



Havis Amanda ja aikalaisnaisliikkeen julkiset tulkinnat, kuvitelmat ja uskonto

Aila Viholainen¹
Helsingin yliopisto

Havis Amanda -patsas on ollut koko historiansa ajan keskustelujen ja kiistelyn kohde. Heti ilmestyttyään Helsingin katukuvaan syyskuussa vuonna 1908 se synnytti kiihkeän debatin. Kulttuuri-kiista on ollut usean tutkimuksen kohteena. Aiemmista tutkimuksista poiketen keskityn artikkelissani naisten lehdistöjulkisuudessa etsittämiin teksteihin. Asetan kirjoitukset moniulotteiseen aikalaiskontekstiin, joka kehystää analyysiäni ja kirjoittautuu siihen. Naisten kirjoituksissa kuvitellaan haluttua tulevaisuutta ja mahdollisia maailmoja. Analysoin sitä, millaista yhteiskuntaa ja millaisia naiseuksia kirjoituksissa kuvitellaan ja millä lailla niitä rakennetaan. Suomalaisessa naistutkimuksessa korostetaan tuolloista luterilaisen uskonnon hegemonista asemaa yhteiskunnallisen järjestyksen ja yksilöllisen elämän perustana. Jäljitän, kuinka luterilainen hegemonisuus ja uskonnollisuus yleisemmin näkyy naisten kirjoituksissa – vai eikö näy?

Analyysini vaatii vahvaa tieteidenvälisyyttä. Osa uskonnontutkijoista kritisoi tehtyä uskonnontutkimusta siitä, että tieteidenvälisyyttä ja niistä löytyvää monimetodisuutta ei olla otettu riittävässä määrin käyttöön. Esitän artikkelillani yhden mahdollisuuden tutkia uskontoa ja uskonnolliseksi miellettyä aiempaa laajempaa sosiokulttuurisena kokonaisuutena.

Aluksi

”Manta, tuo kaiken nähnyt Helsingin oma alaston” otsikoi Helsingin Sanomat artikkelinsa vapun aattona 2020. Elettiin koronakaranteenien aikaa ja Havis Amandan ympärille oli rakennettu suoja-aita sekä estämään isojen ihmisjoukkojen kokoontumista että suojaamaan haurastunutta patsasta lakittajien kiipeilyltä ja altaassa pulikoijilta. Havis Amanda on puhuttanut asiantuntijoita, yleisöä ja tutkijoita pystyttämistään alkaen.

¹ Kiitos Kansan Sivistysrahastolle tuesta.

Havis Amanda tutkimuksen kohteena



Kuva 1: Havis Amanda 1908

Ville Vallgrenin suunnittelema suihkulähdekokonaisuus nousi syyskuun yhdeksännentoista ja kahdenkymmenennen päivän välisenä yönä vuonna 1908 Esplanadin puiston ja Kauppatorin väliseen tilaan. Tuolloin elettiin Suomen suurruhtinaskunnassa ”monien muutospaineiden, ideologisten virtausten ja taloudellis-sosiaalisen uudelleen muovautumisen ristipaineessa” (Jallinoja 1983, 42). Suihkulähdekokonaisuuden keskiössä jalustalla seiso i alaston nuori nainen. Kiista neidon sopivaisuudesta alkoi heti suihkulähdekokonaisuuden paljastuttua. Kyseessä oli siihen asti laajin kulttuuridebatti. Useat tutkijat ovat analysoineet myöhemmin Havis Amandaksi nimetystä patsaasta käytyä keskustelua. Historioitsija Marja Jalava on tarkastellut Havis Amanda -debatin lehdistökeskustelua kokonaisuudessaan. Hänen yhteenvetonsa kuuluu: ”kyse oli myös valtataistelusta eri kieliryhmien, sosiaaliluokkien ja sukupuolten sekä asiantuntijoiden ja suuren yleisön välillä” (Jalava 2008, 30). Suhteessa naisten kirjoituksiin hän toteaa, että naisliikkeen julkinen mielipide oli niin yhtenäinen, että sen pääkohdat ”voidaan esittää erittelemättä sen tarkemmin, mistä mikäkin sitaatti on peräisin” (Jalava 2000, 4). Taidehistorioitsija Harri Kalha on eri mieltä: ”historiallisen analyysin kannalta on olennaista nostaa yksilölliset painotukset ja pienetkin erot esiin.” (Kalha 2008, 23, viite 22). Patsasta Kalha arvioi taidehistoriallisesti ja asettaa sen dialogiin valitsemansa eurooppalaisen kulttuurihistorian kanssa; valituksi ovat tulleet muun muassa Charles Baudelaire, Sigmund Freud ja Leo Tolstoi. Kun taas toinen taidehistorioitsija Liisa Lindgren suhteuttaa Havis Amandan kansallisten patsaiden kaanoniin (Lindgren 2000).

Keskityn artikkelissani Havis Amanda -debattiin osallistuneiden naisten lehtikirjoituksiin. Ne on julkaistu naisjärjestöjen lehdissä ja seuraavissa sanomalehdissä: *Helsingin Sanomissa*, *Hufvudstadsbladetissa* ja *Nya Pressenissä*.² Sijoitan kirjoitukset oman aikansa yhteiskunnalliseen ja kulttuurilliseen kontekstiin ja analysoin niitä osana sitä. Suomalaisessa naistutkimuksessa korostetaan luterilaisen uskonnon tuolloista hegemonista asemaa. Pohdin myös sitä, kuinka hegemonisuus mahdollisesti näkyy kirjoituksissa vai eikö näy.

1900-luvun molemmin puolin Suomessakin³ elettiin transnationaalista kansallisen eetoksen aikaa, jossa vaikuttivat eetoksen lisäksi liberaalit ja työväenliikkeen aatteet. Tuolloin syntyi myös monia raittiusliikkeen kaltaisia kansanliikkeitä. (Ks. esim. Jallinoja 1983, 42; Sulkunen 1988, 266–270; Alapuro 1997, 14, 23; Markkola 2002, 192; Turunen 2014, 47.) Historioitsija Pirjo Markkola esittää, että eri puolilta tuleva sekularisoituminen loi muospainetta. Uskonnolliselle rintamalle ilmaantuivat muun muassa herätysliikkeet, vapaakirkollinen liike ja Pelastusarmeija. Hallinnollisesti kunnallinen ja kirkollinen regiimi eriytyivät, mikä vaati sosiaalisen työn uudelleen organisoimista. (Markkola 2002, 116–117.) Havis Amanda -debattia käytiin tässä yhteiskunnallis-kulttuurisessa ilmapiirissä. Debattiin osallistuneet naiset visioivat kirjoituksissaan haluamiaan yksilöllisiä ja yhteiskunnallisia muutoksia sekä niistä johdettua tulevaisuuden kuvaa. Mahdollisen tulevan ja toivotun hahmotteleminen vaatii mielikuvituksen käyttöä, kykyä kuvitella. Artikkelissa kysyn, millaisilla kuvittelemisen keinoilla visiointia on tuotettu? Millaisia naiseuksia ja yhteiskuntaa niissä rakennetaan ja millä lailla eri kirjoittajien näkemykset mahdollisesti eroavat toisistaan – vai eroavatko? Ja ennen kaikkea, millaisena ja millaisessa asemassa luterilainen usko näkyy naisten kirjoituksissa? Analyysissä tarvitsen uskonnontutkimuksen ja kuvittelun tarjoamia välineitä. Seuraavaksi luonnostelen sitä, miten artikkelini asettuu uskonnontutkimuksen kenttään.

Uskonnontutkimus ja artikkelini paikka siinä

Uskontoa ja uskomista on tutkittu sekä ”perinteisen” uskonnontutkimuksen sisällä, että viime vuosikymmeninä yhä enenevässä määrin myös eri tieteenaloilla. Tieteidenvälisyys ja sen toteutuminen ovat puhuttaneet laajasti. Artikkelissasi tieteidenvälisyys on keskeisessä roolissa. Teoksen *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika* johdannossa uskontotieteilijä Teemu Taira esittää vallitsevasta tilanteesta kriittisen näkemyksen: ”Uskontotiede on ollut aina tieteenvälinen, mutta se tapa, jolla tässä tuodaan uskontotiedettä tekemisiin kriittisen kulttuurintutkimuksen, uskontososiologian ja mediatutkimuksen valikoitujen teoreettisten keskustelujen kanssa, on mahdollista mieltää ’pehmeäksi kumoukseksi’ tai käännökseksi kohti yhdenlaista versiota, joka ei väitä olevansa ainoa mahdollisuus, mutta pyrkii osoittamaan oman merkittävyytensä nyky-yhteiskunnassa.” (Taira 2015, 12.) Vastaavaa keskustelua on herätelty kansainvälisillä foorumeilla muun muassa uskonnon ja esoterismin tutkija Egil Aspren. Hän on tutkijakollegoineen pitänyt välttämättömänä, että uskonnontutkimukseen otetaan mukaan eri tieteenalojen viimeaikaisia tuloksia ja niissä kehitettyjä metodeja – hän viittaa erityisesti sosi-

² Lista tutkimusaineistostani löytyy kirjallisuusluettelon alusta. Olen tutustunut myös Havis Amanda -debattiin osallistuneiden miesten lehdistökirjoituksiin, jotta saisin käsityksen käydyistä keskustelusta kokonaisuutena. Lista löytyy tutkimusaineistoluettelosta. Havis Amanda -debattiin osallistuneiden kirjoitusten suomen kielen kirjoitustavat vaihtelevat, mikä näkyy lainauksissa.

