

Folkloreprosessi

Käsitys folkloresta on jälleen kerran muuttumassa. Tutkimushistoriallisessa perspektiivissä tämä on normaali ilmiö, sillä jokainen aikakausi antaa omia painotuksiaan keskeiskäsitteille, jos ne ovat luonteeltaan strategisia termejä, samalla kun se ottaa käyttöön ja kehittää uusia analyttisiä välineitä. Muutokset ovat etenkin humanistisissa aineissa usein vähittäisiä siten, että vanhoilla käsitteillä on jatkuvuutta yli hedelmällisimmän käyttökautensa uusien ideoiden taas vaatiessa usein pitkäaikaista kypsyttelyä, ennen kuin ne lopullisesti yleistyvät. Juuri siksi saattaa olla paikallaan pysähtyä välillä kysymään, miten tämänpäiväinen näkemys folkloresta eroaa vaikkapa puolen vuosisadan takaisesta, jonka useimmat nykypäivän tutkijat ovat aikoinaan tulleet sisäistäneeksi opintojensa yhteydessä. Samalla on muistettava, että vanhemman näkemyksen juuret tulevat usein syvältä, ehkä sadankin vuoden takaa, ts. kunkin aikakauden tutkimusvälineistössä on eri-ikäisiä kerrostumia. Se ettei niiden suhteista ja integraatiosta juurikaan keskustella, tekee tieteen sisäisestä kehityksestä eräänlaisen kokeilujen prosessin, jossa intellektuaaliset yhteydet jäävät sattumanvaraisiksi mutta josta voi yrittää saada otetta tarkkailemalla samansuuntaisia valintoja eli trendejä.

Mahdollisimman kattavan ja suhteellisen objektiivisen kuvan antaminen nykyhetken muutostrendeistä ei voi tapahtua yhdessä artikkelissa. Niinpä etenen tovin omia havaintojani ja ennakkoluulojani seurailleen ja otan esille sellaisia asenteen ja tutkimusotteen muutoksia, joilla kokemukseni mukaan on ollut merkitystä parin viimeksi kuluneen vuosikymmenen aikana.

Kansasta jäsenryhmään

Yksi muutoksen perustekijöistä on suhtautuminen informanttiin, perinteen tuottajaan, tarvitsijaan ja esittäjään. Tässä on tapahtunut merkittä-

vä tasa-arvoistuminen. Missä vanha folkloristiikka ahdisti perinteenkannattajan milloin lukutaidottoman rahvaan, milloin primitiivisten luonnonkansojen pariin, siinä nykyfolkloristi on valmis selvittämään vaikkapa professoreiden folklorea. Romantiikan salaperäinen perinnesäiliö, kansa, on poissa. Sen sijaan ovat tulleet sosiaaliset ryhmät, ja niitä sopii määritellä sosiaalisen statuksen, ammatin, etnisen taustan, uskonnon, asuinpaikan ja miltei minkä hyvänsä kriteerin pohjalta, joka antaa mahdollisuuden puhua jäsenryhmästä. Kansakuntakin on tällainen, mutta on selvää, ettei makroryhmien tarkastelu ole ollut tutkimuksessa etusijalla sen jälkeen, kun romantiikan salaperäinen side kansan ja kansakunnan välillä katkesi.

Tämän muutoksen kulttuurifilosofinen seuraus on se, että folklore on luonnollinen, jopa välttämätön suure jokaisen jäsenryhmän elämässä. Kaikki ryhmän jäsenet eivät ehkä tunne toisiaan mutta he tuntevat pääosiltaan ryhmän yhteisen perinteen, arvot, normit ja symbolit. Tämän kollektiivitradiation tuntemus on jäsenyyden todellinen kriteeri. Sen varaan rakentuvat erilaiset yksilötraditiot, joissa on sekä yhteisiä että harvinaisia, jopa ainutkertaisia aineksia.

Tästä näkökulmasta folkloresta tulee ryhmää koossapitävä tekijä. Sillä on yhteyksiä maailmankuvaan ja identiteettiin, ryhmän käsitykseen universumista, jossa se toimii, ja yhteenkuuluvuudentunteesta, jota ilman se ei voisi toimia. Tästä seuraa, ettei voida kysyä, onko jollakin ryhmällä folklorea, vaan: minkälaista sen folklore on? Folklore lakkaa olemasta katoava suure, menneisyyden jäännös, jota hieman ahdistuneesti yritetään pelastaa. Folklore ei voi olla sidoksissa tiettyihin perinnejoihin tai yksittäisiin perinnepiirteisiin ja niiden säilymiseen. Folkloren materiaallinen määritelmä saa antaa tilaa funktionaaliselle.

Uusi näkemys tuntuu laventavan folkloren alaa varsin reippaasti, jopa niin, että yhteys vanhaan lajikeskeiseen näkemykseen folkloresta uhkaa katketa. Tässä on todella railo, jonka yli folkloristin on uskallettava loikata, ellei hän halua rajoittua yhä historiallisemmiksi käyviin tutkimuksiin sellaisen arkistoaineiden varassa, jonka joku aikaisempi tutkijasukupolvi hänelle taritsi folklorena, tai tekemään kenttätöitä sporadisten, usein vailla keskinäistä yhteyttä olevien kulttuuri-ilmausten parissa.

Toisaalta uusi näkemys myös rajoittaa folkloren alaa. On kysymyskennalaista, voiko satunnaisesti koolla olevan ihmisjoukon mielenilmauksia pitää folklorena tai voiko mikä tahansa melko abstraktinen viiteryhmä toimia jäsenryhmän tavoin. Toisin sanoen: folkloren yhteys fyysisiin ja suhteellisen pitkäikäisiin ryhmiin painottuu. Mahdollisuus kohdata ainakin muutama ryhmän jäsen ja kommunikoida heidän kanssaan ni-

menomaan jäsenen roolista käsin on jonkinlainen minimielämyksen taipainen ehto folkloren olemassaololle. Myös jo historiaan siirtyneille ryhmille on voitava rekonstruoida tämäntapainen kontaktimahdollisuus.

Muinaisuuden viesteistä ihmisen ymmärtämiseen

1800-luvun harrastus kansanperinteeseen löi pitkäksi aikaa folkloristille rajapyykit, antoi työlle ideologisen sisällön, osoitti aherruksen muodot ja menestyksen mallit. Kehityksen paradoksi on ollut siinä, että 1800-luvun folkloristi etsi muinaisuuden viestejä ihmismielen arkistosta, periaatteessa empiirisestä aineistosta, kun taas nykypäivän folkloristi yrittää soveltaa empiirisen tutkimuksen kysymyksenasetteluja aineistoihin, joita ei voi enää empiirisin keinoin täydentää. 1800-luvun folkloristilla oli joukko edeltäjiä, Suomessa 1500-luvun uskonpuhdistaja ja jumalainluettelon laatija Mikael Agricola, 1600-luvun valtakunnallisen perinteenkeruuta koskevan kehotuksen laatija ja 1700-luvun valistuksen ja romantiikan tutkijapolvi. Silti hän ei ollut pelkkä menneisyyteen tuijottelija vaan yhteiskunnallisen tilauksen täyttävä: hänen myötävaikutuksellaan kansakunta sai oman historian, kielen ja kirjallisuuden, ja nouseva yhteiskuntaluokka, porvaristo, sosiaalisen legitimaation ylimuistoisen vapaan talonpoikaisyhteiskunnan perillisenä.

Tämän näkemyksen yksipuolisuudet ovat hitaanlaisesti valjenneet tutkijoille, eivätkä aineiston aukot ole kaikin kohdin enää paikattavissa, ajateltiinpa sitten maaseudun maattomia tai kaupungin työläisryhmiä. Moni osakulttuuri on jäänyt kuvaamatta omilla ehdoillaan, koska sen maailmankuvaa pidettiin epäkiinnostavana. Enintään se on päässyt mukaan ideologiseen jälkipyykkiin, kuten työväen perinne pyrittäessä antamaan historiallista ja elämyksellistä syvyyttä tietyille sinänsä stereotyyppiselle luokkakuvalle.

Romanttista kansanrunousharrastusta ei siis ole syytä leimata lapseliseksi nykypäivän näkökulmasta. Päinvastoin, sillä oli riittämiin melko raskaan sarjan yhteiskunnallisia päämääriä, vaikkei niitä aina lausuttu julki. Tältä kannalta juhlapuheisiinkin kannattaa suhtautua vakavasti, kuten Suomen kohdalla ulkopuolinen tarkastelija William A. Wilson on tehnyt, eikä propagandan kriittistä analyysia ole syytä kauhistella. Epävarmempaa on, moniko 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun folkloristi todella tajusi työnsä yhteiskunnalliset ulottuvuudet. Tiedemiehellä on ollut ja on taipumus ja myös jonkinasteinen oikeus eristäytyä, olla välit-

tämättä yhteiskunnan ajankohtaisista tarpeista ja keskittyä siihen tiedon tuottamiseen, johon hän tuntee parhaiten sopivansa. Piittaamatonta ehkä mutta ei lapsellista, sen osoittavat romanttisen kansanrunoustieteen tulokset myös ja nimenomaan yhteiskuntakehityksen tasolla, tulokset, joiden merkityksen tasolle tuskin kukaan nykypäivän folkloristi kuvittelee yltävänsä.

Kansakunnan esihistoria ei enää motivoi perinteentutkijaa samalla tapaa kuin ennen. Se tulee aina säilyttämään tietyn populaaritieteellisen charmin, jonka parissa itse kukin voi verrytellä tervettä tutkijanmielikuvitusta. Tässä lajissa — ajatelkaamme vaikka keskustelua Sammosta — folkloristi tosin on huonommassa asemassa kuin vaikkapa historiantutkija, sillä hän on sidoksissa perinneaineuksen lähdekritiikkiin.

Mihin sitten kiinnostus kohdistuu? Siirtyessään kansasta jäsenryhmään folkloristiikka on astunut lähemmäksi toimivien perinnejärjestelmien tutkimusta. Tämä tarkoittaa sitä, etteivät perinnetuotteet sinänsä ole kiinnostava tutkimuskohde vaan kiinnostava on niiden pohjalta muodostuva perinteen käyttö- ja ohjausjärjestelmä, koska ilman sen tuntemusta on oikeastaan mahdotonta puhua perinteen elämästä. Tuo järjestelmä puolestaan ei löydy perinneaineuksista vaan niistä ihmisistä, jotka niitä tuottavat, käyttävät ja ylläpitävät. Tämä antaa kenttätutkimukselle, empiiriselle kontaktille tutkittaviin yhteisöihin, keskeisen roolin. On tietenkin yhteisöjä, joita ei voi enää empiirisesti tutkia, mutta yhtä lailla voidaan sanoa, että folkloristi, joka urallaan väistää kenttätutkimuskokemukset, ei luultavasti saa tutkijanmielikuvitustaan oikeaan järjestykseen. Folkloristin rooli on marginaalinen siten, että hän muodostaa parhaan tietonsa kahden kulttuurin välimaastossa. Tuon marginaalisuuden voi selkeimmin kokea juuri kenttätutkimuksessa.

Tästä syystä termi dialoginen antropologia tulee lähelle folkloristin perusasennoitumista. Folkloristi työskentelee kahden maailman välissä, tiedeyhteisön ja perinneyhteisön, ja hänen työroolinsa kohdistuvat kummallekin taholle. Hänellä on yhtäältä henkilökohtainen roolisuhde informantteihin, toisaalta instrumentaalinen rooli aineiston muodostamisessa tieteen sääntöjen puitteissa ja kolmanneksi velvoitteellinen rooli suhteessa tiedeyhteisöön, joka maksaa hänen työnsä ja määrää sille ehdot. Tutkijan ja informantin suhteeseen helposti hiipivä asymmetria saattaa vaikeuttaa eräiden tutkimustavoitteiden saavuttamista, se voi myös väärällä tavalla alistaa informanttia. Tästä syystä dialogisessa antropologiassa pyritään tietoisesti rohkaisemaan spontaania kerrontaa ja itseilmaisua, vahvistetaan informantin auktoriteettia oman kulttuurinsa tulkina, vältetään ristikuulustelua ja pyritään tasapainoiseen keskusteluun, jossa syvenevä luottamussuhde mahdollistaa pääsyn perinnejär-

jestelmän ymmärtämiseen informantin näkökulmasta ja hänen määrittelemiensä merkitysten pohjalta.

