite pätee muihinkin vanhan runoaineiston sisällöllisiin teemoihin, ja sen perusteet eivät liity sisältöjen sensurointiin vaan aineiston järjestämisen perusteisiin kulloinkin vallitsevista tutkimusparadigmoista.

Timonen yhdistää vanhemman sukupolven (mies)folkloristit ”hurskaaseen uskonnollisuuteen ja porvarilliseen eetokseen”, mikä mahdollisesti selittää hiljaisuutta suhteessa teemoihin, jotka koettiin säädyttömiksi, vähäpätöisiksi ja kenties ”naismaisiksi”. Tämä näkyy siinä, että miestutkijat eivät käsitelleet esimerkiksi *lempeen* liittyviä taikoja tai synnytsyloitsuja tutkimuksissaan. Toisaalta myös naisfolkloristit vaikenivat – Hannu Launonen (1966, 375) huomauttaa, että esimerkiksi Elsa Enäjärvi-Haavio korosti kainouttaan analyyseissään ”lemmenkaihoa” ruumiillisen ”lemmenonnen” kustannuksella ja jätti ”ruumiillista läheisyyttä” kuvailevan säeaineksen siteeraamatta.

Lähes 90 000 runotekstiä sisältävässä kalevalamittaisten runojen antologiassa Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR) seksuaalirunoihin, aiheisiin ja termeihin ja niiden sensurointiin on suhtauduttu vaihdellen pitkän julkaisuprosessin aikana (1908–1948, lisäosa 1997).⁷ Paikoin seksuaalitermit kuten genitaalinitykset vittu ja kyrpä on painettu sellaisinaan (esim. SKVR IV3 3395, SKVR XIII1 555), joskus väliviivoin lyhennettynä (”k-”; esim. SKVR VII5 loitsut 4803), joskus jopa käsikirjoituksessa lyhennettyä muotoa täydentäen (”v[ittu]” SKVR XII2 6217). Runo- tai runoaihelmahakemisto myös paljastaa, että esimerkiksi fantasiarunoihin kuuluva Vitun ja kyrvän taistelu on julkaistu SKVR:ssä yhdeksänä toisintona, joko itsenäisenä runona tai runoketjujen osana. Koko runoryhmän tasolla seksuaaliläheiset runot on kuitenkin SKVR:stä sensuroitu, ja esimerkiksi loitsuteksti on voitu jättää painamatta merkinnällä ”Jätetty sopimattomana tästä pois; ks. käsik.” (SKVR I4 1673 a).

Laajalla yhteiskunnallisella tasolla aineistoon liittyvän hiljaisuuden tai ainakin ylenkatseen voidaan tulkita liittyvän esimerkiksi luterilaisiin perhearvoihin ja ydinperheeseen liittyviin ideologioihin, jotka olivat alkaneet muotoutua myös nykyisen Suomen alueella 1600–1700-lukujen kuluessa (esim. Miettinen 2012; Saarimäki 2010). Kiinnostavaa toki on, että 1900-luvun alkuvuosikymmeniin osuvat myös yhteiskunnallisesti merkittävät työväen ja naisliikkeet, joissa siveellisuuden käsitettä ja ideaaleja venytettiin tai ainakin jossain määrin arvioitiin uudelleen (esim. Elomäki 2011). Kansanrunouden tutkimuksessa ja näin ollen pitkälti myös runojen vastaanotossa poliittisiksi arvoiksi kuitenkin nousivat oikeistolaiset koti, uskonto ja isänmaa (esim. Wilson 1976; Stark 2021). Yhdistettynä aiemman vuosisadan siveellisyysretoriikkaan tämä johti osaltaan siihen, että 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla kansanrunojen ”ruumis” tulkittiin laadultaan henkiseksi ja raikkaaksi. Se oli jaettu ja yleväksi kohotettu, ruumiinrakoton ja aseksuaalinen kansanhengen tiivistymä, ei lihallinen tai materiaallinen toimija.

7 Seksiteeman vuoksi sensuroitujen runojen verkkojulkaisua osana muuta julkaisematonta kalevalamittaista runoaineistoa valmistellaan (<https://skvr.fi/julkaisematonta>). Tilastollista tietoa julkaistujen ja julkaisemattomien seksirunojen määrästä on vaikea saada, koska seksuaaliteema tai -aihe ma saattaa esiintyä runoissa eri laajuisina tekstiyksikköinä ja eri lajeissa.



Rahvaan ylevöitetyyn ruumiin topokseen liittyy kiinteästi ajatus kalevalamittaisen kansanrunouden epäaistillisuudesta tai "suorastaan eroottisen tunteen" puuttumisesta. Selkeimmin tämä näkyy Viljo Tarkiaisen kansanrunoustieteellisissä teksteissä (esim. Tarkiainen 1934, 42) ja kulminoituu hänen analyysissään runosta Jos mun tuttuni tulisi (Tarkiainen 1921). Runon egon kiihtyvä "houriva alttius" ei Tarkiaisen mukaan ilmennä sentimentaalisuutta, vaan "luontoperäistä intohimon paloa ja mielikuvituksen juopumusta", ja "intohimoinen ikävöinti pusertuu kuin verenhuuhto pakahtuvasta rinnasta" (Tarkiainen 1921, 107–108). Tarkiaisen kuvaus pyrkii sublimoimaan seksuaalisuuden ruumiittomaksi – vaikka kyseessä on runo, joka toimii päinvastoin, ruumiillistaen kaiken kaipauksen.

Pitkän 1800-luvun aikana ruumiillisuuden käsittelyssä oli kuitenkin muutama poikkeus, niin keruutyöskentelyssä, tutkimuksessa kuin taiteen alalla. Kiinnostavinta aineistoa tarjoavat livo Marttisen seksuaali aiheita käsittelevät perinnekeräelmät, joissa törmäävät eliitin ja rahvaan siveellisyysretoriikat.⁸ Marttinen tallensi 1900-luvun alkukymmeninä laajamittaisesti kotikylänsä Vienan Kivijärven perinnettä ja laati "erityisenä suljettuna osastona vihon", joka sisälsi "epä-siveellisiä lausemuotoja" eli anaali- ja genitaaliterminologiaa sisältävää perinnettä.⁹ Hän tulkitsi karkean kielenkäytön merkiksi kansan äärimmäisestä ja vanhakantaisesta siveellisyydestä: kansa on niin viaton, että se "ei edes huomaa pitää" näitä ilmaisia tai teemoja epä-siveellisinä. Niinpä seksuaalisuudesta ja "naimisasioista" puhuttiin avoimesti ja kainostelematta myös lasten kuullen. Vuosisadan alkukymmenten murroksissa kansan siveellisyys, "raikas viaton rattoisuus", "entis-ajan perinnäis-siveelliset tavat" ja "kalevalainen henki" kuitenkin murenivat.¹⁰ Vaikka Marttinen ei asiaa avaakaan, voidaan olettaa, että kielenkäyttö ei tästä muuttunut, mutta sen idealisoiva tulkinta menetti relevanssinsa.

Kansatieteilijä Albert Hämäläinen julkaisi "ihmisruumiin substanssia" ja magiaa käsittelevän tutkimuksensa 1920-luvulla ja tarkasteli siinä muun muassa kuukautisveren käyttöä osana lemmenmagiaa (A. Hämäläinen 1920). Tutkimuksessa ei kuitenkaan julkaistu kansanrunoja, ja kuukautisveri-sana korvattiin latinankielisellä ilmauksella *sanguis menstruus* osana suomenkielistä tekstiä. 1924 julkaistu Samuli Paulaharjun *Syntymä, lapsuus ja kuolema* (1995) käsittelee perinneaineuksen valossa sekä sukupuolten väliset suhteet että ihmisen elinkaaren sikiämisestä kuolemaan. Teoksessa kuvataan "sukupuoliseen yhteyteen" liittyviä kieltoja (mt., 28), "siveyssääntöjä" (mt., 24) sekä kuukautisiin eli *pesömisiin* liittyviä uskomuksia ja käytänteitä (mt., 15–18) suoraan mutta jo aikalaisten vierastamaan pakinoivaan tyyliin (Laaksonen 1995, 244) – karjalankielisten termien käyttö toimii lukijaa etäännyttävänä tekijänä. Teoksen sisällön arkaluontoisuutta heijastaa sen hankala julkaisuprosessi (mt., 243–247) sekä se, että U. T. Sireliuksen laatima kansatieteellinen kysymyslehtinen, jonka avulla aineisto on kerätty, sai etnografien keskuudessa sangen nuivan vastaanoton: vastaajia kertyi vain kahdeksan (mt., 243). Lemmennostoon ja lempeen liittyvät runostot ja kansanuskokäytännöt jossain määrin kuitenkin tunnettiin myös tutkijapiirien ulkopuolella, sillä esimerkiksi opettaja Vilho Rantasalo julkaisi "romantisoidun kuvauksen" lemmenkylvetyksestä 1950-luvulla (via Sallamaa 1967, 2) ja perinteenkerääjä ja kirjailija livo Härkönen (1903) tuotti "lemmensekaisen huvinäytelmän" *Lemmennosto*. Esimerkit kuvaavat 1900-luvun alkupuolen ruumiillisuuteen liittyvien runojen vastaanoton kahta puolta: romantisoitua ylevöitystä ja naurunalaiseksi

8 Esim. SKS KRA Marttinen 7:4154. 1911; E 80:4348, 2.1912; E 82:38–39, 42–43, 47–48, 57–58. 1902; E 83: 3, 8–10, 45, 222–223. 1902; F:b)1553, 32–33. 1926.

9 SKS KRA Marttinen 7:4154. 1911.

10 SKS KRA Marttinen 1925, b)1553, 12–13.



tekemistä. Näistä jälkimmäinen on eräs perinnöllistämisen juonteista, jota käsittelemme tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Tutkimuksissa vähäiset seksiin ja esimerkiksi sukupuolielimiin liittyvät viittaukset kuitattiin latinakäännöksin Hämäläisen teoksen lisäksi myös Matti Kuusen sananlaskujulkaisussa *Vanhan kansan sananlaskuviisaus* (Kuusi 1953). Esimerkiksi sananlasku ”Maasta leipä kynnetään, vitusta väki tulee” on Kuusen julkaisussa esitetty muodossa ”Maasta leipä kynnetään, *ex cunno* väki tulee” (ks. myös Apo 1995, 39). ”Vitun” kaltaisten sanojen välttäminen julkaistussa tekstissä heijastaa ajan ja kustannusalan kieli-ideologioita eikä välttämättä Kuusen omia valintoja: ”vittu” kuului tabusanojen kategoriaan, joita koko (eliitin muodostama) standardikielen käyttäjäjoukko vältti huolitellussa kielessä. Tällaisten sanojen kieltäminen heijastaa usein pelkoa normien rikkomisesta, loukkaamisesta, synnistä ja jopa yliluonnollisista seuraamuksista. Tabusanojen välttäminen on performatiivista ja siten sosiaalisen kommunikation väline. Tiettyjen ilmaisujen välttely heijastaa tiettyjä asenteita keskustelukumppaneita, lausumaa tai puhetilannetta kohtaan välittäen näin jotakin puhujan omista identiteettipositioista. (Esim. McIntosh 2020.) Kuusen tapauksessa latinankieliset sanat toimivat samoin kuin aiempien julkaisujen katkoviivat: ne osoittavat säkeiden toimittajan/julkaisijan ajatuksia ympäröivän yhteiskunnan normeista ja heijastavat pelkoa normien rikkomisesta. Latinan käyttö myös vahvistaa Kuusen omaa asemaa osana eliittiä, joka snellmanilais-hegeliläisessä hengessä vältti ”epäsiveellisyyttä” ja ”syntiä” pyyhkimällä kansanomaiseksi ymmärretyyn ruumiillisuuden tutkimuksen kohteena olleesta kielestä.

Kuusi oli innokas kielenhuoltaja ja -uudistaja, joka seurasi kieleen liittyviä debatteja ja oli usein itse niiden keskiössä (esim. Krogerus 2014). Sananlaskujen tapauksessa tabusanojen välttäminen paitsi heijasti eliitin standardikielen ja ruumiillisuuden porvarilliseen eetokseen liittyviä ideologisia sävyjä myös korosti eroa sananlaskun alkuperäisen käyttäjäjoukon ja julkaisijan/lukijan välillä. Tällaiset kansanomaisen ruumiin ja ruumiillisuuden tukahduttamiset kuvastavat seksirunojen perinnöllistämisen ja perinnöllistämättä jättämisen valtdynamiikkoja, jotka väistämättä heijastavat yhteiskuntaluokkien välisiä kuiluja. Eliitin tavalla käyttää latinaa ja tähdentää sen kautta kansankielen tai puheenaiheen sopimattomuutta on suomen- ja ruotsinkielisissä yhteyksissä pitkät juuret: esimerkiksi 1600–1700-lukujen tuomiokirjoissa ”*salva venia*”-ilmaisulla (”luvalla sanoen”) osoitettiin sopimattomat, karkeat ja julkeina pidetyt ilmaukset. Toisaalta karkeudet saatettiin ruotsinkielisessä tekstissä ilmaista myös suomeksi, millä alleviivattiin niiden rahvaanomaisuutta ja sivistymättömyyttä. (Vilkuna 2010, 107–113.)

Latinan käyttö kulminoi koko pitkän 1800-luvun ja sitä aiempienkin vuosisatojen raskaat luokkaerot ja rahvaan ruumiillisuuteen liittyvät ristiriitaiset jännitteet. ”Vitun” tai kuukautisveren korvaaminen latinalla toi tekstualisoitinkäytäntöihin myös erityisesti naisen seksuaalisuuden kontrolloinnin ja representoinnin ihanteet: pitkän 1800-luvun aikana muotoutunut neitseellinen ja samalla hedelmällistä äitiyden lupausta ilmentävä Suomi-neito toimi erityisesti ylempien luokkien naiskuvan ihanteena (Valenius 2004, 119–120). Latinankieliset sanat tutkimusteksteissä materialisoivat yläluokan kuvan naisesta, jonka ”vittu” ja kuukautisveri olivat vain implisiittisiä ja äärimmäisen yksityisiä, mutta samalla lupauksia aviollisesta lisääntymisestä ja hedelmällisyydestä isänmaan huomassa ja puolesta (ks. Räisänen 1995, 174–182).



Seksuaalinen vallankumous, hiljaisuuden rakoilu ja naistutkimus

Kuten muuallakin yhteiskunnassa, seksuaalisuuteen, perheeseen, lisääntymiseen ja siveellisyteen liittyvän porvarillisen eetoksen haastoi seksirunojen osalta nuorten vasemmistolainen kulttuuriradikaali liikehdintä. Suomen valtio oli kontrolloinut seksuaalisuuteen ja seksiin liittyvää materiaalia muun muassa lainsäädännön avulla koko 1900-luvun ajan: esimerkiksi laki epäsideellisten julkaisujen levittämisen ehkäisemisestä oli säädetty vuonna 1927 ja se kumottiin 1998. 1960-luvulla vasemmistolainen radikaali nuorisoliike nosti esille seksuaalimoraaliin, lainsäädäntöön ja sosiaaliseen ja sukupuolten väliseen tasa-arvoon liittyviä keskusteluja. Näiden myötä Suomessa ja muualla Pohjoismaissa astui voimaan muun muassa vapaa aborttioikeus sosiaalisten syiden perusteella (1970) ja homoseksuaalisuuden dekriminointi (1971). Lisäksi seksuaalikasvatus aloitettiin kouluissa (1972). (Helén ja Yesilova 2006; Paasonen 2009.) Nämä poliittiset päätökset heijastavat laajempaa yhteiskunnallista murrosta. Siveellisyysajattelun värittämästä vaikenemisestä, jossa kansakunnan ja kansakuvan ruumiillisuutta kontrolloitiin ja tyhistettiin, siirryttiin kohti yksilöajattelua: avioliitto ja perhe-elämä eivät enää olleet (hetero)seksuaalisuuden representoinnin ytimessä (Helén ja Yesilova 2006, 269). Esitämme, että tämä murros mahdollisti myös kalevalamittaisen kansanrunouden tulkinnaissa tuotetun kansakuvan laajenemisen kohti yksilön lihallisuutta ja ruumista. Subjektiviivisen toimijuuden oletuksen levitessä koskemaan myös rahvasta tuli mahdolliseksi kuvitella ja käsitteellistää myös runolaulaja henkilöksi, jolla oli ruumis, ja jonka historiallinen merkitys ei rajoittunut tapaan, jolla hän edusti kollektiivista kansaa tai kansansielua. Kansakuva siis murtui monilta suunnilta kun yksilön ja kollektiivin sekä ruumiin ja sielun dikotomiat suhteellistettiin. Liikkeessä oli myös käsitys korkeasta ja matalasta kulttuurista.

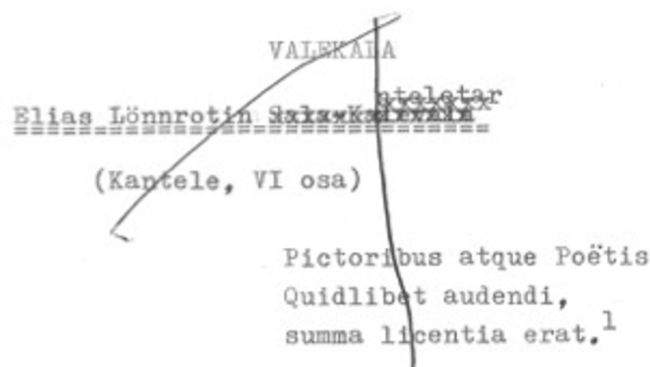
Folkloristiikan kentällä seksuaalisuuskäsitysten murroksessa oli paradoksaalisesti ratkaisevassa asemassa aiemmin latinaan turvautunut professori Matti Kuusi, joka avasi kansanrunouden tutkimuksen kohdetta nyky- ja populaarikulttuureihin ja esitti virkaanastujaisesityksessään myös uudenlaisen arvottamisperiaatteen: ”Kemialle ja kansanrunoudentutkimukselle ei ole olemassa saastaa” (Kuusi 1959). Kuusi kuului ikänsä puolesta sotasukupolviin, mutta asettui Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa uuden tutkijasukupolven radikaaliksikin johdohahmoksi – hänen valintansa Helsingin yliopiston suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen professoriksi heijasti sekin hegemoniakamppailua vanhakantaisen ja uuteen kurottavan folkloristiikan välillä ja herätti voimakkaita tunteita seuran piirissä (Häggman 2015, 173–182; 207). Suomalaisen kirjallisuuden kaanonin rakentavaan teossarjaan *Suomalainen kirjallisuus* Kuusi toimitti ensimmäisen, ”kirjoittamatonta kirjallisuutta” käsittelevän osan, jossa myös kalevalamittaisen runouden seksuaaliteemat otettiin niukasti ja asiallisesti esiin: Kuusi löytää kalevalaisesta runoudesta sekä eroottista lyriikkaa, ”pikkurivo[a] rakauslaulun parodia[a]” että ”uskomattoman runsa[an] fallisti[s]en kansanperin[teen], josta ei puutu vanhakantaista fallos-vagina-epiikkaa” (esim. Kuusi 1963, 403, 352). Ensimmäisiä kriittisiä kannanottoja folklore-aineistojen kohdalla on Hannu Launosen freudilaisuudesta inspiroitunut katsaus seksuaaliarvoitukseen vuodelta 1966. Kirjoitelma alkaa suoralla hyökäyksellä aiempia tutkijasukupolvia vastaan:

Tutkijat ovat syrjineet eroottista kansanperinnettä ylipäänsä kaikkialla ja eritoten Suomessa. Häveliäät julkaisijat ovat syyvät sen siivon mutta erheellisen kuvan luomiseen, jonka mukaan kansanrunous on miltei antiseptisesti epäaistillista. [...] Vaikka tutkimuksia puuttuu, ei silti puutu lausumia suomalaisen kansanrunouden puhdashenkisyydestä [...]. (Launonen 1966, 374.)



Launonen esittää hypoteesina, että ”sitkeä käsitys kansanrunoutemme kainoudesta pohjaa tutkijain omaan häveliäisyyteen” (emt., 375), mikä tuo samalla ensi kertaa esille myöskin tutkijayksilöstä seksuaalisena olentona. Ensimmäinen seksirunoja ilman sensuuria käsittelevä tutkimus osuu samoihin vuosiin. Kari Sallamaa, vasemmistoaktiivi ja myöhempi kirjallisuustieteen professori, sai vuonna 1967 valmiiksi *Lemmenkylvetyksytänne* -sivulaudaturtyönsä suomalaiseseen ja vertailevaan kansanrunoutentutkimukseen. Lempeen liittyviä loitsuja ja käytäntöjä käsittelevä työ pohjasi Suomessa, Virossa ja Neuvostoliitossa säilytettyihin arkistoaineistoihin. Sallamaan opinnäyte katkaisi snellmanilais-hegeliläisen kansanrunouden ruumiittomuuden ideaalin. Kansan kehoista tuli tutkimustekstissä fyysisiä ja ruumiillisia, toisaalta myös avoimen feminiinisiä. ”Valintakriteerinä olen pitänyt sitä, että on suoritettu perusteellinen, koko ruumiin käsittävä kylvetys tai pesu jossakin muodossa”, toteaa Sallamaa aineistoa kuvatessaan (1967, 6).

Seksirunot tavoittivat erityisesti arkistoaineistojen parissa työskentelevät folkloristit, ja esimerkiksi professori Matti Kuusi ehdotti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran hallitukselle niiden julkaisemista osana ”Kansanhuumori II”-kokonaisuutta vuonna 1981. Hän tarjosi hallitukselle toimitetun käsikirjoituksen nimellä *Valekala. Elias Lönnrotin ym. valitut underground-muinaisrunot* (Kuusi 1981; ks. Kuva 2). Käsikirjoituksen johdannossa hän toteaa, että ”1980-luvulla tuskin on enää aihetta pitää tätä osaa Lönnrotin elämäntyöstä ja kansamme hengenperinnöstä piilossa suurelta yleisöltä. Kuva entisajan suomalaisten elämännäkemyksestä jäisi vajaaksi ilman kansanomaisen runon ja proosan suorasukaista, jopa kaunopuheista seksusmyönteisyyttä.” Vaikka sisältö on sensuroimaton, latinan kielen häveliäs käyttö pitää pintansa julkaisuhankkeen perusteluissa: on kyse ”seksuksesta” (lat. *sexus*), ei seksistä. Käsikirjoitus sisältää lyhyen laajalle yleisölle suunnatun johdannon lisäksi pääosin Lönnrotin *Kantele*-sarjan julkaisemattoman kuudennen osan runoja, mutta myös joitakin muita näytteitä.



Kuva 2. Matti Kuusen (1981) *Valekala*-käsikirjoituksen nimiö sivu. Runokokoelma alkaa samalla latinankielisellä lainauksella kuin Lönnrotin *Kantele*-vihko VI: ”Taiteilijoilla ja runoilijoilla on ollut täysi vapaus uskaltaa mitä tahansa”. SKS:n arkisto. SKVR-hankkeet/julkaisut (Senni Timonen).

Nimiösivulla *Valekalan* alotsikkaa on käsikirjoitusvaiheessa korjattu kahdesti: vanhin kerrostuma ”Elias Lönnrotin Sala-Kalevala” on ensin korjattu muotoon ”Elias Lönnrotin Sala-Kanteletar” ja viimein viivattu yli. Muutoshistorian tuloksena palimpsesti kertoo paljon kalevalamittaisen seksuaalirunoston perinnöllistämisen pitkistä juonteista. Ensinnä Kuusi leikittelee jo 1960-luvulla virinneellä ajatuksella kansanperinteen salatusta eroottisuudesta ja *Kalevalan* sensuroidusta luonteesta – käsillä oleva käsikirjoitus tulisi paljastamaan nämä salat.



Salatuksi on kuvattu ensin voimakkaimmin perinnöllistetyn ja kanonisoidun kansanrunojulkaisun, *Kalevalan* todellinen olemus. Implisiittinen väite lieventyy, kun salatuksia ja nyt paljastettavaksi esitetään kanonisoinnin osalta marginaalisempi ja ongelmallisempi (ks. Hämäläinen 2022) *Kalevalan* "sisarteos", *Kanteletar*. Apon luenta *Kantelettaren* seksuaaliteemoista näyttää, että jälkimmäinen rinnastus on osuvampi. Suunnitelmista huolimatta Kuusi ei lopulta linkittänyt julkaisuhankettaan tunnustettuihin kulttuuriperintösymboleihin, vaan päätyi antamaan sille uuden, subversiivisuudella leikittelevän ja populaarikulttuurisen kontekstin. Kyse oli virallisen kulttuurin kiistämisestä, "undergroundista". Kehystyksen viimeisteli kuitenkin viittaus arvokkaaseen yleiseurooppalaiseen kulttuuriperintöön: alakotsikko täsmentää käsikirjoituksen olevan "liite suomalaiseen Decameroneen".

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran hallitus kieltäytyi julkaisuehdotuksesta lyhytsanaisesti. Toukokuussa 1981 päivätyssä pöytäkirjassa todetaan, että "Prof. Matti Kuusen suunnitelmaan julkaista kokoelmana Elias Lönnrotin Kantele VI-vihkoseen sisältyvää ym. kalevalamittaista seksuaalialieheista runoutta suhtauduttiin torjuvasti; katsottiin, että aineisto on ainoastaan tutkimustarkoituksiin käytettävissä ja tutkimusten yhteydessä julkaistavissa".¹¹ Kuusen ehdotuksessa ja seuran hallituksen vastauksessa törmäävät kiinnostavasti monet arvoasetelmat, joita 1980-luvun Suomessa seksuaalisuuteen liittyi. Hallituksen nuivasta vastaantotosta on luettavissa hegeliläis-snellmanilainen siveellisyysspolitiikan kaikuja ja pyrkimys elitistiseen, rahvasta kosiskelemattomaan julkaisupolitiikkaan, vaikka tutkimus, Matti Kuusen johtamana, näyttäytyikin erillisenä, rohkeampana saarekkeena (ks. Häggman 2015, 173–194).

Kuusi alleviivasi runojen "välttämättömyyttä" ja tärkeää roolia kansanomaisessa ilmaisussa: "Vuosisadasta toiseen nämä hilpeät ja karkeat jutut ovat olleet välttämätön osa täkäläistä hengenilmastoa". Hän kehysti ne omiin sota-ajan mieskulttuurimuistoihinsa nojaten osaksi miesten "fallistista" huumoria ja "naurun remahtelua" "oluthumalan kirvoitettua mielet ja kielet". Kuusen kehystyksessä runot asettuvat maskuliinisen räävittömyyden kontekstiin, jossa esimerkiksi näyttäytyy myös vuosikymmen aikaisemmin julkaistu, pääosin rekilaulumittaisia lauluja sisältävä *Isojen poikien lauluja* -levy (1971) tai jätkäperinteen antologia *Jätkät sen kun porskutaa* (Holttari ym. 1970). Samalla hän tulee korostaneeksi kansalliseksi mielletyn kulttuuriperinnön "reheviä" "underground"-puolia, joissa kulttuuriperintö nähdään kansanomaisuuden, ruumiillisuuden ja näiden varaan rakentuvan autenttisuuden kautta yleistyksen ja yläluokkaisen jalouden asemesta. Valekalan kohtalo toistaa kymmenen vuotta aikaisempaa tapahtumasarjaa, jossa Matti Kuusi oli kansanrunousarkiston nuoren kaartin johdolla ajanut jätkäperinnekeruun tulosten julkaisemista antologiana – seuran johtokunta antoi sisällöltään sopimattoman ja ruokottoman teoksen kaupallisen kustantamon julkaistavaksi (Häggman 2015, 189). Vastaavanlainen asetelma on nähtävissä esimerkiksi 2020-luvun suomalaista kulttuuriperintöä koskevissa institutionaalisissa aineistoissa, joissa korostuu raaka työ, "luonnollisuus" ja kansanomaisuus keskieurooppalaisen yläluokkaisten, esimerkiksi linnoihin ja monumentteihin keskittyvien kulttuuriperintökäytäntöjen sijaan (Mäkelä 2022). Rehevyys ja alakulttuurisuus ovat kuitenkin Kuusen käsikirjoituksessa maskuliinista aluetta, vaikka kokoelma sisältääkin joitakin naisten laulamia tai ainakin naisen näkökulman tarjoavia runoja (esim. Nussipa ennen miehet nuoret; Pillu valloillaan).

11 SKS arkisto. SKVR-hankkeet/julkaisut (Senni Timonen). Ote pöytäkirjasta. Pöytäkirja 5/1981. Hallitusta johtivat Pertti Virtaranta (pj.) ja Väinö Kaukonen (vpj.) – muut jäsenet olivat Lauri Honko, Matti Sarmela, Maria-Liisa Nevala, Veikko Anttila ja Pentti Leino (Häggman 2015, 484, 488).



Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran julkaisupolitiikka oli johdonmukainen. Vain muutamaa vuotta Kuusen ehdotuksen jälkeen seksuaalimaiheisiin, erityisesti lemmenaiheisiin liittyviin arkistoaineistoihin käyttö- ja julkaisuluvat 1984 saanut Marja Paasio ehdotti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle aineistokokoelman julkaisemista. Ehdotus torjuttiin jyrkästi jo idea- tasolla. Paasio lähestyi kaupallista kustantajaa, ja Otava tarttui ideaan. Lemmentaiat-nimellä kulkenut käsikirjoitus julkaistiin nimellä *Pilvihin on piian nännit* 1985 (Paasio 1985).¹² Kirja rakentuu naisruumiin ja seksuaalisuuden ympärille: sen luvut käsittelevät muun muassa neitsyyttä, kuukautisia ja synnytystä, ja niiden taustalla ovat sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran että Kotimaisten kielten keskuksen aineistot. Kirja on kehystetty teoksen johdannoissa ”kansanomaiseksi sukupuolietoudeksi” (emt., 9), ei huumoriksi. Julkaisun toisen painoksen (2004) takakannen mukaan teos oli Suomen kirjastoissa vuoden 1985 varastetuin kirja.

Paasion projekti heijastaa ajan henkeä ja seksirunojen kannalta merkittävää tutkimus- lista muutosta, joka oli käynnistynyt Yhdysvalloissa ja saavuttamassa Suomen. Naistutkimus (*Women’s studies*, nyk. sukupuolentutkimus) vakiintui nopealla aikataululla omaksi oppi- aineikseen Suomessa 1980-luvun lopussa, ja sen esikuvat olivat kansainvälisessä naisliik- keessä ja USA:n tutkimuskentällä (esim. Järviö 2009; Saarinen 1986). Suomalaiseen folkloris- tiikkaan naistutkimus tuli mukaan heti ensi metreillä erityisesti muutaman aktiivin kuten Aili Nenolan, Senni Timosen ja Satu Apon tutkimusten ja yhteiskunnallisen toiminnan myötä. Naistutkimus loi uuden suuntauksen, joka heijastui seksirunoja laajemmin koko folkloristiik- kaan ja kalevalamittaisen runon tutkimukseen. Keskiöön nousivat sukupuolittunut ja lihal- linen ruumis, naisen toimijuus yhteiskunnassa sekä folklore kiistämisen välineenä (Nenola 1990). Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että seksirunoja alettiin tutkia osana yhteisöjen mer- kityksenantoa ja arkea, ja samalla huomioitiin myös naisten ja naisen sukuelimen toimijuu- det. Runoja ei sensuroitu tutkimusteksteissä tai muissa esityksissä. (Esim. Piela 1990.) Tähän pisteeseen pääseminen ei kuitenkaan ollut erityisesti naistutkijoiden kannalta kivutonta, kuten Satu Apo kuvaa:

1960-luvun lopun kansallisten tieteiden opiskelijana jouduin tekemisiin vanhan kulttuurinationa- lismien viimeisten vihantojen kanssa. Tieteentekoon kuului eräänlainen kaksinaismoraali: tutkijat toki tunsivat kansankulttuurin kokonaiskuvan vähemmän siivoinekin piirteineen; ”karkeudet” kui- tenkin sivuutettiin useimmissa yleisesityksissä, hyvin monissa aineistoantologioissa ja joskus myös tutkimuksissa.

Tutkijapolvi, johon liityin, ei tätä enää hyväksynyt. Seksuaalisuuteen, ruumiillisuuteen ja aggressioon kytkeytyvät teemat ja ilmaisut haluttiin nostaa päivänvaloon. Naistutkijatkin ottivat itselleen ”karkei- den aineistojen” tutkimus- ja julkistamisvallan. 1970-luvun pioneerit saivat osakseen oudoksuntaa, huvittuneisuutta ja paheksuntaakin [...]. (Apo 1995, 8.)

Yllä oleva lainaus osoittaa, miten pitkän 1800-luvun aikana vallinnut porvarillisen eetoksen sävyttämä siveellisyys- ja tukahduttamisajattelu törmäsi 1960-luvulta alkaneen seksuaalisen vallankumouksen akateemisiin jälkimaininkeihin. Tässä tiede- ja kulttuuripoliittisessa risti- paineessa seksirunoihin liitettiin sekä ”karkeuden” mielikuvia että toiveita tavoittaa jotakin entisajan kansanihmisen ruumiillisuudesta ja seksuaalisuudesta. Naistutkimus joka tapauk- sessa sinetöi ainakin suomalaisen tutkimuksen kentässä siveellisyyden aikakauden loppu- misen ja loi oudoksunnasta huolimatta pohjan seksirunojen analyttiselle ja systemaatti- semmalle tutkimukselle.

12 Marja Paasion ja Lotte Tarkan puhelin- ja sähköpostikeskustelut 2.12.2022.



Aineistomme viimeisin otos onkin *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjan viimeinen XV-osa, joka julkaistiin vuonna 1997 ja joka sisälsi muun muassa valtaosan Elias Lönnrotin seksiä koskevista aiemmin julkaisemattomista runoista. Niteen julkaisi Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, joka näin siis päätti linjakseen ottamansa seksuaalisuuteen liittyvien runojen julkaisuhiljaisuuden. Johdannon teokselle kirjoittivat Senni Timonen ja Matti Kuusi, joka pääsi vihdoin julkaisun Alkusanoissa toteamaan, että ”tutkimukselle nämä runot ovat arvokas, viime vuosiin saakka syrjitty lähde” (Kuusi ja Timonen 1997, XXXII). Tekstissä ei ole enää mukana 1980-luvun maskuliinista huumorikehystystä.

Naistutkimus vaikuttaa yhä runojen tulkintaan myös yhteiskunnallisesti: esimerkiksi Satu Apon *Naisen väki* -kokoelma (1995) kuuluu edelleen populaaristikin luettujen suosittujen suomenkielisten folklorististen tutkimusten joukkoon. Naistutkijat ja seksirunot alkoivat myös 1900- ja 2000-luvun taitteeseen tultaessa näkyä enenevässä määrin mediassa ja yhteiskunnallisissa keskusteluissa, ja näin runot sisällytettiin jälleen uudella tavalla suomalaisen kulttuuriperinnön kaanoniin tai sen julkiseen vastakaanoniin (ks. Tarkka 2022; Mäkelä, tulossa).

Lopuksi: limittäisiä ajanjaksoja, toistuvia teemoja

Artikkelissamme olemme tuoneet esille, miten seksuaalisuuteen liittyvät runot perinnöllistetään osaksi kansallista kulttuuriperintöä – myös perinnöllistämättä jättäminen on argumentti kulttuurin arvoista ja jatkuvuuksista käytävässä keskustelussa. Nämä prosessit ovat moninaisia ja sisältävät sekä vaientamisen, tukahduttamisen, naurunalaiseksi tekemisen että eksotisoivan ihailun piirteitä. Laajassa mittakaavassa runoihin liittyvät perinnöllistämisen juonteet heijastavat yhteiskunnallisia kehopolitiikkojen ja kansakuvan paradigmoja ja muutoksia, kuten pitkän 1800-luvun ajan vallinneita hegeliläis-snellmanilaisia siveellisyyskäsityksiä ja seksuaalisen vallankumouksen yksilöön kiinnittyviä ideaaleja.

Esittämässämme periodisaatiossa ei oleteta toinen toistaan seuraavia ajanjaksoja, vaan hahmotetaan kuvaa säikeittäin toisiinsa kietoutuvista kestoista, jotka myös limittyvät keskenään osana aikalaistodellisuuksia ja kulttuurin kenttiä. Näin seksuaalirunouden perinnöllistämisen prosessissa voidaan erottaa jatkuvia tai pikemminkin toistuvia teemoja, jotka saavat uusia tulkintoja uusissa historiallisissa konteksteissa. Tällainen teema on kansan autenttisen, turmeltumattoman seksuaalisuuden korostus, joka erilaisia ”viattomuuksia” painottaessaan on vahvasti sukupuolittavaa, esineellistävä ja latautunutta. Se voidaan muotoilla idealisoiduksi ruumiittomuudeksi tai eksotisoida luonnollisen vapaaksi estottomuudeksi; yleväksi, lapsenomaiseksi tai alkuvoimaiseksi. Myös seksirunojen vastaanotossa olennainen siveellisyyskäsite on aikajäniteeltään pitkä. Eliitin määrittämää hyvää ja eettistä elämää implikoivat piirteet kuten raittius ja seksuaalinen kohtuus, jotka pitkällä 1800-luvulla liitettiin siveellisyyteen, olivat tärkeitä teemoja 1960-luvulle asti myös folkloristiikan vaikuttajien keskuudessa. Hyvän ja autenttisen ihmisyyden oletukset kuitenkin muuttuivat radikaalisti seksuaalisen vapautumisen ja poliittisen radikalisoitumisen vuosina, ja uuden vuosituhatvuoden alkaessa kansallisen kehyksen merkittävyys on ohentunut tai ainakin muuttanut muotoaan kohti monikulttuurisia ja postnationalistisia merkityksenantoja (Mäkelä 2021; Mäkelä, tulossa).

Toteamme artikkelissamme, että kalevalamittaisen seksirunon anomalia – kansallisesti kanonisoitu ja perinnöllistetty runomuoto ja stigmatisoitu teema – tuotti torjunnan erilaisia diskursiivisia ja konkreettisia muotoja ja vastareaktioita: vaikenemista, tukahduttamista,



paljastamista ja vapautumista. Konkreettisesti nämä ilmenevät erilaisina tekstualisaatiokäytäntöinä, joissa suullisesti esitetystä runotekstistä peitetään, poistetaan tai korvataan elementtejä. Joskus torjunta tapahtuu jo ennen muistiinpanoa, joko esittäjän tai kerääjän valinnasta, joskus vasta julkaisuvaiheessa.

Seksuaalisuuteen liittyvien runojen perinnöllistämällä on pitkät jäljet myös arkiston ja julkaisutoiminnan ulkopuolisessa yhteiskunnassa. Seksirunot ovat 2000-luvulla erityisesti nais-tutkimuksen tuottamien tutkimustulosten myötä päätyneet osaksi klikkiotsikoita ja ”seksin mediamarkkinoita” (Karkulehto 2011), joissa markkinoitunut, pornoistunut ja uusliberalisoitunut media myy kuluttajille affektiivisiä tarinoita. Toisaalta samaan aikaan suomalaiset ja karjalaiset taiteilijat ja aktivistit rakentavat samojen runojen avulla etnisiä tai sukupuoleen liittyviä identiteettejä ja/tai osallistuvat yllirajaisiin kehopoliittisiin keskusteluihin kuten esimerkiksi #MeToo-kampanjaan. (Mäkelä, tulossa.) Kalevalamittaisiin seksirunoihin liittyvä strateginen unohtaminen ja valikoiva muistaminen jatkavat elämäänsä tutkimuksen ja kulttuurin kentillä. Kuten perinnöllistämisen prosesseilla on tapana, ne muokkautuvat ketterästi osaksi uusia diskursseja ja tulkintoja.

Aineistot ja kirjallisuus

- Anttonen, Pertti. 2005. *Tradition Through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Apo, Satu. 1995. *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Apo, Satu. 1998. ”’Ex cunno Come the Folk and Force’: Concepts of Women’s Dynamistic Power in Finnish-Karelian Tradition.” Teoksessa *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*, toimittaneet Satu Apo, Aili Nenola ja Laura Stark-Arola, 63–91. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu. 2009. ”Uusin Lönnrot-myytti ja kansanrunouden editiohistoria.” *Elore* 16(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78808>.
- Bahtin, Mihail. 2002. *François Rabelais. Keskiajan ja renessanssin nauru*. Helsinki: Like.
- Bauman, Richard ja Charles Briggs. 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bergsdóttir, Arndís ja Sigurjón Baldur Hafsteinsson. 2018. ”The Fleshyness of Absence. The Matter of Absence in a Feminist Museology.” Teoksessa *Gender and Heritage. Performance, Place and Politics*, toimittaneet Wera Grahn ja Ross Wilson, 99–112. London & New York: Routledge.
- Elomäki, Anna. 2011. ”Politiikan siveellisyys ja siveellisyden politiikka suomalaisten naisasianaisten teksteissä.” Teoksessa *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen. Poliittisen käsitteen historia*, toimittaneet Tuija Pulkkinen ja Antu Sorainen, 131–52. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Enqvist, Johanna. 2018. ”Hetken kestää elo tää, sekin synkkää ja ikävää. Traumaattisten perintöjen terminologiaa.” *Suomen Museo* 125: 7–22.
- Foucault, Michel. 2013. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Suomentanut Kaisa Sivenius. 2. painos. Helsinki: Gaudeamus.



- Gottlund, Carl Axel. 1818. *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi. 1 osa*. Uppsala: Zeipel et Palmblad.
- Gottlund, Carl Axel. 1840. *Runola. Till lugnets hem och fridens hvar går diktens skepp från Vandas strand. Bland ljusa moln och mörka skyar syns sångens Ö och sagans land*. Helsinki: Kejsarliga Alexanders-Universitetet i Helsingfors.
- H1. Haastattelu Senni Timosen kanssa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistossa 4.10.2021. Haastattelija Heidi Henriikka Mäkelä. Äänite Mäkelän hallussa.
- Hako, Matti. 1963. "Riimilliset kansanlaulut." Teoksessa *Kirjoittamaton kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi, 418–46. Suomen kirjallisuus, I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Otava.
- Harvey, David C. 2001. "Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies." *International Journal of Heritage Studies* 7(4): 319–338. <https://doi.org/10.1080/13581650120105534>
- Helén, Ilpo ja Katja Yesilova. 2006. "Shepherding Desire: Sexual Health Promotion in Finland from the 1940s to the 1990s." *Acta Sociologica* 49(3): 257–272. <https://doi.org/10.1177/0001699306067708>.
- Holtari, Timo, Pekka Laaksonen ja Urpo Vento (toim.). 1970. *Jätkät sen kun porskuttaa*. Helsinki: Weilin & Göös.
- Häggman, Kai. 2015. *Pieni kansa, pitkä muisti. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura talvisodasta 2000-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Albert. 1920. *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, XLVII*. Helsinki: Société Finno-Ougrienne.
- Hämäläinen, Niina. 2012. "Parempi syntymättä. Kalevala, Elias Lönnrot ja käsityksiä perheestä." Teoksessa *Regilaulu müüdid ja ideoloogiad*, 39–69. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 29. Tartu: Eesti kirjandusmuuseum. <https://www.folklore.ee/regilaul/kogumik2012/hamalainen.pdf>.
- Hämäläinen, Niina. 2022. "Kaanoniin unohdettu. Kanteletar ja kansanlyriikan estetiikka." Teoksessa *Kaanon ja marginaali – kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka, 51–73. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Härkönen, Iivo. 1903. *Lemmennosto. Laulunsekainen huvinäytelmä 1:ssä näytöksessä*. Kuopio: U.W. Telén & co.
- Isojen poikien lauluja. 1971. *Isojen Poikien Lauluja*. LP. SHLP 2. Shokki.
- Isojärvi, Pia. 1997. "Seksuaalifantasioita 1800-luvun alun kalevalamittaisessa runoudessa." *Elore* 4(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78219>.
- Järviö, Nina. 2009. "Naistutkimuksesta sukupuolentutkimukseen." *Humanisti* 2009(11).
- Kalkun, Andreas ja Mari Sarv. 2014. "Seks ja poeesia: regilaulu peidus po." *Vikerkaar* 4–5: 91–108.
- Karhu, Hanna ja Anna Kuismin. 2021. "'Rekiviisujen' halveksunta ja houkutus. Keskustelu arkkiviisuista ja rekilauluista 1870-luvulta 1910-luvulle." *Kasvatus & Aika* 15(1): 22–44.
- Karkulehto, Sanna. 2011. *Seksin mediamarkkinat*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kietäväinen-Sirén, Hanna. 2015. *Erytinen ystävyys. Miehen ja naisen välinen rakkaus uuden ajan alun Suomessa (n. 1650–1700)*. Jyväskylä Studies in Humanities 245. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Koskinen, Yrjö. 1878. "Vuosikokouksessa Maaliskuun 16:nä p:nä 1875: 1 §." Teoksessa *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista II:12*, 281–284. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krogerus, Tellervo. 2014. *Sanottu. Tehty. Matti Kuusen elämä 1914–1998*. Helsinki: Siltala.



- Kulasalu, Kaisa. 2013. "Immoral Obscenity: Censorship of Folklore Manuscript Collections in Late Stalinist Estonia." *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7(1): 65–81.
- Kuusi, Matti. 1953. *Vanhan kansan sananlaskuviisuus. Suomalaisia elämänohjeita, lentäviä lauseita ja kokkapuheita vuosilta 1544–1826*. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Kuusi, Matti. 1963. *Kirjoittamaton kirjallisuus*. Suomen kirjallisuus, I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti. 1981. "Valekala. Elias Lönnrotin ym. valitut underground-muinaisrunot. Liite Suomalaiseen decameroniin." Helsinki. SKVR-hankkeet/julkaisut (Senni Timonen). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto.
- Kuusi, Matti, ja Senni Timonen. 1997. "Alkusanat." Teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot. Runoja Henrik Florinuksen, Kristfrid Gananderin, Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan kokoelmista*, toimittaneet Matti Kuusi ja Senni Timonen, XXV–LXV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laaksonen, Pekka. 1995. "Jälkisanat." Teoksessa *Syntymä, lapsuus ja kuolema*, Samuli Paulaharju, 222–247.
- Launonen, Hannu. 1966. "Varas menee aittaaan..." *Suomalainen Suomi* 1966(6): 374–79.
- Löfström, Jan. 1995. "Homoseksuaalisuus suomalaisessa suullisessa perinteessä ja muistitiedossa." *Elore* 2(2). <https://doi.org/10.30666/elore.78191>.
- Löfström, Jan. 1999. *Sukupuoliero agraarikulttuurissa. "Senyt vaan on semmonen."* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnrot, Elias. 1839. *Suomalaisen Talonpojan Koti=Lääkäri*. Helsinki: G.O. Wasenius.
- Lönnrot, Elias. 1840. *Kanteletar taikka Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnrot, Elias. 1980. *Matkat 1828–1844*. Suomentanut Jalmari Hahl. Espoo: Weilin+Göös.
- Lönnrot, Elias. 2002. *Vandraren. Resberättelser från Karelen 1828–1842*. Helsingfors: Svenska Litteratursällskapet i Finland.
- McIntosh, Janet. 2020. "Maledictive Language: Obscenity and Taboo Words." Teoksessa *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*, toimittanut James Stanlaw, 1–9. Hoboken, NJ: Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118786093.iela0248>.
- Miettinen, Tiina. 2012. *Ihanteista irrallaan. Hämeen maaseudun nainen osana perhettä ja asiakirjoja 1600-luvun alusta 1800-luvun alkuun*. Acta Universitatis Tamperensis 1756. Tampere: Tampere University Press.
- Mikkola, Kati. 2021. "Vähemmistöjen roolit muuttuvassa arkistopolitiikassa." Teoksessa *Arkistot ja kulttuuriperintö*, toimittaneet Outi Hupaniittu ja Ulla-Maija Peltonen, 166–210. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 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: 24–49.
- Mäkelä, Heidi Henriikka. 2022. "Visualizing Heritage, Ethnicity and Gender: Bodily Representations of Finnishness in the Photographs of the National Inventory of Living Heritage." Teoksessa *Finnishness, Whiteness and Coloniality*, toimittaneet Josephine Hoegaerts, Tuire Liimatainen, Laura Hekanaho ja Elizabeth Peterson, 41–71. Helsinki University Press. <https://doi.org/10.33134/HUP-17-3>.



- Mäkelä, Heidi Henriikka. Tulossa. "The Alluring Past: The (Post)national Heritagisations of Sex-related Oral Poetry in Contemporary Finland." Julkaisematon käsikirjoitus.
- Nenola, Aili. 1990. "Sukupuoli, kulttuuri ja perinne." Teoksessa *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, toimittaneet Aili Nenola ja Senni Timonen, 11–23. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenola, Aili ja Senni Timonen (toim.). 1990. *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 520. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Paasio, Marja. 1985. *Pilvihin on piian nännit*. Helsinki: Otava.
- Paasonen, Susanna. 2009. "Healthy Sex and Pop Porn: Pornography, Feminism and the Finnish Context." *Sexualities* 12(5): 586–604. <https://doi.org/10.1177/1363460709340369>.
- Paulaharju, Samuli. 1995 (1924). *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pendlebury, John, Yi-Wen Wang ja Andrew Law. 2018. "Re-Using 'Uncomfortable Heritage': The Case of the 1933 Building, Shanghai." *International Journal of Heritage Studies* 24(3): 211–29. <https://doi.org/10.1080/13527258.2017.1362580>.
- Perttunen, Kaisa-Marja. 1976. *Lönnrotiana 1–30. Selvitys Elias Lönnrotin käsikirjoituskokoelmasta*. Vsk. 1. Suomi 12. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Otava.
- Piela, Ulla. 1990. "Lemmennostoloitsujen nainen." Teoksessa *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, toimittaneet Aili Nenola ja Senni Timonen, 214–23. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pohjola-Vilkuna, Kirsi. 1995. *Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa*. Suomi: 177. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pulkkinen, Risto. 2003. *C. A. Gottlund 1800-luvun suomalaisena tosinajattelijana. Psykobiografinen tutkimus*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Pulkkinen, Tuija ja Antu Sorainen. 2011. "Johdanto." Teoksessa *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen. Poliittisen käsitteen historia*, toimittaneet Tuija Pulkkinen ja Antu Sorainen, 9–35. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Räisänen, Arja-Liisa. 1995. *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Saarimäki, Pasi. 2010. *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit. Esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/23241/1/9789513938307.pdf>.
- Saarinen, Aino. 1986. "Naistutkimus-paradigmahaaste." *Media & viestintä* 9(3).
- Sallamaa, Kari. 1967. *Lemmenkylvetyskäytänne*. Sivulaudaturtyö. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Scott, Anna. 2018. "It's a Man's World. Or Is It? The 'Pilgrim Fathers', Religion, Patriarchy, Nationalism and Tourism." Teoksessa *Gender and Heritage. Performance, Place and Politics*, toimittaneet Wera Grahn ja Ross Wilson, 81–98. London & New York: Routledge.
- Sigal, Peter Herman, Zeb Tortorici ja Neil L. Whitehead. 2020. "Introduction: Ethnopornography as Methodology and Critique: Merging the Ethno-, the Porno-, and the -Graphos." Teoksessa *Ethnopornography. Sexuality, Colonialism, and Archival Knowledge*, toimittaneet Pete Sigal, Zeb Tortorici ja Neil L. Whitehead 1–37. Durham: Duke University Press.
- Stark, Eija. 2021. "Was Folklore Studies Finlandized? Changing Scholarly Trends in Finnish Folklore Studies in the Cold War." *Cultural Analysis* 19(2): 58–78.



- Stark-Arola, Laura. 1998a. "Gender, Magic, and Social Order: Pairing, Boundaries, and the Female Body in Finnish-Karelian Folklore." Teoksessa *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*, toimittaneet Satu Apo, Aili Nenola ja Laura Stark-Arola, 31–62. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark-Arola, Laura. 1998b. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark-Arola, Laura. 2001. "Vaginan tuntematon historia: Naisen seksuaalisuuden kuvat suomalaisessa suullisessa kansanperinteessä." *Naistutkimus* 14(2): 4–22.
- Tarkiainen, Viljo. 1921. "Viisi Kantelettaren runoa." *Kalevalaseuran vuosikirja* 1. Helsinki: Otava.
- Tarkiainen, Viljo. 1934. *Suomalaisen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava.
- Tarkka, Lotte. 1989. "Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta." Teoksessa *Runon ja rajan tiellä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68, toimittaneet Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen, 243–257. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte. 1998. "Natalist' on nakru tehty. Nauru ja lempi vienankarjalaisessa mieronvirressä." Teoksessa *Amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*, toimittaneet Jyrki Pöytä ja Anna-Leena Siikala, 17–55. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte. 2022. "Johdanto kulttuurin kaanoneihin ja marginaaleihin." Teoksessa *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka, 7–20. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte, Heidi Haapoja-Mäkelä ja Eila Stepanova. 2019. "Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit." Teoksessa *Eurooppa, Suomi, Kalevala. Mikä mahdollisesti Kalevalan?* Kalevalaseuran vuosikirja 98, toimittaneet Ulla Piela, Pekka Hakamies ja Pekka Hako, 79–106. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni. 2007. "Elias Lönnrotin seksirunokokoelma 17:67–84." Teoksessa *Kansanomainen ajattelu*, toimittaneet Eija Stark ja Laura Stark, 97–125. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni. 2011. "Kalevalaiset hävyttömät laulut." Teoksessa *Sommelonen säikeitä. Runolaulu-Akatemian seminaarijulkaisu 2009–2010*, toimittaneet Pekka Huttu-Hiltunen, Janne Seppänen, Frog, Eila Stepanova ja Riikka Nevalainen, 11–31. Kuhmo: Juminkeko.
- Vainio-Korhonen, Kirsi. 2018. *Musta-Maija ja Kirppu-Kaisa. Seksityöläiset 1800-luvun alun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valenius, Johanna. 2004. *Undressing the Maid. Gender, Sexuality and the Body in the Construction of the Finnish Nation*. Bibliotheca Historica 85. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vilkuna, Kustaa H. J. 2010. *Katse menneisyyden ihmiseen. Valta ja aineettomat elinolot 1500–1850*. Historiallisia Tutkimuksia 253. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wilson, William. 1976. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington and London: Indiana University Press.

Heidi Henriikka Mäkelä (FT, Mum) on folkloristiikan post doc -tutkija, joka on tarkastellut tutkimuksissaan kalevalamittaiseen runoon, kulttuuriperintöön ja maisemaan liittyviä



merkityksiä nyky-yhteiskunnassa. Hän toimii parhaillaan tutkijatohtorina Suomen Akatemian hankkeessa "Muted Muses of Oral Culture" (johtaja: Lotte Tarkka).

Lotte Tarkka on kalevalamittaisen runon asiantuntija ja folkloristiikan professori Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimusintresseihinsä kuuluvat folkloren genret, vernakulaari ja myyttinen mielikuvitus sekä tutkimushistoria.

”Voi šinuvo rauta raukka”

Hyvittely ja epäsuora aggressio vienankarjalaisissa raudan synty -loitsuissa

Tuukka Karlsson

Loitsut muodostavat yhden kalevalamittaisen runouden¹, itämerensuomalaisen² suullis-poeettisen järjestelmän päälajeista³ (Kuusi et al. 1977; Siikala 2000; 2022 [2012]; Tarkka 2005). Loitsuja on tarkasteltu monesta eri näkökulmasta ja niiden piirteet ovat vaihdelleet käyttäjiensä ja kontekstiensa mukaan, mutta niitä yhdistävänä piirteenä on nähty pyrkimys vaikuttaa ympäröivään todellisuuteen (Hästesko 1918; Krohn 1915; Siikala 1999 [1992]). Hiljattain suomalais-karjalaisia loitsuja on alettu arvioimaan myös lingvistisen antropologian piirissä muotoutuneen rekisteriteorian sovelluksen valossa. Kyseisessä tutkimussuuntauksessa rituaalispesialistien loitsuja on lähestytty teksteinä, joissa esittäjän käyttämä rekisteri vaihtelee pohjautuen tämän tekemiin metapragmaattisiin arvioihin loitsun lausumien vastaanottajista. (Karlsson 2022; vrt. Frog 2015; 2019, 291–221; Kaartinen 2015; lyriikan osalta Kallio 2013; 2015; itkuvirsiens rekistereistä ks. Stepanova 2014; 2015.)

Tässä teoreettisessa artikkelissa tarkastelen vienankarjalaisten, raudan myyttistä syntyä ja raudan aiheuttamien haavojen parannusta käsittelevien loitsujen korpusta aineistona, jota tutkin rekisteriteorian valossa. Tutkimusaineisto muodostuu niin sanotuista *kommunikatiivisista* loitsuista: rituaalispesialisteihin yhdistetyistä, tuonpuoleisen kanssa suoraan yhteyteen pyrkivistä kalevalamittaisista loitsuista.⁴

Vienalaiset raudan synty -loitsut ovat kiinnostavia erityisesti niiden sisältämän ambivalenssin vuoksi. Kommunikatiivisille loitsuille ovat tyypillistä tietäjän avustajille suunnatut, avustajia hyvittelevät avunpyynnöt, samoin kuin vastustajille lausutut aggressiivisetkin käskyt

1 ”Kalevalamitta” on anakronistinen termi, jota käytetään yleisesti kuvattaessa itämerensuomalaista trokeemittaista runoutta 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Anakronistisuudestaan huolimatta termi on yleisesti käytössä, koska sen tarkoite ymmärretään helposti. (Siikala 2022 [2012], 24–25.) Käsitteen historiasta ja vaihtoehtoista ks. Kallio, Frog ja Sarv 2017.

2 Käsite ”itämerensuomalainen” kattaa Itämeren alueen lähisukukielet: suomen, karjalan, lyydin, vepsän, inkeröisen, vatjan, viron, eteläviron ja liivin (Frog ja Stepanova 2011; Lang 2020). Itämerensuomalainen ei siis viittaa leimallisesti suomalaiseen kulttuuriin, kieleen tai etnisyyteen. Kalevalamittaisen runouden kontekstissa käsite on käyttökelpoinen kuvatessaan jaettua runomuotoa ja mytologisia piirteitä, jotka ulottuvat vepsäsäläisaluetta lukuun ottamatta Vienan Karjalasta Viroon (Siikala 2022 [2012], 15). Erona varhaisessa ja vielä 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla käytettyyn ”suomalaiseen” puhuttaessa muun muassa karjalaisesta runoudesta, itämerensuomalainen on vakiintunut tutkimuksessa kielellisen ja kulttuurisen variaation huomioivaksi termiksi.

3 Tutkijalähtöisen genreluokittelun ongelmista kalevalamittaisessa runoudessa, ks. esim. Tarkka 2005, 67–70.

4 Muut tietäjiin yhdistetyt kategoriat ovat ilmiöiden alkuperää kuvaavat synnyt ja tietäjän maagisena suojauksena toimivat varaukset (Siikala 1999 [1992]).



(Siikala 1999 [1992], 69–70). Raudan syntyä edustavissa loitsuissa avunpyynnöt myyttisille avustajille ovat läsnä, mutta aggressio esiintyy epäsuorassa ja verhotussa muodossa. Tässä artikkelissa analysoin tuonpuoleisen toimijoiden puhutteluja ja loitsun esittäjän keinoja esittää asemointiaan suhteessa puhuteltaviin. Keskityn erityisesti direktiiveihin: lausumiin, joilla muun muassa käsketään, pyydetään ja kysytään (Lauranto 2014, 12; Sorjonen 2001, 93).

Tutkimuskysymykseni ovat 1) millaisia direktiivejä käyttäen loitsun ego puhuttelee avustavia ja vastustavia ei-inhimillisiä toimijoita ja 2) millaisia tekstuaalisia keinoja loitsija käyttää välittääkseen hyvittelyä ja aggressiota puhuttelujen vastaanottajille.

Argumentoin, että analysoitavat loitsut eivät muodostu vain yhdestä rekisteristä, vaan sisältävät esittäjän refleksiiviseen ja ideologiseen toimintaan perustuvia erilaisia myyttisten toimijoiden arvioita ja niihin liittyviä lausumia. Refleksiivinen ja ideologinen toiminta viittaa tässä loitsujen esittäjien metapragmaattisiin arvioihin myyttisen maailman ja sen asukkien kokoonpanosta ja rooleista, ja toisaalta siitä, millaista rekisteriä tai rekistereitä käyttäen mitään toimijaa on puhuteltava loitsun eri tilanteissa. Toisin sanoen kyseessä on kieli- ja rekisteri-ideologinen toiminta (Agha 2007, 1–83; Frog 2019; Irvine ja Gal 2000; Silverstein 1979; 2010).

Tässä artikkelissa jatkan aiemmin suorittamaani rekisteriteorian luotausta suhteessa loitsuaineistoon (Karlsson 2021a; 2021b; 2022). Esitän, että aineistosta löytyvät rekisterit sisältävät emootioita hellyyden, kunnioituksen ja verhotun aggression muodossa (Agha 1998; Irvine 2009; Wilce ja Fenigsen 2015). Lähestyn emootioita analyysin viitekehyksessä tarkastelemalla niitä kehollisuudesta, kognitiosta, kielestä ja sosiokulttuurisista tekijöistä erottamattomasti muodostuneina kokonaisuuksina (Corwin ja Brown 2019, 326–327; Goodwin ja Goodwin 2001; Scheer 2012; Silvonen ja Stepanova 2019, 203–204; Wilce 2009). Tuomalla tunteita koskevaan teemanumeroon rekisteripohjaisen näkemyksen, joka on aiemmin ollut esillä muun muassa karjalaisten itkuvirsien yhteydessä (Stepanova 2014; Wilce ja Fenigsen 2015), osallistun artikkelilla monitieteiseen tunne- ja rekisterikeskusteluun folkloristiikassa (ks. esim. Hämäläinen 2012; Silvonen 2022; Silvonen ja Stepanova 2019; Timonen 2004; lingvistisen antropologian näkemyksistä ks. Wilce 2014).

Aloitan artikkelin käsittelemällä lyhyesti kalevalamittaisten loitsujen tutkimushistoriaa ja tietäjiksi kutsuttujen rituaalispesialistien asemaa osana loitsutraditiota. Kun yleiset suunta-
viivat ovat selvillä, esittelen tutkimusaineiston ja siihen liittyvät lähdekriittiset kysymykset. Analyysiluvussa etsin aineistoesimerkkien avulla vastausta tutkimuskysymyksiini, minkä jälkeen päätän artikkelin tuloksiin ja johtopäätöksiin.