³ Käytän nimitystä Suomi ja sen johdannaisia. Lainaan perustelut *Usko, tiede ja historiakirjoitus* -teoksesta, jossa Suomi ymmärretään ”väljästi maantieteelliseksi alueeksi, jonka rajat ovat historian kuluessa muuttuneet useamman kerran ja määrittäneet selkeiksi kokonaisuuksiksi vasta kansallisvaltiokehityksen käynnistyttyä” (Sulkunen et al. 2016, 13).

aalitieteisiin, historiaan ja (neuro)psykologiaan (esim. Asprem & Granholm 2013). Uskonnon-tutkija Ann Tavesin näkemys on, että ”tutkijat eivät ole tarttuneet riittävästi ’uskonto’- käsitteen vaihtelevuuteen kulttuurillisella tai yksilöllisellä tasolla”, eivätkä tästä johtuviin implikaatioihin. Hän ehdottaa tutkimusstrategiaa, jolla päästäisiin aiempaa laajempaan käsitykseen uskonnosta sosiokulttuurisena kokonaisuutena. (Taves 2015, 139.) Hän avaa prosessuaalista tutkimusotettaan *building-bloc* (”tarvikepakkaus”) -metaforan avulla. Hänen mukaansa ”tarvikepakkausilla” on mahdollista rakentaa erilaisia asioita – myös uskontoja. ”Voimapakkaus” ja ”vaihtoehtoisten maailmojen pakkaus” toimivat rakennuksen perustoina. Tarpeen mukaan otetaan käyttöön täydentäviä pakkauksia, esimerkiksi tällaisia ovat erilaisia kulkureittejä paikantava ”polkujen pakkaus” tai arvoja paljastavaa ”arvojen pakkaus” (Taves 2015, 156.) *Building block* -lähestymistapaa on kuvattu uskonnon ja maailmankatsomusten tutkimukseen liittyvänä laajana tutkimusohjelmana, jonka tarkoitus on integroida englanninkielisen maailman *science* ja humanistinen tutkimus, ”joita usein kutsutaan akateemisessa maailmassa ’kahdeksi kulttuuriksi’” (Larson et al. 2020, 1). Merkittävässä osassa Tavesin kokonaisuudessa ovat neuropsykologiassa saavutetut tulokset, eli Tavesin *building block* -lähestymistavan voidaan ajatella olevan tältä osin kongnitiopsykologian sovellusta. Aspren ja Taves ovat kirjoittaneet monta artikkelia yhdessä, ja ehdottaneet, että maailmankatsomus korvaisi uskonnon operatiivisena analyttisenä käsitteenä (Taves & Aspren 2018).⁴ Näissä esimerkeissä tieteidenvälisyys ja sen toteuttaminen on nostettu tutkimuksen keskiöön. Artikkelissani rakennan yhden tavan toteuttaa tätä pyrkimystä ja tuon näin oman kontribuutioni uskonnon ja uskomisen tutkimukseen.

Kysymystä uskonnon huomioimisesta ”totutun” uskonnon tutkimuksen ulkopuolella on pohdittu kansakuntien rajat ylittävästi eli transnationaalisesti⁵ ja kansallisesti. Historioitsija Pirjo Markkola on – Irma Sulkusen lisäksi – ensimmäisiä varsinaisen uskonnontutkimuksen ulkopuolella toimivia uskonnontutkijoita. Hän on korostanut uskonnon merkitystä (historian) tutkimuksessa. Suomen historiaan liittyen Sulkunen on tuonut tutkimuksen kenttään herätysliikkeet ja niiden roolin kansakuntaisuuden rakennuksessa. Markkola painottaa, että 1800-luvulla eläneille ihmisille ”kristillinen usko oli maailmankuvan perusta, jonka valossa ja jota vasten he (ihmiset) tulkitsivat elämän ilmiöitä” (Markkola 2002, 28). Mutta myös uskonnontutkimuksen suunnalta on valitettu, että uskonnon kategoria ohitetaan yhteiskuntaa ja sen kulttuuria tutkitessa. Teoksen *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä* (2015)⁶ toimittajien Johanna Ahosen ja Elina Vuolan mukaan kirjassa käsitellään uskonnon ja sukupuolen suhdetta yhteiskunnallisia keskusteluja taustoittaen. He esittävät yleisellä tasolla, että uskontojen monimuotoisuus ja monet niihin perustuvat tavat ja kysymykset ovat liittyneet reaaliseen suomalaiseen yhteiskuntaan ja tehtyihin reformeihin. (Ahonen ja Vuola 2015, 7–31.) Myös Markkola pitää ongelmallisena uskonnon esittämistä itsenäisenä, eristettynä kokonaisuutena: ”koska uskonto oli enemmän kuin yksi alue” (Markkola 2002, 28). Toisin sanoen uskonto on moninainen ilmiö, jonka mukautuvuus eri konteksteihin on realisoitunut esimerkiksi uskontotieteessä uusien tutkimuskohteiden tullessa osaksi tutkimusta – esimerkiksi populaarikulttuurin osalta.

Havis Amandan ilmestyessä Helsingin katukuvaan elettiin kansallisen eetoksen aikaa. Kansakunnan kehkeytymistä on lähestytty rakentumisen näkökulmasta, siitä kuinka kansakunnan

⁴ Teoksessa *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmankuvia keskiajalta 1900-luvulle* toimittajat asettavat maailmankuvan ilmiöiden uskonto, tiede ja politiikka yläkäsitteeksi.

⁵ Olen ottanut käyttöni termit transnationaalinen ja ylirajaisuus teoksesta *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmankuvia keskiajalta 1900-luvulle*.

⁶ Kirjassa keskitytään naistutkimuksen ja uskonnontutkimuksen jännitteisen suhteeseen ja rakennetaan pohjaa näiden tieteenalojen väliselle kriittiselle kahdensuuntaiselle dialogille.

muodostuminen on vaatinut kuvittelua seuraillen politiikantutkija Benedict Andersonin ajatusta kansakunnista kuviteltuina yhteisöinä. Hänen mukaansa kansalaisuus, kansakuntaisuus ja nationalismi ovat ”erityisiä kulttuurisia artefakteja”. Hän esittää, että erilaisten yhteisöjen muotoutumisen erotteluperustana on käytettävä tapoja, ”joilla ne on kuviteltu” (Anderson 2017 [2007], 37, 39–40). Prosessia ei tulisikaan rinnastaa ”tietoisesti toteutettuihin poliittisiin ideologioihin vaan sitä edeltäneisiin suuriin kulttuurisiin järjestelmiin, joista – ja yhtä hyvin joita vastaan – se syntyi”. Andersonin mukaan kansakuntaisuuden kuvittelu ”viittaa vahvaan läheisyyteen uskonnollisen kuvittelun kanssa” (Anderson 2017 [2007], 44). Hän näkee uskonnollisen yhteisön keskeisenä kansakuntaan rinnastettavana kulttuurillisena järjestelmänä (Anderson 2017 [2007], 44, 47).

Anderson ei ole varsinaisesti käsitellyt tunteiden merkitystä nationalismin rakentamisessa. Tähän on kiinnittänyt huomiota emootioita ja niiden historiallisuutta tutkinut Barbara Rosenwein. Hän painottaa emootioiden tärkeyttä kuviteltujen yhteisöjen kehkeytymisessä. Tällaisia käsitteellistyksiä ovat esimerkiksi yhteisöön liitetyt perustavanlaatuinen emotionaalinen legitimitetti (*profound emotional legitimacy*) ja syvä kiintymys (*deep attachment*). (Rosenwein 2016, 279, 380, 381.) Emootioita on tutkittu suhteessa yhteisöllisyyteen, kuten Sara Ahmed on tehnyt: ”emootiot tekevät asioita ja ne sovittavat yksilöt yhteen yhteisöjen kanssa [...] hyvin intensiivisen kiintymisten avulla”. Hän pohtii sitä, ”miten emootiot toimivat konkreettisissa, erityisissä tilanteissa välittäessään psyykkisen ja sosiaalisen yksilölle ja yhteisölle”. (Ahmed 2004, 119.) Myös Ann Taves kytkee yhteen uskonnon ja kuvittelun. Kuvittelukyky on välttämättömyyttä uskonnollisten vaihtoehtoisten maailmojen ja todellisuuksien luomisessa (ks. aiemmin ”vaihtoehtoisten maailmojen pakkaus”). (Taves 2015, 150–151.) Kansallistavaa diskurssia luonnehtiikin kuvittelu ja sen esittämisessä käytetty vahva emotionaalinen retoriikka. Yhteisöissä rakentuneita ja kansakuntaisuuteen nivoutuneita ajattelutapoja sisältävää pyrintöä on käsitteellistetty myös kansalaisuskontona. Jere Kyrö viittaa käsitteen käyttöönottajaansa yhdysvaltalaiseen uskontososiologiin Robert N. Bellahiin ja esittää, että ”kansalaisuskonnon käsitteen avulla voidaan hahmottaa kansakuntaan liittyviä uskonnollisia ulottuvuuksia, joita arkiajattelussa ei välttämättä pidetä uskonnollisina, mutta jotka on kuitenkin helposti tunnistettavissa uskonnonkaltaisiksi (Kyrö 2015, 218, viite 8)”. Kun Suomi alkoi vakiintua valtiona 1800-luvulla, nationalismi saattoi tulla tärkeäksi kansalaisuskontona (Alapuro 1997, 14, 20–21).⁷

Suomalaisen naisliikkeen ja naistenlehtien synty sekä naisten aseman murros

Havis Amanda -debatin aikaan elettiin yhteiskunnallisesti murrosta, siirtymää agraarista sääty-yhteiskunnasta teollistuvaan ja kaupungistuvaan yhteiskuntaan. Tähän murrokseen sijoittuu kaupunkilaisen keskiluokan synty. Teollistuminen ja vuoden 1879 elinkeino- ja muuttovapaus-säädökset loivat tilanteen, jolloin osa maaseudulla asuneesta väestä siirtyi kaupunkeihin ja joutuivat hankkimaan elantonsa uudella tavalla. Samalla palkkatyöläisyys lisääntyi. Monista kaupunkiin siirtyneistä naisista tuli palvelijoita varakkaampiin perheisiin tai he ryhtyivät esimerkiksi ompelijoiksi ja tehdastyöläisiksi. Muutosten seurauksena naisten paikka ja identiteetti olivat murroksenalaisia – yhtä lailla yksityiselämässä kuin yhteiskunnassa. (Esim. Jallinoja 1983, 42; Sulkunen 1989, 28–29; Lähteenmäki 2000, 23; Markkola 2002, 16,32,33; Hagner 2006, 100.)

⁷ Sosiologi Richard Jenkins on huomauttanut, että nationalismi on mahdollista ymmärtää yhtenä uudelleenlumoutumisen lajina (Jenkins 2000, 17).