Nykytutkimus arvostaa suuresti tietoisten kulttuuri-ilmausten ja niiden selitysten analyysia. Varhempi tutkimus suhtautui tähän usein torjuvasti pitäen informanttien selityksiä jotenkin huonompina kuin itse perinnetuotteina. Tähän saattoi löytyä näennäisiä perusteita huonosti tai ei lainkaan verbalisoidun tietämyksen alueelta. Ei tajuttu, että tutkijan tulee voida tässä sulattaa oma roolinsa informantin rooliin, eikä osattu opastaa yhteistyönä tapahtuvaan tietoisten mutta sanoittamatta jääneiden kulttuuriainesten kuvailuun. Nykyfolkloristiikka pyrkii tähän suuntaan ja mieltää informanttisuhteen parhaimmillaan kanssatutkijaksi, periaatteessa tasaveroiseksi tutkimustiedon tuottajaksi.

Tästä näkyy painopisteen siirtyminen itse perinnetuotteista ihmisen ja toimivan yhteisön ymmärtämiseen. Se on yksi merkittävimmistä trendeistä ja korostaa miljöön, kontekstin ja merkityksen tavoittamisen tärkeyttä periaatteessa kaikessa perinnetieteellisessä työssä. Näin folkloristiikasta on tullut antropologiaa ja etnografiaa. Silti se ei ole vaarassa menettää identiteettiään, koska se kykenee ainutlaatuisella tavalla analysoimaan perinteen stereotyyppisten aineiden lähdearvon. Lisäksi sillä on tärkeänä tehtävänä kulttuuristen rakenteiden ja kulttuurisen variaation havainnointi siinä, missä antropologit ja etnografit liikaakin tuijottavat yhteiskunta- tai talousrakenteiden suuntaan. Tavallaan myös suullisen perinteen analyysi kirjoittamattomana kirjallisuutena, sanallisen ilmaisen taiteena on tyypillistä folkloristin kompetenssialuetta, jolle ei ole tungosta mutta joka on avainasemassa mitä lähemmäs informanttia tutkimuksessa mennään.

Dialogisen antropologian lopullinen testi on siinä, että kanssatutkija-informantti saa ottaa kantaa analyysin tuloksiin ja hyväksymällä tai hylkäämällä vaikuttaa niihin. Tämä mahdollistaa senkin, että on järkevää merkitä molemmat tutkimuksen tekijöiksi. Tässä ei ole kysymys tieteen antautumisesta harrastelijan edessä. Perinnejärjestelmän ulkopuolisella tutkijalla on täysi oikeus esittää omia, paljonkin poikkeavia käsityksiään, kunhan hän ei tee sitä kulttuurin sisäpuolisen tutkijan nimissä. Itse diskurssissa voi viljellä suhteellisen runsaasti sitaatteja ja haastattelu- ja keskustelutilanteissa nauhoitettua dialogia. Pääasia on, ettei tutkija sijoita omia intressejään ikään kuin kuvattavan kulttuurin ja yksilön perinnejärjestelmän sisään. Tutkija on kuvauksen väline ja kaikupohja, ei enempää mutta ei myöskään vähempää. Hän on tavallaan välttämätön osatekijä, mutta työn ensisijaisena tarkoituksena ei normaalisti ole hänen maailmansa kuvaaminen vaan informantin, kulttuurinsisäisen kanssatutkijan. Tämän tehtävän palveluksessa tutkija ja

hänen tiedekulttuurinsa ovat vain väline, eivät ensisijainen kehittämisen kohde.

Tuntuukin liian kärjistetyltä ajatus, ettei perinnejärjestelmää ylipäänsä olisi edes olemassa ilman tutkijaa tai että tutkijan ja informantin roolit sulautuisivat täydellisesti yhteen. Itse järjestelmää voi pitää reaalisena, vaikka sen ainutkertainen tutkimuksellinen julkipano ei sen kaikkia puolia tasapainoisesti tavoittaisikaan. Pidäkkeetön instrumentalismi korostaa kohtuuttoman paljon tiedekulttuurin osuutta, vaikkei se vähäinen olekaan nimenomaan dialogisessa antropologiassa. Joka tapauksessa on selvää, että tällä perusasennoitumisella saavutetaan aivan uusia ymmärtämisen tasoja ja ulottuvuuksia verrattuna varhempaan tutkimukseen, joka joutui tyytymään tutkijankammiossa tuotettuihin arvailuihin ei enää täydennettävissä olevien fragmentaaristen aineistojen ääressä.

Folkloren ala kahden tuoreen määritelmän valossa

Unescon yleiskokouksessa Pariisissa marraskuussa 1989 hyväksytty perinne-kulttuurin ja folkloren suojelua koskeva kansainvälinen suositus on merkittävin askel siinä prosessissa, jolla folkloren asemaa ja näkyvyyttä maailmankulttuurissa pyritään kohentamaan. On olemassa syitä, jotka vaativat perinne-kulttuurin arvon tunnustamista ja tämän kulttuurin tuomista suhteellisen paikalliselta ja huomaamattomalta näyttämöltään korkeakulttuurin rinnalle myös julkisen huolenpidon kohteeksi. Suomessa tilanne ei tässä suhteessa ole huono, mutta on maita, joilta lähes kokonaan puuttuu perinnetyön infrastruktuuri, keruun, arkistoinnin, tutkimuksen ja julkaisutyön välineet ja henkilöstö. Suositus haluaa korjata tämän puutteen mm. kansainvälisen tutkijankoulutuksen ja yhteistyön avulla. Lisäksi suositus viittaa yhteisöjen oikeuteen vaikuttaa omasta perinne-kulttuurista luotavaan kuvaan ja saada tätä varten aineistoa.

Erillinen folkloren tekijänoikeutta pohtiva asiantuntijakokousten sarja on harkinnut jopa perinteen väärinkäytön torjuntaa, olipa sitten kysymys yhteisöä loukkaavasta perinteen esittämisestä tai yhteisön ulkopuolelle menevän kaupallisen hyödyn tavoittelusta. Nyt hyväksytyssä suosituksessa tähän seikkaan vain viitataan ja pääpaino pannaan erilaisiin positiivisiin toimenpiteisiin, kuten folkloren dokumentaatioon ja säilyttämiseen arkistoissa, museoissa ja tutkimuslaitoksissa niin, että arvokas kulttuuripääoma ei katoa jäljettämiin ja että nykypäivän yhteisöille turvataan omaa kulttuuria koskevan perinneaineiston saatavuus

samalla kun tuleville sukupolville varataan mahdollisuus saada luotettava kuva menneiden kulttuurivaiheiden perinteellisistä elämänmuodoista.

Suosituksen alussa folklore määritellään seuraavasti:

Folklorella (eli perinteellisellä ja kansanomaisella kulttuurilla) tarkoitetaan kulttuurisen yhteisön perinnepohjaisten luomusten kokonaisuutta; ryhmän tai yksilöiden ilmaisemana se vastaa yhteisön odotuksiin erityisesti heijastaessaan sen kulttuurista ja sosiaalista identiteettiä; sen normit ja arvot välittyvät suullisesti, jäljittelyn kautta tai muulla tavoin. Sen muotoihin sisältyvät mm. kieli, kirjallisuus, musiikki, tanssi, leikit, mytologia, rituaalit, tavat, käsityöt, arkkitehtuuri ja muut taiteet. (Ks. NIF Newsletter 2—3/1989, 8.)

Keskeinen uudennos tässä näkemyksessä on perinneyhteisön oman maailmankokemuksen asettaminen folkloren keskukseksi. Ratkaisevaa ei ole esimerkiksi menneisyys, folkloren kyky tuoda viestejä muinaisuudesta. Tätä mahdollisuutta ei kielletä, mutta se alistetaan tuon menneisyyden tämänhetkisen arvion varaan: vain se, minkä yhteisö kokee tärkeäksi tuossa menneisyydestä kertovassa perinteessä, on ydinfolklore. Ratkaisevaa ei liioin ole ulkopuolisten arvio tietyn yhteisöperinteen sisältämistä arvoista, vaikka folkloren muotoja ja aloja luettelomaisesti kuvattaessa termit lainataankin kirjakulttuurin kategorioista. Folkloren ytimenä ei nähdä esimerkiksi arkaaisinta tai kehittyneintä tai levinneintä perinneainesta vaan yksinkertaisesti se aines, jolla on suoria yhteyksiä kulttuuriseen identiteettiin ja sosiaaliseen yhteenkuuluvuudentunteeseen.

Tämä merkitsee, että folklorea on tarkasteltava ensisijaisesti elävän perinneyhteisön näkökulmasta ja nimenomaan funktionaalisesti. Tuon yhteisön identiteetti ja käsitys itsestään on muuttuva suure; niinpä myöskään ydinfolkloreilta ei voi odottaa pysyvyyttä. Mahdollinen pysyvyys ei myöskään ole aineksissa sinänsä vaan yhteisön niihin kohdistamassa käsittelyssä, tulkinnassa ja arvostuksessa.

Tämä melkoisen radikaali kanta on tekstin sisältämän folkloren substanssimääritelmän ydin. Mutta tekstiin sisältyy myös sovinnaisempi folkloren määritelmä, kun siinä puhutaan kulttuuriyhteisön perinnepohjaisten luomusten kokonaisuudesta. Tosin tällöinkin on lähtökohtana perinneyhteisö ja sen kulttuuriinsa hyväksymä, sopeuttama ja jatkuvasti tuottama perinneaines. Tämän aineksen ei kuitenkaan tarvitse kauttaaltaan olla ydinfolklore. Riittää, kun sillä on todettavissa oleva perinnepohja. Hieman avoimeksi jää, onko perinteellisyyden toteajan oltava perinneyhteisön sisältä tai sen hyväksymä, mutta ilmeisesti ei.

Perinneyhteisöllä on tavallaan valta selittää perinteeksi mitä tahansa, sellaistaakin, josta ulkopuolinen tutkija ei tätä sanaa käyttäisi. Tulkinta on pakko hyväksyä, koska se on kulttuurinsisäisen perinnetietoisuuden toimintaa, jota tiede ei pyri alistamaan omiin normeihinsa vaan jota se

tutkii. Toisaalta tutkijalla on oikeus soveltaa omia määritelmiään ja lähteä dokumentoimaan ja analysoimaan perinnettä, jota perinneyhteisö ei arvosta tai edes tunnusta perinteeksi. Tällaisia konflikteja saattaa todella syntyä, jos ollaan tekemisissä hyvin perinnetietoisien, esim. uskonnollisen, yhteisön kanssa, ja niissä on sovellettava diplomaattisen työrauhan periaatetta: tutkimus ei halua toiminnallaan loukata perinneyhteisöä, esimerkiksi esittämällä julkisuudessa jotain epätoivottua, mutta se ei myöskään voi tinkiä rehellisyydestään eikä tieteellisyyden normeista. Kiistatapauksessa perinneyhteisöllä on oikeus evätä tutkimuslupa.