Kalevalamittaiset loitsut

Kalevalamittaisia loitsuja tarkasteltiin suomalaisessa folkloristiikassa sanatarkasti toistettavina formuloina noin 1950-luvulle asti, jolloin tekstilähtöinen näkemys alkoi täydentyä käsityksellä rituaalispesialistien loitsuista parannusnäytelminä (Piela 2010, 10–11; ks. Hautala 1960, 21). Parannusnäytelmä-näkemyksen mukaan loitsua esittävä tietäjä on riitin päähenkilö, joka muun muassa kokoaa apuvoimansa, varustautuu ja karkottaa vihamielisen vastustajansa, kuten tautidemonin. Näkemyksen mukaan näytelmä etenee tietyllä kaavalla, jossa eri osiot toistuvat järjestyksessä kuin käsikirjoituksessa. (Honko 1960.) Näkemystä kehittivät Martti Haavio (1967) ja Anna-Leena Siikala (1978; 1986a; 1986b; 1999 [1992]). Siikala korosti



loitsujen kommunikatiivista muotoa – sen sijaan että loitsut olisivat sanatarkasti toistettavia ilmaisuja, hän oivalsi spesialistien käyttämien loitsujen pohjautuvan suoraan yhteyteen tuonpuoleisen kanssa, tietäjän hallitsemaan myyttiseen tietoon tuonpuoleisen rakenteesta ja perustuvan lisäksi esittäjän persoonalliseen voimaan eli luontoon (ks. myös Piela 1983; 2010). Kommunikatiiviset loitsut on tutkimuksessa käsitteellisesti erotettu niin sanotuista *ei-kommunikatiivista* ja *mekaanisista* loitsuista, jotka eivät sisällä tuonpuoleisen puhutteleja ja joiden on katsottu olleen mekaanisesti vaikuttavia sanakaavoja. Tällaisia loitsuja on pidetty kontrastisena kategoriana, joka on ollut modernisaatiota edeltävissä yhteisöissä myös muiden kuin spesialistien käytössä. (Piela 1983; Siikala 1986a; 1986b; 1999 [1992].) Viimeaikaisessa tutkimuksessa on selvitetty muun muassa tietäjien kommunikatiivisten loitsujen yhteyttä, sovellettu kognitiivista rituaaliteoriaa loitsututkimukseen sekä uudelleen arvioitu oletusta tietäjien loitsuista salaisena perinteenä, jota ei saanut paljastaa ulkopuolisille (Frog 2019; Kohonen 2022; Karlsson 2022a).

Havainnollistan *ei-kommunikatiivisen*, mekaanisesti vaikuttavan ja kommunikatiivisen loitsutyypin eroa kahden esimerkin avulla. Kommunikatiivista loitsua lähestyn direktiivejä sisältävänä tekstinä, kun taas *ei-kommunikatiivinen* loitsu ei määritelmäni mukaan sisällä kyseisen tyyppisiä lausumia. Esimerkki (1) kuvaa *ei-kommunikatiivista* loitsua:

(1)

Puun loukkaama parannetaan siten, että otetaan suuhunsa palanen sitä puuta, joka loukkasi. Sitä pureskellaan ja syletään sitä vettä haavaan ja luvetaan että:

Päivä paistoi latvahasi
 Kuu oksihis kumotti
 Onko mettä kuoren alla
 Kipehille voiteheksi
 Vammoille valantehiksi

(SKVR 1₄, 86.)⁵

Esimerkin loitsu, jota on käytetty puun aiheuttaman vamman parannukseen, ei sisällä direktiivejä, joilla tuonpuoleisen toimijoita puhutellaan, eikä niin ollen täytä käyttämäni kommunikatiivisen loitsun kriteeriä. Kyseisen kaltaisten loitsujen on tutkimuksessa ajateltu olleen yleisemmin yhteisöissä osattua perinnettä: käyttääkseen mekaanisesti vaikuttavaa loitsua, esittäjällä ei ole tarvinnut olla hallussaan erikoistunutta, tietäjien hallitsemaa tietoa ja taitoa (Siikala 1999 [1992], 64–71).

Esimerkki (2) puolestaan edustaa kommunikatiivista loitsutyyppiä. Loitsun esittäjä, Riikoŋi Šimana, oli kotikonnuillaan tunnettu tietäjä (Niemi 1921, 80). Loitsussaan Šimana esittää raudan myyttisen synnyn: raudan eri tyypit ovat peräisin kolmen neidon maidosta ja suon syvyyksistä. Alkuperän esiintuomisen jälkeen hän puhuttelee rautaa ja toruu tätä vamman aiheuttamisesta. Lopuksi Šimana pyytää apuun sekä Neitsyt Mariaa että myyttistä mehiläistä. Loitsun jaksojen seurattavuuden helpottamiseksi olen jakanut sen osiin:

5 Lyhenne viittaa teokseen Suomen Kansan Vanhat Runot, osaan yksi ja niteeseen neljä. Seuraavana viitteessä on teoksessa loitsulle annettu numero, jota tulevilla esimerkeillä seuraavat pisteen jälkeen esitettyjen säkeiden numerot. Olen poistanut loitsunäytteistä välimerkit.



(2)

[Osa I: Raudan myyttinen synty]

Oli ennen neljä neittä
 Neljä neittä kolmi naista
 Koko kolmi moršienta
 Eri teitäñšä käveli
 Matkojanša mittelivät
 Lüpšelivät toisiañša
 Üksi lüpši muštam maijoñ
 Toiñi valkijañ valutti
 Kolmaško veri-punaiseñ
 Joka valkijañ valutti
 Tuošt' oñ tehtü malto-rauta
 Joka lüpši muštam maijoñ
 Tuošt' on tehtüki teräštä

[Osa II: Raudan puhuttelu]

Voi šinuvo rauta raukka
 Rauta raukka koito kuono
 Jo nüt veštit veljijäsi
 Turmelit tekemätäsi
 Laštusit emosi lašta
 Mikse šuurekše šukesit
 Kovin kašvoit kauhijakše
 Etpä šilloin šuuri olluñ
 Etkä šuuri etkä pieñi
 Et kovin korijakana
 Kuimp om maitona makasit
 Venüit kuin hera-vetenä
 Kešä-voina kellottelit
 Voi šinuvo rauta raukka
 Rauta raukka koito kuono
 Teräš tenhu-päivälliñi
 Jo nüt veštit veljijäsi
 Turmelit tekemätäsi
 Laštusit emosi lašta
 Mikse šuurekše sukesit
 Kovin kašvoit kauhijakše
 Etpä šilloiñ šuuri olluñ
 Etkä šuuri etkä pieñi
 Et kovin korijakana
 Kuin on šuošta šotkettiñe
 Veteläštä vellottiñe
 Moam murašta muokattiñe
 Moañ lijašta lietš ottiñe
 Voi sinuvo rauta raukka
 Rauta raukka koito kuono
 Teräš tenhu-päivälliñi
 Jo nüt veštit veljijäsi
 Turmelit tekemätäsi
 Laštusit emosi lašta
 Mikse šuurekše sukesit
 Kovin kašvoit kauhiakše



Etp'õñ šilloiñ šuuri olluñ
 Etkä suuri etkä pieñi
 Et kovin korijakana
 Kuin isäš pajašša šeiso
 Pajašš' on ovettomašša
 Ilman ikkunattomašša
 Lien iessä lipiättömäššä

[Osa III: Neitsyt Marian puhuttelu]

Neitšüt Moarija emoiñi
 Rakaš äiti armolliñi
 Tuo turveh tuvan takoata
 Šata-šalpa šeinän alta
 Paina pakšu peikalosi
 Tulijalla tukkijekše
 Veri šeiso niin kuin seinä
 Hurmeh asu niin kuin aita
 Niin kuim miekka mereššä šeiso
 Sapeli sareikossa
 Meri muštašša kiveššä

[Osa IV: Mehiläisen puhuttelu]

Meheläiñi ilmon lintu
 Lennäš tuonne kunne käšken
 Ülittši meren ühekšän
 Meri-puolen kümnenettä
 Metisellä mättähällä.
 Kašša kieleše metehe
 Šulkasi šulaña voiñe
 Tuo šimova šiiveššäsi
 Mettä kieleši nenäššä
 Kipejillä voisimikse
 Pahoilla parintimikse
 Vammoilla vala-vesikse
 Puhun üöllä tervehekše
 Päivällä parennehekše
 Alta nuurumattomakše
 Keškie kivuttomakše
 Jott' ei tuntuis' pikkuistana
 Vaivoa vähöökänä

(SKVR I₄, 164.)

Yllä esitelty kommunikatiivinen loitsu eroaa ei-kommunikatiivisesta paitsi pituudeltaan myös sisältämällä tietäjille ominaista tietoa ilmiöiden myyttisestä synnystä (ks. Siikala 1999 [1992], 77–81). Loitsun pituus ei ole sinänsä osoitus kommunikatiivisesta loitsutyypistä, sillä myös ei-kommunikatiiviset loitsut voivat muodostaa pitkiäkin säekokonaisuuksia (ks. esim. SKVR I₄, 244). Aiheiden yhdistely pitkiksi, myyttistä tietoa vaativiksi kokonaisuuksiksi on kuitenkin kytköksissä tietäjän taitoon ja tietoon (Siikala 1999 [1992], 91, 98–103). Loppujen lopuksi esimerkin tekee kommunikatiiviseksi loitsuksi käyttämässäni viitekehysessä direktiivien käyttö (osissa II ja III).



Edellä esitelty jaottelu kommunikatiivisiin ja ei-kommunikatiivisiin loitsuihin perustuu varsin pitkäaikaiselle ja vakiintuneelle tutkimustraditiolle. Se on tarkkuudeltaan riittävä myös tämän artikkelin kontekstissa, jossa fokuksessa ovat emootioiden ilmenemistavat loitsuissa. On kuitenkin huomattava, että jaottelu vaikuttaa kuvaavan enemmän tutkijoiden kuin loitsujen esittäjien ajattelua (Karlsson 2022b). Asiaa mutkistaa muun muassa se, että myös tietäjät ovat käyttäneet ei-kommunikatiivisia loitsuja ja vastaavasti niin sanotut maallikot ovat tunteneet kommunikatiiviksi luokiteltavia loitsuja: esimerkiksi metsästysloitsut sisältävät hyvin usein direktiivejä, mutta ei ole aiheellista olettaa niiden olleen erityisesti tietäjien omaisuutta. Tässä artikkelissa en paneudu loitsukategorisointien problematiikkaan: aineistoni loitsut sisältävät direktiivejä ja ovat niin ollen näkemykseni mukaan kommunikatiivisia. Lisäksi suuri osa tutkimusaineiston loitsuista sisältää myyttistä synty tietoa, joka on yksi vahvasti tietäjien toiminta-alaan liitetystä tekijöistä (Siikala 2002, 89–90).

Tietäjät

Esi- ja varhaismodernien suomalais-karjalaisten rituaalispecialistien nimeksi on tutkimuksessa vakiintunut tietäjä. Tietäjän toimialaan yhteisöissä on kuulunut elinkeinomagian harjoittaminen, liminaaliriittien totetus ja erityisesti parannustoimi. Myös vahingoittava magia on kuulunut tietäjän osaamisalueeseen. Vienassa tietäjä toimi usein myös *patvaskana*, häiden maagiseen suojaukseen keskittyvänä rituaalispecialistina. Tietäjyyttä sosiaalisena roolina ovat määrittäneet yhteisön odotukset osaamisesta ja vastuusta tietäjän roolin hoidossa, loitsuosaaminen, kyky muuntautuneeseen tajunnantilaan ja rituaalitekniikoiden hallinta. Koska edellä mainitut ominaisuudet ovat olleet osa tietäjien jaettua sosiaalista statusta, on tutkimuksessa käytetty käsitettä tietäjälaitos kuvaamaan jaettua sosiaalista viitekehystä (Frog 2019, 232; Haavio 2019 [1967], 314; Siikala 2002, 79–84; Tarkka 2013, 104–15). Vienassa tietäjälaitos kesti ensimmäisen maailmansodan jälkeiseen aikaan, jolloin se alkoi menettää nopeasti merkitystään modernisaation edetessä (Tarkka 2005, 374–383).

Tietäjälle tyypillistä ovat rituaalissa tapahtuvat reaaliaikaiset kohtaamiset tuonpuoleisen toimijoiden ja voimien kanssa (Frog 2019; Siikala 1999 [1992]). Tietäjän välineitä rituaalissa olivat sekä fyysiset välineet että tietäjän toimintaa sanallistavat ja tuonpuoleisen kanssa kohtaamisessa käytetyt loitsut. Tietäjällä tuli olla myös riittävän vahva luonto: persoonallinen ja dynaaminen, jokaiselta ihmiseltä löytyvä voima (Stark 2006, 262–266). Tietäjältä vaadittiin taitoihin kuului luonnon vahvistaminen, jota kuvataan nostamisen metaforalla. Onnistuneen rituaalin ehtona tietäjällä tuli olla sekä riittävän voimakas luonto että kyky nostaa luonto riittävän vahvaksi, eli haltioitua:

(3)

Haltie nousou, kun ottau kuokan ta kuokkiu kantoja, juurikkoja ta kivijä ta sanou:

Nouše, luontoñi, lovešta,
Havon alta, haltieni,
Havon alta hattupiäššä,
Kiven alta kinnaškiäššä!

(SKVR I, 11.)



Tietäjän varusteisiin saattoi kuulua esimerkiksi käärmeen pää, karhun kynnet tai hautausmaan multaa. Varusteet sisälsivät väkeä: luonnon kaltaista dynaamista voimaa, jota tietäjä hyödynsi suojautuessaan vihamielisiltä voimilta (Stark 2006, 258–262; Siikala 2002, 281–89; ks. myös Koski 2011):

(4)

Tietäjällä pitää olla tulukset semmoiset, joilla voipi ennustaa. Niissä tuluksissa pitää olla yheksän rietta elävän kusirakkoa: emäkarhun, suten, ketun, ahman, koiran, kissan, saukon, karpän ja metsäsijan. Ne pannaan kaikki sisäkkään, karhun k-rakko päällimäiseksi ja metsäsijan sisimäiseksi. Metsäsijan rakon sisään pannaan kolme muurahaisten lehmää. Ne otetaan yksi aina pesästään ja vuoltaan ja sanotaan että:

Metsän ehtosa emäntä,
Kultainen metsän kuningas,
Anna mulle apuvasi,
Väkejäsi, voimovasi
5 Vasten vastuksen väkeä,
Kovan päivän kohatessa.
En sinua kullata kutsu,
Hopeatta houkuttele,
Ota nyt kullat kuppihiisi,
10 Hopejaiset [huomahasi]!

Sittä kääritään ne rakot myttyyn - - [taikaa jatkuu].

(SKVR I₄, 1.)

Aineisto ja metodologia

Tutkimuksen aineisto muodostuu Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR) -antologiassa julkaistuista, Vienan Karjalasta kerätyistä raudan syntyä ja niiden yhteydessä esiintyvistä veren sulkemista käsittelevistä loitsuista. SKVR-tietokannassa suoritettun haun perusteella⁶ SKVR sisältää yhteensä 132⁷ raudan syntyyn ja veren sulkueen liittyvää loitsua Vienan alueelta. Metodologisenä valintana olen rajannut kokonaisuudesta tämän artikkelin analyysia varten loitsut, jotka sisältävät direktiivejä. Niin sanotut narratiiviset loitsut, jotka eivät direktiivejä sisällä, olen jättänyt tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Analysoitava korpus koostuu niin ollen 66 kommunikatiivisesta loitsusta, jotka on talletettu 36 nimetyltä eri esittäjältä⁸ vuosien 1821 ja 1918 välillä (ks. Liite 1). Aineiston kokonaissäämä on 4410 säettä. Tutkimusaineiston loitsut ovat SKVR-korpuksessa luokiteltu suurelta osin limittäin: yksittäisen toisinnon luokittelu saattaa sisältää teemat raudan synty, raudan sanat ja verensulku (esim. SKVR I₄, 183). Raudan syntyä kuvaavat osuudet loitsuissa noudattavat muotoa, jossa loitsun alku kertoo raudan myyttisestä synnystä joko suon uumenissa tai kolmen neidon lypsämänä maitona:

6 Hakuparametreina rajaus Vienan alueeseen ja raudan sanat, raudan synty ja veren sulku -loitsuteemoihin. Osa raudan synty -teemaisista loitsuista esiintyy raudan sanat ja veren sulku -otsikoiden alla olevien loitsujen osana.

7 Hakutuloksen kokonaismäärästä 24 loitsua esiintyy tuloksessa kahteen kertaan, koska sama muistiinpano on julkaistu kahdessa eri yhteydessä.

8 Osa toisoinnoista on tallennettu ilman tietoa esittäjän nimestä, ja on mahdollista, että osa kyseisistä loitsuista on saman henkilön esittämiä.



(5)

Rauta raukka koite kuono
 Teräs terho päivällini
 Et sie ollut silloin suuri
 Etkä suuri etkä pieni
 Etkä kovuan korie
 Kun silma suosta sotkettih
 Vetelästä vellottih
 Muun onnesta otettih
 Lijasta liejšottih

(SKVR 1₄, 161.1–9.)

Mytologinen kuvaus suosta löytyvästä raudasta pohjautuu mahdollisesti käytännön kokemukseen: etnografisen tiedon perusteella rautamalmisaostumia on kerätty soista (Hakamies 1999, 89; Siikala 2022 [2012], 347–355). Verensulun tapauksessa tutkimusaineistossa yleinen on rakenne, joissa raudan synty esiintyy osana epiikan kuvausta Väinämöisen veneenveistosta ja polvenhaavasta:

(6)

Tiijolla venehtä teki
 Laivat loati laulannalla
 Tuop on vanha Väinämöine
 Vestüvä on kalkutteli
 Ei kirves kivehe koske
 Eikö kallivoh on kalkattanne
 Vanhañ Väinöm polvi-luuhu
 Läksi puuñ jälem puhelijua
 Roanañ rauvan kattsojua

(SKVR 1₁, 334.1–9.)

Kyseisissä tapauksissa olen rajoittanut analyysin tutkimuskysymysten mukaisesti kolmannen persoonan kerrontaa seuraaviin direktiivejä sisältäviin loitsusäkeisiin. Kokoamani tutkimusaineiston olen analysoinut tarkastelemalla direktiivejä ja niiden yhteydessä esiintyviä ei-inhimillisille toimijoille annettuja attribuutteja.

Tietäjät saattoivat jättää haastateltaessa säkeitä loitsuista lukematta, ollakseen menettämättä niiden tehoa (Borenius 1904, 478; Frog 2019, 227–228, 243). Tavoitteenani ei kuitenkaan ole alkuperäisten esitysten rekonstruktio – katson tallennettujen loitsujen vastaavan tyydyttävästi esittämiini kysymyksiini (vrt. Kalela 2000; Wolf-Knuts 2020; ks. Anttonen 2014). Vaikka analysoimani loitsut eivät olisi kokonaisia tai edustaisivat osia pidemmistä loitsuesityksistä, niiden tekstuaaliset piirteet tarjoavat riittävästi materiaalia analyysia varten. Tunistan ajallisen ja kulttuurisen etäisyyden 1800-luvun alkupuolen Vienan Karjalaan ja sen sosiaaliseen ympäristöön. Lähestyn tutkimusaineistoa osana monien äänien kokonaisuutta, tiedostaen että yhteisöt, joissa loitsujen esittäjät ovat eläneet, eivät ole muodostaneet essentiaalisia kokonaisuuksia, joita määrittäisi yhteinen näkemys tradition piirteistä. Pyrkimykseni on kunnioittaa jo vaimenneita ääniä yhdistämällä lähdekriittisiä näkökulmia aiemmin muodostuneeseen ja alati täydentyvään aineistotuntemukseen. Tarkoitukseni on välttää



tietämättömyydestä johtuvia väärintulkintoja niin paljon kuin mahdollista, ja perustella argumenttini läpinäkyvästi. (Fingerroos 2004, 24–27; Stark-Arola 1998, 67; Silvonen 2020, 67–68; Tarkka 1993, 167.)

Teoreettinen viitekehys

Lähestyn kalevalamittaisia kommunikatiivisia loitsuja useita diskursiivisia rekistereitä sisältävänä lajina eli genrenä. Tässä lähestymistavassa genre toimii prototyyppisten ominaisuuksien verkostona ja ohjaa sekä tekstien tulkintaa että tuottamista sosiaalisissa tilanteissa (Hanks 1987, 870). Genreen kuuluvat tekstit muodostuvat intertekstuaalisessa suhteessa aiempiin saman lajin teksteihin. Tämän tutkimuksen kontekstissa kommunikatiiviset loitsut muodostavat siis tekstien verkostosta koostuvan genren, jonka jäsenet toimivat indeksissä vuorovaikutuksessa suhteessa toisiinsa. (Bauman 2000, 84; 2004, 3–4; Karlsson 2021a; Visakko 2015, 44.)

Rekisterin käsite viittaa tässä artikkelissa lingvistisen antropologian piirissä käytyihin keskusteluihin. Ymmärrän rekisterin kokoelmaksi sosiaalisesti muodostuneita ja tunnistettavia kielellisiä ja ei-kielellisiä merkkirepertoareja, jotka viittaavat stereotyyppisiin sosiaalisiin hahmoihin ja ryhmiin.⁹ Rekisterit ovat toisin sanoen sosiaalisen indeksikaalisuuden stereotyyppisiä. (Agha 2004; 2007; Blommaert 2007; Lehtonen 2015; Visakko 2015; vrt. Foley 1995.) Tässä artikkelissa käsiteltävän aineiston luonteesta johtuen keskityn kielellisen tason ilmauksiin, jotka muodostavat niin sanottuja diskursiivisia rekistereitä. Rekisterit syntyvät ja muuttuvat rekisteriytymisprosesseissa, joissa merkkirepertoarit analysoidaan viittaaviksi stereotyyppisiin sosiaalisiin ryhmiin ja ryhmien välisiin suhteisiin (Agha 2007; 2015).

Lähestyn analyysissä tietäjien loitsuissa esittämiä lausumia ja toimijoille antamiaan attribuutteja eri rekistereinä. Näkemykseni mukaan loitsun esittäjä käyttää erilaista rekisteriä puhutellessaan positiivisesti, negatiivisesti tai ambivalentisti itseensä asemoituvaa tuonpuoleisen toimijaa. Toimijoiden luokittelu eri kategorioihin pohjautuu esittäjän implisiittisiin ja eksplisiittisiin metapragmaattisiin arvioihin: tapoihin, joilla loitsun esittäjä tuo esiin asemointinsa puhuteltaviin nähden. Implisiittisiä arvioita ovat esimerkiksi toimijoilta pyydettyt asiat, kuten parantavan substanssin tuominen tai käsky poistua rituaalin paikasta. Eksplisiittiset arviot muodostuvat suorista toimijoille annetuista attribuuteista, kuten yllä kuvattu ”rakas äiti armollinen” Neitsyt Marian tapauksessa. Positiivisille toimijoille eli tietäjän avustajille esitetty perustelu keskittyy potilaan hyvinvoinnin lisäämiseen ja hädänalaisuuden korostamiseen. Negatiivisille toimijoille esitetyt perustelut puolestaan toimivat karkotettavan toimijan edun esiintuomiseen: tietäjä esimerkiksi vakuuttaa taudinaiheuttajalle tämän perheen ja pitoruokien odottavan tuonpuoleisessa paikassa. Ambivalenttien toimijoiden tapauksessa perustelu tähtää sekä loitsun esittäjän että puhuttelun kohteen välisen yhteisen hyödyn korostamiseen. (Karlsson 2021b.) Seuraavassa analyysissä olen jakanut tietäjän puhuttelemat ei-inhimilliset toimijat aineistossa kolmeen eri kategoriaan, jotka erottelevat positiiviset, ambivalentit sekä negatiiviset toimijat.

Analyysini nojaa käsitteellisesti näkemyksiin kunnioitusta välittävistä rekistereistä (*honorific register*). Ne ovat kielellisiä keinoja, jotka sekä kantavat mukanaan että esittävät arvoasteiden eroja. Kunnioitusta välittäviä rekistereitä voidaan käyttää tyypillisesti paitsi statuksen

9 Merkistä peircelandäisenä semioottisena käsitteenä on selkeästi ja tiiviisti kirjoittanut esim. Paul Manning (2012, 6–14).



eroa korostavissa yhteyksissä, myös kanssakäymisissä pyhän ja tuonpuoleisen kanssa. Kunnioituksen välittäminen ei kuitenkaan sulje välttämättä pois positiivisten tunteiden ja hellittelyn esittämistä, kuten esimerkiksi karjalaisten itkuvirsien rekisteriä tutkittaessa on havaittu. (Irvine 2009, 251; Stepanova 2014; 2015; Wilce ja Fenigsen 2015, 190.) Kunnioitus ei vaadi välittyäkseen stereotyyppisiä, eksplisiittisesti arvostusta kuvaavia lekseemejä. Arvostusta ja intimiteettia on mahdollista osoittaa myös esimerkiksi kiertoilmaisilla ja muilla keinoilla. Vastaavasti kunnioitusta välittävien kielellisten tai ei-kielellisten keinojen, kuten katseen, käyttö ei välttämättä ilmaise positiivista tunnetta: esimerkiksi teitittely yhdistettynä halveksuvaan katseeseen muuttaa kohteliaisuuden verhotuksi aggressioksi. (Agha 2007, 24–26, 301–302.) Tässä artikkelissa analysoidussa aineistossa positiiviset tunteet esiintyvät rekistereissä, jota loitsujen esittäjät hyödyntävät kommunikoidessaan tuonpuoleisen avustajiensa kanssa.

Esitän alla tekstitason indeksikaalisuutta (Agha 2007, 24–27) tarkastelevan tulkinnan tuonpuoleisen toimijoiden puhutteluista ja tietäjän puhutteluihin liittämistä tunteista. Tekstitason indeksikaalisuus kuvaa tekstin muodostavien merkkien yhteensopivuutta keskenään osana tekstin ajallista kulkua (Agha 2007, 24–25). Kun merkit ovat keskenään yhteensopivia, teksti on indeksikaalisuudeltaan yhteneväinen, ja ohjaa kohti yhteneväistä tulkintaa: esimerkiksi kohtelias puhe tai kirjallinen teksti voi sisältää toisiaan tukevia merkkejä, kuten teitittelyä ja kunnioitusta ilmaisevia sanoja. Jos kohteliaiksi tulkittavien merkkien seassa esiintyykin oletuksen vastaisesti esimerkiksi halveksuntaan viittaavia lausumia tai eleitä, tekstitason indeksikaalisuus muodostuu epäyhteneväiseksi ja viestin tulkinta muuttuu ristiriitaiseksi. Tekstitason indeksikaalisuuden refleksiivisellä muokkauksella on niin ollen mahdollista välittää verhottua aggressiota ja ironiaa. Vastustajan tapauksessa tekstitason indeksikaalisuus rikkoutuu ja muodostuu epäyhteneväiseksi, jolloin syntyvä ristiriita tuottaa tulkinnan verhotusta aggressiosta. (Agha 2007, 24–27.) Analyysissäni positiivisia toimijoita koskevat puhuttelut ovat tekstitason indeksikaalisuudeltaan hyvin yhteneväisiä ja pyrkivät sulkemaan tulkinnan ulkopuolelle muut kuin myönteiset tekstin mukana välittyvät emootiot. Vastaavasti tietäjän vastustajalle suunnatut puhuttelut analysoitavassa aineistossa esiintyvät epäyhteneväisinä ja viittaavat niin ollen verhottuun aggressioon.

Kategoria A: tietäjän avustajat

Aloitan analyysin tarkastelemalla kategoriaa, joka esiintyy tutkimusaineistossa esittäjien puhutellussa avustajiaan. Kyseistä rekisteriä loitsija käyttää esittäessään direktiivejä myyttisille toimijoille, jotka ovat positiivisessa suhteessa loitsun egoon. Useimmin esiintyvä toimija tässä kategoriassa on Neitsyt Maria, joka esiintyy 70 prosentissa aineiston loitsuista:

(7)

Neitsyt] Maaria emonen
Tule tänne tarvittaissa
Puhu suulla puhtaalla
Herran hengellä hyvällä
Lästä luoja lämpösellä
Josta suonet sorkahutit
Sihen suonta solmiele

(SKVR I₄, 202.31–37.)



Toinen parannusloitsuissa usein esiintyvä toimija on Ukko, ukkosen jumala, joka tunnetaan runoissa myös ylijumalana (Siikala 1999 [1992], 100–103). Ukko on puhuttelun kohteena viidessä loitsutekstissä:

(8)

Oi Ukko ylijumala
Voari vanha taivahaini
Taivahalliini jumala
Liitä šormesi lihava
Piss on pakšu peukalosi
Tulovalla tukkiekše
Salvakše samuojalla
Veren t'ellä telkimekše

(SKVR I₄, 299.102–109.)

Harvinaisempia toimijoita aineistossa ovat Akka kolmihampainen kahdessa loitsussa ja Kivutar yhdessä toisinnossa. Avustajien puhutteluun käytettävää rekisteriä hallitsevat mielikuvat puhtaudesta, pehmeystä ja hyvyydestä. Marialla on päässään silkinen vaate, jolla raudan aiheuttama haava sidotaan (SKVR I₄, 136); hän on rakas ja armollinen äiti (SKVR I₄, 161); jopa hänen silmäripsensä ja palmikkonsa auttavat verenvuodon tyyntymisessä (SKVR I₄, 216). Siinä missä Mariaa puhutellaan rakkauden ja armon mielikuvia esittäen, Ukolle suunnatut direktiivit kantavat mukanaan kunnioituksen määreitä. Ukko kuvataan ylijumalaksi ja kultaiseksi kuninkaaksi (SKVR I₄, 177) sekä suureksi taivaan taatoksi (SKVR I₄, 185). Kivutar kuvataan hyväksi emännäksi ja ”valio vaimoksi” (SKVR I₄, 156); kolmihampainen Akka puolestaan jää vaille muita attribuutteja (SKVR I₄, 2390).

Diskursiivinen perustelu rekisteritunnuksena

Pehmeyttä, parannusta ja kunnioitusta edustavien mielikuvien lisäksi kategorian hallitsemiin piirteisiin kuuluu niin sanottu diskursiivinen perustelu. Diskursiivinen perustelu tarkoittaa joidenkin kommunikatiivisten loitsujen direktiivien yhteydessä esiintyvää perustelevaa osuutta: säkeitä, jotka perustelevat syyn tuonpuoleisen toimijalle esitetulle pyynnölle tai käskylle (Karlsson 2021b). Perustelu-ilmiö esiintyy sekä positiivisten, negatiivisten että ambivalenttien toimijoiden kanssa, mutta sen muoto vaihtelee. Siinä missä myönteisiä toimijoita puhuteltaessa perustelut keskittyvät parannustapahtuman potilaan hyvinvointiin ja hädän helpottamiseen, tietäjän vastustajille suunnatut perustelut vetoavat vastustajan itsensä hyötyyn. Tietäjä saattaa esimerkiksi kertoa personifoidun taudin perheen odottavan tätä tuonpuoleisen paikassa, johon taudin lähettää. Ambivalenttien toimijoiden, kuten karhun, tapauksessa perustelut tähtäävät yhteisen hyödyn ja tasapainon tavoitteluun. (Karlsson 2021b.)

Käsillä olevassa tutkimusaineistossa esiintyvät perustelusegmentit ovat suunnatut ainoastaan avustajahahmoille ja noudattavat mainittua todettua kaavaa potilaan hyvinvoinnin lisäämisestä pyynnön syynä. Seuraava esimerkki valaisee myönteiselle toimijalle suunnatun perustelun toimintaa:



(9)

Neitsyt Maaria emoji
 Rakas äiti armolliji
 Tule tänne tarvitessa
 Teällä poikasi potoo
 Ähkyvi äpärehesi
 Sikiösi siihkeröipi
 Tule tänne tarvitessa
 Väkiñes ja voimiñes
 Sivo silmiripsilläsi
 Paina palmikoisillasi

(SKVR 14, 217.73–82.)

Säejakso noudattaa kaavaa, jossa loitsun esittäjä puhuttelee myyttistä avustajaansa, tässä tapauksessa Neitsyt Mariaa (kaksi ensimmäistä riviä). Vokatiivisäkeiden jälkeen seuraa varsinainen perusteluosuus: Marian tulisi saapua paikalle oletettuun parannustilanteeseen, koska häntä tarvitaan: potilas on ”poika”, ”äpäreh”¹⁰ ja ”sikiö”: kaikki avuttomuuden mielikuvia herättäviä sanavalintoja, siinä missä Mariaa pyydetään paikalle ”väkineen ja voimineen”. Aineistossa kuvatuunlaiset perustelujaksot esiintyvät 19 runossa.

Perustelujaksojen käyttö ainoastaan avustajia puhutellessa johtuu näkemykseni mukaan kahdesta toisiinsa liittyvästä syystä. Ensimmäinen syy johtuu aineiston runojen rakenteesta: tekstit eivät etene monille kommunikatiivisille parannusloitsuille tyypilliseen personifioitun taudin tai muun vastustajan manaukseen, jossa tietäjä lähettää vastustajansa tuonpuoleisen kohteeseen. Aineiston raudan synty-loitsut eroavat siten huomattavasti esimerkiksi aggressiivisia manauksia sisältävistä riisitaudin parannusloitsuista, joista esitän alla esimerkin:

(10)

Kriisi rietta rietan poika
 Syömästä kaluomasta
 Jyvämästä jäytämästä
 Rintaluijen riitsinnästä
 Napojen näverryksestä
 Peäkopan koverruksesta
 Muijen luijen louhonnasta
 Mäne kunne käsketäh
 Pimiähän Pohjolahan
 Tarkkahan Tapiolahan
 Siell on vuoteet vuoteellah
 Sijalla sian lihoja
 Meri kampelon kaloja
 Meri saukon suonen päitä
 Siell on luutonta lihoa
 Suonetonta pohkiota
 Syyvä miehen nälkähisen
 Haukata halunalasen

10 Sana ”äpäreh” ei merkitse karjalan kielessä pelkästään aviotonta lasta, vaan toimii Karjalan kielen sanakirjan mukaan tavallisesti halventavana nimityksenä lapsesta (vrt. suomen ”kakara”). Tässä yhteydessä konteksti tuskin on halventava, vaan kyse on pikemminkin alkusoinnun vaatimuksesta. (Karjalan kielen verkkosanakirja: äpäreh.)



Siell on muutkin murhamiehet
Ilman ikuiset pahantekijät
Ja siell on hyvä ollakses
Lempi liekoellakses

(SKVR I₄, 889.16–37.)

Esimerkissä esitetty riiden loitsun osa demonstroi loitsun esittäjän erilaista tapaa raudan syntyyn verrattuna. Riisitautia käsketään suoraan, ilman aineiston loitsuissa säännöllisesti esiintyvää avustajien kutsua. Esimerkin loitsuissa puhuja esittää myös yllä mainitun perustelun personifoidulle taudille (säkeet 26–37): riiden tulee mennä Pohjolaan, jossa sitä odottavat vuode, liha-ateriat ja kaikki puolin hyvät olosuhteet. Koska esimerkin kaltaiset vastustajan tuonpuoleiseen karkottamiset puuttuvat tutkimusaineiston loitsuista, myöskään vastustajille esitettyjä perusteluita ei ole löydettävissä.

Kuten mainitsin edellä, toinen syy diskursiivisen perustelun suuntaamiseen ainoastaan avustajille on kytköksissä ensimmäiseen syyhyn. Näkemykseni mukaan rauta edustaa erilaista ontologista kategoriaa kuin taudinaiheuttajat, joita vieraalaisissa kommunikatiivisissa loitsuissa manataan tuonpuoleisen paikallisuuksiin. Taudeista eroten rauta on hyödyllinen raaka-aine, ei lähtökohtaisesti jotain ylimääräistä ja ihmiskehoon ulkoa tunkeutuvaa. Raudan status ilmenee toruvalla tavalla, jolla sitä aineistossa puhutellaan. Lisäksi joissakin loitsuissa esittäjä toteaa raudan vahingoittaneen ihmistä jonkin pahan toimijan vuoksi. Esimerkiksi latvajärveläinen tietäjä Pankro esittää raudan rikkomuksen syyksi käärmettä ja herhiläistä:

(11)

Mikä rauvan raivotteli
Terä hienon temmotteli
Ei rauta paha olisi
Ilman käärmeheh käskemättä
Maon mustan muojuhitta
Herhiläinen hien lintu
Kanto käärmeheh kähyjä
Maon mustan muijehia
Akka vanha raivo pyörä
Rauvan raivomaan rakenti
Terä hienon tempomahan
Suo sinervön silpomahan
Suun mustan muhisemahan

(SKVR I₄, 173.56–68.)

Rauta ei siis ole lähtökohtaisesti paha, eikä saa osakseen yhtä aggressiivista kohtelua kuin esimerkiksi aiemmin esitelty riisitauti.

Kategoria B: ambivalentin toimijan puhuttelut

Selvästi positiiviksi asemoituneiden toimijoiden lisäksi aineisto sisältää myös direktiivejä, joiden kohde ei ole asetu selvärajaisesti tietäjän avustajien tai vastustajien joukkoon. Kuten totesin yllä, vastaavanlaisia ambivalentteja puhuttelun kohteita löytyy tyypillisesti esimerkiksi karjan suojaksi luetuista loitsuista, joissa direktiivien objektina on karhu. Raudan synty



-loitsujen tapauksessa ambivalentin roolin saa veri: tietäjä käskee verta olemaan vuotamatta raudan aiheuttamasta haavasta. Veren metaforina esiintyvät myönteisiin toimijoihin rinnastuvat attribuutit, kuten "urosten kulta (SKVR I₄, 203) ja "maito" (SKVR I₄, 184). Esimerkissä (12) loitsun esittäjä kehottaa verta olemaan juoksematta joen lailla:

(12)

Piety veri vuotamasta
 Punaini putuomasta
 Et ole joki juoksomassa
 Etkä veneh vuotamassa
 Umpilampi laskomassa
 Punaini putuomassa
 Hurme hupperehtamassa

(SKVR I₄, 135.1–7.)

Tietäjän vastustajille suunnattujen lausumien tavoin myöskään veren puhuttelut eivät sisällä diskursiivista perustelua. Perustelun puuttuminen verelle suunnattujen direktiivien yhteydestä johtuu mahdollisesti redundanssin välttämisestä: veren salpaamiset tähtäävät säkeet esiintyvät aineistossa ennen tietäjän avustajille suunnattuja säejaksoja, joissa perustelu vuorostaan esiintyy.

Kategoria C: vastustajan puhuttelut

Kolmannen analyttisen kategorian muodostavat tietäjän vastustajan puhuttelut. Toisin kuin tietäjän avustajia, aineisto ei sisällä useita negatiivisia, puhuteltavia toimijoita: ainoastaan personifioitu rauta saa osakseen direktiivejä. Raudan puhutteluun käytettävä formula "rauta raukka / koito kuono" on aineistossa hyvin kiteytynyt ja esiintyy variaatioineen jokaisessa runossa. Vaihtelumuotoihin kuuluvat "koite kuono" (SKVR I₄, 158), "koito kuona" (SKVR I₄, 156), "rauta raukka ruoramoinen" (SKVR I₄, 215) ja "kuota konna" (SKVR I₄, 2390). Rauta on siis raukka ja poloinen¹¹, jonka pahantahtoinen toimija saa haavoittamaan ihmistä:

(13)

Oi silma rautaraukka [sic]
 Rauta raukka koito kuono
 Teräs päivä tenhollini
 Mistä suureksi sukenit
 Mistä kasvoit kauhieksi
 Et silloin suuri ollu
 Kun maitona makasit
 Moan likana liuvottelit
 Neijen kainon kainalossa
 Utarissa vaimon uunen
 Vain nyt suureksi sukenit
 Vain nyt kasvoit kauhieksi
 Kun vestit veljeäsi
 Lastusit emosi lasta
 Et silloin suuri ollu

11 Karjalan kielen verkkosanakirja: *koito*.



Etkä suuri etkä pieni
 Etkä kovin komea
 Kun suosta sotkettihe
 Moan lijoista lietsottihe
 Vetelästä vellottihe
 Nyt suureksi sukenit
 Nyt kasvoit kauhieksi
 Kun vestit veljeäsi
 Lastusit emosi lasta
 Eikö ollu puuta purraksesi
 Eli haukata hakuo

(SKVR I₄, 184.1–26.)

Esimerkin (13) mukaiset loitsujaksot kuvaavat raudan myyttistä, suossa tai nuoren neidon niissä tapahtunutta synty tapahtumaa. Aineistolle tyypillistä on yllä olevan mukainen kaava, jossa loitsun esittäjä kysyy retorisesti syytä raudan rikkomukseen: onhan sen alkuperä vaatimaton, ja rauta on maannut kuin maito. Esitän seuraavaksi, että kyseisenlaisissa säejaksoissa on kyse tietäjän verhotusta aggressiosta.

Ironia ja epäsuora aggressio

Vaikka aineistossa rautaa ei puhutella yhtä aggressiivisesti kuin tauteja tai joissakin loitsuissa esiintyviä pahantahtoisia kateita, on aggressio lievemässä muodossa läsnä. Sen sijaan, että tietäjä käyttäisi suoria käskyjä, manauksia tai perusteluja, katson aineiston loitsujen osuuk-sia, jotka toimivat odotuksen ja toteuman välisen jännitteen pohjalta muokatessaan tekstin tulkintaa (Ervin-Tripp 1976, 64; lainattu lähteessä Agha 1998, 467–468).

Verhottu aggressio ottaa ironian muodon ja esiintyy aineistossa säännöllisesti jokaisessa analysoimassani loitsussa. Kalaškaiñi Vaške -niminen mies luki runonkerääjä A. A. Boreniuk-selle raudan syntyä vuonna 1872 seuraavasti:

(14)

Rauta raukka koito kuono
 Koito kuono vuolahaine
 Nüt olet kovin koria
 Nüt olet ülen ülpää
 Nüt olet vihoin vihañe
 T'ijjän siun sünt'ijäizet
 Et ollun kovin koria
 Etko ülen ülpää
 Etko vihoin vihane
 Koñža muassa maitona makazit
 Kuin on voina votkottelit
 Nuoren neitozen nizušša
 Kažvajaizen kinalošša
 Alla rinnan riuvottelit
 Rauta raukka koito kuono
 Nüt olet kovin koria
 Nüt olet ülen ülpää
 Nüt olet vihoin vihañe



Tiijän siun sünd'ijäizet
 Et silloin ollunt kovin koria
 Etko ülen ülpää
 Etko vihoin vihañe
 Koñza suosta sotkettihve
 Vetelästä vellottihve

(SKVR I₄, 334.49–72.)

Vašken säkeet valaisevat tapaa, jolla ironia raudan puhutteluissa esiintyy. Kahdessa ensimmäisessä säkeessä rauta on poloinen raukka, mutta säkeestä kolme alkava loitsun jakso muuttaa tulkintaa päinvastaiseksi: Vaške toteaakin raudan olevan korea, ylpeä ja vihainen. Hän kuitenkin tuntee raudan myyttisen synnyn – rauta on peräisin maasta, jossa se on maannut maitona ja voina, sekä nuoren neidon nisästä, neitosen rinnan alta. Syntyessään rauta ei siis ollut korea eikä ylpeä, ei liioin vihainen. Ironinen ääni syntyy tekstin osien järjestyksestä ja niiden välisistä kontrasteista. Selvennän tulkintaani alla jakamalla Vašken säkeet kolmeen osaan. Loitsussa osiot seuraavat ajallisesti toisiaan, mutta keskimäinen osioista, B, on epäjohdonmukainen tekstin odotuksenmukaiseen kulkuun verrattuna:

(15)

A: Rauta on raukka ja poloinen
 Rauta raukka koito kuono
 Koito kuono vuolahaine

B: Rauta on ylpeä, korea ja vihainen
 Nüt olet kovin koria
 Nüt olet ülen ülpää
 Nüt olet vihoin vihañe

C: Raudan alkuperä on vaatimaton
 T'ijän siun sünt'ijäizet
 Et ollun kovin koria
 Etko ülen ülpää
 Etko vihoin vihane
 Koñza muassa maitona makazit
 Kuin on voina votkottelit
 Nuoren neitozen nizušša
 Kažvajaizen kainalošša
 Alla rinnan riuvottelit

Loitsutekstin odotuksenmukaisessa etenemisessä tekstin osat muodostavat yhtenäisen tekstuurin. Yllä olevassa tapauksessa osio B olisi yhteneväinen, mikäli se asettuisi välittämättään viestiltä linjaan osioiden A ja C kanssa. Osio B ohjaa kuitenkin edeltävästä ja seuraavasta osiosta eroavaan tulkintaan, ja tekee kokonaisuudesta epäjohdonmukaisen. Esittämässäni tapauksessa tekstuurin rikkoutuminen ilmenee tarkastelemalla tekstitason kokonaisuutta. Mikään yksittäisistä esimerkin osioista ei yksinään välitä ironiaa, mutta rikkomalla tekstuurin odotusten vastaisella segmentillä puhuja onnistuu tuottamaan ironisen vaikutuksen (Agha 2005, 40–41; 2007, 24–27).



Päätelmät

Esitin artikkelin alussa tavoitteekseni analysoida Vienan Karjalasta talletettujen kommunikatiivisten raudan synty-loitsujen sisältämiä tietäjän asemointeja ja tapoja tuoda tuonpuoleisen toimijoiden hyvittelyä ja aggression ilmaisuja näkyväksi tekstin tasolla. Analyysissäni tutkin kolmea kategorialla: tietäjän avustajilleen, ambivalentille kohteelle ja vastustajalleen suuntaamiaan direktiivejä.

Tulkintani mukaan kategoriat kuvaavat eri rekistereitä (ks. myös Karlsson 2022a). Toisistaan erottuvat rekisterit hyödyntävät erilaisia keinoja kommunikoidessaan tuonpuoleisen toimijoiden kanssa. Kategorialla A tietäjän avustajille suunnatut puhuttelut sisältävät pehmyyden ja helpotuksen mielikuvia, joissa apuun pyydettyä toimijaa kuvataan hellittelevillä ja kunnioittavilla määreillä. Myönteisten toimijoiden kanssa käytetty rekisteri eroaa toisesta erottamastani myös diskursiivisen perustelun osalta, jota kaksi muuta aineistosta erottamani rekisteriä ei hyödynnä.

Kategorialla B muodostavat ambivalentille toimijalle, personifoidulle verelle, suunnatut säkeet direktiiveineen ja attribuutteineen. Positiivisia ominaisuuksia korostavat veren metaforat vertautuvat tietäjän auttajien ominaisuuksiin, mutta suorat puhuttelut ovat aineistossa selkeille avustajille ja raudalle suunnattuja harvinaisempia. Veren salpaamiseen tähtäävät loitsujaksot esiintyvätkin pitkälti yhteyksissä, joissa tietäjä pyytää apua avustajiltaan, eivätkä niinkään itsenäisesti.

Kolmannen kategorialla ja vastakohtaan hyvitteleville lausumille muodostavat personifoidun raudan puhuttelut, jotka pitävät sisällään epäsuoraa aggressiota. Vaikka kategorialla direktiivejä sisältävät lausumat eivät ole suoranaisen aggressiivisia ja jopa väkivaltaisia verrattuna joissakin parannusloitsu-tyypeissä esiintyviin säkeisiin, aggressio on läsnä epäsuorasti ironian muodossa. Esitän, että ironia ja epäsuora aggressio toimivat tietäjän auktoriteetin ja vallan korostajina: vaikka rautaa ei ole tarvetta käskää ja manata taudinaiheuttajien tapaan, tietäjän dominanssi ja kompetenssi parannustapahtumassa tulee esille.

Rekisterien sisältämät piirteet hyvittelystä aggressioon toimivat rekisteriytyneinä tunnuk-sina, jotka tuovat esiin tietäjien käyttämien rekisterien kontrasteja ja viittaavat erilaisiin sosi-aalisiin suhteisiin loitsun esittäjän ja puhuteltavien ei-inhimillisten toimijoiden välillä (vrt. Karlsson 2021b, 340; ks. Agha 2007, 235). Vaikka aineisto on muodostettu 36 eri esittäjältä talletetuista runoista, loitsujen piirteet muodostavat esittäjästä riippumattomia yhteneväi-siä rekistereitä, joissa erilaisia ei-inhimillisiä toimijoita puhutellaan samankaltaisilla tavoilla. Katson tämänkaltaisen rekisterien stabiiliuden kertovan paitsi tietäjätradition varsin sulje-tusta kierrosta yhteisössä (Frog 2010; 2019), myös tietäjän rooliin kuuluvasta kompetens-sista valita oikea rekisteri oikeissa loitsun vaiheissa ja rituaalilanteissa.

Suorittamani analyysi rajoittuu yhteen tekstityyppiin ja maantieteelliseen alueeseen. Kyseessä on metodologinen valinta, jonka avulla olen pyrkinyt muodostamaan verraten yhtenäisen ja vahvasti spesialistitraditioon kytkeytyvän aineiston. Valinnoistani johtuen myöskään tulkintojani ja johtopäätöksiäni ei voi tämän tutkimuksen perusteella ulottaa koskemaan esimerkiksi muiden alueiden tai ei-kommunikatiivisten loitsujen muodostamia kokonaisuuksia. Loppupäätelmänäni esitän, että aineiston metodologisista rajoitteista huolimatta kommunikatiivisten raudan synty-loitsujen rekisterien tutkimus valaisee tietäjien



ideologista toimintaa, jossa tuonpuoleisen toimijoiden puhuttelut sisältävät tunneilmaisuja. Tämä artikkeli jatkaa niin ollen aiempaa tutkimusta, jossa rekisteriteorian kehyksessä on käsitelty tietäjien lausumia erilaisia resursseja hyödyntävinä sosiaalisina tilanteina. Tämän tutkimuksen tapauksessa esillä ovat olleet hellittely ja verhottu aggressio, mutta muiden loitsutyypin tutkimus samalta näkökulmalta voisi tuoda esiin myös muita tunnemuotoja. Artikkelin luo niin ollen osaltaan pohjaa tuleville avauksille ja keskusteluille loitsututkimuksessa. Tulevaa tutkimusta odottavat myös eepisen genren runot loitsu-upotuksineen (ks. Tarkka 2005, 136–160) ja tunnekirjoneen.

FT Tuukka Karlsson toimii post doc -tutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa.

Tutkimusaineisto

Suomen Kansan Vanhat Runot -tietokanta. <https://skvr.fi/>. Luettu 16.11.2022.

Kirjallisuus

- Agha, Asif. 1998. "Tropic Aggression in the Clinton–Dole Presidential Debate". *Pragmatics* 7(4), 461–497. <https://doi.org/10.1075/prag.7.4.02agh>.
- Agha, Asif. 2004. "Registers of Language". Teoksessa *A Companion to Linguistic Anthropology*, toimittanut Alessandro Duranti, 23–45. Malden MA: Blackwell.
- Agha, Asif. 2005. "Voice, Footing, Enregisterment". *Journal of Linguistic Anthropology* 15(1): 38–59. <https://doi.org/10.1525/jlin.2005.15.1.38>.
- Agha, Asif. 2007. *Language and Social Relations*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511618284>.
- Agha, Asif. 2015. "Enregisterment and Communication in Social History". Teoksessa *Registers of Communication*, toimittaneet Asif Agha ja Frog, 27–53. *Studia Fennica Linguistica* 18. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Anttonen, Pertti. 2014. "Lost in Intersemiotic Translation? The Problem of Context in Folk Narratives in the Archive". *Arv: tidskrift för nordisk folkminnesforskning* 69: 153–170.
- Bauman, Richard. 2000. "Genre". *Journal of Linguistic Anthropology* 9(1–2): 84–87. <https://doi.org/10.1525/jlin.1999.9.1-2.84>.
- Bauman, Richard. 2004. *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Blommaert, Jan. 2007. "Sociolinguistics and Discourse Analysis: Orders of Indexicality and Polycentricity". *Journal of Multicultural Discourses* 2(2): 115–130. <https://doi.org/10.2167/md089.0>.



- Borenius, Axel August. (1872) 1904. "A. A. Boreniuksen kertomus v. 1872 Venäjän-Karjalaan tehdystä runonkeruumatkasta". (Suomi-kirjan II jakson 11 osasta). Teoksessa *Runonkeräijiemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*, toimittanut A. R. Niemi, 472–91. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 109. Helsinki: SKS.
- Corwin, Anna I. ja Taylor W. Brown. 2019. "Emotion in the language of prayer." Teoksessa *The Routledge Handbook of Language and Emotion*, toimittaneet Sonya Pritzker, Janina Fenigsen ja James Wilce, 325–343. London: Routledge.
- Ervin-Tripp, Susan. 1976. "Is Sybil there? The structure of some American English directives". *Language in Society* 5: 25–66.
- Fingerroos, Outi. 2004. *Haudatut muistot: Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Helsinki: SKS.
- Foley, John Miles. 1995. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Frog. 2010. "Narratiiv kui ravi: Riituse-etendus ja narratiivi aktualiseerumine kogemusena". *Mäetagused* 45, 7–38. <https://doi.org/10.7592/MT2010.45.frog>.
- Frog. 2019. "Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology". *Folkloristika: Journal of The Serbian Folklore Association* 4(1): 211–57. <https://doi.org/10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Frog ja Eila Stepanova. 2011. "Alliteration in (Balto-) Finnic Languages". Teoksessa *Alliteration in Culture*, toimittanut Jonathan Roper, 195–218. Hampshire: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230305878_13.
- Goodwin, Marjorie H. ja Charles Goodwin. 2001. "Emotion within Situated Activity." Teoksessa *Linguistic Anthropology: A Reader*, toimittanut Alessandro Duranti, 239–258. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Haavio, Martti. (1967) 2019. *Suomalainen mytologia*. Helsinki: SKS.
- Hakamies, Pekka. 1999. "Ilmarinen ja kansanomaiset teknoutopiat". Teoksessa *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*, toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Tarja Kupiainen, 79–92. Helsinki: SKS.
- Hanks, William F. 1987. "Discourse Genres in A Theory of Practice". *American Ethnologist* 14(4): 668–692. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.4.02a00050>.
- Honko, Lauri. 1960. "Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnäytelmä". Teoksessa *Jumin Keko*, toimittanut Jouko Hautala, 43–111. Helsinki: SKS.
- Hämäläinen, Niina. 2012. *Yhteinen perhe, jaetut tunteet: Lyyrisen kansanrunon tekstualisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C, osa 349. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5170-3>.
- Hästesko, Frans Akseli. 1918. *Länsisuomalainen loitsurunous*. Helsinki: SKS.
- Irvine, Judith T. 2009. "Honorifics". Teoksessa *Culture and Language Use*, toimittaneet Gunter Senft, Jan-Ola Östman ja Jef Verschueren, 156–172. Amsterdam ja Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Irvine, Judith T. ja Susan Gal. 2000. "Language Ideology and Linguistic Differentiation." Teoksessa *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, toimittanut Paul Kroskrity, 35–83. Santa Fe, MN: School of American Research Press.
- Jauhainen, Marjatta. 1998. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. FF Communications 267. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.



- Kaartinen, Timo. 2015. "The Registers and Persuasive Powers of an Indonesian Village Chronicle." Teoksessa *Registers of Communication*, toimittaneet Asif Agha ja Frog, 165–186. Studia Fennica Linguistica 18. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Kalela, Jorma. 2000. *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kallio, Kati. 2013. *Laulamisen tapoja: Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kallio, Kati. 2015. "Multimodal Register and Performance Arena in Ingrian Oral Poetry." Teoksessa *Registers of Communication*, toimittaneet Asif Agha ja Frog, 322–335. Studia Fennica Linguistica 18. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Kallio, Kati, Frog ja Mari Sarv. 2017. "What to Call the Poetic Form – Kalevalameter or Kalevalaic Verse, *Regivärss*, Runosong, the Finnic Tetrameter, Finnic Alliterative Verse or Something Else?" *RMN Newsletter* 12–13, 139–161. https://www2.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_12-13_2016-2017.pdf.
- Karjalan kielen sanakirja*. 2009. Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisuja 18. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus. Verkkojulkaisu. Päivitettävä julkaisu. Päivitetty 20.5.2022. Luettu 16.8.2022. <http://kaino.kotus.fi/kks>.
- Karlsson, Tuukka. 2021a. "Register Features in Kalevala-metric Incantations." *Language & Communication* 78, 40–53. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2021.02.005>.
- Karlsson, Tuukka. 2021b. "Discursive Registers in Finno-Karelian Communicative Incantations." *Signs and Society* 9(3), 324–42. <https://doi.org/10.1086/715780>.
- Karlsson, Tuukka. 2022a. "Come Here You Are Needed: Registers in Viena Karelian Communicative Incantations." Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7801-5>.
- Karlsson, Tuukka. 2022b. "The Connection of Viena Karelian Ritual Specialists to Communicative and Origin Incantations." *Folklore* 133(4): 526–542. <https://doi.org/10.1080/0015587X.2022.2064058>.
- Kohonen, Siria. 2022. *Healing, Magic, and Mind: The Early Modern Finnish-Karelian Healing Tradition in Light of the Cognitive Science of Religion and Ritual Studies*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-8472-6>.
- Koski, Kaarina. 2011. *Kuoleman voimat: Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: SKS.
- Krohn, Kaarle. 1915. *Suomalaisten runojen uskonto*. Helsinki: SKS.
- Kuusi, Matti, Keith Bosley ja Michael Branch. 1977. *Finnish Folk Poetry: Epic: An Anthology in Finnish and English*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Lang, Valter. 2020. *Homo Fennicus: Itämerensuomalaisten etnohistoria*. Suomentanut Hannu Oittinen. Helsinki: SKS.
- Lauranto, Yrjö. 2014. *Imperatiivi, käsky, direktiivi: Arkikeskustelun vaihtokauppakielioppia*. Suomi 205. Helsinki: SKS. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-1333-7>
- Lehtonen, Heini. 2015. *Tyylitellen: Nuorten kielelliset resurssit ja kielen sosiaalinen indeksisyys monietnisessä Helsingissä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Manning, Paul. 2012. *Semiotics of Drink and Drinking*. Lontoo: Continuum.
- Niemi, Aukusti Robert. 1921. "Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät". Liite teokseen *Suomen Kansan Vanhat Runot I*, osa 4. Helsinki: SKS.
- Piela, Ulla. 1983. "Muuttumaton tautiloitsu?" Teoksessa *Kansa parantaa*, toimittanut Pekka Laaksonen ja Ulla Piela, 242–252. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: SKS.



- Piela, Ulla. 2010. *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-0208-5>
- Saarinen, Jukka. 2018. *Runolaulun poetiikka: Säe, syntaksi ja parallelismi Arhippa Perttusen runoissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-3919-1>.
- Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion." *History and Theory* 51(2): 193-220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
- Siikala, Anna-Leena. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. FF Communications 220. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena. 1980. "Miina Huovinen: En verbalexatiker från Fjärrkarelen. Teoksessa *Botare: En bok om etnomedicin i Norden*, toimittaneet Bente Gullveig Alver, Bengt af Klintberg, Birgitte Rørbye ja Anna-Leena Siikala, 53–82. NIF Publications No. 8. Stockholm: LT.
- Siikala, Anna-Leena. 1986a. "Variation in the Incantation and Mythical Thinking: The Scope of Comparative Research". *Journal of Folklore Research* 23, 187–204.
- Siikala, Anna-Leena. 1986b. "Shamanistic Themes in Finnish Epic Poetry". Teoksessa *Traces of the Central Asian Culture in the North*, toimittanut Ildikó Lehtinen, 223–233. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 194. Helsinki: Société Finno-ougrienne.
- Siikala, Anna-Leena. (1992) 1999. *Suomalainen šamanismi: Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena. 2000. "Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing". *Oral Tradition* 15(2): 255–278. https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/15ii/5_siikala.pdf.
- Siikala, Anna-Leena. 2002. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. FFC 280. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena. (2012) 2022. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- SKVR. 1908–1948, 1997. *Suomen Kansan Vanhat Runot*. Helsinki: SKS.
- Silverstein, Michael. 1979. "Language Structure and Linguistic Ideology". Teoksessa *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, toimittaneet Paul R. Clyne, William F. Hanks ja Carol L. Hofbauer, 193–247. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Silverstein, Michael. 2010. "'Direct' and 'indirect' communicative acts in semiotic perspective." *Journal of Pragmatics* 42(2): 337–353. [doi:10.1016/j.pragma.2009.06.003](https://doi.org/10.1016/j.pragma.2009.06.003).
- Silvonen, Viliina. 2020. "Apeus välittyvänä, kuunneltuna ja koettuna: Affektiiviset kehät ja itkuvirsien tunteiden ilmeneminen arkistoäänitteillä". *Elore* 27(2): 62–90. <https://doi.org/10.30666/elore.97359>.
- Silvonen, Viliina. 2022. *Apeus arkistoäänitteellä: Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7818-3>.
- Silvonen, Viliina ja Eila Stepanova. 2019. "Language, music, and emotion in lament poetry." Teoksessa *The Routledge Handbook of Language and Emotion*, toimittaneet Sonya Pritzker, Janina Fenigsen ja James Wilce, 203–220. London: Routledge.
- Sorjonen, Marja-Leena. 2001. *Responding in Conversation: A Study of Response Particles in Finnish*. Pragmatics & Beyond, New Series. 70. Amsterdam: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/pbns.70>.
- Stark, Laura. 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FF Communications 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.



- Stepanova, Eila. 2014. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Stepanova, Eila. 2015. "The Register of Karelian Lamenters." *Teoksessa Registers of Communication*, toimittaneet Asif Agha ja Frog, 258–276. *Studia Fennica Linguistica* 18. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Tarkka, Lotte. 1993. "Intertextuality, rhetorics, and the interpretation of oral poetry: The case of archived orality." *Teoksessa Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*, toimittaneen Pertti J. Anttonen ja Reimund Kvideland, 165–193. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- Tarkka, Lotte. 2005. *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- Tarkka, Lotte. 2013. *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. FF Communications 305. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne: Näkökulmia kalevalamittaiseen lyriikkaan*. Helsinki: SKS.
- Visakko, Tomi. 2015. *Self-Promotion as Semiotic Behavior: The Mediation of Personhood in Light of Finnish Online Dating Advertisements*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Wilce, James M. 2009. *Language and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilce, James M. 2014. "Current Emotion Research in Linguistic Anthropology." *Emotion Review* 6(1): 77–85. <https://doi.org/10.1177/1754073913501396>.
- Wilce, James M. ja Janina Fenigsen. 2015. "Mourning and Honor: Register in Karelian Lament". *Teoksessa Registers of Communication*, toimittaneet Asif Agha ja Frog, 187–209. *Studia Fennica Linguistica* 18. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Wolf-Knuts, Ulrika. 2020. "What Can We Do Today with Old Records of Folk Belief? On the Example of Devil Lore". *Folklore* 131(2): 115–34. <https://doi.org/10.1080/0015587X.2020.1733313>.

