

Uskonnollisten identifikaatioiden mikropolitikkaa *Iholla*-todellisuusteleviossa

SANDRA WALLENIUS-KORKALO

ABSTRACT
Micro-politics of religious identification in reality-television series *Iholla*

This article examines micro-politics of religious identification and its representations in the Finnish reality-television series *Iholla*. The article situates politics as an integral part of everyday life and approaches reality-television as a site where political identities, subjectivities and (imaged) communities are produced. Through an empirical case study of an ex-member of the revivalist movement Conservative Laestadianism, Sanni, in the TV series *Iholla*, the article traces the ways in which an individual discursively and materially negotiates, and struggles with, the transformation of identity, following religious exit. The article applies Rogers Brubaker's (2016) formulation of 'trans' to think about changing conceptions of religious identity. Sanni's identity transformation is approached in threefold inquiry: First, as a unidirectional movement, emphasizing breaking away from the perceived constraints of Laestadianism; secondly, in continuous gradation and negotiation, rather than categorical difference between religious and secular identity enactment; and finally, as an active and self-conscious stance that challenges the idea of one-dimensional continuum between one category and the other. The position of betweenness that characterizes 'trans' identity is not defined in temporal terms, as phase that will pass, but as a position of political potentiality.

Johdanto

Nuori nainen istuu kerrostaloasunnon kivisellä ikkunasyvennyksellä ja hengittää höyryä ikkunaan. Huurtuneeseen ikkunalasiin ilmestyy kysymys, ”Mistä mä tuun”, jonka nainen pyyhkäisee kädellään pois. Sen jälkeen näkyviin ilmestyy kysymyksen jälkimmäinen osa, ”Minne mä olen menossa?” Kuvaus on lyhyestä promootiovideosta *Iholla*-todellisuusteleviosarjasta, tarkemmin sarjan toisesta tuotantokaudesta, joka esitettiin ensimmäisen kerran Ava-televisiokanavalla keväällä 2013.¹ Sarjassa seurataan viiden suomalaisen naisen elämää puolen vuoden ajan, heidän itsensä ohjelmaformaatin tarjoamalla kameroilla kuvaamana. Yksi *Iholla*-sarjan toisen tuotantokauden naisista on vanhoillislestadiolaistustainen Sanni, tämän artikkelin päähenkilö.² Sarjan katsoja tutustuu Sanniin, joka elää aika tavallista

arkea. Sanni käy töissä, viettää aikaa kihlattunsa kanssa, tapaa perhettään ja ystäviään ja jännittää uusia opintoja. Sanni nähdään istumassa kotisohvallaan, valitsemassa vaatetustaan eteisessä ja harjaamassa hampaitaan kylpyhuoneessa. Kuvatessaan arkeaan ja ajatuksiaan Sanni pui suhdettaan jättämäänsä yhteisöön ja uskoon ja pohtii omaa paikkaansa maailmassa.

Sosiologi Rogers Brubakerin (2016) mukaan eläme parhaillaan asettumattomien (*unsettled*) identiteettien aikakautta. Identifikaation kategoriat ovat ”kokemuksellisesti kärjekkäämpiä ja vuorovaikutuksellisesti merkittävämpiä” kun käsitellään erilaisia vähemmistöryhmittymiä (Brubaker 2013, 245). Artikkelissa tarkastelen identifikaatioiden mikropolitikkaa Sannin tarinan kautta ja vanhoillislestadiolaisesta uskonnollisesta ryhmittymästä irtautumisen kontekstissa. Kysyn, millaista on identifikaatioiden

mikropoliittikka *Iholla*-sarjassa? Tarkoitukseni ei ole tässä artikkelissa verrata sarjaa todellisuuteen, vaan ottaa se vakavasti osana todellisuutta (ks. Sepänen 2005, 95). Lähdän liikkeelle siitä, että todellisuusteleviossa ei ole kyse pelkästään viitteestä. Populaarikulttuurilla on merkittävä rooli poliittisten identiteettien muokkaamisessa ja ylläpitämisessä (Duncombe ja Bleier 2015, 36). *Iholla*-sarjan kaltaiset representaatiot osallistuvat laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31). *Iholla*-sarjan Sanni rakentaa yhdenlaista käsitystä vanhoillislestadiolaisuudesta ja näin osallistuu keskusteluun laajemmin uskonnollisista identifikaatioista yhteiskunnassa. Sarjan kautta lestadiolaisuutta ja ex-lestadiolaisuutta voidaan kuvitella ja tuntea (ks. Kavka 2014). Sarja tekee yksityisiä, mutta erilaisiin valtarakenteisiin kiinnittyviä identifikaatiokamppailuja julkisiksi ja on osa sitä, missä uskonto tapahtuu yhteiskunnassa.

Politiikan tutkijoiden Tapio Nykäsen ja Mika Luoma-ahon (2013, 8) mukaan ”uskonnolliset yhteisöt ja uskonnolliset opit ovat rakenteellisesti poliittisia siinä missä muutkin yhteisöt ja ideologiat”, ja siksi uskonnollisia liikkeitä ja identiteettejä ei ole syytä rajata politiikkatieteellisen tarkastelun ulkopuolelle. Poliitiikan tutkimukseen asemoituvaa uskonnollisten herätysliikkeiden tutkimus on Suomessa ottanut vaikutteita yhtäältä poliittisen teologian ja toisaalta Michel Foucault’n ajattelusta ammentavan vallan ja hallinnan tutkimuksen traditiosta. Aiemmassa politiikkatieteellisessä tutkimuksessa on käsitelty vanhoillislestadiolaisuutta erityisesti liikkeen vallankäytön näkökulmasta. (Ks. Nykänen ja Luoma-aho 2013, 8–14; ks. myös Linjakumpu 2012; Linjakumpu 2013; Luoma-aho 2008; Nykänen 2012a; Nykänen 2012b; Nykänen 2013.) Lestadiolaisuus voidaan ymmärtää myös kulttuurisen toiminnan muotona (vrt. Vuola 2015, 45) omine rooli-, normi- ja tapasääntöineen. Artikkelissa tarkastelen lestadiolaisuutta tässä mielessä. En kuitenkaan suoranaisesti tutki lestadiolaisen liikkeen vallankäyttöä tai sitä, millaisten sääntöjen ja käytänteiden varaan yhteisö rakentuu. Sen sijaan otan tarkasteluuni populaarikulttuurituotteen, jossa keskiöön nousevat yksilön kokemukset vanhoillislestadiolaisuudesta irtaantumisesta ja kamppailusta samaistumisen ja erottautumisen välillä.

Ehdotan, että identifikaatioiden politiikkaa tutkiessa tulee kiinnittää huomiota paitsi niihin diskur-

siivisiin käytäntöihin, joissa identiteettiä rakennetaan, myös siihen kuinka identiteetti tulee näkyväksi ja olemassa olevaksi arjen ruumiillisissa ja materiaalisissa käytännöissä. Samu Pehkosen (2013, 26) sanoin ”kyse on tällöin pieniin tekeihin ja valintoihin sisältyvästä poliittisuuden mahdollisuudesta”, mikrotason arkisten vuorovaikutustilanteiden poliittisuudesta. Artikkelin lähtökohtana on, että poliittinen toiminta ei rajoitu vain politiikan sektorille. Myös tavallisten ihmisten toiminta voi olla poliittista. Aini Linjakummun (2012, 27) mukaan poliittisuus nähtäytyy ”erojen tuottamisena ihmisten ja ryhmien välille: ristiriidat ja konfliktit syntyvät, kun erot konkretisoituvat sosiaalisen elämän käytännöissä”. Identifikaatioiden poliittisuuden jäljille voi näin päästä tarkastelemalla arkipäivän tekoja, joissa ihmiset asettuvat suhteisiin heitä ympäröivän maailman kanssa. Mikro- ja makrotaso eivät myöskään ole toisistaan irrallisia. Mikrotasolla tehty tutkimus antaa viitteitä siitä, kuinka esimerkiksi laajemmat yhteiskunnalliset muutosvoimat rakentuvat. Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin tavoin voi väittää, että mikro- ja makropoliittikka ovat kussakin hetkessä ja tapahtumasarjassa aina samanaikaisesti läsnä (Ansems de Vries 2011, 208; Deleuze ja Guattari 2004, 230).³

Artikkelissa lähestyn identifikaatioiden poliittisuutta kysymyksenä ja kamppailuna identiteeteistä, jotka ovat kantajilleen merkityksellisiä ja jotka jollain tavoin tulevat haastetuiksi (Häkli ja Kallio 2014) – ja näin näkyviksi (vrt. Yuval-Davis 2011). Kyse on toiminnasta, jossa yksilö suhteuttaa ja jäsentää etäisyyttä ”itsen” ja itseä koskevien odotusten välillä. Poliittikka on siis toimintaa, jonka kautta toimijat määrittävät itseään ja keskinäisiä suhteitaan – tässä yhteydessä foucault’lainen käsitys vallasta, joka ilmenee kykyä toimenpiteisiin suhteessa itseen ja toisiin ja jota harjoitetaan ihmisten ja ryhmien välisissä suhteissa on olennainen (ks. esim. Linjakumpu 2012, 28–29). Foucault’laisen vallan ja hallinnan analytiikan termein kyse on siis subjektin näyttäytymisen ja muotoutumisen tutkimisesta (ks. Kaisto ja Pyykkönen 2010, 18).

Avaan seuraavaksi Sannin taustalla vaikuttavaa murrostilaista vanhoillislestadiolaisuutta, ja esittelen valitsemiani teoreettisia ja metodologisia välineitä identifikaatioiden mikropoliittikan tutkimiseen populaarikulttuurituotteessa – kyse ei ole pelkästään mikropoliittisesta toiminnasta, vaan sen tulkinnasta ja representaatiosta *Iholla*-sarjan kautta. Jäsenän

identifikaatioiden mikropolitiikkaa Sannin tarinassa soveltamalla erityisesti Brubakerin (2016) muotoilua *trans*-käsitteestä: Brubaker ehdottaa, että identifikaatiomurrosta voidaan tarkastella kolmesta toisiaan täydentävästä perspektiivistä. Brubakeria mukaillen kysyn, millaisena Sannin identifikaatiomurros näyttäytyy, kun sitä tarkastellaan yhtäältä *siirtymänä*, toisaalta *välisyytenä* ja lopulta *tulevana*. Analyysini pohjalta esitän, että Sannin identifikaatioita luonnehtii *välitilaisuus*. Artikkelin loppuksi palaan vielä lyhyesti kysymykseen välitilaisuuden potentiaalisesta poliittisuudesta.

Lestadiolaisuuden murros ja uskonnollisista liikkeistä irtaantuminen

Lestadiolaisuus on suurin kristillinen herätysliike Suomessa, sen vanhoillislestadiolaiseen haaraan arvioidaan kuuluvan noin satatuhatta jäsentä (Talonen 2001, 11). Vanhoillislestadiolaisuutta voidaan pitää konservatiivisena uskonnollisena liikkeenä. Liikettä on myös luonnehdittu patriarkaaliseksi ja sen sukupuolijärjestelmää hegemoniseksi maskuliinisuudeksi (Hintsala 2012; ks. myös Ihonen 2001). Kuten monet muutkin konservatiiviset uskonnolliset liikkeet, lestadiolaisuus on tänä päivänä muutospainien alla. Vanhoillislestadiolaisuuden murrosta voi lähestyä sukupolvikysymyksenä, jossa erityisesti 1970- ja 1980-luvuilla ja niiden jälkeen syntyneet aikuiset uudelleenarvioivat yhteisön normeja vallitsevan aikakauden arvoista käsin (Pelkonen 2013, 187–188; ks. myös ”kuuliaisuuskriisistä” Alasuutari 1992). Liikkeen toimintatavoista neuvotellaan ja kamppaillaan paitsi liikkeen sisällä myös eri tavoin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja ulkopuolelta nouseviin keskustelunavauksiin (Kupari ja Tuomaala 2015, 181). Osa lestadiolaisista kyseenalaistaa perinteisen elämäntavan ja liike on myös menettänyt paljon jäseniään.⁴ Liikkeen jäsenmäärä on tosin viime vuosikymmeninä pysynyt suunnilleen samana, pitkälti suuren syntyvyyden ansioista – kasvatuskristillisyyden perustuvissa liikkeissä jäsenmäärään vaikuttaa ensisijaisesti liikkeeseen syntyminen ja yhteisössä pysyminen, ei niinkään jäsenhankinta esimerkiksi käännytystyötä tekemällä. (Linjakumpu 2015, 209; Nykänen 2012a, 107–108.)