Unescon suosituksen folkloren määritelmän lopussa on vielä ns. luettelomääritelmä: mainitaan joukko elämän ja kulttuurin alueita, joilla folklorea esiintyy. Luettelomääritelmille ominaista avuttomuuden tuntua lisää korkeakulttuurin mukainen jäsentely, vaikka ollaan suullisen perinteen kanssa tekemisissä. Tämän määritelmän merkittäviä viestejä on huomatakseni kaksi: (1) folklorea on kansanomaista taidekulttuuria, ja (2) folkloren piiriin kuuluu myös aineellinen kulttuuri. Viimeksi mainittu ei kuitenkaan tarkoita esineitä sinänsä, tietynrakenteisia artefakteja, vaan pikemminkin esineiden ideaa, muotoa, käyttöä ja niihin liittyviä tunteita, arvostuksia ja käyttäytymistä, sanalla sanoen: ihmisen panosta esineissä. Tämä näkemys vastaa tarkoin esimerkiksi yhdysvaltalaisista folkloren alan määrittelyä. Yhdysvalloissa ei ole ollut meikäläistyypistä esineiden tutkimukseen keskittyvää etnologiaa vaan folkloristit ovat vähin erin vallanneet myös aineellisen kulttuurin tutkimuksen luopumatta silti folkloristisesta näkökulmasta.

Toinen tuore folkloren määritelmä on edellistä nuorempi, vaikka se muotoiltiin ja julkaistiin jo vuonna 1986 Bergenissä järjestetyssä Pohjoismaisen kansanrunousinstituutin ainekonferenssissa. Sen laatijat, joukko pohjoismaisia folkloristiikan yliopisto-opettajia, kuitenkin tunsivat Unescon määritelmän luonnoksen. Heidän voi sanoa innostuneen ajatuksesta laatia parempi määritelmä kuin Unescon suositukseen sisältyvä. Ja tulos oli seuraavanlainen:

Folklore on kollektiivista, perinteellistä tietoa, ihmisen luovuuden ja mielikuvituksen muovaamaa. Tämä tietämys on tietyissä tapauksissa näkyvissä kulttuurisissa ilmaisumuodoissa, ja juuri näiden muotojen kautta folklorea välittyy. Folklorea luodaan jatkuvasti uudestaan yksilöllisiä piirteitä sisältävissä esitystilanteissa. Folklorea viestitään pääasiassa sanojen ja toiminnan välityksellä, mutta myös sellaisista artefakteista kuin ruuasta, vaatteista, taiteesta ja rakennuksista voi löytää ajatuksia ja symboleja, jotka ovat folklorea. Folkloren luotettavin tuntomerkki on suullisesta välittymisestä aiheutuva muodon ja sisällön variaatio. Jopa kirjalliset ja joukkotiedotusvälineiden muodot ovat folklorea sikäli kuin niissä esiintyy variaatiota. Termit perinne ja folklorea ovat päällekkäisiä. Perinne on laajalaisempi kuin folklorea, mutta folkloren esitys voi sisältää piirteitä, jotka eivät ole perinnettä. Folklorea kuvastaa erilaisten kansanryhmien maailmankuvaa ja vahvistaa näiden ryhmien identiteettiä. (Ks. NIF Newsletter 4/1986, 21.)

Tässä määritelmässä folkloren päätuntemerkiksi asetetaan selkeästi variaatio eli se tosiasia, ettei folkloristisella tuotteella voi olla masterkappaletta, oikeaa ja alkuperäistä mallia, jota yksinkertaisesti kopioitaisiin. On vain joukko tuotteen variantteja, jotka ovat kukin omalla tavallaan usean tekijän yhteisvaikutuksen tuloksia, tuotteen kulttuurisen mallin, esitystilanteen, esittäjän tai tekijän taidon ja taipumusten jne. Millä ehdoilla voidaan puhua tuotteen perusmuodosta tai mallista, on viime kädessä sopimuksen alainen kysymys.

On epäilemättä oikein kohdistaa tutkijoiden huomio variaatioon. Varhempi tutkimus laiminlöi tässä suhteessa paljon, kun se ei pohtinut vertailun metodologiaa varianttien todistusarvon, mahdollisten varianttien ja ennen kaikkea variaation eri lajien näkökulmasta. Ilmeisesti ollaan siirtymässä maantieteellis-historiallisista rekonstruktioista ja tuotekohtaisista variaatiotutkimuksista perinnelajikohtaisten vaihtelumallien ja myös kontekstuaalista informaatiota hyödyntävien variaatioanalyysien suuntaan. Tärkeä hypoteesi voi olla se, että variaatiolla on lähes aina merkitysfunktio, ts. vaihtelu ei ole semanttisesti sattumanvaraista.

Määritelmän vähemmän moderni, joskin tyypillinen piirre on rajoittuminen periaatteessa tiettyjä konkreettisia folkloren muotoja ja tuotteita sisältävään ainesluetteloon, jota tosin ei julkisteta. Syntyy kehä: ”Nimitämme folkloreksi tuotteita, joita olemme entuudesta tottuneet nimitämään folkloreksi, samoin tuotteita, jotka muistuttavat näitä tai käyttäytyvät näiden tavoin.” Perinnetuotekeskeisen näkemyksen vaikeudet tulevat näkyviin ”perinteen” ja ”folkloren” rajankäynnissä.

Elävän perinteen ja nimenomaan käyttäytymisen analysissa folkloren erottelu muusta aineksesta on joutavaa puuhaa, etenkin jos se, mistä jotain halutaan tietää tai sanoa, on käyttäytymiskokonaisuus. Osa folkloresta on stereotyyppistä, osa ei. Yhtä turhanaikaista on kantaa murhetta ”perinteen” perinteellisyydestä, ts. siitä, kuinka kauan se on traditiossa ollut ja kuinka monen yksilön kautta siirtynyt. Olen toisessa yhteydessä perustellut käsitystä, jonka mukaan folkloren *tai* perinteen kohdalla on paras ajatella yksinkertaisesti ainesmassaa, tarjolla olevia malleja, piirteitä, elementtejä, joilla sinänsä ei vielä tarvitse olla systeemi- luonnetta. On siis kysymys tarjolla olevasta varastosta, josta perinnettä käyttävä ihminen tarpeen mukaan valitsee ja sopeuttaa aineksia joko omaansa tai jäsenryhmänsä elävään perinnejärjestelmään eli kulttuuriin. Tässä prosessissa perinne saa systeemin luonteen ja on osa toimivaa kulttuuria. Astetta pitemmälle menevä valikointi koskee identiteettiperinnettä, jota edellä nimitin myös ydinfolkloreksi, ts. aineksia, joilla on selviä yhteyksiä kulttuuriseen tai sosiaaliseen identiteettiin ja jotka voivat toimia esimerkiksi identiteettisymboleina.

Molemmat määritelmät ovat kiintoisimmillaan sanoessaan jotain siitä, mitä folklore tekee. Bergenin-määritelmä uhraa tilaa kertoakseen, missä folklorea on, mutta onnistuu myös sanomaan, että se varioi. Vasta viimeisessä lauseessa folklore kytketään perinneyhteisön maailmankokemukseen kuin pienenä päännökökkäyksenä Unescon tarjoaman määritelmän suuntaan.

Folkloreprosessi — mitä se on?

Kuullessaan sanan folkloreprosessi yhdeksän kymmenestä folkloristista alkaa ajatella perinnetuotteiden elämää niiden luonnollisessa ympäristössä ja niitä prosesseja, joita ne käynnistävät tai joissa ne ovat mukana esimerkiksi kommunikaation, merkityksenannon, performanssin, sosiaalisen, taloudellisen tai uskonnollisen vuorovaikutuksen näkökulmasta. Artikkelini otsikko ei viittaa tällaisiin prosesseihin. Niiden asemesta huomion kohteena ovat toiset seikat: informantin ja tutkijan suhde perinteeseen ja toisiinsa, perinneyhteisön ja tiedeyhteisön näkemykset folkloresta, omista ja toistensa pyrkimyksistä, itse folkloren, siis perinne-ainesten, kohtalot käyttäjiensä käsissä, perinteen siirto uusiin tallelokeroihin ja olomuotoihin, pyrkimykset säilöä, tutkia ja ymmärtää perinnettä, tehdä se tunnetuksi, suojella sitä, hyötyä siitä, elvyttää sitä ja eri tavoin tähdentää sen merkitystä. Kysymyksessä on folkloren löytämisen ja käytön peruskaava, joka on lukemattomia kertoja toteutunut maailman kulttuureissa. Se on nähty tässä erityisesti perinneyhteisön ja tiedeyhteisön intressien lukuisista leikkauspisteistä käsin. Muitakin näkökulmia voisi olla, mutta ne eivät ole yhtä kiinnostavia, jos ja kun haluamme nähdä selkeästi nimenomaan tutkijan aseman ja vastuun folkloreprosessissa.

Jaan seuraavassa tarkastelemani prosessin 22 vaiheeseen, joista 12 ensimmäistä vaihetta kuuluvat folkloren ”ensimmäiseen elämään” tai toteutuvat sen ehdoista käsin, loput 10 vaihetta taas ovat folkloren ”toista elämää”. Malli on kehityshistoriallinen sikäli, että vaiheilla on oma toteutumisenjärjestyksensä, mutta se on myös multilineaarinen siten, että vaiheiden järjestys voi elävässä elämässä olla toinenkin, jokin vaihe voi olla rinnakkainen toisen kanssa tai jäädä toteutumatta. Erityisesti ”toisen elämän” vaiheita voisi erottaa useampiakin, mutta se lisäisi rinnakkaisesti toteutuvien jaksojen määrää ja kenties vähentäisi havainnollisuutta.

Lyhyesti: folkloreprosessi on kaavamaistettu folkloren elämäntarina missä tahansa kulttuurissa. Se alkaa ajalta ennen perinnekäsitteen syn-

tymää ja päättyy nykyhetken arvioon perinteen merkityksestä kulttuuris-
sa. Sitä voisi myös nimittää folkloristiikan ja miksei myös etnologian,
siis perinnettä tutkivien tieteiden, moraalitarinaksi, koska se nostaa esiin
tutkimusprosessiin sisältyviä eettisiä ongelmia ja haastaa etsimään rat-
kaisuja, jotka koskevat pikemmin tieteen praksista, vallitsevia mutta vä-
hänlaisesti pohdittuja käytäntöjä, kuin varsinaista analyyttistä operaati-
ota, tieteellisen uteliaisuuden tyydyttämistä.

Todellisuus ja stereotypiat

Näkemyksemme kansankulttuurista rakentuu idealisoivien stereotyyppi-
pien varaan. Puhumme esimerkiksi talonpoikaiskulttuurista itsenäisenä,
omavaraisena, harmonisena ja hyvin toimivana järjestelmänä pyrkimät-
tä juurikaan analysoimaan sen sisäisiä alistussuhteita, konflikteja ja kil-
pailua. Huolestuttavinta on mallin kattavuus: se saa lähes yksin edustaa
maalaista elämänmuotoa, vaikka maaton väestö, käsityöläiset ja muut
ammattilaiset ja myös orastava sivistyneistö rikkovat tuota kuvaa sitä te-
hokkaammin, mitä lähemmäksi yhteiskuntaa suurennuslasin viemme.
Emme myöskään kysele stereotypiamme alkuperää emmekä huomaa, et-
tä sen itse asiassa muodosteli viime vuosisadan porvaristo, silloin varsin
dynaaminen sosiaaliryhmä, joka kipeästi tarvitsi esi-isiä ja esihistoriaa
perinnöllisen aristokratian vastapainoksi. Perittyjen statusten vaihtoeht-
tona alettiin propagoida suorituksiin perustuvaa yhteiskunnallista ase-
maa. Käsite ”vapaa talonpoika” sai myyttistä kantovoimaa ja levisi kat-
tamaan sekä muinaishistoriaa, josta vain vähän tiedettiin, että nykyi-
syyttä, jonka tasapuolinen kuvaus ei ollut tarpeen.