Liite 1

Analysoitujen toisintojen luettelo

SKVR I₁

281a, 297, 298, 298a, 299, 301, 303, 304, 307, 313, 315, 317, 325, 330, 332, 334

SKVR I₂

1023

SKVR I₄

126, 134, 135, 136, 137, 141, 149, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 168,
171, 172, 173, 175, 177, 183, 184, 185, 188, 193, 194, 194a, 195, 202, 203, 204, 208,
209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 221, 225, 226, 227, 228, 335, 2390, 2391

Mielikuvien, ruumiillisuuden ja perinteen kohtaamispisteessä

Tapaustudkimus tunteista nykyajan muusikko-itkijän itkuvirsiperformansseissa

Viliina Silvonen ja Emmi Kuittinen

Itkuvirsiperinne on nyky-Suomessa monimuotoista. Tässä artikkelissa keskitymme esittävänä taiteena ilmenevään itkuvirsiperinteeseen yhden muusikko-itkijän kokemusten ja näkemysten kautta. Tarkastelemme käsityksiä ja tulkintoja itkuperinteestä ja sen tunteista kuitenkin koko itkuperinteen valossa. Nyky-Suomessa tunnettu itkuvirsiperinne pohjautuu karjalaiseen ja inkeriläiseen (inkerikkojen) perinteeseen. Alkujaan suullisena välittynyt rituaalinen perinne elää nykyajassa myös kirjallisessa muodossa ja pääasiassa muissa kuin riittikonteksteissa. Nyky-Suomen itkuvirsiperinnettä on tutkittu verrattain vähän. Anna-Liisa Tenhusen väitöstutkimus (2006) esittelee itkuperinteen elämää karjalaisyhteisössä, evakojen keskuudessa ja lopulta vuonna 2001 perustetun Äänellä Itkijät ry:n piirissä yhdistyksen alkuvuosina. James M. Wilce on puolestaan analysoinut nyky-Suomen itkuperinnettä osana laajaa eri kulttuurien itkuperinteitä luotaavaa tutkimustaan (2009). Hän on tarkastellut suomalaisten nykyitkijöiden tulkintoja itkuperinteestä myös uushenkisyyden kehyksessä (2011). Heidi Haapoja (2017) on taas tutkinut itkuvirsiperinteelle läheistä runolaulua nykykansanmusiikin kentällä nimenomaan perinteen, modernin ja erilaisten perinteen tulkintojen näkökulmin.

Moninainen perinteen kokonaisuus hahmottuu tulkintojen ja rekonstruktoiden symbolisina prosesseina, joissa perinne välittyy. Perinne on vaihtelevia muotoja, käytäntöjä ja merkityksiä sekä niiden välille syntyviä jatkumoa ja katkoksia. (Handler ja Linnekin 1984, 276, 286–287; Haapoja 2017, 68–69, 200.) Wilce (2009, 15, 57–58, 61) avaa tällaisia eri kontekstien ja aikojen välisiä suhteita *interdiskursiivisen ketjun* ja *kaksiaikaisuuden* käsitteillä. Interdiskursiivinen ketju viittaa toisiinsa kytkeytyviin eri aikajaksojen performansseihin ja metadiskursseihin. Kaksiaikaisuudella Wilce taas viittaa siihen, että nykyhetken performansseissa on jollain lailla mukana myös menneisyys, ”muinainen” perinne. (Ks. myös Haapoja 2017, 188–190, 201, 204.) Artikkelissamme itkuvirsiperinne tarkoittaa niitä kaikkia erilaisia representaatioita, käytäntöjä, muotoja ja merkityksiä, joita itkuvirret ja itkuvirsiperinne saavat eri konteksteissa. Yhtenä eri konteksteissa ilmenevää itkuperinnettä yhdistävänä tekijänä voi pitää *apeutta* ja *apeutumista* – melankolisia voimakkaita tunteita ja niiden valtaan joutumista. Itkuvirsissä *apeus* (karjalaksi *apie*, *apevus*) on teksteissä kuvailtua ja kerrottua, se ilmenee ääninä, eleinä



ja toisinaan fysiologisenä itkemisenäkin. Itkuissa tunne on esitettyä, koettua ja läsnäolijoiden kesken jaettua. (Wilce 2009; Silvonen 2022.)

Artikkelissa kysymme, mistä ja miten nykyitkuvirsien tunteet muodostuvat. Pureudumme kysymykseen kolmesta näkökulmasta: Kirjoitamme aluksi siitä, miten nykyitkijä käsittää tunteen itkuvirrissä. Toiseksi syvennymme tunteen muodostumiseen ja muodostamiseen varsinaisissa itkuvirsiperformansseissa eli itkuvirttä esitettäessä. Kolmanneksi pohdimme, miten tunteet rakentavat yhteyttä menneisyyteen ja perinteeseen niin yksilön henkilökoh- taisina kokemuksina kuin yleisemmällä tasolla. Päätelmissä kokoamme tuloksia yhteen ja pohdimme yhteistyötämme. Tunteen ohella läpi artikkelin kulkevia teemoja ovat yhteisöl- lisyys ja perinteen muuttuminen. Tutkimuksemme on osa Kyynelkanavat-hanketta, joka tarkastelee itkua nyky-Suomessa tieteen ja taiteen keinoin (ks. Hytönen-Ng, Patrikainen ja Silvonen 2021). Muodostamme yhden hankkeen kolmesta tutkija–taiteilija-työpareista.

Paneudumme nykyitkuvirsien tunteisiin tarkastelemalla yhden itkijän itkuvirsiperformans- seja ja hänen kokemuksiaan sekä näiden suhdetta muihin itkuperinteen ilmenemismuotoi- hin. Itkuperformanssi viittaa performanssiteoreettiseen tulkintaan suullisesta perinteestä eli itkuvirsiesityksen ja esitystilanteen kokonaisuuteen ja esitysareenalla syntyviin merkityksiin (esim. Bauman 1984[1977]; Foley 1995). Apeutta ja apeutumista tarkastelemme tunteen ja affektiivisuuden käsittein. Ymmärrämme tunteet ilmiönä, jossa yhdistyvät ruumiilliset, sosiokulttuuriset ja psykofysiologiset tekijät. Tunteet ovat kokemuksia, ilmaisua ja merki- tyksenantoa, joihin kaikkiin vaikuttaa niin henkilökohtaiset kuin yhteisölliset seikat. Tun- teet syntyvät suhteessa ympäröivään maailmaan ja tulkintoihin siitä, sekä tulevat tulkituiksi sosiaalisen ja kulttuurisen tiedon varassa. (Wetherell 2012, erit. 11; Scheer 2012, 219–220; ks. myös Smith 2021, 55–57.) Affektiivisuudella taas viittaamme tunnetta vahvemmin erilisiin suhteisiin ja välisyyksiin, joissa muodostuu tunteita (Slaby 2019, erit. 109). Emme erottele käsitteellisesti tunnetta, emootiota ja affektia.¹ Itkuvirsiperformanssi hahmottuu *affektiviiv- senä sommitelmana* (Slaby 2019), jossa erilaiset sosiomateriaaliset ja tilalliset toisiinsa vai- kuttavat ja toisistaan vaikuttavat tekijät synnyttävät tunteita ja affektiivisuutta. Perinteen tasolla tunteita tulkitaan *affektiivisena käytäntönä* (Wetherell 2012), joka kohdistaa huomion sosiokulttuuriseen kehukseen, merkityksenantoon ja vaikutuksiin yksittäistä performanssia laajemmassa kontekstissa (ks. myös. Scheer 2012). (Ks. myös Silvonen 2022a, 88–89.)

Tutkimus sijoittuu folkloristiikkaan ja on yhteydessä etnomusikologiaan ja taiteelliseen tut- kimukseen. Artikkelin rakentuu kahden kirjoittajan vuoropuhelusta (ks. myös Mäkelä ja Leiwo, tulossa). Emmi Kuittinen on itkuvirsiperinteeseen erikoistunut kansanmuusikko, jonka repertoaariin kuuluu perinteisiä itkuvirsiä ja lauluksi tulkittavia itkuvirsiperinteestä inspi- roituneita kappaleita (mm. Emmi Kuittinen & Ikuisen ikävän orkesteri, 2020). Viliina Silvo- nen on folkloristi, joka on aiemmin tutkinut karjalaista itkuvirsiperinnettä arkistomateriaalia analysoiden (Silvonen 2022a). Kuittinen tuo keskusteluun itkijän näkökulman, omakohtaiset kokemukset ja tulkinnat, Silvonen osallistuu keskusteluun tutkijana. Itkijä kirjoittaa ajatuk- sistaan ja kokemuksistaan omakohtaisella otteella, ja tutkija peilaa syntyvää tekstiaineistoa teoreettista ja tutkimushistoriallista taustaa vasten. Dialoginen lähestymistapa avaa uuden- laisia, monisävyisempiä näköaloja aiheeseen, joka perinteisesti on ollut (ulkopuolisen) tut- kijan tulkitsemaa ja välittämää. Artikkelissa Kuittisen tekstiosuudet on erotettu kursivilla.

1 Erilaisista tavoista käsitteellistää ja tarkastella tunnetta itkuvirsissä ks. Silvonen 2021.



Perinteen muuttuvat ja uusiutuvat muodot ja merkitykset synnyttävät monia kysymyksiä ja puhuttavat niin tutkijoita kuin nykyitkijöitä. Läpi 2000-luvun kiinnostus itkuperinnettä kohtaan on tuntunut kasvaneen. Samaan aikaan esiin ovat nousseet monet vähemmistöjä, perinnettä ja kulttuuriperintöä koskevat yhteiskunnalliset keskustelut. Etenkin kulttuurisen omimisen diskurssi sekä suomalaisuuden ja karjalaisuuden kolonialistisen menneisyyden purkamisen tarve ovat osa tämänhetkistä itkuvirsien ja muun karjalaisen kansanperinteen ympärillä käytävää keskustelua. Emme tässä artikkelissa keskustelee kulttuurisesta omimisesta tai vähemmistö- ja valtakulttuurin suhteista, mutta aiheina ne ovat läsnä työssämme jatkuvana oman paikantumisen reflektointina ja keskustelun laajempaa yhteiskunnallisena taustana. Olemme molemmat suomalaisen yhteiskunnan kasvattamia. Itkuvirsiperinne on tullut osaksi meidän molempien elämää nuorina aikuisina: Silvonen tutustui itkuperinteesseen folkloristiikan opinnoissa ja Kuittinen opiskellessaan musiikkia. Olemme tahoillamme kerryttäneet asiantuntemusta karjalaisesta ja inkeriläisestä itkuvirsiperinteestä, ja tiedostamme olevamme ulkopuolisia tarkkailijoita tällä perinteen kentällä, jolloin oman position ja toiminnan vaikutusten reflektointi on tutkimuseettisen ja kestävän toiminnan kannalta erittäin tärkeää. Olemme rajanneet tutkimusasetelman täsmällisesti: tapaustutkimus keskittyy taiteilijana ja muusikkona suomalaisten instituutioiden piirissä toimivan itkijän kokemukseen, ja tutkimuksen tavoitteena on avata tätä vähän tutkimuksessa esillä ollutta näkökulmaa. Tuotamme tietoa länsimaisen kulttuurin ja suomalaisten instituutioiden lähtökohdista, ja myös artikkelin ei-akateeminen ”ääni” kuuluu valtapositionissa olevalle toimijalle.

Tutkija itkijän ja itkijä tutkijan kanssa

Ajatus yhteisestä artikkelista syntyi, kun suunnitellessamme työskentelyämme Kyynelkanavat-hankkeessa Kuittinen ilmaisi olevansa kiinnostunut myös kirjoittamaan. Metodologisesti tutkimuksemme asettuu osaksi 1990-luvulta alkaen yleistyneitä tutkijan ja tutkittavan yhteistyötä korostavia suuntauksia, joiden tavoitteena on ottaa ei-akateemiset osallistujat mukaan kaikkiin tutkimuksen vaiheisiin. Menetelmien yksityiskohdat ja käsitteet vaihtelevat, mutta yhdistävänä tekijänä on pyrkimys tutkijan ja tutkimuksen kohteen välisen hierarkian ja valtasuhteen purkamiseen sekä uudensuuntaamiseen, mahdollisesti moniäänisiin tiedon tuottamisen tapoihin. Osallistavuuden yhteydessä puhutaan myös kanssatutkijuudesta.² (Ks. esim. Honko 1992, 131–132; Lather ja Smithies 1997, 215; Helander ja Kailo 1999, 20–21; Pyyry 2012, 37; Koskinen I. 2014, 130–131, 135).

Artikkelimme aiheen ja näkökulmien valintaa ohjasi hankesuunnitelmamme. Aineisto syntyi yhteistyönä. Itkijän reflektiivisten, omaelämäkerrallisten tekstiosuuksien lisäksi aineistona on etnografiset haastattelut ja epäviralliset keskustelut, joissa olemme taustoittaneet näkemyksiämme ja käsityksiämme aiheesta. Tutkimusaineistoa on täydennetty media-aineistolla (YouTube-videot, äänilevyt, podcast). Kuittisen teksti ei ole artikkelista erillinen aineistokokonaisuus, vaan osa artikkelin kirjoitusprosessia. Hän on kirjoittanut keskusteluissa pohtimiemme näkökulmien valossa vastaten Silvosen laatimiin artikkelin päänäkökulmiin kiinnittyviin kysymyksiin. Näiden kysymysten taustalla on muun muassa havainnot, joita Silvonen on tehnyt osallistuessaan konsertteihin ja muihin itkuvirsien esitystilanteisiin, kuullessaan Kuittisen kertovan polustaan itkijäksi eri tilanteissa yleisöluennoista haastatteluihin sekä keskustellessaan Kuittisen kanssa itkuperinteestä vuosien varrella. Kysymykset ovat olleet

2 Kanssatutkijuudella on vahva tausta myös kriittisestä teoriasta ammentavassa feministisessä tutkimusperinteessä (Helander ja Kailo 1999, 240).



melko yleisiä, jotta Kuittisen ajatuksille, tulkinnoille ja aihepainotuksille on jäänyt runsaasti tilaa. Tarvittaessa Silvonen on pyytänyt täsmennyksiä ja lisätietoa joistain asioista. Tällainen kirjallinen keskustelu on mahdollistanut tavanomaista haastattelutilannetta täsmällisemmän yksityiskohtiin syventymisen ja antanut itkijälle enemmän aikaa pohtia vastaustaan. (Ks. myös Chang, Hernandez ja Ngunjiri 2013, 28.)

Artikkelissa itkijän ja tutkijan tulkinnat kulkevat rinnakkain ja tulokset syntyvät vuoropuhelussa. Kuittisen näkökulma on omakohtainen, nykyajan itkuvirsikentän sisältä tuleva ja itkijän kokemusmaailmaa luotaava. Hänen tekstinsä rakentavat jo itsessään uutta, taiteilijan äänellä kerrottua punnittua tietoa siitä, mitä tunteet itkuissa ovat. Varsinainen analyysi nojaa tutkijan tulkintoihin, joista on keskusteltu myös yhdessä. Tutkija analysoi itkijän artikkelia varten kirjoittamia tekstejä lukien niitä haastattelu- ja keskusteluaineiston sekä itkuvirsiperformanssien ja -äänitteiden kanssa rinnakkain teoreettisen kehyksen ja kulttuurisen ilmiön eri tasoilla liikkuvien näkökulmien valossa. Itkijän tekstit ohjaavat sitä, mitkä näkökulmat analyysissa painottuvat. Tarvittaessa tutkija on ottanut mukaan näkökulmaa laajentavaa muuta aineistoa. Tutkijan analyysi- ja kirjoitustyön eri vaiheissa itkijä on tarkistanut käsikirjoituksen ja esitetyt tulkinnat. Tällainen menetelmämme asettuu kansatutkijuuden lisäksi yhteistyöhön perustuvan autoetnografian (Chang, Hernandez ja Ngunjiri 2013) liepeille. Siinä yhteistyö, omaelämäkerrallisuus ja etnografia yhdistyvät. Omaelämäkerrallinen ote tuo tietoa, jota perinteinen etnografia ei voi tavoittaa, yhteistyö syventää omakohtaista ja tuo mahdollisesti uusia näkökulmia, ja etnografinen ote tuo kulttuurisen tason tulkinnat. (Ks. myös Mäkelä ja Leiwo, tulossa.) Kuittisen omakohtainen kerronta on tuonut uusia näkökulmia ja lähestymistapoja tutkimukseen, Silvosen täsmentävät kysymykset ovat syventäneet Kuittisen kerronnan reflektiivisyyttä, ja etnografinen ote laventaa yksilön näkökulmaa ja asettaa tulkinnat laajempaan kulttuuriseen kontekstiin.

Työskentelytapamme tavoitteena on saada nykyajan muusikko-itkijän ”ääni” pelkkää informanttiroolia kuuluvammaksi tutkimuksessa, jolloin lopputulos on perinteistä, tutkijajohdosta etnografiaa rikkaampi (ks. myös Lather ja Smithies 1997, xiii–xvi). Tasavertaisen kansatutkijuuden ihanteesta huolimatta tutkijan ja itkijän välillä on valta-asetelmia: Työssämme tutkija ei ole samalla tavalla paljaana kuin itkijä, jonka henkilökohtainen, omaelämäkerrallinen aineisto on työskentelyn ytimenä (vrt. Chang, Hernandez ja Ngunjiri 2013, 26–27). Lisäksi tutkija on tieteellisessä keskustelussa ”kotonaan” (Ahmed 2000; ks. myös Mäkelä ja Leiwo, tulossa). Yhteistyössämme tutkijan valta on läsnä jokaisessa työvaiheessa, mutta se on tehty läpinäkyväksi ja valinnoista ja päätöksistä on keskusteltu yhdessä. Vaikka artikkeleissa tekstit on jäsennetty niin, että tutkijan osuudet seuraavat itkijän osuuksia, se ei tarkoita, että tutkijan sana olisi painavampi.

Tutkimuksemme toinen näkyvä valtapositiio on työparimme suhde karjalaisten ja inkerikojen yhteisöihin. Tarkastelemme itkuperinnettä taiteena nyky-Suomessa, mutta tuomme samalla esiin tulkintojamme karjalaisesta ja inkeriläisestä itkuperinteestä. Eettiset kysymykset ulottuvat myös arkistoaineistojen itkijöihin, joiden esittämien itkujen ja kertomusten varassa olemme oppineet itkuperinteestä. Yhteisenä eettisenä perustanamme on näiden tahojen ja nykykarjalaisten ja -inkerikojen kunnioittaminen, joka työssämme tarkoittaa etenkin positioidemme ja näkökulmiemme läpinäkyvyyttä ja reflektointia sekä itkuperinteen taustan avaamista (ks. esim. TENK 2019; Silvonen 2022a, 63–64). Lisäksi tutkimuseettisesti, etenkin vinoutuneiden käsitysten syntymisen välttämiseksi, on tärkeää pitää artikkeleissa esillä niitä vaihtelevia tulkintoja ja merkityksiä, joita itkuperineeseen nyky-Suomen



kontekstissa liitetään. Ne tulevat ilmi Silvosen teksteissä analyysin laajempina kehyksinä ja Kuittisen pohtiessa itkijyyttään suhteessa perinteeseen ja toisiin nykyitkukentän toimijoihin. Tutkijana Silvosella on eettinen vastuu myös työpariaan itkijä-kirjoittajaa ja tiedeyhteisöä kohtaan.

Itkuvirsiperinne ja itkujen affektiivinen teho

Perinteisesti itkuvirret ovat luonteeltaan rituaalista, suullisesti välittyvää lähtökohtaisesti yhteisön vanhempien naisten esittämää kansanrunoutta, jolla on erityisiä tehtäviä siirtymärituaaleissa. Rituaali-itkujen lisäksi ainakin Karjalan ja Inkerin itkualueilla tunnetaan myös tilapää- tai arkipäivän itkua, ja tutkimushistoriassa itkuvirret onkin tavattu luokitella hää-, kuolin-, rekryytti- ja tilapää- tai arkipäivän itkuiksi. Riitti-itkujen esitystilanteissa on paikalla yhteisön muita jäseniä, kun taas muita itkua saatetaan itkeä myös yksin oltaessa. (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Stepanova 2014). Uudemmassa tutkimuksessa itkuvirsiä jaotellaan toisinaan aiempaa löyhemmin rituaalisiin, kontekstisidonnaisiin ja omaelämäkerrallisiin itkuihin tai itkujen teemoihin (esim. Stepanova 2014; Silvonen 2022a). Nykyitkujen kannalta jälkimmäinen tuntuu mielekkäämmältä, sillä itkuperinnettä on muokattu ja sovitettu uudenlaisiin konteksteihin ja nykyitkuista suuri osa menisi tilapäitkujen luokkaan. Nykyitkukentällä hahmottuu myös eräänlainen uusi jakolinja julkisten ja yksityisten itkujen välillä – vaikka perinteiset riitti-itkut ovat yhteisön läsnä ollessa esitettyjä, ei tilanne ole samalla tavalla julkinen kuin nykyiset konserteissa esitetyt tai YouTube-videoina julkaisut itkuvirret. Tosin erilaisiin julkisiin juhlatilaisuuksiin tai muutoin lavaesityksiksi laadittuja ”estradi-itkuja” tunnetaan jo 1900-luvun alkuvuosilta saakka (Söderholm 1989, 186).

Itkuvirsiperinne on tunnettu itämerensuomalaisen kulttuuripiirin alueella ja sen lähiseuduilla ortodoksisen kirkon vaikutuspiirissä (Honko 1963; Nenola 2002). Suomenkielisen luterilaisen uskonnon piirissä itkuvirsiperinnettä ei historiallisten tiedettyjen lähteiden perusteella tunneta. Voi kuitenkin olettaa, että jonkinlainen rituaalisen itkemisen perinne on ennen reformaatiota tunnettu myös suomenkielisillä alueilla (Söderholm 1989, 182–184).

Nyky-Suomessa tunnettu itkuvirsiperinne juontaa karjalaisesta ja inkeriläisestä perinteestä. Karjalaisella ja inkeriläisellä alueella hääitkuvirsiperinteen tiedetään olleen vaimenemaan päin jo 1900-luvulle tultaessa. Raja-Karjalan evakot sovelsivat itkuperinnettä sotienjälkeisessä Suomessa uusiin tilanteisiin, mutta monet jättivät itkuperinteen uudessa ympäristössä muun muassa syrjinnän ja modernisaation myötävaikutuksesta. Uusi kiinnostus itkuvirsiperinnettä kohtaan heräsi Suomessa 1980-luvulla ja kiihtyi 1990-luvulla. Sibelius-Akatemialle vuonna 1983 perustettu kansanmusiikin osasto toi itkuvirret uudella tavalla taiteellisen ilmaisun piiriin. Vuonna 2001 itkuvirsiä taitavat Karjalan evakot, muut itkuperinteestä innostuneet ja itkututkijat perustivat Äänellä Itkijät ry:n vaalimaan ja tekemään itkuperinnettä tunnetuksi muun muassa itkuvirsikursseja järjestäen. (Tenhunen 2006.) Nykyisin itkuvirsiperinne elää myös muun muassa konserteissa ja kansalaisopistojen kursseilla. Todennäköistä on, että perinteinen äänellä itkeminen on säilynyt yksityisissä perhepiireissä tutkimuksen ulottumattomissa. Nykyitkijöiden keskuudessa puhutaan itkuvirsien ja äänellä itkun lisäksi muun muassa itkulaulusta³ ja hoitavasta itkusta (Tenhunen 2006; Wilce 2011; Silvonen 2022b). 2020-luvulla keskustelut kulttuurisesta omimisesta ja karjalaisvähemmistön

3 Itkuvirsien esittämistä ei perinteisessä rituaalisessa kontekstissa kutsuttu laulamiseksi. Nykyajassa, esimerkiksi Kuittisen repertoaarissa, sen sijaan on enemmän laulumusiikiksi lukeutuvia itkuperinteestä ammentavia kappaleita, joiden yhteydessä voi puhua itkuvirsien tai itkulaulujen laulamisesta.



heikosta asemasta suomalaisessa yhteiskunnassa ovat nousseet esiin etenkin sosiaalisessa mediassa (esim. @hakinmaura n.d.; Kurko 2021; ks. myös Haapoja-Mäkelä 2020). Kritiikki on kohdistunut myös nykyitkukenttään ja tutkimukseen. Kritiikin taustalla vaikuttanee erityisesti suomalaisuuden ja Suomen kansallisidentiteetin rakentaminen karjalaisen perinteen varaan, karjalaisten suomalaistaminen sekä syrjintä sotien jälkeisessä Suomessa (ks. esim. Sarhimaa 2017; Stepanova 2020). Vaikka kulttuurisen omimisen käsite on keskustelussa uusi, ovat erilaiset eettiset ja rituaaliperinteen taiteelliseen soveltamiseen ja konserttesityksiin liittyvät kysymykset pohdituttaneet nykyitkijöitä jo aiemmin (ks. Kuittinen alla; myös henkilökohtaiset keskustelut Emmi Kuittisen ja Liisa Matveisin kanssa).

Artikkelissa käytämme itkuvirsi-termiä viittaamaan kaikkiin erilaisiin perinteen ilmenemis-
muotoihin karjalaisesta rituaalisesta käytännöstä nykyajan esittäväksi taiteeksi. Karjalaisen kotoperäisen termin *iänel itku* (äänellä itkeminen) sijasta käytämme terminä ”esittää itkuvirttä”. Tulkitsemme, että *iänel itku* linkittyy nimenomaan karjalaiseen luonteeltaan rituaaliseen perinteeseen, mutta itkuvirren esittäminen on neutraalimpi ja kattaa kaikki erilaiset käytännöt ja muodot (ks. Silvonen 2022b). Viittaamme luonteeltaan rituaalisen, perinteisiä myyttisiä käsityksiä välittävän itkuperinteen itkuihin perinteisinä itkuvirsinä. Nykyitkuvirsi taas viittaa monenlaisiin uusiin tulkintoihin ja muotoihin, joita nyky-Suomessa tunnetaan. (Ks. myös Tenhunen 2006.)

Kuittinen: *Minulle ei ole ollut itsestään selvää tulla itkijäksi. En ole kasvanut ympäristössä, jossa olisin niitä kuullut. Tutustuin itkuvirsiin kansanmusiikkiopinnoissani ammattikorkeakoulussa. Ne eivät kuitenkaan heti puhutelleet minua: ajattelin, että niin vahvasti rituaaleihin kuuluneella perinteellä ei ole oikeastaan mitään tekemistä minun kanssani, kun karjalaiset juurenikaan eivät ole tunnetuilla itkualueilla.*

Innostuin itkuvirsistä Glomas-maisteriohjelmassa Sibelius-Akatemialla. Aloin lukea Aili Nenolan toimittamaa Inkerin itkuvirret -kirjaa (2002), ja olin liikuttunut siihen litteroiduista itkuteksteistä. Halusin ottaa perinteestä selvää ja tutustua myös karjalaiseen itkuvirsiperinteeseen. Harjoittelin imitoimalla itkuja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran julkaisemalta levyltä. Näin opin tyyliä ikään kuin huomaamatta, ilman sen syvällisempiä analyysejä, mitä itkuvirsissä tarkalleen tapahtui. Aloin lukea itkuvirsiaiheisia tutkimuksia, ja niistä selvisi, että ainakin jotkut evakkona Suomeen tulleet vanhat itkijät kokivat, että jokaisen pitäisi tehdä omat itkuvirtensä. Tästä vaikuttuneena halusin tehdä myös omia itkuvirsisiä. Mutta millaisia ne sitten olisivat? Pohdin erityisesti kieltä: karjalaa ymmärsin jonkin verran, mutta en kyennyt itse tuottamaan. Osallistuin Liisa Matveisen itkukurssille, jossa Liisa esitteli oman ajatuksensa itkujen kielestä; että itkuvirsisiä voi tehdä muillakin kielillä kuin karjalaksi, mutta siinä tulisi kuitenkin pitää samat tyylipiirteet, jotta voidaan ylipäätään itkuvirsistä puhua. Liisa kutsui itkukieltä ”pyhäkieleksi” tavallisen puhekielen ollessa ”arkikieltä”. Tämä ajatus puhutteli minua. Sain Liisalta myös yksityisohjausta, ja aloin tehdä omia itkuvirsisiä. Mietin kuitenkin, onko minulla oikeus. Vuosien mittaan olen myös pohjittanut, voiko kuolinitkuja esittää ilman oikeita hautajaisia tai häiritsenkö tuonilmaisista turhaan. Viimeaikainen keskustelu kulttuurisesta omimisesta on tuonut nämä kysymykset uudelleen ajatuksiini.

Omissa itkuvirsissäni on aina läsnä ainakin vapaamittainen, itkuperinteestä tyylikeinonsa ottava teksti, laskeva, suhteellisen vähäsävelinen melodia sekä jonkinlainen pakahtumisen tunne kehossa. Aina pakahtumisen tunne ei johda suureen apeutumiseen, mutta joku melankolian sävy on aina läsnä.



Silvonen: Tunteikkaus on ollut läsnä itkuvirsitutkimuksessa varhaisimmista merkinnöistä saakka (esim. Lönnrot 1836), ja apeuden erityinen asema ilmenee myös useilla arkistoäänitteillä, joilla karjalaisitkijät kertovat perinteestään. Niinpä myös nykyajassa itkuvirsiperinteeseen tutustuvilla ihmisillä on ennakkotietoa ja odotuksia itkujen tunteita kohtaan. Itkuvirsissä tunteet ovat koettuja, esitettyjä ja jaettuja, henkilökohtaisia ja kollektiivisia. Itkujen erityinen tunne apeus kattaa kirjon erilaisia tunteita ja sävyjä, joita itkuvirren tunnevyöry kantaa mukanaan. Perinteisesti itkuvirsien apeuden ytimenä on erossa olo läheisistä ja rakkaista, omasta yhteisöstä ja turvallisesta ympäristöstä. Näin apeuteen kietoutuu surun ohella kaihoa ja lempeyttä sekä toisinaan katkeruutta. (Silvonen 2022a.)

Karjalaisessa yhteisössä hyvänä itkijänä on pidetty sellaista, joka äänellä itkiessään *apeutuu* niin, että saa kuulijansa liikuttumaan; itkuvirsien affektiivisella teholla on keskeinen arvo perinteessä, ja liian tunteettomia itkuesityksiä on esimerkiksi karjalaisitkijöiden yhteisössä nimitetty pilkallisesti laulamiseksi (*pajattoa*) (Stepanova 2014, 99). Tunteet ovat läsnä itkuissa kielessä, tekstissä, äänenkäytössä yleisesti ja erityisenä surun ilmenemisenä nyhykäyksiin ja niiskauksiin sekä hengityksessä (Tolbert 1988; Wilce 2009; Stepanova 2014; Silvonen ja Stepanova 2020; Silvonen 2022a). Vaikka tunteiden erityinen ilmeneminen ja ilmentäminen ovat itkujen omaleimainen, genren muusta perinteestä erottava tekijä, ei itkuissa ole perinteisesti kyse vain tunteesta, vaan kommunikaatiosta *tuonilmaiseen*, rituaalisesta toiminnasta ja yhteisön ylläpitämisestä. (Ks. myös Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985; Wilce 2009; Stepanova 2014.)

Musiikkia, melankoliaa, myötätuntoa ja iloa

Kuittinen: *Musiikki on aina ollut minulle tunteiden välittämistä, salaisten maailmojen aukeamista. Muistan lapsuudestani sen tunteen, kun hyvä melodia avasi ikkunan johonkin toiseen todellisuuteen. Edelleen ammattimuusikkona minua kiinnostaa eniten kurkistus tunteeseen, jota en ihan osaa sanallistaa, mutta joka kaihertelee sisälläni.*

Vaikka aivan ensi kuulemalta itkuvirret olivat kuulostaneet oudolta ja suomen kielessä itkuvirsi on synonyymi kaikelle valittamiselle, heräsi kiinnostukseni itkuvirsiin puhuttelevien tekstien ja kiehtovien vähäsävelisten melodioiden takia. Aluksi olin hyvin epäileväinen oman itkijyyteni suhteen, ja kesti pitkään ennen kuin uskalsin kutsua itseäni itkijäksi. Yhtäältä mietin sukutaustaani, toisaalta tiesin monien hakeutuvan itkuvirsikursseille nimenomaan omaa tunnetaakkaansa helpottaakseen, mutta itse en kokenut samanlaista tarvetta. Epäilyksistä huolimatta halusin jatkaa, sillä koin aiheen paitsi kiinnostavaksi myös kansanmuusikoiden keskuudessa vähälle huomiolle jääneeksi. Pikkuhiljaa aloin ymmärtää, mikä tarve itkuvirsille on tunteen näkökulmasta. Tämän ymmärryksen toi elämäkokemus, kun sekä omassa että lähipiirini elämässä oli surua ja vastoinkäymisiä. Tuntuu hyvin järkeenkäyvältä, että usein yhteisössään parhaina itkijöinä pidetyt naiset ovat olleet jo vähän iäkkäämpiä.

Nykyisin minulle itkuvirsissä onkin keskeistä tuskien tuulluttaminen. Tämä termi on tullut vastaan Inkerin itkuvirsissä. Esimerkiksi Sinoin sisko Kaprion Tönttölässä itki Volmari Porkalle vuonna 1883, että "la miä tuuluttelen suurempaisia tuskaisiaan, harottelen haikeampaisia halusiaan" (Nenola 2002, 599). Suru ja murhe kuuluvat väistämättä ihmiseloon, eikä vaikeuksista vaikeneminen niitä ainakaan helpota. Kuten varmaan moni muukin, koen usein jonkinlaista melankoliaa sisälläni, sellaista vaikeasti sanoitettavaa ja ilman varsinaista syytä. Kuten edellä jo kirjoitin, on musiikki ylipäätään minulle vaikeasti sanoitettavien tunteiden tulkitsemista, ja



itkuvirsissä kuvataan apeutta monenlaisin sanankääntein, yritetään löytää sanoja vaikeille asioille. Saa olla murheellinen luvan kanssa, mikä oikeastaan on yhteiskunnassamme aika harvinaista. Itkuvirsissä minua viehättääkin se, että kurjatkin asiat ilmaistaan runollisin, suorastaan suloisin sanakääntein. Silti asioita ei yritetä kaunistella: valtaisa tuska on usein kuultavissa itkijän äänessä. Niin itkijällä kuin yleisölläkin on lupa kyynelehtiä, jopa vullottaa. Hyväksytään, että elämässä on aina tuskaa, mutta sitä voidaan yhdessä tuultaa.

Entisajan itkijät puhuivat apeutumisesta, ja se on mielestäni loistava sana. Minusta apeutumi- seen kuuluu surua, kaihoa, ikävää. Välillä lohduttomuuden ja musertavuuden tunnetta, jonkin- laista pakahtumista. Tunteet ovat harvoin yksiselitteisiä. Tunne on ennemminkin möykky, vyyhti tai kudelma. Harvoin pystyn erittelemään itkuvirsissä vain yhtä tunnetta, jota koen. Voin olla yhtä aikaa surullinen toisen ihmisen puolesta ja kiitollinen siitä hyvästä, jota omassa elämässäni koen. Usein tunteita kaivelemalla saattaa pohjalta löytyä jotain muutakin: esimerkiksi hyläytyksi tulemisen pelko voi näyttäytyä suruna, ärtymyksenä tai vihana. Itkuvirsillä voi tuultaa sisäistä tuskaa, joka puristaa rinnan alla. Itkijän ei nähdäkseni tarvitse tehdä yksityiskohtaista selos- tusta itkunsa sisällöstä tai mitä hän itse ajattelee, vaan jättää tilaa kuulijoiden omalle surulle. Minua koskettaa itkuvirsissä se, että niiden avulla kulloinkin koolla olevat ihmiset – vaikka vain kaksi ihmistä – voivat kokea sekä omia henkilökohtaisia surujaan että olla yhdessä ja yhtey- dessä surun kanssa.

Mielestäni tärkeä tunne itkuvirsissä on myötätunto muita ihmisiä kohtaan. Kaikki itkuvirteni eivät ole omakohtaisia. Käsittääkseni myötätunto on kuulunut myös itkuvirsien perinteiseen luonteeseen: ovathan kaikki itkutaitoiset naiset käyneet esimerkiksi vainajaa tervehtimässä itkuvirrellä, ja rituaalien ulkopuolella on saatettu esittää esimerkiksi itkuvirsi ystävättären elä- mästä (ks. Nenola 2002). Vaikka esitän myötätuntoni toisille itkuvirren muodossa, en koe oman ahdistukseni tai suruni lisääntyvän, että ikään kuin ottaisin toisten huolet liikaa omikseni. Päin- vastoin, nämä itkuvirret toimivat myös minulle muistutuksena olla kiitollinen hyvästä omassa elämässäni. Ajattelen, että meidän ihmisten ei pitäisi sulkea silmiämme toistemme hädältä ja murheelta. Haluan uskoa – ehkä naiivistikin – että vaikka tulisimme erilaisista taustoista emmekä voi ikinä päästä täysin sisälle toistemme ajatuksiin, on meillä ihmisillä kyky asettua toisen asemaan ja se tekee meille hyvää.

Olen pohtinut myös sitä, onko itkuvirsissä mahdollista tuntea iloa tai muita niin sanottuja posi- tiivisia tunteita. Olen tehnyt itkuvirsiä esimerkiksi naimisiin menneille ystäville. Näissä itkuissa en ole käyttänyt perinteisiä hääitkujen ilmaisuja, koska en ole kokenut niitä nykyajan rakkaus- avioliittoon sopiviksi. Olen kuitenkin käyttänyt itsestäni ja hääparista perinteisiä kiertoilmauk- sia ja toivonut heille kaikkea mahdollista hyvää yhteiselle taipaleelle, syntysien suojelusta. Kiit- tänyt heidän ystävyystään ja tuestaan myös kaltaiselleni ”kurjaraukalle”. Itkuvirsissä omille lapsilleni on ollut rakkauden lisäksi läsnä huoli siitä, kuinka he pärjäävät. Ajattelen, että näihin aiheiltaan iloisein itkuvirsiin liittyy samankaltainen sydän syrjällään oleminen kuin surullisiinkin.

Silvonen: Kuittiselle tunteen ja musiikin suhde on merkittävä. Hän kuvaa musiikin avaavan reittejä sellaisiin tunteisiin, jotka eivät muuten sanallistu. Tämä musiikin tunteita välittävä ja viestivä teho on todettu useissa tutkimuksissa (esim. Vuoskoski 2012). Itkuvirsissä tällai- seen musiikin voimaan liittyy vielä itse tunteen ilmentämisen voima: murhe ja itku kuuluvat äänessä – tunne on läsnä suuremmin ja paljaammin kuin musiikissa. Perinteisesti itkuvirsissä ei ole kyse musiikista tai runoudesta. Nykyajassa itkuvirret kuitenkin tulkintaan usein musii- kin tai runouden kautta, vaikka itkut eivät aivan asetukaan näiden käsitteiden alle, mikä



ilmenee myös Kuittisen kertoessa ajatuksistaan, kun hän kuuli itkuja ensimmäisiä kertoja. Länsimaisessa kulttuurissa kasvaneelle henkilölle itkuvirsiaperinne näyttäytyy helposti vieraana ja toisena. Itkuperinteen toiseus ja vieraus syntyy spatiotemporaalisen ja sosiokulttuurisen kontekstin erilaisuudesta, joka heijastuu niin itkijän kokemusmaailmassa kuin käsityksissä estetiikasta, tavoissa luokitella kulttuurisia ilmiöitä ja ilmaisukäytäntöjä sekä siinä, missä ja miten on sopivaa näyttää tunteita. Vieraan kulttuurin ilmiöitä, kuten tässä itkuvirsiä, tarkasteleekin helposti suoraan omasta taustastaan käsin, ja näin itkuvirretkin hahmottuvat ja tulevat merkityksellisiksi uusilla tavoilla eri konteksteissa.

Tunteiden osalta *tuskien tuulluttaminen* on nykyisin Kuittiselle yksi itkuvirsiaperinteen keskeinen elementti. Itkuvirret antavat surulle ja murheelle muodon, joka on sosiaalisesti hyväksytty ja kaunis, kuten Kuittinen muotoilee. Itkuperinteen myötä tuskaa ei tarvitse piilotella tai peittää, vaan se *tuullutetaan* tai *tuuljetaan* – tuodaan ilmi ja jaetaan. Senni Timonen (2004, 351–353) kirjoittaa inkeriläisen kansanlyriikan ja itkujen tunteiden tuultamisesta nimenomaan kokemusten tuomisena pohdittavaksi ja laulaen käsiteltäväksi, tuultaminen ei ole vain yksilöllistä tunteiden ilmaisemista. Tunteiden tuultaminen ei kuitenkaan ole katarttista, yksilöä puhdistavaa ja uudistavaa.⁴ Kuittinen onkin toisaalla todennut, että ”jos oikein apeutuu itkuvirttä esittäessä, niin ei siit kyllä... nykyihminen ajattelee että no sit heti huolet helpottaa ja on tosi hyvä olla, niin ei se niin toimi” (Keskustelemuksia-podcast 2022). Myös Wilce (2009, 30) huomauttaa, että aristoteelinen, länsimaisen ajattelun ja kulttuuristen mallien mukainen katarsis-käsite ei tavoita itkuvirsiaperinteen monimutkaisia, kulttuurisidonnaisia käsityksiä tunteista, kommunikaatiosta ja olemisesta. Yksittäisten katarttisten kokemusten sijasta itkuvirsiä voi tulkita olevan pitkäkestoista ja yhteisöllistä mielen hyvinvointia ylläpitävää toimintaa, kun surut eivät patoudu sisälle vaan niiden pohdintaan on yhteisön hyväksymä, kulttuurisesti ohjattu keino (ks. myös Honko 1963, 116; Pino ja Sarv 1981, 46; Koski 2005, 7–9).

Perinteisesti tuskien tuultaminen ei ole vain esittäjän itsensä toimintaa, vaan tuskia tuultamaan voidaan poeettisesti kutsua ja kuvata myös joku toinen, esimerkiksi äiti, isä, puoliso tai lapsi (Timonen 2004, 353). Tällainen intersubjektiivisuus on yksi osa itkujen kollektiivisessa luonteessa. Se näkyy myös Kuittisen tulkinnassa. Oman tuskan tuultamisen rinnalla hän korostaa itkuperinteen yhteisöllisyyttä ja sitä, miten itkuvirret mahdollistavat yhteisen suremisen, vaikka jokaisella olisikin omat tuskansa. ”Itkuvirsiaperinteen kauneus on siinä, miten apeus tavoittaa ja kokoaa yhteen ihmisiä kieltä, kulttuuria tai kokemustaustaa katsomatta”, toteaa Kuittinen (keskustelu 4.8.2022). Vaikka itkuvirret ovat itkijöiden näkökulmasta kerrottuja ja itkun ego on surujen ja murheiden alainen, on yhteisö aina läsnä itkuissa. Itkuvirret ovat itkijän ja koko yhteisön tunteiden kanavointia. Tällaiset jaetut tunteet ja itkujen affektiivinen teho kytkeytyvät vahvasti perinteeseen. Perinteisesti itkuvirret ovat yhteisön tunnistama ja hyväksymä tunteiden ilmaisun ja käsittelyn muoto, joka mahdollistaa muidenkin kuin eksplisiittisesti esillä olevien tunteiden ilmaisun niin itkijälle kuin muille yhteisön jäsenille. (Ks. myös Nenola-Kallio 1982; Stepanova 2014.) Nykyajassa tällaisia itkuperinteen yleisesti tuntemia yhteisöjä ei ole samalla tavalla kuin esimerkiksi 1800-luvun Karjalassa, jossa oma yhteisö muodostui kylästä ja suvusta. Niinpä itkujen kollektiivinen luonne, jaettu tunne ja itkujen yhteisö muodostuvat nykyään toisin. Kenties lähimpiä perinteisenkaltaisia, jokseenkin pysyviä itkuvirsiyhteisöitä ovat itkupiirit, jotka kokoontuvat säännöllisesti itkuvirsiä

4 Nyky-Suomessa itkuvirsiaperintällä on myös tulkintoja, joissa itkuvirsiä esittäminen nähdään nimenomaan helpotusta tuovana, puhdistavana ja vapauttavana (Wilce 2009, 30, 48, 55; 2011).



ääreen ja hahmottuvat yksityisen piiriin.⁵ Tässä tapaustutkimuksessa itkujen yhteisöjä ovat muun muassa konserttityleisöt, tilatun esiintymisen kuulijat sekä YouTube-videoiden ja levytettyjen itkujen tavoittamat ihmiset. Tällaiset yhteisöt ovat usein satunnaisia ja väliaikaisia, eikä yhteisön jäsenten välille synny välttämättä vuorovaikutusta. Myös tunteet, jotka tavoittavat koko yhteisön, voivat olla erilaisia kuin perinteisessä äänellä itkemisessä.

Tuskan ja surujen rinnalla Kuittisen tekstissä välittyy vahvasti myötätunnon tärkeys itkuvirsi-perinteen elementtinä (myös haastattelu 16.9.2022). Myötätunto on läheinen käsite empatian kanssa. Empatia määritellään usein toisen tunteisiin eläytymiseksi ja niiden jakamiseksi, kyvyksi asettua toisen asemaan ja tuntea tämän kanssa tämän tunnetta. Empatiaan kuuluu näin ollen toisen tilanteen ja tunteen taustan tietäminen ja ymmärtäminen. (Snow 2000, 66; Smith 2021, 45–46; Tieteen termipankki: empatia n.d.) Kuittiselle myötätunto tuntuu liittyvän itkujen yhteisöllisyyteen. Myötätunto on yhtäältä sitä, että myös muilla kuin itkijällä on mahdollisuus osallistua ja tuoda tilanteeseen omat tunteensa sen tarkemmin niitä avaamatta tai selittämättä, ja toisaalta sitä, että kyse ei ole vain itkijän kokemista tunteista. Kuittisen ajattelussa hänen itkussaan kuvatun kurjuuden kohteena voi myötätunnon kautta olla joku toinen. Tällainen myötätunnon tulkinta osaltaan mahdollistaa erityyppisiin yhteiskunnallisiin teemoihin tarttumisen. Esimerkiksi Kuittisen itkussa epäoikeudenmukaisuudesta on läsnä tällainen myötätunto.

Annahan kun kertoelen kielenkantani ilmoille irrottelen ihmettelen itsekseni näitä ihmeellisiä aikoja
En voi ymmärtää kurja vartuoni kuinka kulkee kopeekat ja lantit toiset taskuihinsa tallettavat tarpeettomasti taaloja
Onnetar onnekkaimmille ojentaa parahimmat pennokset ja vuodattaa valuuttansa vain vaivoin valituille
Mistä rikkaus on riivitty noille muutamille murusille? Miten voi vain harvat haltijat haalia kaiken haltuunsa?
Moni muu kulkija meidän ihalien ilmasien alla voi vaan unelmoida noista upeista oloistaan ja haaveilla hartahasti hallitsemistaan varoistaan.
Niin maassamme mansikkaisessa kuin muilla mailla mustikkaisilla moni murtuu taakkansa alla, ei jaksakaan enää pakertaa.
Ei heltiä lisää liksaa toisia työssään hoitavalle houkalle tai pätkätöiden tekijälle
Hersyväiset herrakerhot hekottelevat kaunehien kanamarjasien kustannuksella voivat toiset lekotella leppoisasti suloisten summiensa suojassa.
Meidän mansikkaiset maat mahtavia ovat, kun muilta mustikkaisilta omaisuutensa ottavat rahatta raatavat rahvahaiset rajojemme takana kun meidän pitää vaan ilmaiseksi ihanuutemme saada.
Koittavat kurjat kulkijaiset konteissansa kolkutella mansikkaisten maittemme ovia veneensä vesille vetävät vaeltaakseen valoon.
Ei pääse sisälle kuin siityisimmät sisärkanaset ja harteikkaimmat herrasmiehet vain valitut vaeltajat kelpuutetaan kerhoomme.

Itkun levytetty versio (Emmi Kuittinen & Ikuisen ikävän orkesteri, 2020)⁶ on ilmaisultaan melko laulullinen, mutta konserttitilanteessa esitys on yltyntyt itkuseksikin (esim. Kuittinen 2021). Itku kertoo siitä, miten rikkaat ”hersyväiset herrakerhot” alistavat köyhiä kasvattaen omaa hyvinvointiaan ja vaurauttaan. Tekstissä vastakkainasetteluja rakentuu rikkaiden ja köyhien maiden, miesten ja naisten alojen sekä abstraktimmin meidän ja muiden välille. Itkussa kuvataan jonkun muun kuin itkijän itsensä kokema vääräys ja kärsimys, mutta

5 Kyynelkanavat-hankkeessa Elina Hytönen-Ng ja Emilia Kallonen pohtivat itkupiiritoimintaa (Hytönen-Ng, Patrikainen ja Silvonen 2021).

6 Linkki kuuntelemaan: <https://emmikuittinen.bandcamp.com/track/itku-ep-oikeudenmukaisuudesta>



empatia tuo nämä osaksi itkijän tunnekokemuksia, jolloin yhteinen, yleinen ja yksityinen sekoittuvat. Aihe on yleisellä tasolla tunnistettava, ja epäoikeudenmukaisuuden aiheuttama suru, tuska ja epätoivo herättävät herkästi vastakaikua itkua kuulevassa yleisössä. Yhteisöllisestä aiheesta nousevat tunteet avautuvat itkuvirsiperformanssissa jaetuiksi.

Kokemuksina tunteet eivät ole selvärajaisia, kuten Kuittinen kirjoittaa, ja esimerkiksi suru voi tuntua sekä tuskalliselta, helpottavalta että suloiselta, se voi olla riipivää ikävää ja hellää kiintymystä (Silvonen 2022a, 81–81; ks. myös Gordon 1987, 27–32). Niinpä itkujenkin synnyttämä ja välittämä tunnekirjo on moninainen, useimmiten surusävyinen, mutta nykyään itkuvirsiä tehdään myös ilosta. Ilo itkuvirsien tunteena on arkistoaineiston ja aiemman tutkimuksen perusteella uudehko ilmiö. Vanhin arkistoaineisto ei viittaa siihen, että ilo olisi ollut itkuvirsien aiheena, mutta muun muassa siirtokarjalaisilta tallennetussa aineistossa iloisetkin aiheet, kuten tapaamiset ystävien kesken pitkästä aikaa, mainitaan itkujen innoittajina. Siitä, onko tällaisia käytäntöjä tunnettu historiallisen itkuperinteen piirissä, ei ole yksiselitteistä tietoa – itkuvirsiä ei ole tutkittu tästä näkökulmasta, lisäksi itkuperinnettä on tallennettu etenkin rituaalisia perinteitä painottaen (esim. Nenola-Kallio 1982, 209–210; Silvonen 2022a, 33).

Kehosta haettu, tilanteeseen sovitettu tunne

Kuittinen: *Muistan elävästi, kun liikutuin ensimmäistä kertaa itkuvirttä harjoitellessani: liiketuksen aalto kävi kehoni läpi ja aloin kyynelehtiä. Karjalaiset puhuivat viisaasti äänellä itkemisestä erona silmillä itkemiselle. Kyyneleet eivät ole itkuvirsissä itsetarkoitus, mutta toisinaan ne alkavat valua.*

Joskus itkuvirren aiheen ollessa akuutti jo pelkkä aiheen ajattelu alkaa itkettä. Usein kuitenkin haen tunnetta fysiikasta: miltä kehossa tuntuu apeutuessa? Minusta on vaikea pakottaa itseni ajatteluun jotain surullista, se tuntuu väkijäisestä enkä välttämättä sillä tavalla apeudu. Sen sijaan tukeudun kehooni. Keskeistä minulle on fyysisen itkun tunteen hakeminen kasvoista, rutistamalla kasvojani. Hengitykseen haen pinnallisuutta. Lauaessa pyrin hengittämään mahdollisimman syväälle, alaselkään asti, mutta itkuvirsissä voin tuoda pakahduksen tunnetta rintaan hengittämällä vain keuhkojen yläosaan. Haen ääneeni fyysisen itkun soundia, sitä miltä ääni kuulostaa, jos itkee kyynelillä ja puhuu tai laulaa samalla. Myös oman ”itkurekisterissä” olevan äänen kuuleminen apeuttaa. Itkuun syventyessä huomaan alkavani huojuun itkun tahtiin. Liike ei ole tahdonalaista. Mitään järjestyttävän suurta muutosta kehossa ei itkuvirsiä esittäessä kuitenkaan tapahdu: olen esittänyt itkuvirsiä niin paljon, että löydän ”oikeat asetukset” aika helposti.

Arkistonauhojen itkuvirsissä kuuluu laskeva melodialinja ja usein fraasin loppujen pidemmät tavut sekä erilaiset huokaukset ja voihkaisut. Nämä on helppo opetella, toisin kuin niin sanottu itkun vyöry: tuntuu, kuin itkuvirsi etenisi vääjäämättä, aina tekstifraasit eivät noudata musiikkifraaseja, itkijä vierittää itkua eteenpäin suurella varmuudella mutta samalla tilanteessa eläen. Huomaan itekin apeutuessani kaiken analysoinnin lakkaavan ja annan itkuvirren viedä. En osaa sanoa, johtaako tämä minullakin samanlaiseen ”itkun vyöryyn” vai yksinkertaistuuko itkuvirteni, kun yritän kyynelten ja rään valuessa siitä selviytyä. Apeutuminen onkin minusta eräänlainen syvemmän tietoisuuden ja keskittyneisyyden tila, jossa ajantaju katoaa ja improvisaatio on helpompaa. Tuntuu kuin sukeltaisi johonkin viereiseen maailmaan, erilaiseen tietoisuuteen, mutta koko ajan tietää pääsevänsä sieltä pois. Joskus harjoitellessani itkuvirttä olen



saanut myös kokemuksen siitä, etten pääse pois, mikä oli pelottavaa. Julkisesti esiintyessä täytyy pitää kiinni jonkinasteista kontrollin tunteesta, siitä, että vaikka antaa virran viedä, langat ovat omissa käsissä. Itkun jälkeen on vähän aikaa aivan lohduton olo, mutta kun jaksaa olla hetken rauhassa, olo alkaa tasaantua. Oikein voimakkaan kokemuksen jälkeen ei halua esittää itkuvirttä heti uudestaan.

Esitän itkuvirsiä pääosin konserteissa tai muissa vastaavissa julkisissa tilanteissa. Itkuvirsi on silloin esitettävä omasta tunnetilasta riippumatta, ja apeutuminen saattaa viedä aikaa. Välillä tuntuu, kuin se olisi jo aivan lähellä, mutta en kuitenkaan onnistu sitä tavoittamaan. Kun aivastus, joka on tuloillaan mutta ei tulekaan. Julkisissa tilanteissa mukana saattaa olla esiintymisjännitystä. Jos olen liian hermostunut, huomaan jännityksen salpaavan tunteita. Toisaalta liian rento ja mukava olokaan ei laukaise apeutumista. Jos tunteet ovat iso kudelma, myös niiden esittäminen on todella kokonaisvaltaista, monen asian summa. Joskus apeutumista voi häiritä hyvin pienetkin seikat, esimerkiksi se, että joutuu pitelemään mikrofonia ja miettimään, onko etäisyys siihen sopiva.

Itkutaipaleeni alkuaikoina koin epäonnistuneeni, jos en esiintyessä apeutunut tarpeeksi syvästi. Olen kuitenkin tajunnut, että yleisö saattaa silti apeutua, ja sehän on oikeastaan pääasia: olen onnistunut tavoittamaan jotain itkuvirsien perinteisestä yhteisöllisyydestä. Olikin lohdullista lukea Viliina Silvosen väitöskirjasta (2022a, 112), että myös tunteen jäljittely kuuluu itkuvirsi-performanssiin. Parhaimmillaan itkuvirsiesityksessä käykin niin, että jäljittely johtaa todelliseen liikuttumiseen.

Unelma Konkka (1985, 35) kirjoittaa, että ”vieraalle itketään tavallisesti vilua virttä”, mikä lienee tarkoittaa, ettei tunnekokemus ole niin syvä kuin omalle läheiselle itkettäessä. Vaikka Konkka ei avaa vilu virsi -termiä, luulen pääseväni omakohtaisen kokemuksen kautta sen jäljille. Olen esittänyt itkuvirren hautajaisissa kahdesti, ja molemmilla kerroilla vainaja oli minulle tuntematon. Ensimmäisellä kerralla itkuesitys oli vainajan oma toive. Kyseessä oli evankelisluterilaiset hautajaiset, ja esitin itkuvirren arkkua hautaan laskettaessa. Vainajalla oli jollain tasolla läheinen suhde Karjalaan mutta käsittääkseni hän ei ollut karjalainen. Toisella kerralla esitin itkuvirttä tunnustuksettomissa hautajaisissa, joissa vainaja oli itse kotoisin Karjalasta ja eläessään kertonut lapsilleen tavasta valvoa vainajan ruumiin äärellä. Vaikka itkuvirsistä ei ollut ollut hänen kanssaan puhetta, halusi vainajan tytär kunnioittaa äitinsä karjalaisia juuria ja saada hautajaisiin itkijän. Kummissakaan hautajaisissa todennäköisesti suurin osa hautajaisvieraista ei tiennyt kovinkaan paljon itkuvirsiperinteestä. En oikein tiennyt, kuinka syvästi minun on soveliasta apeutua, kun kyseessä on minulle tuntematon vainaja. Vaikutanko tekopyhältä tai vienkö tilaa omaisten surulta, jos vullotan kuin oman läheiseni hautajaisissa? Koin olevani palvele-massa omaisia heidän surussaan enkä tuulluttamassa omia tuskiani. Koska en itse ole kasvanut kulttuuriin, jossa äänellä itkettäisiin hautajaisissa, minulla ei ollut omakohtaista tietoa, johon nojata. Jouduin luottamaan omaan intuitioni siitä, mikä sopisi tilanteeseen.

Vaikka itse itken pääosin äidinkielelläni eli suomeksi, on karjalaisesta ja inkeriläisestä itkuvirsikielestä tullut minulle läheinen. Suomeksi kykenen improvisoimaan, mikä on minulle tärkeää, sillä ajattelen improvisoinnin olevan olennaista itkuvirsiperinteessä. Yleensä mietin etukäteen itkujeni sisällöt, jotkin itkut olen opetellut sanatarkastikin ulkoa. Sanalaput häiritsivät esiintymistilannetta. Kunnolla apeutuessani improvisointi on luonnollista; tuntuu, kuin vain tietäisin intuitiivisesti oikeat sanat. Niin aihe kuin sanatkin ovat minulle tärkeitä: minun täytyy pystyä seisomaan molempien takana. En kuitenkaan ole välttämättä itkun asiasta juuri esityshetkellä



erityisen liikuttunut, ja siksi turvaudun kehollisuuteen. Voi myös olla, että esityshetkellä minua liikuttaa jokin muu asia. Yleisö ei tiedä, mikä aiheuttaa apeutumiseni, eikä se oikeastaan ole merkityksellistä. Esitykseni eivät ole minulle terapiaa enkä halua pakottaa yleisöä omaan suruuni. Toivon, että itkuvirsiesitykseni voivat johdatella ihmiset kohtamaan omia kipupisteitään tai kokemaan myötätuntoa muita kohtaan.

Karjalainen itkuvirsi on kehittynyt suullisena ja kuulonvaraisena perinteenä, luku- ja kirjoitustaidottomien ihmisten parissa. Oma lähtökohtani on toinen: kirjoitetussa muodossa olleet itkuvirret johdattivat minut aiheen pariin. Minulle kirjoittaminen on hyödyllinen apuväline, yleensä kirjoitan itkuvirteni etukäteen. Äänitystilanteissa saatan pitää sanoja mukana lunttilappuna, jotta energia ei mene sanojen muisteluun ja jotta nauhalle tulevat kaikki ne asiat, jotka olen sinne halunnutkin. Olen onnistunut näissäkin tilanteissa apeutumaan, joten aivan yksioikoisesti ei voi sanoa, etteikö paperista sanoja lukien voisi liikuttua. Olennaista onkin mielestäni energian kanavoiminen: pitää olla sopivassa suhteessa rento ja valmiudessa, oikein virittynyt. Apeutuminen ei onnistu, jos mielen valtaavat liikaa muut asiat: sanojen muistelu, oikean asennon etsiminen tai vaikka yleisön äänet (ainakin jos ne ovat muuta kuin itkuä tai muuta liikutusta lisäävää). Tässäkin kehollisuuteen ja kehon surutunteisiin nojaaminen auttaa, se tyhjentää mieltä turhasta analysoinnista.

Silvonen: Kuittinen punoo improvisoinnin ja apeutumisen kiinnostavalla tavalla toisiinsa: hän kokee apeutumisen helpottavan improvisointia. Voimakkaiden tunteiden kokemiseen kuten apeutumiseen liitetään usein ajatus kontrollin heikkenemisestä – kuten Kuittinenkin toteaa. Apeutuessaan itkijä höllää otetta ilmaisustaan, samalla tekstin kontrollointi vähenee ja improvisointi käy helpommaksi. Tulkitseen tällaisen tunnetta edesauttavan kontrollin vähenemisen liittyvän myös Kuittisen tulkintaan apeutumisesta syvempänä tietoisuuden tilana. Näin tulkittuna apeutuminen voi kokemuksena muistuttaa flow'n kaltaista tilaa. (Ks. myös Wilce 2009, 46.) Vastaavanlaisia tulkintoja muuntuneen tietoisuuden tilan kokemuksista musisoidessa on tutkittu esimerkiksi jazzmuusikoilla (Hytönen 2006) ja kansanmuusikoilla (Kastinen 2020).

Vaikka apeutuminen on keskeinen piirre itkuvirsissä, itkuvirsien esittämisessä on olennaista myös se, että itkijä ei täysin uppoudu itkuvirren tunteisiin. Taitava itkijä kykenee pitämään kokonaisuuden hallinnassaan – ei välttämättä täysin tietoisesti tai toisaalta täysin tiedostamattakaan. Kokeneena itkijänä Kuittinen toteaaakin löytävänsä itkujen esittämisen ja apeuden ”oikeat asetukset” aika helposti. Tällainen tilanteen hallinta on tärkeää myös perinteisissä rituaaleissa, joissa tietyt riitti-itkujen aiheet ja teemat täytyy kyetä tuottamaan, jotta rituaaliset funktiot toteutuvat.

Tunteiden ruumiillisuus on Kuittiselle luonteva ja luotettava väline tunteen luomisessa itkuesityksiinsä. Aiemmassa tutkimuksessa kuitenkin esitetään, että itkijät hakevat apeutta erityisesti elämäkokemuksestaan ja ajattelemalla omia surujaan (ks. esim. Wilce 2009, 46). Samankaltainen näkemys elää nykyitkujen kentällä. Erilaiset näkemykset johtunevat itkiöiden vaihtelevista tarpeista tehdä itkuja. Itkijän elämäkokemukset ja henkilökohtaiset surut ovat oletettavasti merkittävämmässä asemassa omaelämäkerrallisissa itkuissa, joita esitetään yksityisesti, kuin itkuissa, jotka laaditaan konsertti- tai vastaaviin tilanteisiin. Itkijän kokemukset ja henkilökohtaiset surut ovat itkuvirsien tunteiden taustalla myös taide-esityksissä, ja kuten Kuittinen huomauttaa, kokee hän sanat tärkeiksi itkuissaan, mutta luodessaan apeutta hän nojaa ajatusten sijasta ruumiiseensa. Tämä nostaa tunteiden ruumiillisuuden



keskeiseksi itkuvirsien esittämistä. Tietynlaiset äänet, äänenpiirteet ja ruumiilliset tuntemukset on opittu tunnistamaan ja liittämään tiettyihin tunteisiin ja tilanteisiin. Psykologiassa on havaittu, että ruumiillisten tunteiden merkkien tiedostettu tai tiedostamaton tuottaminen eli ruumiillisen tunnekokemuksen jäljittely toimii tunnekokemusta houkuttelevana tekijänä (esim. Levenson 2003, 350–353), mistä puhutaan tunteiden tarttumisena. (Ks. myös Silvonen 2021, 375–377.)