Uskonnollisen muutoksen tutkimuksessa on korostettu yhtäältä mikrotason kokemusten ja vuorovaikutuksen tarkastelua ja toisaalta muutosten yh-

teiskunnallisten ehtojen selvittämistä. Uskonnollisista yhteisöistä irtautumisen yksilölliset motivaatiot ja irtaantumiseen liittyvät rakenteelliset prosessit ovat pitkään olleet erityisesti uskonstososiologisen ja uskontotieteellisen tutkimuksen kohteena. (Ks. esim. Fazzino 2014, 249–250.) Poliittikatieteissä tämän kaltaisesta tutkimuksesta voi mainita Aini Linjakummun (2012; 2015) vanhoillislestadiolaisuutta ja Jehovan todistajia käsittelevät viimeaikaiset tutkimukset. Linjakumpu on käsitteellistänyt erityisesti uskonnollisiin yhteisöön liittyvää hengellistä väkivaltaa (Linjakumpu 2015; Linjakumpu 2016).⁵ Vanhoillislestadiolaisesta liikkeestä erkaantuneiden kokemuksista on myös viime vuosina koottu ja kirjoitettu useita tarinakokoelmia, yleistajuisia teoksia ja tietokirjoja (ks. esim. Harjumaa 2013; Linjama 2014; Rova 2016). Irtaantuneiden kokemukset ja kertomukset uskonnollisista yhteisöistä eivät ole neutraaleja, ne sävyttyvät irtaantumisprosessin läpi, eikä yhteisön luonteen kuvaaminen pelkästään irtaantuneiden kokemusten perusteella anna kattavaa kuvaa yhteisöistä. Irtaantuneiden kokemukset ovat kuitenkin olemassa olevia, eikä niitä voida ohittaa uskonnollisia liikkeitä tutkittaessa (vrt. Timonen 2013).

Uskonnollisesta ryhmästä irtaantumisessa voidaan puhua siirtymästä olemassaolon perusteita määrittelevästä kehiksestä toiseen; irtaantuneiden elämäkertomuksia tutkinut Jukka Timonen (2013) kuvaa irtautumista prosessina, jossa uskonnollisesta yhteisöstä eroaminen sijoitetaan osaksi elämänhistoriaa ja tapahtumat saavat merkityksensä. Irtaantumiskokemuksissa korostuu vanhan ”minän” ja uskonnollisen yhteisön ylläpitämien sosiaalisten suhteiden menetyksensä. Irtaantuminen uskonnollisista liikkeistä onkin yksilölle harvoin yhtäkkinen tai selvärajainen tapahtuma. Se on pikemminkin monivaiheinen prosessi. Prosessin kuvataan tyyppillisesti alkavan liikkeeseen kohdistuvista epäilyksistä ja kyseenalaistamisesta, etenevän vaihtoehtojen etsintään, kulminoituvan käännekohtaan irtautumisessa ja päätävän lopulta ”ex-identiteetin” muodostamiseen ja vakiinnuttamiseen, henkilökohtaisen transformaation artikulointiin. (Ks. esim. Ebaugh 1988; Fazzino 2014, 250, 256–261.) Vanhoillislestadiolaisuuden kaltaisesta tiivistä uskonnollisesta liikkeestä erkaantumiseen kuuluukin olennaisesti niin entisen elämän arviointi, kuin uuden, uskonnolliseen yhteisöön kuulumattoman identiteetin, sosiaalisten suhteiden ja

uudenlaisten arkielämän käytänteiden luominen (Linjakumpu 2015, 220–221).

Irtaantuminen vanhoillislestadiolaisesta yhteisöstä ei ole välttämättä helppoa, sillä liike pyrkii säilyttämään jäsenensä (Linjakumpu 2015, 207–210). Johanna Pelkonen nostaa erityisenä irtaantujien ryhmänä esiin nuoret perheettömät naiset. He sijoituvat vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä eräänlaiseen marginaaliin. Heihin ei kohdistu samanlaisia äitiyteen ja yhteisön kasvatusnäköisiin liittyviä odotuksia ja velvoitteita kuin perheellisiin. Perheettömät naiset eivät näin välttämättä kiinnity yhteisöön kovin tiukasti, eikä yhteisö tarjoa heille selvää roolia. Perheettömyydestä voi lestadiolaisuudessa muodostua lähes sosiaalinen tyhjiö, jolloin irtaantuminen liikkeestä saattaa muuttua todennäköisemmäksi. (Pelkonen 2013, 176–177, 183–184; ks. myös Nissilä 2013.) Tendenssi on havaittu myös muissa tutkimuksissa. Esimerkiksi konservatiivisia kristillisiä yhteisöjä tutkineen Kristin Aunen (2008, 283) mukaan työssäkäyvät naimattomat naiset lähtevät perheellisiä tyyppillisimmin konservatiivisista kristillistä yhteisöistä. *Iholla*-sarjan Sanni kuuluu tällaiseen liikkeestä irtautuneiden perheettömien nuorten naisten viiteryhmään.

Identiteettipolitiikka ja 'trans'

Nykänen (2012, 106) luonnehtii vanhoillislestadiolaista ryhmäidentiteettiä antimoderniksi identiteetiksi, sillä se on pysyväksi ja muuttumattomaksi tarkoitettu identiteetti – identiteetin taustalla on usko uskonnolliseen totuuteen, jota ei voi koetella (vrt. Nykänen 2013, 160–161).

Eksplisiittiseksi kamppailun kohteeksi identiteetti tulee usein vasta suhdettaan yhteisöön pohtivien tai yhteisöstä irtautuneiden kohdalla (ks. Pelkonen 2013, 172) – lestadiolaisuudesta irtaantuva joutuu määrittelemään suhdettaan lestadiolaisen perinnön ja uusien identifikaation kohteiden välillä. Identiteetti näyttäytyy näin identifikaatioiden jatkuvana prosessina ihmisen ja häntä ympäröivän maailman välillä. Yksilön identiteetti on aina suhteessa johonkin toiseen. Tällaisena se on myös kamppailulle altis. Identiteetti rakentuu erontekojen kautta ja ”eron politiikassa”, kuten Stuart Hall asian muotoilee. (Hall 1999, 13–15, 39, 152–154.)

Rogers Brubaker (2013) puhuu erojen politiikan sijaan ”kategorioiden politiikasta”. Kategorioiden

politiikka tarkoittaa oman itsen ja muiden tunnistamista ja luonnehtimista ja ryhmittymien muodostumista erilaisten kategorioiden mukaan pois- ja sisään sulkemalla (Brubaker 2013, 35–36, 244). Brubakerin ajatteluun pohjautuen on myös mahdollista problematisoida ryhmän ja kategorian ero: ryhmä näyttäytyy usein selvärajaisena ja yhtenäisenä toimijana, kun taas kategoria on ennemminkin mahdollinen perusta ryhmänmuodostukselle (ks. Valkonen ym. 2014, 211–213; ks. myös Brubaker 2013, 28–31, 34–35). Mikäli ryhmällä tarkoitetaan vahvan ja emotionaalisesti sitovan yhteisöidentiteetin ja vakaan suunnan ja yhteistoiminnan omaavaa kokonaisuutta (Brubaker 2013, 34, 239), voidaan vanhoillislestadiolaisuutta hyvinkin pitää ryhmänä. Brubaker kuitenkin lähestyy ihmisten ryhmäisyyttä identiteetin tavoin tapahtuma tai prosessina, ei niinkään annettuna tai valmiiksi olemassa olevana – kategorisointi tuottaa ryhmiä, mutta ryhmiä täytyy myös jatkuvasti ylläpitää kategorisoinnin aktein. (Brubaker 2013, 34; ks. myös Valkonen ym. 2014, 220.) Mikäli tutkimuksen kohteena ovat vain ryhmät, kuten vanhoillislestadiolaisuus, ja niiden toiminnan luonnehdinta, jää hahmottumatta se, minkälaisen kamppailujen, politiikan ja kategorisointien kautta ryhmät syntyvät.

Brubaker hahmottelee kaksi tapaa, joilla kategorioiden politiikkaa tehdään. Yhtäältä kategorioiden politiikkaa tehdään ylhäältä päin – kategorioita ehdotetaan, levitetään, pannaan käytäntöön, artikuloidaan ja sisällytetään hallinnallisuuden muotoihin –, toisaalta kyseessä on mikropolitikka, jossa ”luokitusten kohteet omaksuvat, sisäistävät, kumoavat, välttävät tai muuntavat heihin sovellettuja kategorioita” (Brubaker 2013, 35, 244). Poliittisten kamppailujen kohteina ja välineinä ovat siis identiteettien ja etnisyyksien jokapäiväiset kokemukset ja toteutumistavat (Brubaker 2013, 44, 243). Brubakerille (2013, 264) tällaisen ”arkipäivän etnisyyden” tutkiminen on olennaista, jotta voidaan ymmärtää kuinka etnisyyksien ja identiteetti ylipäättään toimivat.

Brubaker (2016, 4, 133) soveltaa tuoreessa teoksessaan *trans*-käsitettä erilaisten erontekojen kautta tehtävään identiteettipolitiikkaan. Brubaker hahmottaa kolme tapaa, joilla käsitteen avulla voidaan jäsentää identiteetteihin liittyviä valintoja, muutosprosesseja ja niiden tuottamista sekä ruumiillisesti että sosiaalisina kategorioina ja merkityksenantoina (Brubaker 2016, 10, 130–133). *Trans siirtymän* tai migraation kehyksessä (engl. *trans of migration*) kuvaa yhdensuuntaista siirtymää yhdestä identiteettikatego-

riasta toiseen. Uskonnollisesta liikkeestä irtaantumisen yhteydessä tämä näyttäytyy siirtymänä uskonnollisesta identiteetistä sekulaariin identiteettiin (vrt. Fazzino 2014, 251). Brubaker kuitenkin huomauttaa, että siirtymä identiteetikategorioiden välillä ei ole välttämättä absoluuttinen. Yksilö voi määrittää itsensä suhteessa kahteen kategoriaan kuulumatta tai siirtymättä täysin kumpaankaan. Tätä identifioitumisen tapaa kutsun Brubakeria mukaillen *välisydeksi* (engl. *trans of between*). Yksilö voi myös pyrkiä luomaan uusia identiteetikategorioita vakiintuneiden tilalle tai vaihtoehtoisesti hylkäämään kategorisoinnin kokonaan. Tätä kolmatta tapaa voi luonnehtia eräänlaisena ylimenoisuutena, ”tuonpuoleisuutena” tai jälkeisyytenä, identiteetti on *tuleva* (engl. *trans of beyond*). (Ks. Brubaker 2016, 10, 72–73.)

Brubakerin tarkastelun kohteena olevat sukupuoli, seksuaalisuus ja rotu eroavat identiteetikategorioina uskonnollisesta vakaumuksesta tai vaikkapa luokka- asemasta tai kielestä siinä, että niitä on pitkään pidetty syntymästä saatuina ja suhteellisen muuttumattomina, ei niinkään hankittuina ominaisuuksina. Jäljempänä mainituissa henkilön kulttuurisen perinnön on katsottu vaikuttavan, mutta esimerkiksi uskonnollinen identiteetti voidaan periaatteessa valita uudelleen tai vaihtaa. (Brubaker 2016, 131.) Toisaalta uskonnolliseen liikkeeseen syntyneillä ja jäseniksi kasvatetuilla uskonnollisen identiteetin vaikutus on erittäin vahva, ja voikin kysyä, onko kulttuuriin ja elämäntapaan tiukasti kytkeytyvää uskontoa todella mahdollista valita (Nykänen 2012, 106; Vuola 2015, 44; ks. myös Timonen 2013).