1800-luvun lopulta lähtien sanomalehdissä oli kirjoiteltu aiempaa voimaperäisemmin naisille kuuluvasta oikeudellista tasa-arvosta miesten rinnalla. Naisten oikeudettomuus näkyi erityisen selvästi julkisessa, kodin ulkopuoleisessa elämässä.⁸ Kuitenkin vuodesta 1860 lähtien naisia oli kannustettu osallistumaan evankeliumiin perustuvaan sosiaaliseen diakoniatyöhön. Kristillissosiaalinen työ⁹ oli 1860–1920 välisenä aikana vahvasti naisten toiminnan varassa. Naiset muodostivat 1800–1900-lukujen vaihteessa monisäikeisen yhteiskunnallisen verkoston, joka koostui pääasiallisesti kristillissosiaaliseen toimintaan, hyväntekeväisyysjärjestöihin ja raittiustyöhön osallistuneista naisista. Tämän tyyppiseen toimintaan osallistuneet naiset kuuluivat uuteen, kehkeytymässä olevaan kaupunkilaiseen keskiluokkaan; heidän lisäksi mukana oli joitakin yläluokkaiseen eliittiin lukeutuvia naisia. Historioitsija Irma Sulkunen on kuvannut verkostoa ”keskiluokkaiseksi sisaruusrintamaksi”. Hän korostaa, että kyseessä oli luokkaperustainen ”hierarkkinen sisaruus”, sillä keskiluokan naiset määrittivät myös alempien yhteiskuntaryhmien naisten elämää ja sen kulkua. Rintamaa yhdisti nationalismin, uskonnon ja naisemansipaation eetos. Maailmanjärjestys nähtiin Jumalan luomana ja kristinusko näyttäytyi kehityksen takeena (Esim. Jallinoja 1983, 42; Sulkunen 1987, 164; Markkola 2002, 10–12; Hagner 2006, 113; Turunen 2014, 47.) Englannin keskiluokkaisten emansipatoristen naisten toimintaa on kuvattu seuraavaan tapaan: he eivät toimineet ”vain keskiluokan jäsenenä, vaan myös uskoavaisina feministeinä, jotka osallistuivat hyväntekeväisyyteen” (Bland 1992, 399). Kuvaus sopii myös suomalaisen kontekstiin.

1800-luvun lopulla naiset alkoivat järjestäytyä omiin järjestöihinsä ulkomaisten esimerkkien innoittamina. Ensimmäinen suomalainen naisjärjestö *Finsk Kvinnoförening – Suomen Naisyhdistys* perustettiin 1884. Yhdistys alkoi julkaista ensimmäisiä naistenlehtiä *Koti ja Yhteiskunta* (ilm. 1889–1911) ja *Samhället* (1889–1894). Fennomaani ja kansalliseen eliittiin kuuluva Alexandra Gripenberg (1857–1913) toimitti niitä omin varoin ja vastasi niiden sisällöistä pääosin itse. Vuonna 1892 yhdistys jakaantui kahtia. Tämä johtui poliittisista erimielisyyksistä fennomaanien sisällä sekä fennomaanin ja ruotsinkielisten välillä. Ruotsinkieliset ja nuorsuomalaiset naiset perustivat vuonna 1892 *Naisliitto Unionin*, jonka ensimmäisenä puheenjohtajana toimi nuorsuomalainen Lucina Hagman (1853–1946). *Naisliitto Unionin* äänenkannattajana oli ensin *Hemmet och Samhället*, sen jälkeen *Nutid* (1895–1917) ja *Naisten Ääni* (1905–1949). Keskiluokkaisen sisaruusrintaman naiset osallistuivat lehtien toimituskuntiin ja kirjoittivat lehtiinsä. (Turunen, 2014, 47.) Naisliikkeen piirissä syntyneet lehdet toimivat naisille julkisena tilana. Niissä naiset ottivat itselleen määrittelyvallan sekä itseään koskevissa asioissa että yleisemmin yhteiskunnan kehittämiseen liittyvissä haasteissa. Naisten julkisen kirjoittamisen tarkoitus oli laajentaa kannattajakuntaansa, vahvistaa kunkin ryhmittymän sisäistä koheesiota, propagoida ajamiaan asioita ja päämääriä sekä saada niille arvostusta. Kirjoituksilla oli julistuksellinen, organisatorinen ja performatiivinen eli toimintaan kehottava funktio. Naistenlehdet olivat tärkeitä yhteiskunnallisia vaikuttajia.

Maalta kaupunkiin muuttaneiden naisten järjestäytymiseen vaikuttivat jokapäiväisen elämän epäkohdat. Erityisen huolestuneita oltiin terveyteen ja raittiuteen liittyvistä ongelmista.¹⁰ Työväenliikkeen naiset perustivat vuonna 1900 *Työläisnaisten liiton* ja *Sosiaalidemokraattinen*

⁸ Naiset osallistuivat äänioikeudesta ja vaalikelpoisuudesta käytyyn kamppailuun. Oikeudet saavutettiin 1906. Ensimmäiseen eduskuntaan valittiin 19 naista, joista osa oli naisliikkeen aktiiveja. Ajanjaksoa 1864–1930 on kutsuttu ”suomalaisten naisten laillisten oikeuksien toteuttamisen kaudeksi” (Lähtenmäki 2000, 19).

⁹ Markkola määrittää kristillissosiaalisen työn seuraavalla tavalla: se on ”sosiaalista työtä, jota motivoi kristillinen vakaumus. Se oli sisälähetyksen hengessä tehtyä konkreettista työtä, joka pyrki joko poistamaan yhteiskunnallisia epäkohtia tai lievittämään niistä aiheutuneita ongelmia.” (Markkola 2002, 10).

¹⁰ Tavallisen kansannaisen elämänehdoista 1800-luvulla, ks. Lähtenmäki 2000, 16–18.

naisliiton 1906. Vuonna 1905 perustettiin sekä *Palvelijatarliitto* että *Palvelijatar*-lehti. Lehden nimi muutettiin *Työläisnaiseksi* samana vuonna 1906, kun *Sosiaalidemokraattinen naisliitto* perustettiin. Kuitenkin naisasiaa koskevat linjaukset tehtiin puoluetöinnän puitteissa. Työväenliikkeessä katsottiin naiskysymyksen olevan osa yhteistä työväenkysymystä. Aluksi työväen naisliike sai apua porvarillisen naisliikkeen edustajilta, ja suhde olikin alkuun myönteinen. (Esim. Jallinoja 1983, 38, 41, 100–101; Sulkunen 1986, 266–270, 273; Lähteenmäki 2000, 20, 24, 26, 28, 33; Turunen 2012, 44; 48.)

Naisliikkeen yhteiskunnalliset haasteet

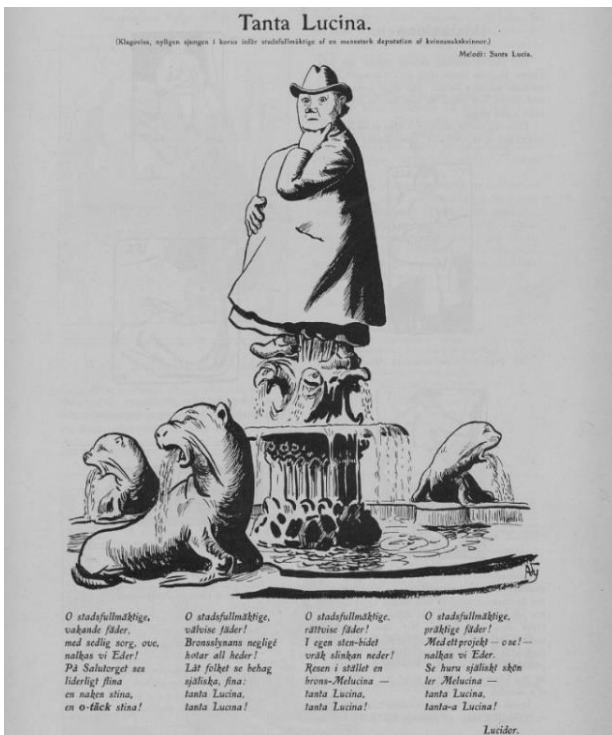
Kaupungistumisen ja teollistumisen myötä naisten yhteiskunnallinen rooli oli määriteltävä uudelleen. Taistelu tasa-arvosta oli poliittis-oikeudellinen, mutta konkreettisesti se koski miesten ja naisten välistä kanssakäymistä. Yhteiskunnassa vallitsi kaksijakoinen kansalaisuus, jossa julkinen tila oli varattu miehille, kun taas koti oli naisten paikka. Naisjärjestöjen naiset halusivat kumota sekä vallitsevan kaksijakoisen kansalaisuuden että sen mukanaan tuoman kaksijakoisen siveyskoodin. Naisten propagoima tasa-arvoinen seksuaalisuus perustui molempien sukupuolien absoluuttiseen seksuaalimoraaliin, jossa seksuaalisuus rajattiin avioliiton sisälle ja reproduktion ylläpitämiseen. Tämä tarkoitti, että naisilta vaadittiin puhtautta ja miehiltä pidättyväisyyttä. Mutta käytännössä miehille sallittiin kaksinaismoraalin mukaisesti seksuaalisia vapauksia. (Esim. Sulkunen, 1989, 43; Pascoe, 1990, 4; Lähteenmäki 2000, 19,20, 26, 33; Markkola 2002, 13, 165, 167, 168, 192; Hagner 2002, 100–101; 115; Turunen 2014, 38, 42, 43, 47, 48.)

Koti ja naisten asema oli ajateltava uudelleen. Vaikka koti luterilaisen kutsumuksen mukaisesti oli naisten ensisijainen valtakunta, puhtaan biologian ylittämä äiteys laajennettiin yhteiskunnalliseksi toimijuudeksi. Samalla voitiin hyödyntää jo herrasväen naisten harjoittamaa kristillispohjaista lähimmäisen rakkaudesta kumpuavaa hyväntekeväisyyden ideaalia. Naisten tuli palvella yhteisöllistä kollektiivia äitinä ja tyttärenä. (Esim. Sulkunen 1989, 164, 167; Bland 1992, 399, 409; Lähteenmäki 2000, 19,20, 26, 33; Markkola 2002, 13, 19, 87, 115, 165, 167, 168, 192; Hagner 2006, 100, 115; Turunen 2014, 47.) Tämä merkitsi naisten uudenlaista arvostusta: yhteiskunnallisen äitiyden ”avulla naiset oikeuttivat paikkaansa suomalaisen yhteiskunnan ja kansallisvaltion rakentumisprosessissa”. (Markkola 2002, 87.) Tästä asemasta käsin valitustoiminta suunnattiin toimijoiden oman yhteiskuntaluokan naisjärjestöihin kuulumattomille keskiluokan naisille ja alempien yhteiskuntaryhmien naisille. Valistaessaan ja määritellään kansakuntaan liittämäänsä siveellisyyttä kirjoittajanaiset sekä omivat roolin yhteiskunnallisina äiteinä että toteuttivat siihen liitettyä toimintaa. Havis Amanda -debattiin osallistuneissa naisten kirjoituksissa kohteena olivat etenkin suuri yleisö, rahvas, ”totinen maalaiskansa”, sivistymätön toriyleisö, sekä työväestö että työläisnaiset kansasisariseen. Yhteiskunnallinen äiteys kohdistettiin myös nuorisoon, jota pyrittiin varjelemaan huonoilta vaikutuksilta, esimerkiksi pilaantuneelta maulta ”jolla suurmaailman nuorisoa turmellaan?” (LH./*Hel-singin Sanomat*, 1908).