Äänenkäytön lisäksi itkuvirsissä tunteiden ruumiilliseen houkutteluun liittyy esittämisasento ja liike. Myös itkuliina, jolla itkijä peittää kasvojaan, voidaan lukea ruumiillisuuteen liittyväksi itkun elementiksi, koska sen poskella pitäminen on olennaisesti osa asentoa ja itkijän aistikokemusta. (Silvonen 2022a; ks. myös Tolbert 1988.) Itkuliina on erityinen itkuvirsi-performanssiin kuuluva materiaallinen elementti, johon on kiinnittynyt affektiivisia arvoja tai merkityksiä (ks. Ahmed 2010, 32), ja siten itkuliina objektina voi virittää tunnetilaa (myös keskustelu 14.11.2022). Kaikki nämä erilaiset ruumiillisuuden elementit edesauttavat yhdessä diskursiivisten tekijöiden kanssa itkijän apeutumista ja tunteen välittymistä läsnäolijoille.

Tunteiden tuottamisen erilaisista menetelmistä on keskusteltu paljon näyttelijäntyön puitteissa (ks. esim. Cohen 2013, 133–137; Koskinen A. 2013, 52–67). Kuittisen tapa tuottaa tunnetta itkuvirsiperformansseissaan vastaa kutakuinkin Alba Emoting -menetelmää, joka perustuu tunteen jäljittelemiseen hengityksen, asennon ja ilmeiden avulla (Koskinen A. 2013, 66). Tunteiden tuottamisen puitteissa keskustellaan usein myös tunteiden aitoudesta, olipa kyse näyttelemisestä tai itkuvirsistä. Näyttelijän tunteen tavoite on kommunikoida yleisölle (ja vastaanäyttelijälle) tunne, jolloin se, onko esittäjän tunne "aito" kokemus, ei ole tärkein asia: näyttelijän olleessa roolissa, ovat rooli ja tämän tunteet todellisia (Cohen, 2013, 77; 134–137; myös Koskinen A. 2013, 57). Toisaalta tunteen ruumiillinen tuottaminen ei tarkoita, etteikö syntyvä tunnekokemus voisi olla kokemuksena todellinen.

Se, mistä ja miten kukin itkijä tunnetta hakee, sekä se, apeutuuko itkijä todella vai onko itkun apeus "vain" esitettyä, vaihtelee todennäköisesti paljon yksilöiden ja tilanteiden välillä, mikä näkyy Kuittisenkin tekstissä. Tunteen hakeminen ruumiista ei tee itkuesityksestä epäaitoa tai huijaamista, koska tunteen ruumiillinen tuottaminen on perinteisestikin osa itkujen tyyppillistä ilmaisua. Omakohtaisten muistojen vaikutus tunteiden synnyttämisessä on luonnollista, kun kyse on henkilökohtaista surua käsittelevästä itkusta. Sen sijaan muodollisemmassa esiintymistilanteessa, jossa itkijä on selkeämmin yleisölle esiintyvä taiteilija, ajatusten vieminen esitystilanteesta toisaalle voi vähentää keskittymistä ja läsnäoloa ja siten affektiivisen yhteyden luomista itkijän ja yleisön välillä. (Ks. myös Cohen 2013, 79.)

Itkuvirsiperformanssit ovat tilanteessa syntyviä kokonaisuuksia, vaikka itkut olisivat ennalta laadittuja ja ulkoa harjoiteltuja. Performanssi on vuorovaikutteinen kokonaisuus ja apeutumisen sidoksissa tilanteeseen. Affektiivisen sommitelman (Slaby 2019) käsite avaa tätä havainnollisesti. Itkuvirttä esitettäessä kokonaisuus muodostuu tilanteessa erilaisista sosio-materiaalisista elementeistä ja tekijöistä. Itkijä, itkun esittäminen, syntyvä äänimaisema, aiemmat kokemukset, ruumiilliset tuntemukset, taustääänet, mahdolliset muut henkilöt ja heidän odotuksensa sekä itkijän omat odotukset ja ajatukset tilanteesta vaikuttavat syntyvään kokonaisuuteen ja sen tunteikkuuteen. (Silvonen 2022a, 88–89.) Affektiivisen sommitelman ja itkuperformanssin affektiivisen tehon vastavuoroisuudesta esimerkkinä toimii hyvin Kuittisen kuvaus tilanteesta, jossa hän on esittänyt itkua niin, että tunne on ollut täysin esitettyä, kunnes hän on kuullut, että joku yleisössä itkee, ja se on saanut Kuittisen



apeutumaan. (Keskustelemuksia-podcast 2022.) Tilanteen jäykkyys tai jokin muu asia hillitsi itkijän tunnekokemusta, mutta itkuvirsiperformanssin affektiivinen teho – itku äänineen ja muine tunnuksineen – tavoitti ainakin jonkun yleisössä, ja tämän liikutuksesta viestivät äänet taas lietsoivat itkijän apeutta.

Useimmat nyky-Suomessa laaditut itkut eivät ole riitti-itkuja. Esimerkiksi tässä tapaustutkimuksessa itkut hahmottuvat selvästi taiteellisena ilmaisuna ja musiikkina. Lisäksi itkuesitysten ympärillä oleva yhteisö on usein satunnainen eikä välttämättä jaa käsitystä itkuperinteen ja itkuissa ilmenevien tunteiden merkityksistä. Tällaiset uudenlaiset tilanteet ja perinteen käytäntöjä tuntemattomat yhteisöt vaikuttavat muun muassa siihen, että itkuvirsien esittämiseen liittyy herkästi myös häpeää. ”Tää on ollu esiintyvälle taiteilijalle valtavasti mielenkiintoista ku tässä joutuu ensinnäkin altistamaan itsensä valtaisalle häpeälle – sille häpeälle mikä liittyy siihen julkisesti itkemiseen mejän yhteiskunnassa”, Kuittinen kertoo etenkin itkijyytensä alkutaipaleellaan kokemista tunteista. (Keskustelemuksia-podcast 2022.) Keskusteluissamme hän huomauttaa, ettei enää koe vastaavaa, mikä liittyy esiintymiskokemusten kartuttamaan varmuuteen ja tilanteiden tutuksi tulemiseen. Itkijän kokemus häpeä on helppo ymmärtää, kun julkiseen itkemiseen tai ylipäättään äänekkääseen suremiseen suhtaudutaan paheksuen ja itkevää pyritään hyssyttelemään. Yleisesti itkemistä, voimakasta tunteiden ilmaisua ja äänekkästä itkentää on eri kulttuureissa pyritty kontrolloimaan ja vaientamaan pitkin historiaa. (Wilce 2009.) Kuittinen kuvaileekin häpeän liittyvän kokemukseen siitä, että hän on esiintyessään jonkinlainen eksoottinen, outo performanssi. Tällaiset häpeän kokemukset syntyvät nimenomaan sosiokulttuuristen mallien luomista odotuksista ja ajatuksista siitä, mikä on sopivaa ja mikä ei.

Kuittisen pohdinnat soveliaasta apeutumisen määrästä tuntemattoman hautajaisissa tuovat hyvin esiin tilanteen ja läsnä olevan yhteisön vaikutuksen. 2010-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa luterilaisiin tai tunnustuksettomiin hautajaisiin esiintymään tilatun ammattimusiikon voidaan odottaa toimivan tietyin käyttäytymisnormein. Kuten Kuittinen kirjoittaa, eivät muut tilanteessa mukana olijat välttämättä tunne itkuperinnettä ja itkuvirsiin liittyvää affektiivisuutta, jolloin kovin tunteikas itkuesitys ja tuntemattoman vainajan äänekkäs sureminen voidaan tulkita teennäiseksi ja nykyhautajaiskäytäntöihin sopimattomaksi. Keskustellessamme aiheesta Kuittinen totesi, ettei kumpikaan itkuperformanssi ollut hänen ”tunteikkaimpia itkujaan”, vaan hän koki tarpeelliseksi ”hillitä itkuja tilanteeseen sopivaksi”. Hän kertoo kokeneensa, että on suorittamassa rituaalia, ja käyttäneensä teksteissä paljon perinteisiä karjalaisten kuolinitkujen ilmaisuja. (Keskustelu 11.8.2022.) Sen kummemmin esiintyjällä kuin yleisölläkään ei ole näissä tilanteissa ollut kulttuurista tietämystä ja malleja siitä, miten kuuluisi toimia. Affektiivisen käytännön kannalta tulkittuna tällainen epävarmuus on voinut jopa hillitä apeutumista (ks. Wetherell 2012, 142).

Vaihtelevissa tilanteissa itkijä-muusikko voi joutua tasapainoilemaan itkuperinteen mukaisen nykyaikaan sovitetun itkijäroolin ja nykyajassa tutumman muusikkoroolin välillä sekä pohtimaan paikkaansa ja esityksensä mahdollisesti saamia merkityksiä näissä tilanteissa. Kuittinen kertoo muun muassa hautajaisissa esiintyessään pyrkineensä lohduttamaan itkulleen omaisia, sillä tunnetila ja suru olivat valmiiksi voimakkaasti läsnä. Itkijän roolina oli siis yhteisesti hyväksytyyn tilanteen luominen itkemiselle ja jonkinlainen omaisten surun yhteen kokoaminen.



Perinne ja yhteys menneeseen

Kuittinen: *Minulle Inkerin itkuvirsien (Nenola 2002) lukeminen oli avainkokemus. Tulkitsin tekstien kertovan minulle tunnistettavista tunteista, ennen kaikkea rakkaudesta. Aloitin itkuvirsien tutkimisen hääitkuista, joissa keskeistä on äidin ja tyttären suhde. Se oli minulle hyvin tuttu, sillä olen itse molempia. Myös ensimmäinen oma itkuvirteni käsitteli äitien ja tyttärien suhteita: Kiitositkussa sukuni naisille kiitin niin mummoani, äitiäni, kahta siskoani kuin omaa tytärtäni.*

En pysty tietämään, mitä aikaisemmat itkijät ovat ajatelleet tai tunteneet itkuvirsiä tehdessään, mutta itkutekstejä lukiessani koen heihin yhteyttä. Surun ja menetyksen kokemukset on osattu pukea sanoiksi kauniilla tavalla, tavalla, johon toivoisin itsekin kykeneväni. Minulle itkuvirret ovat taidetta, mikä ei poissulje niiden rituaalista funktiota tai yhteyttä tuonilmaisiin. Uskon, että ihmistä puhuttelee sellainen taide, josta hän saa ahaa-elämyksen tai kokemuksen, että jotain hänelle tärkeää on sanoitettu tai tulkittu. Lähes aina, kun otan käteeni Inkerin itkuvirret tai Karelskije pritsitanija (Karjaiset itkuvirret) -kokoelman (Stepanova ja Koski 1976), löydän teksteistä uuden helmen. Ajattelen, että naiset arkistonauhoilla ja litteroitujen itkutekstien takana ovat mestareita ja minä olen kisälli. Tiedostan, että elinympäristöni ja luultavasti elämäni muutenkin on tyystin erilaista kuin menneisyyden karjalaisen tai inkeriläisen itkijän. Olen kuitenkin oppinut itkuperinteen ainakin jossain määrin heiltä: arkistonauhat ja muut tallennukset ovat olleet tärkein oppaani. Ajattelen, että itkuvirret ovat yhtä totta minulle kuin ne olivat vanhoille itkijöillekin, vaikka käsittäisimme joitain asioita eri tavalla. Minulle itkut ovat tärkeä tapa kertoa tästä maailmasta ja olla muiden ihmisten tukena.

Yleisesti olen saanut kansanmusiikista helpotusta painiskellessani yksilökeskeisen taiteilijamaailman kanssa: kun minua on ahdistanut jatkuva omaan lauluun tai soittoon keskittyminen, minua on lohduttanut ajatus siitä, ettei kansanmusiikissa ole oikeastaan kyse minusta tai siitä, kuinka erinomainen olen. Tapasin vuonna 2009 vuokkiniemeläisen, nyt jo edesmenneen Santra Remsujevan, joka osasi runolaulua. Hän lauloi samoja säkeitä, joita olin opetellut opinnoissani. Silloin tajusin kirikkaasti, että tämä musiikki on ollut olemassa paljon pidempään kuin minä ja minä olen vain yksi pieni osanen sukupolvien ketjussa.

Itkuvirsissäni käytän paljon karjalaisia ja inkeriläisiä ilmauksia tai muodostan niitä samoilla periaatteilla kuin entisaikojen itkijät ovat tehneet. Kerron surusta, murheesta, kuolemasta. Toivotan siunausta kanssaihmisille. Apeudun, joskus aivan lohduttomuuteen asti. Silti koen itkun myös voimaa tuovaksi, ja haluan esittää itkuvirsiä yhä uudestaan. En pahastu, vaikka jonkun mielestä itkuvirteni eivät olisi iänel itkemistä tai itkuvirsiä alkuunkaan. Minä saan silti lohtua ajatuksesta, että vanhat itkijät ja muut aiemmat sukupolvet ovat kuulolla ja ymmärtävät. Minulle tärkeä käsite itkuvirsissä onkin syntyset eli tuonpuoleisessa asuvat esivanhemmat. Perinteisesti itkuvirret ovat olleet puhetta tuonpuoleiseen. Vaikken jokaisessa itkussani ajattele olevani yhteydessä tuonpuoleiseen, on tämä ulottuvuus jollain tasolla läsnä itkuvirsissäni. Jos joku näkymätön itkuvirsissä on kuulolla, on se esivanhemmat. Pyydän heitä katsomaan meidän peräämme, tuomaan meille apunsa. Ajattelen esivanhempien tuovan turvaa meille kurjille kuljijaisille, tästä ajatuksesta saan lohtua.

Silvonen: Kuittinen kokee perinteen tukevan ja kannattelevan häntä. Hänen suhteensa perinteeseen ja arkistoaineistojen itkijöihin muodostuu oppimisprosesseissa, ajatuksena perinteestä omien itkujen taustana ja itkuteksteistä, joihin Kuittinen samastuu. Wilce (2009, 57–58) tulkitsee tällaista nykyitkijän sekä aiempien itkijöiden ja itkuperinteen välistä yhteyttä



kaksiaikaisuuden käsitteellä. Kaksiaikaisuus linkittyy myös perinteen toisteiseen ja kollektiiviseen luonteeseen. Perinteen performanssissa, esimerkiksi itkuvirressä, jaettu ja yksilöllinen punoutuvat toisiinsa. Performanssi nojaa jaettuun perinteeseen, sen ilmaisukeinoihin, käytäntöihin ja merkityksiin, mutta samalla jokainen esitys on yksilöllinen tulkinta perinteestä, kuten Senni Timonen muotoilee (2004, 161). Vaikka Kuittinen ei ole omaksunut itkuvirsiä osana omaa kulttuuriaan suullisena, muistinvaraisena perinteenä, on hänenkin itkujensa taustalla vahvasti karjalaisten ja inkeriläisten itkijöiden oppi. Itkuvirsien erityiset ilmaisukeinot ja ilmaisulliset ihanteet hän on oppinut ennen muuta arkistojen äänitteitä kuunnellen ja tallennettuja tekstejä lukien. Perinteen välittymisessä on kirjallisen rinnalla myös suullisuutta sekä muistin- ja aistinvaraisuutta, mutta välittäjinä ovat henkilöiden sijasta tallenteet ja kommunikaatio on yksipuolista.

Itkutekstit rakentuvat usein äitien ja lasten suhteista. Itkukielen piilonimityksissä nämä ovat ydinsuhteita, joiden kautta yhteisöjä hahmotetaan. Äidin ja tyttären suhde korostuu erityisesti hääitkuissa, jotka ovat puhutelleet Kuittista, luoneet samastumispintaa ja rohkaisseet tarttumaan itkuihin. Yleisemmälläkin tasolla itkuissa rakennetaan ja vaalitaan suhteita sukupolvien välillä. Itkujen yhteisöllisyys ei kata vain elävien yhteisöä, vaan se ulottuu *tuonilmaiseseen*. Perinteisten myyttisten käsitysten mukaisesti *syntyset* ovat läsnä itkuilanteissa ja itkut ovat puhetta, jota *tuonilmaisissa* kuullaan ja ymmärretään. (Esim. Stepanova 2014, 191–223.) Vaikka täsmälliset tulkinnat ja itkuteksteille annetut merkitykset vaihtelevat tulkitsijan ja kontekstin mukaan, on ymmärrettävää, että tällaisia suhteita käsittelevät tekstit koskettavat ajasta ja paikasta riippumatta.

Kuittisen kokema yhteys aiempiin itkijöihin rakentuu symbolisella tasolla (ks. myös Haapoja 2017, 204). Yhteys syntyy itkujen, erityisesti itkutekstien, välittämien yleisen tason merkitysten kautta, jolloin kontekstien tai maailmankuvien erot eivät ole esteitä. Yhtäältä yhteys voi olla konkreettinen: Kuittisen itkuille tyypillinen loppusäe ”oi armahat syntyset antakaa rauhaa ja terveyttä” on mukaelma suistamolaisyyntyisen Pelagea Kuljukan itkun päätöksäkeestä, joka puhutteli Kuittista voimakkaasti. ”Tuntuu, että nämä säkeen kuvaamat asiat ovat juuri ne, joita ajasta, paikasta tai kulttuurista riippumatta tarvitaan.” (Keskustelu 11.8.2022.) Toisaalta yhteys rakentuu abstraktimmin nykyajassa tehdyissä tulkinnoissa esimerkiksi jae-tuista tunteista ja samastumisena, jossa on mukana tunteiden ruumiillisuus: itkijät ennen ja nyt kokevat aputumisen ruumiissaan. Heidi Haapoja (2017, 208–212) on tutkimuksessaan havainnut vastaavanlaisia yhteyksiä nykyrunolaulukentällä – jolla Kuittinenkin toimii.

Itkijän kokemaa yhteyttä menneisyyden itkijöihin voi tarkastella *historiallisen empatian* valossa. Historiallinen empatia on kykyä eläytyä menneisydessä eläneiden ihmisten elämään, ja eläytymisen kautta ymmärtää heidän toimintaansa ja kokemuksiaan. Samastumisen ja affektiivisen yhteyden rinnalla tärkeänä on ymmärrys kontekstien ja siten kokemusmaailmojen erilaisuudesta ja edelleen tulkintojen, ajatusten ja merkitysten mahdollisista poikkeavuuksista. (Endacott ja Brooks 2013.) Kuittisen kommentoissa ero menneisyyden ja nykyisyyden välille rakentuu ”entisajan elämän raadollisuuden” ja modernin yhteiskunnan keskiluokkaisen elämän helppouden välille (keskustelu 2.9.2022). Raadollisuudella hän viittaa muun muassa lapsikuolleisuuteen ja ympäristöön, jossa kaikki ei ole ollut saatavilla tuosta noin vain; arki ja elämä rakentui erilaisten asioiden ympärille. Kuittinen ajattelee, että apeus on ollut jotenkin voimakkaammin läsnä entisajassa kuin nykyisydessä, mikä on toisinaan aiheuttanut hänelle sisäistä ristiriitaisuutta siitä, että hän etuoikeutetussa asemassaan laatii ja esittää itkuvirsiä. (Keskustelu 2.9.2022.) Tällainen tulkinta kehystyy postkolonialistiseen



”valkoisen keskiluokan taakan” diskurssiin ja on osa itkijän pohdintoja paikantumisestaan perinteen kokonaisuuteen. Toisaalta tunteet ja kokemukset ovat aina subjektiivisia ja syntyvät suhteessa ympäröivään todellisuuteen ja kulloiseenkin tilanteeseen (mm. Scheer 2012). Näin tarkasteltuna tunnekokemusten voimakkuuden – saati oikeutuksen – vertailu eri kontekstien kesken ei ole mielekästä tai tarpeellista.

Lopuksi

Olemme tarkastelleet itkuvirsiperinnettä tunteen näkökulmasta yhden nykyajan muusikko-itkijän, Emmi Kuittisen, käsityksiin perustuvana tapaustutkimuksena. Tutkimus on tehty itkijän ja tutkijan yhteistyönä, ja artikkelissa molempien ”äänet” ovat esillä. Tutkimuksemme mukaan muusikko-itkijän itkuvirsiperformanssissa tunne syntyy itkun aiheen, mielikuvien, esityksen ja ruumiillisuuden kohdatessa. Lisäksi perinne on itkuvirsien tunteikkuutta määrittävä tekijä. Perinne antaa rajat niille tunteille, joita itkuihin liittyy, mutta tulkinnat näistä sovitetaan nykykontekstiin. Itkijän käsitys itkuvirsien tunteista on rakentunut arkistoihin tallennetuista itkuvirsiaineistoista, itkuvirsitutkimuksista ja kirjallisista kuvauksista sekä itkijän omista kokemuksista niin arkisessa elämässä kuin itkuvirsien esittäjänä. Käsityksissä punoutuvat yhteen diskursiivinen ja sosiokulttuurinen sekä ruumiillinen ja omakohtainen. Itkuissa ruumiillisuus on tunteiden kokemisen lisäksi myös tunteiden tuottamista. Kuten Kuittinen kuvailee, hän hakee itkuja esittäessään tunnetta nimenomaan fyysisesti ruumiillaan, ei niinkään mielikuvien varassa. Itkuvirsien tunteiden diskursiivinen kehys rakentuu itkijän käsityksistä ja mielikuvista siitä, mitä tunteita itkuvirret perinteisesti ilmentävät ja välittävät, sekä siitä, minkälaisien aiheiden itkijä ajattelee nykyajassa ja vaihtelevissa itkutilanteissa puhuttelevan niin, että itku koskettaa kuulijoita eli itku saavuttaa tyypillisen affektiivisen tehonsa.

Tutkimuksessamme itkijän käsityksissä itkuvirsien apeudesta korostuvat yhteisöllisyys ja empatia. Empatia rakentaa yhteenkuuluvuutta ihmisten välille, viestii samastumista ja kokemuksen jakamista. Vaikka Kuittinen kokee itkuvirsien esittämisen myös omien tuskien tuul-tamisena, pitää hän tärkeänä sitä, että itkut eivät ole vain hänen tunteitaan vaan että niissä on tilaa kuulijoiden omille tulkinnoille ja suruille. Tämä näkyy myös siinä, että oman mielen keventämisen ja olon helpottamisen sijasta hänelle itkuvirsien julkinen esittäminen on tunnekokemuksia tuottavaa ja tapa luoda tila yhteisesti jaetulle tunteelle ja itkun affektiiviselle teholle. Kuittisen itkujen yhteisöt ovat satunnaisia konsertti- tai muussa esiintymistilanteessa hetkellisesti muodostuvia ryhmiä, yksittäisiä äänitteiden kuuntelijoita tai YouTube-videoiden katsojia. Näissä yhteisöllisyys ja jaettu tunne rakentuvat esimerkiksi yhteiskunnallisten epäkohtien tai globaalien aiheiden ympärille. Toisaalta tilanteissa, joissa yhteisö on rajattu ja ennalta tiedetty, voivat aiheet olla hyvinkin spesifejä, esimerkiksi kun itkijä esiintyy yksityistilaisuudessa.

Tunne näyttäytyy itkuissa myös eri aikojen ja erilaisten sosiokulttuuristen kontekstien välille yhteyksiä luovana linkkinä. Vaikka kokemusten, tulkintojen ja merkitysten tasolla on spatiotemporaalisen ja sosiokulttuurisen kontekstin tuomia eroja, puhuttelevat menneisyyden itkijöiden itkut nykyajassa ja samastumisen kokemukset luovat yhteyttä. Samastumisessa on mukana myös tunteiden ruumiillisuus; niin nykyiset kuin menneisyyden itkijät ovat kokeneet itkun ja surun ruumiissaan. Tunneyhteys menneisyyden kanssa asettuu historiallisen empatian kehukseen. Ero menneisyyden itkijöiden tulkintojen, kokemusten ja ajatusten kanssa on selvä, mutta samalla läsnä on kokemus siitä, että itkuvirret ja niiden esittäminen on ”yhtä totta”, kuten Kuittinen toteaa.



Olemme artikkelissamme keskittyneet yhden itkijän näkökulmaan ja kokemuksiin, mutta ne heijastelevat myös ympäröivää kulttuuria ja sen keskusteluja. Näistä esimerkkejä ovat suremiselta puuttuva tila nyky-yhteiskunnassa, yhteisöllisyys, kulttuurien välisten kohtaamisten ja jonkinlaisen globaalien humaniuden ideaalit sekä näiden kanssa osin poikkiteloin asettuvat dekolonisaation ja kulttuurisen omimisen kysymykset, jotka ovat viime vuosina nousseet puheenaiheiksi karjalaisen kulttuurin ja itkuvirsiperinteen kontekstissa. Vaikka tässä artikkelissa emme ole pureutuneet kysymyksiin dekolonisaatiosta ja omistajuudesta, koemme ne tärkeiksi. Ne vaativat laajaa ja monipuolista tutkimusta, ja niihin on tarkoitus keskittyä toisissa artikkeleissa. Tämä artikkelimme osallistuu ajankohtaiseen keskusteluun perinteen muuttumisesta ja vaihtelevista tulkinnoista itkuvirsiperinteestä. Siitä huolimatta, että itkuvirsien kontekstit, yhteisöt ja merkitykset ovat tapaustutkimuksemme aineistossa muuttuneet karjalaisen kyläyhteisön rituaaliperinteeseen verrattuna monin tavoin, voi itkuvirsi edelleen toimia sosiaalisesti ja kulttuurisesti hyväksyttynä tilanteena, jossa läsnäolijat voivat surra ja itkeä omia huoliaan ja tuntojaan.

Kansatutkiminen on ollut meille molemmille uutta ja tutkimus- ja kirjoitusprosessi antoisa. Tutkija-taiteilija-yhteistyö ei kuitenkaan ole ollut täysin saumatonta. Keskusteluissa liikumme eri tasoilla ja tarkastelemme ilmiötä eri suunnista. Yhtäältä se on työmme uutta synnyttävä lähtökohta. Toisaalta eri tasoilla, eri tarpein ja erilaisin lähtöoletuksin keskustelu on paikoin haastavaa. Keskustelemassa ovat henkilökohtainen ja yleisempi kulttuurinen kehys sekä taide ja tiede, joiden premissit poikkeavat toisistaan: tieteen kuuluu olla läpinäkyvää ja tyhjentävästi perusteltua, kun taas taiteen ei oletetakaan selittävän itseään, alleviivavan tulkintoja tai antavan yksiselitteisiä vastauksia. Kansatutkijuus antaa tällaiselle vaihtelevuudelle puitteet, ja erilaiset näkökulmamme, intressimme ja positiomme näkyvät myös artikkelin tekstissä.

Kuittinen: *Omista tunnekokemuksista kirjoittaminen oli yllättävän vaikeaa: Osaanko sanallistaa itseäni oikein? Yritäkö esittää subjektiivista yleisenä ja viekö tilaa toisilta ääniltä? Artikkeliproessin edetessä oli helpottavaa lukea Silvosen analyysia, jossa sanoilleni tuli ikään kuin lisää "järkeä", kun ne saivat laajemman kehysten. Ymmärsin myös kirjoittavani sellaisista kokemuksista, joista en muista ikinä mitään lukeneeni.*

Tutkimusaineisto

Emmi Kuittinen & Ikuisen ikävän orkesteri. (2020). *Itken ja laulan* -levy. Vierailtu 8.8.2022 <https://emmikuittinen.bandcamp.com/track/itku-ep-oikeudenmukaisuudesta>.

@hakinmaura, Häkin Antin Maura / Микола (they/them). n.d. Instagram-tili. Vierailtu 24.11.2022. <https://www.instagram.com/hakinmaura/>

Keskustelemuksia-podcast. 2022. Jakso 6: Itkuvirret, puhetta tuonpuoleiseen. Julkaistu 16.3.2022. Vierailtu 4.7.2022. <https://www.finlit.fi/fi/ajankohtaista/kuuntele-keskustelemuksia-podcastia>.

Kirjoittajien haastattelut ja keskustelut itkuvirsistä

Äänitetyt: 14.7.2021 (keskustelemassa Kyynelkanavat-hankkeen työryhmä: kirjoittajien lisäksi Elina Hytönen-Ng, Emilia Kallonen, Liisa Matveinen ja Riikka Patrikainen), 1.6.2022, 16.9.2022.

Äänittämättömät: 8.2.2022, 4.8.2022, 11.8.2022, 2.9.2022, 14.11.2022.

Materiaali kirjoittajien hallussa; haastattelut tallennetaan myöhemmin Kyynelkanavat-hankkeen muun aineiston mukana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon.

Kuittinen, Emmi. 2020. Itku koronahuolista. Vierailtu 12.8.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=8XQmb8qM7Cs>.



Kuittinen, Emmi. 2021. Itku epäoikeudenmukaisuudesta. Konsertti, Le Petit Festival, Hanko 22.8.2021.

Kurko, Antti, 2021. Suomalaisten suhde Karjalaan on täynnä eksotisointia ja sortoa – TikTok-aktivisti Maura Häkki kamppailee kansansa säilymisen puolesta. *Voima*. Julkaistu 1.9.2021. Luettu 15.8.2022: <https://voima.fi/artikkeli/2021/suomalaisten-suhde-karjalaan-on-taynna-eksotisointia-ja-sortoa-tiktok-aktivisti-maura-hakki-kamppailee-kansansa-sailyamisen-puolesta/>

Kirjallisuus

- Ahmed, Sara. 2000. Who Knows? Knowing Strangers and Strangeness. *Australian Feminist Studies* 15(31): 49–68.
- Ahmed, Sara. 2010. Creating disturbance: Feminism, happiness and affective differences. Teoksessa *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, toimittaneet Marianne Liljeström ja Susanna Paasonen, 33–46. Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203885925-8>
- Bauman, Richard. 1984[1977]. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Chang, Heewon, Kathy-Ann C. Hernandez ja Faith Wambura Ngunjiri. 2013. *Collaborative autoethnography*. Walnut Creek: Left Coast Press Inc.
- Cohen, Robert. 2013. *Acting Power. The 21st Century Edition*. London: Routledge.
- Endacott, Jason ja Sarah Brooks. 2013. An updated theoretical and practical model for promoting historical empathy. *Social Studies Research and Practice* 8(1): 41–58.
- Foley, John Miles. 1995. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gordon, Robert Morris. 1987. *The structure of emotions. Investigations in cognitive philosophy*. Cambridge studies in philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haapoja, Heidi. 2017. *Ennen saatuja sanoja. Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykyaikamusiikin kentällä*. Helsinki, Helsingin yliopisto ja Suomen Etnomusikologinen Seura. <https://doi.org/10.30666/elore.7928>
- Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2020. "Silencing the Other's Voice? On Cultural Appropriation and the Alleged Finnishness of Kalevalaic Runo Singing." *Ethnologia Fennica* 47(1): 6–32. <https://doi.org/10.23991/ef.v47i1.84255>
- Handler, Richard ja Jocelyn Linnekin. 1984. "Tradition, Genuine or Spurious." *The Journal of American Folklore* 97: 273–290. <https://doi.org/10.2307/540610>
- Helander, Elina ja Kaarina Kailo. 1999. *Ei alkua ei loppua: Saamelaisten puheenvuoro*. Helsinki: Like.
- Honko, Lauri. 1963. "Itkuvirsirunous." Teoksessa *Suomen Kirjallisuus I: Kirjoittamaton Kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi, 81–128. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri. 1992. "Dialogisesta kenttämetodista." *Sananjalka* 34: 123–137. <https://doi.org/10.30673/sja.86546>
- Hytönen, Elina. 2006. "Katsausartikkeli: Muuttuneen tajunnantilan pohdintaa: Transsi ja jazzmuusikkojen huippukokemukset." *Elore* 13(2): 1–17. <https://doi.org/10.30666/elore.78592>
- Hytönen-Ng, Elina, Riikka Patrikainen ja Viliina Silvonen. 2021. Kyynelkanavat: Nykyajan itkuvirret ja itkuvirsiperinteen merkitykset modernissa suomalaisessa yhteiskunnassa. *Elore* 28(1): 90–93. <https://doi.org/10.30666/elore.107424>
- Kastinen, Arja. 2020. "Soitti päivän, soitti toisen, soitti kohta kolmannenki." *Satasarvi* 1: 87–107. Luettu 9.8.2022. https://etno.net/wp-content/uploads/2021/08/satasarvi_2020_1_kokonaan.pdf



- Konkka, Unelma. 1985. *Ikuinen ikävä: Karjalaiset riitti-itkut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina. 2005. Suhde vainajaan inkeriläisissä kuolinitkuissa. *Elore* 12(1): 1–19. <https://doi.org/10.30666/elore.78499>
- Koskinen Anu. 2013. Tunnetiloissa. Teatterikorkeakoulussa 1980- ja 1990-luvuilla opiskelleiden näyttelijöiden käsitykset tunteista ja näyttelijöiden tunnetyöskentelystä. Luettu 7.9.2022. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-6670-12-6>
- Koskinen, Inkeri. 2014. "Alkuperäiskansojen tieto tutkimuksessa: tieteenfilosofinen näkökulma." Teoksessa *Moniulotteinen etnografia*, toimittaneet Pilvi Hämeenaho ja Eerika Koskinen-Koivisto, 128–152. Helsinki: Ethnos ry.
- Lather Patricia A. ja Chris Smithies. 1997. *Troubling the Angels. Women Living with HIV/AIDS*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429503429>
- Levenson, Robert W. 2003. "Blood, Sweat, and Fears. The Autonomic Architecture of Emotion." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1000(1): 348–366. <https://doi.org/10.1196/annals.1280.016>.
- Lönnrot, Elias. 1836. "Itkuwirsistä Wenäjän Karjalasta." *Mehiläinen* syyskuu 1836.
- Mäkelä, Heidi Henriikka ja Lotta Leiwo. tulossa. "Uushenkinen metsä: Etnografinen vuoropuhelu metsäjoogasta, metsätilaan liittyvistä affektiivisistä käytännöistä ja murtuvista kuvastoista 2020-luvun Suomessa." Julkaisematon artikkelikäsikirjoitus.
- Nenola-Kallio, Aili. 1982. *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows' Communications 234. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Nenola, Aili (toim.). 2002. *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pino, Veera ja Vaike Sarv. 1981. *Setu surnuikud I. Vihik 1*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Pyyry, Noora. 2012. "Nuorten osallisuus tutkimuksessa. Menetelmällisiä kysymyksiä ja vastausyrityksiä." *Nuorisotutkimus* 30(1): 35–53.
- Sarhimaa, Anneli. 2017. *Vaietut ja vaiennetut. Karjalankieliset karjalaiset Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Scheer, Monique. 2012. "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion." *History and Theory* 51(2): 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>
- Silvonen, Viliina. 2021. "Tunteet käytäntöinä ja affektiivisina suhteina karjalaisissa itkuvirsissä." Teoksessa *Paradigma: Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*, toimittaneet Niina Hämmäläinen ja Petja Kauppi, 366–384. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>
- Silvonen, Viliina. 2022a. *Apeus arkistoäänitteellä. Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7818-3>
- Silvonen, Viliina. 2022b. "Itku, itkuvirsi, äänellä itku, itkulaulu. Itkuperinne ja sen monet termit." *Päivystävä folkloristi -blogi*. Julkaistu 18.5.2022. Luettu 16.8.2022. <https://blogs.helsinki.fi/folkloristi/miksi-kutsua-itkuvirtta>
- Silvonen, Viliina ja Eila Stepanova. 2020. "Language, Music and Emotion in Lament Poetry: The Embodiment and Performativity of Emotions in Karelian Laments." Teoksessa *The Routledge Handbook of Language and Emotion*, toimittaneet Sonya Pritzker, Janina Fenigsen ja James M. Wilce, 203–222. Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367855093-12>



- Slaby, Jan. 2019. "Affective Arrangements." Teoksessa *Affective Societies: Key Concepts*, toimittaneet Jan Slaby ja Christian von Scheve, 109–118. Lontoo: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351039260-9>
- Smith, Laurajane. 2021. *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*. Lontoo: Routledge.
- Snow, Nancy E. 2000. "Empathy." *American Philosophical Quarterly* 37(1): 65–78. <http://www.jstor.org/stable/20009985>.
- Stepanova, Aleksandra ja Terttu Koski (toim.). 1976. *Karelskije pitsitanija*. Petroskoi: Karelija.
- Stepanova, Eila. 2014. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Helsinki: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Stepanova, Eila. 2020. "Karelian Cultural Heritage in Finland's Folklife Sphere." *Western folklore* 79(4): 377–399.
- Söderholm, Stig. 1989. "Itkuvirsiperinne ja Suomen Pohjois-Karjala: rituaali-itkennästä folklorismiin." Teoksessa *Runon ja rajan teillä*, toimittaneet Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen, 175–187. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tenhunen, Anna-Liisa. 2006. *Itkuvirren kolme elämää*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- TENK 2019. *Ihmiseen kohdistuvan tutkimuksen eettiset periaatteet ja ihmistieteiden eettinen ennakoarviointi Suomessa*. Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta.
- Tieteen termipankki: Filosofia:empatia. n.d. Luettu 8.8.2022. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:empatia>
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tolbert, Elizabeth. 1988. *The Musical Means of Sorrow: The Karelian Lament Tradition*. Los Angeles: University of California.
- Vuoskoski, Jonna. 2012. *Emotions represented and induced by music. The role of individual differences*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. Los Angeles: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781446250945>
- Wilce, James M. 2009. *Crying Shame. Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. Malden: Blackwell Publishers.
- Wilce, James M. 2011. "Sacred Psychotherapy in the 'Age of Authenticity': Healing and Cultural Revivalism in Contemporary Finland." *Religions* 2011(2): 566–589. <https://doi.org/10.3390/rel2040566>

FT Viliina Silvonen on itkuvirsiperinteeseen erikoistunut folkloristi. Hän työskentelee tutkijatohtorina Itä-Suomen yliopistolla Koneen Säätiön rahoittamassa Kyynelkanavat-hankkeessa ja kuuluu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran monialaiseen tutkijayhteisöön.

MuM Emmi Kuittinen on karjalaiseen ja inkeriläiseen perinteeseen ja itkuvirsiin perehtynyt kansanmuusikko. Hän työskentelee Koneen Säätiön rahoittamissa Kyynelkanavat- ja Karjalasta kolttien maille -hankkeissa sekä vapaana taiteilijana.

”Elämäni on muuttunut kokonaan”

Tutkimus perusteluista luontaishoitojen käytölle ja niistä saadulle avulle

Pauliina Aarva, Tiina Väänänen & Tiia-Tuulia Kankkunen

Luontaishoidot ovat monimuotoinen joukko täydentäviä ja vaihtoehtoisia hoitoja, joita käytetään yleensä vakiintuneen terveydenhuollon ulkopuolella. Luontaishoitoajattelu painottaa kehon ja mielen toisiinsa nivoutumista, terveyden edistämistä ja oireiden lievittämistä (Baarts ja Pedersen 2009, Barcan 2011; Sointu 2012; 2013; Salmenniemi 2022). Hoidot jakavat Suomessa voimakkaasti mielipiteitä ja ammatinharjoittajien suhde virallisen lääketieteen ammattilaisiin on kireä (Kananoja 2021, 262).

Luontaishoitoja ovat:

- kehomieli-hoidot, kuten vyöhyketerapia, aromaterapia ja energiahoito,
- manipulaatiohoidot, kuten kalevalainen jäsenkorjaus,
- terveydenhoitoperinteet, kuten homeopatia, perinteinen kiinalainen lääketiede ml. akupunktio ja eri maiden kansanparannustraditiot,
- terveystuotteet, kuten luontaistuotekaupoissa myytävät vitamiinien, kivennäisaineiden ja kuidun saantiin tarkoitettut ravintolisät sekä yrttivalmisteet (Ruokavirasto 2022) ja
- kasvirohdosvalmisteet ja homeopaattiset valmisteet (Fimea 2022). (Eurocam 2022; NCCIH 2022; Ng ym. 2022.)

Käytämme tässä kirjoituksessa termiä luontaishoito ja sille synonyymeinä CAM (Complementary and Alternative Medicine) -hoito, täydentävä tai vaihtoehtoinen hoito. Olemme tietoisia, että myös termeistä kiistellään (Louhiala ja Puustinen 2012) ja että nämä termit eivät ole merkitykseltään täsmällisesti samoja (termeistä tarkemmin ks. STM 2009; Gale 2014; Brosnan ym. 2018; Vuolanto ym. 2018; Vuolanto ym. 2020a; Ng ym. 2022).

Kiistat kulminoituivat Suomessa 2000-luvulla vaatimuksiin uudistaa lainsäädäntöä (STM 2009, 84; Lakialoite 2018; 2021). Oikeusministeriön demokratiapalveluissa näiden hoitojen käyttöä edistävää sääntelyä vaati ”Täydentävät hoidot kaikille”-kansalaisaloite (2019) ja vastaavasti rajoittavan lain säätämistä ”Puoskarilaki Suomeen”-kansalaisaloite (2020). Näkyviä erimielisyyksien osapuolia ovat kaksi terveydenhuollon ammattihenkilöiden etujärjestöä, jotka vaativat luontaishoitajien toiminnalle lakisääteisiä rajoituksia (Turunen 2018; Lääkäriliitto 2019; Kattelus ja Sariola 2021; Gilbert 2022) ja luontaishoitoalan ammatinharjoittajien



kolme etujärjestöä, jotka vastustavat rajoituksia (LKL 2022; Luontaishoitoalan Foorumi 2021; Terveystuotekauppiain Liitto 2021).

Erimielisyydet heijastuvat myös julkisessa keskustelussa. Kannanotot täydentävistä hoidoista kehystetään usein hoitojen potentiaalisilla haitoilla, tieteen periaatteiden puolustamisella ja terveydenhuollon asiantuntijuudella (Helsingin Sanomat 2008; 2018; 2021; Savo 2021). Hoitoihin kriittisesti suhtautuvat ovat julkisuudessa puhuneet niistä väheksyvästi jopa nimittämällä niitä ”naisten hömppähoidoiksi, akkojen huuhaaksi ja uskomushoidoiksi” (Vuolanto 2020; Vuolanto ja Kolehmainen 2021), mikä voi toiseuttaa ja stigmatisoida luontaishoitoja käyttäviä ihmisiä (Hulkkonen ja Opas 2022,369).

Vaihtoehtohoitoja koskevassa verkkokeskustelujen tutkimuksessa paikannettiin neljä asiantuntijuuden arviointikehystä. *Valinnanvapauden* kehyksessä pelkkien lääketieteellisten hoitojen väitettiin olevan riittämättömiä ja yksilön vapautta valita omat hoitonsa, jokaisen vastuuta omasta terveydestä sekä kokemusten ja parantumistarinoiden selitysvoimaa painotettiin. *Lääketieteen* kehyksen diskurssi nosti esiin vaihtoehtohoidoilta puuttuvan luotettavan tieteellisen näytön sekä kriittisen suhtautumisen itseoppimiseen ja kokemuksiin. *Epäluottamuksen* kehyksessä puolestaan kyseenalaistettiin perinteiset tiedolliset auktoriteetit. *Huijauksen* kehyksessä vaihtoehtohoidot nähtiin vaarallisena herkkäuskoisten huijaamisena. (Uutela ja Väliverronen 2022.)

Erilaisilla hoitonäkemyksillä ja niiden välisillä kiistoilla on Suomessa yli kaksisataavuotinen historia, joka liittyy modernin lääketieteen kehittymiseen ja lääkäreiden ammattikunnan vahvistumiseen yhteiskunnallisena vaikuttajana (Honko 1983; Vaskilampi 1983; Hokkanen ja Kananoja 2017; Kananoja 2021; Rytty 2021). Luontaishoitajien toimintaa ei valvota julkisesti samalla tavoin kuin terveydenhuollon ammattihenkilöiden toimintaa valvotaan (Valvira 2022). Kiistely koskee nimenomaan hoitajien ammatillisen toiminnan valvontaa ja sääntelyä. Terveystuotteiden valvonnasta vastaa Suomessa ruokavirasto (Ruokavirasto 2022) ja lääkkeiksi luokiteltuja rohdoksia valvoo Fimea (Fimea 2022).

Rajoittavaa lakia ehdotettiin jo 13 vuotta sitten työryhmäraportin ehdotuksessa (STM 2009, 84), johon osa ryhmän jäsenistä jätti eriävän mielipiteen (STM 2009, 68–73). Nyt lainsäädännön tarvetta selvitellään jälleen (Valtioneuvosto 2019, 152). Lokakuussa 2022 selvitystyö oli kesken. Luontaishoitajien toimintaa rajoittavaa lakia on vaadittu vetoamalla tutkimusnäytön puutteeseen luontaishoitajien tehosta ja potilasturvallisuuden vaarantumiseen sen vuoksi, että vaikuttava lääketieteellinen hoito jäisi haavoittuvilta väestöryhmiltä mahdollisesti saamatta näiden hoitojen käytön vuoksi (Turunen 2018; Kansalaisaloite 2020; Kattelus ja Sariola 2021; Gilbert 2022). Sitä on vastustettu vetoamalla kansalaisten valinnanvapauteen ja tarpeeseen turvata kaikille mahdollisuus valita itselleen soveltuvia hoitoja (Kansalaisaloite 2019; Luontaishoitoalan Foorumi 2021).

Kiistoista huolimatta luontaishoitajien käyttö on yleistä. Noin kolmannes Suomen aikuisväestöstä on käyttänyt vähintään kerran jotakin hoitomuotoa kyselyä edeltäneiden 12 kuukauden aikana (Wahlström ym. 2008; Lindeman 2011; Kempainen ym. 2018). Joskus elämänsä aikana niitä on käyttänyt suurin osa suomalaisista aikuisista tai heidän perheenjäsenistään ja näistä enemmistö on ilmoittanut saaneensa hoidoista apua (Vuolanto ym. 2020a). Globaalisti CAM-hoitajien käytön yleisin syy on hyödyt, joita käyttäjät ovat odottaneet ja kokeneet niistä saavansa (Tangkiatcumjai ym. 2020).



Tutkimuksemme on monitieteistä, soveltavaa terveyden kulttuurintutkimusta (Hämeenaho, Ylipulli ja Suopajarvi 2018, 14; Suominen 2018, 43–45), joka nojaa hoitotieteen, terveystieteiden ja terveyden edistämisen tutkimuksen tietopohjaan. Tutkimuksen tarkoitus on tarkastella luontaishoitajien käyttäjien näkemyksiä hoitokokemuksistaan osana terveystietoa. Vastamme kahteen tutkimuskysymykseen ”Miten luontaishoitajien käyttäjät perustelivat avun saantiaan, parantumistaan ja luontaishoitajien käyttöönsä Otakantaa.fi-verkkopalvelussa vuonna 2021 järjestetyssä kyselyssä?” ja ”Mitä nämä perustelut kertovat luontaishoitokulttuurista osana suomalaista terveystietoa?”

Luontaishoitokulttuuri ja parantaminen

Luontaishoitokulttuuri on osa terveystietoa eli laajempaa, kaikkia kansalaisia koskettavaa merkityskenttää, jossa tehdään terveysvalintoja sekä kommunikoidaan terveyden ja sairauksien hoidosta ja niitä heijastavista ja ohjaavista yhteisön arvoista, uskomuksista, tiedoista, tottumuksista, terveyspalveluista ja -tuotteista. Käsitteet terveydestä, parantumisesta ja hyvinvoinnista rakentuvat konstruktionistisen teorian mukaan sosiaalisessa ja kielellisessä vuorovaikutuksessa ja ovat siten kulttuurisesti eläviä ja tilannekohtaisia. (Conrad ja Schneider 1992, 31–32.) Konstruktionistiseen lähtökohtaan nojaten ajatellaan, että myös luontaishoitajien käyttäjien tavat ilmaista käsityksiään luontaishoidoista ovat kulttuurisesti rakentuvia ja että ne heijastavat juuri tämän, erityisen osakulttuurin ominaispiirteitä.

Muita osakulttuureita, kulttuurisia vyöhykkeitä, terveyden edistämisen alalla ovat esimerkiksi elintavat ja niistä kommunikointi kulttuurisina käytäntöinä. Puhutaan ruoka-, juoma-, liikunta- ja fitnesskulttuureista, joissa terveydellinen ulottuvuus on yksi piirre muiden, kuten mielihyvään, ulkonäköön ja identiteettiin liittyvien seikkojen ohella (Brighton ym. 2020; Czarnačka 2020; Pakkala-Weckstöm 2021; Jallinoja 2022). Sairauksien parantamisessa toisistaan erottuvia osa- tai alakulttuureita ovat esimerkiksi biolääketieteen kulttuuri (Burri ja Dumit 2007; Honkasalo 2021; Rothman 2021), sairaalakulttuuri (Norlyk ym. 2017; Pavithra 2021) ja hoivakulttuuri (Dieppe, Roe ja Warber 2015).

Nämä terveystieteelliset vyöhykkeet limittyvät ihmisten arjessa toisiinsa, niiden rajat ovat sopimuksenvaraisia ja ne muuttuvat ajan, paikan ja näkökulman mukaan. Esimerkiksi jos luontaishoitokulttuuria tarkastellaan biolääketieteen näkökulmasta, raja piiryy biolääketieteeseen nojaavan tutkimuksen ja hoitokäytäntöjen mukaan. Jos taas näkökulma on kansanterveys, rajaa määrittelevät ennen muuta terveysvaikutukset sekä hoivaa ja terveyden edistämistä koskeva politiikka kussakin yhteiskunnassa. Tässä tutkimuksessa luontaishoitokulttuuria tarkastellaan CAM-käyttäjien kokemusten näkökulmasta.

Eri maissa täydentäviin hoitoihin kuuluu eri menetelmiä. Esimerkiksi jooga ja meditaatio ovat Yhdysvalloissa täydentäviä hoitoja (NCCIH 2022), mutta Suomessa jo lähes valtavirtaa terveyden ja hyvinvoinnin edistämiseksi (Raevuori 2016; Ketola 2020; Laukkala ja Kukkonen-Harjula 2020). Saksassa luontaishoitajien käyttö, erityisesti homeopatia, on yleisempää kuin muualla Euroopassa (Clark-Grill 2010; Kemppainen ym. 2018). Koulutettu kiropraktikko, naprapaatti ja osteopaatti kuuluvat Suomessa viralliseen terveydenhuoltoon (Valvira 2021), mutta he eivät työskentele terveys/hyvinvointikeskuksissa. Kansainvälisten luokitusten mukaan näiden hoitajien käyttämät menetelmät ovat CAM-hoitoja (Ng ym. 2022).



Luontaishoitokulttuuria voidaan tarkastella myös yhteiskunnallisen vallan näkökulmasta, jolloin luontaishoidot sijoittuvat marginaaliin, vallitsevan terveyskulttuurin ja vakiintuneen terveydenhuollon ulkopuolelle, reunamille tai laidalle. Pia Vuolanto ym. (2020b) käyttävät termiä *"everyday fringe medicine"*, jonka suomennamme arjen laitalääketieteeksi ja Sarah Cant (2011; 2020) kuvaa CAM-hoitojen asemaa yhteiskunnassa valtavirtamarginaaliksi, *"mainstream marginality"*. CAM-hoitoja yhteiskunnallisena ilmiönä on kutsuttu myös terapeuttiseksi kulttuuriksi (*"therapeutic culture"*), jolla tarkoitetaan yhteiskunnan psykologisoitumista ja johon voidaan sisällyttää esimerkiksi uushenkisyyttä, elämäntapavalmennuksia, oma-apukirjallisuutta ja itsehoitometodeja (Salmenniemi 2022). Terapeutista kulttuuria on kritisoitu sen neoliberalistisista arvoista ja vastuun siirtämisestä yksilölle terveysasioissa, narsismista ja jopa lapsenomaisista fantasioista hyvinvoinnin ja henkisyyden tavoittelussa (Johnston ja Barcan 2006; Foster 2016; Salmenniemi 2022, 48–82). Toisaalta myönteisiä puolia on tuotu esiin kuvaamalla sitä ihmisten pyrkimyksenä ottaa paljon vastuuta omasta hyvinvoinnistaan ja haluna kehittää terveydenhuollon toimintaa (Brosnan ym. 2018, 3–7; Salmenniemi 2019 ja 2022; Salonen & Pessi 2019.)

Terveyskulttuurissa parantaminen on keskeinen toiminto, josta Arthur Kleinman käyttää termiä *"healing activities"*. Lääketieteellisessä antropologiassa parantamisen käsite tarkoittaa prosessia, jolla vaikutetaan sairastamiseen (*illness*), mikä puolestaan ymmärretään yksilöllisten kokemusten, sosiaalisten suhteiden ja kulttuuristen tulkintojen muodostamaksi kokonaisuudeksi. Kokemuksellisena, sosiaalisena ja kulttuurisena se erottuu yksittäisen diagnosoitun taudin (*disease*) biolääketieteellisestä parantamisesta. (Kleinman 1981, 71–72.) Parantamista kuvaa osuvasti englannin kielen sana *healing*, joka juontuu muinaisenglannin sanasta *hælan* = tehdä kokonaiseksi (Dieppe, Roe ja Warber 2015; Guidotti 2011). Parantaminen koko ihmistä koskevana prosessina tarkoittaa biologisia, psykologisia, sosiaalisia ja eksistentiaalisia kokemuksia tai tapahtumia, jotka vahvistavat *"kokonaiseksi tulemisen"* kokemusta (Sointu 2012; 2013). Luontaishoidot saattavat tuottaa käyttäjälleen myös pyhyyden ja transsendenssin kokemuksia, ja ne on nähtykin yhtenä väylänä uushenkisyyteen (Hulkkonen ja Opas 2022, 354–355).

Parantamiseen terveyskulttuurissa kuuluvat kaikentyyppiset terapeutit interventiot lääkkeitä ja kirurgiasta psykoterapiaan, paranemista tukevaan hoitoon sekä parannusrituaaleihin. Kleinmanin mukaan hoidossa ja parantamisessa on kolme kokonaisuutta: perheen ja ystävien apu, kansanparannus eli terveydenhuollon valtavirran toimiviksi tunnustamat terapiamuodot ja terveydenhuollon ammattihenkilöiden tarjoamat palvelut. (Kleinman 1981, 71; Kleinman [1988] 2020, 284–284.) Luontaishoidot sijoittuvat tämän jaottelun mukaan terapiamuodoiksi, joita terveydenhuollon valtavirta instituutioineen ei ole tunnustanut toimiviksi.

Toimimattomuutta on perusteltu vaihtoehtohoitojen tieteellisen näytön puutteella (esim. Alasuutari 2022). Tällaiset perustelut ovat terveyskulttuurissamme yleisesti hyväksytyjä, sillä kansalaiset arvostavat tiedettä (Tiedebarometri 2022). Ne ovat kuitenkin osittain kyseenalaisia, sillä myöskään vakiintuneen terveydenhuollon tarjoamista hoidoista suurella osalla ei ole tieteellisesti pätevää näyttöä tehosta. Edzard Ernstin (2011) katsauksen mukaan 7,4 % tutkituista 658 CAM-hoidosta täytti satunnaistettujen kliinisten kokeiden edellyttämät kriteerit tehosta. Vastaavasti Ernstin arvioimien tutkimusten mukaan vakiintuneen terveydenhuollon hoidoista 50–65 % täytti nämä kriteerit. Howick ym. (2022) toteivat, että vain yhdellä kymmenestä terveydenhuollossa käytettävistä hoitomenetelmästä



on Cochrane-katsausten mukaan tiukat tieteelliset kriteerit täyttävää korkeatasoista näyttöä tehosta. Luontaishoidoista muun muassa akupunktiosta, joogasta ja mindfulnessista on runsaasti kliinisiä tutkimuksia (esim. Raevuori 2016; Laukkala ja Kukkonen-Harjula 2020; Li ym. 2021; Khandekar ym. 2021). Useimmilta hoitomuodoilta hoitokokeisiin perustuva näyttö puuttuu (Ernst 2011), mutta muunlaista tutkimusta niistä on tehty (Danell, Danell ja Vuolanto 2020).

Käyttökokemukset, käytön syyt ja vaikutukset

Väestökyselyjen ja laadullisten tutkimusten mukaan CAM-hoitojen käyttäjät näyttävät omaan kokemukseensa nojaten pitävän CAM-hoitoja toimivina (Vuolanto ym. 2020a; Tangkiatkumjai ym. 2020; Kristoffersen ym. 2021). Koettuja haittoja koskevaa tutkimusta on tehty hyvin vähän (Kristoffersen ym. 2022).

Luontaishoitoja käytetään vakiintuneiden, virallisten terveyspalvelujen rinnalla, lisänä ja täydennyksenä lievittämään oireita (Fjær ym. 2020; Kristoffersen ym. 2021; Kristoffersen ym. 2022). Tyypillinen käyttäjä on keski-ikäinen nainen, jolla on keskimääräistä parempi koulutus ja suuremmat tulot ja jolla on jokin pitkäaikainen ongelma, vaiva tai sairaus (Eisenberg ym. 1993; Astin 1998; Kemppainen ym. 2018; Vuolanto ym. 2020a; Fjær ym. 2020). Eri maissa vähintään yhtä hoitomuotoa on käyttänyt 24–71 % väestöstä kyselyjä edeltäneiden 12 kuukauden aikana (Lee ym. 2022; Misawa ym. 2019). Käytön yleisyyttä on pyritty selittämään käyttäjien persoonallisuuden piirteillä, asenteilla ja uskomuksilla (esim. Eisenberg 1993; Astin 1998; Siahpush 1999; Lindeman 2011; Galbraith ym. 2018; Abheiden ym. 2020; Ahola 2020).

CAM-hoitojen käytön syistä kolme yleisintä ovat *koetut hyödyt*, hoitojen *koettu turvallisuus* ja *tyytymättömyys tavanomaiseen lääketieteeseen*. Mayuree Tangkiatkumjain tutkijaryhmän systemoidun katsauksen (2020) mukaan hyötyjä, jotka tutkimuksissa mainittiin useimmin, olivat vaivojen (*illnesses*) hoito, oireiden lievitys, tavanomaisten lääketieteellisten hoitojen aiheuttamien sivuvaikutusten väheneminen sekä hyvinvoinnin ylläpitäminen tai sairauksien ehkäisy. Muita hyötyjä olivat elämänlaadun parantuminen sekä hoitojen käyttö viimeisenä vaihtoehtona eli tilanteissa, joissa muu hoito ei ollut auttanut. (Tangkiatkumjai ym. 2020.)

Laadullisiin hoitokokemusten tutkimuksiin osallistuneet ovat raportoineet itselleen merkityksellisiä vaikutuksia, joihin liittyi kehollisuutta ja hoidoissa koettua kokonaisvaltaista kohtaamista hoitajan kanssa. Tällaisessa kohtaamisessa huomioidaan ihmisen fyysiset, psyykkiset, sosiaaliset ja henkiset tarpeet ja tavoitellaan kehon tasapainoa. (Baarts ja Pedersen 2009; Clark-Grill 2010; Sointu 2012; 2013; Salmenniemi 2022.) Käyttäjät ymmärtävät usein kehon luonnolliseksi energeettiseksi järjestelmäksi, jonka tasapainon ajatellaan ylläpitävän hyvinvointia ja ehkäisevän sairauksia (Baarts ja Pedersen 2009, Barcan 2011, 22–31; Pedersen 2018). Kehollisuuden ja henkilökohtaisen hoitokokemuksen suuri merkitys hoidettavalle on tullut esiin myös muun muassa Svennevigin (2003), Soinnun (2012; 2013), Franzelin ym. (2013), Danellin (2015) sekä Pedersenin ja Baartsin (2018) tutkimuksissa.

Lääketieteen alalla täydentävistä hoidoista koettuja hyötyjä on usein selitetty plasebovaikutuksella tai taudin luonnollisella kululla (Kattelus ja Sariola 2021) tai sillä, että potilaiden parantumisen käsite poikkeaa lääketieteellisestä käsitteestä. Eeva Sointu (2012, 43) osoitikin, että hänen haastattelemiensa CAM-hoitojen käyttäjien parantumisen käsite kattoi



laajempia sosiaalisia ja kulttuurisia kehonkuvia kuin biologisen kehon käsite sisältää, jolloin kysymys on hänen mukaansa biolääketieteellisen eli biologiaan nojaavan hoitomallin ja potilaiden omien kokemusten ja havaintojen välisestä erosta. Käsitteellisiä eroja eri hoitofilosofioiden ja hoitoa ohjaavien taustaoletusten välillä ovat analysoineet myös Kleinman ([1988] 2020); Barry (2006); Johnston ja Barcan (2006); Clarck-Grill (2010); Barcan (2011); Cant (2020) ja Honkasalo (2021; ks. myös Salmenniemi 2022; Hulkkonen ja Opas 2022).

Hoitojen käytön on todettu olevan yhteydessä holistiseen terveysajatteluun, omaa maailmankuvaa muuttaneeseen transformaatiokokemukseen, ympäristönsuojeluun sitoutuneisuuteen, feminismiin ja spirituaalisuuteen sekä henkilökohtaisen kasvun psykologiaan kohdistuvaan kiinnostukseen (mm. Astin 1998; Franzel ym. 2013; Kristoffersen ym. 2018; Salmenniemi 2022; Hulkkonen ja Opas 2022).

Käytön perusteluja on tutkittu vähän. Corp, Jordan ja Croft (2018) selvittivät kirjallisuuskatsauksessaan, kuinka tuki- ja liikuntaelinten vaivoista kärsivät perustelivat CAM-hoitojen käyttöään. He löysivät neljä perustelukokonaisuutta: käytännölliset näkökohdat (kuten hinta) sekä hoitojen tehokkuus, muut seuraamukset ja hoitofilosofia. Tutkimustietoa on siis luontaishoitojen käytön taustalla vaikuttavista *tekijöistä* ja *syistä*. Tutkimusta siitä, millä tavoin luontaishoitojen käyttäjät perustelevat hoitojen käyttöään, on niukasti. Suomesta tällainen tutkimus puuttuu (Vuolanto ym. 2018).

Tutkimusaineiston kuvaus

Tutkimusaineisto koostuu luontaishoitokyselyyn vastanneiden henkilöiden kirjoituksista. Aineiston keräsivät tieteenulkoiset toimijat, neljä luontaishoitoalan järjestöä 8.10.–15.12.2021 oikeusministeriön Otakantaa.fi -verkkopalvelussa, jonka pyrkimys on helpottaa kansalaisvaikuttamista sekä osallistumista. (OM 2006; Otakantaa.fi 2022.) Kysely oli luontaishoitoalan järjestöjen tapa pyrkiä vaikuttamaan alaa koskevaan terveyspolitiikkaan. Se oli avoin kaikille ja siinä pyydettiin vastaamaan 15 strukturoituun ja neljään avokysymykseen. (Luontaishoitokysely 2021; Westman 2021.)