Brubaker, samoin kun monet muut yhteiskunta-teoreetikot, näkee identiteetin – liittyy se sitten etnisyyden, sukupuoleen tai uskontoon – projektina, jota *tehdään*, ei asiana joka on olemassa sellaisenaan (Brubaker 2016, 143; vrt. esim. Butler 1990, 25). Kyse on toiminnasta ja neuvotteluista, joissa yksilö suhteuttaa ja jäsentää etäisyyttä ”itsen” ja itseä koskevien odotusten välillä (vrt. Häkli ja Kallio 2014) ja suhteessa niihin valtasuhteisiin ja käytäntöihin, joissa hän elää ja toimii (Butler 1997, 2–4, 145–149; Kaisto ja Pyykkönen 2010, 10, 17–18). Sannin tapauksessa etäisyyden neuvottelu ja kamppailu suhteessa vanhoillislestadiolaisuuteen on yksi keskeisimpiä identiteettiä määrittäviä suhteita. Lestadiolaisuus tai ”ex-lestadiolaisuus” eivät kuitenkaan ole ainoita Sannin identiteettiä määrittäviä kategorioita, vaan Sannin elämässä risteävät myös monenlaiset muut erot. Sukupuoli muokkaa sitä minkälaisesta kokemuksesta

vanhoillislestadiolaisuudessa on yksilön kohdalla kyse. Sannin elämässä vaikuttaa myös esimerkiksi toisesta kulttuuripiiristä, Venäjältä, kotoisin oleva kihlattu. Kyse on erilaisten erojen toisiaan leikkaavista vaikutuksista, feministisen teorian termin intersektionaalisuudesta⁶.

Identiteettiä, sen esittämistä ja neuvotteluja ei voi tarkastella vain kysymyksenä diskursiivisesta tai sosiaalisesta vaan niillä on myös aineellinen ulottuvuutensa (ks. esim. Alamo ja Hekman 2008, 11). Ruumiinsosiologi Chris Shilling (2012, 250) korostaa, että yhteiskunnalliset ilmiöt koetaan ja eletään ruumiin kautta; ruumiillamme myös tuotamme ja luomme yhteisöämme, ruumiin kautta muun muassa välitetään ryhmän hyväksymiä ja hyvänä pitämiä tapoja ja normeja. ”[S]osiaaliset rakenteet ovat asetuneet ruumiisemme”, kirjoittavat vanhoillislestadiolaisesta toimijuudesta Helena Kupari ja Salome Tuomaala (2015, 180), ”mikä tuo toiminnan ja ajattelun tapoihin tietynlaista sitkeyttä.”

Ruumiillisuus on myös väistämättä kytköksissä identiteettiin paitsi koska ihmiset ovat ruumiillisia olentoja, myös koska ruumis on myös identiteetin ilmaisun kommunikoinnin ensisijainen väline. Ruumissa identiteetti saa näkyvän muodon ja hahmon (ks. esim. Crossley 2006, 18). Ilman puhetta tuottavaa kehoa ei ole esimerkiksi myöskään asiantiloja tuottavia puheakteja (Butler 2004, 172). Materia ei siis ole poliittisesta irrallinen vaan laajentaa poliittisen kenttää (vrt. Nieminen 2004, 298). Aineellisuuden ja ruumiillisuuden tarkastelu kielellisen esittämisen ohella mahdollistaakin monitahoisemman identifikaatioiden valtasuhteiden analysoinnin (ks. esim. Jokinen ym. 2004, 8).

Todellisuustelevisio ja identiteetin representaatiot

Todellisuustelevisiota sen monenlaisine formaatteineen voidaan pitää yhtenä 2000-luvun populaarimeidiakulttuurin merkittävimmistä ilmiöistä (ks. esim. Holmes ja Jermyn 2004; Ouellette 2014), jolla on vakiintunut paikkansa myös suomalaisessa televisio-kentässä (ks. esim. Hautakangas 2007). Todellisuustelevisiion myötä tavalliset ihmiset tavallisissa ja epätavallisissa olosuhteissa ovat nousseet televisioviihteen keskiöön (Ouellette 2014, 1). Todellisuustelevisio välittää autenttisia elämäntarinoita, tekoja ja tunteita – joskin sekä tutkijat että televisiokatsojat ovat

kautta tosi-TV-ilmion lyhyen historian suhtautuneet tähän väitteeseen aiheellisen kriittisesti (Biltereyst 2004, 91). Tässä artikkelissa primääriaineistoni muodostaa *Iholla*-todellisuusteleviosarja. Tarkasteluni kohdistuu sarjan kerrontaan ja sen tapaan puhutella yleisöä, ei niinkään sarjan vastaanottoon (vrt. Rossi 2011, 169). Olen siis kiinnostunut siitä, millaisen todellisuuden mediaesitys tuottaa ja millaisilla keinoilla. Tarkoituksena ei ole verrata sarjaa mihinkään ulkopuoliseen todellisuuteen, vaan ottaa se vakavasti *osana todellisuutta*. (Ks. Seppänen 2005, 95.) Tällainen populaarikulttuurin tutkimus ei ole mikään aivan tuore ilmiö politiikkatieteissä. Esimerkiksi maailmanpolitiikan ja kansainvälisten suhteiden tutkijat ovat 1990-luvulta lähtien enenevässä määrin ottaneet tutkimuskohteikseen myös populaarikulttuurituotteita. Viimeisen vuosikymmen aikana populaarikulttuurin tutkimus on saavuttanut jo jonkinlaista jaloa sijaa politiikkatieteissä, joskaan valtavirtaisena tutkimusperinteenä sitä ei voida edelleenkin pitää. (Ks. esim. Caso ja Hamilton 2015, 2; Grayson ym. 2009, 156.) Saara Särmän (2014, 64–65) tavoin voi kuitenkin väittää, että populaarikulttuurin analysointi on itse asiassa äärimmäisen keskeistä politiikkantutkimukselle, sillä populaarikulttuurituotteilla on suuri vaikutus ihmisten arkipäiväiseen käsitykseen asioiden tilasta. *Iholla*-sarjan kaltaiset kulttuurituotteet ja representaatiot osallistuvat laajemman yhteiskunnallisen ymmärryksen ja merkitysten tuottamiseen (ks. esim. Hall 2000, 15; Pink 2013, 29–31).

Misha Kavkan (2014) mukaan todellisuustelevision viehäytys ja voima perustuu ennen kaikkea sen nostattamiin ruumiillisiin affekteihin – tosi-TV:n *todentuntuisuus* syntyy nimenomaan aistimellisten kokemusten ja tunneyhteyksien välityksellä (ks. myös Seppänen 2005, 202). Todellisuustelevio kertoo paitsi kuvaamiensa kohteiden elämästä myös mahdollistaa resonoinnin esitetyn ulkopuolelle, katsojien maailmaan – ensin kamera ja sitten televisioruutu kytkevät yhteen ihmiset ja heitä ympäröivän materiaalisin maailman apparaattien molemmiin puolin. (Kavka 2014, 461–462.) Tätä kautta myös *Iholla*-sarjan voi ajatella kytkeytyvän siihen laajempaan kokemukselliseen identiteettiprosessin jäsentämiseen ja poliittiseen keskusteluun, jota käydään yksityisesti ja julkisesti murrostilaisen lestadiolaisuuden ympärillä. Myös *Iholla*-sarja pyrkii välittämään autenttisuuden tunteen katsojilleen. ”Elämää ei voi käsikirjoittaa”, on yksi sarjan sloganeista. Sarjan osallistujat kuvaavat materiaalin itse, eikä kuva-

usryhmä ole jatkuvasti tuotannossa läsnä. Sannin kuvaama videomateriaali ei silti ole mikään yksioikoinen väylä todellisuuden tarkasteluun. Jo kamera itsessään osallistuu kuvattavien tapahtumien tuottamiseen – kameran läsnäolo muuttaa tilannetta, jota se kuvaa, vaikkei kameralle suoranaisesti esiinnyttäisi. Kuvassa jotkin asiat ovat myös aina etualalla, huomion keskipisteenä, toiset taka-alla ja jotkin asiat rajautuvat kokonaan pois. (Ks. Pink 2013; Seppänen 2001, 166; ks. myös Paju 2013, 60–61.)

Todellisuustelevision voimakkaasti medioidusta luonteesta huolimatta videonauhoite on oivallinen väline eletyn arjen identiteettikamppailujen jäljille pääsemiseen. Videon kautta voidaan seurata arjen virtaa, ihmisten, asioiden ja esineiden liikkeitä, kuvaa, ääntä ja kameran rajaamia asetelmia (Pink 2013; ks. myös Pink 2012, 34). Suusanalliset raportit, kuten esimerkiksi haastattelut, eivät paljasta kokonaiskuvaa siitä, miten ihmiset toimivat arjessaan. Huomaamatta voi jäädä paljon sellaista olennaista informaatiota, jota on vaikea sanallistaa. (Pink 2012, 40–41.) *Iholla*-sarjan Sanni paljastaa kameralle paljon enemmän kuin ääneen puhutut ajatuksensa, hän näyttää ja välittää moniaistisesti katsojalle katkelmia elämästään. Näin tulee mahdolliseksi jäljittää Sannin identifikaatioiden mikropolitiikkaa, ei vain sanotun tasolla, vaan ruumiillistettuna arjen aineellisen toiminnan, kamppailujen ja valintojen kautta.

Olen keskittänyt analyysissäni pelkästään Sannia koskevaan materiaaliin. Tämä tarkoittaa, että olen erottanut Sanista kertovat osiot *Iholla*-sarjan muusta materiaalista. Sarja on rakennettu tavalla, jossa yhden jakson aikana tavataan useampaa sarjan viidestä naisesta, mutta ei välttämättä kaikkia. Toinen tuotantokausi koostuu kolmestakymmenestä kuudesta jaksosta, Sanni esiintyy niistä kahdessakymmenessä yhdessä. Viittaan jatkossa sarjaan jakson numerolla. Irrrottamalla Sannin materiaalin sarjan kokonaisuudesta tulen irrottaneeksi Sannin tarinan muiden sarjan naisten tarinasta ja jättäneeksi huomioimatta sen, kuinka sarjassa rakennetaan erilaisia teemoja, yhteneväisyyksiä tai eroja eri taustoista tulevien naisten välille. Sarjan kokonaisuuden analysointi olisikin toisen tutkimuksen kohde.

Iholla-sarjan materiaalin läpikäymiseen kuului Sannia käsittelevien kohtausten ja dialogin kirjaaminen tekstiksi. Näihin muistiinpanoihin kirjasin lyhyesti kuvaukset tapahtumista, Sannin itsensä ulkoasusta, asennoista ja liikehdinnästä sekä muista videolta näkyvistä ihmisistä, esineistä ja miljöistä

sekä videolta kuultavissa olevat Sannin puheet kameralle ja keskustelut Sannin ja muiden ihmisten välillä. Kirjasin myös kursorisesti huomiota kuvakulmista ja kameran sijainnista, mutta en ottanut näitä systemaattisen tarkastelun kohteeksi. En myöskään käsittele esimerkiksi sarjaan tuotantovaiheessa lisättyä taustamusiikkia, vaikka silläkin voi olla roolinsa tilanteiden ja tarinan kehystämässä ja rakentamisessa katsojalle. Sarjasta olisi mahdollista tehdä vielä hienosyisempi ja mikrotasoisempi analyysi, joka keskittyisi tarkastelemaan esimerkiksi ihmisten ja tavaroiden positiota ja liikkeitä videolla sekä itse kameran liikettä ja etäisyyttä kuvaamistaan kohteista. Tämän kaltaisella analyysillä voitaisiin päästä ehkä vielä syvemmälle identifikaatioiden audiovisuaalisen rakentamisen prosessiin ja materiaalien vuorovai-
kusten representaatioihin. Toisaalta tarkastelema-
la vain yksittäisiä eleitä, asentoja, etäisyyksiä ja liikkeitä, ilman laajempaa kokonaiskuvaa ja kontekstia missä ne tapahtuvat, olisi ”tekemisen mieltä” vaikeampi tavoittaa (vrt. Paju 2013, 57).