Havis Amanda -debatissa naisten ja miesten suhtautuminen kiistaan ei ollut niinkään sopuisa. Kirjoittajien sukupuolen mukaan jakautuneet kirjoitukset ruokkivat toinen toisiaan. Seuraavaksi taustoitan koko Havis Amanda -debatin henkistä ja emotionaalista ilmastoa, jossa naiset kirjoittivat mielipiteensä. Teen sen miesten esittämien puheenvuorojen avulla.

Havis Amanda -debatin ilmapiiri puntarissa

Debatin osapuolia arvioidessaan nimimerkki *Observer* erotti kolme ryhmää: taiteentuntijat, naisasianaiset ja suuri yleisö (*Observer/Nytid* 1908). Taiteentuntijoista kirjoittaja nostaa esiin nimimerkin G. S-llin eli Gustaf Strengellin, joka oli laajasti arvostettu kulttuurintuntija. Hän osallistui ahkerasti Havis Amanda -kiistaan *Hufvudstadsbladetin* sivuilla. Hän kohdisti purevan arvostelunsa erityisesti ”suomenkielisiin politisoituneisiin naisasianaisiin”. Strengell kirjoitti: ”Naisten monumentaalinen typeryys on herättänyt sekä hämmästyttä että hämmennystä.” Hän moitti argumenttien vääristyneisyyttä ja harhaanjohtavuutta. Mutta ennen kaikkea häntä ärsytti Havis Amandasta kirjoittaneiden suomenkielisten naisten ”tyhmä moraalinen teokoppyhyys, tämä farisealainen suvaitsemattomuus”. Strengell irvailee: ”Naiset haluavat poistaa wallgrenilaisen hahmon. Mutta mitä naiset haluavat sen tilalle? Suomalaisen naisasianaisen ehkä – no, ei varmasti vaaraa julkiselle moralille; entä lesbot – voi ei!”. (G,S-ll/*Hufvudstadsbladet* 1908). Aatamiksi ilmoittautuva tiivistää puolestaan Helsingin Sanomissa: ”Tällaisten siiveysapostolien huuto on niin tuttu ja tavaksi tullut, ettei siinä itsessään ole mitään ihmettelmistä” (Aatami/*Helsingin Sanomat* 1908). Kulttuurilehti *Arguksessa* nimimerkki Panoptes ironisoi: ”Suomalaiset voivat olla ylpeitä omistaessaan Lucina Hagmanin, jolla on rohkeutta myöntää, että pieni suihkulähdeneito herättää säädyttömiä tuntemuksia.” Kirjoittaja kutsuu Lucinan ajatusleikkiin ja ehdottaa patsaan sulattamista ja sitten uudelleen muovaamista niin, että lopputuloksena on puhdas esitys hengeltään vapaasta kansasta. Entä jos tämän jälkeen teos hallitsi maata: ”Mutta nuhteeton Lucina ajattelepas, jos ilmestyy joku, jolle tulee möhkäleestä mieleen säädyttömiä ajatuksia, sellaisia outoja ihmisiä on olemassa.” (Panoptes/*Argus* 1908) Monet kirjoitukset ovat naisia patriarkaalisesti holhoavia. Jalava päättelee, että ”naiskirjoittajien kiukku yltyi, kun he huomasivat, ettei heitä pidetty tasavertaisina keskustelukumppaneina miesasiantuntijoiden kanssa” (Jalava 2008, 6, 34–35).



Kuva 1: Pilalehti *Fyrenin* kuva

Toinen julkinen väylä, jossa naisten käymää Havis Amanda -keskustelua suomittiin, olivat mielipiteen muokkaukseen keskittyneet pilalehdet, joita kyseisenä aikana oli useita. (Kauppinen 2012, 17–18). Olennainen osa pilalehtien antia olivat kuvalliset esitykset, joilla ruokittiin visuaalista mielikuvitusta. Erityisen suosittuja olivat Lucina Hagmaniin ja hänen vartaloonsa kohdistuneet irvailut. Hänet esitettiin milloin pyylevänä tanttana, milloin Havis Amandana, milloin Väinämöistä pakenevan Ainon paikalla. Voitaisiin puhua jopa Lucina-kuvastosta.

Esittämistäni lainauksista paljastuu dialoginen – mutta poleeminen – suhde toisen sukupuolen kirjoittamiin teksteihin. Sukupuolten välinen jännite ja vastakkaisuus on hyvä muistaa naisten kirjoituksia lukiessa. Tämä näkyy niissä muun muassa päättäväisyytenä astua julkisille foorumeille ja esittää omat näkemyksensä.

Naisten aika puhua

Havis Amanda -debattiin osallistuneet keskiluokkaisen sisaruusrintaman naiset eivät tyytyneet yhteiskunnassa vallitsevaan julkisen toiminnan kaksijakoisuuteen. *Naisten äänessä* nimi-merkki ”joukko naisia” asettui miesten rinnalle aktiivisiksi toimijoiksi ja ilmoitti: ”Miehet ovat kaikki ehtineet lausua aansa ja oonsa – nehän ne aikain alusta ovat määritelleet mimmoinen nainen on ja mimmoisen hänen tulee olla – on meidän aikamme puhua”. Kirjoituksen otsikkona oli *Rietas naisen kuva Helsingin kauppatorilla* (Joukko naisia/*Naisten Ääni* 1908). *Naisliitto Unionin* puheenjohtaja Lucina Hagman ilmaisi näkemyksensä *Helsingin Sanomissa* seuraavasti: ”Ensinäkin emme voi ymmärtää, kuinka tuon kuvan veistäjä on niin vähän tuntenut suomalaisia kansaa, että hän on juljennut tarjota pääkaupunkimme k a u p p a t o r i l l e pystytettäväksi veistämänsä naiskuvan, jonka muodot, olento ja viitteet puhuvat törkyä ja haureutta” (L.H./*Helsingin Sanomat* 1908; harvennus Hagmanin).

Lainausten kuvaukset ja määritykset – esimerkiksi ”rietas naisen kuva”, ”naiskuvan muodot, olento ja viitteet”, jotka ”puhuvat törkyä ja haureutta” tai kuvanveistäjän julkeus – ovat patsaan naisissa herättämiä mielikuvia eli imaginaareja. Kuvittelun historiassa¹¹ 1900-luvun puolivälissä painopiste siirtyi ja ryhdyttiin tutkimaan kuvittelun (*imagination*) lisäksi kuvittelemalla tuotettua eli imaginaaria (*imaginaire*), sen ominaisuuksia ja vaikutuksia (Wunenburger 2016, 30–31). Filosofin Charles Taylorin käyttää puolestaan termiä ”sosiaalinen imaginaari” kussakin ajassa määräytyvistä kompleksisista sosiaalisista käytännöistä. Niihin sisältyy ”normaalina pidettyjä odotuksia yhteisyydestä ja yhteisestä ymmärryksestä, jotka taas puolestaan auttavat suoriutumaan kollektiivisista käytännöistä, joiden varaan sosiaalinen elämä rakentuu”. (Taylor 2004, 23, 24.) Uskonnontutkija Birgit Meyer avaa imaginaarien ja imaginaation ja eletyn todellisuuden suhdetta: ne voivat realisoitua, jos ihmiset pitävät niitä totena eli tällöin imaginaarit ja eletty todellisuus eivät ole toisilleen vastakkaisia. (Meyer 2016, 674). Naisten edellä esitetyt sosiaaliset imaginaarit – tässä tapauksessa negaation kautta ilmaistuina – suuntaavat ja normittavat mielipiteitä heidän sopiviksi katsomaansa suuntaan. Tämä koskee naista ja hänen ulkomuotoaan, käytöstään, säädyllyisyyttään ja moraalista sopivaisuutta, eli kirjoittajanaiset harjoittivat näin sosiaalista kontrollia. Markkola puhuu moraalireformista¹², johon hän sisällyttää sekä siveellisyysskysymyksien käsittelyn että erilaiset ratkaisuyritykset. Hänen mukaansa naiset astuivat julkisesti moraaliskonnollisen reformin eturiviin 1880-luvulla. (Markkola 2002, 12, 178.)

Kun moraalisen imaginaation ja uskonnollisen imaginaation suhdetta on eritelty, moraalinen imaginaatio on nostettu yläkategoriaksi ja uskonnollinen imaginaatio asetettu sen alakategoriaksi. Teologisen etiikan tutkija Emily Dumler-Winckler jatkaa, että molemmat imaginaatiot muuntuvat jatkuvasti sekä sattuman että valinnan tuottamina. Suhteessa uskontoon Jumaläkäsitys peritään yhteisössä, kun taas toimintatavat muotoutuvat kunkin tekemien valintojen mukaan. Dumler-Winckler varoittaa luonnollistamasta tietystä traditiosta määrittynyttä ja jähmettämistä näin yhteisesti jaettua konventiota totuttuun, perinteiseksi muodostuneeseen

¹¹ Kuvittelun historiasta lyhyesti, ks. Viholainen 2020, 9–49.

¹² Markkolan mukaan ”Moraali tarkoittaa yhteisön keskuudessa vallitsevia yleisiä siveellisyyssääntöjä ja siveellisiä tapoja. Toisin ilmaistuna moraalissa on kyse siitä, mitä pidetään siveellisesti oikeana tai vääränä”. (Markkola 2002, 166.)

merkitykseensä. (Dumler-Winckler 2015, 345–346 ja 357.)¹³ Uskonnon rooli tulee ”ymmärrettäväksi moraalisen imaginaation aspektina”, sillä ”moraalinen ja uskonnollinen imaginaatio ovat tiiviisti toisiinsa yhteen kietoutuneita” (Dumler-Winkler 2015, 346).