Tässä artikkelissa analysoimme 5366 vastausta kysymykseen ”Miten käyttämäsi luontaishoidot ja/tai terveystuotteet ovat auttaneet sinua?” (Luontaishoitokysely 2021.) Koko kyselyyn vastasi 6802 henkilöä, joista 1436 henkilöä joko ei vastannut ollenkaan auttamista koskevaan kysymykseen tai emme ottaneet vastauksia mukaan siksi, että niissä ei esitetty kuvailuvia perusteluja, vaan vastattiin esimerkiksi ”Erinomaisesti!”, ”Monella tapaa” tai ”Hyvin”. Kirjoitettujen tekstien kokonaismäärä, noin 350 sivua (121400 sanaa) koostuu kirjoituksista, joiden pituus vaihteli kahdesta sanasta, kuten ”Neo life” tai ”Itsevarmuus lisääntynyt” noin 600 sanan kertomuksiin. Apua koskevaan kysymykseen vastanneista 88 % oli naisia ja 70 % iältään 30–59-vuotiaita. Jakauma oli sama myös kaikkien 6802 vastaajan joukossa. Yleisimmin vastaajat ilmoittivat saaneensa apua akupunktiosta, homeopatiasta, joogasta, kalevalaisesta jäsenkorjauksesta, energiahoidoista, meditaatiosta ja vyöhyketerapiasta. (Ks. Luontaishoitokyselyn tulokset 2021.)

Tutkijaryhmämme ei osallistunut kyselyn suunnitteluun tai toteutukseen, vaan me saimme pyynnöstä aineiston käyttöömmekyselyn päätyttyä. Vastaajien suuresta määrästä huolimatta aineisto ei edusta suomalaisia täydentävien hoitojen käyttäjiä, vaan se on valikoitunut, luontaishoitojen puolesta puhuva joukko kansalaisia. Mukana on myös useita kymmeniä



vastaajia, jotka kertoivat toimivansa hoitojen käyttönsä ohella myös itse luontaishoitajina. Valikoituneisuudestaan huolimatta tällainen tieteen ulkoisesta lähteestä peräisin oleva tutkimusaineisto ei vinouta tutkimustuloksia, sillä se antaa terveystieteellisestä kontekstista erottettunakin luotettavaa tietoa luontaishoitojen käyttäjien puhetavoista ja sopii hyvin juuri luontaishoitokulttuurin itseymmärryksen mukaisten argumenttien tutkimukseen (Koskinen 2018).

Toinen aineiston käyttökelpoisuuteen vaikuttava tekijä on se, että vastaajien ei tarvinnut rekisteröityä Otakantaa.fi-palveluun. Yhden henkilön oli periaatteessa mahdollista vastata useampaan kertaan, mutta ei kuitenkaan lähettää vastaustaan samasta IP-osoitteesta, sillä oikeusministeriön järjestelmä esti sen. Onkin epätodennäköistä, että vastauksien mahdollinen ”tehtailu” heikentäisi tulosten luotettavuutta.

Kolmanneksi on huomioitava negatiivisia hoitokokemuksia kuvaavien kirjoitusten erittäin pieni määrä (48 kpl), joten tämä aineisto ei anna riittävän tarkkaa kuvaa luontaishoidoista saaduista ikävistä kokemuksista ja haitoista.

Analyyisin menetelmät ja vaiheet

Analysoimme aineiston laadullisella, teoriaohjaavalla sisällönanalyysillä (Tuomi ja Sarajärvi 2018; Kyngäs ja Kaakinen 2019). Käytimme Mayuree Tangkiatkumjain ryhmän systemoidun katsauksen (2020) löydöksiä analyysikehiköksi ja teoreettisena oletuksena perusteluista avun ja hyödyn saannille. Katsaus kattaa 231 tutkimusta eri puolilta maailmaa vuosilta 2003–2018, ja se on tietojemme mukaan lajissaan tuorein ja laajin. Alustavassa vastauksien luennassa keskityimme tarkastelemaan katsauksen esittelemiä koettuja hyötyjä (ks. Tangkiatkumjain ryhmän listaus koetuista hyödyistä luvussa Käyttökokemukset, käytön syyt ja vaikutukset).

Muutaman sadan vastauksen lukemisen jälkeen kävi ilmi, että perustelut koetuille hyödyille eli avun saannille ja ylipäänsä hoitojen käytölle sekä käytöstä aiheutuneiden seuraamusten kuvaukset kietoutuivat toisiinsa ja sekoittuivat keskenään. Saatu apu ja vaikutukset osoittautuvat usein myös käytön syiksi. Tämän vuoksi laajensimme analyysin näkökulmaa. Valitsimme deduktiivisen sisällönanalyysin koodausrunnoksi Tangkiatkumjain tutkijaryhmän (2020) koko jaottelun CAM-hoitojen käyttöön liittyvistä 11 syystä: *koetut hyödyt, hoitojen turvallisuus, tyytymättömyys tavanomaiseen lääketieteelliseen hoitoon, itseohjautuvuus, sosiaalisen verkoston vaikutus, kohtuullinen hinta, kokeilunhalu (ml. toivo), terveydenhuollon ammattilaisen suositus, helppo saatavuus, kokonaisvaltainen lähestymistapa ja perinteet (ml. usko)*. Näin saatoimme tarkastella, miten eri maanosissa tehdyissä tutkimuksissa tunnistetut käytön syyt ilmenevät uudessa kontekstissa eli niiden suomalaisten käyttäjien puheessa, jotka esittivät perusteluja sekä avun saannilleen että luontaishoitojen käytölleen. Koodasimme aineiston edellä mainittuihin 11 pääkategoriaan lauseittain tai useiden lauseiden tekstinpätkinä. Koodauksen teknisenä apuvälineenä käytimme Atlas.ti22-ohjelmaa.

Koodausprosessin alkuvaiheessa runkoa täydennettiin sen mukaan, mitä muuta aineistosta tuli esiin, jotta koodauksessa ei jäisi tutkimuskysymysten kannalta mitään olennaista analyysin ulkopuolelle (Tuomi ja Sarajärvi 2018; Kyngäs ja Kaakinen 2019). Lisäsimme runkoon pääkategorioiden alakategorioita, esimerkiksi koettujen hyötyjen alakategorioiksi ”terveyden ja hyvinvoinnin edistäminen” sekä puheen ”fyysisten” ja ”psykykkisten vaivojen



lievittymisestä” sekä kategoriat ”energiasta” ja ”henkisydestä”. Lisäsimme myös kahdennetoista pääkategorian, luontaishoitojen käyttökokemuksiin liittyvät ”negatiiviset lausumat”. Koodauksen luotettavuuden varmistimme kirjallisen koodausohjeen avulla sekä yhteiskoodauksella, jossa vertasimme kunkin tutkijan itsenäisiä luokituksia 100 vastauksesta. Tämän nojalla koodaustapaa täsmennettiin. Tutkijaryhmässä keskustelimme koodauksen yksityiskohdista useaan otteeseen koko koodausprosessin ajan. Artikkelin kolmas kirjoittaja koodasi 80 prosenttia aineistosta.

Tutkimuksen eettisyys varmistui niin, että vastaajien henkilötietoja koskevat tiedot oli poistettu aineistosta ennen sen tutkijoille luovuttamista. Vastaaminen oli vapaaehtoista ja jokainen vastaaja tiesi, mihin kyselyyn osallistui. Aineistossa mainittuja paikkakuntia tai hoitoyksiköiden nimiä ei artikkelissa mainita.

Tulokset

Kolme selkeimmin aineistosta erottuvaa perustelutyyppiä luontaishoitojen käytölle ja niistä avun saannille olivat koetut hyödyt, kokonaisvaltainen lähestymistapa ja tyytymättömyys tavanomaiseen terveydenhuollon tarjoamaan hoitoon. Koettujen hyötyjen kategoriassa jonkin fyysisen vaivan ja sen lievittymisen mainitsi valtaosa ja psyykkisten ongelmien helpottumisen noin neljännes kirjoituksista. Kokonaisvaltaisesta lähestymistavasta ja koetusta tyytymättömyydestä vakiintuneeseen lääketieteelliseen hoitoon puhuttiin useissa sadoissa vastauksissa.

Seuraavaksi kuvaamme neljässä otsikoidussa luvussa perustelemisen tapoja kategoriittain ja aineistossa ilmenevässä yleisyysjärjestyksessä. Sen jälkeen esittelemme omassa luvussaan, miten muut Tangkiatcumjain ryhmän katsauksessa (2020) mainitut kategoriat tulivat ilmi aineistossamme.

”En niitä käyttäisi jos niistä ei olisi hyötyä”

Avun saanti eli koetut hyödyt tarkoittaa tässä aineistossa kahdenlaista apua: *helpotusta fyysiisiin tai psyykkisiin vaivoihin sekä elämänlaadun ja hyvinvoinnin parantumista*. Helpotus, kivun lievitys, olotilan koheneminen ja sairauksien ehkäisy esitettiin hyötyinä ja perusteluina niin avun saannille kuin hoitojen käytölle ylipäänsä.

Olen kokenut suurta hyötyä terveystuotteiden käytöstä immuniteetin vahvistamisessa ja flunssaa torjuessa ja paranemista nopeuttaessa.

Fyysiset ongelmat, joihin kirjoittajat olivat apua saaneet, oli laaja kirjo vaivoja, jotka olivat useissa tapauksissa vaivanneet käyttäjää jo pitkään. Tangkiatcumjain ryhmä (2020) ei katsauksessaan eritellyt, millaisiin vaivoihin hyötyä oli saatu, mutta Kemppaisen ym. (2018) Euroopan maita koskevan väestötutkimuksen mukaan yleisimmät vaivat, joihin apua haettiin, olivat iho-ongelmat, tuki- ja liikuntaelinten kivut, allergiat, ruoansulatuselimistön vaivat ja päänsäryt. Näihin sekä lisäksi muun muassa hermo- ja pinnetiloihin, flunssiin ja tulehdussairauksiin sekä heikoksi koettuun vastustuskykyyn kerrottiin saadun apua. Suurimmassa osassa vastauksista raportoitiin hyvin lyhyesti, luettelonomaisesti yksi tai useampi hoitomuoto tai vaiva:



Jäsenkorjaus, jooga, refleksologia, hermoratahieronta auttaneet erilaisiin lihaksiston, ja nivelten vaivoihin.

Yleinen vastaustapa oli myös kuvata useampi hoitomuoto ja niiden vaikutuksia eri vaivoihin eri tilanteissa, kuten tässä sitaatissa:

Homeopatia on auttanut niin akuutteihin, että kroonisiin vaivoihin mm. närästys, korvatulehdus, flunssat, masennus, ihottumat jne. Vyöhyketerapia on avannut jumeja, rentouttanut, vienyt kolotuksia jne. Vauvalla auttoi homeopatia ja vyöhyketerapia vatsavaivoihin, jatkuviin korvatulehduksiin jne. Kalevalainen jäsenkorjaus on avannut pahoja jumeja, ja auttanut kroppaa asettumaan normi asentoihin. Hermoratahieronta auttoi mm. silmien hermohäiriöön.

Psyykkistä apua, kuten masennuksen oireiden ja muiden mielialaongelmien helpottumista kuvattiin monisanaisemmin. Kirjoitusten mukaan hoidot lievittivät stressiä, rentouttivat, helpottivat uniongelmia ja paransivat työ- ja toimintakykyä. Ne antoivat keinoja pelkojen ja ahdistusten kohtaamisessa, itsetuntemuksen vahvistamisessa ja tunteiden käsittelyssä. Esimerkkejä hoitomuodoista, jotka ovat auttaneet psyykkisen tasapainon löytämisessä olivat muun muassa jooga, meditaatio, vyöhyketerapia ja energiahoidot.

Elämänlaadun ja hyvinvoinnin parantumista koskevassa kerronnassa toistuivat puhe terveellisistä elintavoista, itsehoidon tärkeydestä sekä elämäntapojen tai koko elämän muuttumisesta:

Elämänlaatuni on parantunut paljon. En ole juuri koskaan kipeä tai syö lääkkeitä. Suurimman osan vaivoista pystyn hoitaa luontaishoidoilla, homeopatialla, terveystuotteita tai itsehoidolla muuten. Kokonaisuudessaan koen, että olen muuttunut ihmisenä täysin luontaishoitojen ja oman vastuun ottamisella terveydestä myötä. Muutosta on tapahtunut monilla eri tasoilla, fyysisellä, psyykkisellä, tunnetasolla, mentaalisisällä ja energiatasolla. En edes osaa oikein kuvailla sitä.

Elämänlaatu-diskurssi kertoo siitä, että luontaishoitoja käyttävien joukossa hoidoista saadut hyödyt hahmotettiin laajemmin kuin pelkästään sairauksien ja vaivojen paranemisena, kuten myös Monika Clark-Grill (2010), Ruth Barcan (2011), Eeva Sointu (2012; 2013) ja Suvi Salmenniemi (2022) ovat osoittaneet.

Luontaishoidot ovat aineiston mukaan joillekin ensisijainen terveyden tukemisen keino ja "lääkärin pakeille" hakeudutaan, mikäli luontaishoidot eivät auta. Elämänlaaduksi luettiin tässä puhettavassa myös lääkkeettömyyden tai lääkkeiden käytön minimoimisen arvostus:

Olen saanut paljon hyviä itsehoito-ohjeita ammattitaitoisilta luontaishoitajilta ja oppinut hoitamaan pikkuvaivoja itsenäisesti. Näin esim. antibioottien tarve perheessämme on ollut aivan minimi.

Kokonaisvaltaista lähestymistapaa arvostettiin

Toinen merkittävä hoitojen käytön ja niiden hyödyllisyyden perustelu ja kerronnan teema aineistossa on luontaishoidoista saadun avun kuvaaminen "kokonaisvaltaiseksi" tai "tasapainottavaksi". Näillä viitattiin sekä fyysisen että psyykkisen hyvinvoinnin edistämiseen, johon liittyi myös puhetta saadusta tai toivotusta hoidon luonteesta:

En ole saanut lääkäreiltä apua kipuihini/vaivoihini, joten olen hakeutunut luontaishoitoihin. Lääkärit eivät katso ihmisen kokonaisuutta vaan vaivaa. Luontaishoidoissa hoidetaan koko ihmistä.



Kokonaisvaltaisuus näyttäytyy tässä aineistossa monitulkintaisena. Sillä tarkoitettiin esimerkiksi sitä, että hoidoissa ei keskitytä "pelkästään oireen", vaan "kokonaisen ihmisen" hoitamiseen. Puhuttiin myös siitä, että luontaishoidoissa pyritään selvittämään mistä oire voisi johtua. Tästä käytetään aineistossa muun muassa oireen "juurisyyntä" käsitettä.

Tasapaino-käsitteen käyttäminen koetusta tai tavoiteltavasta terveydentilasta on tässä aineistossa tyyppillistä. Tasapainopuheessa luontaishoitojen kuvataan edistävän muun muassa kehon, mielen, keho-mieli-yhteyden, elämän, hormonitoiminnan, seksuaalisuuden, energeettisen ruumiin sekä elimistön tasapainoa tai vaihtoehtoisesti poistavan epätasapainoa. Usein tasapaino-diskurssilla sanallistetaan kokonaisvaltaisuuden merkitys puhuttaessa kehon ja mielen tasapainosta, jonka palauttaminen, homeostaasi, juuri on monien luontaishoitojen tavoite (Barcan 2011, 23).

Kokonaisvaltaisuuden yhteydessä myös kerrotaan luontaishoitojen auttaneen moneen erilaiseen vaivaan, jolloin tarkoitetaan monimuotoista apua. Kokonaisvaltaisuuden käsitteen voidaan ajatella olevan luontaishoitoja käyttäville myös diskursiivinen tapa viestiä hyvinvoinnista. Sairauden sijaan voidaan puhua epätasapainosta, hyvää terveydentilaa sanallistetaan tasapainon käsitteen avulla ja yksittäiseen oireeseen keskittymisen sijaan hoidolta toivotaan kokonaisvaltaisuutta. Puheessa, jossa tähdennettiin hoitojen tuomaa kokonaisvaltaista hyvinvointia ja tasapainoa, otettiin usein esille tunnetilat ja niissä tapahtuneet positiiviset muutokset, joita kuvattiin konkreettisina esimerkkeinä tasapainon merkityksestä vastaajan elämässä, kuten tässä sitaatissa:

[Luontaishoidot ovat auttaneet] kokonaisvaltaisesti! Itsetuntemusta kehittäen. Oma keho parantuu, kun poistetaan esteitä sieltä esim tunneperäistä stressikuormaa. Keho mieli sielu eheytyy. Refleksologia lisää oman kehon arvostusta myös. Energiakanavat avautuu akupunktiossa hyvin, silloin kokee täydellisen harmonian ja tasapainon olossaan.

Tunnetilan muutosta kuvattiin muun muassa seuraavilla adjektiiveilla "tyytyväisempi", "onnellisempi", "kiitollinen", "iloinen", "hyväksyvämpi", "läsnäoleva". Vastuksissa kerrottiin myös, että hoitojen käyttäjä on saanut "oman voiman takaisin" tai "oman energian virtaamaan", jota kuvattiin esimerkiksi kehon, mielen ja sielun eheytyksenä.

Kokonaisvaltaisuus-puheeseen yhdistyy vahvasti ajatus holistisesta ihmiskäsityksestä, vaikka sitä ei artikuloitu suoraan, vaan käytettiin ilmaisuja "ihminen on kokonaisuus", "sielu eheytyy", "henkinen apu", "henkinen kasvu". Filosofiasa holistinen ihmiskäsitys tarkoittaa sitä, että ihminen ymmärretään tajunnalliseksi, keholliseksi ja situationaaliseksi (so. olemassaoloksi suhteina todellisuuteen) (Rauhala ([1983] 2014, 32). Psykykkisen ohella tajunnallisuus sisältää henkisen puolen, johon kuuluvat muun muassa arvotajunta, itsensä kehittäminen ja oman olemassaolon transsendenttisen ulottuvuuden tiedostaminen (Rauhala ([1983] 2014, 68–69). Monissa ei-länsimaisissa kulttuureissa holistinen ihmiskäsitys on pohja terveyden ja sairauden selityksille (Kleinman [1988] 2020, 8–9).

Voidaankin ajatella, että suomalaisessa luontaishoitodiskurssissa on omaksuttu ei-länsimaisen terveyskulttuureiden käsitteistöä. Toisaalta ajattelutavat voivat juontua myös omista suomalaisista kansanparannuksen perinteistämme (Vaskilampi 1983) tai uushenkisyyden virtauksista yhteiskunnassamme (Hulkkonen ja Opas 2022). Aineistossa usein käytetty termi "energia" ei tarkoittanut fysiikan voiman käsitettä, vaan kontekstista päätellen tämäkin



yhdistyi sellaiseen holistiseen ihmiskäsitykseen, jossa keho, mieli ja henki kietoutuvat toisiinsa ja jossa energia voidaan, kuten Pedersen (2018) toteaa tuntea ja aistia. Lisäksi energettisen, "hienovaraisen kehon" ymmärretään holistisissa näkemyksissä usein kytkeytyvän ympäristöön ja jopa maailmankaikkeuteen (Barcan 2011, 25–26). Holismi on CAM-hoitajien tarjoajien ja käyttäjien jakama ihmisen olemusta koskeva hallitseva taustaoletus (Barcan 2011, 25). Kuitenkin suurta osaa tässäkin aineistossa kuvatuista keinoista, kuten terveys-tuotteita, ei voi pitää edes periaatteessa holistisina, joskin niitä saatetaan käyttää yhdessä enemmän tai vähemmän "holististen" lähestymistapojen kanssa.

Holistinen ihmiskäsitys erottaa luontaishoitoja käyttävien elämismailman luonnontieteisiin ja teknologiaan perustuvan biolääketieteen parannusparadigmasta, jossa potilaan kokemus ja hänen antamansa merkitykset vaivoilleen erotetaan käsitteellisesti sairauden patologiasta (Kleinman [1988] 2020, 7, 209; Barry 2006). Kokonaisvaltaisuuden käsitettä on kuitenkin kritisoitu muun muassa siitä, että sen avulla annetaan virheellinen kuva lääketieteellisestä hoitamisesta "fragmentoituneena". Vaikka lääketieteen ontologinen perusta on biologia, lääkäri nojaa työssään myös muihin tieteisiin ja hänen työnteensä voi olla kokonaisvaltainen samoin kuin CAM-hoitajan työote voi olla "fragmentoitunut", yhteen oireeseen keskittyvä (Louhiala ja Puustinen 2012). Myös Ruth Barcan (2011, 24–25) varoittaa liian yksinkertaisesta oletuksesta, että holismi olisi hoitamisen itsestään selvä laadullinen kategoria, jonka haasteet eivät muka olisi käsitteellisiä, vaan pelkästään poliittisia "taistelussa" biolääketieteen hallitsevaa asemaa vastaan yhteiskunnassa. Käsite viittaa kuitenkin myös monimutkaisuuteen biologisiin, esimerkiksi psykoneuroimmunologisiin ilmiöihin.

Toisaalta, jos luontaishoitajien käyttäjä itse kuvaa omaa hoitokokemustaan kokonaisvaltaiseksi, kuten tässä tutkimuksessa useat sadat vastaajat tekivät, kuvausta on pidettävä totena tämän ihmisen elämässä riippumatta käsitteen tieteellisestä monitulkintaisuudesta. Sitä on pidettävä myös merkittävänä, jos ihminen itse antaa sille paljon painoa. Holismin ajatus pitää sisällään uushenkisyydelle ominaisen olemassaolomme transsendenttisen puolen. On arvioitu, että siihen tutustutaan monesti ensimmäistä kertaa juuri CAM-hoitajien myötä (Hulkkonen ja Opas 2022, 355).

"Terveystuollossa sanottiin, että soita vuoden päästä uudestaan"

Kolmas merkittävä perustelu luontaishoitajien käytölle ja niistä avun saannille tässä aineistossa on tyytymättömyys siihen, että terveydenhuolto ei kirjoittajien kertoman mukaan ollut tuonut helpotusta oireeseen, vaivaan tai ongelmaan:

Kun länsimainen lääketiede on nostanut kätensä pystyyn, että emme osaa sinua auttaa, olen saanut apua näistä vaihtoehtoisista hoitomuodoista...Päässyt eroon lääkkeistä.

Kertomukset terveydenhuollon tuottamista kielteisistä kokemuksista korostivat pettymystä ja turhautumista terveydenhuollon ammattilaisen, useimmiten lääkärin tarjoamiin hoitoihin. Pettymyspuheesta välittyy se, että kirjoittajien elämää oli saattanut hallita jopa vuosia kestänyt sairauskierre, johon terveydenhuollon tarjoamat hoidot oli koettu tehottomiksi tai hoitoa vastaajan vaivaan ei ylipäänsä ollut tarjolla. Kuten Hulkkonen ja Opas (2020, 360) toteavat, on ymmärrettävää, että tällaiset kokemukset johtavat siihen, että apua haetaan muualta. Tässä esimerkissä sitä haettiin homeopatiasta:



Ensimmäinen kosketukseni homeopatiaan oli lukioaikana, jolloin kärsin todella pahasta atopiasta, johon lääkäri määräsi vain perusvoiteita ja kortisonia. Vuosien vaiva parani homeopaattisella rakennehoitolla. En monen vuoden kärsimyksen jälkeen voinut silloin uskoa kokemaani!

Seuraavassa sitaatissa terveydenhuollon ammattilainen kertoo päätyneensä kokeilemaan luontaishoitoja vähentääkseen kipulääkkeiden nauttimista:

Lääketiede, jota arvostan ja itsekin hoitoalalla työskentelevänä kunnioitan, ei ole tuonut tilanteessani apua, koska en halua syödä buranaa loppuikäni.

Tyytymättömyyspuhe on tulkittavissa kuvaukseksi selviytymisstrategiasta tilanteissa, joissa potilaan kipua, vaivaa tai ongelmaa ei tunnustettu eikä tunnustettu, ja pettymys purkautui tyytymättömyyden ilmauksiksi.

Vuolannon ym. (2020b) tutkimuksen mukaan vaihtoehtohoitojen käyttäjien kritiikissä ei kyseenalaistettu ammattimaisen lääketieteen asiantuntijajärjestelmän olemassaoloa, jota on väitetty vaihtoehtohoitoja kannattavien kritiikin kohteeksi (Uutela ja Väiverronen 2022; Jallinoja 2022). Pikemminkin terveydenhuoltojärjestelmä nähtiin joustamattomana, väärin kalibroituna tai kyvyttömänä hoitamaan tehtävänsä yhteiskunnassa, koska sen hoidot koettiin pilkkoviksi kokonaisvaltaisuuden sijaan tai niistä puuttui avointa dialogia (Vuolanto ym. 2020b).

Myös tässä aineistossa kritiikki viittasi huoleen hoitosuhteen laadusta, ja se kohdistui terveydenhuollon arkikäytännöistä koettuun tehottomuuteen eli siihen, että oma ongelma ei terveydenhuollossa helpottunut. Esimerkiksi tämä voimakas kommentti ei arvostele tiedettä, vaan "lääketieteen käytöllä" kirjoittaja viittaa terveydenhuollossa kokemaansa kohteluun:

Luontaispuolella olen saanut ymmärrystä, apua, välittämistä, inhimillistä suhtautumista, luovia ratkaisuja. Kokemukseni perusteella en tule enää ikinä käyttämään totaalisen kyseenalaista lääketiedettä mihinkään, mieluummin vaikka kuolen miten tahansa kammottavalla tavalla

Kirjoitus paljastaa, että hoidosta on jäänyt puuttumaan antropologian käsitteistön mukaista parantamista ja parantumista (*healing*), jossa potilaan kokemuksella on paljon merkitystä (Kleinman [1988] 2020, 287–288). Kirjoituksen voi ymmärtää myös heijastavan potilaan kokemusta kokonaisvaltaisen kohtaamisen puutteesta hoitosuhteessa.

Pettymyksen ja tyytymättömyyden kääntöpuolena tarkastelimme myös integraatiodiskurssia eli puhetta luontaishoitojen käyttämisestä rinnakkain länsimaiseen lääketieteeseen perustuvien hoitomuotojen kanssa. Integraatiopuheen voidaan nähdä jakautuvan kahdelle kerronnan tasolle: yksityiseen ja yhteiskunnalliseen. Yksityisen tason puheessa vastaajat kertoivat, miten he itse soveltavat luontaishoitojen ja länsimaisen lääketieteenkin käyttöä omassa arjessaan. Useimmin toistuva kerronnan teema on luontaishoitojen käyttäminen länsimaisen lääketieteen "rinnalla", "tukena" tai "täydentämässä" sitä. Tällaisissa vastauksissa hoitoja kerrotaan käytettävän yhdessä samaan vaivaan täydentämään länsimaalaisen lääketieteen hoitoja, kuten apuna jaksamaan rankkoja hoitoja ja lääkityksiä tai toipumiseen leikkauksista.



...Syöpähoitojen aikana koin erityisen tärkeäksi juuri energiahoidot. Jaksoin paremmin käydä sytos-
taatti- ja sädehoidoissa, kun sain vahvistusta henkiseen jaksamiseen. Nämä hoidot eivät todellakaan
poissulje toisiaan, vaan hienosti TÄYDENTÄVÄT toisiaan.

Lääketiede ja kirurgit pelastivat henkeni mutta toipumisessa olen saanut paljon apua näistä luon-
taishoidoista sekä lisäravinteista.

Täydentävyyden lisäksi luontaishoitoja voidaan aineiston mukaan käyttää yhteen ja länsi-
maisien lääketieteen hoitoja toiseen vaivaan tai luontaishoitoja ennaltaehkäisyyn ja ensi-
sijaiseen vaivojen hoitoon, jonka jälkeen tarpeen tullen käännetään lääketieteen puoleen.
Yksityisen tason integraatiosta on kyse myös silloin, kun lääkärin diagnosoimaa vaivaa hoi-
detaan luontaishoidoilla:

Olen toipunut lääkärin diagnosoiman uupumuksen aiheuttamasta paniikki- ja ahdistushäiriöstä
ainoastaan terveystuotteiden ja luontaishoitojen avulla...

Siinä missä yksityisen tason puheessa kerrotaan integraatiosta omassa elämässä, yhteiskun-
nallisella tasolla tyytymättömyyden sävyttämä puhe keskittyy muutoksen tarpeeseen, sillä
integraation ei koeta yhteiskunnassa toteutuvan:

Olisi tärkeää saada käyttää virallisesti sekä lääketieteellistä apua että vaihtoehtoisia hoitomuotoja
yhdessä. Mallia Keski-Euroopassa!

Integraatiopuheessa käytettiin sekä potilaskeskeisen, yksilöllisen hoidon että taloudelli-
suuden argumentteja. Luontaishoitoja ehdotettiin yhdistettäväksi vakiintuneen terveyden-
huollon palveluvalikoimaan vetoamalla siihen, että terveydenhuollon kuormitus vähentyisi,
koska luontaishoitojen käyttö edistäisi terveyttä ja vähentäisi hoitopalvelujen tarvetta.

”Itse tiedän parhaiten, miten kehoni toimii”

Neljäs perustelujen kokonaisuus, *itseohjautuvuus* tarkoittaa käsitystä omista mahdollisuuk-
sista hallita terveyteen vaikuttavia tapahtumia. Tangkiatsumjain ryhmän katsauksen (2020)
mukaan se on länsimaisissa yhteiskunnissa tärkein luontaishoitojen käytön syy. Tässä aineis-
tossa teema nousi myös esiin puhuttaessa itsenäisestä tiedonhankinnasta ja terveyttä kos-
kevista päätöksistä:

Ne [luontaishoidot] ovat auttaneet minua oppimaan tuntemaan oman kehoni toimintaa ja ymmärtä-
mään miksi kehoni toimii tietyllä tapaa. Tällöin saan itse tiedon, taidon ja vallan omasta terveydestäni
ja sen tilasta.

Itseohjautuvuus-diskurssissa painottuu pyrkimys aktiiviseen ja vastuulliseen oman tai
läheisten terveyden ja hyvinvoinnin edistämiseen. Myös oman toiminnan merkityksellisyys,
henkinen kasvu ja isot elämänmuutokset tulivat esiin avun saannin kuvauksissa. Muutos
tarkoitti kirjoitusten mukaan usein vastuun ottamista omasta tilanteesta, josta seurasi muu-
tos suhtautumisessa itseen, terveyteen, käyttäytymiseen ja koko elämään. Pedersenin ja
Baartsin (2018, 283) mukaan CAM-hoidot vahvistavatkin yksilön hallinnan tunnetta omasta
terveydestään sekä kehotietoisuutta. Hoitojen käyttäjät kokevat niden auttavan tekemään
entistä tietoisempia terveyteen vaikuttavia muutoksia. Nämä muutokset esitettiin aineistos-
samme usein perusteluiksi hoidoista saaduille hyödyille:



Elämäni on muuttunut kokonaan. Aiemmin olin stressaantunut ja riippuvainen viinistä, sokerista ja höttöhiilareista.

Oloni on pirteämpi ja vastustuskykyä parempi. Itsetuntoni on noussut ja olen kehittynyt ihmisenä. Olen päässyt eroon fyysisistä vaivoistani ja yhteyteen korkeimman voiman kanssa. Olen muuttanut täysin elämäni suuntaa, mm. työpaikkaa. Olen hyväksyvämpi ja rakastavampi ihminen.

”Korkein voima” viittaa henkisyteen, joka mainittiin myös kokonaisvaltaisesta hoidosta puhuttaessa. Eeva Sointu (2012; 2013) on kuvannut henkisyttä yhteyden palautumisena asioihin, joihin on menettänyt yhteyden. Yllä olevassa lainauksessa ihmisenä kehittyminen liittyi yhteyteen pääsemiseen transsendentin, selittämättömäksi jäävän ”korkeimman voiman” kanssa. Astin (1998) totesi henkisyden (*spirituality*) olevan yksi CAM-hoitojen käyttöä ennakoiva tekijä. Tässä aineistossa henkisyys on kuitenkin tulkittavissa mieluummin luontaishoitojen käytön seuraukseksi kuin käyttöön johtavaksi syyksi, kuten myös Hulkkonen ja Opas (2022, 354–355) ovat henkisyden ja vaihtoehtoisten käytön suhdetta tulkinneet. Tämän sitaatin mukaan henkiseksi harjoitukseksi luettavan meditaation oppiminen auttoi mielialuongelmissa:

... [T]ärkein yksittäinen asia, joka tähän kaikkeen [ahdistuksesta, masennuksesta, burnoutista selviämiseen] auttoi oli transsendenttisen meditaation oppiminen 10v sitten: mielen hiljentyminen kerralla kaikesta – samalla voiman, turvan, selkeyden ja rauhan kokemuksen löytyminen omasta itsestä.

Henkistä terveyttä, joka ilmenee elämän merkityksen ja tarkoituksen etsimisellä ja ilmaisemisella sekä tavoissa kokea yhteyttä hetkeen, itseen, toisiin, luontoon ja pyhään, voidaan tarkastella yhtenä elämänlaadun peruspilareista fyysisen, psyykkisen ja sosiaalisen terveyden ohella (Sipola 2022). Elämänlaadun kohentamista ja itseohjautuvuutta painottava puhe aineistossamme viittaa Suvi Salmenniemen (2022) löydöksiin terveystieteiden monimuotoisuudesta ja käyttäjien halusta ja kyvystä valita itselleen sopivia hoitoja edistämään henkistä terveyttä. Yhden metodin sijaan turvaututaan samanaikaisesti monenlaisiin hyviksi koettuihin keinoihin, jotka eivät välttämättä kuulu terveydenhuollon suositteluun hoitovalikoimaan.

Muut, harvoin mainitut teemat

Kaikista Tangkiatsuman tutkijaryhmän katsauksen (2020) kategorioista (ks. CAM-hoitojen käyttöön liittyvät 11 syytä edellä, luvussa Analyysin menetelmät ja vaiheet) oli aineistossamme mainintoja, mutta neljään perustelujen pääteemaan verrattuna muita teemoja mainittiin aineistossa harvemmin. Tämä selittyy osittain sillä, että vastaajia pyydettiin kuvaamaan, miten hoidot ovat heitä auttaneet, mutta ei tiedusteltu niiden turvallisuudesta, hinnasta, saatavuudesta, tietolähteistä tai muista erityisistä käytön syistä. *Luontaishoitojen turvallisuus* mainittiin vain kymmenessä vastauksessa, ja muutamassa niistä puhuttiin turvan tunteesta, jota kehkeytyi itse hoidon aikana ja jonka koettiin antavan mahdollisuuden kuunnella itseä ja opetella armollisuutta omaa kehoa kohtaan. Myöskään *sosiaalisten verkostojen* vaikutus, hoitojen *kohtuuhintaisuus* ja *helppo saatavuus* eivät tässä aineistossa osoittautuneet olennaisiksi luontaishoitojen käyttöön liittyviksi perusteluiksi, kuten eivät Tangkiatsuman ryhmän katsauksen (2020) mukaan osoittautuneet muissakaan eurooppalaisissa ja länsimaisissa väestöissä.



Kohtuullinen hinta ja helppo saatavuus olivat yleisiä syitä Afrikassa, jossa lääketieteellisten hoitopalvelujen vähäisyys ohjaa käyttämään perinnehoidoja. Euroopassa näitä syitä ei Tangkiatkumjain ryhmän (2020) tarkastelemista tutkimuksista löytynyt; ei myöskään tästä aineistosta. Sen sijaan puhuttiin hoitojen kalleudesta ja siitä, että henkilökohtainen talous voi rajoittaa käyttöä:

Olen sairastanut vaikeaa selkärankareumaa n. 40 vuotta. Mm. Hermoratahieronta, akupunktio ja shiatsu ovat auttaneet... olen pystynyt olemaan työelämässä vaativissa johtotehtävissä eläkeikään asti... Olen käynyt em. hoidoissa 30 vuotta noin kaksi kertaa kuukaudessa. Se on tullut kalliiksi, koska ne eivät ole korvattavia hoitoja.

Esiin nostettiin myös kansantaloudellisia ja tasa-arvoon liittyviä perusteluja:

Sanoisin, että olen säästänyt paljon terveydenhuollon resursseja hoidattamalla itseäni näillä täydentävien lääketieteen keinoilla.

Oikeaa apua saan rahalla, mutta se tuntuu tällä hetkellä olevan ainoastaan parempi osaisten savutettavissa. Ja siihen todellakin toivon valinnanvapauden mahdollisuutta ja muutosta.

Euroopassa *terveydenhuollon ammattihenkilöiden suositus* on todennäköisemmin syy hakeutua luontaishoitoon kuin muualla maailmassa (Tangkiatkumjai 2020). Aineistossamme kuitenkin vain 16 vastauksessa perusteltiin käyttöä lääkärin tai muun terveydenhuollon ammattilaisen suosituksella:

Neurologini on ohjeistanut minua käyttämään tiettyjä terveystuotteita ja luontaishoitoja migreenini hoidossa, ja saan niistä apua. Kipupoloklinikalla suositellaan mm. mindfulnessia ja meditaatiota, joita käytän.

Tämän voi tulkita niin, että koska Suomessa luontaishoitoja ei ole terveydenhuollon hoitosuosituksissa lukuun ottamatta joitakin yksittäistapauksia, esimerkiksi akupunktion ja mindfulnessin käyttö tiettyjen oireiden lievittämiseen, terveydenhuollon ammattihenkilöt eivät todellakaan niitä suosittele. Myös julkisen keskustelun polarisoituminen saattaa vaikuttaa yleiseen suhtautumiseen luontaishoitoja kohtaan, joka esimerkiksi Keski-Euroopan maissa näyttää olevan Suomea sallivampaa (vrt. WHO 2013; 2019; Clark-Grill 2010).

Halu kokeilla tai käyttää mainittiin Tangkiatkumjain ryhmän (2020) katsauksen noin joka viidennessä arvioidussa tutkimuksessa CAM-hoitojen käytön syyksi, joksi tässä kategoriassa luettiin myös toivo. Aineistomme kaikki vastaajat olivat käyttäjiä tai kokeilijoita. Teema tulee esiin kuvauksina siitä, että kirjoittajat kertoivat olevansa "kokeilunhaluisia luonteeltaan", "kokeilevansa mielenkiinnosta" tai "haluavansa kokeilla lisää" tai että hoitojen käyttö oli joillain jäänyt vain "kokeiluasteelle". Avun saantia perusteltiin myös sillä, että luontaishoidot ovat vahvistaneet toivoa:

Ovat auttaneet raskaampien aikojen yli. Ei voi varmuudella sanoa, mikä siinä on auttanut, mutta pääasia, että olen saanut toivon kipinän syttymään ja voimia jatkaa.

Perinteiden ja uskon vaikutus luontaishoitojen käyttöön oli Tangkiatkumjain ryhmän katsauksen (2020) mukaan kaikkein harvimmin mainittu käytön syy. Tässä aineistossa oli myös hyvin vähän sananmukaista puhetta perinteistä tai uskosta, mutta suomalaisia perinteikkäitä tapoja hoitaa terveyttä ja sairauksia käsiteltiin vastauksissa kuitenkin melko laajasti.



Esimerkiksi jäsenkorjaus mainittiin aineistossa useita satoja kertoja ja vastauksissa tois-
tuivat kuvaukset, joissa jäsenkorjauksesta saatiin "vihdoin apu vuosien tuskailun jälkeen".
Parissa sadassa vastauksessa puhuttiin tarkennetusti kalevalaisesta jäsenkorjauksesta.
Usko ja luottamus hoitojen vaikutuksiin näytti tämän aineiston mukaan nojaavan omiin
hoitokokemuksiin.

Muista perinteisistä kansanparannuskeinoista mainittiin kuppaus, saunominen sekä yrttien
nauttiminen. Yrttejä, kuten siankärsämöä, nokkosta ja kamomillaa tai fytoterapiaa eli kasvi-
lääkintää kertoi käyttävänsä yli 100 vastaajaa, kuten seuraavassa lainauksessa:

Villiyrtit/yrtilt ja niistä tehdyt öljyt, uutteen, tinktuurat ovat lähellä sydäntäni joista olen saanut apua
tulehdustiloihin, hermoston rauhoittamiseen, luontoyhteyden vahvistamiseen ja kokonaisvaltaiseen
hyvinvointiin. Synnytys lääkkeettä veden, yrttien ja oman voiman (jota luontaishoidot ja terveystuot-
teet vahvistavat) avulla. Tässä muutamia mainitakseni).

Itse kerätyt tai kylän parantajan keräämät yrtit ovat olleet suomalaisen kansanlääkinnän
perusta, mutta nykyään monet yrtit nautitaan modernissa pillerimuodossa. Suomalaisille
kenties arkistumiseen asti tuttu, rentouttava, hyvinvointia monella tapaa edistävä ja pyhä-
näkin pidetty saunominen mainittiin aineistossa vain seitsemän kertaa, mikä viittaa siihen,
että saunaa ei mielletä luontaishoidoksi. Sauna on kuitenkin perinteisesti toiminut myös
paikkana, jossa kuppautta ja muita hoitoja on annettu. Kuppauksesta 12 vastaajaa kertoi
saaneensa apua.

Negatiiviset kokemukset: "Huuhaa ei auta"

Marginaalinen, mutta merkittävä ryhmä ovat kertomukset negatiivisista kokemuksista luon-
taishoitajien ja terveystuotteiden käytössä. Kysely on pääasiassa tavoittanut luontaishoitoi-
hin myönteisesti suhtautuvat ihmiset, minkä vuoksi on erityisen tärkeää ottaa tarkastelta-
vaksi myös vastaajien enemmistöstä poikkeavien kirjoittajien äänet. Niitä aineistossa oli 48
kappaletta. Luontaishoitoja kuvataan näissä vastauksissa "huuhaaksi", "hölynpölyksi", "hum-
puukiksi ja "tyhmien hyväuskoisten vedätykseksi".

Luontaishoidot eivät ole auttaneet eivätkä todennäköisesti autakaan mihinkään, täyttä hölynpölyä
ja tyhmien hyväuskoisten vedätystä. Terveystuotteista käytän c ja d vitamiineja talvisin.

Suurin osa negatiivisia kokemuksia kirjanneista on vastannut kysymykseen luontaishoitajien
tuomasta avusta lyhytsanaisesti "ei mitenkään" tai "en ole saanut apua". Muutamissa vasta-
uksissa kuitenkin kerrottiin luontaishoitajien myös aiheuttaneen lisää oireita, kuten polvi- tai
selkävammoja tai muita terveyshaittoja:

Olen kokeillut akupunktiota, kiinalaista tulinulahoitoa ja shiatsua. Yhdestäkään ei ollut mitään apua.
Shiatsuhoitaja rikkoi polveni.

Ravintolisien käyttö piti lopettaa kesällä lääkärin kehoituksesta, kun ne nostivat maksa-arvoni vaa-
rallisen korkealle ja tuli pahoja fyysisiä oireita. Nyt käytön lopettamisen jälkeen arvot ovat laskeneet
lähes normaaliiksi jo. En käytä enää koskaan luontaistuotteita (kaupasta ostetut monivitamiinit ym).
Luontaishoidoista on ihan hyviä kokemuksia.

Hoidoista on saatu myös ristiriitaisia kokemuksia (X=nimi poistettu):



...Energiahoito hoitola X:ssä paikkakunnalla X1 antoi uskomattoman onnellisuuden tunteen. Saman-tyyppinen käsittely paikkakunnalla X2 ei antanut oikein mitään. Jäsenkorjauksessa olen ollut kahdella eri tyypillä. Ensimmäinen teki 10 minuutin pikahujauksen ja toinen käsitteli tunnin ja se oli hyödyllistä lihaskireyksiin...

Päätelmät

Kolmesta keskeisestä luontaishoitojen puolesta puhuvasta perustelutavasta kaksi eli arjessa koetut hyödyt ja tyytymättömyys terveydenhuoltoon ovat samoja kuin Tangkiatkumjain ryhmän katsauksen (2020) eri maanosia koskevat löydökset. Kolmas aineistostamme esiin noussut perustelun teema, kokonaisvaltainen lähestymistapa, osoittautui globaalisti harvinaiseksi.

Ero saattaa johtua tutkimusmetodista. Puhe kokonaisvaltaisuuudesta syynä käytölle tai perusteluna hoidoista saadulle avulle pääsee tutkimuksissa esiin silloin, kun vastaajalla on mahdollisuus omin sanoin kuvailla, miten ja millä tavoin CAM-hoidot ovat auttaneet. Sen sijaan survey-tyyppisissä kvantitatiivisissa tutkimuksissa, jotka muodostivat 80 % Tangkiatkumjain ryhmän (2020) analysoimista tutkimuksesta, se tulee esiin vain erikseen kysyttäessä. Tutkimustuloksemme tukevat aikaisempien laadullisten tutkimusten näkemystä siitä, että kokonaisvaltaisuus, johon joillekin käyttäjille kuuluu myös henkisyden ulottuvuus, on merkittävä perustelu hoitojen käytölle (Baarts ja Pedersen 2009; Pedersen 2018; Barcan 2011; Sointu 2012; 2013; Salmenniemi 2022).

Käyttäjille tärkeää on myös se, että he kokevat saavansa luontaishoidoista konkreettista hyötyä terveytensä, arkensa ja elämänmuutoksiensa tukemisessa (Tangkiatkumjai ym. 2020; Salmenniemi 2022, 120–153). Tyytymättömyys terveydenhuollon palveluihin juontuu aineistomme mukaan turhautumisesta, kun apu omaan kärsimykseen tai ongelmaan jäi saamatta. Terveydenhuollossa koetut hoitotilanteet kuvattiin usein pinnallisiksi ja hätäisiksi, jolloin kohdatuksi, kuulluksi ja nähdyksi tulemisen tunne jäi kokematta. Pettymys ja turhautuminen johtivat hakemaan apua luontaishoidoista. Aineistomme mukaan luontaishoitodiskursseissa kuitenkin painotetaan enemmän käytännön hyötyjä luontaishoidoista sekä moninäkökulmaisuuksien ja integraation arvoa kuin terveydenhuollossa koettuja pettymyksiä.

Aineistostamme on pääteltävissä, että vallitsevan terveyskulttuurin laidalla, ”valtavirtamarginaalissa” (Cant 2020; Vuolanto ym. 2020b) ylläpidetään ja kierrätetään luontaishoitokulttuurille tyypillisiä teemoja, arvoja ja puhetapoja. Ne vastaavat pitkälti vakiintuneen terveydenhuollon ilmauksia puhuttaessa elintapojen terveellisyydestä ja ylipäänsä terveyden edistämisen tärkeydestä yksilölle ja yhteiskunnalle. Luontaishoidot merkitsevät aineistomme mukaan niiden käyttäjille hyvää terveyden edistämistä.

Vallitsevasta terveyskulttuurista poikkeavia luontaishoitokulttuurin piirteitä näyttäisivät olevan lääkkeettömyyden arvostus, toiveet luontaishoitojen integraatiosta terveydenhuoltoon ja kokemuksellisuuden painotus. Päätelmämme nojaa terveyspolitiikkaa ohjaaviin dokumentteihin, joiden mukaan lääkkeettömyys ei ole vakiintuneen terveydenhuollon näkyvä tai erityinen tavoite, vaan lääkehoito ja lääkkeiden järkevä, tutkimusnäyttöön nojaavaa käyttö ovat keskeinen osa kokonaisvaltaista hoitoa (STM 2022). Myöskään luontaishoitojen integraatio ei ole Suomen terveyspolitiikan keskiössä (Valtioneuvosto 2019), eikä siitä puhuta julkisuudessakaan. Aineistomme mukaan asiakaskokemuksen laatua, kohtaamista,



pidetään luontaishoitokulttuurissa tärkeänä. Terveystieteiden tutkimuksessa painotetaan tämän ohella tiedepohjaista tietoa (Jallinoja 2022).

Luontaishoitokulttuurin ja vallitsevan terveystieteiden välistä rajaa määrittävät aineistomme myös energiapuhe ja viittaukset henkiseen kasvuun. ”Oman voiman” vahvistamisesta, ”energiakanavien” avaamisesta tai ”energian virtaamisesta” tai henkisen kasvun teemoista ei aineistomme mukaan keskustella terveydenhuollon kohtaamisissa samalla tavoin kuin luontaishoitajan kanssa. Henkinen terveys on kuitenkin mukana tuoreimmassa terveyden edistämisen oppikirjassa (Sipola 2022).

Aineistomme mukaan luontaishoitajien käyttäjien näkemykset ovat myönteisempiä kuin julkisessa keskustelussa pinnalla olleet kielteisävyiset ja haittoja korostavat kannanotot vaihtoehtohoitoista (Vuolanto ja Kolehmainen 2021; Savo 2021; Hulkkonen ja Opas 2022). Tämän aineiston mukaan haittoja korostava puhe näyttäytyy luontaishoitokulttuurin piirissä, mutta sen reunamalla, sen omana marginaalina, josta ei ole tapana puhua – samaan tapaan kuin vakiintuneessa terveydenhuollossa luontaishoitajien hyödyt saavat vain vähän huomiota (vrt. Savo 2021; Uutela ja Väliaverron 2022).

Koettua turvallisuutta, joka Tangkiatkuumien ryhmän katsauksessa (2020) oli toiseksi yleisimmän mainittu CAM-hoitajien käytön syy, ei tässä aineistossa juurikaan kommentoitu, mikä voi johtua siitä, että kirjoittajat eivät yhdistäneet turvallisuusnäkökulmaa henkilökohtaiseen avun saantiin; sitä ei erikseen kysytty.

Luontaishoitokulttuurissa arvostetaan parantamisen koettua arkivaikuttavuutta. Arjessa näkyviä ja tuntuja hyviä vaikutuksia pidetään luontaishoitoja käyttävien keskuudessa selitysvaivoiksi perusteluina hoitoista saadulle avulle ja niiden käytölle. Hoitoista on tämän mukaan omiin kokemuksiin nojaava arkinäyttöä. Tämä selittää ainakin osittain sitä, että luontaishoitokulttuurin piirissä terveydenhuollon kritiikki ei kyseenalaista tiedettä tai asiantuntijatieta, vaan se kohdistuu tarjotun hoidon koettuun tehottomuuteen. Luontaishoitoja käytetään kokemustietoon nojaten pragmaattisista, ei ideologisista eli maailmankuvallisista syistä (ks. Clark-Grill 2010; Salmenniemi 2022). Hoitokokemukset tosin saattavat muuttaa maailmankuvaa ja ihmiskäsitystä sen jälkeen, kun ihminen on kokenut saaneensa apua täydentävistä hoitoista.

Uutelan ja Väliaverron (2022) vaihtoehtohoitoihin liittyvän asiantuntijuuden arviointikehykset (ks. ylempänä) voidaan nähdä diskursiivisina tulkintatapoina käsitellä luontaishoitoista julkisuudessa käytyjä kiistoja sekä jännitteitä erilaisten hoitajien ja asiantuntijuuksien välillä. Heidän paikantamansa nettikeskustelujen valinnanvapauden kehyksen tavoin tässäkin aineistossa nousi esiin yksilöllistä vastuuta omasta terveydestä korostava puhe. Siinä missä Uutelan ja Väliaverron (2020) epäluottamuksen kehyksessä kyseenalaistettiin perinteiset tiedolliset auktoriteetit, tässä aineistossa kyseenalaistettiin yhden asiantuntijainstituution, terveydenhuollon, tarjoaman hoidon vaikuttavuus silloin, kun apu omaan ongelmaan jäi saamatta. Lääketieteen kehyksen mukaista puhetta tässä aineistossa ei ollut, sillä perustelut avun saannille luontaishoitoista nojautuivat arkinäyttöön. Huijauksen kehyksen teemat toistuivat myös tämän aineiston puheessa luontaishoitajien tuottamista negatiivisista kokemuksista. (Uutela ja Väliaverron 2022.)



Käyttäjien perustelut luontaishoidoista saadusta avusta ja käytön syistä kertovat terveyskulttuurimme monimuotoisuudesta. Vaikka kiistellyt hoitomuodot sijoittuvat virallisen terveydenhuollon ja vallitsevan terveyskulttuurin marginaaliin tai niiden ulkopuolelle, niillä on yhden kansalaisryhmän elämässä, *luontaishoitokulttuurissa*, selkeä paikka vakiintuneen terveyden edistämisen ja sairauksien hoidon risteyskohdassa.

Tutkimuksen tulokset tuovat esiin luontaishoitojen käyttäjien näkökulmia hoitoja koskeviin yhteiskunnallisiin kiistoihin ja lisäävät terveyskulttuurisen erilaisuuden ymmärtämistä.

Lähteet ja kirjallisuus

- Abheiden, Henrik, Michael Teut ja Anne Berghöfer. 2020. "Predictors of the use and approval of CAM: Results from the German General Social Survey (ALLBUS)." *BMC Complementary Medicine and Therapies* 20(1):183. <https://doi.org/10.1186/s12906-020-02966-9>.
- Ahola, Salla. 2020. "Are personal values associated with preferences in seeking health advice or treatment in Europe?" *Psychology, Health & Medicine* 25(3):282–295. <https://doi.org/10.1080/13548506.2019.1659982>.
- Alasutari, Pertti. 2022. "Tieto, epäily ja politiikka." *Tiedepolitiikka* 47(1):42–50.
- Astin, John A. 1998. "Why Patients Use Alternative Medicine. Results of a National Study." *JAMA* 279(19):1548–1553. <https://doi.org/10.1001/jama.279.19.1548>.
- Baarts, Charlotte ja Pedersen Inge Kryger. 2009. "Derivative benefits: Exploring the body through complementary and alternative medicine." *Sociology of Health & Illness* 31(5):719–33. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2009.01163.x>.
- Barcan, Ruth. 2011. *Complementary and Alternative Medicine. Bodies, Therapies, Senses*. Berg 2011. Taylor & Francis Group. Ebook 2020.
- Barry, Christine Ann. 2006. "The role of evidence in alternative medicine: Contrasting biomedical and anthropological approaches." *Soc Sci Med.* 62:2646–2657. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.11.025>.
- Brighton, James, Ian Wellard ja Any Clark. 2020. *Gym bodies: Exploring Fitness Cultures*. eBook. Routledge.
- Brosnan, Caragh, Pia Vuolanto ja Jenny-Ann Danell. 2018. *Complementary and Alternative Medicine: Knowledge Production and Social Transformation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Burri, Regula Valérie ja Josef Dumit. 2007. *Biomedicine as Culture: Instrumental Practices, Technoscientific Knowledge, and New Modes of Life*. Routledge. New York. Kindle edition.
- Cant, Sarah. 2020. "Medical Pluralism, Mainstream Marginality or Subaltern Therapeutics? Globalisation and the Integration of 'Asian' Medicines and Biomedicine in the UK." *Society and Culture in South Asia* 6(1):31–51. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2393861719883064>.
- Clark-Grill, Monika. 2010. "When Listening to the People: Lessons from Complementary and Alternative Medicine (CAM) for Bioethics." *Bioethical Inquiry* 7:71–81. <https://doi.org/10.1007/s11673-010-9218-6>.
- Conrad, Peter ja Joseph Schneider. 1992 [1980]. *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Expanded edition. Philadelphia: Temple University Press.



- Corp, Nadia, Jonne Jordan ja Peter R. Croft. 2018. "Justifications for using complementary and alternative medicine reported by persons with musculoskeletal conditions: A narrative literature synthesis." *PLoS ONE* 13(7). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0200879>.
- Czarnecka, Dominika 2020. "Instrumental touch: A foucauldian analysis of women's fitness." *Suomen antropologi* 45(4): 23–43.
- Danell, Jenny-Ann. 2015. "From Disappointment to Holistic Ideals: A Qualitative Study on Motives and Experiences of Using Complementary and Alternative Medicine in Sweden." *Journal of Public Research* 4(2). <https://doi.org/10.4081%2Fjphr.2015.538>.
- Danell, Jenny-Ann Brodin, Richard Danell ja Pia Vuolanto. 2020. "Fifty Years of Complementary and Alternative Medicine (CAM) – a Bibliometric Analysis of Publication Activity and General Content of the Publications". *Journal of Scientometric Res.* 9(3):268–276. <https://doi.org/10.5530/jscires.9.3.34>.
- Dieppe, Paul, Chris Roe ja Sara L. Warber. 2015. "Caring and healing in health care: The evidence base." *International Journal of Nursing Studies* 52(10):1539–1541. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2015.05.015>.
- Eisenberg, David M, Ronald C. Kessler, Cindy Foster, Frances E. Norlock, David R Calkins ja Thomas L. Delbanco. 1993. "Unconventional Medicine Use in the United States: Prevalence, Costs and Pattern of Use". *The New England Journal of Medicine* 328(4):246–252. <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejm199301283280406>.
- Ernst, Edzard. 2011. "How Much of CAM Is Based on Research Evidence?" *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* 2011. <https://doi.org/10.1093/ecam/nep044>.
- Eurocam. 2022. "What is CAM" Luettu 25.7.2022. <https://cam-europe.eu/foundation-of-cam-umbrella-organisations/what-is-complementary-and-alternative-medicine/#what>.
- Fimea. 2022. Kasvirohdoslääkkeet ja homeopaattiset valmisteet. Luettu 25.7.2022. https://www.fimea.fi/myyntiluvat/kasvirohdoslaakkeet_ja_homeopaattiset_valmisteet.
- Fjær, Erlend, Erling Landet, Courteny McNamara ja Terje Eikemo. 2020. "The use of complementary and alternative medicine (CAM) in Europe." *BMC Complementary Medicine and Therapies* 20(108). <https://doi.org/10.1186/s12906-020-02903-w>.
- Foster, Roger. 2016. "Therapeutic culture, authenticity, and neo-liberalism." *History of the Human Sciences* 29(1)99–116. <https://doi.org/10.1177/0952695115617384>.
- Franzel, Brigitte, Martina Schwiegershausen, Peter Heusser ja Bettina Berger. 2013. "Individualised medicine from the perspectives of patients using complementary therapies: A meta-ethnography approach." *BMC Complementary and Alternative Medicine* 13(124). <https://doi.org/10.1186/1472-6882-13-124>.
- Galbraith, Niall, Tim Moss, Victoria Galbraith ja Satvinder Purewal. 2018. "A systematic review of the traits and cognitions associated with use of and belief in complementary and alternative medicine (CAM)." *Psychology, Health & Medicine* 23(7):854–869. <https://doi.org/10.1080/13548506.2018.1442010>.
- Gale, Nicola. 2014. "The Sociology of Traditional, Complementary and Alternative Medicine." *Sociology Compass* 8(6), 805–822. <https://doi.org/10.1111/soc4.12182>
- Gilbert, Olga. 2022. "Uskomushoidoissa tulee välttää vastakkainasettelua". *Lääkärelehti* 77:564–565.
- Guidotti, Tee L. 2011. "The Literal Meaning of Health." *Archives of Environmental & Occupational Health* 66(3):189–190. <https://doi.org/10.1080/19338244.2011.585096>.
- Helsingin Sanomat. 2008. "Unohtuiko puoskarilain valmistelu." Pääkirjoitus. 16.5.2008. <https://www.hs.fi/paakirjoitukset/art-2000004569871.html>.



- Helsingin Sanomat. 2018. "On jo aika laittaa uskomushoidot lailla kuriin." Pääkirjoitus 20.10.2018. <https://www.hs.fi/paakirjoitukset/art-2000005870475.html>.
- Helsingin Sanomat. 2021. "Uskomushoidot on vihdoon saatava kuriin lain avulla." Pääkirjoitus 27.7.2021. <https://www.hs.fi/paakirjoitukset/art-2000008152270.html>.
- Hokkanen, Markku ja Kalle Kananoja (toim.). 2017. *Kiistellyt tiet terveyteen: Parantamisen monimuotoisuus globaalihistoriassa*. Historiallisia tutkimuksia 237. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honkasalo, Marja-Liisa. 2021. "Kansanparannus, biolääketiede ja kulttuurinen omiminen." *Niin & näin – filosofinen aikakauslehti* 109(2):71–76.
- Honko, Lauri. 1983. "Terveyskäyttäytymisen kokonaisuus." Teoksessa *Kansa parantaa*, toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela, 25–51. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Howick, Jeremy, Despina Koletsis, John P. A. Ioannidis, Claire Madigan, Nikolaos Pandis, Martn Loef, Harald Walach, Sebastian Sauer, Jos Kleijnen, Jadbinder Seehra, Tess Johnson ja Stefan Schmidt. 2022. "Most healthcare interventions tested in Cochrane Reviews are not effective according to high quality evidence: A systematic review and meta-analysis." *Journal of Clinical Epidemiology* 148:160–169. <https://doi.org/10.1016/j.jclinepi.2022.04.017>.
- Hulkkonen, Katriina ja Minna Opas. 2022. "Vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot: Uskontotutkimuksellisia näkökulmia." Teoksessa *Uushenkisyys*, toimittaneet Tiina Mahlamäki ja Minna Opas, 343–381. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
- Hämeenaho, Päivi, Johanna Ylipulli ja Tiina Suopajarvi. 2018. "Kulttuurintutkimus osana yhteiskuntaa." Teoksessa *Soveltava kulttuurintutkimus*, toimittaneet Päivi Hämeenaho, Johanna Ylipulli ja Tiina Suopajarvi, 7–27. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jallinoja, Piia. 2022. "Terveiden kulttuurinen ja yhteiskunnallinen ympäristö." Teoksessa *Terveyden edistäminen*, toimittaneet Kristiina Patja, Päivi Absetz ja Päivi Rautava, 116–124. Duodecim.
- Johnston, Jay ja Ruth Barcan. 2006. "Subtle transformations: Imagining the body in alternative health practices." *International Journal of Cultural Studies* 9(1):25–44. <https://doi.org/10.1177/1367877906061163>.
- Kananoja, Kalle. 2021. *Ihmelääkärit Suomessa 1850–1950: Kuhnekylpyjä, sähköä ja suggestiota*. SKS Kirjat. Helsinki.
- Kansalaisaloite 2019. "Täydentävät hoidot kaikille: Kansalaisten yhdenvertainen valinnanvapaus saada täydentäviä hoitoja on turvattava." Ehdotus lainvalmisteluun ryhtymisestä. 6.8.2019. <https://www.kansalaisaloite.fi/fi/aloite/5011>.
- Kansalaisaloite 2020. "Puoskarilaki Suomeen." Ehdotus lainvalmisteluun ryhtymisestä. 5.4.2020. <https://www.kansalaisaloite.fi/fi/aloite/6356>.
- Kattelus, Mervi ja Suvi Sariola. 2021 "Uskomushoidot." Teoksessa *Lääkäriin etiikka*, toimittaneet Mervi Kattelus ja Suvi Sariola, 89–91. Suomen Lääkäriliitto. Luettu 25.7.2022. <https://www.laakariliitto.fi/site/assets/files/29259/laakarin-etiikka-2021.pdf>.
- Kempainen, Laura, Teemu Kempainen, Jutta Reippainen, Suvi Salmenniemi ja Pia Vuolanto. 2018. "Use of complementary and alternative medicine in Europe: Health-related and sociodemographic determinants." *Scandinavian Journal of Public Health* 46(4):448–455. <https://doi.org/10.1177/1403494817733869>.
- Ketola, Kimmo. 2020. "Jooga ja meditaatio Suomessa." Teoksessa *Henkisyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnollisuus länsimaissa*, toimittaneet Elina Hellqvist ja Jyri Komulainen, 14–44. Gaudeamus.