Siirtymä

Iholla-sarjan Sanni on lähtenyt vanhoillislestadiolaisesta liikkeestä ennen sarjan kuvauksia. Lestadiolaisuudesta irtaantumisen voi hahmottaa brubakerlaisittain *siirtymän* yhdestä identiteettikategoriasta toiseen. Tällainen siirtymä sisältää niin kehossa näkyviä muutoksia kuin siirtymän sosiaalisia seurauksia. Siirtymä-ajattelussa korostuu yhdensuuntainen, peruuttamaton muutos. Kun siirtymä on tapahtunut, ei paluuta entiseen ole. (Brubaker 2016, 72–75, 94.) Ajatus peruuttamattomasta siirtymästä toistuu myös uskonnollista irtaantumista käsittelevässä kirjallisuudessa. Liike pois jostain on liikettä kohti jotain toista, erkaantuminen uskonnollisuudesta on yhtäaikaaisesti siirtymää kohti sekulaaria. Uskonnollisista yhteisöistä irtaantujien kokemuksissa korostuvat kuitenkin vahvemmin uskonnon negatiivisina pidetyt puolet ja uskonnon hylkääminen kuin ei-uskonnollisen maailmankuvan vetovoima. (Fazzino 2014, 249–251.) Se, mihin uskonnollisesta identiteetistä siirrytään, saattaa jäänä vielä hahmottomaksi tai epäselväksi (Harrold 2006). Siirtymä tässä kehyksessä on ennen kaikkea siirtymää pois entisestä.

Sarjassa siirtymä välittyy Sannin toistuvina kokemuksina siitä, että hän ei kuulu enää vanhoillislestadiolaisten joukkoon ja että hänet on erotettu usko-

vien yhteydestä. Siirtymän sosiaalisista ja hengellisistä seurauksista tuntuvin on se, ettei Sannilla ole enää samanlaista paikkaa lestadiolaisessa yhteisössä. Tiiviit uskonnolliset yhteisöt ovat usein tarkkoja siitä, mitä pidetään oikeana uskona ja uskomisen tapana. Ne voivat olla myös erittäin suvaitsemattomia poikkeavuuksia kohtaan. (McGuire 1997, 206–209; ks. myös Linjakumpu 2015, 72–74, 82.) *Iholla*-sarjan vanhoillislestadiolainen yhteisö näyttäytyykin usein painostavana, kontrolloivana ja jopa pelottavana. Sanni esimerkiksi muistelee nähneensä paljon unia helvettiin joutumisesta, etenkin silloin kun irtaantumisprosessi lestadiolaisuudesta oli aktiivisesti käynnissä. Unissa lestadiolainen yhteisö tuomitsee Sannin kadotukseen. Vaikka Sannin ero liikkeestä on tapahtunut jo ennen sarjan kuvausten alkua, kertoo Sanni edelleen näkevänsä joskus unia asiasta (jakso 8). Sanni kertoo kameralle tietävänsä, että lestadiolaisten mukaan häntä ei enää odota taivaspaikka ja pelastus. Raamatullisesti nimetyssä jaksossa ”Ensimmäinen kivi” (jakso 25) Sanni lukee anonyymilta lestadiolaiselta saamaansa kommenttia, jossa hänet tuomitaan helvettiin. Sanni kertoo, kuinka yhtäältä kommentti kuulostaa hänen korviinsa naurettavalta, mutta toisaalta hän voi samaistua kirjoittajan ajatusmaailmaan. Vanhoillislestadiolaisuuden tapaan eksklusiivisuuteen taipuvaiset liikkeet näkevät itsenä usein totuuden ja oikeudellisuuden saarekkeina, joita vastaan asettuu ulkopuolisen maailman pahuus (ks. esim. Linjakumpu 2015, 81). Timosen (2013) mukaan yhteisöt voivat näin määritellä entiset jäsenensä hyvinkin jyrkästi, esimerkiksi luopioiksi, paholaisen kanssa liittoutuneiksi totuuden kieltäjiksi tai oman edun tavoittelijoiksi.

Irtaantuminen eroaa olennaisesti uskonyhteisöön liittävästä kääntymisestä siinä, että kääntyjällä on yhteisön tuki, kun taas lähtijä voi joutua perustelemaan ratkaisuaan yksin (Fazzino 2014; Timonen 2013). Toisaalta toiset irtaantujat voivat tarjota samaistumisen ja uuden ryhmäytymisen mahdollisuuksia. Sarjassa Sanni purkaa eroamiseen liittyviä kokemuksiaan saman taustan jakavien ystäviensä kanssa. Naiset polttavat tupakkaa ulkona pimeässä ja puhuvat Jumalasta ja kuolemanjälkeisestä elämästä: ”Lestadiolaisilla on se oman anteeksiantamus ja se on se pääpointti, annetaan tietyllä tavalla, sovitaan asiat [...] Jeesuksen nimessä ja veressä”, Sannin ystävä pohtii. ”Jos et ole saanut sillä tavalla anteeksi, niin sitten helvettiin”, Sanni jatkaa. (Jakso 25.) Syntien anteeksiantamuksen rajaaminen vanhoillislestadio-

laisuuden sisälle sulkee ryhmään kuulumattomat tai siitä lähteneet olennaiselle tavalla ryhmän ulkopuolelle (Nykänen 2013, 140). Nykäsen ja Luoma-ahon (2013, 12–13) mukaan ”vanhoillislestadiolaisuuden eksklusiivinen seurakuntakäsitys, jossa erotetaan taivaaseen pelastuvat uskovat kadotukseen joutuva maailmasta, on tavanomainen poliittis-uskonnollinen oppi” – siinä ihmisryhmien välille tuotetaan radikaali ero: vain yhdellä on valta julistaa syntejä anteeksi, käyttää ”taivasten avaimia”. Tällaisten erojen tekeminen on keskeinen poliittisuuden tunnusmerkki ja poliittisuutta käsitteen perustavalla tasolla (Nykänen ja Luoma-aho 2013, 13; Nykänen 2012, 59).

Juuri yhteisön, ei niinkään Jumalan, tuomitsemisen nousee toistuvaksi teemaksi Sannin ja hänen ystäviensä välisissä keskusteluissa. Sanni kertoo, että kieltäessään vanhoillislestadiolaisen uskon hän tiesi, että hänet tulitaisiin yhteisön silmissä tuomitsemaan. ”Lestadiolaiset pelkää enemmän toisiaan kuin sitä jumalaa”, Sanni pohtii, ”Jumala armahtaa, yhteisö ei” (jakso 8). Synnit voi antaa anteeksi vain toinen vanhoillislestadiolainen (ks. esim. Nykänen 2012a, 61, 179). Nykäsen mukaan vanhoillislestadiolaisen yhteisön vallankäyttöä voi tässä lähestyä Foucault’n käsittein pastoraalisena, pyhään auktoriteettiin perustuvana valtana: vanhoillislestadiolaiset ovat toistensa paimenia (Nykänen 2012a, 218; Nykänen 2013, 154–155). Vanhoillislestadiolaisuudessa anteeksiantamisessa ei ole kyse yksilöiden välisestä asiasta vaan laajemmasta uskonnollisesta käytänteestä ja vallan käytöstä, jolla rakennetaan yhteisöä ja sen rajoja (Linjakumpu 2015, 233–235; ks. myös Linjakumpu 2012, 31). Foucault’laisittain anteeksiantamisen käytänteitä voi myös pitää vallan ja hallinnan välineinä, jotka saavat ihmiset tarkkailemaan ja säätelemään omaa ja toisten käytöstä (ks. Foucault 1980; Linjakumpu 2015, 85; Nykänen 2013, 140–142, 156.) Anteeksiannossa konkretisoituu näin yhtä aikaa yhteisön positiivinen sanoma armosta ja yhteisön kuralta ja eksklusiivisuus (Nykänen 2013, 140). Siirtymä pois lestadiolaisuudesta on siirtymä pois anteeksiannon piiristä (ks. myös Wallenius-Korkalo ja Valkonen 2016, 54).

Sannin kokemuksia tuomitukseksi tulemisesta voi pohtia myös suhteessa hengelliseen väkivaltaan. Linjakumpu (2016, 180) kuvaa hengellistä väkivaltaa kokemuksellisenä väkivaltana, ”joka vahingoittaa ihmisen oikeuksia ja vähentää hänen mahdollisuutensa määrätellä omaa toimijuuttaan, hengellisyttään

ja tulevaisuuttaan”. Kun uskonnollinen yhteisö opettaa jäsenilleen, että irtaantumisen seurauksena on helvettiin joutuminen ja lähtijät, kuten tässä tapauksessa Sanni, myös sinne tuomitaan, on hengellisessä mielessä kyseessä erittäin vakava seuraamus. On esitetty, että erityisesti lapsiin ja nuoriin kohdistuvana helvetillä ”uhkaaminen” tulisi jopa valtion ja lainsäädännön puolesta sanktioida (ks. esim. Luck 2012). Hengellinen väkivalta ei myöskään välttämättä pääty väkivallan välittömään tilanteeseen tai siihen, että yksilö irtaantuu uskonnollisesta liikkeestä. Hengellisen väkivallan vaikutukset voivat olla pitkäaikaisia. (Linjakumpu 2016, 180; ks. myös Linjakumpu 2015.) Sanni purkaa sarjassa osaltaan edelleen irtaantumisen traumaa.

Irttautuminen uskosta ja uskonnollisesta yhteisöstä aiheuttaa lähtijässä usein vieraantumisen, hylkäämisen, surun ja syyllisyyden kokemuksia (Fazzino 2014; Harrold 2006). Irttaantujat pyrkivät sijoittamaan uskonnollista menneisyyttään osaksi uutta nykyisyyttään (Timonen 2013). Arkisilla esineillä voi olla erityinen rooli tässä prosessissa (ks. esim. Ehn ja Löfgren 2010). Konkreettinen suhde menneeseen on sarjassa päiväkirja, jonka Sanni löytää asuntonsa varastosta. Päiväkirjassa 18-vuotias Sanni pohtii, alkaako seurustella silloisen ihastuksensa kanssa, kun se aiheuttaa paineita mennä kihloihin ja naimisiin – lestadiolaisuudessa seurustelun tarkoitus on johtaa avioliittoon. Sanni lukee kameralle äänen omaa vanhaa tekstiään: ”liika ei saa suunnitella, sillä Jumalalla on jo valmis suunnitelma meidän varalle ja se voi olla täysin toinen kuin meidän omamme” (jakso 30). Lukukokemus on Sannille tunteita herättävä, häntä alkaa itkettää. Kameralle Sanni kertoo, että hänen tuli ikävä teini-ikäistä Sannia, ikävä menneitä aikaa ja viattomuutta. Sanni kokee olevansa surullinen siitä, kuinka kauas on tullut päiväkirjan Sannista. Kohtauksessa Sannin lestadiolainen menneisyys näyttäytyy nostalgisena, lapsenomaisen uskon ja luottamuksen kulta-aikana, johon ei kuitenkaan ole enää paluuta. Etäisyys lestadiolaisuudesta näyttäytyy tässä surun ja henkilökohtaisen menetyksen kokemuksina, ei enää liikkeen uskonkäsitysten kriittisenä arviointina (vrt. Fazzino 2014, 252).

Siirtymä pois lestadiolaisuudesta ja tämän jälkeen jättämä ulkopuolisuuden tunne näkyy uskonkäsitysten muuttumisen lisäksi Sannin elämässä hyvin käytännöllisin tavoin. Sarjan alkupuolen Sanni työskentelee liikkeeseen kiinnittyvän isänsä alaisena rakennusfirmassa. Teollisuusalueelle töihin ajaessaan

Sanni kommentoi ulkopuolisuuden tunnettaan toteamalla, että jos pitäisi etsiä ”kuvasta virhe”, se olisi hän itse (jakso 23). Sanni kertoo kameralle, ettei työ ole hänen ”juttunsa” ja että hän on vaan jämähtänyt siihen, ”vähän auttelen isää” (jakso 5). Toimistossa istuessaan farkkuliiveihin ja korvakoruihin sonnustautunut Sanni myöntää, ettei edes parhaillaan tee töitä, vaan etsii itselleen hääpukua. Sanni vilauttaa kameralle tietokoneen näyttöltä kuvahaun tulosta hääpuvuista. Sannin voi ajatella ottavan etäisyyttä lestadiolaiseen viiteryhmään myös tällaisien hienovaraisien arkisien elein – kyse on Billy Ehnin ja Orvar Löfgrenin (2010) muotoilemasta arkipäiväisen vastarinnan mikropolitiikasta, jossa poissaolevuus ja haaveilu voivat näyttäytyä passiivisena kapinana vallitsevia olosuhteita kohtaan (ks. myös Puumala ym. 2011). Myöhemmin sarjassa, kun Sanni vaihtaa työpaikkaa vaatekauppaan, hän alkaa alun sopeutumisvaikeuksien jälkeen kokea, että hänellä on paikka, johon hän voi kokea kuuluvansa, ja hän tekee työtä, josta pitää. Sanni ei halua säilyttää sukulaissuhteisiinsa sitä kautta myös lestadiolaiseen taustaan kiinnittyvää työtänsä, vaan hakeutuu töihin muualle ja kokee toteuttavansa uutta itseään vaatekaupan myyjänä. Konkreettinen työpaikan vaihtaminen on osa Sannin siirtymää pois lestadiolaisuudesta.