Itse folklore tekee parhaansa muistuttaakseen monenkirjavista sosi-
aalisisista ryhmistä ja suhteista. Se myös tarjoaa vastakuvia, jotka huo-
nosti sopivat vapaan talonpojan ideaalimaisemaan. Isännän ja rengin
tai papin ja riviseurakuntalaisen suhteita kuvaava kaskusto on kauttaal-
taan juhlapuheisiin kelpaamatonta. Silti kaskut ovat vain jäävuoren
huippu. Onkin perustellusti väitetty, että suuri osa folkloresta on ”val-
lattomien leikkiä” (Bengt Holbek), milloin hirtehistä, milloin kipeää
kommentaaaria järjestyneen yhteiskunnan reuna-alueilta, alistettujen
mutta tarmonsä ja huumorinsa säilyttäneiden ihmisten ääntä. Siitä kuu-
luvat luovuuden, vapauden ja itsetunnon sävytkään (ajatellaanpa vaikka
metsästäjän loitsuja) eivät oikein istu vauraan isännän roolihahmoon.

Varsinaista sosiaalista protestia arkistoaineistossa on kuitenkin vä-
hänlaisesti. Yksi syy on kontekstuaalista tietoa hylkinyt keruutapa, toi-

nen kerääjän ylläpitämä käsitys tutkittavasta yhteisöstä (usein jokin yllä-kuvatun stereotypian variantti), kolmas puuttuva kyky lukea perinteen yhteiskunnallista sanottavaa, neljäs perinteen sosiaalista taustaa silpova aineksen arkistointitapa, jossa samaa yhteisöä koskeva tieto hajoaa eri paikkoihin, ja viides eräiden ryhmien perinteiden vähäinen osuus kerä-tyssä aineistossa.

Esimerkin opetus ei ole se, että pitäisi oppia lukemaan ja tutkimaan perinteen eksistentiaalisia merkityksiä, ei liioin se, että sosiaalisen protestin tutkimus korjaisi folkloristiikan keskeisiä vinoutumia. Tärkein opetus on siinä, että folkloren kanssa tekemisiin joutuvan sosiaalinen tausta ja tavoitteet määräävät yllättävän pitkälle keruu- ja tutkimusprosessia ja että tiedeyhteisö saattaa ajattelemattaan joutua kantamaan stereotyyppioita, joita se ei varsinaisesti keksinyt eikä ehkä halunnutkaan. Myös sosiaalista protestia voidaan tutkia stereotyyppisesti ja tuottaa tuloksia, jotka heijastavat enemmän tutkijan näkemystä kuin tutkittavien kulttuurista todellisuutta.

Folkloren ensimmäinen elämä

Folkloristien vahvasti preferoima tutkimuskohde on perinne aidossa elämänympäristössään. Tämä pätee lähes kaikkiin tutkijoihin riippumatta siitä, onko heidän aineistonsa ammennettu arkistoista vai hankittu empiirisen kenttätutkimuksen keinoin. Perusasennoitumiseen ei vaikuta tutkimustehtävän ahdas rajaus esimerkiksi pelkkään tekstuaaliseen ainekseen tai sen osaan. Ainakin jonkinasteinen tietoisuus tutkittavan perinneaineksen kontekstista ja funktiosta kuuluu nykyään jokaisen ammattifolkloristin ajatteluun. Sen tavoittelema todellisuus on samalla folkloreprosessin alkutahti.

1. Folkloren ”ensimmäinen elämä”: Tätä vaihetta luonnehtii folkloren luonnollinen, lähes huomaamaton läsnäolo perinneyhteisössä. Perinnettä ei huomata, ei tiedosteta eikä korosteta, koska se on elimellinen osa kaikkea mikä tapahtuu. Sillä ei ole nimeä eikä luokkia. Perinnekulttuuri saa toimia omilla ehdoillaan ilman repiviä sisäisiä konflikteja tai ulkoisia paineita. Perinneaineokset täyttävät omia funktioitaan kulttuuri- sessä järjestelmässä.

Kysymyksessä on tietenkin vahvasti idealisoitu kuva koskemattomasta ja harmonisesta perinnekulttuurin tilasta. Tarkkaan ottaen tällaista tilaa esiintyy harvoin, jos koskaan, ja silloinkin tilan olemassaolo on yhtä paljon sovellettavan harmoniahypoteesin kuin objektiivisten olojen an-

siota. Esimerkiksi funktioanalyysissa joudutaan olettamaan vakioina pysyviä tekijöitä ja tasapainotiloja, jotta niistä tapahtuvista poikkeamisista voitaisiin puhua. Ongelmallista on, jos tutkijat alkavat pitää folkloren häiriötöntä olotilaa reaalisenä ja normaalina ja ottavat sen lähtökohdakseen tutkimuksessa kuin tutkimuksessa. Sinänsä tarpeellisesta ideaalityyppien käytöstä ollaan silloin sortumassa stereotypian pauloihin. Toisin sanoen: oletus perinteen luonnonmukaisesta ja alkuperäisestä elämästä on vain tutkimuksen väline, ei reaalinen kulttuurin olotila. Esimerkiksi alkuperäoletukset ovat lähinnä valintakysymyksiä, joissa tietty, kuviteltu asiointi saa toimia kehityksen alkupisteenä. ”Alkuperäisenä” pidetty ilmiö voi olla pikemmin lopputulos kuin lähtökohhta, mutkikkaan kehityksen tuote.

2. Folkloren osittainen tunnistaminen sisältäpäin. Prosessin seuraava vaihe on perinnetietoisuuden synty. Se voi tapahtua perinneyhteisön piirissä sisältäpäin. Perinnetietoisuus tarkoittaa sitä, että ainakin jotkut ihmiset tietyn yhteisön piirissä alkavat tunnistaa ja nimetä perinteen tuotteita. Nimet voivat olla tuotekohtaisia tai lajeja tarkoittavia ja ne voivat koskea perinteen esiintymisyhteyttä, esittäjän roolia, tuotteen sisältöä tai funktiota.

Yhtenä perinnetietoisuuden lähteenä ovat varmaan olleet perinteen spesialistit, bardit, samaanit, itkijänaiset ym., jotka osaavat salaista, parempaa perinnettä tai enemmän kuin muut. Spesialistilla on usein myös omistusoikeus perinteen joihinkin aineksiin, mikä sekin edellyttää suhteellisen kehittynyttä perinteentajua. Juuri spesialisteilla alkaa ensimmäiseksi esiintyä erilaisia mnemotekniikkoja, muistiinpanoja, perinteen dokumentteja, kuten esineitä, merkkejä ja vihdoin myös kirjallisia muistiinpanoja, jopa käsikirjoja. Perinteen esteettisen arvon tajuamista ja pohtimista voi pitää merkinä kehittyneestä perinnetietoisuudesta. Sitäkin tapaa helpoimmin perinteen erityistaitajilta. Suullisen kerronnan runousoppi on täysin mahdollinen periaatteessa suullisessakin kulttuurissa sekä ideana että aikanaan myös muistiinpanoina (tällöinkin esitysmuoto voi säilyä suullisena vielä pitkään).

Muita perinnetietoisuuden lähtökohkia ovat voineet olla eri ammatit, kulttiryhvät ja vaikkapa juhlat. Missä tahansa perinteen muotoon, esityspaikkaan tai -aikaan aletaan kiinnittää pysyvää huomiota tai missä joitakin perinteen aineksia tabuoidaan ja salaistetaan, kaikkialla siellä alkaa perinnetietoisuus itää. Tuloksena voi olla emic-tyyppisiä perinteen taksonomioita. Harvoin ne kuitenkaan ovat kattavia. Perinneyhteisön sisältä kumpuavan perinnetajun tuntomerkinä voi pitää osittaisuutta. Se koskee yleensä perinteen osia ja osa-alueita. Juuri sellaisena sillä kuitenkin on erityistä oirearvoa; se kertoo niistä perinteen alueista, jotka

ovat keskeisiä ja joilla yhteisö tavoittelee jotain tietoisesti. Kulttuurin ns. fokuksen tai kehitystrendin ja perinnetietoisuuden välillä on siten usein yhteys.

3. *Folkloren ulkopuoliset löytäjät.* Edellistä seuraava tai joskus sen rinnalle, jopa edellekin sijoittuva vaihe on perinteen tunnistaminen ulkoapäin. Perinneyhteisön ulkopuolelta saapuu joku ja osoittaa jotain kulttuurin piirrettä, olipa se esine, laulu tai tapa, sanoen sillä olevan arvoa. Esineen käyttäjä, laulun laulaja ja tavan soveltaja oppivat näemmään näissä asioissa perinnettä, jonka määrittelee ulkopuolinen mutta nyt jo yhteisön sisällekkin tunkeutuva kiinnostus.

Tähän vaiheeseen liittyy usein perinteen siirtäminen talteen jonnekin yhteisön ulkopuolelle, turvaan katoamiselta. Siirto edellyttää siirrettävissä olevaa dokumenttia: esine ostetaan museoon, laulu kirjoitetaan muistiin ja viedään arkistoon, tapa kuvaillaan kirjallisesti, sen käännekohtia valokuvataan tai nykytekniikalla videoidaan. Tosiasiassa esine tai laulu tällöin repäistään irti perinneprosessista, jossa se elää ja myös muuttuu. Siinä mielessä perinne tavallaan kuolee arkistoon tai, toisen näkemyksen mukaan, muuttuu katoamattomaksi muistomerkitseväksi omasta itsestään. Voisi luetella lukuisasti esimerkkejä perinnetietoisuuden herättämisestä ulkoapäin, samoin siitä, kuinka paikallisyhteisön perinteen tulieluinen puolestapuhuja ei itse lainkaan asu paikkakunnalla tai on muuttanut sinne melko äskettäin.

4. *Folkloren määrittely.* Perinnetietoisuuden kasvu johtaa tarpeeseen antaa määritelmiä siitä, mikä on oikeaa tai parasta perinnettä. Näitäkin voidaan tuottaa sekä perinneyhteisön sisällä että tarjota sille ulkoapäin. Usein määrittely tapahtuu perinneyhteisön ja tiedeyhteisön (tai muun folkloresta kiinnostuneen ulkopuolisen ryhmän) välisen vuorovaikutuksen kautta. Aivan kuten perinnetietoisuuden kattavuus oli valikoivaa ja osittaista, myös folkloren määrittely alkaa suosikkialueilta. Perinneyhteisön suosikkialueita perinteessä voivat olla identiteetin kannalta keskeiset ainekset, ts. ne kulttuurin osa-alueet, joilla on yhteisöllistä symboliarvoa ja usein myös individuaaleja valmiuksia esittää ja tulkita perinnettä.

Folkloren tieteellisen määrittelyn luulisi tulevan toimeen ilman suosikkialueita ja tavoittelevan suurta kattavuutta. Näin ei kuitenkaan ole asian laita. Tilanne on vain toinen kuin perinneyhteisön kohdalla: suosikkialueet määräytyvät tutkimustraditiosta käsin. Viime vuosisadan suomalaisen perinteenkerääjän ohjeena oli kerätä runoja, satuja, sananlaskuja ja arvoituksia, ehkä jollakin alueella muutakin, esim. itkuvirsiä. Tapakuvaukset, riitit ja uhripaikat, monet tarinat ym. hoidettiin kerääjien matkakertomuksissa esimerkinomaisesti, sillä ne eivät mahtuneet

folkloren määritelmään. Vasta vuonna 1935 järjestetyn Kalevalan riemuvoiton kilpakeruun myötä tarinat valtasivat arkistossa ja tutkijoiden tunnustuksessa niille kuuluvan paikkansa. Siihen asti tarinoita oli salakuljetettu satukokoelmissa. Mutta samainen keruu veti nuottaansa valtavan määrän memoraatteja ja kronikaatteja, kokemuspohjaisia raportteja, joilla ei ollut tarinan kiinteää rakennetta. Niiden ansiosta folkloren määritelmä laajeni jälleen kerran. Ja tänään on menossa samantapainen uudistumisvaihe, kun henkilökohtaisen kerronnan tutkimus laajentaa määritelmää esimerkiksi tuotteisiin, joilla oli tasan yksi kertoja (esim. äiti) ja kaikkiaan yksi kuulija (tytär). Eikä heitä kertomuksen luonteen vuoksi olisi voinut enempää ollakaan.