- Khandekar, Janhavi Sandeep, Vanamala Lakshmi Vasavi, Vijay Pratap Singh, Stephen Rajan Samuel, S.G. Sudhan ja Bidita Khandelwal. 2021. "Effect of Yoga on Blood Pressure in Prehypertension: A Systematic Review and Meta-Analysis." *The Scientific World Journal* 2021. <https://doi.org/10.1155/2021/4039364>.
- Kleinman, Arthur. 1981. *Patients and Healers in the Context of Culture*. London: University of California Press.
- Kleinman, Arthur. 2020 [1988]. *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. Basic Books. Kindle edition. Ensimmäinen painos. New York: Basic Books.
- Koskinen, Inkeri. 2018. "Voiko se olla objektiivista. Tieteenulkoinen tieto ja yhteistyö soveltavassa kulttuurintutkimuksessa." Teoksessa *Soveltava kulttuurintutkimus*, toimittaneet Päivi Hämeenaho, Johanna Ylipulli ja Tiina Suopajarvi, 129–155. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kristoffersen, Agnete Egilsdatter, Trine Stub, Frauke Musial, Vinjar Fønnebø, Ola Lillenes, Arne Johan Norheim. 2018. "Prevalence and reasons for intentional use of complementary and alternative medicine as an adjunct to future visits to a medical doctor for chronic disease." *BMC Complement Altern Med* 18(1):109. <https://doi.org/10.1186/s12906-018-2179-8>.
- Kristoffersen, Agnete Egilsdatter, Sara A Quandt ja Trine Stub. 2021. "Use of complementary and alternative medicine in Norway: A cross-sectional survey with a modified Norwegian version of the international questionnaire to measure use of complementary and alternative medicine (I-CAM-QN)." *BMC Complement Med Ther* 21(93). <https://doi.org/10.1186/s12906-021-03258-6>.
- Kristoffersen, Agnete Egilsdatter, Jorun V Nielsen, Trine Stub, Johanna Hök Nordberg. 2022. "Use of Complementary and Alternative Medicine in the context of cancer: Prevalence, reasons for use, disclosure, information received, risks and benefits reported by people with cancer in Norway." *BMC Complementary Medicine and Therapies* 22(1):2–21. <https://doi.org/10.1186/s12906-022-03606-0>.
- Kyngäs, Helvi ja Pirjo Kaakinen. 2019. "Deductive Content Analysis." Teoksessa *The application of content analysis in nursing science research*, toimittaneet Helvi Kyngäs, Kristina Mikkonen ja Maria Käätäinen, 23–30. Springer International Publishing.
- Lakialoite 2018. "Lakialoite laiksi terveydenhuollon ammattihenkilöistä annetun lain muuttamisesta 24.10.2018." LA 54/2018 vp. Luettu 25.7.2022. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/KasittelytiedotValtiopaivaasia/Sivut/LA_54+2018.aspx.
- Lakialoite 2021. "Lakialoite laiksi terveydenhuollon ammattihenkilöistä annetun lain muuttamisesta 20.10.2021." LA 106/2020 vp. Luettu 25.7.2022. https://www.eduskunta.fi/FI/vaski/KasittelytiedotValtiopaivaasia/Sivut/LA_106+2020.aspx.
- Laukkala, Tanja ja Katriina Kukkonen-Harjula. 2020. "Jooga aikuisten traumaperäisen stressihäiriön (PTSD) hoidossa." *Duodecim Käypä hoito* 9.1.2020. Luettu 25.7. 2022. <https://www.kaypahoito.fi/nak09462>.
- Lee, E Lyn, Noni Richards, Jef Harrison, Joanne Barnes. 2022. "Prevalence of Use of Traditional, Complementary and Alternative Medicine by the General Population: A Systematic Review of National Studies Published from 2010 to 2019." *Drug Safety* 45:713–735. <https://doi.org/10.1007/s40264-022-01189-w>.
- Li, Hongjin, Judith M Schlaeger, Min Kyeong Jang, Yufen Lin, Chang Park, Tingting Liu, Min Sun ja Ardith Z Doorenbos. 2021. "Acupuncture Improves Multiple Treatment-Related Symptoms in Breast Cancer Survivors: A Systematic Review and Meta-Analysis." *The Journal of Alternative and Complementary Medicine* 27(12):1084–1097. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/34449251/>.



- Lindeman, Marjaana. 2011. "Biases in intuitive reasoning and belief in complementary and alternative medicine." *Psychology and Health* 26(3):371–82. <https://doi.org/10.1080/08870440903440707>.
- LKL 2022. Luonnonlääketieteen Keskusliitto LKL. Terapeutitirekisteri. Luettu 25.7.2022. <https://www.lkl.fi/terapeutitirekisteri/>.
- Louhiala, Pekka ja Raimo Puustinen. 2012. "Alternative, complementary, integrative: Conceptual problems in marketing healthcare ideologies and services." *Focus on Alternative and Complementary Therapies* 17(3):156–159. <https://doi.org/10.1111/j.2042-7166.2012.01147.x>.
- Luontaishoitoalan Foorumi. 2021. Luontaishoitoalan Foorumin kannanotto. Luettu 27.5.2022. <https://www.luontaishoitoala.fi/kannanotot/>.
- Luontaishoitokysely 2021. "Kysely luontaishoitosten sekä terveystuotteiden käytöstä." Luonnonlääketieteen Keskusliitto LKL ry, Suomen Terveysjärjestö STJ ry, Suomen Terveystuotekauppiain Liitto ry ja Luontaishoitoalan Foorumi ry. 8.10.2021. Luettu 1.7.2022. [https://www.otakantaa.fi/fi/hankkeet/653/Hanke: Kysely LUONTAISHOITOJEN sekä TERVEYSTUOTTEIDEN käytöstä - Otakantaa.fi](https://www.otakantaa.fi/fi/hankkeet/653/Hanke:Kysely_LUONTAISHOITOJEN_seka_TERVEYSTUOTTEIDEN_kaytosta_-_Otakantaa.fi).
- Luontaishoitokyselyn tulokset 2021. "Luontaishoitosten kysely: Tulokset." 23.1.2022. Luettu 5.8.2022. [https://bin.yhdistysavain.fi/1602098/FRO5jf8cTIV4jVDjwW720WvD9U/OtaKantaa-kyselyn tulokset luontaishoitosten ja terveystuotteiden.pdf](https://bin.yhdistysavain.fi/1602098/FRO5jf8cTIV4jVDjwW720WvD9U/OtaKantaa-kyselyn_tulokset_luontaishoitosten_ja_terveystuotteiden.pdf).
- Lääkäriliitto 2019. Lääkäriliiton eduskuntavaalitavoitteet 2019, 3. Lääkäriliitto 13.12.2018. Luettu 25.7.2022. <https://www.laakariliitto.fi/site/assets/files/4501/laakariliittoeduskuntavaalit2019.pdf>.
- Misawa, Jimpei, Rie Ichikawa, Akiko Shibuya, Yukihiro Maeda, Ichiro Arai, Teruyoshi Hishiki, Yoshiaki Kondo. 2019. "The impact of uncertainty in society on the use of traditional, complementary and alternative medicine: A comparative study on visits to alternative/traditional/folk health care practitioners." *BMC Complementary and Alternative Medicine* 19(251):1–13.
- NCCIH. 2022. "Complementary, Alternative, or Integrative Health: What's in a Name?" *National Centre for Complementary and Integrative Health*. Luettu 1.7.2022. <https://www.nccih.nih.gov/health/complementary-alternative-or-integrative-health-whats-in-a-name>.
- Ng, Jeremy Y, Tushar Dhawan, Ekaterina Dogadova, Zhala Taghi-Zada, Alexandra Vacca, L. Susan Wieland ja David Moher. 2022. "Operational definition of complementary, alternative, and integrative medicine derived from a systematic search." *BMC Complementary Medicine and Therapies* 22:104. <https://doi.org/10.1186/s12906-022-03556-7>.
- Norlyk, Annelise, Anita Haahr, Pia Dryer, ja Bente Martinsen. 2017. "Lost in transformation? Reviving ethics of care in hospital cultures of evidence-based healthcare." *Nursing Inquiry* 24(3) <https://doi.org/10.1111/nin.12187>.
- OM. 2006. *Sähköisen kuulemisen kehittäminen valtionhallinnossa: Otakantaa-palvelun uudistaminen ja kuulemisjärjestelmän laaja kehittäminen*. Oikeusministeriön lausuntoja ja selvityksiä 6, 1. Oikeusministeriö. Luettu 6.6.2022. https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/75763/omls_2006_6.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Otakantaa.fi. 2022. "Tietoa palvelusta – Otakantaa.fi lyhyesti." Luettu 1.7.2022. <https://www.otakantaa.fi/fi/tietoa-palvelusta/1/>.
- Pedersen, Inge Kryger. 2018. "Striving for self-improvement: Alternative medicine considered as technologies of enhancement." *Soc Theory Health* 16, 209–223. <https://doi.org/10.1057/s41285-017-0052-3>



- Pedersen, Inge Kryger ja Charlotte Andreas Baarts. 2018. "Shaping of 'Embodied Expertise' in Alternative Medicine". Teoksessa *Complementary and Alternative Medicine. Knowledge Production and Social Transformation*, toimittaneet Caragh Brosnan, Pia Vuolanto ja Jenny-Ann Danell. Cham: Palgrave Macmillan.
- Pakkala-Weckström. 2021. "Ruokakulttuuri kasvattaa kansaa." *Aikuiskasvatus* 4/2021, 386-387. <https://orcid.org/0000-0002-8707-9561>.
- Pavithra, Antoinette-2021. "Towards developing a comprehensive conceptual understanding of positive hospital culture and approaches to healthcare organisational culture change in Australia." *Journal of Health Organization and Management*. <https://doi.org/10.1108/jhom-10-2020-0385>.
- Raevuori, Anu. 2016. "Mindfulnessin terveysvaikutukset – mitä lääkärin on hyvä tietää?" *Duodecim* 2016(132):1890–7. https://www.duodecimlehti.fi/xmedia/duo/duo13356.pdf?fbclid=IwAR08fJyKWWpQVdv7wgU_lm9Kw2wXaL6JelTODNXfsuJ-APISe4mjlWJOaEA.
- Rauhala, Lauri. [1983] 2014. *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Gaudeamus. Helsinki University Press.
- Rothman, Barbara Katz. 2021. *The Biomedical Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Ruokavirasto. 2022. "Ravintolisät." Luettu 25.7.2022. <https://www.ruokavirasto.fi/yriytykset/elintarvikeala/valmistus/elintarvikeryhmat/ravintolisat/>.
- Rytty, Suvi. 2021. "Ruumiista reformiin: Suomalaiset elämänuudistajat, luonnonmukainen ruumiinuokkaus ja modernisaation ongelma, 1910–1932." Turun yliopiston julkaisuja – Annales Universitatis Turkuensis. Sarja – ser. B osa – tom. 563. Humaniora. Turku 2021. Luettu 23.7.2022. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8681-1>.
- Salmenniemi, Suvi. 2019. "Therapeutic politics: Critique and contestation in the post-political conjuncture." *Social Movement Studies* 18:4, 408–424. <https://doi.org/10.1080/14742837.2019.1590692>.
- Salmenniemi, Suvi. 2022. *Affect, Alienation, and Politics in Therapeutic Culture Capitalism on the Skin*. eBook. Palgrave Macmillan.
- Salonen, Anna Sofia ja Anne Birgitta Pessi. 2019. "Toimijana terapeuttisessa kulttuurissa: Tutkimus oma-apukirjallisuuden lukijoiden lukukokemuksista." *Kulttuurintutkimus* 36(3–4), 16–30. <https://journal.fi/kulttuurintutkimus/article/view/91265>.
- Savo, Roosa Maria. 2021. "Huuhaata, potaskaa ja hölynpölyä": Vaihtoehtohoidot Helsingin Sanomien verkkojutuissa." Helsingin yliopisto Valtiotieteellinen tiedekunta. Pro gradu -tutkielma. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-202104282060>.
- Siahpush, Mohammad. 1999. "Why do people favour alternative medicine?" *Australian and New Zealand Journal of public health* 23(3):266–271. <https://doi.org/10.1111/j.1467-842X.1999.tb01254.x>.
- Sipola, Virpi. 2022. "Henkinen terveys". Teoksessa *Terveyden edistäminen*, toimittaneet Kristiina Patja, Päivi Absetz ja Päivi Rautava. *Duodecim*, 51–58.
- Sointu, Eeva. 2012. *Theorizing Complementary and Alternative Medicines. Wellbeing, Self, Gender, Class*. Palgrave Macmillan UK. Kindle Edition.
- Sointu, Eeva. 2013. "Complementary and alternative medicines, embodied subjectivity and experiences of healing." *Health* 17(5):530–545. <https://doi.org/10.1177/1363459312472080>.
- STM. 2009. "Vaihtoehtohoidojen sääntelyn tarve: Vaihtoehtohoidoja koskevan lainsäädännön tarpeita selvittäneen työryhmän raportti." Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 2009:17. Valtioneuvosto.fi. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-00-2810-7>.
- STM. 2022. Lääkehoito ja lääkehuolto. Sosiaali- ja terveysministeriö. <https://stm.fi/laakehoito>.



- Suominen, Jaakko. 2018. "Soveltavasta kulttuurintutkimuksesta hybridihumanismiin." Teoksessa *Soveltava kulttuurintutkimus*, toimittaneet Päivi Hämeenaho, Johanna Ylipulli ja Tiina Suopajarvi, 31–54. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Svennevig, Hanna. 2003. *Hyvän olon hoidot: Kosketukseen perustuvien hoitojen käyttö hyvinvoinnin ja itseymmärryksen lisäämisen välineenä*. Acta Universitatis Tamperensis 949. Tampereen yliopisto. Akateeminen väitöskirja.
- Tangkiatkumjai, Mayuree, Helen Boardman ja Dawn-Marie Walker. 2020. "Potential factors that influence usage of complementary and alternative medicine worldwide: a systematic review." *BMC Complementary Medicine and Therapies* 20(363). <https://doi.org/10.1186/s12906-020-03157-2>.
- Terveystuotekauppiaiden Liitto. 2021. "Täydentävien hoitojen toimijat vaativat epäasiallisen uskomushoito-termin käytön lopettamista." Blogikirjoitus 21.4.2021. Luettu 14.7.2022. <http://www.terveystuotekauppa.fi/blogi-ja-media/taydentavien-hoitojen-toimijat-vaativat-epaasiallisen-uskomushoito-termin-kayton-lopettamista>.
- Tiedebarometri 2022. Tutkimus suomalaisten suhteesta tieteeseen ja tieteellis-tekniseen kehitykseen. Tieteen tiedotus ry. Luettu 16.11.2022. <https://digiplus.fi/www/Tiedebarometri/2022/index.html#p=1>
- Tuomi, Jouni ja Anneli Sarajarvi. 2018. *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Uudistettu laitos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.
- Turunen, Vesa. 2018. "Tehy: Uskomushoidot pitää saada lakiin." *Tehy* 19.10.2018. Luettu 25.7.2022. <https://www.tehylehti.fi/fi/uutiset/tehy-uskomushoidot-pitaa-saada-lakiin>.
- Uutela, Elina ja Esa Väliaverronen. 2022. "Kenet nähdään asiantuntijana? Asiantuntijuuden määrittely Maria Nordinin Eroon oireista -kurssia koskevassa verkkokeskustelussa." *Yhteiskuntapolitiikka* 87(1):18–29. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2022021519160>.
- Valtioneuvosto 2019. *Pääministeri Sanna Marinin hallituksen ohjelma 10.12. 2019." Osallistava ja osaava Suomi – sosiaalisesti, taloudellisesti ja ekologisesti kestävä yhteiskunta – sosiaalisesti, taloudellisesti ja ekologisesti kestävä yhteiskunta*. Valtioneuvoston julkaisuja 2019:31. Luettu 25.7.2022. <https://valtioneuvosto.fi/marinin-hallitus/hallitusohjelma>. https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/bitstream/handle/10024/161931/VN_2019_31.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Valvira. 2022. "Sosiaali- ja terveydenhuollon ammattihenkilörekisteri." Luettu 3.8.2022. https://www.valvira.fi/valvira/rekisterit/terveydenhuollon_ammattihenkilot.
- Vaskilampi, Tuula. 1983. "Kansanlääkinnän kulttuuriperusta." Teoksessa *Kansa parantaa*, toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela, 61–68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vuolanto, Pia ja Marja Kolehmainen. 2021. "Gendered Boundary work within the Finnish Skepticism Movement." *Science, Technology, & Human Values* 46(4): 789–814. <https://doi.org/10.1177%2F0162243920947475>.
- Vuolanto, Pia. 2020. "Asiantuntijavalta ja vaihtoehtoinen terveystieto." *Tiedepolitiikka* 3:268–33.
- Vuolanto, Pia, Harley Bergroth, Johanna Nurmi ja Suvi Salmenniemi. 2020a. "Reconfiguring health knowledges? Contemporary modes of self-care as 'everyday fringe medicine'." *Public Understanding of Science* 29(5):508–523. <https://doi.org/10.1177/0963662520934752>.
- Vuolanto, Pia, Laura Kempainen, Teemu Kempainen ja Johanna Nurmi. 2020b. "Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa." *Sosiaalilääketieteen aikakauslehti* 57(1):44–56. <https://doi.org/10.23990/sa.80288>.



- Vuolanto, Pia, Minna Sorsa, Pauliina Aarva ja Kaija Helin. 2018. "Katsaus suomalaiseen CAM-tutkimukseen." *Sosiaalilääketieteen Aikakauslehti* 55(3):243–259. <https://doi.org/10.23990/sa.74424>.
- Westman, Ilkka. 2021. "Kiitos vastaajille ja tulosten merkityksestä." *Luontaishoitoalan Foorumi ry*. 20.12.2021. Luettu 11.7.2022. <https://www.luontaishoitoala.fi/aihe/kysely/otakantaa/kaytto/kiitos/>.
- WHO. 2013. "WHO traditional medicine strategy: 2014–2023." *World Health Organisation*. Luettu 6.6.2022. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/92455/9789241506090_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- WHO. 2019. "WHO global report on traditional and complementary medicine 2019." *Geneva: World Health Organization*. Luettu 12.6.2022. <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/312342/9789241515436-eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

YTT Pauliina Aarva on dosentti (terveyden edistäminen) Tampereen yliopistossa. Hän tutkii täydentävien hoitojen käyttöön liittyviä tekijöitä ja käyttökokemuksia Suomessa.

HuK Tiia-Tuulia Kankkunen on kulttuuriantropologian opiskelija kulttuurintutkimuksen maisteriohjelmassa Itä-Suomen yliopistossa. Hän on kiinnostunut hyvinvoinnin ja henkisyiden teemoista sekä täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitojen kulttuurisista piirteistä.

TtM Tiina Väänänen on terveystieteiden väitöskirjatutkija Tampereen yliopistosta. Hän tutkii suomalaisten kokemuksia täydentävistä hoidoista.

Ajankohtaiset

Perinteentutkimus agendojen ja aktivismien jännitteissä

Emeritusluento Itä-Suomen yliopistossa 21.10.2022

Pertti Anttonen

Otsikkoni ”Perinteentutkimus agendojen ja aktivismien jännitteissä” saattaa antaa ymmärtää, että näen agendat ja aktivismit tieteenulkoisina tekijöinä, jotka aiheuttavat tutkimuksen tekemisessä jännitteitä ja ovat siten epätoivottuja. Näin varmasti monet ajattelevat, ja itse asiassa tähän esitykseen valmistautuessani luin juuri pitämäni toista esitelmää varten historiatieteellistä teosta, jossa tämä ajattelutapa oli selvästi esillä. Siinä sanotaan:

Aikamme kannustaa vahvasti itsensä toteuttamiseen. Tasokas tiede vaatii tekijältään kuitenkin juuri päinvastaista, suurta itsekuria. Tutkijan on muutoinkin oltava nöyrä olevaisuuden edessä; omat mielihalut ja/tai poliittis-ideologis-maailmankatsomukselliset pyrkimykset eivät saa sanella tutkimuksen lopputulosta. Jos sanelevat, tutkimus on mennyt pahasti pieleen ennen kuin se on ehtinyt edes alkaa. Lopputuloksena on siinä tapauksessa parhaimmillaankin heikkolaatuista tiedettä. Lyhyesti sanottuna tiede ja aktivismi ovat yhteensopimaton pari. – Tiedettä tehtäessä tutkija-minä ja mahdollinen aktivisti-minä on pidettävä tiukasti erillään, jotta lopputulos olisi tieteellinen. Tutkija saa olla ”siviilissä” aktivisti, mutta tiedettä tehdessään ei. Mikäli on, lopputuloksena on hyvin herkästi huonoa agenda-tiedettä. (Heikkilä 2022, 27–28.)

Tällaisen näkemyksen voi kenties surutta ohittaa vanhakantaisena, sillä ajan henkeen kuuluu korostaa tutkijan yhteiskunnallista aktiivisuutta ja tutkimuksen vaikuttavuutta. Tieteen ja aktivismin yhdistäminen on saanut viime aikoina erityistä painoarvoa jopa kansainvälisen palkitsemisen puitteissa. Toisaalta jo pitkään vallalla olleet sosiaalisen konstruktivismien teorit ovat osoittaneet ajatukset varsinkin yhteiskuntatieteellisen ja humanistisen tutkimuksen arvovapaudesta ja tutkijan neutraaliudesta vähintäänkin naiiveiksi. Vaikka tutkija ei olisikaan aktivisti, hänen tutkijuutensa on aina jollakin tavalla asemoitua. Monen mielestä tämä tarkoittaa, ettei tutkija voi ainakaan yhteiskuntatieteissä ja humanistisissa tieteissä olla objektiivinen, vaikka objektiivisuus onkin periaatteessa pysynyt tieteen ideaalina.

Tieteenfilosofi Inkeri Koskinen on kirjoittanut objektiivisuudesta humanistisissa tieteissä ja todennut, että humanisteilla on taipumus asettaa objektiivisuuden kriteerit liian korkealle ja nähdä objektiivisuuden saavuttaminen mahdottomuutena (Koskinen 2016, 35; vrt. Koskinen 2016, 39–41; John 2021; Koskinen 2021). Koskinen mukaan objektiivisuusvaateiksi määrittyvät yleensä uskollisuus tosiasioille, subjektiivisten vinoutumien poissaolo sekä arvovapaus (Koskinen 2016, 36). Tutkimuksen poliittinen ilmasto eli tutkimuskysymysten



poliittinen latautuneisuus ei kuitenkaan tarkoita, etteikö itse tutkimus voisi olla objektiivista. Koskinen kirjoittaa:

Arvovapausvaatimus ei kiellä arvojen vaikutusta tutkimusprosessin kaikkiin vaiheisiin. Eettiset, poliittiset tai vaikkapa esteettiset arvot saavat vaikuttaa tutkimusaiheen valintaan. Ne saavat myös ohjata tutkimustulosten käyttöä. Arvovapausvaatimus koskee siis tutkimusprosessin keskeisimpiä vaiheita: havaintoaineiston keräämistä tai tuottamista ja tieteellisten hypoteesien ja teorioiden arviointia. Ei käy päinsä, että poliittiset arvot ohjaisivat aineistonkeruuta tai että uskonnolliset arvot ratkaisisivat, mikä teoria hyväksytään ja mikä hylätään. (Koskinen 2016, 37.)

Koskisen arviot objektiivisuuden laadusta ovat mielestäni hyödyllisiä, mutta perinteentutkija-minä pysähtyy kohdassa, jossa Koskisen mukaan "[e]i käy päinsä, että poliittiset arvot ohjaisivat aineistonkeruuta". On todennäköistä, että Koskinen on tässä tarkoittanut aineistonkeruulla kulloiseenkin tutkimustehtävään hankittavaa aineistoa, mutta perinteentutkimuksessa aineistonkeruun käsite ohjaa ajatuksia alaa keskeisesti karakterisoivan kansanomaisen kulttuurin tallennustoiminnan ja tallenteiden arkistoinnin suuntaan. Perinteentutkimukselle on kokemukseni mukaan itse asiassa vieras ajatus, että poliittiset arvot eivät saisi ohjata arkistokeruita tai ylipäättänsä niin sanottua perinteentutkimusta, koska tallennustoiminta on lähtökohtaisesti arvottunutta ja poliittisesti, erityisesti kulttuuri- ja yhteiskuntapoliittisesti motivoitunutta, riippumatta siitä ovatko nuo arvot ja poliittiset motivaatiot tiedostettuja ja argumenteiltaan avoimesti perusteltuja. (Ks. esim. Hupaniittu ja Peltonen 2021.) Koska perinteentallennus on lähtökohtaisesti arvoperustaista, perinteentutkijalla on aina toiminnassaan agenda, joka vaikuttaa siihen, mitä valitaan tutkittavaksi ja mitä tutkimustiedolla tehdään.

Tällainen agenda voi olla avoimesti aktivismia osoittavaa, kuten esimerkiksi kuuluisassa A. J. Sjögrenin ja Abraham Poppiuksen vuoden 1814 huhtikuussa keskenään vannomassa valassa, jolla he ilmaisivat omistautumistaan Johann Gottfried von Herderin hengessä "esisien hengen monumenttien" tallentamiseen (ks. esim. Sarajas 1956, 308; Branch 2006, 330–331; Sarjala 2020, 157–160; Anttonen 2022a, 456–457; 2022b, 27–28). Turun romantiikaksi sanotulla kirjallisella ja filosofisella aktivistiliikkeellä 1810-luvulla ja 1820-luvun alkupuolella oli suhteellisen tärkeä rooli sekä suullisen perinteen tallennuksen ja julkaisemisen lisääntymiselle Suomessa että tällaisen toiminnan poliittisen ja filosofis-teoreettisen perustan vahvistumiselle (Hyvönen 2008; Sarjala 2020, erit. 152–169; ks. myös Söderhjelm 1915, 172–200). Kysymys ei ollut vain tallentamisen tärkeydestä isänmaan, kansallistunnon ja suomen kielen hyväksi vaan myös kansanomaisen kulttuurin ja sille annettavan huomion suhteesta valtionmuodostukseen (Anttonen 2008; ks. myös Anttonen 2002, 40–41; 2012, 346–348).

Tuolloin alkanut tai vaihtoehtoisesti uudelleen alkanut kiinnostus kansanperinteen, erityisesti kansanrunouden tallentamiseen ja julkaisemiseen suuntautui tunnetusti muinaisuuspuheen puitteissa kansallisten menneisyysrepresentaatioiden ja sitä kautta kansallisen moderniteetin rakentamiseen (Anttonen 1996; 2000a; 2004; 2005; 2012, 338–350). Tässä on ollut agenda kerrakseen. Kansakunnan rakentamisen poliittisuus ei ole kuitenkaan välttämättä ainoaa 1800-luvun alkupuolen tallennusinnostukseen liittyvää politiikkaa. Kysyn uusimmassa Kalevalaseuran vuosikirjassa ilmestyneessä artikkelissani (Anttonen 2022b, 40–42), miten Suomen sodan jälkeinen sensuuripolitiikka (ks. esim. Mylly 2002, 68–96) 1800-luvun alussa vaikutti kansanperinteen tallennukseen sekä tallennettavien aineistojen valintaan ja merkityksenmuodostukseen. Missä määrin niin sanotut poliittiset realiteetit ohjasivat herderiläisyyden ja romantiikan filosofian innoittamia kansanperinteen tallentajia



ja julkaisijoita juuri runouden ja mytologian pariin, erityisesti karjalaisen runouden ja mytologian pariin, esimerkiksi historiallisten tarinoiden ja erityisesti venäläisten raakuuksista kertovien Isoviha-aiheisten tarinoiden sijasta? Vastaus jää odottamaan jatkotutkimusta.

Perinteentutkijan monia agendoja – asenteiden lisäksi – voidaan tarkastella pitkän tutkimushistoriallisen kaaren puitteissa. Esimerkiksi Henrik Gabriel Porthanin mukaan suomalaiset kansanrunot ovat ”sekoitus pakanallista taikauskkoa ja katolista uskontoa” (Kajanto 1983, 22). Rahvaan taikauskossa tavattavat yhtäläisyydet Ruotsissa ja Suomessa osoittivat Porthanin mukaan – samoin kuin hänen oppilaansa Christian Lenqvistin mukaan (ks. Kajanto 1983, 14) – ”samaa periytymistä paavinuskon typeryyksistä” (Porthan 1983, 111 nootti 88). Näin kansanrunojen tulkinta kytkeytyi uskonpuhdistuksen teemoihin ja asetelmiin: luterilaisessa Ruotsissa, johon myös Suomessa asuvat kuuluivat, oli keskeistä tehdä pesäero alueen katoliseen menneisyyteen, mihin kytkeytyi myös se historia, joka kansanrunoissa katsottiin avautuvan. Jossakin määrin samaa mentaliteettia, vaikkakin enemmän fennomanian näkökulmasta, kuvastaa J. V. Snellmanin sanat, jotka hän kirjoitti Porthanin kunniaksi, kun vuonna 1864 Turussa paljastettiin Porthanin patsas (Kajanto 1983, 26). Snellmanin mukaan Porthan näki suomalaisissa kansanrunoissa ”omintakeisen suomalaisen hengenmuodostuksen” katolisen keskiajan takana. Historiaan mentäessä katolisuus oli aikakausi, joka piti niin sanotusti hypätä yli suomalaisen hengenmuodostuksen löytämiseksi; keskiaika nähtiin vieraan vaikutuksen aikakautena. (Ks. myös Anttonen 2010.)

Mennään tarkastelussa hieman ajassa eteenpäin, 1800- ja 1900-lukujen taitteeseen. Satu Apo on todennut viime vuonna Kalevalaseuran vuosikirjassa ilmestyneessä artikkelissaan, että vaikka folkloristiikan maantieteellis-historiallista tutkimusmenetelmää ”pidettiin tiukan tieteellisenä tekstianalyysinä, sen tuottamien tulosten tulkintaan kytkeytyi alusta lähtien ideologisia ja identiteettipoliittisia kysymyksiä” (Apo 2021, 92–93). Inkeri Koskisen edellä mainituin käsittein, kyseessä oli siis metodiselta kannalta objektiiviseksi katsottu tiedetoiminta, jonka tulokset olivat subjektiivisten vinoutumien sävyttämiä.

Seppo Knuuttila on puolestaan kuvannut 1930-luvun kansanrunoudentutkimusta oikeistoradikalismien aikana, johon sisältyi ”merkillinen viehtymys muinaissotien melskeiseen ja miehiseen maailmaan” (Knuuttila 1999, 104, 120–121). Hän toteaa myös, että ”erilaisin tarkoitusperein kirjoitettujen ja eri lukijoille suunnattujen tekstien vertailu osoittaa, miten monin tavoin menneisyydestä esitettyä tulkintaa käytettiin folkloristien piirissä silloin jaettujen nykyisyyskäsitysten oikeuttamiseen” (Knuuttila 1999, 122). Keskeiset folkloristit Kaarle Krohn, Väinö Salminen ja Martti Haavio olivat Knuuttilan mukaan ”eri linjoilla – monissa folkloristiikan erikoiskysymyksissä”, mutta suhtautuivat ”sotaiseen sankariaikaan – samalla yleveydellä ja sankaruuden paatoksella” (Knuuttila 1999, 121).

Perinne ja tiede

Knuuttila tarkastelee samassa artikkelissaan myös sitä, ”miten seipitetyt sankarit, tarunhohtoinen muinaisaika ja sen mahdolliset runoilijat on folkloristiikassa herätetty henkiin 1930-luvulla liberalistis-ideologisen yksilöllisyyden ja edustuksellisen historian keinoin.” (Knuuttila 1999, 102). Hän täsmentää, että ”yksilöllisen luovuuden ideaalista tuli jaettu periaate ja kollektiivisuus hyväksyttiin ainoastaan mimeettisen subjektin eli menneisyyttä jäljittelemällä ja toistamalla säilyttäneen kansan ominaislaaduksi” (Knuuttila 1999, 106).



Olen itse lähestynyt samaa metodista paradigmaa perinnetieteellisyyden kysymyksen kannalta. Kansanruno nähtiin yksittäisenä, taiderunon kaltaisena valmiina mutta kuvitteellisena teoksena, jota olemassa olevien tallenteiden katsottiin ilmentävän joko hyvin tai huonosti. Tyypillisesti tutkijat havaitsivat lähinnä vain turmeltumia. Esimerkiksi Martti Haavio katsoi, että alkuperäinen runoilija on tuottanut ”jalosäkeitä” (Haavio 1948, 211) ”eheässä, plastillisessa kokonaishahmossa” (Haavio 1948, 213), kun taas myöhempi kehitys on merkinnyt hajoamista, turmeltumista, kontaminaatioita ja tärkeiden kohtien häviämistä. Kyseenalaiseksi asettuu samassa paradigmassa myös kansanrunoutta koskeva säkeistöteoria, jossa säkeiden rakenteistumista on perusteltu numeraalisin kriteerein (Krohn 1920; Haavio 1952; ks. myös Kuusi 1952; vrt. Anttonen 1994a, 116–120; 2009a, 88–90; ks. myös Apo 2010, 17–19; Hämäläinen 2022, 59–63, 67.)

Niin sanotun muinaisrunouden tutkimukseen kohdistetun metodin ongelma on se, että olemassa olevia eri tallenneversioita tarkasteltiin sellaisella säeanalyysillä, joka hierarkisoi ja kronologisoi suulliselle perinteelle ominaisen muuntelun ja asetti lainautumiset ja intertekstuaaliset viittaukset käsikirjoituskopioita vastaavaan suhteeseen. Olen kirjoittanut, ettei tällaista metodologiaa voi pitää perinnetieteellisenä, koska se kieltää sekä perinteen että runouden tuottamiseen liittyvän kulttuurisen kompetenssin kaikilta muilta paitsi kuvitteelliselta alkuperäisrunoilijalta, joka hänkin sijoitetaan niiden kommunikaatioverkostojen ulkopuolelle, jossa kansanruno on dokumentoidusti välittynyt. Se myös jättää huomiotta sen suulliselle perinteelle ominaisen seikan, että toisin kuin kirjalliset teokset, kansanrunot sekä niiden aiheet ja formulanomaiset ilmaukset välittyvät juuri sen vuoksi, että ne ovat irrotettavissa esitys- ja kuulemiskonteksteista ja siirrettävissä uusiin konteksteihin (ks. esim. Bauman ja Briggs 1990, 72–78). Varhaisemman ajan kansanrunoutentutkijoita emme tietenkään voi moittia siitä, että he eivät hyödyntäneet sellaisia metodeja tai tiedekäsityksiä, jotka kehittyivät vuosikymmeniä myöhemmin. Suomalaista tutkimusta on kuitenkin pitkään sävyttänyt agendaksi luokiteltava halu vakuuttaa kansanrunon paremmuutta ja taidokkuutta suhteessa taiderunoon eli kilpailla kulttuuripolitiikan areenoilla. Samalla suullisen esityksen ja kirjallisen tallenteen suhde jäi pitkäksi aikaa metodisesti problematisoimatta (vrt. Anttonen 2014; 2015, 74–80; Anttonen, Forselles ja Salmi-Niklander 2018).

Perinnetieteellisyyden käsitteestä minulla on muutama lisähuomio. Pidän kaksi päivää ennen tätä tilaisuutta kokonaan toisesta aihealueesta pitkän esitelmän ja minua nimitettiin esittelytekstissä ”perinnetutkijaksi”. En oikein tiedä mitä se tarkoittaa, koska olen tottunut käsitteeseen perinteentutkija. Onko käsitteissä eroa? Onko perinnetutkija perinteen tuote, samalla tavalla kuin vaikkapa perinneruoka tai perinnejuoma? Jos näin on, myös perinnetiede on perinteen tuote eikä yliopiston tuote, vähän samalla tavalla kuin perinnelaji kilpahiihdossa.

Perinteentutkimuksessa olemme tottuneet ajattelemaan, että perinne on tutkimuksen kohde; perinteentutkija tutkii perinteitä eikä itse kiinnity tutkimiinsa perinteisiin. Näin objektiivisessa tieteessä sopiikin odottaa. Kiinnittymistä kuitenkin tapahtuu ja se on yksi aspekti otsikkoni tarkoitteessa: kun perinteentutkimus on agendojen ja aktivismien jännitteissä, yksi mahdollinen tapa olla näissä jännitteissä on puhua ja toimia tutkittavien perinteiden puolesta tai niiden ehdoilla, kenties itse ylläpitää niitä ja osallistua niihin, välittää ja uusintaa niitä, oli kysymys sitten kansanlauluista ja tansseista, kansanrunoudesta ja runonlaulusta tai kulttuuriperinnöksi nimitetyistä perinteistä yleensä (ks. Anttonen 2009b). Sen sijaan perinteiden jatkumista vastaan puhuminen ja toimiminen on tutkijapiireissä harvinaisempaa silloin kuin perinteillä tarkoitetaan esimerkiksi juuri tanssia tai runonlaulua, mutta sitäkin



yleisempää, kun puhe on perinteentutkimusta erityisesti aiemmin sävyttäneistä kansallismielisyyden perinteistä ja arvoista. Niiden kriittinen reflektointi on itse asiassa odotuksenmukaista. Samalla tavalla toivoisi perinteentutkijoiden puhuvan ja toimivan aktiivisemmin monenlaisia väkivallan perinteitä vastaan. Toki kansallismielisyyskin voidaan kokea erityisesti etnisiä ja kielellisiä vähemmistöjä vastaan kohdistettuna väkivaltana.

Perinne-sanana ja tiede-käsitteen kohtaaminen näkyy ilmausten perinnetutkija tai perinteentutkija lisäksi käsitteessä perinnetieteellinen. Tämä voi olla käytännössä perinteentutkimusta paikantava adjektiivi, mutta yksi perinteentutkimuksen tai folkloristiikan tutkimushistorian keskeisistä kysymyksistä koskee sitä, missä määrin on kyse tieteestä merkityksessä 'science' eikä vain 'scholarship'. Onko kysymys vain tutkimuskohteen arvopohjaisesta paikantamisesta eli sen ilmaisemisesta, että kyse on perinteeksi ja/tai folkloreksi (tai perinnöksi) nimettyjen asioiden tutkimisesta, kuten englanninkielisessä ilmaisussa *folklore studies*? Vai hahmottuuko ala tieteeksi kulttuuristen aikasuhteiden, kulttuurista kompetenssia osoittavan toiston ja toistettavuuden sekä perinteellistämisen semioottisten ja ideologisten prosessien teoreettisesta käsittelemisestä?

Tätä kysymällä en suinkaan tarkoita, etteivätkö perinteentutkimukseen sisältyvät tutkimukset, esimerkiksi väitöskirjat, olisi tieteellisiä. Kyllä ne sitä ehdottomasti ovat, mutta tieteellisyyden kriteerit eivät tule perinteen käsitteestä tai sen käyttö- ja ymmärtämistävoista vaan kulttuurintutkimuksen metodologiasta yleisemmin. Perinne ei ole tieteellinen käsite, joten "perinnetieteellinen" tieteellisyyden paikantajana on hämärä, sanoisinpa jopa epätieteellinen.

Perinteen käsite on itse asiassa hyvä aihe jäähyväisesitelmälle, koska Itä-Suomen yliopisto on sanomassa jäähyväisiä perinteen käsitteelle humanistisen osaston professuurinimikkeissä. Perinteentutkimus perustettiin oppiaineeksi Joensuun yliopistoon lahjoitusvaroin vuonna 1985, *Kalevalan* 150-vuotisjuhlinnan yhteydessä, ja jos en ole väärin ymmärtänyt, perinteentutkimus valikoitui nimeksi koska joku keskeinen henkilö ei halunnut oppiaineen nimeksi folkloristiikkaa. Joku muu tietää tämän asian varmasti paremmin. Joka tapauksessa kaksi ensimmäistä professoria, Anna-Leena Siikala ja Seppo Knuutila, olivat perinteentutkimuksen professoreita. Kun itse aloitin professorin tehtävässä elokuussa 2014, nimikkeeni oli kulttuurintutkimuksen, erityisesti perinteentutkimuksen professori. Minun seuraajani Tuulikki Kurki on sen sijaan kulttuurintutkimuksen, erityisesti kulttuurisen muutoksen tutkimuksen professori. Näin ollen perinne on nimikkeessä vaihtunut muutokseen eli vastakohtakseen – ainakin perinne-sanana perinteisen merkityksen mukaan. *Tradition and change* eli perinne ja muutos on klassinen sanapari sekä kansanomaista kulttuuria että modernisoituvaa yhteiskuntaa koskevien historiallisten prosessien tarkastelussa. Asioiden nähdään jäsentyvän sen mukaan muuttuvatko ne vai eivätkö muutu, ja perinne/perinteinen on tässä hahmotuksessa muuttumattomuutta. Vastakohta-ajattelua ei ole kuitenkaan tarvetta ylikorostaa, sillä kansainvälisessä folkloristiikassa tuli 1990-luvulta lähtien trendikkääksi ajatella, että perinteen tuottaminen aktiivisena ja dynaamisena sosiaalisena toimintana on muutosta eikä muutosvastaisuutta (ks. esim. Klein ja Widbom 1994).

Minulle ei kuulu nuorempien opettajien ohjeistaminen, mutta mielestäni perinteen käsitteeseen kannattaa kiinnittää erityistä huomiota niin muutosprosesseissa kuin monenlaisissa yhteiskunnallisissa prosesseissa – sen sijaan, että se heitettäisiin roskeen vanhanaikaisena. Perinteen käsite ei itsessään ole tieteellinen eikä siksi ole välttämättä hyvä tai tarpeellinen



tieteenalan nimessä tai professuurin alan määrittämisessä, mutta perinne on yhteiskunnallisen dynamiikan kannalta tärkeä diskursseja ja affekteja kutsuva ja paikantava käsite sekä muutoksen puuttumisen osoittimena että muutoksia edesauttavana jännitteenä. Perinne-sanana käyttö paikantaa arjen ja ajallisuuden politiikkaa.

Karjalaisaktivismista

Lopuksi haluan sanoa muutamana sanana ajankohtaisesta aktivismista, joka ei ole perinteentutkimuksen sisäistä vaan ymmärryksen mukaan ainakin jossakin määrin suuntautunut perinteentutkimusta ja perinteentutkijoita vastaan. Tosin aivan viimeaikaiset keskustelutaloukset ovat osoittaneet tietä vuoropuhelulle. Kyse on lähinnä Karjalaiset Nuoret Suomessa – Karjalaiset Nuoret Suomessa -järjestöstä, joka on tuonut erityisesti sosiaalisen median julkisuuteen karjalankielisen vähemmistön syrjäytymiskokemusta sekä vaatimuksia karjalan kielen virallisesta tunnustamisesta. En ota kantaa siihen, onko kyse aktivismista sanan varsinaisessa merkityksessä vai aktiivisesta järjestötoiminnasta ja somettamisesta. Joka tapauksessa järjestön ja sen lähipiirin aktiivit ja aktivistit ovat joko suoraan tai epäsuorasti kommentoineet suomalaista perinteentutkimusta sekä perinteentutkijoita liittyen karjalaisen ja/tai karjalankielisen kansanperinteen tutkimukseen sekä karjalaisen perinteen historialliseen hyötykäyttöön kansallisen kulttuurin ja sen retorisen muinaisuuskuvan tuottamiseksi Suomessa. Monet kutsuvat tätä hyötykäyttöä kolonialismiksi, ja post-koloniaalisessa hengessä on korostettu karjalaisuuden ja karjalankielisen puhujayhteisön eroa suomalaisuudesta.

Tähän liittyen kritiikkiä on erityisesti kohdistettu Kalevala-epoksen asemaan suomalaisena kansallissymbolina, ja sen sanotaan olevan karjalaisilta varastettu (ks. esim. Mikkonen 2019; Kurko 2021). Samalla on myös vastustettu ehdotusta hakea Kalevalalle Euroopan kulttuuriperintötunnusta (ks. @hakinmaura 14.6.2022; vrt. Kalevalaseura 2022). Myös itkuvirsi-kulttuuria on korostettu omintakeisesti karjalaisena ja on sanottu sen harrastamisen ja tutkimisen suomalaisten toimesta olevan potentiaalisesti vahingollista karjalaiselle kulttuurille (Padotut kyyneleet, n.d.). Tämän lisäksi on sosiaalisessa mediassa listattu suosittelavaa tutkimuskirjallisuutta lähinnä historian tutkijoita, samalla kun perinteentutkimuksen kirjallisuutta on kielletyn tai varoitettavan kirjallisuuden listoilla.

Karjalan kielen aseman parantamiseen liittyvät karjalaisaktivistien argumentit ovat mielestäni perusteltuja ja kannatettavia. Karjalaisen kulttuuriin kolonialistiseksi arvioitavaan haltuunottoon suomalaisessa nationalismissa olen kiinnittänyt huomiota 1990-luvulta lähtien (ks. Anttonen 1994b; 2000b; 2001; 2005, 138–143, 172–173), enkä ollut tuon ajan perinteentutkimuksessa suinkaan ainoa (ks. esim. Tarkka 1989). Olenkin sitä mieltä, että vastakkainasettelua aktivistien ja perinteentutkijoiden välillä tulisi vähentää ja välttää panostaen sekä vuoropuheluun että tutkimuksen tunnetuksi tekemiseen asenteellisuuksien ja loukkaavan puheen sijaan. Folkloristisen ja kansatieteellisen tutkimuksen piirissä on ollut vahvaa tietoisuutta tutkimuksen poliittisuudesta (ks. esim. Pimiä 2009; Tarkka, Haapoja-Mäkelä ja Stepnova 2019). On maininnan arvoista, että aktivistien yhdestä keskeisaiheesta, karjalankielisten kansanrunojen tallentamisesta suomen kielellä, on tehty pro gradu -tutkielma perinteentutkimuksen oppiaineesta Itä-Suomen yliopistossa (ks. Volotinen 2020). Toki perinteentutkimusta on syytä tarkastella kriittisesti historiallisessa kontekstissaan, sillä suomalaiset tutkijat ovat yleensä olleet oman kansakuntaisuutensa ehdollistamia. Perusteettomien valta-asetelmien purkamiseksi ja ongelmallisten representaatiokäytänteiden muuttamiseksi tarvitaan metodologista refleksiivisyyttä, johon karjalaisaktivismi tuo oman panoksensa.



Kaikki aktivistien kannanotot eivät kuitenkaan avaudu ilman tarkentavaa keskustelua. Karjalazet Nuoret Suomes – Karjalaiset Nuoret Šuomešša -järjestön verkkosivuilla on viitattu vaihtoehtoisiin mutta toteutumatta jääneisiin kokoelmiin, ymmärtääkseni siinä tarkoituksessa, että karjalaisen runouden tallentamisen ja hyödyntämisen sijasta suomalaisten kansanperinteen tallentajien ja tutkijoiden olisi pitänyt, ja pitäisi, keskittyä suomalaiseen, siis Suomen valtionrajojen sisäpuolella tunnettuun perinteeseen. Linaan yhtä tällaista viittausta:

Elias Lönnrotin kirjoittaman, vuonna 1835 julkaistun Kalevalan syntyyn liittyy vahvasti suomalaisen kansallisromantiikan aika, johon kuului myös Karjalan ihannointi eli karelianismi. Kansallisen identiteetin rakentamisen takia oli tärkeä löytää ja luoda suomalaisille oma myyttinen muinaishistoria. Jostain syystä suomalaisia kansanlauluja pidettiin liian moderneina ja rappiollisina – niiden sijaan Vietnan Karjalan ”laulumaat” koettiin jonkinlaisena suomalaisuuden alkukotina ja siellä laulettavia runoja jotenkin aidompina ja perinteisimpinä. (Karjalazet Nuoret Suomes – Karjalaiset Nuoret Šuomešša, n.d., alleviivaus lisätty.)

Tämän mukaan suomalaisuuden tunnuksiksi valittiin karjalaiset kansanrunot, vaikka valittavina olisivat olleet myös suomalaiset kansanlaulut. Ilmeisesti tässä tarkoitetaan niin sanottuja rekilauluja, jotka eivät nousseet muinaisuutta ja kansanomaista historiaa koskevien tarkastelujen kohteeksi kenties juuri siitä syystä, että niistä olisi kovin vaikea tehdä historiaa ja/tai muinaisuutta koskevia päätelmiä. (Ks. esim. Hämäläinen ja Karhu 2019; 2021.)

Toinen esimerkkini vaihtoehdon peräämisestä koskee kansallisen identiteetin rakentamisen välineitä, ja lainaan samaa sivustoa: ”Tähän liittyi tarve saada maalle pitkä ja arvokas historia. Suomalaisia kansantaruja ei pidetty tarpeeksi kiinnostavina, vaan kansalliseepokseksi päätyi Elias Lönnrotin 1830-luvulla kirjoittama Kalevala, jonka runoista suuri osa oli alkuperältään karjalaisia.” (Karjalazet Nuoret Suomes – Karjalaiset Nuoret Šuomešša, n.d., alleviivaus lisätty.)

Mikäli kansantaruilla tässä tarkoitetaan kansansatuja, on olennaista ymmärtää, että 1800-luvun tallennustyössä painottui näkemys, jonka mukaan kansansadut eivät olleet riittävän suomalaisia. Saduntutkimus on noista ajoista lähtien korostanut Suomessa kerrottujen ja tallennettujen satujen lainautumista yhtäältä Ruotsista ja läntisestä Euroopasta sekä toisaalta Venäjältä (ks. Rausmaa 1972, 28–29; Apo 1983, 163; 1989, 147; 2018, 260–262). Tuorein lähde tähän on Satu Apon teos *Ihmesatujen historia* vuodelta 2018.

Tällaisen kansakuntaperustaisen alkuperävertailun valossa karjalaiset kansanrunot näyttivät yhtä tai lähes yhtä kotimaisilta kuin suomalaiset kansanrunot. Satu Apo onkin todennut, että 1800-luvun suomalaisten satujen vierasperäisyyden vastakohtaksi asettui ”*ultra-Finnish Kalevala poetry*” (Apo 1983, 163). Kun painotus on ulkomaalaisen ja kotimaisen vastakohtaisuudessa, kotimaisuuteen sisältyi myös karjalainen. On myös huomattava, että 1800-luvun loppupuolella hahmottunut suomalainen kansanrunoutentutkimus ei ollut läheskään samalla tavalla etnisten ryhmien ja niiden perinteiden kartoittamiseen suuntautunut kuin samaan aikaan hahmottunut amerikkalainen folkloristiikka. *Journal of American Folklore* -lehden ensimmäinen toimittaja William Wells Newell kirjasi vuonna 1888 amerikkalaisen tutkimuksen keskeiskohteiksi muun muassa vanhan englantilaisperäisen perinteen jäänteet/muistot (*relics*), etelävaltioiden mustan väestön kertomusperinteen, intiaaniheimojen suullisen perinteen sekä Kanadan ranskalaisten, meksikolaisten ynnä muiden etnisten ryhmien perinteiden ”*fast-vanishing remains*” (Newell 1888, 3). Suomalaisen tutkimuksen agenda sen sijaan suuntautui lähinnä suomenkielisten suomalaisten muinaishistoriaan.



Mainittakoon, että amerikkalaisessa folkloristiikassa, jonka piirissä itse tein tohtorinopintoni ja johon kiinnityin varsinkin nuoremmalla tutkijaurallani suomalaista folkloristiikkaa vahvemmin, tutkimuksen suhde kulttuurista itsemääräämisoikeutta sekä paikallisyhteisöjen sosiaalista ja kulttuurista hyvinvointia edistävään aktivismiin on suomalaista perinteentutkimusta huomattavasti vahvempaa (ks. esim. Payne 1998; Baron 2016; Kodish 2011).

Mutta palataan karjalaisaktivisteihin. Vaikka en arvaakaan minkälaisia kansantaruja edellä mainitsemassani aktivistien postauksessa on ajateltu, olen itse asiassa pohtinut juuri kansanomaisiin historiallisiin tarinoihin liittyvää kysymystä artikkelissa, joka ilmestyi uusimmassa Kalevalaseuran vuosikirjassa (Anttonen 2022b). Se on saatavana Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran *open access* -sivustolla. Artikkelini tarkastelee kertomusperinteen vähäistä tallennusta ja julkaisutoimintaa 1800-luvun alkupuolella ja suhteuttaa tämän valitettavan vähäisen huomion, historiantutkija Kustaa H. J. Vilkun esimerkin mukaisesti, 1700-luvulla tehtyihin tutkimuksiin ja julkaisuihin suomalaisten kokemuksista isonvihan aikana sekä sen jälkeisistä kertomuksista. Tuolloin tehtiin hyökkääjien raakuuksia käsitellen lukuisia muistokirjoituksia, kronikoita, paikallishistoriallisia kuvauksia sekä muistinvaraisia tarinoita sisältäviä tutkimuksellisia toimitteita, joiden parissa muun muassa Porthanilla oli tärkeä rooli. (Ks. Vilkuna 2019, 503–515.) 1800-luvun alkupuolella toimineet kansanperinteen tallentajat eivät kuitenkaan näytä kiinnittäneen näihin kertomuksiin juurikaan huomiota. Vilkuna kirjoittaa, että Venäjän valloitettua Suomen ”uusi valtiollis-poliittinen asema, uudistunut eliitti ja uudenlainen suhde entiseen, vainoajana pidettyyn Venäjään muutti periaatteessa suhdetta historiaan” (Vilkuna 2020, 45). Vilkun mukaan eliitti ”vierasti kertomuksia” ja ymmärsi, ettei sensuurin ja poliittisten realiteettien takia ”ollut viisasta kirjoittaa venäläisille epäedullisista asioista” eikä kertoa ”kokemushistoriasta” (Vilkuna 2020, 45–46). Vilkuna puhuu historiantutkijoista mutta viittaa myös suullisen perinteen tallentajiin.

Nuorten karjalais-aktivistien Kalevala-vastaisiin kommentteihin viitaten totean artikkelisani, että oli nyky-Suomella oikeus Kalevalaan tai ei, kansallisiksi kanonisoitujen kansanrunotallenteiden ja niistä avautuvaksi oletetun muinaishistorian varjoon 1800-luvun alkupuolella jäi eletty ja koettu historia sekä siitä suullisena perinteenä kerrotut tarinat. Romantiikan teoriat nostivat vernakulaarin poetiikan ansaitsemaansa arvoon, mutta eletyn historian kokemuksellisuus ja sitä käsittelevä kertomusperinne rajautuivat pois tuon aikaisten kansanperintetallentajien traditio-käsitteestä – ilmeisesti ainakin osaksi poliittisista syistä. (Ks. Anttonen 2022b, 40–42.)

Kysymys Kalevalasta kulttuurisen omimisen esineenä on väistämättä taustoitettava modernin tieteen kehitykseen, jossa yksi keskeinen piirre on pitkäaikainen etnografialuonteinen kiinnostus oman maan reunoilla tai rajojen yli ulottuvilla alueilla tavattavaan kansanomaiseen kulttuuriin sekä sen havainnoimiseen ja tallentamiseen. On mielestäni olennaista myös ymmärtää, että tuo havainnointi ja tallennus on tapahtunut sellaisella tavalla, joka samalla korostaa havainnon kohteena olevan paikallisen kulttuurin arvoa tutkijoiden oman kansallisvaltion historia- ja muinaisuuskuvassa, mutta toisaalta korostaa sen eroavuutta samaisen kansallisvaltion modernista sivistysdiskurssista, jonka piirissä tuo etnografinen katse on muotoutunut. Olen tässä yhteydessä viitannut pyhitetyn toiseuden käsitteeseen (*sacred Other*, ks. Anttonen 2005, 174).

Hannes Sihvo kirjoittaa *Karjalan kuva* -teoksessaan Karjala-kiinnostuksen yhdestä taustatekijästä, Brittein saarten länsiosiin paikantuneesta, 1750-luvulta lähtien kehittyneestä



keltiläisrenessanssista, kirjallisesta virtauksesta, jonka perustan "olivat luoneet historioitsijat, arkeologit ja filologit jo ainakin 1500-luvulta lähtien" (Sihvo 1973, 34). Keltiläisromantiikan tunnetuin tuote oli James Macphersonin *Ossian*, jota ihailtiin myös Suomessa, erityisesti Porthanin ja hänen oppilaittensa J. H. Kellgrenin ja Jakob Tengströmin toimesta. Sihvo kirjoittaa:

Akateeminen mielenkiinto kaukaisiin Ossianin ja bardien maihin oli viritetty. Tarvittiin vain lisävirikkeitä sen havaitsemiseksi, että Suomella oli osittain omien rajojensa sisäpuolella, mutta suurimmaksi osaksi rajan itäpuolella, oma "Ossianinsa", Väinämöisen maa, jonka "muinosista ajoista" oli vielä omien "kelttien", karjalaisten bardien, runonlaulajien, säilyttämää tietoa tallella. (Sihvo 1973, 36.)

Sihvo viittaa samalla A. J. Sjögrenin saamaan herätteeseen Herderin teoksesta *Adrastea*, jossa tämä kertoo "Ossianin laulujen löytymisestä Brittein saarten barbaarisina pidetyiltä gaeleiltä" (Sihvo 1973, 36).

Kun nyt aktivistit kritisoivat suomalaisen kansanrunoutentutkimuksen historiaa karjalaisen kulttuuriperinnön omimisesta ja hyväksikäytöstä, pidän aiheellisena korostaa kahta seikkaa: Suomalaisen tieteen kytkeytyminen eurooppalaiseen tiedeverkostoon ei ole niin sanotun *canceloinnin* tai patsaiden alas repimisen asia. Päinvastoin, juuri tähän modernisaatiokehitykseen suomalaisen tieteen, mukaan lukien kansanomaisen kulttuurin tallennuksen, tutkimuksen ja julkaisutoiminnan, pitääkin identifioitua. Samalla on selvää, että tuon tieteellisen toiminnan historiaa, metodologiaa, retoriikkaa ja agendaä pitää voida tarkastella kriittisesti myös jälkikäteen, ja erityisesti jälkikäteen, koska toisin tekemisen vaihtoehtoja ei välttämättä ollut tarjolla omana aikanaan. On tutkimusmetodologinen kysymys, miten esimerkiksi karjalainen kulttuuri representoituu modernisaatiota ja sen vastakohtaisuuksia konstruoivassa toiminnassa. Tällainen tutkimusmetodologinen kysymys väistämättä politisoituu viimeistään silloin, kun tutkittavat ja heidän nimissään puhuvat haluavat osallistua representaatioprosessiin ja puuttua siihen latautuneisiin merkityksiin. Samalla politisoituu myös kysymys, minkälaisessa oikeusdiskurssissa ja argumentaatiotraditiossa tutkittujen ja tutkittavien nimissä puhuvat ottavat itselleen oikeuden puhua tutkittujen ja tutkittavien nimissä. Tällaisten politisoitumisen monien tasojen tarkastelu ei tarkoita tutkimuksen objektiivisuuden kadottamista.

Kalevalaan liittyen huomautan vielä yhdestä asiasta. Olen viitannut aikaisemmissa kirjoituksissani (ks. esim. Anttonen 2002; 2010) niihin toimituksellisiin valintoihin, joilla Lönnrot karsi katoliseen kristinuskoon paikantuvia piirteitä Kalevalaan sommitelluissa kansanrunoissa eli tehdessään eepoksesta protestanttisen luterilaisuuden ja nationalismin aatteet yhdistävän "muinaisrunoelman". Viittasin myös esitykseni alkupuolella katolilaisvastaisuuden pitkään historiaan. Voimmeko tältä pohjalta odottaa mahdollisten katolilais-aktivistien alkavan vaatia Kalevalan syrjäyttämistä kansalliseepoksen paikalta ja korvaamista sellaisella runoelmalla, joka tekee oikeutta reformaatiota edeltäneelle (katoliselle) uskonnollisuudelle?

Oli miten oli, joka tapauksessa on ilmeistä, että agendojen ja aktivismien sävyttämä ruohonjuuritason kulttuuripoliittinen toiminta jatkuu ja sävyttää vernakulaarin kulttuurin ja suullisen perinteen tutkimuksen tulevaisuutta, millä nimellä oppiaine sitten tunnetaankin. Perinteen käsite ei ole tässä merkityksellinen vain menneisyyden arvoa osoittamassa, muisti- ja muistopolitiikkana, kuten kulttuuriperintöpuheessa usein. Perinteen käsitteen arvo ei tyhjene myöskään menneisyyden arvon kyseenalaistamisessa, mikä on ollut ominaista



innovaatioita painottavalle modernisaatiopuheelle. Perinne pysyy kulttuurintutkimuksellisesti merkityksellisenä käsitteenä ajallisuutta, toistoa ja toistettavuutta sekä historiallistamisen ja perinteellistämisen ideologisten, semioottisten ja affektiivisten prosessien tutkimisen tärkeyden takia. Sellaisena perinteen tutkimisen toivon jatkuvan vahvana Itä-Suomen yliopiston humanistisessa osastossa – ja muuallakin.

Kirjallisuus

- Anttonen, Pertti. J. 1994a. "Ethnopoetic Analysis and Finnish Oral Verse." Teoksessa *Songs Beyond the Kalevala: Transformations of Oral Poetry*, toimittaneet Anna-Leena Siikala ja Sinikka Vakimo. *Studia Fennica Folkloristica* 2, 113–137. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti J. 1994b. "Nationalism, Ethnicity, and the Making of Antiquities as a Strategy in Cultural Representation." *Suomen Antropologi* 1/1994: 19–42.
- Anttonen, Pertti. 1996. "Perinteet modernista näkökulmasta. Yhteisöllisyyden ja historiallisen jatkuvuuden ilmauksia tutkimassa." Teoksessa *Ihmistä tutkimassa ajassa, maailmalla, ajatuksessa*, toimittanut Sirkka Ahonen, 56–72. Helsinki: Otava.
- Anttonen, Pertti. 2000a. "Menneisyyden politiikka." Teoksessa *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista. Juhlakirja Jorma Kalelalle hänen 60-vuotispäivänään 12.11. 2000*, toimittaneet Pauli Kettunen, Auli Kultanen ja Timo Soikkanen, Osa 2, 11–21. Turku: Turun yliopisto, Kirja-Aurora.
- Anttonen, Pertti. 2000b. "Cultural Homogeneity and the National Unification of a Political Community." Teoksessa *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity: A Festschrift for Barbro Klein*, edited by Pertti J. Anttonen in collaboration with Anna-Leena Siikala, Stein R. Mathisen and Leif Magnusson, 253–278. Botkyrka, Sweden: Multicultural Centre.
- Anttonen, Pertti. 2001. "Tradition, Modernity and Otherness: On the Political Role of History, Ethnic Diversity and 'Folk Tradition' in the Making of Modern Finland." Teoksessa *Foreställinger om 'den andre': Images of Otherness*, toimittanut Line Alice Ytrehus, 58–83. Kristiansand, Norway: HøyskoleForlaget / Norwegian Academic Press.
- Anttonen, Pertti. 2002. "Kalevala-eepos ja kansanrunouden kansallistaminen." Teoksessa *Lönnrotin hengessä 2002*, toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 81, 39–57. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti. 2004. "Kalevala etnopoettisesta näkökulmasta." Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*, toimittaneet Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti ja Senni Timonen, 375–394. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition Through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. *Studia Fennica Folkloristica* 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Anttonen, Pertti 2008. "Kalevala ja kansalliseepoksen politiikka." Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*, toimittaneet Seppo Knuutila, Pekka Laaksonen ja Ulla Piela, 208–223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti. 2009a. "Arjen runous ja etnopoettinen metodi." Teoksessa *Korkeempi kaiku. Sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*, toimittaneet Seppo Knuutila ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 88, 86–96. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti. 2009b. "Kulttuurin, perinteen ja perinnön kysymyksiä." *Elore* 16(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78777>.