Tutkimusaineistossani moraalia ei kytketä uskontoon. Kristinuskoon ja uskontokulttuuriin eksplisiittisesti viittaavat maininnat – kuten pakanallisuus ja hellenismi – ilmaisevat erottautumista tai täsmäntävät viitatus sijoituspaikkaa – vaikka esimerkiksi alttaria. Sen sijaan tutkimusmateriaalissani käsitellään moraliin ja moraalisuuteen liittyviä asiakokonaisuuksia. Herääkin kysymys, missä määrin moraalipuheessa on kyse uskonnosta vai pikemminkin uskonnosta loitonneesta yhteisöllisestä konventiosta. Suomalaiset naistutkijat ovat käyttäneet henkilö- ja sosiaalishistoriallisesti laajaa aineistoa ja tältä pohjalta he painottavat uskonnon lähtökohtaista merkitystä: kristillinen elämäkatsomus oli suunnin, joka määräiti sekä yhteisön että yksilön toimintaa (esim. Markkola 2002, 28; Lähteenmäki 2000, 47). Minun tutkimusaineistoni sen sijaan koostuu vain yhteen keskusteluun osallistuneitten naisten kirjoituksista. Kuitenkin pyrin arvioimaan, kuinka kattavana aineistossani sitoutuminen luterilaiseen uskonnollisuuteen mahdollisesti näkyy vai onko luterilaiseen hegemoniaan sitoumuksista myös loitonnuttu.

Julkinen tila, patsaan paikka ja alaston neito

Kun suihkulähde sijoitettiin kaupungin sosiaaliseen keskukseen Kauppatorin ja Esplanadin väliin, se määräiti julkisen tilan uudella tavalla. Aiemmin julkisten patsaiden keskushenkilöiksi oli korotettu lähes pelkästään yhteisön merkkimiehiä. Lindgren kuvaa vallitsevaa käytäntöä seuraavasti: ”Patsaat on nähty sekä mallikelpoisen korkeakulttuurin että korkean kansansivistyksen takeina: yhtäältä vain korkea kansallinen kulttuuri kykenee tuottamaan suurmiehiä, ja toisaalta vain sivistynyt kansa ymmärtää kiittää esikuviaan muistomerkein”. (Lindgren 2000, 26.) Mutta nyt jalustalle oli nostettu anonyymi nuori alaston nainen ja paikaksi oli valittu yksi kaupunkijulkisuuden keskeinen paikka. Suihkulähteen keskiössä seisova Havis Amanda ikään kuin nousi kansakunnan suurmiesten rinnalle – tai ehkäpä heidän paikalleen. Kun naisfiguuri asettui alastomuudessaan erityisellä tavalla huomionkohteeksi, se herätti vahvoja tunteita, mikä puolestaan kiihotti julkisesta tilasta käytyä kamppailua: ”Olisi parempi, jos tätä alastonta nymfiä ei oltaisi sijoitettu arvostetulle paikalleen, sillä hän ei täytä niitä mittoja, joka kaikella oikeudella voidaan vaatia siltä; sillä taidekysymyksissä kouluttamaton yleisö tarvitsee muita enemmän arvokkaan taideteoksen” (Observator/*Nytid* 1908).

Kirjoittajanaisten katseet kohtasivat neidon ruumiin, sen asennot ja alastomuuden. Patsaan muodot ”puhuvat törkyä ja haureutta” kirjoittaa Hagman (H.L./*Helsingin Sanomat* 1908). Leopoldia ärsyttivät ”erikseen menevät reidet ja jyrävä takaosa tekevät sen alapuolen luonnotoman leveäksi.” Edestäpäin nähtynä ”teki se hajasäärisine asentoineen ja hiukan taaksepäin tai-vutettuine ruumiineen hävyttömän ja lutkamaisen vaikutuksen”. (Leopold/*Naisten Ääni* 1908.) Patsaan alastomuuden herättämä pahennus puetaan usein huoleksi tavallisesta kansasta: ”Kaikkien tavallisten ihmisten silmissä – ja nämähän muodostavat enemmistön joka yhteiskunnassa – puuttuu tätä alastomalta naiselta kuitenkin tykkänään se viehäytys, joka pitäisi olla tällaisen runollisen satuolennon tunnusmerkki” (Nimimerkki X/*Naisten Ääni* 1908). Ja vähän toisin ”Nyt suuri massa näkee tuossa naishahmossa vain ja ainoastaan koketin, alastoman

¹³ Dumler-Winckler kritisoi varhaisempia feministitutkijoita siitä, että he olivat omaksuneet näkemyksen, joka sulki uskonnon kokonaan pois ja/tai rajoitti sitä naturalisoimalla sen, mikä on kontingenttia ja nauulaamalla paikalleen sen, minkä pitäisi olla keskustelulle avointa. Tähän rinnastettavan juonteen voi nähdä esimerkiksi Riitta Jallinojan väitöskirjassa (1983).

naisen rumassa asennossa – voilà tout” (T.G./*Hufvudstadsbladet* 1908). Entä mitä, kun ”katseli-joina ovat pienistä poikapahasista, rantajätkistä totiseen maalaiskansaan, joka kerrassaan kauhistuu tällaista ´irvikuvaa´ katsellessaan” (Joukko naisia/*Naisten Ääni* 1908). Syykin holhoavaan puheeseen paljastuu: ”Meidän kansamme, jolta puuttuu veistotaiteen ymmärtämisen alkeet, on jo hyvin arka alastomuudelle itsessään” (Leopold/*Naisten Ääni* 1908; myös T.G./*Hufvudstadsbladet* 1908).

Vallgrenin Helsinki-neidolta uupui runollinen viehäytys. Sen sijaan katseltavana oli koketti, alaston nainen rumassa asennossa, kauhistuttava irvikuva, anomalia. Tällainen oli sopimatonta kaikille tavallisille ihmisille, suurelle massalle, pienille poikapahasille ja rantajätkille. Kirjoituksiltaan naiset rakentavat yhteiskunnallisen hierarkian ja sulkevat huolensa kohteet holhoavaan huomaansa. Kannanotoissa näkyy sopivaisuuden määrittely, moraalinen ja kansallistava arvopohja ja kansakuntaa hierarkkisoiva tendenssi. Debatissa taisteltiin julkisesta tilasta, sukupuolesta, eri sosiaalisten ryhmien paikantamisesta, sopivaisuudesta, patsaan tulkinnasta ja valasta määritellä.

Mutta toisaalta, olihan ”alastomuus Luojan luoma taideteos” (En icke kvinnosakskvinna/*Hufvudstadsbladet* 1908), joka lunasti paikkansa ihmisentekemänä ”todellisena taiteena” (*Koti ja yhteiskunta* 1908) tai ”verhottuna ihanteellisuuden huntuun” (Joukko naisia/*Naisten Ääni* 1908) tai kuten monissa alttaritauluissa, joissa alastomat ”eivät loukkaa ketään siksi, että alastomuus niissä on suurten aatteiden verhoama, kuvaava ja vapaa hävyttömyydestä. (Nimimerkki X/*Naisten Ääni*, 1908.) Uskontotieteilijä Terhi Utriainen käsitteistää verhoamisen ja hunnuttamisen kehykseksi (tai kehyskertomukseksi), joka suojaa alastomuutta (Utriainen 2006, 67–69). Naiset eivät löytäneet Vallgrenin naisfiguurista ylevää, viatonta paratiisillisesti verhottua, eikä patsaasta löytynyt merkkiäkään kansalliseksi koetusta ”vertauskuvallis-satumaaisuudesta” (Nimimerkki X/*Naisten Ääni* 1908).

Liberaalin aatemaailman vaikutus näkyy joissakin kirjoituksissa suhteellisuuden korostamisena, dikotomisen ajattelun hylkäämisinä. Nimimerkki T.S:n kirjoittaa: ”Kaikki maailmassa on relatiivista” (T. S:n/*Naisten Ääni* 1909). Leopold paikantaa kirjoituksensa lähtökohtia seuraavasti: ”Tahdon tässä koettaa kuvata ensi vaikutelmiani, ennen kuin vielä eri naisryhmät, sosialistit ja irvihampaat ovat virkkaneet mitään” (Leopold/*Naisten Ääni* 1908). Kun taas ”Ung kvinna” ilmoittaa kirjoituksensa motiiviksi, ettei hän halua tulla luetuksi siihen ”joka naisen joukkoon”, joka tuntee häpeää nähdessään patsaan (Ung Kvinna/*Nya Pressen* 1908).

Liikahdus liberaalisempaan suuntaan näkyy myös suhtautumisessa patsaan kohtaloon. Sen sijaan, että vaadittaisiin Havis Amandan poistamista, osa kirjoittajista suhtautuu asiaan maltillisemmin. Observator toteaa vastustavansa kiivaasti sitä, että taiteesta poistettaisiin alastomuus edes silloin, kun se on julkisella paikalla. Hänestä olisi suotavaa, että oltaisiin vähän pakanallisempia ja hellenistisempiä, jotta opittaisiin ymmärtämään alastoman ruumiin kauheutta. ”Mutta, kun kyseessä on Vallgrenin nymfi, tilanne on aivan toinen... Ei siksi, että siitä puuttuu klassisuutta ja ideaalisuutta tai että se on niin robusti, vaan siksi, että siltä puuttuu viattomuutta ja koskemattomuutta”. Sen sijaan se keimailee kokeitin tavoin kuin pieni pariisilainen subretti. (Observator/*NyTid* 1908; myös En icke kvinnosakskvinna/*Hufvudstadsbladet* 1908.) Osa halusi siirtää patsaan muualle: pariisilaistuneen Vallgrenin taideteos sopisi ”korkeintaan uudenaikaisessa taidegalleriassa esimerkkinä realistisesta suunnasta” (Joukko naisia/*Naisten Ääni* 1908). Nämä esitykset ilmaisevat pikemminkin kirjoittajan halua erottautua muista näkemysten esittäjistä kuin johdonmukaista liberaalissa kannassa pysymistä – vaikka

siirtymä liberaalimpaan vähintäänkin kummittelee lausumien takana. Erottautumisella tehtiin identiteettipolitiikkaa.