Esimerkit riittäkööt. Folkloren määrittely on myös tiedeyhteisössä valikoivaa ja osittaista, se etenee epätasaisesti eri impulssien voimasta, se laventaa jatkuvasti perinteen alaa, eikä lopullista folkloren määritelmää ole näköpiirissä.

5. Kulttuurin kuvaus ja sen käyttö yhteisön sisällä. Perinnetietoisuuden lisäksi voidaan puhua kulttuuritietoisuudesta, pyrkimyksestä hahmottaa kokonaiskuvaa oman sosiaalisen tai alueellisen ryhmän perinnejärjestelmästä. Ihmisten tarve puhua siitä, mitä he ovat tai mitä he edustavat, aktuaalistuu erilaisissa elämäntilanteissa. Yhtenä kimmokkeena yhteisön sisältä tulevan kuvauksen syntyyn voi olla ulkopuolinen uteliaisuus tai ärsyke. Esimerkistä käy haastattelija, joka asettaa kulttuuria koskevia kysymyksiä. Ajateltakoon vaikka mustalaisyhteisön jäsenen kuvausta omasta kulttuuristaan tilanteessa, jossa tutkija tai haastattelija tiedustelee puhtaussäännöistä, vanhempien auktoriteetista, mustalaisten ja valkolaisten avioliitoista, mustalaispuvun käytöstä jne. Varsin pian käy ilmi, että kuvaus esittää mustalaisyhteisön perinnenormeja eräänlaisen ihannekuvan pohjalta: kaikki eivät nykyään sääntöjä enää noudata, mutta ennen oli toisin ja vielä nytkin voidaan löytää joku, joka noudattaa niitä varsin tarkoin. Tämä henkilö saattaa asua etäämpänä, eikä häntä voida haastatella. Yhdysside ideaalikulttuurin ja reaalikulttuurin välillä saattaa näin jäädä melko ohueksi. Silti ei ole epäilystä siitä, että mustalaisyhteisön arvomaailman, myös nykyisen, asianmukainen kuvailu tarvitsee tuekseen käsityksen perinteestä sellaisena kuin se on ollut ja sellaisena kuin sen tulisi vieläkin olla, sanalla sanoen ideaalikulttuurin.

Ideaalikulttuuri ei välttämättä edusta yhteisöä vain ulospäin. Se toimii myös yhteisön sisäisen sosiaalisen kontrollin norminlähteenä. Folkloreprosessin tarkastelussa sillä on merkitystä mm. siksi, että se ohjaa huomion paitsi yhteisön keskeisiin arvoihin myös avainsymboleihin, mytologiaan, rituaaleihin ja sosiaalisen arvojärjestyksen perusteluihin. Ideaalikulttuuri on yksi tie ryhmäidentiteetin määrittelyyn.

Toinen yhteisönsisäisen kuvauksen muoto on muistikulttuuri. Se on yksilöllisempi kuin ideaalikulttuuri, koska sen ei tarvitse tavoitella yleispätevyyttä; sen sijaan se on yksilöllisen elämyksen, kokemuksen ja tulkinnan sisäistetty elämänpiiri, joka säilyy ihmisen tajunnassa silloinkin, kun sen fyysinen kehys ja konkreettinen alkuperäismiljö katoavat. Muistikulttuurin aineiden valikoitumismekanismeja ei ole paljon tutkittu, sen sijaan on olemassa perinteentutkijoiden havaintoja muistikulttuurin aktivoitumisesta keruutyön yhteydessä. Henkilö, joka aluksi väittää unohtaneensa vanhat laulut eikä saakaan niitä aluksi mieleensä, voi parin seuraavan haastattelukerran yhteydessä tuottaa jo melkoisen repertoarin, edellyttäen että keruutilanne hoidetaan oikealla tavalla haastateltavaa liikaa painostamatta mutta yhteistyöhön motivoiden. Muistikulttuurit voivat olla myös sosiaalisia: rintamamiesten keskustelut ovat yksi esimerkki, mutta yleensä muistikulttuurin painopiste on yksilöpsykologisten tarveasetelmien puolella. Nykyaikaisten asumalähiöiden lokerikoista tai uusien tehdasyhdyskuntien asuntoalueilta löytyä paljon ihmisiä, jotka ilman muistikulttuuriaan olisivat henkisesti lähes kodittomia, sillä naapurit eivät ole heille mikään yhteisö ja saattaa kestää kymmeniä vuosia, ennen kuin esimerkiksi voidaan puhua tehdasyhdyskunnan omasta perinteestä.

Kolmas esimerkki yhteisönsisäisestä kuvaustavasta on tavoitekulttuuri eli meidän ryhmämme kulttuuri, ei sellaisena kuin se ennen on ollut vaan sellaisena joksi se on muodostumassa. Siirtolaisten tarve sopeutua ympäröivään yhteiskuntaan tuottaa tiheään tilanteita, joissa omaa ryhmää olisi kyettävä markkinoimaan joko yksilöinä tai joukkona edullisessa valossa, nostaen esiin tilanteen kannalta hyviä ominaisuuksia ja lakaisten syrjään hankalia kulttuuripiirteitä. Tällaisen kuvauksen voi sanoa koskevan pragmaattista tavoitekulttuuria, kuvaa meistä sellaisena, joksi juuri me tässä ympäristössä olemme kehittymässä. Toisin kuin ideaalikulttuuri, tavoitekulttuuri ei ole protektiivinen ja vanhoja arvoja puolustava vaan elastinen, sujuvasti toimivaa yhteisymmärrystä tavoitteleva. Sen käyttäjiä ovat erityisesti avoimen ja keskusteleavan sopeutumislinjauksen valinneet siirtolaiset, jotka eivät pyri linnoittautumaan ideaali- tai muistikulttuurin turviin.

6. Kulttuurin kuvaus ja sen käyttö ulkoapain. Varsin usein kulttuurin kuvaajat ovat ulkopuolisia ja soveltavat tässä työssä omia tiedonintressejään vaivautumatta liiemmästi pohtimaan tuloksen suhdetta kuvattavan yhteisön omaan itsekäsitykseen. Etsimättä tarjoutuva esimerkki on tieteellinen tutkimus, jolla on omat mallinsa kulttuurin kuvausta varten ja omat ajatuksensa siitä, miten näitä kuvauksia tulee käyttää. Kommunikaation puute perinneyhteisön ja tiedeyhteisön välillä ei välttämättä joh-

da siihen, että perinneyhteisö näkisi tiedeyhteisön toiminnan epäsuotavana, mutta asymmetriasta on joka tapauksessa kysymys.

Muita ulkopuolisten kuvausten laatijoita ja käyttäjiä ovat erilaiset henkisten arvojen kauppiat ja valistajat, olivatpa he uskonnollisten, taloudellisten tai kotiseutuaatteiden motivoimia. Keskusjohtoinen perinnehistoriikki on tällainen ulkopuolinen vaikuttaja, joka voi puuttua ihmisten elämään uskossa, ettei ihmisten omatoimisuus normaalisti johda riittäviin tai parhaisiin ratkaisuihin. Aivan harvinainen ei ole sellainen paikkakunnan perinnekulttuurin puolestapuhuja, joka on muuttanut seudulle vasta äsken tai ei asu siellä lainkaan. Nämä ulkopuoliset mutta kellokkaiksi asettuvat entusiastit rinnastuvat folkloren ulkopuolisiin löytäjiin. Heillä saattaa olla selviä, omaperäisiä näkemyksiä, tai sitten he matkivat paikallisia vaikuttajia etsien arvovaltaista tukea toiminnalleen. Entusiastin rooli on usein yksilöpsykologian keinoin tulkittavissa.

Perinneyhteisön ulkopuolinen kuvaus merkitsee eräänlaista kulttuurin haltuunottoa. Kun perinneyhteisöjen kyky puolustautua tai ottaa omalle vastuulle kulttuurinsa esittely on yleensä heikosti kehittynyt etenkin folkloren ensimmäisen elämän oloissa, on tuloksena väistämättä asymmetria, jossa perinneyhteisö on yleensä häviävänä osapuolena. Siksi ulkopuolisten tahojen ja lähestyjien vastuu on melkoinen. Heidän olisi tiedostettava asymmetria ja pyrittävä lieventämään sitä. Tieteellisen tutkimuksen etiikan pohdiskelun voi mainiosti aloittaa juuri tästä.

7. Ihmissuhteiden synty perinnetyön pohjalta. Folkloreprosessin tarkastelu on olennaisilta osiltaan niiden roolisuhteiden tarkastelua, jotka perinneyhteisön sisällä tai sen ja jonkin ulkopuolisen yhteisön, kuten tiedeyhteisön välillä luovat ja säätelevät perinnetietoisuutta ja perinneytöitä. Yksi osaongelma on juuri mainittu asymmetria. Sen poistamiseen voi tieteenharjoittaja pyrkiä kannustamalla perinneyhteisön omaehtoiseen kannanmuodostukseen, asettumalla tilanteen mukaan yhteisön auttajaksi tai neuvottelukumppaniksi ja vihdoinkin rekrytoimalla perinneyhteisön piiristä ns. kansatutkijoita. Tämän käsitteen on ajankohtais-
tanut toisaalta tutkimuksen etiikan pohdiskelu, toisaalta metodologinen tarve luoda keinoja tietoisesta kulttuurijärjestelmän analyysiin, siis validiteetin kohentamistarve. Taustatekijöistä tärkein on kulttuurisen etäisyyden supistuminen tutkijan ja informantin välillä. Jälkimmäinen pystyy jo käyttämään sellaisia käsitteitä kuin ”perinne”, ”kulttuuri” ja ”identiteetti” yhtä luontevasti kuin tutkija, ja ennen kaikkea hän on varmempi antaessaan niille konkreettisia sisältöjä. Tästä on kasvanut edellä mainittu dialogisen antropologian metodi, jossa ihannetapauksessa tutkija asettuu informantin edustaman kulttuurin kuvauksen välineeksi eikä pyri kiistämään eikä salaamaan informantin todellisuuden olennaisia puo-

lia. Lopulliset tulokset tarkistetaan yhdessä, ja vaikka molemmat säilyttävät oikeuden omiin tulkintoihinsa, tutkijan on käytettävä tätä oikeutta harkitusti muistaen, että kiinnostuksen kohteena ei ole hänen edustamansa tutkimustraditio ja sen kehittäminen vaan informantin todellisuuden kuvaaminen perinnejärjestelmän lävitse. Tämänäyttävyydessä tilanteessa avaininformantin voi syrjäyttää ”kanssatutkija”, ja ilmestyvä teos voisi hyvin kantaa kummankin, sekä tutkijan että avaininformantin, nimeä.

Mutta ennen kuin näin pitkälle on päästy, on tarvittu mm. kerääjän ja tutkijan roolin analyysia. Yksi tapa analysoida on tarkastella tutkijan roolia kolmitasoisena. Ensimmäisellä, henkilökohtaisella tasolla tutkija pyrkii eheisiin ihmissuhteisiin tutkimansa kulttuurin jäsenten kanssa. Tämän seurauksena hänet voidaan henkisesti, joissakin kulttuureissa myös muodollisesti adoptoida; hän saa ikään kuin kulttuurinsisäisen statuksen tai ainakin oikeuden olla olemassa. Moni kerääjä huomaa, että yhden informantin kanssa suhde on lämmin, toisen kanssa haalea, kolmannen pyrkiessä lähes omistavaan suhteeseen. Syntyvät suhteet ovat resiprookkisia ja säätyvät hankalasti yksilöitävistä psykologisista tekijöistä käsin. Toisella, välineellisellä tasolla tutkija pyrkii olemaan tiedonmuodostuksen instrumentti. Hän toimii kahden kulttuurin välisessä marginaalisessa kentässä ja kutsuu siihen myös informantin kehittämisen työtapoja, jotka kummankin kulttuurin normaalin toiminnan kannalta ovat eriskummaisia. Kolmannella, velvoitteellisella tasolla tutkija joutuu muistamaan lähettäjänsä, rahoittajansa, sen tahon, jolle työstä on raportoitava. Tämäkin taso rajoittaa hänen käyttäytymistään. Tutkijan käytös on siten normaalisti varsin kurinalaista, eikä hän edes henkilökohtaisella tasolla pysty tai pyri täydelliseen itseilmaisuuksiin, mm. jotta ei kammitsoisi partnerinsa, informantin, ilmaisunvapautta.