- Anttonen, Pertti. 2010. "Catholicism as a Cultural Other." Teoksessa *The European Mind: Narrative and Identity*, toimittanut Henry Frendo. Volume II, Part 5, 741–747. Msida, Malta: Malta University Press.
- Anttonen, Pertti. 2012. "Oral Traditions and the Making of the Finnish Nation." Teoksessa *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*, toimittaneet Timothy Baycroft ja David Hopkin, 325–350. Leiden ja Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004211834_017.
- Anttonen, Pertti. 2014. "Lost in Intersemiotic Translation? The Problem of Context in Folk Narratives in the Archive." *ARV – Nordic Yearbook of Folklore* 2013: 153–170.
- Anttonen, Pertti. 2015. "The Kalevala and the Authenticity Debate." Teoksessa *Manufacturing a Past for the Present: Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*, toimittaneet János M. Bak, Patrick J. Geary ja Gábor Klaniczay, 56–80. Leiden ja Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004276819_004.
- Anttonen, Pertti. 2022a. "The Grimm Brothers and the Quest for Legends in Nineteenth-Century Finnish Folklore Studies." Teoksessa *Grimm Ripples: The Legacy of the Grimms' Deutsche Sagen in Northern Europe*, toimittanut Terry Gunnell, 448–480. Leiden: Brill.
- Anttonen, Pertti. 2022b. "Grimmin veljekset ja 1800-luvun tarinantutkimus suomalaisessa folkloristiikassa." Teoksessa *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka. Kalevalaseuran vuosikirja 101, 23–50. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>.
- Anttonen, Pertti, Cecilia af Forselles ja Kirsti Salmi-Niklander. 2018. "Introduction: Oral Tradition and Book Culture." Teoksessa *Oral Tradition and Book Culture*, toimittaneet Pertti Anttonen, Cecilia af Forselles ja Kirsti Salmi-Niklander, 7–18. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.24>.
- Apo, Satu. 1983. "Commentary." Teoksessa *Trends in Nordic Tradition Research*, toimittaneet Lauri Honko ja Pekka Laaksonen. *Studia Fennica* 27, 163–167. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu. 1989. "Kaksi luokkaa, kaksi satuperinnettä: havaintoja 1800-luvun kansan- ja taidesaduista." *Sananjalka* 31(1): 141–166. <https://doi.org/10.30673/sja.86520>.
- Apo, Satu. 2010. "Milloin kansanrunoutemme kehitys saavutti huippunsa?" *Tieteessä tapahtuu* 4–5/2010: 15–20. Luettu 13.9.2022. <https://journal.fi/tt/article/view/2782/2552>.
- Apo, Satu. 2018. *Ihmesatujen historia. Näkökulmia kirjailijoiden, kansankertojien ja tutkijoiden traditioon*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu. 2021. "Samporunojen satuainekset." Teoksessa *Paradigma. Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Petja Kauppi. Kalevalaseuran vuosikirja 100, 89–112. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Bauman, Richard ja Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life." *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
- Baron, Robert. 2016. "Public folklore dialogism and critical heritage studies." *International Journal of Heritage Studies* 22(8): 588–606. <https://doi.org/10.1080/13527258.2016.1150320>
- Branch, Michael. 2006. "Herderin vaikutus Anders Johan Sjögreniin ja sen seuraukset." Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*, toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen, 312–355. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Martti. 1948. *Piispa Henrik ja Lalli. Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Haavio, Martti. 1952. *Laulupuu. Suomen kansan tunnelmarunoutta*. Porvoo, Helsinki: WSOY.



- @hakinmaura, Antin Maura. 2022. "Miltä tuntuu riistää, ryövätä ja hyväksikäyttää? @okmfi @ Museovirasto" video-päivitys Twitterissä 14.6.2022. <https://twitter.com/hakinmaura/status/1536634462330572800/video/1>
- Heikkilä, Mikko K. 2022. *Heinien herrat. Suomen historian pisin perinne*. Sastamala: Warelia Kustannus Oy.
- Hupaniittu, Outi ja Peltonen, Ulla-Maija (toim.). 2021. *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Tietolipas 268. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hyvönen, Jouni. 2008. "Kalevala Elias Lönnrotin tieteellisenä projektina." Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*, toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen, 330–359. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina. 2022. "Kaanoniin unohdettu. Kanteletar ja kansanlyriikan estetiikka." Teoksessa *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*, toimittaneet Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka. Kalevalaseuran vuosikirja 101, 51–73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina ja Karhu, Hanna. 2019. "Elias Lönnrot, Otto Manninen ja tekstin tuottamisen prosessit." Teoksessa *Satuperinteestä nykyrunoon. Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*, toimittaneet Niina Hämäläinen, Hanna Karhu ja Silja Vuorikuru, 110–149. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina ja Karhu, Hanna. 2021. "Riimillisen laulun asema pitkällä 1800-luvulla." *Historiallinen Aikakauskirja* 3/2021, 288–301.
- John, Stephen. 2021. *Objectivity in Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kajanto, Iiro. 1983. "Johdanto." Teoksessa Henrik Gabriel Porthan, *Suomalaisesta runoudesta*. 9–31. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kalevalaseura. 2022. "Kalevala – Elävä eepos Euroopan kulttuuriperintötunnuksen hakijaksi." Luettu 18.10.2022. <https://kalevalaseura.fi/artikkeli/kalevala-ehl-tunnuksen-hakijaksi/>
- Karjalazet Nuoret Suomes – Karjalaiset Nuoret Šuomešša. n.d. "UKK." Luettu 15.10.2022. <https://www.karjalazet.fi/ukk/>.
- Klein, Barbro ja Widbom, Mats (toim.) 1994. *Swedish Folk Art: All Tradition is Change*. New York: Harry N. Abrams.
- Knuuttila, Seppo. 1999. "Sankariaika suomalaisessa kansanrunoudentutkimuksessa 1930-luvulla." Teoksessa *Ajan paineessa. Kirjoituksia 1930-luvun suomalaisesta aatemaailmasta*, toimittaneet Pertti Karkama ja Hanne Koivisto, 101–129. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kodish, Debora. 2011. "Envisioning Folklore Activism." *Journal of American Folklore* 124(491): 31–60.
- Koskinen, Inkeri. 2016. "Objektiivisuus humanistisissa tieteissä." *niin & näin* 4/2016, 35–42. <https://netn.fi/artikkeli/objektiivisuus-humanistisissa-tieteissa>.
- Koskinen, Inkeri 2021. Objectivity in Contexts: Withholding Epistemic Judgement as a Strategy for Mitigating Collective Bias. *Synthese* 199: 211–225. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-020-02645-9>.
- Krohn, Kaarle. 1920. *Muinaisrunoja laulusta - surusta - lemmestä persusäkeisiinsä palauttaa yrittänyt Kaarle Krohn*. Ruusutarja 6. Helsinki: WSOY.
- Kurko, Antti. 2021. Harha Karjalasta. *Voima* 7/21: 10–11. Luettu 17.6.2022. <https://voima.fi/artikkeli/2021/suomalaisten-suhde-karjalaan-on-taynna-eksotisointia-ja-sortoa-tiktok-aktivisti-maura-hakki-kamppailee-kansansa-sailyamisen-puolesta/?cn-reloaded=1>.
- Kuusi, Matti. 1952. "Kaavoitettua kansanrunoutta." *Suomalainen Suomi* 7/1952: 391–395.



- Mikkonen, Nadja. 2019. "Isoisän tarina teki Tuomo Kondiasta aktivistin, joka hylkäsi suomalaisen sukunimensä: 'Kalevala on karjalaisilta varastettu'". *Yle Uutiset* 30.6.2019. Luettu 17.6.2022. <https://yle.fi/uutiset/3-10786073>
- Mylly, Juhani. 2002. *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja politiikka autonomisessa Suomessa*. Turku: Kirja-Aurora.
- Newell, William Wells. 1888. "On the Field and Work of a Journal of American Folk-Lore." *Journal of American Folklore* 1, 3–7.
- Padotut kyyneleet. n.d. Minizine itkuvirsiensä tilasta Suomessa. Digitaalinen Handout, ei ajoitusta, tekijää ei ilmoitettu. Luettu 8.10.2021.
- Payne, Jessica M. 1998. "The Politicization of Culture in Applied Folklore." *Journal of Folklore Research* 35(3): 251–277.
- Pimiä, Tenho. 2009. *Tähtäin idässä. Suomalainen sukukansojen tutkimus toisessa maailmansodassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/21784>. Luettu 3.9.2022.
- Porthan, Henrik Gabriel. 1983. *Suomalaisesta runoudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa. 1972. "Kansansatujen keruu, julkaisu ja tutkimus Suomessa." Teoksessa *Suomalaiset kansansadut. I. Ihmesadut*, toimittanut Pirkko-Liisa Rausmaa, 12–46. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sarajas, Annamari. 1956. *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Helsinki: Werner Söderström.
- Sarjala, Jukka. 2020. *Turun romantiikka. Aatteita, lukuvimmaa ja yhteistoimintaa 1810-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sihvo, Hannes. 1973. *Karjalan kuva. Karelialismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Söderhjelm, Werner. 1915. *Åboromantiken och dess samband med utländska idéströmningar*. Borgå: Holger Schildts Förlag.
- Tarkka, Lotte. 1989. "Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. Ajatuksia karelialismin etnografisesta asetelmasta." Teoksessa *Runon ja rajan tiellä*, toimittaneet Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 68, 243–257. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte ja Heidi Haapoja-Mäkelä ja Eila Stepanova 2019. "Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit." Teoksessa *Eurooppa, Suomi, Kalevala. Mikä mahdollisesti Kalevalan?* Toimittaneet Ulla Piela, Pekka Hakamies ja Pekka Hako. Kalevalaseuran vuosikirja 98, 79–106. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vilkuna, Kustaa H. J. 2019. *Viha – Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta*. 3. painos (1. painos 2006). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vilkuna, Kustaa H. J. 2020. "Suomen kansan kärsimyshistoria 1810–1900." Teoksessa *Suomen sodan jälkeen. 1800-luvun alun yhteiskuntahistoria*, toimittaneet Piia Einonen ja Miikka Voutilainen, 43–66. Tampere: Vastapaino.
- Volotinen, Timi. 2020. Rajakarjalaiset runovirret karjalan kielen näkökulmasta. Karjalankielisten SKVR:n toisintojen kieliasujen analyysi. Pro gradu. Itä-Suomen yliopisto, Filosofinen tiedekunta, humanistinen osasto. Luettu 27.6.2020. <https://erepo.uef.fi/handle/123456789/23386>

Pertti Anttonen on kulttuurintutkimuksen, erityisesti perinteentutkimuksen emeritusprofessori Itä-Suomen yliopistossa sekä etnologian dosentti Jyväskylän yliopistossa



ja folkloristiikan dosentti Helsingin ja Turun yliopistossa. Hän jatkaa eläköitymisensä jälkeä tutkimustyötä muun muassa perinteen ja väkivallan kysymyksistä, historiakulttuurin ja folkloren suhteesta sekä rituaali- ja performanssitutkimuksesta.

Ajankohtaiset

Healing rituals and vernacular conceptions of illness

Cognitive perspective to traditional healing in Finland and Karelia

Lectio praecursoria at the University of Helsinki 3.9.2022

Siria Kohonen

In March 2020, the global pandemic Covid-19 spread in Finland with such intensity that almost every face-to-face encounter was considered dangerous, and society was locked down. For the first weeks and months, nearly no one knew much about the virus. How does it spread? What are the symptoms? What is the most effective cure?

This kind of uncertainty was new to many of us in Finland, since we live in a modern society, and have relatively easy access to the Western medical system. During those weeks, I think the uncertainty might have been somewhat similar to the experiences of historical Finns when they faced dangerous illnesses. Modern biomedicine was not yet developed or people did not yet have access to it. There were no antibiotics, so many illnesses and wounds were more fatal than they are nowadays. Even authorized information about illnesses and the most efficacious healing methods might not have led to good results.

In my doctoral dissertation, I have been interested in the ways in which people in the past encountered illnesses, afflictions, and the traditional ways of healing them. I have studied archival materials from the 1880s to the 1930s – materials from just approximately one hundred years ago – however, the historical and social context was very different from society nowadays. The rural areas in Finland and Karelia still had rather long distances to towns and hospitals, public education was not very developed, and in many areas, agricultural livelihood was still more common than industrial work. When people got sick or hurt themselves, it was quite often a better idea to turn to local traditional healers than to travel far and go to a hospital.

Vernacular healing was a diverse tradition in Finland and Karelia. There were different kinds of specialists in the field – for instance, cuppers, masseurs, bonesetters, and of course the *tietäjäs*, the “ones who know”, whose healing methods were based on ritual enactments and verbal incantations. However, the lay people also knew some healing methods, and their healing tradition is often called “domestic healing”. This was often influenced by the



methods of the specialists, and it might have included, for instance, use of herbs, ingredients from a pharmacy, small ritualistic enactments, and short verbal incantations.

In this study, I am interested especially in these people – the historical lay people who were not specialists in healing but who had experiences with professional or semi-professional healers and who might have known some healing methods themselves. How did they interpret illnesses and afflictions? What did they consider as a successful healing method? What did they think about healing specialists, especially *tietäjäs*? And how did they express these thoughts and interpretations in the narratives and recollections that they presented to the folklore collectors?

The research material

The research material of this study is gathered from the Folklore Archive of the Finnish Literature Society. The materials in the archive are collected via ethnographic interviews with rural people, and the materials used in this study are from the late 19th and early 20th century from all over Finland and Karelia, Olonets Karelia excluded. Altogether they comprise over 600 archive units.

Interview situations always affect the answers the interviewees present, and this was the case with these folklore interviews as well. There are different challenges that the nature of the research material casts for a contemporary researcher.

One of the most serious challenges for this study is the fact that the interview situations rarely happened during an actual healing situation or shortly after witnessing one. Thus, the materials cannot be considered as direct descriptions about traditional healing. Instead, they are recollections – recollections about usual healing customs or recollections about certain specific situations in the past. As such, I treat this research material as meta-commentaries of the tradition.

The following report represents an example of the research material:

Teacher K has said:

A smith took ordinary pieces of sheep's poop and roasted them in a pot in the glow of the forge. Then he ground them fine with his anvil and mixed them with sparks of coal and cream. – He cooked this while incantating. – This turned into a yellowish salve, which was a cure for all burns. (The teacher had seen this when he was a boy, and nobody had seemed to care about a boy being present. The teacher's sister had had hot water spilled onto her chest, and the smith Pöykänen from Vesanta had made the medicine mentioned above.)

Opett. K on kertonut:

Seppä otti tavallisia lampaan "papuja" ja paahtoi niitä padankappaleella ahjon hehkussa. Sitten hän jauhoi ne alasi-mella hienoksi ja sekoitti joukkoon hiilen kyventä ja kermaa. – Tätä hän keitti ja samalla loitsi. – Tästä tuli kellertävää salvaa, joka oli parannusaineena kaikkiin palamiin. (Opett. oli nähnyt tämän poikasena ollessaan, pojan läsnäolosta ei nähtävästi välitetty. Opett:n sisaren rinnalle oli mennyt kuumaa vettä ja seppä Pöykänen Vesannalta oli tehnyt yllä m. lääkkeen.)

(Example 1. SKS KRA Konnevesi. Kyllikki Sutinen 144. 1936.)



Theoretical perspectives

In this study, I apply theories of the human mind to the analyses of archival materials. I follow the research strategies of the multi-disciplinary field called the Cognitive Science of Religion (shortened as CSR, also known as Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion). Within this field, the human behaviour connected to religions and spirituality is studied from the perspectives of the human mind and its processes.

This theoretical perspective helps me to examine the mental trains of thought that the historical people express in the research materials. I focus on questions of how the cross-cultural aspects of the mind have influenced the ways in which people interpreted and represented the healing tradition in this material. More precisely, I concentrate on the cognitive aspects and qualities, that is, mental processes guiding the ways of knowing in the human mind: processes of memory, perception, making judgements et cetera.

The main cognitive theories used in this study are the theories considering memory processes and the dual-process theories. In addition, I apply medical placebo theories in this study as well.

There are different kinds of memory processes in the human mind, for instance, long-term memory, short-term memory, and sensory memory. In this study, I concentrate especially on semantic memory, which represents certain processes of long-term memory. Semantic memory focuses on storing and organizing general knowledge in the mind, and memory schemas are one form of storing this information. People have schematic knowledge about, for instance, different situations, people, or cultural phenomena. This knowledge accumulates through experiences in which an individual gains new information about different phenomena. Because of schematic knowledge, people have general expectations about different entities and phenomena in the world, and when an individual encounters, for instance, a new person they have never met before, or enters a restaurant they have never visited before, they still have those general, schematic expectations about these new situations, and they can act according to them.

In memory studies, researchers have found evidence that people recall things that are part of their schematic knowledge better than they recall less familiar things. In fact, schemas might even overrun sensory perceptions when an individual is asked to recall certain events. Thus, in this study, I treat the research materials as such meta-commentaries about traditional healing that are influenced by the interviewed people's schematic knowledge about the healing tradition.

The second theoretical perspective comes from the dual-process theories. According to these theories, there are two kinds of thinking modes in the mind: fast, automatic, intuitive thinking and slow, analytical, reflective thinking. When an individual encounters a new situation, the intuitive thinking mode activates first, and it provides quick, generalized interpretations about the situation. After a short delay, the reflective thinking mode activates and it might confirm, complete, correct, or contradict the interpretations of intuitive thinking.

There are different intuitive thinking processes that affect the first interpretations people make. General schematic knowledge has quite a major effect, because the first interpretations



are often based on previous experiences. In addition, there are certain cross-cultural ways of thinking that guide intuitive thinking, for instance, heuristics and cognitive biases. Stereotypical thinking and the tendency to rely on familiar information rather than information acquired for the first time are some examples of these cognitive heuristics and biases.

In this study, I concentrate on the kind of intuitive thinking that considers ritual behaviour, as well as heuristics that influence modes of thought that are commonly known as magical thinking. Magical thinking might refer to, for instance, ideas about similar things affecting each other, or mysterious transfer of inner essences via contact. I rely on theories presenting that these kinds of thoughts are based on intuitive thinking and are common within all humans. In the analyses of this study, I consider that intuitive interpretations, which are confirmed by the reflective thinking mode and become parts of schematic knowledge, can be detected from this research material.

The third theoretical perspective comes from placebo studies. The placebo effect is a medical phenomenon in which mental stimuli lead to effects that improve physical outcomes in a patient's condition, and it is an important part of all medical encounters. General – schematic – expectations have been noted to play a major role in the activation of the placebo effect. People trust such treatments that follow their expectations about a good and effective cure. In this study, I present that following the schematic expectations of the patients and the lay people in general might have been beneficial for traditional healers. The healing situations and the narratives told about them have been in an ongoing interaction with each other, and they have influenced one another.

In addition to the cognitive theories and the placebo theories, I apply performance and ritual theories to this dissertation. The healing enactments studied here have often occurred in a ritualistic context, and they have been considered to include interactions with otherworldly spiritual beings. I consider that the healing enactments – the healing rituals – have been special kinds of performances, and that the performance context has enabled certain forms of thought and behaviour to flourish. In other words, intuitive trains of thought connected to magical thinking and behaviour improving the placebo effect have been expected and encouraged in these performance situations.

Research articles

So, how did the studied people consider the healing tradition, illnesses, and specialized healers? I examine this question in three separate research articles.

The first article, published in 2018, is titled “Counterintuitiveness and Ritual Efficacy in Early Modern Karelian Healing – An Application of the Ritual Competence Theory”. In this article, I examine the ways in which people in the village of Koivisto, in the Karelian Isthmus, considered two specific *tietäjä*-healers and their ritual performances. I use a CSR ritual theory called the Ritual Competence Theory (Lawson & McCauley 1990; McCauley & Lawson 2002) for comparing the representations of these two healers. I propose that in the recollections of the local people, these two *tietäjä*-healers were considered differently from each other because their rituals were recalled differently: one was remembered as possessing special inner powers, whereas the other was remembered as knowing specific incantations. The application of the



Ritual Competence Theory proposes that the first tietäjä might have had a more scary reputation than the other one had.

The second article was published in 2020, and it is titled “The Wraths of Fire: Contagion Heuristic and Intuitive Personification Processes in Early Modern Finnish-Karelian Conceptions of Illness.” In this article, I examine how lay people from different parts of Finland and Karelia considered skin burns – especially severe ones. I propose that the general conception of illness regarding skin burns was highly influenced by certain intuitive heuristics and biases – namely, the contagion heuristic, teleo-functional thinking, and hyperactive detection of intentionality. Via these, people have often considered severe skin burns as “the wraths of fire”: as wretched contaminations from fire, which was considered intentional, even a personal being.

The third article has not yet been published but it has been accepted for publication. The article is titled “Traditional Healing Expectations Light of Placebo and Performance Studies”. This article concentrates on the ways in which lay people in Finland and Karelia considered usual traditional healing procedures of severe skin burns. I propose that at least four aspects were included in a general schematic understanding about healing burns: 1) the healing requires ointments, 2) the healing requires recited words, usually incantations, 3) the similar-affects-similar concept is used in healing, and 4) the healing requires symbolic repetitions three or nine times. I propose that these aspects were also expected when people faced new traditional healing situations, and that following these expectations might have increased the placebo effect.

Finally

This dissertation represents a cross-disciplinary dialogue between cultural studies and studies about the human mind. My purpose is to show how cognitive theories can enrich the analyses of folklore materials. After all, the representations concerning traditional healing have been influenced by both, cultural and traditional effects as well as cognitive aspects.

Kohonen, Siria. 2022. Healing, Magic, and Mind. *The Early Modern Finnish-Karelian Healing Tradition in Light of the Cognitive Science of Religion and Ritual Studies*. Helsinki: University of Helsinki. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-8472-6>

References

- SKS KRA Konnevesi. Kyllikki Sutinen 144. 1936.
- Lawson, Thomas E. and Robert N. McCauley. 1990. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCauley, Robert N. and Thomas E. Lawson. 2002. *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.

PhD Siria Kohonen works as a post-doctoral researcher in a project “Aineellisuus, suullinen runous, myyttinen tieto ja eletty ympäristö – Materiality, Verbal Art, Mythic Knowledge and the Lived Environment” at the University of Helsinki. The project is funded by Kone Foundation.

Ajankohtaiset

Loitsututkimus fyysisessä ja virtuaalisessa maailmassa

Canonical and non-canonical in charming texts and practices: The 2022 conference of the ISFNR Committee on Charms, Charmers and Charming, 6.–9. syyskuuta 2022, Riika, Latvia

Tuukka Karlsson ja Aleksi Moine

Maailmaa muokanneella koronapandemiolla oli vaikutuksensa myös *International Society for Folk Narrative Research* -järjestön loitsukomitean toimintaan. Kun vuodesta 2003 lähtien varsin säännöllisesti järjestettyihin *Charms, Charmers and Charmers* -konferensseihin avautui mahdollisuus osallistua jälleen paikan päällä, lähtivät tämän kirjoittajat edustamaan suomalaista loitsututkimusta Latviaan Riikaan.

Kohtaamisia sodan varjossa

Pitkään odotettu tapaaminen järjestettiin teemalla *Canonical and non-canonical in charming texts and practices*, ja osallistujia kannustettiin kyseenalaistamaan loitsuperinteiden ja tutkimuksen kaanonin ja esittelemään uusia näkökulmia. Totuttuun tapaan myös varsinaisen kattoteeman ulkopuoliset esitelmät olivat tervetulleita. Loitsututkijoiden tapaamiset ovat tavallisesti olleet pienimuotoisia tapahtumia ilman *keynote*-luentoja, ja tälläkin kertaa ohjelma koostui temaattisesti jaetuista kokonaisuuksista vailla erikseen kutsuttuja puhujia. Tunnelma paikan päällä oli jokseenkin intiimi, sillä Latviaan pääsi noin kymmenen tutkijaa, mukaan lukien kirjoittajat. Emme kokeneet vähäistä osallistujamäärää ongelmana, vaan pidimme tilannetta hienona mahdollisuutena tutustua muihin alan tutkijoihin isoja tapahtumia paremmin. Läsä olevien lisäksi etäyhteyksillä oli mukana 12 tutkijaa, ja mahdollisesti myös muita kuulijoita. Järjestäjätahon tulkinnan mukaan varsin vähäistä osallistujamäärää selittivät koronapandemian vaikutukset ja Venäjän hyökkäys Ukrainaan. Maailmanpoliittinen tilanne näkyi myös kaupungilla – tapahtumapaikan viereltä oli juuri purettu neuvostoaikainen monumentti ja Venäjän suurlähetystöä vastapäätä oli asetettu valtava Vladimir Putinin kasvot puoliksi pääkallona kuvaava banderolli (kuva 1). Mielenkiintoisena yksityiskohtana saimme kuulla banderollin suunnitelleen taiteilijan, Krišs Salmaniksen, olevan myös konferenssimme visuaalisen ilmeen taustalla.

Konferenssi järjestettiin Latvian kansalliskirjaston modernissa ja jopa mahtipontisessa vuonna 2014 valmistuneessa rakennuksessa, jonka suojissa toimii myös Latvian kansanperinnearkisto. Ensimmäisen illan ohjelmaan kuului arkiston esittely, ja arkistoaineistoja



Kuva 1. Venäjän hyökkäys Ukrainaankä näkyi Riian katukuvassa syyskuussa 2022. Kuva: nav norādīts

hyödyntävinä folkloristeina olimme kiinnostuneita näkemään sikäläiset toimintapuitteet. Arkiston tiloissa meitä odotti paikallinen ylpeys, Unescon Maailman muisti -rekisteriin kuuluva *Dainu skapis* eli Kansanlaulukabinetti, jonka teetti folkloristi Krišjānis Barons vuonna 1880 ja joka sisältää melkein 270000 laulutoisintoa. Arkiston kokoelmiin kuuluu myös useita tuhansia loitsutoisintoja. Isäntämme Aigars Lielbārdisin hiljattain laatiman kaksikielisen (latvia ja englanti), latvialaisia loitsuja esittelevän kokoelman (2020) ansiosta myös kansainväliselle yleisölle avautuu aiempaa parempi mahdollisuus päästä tutustumaan latvialaiseen perinteeseen, vaikkakin pintaa raapaisten.

Autenttisuus, historiallisuus ja ongelmakohdat

Konferenssiin osallistuneet loitsututkijat olivat kiinnostuneita niin kirjallisten loitsujen filologisesta luennasta kuin suullisten perinteiden tarkastelusta. Tapahtuman varsinaisen ohjelman käynnisti komitean väistynvä puheenjohtaja Jonathan Roper, jonka esitelmä käsitteli mielenkiintoisesti suullisten loitsujen käyttöä erässä kirjailija Henry Williamsonin teoksessa. Kirjailija Williamson, jonka Roper mainitsi olleen yhden harvoista 1800-luvun Englannin yhdeltä esittäjältä järjestelmällisesti loitsuja keränneistä henkilöistä, oli koonnut ja julkaissut erään lounaisenglantilaisen maalauskylän tunnetun parantajan loitsukorpuksen. Esitelmässään Roper pohti suomalaisessakin folkloristiikassa pinnalla olleita kysymyksiä siitä, miten määrittää aineiston autenttisuus tilanteessa, jossa loitsut on kerätty ”epäautenttisisä” tilanteissa sekä miten saada selville, kuinka tarkasti haastattelutilanteessa talletetut tekstit vastaavat varsinaisessa parannustapahtumassa käytettyjä. Esitetyt kysymykset lienevät relevantteja kaikille historiallisten folkloreaineistojen kanssa tekemisissä oleville tutkijoille. Toisaalta voisi huomauttaa, että suomalaisessa folkloristiikassa monista esitelmän problematisoinneista on keskusteltu jo jonkin aikaa (ks. esim. Haapoja-Mäkelä 2020; Karlsson 2022, 27–28; Silvonen 2022, 20–21). Perustavanlaatuiset kysymykset eivät kuitenkaan tyhjene yksittäisiin selityksiin, ja erilaisiin aineistoihin ja tapauksiin keskittyvät näkökulmat ja keskustelunavaukset ovat alati tervetulleita.



Vernakulaarit ja institutionaaliset genret

Eräänä suurimmista teemoista esiin nousi loitsujen määrittely genrenä ja loitsutraditioiden käsitteellistäminen. Liettuan kirjallisuus- ja folkloreinstituutin tutkija Daiva Vaitkevičienė käsitteli rukousten ja loitsujen eroa liettualaisessa perinteessä, kun taas Davor Nikolić esitteli työryhmänsä pohdintoja kroatialaisen loitsututkimuksen historiasta ja etnografien genreluokitteluista. Tuukka Karlsson pohti suomalaisessa folkloristiikassa kalevalamittaisista loitsuista vakiintuneesti käytettyä *incantation*-termiä ja sen suhdetta kansainvälisessä tutkimuksessa esiintyvään *charm*-käsitteeseen. Frog jatkoi käsitteellistä työtä esittelemällä määritteen *para-incantation*, jolla tarkoitetaan erilaisia tekstejä ja esityksiä, jotka muistuttavat loitsuja mutta joilla ei nähdä samaa tehokkuutta kuin loitsuilla. Esimerkkinä voidaan mainita kalevalamittaisen epiikan loitsu-upotukset, jotka kuvaavat ja auktorisoivat loitsuesityksiä, mutta eivät saa aikaan varsinaisten loitsujen tavoittelemia vaikutuksia (ks. esim. Bauman 2004, 15–33).

Loitsujen määrittely genrenä liittyy myös vahvasti vernakulaarin uskon ja institutionaalisen uskonnon suhteeseen. Singaporesta asti paikalle matkustanut apulaisprofessori Katherine Hindley esitteli Raamatun ja vernakulaarien kielten käyttöä keskiaikaisten englantilaisten käsikirjoitusten loitsuteksteissä. Järjestävän tahon edustaja Aigars Liebārdis pohti jesuiittojen toiminnan vaikutusta latvialaiseen vernakulaariin uskontoon. Alekski Moine esitteli väitöskirjatutkimustaan kalevalamittaisista loitsuista ja niiden ontologiasta. Keskusteluun uskonnosta osallistuvat myös etänä Danila Rygovskiy, joka tarkasteli sairautta käsitteleviä diskursseja vanhauskoisten luostareissa Siperiassa, ja Kira Kyrgys, joka esitteli tuvaanien samanismia – saimme kuulla myös sikäläisiä rituaalisia lauluja. Esitelmät korostivat *Eloressakin* vuoden 2020 ensimmäisessä numerossa tehtyjä päätelmiä vernakulaarin ja institutionaalisen hybridisestä suhteesta, jossa vaikutteet kulkevat ja kietoutuvat eri medioissa moneen suuntaan. Saimme myös katsauksen materiaalisuuden ja uskomusperinteen liitosta eräisiin suomalaisiin kirkkoihin pienissä ruumisarkuissa haudattujen sammakoiden kautta. Ilona Tuomen esitelmä yhdisti lupaavasti hiljattaista arkeologista tutkimusta filologiseen otteeseen ja sanomalehtiaineistoihin ja korosti tutkijan monitieteisen ja avoimen mielikuvituksen roolia.

Katse kohti Singaporea ja Helsinkiä

Hybridikonferensseihin kenties väistämättä kuuluvista teknisistä ongelmista huolimatta konferenssi oli onnistunut. Loitsututkimuksen kansainvälisyys ilahdutti osallistujia, ja näkemysemme suomalaisen folkloristiikan ja lähialojen teoreettisesta ja metodologisesta vahvuudesta sai vahvistusta. Tapahtuman yhteydessä toimitettiin myös henkilöstömuutos, jossa loitsukomitean puheenjohtajana alusta saakka toiminut Jonathan Roper vaihtoi paikkaa varapuheenjohtaja Emanuela Timotin kanssa. Vuoden 2023 konferenssi on Singaporessa. Vuonna 2024 konferenssi järjestetään ensimmäistä kertaa Helsingissä. Tervetuloa mukaan, olitpa sitten kiinnostunut osallistumaan järjestäjänä, kuulijana tai puhujana!



Kirjallisuus

- Bauman, Richard. 2004. *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Fingerroos, Outi, Niina Hämäläinen ja Ulla Savolainen. 2020. "Vernakulaari." *Elore* 27(1). <https://doi.org/10.30666/elore.95474>.
- Haapoja-Mäkelä, Heidi. 2020. "Silencing the Other's Voice? On Cultural appropriation and the Alleged Finnishness of Kalevalaic Runo Singing." *Ethnologia Fennica* 47(1), 6–32. <https://doi.org/10.23991/ef.v47i1.84255>.
- Karlsson, Tuukka. 2022. *"Come Here, You Are Needed": Registers in Viena Karelian Communicative Incantations*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7801-5>.
- Lielbārdis, Aigars. 2020. *Collection 150. Charms*. ALF Collection IV. Riika: Institute of Literature, Folklore and Art, University of Latvia.
- Silvonen, Viliina. 2022. *Apeus arkistoäänitteellä: Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7818-3>.

FT Tuukka Karlsson toimii post doc -tutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa ja FM Aleksis Moine on väitöskirjatutkija Helsingin yliopistossa.

Kirja-arviot

Lasten suusta

Kallinen, Kati ja Henna Pirskanen. 2022. *Lasten ja nuorten tutkimushaastattelu*. Helsinki: Gaudeamus. 269 sivua.

Inkeri Hakamies, FT

Lasten ja nuorten tutkimushaastattelu on sekä teoreettista näkökulmaa että käytännön ohjeita tarjoava opas lapsia ja nuoria haastattelevalle tutkijalle. Teos pohjautuu kirjoittajiensa Kati Kallisen (YTT) ja Henna Pirskasen (YTT) tutkimuksiin ja niistä saatuihin ideoihin. Kallinen ja Pirskanen ovat sosiaalityön asiantuntijoita, jotka ovat tutkineet monenlaisia lapsiin, nuoriin ja perheisiin liittyviä teemoja. Kirjassa kerrotaan monien esimerkkitapausten kautta, miten lasten ja nuorten kanssa voi toimia tutkimushaastatteluja tehdessä, ja pohditaan eettisiä ja hedelmällisiä vuorovaikutuskeinoja.

Johdannossa Kallinen ja Pirskanen perustelevat kirjan tarpeellisuuden toteamalla, että lasten ja nuorten haastattelemista tutkimuksen tarpeisiin on toki käsitelty aiemmassakin kirjallisuudessa, mutta laajempaa, suomenkielistä teosta, jossa näitä teemoja olisi nivottu yhteen, ei ole aiemmin ollut saatavilla. Johdannossa myös todetaan kirjan rajaukset: kirjassa ei varsinaisesti käsitellä haastattelujen analyysivaihetta tai aineiston säilyvyyttä ja tietosuojaa, vaan siinä keskitytään nimenomaan haastattelujen suunnittelu- ja toteutusvaiheisiin.

Vaikka teos ei kirjoittajiensa mukaan ole mikään lasten ja nuorten haastattelemisen ”keittokirja” (s. 14), se antaa myös paljon konkreettisia käytännön neuvoja. Luku 2 (Asiantuntijoina lapset ja nuoret) tarjoaa katsauksen lapsudentutkimuksen teoreettisempaan keskusteluun ja lasten ja nuorten asiantuntijuuden ja osallisuuden pohdintaan, ja luvussa 8 (Lasten ja nuorten tutkimushaastattelun tulevaisuuden suunnat) kirjoittajat tiivistävät teoksen keskeisimmän sisällön ja reflektivat sitä suhteessa maailman nykytilaan. Muut luvut sen sijaan keskittyvät nimenomaan haastattelujen käytännön toteutukseen ja sen erinäisiin haasteisiin. Kallinen ja Pirskanen pohtivat muun muassa miten haastateltavia rekrytoidaan (luku 3), milloin ja missä haastattelut tulisi toteuttaa (luku 4), keitä haastatteluissa on läsnä ja miten eri valtasuhteet vaikuttavat hetkeen (luku 5), millaisia osallistavia ja aktivoivia menetelmiä haastatteluissa voi hyödyntää (luku 6), sekä mitä eettisiä kriteereitä tutkimushaastattelujen suunnittelussa, toteutuksessa ja niistä kirjoittaessa tulee ottaa huomioon (luku 7). Erityisen





hyödyllistä on kirjassa selkeästi kuvattu lasten ja nuorten haastatteluja koskeva lupaprosessi, joka voi etukäteen jännittää kokematonta tutkijaa.

Kirja on tarkoitettu luettavaksi kaikille niille, jotka ovat kiinnostuneita haastattelemaan lapsia ja nuoria laadullisella tutkimusotteella. Sen pääpaino on kirjan kirjoittajien taustojen vuoksi yhteiskuntatieteissä, mutta se soveltuu hyödynnettäväksi mm. sosiaalitieteiden, kasvatustieteiden, terveystieteiden ja kulttuurintutkimuksen aloilla. Teoksesta on kuitenkin kulttuurintutkijan kannalta harmillisesti rajattu pois etnografiset tutkimukset, koska ne kirjoittajien mukaan ”sisältävät useita metodologisia erityiskysymyksiä, jotka edellyttävät laajempia keskustelujaan” (s. 9).

Toisaalta kyseinen kirja sisältää paljon sellaista pohdintaa, joka on muistitietotutkimusta ja (etnografisia) haastatteluja tekeväälle kulttuurintutkijalle varsin tuttua: Lapset ja nuoret ovat kirjoittajien mukaan ryhmiä, joille tutkimuksessa halutaan antaa aiempaa enemmän ”ääntä” (s. 20), mutta voiko sitä edes tavoittaa, ja mikä onkaan tutkijan rooli tuon äänen tuottamisessa? Entä millainen rooli tutkijalle jää ”kanssatutkimuksessa” (s. 32)? Yhtä hyvin monet eettiset pohdinnat ja tulkintakehykset, joita lasten ja nuorten tutkimuksessa sovelletaan, voisivat olla aiheellisia myös aikuisia haastateltaessa: kirjoittajat pohtivat esimerkiksi, miten lapsia ja nuoria voi haastatella vaikeista teemoista, miten käsitellä ikäviä tunteita ja voiko haastateltava ”särkyä” haastattelussa (s. 37).

Lapset asiantuntijoina

Kallisen ja Pirskasen oma lapsinäkemys tulee selkeästi ilmi johdannossa. He painottavat, että lapset ja nuoret eivät ole mikään yhtenäinen joukko, jota voisi kirjan antamien ohjeiden mukaisesti käsitellä, vaan tutkijan tulee valintoja tehdessään aina tiedostaa haastateltaviensa yksilöllisyys. Ennen kaikkea Kallinen ja Pirskanen korostavat lasten ja nuorten *asiantuntijuutta*, johon sisältyy myös osallisuuden käsite. Kuten he kirjan lopussa vielä tiivistävät, lasten ja nuorten näkeminen asiantuntijoina tarkoittaa, ”että heillä on tietoa, kykyä toimia ja osallistua heitä koskeviin asioihin” (s. 226). Kallisen ja Pirskasen lapsinäkemysten perustana on myös se tavoite, että tutkimuksen tulisi lisätä lasten ja nuorten hyvinvointia.

Jokaisen, joka lähtee tutkimaan lapsia tai nuoria, tulisi ensin tehdä itselleen selväksi, millainen lapsinäkemys hänellä on, koska se määrittää niin vahvasti sitä, mihin lasten haastattelulla pyritään. Yksi lasten ja nuorten tutkimuksen peruskysymyksiä on, miten aikuiset tutkijat suhtautuvat lasten ja nuorten kertomiin asioihin ja heidän tietoonsa. Nähdäänkö ne vain ”viihdyttävänä puheenvuoroina” (s. 24), vai otetaanko ne aidosti huomioon yhteiskunnallisessa päätöksenteossa?

Kirjan pohdinnat siitä, voiko lasten ja nuorten haastatteluista odottaakaan saavansa faktatietoa, tuntuvat laadullista tutkimusta tekevän kulttuurintutkijan mielestä hieman triviaaleilta. Tähdellisempää olisi pohtia, mitä lasten ja nuorten asiantuntijuus kulttuurintutkimuksessa tarkoittaa. Lapsen asiantuntijuudella ja osallisuudella on nimittäin hieman eri merkitys silloin, kun tutkimus koskee sosiaalityötä, lapsipolitiikkaa tai lastensuojelua. Tällöin lapsi nähdään oman elämänsä kokemusasiantuntijana ja painotetaan sitä, että lapsen pitäisi olla mahdollisuuksien mukaan osallinen itseään koskevien päätösten teossa. Kallisen ja Pirskasen esimerkkitutkimukset ovat heidän omalta alaltaan, ja niissä lapset ovat pääasiassa lastenkulttuurin asiantuntijoita tai jonkin perheverkoston edustajia. Näissä tutkimuksissa



pyritään selvittämään tiettyjen lapsiryhmien hyvinvointiin vaikuttavia tekijöitä. Mutta voisiko lapsilla ja nuorilla olla sanottavaa myös muista asioista? Kuuluvatko lapset vain lasten yhteisöön tai johonkin perheyhteisöön, vai ovatko he myös laajempien yhteiskunnallisten ja kulttuuristen ryhmien jäseniä? Millaista kulttuurista tietoa lapsilla voi olla?

Miten lapsille puhutaan?

Kallinen ja Pirskanen eivät pidä teostaan haastattelijan keittokirjana, ja heille jokainen lapsi ja nuori on oma yksilönsä. Silti he jakavat monia käytännön vinkkejä, jotka korostavat sitä, että lapset ovat jollain lailla erilaisia olentoja kuin aikuiset ja myös heidän kanssaan kommunikointi on erilaista. Lohdullisesti Kallisen ja Pirskasen mielestä tutkijalla ei tarvitse olla tietynlaista taustaa voidakseen haastatella lapsia tai nuoria, vaikka sensitiivisiä aiheita tutkittaessa jotkut tahot saattavatkin vaatia esimerkiksi lastensuojelun sosiaalityöntekijän työkokemusta. He kuitenkin korostavat useaan otteeseen, että lasten ja nuorten haastattelu vaatii erityisten menetelmien hallintaa ja että tutkijan täytyy pystyä kommunikoimaan haastateltavien *ikätasoon sopivalla tavalla*. Tämä tarkoittaa esimerkiksi kysymyksien rakenteen tarkkaa suunnittelua: lapsia haastatellessa kysymykset eivät saisi olla liian abstrakteja, monimutkaisia tai pitkiä, ja esimerkiksi miksi-kysymykset voivat olla pienille lapsille liian vaikeita ja ”pysäyttävät keskustelun virran” (s. 77). Lapsilla voi myös olla hyvin erilainen aikakäsitys kuin aikuisilla, eikä aina ole järkevää pyrkiä esimerkiksi selvittämään menneiden tapahtumien järjestystä pikkutarkasti. Mitä vanhempi lapsi, sitä enemmän hänellä on kokemusta vuorovaikutuksesta aikuisten kanssa, ja koululaisten ja teini-ikäisten kanssa keskustelu on taas toisenlaista.

Kuten aina, haastattelijan olisi hyvä pohtia etukäteen haastattelutilanteeseen mahdollisesti vaikuttavia seikkoja: Mihin aikaan päivästä haastattelu tapahtuu ja kuinka kauan lapsi pystyy keskittymään haastatteluun? Missä haastattelu tapahtuu ja keitä siinä on paikalla? Lasten itsesääätelytaidot eivät ole yleensä vielä yhtä kehittyneet kuin aikuisilla, ja siksi lapsia haastatellessa haastateltavan mielentila ja siihen vaikuttavat tekijät voivat vaikuttaa haastattelun kulkuun enemmän. Kallinen ja Pirskanen toteavat esimerkiksi, että jos ”haastateltava on väsynyt tai nälkäinen, odottaa kotiinlähtöä tai joutuu keskeyttämään jonkun mieluisan tekemisen haastattelun vuoksi, nämä seikat voivat vaikuttaa haastatteluun” (s. 83).

Varsinkin pienille lapsille voi olla vaikeaa selittää ymmärrettävästi tutkimuksen tai haastattelun tarkoitusta, ja koko tilanne voi olla heille outo. Haastattelijan kannattaakin pysyä hetkessä joustavana eikä olettaa, että haastattelu kulkisi aina saman käsikirjoituksen mukaan. Lapset saattavat haastattelun aikana ”tutkia haastattelutilaa, liikkua, heilua tai vaikkapa hyräillä ja laulella” (s. 128). Kallisen ja Pirskasen mukaan ”päiväkodeissa tehdyissä haastatteluissa lapset ovat pyörineet lattialla, kävelleet käsillään ja leikkineet, kun heille on annettu tähän mahdollisuus” (s. 128).

Koska koko haastattelun konsepti voi olla lapsille vieras, haastattelijan täytyy pysyä tilanteessa sensitiivisenä. Tämä pitää sisällään myös sen, että haastattelun lopetusta olisi hyvä valmistella etukäteen, jotta haastateltava ei yhtäkkisen lopetuksen jäljiltä tuntisi ”itseään hämmentyneeksi, käytetyksi tai hylätyksi” (s. 130). Lopetusta voi ennakoita kertomalla esimerkiksi, että kohta tulee viimeinen kysymys, tai kokoamalla yhteen asiat, joista on puhuttu.



Vallankäyttöä

Kirjaa lukiessa huomaan monta kertaa pohtivani, onko aikuisten haastattelu sitten niin kovin erilaista. Eikö myös silloin olisi yhtä lailla hyödyksi, että haastattelija pysyy sensitiivisenä, pohtii haastateltavan näkökulmaa ja kertoo mahdollisimman ymmärrettävästi, mitä haastattelussa tapahtuu ja mihin siinä hankittua aineistoa hyödynnetään?

Suurin ja perustavanlaatuinen ero lapsi- ja aikuishaastateltavia kohdatessa lienee se, miten paljon valtaa haastattelijalla on suhteessa haastateltaviinsa. Toki haastattelijalla on aina haastattelutilanteessa jonkinlainen etulyöntiasema, mutta se korostuu varsinkin silloin, kun haastateltavana on pieniä lapsia, jotka eivät kenties täysin ymmärrä, miksi ovat tilanteeseen joutuneet. Kuten Kallinen ja Pirskanen toteavat, alaikäisiä haastatellessa "on väistämättä aina läsnä erityinen kasvatuksen, vallan ja hallinnan tematiikka" (s. 181). Lapset voivat myös kokea, että he eivät voi kieltäytyä aikuisen osallistumiskutsusta, vaikka aikuinen itse ei ajattelekään olevansa painostava. Tässä kohdin kirjan neuvot ovat hieman ristiriitaisia: Kallinen ja Pirskanen ohjeistavat esimerkiksi, että lapsia voi motivoida tai "suostutella" osallistumaan tutkimukseen kertomalla, että "haastattelu ei kestä kovin kauan tai että siihen osallistuminen on mukavaa" (s. 64), ja toisaalta he varoittavat, että raja motivoinnin ja painostamisen välillä on häilyvä.

Aikuiset haastattelijat ja tutkijat tarkastelevat lasten sanomaa ja kokemusta myös aina aikuisten näkökulmasta, ja kuten Kallinen ja Pirskanen huomauttavat, "aina ei ole helppoa kysyä lapsikeskeisellä tavalla kysymyksiä, jotka avaisivat sitä, millaista on olla lapsi tai nuori tai millaisia heidän kokemuksensa ovat" (s. 78). Miten aikuinen voi tavoittaa lasten tapaa ymmärtää maailmaa, jos hän pakottaa lapsen puhumaan siitä aikuisten tavalla? Haastattelu tai keskustelu ei ole kaikille lapsille luontevaa vuorovaikutusta. Kallinen ja Pirskanen toteavat itsekin, että haastattelumenetelmän valta-asemaa on "kritisoitu muun muassa siksi, että se ei puheen tuottamiseen perustavana menetelmänä tavoita kaikkia lapsia ja nuoria" (s. 155) ja että erilaisten visuaalisten ja osallistavien menetelmien hyödyntäminen voisi olla hedelmällistä. Toinen kysymys on, miten lasten tuottamia visuaalisia aineistoja sitten analysoidaan.

Lopuksi

Kallinen ja Pirskanen toivovat, että heidän teoksensa lisäisi ymmärrystä ja rohkaisisi eri vaiheissa olevia tutkijoita lähestymään lapsia ja nuoria haastateltavina. Vaikka kirja onkin esimerkkiensä kautta kallellaan sosiaalityöhön, sen ei tarvitse antaa säikäyttää. Kulttuurintutkijalle, joka haluaa lapsuusmuistojen tai lapsuusdiskurssien sijaan tutkia vaihteeksi lasten kokemusta, kirja antaa runsaasti tukea ja ideoita siihen, miten lasten kanssa toimitaan.

FT Inkeri Hakamies on helsinkiläinen kansatieteilijä ja museologi, joka on väitöskirjassaan tutkinut museokäytäntöjen merkitystä ja muutosta. Seuraavissa tutkimuksissaan hän haluaisi keskittyä museopedagogiikkaan ja lapsiin museoissa. Hakamies on Nuorten Tiedeakatemian jäsen kaudella 2022–2026.

Kirja-arviot

Yksityiset elämäntarinat ja yhteinen menneisyys

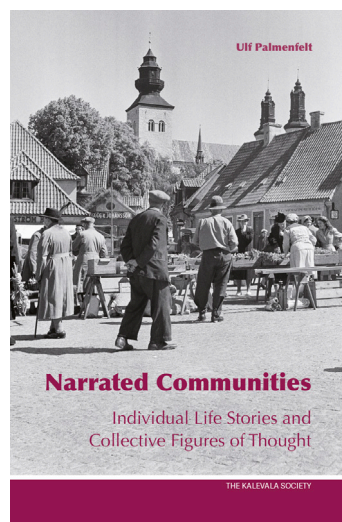
Ulf Palmenfelt 2022. *Narrated Communities. Individual Life Stories and Collective Figures of Thought*. FF Communications 324. Helsinki: The Kalevala Society. 271 sivua.

Tuija Hovi

Ruotsalainen etnologi, Uppsalan yliopiston emeritusprofessori Ulf Palmenfelt on tunnettu kertomusperinteen ja nykypäivän kansankulttuurin tutkija. Näitä tutkimusintressejä purkaa esimerkiksi hänen yhdessä Bengt af Klintbergin kanssa julkaisemansa tunnettu tietokirja *Vår tids folkkultur* (2008). Palmenfeltia ovat kiinnostaneet niin tarinat yliluonnollisen kohtaamisesta ja vaietuista aiheista kuin internetin ihmeellinen maailmakin sekä tutkitun tiedon popularisointi.

Nyt käsillä oleva teos *Narrated Communities. Individual Life Stories and Collective Figures of Thought* kokoaa yhteen Gotlannissa 1990-luvulla alkaneen tutkimusprojektin "Visby in Our Time" tulokset sekä kirjoittajan pitkäaikaisen mielenkiinnon folkloristiseen narratiiviseen analyysiin. Keskeisinä tutkimuskysymyksinä ovat, miten ihmiset muuntavat henkilökohtaiset muistonsa sanallisiksi yhteenkuuluvuuden ilmaisuiksi ja miten he näillä kertomuksillaan luovat kuvitellun yhteisön maailman. Tutkimus jäljittää dialogia minän ja muiden sekä nykyisyyden ja menneisyyden välillä. Palmenfeltin tutkimusaineiston yleisinhimillisuus ja ajankohtauus korostuu kerrottujen kokemusten sotatemiikassa – miten sota muistetaan, miten koettu sota-aika elää mielessä ja millaisena sota näyttäytyi nuorelle visbyläiselle sivustakatojalle. Muistot koetusta sodasta jäsenyivät vuosikymmenten saatossa, ja ne heijastuvat myös seuraavien sukupolvien kokemisen tavoissa ja elämäntarinoissa.

Folkloristiikan henkilökohtaisen kerronnan ja kokemuskertomusten rinnalle on 2000-luvulla kasvanut vahva narratiivisen tutkimuksen kenttä, jonka monitieteiset lähestymistavat ja tutkimusteemat rikastavat tutkimuksen mahdollisuuksia ymmärtää koettua. Palmenfelt kutoo teoksessaan narratiivisen tutkimuksen loimista ja kuteista tukevan käsitteellisen maton, jolla lukijan kelpaa tepastella.





Aineistona narratiivit

Tutkimusaineistona on 132 visbyläisen eläkeläisen haastattelua. Haastattelut toteutettiin vuoden 1995 aikana. Projektilla oli tuolloin myös käytännöllinen yhteiskunnallinen ulottuvuus – haastattelijoiksi valikoitiin työttömiä työnhakijoita, jotka perehdytettiin etnografiin kenttätömenetelmiin ja varustettiin silloisella *high techilla* – kannettavilla kasettinauhureilla. Vastaajat puolestaan valikoituivat paitsi alueellisesti myös usean yhteistyötahona toimineen avustusjärjestön suosituksista sekä etnografisen lumipallomenetelmän avulla. Haastattelut olivat avoimia elämäkerrallisia haastatteluita, joissa haastateltavaa ohjailtiin mahdollisimman vähän.

Palmenfelt on analysoinut tätä laajaa aineistoa menetelmällä, jonka hän on rakentanut narratiivisen analyysin eri näkökulmista. Vaikka aineisto kokonaisuudessaan sisältää muutaakin puhetta kuin kertomuksia, on narratiivinen tarkastelutapa perusteltu. Tekijä tukeutuu perinteiseen labovilaiseen ideaan kertomuksesta elementaarisine osineen yhdistäen sen Katharine Youngin kertomuksen ja kerronnan yhdistävään malliin. Lukuisilla haastatteluesimerkeillä Palmenfelt osoittaa, kuinka ihmiset kertoessaan siirtyvät siihen tilanteeseen, josta kertovat, ja näin mentaalisesti astuvat kertomukseensa sisään (*storyworld/taleworld*). Samalla individuaali ja kollektiivinen limittyvät, minkä seikan folkloristi Sandra D. Stahl nosti esiin jo 1970-luvulla tutkiessaan henkilökohtaista kerrontaa.

Kaksi aihetta, jotka toistuivat kaikkien haastateltavien kerronnassa spontaanisti, ovat oma lapsuus ja läheisen kuolema. Näiden omakohtaisten kuvausten kautta avautuu näkymä kerronnan universaalisuuteen. Molemmat kertomusaiheet tarjoavat kirjoittajan mukaan mahdollisuuden tutkia kokemisen rajoja ja sitä, miten kokemusten rajankäynti muotoutuu tarinoiksi. Omakohtaisia tarinoita on pidetty tärkeinä selviytymisen keinoina. Niiden on todettu tuottavan merkityksellisyyden tunnetta. Palmenfelt kartoittaa niitä opittuja polkuja, joiden avulla kerronta tuottaa ”normaaliutta” – ihmisillä on tarve ja kyky rakentaa kausaalisuhteita, jotka saavat elämässä tapahtuneen tuntumaan loogiselta jatkumolta. Sitä, missä järjestyksessä tapahtumat kulkevat, mitä aiheita käsitellään ja millä tavalla, säätelevät usein tiedostamattomat, itsestäänselvyyksiltä tuntuvat kulttuuriset konventiot. Palmenfelt toteaa, että narratiivimuoto ei silti ole välttämätön koetun jäsentämisessä. Monet asiat tai tilanteet ilmaistaan evaluointina, väitteinä ja faktojen raportointina. Niistä ei välttämättä kehity tarinaa.

Aristoteleen ytimekkääseen määritelmään koherentista kertomuksesta kuului alku, keski-kohta, loppu. Palmenfelt käy läpi koko joukon kertomusten tutkimuksen klassikoita, jotka ovat omiksi tarpeikseen täydentäneet ja sofistikoineet tuota klassista määritelmää. Hän itse puolestaan pohtii, millaiseen tarkoitukseen narratiivit sopivat ja mihin eivät. Narratiiveilla voi hänen mielestään hyvin kuvailla ulkoista toimintaa, liikkeitä, muutosta ja kehitystä. Niillä voi tuottaa todellisuutta konfliktien ja vastakkainasettelujen muodossa, rakentaa todellisuutta koherenttina ja loogisena järjestyksenä, kuin myös luoda yksinkertaisia tapahtumaketjuja kompleksisista tilanteista ja asioista.

Palmenfeltin näkemykset narratiivin ulottuvuuksista ja funktioista ovat pääosin toimivia, selkeitä ja perusteltuja, mutta vaikeammin nieltävänä pidän sitä toistuvasti esitettyä ajatusta, että narratiivit olisivat huonoja kuvailemaan emootioita, sisäistä kehitystä, harmoniaa, ykseyttä, pysähtyneisyyttä ja ymmärrystä. Hänen mukaansa narratiiveilla ei niinkään kuvailla



nyansseja, ambivalenssia, kompleksisuutta, epäjärjestyä, epäjohtonmukaisuuksia, irrationaalisuutta, epäröintiä ja epäilyä. Sen sijaan ne toimivat hyvin vastakkainasettelun välineenä, kuvattaessa mustavalkoisuutta ja kategorisointeja. Itse kallistuisin pikemminkin esimerkiksi Tilmann Habermasin (2018) kannalle. Hänen mukaansa emootioita välitetään sosiaalisessa kanssakäymisessä tavan takaa narratiivin muodossa, ja kertomusten tiedostetut tai tiedostamatta esitetyt näkökulmat vaikuttavat myös kuulijan tunnereaktioihin, jopa ohjaten niitä.

Palmenfelt sen sijaan erottaa emootioiden välittämisen ja herättämisen narratiivin tehtävistä (s. 115). Aineistossa ilmenikin, että haastateltavat pyrkivät vaijentamaan tunteita kerronnassa. Vaikka voimakkaat tunteet toki liittyivät muistoihin, kerrottiin asiasta mieluiten neutraalisti raportoivaan tyyliin. Palmenfelt ei juuri pohdi kerrontatilanteen vaikutusta tai sitä, kenelle kerrotaan ja miksi. Hän tarkastelee silti metakommunikaatiota, joka paljastaa, missä mielessä tarina tulisi ymmärtää, ja toteaa, että nimenomaan sanavalinnat, tyyli ja esitystapa voivat kommunikoida erilaisia tunnetiloja.

Elämäntarinan koherenssi ja muistojen merkitys

Elämäntarinaa käsitellessään Palmenfelt tukeutuu Alessandro Portellin ajatukseen elämäntarinan rakentuneisuudesta. Siihen sisältyy aina monia eri vaikutteita omien kokemusten lisäksi, kuten kielellisiä konventioita, kirjallisia piirteitä ja median vaikutusta. Ihmiselämä ei ole koherentti ja yksi narratiivi, vaan kertojan elämäntarina rakentuu tilannekohtaisista valinnoista. Palmenfelt ei hyväksy esimerkiksi Charlotte Linden ajatusta siitä, että olisi olemassa ”kulttuurisesti hyväksytty sopimus”, jonka mukaan yksilön sosiaalinen olemassaolo edellyttää koherenttia, sosiaalisesti hyväksyttävää ja jatkuvasti päivittyvää elämäntarinaa. Palmenfelt toteaa, että hänen oman aineistonsa kertomukset ovat kyllä osittain koherentteja ja järjestyneitä mutta sen lisäksi myös fragmentaarisia ja ristiriitaisia. Hän näkee vastakertomusten (*counter narrative*) funktiona olevan yleisesti hyväksytyjen konventioiden kiistäminen, mutta osoittaa niiden voivan myös ylläpitää konventioita osoittamalla näiden kiistämistä vaativan olemassaolon. Vastakertomuksella kertoja voi yhtä hyvin siis heijastaa kuulumista yhteisöön kuin erottautumistakin siitä, ja kertomus erityisyydestä voi siten vahvistaa käsitystä normaalista.

Menemättä tarkemmin mielen kognitiivisiin rakenteisiin Palmenfelt keskittyy verbalisoituun muistiin ja aistittuihin muistoihin eli kokemuksiin. Ne eivät ole valmiiksi järjestäytyneet kertomuksiksi vaan assosioituvat ja kiinnittyvät eri tavoin aina uusiin tilanteisiin. Palmenfelt käyttää osuvaa Lego-palikkavertausta. Muistoja kerrottaessa tehdään valintoja kuin Legoja rakentaen – muistojen palikat asettuvat joka kerta erilaisiksi kokonaisuuksiksi. Kronologia ja kausaalisuus muodostavat kerronnallisten palikoiden välille koherenssia, jota yksilölliset ilmaisutekniikat värittävät. Ajan kuluessa muisti muuttuu. Vanhat muistot muokkautuvat uusilla kokemuksilla ja saavat uusia merkityksiä, kun ne tuodaan nykyhetkeen kertomalla. Valaiseva tilanne tästä prosessista on itse tutkimani uskonnollisen kokemuksen rooli ja vaikutus yksilön elämässä. Tyypillistä on, että esimerkiksi käännyksikertomus laajenee vähitellen kattamaan yhä pitempää jaksoa elämässä uusien elämäntilanteiden tarjoamien tulkintojen myötä. Lisäksi toistuvaa kerrontaa mallintava viiteyhteisö kannustaa hiomaan muistoista koherentteja, uskoa vahvistavia kertomuksia. (Hovi 2004.)

Muistot ovat yksityisiä, mutta ollakseen sosiaalisesti kommunikoitavissa ja ymmärrettävissä niiden on kytkeydyttävä yhteisesti hyväksytyyn todellisuuteen. Tarkastellessaan kertojan



omistajuutta kokemuksiinsa nähden ja niiden tulkintaa kollektiivisesti vakiintuneiden kehysten sisällä Palmenfelt testaa, miten pienimmässä mahdollisessa yhteisössä eli kahden ihmisen kesken muistoissa sama eletty tilanne tulee ilmaistuksi. Mielenkiintoisen tarkastelun kohteina ovat avioparien ja sisarusten kertomukset. Hän löytää molempien osapuolten kertomuksissa säröjä, joista muutkin mahdolliset tulkinnat voivat paistaa läpi. Yhteisöllisessä muistelussa kiinnostava kysymys on, kenen totuus on vakavammin otettavissa, kenen kokemus on merkittävä, ja millä perusteella taas toisen kokemus ja muisto voidaan ohittaa vähemmän merkityksellisenä tai jopa kiistää kokonaan.

Kertojan mandaatti ja ajattelun kollektiiviset mallit

Pisimmän analyysiluvun kirjassa saa asemoituminen (*positioning*), se, mistä positiosta käsin kertoja asiansa esittää – onko hän puolesta vai vastaan, miten hän kertomuksensa kehystää (*framing*) ja millaisia avaimia hän antaa kertomansa tulkitsemiseksi (*keying*). Kerrontatilanteen vuorovaikutuksessa rakentuvat tulkinnat kuulijoiden mielessä myös siitä, mitä ei sanota ääneen.