Sen sijaan *Työläisnaisessa* julkaistussa kirjoituksessa vastustetaan alastomuutta paheksuvia ja toivotetaan alastomuus tervetulleeksi: "Me nuoret, jotka pyrimme luontoon, yksinkertaisuuteen ja avomieliseen puhtauteen katsomme alastomuutta mielihyvällä" (*Työläisnainen* 1908). Argumentaatioissa tukeudutaan saksalaisen Richard Ungewitterin¹⁴ vuonna 1907 ilmestyneeseen teokseen *Alastomuus historiassa, terveydessä, siveellisessä ja taiteellisessa valossa*. Kalha luonnehtii sitä "Saksassa orastavaa 'vapaan ruumiin' kulttuuria edustavaksi" teokseksi (Kalha 2008, 71). *Työläisnaisen* kirjoituksessa käytetään verrokkina Ungewitterin saksalaisen patsaan alastomuutta käsittelevää osaa: "kuvapatsas itsessään ei ole 'loukkaava', vaan näyttää loukkaavalta ainoastaan siveettömäin tai siveellisessä suhteessa ala-arvoisten katselijain silmissä" (*Työläisnainen* 1908). Myös *Nya Pressenin* "Ung kvinna" asettuu vastustamaan naisten patsasta kohtaan tuntemaa halveksuntaa: "heillä on mielessään likaisia ajatuksia, jos sen sijaan katsoo puhtain mielin, tätä taideteosta ei voi pitää riettaana." (Ung kvinna / *Nya Pressen* 1908.) Muusta me-puheesta poiketen työläisnaisen "me-nuoret" asemoivat itsensä osaksi saksalaista keskustelua kuvittelemalla utopian toisenlaisesta siveyskäsityksestä ja sen mukaisesta tulevaisuudesta: "Kasvattakaamme itseämme todelliseen siveellisyyteen alastonvoimistelussa ja ilmakylpylässä; sitten ei enää esiinny todellista siveettömyyttä, sillä se on kadottanut maaperän jalkainsa alta" (*Työläisnainen* 1908).¹⁵

Yksi naisten kirjoitusten keskinäisistä kiivailun kohteista oli patsaan arvottamisperusta: tulisi siko se tehdä moraaliselta vai taiteiselta pohjalta. Observatorin näkemys on, että "taide vai moraalii"-kiista on ikuinen ja se jää ainiaaksi ratkaisematta, sillä osapuolten lähtökohdat ovat täysin vastakohtaisia ja niissä pitäydytään. Tämän lisäksi osapuolet halveksivat toistensa lähtökohdia ja näkökantoja. (Observer/Nytid, 1908.) Osa kirjoittajista sanoutui irti esteettisen tulkinnan mahdollisuudesta ilmoittamalla, että "jäähkään tuon naisen kuvan taidepuoli sikseen. Olkoonpa nyt käsin muovailtu esine kuinka 'taiteellinen' tahansa, niin ei se saa olla rivo ja rietas" (Joukko naisia/*Naisten Ääni* 1908). Hagman esittää epäävän kantansa "totuutta ei meiltä peitetä millään taidekielellä, vaikka niin kyllä on koetettu julkisuudessa tehdä" (LH/*Helsingin Sanomat* 1908). Päinvastainen kanta artikuloidaan "todellisen taiteen" nimikkeen alle. "Todellinen taide" määrittyy kulttuurimaissa nähdyn perustalla: "uskallan vakuuttaa Vallgrenin merinymfin puolustajille, että jotain niin mautonta ja inhottavaa kuin Vallgrenin naishahmo on, en ole nähnyt missään siellä suuressa maailmassa" (En icke kvinnosakskvinna/*Hufvudstadsbladet* 1908). Taideteoksena patsas "on mitätön ja alhainen... ranskalainen katunaikkonen" (Leopold/*Naisten Ääni* 1908). Nimimerkki X paljastaa varovaisen näkemyksensä: "kauppatorille pystytetty kuvapatsas on tehnyt varsin epäedullisen vaikutuksen lukuisiin eri kansankerrokseen kuuluviin ryhmiin, olisi kai viranomaisien velvollisuus ottaa tämän yleisön lausunnot huomioon." (Nimimerkki X/*Naisten Ääni* 1908). Arvioissa keskustellaan siitä, mitä Bland nimittää julkisen paikan moraaliksi (Bland 1993, 397, 405).

Pariisilaisen malli-immun tuomiset ja kuvitellut uhkaavat vieraat

Itse Ville Vallgrenin näkemys Havis Amandaan sisältyvästä symbolista on "että aivan kuten tämä meren neito raikas, elämäniloinen ja elinvoimainen, nousee elämää antavasta vedestä, myös Helsinki saa elinvoimaa, kauneutta ja voimaa aalloista, jotka huuhtelevat sen rantoja"

¹⁴ Kalha Ungewitteristä 2008, 71–77, 199.

¹⁵ Artikkelin on ainut Havis Amanda -debattia käsittelevä kirjoitus *Työläisnaisessa*.

(Vallgren/*Hufvudstadsbladet* 1908). 1908 ”Joukko naisia” ei hyväksy veistoksentekijän näkemystä:

[...] on selitetty, että tämä ’naikkonen’ kuvaisi meidän merestä kohoavaa pääkaupunkiamme, mutta jos niin on tarkoitettu, niin sen hankkijat ovat ajatelleet Helsinkiä todellisena Sodomana ja Gomorrana, sillä sen tapaisia kaupunkeja soveltunee kaiketi tällainen nainen lähinnä symboliseeraamaan. (Joukko naisia/ *Naisten Ääni* 1908.)

Vallgrenin epäonnistuneeksi koettu naishahmo rinnastettiin ”pariisilaiseen malli-impeen”.¹⁶ Monien naisten kirjoituksissa erityinen uhka tuli Ranskan suunnalta, Pariisista ja siitä mikä oli Pariisiin turmelemaa. Vallgren asui Pariisissa ja kuului ”pieneen Pariisissa oleskelleeseen bohémiklikkiin” (T-S-n./*Naisten Ääni* 1908), ja Pariisissa hän oli patsaan suunnitellut ja valmistanut. Nainen-Pariisi rinnastus oli kansainvälisesti yleinen.¹⁷ Siinä personifioitiin kaupunki naiseksi. Maantieteellisiksi personifioituja entiteettejä tutkinut Marina Warner ajattelee tällaisia retorisia ja allegorisia nimeämisiä sukupuolittuneina kuvina (*engendered images*). Hänen mukaansa allegorian nainen on kautta aikojen suostutellut puolelleen miehiä ihastuttamalla, miellyttämällä, houkuttelemalla ja herättämällä haluja. (Warner 1985.) Kirjallisuudentutkija Lea Rojola kuvaa 1800-luvun ja 1900-luvun vaihteen metaforaa nainen kaupunkina ”salaperäisen ja uhkaavan, mutta kuitenkin haluttavan toiseuden merkitsijänä”. Hän jatkaa, että nainen-Pariisi yhtälö edustaa jäsentymätöntä, epämääräistä ja salaperäistä. Nainen toimii eräänlaisena peilinä, jota vasten miehet heijastavat fobioitaan ja pelkoaan. (Rojola 1993, 170–171.) Mutta naisaktivistien kirjoituksista käy ilmi, että Havis Amanda toimi uhkana myös osalle naisia. Sara Ahmedin mukaan kuviteltujen toisten läheisyys uhkaa riistää uhatulta jotain ja ottaa kuvittelijalta hänen paikkansa. Mutta samalla se yhdistää samanmielisiä. ”*Yhdessä me vihaamme ja juuri tämä viha liittää meidät yhteen*” (Ahmed 2004, 117, 118; kursivointi Ahmedin).

Havis Amandan ilmestyessä kauppatorin reunalle henkilöimään pääkaupunkia, naiskirjoittajien mielissä kajasteli mahdollisesti myös toinen personifikaatio: Suomi-neito. Se oli ollut näkyvästi esillä venäläistämiskauden aikana, jolloin se esitettiin uhatuksi joutuneena ja suojelusta tarvitsevana Suomi-neitona (Jalava 2000, 7). Taidehistorioitsija Aimo Reitala korostaa Zakarias Topeliuksen roolia Suomen äiti -personifikaation muuttumisessa neidoksi. Vuonna 1860 Topelius oli esittänyt Suomen äitinä, mutta *Maamme kirjassa* (1875) hän kirjoittaa runossaan *Meren neito* ”Ma tunnen neidon kaunoisen...se sorja neito Suomi on.”. Reitala arvioi, että erityisesti suomenkielisten keskuudessa nimitys vakiintui 1900-luvulla ”kaikkiin kansalaispiireihin”. Syynä tähän on, että *Maamme kirjaa* kuului pitkään koulujen lukemistoon. (Reitala 1983, 59.) Topeliuksen runossa merenneito kuvataan ihanteellisena, eteenpäin, kohti valoisaa tulevaisuutta kurottautuvana. Psykohistorioitsija Juha Alan mukaan naisaktivistien Havis Amandasta esittämiin kantoihin vaikutti, että he samaistuivat vahvasti viattomaksi kokemaansa Suomi-neitoon (Ala 1999, 114). Sen sijaan kauppatorilla seisojaksi ”Vallgrenin mauton ja inhottava merinymfi” (En icke kvinnosakskvinna/*Hufvudstadsbladet* 1908). Naisten kirjoituksissa pariisilais-tunut Vallgren oli menettänyt ”isänmaansa tuntemuksen” ja tunsu enää ”niin vähän suomalaista kansaa” (Observator/*Nytid* 1908; L.H./*Helsingin Sanomat* 1908). Taitelijan teos näyttäytyykin epäisänmaallisena siveettömyytenä ja itse Vallgren kansallisena luopiona.

¹⁶ Pariisilainen malli-impä oli huolestuttanut aiemminkin suomalaisia. Axel Gallen Kallelan maalatessa Pariisissa ensimmäistä versiota Aino-triptyykistä alastoman Kalevalan Ainin malli oli paikallinen. Gallen oli tietoinen malliin liittyvästä ongelmasta ja kirjoitti kotimaahan: ”Ajatelkaa vain mikä ero kun saan ’luonnollisia’ malleja siellä kotona ulkoilmassa”. (Konttinen 2001, 161.)

¹⁷ Pariisista ja sen vaarallisuudesta, ks. myös esim. Kalha 2008, 45–55 ja Rossi 2009, 215–224.