Asymmetriaa voi esiintyä kumpaankin suuntaan. Tutkija on periaatteessa tietämätön oppipoika eikä hevin paljasta osaamistaan, kun taas informantti on kulttuurinsa tuntija ja auktoriteetti. Alkuasukkaan ja ulkopuolisen suhde johtaa helposti yhteistyöhaluttomuuteen: informantti tai hänen yhteisönsä voi kokea liian suuriksi riskit, joita avoin suhtautuminen tuo mukanaan. Luokkaero näkyy sekini hyvin varustetun ja itsevarman tutkijan ja paikallisen kulttuurin vaatimattoman edustajan välillä, mutta määräoloissa tämäkin suhde voi keikahtaa pääläelleen.

8. Keruu, perinteen dokumentaatio. Perinteenkeruun tehtävänä on luoda siirreltäviä dokumentteja, jotka ainakin joltakin kannalta valaisevat elävää perinnejärjestelmää ja siinä olevia tuotteita ja aineksia. Keruu on myös perinteen säilytyksen, konservoinnin, edellytys ja ehto.

Keruun tekniikoista ja tavoitteista on suhteellisen paljon kirjoitettu, joten ne sivuutetaan tässä vähällä. Folkloreprosessin kannalta on kuitenkin syytä muistaa, että suhteellisen yksinkertaiset keruun tarkoitusperiä koskevat kysymykset, esim. ”mitä kerätään?”, ”koska kerätään?”, ”kuinka paljon kerätään?” ja ”ketä varten kerätään?” riittävät ongelmallistamaan paitsi keruun metodologian myös sen etiikan. Selvittämisen arvoinen seikka on esimerkiksi se, kerätäänkö pois tietyt perinnetekstit vai pyritäänkö tavoittamaan ainekset sen merkitysten maailman kuvaamiseen, jossa nuo tekstit elävät. Tämäkin on mahdollista, jos perinteen taitajia rohkaistaan ilmaisemaan itseään ja kokemustaan perinteen lävitse.

9. Arkistointi, perinteen konservointi. Arkistoinnin tehtävänä on konservoida, säilyttää perinteen keruun tuottamat dokumentit. Säilyttämisen motiivina on yhtäältä halu taata aineiston saatavuus myös sellaisille tarvitsijoille, joilla ei ole enää yhteyttä keruuhetken kulttuurivaiheeseen, toisaalta suojata aineisto fyysiseltä rappeutumiselta ja häviöltä. Myöhemmät tarvitsijat voivat olla ulkopuolisia, kuten tutkijoita tai yhteisön perillisiä, ns. myöhempiä sukupolvia. Peruseriaate on, etteivät käyttäjät saa muuttaa tai hukata dokumenttia ja että viime kädessä arkisto on moraalivastuussa aineiston käyttötavoista.

Tämäkin folkloreprosessin vaihe sivuutettakoon lyhyesti. Se on kuitenkin problematisoitavissa vaikkapa kysymällä ”minne arkistoidaan?”, ”ketä varten arkistoidaan?” ja ”kenen omaisuudeksi aineisto tulee?”. Perinnearkistot ovat nykyisellään suhteellisen suvereneja aineiston vartijoita. Silti on mahdollista, että Unescon perinnekulttuurin suojelusosuituksessa mainittu perinneyhteisön oikeus omalta alueeltaan kerättyyn perinteeseen vaatii vielä harkintaa aineiston sijoituspaikan valinnassa, kopioiden valmistamisessa ja sijoittamisessa ja myös aineiston käyttötapojen kontrollissa.

Ei vain perinneyhteisön vaan myös tutkija/kerääjän samoin kuin yksittäisten informanttien oikeudet on otettava huomioon. Kerääjällä on oikeus edellyttää arkistoinnilta, että se helpottaa aineiston saatavuutta, suojaa aineiston fyysiseltä rappeutumiselta ja että sitä käytettäessä lähde asianmukaisesti mainitaan. Tutkijan on voitava paitsi tutkia aineistoa myös vakuuttua kohtuullisesta prioriteettisuojasta. Tutkijan on määrätapauksessa kysyttävä aineksen käyttö lupaa kerääjältä ja/tai informantilta. Erityisesti tämä koskee intimitteettisuojan alaisia aineksia mutta myös kaikkea muuta, minkä suojaamisesta informantin kanssa on sovitettu. Arkiston tulee hallita erilaisten suojausten tilanne ja järkiperaistaa sitä tarpeen mukaan.

10. *Perinneyhteisölle tiedeyhteisöstä tuleva palaute.* Yhä tärkeämmäksi on käymässä se palaute, jonka perinneyhteisö sitä tutkineelta tietentekijäryhmältä tai laitokselta saa. Koulutustason noustessa informanteista tulee maakuntakirjailijoita ja kotiseutuyhdistyksistä myös arkistointia hoitavia laitoksia. Kunnat ovat usein valmiita tukemaan perinneytöitä mutta haluavat myös vastineen. Yksittäiset informantit seuraavat tutkimusta valppaammin kuin ennen. Kaikki tämä edellyttää tiedeyhteisöltä uutta asennetta kohdeyhteisöille annettaviin palautteisiin.

Palautteen yksinkertaisin muoto lienee keruutyöhön liittyvä valokuva, jonka kerääjä/tutkija lähettää haastateltavalleen. Se on hyvä sijoitus, etenkin jos työtä on tarkoitus jatkaa. Hartaudella säilytetyllä valokuvalla on kulttuuriarvoa sinänsä. Astetta vaativampi palaute on tutkimusretkeä kuvaava artikkeli, mieluiten paikallisessa lehdessä julkaistu. Aineskopioiden lähettäminen muuttuu velvoitteeksi etenkin silloin, jos kohtuullinen säilytysvalmius on keruupaikkakunnalla olemassa. Lopullisen julkaistun tutkimuksen tai ainesantologian sijoittaminen paikalliseen kirjastoon, kouluihin jne. on niin ikään huolenarvoista. Nykytekniikka alkaa nostaa videofilmin arvoa palautteena.

Hyvin toimiva palaute on yleensä merkki siitä, että monet muutkin keruuseen liittyvät asiat ovat kohdallaan. Kun tiedeyhteisön ja perinneyhteisön suhteet ovat hyvät, voi perinneyhteisö tuntea myötävaikuttavansa tutkimuksen suuntaukseen ja menettelytapoihin ja tiedeyhteisö voi puolestaan tuntea toimivansa paikallisyhteisön luvalla ja tuella. Jos taas suhteet ovat tulehtuneet, perinneyhteisöllä on oikeus evätä tutkimuslupa, varsinkin jos se pelkää tutkimuksella olevan haitallisia seurauksia. Tähän on tutkijan aina tyydyttävä. Tutkimuskohteita on toki niin paljon, ettei tutkimuksen toteuttaminen toisaalla ole mahdotonmuus. Toisaalta tutkijan tulee varmistua tutkimuksen suorittamiseen tarvittavista luvista mahdollisimman ajoissa.

11. *Työohjelman synty perinneyhteisön ja tiedeyhteisön välille.* Edellä kuvattu palauteprosessi voi olla pitkälti tiedeyhteisön ehdoista säätyvää. Mitä pysyvämpiin kahdenvälisiin suhteisiin pyritään, sitä enemmän alkaa syntyä keskustelua toiminnan jatkamisen ehdoista. Perinneyhteisö voi tietysti olla passiivinen ja tyytyä siihen, että ”meitä tutkitaan”. Aktiivisempaan asennoitumista on kuitenkin odotettavissa.

Jos perinneyhteisö on toimintakykyinen, jos sillä on edustajia ja jopa laitoksia, sillä todennäköisesti on myös kulttuuripoliittisia tavoitteita ja ohjelmia. Ne voivat olla joko spontaaneja, yhteisön omassa piirissä syntyneitä, tai erilaisten keskusjohtoisten kanavien, kuten valtakunnallisen tai maakunnallisen kulttuuripoliitiikan, yhdistystoiminnan tms. kautta tulleita. Joskus tällaiset hankkeet ovat yhdistettävissä tieteelliseen

toimintaan, joskus eivät. Tieteellinen tutkimus voi toisinaan antaa ideoita esimerkiksi jonkin keruun tai julkaisun toteuttamiseen tai kotiseutuarkiston, paikallismuseon ym. perustamiseen. Tutkijan kannattaa olla tietoinen mahdollisista kansankulttuuriin kohdistuvista ajankohtaisista hankkeista ja intresseistä perinneyhteisössä ja niveltää omat jatkotyönsä jollakin tavalla niihin tai ainakin varmistua siitä, ettei turhia konflikteja pääse syntymään. Toinen syy olla valpas tässä suhteessa on, että tutkijalle saattaa avautua mahdollisuus aktivoida yhteisöä perinnetyöhön, mikä yleensä on hyvä asia ja parantaa tutkimusmahdollisuuksia.

Keskustelun kohteeksi saattaa tulla mahdollinen tutkimuksesta koituva hyöty. Sen määrittelyssä on osattava ottaa huomioon sekä tiedeyhteisön että perinneyhteisön intressit. Luultavaa on myös, että tällaiset keskustelut kertovat yhtä ja toista yhteisön kulttuuritilanteesta ja saattavat ohjata tutkijan tärkeiden identiteettisymbolien jäljille.

12. Folkloren tieteellinen analyysi. Tämä on folkloristin tärkein pätevyysalue ja pääasiallinen osuus folkloreprosessissa. Folkloristi kykenee perinneaineistosta tuottamaan uutta tietoa ja nimenomaan sellaista tietoa, jota muut perinneaineistoista kiinnostuvat tutkijat tai perinnetyötä tekevät harrastajat eivät tuota. Voidaan sanoa, että tämä ominaisuus viime kädessä antaa olemassaolon oikeuden folkloristille.

Tutkimuskenttä ja perinneyhteisöt ovat kuitenkin eri tavoin läsnä teoreettisessa työssä. Ne vaikuttavat mm. niiden vaikutelmien, elämysten ja kokemusten kautta, joita tutkija on kenttätöyssä saanut. Vaikutus on usein alitajuista, mutta esimerkiksi tutkijan ns. persoonallinen teoria (tutkimukseen sisältyvät mieltymykset, tottumukset, puoliautomaattiset käsittämistavat jne.) leimautuu siitä. Mahdollinen on myös kentän tietoinen vaikutus teoreettiseenkin työhön, etenkin jos yhteys perinneyhteisöön on olemassa henkilökohtaisella tasolla.

Folkloren toinen elämä

13. Folkloren "toinen elämä" merkitsee perinneaineiston ylösnousemista arkiston tai muun säilytyspaikan kätköstä. Perinneprosessista irti repäisty ja syrjään pantu aines tulee jälleen vaikuttavaksi. Varsin harvoin sattuu, että perinne palaa juurilleen eli niihin yhteisöihin, joista se on alun perin saatu. Jos näin käy, paluu tapahtuu usein muodossa, joka on perinneprosessin kannalta vieras: kirjana, äänitteenä, filminä, jotka on toimitettu noudattaen muita kuin suullisen perinteen normeja.