Tärkeimpinä analyysivälineinä Palmenfelt on käyttänyt asemoitumisen käsitettä sekä ajattelun mallia (*figure of thought*), joka liittyy traditiodominantin käsitteeseen eli suosikki- asemassa olevista piirteistä ja motiiveista muodostuvaan näkökulmaan (*tradition dominant*). Hän kuvaa yhteisössä vakiintuneita traditiodominantteja kognitiivisina solmukohtina (*cognitive nodes*), joissa tapahtuman langat kiinnittyvät mahdollisiin narratiivisen komposition muotoihin niin, että ne ovat tunnistettavassa suhteessa arvojärjestelmiin ja ilmaisevat niitä sopivalla tavalla. Palmenfelt tunnistaa iäkkäiden visbyläisten elämäntarinoissa tiettyjä kerronnallisia maamerkkejä (*landmark events*), vakiintuneita malleja siitä, kuinka kertoa sodasta. Haastateltavien kerronnassa näitä maamerkkejä olivat tietyt teemat kuten säännöstely, liikekannallepano, pimennykset, hälytykset, kylmät talvet ja omavaraisuus.

Palmenfelt tulkitsee kertomusten monia viestejä, niiden moniulotteisuutta tarkastelemalla kertojien vaihtelevia positioita. Sellaisina hän käsittelee pronomien ja passiivin käyttöä sekä erityyppisiä vastakertomuksia, jotka tuottavat kontrastia asemoitumisen osoituksina. Tarinoissa muun muassa korostetaan ennen–nyt-vertailua sekä tuodaan esille myös sotaan liittyneitä positiivisia ilmiöitä ja tilanteita (toveruus, jännitys, terveellinen elämä, luottamus apuun yhteisössä). Haastateltavien tarinoissa heijastuvat sosiaalisesti opitut ajattelun mallit – entisajan ”kuului” olla onnellista ja tyytyväistä. Kuten kirjoittaja toteaa, vaikka haastateltavat olivatkin tietoisia narratiivisten konventioiden paikoin stereotyyppisestä epärealistisyydestä, halusivat he silti asemoida itsensä siihen kollektiiviseen malliin, miten elämästä tuli kertoa.

Kirjan sanoma on se, että yksilöllisissä elämäkertomuksissa piilee folkloristisia elementtejä ja yksilöiden kokemuksetkin sisältävät kollektiivisia piirteitä. Tämä näkökulma ei sinänsä ole uusi. Ulf Palmenfeltin *Narrated Communities. Individual Life Stories and Collective Figures of Thought* on kuitenkin hyvin sulateltu ja tarpeellinen synteesi kerronnantutkimuksesta ja folkloristiikan, antropologian ja sosiaalitieteiden narratiivisuuden käsitteellistämisen tavoista. Lisäksi teoreettiset keskustelut on konkretisoitu ja tuotu eletyn ja koetun tasolle runsaan empiirisen aineiston avulla. Tiivis mutta silti perinpohjainen teos tarjoaa lukijalle paljon tutkimushistoriallisesti antoisaa pohdintaa.

FT Tuija Hovi on uskontotieteen dosentti ja toimii yliopisto-opettajana Turun yliopistossa.



Viitteet

Habermas, Tilmann. 2018. *Emotion and Narrative. Perspectives in Autobiographical Storytelling*. Frankfurt Am Main: Goethe-Universität.

Hovi, Tuija. 2004. Narratiivinen näkökulma uskonnolliseen kokemukseen. – Outi Fingerroos, Minna Opas ja Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Tietolipas 205, 378–410. Helsinki: SKS.

Klintberg, Bengt af & Ulf Palmenfelt. 2008. *Vår tids folkkultur*. Stockholm: Carlsson.

Minuus ja menneet huoneet

Päiväkirjakirjoittaminen minuuden rakentamisessa ja maailman säilyttäjänä

Leskelä-Kärki, Maarit, Sjö, Karoliina ja Liisa Lalu (toim.). 2020. *Päiväkirjojen jäljillä. Historiantutkimus ja omasta elämästä kirjoittaminen*. Vastapaino.

Johanna Kujala, FM

Kulttuurihistoriallisesti suuntautuneen *Päiväkirjojen jäljillä*. *Historiantutkimus ja omasta elämästä kirjoittaminen* -teoksen lähtökohdat ovat nykyisessä elämänkerronnan (*life writing*) tutkimuksessa. Tällainen tutkimus keskittyy tarkastelemaan monimuotoisia omaelämäkerronnallisia kirjoittamisen ja itsestä kertomisen tapoja. Teoksen artikkelit kiinnittyvät suomalaiseen ja eurooppalaiseen traditioon. Ne antavat osviittaa siitä, mitä menneisyyden päiväkirjat voivat meidän päiviimme historiasta kertoa. Päiväkirjojen välittämät – sekä menneet että nykyiset – tunteet ja kokemuksellisuus ovat teoksen kantava teema. Tutkijat tarkastelevat päiväkirjojen riveillä ilmeneviä tunteita, minkä lisäksi niitä herää heissä itsessään. Nämä tunteet huomioidaan myös kirjan artikkeleissa.

Kirjan kirjoittajat ovat historian-, kirjallisuuden- ja kulttuurintutkijoita, jotka tarkastelevat päiväkirjan kirjoittamista laajassa historiallisessa kontekstissa – päiväkirjoista on nähtävissä yksittäisen ihmisen arkea, mutta ne liittyvät myös laajemmalti historian kulkuun. Teoksessa aineistona käytetyt päiväkirjat edustavat pitkällä aikavälillä päiväkirjakirjoittamisen historiaa: vanhin teoksessa käsitelty päiväkirja luotaa antiikin ajan sotaretkien herättämiä tunteja, ja tuoreimmat sijoittuvat 2000-luvulle.

Teoksessa päiväkirjaa luonnehditaan eri tavoin: se on tarina, oma huone, ystävä, keskustelu- tai matkakumppani. Kirjoittaminen on terapiaa esimerkiksi sairauden kanssa eläessä, tai se on voinut pitää kirjoittajansa kiinni elämässä. Päiväkirja saattaa olla olemassa vain, jotta muistaisi. Merkinnät voivat olla irrallisen tuntuista yksittäisiä huomioita, mutta joskus ne paisuvat kokonaisiksi kertomuksiksi. Usein päiväkirjaa leimaa intiimiys, mutta toisinaan niitä on tietoisesti kirjoitettu muiden luettavaksi joko kirjoittajan elämän aikana tai myöhemmin tulevaisuudessa. Näiden lisäksi teoksessa tarkastellut päiväkirjat ovat konkreettista





materiaalia: ne ovat paperia, jolla on kirjoitusta. Tutkimuksellisesti päiväkirjat tarjoavat ainutlaatuisen mahdollisuuden lähestyä menneitä, muistelu- ja kirjoitustyön ääreen asettuneita ihmisiä sekä tapahtumia ja tunteita, jotka näiden mielestä ansaitsevat tulla kerrotuiksi ja sanoitetuiksi. Päiväkirjat avaavat historiaa, joka muuten unohtuisi.

Teoksen lukijana asetun takakannessa mainittuun kohdeyleisöön, joka kirjoittaa ja toisinaan myös lukee vanhoja päiväkirjojaan. Muistaminen on itselleni päiväkirj kirjoittamisen motiivi kontekstista riippumatta, mutta aloin lukea artikkelikokoelmaa oppiakseni, mitä muuta se voi olla. Tarkastelen *Päiväkirjojen jäljillä* -teosta tässä arviossa toisaalta itsereflektiivisyyden näkökulmasta: kuinka teoksen artikkelit huomioivat kirjoittamisen tapana ja välineenä työstää minuutta. Toisaalta tarkastelen artikkeleissa esitettyjä katkelmia ja analyysyjä "maailmasta huolehtimisen" näkökulmasta, kuten Päivi Kosonen artikkelissaan *"Päiväkirja itsestä ja maailmasta huolehtimisen välineenä"*. Liitän huolehtimiseen myös säilyttämisen: menneiden kokemusten, tunteiden, tapahtumien, huoneiden ja tilojen taltioiminen päiväkirjan riveille jo itsessään huolehtii tuon maailman säilymisestä.

Päiväkirja minuuden muodostamisen välineenä

Etenkin 1700-luvulla omien tunteiden, sisäisten maailmojen ja kokemusten havainnointi ja analysointi, *subjektiivinen introspektio*, korostui päiväkirj kirjoittamisessa. Tätä kirjoittamisen tapaa kutsuttiin Ranskassa nimellä *journal intime*. Tunteiden pohdintaa alkoi kuitenkin ilmes- tyä päiväkirjoihin jo aikaisemmin keskiajalla syntyneen hengellisen kirjoittamisen myötä. Esimerkiksi Margaret Hobyin päiväkirja oli kilvoittelun, jumalsuhteen ja sielun tutkimisen väline. Hobyin päiväkirjat ovat vanhimpia Englannissa säilyneistä päiväkirjoista, ja Marjo Kaartisen mukaan ne tarkoitettiin kollektiivisiksi hartaudenharjoituksiksi intiimiyden sijaan. Kaartinen on kiinnostunut muun muassa yksilöllisyyden ja kollektiivisuuden kysymyksistä, ja artikkelissaan "Kilvoittelun työkalu – Lady Margaret Hobyin päiväkirja 1599–1605" hän esittelee kriittisesti tarkastellen tutkimuskentällä vallitsevaa pohdintaa päiväkirj kirjoittami- sen vaikutuksista varhaismodernin subjektiviteetin muodostumisprosessissa.

Hengelliseen harjoitteeseen pyrittiin myös Ulla Ijäksen artikkelin "Kirjanpitäjän muistelmat – 1800-luvun alun poikamiehen muistelupäiväkirja kulttuurivaikutteiden kuvaajana" aineis- tossa. Päiväkirjan kirjoittajalla oli muistelupäiväkirjassaan useita alter egoja, jotka toimivat omantunnon ääninä. Synnittömään elämään pyrittiin hänen mukaansa itsekontrollilla ja tarkkailulla. Nimenomaan 1800-luvulla kirjallinen harrastaminen yleistyi. Romantiikan ajan kiinnostus sisimpään itseän sekä myöhemmin 1900-luvulla syntynyt psykoanalyttinen tul- kinta vaikuttivat käänteentekevästi tapaan katsoa maailmaa. Tällä oli vaikutuksensa myös kirjoittamisen tapoihin.

Kirsti Teräsvuoren kertomukselliset ja monitasoisesti intertekstuaaliset päiväkirjat 1900- luvun alkupuolella puolestaan rakensivat kirjoittajan minuutta suhteessa päiväkirjakerto- mukseen. Karoliina Sjö kirjoittaa artikkelissaan "Päiväkirjakertomus (sairaasta) itsestä ja elä- mästä", että Teräsvuoren identiteetti muodostui kirjoja lukien ja päiväkirjaa kirjoittaen. Hän muokkasi ja kommentoi päiväkirjan välittämää kuvaa itsestään lukemansa avulla. Minuuden kertomus rakentui näin suhteessa toisiin, todellisiin ja fiktiivisiin henkilöihin ja kertomuksiin. Päiväkirjan sivuilla tehty syväluotaava kokemusten, tunteiden ja ajatusten purku nivoutuu erottamattomasti ympäröivään maailmaan. Sairaudesta kirjoittamisen vaikutukset eivät aina välttämättä ole pelkästään positiivisia. Sjöön mukaan alakuloiset kertomukset itsestä



saattoivat vahvistaa Teräsvuoren raskaita tunteita ja sairauden kokemuksia. Jokapäiväinen kirjoittaminen antoi tunteen elämänhallinnasta, vaikka oikeastaan kirjoittaminen vaikutti hallitsevan elämään. Useimmiten sen on kuitenkin nähty vahvistavan ja antavan perspektiiviä kirjoittajalle.

Päiväkirjan sivuilla käsitellään minuutta ja minuuden suhteita usealla muullakin tavalla. Susanna Lahtinen ja Ritva Larva ovat erityisen kiinnostuneita päiväkirjan välittämistä aistikokemuksista artikkelissa ”Matkapäiväkirjaa aistien – Maria Graham 1820-luvun Brasiliassa ja Marta Keravuori 1950-luvun Japanissa”. Matkakirjoissa minuuden käsittelyä tehtiin usein esimerkiksi turisti–matkailija–dikotomian avulla. Niissä minuus rakentuu suhteessa omanlaisiin ja matkoilla kohdattuihin toisenlaisiin, paikallisiin ihmisiin ja tapoihin. Yksityiskohtaiset kuvaukset vieraista maisemista saattavat kertoa tarkkanäköisyydestä, mutta ne voivat indikoida myös kirjoittajan yksinäisyyttä. Päiväkirjan yksilöllisestä luonteesta huolimatta romantiikan ajan matkakertomukset olivat voimakkaan intertekstuaalisia genren sisäisen samankaltaisuuden vuoksi – Lahtinen ja Larva esittävät, ettei kahden eriaikaisen matkapäiväkirjan konventioissa ole nähtävissä suurempaa muutosta. Kokemuksista kirjoitettiin kliseisyyteen asti samoin kuin oli aikaisemmin kirjoitettu. Oli samankaltaisesti kirjoittaminen tietoista tai ei, sen voi nähdä samaistuttavan ja yhdistävän kirjoittajia suhteessa toisiin matkakirjoittajiin – menneisiin ja tuleviin.

Päiväkirjaa voi tarkastella myös minuuden jatkeena: sen eräs tehtävä on toimia muistin apuna. Almanakka onkin päiväkirjan esikuva. Molemmat auttavat kirjoittajaa järjestämään elämäänsä: almanakan sivuille kirjoitettiin lyhyitä muistiinpanoja ja päiväkirjaan kaikesta koherentti sekä parhaassa tapauksessa eheyttävä tarina. Toisaalta irrallisten säätilojen, työtehtävien ja ihmiskohtaamisten muistiin kirjaaminen itsessään voi muuttuvassa maailmassa edustaa kirjoittajalleen säännöllisyyttä ja pysyvyyttä.

Säilytetyt menneiden maailmojen huoneet

Vaikka päiväkirja olisi ollut usein irralliselta kuulostavien asioiden muistiinkirjaamista (ransk. *journal externe*), irrallisuus voi muodostua tällaisessa tapahtumapäiväkirjassa yhtenäistäväksi teemaksi. Näin kirjoittaa Topi Artukka turkulaisen senaattori Johan Winterin päiväkirjoja koskevassa artikkelissaan ”Lokikirja vai journal intime – senaattori Johan Winterin päiväkirja 1812–1872”. Winter kirjasi tapahtumapäiväkirjan sivuille etenkin muutoksia ja poikkeuksia. Säännöllinen kirjoittaminen poikkeamista vaikuttaisi kuitenkin edustavan pysyvyyttä kirjoittajan elämässä. Samaan tapaan edellä esitellyn Teräsvuoren säännöllinen kirjoittaminen ja toisto toi mahdollisesti turvaa epävarmaan, sairauden varjostamaan tulevaisuuteen. Ritva Hapuli nostaa esiin kirjallisuudentutkija Philippe Lajaunen ajatuksen kirjoittamisesta henkivakuutuksena. Lahtinen ja Larva puolestaan kirjoittavat Grahamin kirjaamisesta merimatkojen koordinaateissa ja säätiloissa olleen kyse ajan- ja paikantajun ylläpitämisestä, sijainnin säilyttämisestä ja kytkemisestä kokemuksellisuuteen.

Elämän ja kertomuksen vuorovaikutus tekee päiväkirjan kirjoittamisesta kokemuksen tulkitsemisen käytännön, jossa ruumiillinen subjekti ja kulttuuriset kertomusmallit käyvät dialogia. Näin päiväkirjan sivuilta voi lukea paitsi päiväkirjan kirjoittajan kohtaamista tunteista ja kokemuksista, myös ajallisuudesta, hetkistä, asiantiloista, yhteiskunnasta ja ympäristöstä. Esimerkiksi Heli Rantala esittelee artikkelissaan ”Tila ja ruumiillisuus 1800-luvun alun nuorten miesten päiväkirjoissa” päiväkirjan sivuilta löytyneen mehuaan kurkistusreiän



menneeseen Turkuun: ikkunasta paljastuivat yölliset juhlat, kun Turun akatemian opiskelija Anders Johan Sjögren (1794–1855) vaelteli yöllisiä katuja vahingossa kodin porttien ulkopuolelle lukittautuneena. Aistihavaintojen kirjaaminen matkapäiväkirjossa puolestaan säilyttää menneisyyden matkat nykyisyyteen saakka, jolloin lukijan on helppo ymmärtää kokemusta, jos on itsekin tuntenut jokseenkin samoin. Menneen maailman voi aistia päiväkirjojen sivuilta – mutta itse asiassa vieras ympäristö muuttaa ja sekoittaa aistein havaitsemista, kuten käy ilmi Frans Michael Franzénin (1772–1847) Pariisiin matkalla. Rantala kirjoittaa kieleen kätkeystä tilallisuudesta, joka paljastaa Franzenin unelmien Pariisin ahtaaksi, mölyiseksi ja likaiseksi.

Kriisi ja kärsimys voivat sysätä kohti itsereflektiivistä dialogia. Se voi helpottaa yksinäisyyden tunteita, kuten Kirsi Tuohelan tutkiman Ebba Olssonin kohdalla Tammiharjun mielisairaalassa 1950-luvulla. Olsson paikantaa itseään suhteessa sukuunsa ja sairaalan yhteisöön, mutta hän tutkii myös omaa välitöntä, hyväntahtoista ja kokematon sieluaan, jota pitää arvokkaana aarteenaan. Itsereflektiivisyys yhdessä hälisevien ja arkisten mielisairaala-vausten kanssa kertoo pitkälti Olssonin sanoja lainatakseni ”elämän takapihoista” (s. 165), joita harva ihminen tunsi tai tuntee. Mielisairaaloiden potilailla ei ollut välttämättä lupaa kirjoittaa, ja kirjoituksia on myös hävinnyt. Näin ollen kirjoitettu saattaa olla vain sitä, mitä on uskallettu tai saatu kirjoittaa – eikä mahdollinen lukija tai vastaanottaja ollut välttämättä toivottu.

Lopuksi

Päiväkirjojen jäljillä -teos avasi ymmärrystä päiväkirjakirjoittamisen merkitysten kirjosta eri aikoina ja erilaisten ihmisten elämässä. Se tarjosi lukuisia samastumisen ja oivaltamisen hetkiä. Lukukokemus palautti mieleeni muistoja nuoruuden aktiivisemmilta päiväkirja-ajoilta: kirjoitin joskus lauseita ilmaan, jos päiväkirja ei ollut lähettyvillä. Pätevä yhteinen tekijä artikkelikokoelman moninaiselle aineistolle voisi olla sen synty tapa: päiväkirjojen kirjoittajat ovat varmasti olleet mukavasti asettuneina kirjoittamisen äärelle eri paikoissa, eri vuosisatoina. Tapahtui kirjoittaminen sitten matkalla, sairaalassa tai oman kirjoituspöydän äärellä, sille on todennäköisesti varattu oma, kaikesta muusta irrotettu hetki. Tuo hetki tahdottiin antaa kirjoittamiselle, oli kirjoittaminen sitten hyvin harkittua tai spontaanimpaa ajatuksenvirtaa. Paperille kirjattiin muistoja lähimenneisyyden tapahtumista ja kokemuksista, tunteita ja ajatuksia, niitä joita valikoidaan kerrottavaksi jollakin perusteella jollekin – itselle tai muille, jälkipolville, tutkimukselle.

Päiväkirjojen riveiltä voimme lukea ja aistia välähdyksiä menneestä, mutta yhtä aikaa ne myös kätkevät. Samaan tapaan kuin päiväkirja ei pysty kertomaan kirjoittajan elämästä kokonaan, ei yksittäinen artikkeli myöskään kerro täydellisesti päiväkirjaa tutkineen tutkijan työstä. Se ei kerro kokeiluista ja harha-askelista, kaikista suljetuista ovista ja tunneista ja vuorokausista, joita tutkija on käyttänyt taustatutkimukseen. Voin helposti saada kiinni toimittajien mainitsemasta Lejeunen ajatuksesta, jossa päiväkirjatutkimuksen alkuhetki näyttäytyy ”pimeänä huoneena” (s. 11). Merkitykselliset johtolangat olisi ensin löydettävä pimeässä, ja sitten tulkittava mieluusti mahdollisimman ”oikein”.

Kiinnostavien menneiden ihmistarinoiden lisäksi teos valotti päiväkirjakirjoittamisen historiaa ja avasi kattavasti siihen liittyvää tutkimusta. Päiväkirjojen tutkijoissa herättämiä tunteita ei ollut unohdettu, mutta olisin lukenut niistä mieluusti lisää. Tunteet ja niiden vaikutukset tehtiin kyllä tiedettäväksi. Suuremmissa määrin ne ovat tietenkin luettavissa rivien väleissä,



tutkimuksessa tehtyinä valintoina, suuntina ja tulkintoina. Nämä valinnat ja tulkinnat puolestaan koskettivat minua, omaa päiväkirjankirjoittamista refleksiivisesti tarkastelevaa lukijaa. Päiväkirjasta on moneksi.

Johanna Kujala on päiväkirjaa kirjoittava filosofian maisteri ja uskontotieteilijä.

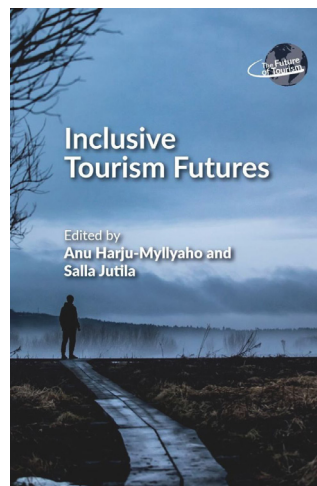
Kirja-arvio

Kaikille mahdollista, jokaisen ulottuvilla?

Harju-Myllyaho, Anu ja Jutila, Salla (toim.) 2021. *Inclusive Tourism Futures*. The Future of Tourism: 5. Channel View Publications. Bristol. Blue Ridge Summit. ISBN-13: 978-1-84541-686-7. 156 sivua.

Tarja Kupiainen

Vuosi 1981 oli YK:n julistama vammaisten teemavuosi. Silloin alettiin kiinnittää huomiota siihen, ettei kaikilla ole eri syistä pääsyä kaikkiin paikkoihin tai palveluihin. Erityisesti julkisia rakennuksia ja palveluita tarkasteltiin saavutettavuuden näkökulmasta. Tuolloin saavutettavuudella viitattiin lähinnä konkreettisiin rakenteellisiin, arkkitehtonisiin ja muotoilun ratkaisuihin. Teemavuoden myötä suhtautuminen vammaisiin, toiminnallisesti rajoittuneisiin ja muulla tavoin normeista poikkeaviin ryhmiin alkoi muuttua. Yhteiskunnallisissa ja poliittisissa keskusteluissa alettiin ottaa huomioon erilaisten ryhmien tarpeet, ja keskustelu on myöhemmin edennyt julkisista tiloista ja palveluista laajempiin yhteyksiin. Inklusiivisuus, kaikkia ryhmiä koskeva tasapuolinen ja reilu osallisuus keskusteluttaa nykyään myös eri tieteen ja tutkimuksen aloja.



Inklusiolla tarkoitetaan osallisuutta ja mukaan kuulumista. Ihanteena on, ettei kukaan jää syrjään tai poissuljetuksi, ja siksi inklusiivisessa toiminnassa otetaan mukaan ryhmät tai yksilöt, jotka muuten saattaisivat jäädä ulkopuolelle tai kokonaan huomaamatta. Kulttuurintutkimuksessa esimerkiksi sukupuolentutkimuksessa ja postkoloniaalisessa tutkimuksessa inklusiolla viitataan muun muassa siihen, että herkistytään kuuntelemaan ennen vaiennettuja ihmisryhmiä eikä pyritä määrittelemään toisia omista lähtökohdistamme ja omista arvoasetelmistamme.

Matkailun kehittämisessä inklusiivisuus on usein jäänyt taustalle, kun etusijalla ovat olleet matkailun taloudelliset vaikutukset. Matkailun toimijatasolla saavutettavuudesta on alettu keskustella enemmän ja tavoitteellisemmin vasta tällä vuosituhanella. Matkailututkimuksessa inklusiivisuus on ollut läsnä yhä enenevässä määrin ja painokkaammin viime vuosikymmenten ajan. On havaittu, että tulevaisuudessa on entistä tärkeämpää huomioida myös ne ryhmät, jotka ovat saattaneet jäädä aiemmin paitsioon. Tästä yhtenä merkinä on nyt käsiteltävä artikkelikokoelma, jonka kirjoittajat tarkastelevat teemaa sosiologisen, taloustieteellisen ja kulttuurintutkimuksellisen matkailututkimuksen kannoilta. Erityisesti



Covid-19-pandemia on vauhdittanut matkailututkimuksessa kriittistä inklusiivisuuden tarkastelua, kun on havahduttu siihen, että marginalisoitujen ryhmien ei ole yhtä helppoa löytää sopivaa matkakohdetta tai soveltuvia matkailupalveluja kuin monen muun. Esimerkiksi liikunta-, näkö- tai kuulorajoitteiset joutuvat ponnistelemaan muita enemmän valitessaan itselleen sopivaa matkakohdetta palveluineen. Sama koskee myös muun muassa sateenkaarihenkilöitä ja -perheitä.

Kokoelman artikkeleissa tasapuolinen saavutettavuus on läpileikkaavana teemana, ja sitä lähestytään niin fyysisellä kuin virtuaalisella ja mentaalilla tasolla. Miten mahdollistetaan, että palvelu olisi yhtä lailla mahdollinen kaikille, oli sitten kyseessä liikunta-, näkö- tai kuulorajoitteinen, vanhus, sateenkaarimatkailija, raskaana oleva tai pienten lasten kanssa matkustava? Millä edellytyksillä kaikki matkailijat tuntevat itsensä yhtä tervetulleiksi riippumatta sukupuolesta, iästä, uskonnosta, etnisyydestä, seksuaalisesta suuntautuneisuudesta, varallisuudesta tai erilaisista toimintaa rajoittavista seikoista? Entä miten julkisten matkailuorganisaatioiden verkkosivut ja muut alustat noudattavat saavutettavuuden kriteereitä? Ei ole itsestään selvää, että verkkotekstit ovat luettavia, ajantasaisia tai edes oikeaa tietoa jakavia. Toisaalta suosituksia ja ehdotuksia säätelevien algoritmien toimintakriteerit jäävät usein käyttäjiltä pimementoon.

Sosiaalista yrittäjyyttä ja vieraanvaraisuutta

Yrityksen liiketoimintapaa, jossa tavoitteena on taloudellisen kannattavuuden ohella olla myös yhteiskunnallisesti merkittävä, kutsutaan sosiaalisesti yrittäjyydeksi. Suomessa sosiaalisten yritysten työntekijöistä tulee vähintään 30 prosentin olla vajaakykyisiä tai hankalasti työllistyviä pitkäaikaistyöttömiä. Tavoitteena on tarjota työmahdollisuuksia marginaaliin jääville tai syrjäytyneille ryhmille ja helpottaa näin integroitumista yhteiskuntaan. Suomessa matkailualalla sosiaalinen yrittäjyys on ainakin toistaiseksi vähän jos ollenkaan hyödynnetty alue. Tosin esimerkiksi joissakin kunnille ravitsemispalveluita tuottavissa yrityksissä ja suurten ketjujen ravintoloissa työllistetään vajaakykyisiä tai pitkäaikaistyöttömiä, mutta varsinaiset sosiaaliset yritykset ovat vielä harvassa.

Euroopassa, erityisesti Espanjassa ja Alankomaissa on matkailu- ja ravitsemisalalla havaittu sosiaaliseen yrittäjyyden tarjoamat kilpailuedut. Ne ravitsemisalan yritykset, joiden liiketoiminta perustuu inklusiivisuuden periaatteelle, tuovat sen selvästi esille markkinointi- ja muussa viestinnässään. Esimerkiksi alankomaalainen Brownies & Downies -kahvila työllistää nimensä mukaan muun muassa Down-ihmisiä. Yrityksellä on yli 80 kahvilaa, joissa työskentelee noin 1200 henkilöä. Artikkelissaan "Current Perspectives on Social Inclusion in Tourism in Finnish Lapland" Sari Nisula, Marlene Kohllechner-Autto ja Krista Skantz tarkastelevat, millaisia valmiuksia Suomessa olisi vastaavanlaiseen toimintaan. Kyseessä on haastattelututkimus, johon tutkijat saivat vain kaksi haastateltavaa, mikä kertoo osaltaan sen, että Suomessa ei ole vielä sosiaalisen yrittäjyyden kulttuuria. Kuitenkin matkailualalla on työvoimapulaa, jonka vuoksi vaihtoehtoisia toimintamalleja kaivataan. Kulttuurintutkimuksen kannalta olisi kiintoisaa selvittää, mitkä ovat sosiaalisen yrittäjyyden mahdollisuudet ja esteet Suomessa.

Matkailututkimuksessa inklusiivisuus liittyy vastuulliseen ja eettiseen matkailuun sekä eri osapuolten toimijuuteen (*agency*). Vastuullisen ja eettisen matkailun kulmakivi kestävä kehitys esiintyy jollakin tavoin nyt käsiteltävän artikkelikokoelman jokaisessa kirjoituksessa. Kestävä kehitys esiintyi ensimmäisen kerran YK:n ympäristön ja kehityksen



maailmankomissiossa vuonna 1987. Tällöin kestävä kehitys määriteltiin kehitykseksi, joka mahdollistaa perustarpeiden tyydyttämisen vaarantamatta tulevien sukupolvien perustarpeiden tyydyttämistä. Myöhemmin kestävä kehitys on laajentunut kattavammaksi ja monipuolisemmaksi kokonaisuudeksi.

YK on tähän päivään saakka pidättäytynyt kestävästä kehityksestä kuvaavassa kolmen pilarin mallissa, joka määrittelee kestävyuden ekologisen, taloudellisen ja sosiaalisen kestävyuden kautta. Käsiteltävän teoksen kirjoittajat näyttävät myös sitoutuvan tähän malliin. Kulttuurinen kestävyys jää kuitenkin tarkasteluissa syrjään, vaikka juuri kulttuuri määrittää sen, kuinka ylipäättään kestävyuden ymmärrämme ja miten sen suhteen toimimme. Tuoreessa, vasta kommenttikierroksella olleessa Opetus- ja kulttuuriministeriön ehdotuksessa kulttuurimatkailun tiekartaksi sen sijaan kulttuurinen kestävyys on nostettu neljänneksi ulottuvuudeksi (OKM 2022).

Kulttuurintutkimuksen kannalta erityisen kiinnostava on kokoelman avaava Emily Höckertin, Outi Kugapin ja Monika Lüthjen artikkeli ”Hosts and Guests in Participatory Development”, jossa tarkastellaan kriittisesti, ketkä kaikki ovat osallisia matkailussa ja miten he siihen osallistuvat tai miten heidät voidaan osallistaa. Tutkijat ottavat aidosti huomioon, että matkailuun eivät osallistu vain turistit ja heille palveluita ja hyödykkeitä tuottavat henkilöt ja yritykset, vaan myös paikalliset ihmiset ovat olennainen ja tärkeä osa matkailun kokonaisuutta. Tutkijoiden tarkasteluympäristö on haasteellinen: alkuperäisväestön asuinalueet. Esimerkiksi Suomessa saamelaisuus on ollut matkailun voimavarana vuosikymmenet ilman, että saamelaiset olisivat olleet siinä osallisina. Matkailutoimijat saattavat jopa häikäilemättömästi omia saamelaisten kulttuurin ja hyödyntää sitä piittaamattomasti. Tämän vuoksi Suomen Saamelaiskäräjät ovat laatineet saamelaismatkailun eettiset ohjeet (2018) ja myöhemmin ohjeistuksen vastuullisesta matkailusta Saamenmaassa (ks. Saamelaiskäräjät 2022).

Höckert, Kugapi ja Lüthje ovat tehneet saamelaisalueen matkailusta tutkimuksellista kehittämistyötä. He tunnustavat paikallisen kulttuurin arvon ja hakevat tapoja, joilla osallistaa paikallistaväestöä matkailun kehittämiseen. Tutkijat ovat ottaneet käyttöönsä *kulttuurisensitiivisyyden* käsitteen, jossa paikallisen kulttuurin ja kulttuuriperinnön huomioiminen ja kunnioittaminen ovat keskiössä. Määritelmän mukaan kulttuurisensitiivinen matkailu edistää taloudellisen kehityksen lisäksi matkailussa mukana olevien ihmisten mahdollisuuksia vaikuttaa itseään koskeviin asioihin, kulttuurien sisäistä ja välistä ymmärrystä ja kunnioitusta, voimaantumista ja yhdessä tekemistä sekä luonto- ja kulttuurikohteiden ylläpitämistä (ks. ARCTISEN 2021). Kehittämistyön tavoitteena oli oppia toinen toisiltaan ilman, että yksikään osapuoli olisi toisen ylä- tai alapuolella.

Artikkelissaan Höckert, Kugapi ja Lüthje tarkastelevat, miten matkailussa ja sen tutkimuksessa tuttuja käsitteitä isännät/emännät, *hosts* (palveluntarjoaja) ja vieraat, *guests* (asiakkaat, turistit) voidaan käyttää luovasti matkailun kehittämishankkeissa. Kun vielä muistetaan, että matkailussa ja etenkin sen arvonnäkökulmista vieraanvaraisuuden (*hospitality*) käsite on keskeinen, saadaan hankkeeseen hoivan ja hyvinvoinnin ulottuvuus. Vieraanvaraisuus ei synny ilman luottamusta. Turistin saama vieraanvaraisuus on maksullista ja se perustuu sitä kautta sopimukseen, joka hänellä on palveluntarjoajan kanssa. Tällaisessa suhteessa syntyvä luottamus on luonteeltaan pikaluottamusta, se on haurasta, helposti murtuvaa ja väliaikaista, ja se edellyttää alttiutta luottaa. Kehittämishankkeessa eri osapuolten välinen luottamus puolestaan syntyy isännän/emännän ja vieraan roolien vaihtelusta; kukin on vuorollaan isäntä



tai emäntä ja vieras, sillä kukin on asiantuntija omassa asiassaan ja oppija toisessa. Kyse on vastavuoroisesta, tasavertaisesta oppimisesta. Vastavuoroinen kulttuurisensitiivinen asenne auttaa luottamuksen rakentumisessa, on sitten kyse kehittämishankkeen isännistä ja vieraista tai asiakkaan ja palvelutarjoajan välisestä suhteesta. Ideaalia molemmissa olisi, jos pikaluottamuksesta kehkeytyisi varsinainen luottamussuhde, joka sitten mahdollistaisi pidempiaikaisen yhteydenpidon.

Artikkelikokoelma herätti pohtimaan, mitä inklusio tarkoittaa laajemmin kulttuurintutkimuksen kannalta. Matkailualan vaikeaan työllisyystilanteeseen yksi ratkaisu voisi olla työllistää ihmisiä, joilla on erilaisia valmiuksia Brownies & Downies -mallin mukaan. Miten voisimme edistää mahdollisuuksia tällaiseen? Mitä voisimme tutkimuksen avulla tehdä, että asenteelliset esteet häviäisivät ja voisimme aidosti luoda kaikille turvallisen toimintaympäristön? Ehkäpä juuri isännän ja vieraan käsitteet sekä kulttuurisensitiivisyyden käsitteen avaaminen käytännössä voivat tarjota mahdollisuuksia ja malleja inklusion lisäämiseen. Isäntien ja vieraiden roolien jatkuva vaihtaminen tutkimuksenkin valmistelussa ja toteutuksessa voi johtaa uusiin hedelmällisiin avauksiin. Luottamus ja toisista huolenpittäminen edellyttää avointa toimintakulttuuria ja jakamista kilpailun ja salailun sijaan.

Kirjallisuus

- ARCTISEN. 2021. Culturally Sensitive Tourism in the Arctic (2018-2021). <https://sensitivetourism.interreg-npa.eu/> Luettu 2.10.2022.
- OKM.2022. Kulttuurimatkailun kansallisen kehittämisen tiekartta. Työryhmän ehdotus. Kulttuurimatkailun tiekartta -työryhmä. https://api.hankeikkuna.fi/asiakirjat/22fdc7be-74c7-4f3d-ae10-dde90ad7617c/6edff61f-9400-4752-bd93-7c0a3c4bb28f/KIRJE_20220520060214.PDF. Luettu 2.10.2022.
- Saamelaiskäräjät. 2022.Vastuullisen matkailijan ohjeistus saamelaiskulttuurin ja saamelaisten kotiseutualueen maailmaan <https://samediggi.fi/saamelaismatkailu/> Luettu 2.10.2022
- Saamelaismatkailun eettiset ohjeet. 2018. <https://www.samediggi.fi/saamelaismatkailun-eettiset-ohjeet/> Luettu 17.10.2022

FT, perinteentutkija Tarja Kupiainen toimii Karelia-ammattikorkeakoulussa matkailu- ja palveluliiketoiminnan yliopettajana. Hän on myös tutkimusetiikan tukihenkilö.

Erilaisten maailmojen lumoissa

Ulla Piela ja Petja Kauppi (toim.) 2020: *Tuolla puolen, siellä jossakin. Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 316 sivua.

Heli Syrjälä

Kalevalaseuran 99 vuosikirjassa käydään useissa maailmoissa, monista näkökulmista. Neljäntoista kirjoittajan tekstejä lukiessa pääsee tutustumaan niin Kalevalan kankaan hiin, salaliittomyytteihin kuin varausmerkkeihin savolaisissa hirsirakennuksissa. Teos on monipuolinen kattaus erilaisista tuonpuoleisista maailmoista, eikä siinä keskitytä kuolemanjälkeiseen tuonpuoleiseen. Kirjassa lähdetään liikkeelle perinteisemmistä, kalevalaisista maailmankuvauksista, jotka saattavat olla lukijalle tuttuja, ja osittain artikkeleissa sekä niiden alkuperäislähteissä myös oletetaan lukijan tuntevan Kalevalaa. Lukemisen edetessä näkökulmat ja aiheet syvenevät, ja ne vievät lukijan syvemmälle aihepiiriin ja monipuolisiin mielenmaisemiin. Teoksessa mennään tuonpuoleisen taa myös käsitteiden avulla, kuten esimerkiksi Merja Leppälahden fantasiakirjallisuutta käsittelevässä artikkelissa, jossa hän käyttää tarinoiden tulkintaan primaari- ja sekundaarimaailman käsitteitä. Niiden avulla tarinoiden maailmoja on helpompi hahmottaa ja rakenteistaa.



Teoksessa pyritään löytämään keinoja erilaisten maailmojen, niiden välillä liikkumisen sekä niiden rajojen tulkintaan. Miten nämä toisenlaiset maailmat tulevat ilmi eri yhteyksissä ja miten ne voidaan nähdä? Miten niihin kuljetaan tai otetaan yhteys arkitodellisuus sivuun laittaen? Alkuperäislähteitä tulkitaan teksteinä, kertomuksina ja esineinä, niiden annetaan puhua omina itsenään. Teoksessa analysoituja kaunokirjallisia tekstejä peilataan jonkin verran siihen, mitä teosten tekijät ovat voineet nähdä ja lukea. Toisin sanoen, minkälaisessa arkimaailmassa alkuperäislähteiden tekijät ovat olleet ja miten se on vaikuttanut heidän tuottamaansa tekstiin ja kuvattuihin maailmoin?

Kirjassa artikkelit on sijoiteltu niin, että ne kulkevat hyvin toisiaan seuraten ja täydentävät aina edellä luettua. Esimerkiksi Kaarina Kosken kuolemanjälkeisiä mielikuvia tutkivaa artikkelia lukiessani jäin kaipaamaan liitosta Tuonelan virtaan ja siirtymiseen tuonpuoleiseen, mutta tästä aiheesta löytyikin pohdintaa seuraavassa, Merja Leppälahden kirjoittamassa artikkelissa. Ja Leppälahden artikkelin jälkeen tulevassa, Elli-Mari Aholan Kalevala-muunnelmia



2000-luvulla kuvaavassa artikkelissa jatkuu taasen Leppälahden teema uudesta näkökulmasta käsitteitä ja termejä syventäen. Artikkelikokoelman etuna on tekstien toisiaan täydentävä voima. Kirjassa voi havaita erilaisia teemoja, joilla artikkelit on kirjaan sijoitettu: esimerkiksi Kalevalaan ja fantasiamaailmaan sijoittuvat aiheet, Aleksis Kiveen sekä fyysiseen maailmaan liittyvät aiheet. Kirjan nimi pitää, minkä lupaa: teoksessa on paljon kuvauksia kuvitelluista maailmoista ja apukeinoja niiden ymmärtämiseksi.

Moninaisia merkkejä maailmoihin

Artikkelikokoelman tekstit liittyvät useisiin erilaisiin tutkimussuuntauksiin. Kirjoittajista löytyy kulttuurintutkijoita eri tutkimusaloilta, kuten esimerkiksi folkloristeja, nimistöntutkija ja kirjallisuuden tutkijoita. Erilaiset tutkimussuuntaukset avarsivat minulle eri tapoja ja näkemyksiä tehdä tutkimusta. Kirjoittajat myös yhdistelevät tutkimussuuntausten näkemyksiä teksteissään, minkä näen kulttuurien tutkimuksen rikkautena: ei ole välttämätöntä käyttää tiukasti vain oman alan metodeja, ja eri metodein voi lähestyä yhteisiä aiheita.

Kirjan tavoitteena on tuoda esiin niitä moninaisia näkökulmia ja maailmoja, joita ympäristömme löytyy, sekä tieteellisiä työkaluja, joilla niitä voi havainnoida. Teos tuo hyvin esiin myös sen, miten erilaisia aineistoja voi käyttää kulttuurientutkimuksen lähteenä. Erilaisia uskomuksia, myyttejä ja kuvitelmia maailmasta voi etsiä blogiteksteistä, kuolinilmoituksista, uhrikivistä, hirsirakennusten ovenpielistä, esineistä, kaunokirjallisuudesta ja runoudesta. Lähdeaineistoja on luettu, katsottu ja tarkasteltu monin tavoin. Esimerkiksi Riitta Raatikainen on artikkelissaan analysoinut merkkejä hirsirakennusten seinissä muotoja tunnistamalla, pohtimalla niiden käyttötarkoitusta ja tarkastelemalla merkkien sijainteja rakennuksissa (s. 245). Raatikaisen artikkeliin kaipasin lisää kuvia erilaisista merkeistä, koska kaikki merkit eivät olleet itselleni tuttuja (esimerkiksi tursaansydän). Arja Ahlqvist puolestaan on lähestynyt kuppikivien tulkintaa nimistöntutkijan silmin käyttäen apunaan esimerkiksi arkeologian ja folkloristiikan tutkimuksia. Ylipäätään artikkeleissa kerrotaan mielestäni hyvin, minkälaisia käsitteitä kirjoittajat käyttävät lähestyessään aihettaan. Mielenkiintoinen oli muun muassa Toni Saarisen myytti-käsitteen käyttö: koin itse ensin termin vanhahtavaksi, mutta Saarinen (s. 82, 86) liitti sen hienosti nykypäivän salaliittojen tulkintaan ja puhuukin modernista myyttisyydestä sekä salaliittomyyteistä vaihtoehtona salaliittoteorioille.

Vauhtia pohdintoihin

Lähdin alun perin lukemaan kirjaa sillä oletuksella, että artikkeleissa puhutaan tuonpuoleisesta, kuolemasta ja matkoista manan maille. Yllätyin positiivisesti, kun eteeni avautuikin monia erilaisia maailmoja ja näkökulmia. Olin ajatellut tuonpuoleisen aivan liian suppeasti. Tuonpuoleinen teoksessa ei liity pelkästään kuolemaan, vaan käsite voidaan ymmärtää myös kuvauksina unien maailmasta, sen voi nähdä toimivan suojausmerkkinä vilja-aitalle, tai se voi kuvata arkista elämismaailmaa kuvitteellisena tilana.

Toni Saarisen nykypäivän salaliittomyytteihin keskittyvä artikkeli suhteutui hyvin kirjan teemaan ja toi esiin ne erilaiset elämismaailmat, todelliset ja kuvitellut, joita elää omassa lähiympäristössämme ja nykyhetkessä. Aluksi artikkelia lukiessani tuli tunne hyppäyksestä historiasta nykypäivään, mutta hetken kuluttua historia ja nykypäivä nivoutuivatkin yhteen, ja ne alkoivat keskustella keskenään. Kokoelmateoksen paras artikkelin aloitus oli mielestäni Riitta Raatikaisen tekstissä, koska ihana tarina tempaa lukijan heti varausmerkkien maailmaan.



Luin Tiina Mahlamäen artikkelia, kun Toivo-kissani tuli seurustelemaan kanssani. Sattuvaa tilanteessa oli, että tekstissä kerrottiin tässä kohdassa Polinasta, joka silitteli iltaisin kissaansa.

”Vaiteliaan vulvan äärellä” -pääotsikoitu artikkeli alkaa kertomuksella, jossa kuvataan merkin löytymistä aitan ovenpielestä. Se on myös tarina siitä, miten tutuistakin kotinurkista voi löytää jotain uutta, yllättävää ja merkityksellistä (s. 239). Artikkelia lukiessani pohdin, miten erilaiset merkit esineissä tai rakennuksissa voi nähdä myös viesteinä menneisyydestä meille nykyihmisillä. Emme ehkä heti ymmärrä viestiä, mutta kun merkille annetaan tilaa kertoa, voi viesti avautua.

Frog kirjoittaa artikkelissaan paikkojen ja tilojen toiseuttamisesta mytologisoinnin kautta. Tästä tuli paljon positiivista pohinää ajatteluuni, ja se johdatti pohtimaan itselleni läheisiä uskomustarinoita uudesta näkökulmasta: toiseuttamisen prosessin ja tuonpuoleistamisen strategian kautta. Samanlaisuus on yhteisölle turva, jolloin yhteisö on vahva ulkopuolista uhkaa vasten. Jos yhteisössä joku on erilainen kuin muut, luo tämä mahdollisuuden hyökätä yhteisöä vastaan, minkä

vuoksi erilaisuudesta voidaan pyrkiä eroon. Erilaisuus voidaan myös valjastaa yhteisön voimavaraksi, jos yhteisö niin päättää, tai sitä voidaan käyttää positiivisena voimana. Tuonpuoleistamisen prosessi on niin ruumiillinen kuin sosiaalinenkin kokemus, jolla luodaan toiseus ja erotellaan muut meistä (s. 47, 53). Toiseuden luonti saattaa tapahtua esimerkiksi tarinoiden ja runouden avulla, ja se on myös vallankäyttöä (s. 54). Erityisesti tämä mekaniikka, jolla jostakusta henkilöstä tai paikasta luodaan tietyn prosessin ja esimerkiksi tarinoiden avulla ruumiillisesti ja sosiaalisesti toinen, oli mielenkiintoinen.

Lopuksi

Tuolla puolen, siellä jossakin -teos kuvaa erilaisia maailmoja monien eri lähdeaineistojen avulla ja monista eri näkökulmista. Muutamat tekstit olivat vaikealukuisempia ja itselleni vierailta aloilta, kuten esimerkiksi maantieteen ja kirjallisuuden tutkimuksesta, mutta artikkelit avasivat näitä tutkimusaloja ja tekivät niistä tutumpia. Vieraat käsitteet, joita ei tekstissä mielestäni riittävästi avattu, vaikeuttivat asian ymmärtämistä esimerkiksi Mikko Turusen Aleksis Kiven lyriikkaa käsittelevässä artikkelissa. Moni artikkeli taasen eteni jopa runollisesti, ja niitä oli mukava lukea. Teos avasi eteeni erilaisia maailmoja, tapoja tutkia niitä sekä keinoja, joilla näihin maailmoihin on matkattu, siirrytty, päästy tai otettu yhteys. *Tuolla puolen, siellä jossakin* on mielikuviteltu maailma, johon ihminen tekee matkan tai ottaa yhteyden esimerkiksi silloin, kun uskoo siitä olevan apua tai näkee sen tarpeellisenä jonkin asian selvittämiseksi.

Filosofian maisteri Heli Syrjälä työskentelee projektitutkijana Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen arkistossa Turun yliopistossa.

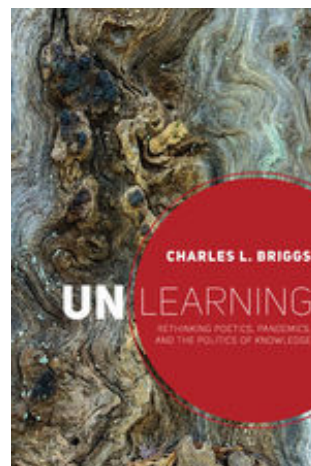
Kirja-arviot

Unohtaako vai kyseenalaistaako oppimansa, kas siinä kysymys

Briggs, Charles L. 2021. *Unlearning. Rethinking Poetics, Pandemics, and the Politics of Knowledge*. Logan: Utah State University Press. 347 sivua.

AV Villén

Tieteentekijänä tahi tutkijakoulutuksen saaneena olen seurannut hämmennyneenä viimeaikaista keskustelua tutkitun tiedon arvostuksesta. Selkeimmillään tämä on käynyt ilmi koronapandemiaan liittyvissä erimielisyyksissä mutta välillisemmin myös siinä, miten suhteutua Itä-Euroopan sotilaalliseen konfliktiin ja sen taloudellisiin seurauksiin. Oireellista on, miten vähän kulttuurisiin tekijöihin kiinnitetään huomiota – huolimatta siitä, että sodassa kuin sodassa osapuolet väittävät vastapuolen syylistyvän sotapropagandaan. Kulttuurintutkimuksen päivillä joulukuussa 2021 osallistuin kuitenkin yhteishyminään siitä, miten etevä kulttuurintutkijat ovatkaan tekstityyppien ja kulttuuristen kertomusten avaamisessa.



Vaan missä on kulttuurintutkija selittämässä kulkutautien tai despoottien logiikkaa? Ei ainakaan Yleisradion ajankohtaisohjelmissä. Ja tämä on pelkästään ymmärrettävää: kulttuuriset muutokset ovat paljon hitaampia ja hankalampia seurata – saati ymmärtää – kuin pörssikeinottelijoiden ja poliitikkojen hahmottamat hahmottomat taloudelliset lainalaisuudet.

Kalifornian yliopiston Berkeleyn toimipisteen antropologian professori Charles L. Briggs tarttuu kirjassaan *Unlearning* suoraan kulkutauteihin sekä välillisesti niiden poliittisiin yhteyksiin ja seurauksiin. En tunne hänen tuotantoaan laajemmin, mutta mitä ilmeisimmin ainakin osa kirjan luvuista perustuu aiempiin artikkeleihin. Verkosta löytämäni ansioluettelon perusteella Briggs on käynyt Suomessa useammankin kerran, joten luultavasti hänen nimensä on tutumpi niille tšekäläisistä antropologeista ja kulttuurintutkijoista, joiden lukeneisuus ei ole samalla tavalla musiikin rampauttamaa kuin omani. Tästä riippumatta *Unlearning* välittyi itselleni valitettavan tyypilliseen tapaan kovin yhdysvaltalaiskeskeisenä, enkä ole yhteiskunnalliset erot huomioon ottaen lainkaan vakuuttunut Briggsin huomioiden saati metodiikan sovellettavuudesta muuten kuin hyvin yleisellä tasolla.



Unlearning jakautuu johdantoon, kolmeen osioon ja loppusanoihin. Osioiden teemat ovat vapaasti käännettyinä: "rodullistettujen oppihistorioiden unohtaminen", "psykoanalyysin, poetiikan ja performanssin uudelleenarviointi" sekä "terveyden, monilajisten suhteiden ja ympäristöjen uusi runousoppi." Itselleni kirjan perussanoma tiivistyy yhteen epilogin lyhyeen lauseeseen: "Poetiikalla on väliä" (s. 290) – mutta tässä ei kulttuurisia kertomuksia tulkitseville kulttuurintutkijoille ole kerrassaan mitään uutta. Pyysin kirjan arvioitavakseni otsikossa mainittujen oppimisen ja tiedon perusteella, ja kenties ennakkotietämys kirjoittajasta olisi lievittänyt pettymystä: epistemologisen pohdinnan sijaan kirja tarjosi sinänsä aiheellisia mutta yllätyksättömiä huomioita tieteellisen tiedon poliittisista kytköksistä. Yllätyin kylläkin siitä, että sikäli kun Briggsin käsittelyn ytimessä on juuri kulkutautien "runousoppi" tiedon ja vallan välineenä, ei kirjassa ole suoria viittauksia Michel Foucault'n tuotantoon.

Yllätyksellisintä tai pikemminkin turhauttavinta kirjaa lukiessa ja selatessa oli kuitenkin se, etten löytänyt tyydyttävää tai tyhjentävää määritelmää keskeiselle termille *unlearn*, joka sanakirjani mukaan kääntyy suomeksi muotoon "unohtaa (jotakin opittua)". Briggs kyllä erittelee omat "poisoppimisen periaatteensa" (s. 44), joiden ytimessä on ennakoimattomuuden, epävarmuuden ja epämukavuuden sieto sekä siihen perustuva teoreettis-metodologinen reflektio, joka kyseenalaistaa tieteellisen tutkimuksen tavanomaiset oletukset ja toimintatavat. Pidän periaatteita lähtökohtaisesti kannatettavina, mutta silti hämmästelen tapaa esittää ne ikään kuin radikaaleina – järjestelmällinen epäily ja jatkuva kyseenalaistaminen kun on tunnustettu tieteellisen tutkimuksen peruspiirteiksi jo kauan, kauan sitten. Lisäksi jopa niinkin epämääräisellä alalla kuin etnomusikologiassa on refleksiivisen antropologian neuvot ja opinkappaleet omaksuttu jo vähintään neljännesvuosisata sitten.

Briggs lisää periaatteisiin vielä "mentorien kuoron" eli erilaisten lähestymistapojen ja tulkintojen vuoropuhelun ja yhdistelyn sekä tähän perustuvan "tavanomaisten [akateemisten] retoristen muotojen" haastamisen kokeellisen kirjoittamisen avulla (s. 44). Kirja itse asiassa alkaa pitkäköllä omakohtaisella kertomuksella, "muistelmilla" (s. 5) kohtaamisista sellaisten ihmisten kanssa, jotka ovat saaneet Briggsin miettimään oppimaansa ja muuttamaan ajatteluaan. Kuten hän itsekkin toteaa, tietyissä tapauksissa kyseisten ihmisten nimeäminen mentoriksi voi oudoksuttaa, mikä puolestaan on omiaan herättämään kysymyksiä Briggsin oman poetiikan päämäärästä. Otaksun kaikkien etnografista tutkimusta tehneiden kokeneen käänteentekeviä yksittäisiä kohtaamisia, mutta eri asia on, mitä siitä seuraa, että tällaiset kohtaamiset nimetään mentoroinniksi. "Mutta hän muutti elämäni, ei niinkään yhdessä päivässä kuin vuosia kestäneessä keskustelumme pohdinnassa", kirjoittaa Briggs (s. 40), pitäen mentorinaan kyseistä venezuelalaisessa naisvankilassa kerran tapaamaansa henkilöä siinä missä Ludwig Wittgensteinia ja Sigmund Freudia. Selvää on, että tällainen käsitys jää kovin vieraaksi yritys yhteistyötä palvovissa yliopistojen mentorointiohjelmassa.

Tohtori Freud saakin kirjassa kohtuullisen paljon huomiota sekä olennaisia analyttisiä neuvoja tarjoavana "mentorina" että kokeellisen kirjoittamisen vastaanottajana. Kirjan toisen osan aloittava luku käsittelee juuri psykoanalyysin, poetiikan ja performanssin välisiä yhteyksiä tukeutuen eritoten Freudin tutkielmiin vitseistä ja unista. Briggsin päämääränä on näiltä osin kytkeä psykoanalyysi *uudelleen* folkloristeille, antropologeille ja kansatieteilijöille tärkeisiin aiheisiin, kuten kerronnallisuuteen ja esitystapoihin: Freudin analyysit edustavat Briggsille elleivät nyt suoranaista "protfolkloristiikkaa", niin kuitenkin enteitä sellaisesta "puhumisen etnografiasta", joka nojaa yhteiskuntaluokan, sukupuolen ja perinnejajien risteymiin ja jossa myös yleisön rooli on keskeinen (s. 140–141).



Vaikka pidänkin huomioita aiheellisina ja osoituksena akateemisesti luovasta lukemisesta, hämmennyin jälleen psykoanalyttisesti virittyneen jälkikolonialisen tutkimuksen ohittamisesta, etenkin kun kirjan ensimmäisen osan päättävän Sadhana Naithanin kanssa yhteiskirjoitetun luvun teemana on "folkloristiikan koloniaalisuus" (s. 100) eli tieteenalan oppihistorialliset yhteydet siirtomaavaltaan. Sivumennen todeten, kyseinen luku on sekin vallan asianmukainen muistutus paitsi folkloristiikan myös minkä tahansa muun humanistis-yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen Eurooppa-keskeisyydestä, mutta sellaisena jälleen jokseenkin yllätyksetön. Toki Briggsin ja Naithanin painotus folkloristiikan "monisukujuurisiin käytäntöihin", eli kehoitus luoda yhteyksiä eri tavoin siirtomaavalta-asetelmiin kytkeytyvien folkloristien välille, on aina yhtä tervetullut: "Tällä tavoin folkloristit voivat muuttaa analyttisiä välineitä luovasti, tehdä enteilevämpää tutkimusta perinteiden tuottamisesta maailmanlaajuisille markkinoille sekä syrjäyttää (Eurooppa-keskeisen) folkloristiikan kansainvälistämisen siirtomaavaltapainolastin yhteistyöhön perustuvalla kriittisellä *maailmanlaajuisella folkloristiikalla*" (s. 131; alkup. korostus).

Palatkaamme kuitenkin psykoanalyysiin ja kokeelliseen kirjoittamiseen: kirjan kuudes luku on Briggsin kirje arvon tohtori Freudille, eräänlainen vastine jälkimmäisen esseelle surusta ja melankoliasta. Mikäpä siinä: muoto todistaa vain oikeaksi sen, että akateeminen ja erityisesti humanistis-yhteiskuntatieteellinen kirjoittaminen on luovaa – jopa silloin, kun se noudattaa tiukkoja muotovaatimuksia (itse suunnittelin taannoin kirjoittavani akateemiset kirja-arviot limerikkeinä, mutta aie odottaa vielä toteutustaan). Luku on tosin vuonna 2014 julkaistun artikkelin uusinta, joten sikälikin luovuudella on rajansa. Toisto puolestaan on lentävien lauseiden mukaan opintojen äiti, joten jälleen pysähdyin miettimään, mitä ihmettä jo opitun unohtaminen tässä yhteydessä tarkoittaakaan. Briggsin jopa hieman omakehulta haiskahtava kokeellisen kirjoittamisen painotus vastaa lisäksi omia havaintojani siitä, että yleensä moinen on mahdollista ja *hyväksyttävää* lähinnä varttuneilta tutkijoilta, he kun ovat omat kenttätönsä jo tehneet ja erästäkin professuurihakemuslausuntoa lainatakseni "saavuttaneet sellaisen viisauden tason, että voivat keskittyä julkaisemaan aiempia tutkimuksia uudestaan" (halukkaat voivat tarkistaa tarkan sanamuodon Helsingin yliopiston arkistoista vuoden 2006 kohdalta).

Moinen asenne puskee läpi Briggsin viimeisestä "poisoppimisen periaatteesta" kaikessa ytimessä: "Toista edellisiä vaiheita muutaman vuosikymmenen ajan" (s. 44). Helppo todeta, jos ja kun henkilö on onnistunut saavuttamaan sekä vakiintuneen aseman tutkimuskentällä että 70 vuoden iän. Vastaavanlaista ylimielisyyttä olen havaitsevinani Briggsin toteamuksessa siitä, miten vuoden 1992 koleraepidemia Venezuelan Delta Amacuron osavaltiossa sai hänet *päättämään*, "että mikäli tutkimustyöni olisi koskaan minkään arvoista, se olisi nyt ja tässä" (s. 37). Anteeksi vain, mutta kaikista ei tule lääketieteellisiä sankariantropologeja – eikä se vähennä heidän tutkimustyönsä arvoa! Pikemminkin moisen piilorehvestelun seurauksena humanistis-yhteiskuntatieteellistä asiantuntemusta ja koulutusta väheksytään vain entistä enemmän.

Otaksuttavasti *Unlearning* tarjoaakin enemmän tarttumapintaa erityisesti psykoanalyttisesti virittyneestä lääketieteellisestä antropologiasta kiinnostuneille lukijoille. Lisäksi uusmaterialisteille ja jälkihanuisteille kirjan loppuluvut ovat otaksukseni antoisia, enkä itsekään kiellä viehättyneeni viimeisen luvun "fytososiaalisuuden" eli ihmis-kasvisuhteiden teoretisoinnista (s. 264). Sittenpä taas, liekö auringon alla kovastikaan uutta historiallisen tai kulttuurimaterialismin edustajille: kulttuuriset käytännöt ovat erottamattomia sosiaalisista



suhteista ja aineellisista voimavaroista. Itselleni Karl Marxin oivallukset tulivat tutuiksi paljolti Raymond Williamsin älynväläysten myötä, ja toki kummankin ajatelmia on lupa täydentää. Pyörää ei kuitenkaan kannata korjata, ellei se ole rikki eikä varsinkaan poikkitieteisyyden nimissä tai muista tiedepoliittisista syistä. Toki samankaltaisten teorioiden pulpahtelu siellä täällä ja eri aikoina kielii teoretisoinnin taustalla olevan intuition osuvuudesta.

Lopuksi, toisin kuin urheilutoimittajilla, minulla ei ole kahta vaan vain yksi sana: taide. Olkoon Briggsin poisoppiminen kuinka käsitteellisesti hataraa ja käytännöllisesti hyödyllistä tahansa, olisin odottanut vastaavaa kyseenalaistavaa asennetta myös "taidetta" kohtaan. Mitä toisin sanoen tarkoittaisi taiteen käsitteellisten ja käytännöllisten opetusten unohtaminen, samaan tapaan kuin folkloristiikankin? Mitä kulttuurisia ja psyykkisiä seurauksia on sillä, että alkuperäis- tai vähemmistöryhmien ilmaisu nimetään taiteeksi, toteutuipa se itseilmäisen tai turismin tarpeisiin?

Sama se. En suostu unohtamaan oppimaani. Kyseenalaistan sen kyllä, alati, tai ainakin niin kauan kuin väitän olevani tutkija tahi tieteentekijä.

AV Villén on kulttuurisen musiikintutkimuksen professori Taideyliopistossa ja lukuvuonna 2022–2023 vieraileva tutkija (Oskar Huttunen Fellow) Cambridgen yliopiston Clare Hall Collegessa ja CRASSH-tutkimusyksikössä.