Siirtymä pois lestadiolaisuudesta on myös Sannin itsetunnon, kehollisessa olemuksessa ja minäkuu- vassa näkyvä muutos. Sarjassa Sanni vaikuttaa välillä epävarmalta ja epäytyyväiseltä itseensä ja ulkō- näköönsä (esim. jakso 15). Hän yhdistää nämä tun- temukset osin lestadiolaiseen perhetaustaansa. Sanni kokee olevansa perheen musta lammas, joka ei oikein osaa tehdä mitään oikein. Sarjan keskivaiheil- la (jakso 15) Sanni pohtii kameralle huonoa itsetun- toaan: ”mä en osaa edes nauraa, mun naurusta ei kuulu edes ääntä”. Nauru on sosiaalisin normein säädelty ruumiillinen reaktio, joka voi aiheuttaa ja aiheutua monenlaisista tunteista tai tuntemuksista mielihyvistä mielihyvään (Kyrölä 2010, 73). Nauru voi myös paljastaa valtasuhteita (ks. Särnä 2014, 70–71). Ääneen nauraminen, varsinkin naisten nau- ru, on esimerkiksi esikolislestadiolaisuuteen liittyvis- sä tutkimuksissa yhdistetty käsitykseen naisen ”ke- veytkenkäisyydestä”: liiallinen nauraminen on ollut uskonyhteisössä paheksuttavaa ja sitä on pyritty kontrolloimaan (ks. Valkonen 2013, 229–230; Val- konen ja Wallenius-Korkalo 2015). ”Nyt mä kyllä ryhdistäydyn ja tänään mä nauran ääneen”, Sanni kuitenkin jatkaa.

Mikäli ihmisen psyykinen tai kehollinen minä- kuva on heikko, voi katseiden kohteena oleminen olla vaikeaa. Kameran ”katse” saattaa kuitenkin toimia myös identiteettiä vahvistavana. (Seppänen 2005, 238–239.) Kun Sanni saa sarjassa kuvata itseään ja esittää itsensä valitsemallaan tavalla, voi kuvaamisesta muodostua voimaannuttava kokemus. Puolen vuoden kuvausten aikana Sanni näyttääkin löytävän lisää itseluottamusta. Sarjan viimeisessä jaksossa hän poseeraa kylpyhuoneen peiliin edessä, pullistaa ha- uistaan kameralle ja sanoo, että hänellä on maailman paras elämä: ”I’m strong, I’m brave” (jakso 36). Sarjan kuvaamisesta kertovassa ”making of” -jaksossa (jak- so 33) Sanni kertoo, kuinka aluksi hän ei voinut ym- märtää, miten kukaan voisi pitää hänestä, sillä hän ei erityisemmin pitänyt itsestään. Nyt hän kuitenkin kokee olonsa varmemmaksi. Sannin *siirtymän* voi näin lukea tarinana henkilökohtaisesta kasvusta löy- tämään ja hyväksymään itsensä. ”Kasvutarina” näyt- täytyy irtaantumisen kontekstissa siirtymänä pois vanhoillislestadiolaisuudesta ja kohti jotakin muuta. On kuitenkin muistettava, että uskonnollisuuden taakse jättäminen ei mitenkään automaattisesti tai ongelmattomasti ole siirtymä johonkin parempaan tai eheämpään identiteettiin (vrt. Vuola 2015).

Välisyys

Identiteettiä määrittäviä kategorioita pidetään yleis-esti melko selvärajaisina, esimerkiksi etniseen ryh- mään tai vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen joko kuulutaan tai ei kuuluta; ”kategorian jäsenyys ym- märretään, koetaan ja esitetään kuitenkin käytän- nössä usein asteeltaan vaihtelevana”, kuten Brubaker (2013, 245–249) esittää. Sanni ei enää kuulu lestadi- olaiseen maailmaan, mutta sarjan aikana Sanni tör- mää jatkuvasti lestadiolaiseen taustaansa asenteissa, ihmisissä ja paikoissa. Lähdestään huolimatta Sanni elää kahden maailman rajapinnalla ja kamppailee olemassaolostaan niiden välissä. Tätä identifioitu- misen tapaa kutsun Brubakeria (2016) mukaillen *välisyysdeksi*. Välisyys tarkoittaa itsensä sijoittamista suhteessa kahteen kategoriaan siten, ettei täysin tai yksiselitteisesti kuulu niistä kumpaankaan. Täydellistä *siirtymää* ei siis tapahdu. (Brubaker 2016, 72–73; vrt. Hintsala ja Kejonen 2016, 39; Pelkonen 2013, 189–190.)

Erityisen näkyviksi identiteettikamppailut lesta- diolaisuuden ja ei-lestadiolaisuuden tai sekulaarin,

rajinnoilla tulevat *Iholla*-sarjassa Sannin ulkoasu- ja ehostautumiseen ja pukeutumiseen liittyvissä käytännöissä. Vanhoillislestadiolaisuus sisältää pukeutumisen ja laittautumisen normeja, jotka tulevat esille ennen kaikkea suhteessa naisten ulkoasuun. Lestadiolaisuuteen kuuluu ajatus ulkoisesta vaatimattomuudesta, joka näkyy muun muassa siinä, että meikkaamista, hiusten värjäämistä ja runsaiden korujen käyttöä ei pidetä uskovalle naiselle sopivana. Vaatteiden suhteen normit ovat häilyvämpiä, mutta paljastavia vaatteita saatetaan pitää epäsovivina. (Ks. esim. Kutuniva 2007, 21.) Pukeutumisen konventioiden noudattaminen on samalla myös erottelujen ja rajojen rakentamista ja näkyväksi tekemistä lestadiolaisten ja muiden välillä. Pukeutuminen on tapa tunnustautua lestadiolaiseksi ja tulla tunnistetuksi lestadiolaisena tai ei-lestadiolaisena. (Arthur 1999, 3, 6; Crossley 2006, 98–99; Kutuniva 2007, 21; Utraiainen 2006, 54–55.) Pukeutumiseen liittyvä sääntely on myös uskonnollisen liikkeen vallankäyttöä, joka kohdistuu erityisesti naisiin. Linjakumpu (2013, 107) huomauttaa, että totaalisen pakkovallan sijaan vallankäyttö vanhoillislestadiolaisuudessa on pitkälti määrittelyvaltaa ja siihen liittyvää hallintaa (ks. myös Linjakumpu 2012, 14–15, 28–29). Linjakumpu erottelee toisistaan kurivallan ja hallintamentaliteettiin perustuvan vallan: uskonnolliset ohjenuorat ja säännöt tuottavat kurivaltaa, joka sääntelee uskovan elämää, kun taas hallinnointi perustuu muodolliseen vapauteen ja saa ihmisen mukauttamaan toimintaansa ilman suoranaista käskemistä. (Linjakumpu 2013, 107–108; Linjakumpu 2012, 29–31; ks. myös Foucault 1999, 63–65; Foucault 1980, 158.) Uskovaa ei välttämättä suoranaisesti esimerkiksi kielletä pukeutumasta tietyllä tavalla, vaan asia ilmaistaan niin, että uskova haluaa toimia elämässään ja valinnoissaan uskonsa mukaisesti. Kyse on tällöin foucault’laisittain normalisoivasta vallasta, ”jonka tarkoituksena on muodostaa oikeanlaisen elämän normi ja ohjata uskovaisia itse tavoittelemaan sitä” ja näin uskovan on myös jatkuvasti tarkkailtava itseään, elämäntapaansa ja arkisia valintojaan (Nykänen 2013, 155–156).

Sanni rikkoo lestadiolaiseen pukeutumiseen ja ehostautumiseen liittyviä konventiota sarjassa toistuvasti. Kun kamera kuvaa Sannin käsiä hänen pidellössään teekuppia, sulkiessaan kirjekuoren tai silitteessään kihlattuun, katsoja näkee Sannin käsiä koristavaan kynsilakan. Kynsilakka on merkki Sannin lestadiolaisuuteen ottamasta erosta. Eronteko tulee

sarjassa joko huomatuksi tai sitten ei, riippuen katsojan ”lukutaidosta” lestadiolaisen taustan suhteen. Sarjassa kaikkia tällaisia merkkejä ei sanallisteta tai sen tarkemmin avata, mutta korvakorut, jotka usein vilahtelevat Sannin hiusten alta, saavat eksplisiittisen roolin uskovana olemisen rajanvetona. *Iholla*-sarjan toisessa jaksossa katsoja tapaa ensi kertaa Sannin, joka on lähdössä vanhoillislestadiolaisten vuotuiseseen hengelliseen kesätapahtumaan, Suviseuroihin. Sanni kokeilee eteisen peilin edessä erilaisia asuja ja pohtii miten pukeutuisi. Suviseurat on ”uskovaisten muotiviikot”, hän selittää kameralle. Sanni miettii ennen kaikkea laittaako korvakorut vaiko ei: ”Haluaaks mä, että jotkut ehkä vielä luulis, että mä oon [uskossa]?” (jako 2). Korvakorut ovat vanhoillislestadiolaisen liikkeen opetuksen mukaan merkki epäuskosta (ks. Ilola 2013, 83). Sannin pohdintaa voi näin tulkita sisäisenä identiteettikamppailuna siitä, että haluaako hän näyttävä lestadiolaiselle suviseura-vaelle selvästi ei-uskovana vai jättääkö asian tulkinnanvaraiseksi. Kysymys korvakorujen pukemisesta on kuitenkin laajemmin kysymys siitä, mihin ryhmään haluaa ja voi osoittaa kuuluvansa (ks. myös Wallenius-Korkalo ja Valkonen 2016, 44). Symboliselta funktioltaan korvakoruja voikin pitää erityisenä kuulumisen ja kuulumattomuuden merkinä. Keskeistä eivät tällöin ole esineiden aineelliset ominaisuudet vaan se, mitä ne edustavat (Hall 2000, 25–26). Kuitenkin ohittamalla materiaalisuus jätetään tutkimatta osa merkitystenmuodostuksen prosessista ja myös se, miten identiteettiä aineellisesti koetaan (ks. esim. Paju 2013, 113). Koruilla on tuntunsa ja painonsa, ne ehkä venyttävät tai nipistävät korvalehteä, saattavat takertua hiuksiin tai vaatteisiin tai heilahdella päanliikkeissä. Korvakorut paitsi symbolisesti edustavat irtiottoa lestadiolaisuudesta myös muistuttavat tehtävästä identiteettityöstä aistittavalla fyysisellä olemassaolollaan.

Sarjassa Sanni kiinnittää melko paljon huomiota pukeutumiseensa. Sanni on kiinnostunut muodista ja haaveilee työstä vaatekaupassa. Vaikka Sanni käyttää korvakoruja ja kynsilakkaa usein, hän ei juurikaan meikkaa. Sanni kertoo kameralle, että on tottunut näkemään itsensä ilman meikkiä ja tottunut ajattelemaan, että meikkaaminen on ”ainakin jossain määrin syntiä”. Sanni kokee olonsa luonnollisemmaksi ilman ehostusta. Eräässä sarjan alkupuolen jaksoista katsoja tapaa Sannin kylpyhuoneessaan meikkaamassa: ”mä en meikkaa melkein koskaan”, hän sanoo kameralle, ”tulee ärsyttävä olo naamaan kun laittaa

näitä” (jakso 8). Katsoja saa todistaa Sannin turhautuvan meikattuun peilikuvaansa. Lopulta Sanni ki-roilee, pesee kätensä lavuaarissa ja pyyhkii kasvojaan: ”Ihan sama!”. Vaikka Sanni ei enää kuulu lestadiolaisuuteen, omat meikatut kasvot saavat hänen olonsa epämukavaksi. Sanni yhdistää epämukavuuden siihen, että on tottunut meikittömään peilikuvaan, sekä siihen, että meikkaaminen on yhdistynyt synnillisyyteen. Kasvot huuhtomalla voi ehkä pestä synnin pois. Irtaantumalla lestadiolaisuudesta Sanni on periaatteessa luopunut liikkeen naisten ulkonäköä säätelevistä normeista. Kuitenkin hän kantaa niitä mukanaan. Voidaan myös kysyä, onko Sannin tarina vapautumista tiukoista normeista, siitä minkälainen on sopiva ja sovelias naisen ruumis, vai vaihtaako Sanni vain muuttia. Sarjan aikana Sanni saa unelmatyönsä vaatekaupasta ja töissä hänen odotetaan olevan edustava ja meikkaavan. Sarjan loppua kohden Sanni nähdäänkin yhä useammin ehostettuna, vaikka hän aiemmin koki olonsa huomattavan epämukavaksi meikatessaan. Lestadiolainen normi meikkaamattomuuden suotavuudesta korvautuu yhtä lailla pakottavalla normilla meikkaamisen suotavuudesta.