Perinteen toisessa elämässä on kysymys ainesten uudestaankierrätyksestä näyttämöillä, jotka ovat toiset kuin alkuperäisessä kulttuurikon­ tekstissa. Lisäksi kierrätyksen mekanismi on toinen kuin lähtökulttuu­ rissa. Ei siis voida puhua perinne­prosessin jatkumisesta sellaisenaan. Uudestaankierrätys ei juuri koskaan merkitse aineksen sulautumista al­ kuperäiseen perinne­prosessiin, vaikka tämä vielä jossain muodossa jat­ kuisikin. Sen sijaan on kysymys uusien vaikutuskenttien avaamisesta, normaalisti entistä laajempien ihmisryhmien tutustumisesta perintee­ seen. Tieteellinen tutkimus perinteestä, museonäyttely, videofilm, essee tai perinteenmukaisuutta tavoitteleva performanssi, kerronta, tanssi, musiikkiesitys ym. voivat pyrkiä lähestymään alkuperäiskulttuuria, te­ kemään sitä ymmärrettäväksi, mutta silti on kysymys tilanteesta, jonka ehdot ovat toiset kuin sen perinne­kommunikaation, josta aines on alku­ aan peräisin. Esityksen mekanismi, näyttämö, kuulijat ja tavoitteet ovat toiset. Silti esitys voi olla erinomainen, lisätä perinteen ymmärtämistä jopa tavalla, johon alkuperäinen esitys samassa yhteydessä toistettuna ei ehkä pystyisikään.

Tämä perinteen uudestaankierrätyksen omatavoitteisuus ei ole saa­ nut riittävää huomiota osakseen. On syntynyt väheksyvä ja ylikriittinen­ kin suhtautuminen perinteen ”sekundaariin” elämään. Ei ole tajuttu, että tietty muutos on läsnä jo kaikkein tarkimmassakin reproduktiossa eikä vain vapaissa perinteen mukaelmissa. Ei ole myöskään oivallettu, että perinteen sanottava voi mennä perille myös sen toiseen elämään kuuluvissa performansseissa. Ennen kaikkea ei ole annettu folkloren toisen elämän ilmiöille riittävää arvoa sen paremmin tutkimuskohteina kuin perinteen omaehtoisten muotojen kenttänä.

Keskustelu folklorismista on esimerkki siitä, kuinka pejoratiiviseksi leimautunut keskeistermi voi johtaa käsitteelliseen umpikujaan ja la­ mauttaa tutkimusta. Hans Moserin määritelmän mukaan alkuperäisestä poikkeava näyttämö oikeuttaa siirtämään esityksen folklorismin katego­ riaan. (Ks. esim. Regina Bendix, *Folklorism: The Challenge of a Con­ cept*, *International Folklore Review* 6, 1988, 6.) Haastattelun yhteydessä tai näyttämöllä esitetty itkuvirsi on auttamatta väheksyttävä folklorismi, vaikka esittäjä olisi pannut siihen koko sielunvoimansa; sen sijaan haas­ tattelun yhteydessä tai pukuhuoneessa tapahtuva itkijänäisten keskinäi­ nen jutustelu on aitoa folklorea. Rajanvedot muuttuvat tätä rataa mie­ lettömiksi. Niinpä folklorismi-termistä on parasta luopua, ja koettaa pa­ lauttaa folkloren toisen elämän tapahtumien tutkimuksellinen arvo lä­ hemmäksi niiden kiistatonta kulttuurista arvoa.

14. Perinneyhteisön emansipaatio. Folkloreprosessin jatkumisessa on melkoinen merkitys sillä, kykeneekö perinneyhteisö ottamaan vastuuta

perinneyöstä omiin käsiinsä, ts. onko sillä edustajia, edunvalvojia, aktivisteja ja työyksiköitä, joita voidaan työllistää sekä hoidettaessa suhteita keskuksiin ja muihin ulkopuolisiin intressiosakkaisiin että käynnistettäessä omaehtoisia hankkeita. Tällä emansipaatiolla on merkitystä folkloren kummankin elämän kannalta: ensimmäisen kohdalla yhteisö voi ottaa mielekkään roolin oman identiteettinsä kannalta tärkeän perinteen käsittelyssä, kiinnostua perinteen dokumentaatiosta ja konservoinnista, toisen elämän kohdalla yhteisön vaikutusalue laajenee kokonaisvaltaisemman perinneyön ja erilaisten perinnehankkeiden suuntaan.

Emansipaation merkittävin seuraus on asymmetrian väheneminen sekä tiedeyhteisön että muiden ulkopuolisten tahojen ja perinneyhteisön välillä. Yleisesti ottaen yhteisö hyöttyy uudenrakenteisesta tilanteesta. Ongelmiakin kyllä löytyy. Kysymys siitä, kuka todella edustaa yhteisöä, saattaa osoittautua visaiseksi. Yhteisön perinne-emansipaatio saattaa edetä kapeata uraa, esimerkiksi kansantanssiharrastuksena, ja kokonaisvaltaisemman otteen saamisen folkloreyöstä voi kulua aikaa.

Asymmetria vähenee myös siten, että emansipaation myötä perinneyhteisö alkaa lähestyä valtakulttuuria, jopa kopioida siitä löytyviä ratkaisumalleja.

15. Folkloren kulttuuripoliittinen käyttö. Käyttö liittyy useimmiten perinneyhteisön ja sen ”isonveljen” eli dominoivan enemmistön, hallitsevan keskuksen tai jonkin valvovan tahon, esimerkiksi uskonnollisen ryhmän tai poliittisen suuntauksen, välisiin suhteisiin. Erilaiset kapeat intressit ja holhoavat asenteet voivat tehdä tilanteesta asymmetrisen. Yhteisö voi vierastaa niitä kulttuuripoliittisia, tiedollisia tai toiminnallisia tavoitteita, joita sille tarjotaan. Toisaalta pääsy julkisen huomion kohteeksi voi määrätapauksissa olla niin suuri houkutus, että yhteisö myötäilee jotain hanketta, vaikkei se sitä omakseen tuntisikaan. Myös hankkeesta ehkä koitua taloudellinen hyöty voi vaikuttaa samaan suuntaan. Perinnekulttuuri mielletään helposti taide- ja korkeakulttuurin vastakohtaksi: yksi identiteettitunteen mittaustapahtuu jo siinä, mihin järjestykseen yhteisö asettaa tuontivoittoisen korkeakulttuurin ja kotoisemman perinnekulttuurin tukitoimet ja hankinnat.

Tällaisissa yhteyksissä yhteisön identiteetti voi hetkellisesti olla neuvottelun alainen, jopa kaupan. Mahdolliset konfliktit eivät kuitenkaan synny vain ulkoisista tarjouksista ja paineista. Myös perinneyhteisön sisällä käydään kamppailua kulttuuripoliitiikan suunnasta ja perinnekulttuurin osuudesta siinä. Yksilöiden intressisuuntautumilla voi olla melkoinen ohjaava vaikutus.

16. Folkloren kaupallistaminen. Kysymys folkloren myyntiarvosta voi saada kovin monenlaisia vastauksia aina sen mukaan, minkälaisesta aineksesta tai käytöstä on puhe. Monet perinnetapahtumat ovat joko kokonaan tai osaksi kaupallisesti suuntautuneita. Suuri osa perinnetyöstä tehdään aatteelliselta pohjalta ilman hyötymistarkoitusta, usein yhteiskunnan tai lahjoittajan tuella. Tällaisen työn tulosten kaupallistaminen on ongelmallista, eivätkä vallitsevat käytännöt ainesten käyttöehdoista ole kaikin kohdin aivan selkeitä. Toisaalta uudestaankierrätys maksaa, ja jonkinlainen itsekannattavuuden periaate voi tuntua kohtuulliselta oloissa, joissa yhteiskunnan tukea ei ole tarjolla tai joissa se sitoisi liikaa.

Folkloren tekijänoikeuskysymystä on pohdittu laajalti Unescon ja WIPO:n (World Intellectual Property Organisation) piirissä. Tekijänoikeuslakiin sisältyy kohta, joka antaa jonkinlaisen suojan ns. public domain -tyyppisille tuotteille. Myös erityislainsäädäntöä on suunniteltu, mutta se tuntuu törmäävän vaikeuksiin sekä suojeltavan ”teoksen” että oikeudenomistajan määrittelyssä. Yksi ratkaisumalli olisi kasettiveron tuoton osittainen ohjaaminen perinnetyöhön, jolloin tyhjän kasetin ostaja tavallaan lunastaisi nautintaoikeuden perinteeseen ja perinneyhteisöt saisivat edes epäsuorasti korvausta siitä, että folkloren myyntitulot menevät erilaisten yrittäjien, esittäjien, levy-yhtiöiden ja kustantajien taskuihin. Heitä nimittäin suojaa tekijänoikeuslaki.

Turismi on suuri folkloren kuluttaja ja sen uudestaankierrätyksen alkuunpanija. Turismin käynnistämien prosessien tutkimus on vielä vaatimatonta, mutta herkästi huomio kohdistuu kielteisiin ilmiöihin, ”epäperinteeseen” (fakelore), vaikka tämäkin termi antaa aiheen varovaisuuteen siinä kuin folklorismikin. Erilaiset maku-, viihde- ja ajanvieteyhteisöt ovat myös folkloren kuluttajina melko yllätyksellisiä. Perinnetuotteiden teolliseen tuotantoon liittyy siihenkin ongelmia.

Kysymys on siitäkin, minkälainen perinne kestää näyttämisen, jopa myynnin, mikä taas muuttuu helposti omaksi irvikuvakseen. Tässä on tilaa keskustelulle ja tutkimukselle runsain mitoin.

17. Perinnekulttuurin ja folkloren suojelu. Tuoreessa Unescon jäsenvaltioille tarkoitetussa perinnekulttuurin ja folkloren suojeluun tähtäävässä kansainvälisessä suosituksessa on hankala kansanperinteen tekijänoikeuskysymys pantu syrjään odottamaan mahdollista jatkoselvitystä. Suosituksen pääpaino on positiivisissa suojelutoimissa, folkloreaineksen dokumentoinnissa ja konservoinnissa, mutta myös uudestaankierrätyksessä, jopa perinteen elvytyksessä. Tavoitteena on kansanperinteen kulttuuriarvon tunnustaminen ja perinnetyön infrastruktuurien

vahvistaminen ja luominen sinne, missä niitä ei ehkä vielä ole. Vaikka suositus on osoitettu valtioille, perinnekulttuurin suojele ei kuitenkaan ole tarkoitettu palvelemaan keskuksen intressejä. Päinvastoin suositus korostaa jokaisen sosiaalisen ja etnisen ryhmän oikeuksia omaan perinnekulttuuriin, myös ja nimenomaan kulttuuristen vähemmistöjen.

Keskustelu folkloren suojelun tavoitteista ja mahdollisuuksista tulee vielä jatkumaan. Tässä vaiheessa hanke voidaan nähdä kulttuuri-identiteettien puolustamistoimena. Kehitysmaat, Euroopan pienet valtiot ja sosialistiset maat ovat siitä keskimäärin kiinnostuneempia kuin vanhat sivistysvaltiot, joilla on omia imperialistisia tai kolonialistisia taustojaan. Suositus tuskin vaikuttaa kovin mullistavasti perinnetyön muotoihin Suomessa, mutta asenteiden muokkaajana astetta avoimempaan suhtautumiseen perineharrastuksen kirjavaan kenttään sitä meilläkin tarvitaan. Myös folkloren käytön oikeudellisissa kysymyksissä riittää pohtimista, vaikkei väärinkäyttöä aina pyrittäisikään kriminalisoimaan.