Osa naiskirjoittajista oli pettyneitä toisista syistä: ”vertauskuvallis-satumaisesta ei hänessä ole merkkiäkään”, ei ”runollista satuolentoa” (Nimimerkki X/*Naisten Ääni* 1908). Myös taidearvos-
telija Leopold pohtii Havis Amandan roolia pääkaupungin symbolina: ”Pienenä meren neito-
sena se vielä voipi käydä päinsä, vaikka se tosin on hyvin kaukana luonnon puhtaasta viatto-
muudesta – kristityn ajanlaskun 20-vuosisadalla tulevat kai vellamonneitosetkin keimailevai-
semmaksi” (Leopold/*Naisten Ääni* 1908). Useiden Havis



Kuva 2: Aino-triptyykin kolmas paneeli

Amanda -keskusteluun osallistuneiden naisten kirjoituksissa taustalla lymyilee kansalliseen puettu, folkloristinen ja kalevalainen kuvitelma, kulttuurinen imaginaari. Sekä suomalaisesta kansanrunoudesta ja Kalevalasta että kuvataiteesta löytyy Vellamon vetinen olento. Akseli Gallen Kalevalan Aino-tarusta maalaamien triptyykkien kolmannessa paneelissa ilakoivat utuisissa aalloissa alastomat vetiset Vellamon neidot.¹⁸

Merenneito/vedenneito-motiivi¹⁹ on transnationaalinen ja se on monesti nationalisoitu. Näin Suomen lisäksi myös esimerkiksi Venäjällä ja Saksassa.²⁰ Myös naisten Havis Amanda -kirjoitusten tulkinnoissa hahmosta kuvitellaan kansallinen, viaton ja puhdas. Närkästyksen ja vihan herättää kirjoittajien mielestä Vallgrenin vedenneidoksi moraalisesti epäkelvo teos, joka viittaa haureuteen, kokettiin, katunaikkoseen ja prostituutioon. Näin neidosta kuviteltiin Ahmedin termein uhkaava vieras.

Tuolloin elettiin aikaa, jolloin prostituution määrä Suomessa kasvoi ja siitä tuli aikaisempaa näkyvämpää. Myös sukupuolitaudit yleistyivät. Naisliikkeen piirissä pyrittiin kieltämään prostituutio ja hallinnoimaan prostituutioinstituutiota, lievittä-

mään prostituution aiheuttamia haittoja ja pelastamaan langenneita naisia. Samalla naisliikkeen naisten sosiaalisen toiminnan ala laajeni ja sosiaalinen todellisuus näyttäytyi heille aiempaa monisärmäisempänä. Ennen 1880-lukua julkinen keskustelu sukupuolirooleista, kaksinaismoraalista, siveellisyyksymyksistä ja prostituutiosta oli hyvin rajattua. 1880-luvulla tilanne muuttui. Tuolloin ilmestyi siveellisyyttä ja siveettömyyttä käsitteleviä kirjoja ja kirjoituksia. Syntyi myös kokonaan uusi tieteenhaara: seksologia. (Esim. Markkola 2002, 165–178, 186–189, 193–195, 199, 203, 210; Kalha 2008, 20, 47–49, 105, 230.) Naiset ryhtyivät keskustelemaan aiemmin vaietusta varsin räväkästi. Mutta millaisia naiseuksia kirjoituksissa sitten tuotettiin?

Naiseuden imaginaarit ja niiden rakentuminen

Havis Amandasta kirjoittaneiden naisten siveellisyyteen liittyviä arvioita on tulkittu toisistaan poikkeavasti. Marja Jalava aloittaa varauksella, ettei hän halua ”kiistää naisten oikeutta määrittellä itse omaa olemustaan”, ja esittää: ”lähes kaikki 1900-luvun vaihteen naisasialiikkeen aktivistit olivat niin takertuneita puhtauden, viattomuuden ja neitseellisyyden epäseksuaalisiin

¹⁸ Ensimmäinen triptyykki on maalattu Pariisissa 1889 ja toinen Suomessa 1891.

¹⁹ Etuliitettä meren/veden määrittää usein veteen liitetyn hahmon esiintymiskonteksti.

²⁰ Suomalaista veden/merenneidoista, ks. esim. Piela 1999. Suomalaisessa folkloressa yksi vedenneito-hahmo on näkki, joka voi ilmestyä naismuotoisena kuten Havis Amanda. Yleisemmin merenneito-motiivista, ks. esim. Bessler 1995; Bram 1986; De Donder 1992; King 1995; Niinisalo 2006; Stuby 1992; Viholainen 2013; 2015. Merenneito-motiivin suomalaistamisesta, ks. Viholainen 2009; 2018.

ihanteisiin – lyhyesti sanottuna kaikkeen siihen, minkä vastakohtana Vallgrenin merenneitoa pidettiin.” Syynä tähän on Jalavan mielestä se, että naisliikkeen edustajilla ”voimakas pyrkimys absoluuttiseen sukupuolimoraaliin ja sukupuoliseen puhtauteen ilmeisesti heijasti heidän itsestään torjumiaan niin sanotusti ’alhaisia’ ja ’likaisia’ haluja ja fantasioita, joita sitten projisoiitiin toisiin” (Jalava 2000, 7). Kalhan mukaan naisilta puuttui seksuaalisuuden työstämiseen tarvittavat kieli ja käsitteet. Tämä johti naisten kykenemättömyyteen ilmaista tuntemuksiaan ja seksuaalisuuttaan. (Kalha 2008, 86.) Myös Lucy Bland pohtii tuon ajan naisen kohtaamaa kielen puutteellisuutta. Hän näkee tilanteen kaksinaisena. Toisaalta uskontoperustainen moraalinen kieli antoi ”naisille kielen ja äänen”, joka mahdollisti naiset ilmaisemaan perheen piirissä vaatimuksensa moraaliseen käyttäytymiseen – myös suhteessa aviomiehiin. (Bland 1992, 403.) Toisaalta ymmärtämisen ongelmia synnytti seksuaalisanaston puute ja se, että käytettävissä olevat sanat olivat tulkinnallisesti monimerkityksellisiä, mikä puolestaan aiheutti kiistaa (Bland 1995, 10).

Blandin tapaan Markkola pysyttelee historiallisessa tapahtuma-ajassa arvioidessaan naisten toiminnan luonnetta ja merkitystä. Kun naiset ulottivat sosiaalisen työnsä uudella lailla perhepiirin ulkopuolelle, sen seurauksena kuva sukupuolesta, miesten ja naisten toimintapiireistä ja yhteiskunnallisista työnjaoista muuttui. Niinpä käsityksiä kummastakin sukupuolesta ja kutsumuksen merkityksestä oli pohdittava uudelleen. Näin siitäkin huolimatta, että osa papeista – ja myös osa sivistyneistön miehistä – hyökkäsi naisten pyrintöjä vastaan. Puolustaessaan kantojaan ”monet naiset osoittivat yllättävää rohkeutta ja omapäisyyttä tarttumalla kysymyksiin, jotka aikakauden yleisessä mielipiteessä tuomittiin heille sopimattomiksi”. (Markkola 2002, 165.) Tämä näkyy naisten Havis Amanda -debattiin osallistuneissa kirjoitusten värikkäässä kielessä.

Kirkkohistorioitsija Emilia Lahti on analysoinut vanhan ja uudemman kristillisen naiskäsityksen eroja. Hän on suhteuttanut moraalireformin edustamat näkemykset vastapooliinsa ”vanhakkantaisessa kristillisyydessä” esitettyihin käsityksiin naisten sosiaalisesta asemasta yhteiskunnassa. Lahden mukaan vanha naisimaginaari perustui Vanhan testamentin mieskeskeiseen tulkintaan naisesta miehille alistaisena. Havis Amanda -kiistan aikainen uudempi ajattelu poikkesi radikaalisti aiemmasta. (Lahti 2013, 52, 58, 59, 98–99.) Lahden arvio on hyvin samansuuntainen Markkolan näkemyksen kanssa. Kalha sen sijaan nivoo ilmiön uskonnollista regiimiä laajempaan yhteyteen, 1900-luvun alun yhteiskunnassa vallinneeseen funktionaaliseen puritanismiin, jossa on kyse ”suhteellisesta seksuaalikielteisyydestä, joka oli modernin emansipaatioon kytkeytyvän kansallisen projektin kääntöpuoli” (Kalha 2008, 92).

Paikantaessaan Havis Amanda-debatin naisimaginaareja Jalava ristivalottaa naisten käymää keskustelua suhteessa Vallgrenin taiteilijuuteen ja *fin-de-siècle* kulttuuriin.²¹ ”Vallgrenin taide ei ollut kansainvälisessä, erityisesti ranskalaisessa kontekstissa mitenkään poikkeuksellista, vaan edustaa omaa aikakauttaan varsin tyylipuhtaasti” (Jalava 2000, 2). Kun taas ”kansallisromantiikan ja karealismin tapaiset suuntaukset eivät lainkaan näy Vallgrenin taiteessa, mutta ei myöskään runebergiläinen ’ylevä idealismi’ tai pseudoantiikkiset ihanteet” (Jalava 2000, 3). Kalha käyttää aate- ja kulttuurihistoriallisesti runsasta eurooppalaista viitekehystä perustana analysoidessaan Havis Amanda -debattia. Jalavan valinta liittyy Kalhaa kohdennetummin naisten kulttuurihistoriaan. Jalava tuo keskusteluun uuden naistyypin, joka syntyi vuosien 1871 ja

²¹ Teoksen *Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle* johdannossa esitetään, että Suomessa vastaava ajanjakoa on tulkittu kansallisten symbolien ja merkitysten valossa”. Kuitenkin tutkimuksellinen tilanne on muuttunut ja suomalaisen kulttuurin modernisaatiota on ryhdytty katsomaan kansainvälisestä näkökulmasta (2003, 10). Riikka Rossi arvioi tilannetta pohjoismaisena myyttinä (Rossi 2009, 48–49).

1914 välillä. Se oli ”koulutettu ja emansipoitunut nainen, joka vaati oikeuksiaan sekä julkisen että privaatin alueella”. (Jalava 2001, 113.) ”Uusi nainen” ei ollut seksuaalisesti passiivinen, vaan päinvastoin uuden identiteetin etsinnässä seksuaalisuudella oli oleellinen rooli. Radikaali uusi nainen on osa yllirajaisen emansipatorisen naisliikkeen alun historiaa. Jallinoja toteaa, että Suomesta vastaavanlainen liike puuttui (Jallinoja 1983, 109).