Kahden erilaisen maailman väliset neuvottelut ja kamppailut tulevat sarjassa näkyviksi paitsi Sannin kehon ulkoasussa myös erilaisissa arkisissa tavoissa ja kohtaamisissa. Sannin kihlatulle Romanille on esimerkiksi luontevaa seurustella alkoholin siivittämänä. Sanni puolestaan on tällaisissa tilanteissa joskus stressaantunut, sillä hänen lestadiolaiseen taustaansa juominen ei ole kuulunut. Sanni käyttää sarjassa alkoholia, mutta kertoo kameralle toivovansa, ettei juominen olisi luontevaa Romanille, koska se ei ole yksioikoisen luontevaa hänelle itselleen. Romanin alkoholinkäyttö saa Sannin pohtimaan itkuisena, että ihmiset, jotka eivät ole eläneet lestadiolaisuudessa, eivät voi ymmärtää hänen maailmaansa ja ajatuksiaan. Sanni suree kameralle, että hän ei koe kuuluvansa mihinkään tai minnekään; hän ei kuulu lestadiolaiseen maailmaan – hän on hylännyt yhteisön ja yhteisö on hylännyt hänet – mutta hän ei osaa kuulua myöskään ”tavalliseen maailmaan” (jakso 2).

Meikki, samoin kuin korvakorut ja vaatteet tai alkoholinkäyttö ovat vaihdettavia, ”poispestäviä”, tilanteisia merkkejä kuulumisesta tai kytköksestä yhteisöön. Toisin kuin vaikkapa suhteellisten pysyvien ruumiillisten ominaisuuksien suhteen, tällaisten ulkoisten merkkien kanssa voi toimia aktiivisesti,

ruumiin ulkoasua muuttaen, muunnellen ja muokaten tai käyttäytymistään säännellen. *Välisyyttä* luonnehtiikin aktiivinen ja tietoinen identiteetin ilmaiseminen (Brubaker 2016, 93–94). Kysymys on siitä, kuinka arkisessa toiminnassa sekä ylläpidetään etäisyyttä itsen ja odotusten välillä että konstruoidaan itseä näiden etäisyyksien kautta (vrt. Häkli ja Kallio 2014). Korvakorut, vaatteet ja meikit ovat kuitenkin pintaa syvempiä asioita. Niiden avulla yhdistellään, erotellaan ja vaihdetaan identifikaatiosta toiseen, mutta myös rakennetaan rajoja ihmisten ja yhteisöjen välille. Parhaimmillaan välisyys mahdollistaa yksilölle luovan liukumisen erilaisten identiteettien esittämisen välillä – tosin ympäröivistä valtasuhteista ja odotuksista se ei vapautu. (Vrt. Brubaker 2016 94–95, 98–99, 110.) Välisyyden tragediaksi voi myös muodostua se, että ellei tunne kuuluvansa täysin mihinkään kategoriaan (Brubaker 2016, 72) voi kekeä jäävänsä kokonaan vaille viiteryhmiä tai identifikaatiota: ei kuulu minnekään.

Tuleva

Kolmas tapa lähestyä murrostilaista identiteettiä on mieltää se *tulevana*, eräänlaisena jälkeisyytenä tai ylimenoisuutena, jossa joko luodaan uusia identiteettikategorioita edellisten tilalle tai vaihtoehtoisesti pyritään hylkäämään kategorisointi kokonaan (Brubaker 2016, 73). Identifioituminen ei tapahdu enää välttämättä vain lestadiolainen–ei-lestadiolainen-akselilla, ja myös suhde lestadiolaiseen taustaan hakee uusia määrittystapoja (vrt. Brubaker 2016, 115). Brubaker (2016, 113) esittää sukupuolen ja rodun uudelleenmäärittelyihin liittyvinä uskatteorioina muun muassa termit *genderqueer* ja *multiracial*. Vanhoillislestadiolaisuuden kontekstissa yksi tapa hahmottaa tämän kaltaista uskatteorisointia on keskustelu *etnisestä lestadiolaisuudesta*. Termi ”etninen lestadiolaisuus” esiteltiin ensi kerran keväällä 2009, kun joukko vanhoillislestadiolaisen liikkeen entisiä ja silloisia jäseniä perusti Omat polut -blogin⁷. Etninen lestadiolaisuus uudelleenmäärittelee lestadiolaisuuden etniseksi ja kulttuuriseksi perinnöksi, ja osin myös elämäntavaksi, johon on kasvettu. Etninen lestadiolaisuus identifikaationa säilyttää elementtejä vanhoillislestadiolaisen yhteisön perinteestä, mutta ei kuitenkaan välttämättä sitoudu liikkeen uskonoppihin. Liikkeen jättäneet saattavat silti edelleen noudattaa joitakin lestadiolaisuuden ulkoisista tun-

nummerkeistä. (Pelkonen 2013, 189–196; ks. myös Nissilä 2013, 63.)

Sarjassa Sanni reflektoi toistuvasti lestadiolaista taustaansa ja kuvaa keskustelujaan liikkeestä lähteiden ystäviensä kanssa. ”Vaikka sä kuinka yrittäisit lähteä siitä, sä oot hautaan asti lestadiolainen, se on sun selkäytimessä [...] se on sun identiteetti”, Sannin ystävä kiteyttää (jakso 8). Sanni kertoo alun perin suunnitelleensa, että ei tule sarjassa puhumaan tai käsittelemään ollenkaan lestadiolaisuutta, ”mutta jossain vaiheessa mä ymmärsin, kuinka paljon se vaikuttaa kaikkeen siihen, miten mä toimin, miten mä sanon, miten mä oon, miltä tuntuu, mun on pakko avata sitä, jotta ihmiset voi ymmärtää mua” (jakso 33). Lestadiolaisuus säilyy yhtenä identifikaationa huolimatta siitä, ettei yksilö kuulu enää herätysliikkeeseen ja samalla se saa uusia muotoja. Etnisen lestadiolaisuuden kategoria johtaa väistämättä arvioimaan uudelleen sitä, mitä lestadiolaisuus ylipäätään on, jos siitä irrotetaan uskonto. Näin se haastaa myös pohtimaan, kuka lopulta on lestadiolainen, ja kyseenalaistaa lestadiolaisuuden tarkkaraajaista ulossulkemista.

Siinä missä uskonnolliset liikkeet tarjoavat usein valmiit raamit ja normit elämäkululle, eroamisen jälkeen elämän edellytykset täytyy etsiä liikkeen ulkopuolelta (Linjakumpu 2015, 213, 220–221). Irtaantumisprosessiin kuuluu tyypillisesti yksilön vahva sitoutuminen totuuden ja uuden moraaliposition etsimiseen (ks. Barbour 1994; Fazzino 2014, 252; Harrold 2006). Sanni pohtii kameralle, kuinka hän nyt aikuisena joutuu etsimään oman arvopohjansa ja uskonopeista riippumattoman moraalikäsitteensä perusteet: ”mikä on oikein ja väärin, joudun nyt 24-vuotiaana miettimään mitkä on ne mun totuudet” (jakso 8). Sarjassa Sannia jännittää, mitä reaktioita hänen osallistumisensa saa aikaan, kun sarja esitetään. ”En halua semmoinen ihminen, joka yrittää saada ihmisiä jättämään sen [lestadiolaisuuden] tai lähtemään sieltä”, Sanni pohtii kameralla (jakso 25). Hän sanoo tietävänsä, että monet ihmiset ovat liikkeessä onnellisia, mutta on myös sellaisia, joilla on paha olla. Sanni kertoo, että häntä on alkanut pelottaa kuvamateriaalin julkaisu, koska hän on puhunut paitsi itselleen myös vanhoillislestadiolaiselle yhteisölle kipeistä asioista. Sanni kuitenkin peräänkuuluttaa oikeuttaan kertoa ja näyttää omilla kasvoillaan ja omilla kokemuksillaan yhtä tarinaa lestadiolaisuudesta. Puhe omista totuuksista toistuu: ”Mulla on oikeus mun omaan totuuteen, ajatuksiin

ja tuntemuksiin” Sanni sanoo kameran lähikuvassa (jakso 25). Vasten Sannin vaatimusta omista totuuksista asetuu vanhoillislestadiolainen oppi yksimielisestä ja erehtymättömästä seurakunnasta. Tällainen ryhmän yksimielisyyteen vetoaminen on poliittinen teko. Yksilön epäilykset tai vaatimukset omien kokemusten ja ajatusten huomioinnon näytettyvät merkinä synnistä. Jos yksimielisyyden vaatimusta pidetään yllä, ei yhteisön sisällä ei ole mahdollisuutta legitimiille vastarinnalle, eikä näin myöskään aidolle poliittisuudelle. (Nykanen 2012 184, 196–197; ks. myös Palonen 1988, 31.) Toisaalta liikkeen piiriin jää myös ihmisiä, jotka eivät noudatta liikkeen normeja sellaisenaan, vaan rakentavat toimintaansa henkilökohtaisten uskonkäsitteiden varaan. Tällainen moninaisuus ei kuitenkaan tule vielä tunnistetuksi tai tunnustetuksi liikkeessä vaan jää pääosin piiloiseksi. (Ks. esim. Hintsala ja Kejonen 2016.) Sannin kamppailu oikeudesta oman elämänsä totuuteen, omaan määrittelyyn identiteetistään ja tämän kamppailun näkyväksi tuominen televisiosarjassa on miellellänsä mikropoliittiseksi toiminnaksi.

Sanni kertoo varautuneensa siihen, että saa sarjasta yksinomaan negatiivista palautetta. Hän on kuitenkin yllätykseksensä saanut myös positiivista palautetta, erityisesti ihmisiltä, jotka ovat itse lähteneet jostain uskonnollisesta ryhmästä tai liikkeestä: ”muslimeilta, lestadiolaisilta, helluntaeilaisilta, jehovilta”, Sanni luetlee (jakso 33). Sanni huomaa olevansa henkilö, jonka kokemuksiin monet ihmiset voivat samaistua. Sarjassa Sannin identiteettityö ei kuitenkaan palaudu yksinomaan kysymykseen uskonnollisesta liikkeestä irtaantumisesta, kuulumisesta tai kuulumattomuudesta vanhoillislestadiolaisuuteen – Sanni on jo lähtenyt liikkeestä ja suuntaa elämänsä muualle. *Tuleva* näkyy siis myös siinä, että uudet identifikaatiot ja kytkökset kasvattavat rooliaan. Roman, Sannin kihlattu, on Sannille tärkeä henkilö, jolla ei ole yhteyksiä lestadiolaiseen liikkeeseen, toisin kuin Sannin suvulla ja monilla ystävillä. Romanin sukujuuret ovat Venäjällä. Sanni ja Roman nähdäänkin sarjassa tutkimassa digitaaliselta Venäjän kartalta Siperiaa ja Novosibirskia, josta Roman on kotoisin, ja sitten Pohjois-Suomea, jossa Sanni on syntynyt seitsemän vuotta myöhemmin. Sanni kehottaa Romania vierailemaan tämän isoisan luona Siperiassa, koska ”kaduttaa sitten”, jos on liian myöhäistä (jakso 10). Romanin matkan aikana Sannilla on kova ikävä Romania (ikävän ja odottamisen mik-

ropolitiikasta ks. Ehn ja Löfgren 2010). Sanni kertoo kameralle iltarituaalistaan: hän menee kylpyhuoneeseen ja sutii romanin deodoranttia omaan paitaansa. Romanin deodorantti tuo fyysisesti kaukana olevan ihmisen lähelle. Sannin rituaalin voi lukea affektiivisena materiaalisuutena tai materiaalien affektiivisuutena, jossa deodorantti tuoksuineen luo kytköksiä ihmisten välille (Kavka 2014, 461–462). Sara Ahmed kirjoittaa, että odotus onnellisuudesta tai tyytyväisyyttä tuottavasta vaikutuksesta johtaa ihmiset asioiden ja esineiden yhteyteen. Lähellä ja ulottuvilla pidetään niitä asioita, jotka tuottavat mielihyvää. Samalla se, mitä ei huoliteta lähelle, paljastaa sen, mihin halutaan ottaa etäisyyttä. (Ahmed 2010, 32.) Läheisyyden hakeminen Romanista ja hänen ikävöimisensä silloin kun hän ei ole paikalla on myös etäisyyden hakemista lestadiolaisuuden viiteryhmään.