18. Perinnekulttuuri koulujen opetusohjelmissa ja tutkijankoulutuksessa. Kansanrunoutta ja perinnetietoa on vanhastaan sisällytetty koulujen opetusohjelmiin jonkin verran. Perinteen varsinaisesta oppimisprosessista ei ole kysymys sikäli, että yksilö oppii ryhmäperinteensä elävässä ympäristössä toiminnallisten osallistumisten kautta. Tällöin oppiminen on samalla myös käyttöä. Kouluissa sen sijaan voidaan luoda edellytyksiä perinnekulttuurin ymmärtämiselle silloin, kun se ei ole omaa tai kuuluu historiallisena osana oman yhteisön kulttuuriseen pääomaan. Monipuolinen, vertaileva näkemys perinteestä on paikallaan, sen sijaan propagandistisesta pakkosyötöstä on huonoja kokemuksia. Sukupolvien väliset kulttuurierot korostuvat helposti kansanperinteen opetuksessa, siksi jokaisen sukupolven tulisi saada löytää perinnekulttuuri ikään kuin uutena ja omista kiinnostuksistaan käsin. Perimmältään ei ole kysymys muusta kuin kulttuuriantropologisesta perusohjauksesta erilaisten kulttuurien ymmärtämiseen kuitenkin niin, että yhteys omaan historialliseen menneisyyteen säilytetään.

Toinen tärkeä opetuksen taso on tutkijankoulutuksessa. Sen tulee nykyään olla mahdollisimman kansainvälistä. Näin vältetään käpertyminen suhteellisen suppeiden kysymysten tarkasteluun. Nuoren tutkijan kannattaa aina avata tutkimuskenttä myös oman kulttuurin ulkopuolella, vaikka läheisemmän perinneaineuksen tuntemus olisikin loppujen lopuksi tärkein pääoma. Kansainvälinen tutkimusyhteistyö saattaa tarjota kiehtovia näköaloja tutkijankoulutukselle, sillä kutkapa opettaisivat tehokkaammin toisiaan kuin kulttuurien ymmärtämiseen motivoituneet mutta aivan erilaisista ympäristöistä saapuvat nuoret.

19. Perinneyhteisöjen tarpeiden tyydyttäminen. Tämä on eritasoisten perinnehankkeiden toteuttamisessa merkittävä osa folkloreprossia, vaikka useimmat tieteenharjoittajat pitävät siihen osallistumista ongelmallisena, eivätkä aivan aiheetta. Perinneyhteisön sisältä kumpuavat hankkeet saattavat vaikuttaa harrastelijamaisilta, eikä niihin juuri toivota ulkopuolisia koulumestareita. Toisaalta kyseessä on kiintoisa tutkimuskenttä. Onnellisissa tapauksissa tiedeyhteisön ja perinneyhteisön kiinnostuksen kohteet lähenevät toisiaan, mihin edellä on viitattu.

Yritykset elvyttää perinteitä, luoda aidontuntuja perinnejuhlia ja rohkaista harrastajia pitkäkestoiseen työhön hyötyvät joka tapauksessa asi tiedosta, jota tiedeyhteisöstä löytyy. Niinpä tieteen roolia ei pidä määritellä pelkästään passiiviseksi. Yhteistyölle löytyy muotoja, ja eräät niistä voivat antaa työtä folkloristeille. Esimerkiksi jonkin seudun perinnekirjan tekijälle perinneyhteisö saattaa antaa suhteellisen vapaat kädet, samalla kun se pyrkii tukemaan hanketta henkisesti ja taloudellisestikin.

20. Folkloren esittäjien tukeminen. Esittäjille annettava tuki kuuluu myös moderniin perinnetyöhön. Ilman halua esittää perinnettä sen kierätyks saa helposti kovin kuivan ja kirjallisen luonteen. Esitykseen taas sisältyy luova panos, jota on kunnioitettava, vaikka se poikkeaisi asiantuntijan näkemyksestä. Tämä luova panos on tärkeä folkloren kummankin elämän aikana, eikä se tieto, joka toisen elämän perinnesovelluksista voidaan saada, ole merkityksetön myöskään ensimmäisen elämän perinteen esityksiä arvioitaessa.

Oikeudellisessa suhteessa esittäjien oikeudet ovat myös suojelukohde. Esittäjän panos on tunnustettava, aivan kuten se tunnustettiin varhaiskantaistemmassa perinneyhteisössä, jossa tietyt laulut, tarinat ja vaikkapa parantamiskeinot kuuluivat tietyille henkilöille.

21. Kansainvälinen vaihto perinnetyössä. Folkloreprossin kansainvälisyys korostuu nykyaikaisen tiedonvälityksen oloissa. Voimme omassa olohuoneessamme matkustaa maailman ääriin asiantuntevien oppaiden seurassa. Huomaamme joutuvamme selostamaan omaa perinnettämme yhä kauempaa saapuville kiinnostuneille. Matkoillamme pääsemme joskus turistin roolista kurkistamaan hieman syvemmälle kulttuuriverhon taakse.

Kulttuurivaihto-ohjelmien vakiotavaraa alkavat olla erilaiset kansanperinneaiheiset näyttelyt, esittäjäryhmät ja julkaisut. Esimerkiksi Suomessa on bilateraalaisia vaihtosopimuksia monien sellaisten maiden kanssa, jotka folkloristisesti ovat mitä mielenkiintoisimpia. Näitä ja muita kansainvälisiä kanavia myöten avautuu mahdollisuus suomalaisen tietotaidon vientiin ja pysyvämpiin kansainvälisiin vuorovaikutussuhteisiin.

Esimerkiksi teknispainotteisen kehitysavun ohien voidaan suunnitella kulttuurivientä, jossa perinnetyön koulutustehtävät on otettu huomioon.

22. *Folkloren aseman määrittely.* Folkloren aseman määrittely nyky-maailmassa on tulos, jonka prosessimme tuottaa. Tällä hetkellä näyttäisi siltä, että perinneharrastus ja enenevästi myös tutkimus ovat sidoksissa erilaisiin kulttuurisiin identiteetteihin, olivatpa ne kansallisia, etnisiä, sosiaalisia, alueellisia tai paikallisia. Perinnetyön kehitysnäkymät vuoteen 2000 mennessä lupailevat jatkuvuutta mm. tehostuvan kansainvälisen yhteistyön ansiosta. Folkloren toisen elämän ilmiöt ovat asteittain, tietoisesti ja kontrolloidusti sopeutumassa nykykulttuurien väliseen yhteydenpitoon. Folklorismikritiikki joutuu tekemään tilaa tutkivammille asenteille. Folklore säilyttää voimansa erilaisuudestaan tietoisten kulttuurien yhteisenä kielenä. Kansanperinnettä ymmärretään laajemmin kuin Mozartia, sillä kulttuuriset vastineet ja ymmärtämismallit ovat kaikkialla tarjolla. Vähemmistöille ja pienyhteisöille oma perinne on tärkeä vastalääke teollisten kulttuurimuotojen osin lamauttavaan hegemoniaan. Kansainvälisen korkeakulttuurin asemaa folklore ei järkytä, mutta sen merkitys tunnustetaan ja sille joudutaan tekemään tilaa. Huhut omaperäisten perinteiden täydellisestä yhdenmukaistumisesta tai kuolemasta tulevat osoittautumaan ennenaikaisiksi.

Kuvailemani mallin avulla on helpompi nähdä perinnetyön, kotiseututyön, arkisto- ja museotoiminnan ja perinnekulttuurin tieteellisen tutkimuksen perusteet ja vaikutusmuodot. Sen avulla itse kukin voi selkeämmin määritellä oman paikkansa folkloreprosessissa. Kun tietää paikkansa ja hallitsee laajemmatkin kokonaisuudet, on helpompi päätyä kypsiin ja eettisesti kestäviin ratkaisuihin eri tilanteissa, joihin elämässä joutuu. Ei tule myöskään niin herkästi liioitelleeksi oman roolinsa merkitystä eikä arvioineeksi kaikkea tapahtuvaa vain sen kannalta. Perinnekulttuurin parissa riittää työtä ja iloa monelle. En varmaan erehdy, jos väitän yliopistollisen ammattifolkloristin intressipiiriä kapeanlaiseksi. Se kattaa lähinnä vain vaiheet 1 ja 12 folkloreprosessista. Uskon kuitenkin, että olemme tieteen piirissä kypsymässä suuntaan, joka voi merkitä uusien ulottuvuuksien avautumista.

LAURI HONKO: *The Folklore Process*

The concept "folklore process" covers the story of folklore in culture from its discovery and definition, fieldwork and archiving, analysis and theory, recycling and application (the second life paradigm), authenticity and ownership, revival and commercial use, cultural and political functions, its relevance to national, local, social and ethnic identity and the emergence of emancipatory folklore work in developing communities and nations. Unesco's recommendation on the safeguarding of traditional culture and folklore provides an important guideline for the assessment of the status of folklore in contemporary world and its role in future cultural development. The author divides the process in the "first life of folklore" (phases 1–12) and the "second life of folklore" (phases 13–22) as follows:

Part I:

1. *The "first life" of folklore.* Its natural, almost unobserved existence in traditional communities (TC).

2. *The recognition of folklore from the inside.* An awareness of the existence of tradition may stem from many sources: specialists in tradition, professions, cult groups, feasts, etc. An emic taxonomy.

3. *The discoverers of folklore from the outside.* The transfer of folklore outside the TC. The scientific community (SC) sets norms.

4. *The definition of folklore.* Partial and selective, to be expanded later on. Possible interaction between TC and SC or a dominance of SC.

5. *The description of a culture from the inside and its use.* Ideal culture. Memory culture. Aspired culture. Cf. the emigrant situation.

6. *The description of a culture from the outside and its use.* Models of scholarly description. Propagation of imported values. Commercialisation of folklore. Enthusiasts from outside as propagators, leaders.

7. *Roles and human relations emerging from folklore work.* The triple role-set of the investigator: personal, instrumental and obligational roles. Informant/researcher. Native/outsider. Class differences.

8. *Collection, documentation of folklore.* What, when, how much, on whose premises and for whom?

9. *Archiving, conservation of folklore.* What, where, for whom and whose own?

10. *Feedback from the SC to the TC.* Information, copies, commitments.

11. *Cooperation between SC and TC.* On whose terms? Scholarly, culture-political and local interests. Gain, cultural, social, economic etc.

12. *The scientific analysis of folklore.* Main area of competence for SC. The possibility of latent or manifest influence from the field (TC).

Part II:

13. *The "second life" of folklore.* Recycling in non-original contexts by non-original means. Adaptation to rules prevailing in non-TCs.

14. *Emancipation of the TC.* Elimination of asymmetries in folklore work. Who represents the TC? Activation of different domains of traditional culture at different times. TC assumes responsibility for folklore work, approaches the dominant culture, begins to copy it.

15. *Culture-political uses of folklore.* Interests of the "centre". Patronage. High vs. traditional culture. Need to "improve" the latter.

16. *Commercialisation of folklore.* Problems of copyright, natural, moral and legal. The impact of tourism, the entertainment industry.

17. *Safeguarding traditional culture and folklore.* Protecting cultural identities. Directing economic gain closer to the sources of folklore. Creating and cementing infrastructure for folklore work. Recognising the rights of people to their own traditional culture.

18. *Traditional culture and folklore in the school curriculum.* Teaching of folkloristics. International training of scholars, archivists, fieldworkers. Folklore exhibitions, museums. External learning process.

19. *Preservation and revitalisation of traditional culture.* Meeting the needs of the TC by way of internally or externally inspired projects, traditional feasts, publications, etc. The role of the SC in this?

20. *Supporting the performers of folklore.* Recognition of the creative element in folkloric performance and the rights of performers.

21 *International exchange* in folklore work. Joint bi- or multilateral projects, in fieldwork, training or exchange of materials. Exchange of folkloric performances, ensembles, exhibitions. Conferences. The role of folklore work in bilateral cultural exchange programs.

22. *Assessing the importance of folklore* in the modern world. Folklore and identities (national, social, ethnic, regional, local). Prospects of development for folklore work. Recognition of secondary dissemination of folklore as a necessary means for cultural dialogue. Consolidation of folklore as a recognised part of culture. Folklore as a global language and material for cultural exchange.