Artikkelissa käsitelystä kolmesta tavasta hahmottaa identiteetin murrosta ja siihen liittyviä kamppailuja *tuleva* identiteetti on erilaisille tulkinnoille kaikkein avoimin. Siinä missä ajatus *siirtymästä* ohjaa kiinnittämään huomiota identiteetin muutokseen suhteessa aiempaan identifikaatioon ja *välisyys* kuvaa kamppailua kahden identiteettikategorian ristivedossa, suuntaa *tuleva* huomion sellaiseen, joka ei ehkä ole vielä saanut selkeää hahmoa. Suhde lestadiolaisuuteen on Sannin lähdön jälkeenkin ”selkäytimessä”, mutta se saa uusia muotoja ja toisaalta menettää merkitystään.

Lopuksi: välitila ja aktiivisen kokeilun politiikka

Tässä artikkelissa olen kysynyt, millaista identifikaatioiden mikropolitiikka on *Iholla*-todellisuusteleviosarjassa ja tarkastellut, kuinka yksilö, *Iholla*-sarjan Sanni, neuvottelee identiteettiään ja kamppailee suhteestaan eri tavoin merkityksellisiin viiteryhmiin ja erityisesti jättämänsä vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen. Olen ehdottanut, että identiteettien diskursiivisen rakentamisen lisäksi on syytä kiinnittää aiempaa enemmän huomiota materiaaliseen poliittiseen toimijuuteen ja siihen, kuinka arkipäivän mikropolitiikkaa eletään ja tehdään. Näen *Iholla*-sarjan tutkimisen politiikkatieteellisen relevanssin siinä, että representaatiot juontavat, välittävät ja osallistuvat neuvotteluihin poliittisista identiteeteistä – ne ovat osa sitä, missä valtasuhteita esitetään ja eletään. *Iholla*-sarja sekä kuvaa mikropolitiittista toi-

mintaa että on mikropolitiittista toimintaa. Sannin identiteettiin liittyviä valintoja, muutosprosesseja ja niiden tuottamista niin aineellisesti ja ruumiillisesti kuin sosiaalisina kategorioina ja merkityksenantoina olen jäsentänyt Brubakerin (2016) *trans*-käsitettä soveltaen. Identiteettiin liittyvät kamppailut näyttäytyvät yhtäältä *siirtymänä* yhdestä identiteettikategoriasta toiseen, toisaalta suhdetta toistuvasti puntaroidvana *välisyytenä*, ja myös *tulevana*, suuntautumisenä kohti uudenlaisia identifikaatioita tai viiteryymiä.

Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuminen on prosessi, jossa identiteettiä tarkasteltaessa ei ole nähtävissä yksioikoista rajaa lestadiolaisuuden ja ei-lestadiolaisuuden välillä. Prosessi synnyttää eräänlaisen välitilan, jossa yhtä aikaa otetaan etäisyyttä ja ylläpidetään kiinnikkeitä yhteisöön ja uskoon. (Ks. myös Pelkonen 2013, 190.) Esitän, että juuri *välitilaisuus* luonnehtii Sannin maailmassa olon ja identifioitumisen tapaa. Huomattavaa on, että välitilaisuus ei ole välttämättä *väliaikaista* (vrt. Brubaker 2016, 93). Välitilaisuus ei siis tarkoita aikanaan väistämättä loppuvaa prosessia ja täydellistä siirtymää yhdestä identiteettikategoriasta toiseen. Käsitteellistettäessä uskonnollisesta yhteisöstä irtaantumista yksinomaan siirtymän avulla tullaan helposti ottaneeksi arvoasetelmia: nähdään, että yksilö siirtyy vanhasta rajoittavasta identiteetistä kohti jotain uutta ja todennäköisesti parempaa. Näin hahmotettuna sekularisaatio on väijäämätön ja toivottava kehityskulku, siinä missä uskonnollisen identifikaation mahdolliset voimavarat ja sisäiset vivahteet tulevat sivutetuiksi (Vuola 2015, 36). Tällainen asetelma korostuu, kun käsitellään irtaantuneen usein konfliktisia ja negatiivisesti määrittyneitä kokemuksia uskonnollisesta liikkeestä.

Vaikka Sannin tarinasta voidaan tulkita siirtymä yhdestä identiteetin viiteryhmästä, vanhoillislestadiolaisuudesta, kohti jotain toista, näyttäytyy Sannin identifioituminen kuitenkin vahvasti olemisen tapana, jossa toistuvasti, puheiden ja arkisten tekojen kautta, neuvotellaan ja kamppaillaan eri viiteryhmiin välillä. Välitilaisuus mahdollistaa ja edellyttää nimenomaan paikantunutta tilanteellista toimimista, jonka avulla on mahdollista ylläpitää kytköksiä useampaan viiteryhmään. Toisaalta välitilaisuutta voi samanaikaisesti luonnehtia kokemus siitä, ettei kiinnity tai kuulu mihinkään ryhmään. Välitilaisuus voi tarkoittaa myös uuden identiteettikategorian hakemista. Keskustelu etnisestä lestadiolaisuudesta

on esimerkki pyrkimyksestä luoda tällainen kategoria: kysymys ei ole vanhoillislestadiolaisena tai ei-vanhoillislestadiolaisena olemisesta tai edes ex-vanhoillislestadiolaisuudesta, vaan näitä kategorioita haastavasta uudelleenmäärittelystä.

Välitilassa oleminen on prosessinomaista ja keuhkullista, eikä sille ole valmiita sääntöjä, vaan yksilö tuottaa muutosta jatkuvasti. Välitila voidaan ymmärtää poliittisen muutoksen potentiaalisenä tilana. Yhteiskunnalliset muutokset tapahtuvat harvoim suurina kumouksina. Sen sijaan ne syntyvät mikrotason tapahtumien kytkeytymisenä ja kumuloitumisena. Deleuzen ja Guattarin poliittisessa filosofiassa uudet alut – on kyse sitten uusista subjektiviteetin muodoista tai yhteiskunnallisten rakenteiden murroksesta – tulevat mahdollisiksi juuri silloin, kun ollaan asioiden välissä (Patton 2000, 2–3, 7–10; ks. myös Deleuze ja Guattari 1987; Deleuze ja Parnet 1987). Normista poikkeaminen, se että joutuu ottamaan etäisyyttä vallitseviin normeihin ja aktiivisesti työstämään suhdettaan niihin, kuten Sanni tekee kamppaillessaan identiteetistään lestadiolaisen taustansa ja sekulaarin yhteiskunnan odotusten välissä, antaa mahdollisuuden aktiiviseen kokeiluun (*active experimentation*, ks. Deleuze ja Parnet 1987, 137, 147). Välitilasta tekee poliittisen se, että ei ole mahdollista tietää, mihin suuntiin se tulee johtamaan. Asettumattomien identiteettien aikakaudella (Brubaker 2016) identiteettien jokapäiväisten kokemusten, kamppailujen ja niihin liittyvän mikropoliittikan tutkiminen onkin entistä tärkeämpää.

VIITTEET

- Haluan kiittää Moskito-tuotantoyhtiötä *Iholla*-sarjan toisen tuotantokauden tallenteiden luovuttamisesta tutkimuskäyttöön.
- Sanni ja Sannin vanhoillislestadiolaisuuteen kiinnittyvä tarina ovat tämän tutkimuksen kohteena, sarjan muut naiset rajautuvat ulos tarkastelusta. Kun puhun tässä artikkelissa Sannista, tarkoitan nimenomaan *Iholla*-sarjassa esiintyvää Sannia. Ohjelman kontekstissa Sanni on julkinen tai ainakin julkisuudessa esiintyvä sekä myös osin televisio-ohjelman tuotannossa rakennettu henkilöahmo. Tämä Sannin julkinen hahmo on tutkimukseni kohteena; en käsittele Sannin persoonaan tai yksityiselämää televisiosarjan ja siihen liittyvän medianäkyvyyden ulkopuolelta.
- Deleuze ja Guattari hahmottavat niin ihmiset kuin yhteisötkin erilaisina virtoina ja viivoina (*lines*), jolloin mikropoliittikan tutkiminen on näiden viivojen muodostaman sommittelman tai koonnoksen tutkimista (ks. esim. Patton 2000, 65). Deleuzen ja Guattarin ajattelussa tarkasteltavan asian skaala ei yksinomaan ratkaise erottelua mikro- ja makrotason välillä, vaan ennenminkin se, millaista liikettä niihin liittyy. Jäykkien segmenttien, esimerkiksi erilaisten yhteiskunnallisten jakolinjojen, alla vaikuttavat mikropoliittiset virtaukset, jotka yhtäältä murtavat ja pake-

nevät järjestyksiä ja toisaalta kytkeytyvät yhteen muodostaen taas uusia järjestyksiä. (Ansems de Vries 2011, 208–209; Deleuze ja Guattari, 2004, 239, 253.)

⁴ On arvioitu, että vanhoillislestadiolaisuudesta eronneiden määrä olisi Suomessa 120 000 ja että yli puolet vanhoillislestadiolaiseen liikkeeseen syntyvistä jättää liikkeen (Valkila 2013).

⁵ Linjakumpu määrittelee hengellisen väkivallan henkiseksi tai fyysiseksi kokemukselliseksi väkivallaksi, joka kohdistuu uskonnollisen yhteisön omia jäseniä vastaan ja jota perustellaan uskominen tai uskonnolliseen yhteisöön kuuluminen kautta (Linjakumpu 2016, 80; ks. myös Linjakumpu 2015).

⁶ Intersektionaalisuus tarkoittaa yksinkertaista huomion kiinnittämistä erilaisiin eroihin ja niiden yhteisvaikutuksiin, esimerkiksi sukupuolen, etnisyyden, iän ja luokka-aseman toisiinsa risteäviin ehtoihin ja käytänteisiin (ks. esim. Crenshaw 1989; Davis 2008; Lykke 2010; ks. myös Brubaker 2016, 11).

⁷ Omat polut – etnisten vanhoillislestadiolaisten kertomuksia ja kokemuksia -blogi on luettavissa osoitteessa: <https://freepathways.wordpress.com/>. Blogilla on syksyyn 2017 mennessä ollut yli kolme miljoonaa lukukertaa. Ks. myös Internetissä syntyvästä irtautujien keskinäisestä yhteisöllisyydestä esim. Timonen 2013; Hintsala 2012; Hintsala ja Kejonen 2016.

AINEISTO

Iholla-todellisuusteleviosarja, toinen tuotantokausi. 2013. Helsinki: Moskito Television Oy.

LÄHTEET

- Ahmed, Sara. 2010. Happy objects. Teoksessa Melissa Gregg ja Gregory Seigworth (toim.), *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 29–51.
- Alamo, Stacy ja Hekman, Susan. 2008. Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. Teoksessa Stacy Alamo ja Susan Hekman (toim.), *Material feminisms*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1–19.
- Alasuutari, Päivi. 1992. Ehkäisykiellon synty ja umpikuja vanhoillislestadiolaisessa herätysliikkeessä. *Sosiologia* 29:2, 106–111.
- Ansems de Vries, Leonie. 2011. *Milieuxpolitics: An analysis of the politics of life in movement*. PhD War Studies. London: King's College.
- Arthur, Linda. 1999. Introduction: Dress and the social control of the body. Teoksessa Linda Arthur (toim.), *Religion, dress and the body*. Oxford: Berg, 1–7.
- Aune, Kristin. 2008. Evangelical Christianity and women's changing lives. *European Journal of Women's Studies* 15:3, 277–293.
- Barbour, John. 1994. *Versions of deconversion: autobiography and the loss of faith*. Charlottesville: UP of Virginia.
- Bilteyst, Daniel. 2004. Reality TV, troublesome picture and panic: Reappraising the public controversy around reality TV in Europe. Teoksessa Su Holmes ja Deborah Jermyn (toim.), *Understanding reality television*. London & New York: Routledge, 91–110.
- Brubaker, Rogers. 2013. *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino.
- Brubaker, Rogers. 2016. *Trans: Gender and race in an age of unsettled identities*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. London & New York: Routledge.

- Butler, Judith. 1997. *Excitable speech: A politics of the performative*. New York & London: Routledge.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge.
- Caso, Federica ja Hamilton, Caitlin. 2015. Introduction. Teoksessa Federica Caso ja Caitlin Hamilton (toim.), *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 1–9.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. *Demarginalizing the intersection of race and sex*. Chicago: University of Chicago.
- Crossley, Nick. 2006. *Reflexive embodiment in contemporary society*. Maidenhead: Open University Press.
- Davis, Kathy. 2008. Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes feminist theory successful. *Feminist Theory* 9:1, 67–85.
- Deleuze, Gilles ja Guattari, Félix. 2004. *A Thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. London & New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles ja Parnet, Claire. 1987. *Dialogues*. London: Athlone Press.
- Duncombe, Constance ja Bleiker, Roland. 2015. Popular culture and political identity. Teoksessa Federica Caso ja Caitlin Hamilton (toim.), *Popular culture and world politics: Theories, methods, pedagogies*. Bristol: E-International Relations, 35–44.
- Ebaugh, Helen. 1998. *Becoming an ex: The process of role exit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ehn, Billy ja Löfgren, Orvar. 2010. *The secret world of doing nothing*. Berkeley: University of California Press.
- Fazzino, Lori. 2014. Leaving the church behind: Applying a deconversion perspective to evangelical exit narratives. *Journal of Contemporary Religion* 29:2, 249–266.
- Foucault, Michel. 1980. *Tarkkailla ja rangaista*. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel. 1999. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Grayson, Kyle, Davies, Matt ja Philpott, Simon. 2009. Pop goes IR? Researching the popular culture–world politics continuum. *Politics* 29:3, 155–163.
- Hall, Stuart. 1999. *Identiteetti*. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart. 2000. The work of representation. Teoksessa Stuart Hall (toim.), *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 15–64.
- Harjumaa, Pentti. 2013. *Uskon salattuja mielikuvia*. Rovaniemi: Revontulet.
- Harrold, Phillip. 2006. Deconversion in the emergent church. *International Journal for the Study of the Christian Church* 6, 79–90.
- Hautakangas, Mikko. 2007. Vertaismelodraamaa taviksista taviksille. Katsaus suomalaisen todellisuustelevision historiaan. Teoksessa Juhani Wiio (toim.), *Television viisi vuosikymmentä. Suomalainen televisio ja sen ohjelmat 1950-luvulta digiaikaan*. Helsinki: SKS, 384–402.
- Hintsala, Meri-Anna. 2012. Vanhoillislestadiolaisuus ja sukupuoli verkossa auto-netnografisesti tarkasteltuna. *Naistutkimus* 4/2012, 29–38.
- Hintsala, Meri-Anna ja Kejonen, Eetu. 2016. Vanhoillislestadiolaista HLB-toimijuutta verkkokeskusteluissa. *Kulttuuritutkimus* 33: 3–4, 29–41.
- Holmes, Su ja Jermy, Deborah. 2004. Introduction: Understanding reality TV. Teoksessa Su Holmes ja Deborah Jermy (toim.), *Understanding reality television*. London & New York: Routledge, 1–32.
- Häkli, Jouni ja Kallio, Kirsi Pauliina. 2014. Subject, action and polis: Theorizing political agency. *Progress in Human Geography* 38:2, 181–200.
- Honon, Markku. 2001. Vaikenevat naiset. Keskustelua naisen paikasta 1800-luvun lestadiolaisuudessa. *Historiallinen Aikakauskirja* 99:3, 276–292.
- Ilola, Vuokko. 2013. Herran vai herrojen tahto? Teoksessa Matti Myllykangas ja Mikko Ketola (toim.) *Vanhoillislestadiolaisuus tienhaarassa*. Helsinki: Vartijan – Tolle Lege 2, 83–89.
- Jokinen, Eeva, Kaskisaari Marja ja Husso, Marita. 2004. Ruumiin taju. Rakenteet, kokemukset, subjekti. Teoksessa Eeva Jokinen, Marja Kaskisaari ja Marita Husso (toim.), *Ruumis töihin! Käsite ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 7–14.
- Kaisto, Jani ja Pyykkönen, Miikka. 2011. Johdanto. Hallinnan analytiikan suuntaviivoja. Teoksessa Jani Kaisto ja Miikka Pyykkönen (toim.), *Hallintavalta. Sosiaalisen, politiikan ja talouden kysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.
- Kavka, Misha. 2014. A matter of feeling: Mediated affect in reality television. Teoksessa Laurie Ouellette (toim.) *Companion to reality television*. Wiley: Blackwell, 459–477.
- Kupari, Helena ja Tuomaala, Salome. 2015. Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Johanna Ahonen ja Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS, 161–187.
- Kutuniva, Mervi. 2007. Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnoista. Teoksessa Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali ja Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.), *Kuulumisia. Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista*. Rovaniemi: LUP, 17–36.
- Kyrölä, Katriona. 2010. Expanding laughter: Affective viewing, body image incongruity and *Fat Actress*. Teoksessa Marianne Liljeström ja Susanna Paasonen (toim.), *Working with affect in feminist readings: Disturbing differences*. London & New York: Routledge, 72–84.
- Linjakumpu, Aini. 2012. *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini. 2013. Valtakunta maan päällä. SRK:n rooli hoitokokouksissa. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 103–32.
- Linjakumpu, Aini. 2015. *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini. 2016. Väkivalta uskonnollisissa liikkeissä. Teoreettisia lähtökohtia hengellisen väkivallan tutkimiseen. *Politiikka* 58:3, 179–192.
- Linjama, Topi (toim.) 2014. *Nyt vapaa olen. Vanhoillislestadiolaisuudesta irtautuneiden kertomuksia*. Joensuu: Kustannusosakeyhtiö Hai 2014.
- Luck, Morgan. 2012. Hell, the rights of the child, freedom of religion, and exit costs. *Journal of Religion & Society* 14, 1–8.
- Luoma-aho, Mika. 2008. Kuka johdattaa vihreille niitylle? Oppihistoriallinen ekskursio kuulumisen ja kuuliaisuuden poliittiseen teologiaan. *Politiikka* 50:3, 178–192.
- Lykke, Nina. 2010. *Feminist studies: A guide to intersectional theory, methodology and writing*. New York & London: Routledge.
- McGuire, Meredith. 1997. *Religion: the social context*. Belmont: Wadsworth publishing company.
- Nieminen, Jiri. 2004. Psykoanalyttinen teoria ja performatiivinen politiikkakäsitys. Ruumis ja sukupuoli poliittisena merkitsijänä Judith Butlerin mukaan. *Politiikka* 46:4, 292–300.
- Nissilä, Hanna-Leena. 2013. Kolonisoitu keho, yhteisöllinen miinus. Teoksessa Matti Myllykangas ja Mikko Ketola (toim.), *Vanhoillislestadiolaisuus tienhaarassa*. Helsinki: Vartijan – Tolle Lege 2, 61–69.
- Nykanen, Tapio. 2012a. *Kahden valtakunnan kansalaiset. Vanhoillislestadiolaisuuden poliittinen teologia*. Rovaniemi: LUP.

- Nykänen, Tapio. 2012b. Vanhoillislestadiolaisuus ja esivallan poliittinen teologia. *Politiikka* 54:2, 119–130.
- Nykänen, Tapio. 2013. Jumalan valtakunnan kieliooppi. Vanhoillislestadiolaisen vallan perusteet. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 133–168.
- Nykänen, Tapio ja Luoma-aho, Mika. 2013. Näkökulmia poliittiseen lestadiolaisuuteen. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 7–20.
- Palonen, Kari. 1988. *Tekstistä politiikkaan. Johdatusta tulkintataitoon*. Tampere: Vastapaino.
- Paju, Elina. 2013. *Lasten arjen ainekset. Etnografinen tutkimus materiaalisuudesta, ruumiillisuudesta ja toimijuudesta päiväkodissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the political: Thinking the political*. London & New York: Routledge.
- Pehkonen, Samu. 2013. Kättely ja kättelemättä jättäminen. Esi-merkkejä politiikasta ja urheilusta. *Kosmopolis* 43:4, 25–43.
- Pelkonen, Johanna. 2013. Nuoret naiset ja vanhoillislestadiolaisuuden murros. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 171–205.
- Pink, Sarah. 2012. *Situating everyday life: Practices and places*. London: Sage.
- Pink, Sarah. 2013. *Doing visual ethnography*. London: Sage.
- Puumala, Eeva, Väyrynen, Tarja, Kynsilehto, Anitta ja Pehkonen, Samu. 2011. Events of the body politic: A Nancian reading of asylum-seekers' bodily choreographies and resistance. *Body & Society* 17:4, 83–104.
- Quellette, Laurie. 2014. Introduction. Teoksessa Laurie Ouellette (toim.), *Companion to reality television*. Wiley: Blackwell, 1–8.
- Rossi, Leena-Maija. 2011. Vieraus ja tuttuus liikkeessä – kunnialliset ja vääränlaiset suomalaiset Mogadishu Avenuella. Teoksessa Anu Koivunen ja Mikko Lehtonen (toim.), *Kuinka meitä kutsutaan? Kulttuuriset merkityskamppailut nyky-Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 165–185.
- Rova, Maija-Leena (toim.). 2016. *Uskonsota keittiössä. Vanhoillislestadiolaisuudesta erkaantuneiden kokemuksia*. Helsinki: Gummerus.
- Seppänen, Janne. 2001. *Katseen voima. Kohti visuaalista lukutaitoa*. Tampere: Vastapaino.
- Seppänen, Janne. 2005. *Visuaalinen kulttuuri. Teoriaa ja metodeja mediakuvan tulkitsijalle*. Tampere: Vastapaino.
- Shilling, Chris. 2012. *The body and social theory*. London: Sage.
- Särmä, Saara. 2014. *Junk feminism and nuclear wannabes: Collaging parodies of Iran and North Korea*. Tampere: Tampere University Press.
- Talonen, Jouko. 2001. Lestadiolaisuuden hajaannukset. Teoksessa Jouko Talonen ja Ilpo Harjutsalo (toim.), *Iustitia 14, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja*. Helsinki: Suomen teologisen instituutti, 11–30.
- Timonen, Jukka. 2013. *Todellisuudesta toiseen. Identiteetin rakentuminen uskonnollisista yhteisöistä irtautuneiden elämäkertomuksissa*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Utriainen, Terhi. 2006. *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.
- Valkila, Joni. 2013. *Vanhoillislestadiolaisten ehkäisykiellon eettisyys ja yhteisöstä irtaantuneiden määrä*. UUT ry, Selvityksiä 1/2013. Helsinki: UUT ry.
- Valkonen, Jarno, Valkonen, Sanna ja Koivurova Timo. 2014. Groupismi alkuperäiskansan määrittelyssä. Tapaustudkimus Suomen alkuperäiskansakonfliktista. *Politiikka* 56:3, 210–229.
- Valkonen, Sanna. 2013. Lestadiolaisuuden jäljet saamelaisnaisten elämässä. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika-Luoma-aho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: SKS, 206–244.
- Valkonen, Sanna ja Wallenius-Korkalo, Sandra. 2015. Embodying religious control: An intersectional approach to Sámi women in laestadianism. *Culture and Religion* 16:1, 1–16.
- Wallenius-Korkalo, Sandra ja Valkonen, Sanna. 2016. For ourselves and for each other: Politics of embodied religious belonging in the novel *We Sinners*. *Temenos* 52:1, 37–60.
- Vuola, Elina. 2015. Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset, uskonto. Teoksessa Johanna Ahonen ja Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteys*. Helsinki: SKS, 32–54.
- Yuval-Davis, Nira. 2011. *The politics of belonging: Intersectional contestations*. London: Sage.