Kuitenkin suomalaisesta kulttuurista löytyy kyseisenä aikana merkittävä poikkeus. Yliopistokoulutusta saanut, dekadentti kirjailija L. Onerva oli uusi nainen *par excellence*. Dekadenssi painottaa individualismia ja kosmopoliittista diletantismia, mikä oli vastakkaista kuvitellulle suomalaisuudelle, joten se ei ollut sovitettavissa kansalliseen eetokseen. (Lyytikäinen 2003, 24.) Onervan romaani *Mirdja*²² julkaistiin vuoden 1908 alussa eli samana vuonna kuin Havis Amanda ilmestyi Helsingin katukuvaan. Kirjan alkuperäinen nimi oli *Mirdja, Vapaa rakkaus*.²³ Keskiluokkainen Mirdja on dekadentti uusi nainen, nietzseläinen individualiteetin etsijä, joka haluaa olla sekä yli-ihminen että *femme fatale* samassa persoonassa. (Lyytikäinen 2003, 18.) Onerva ja hänen kirjallinen työnsä olivat vastakkaisia naisliikkeen ihanteiden ja toiminnan kanssa (Parente-Čapcová 2003, 61, 62, 74–757; Lyytikäinen 2003, 17, 23). Markkola huomauttaa, että vallitsevan aatehegemonian kannalta vastakkaisuus oli loogista. Yläluokkaista dekadenssia ja muita vähemmistökuultuureja oli vastustettava. (Markkola 2002, 15.) Onerva sai *Mirdja*-teoksestaan seuraavana vuonna 1909 valtion palkinnon. Naisliikkeen piirissä *Mirdjaa* ja hänen edustamaansa elämäntapaa paheksuttiin ja palkintoa vastustettiin.²⁴

Naisia ja naiseutta määrittäviä imaginaareja oli siis useita. Imaginaaria on kuvattu myös tavaksi representoida. Representaatiossa affektit ja representaatiot kietoutuvat toisiinsa, ilmaisevat ja tuottavat samalla moninaisia merkityksiä ja tunteita. (Wunenburger 2016, 118.) Naisten julkiset kirjoitukset ovat performatiivista, sosiaalista puhetta, jolla pyritään vaikuttamaan ja tuottamaan henkilökohtaista ja yhteisöllistä identiteettiä. Tässä prosessissa uskomisella, kuvittelemisella ja muistilla on keskeinen rooli. Näiden vuorovaikutus on korpukseni kirjoitusten oleellinen käyttövoima. *Koti ja yhteiskunta*-lehden artikkeli²⁵ on Havis Amanda -debatin selvin ja monimuotoisin esimerkki näiden inhimillisten toimintojen yhteen kietoutumisesta.

Imaginaation voima ja muistikuvien suihkulähde

Koti ja yhteiskunta -lehden artikkelissa Havis Amanda torjutaan vertaamalla sitä muualta Euroopasta löytyviin vedenväkeä esittäviin suihkulähteisiin, joissa alastomuudesta huolimatta ”ei ole riettautta”. Kirjoituksessa paneudutaan yksityiskohtaisimmin 1500-luvulla Giambolognan veistämään Neptunus-patsaskokonaisuuteen, joka on sijoitettu keskeiselle kohtaamispaikalle Bolognassa. Artikkelissa kuvataan patsasta seuraavalla tavalla: ”Neptunus, merenjumala, seisoo korkealla marmori-alustalla, tritonien ja ympäröimänä, alakulmissa delfiinejä. Runsaat vesisuihkut juoksevat tritonien ja delfiinien suista.”

²² Ks. myös Kalha 2002, 226–229.

²³ Vapaaksi rakkaudeksi määrittyi kaikki se intiimi kanssakäyminen, joka ”kyseenalasti traditionaalisen pidäkkeet” (Parente-Čapcová 2003, 67–68).

²⁴ *Naisten Äänen* kirjallisuusarviossa tuomitiin *Mirdjan* moraalisiin perusteisiin (Sofiantytär/*Naisten Ääni* 1908). Puolestaan *Suomen naistenyhdistys* paheksui valtionpalkintoehdotusta: ”Suomalainen Naisyhdistys, joka ohjelmasaan on ottanut siveellisyysvaatimuksen, ilmi tuo täten jyrkän vastalauseen sen johdosta, että ’*Mirdjasta*’ on ehdotettu annettavaksi valtion palkinto.... Taisteluun siis lokakirjallisuutta vastaan!” (*Koti ja Yhteiskunta* 1909.)

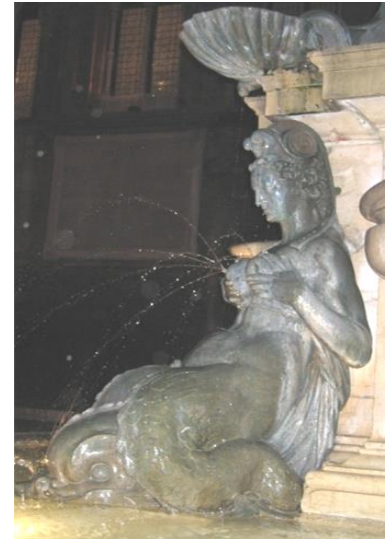
²⁵ Lehden rahoittaja ja toimittaja Alexandra Gripenberg on mahdollinen artikkelin kirjoittaja. Hän matkusteli runsaasti ulkomailla ja kuului maan sivistyneistöön. Kalha pitää Gripenbergiä useiden *Koti ja yhteiskunta* -lehden artikkelien kirjoittajana (Kalha 2008, 61, 88, 226).



Kuva 4: Bolognan Neptunus-patsas

Kuitenkin katsottaessa suihkulähdettä tarkemmin tritonit osoittautuvat merenneidoiksi ja suut täyteläisiksi rinnoiksi. Viattomuuden kaapu tippuu pois, ja sen alta paljastuvat vettä ruiskuttavat, rehevät rinnat.

Mutta mistä vääristyneessä, muistiperustaisessa narraatiossa voi olla kyse? Mahdollisia näkökulmia on monia. Naisliikkeen lehdet ja kirjoitukset niissä toimivat myös muistinkantajina ja välittävät muistitietoa jäsenilleen. *Koti ja yhteis-*



Kuva 5: Yksityiskohta Neptunus-patsaasta

kunta -lehden artikkeli tekee tätä kulttuurityötä. Muisti liittyy monin tavoin sosiaaliseen imaginaariin. Yhteisöissä ja-

ettu muisti tuottaa sekä kuulumisen asenteen että liittyy vahvasti jäsentensä identiteettiprosessiin (Pezzoli-Olgiati 2015, 28). Yhteisesti rakennettu ja jaettu menneisyys määrittää ja pitää ryhmän kasassa. Muisti toimii kutsuna menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden pohtimiseen. Tämä ajallisesti silloittava kytkös paljastaa sen, kuinka tiukasti muisti ja valta ovat kieoutuneet toisiinsa. Kulttuurintutkijat Birgit Neuman ja Martin Zierold painottavat muistamisen vastuullisuutta ja sen eettisiä seurauksia. (Neumann & Zierold 2012, 23, 240.)

Yksilöpsykologisesta näkökulmasta katsottuna henkilökohtainen kuvittelu lisää uskoa siihen, että yksilö voi kokea kuvittelemansa tapahtuman todelliseksi – jopa niin, että henkilökohtainen kuvittelu vääristää muistoja ja luo vääriä autobiografisia muistoja (Mazzoni & Memon 2003). Muodostuneen muistikuvan sanoittumista voi tulkita Dan M. Kahanin kehittämää ajatusta seuraillen. Hänen mukaansa ideologisesti motivoituneessa kognitiossa kyseessä on päättely, joka on mukautunut palvelemaan yksilön ja yhteisön intressejä. Tämä on järkevää erityisesti yksilötasolla: ”koska se välittää yksilöiden jäsenyyttä ja lojaalisuutta ryhmälle, joista he ovat riippuvaisia monin tavoin, emotionaalisesti, materiaalisesti ja muuten.” (Kahan 2013, 417–418.) Mekanismi on tunnistettavissa muissakin korpuksen kirjoituksista.

Kirjoitusta voi analysoida myös soveltamalla filosofi Paul Ricoeurin ajatusta imaginaarin kaksinaisuudesta (*imaginaire double*). Kaksinaisuus ilmenee kahtena modalityettinä, utopiana ja ideologiana. Utopia ehdottaa vaihtoehtoista kuvaa kohteestaan ja asettaa olemassa olevan valan ja sen legitimaation kyseenalaiseksi. Samalla se mahdollistaa kuvitteellisten vaihtoehtojen ajattelemisen. Ideologia puolestaan tulkitsee todellisuutta väärentäen ja salailleen. Se pyrkii säilyttämään vallitsevan tilanteen. Julkisuudessa esitetystä tulee ideologiaa, kun se asetetaan auktoriteetin legitimoinnin välineeksi. Ideologinen imaginaari auttaa ryhmää kuvittelemaan, että se on jo löytänyt oman identiteettinsä, mikä puolestaan ylläpitää ryhmän sellaisena kuin se on eli sillä on vahvasti integroiva funktio. Ideologia toimii hallinnan legitimoitina. (Ricoeur 1989.) Kun Ricoeurin näkemystä soveltaa kirjoittajanaisten käyttämiin puheenvuoroihin, miesten valtahegemonian kyseenalaistamisessa yhdistävänä intentiona on muutos, toisenlaisen naistulevaisuuden hahmottaminen eli utopian rakentaminen. Mutta samalla kirjoituksiin sisäänkirjoitettu auktoriteettiasema legitimoitua sanotun ja sanottu muuttuu ideologiaksi. *Koti ja*

yhteiskunta -lehden kirjoituksen ideologisuus on niin vahva, että se näyttäytyy Ricoeuria mukaillen patologisoituneena ideologiana, jota hallitsee illuusio, salaaminen ja jopa totuuden vääristely (Ricoeur 1989). Kirjoituksessa asetetaan ylimmäksi auktoriteeteiksi ja legitimoinnin välineeksi ”todellinen taide”. ”Tällaiset todelliset taideteokset tuottavat, joka päivä uutta iloa ja nautintoa katsojilleen, ja kun he ovat asetettu kadulle tahi torille, kaikkien nähtäviksi, kasvatavat ne yleisöä taidetta ymmärtämään” (*Koti ja yhteiskunta* 1908).

Koontia, pohdintaa ja päättelyä

Artikkelissa esitän yhden tavan tehdä tieteidenvälistä uskonnontutkimusta. Pontimenani on ollut Ann Tavesin ajatus uskonnosta laajana sosio-kulttuurisena kokonaisuutena. (Taves 2015, 139.) Havis Amanda -kiistan arvioimista jatkan siitä, mihin muut tutkijat ovat analyseissään päätyneet. Olen ottanut tutkimuskorpukseksi historioitsija Marja Jalavan mainitsevat naisten julkiset kirjoitukset.

Havis Amanda näyttäytyy naisten kirjoituksissa pääasiallisesti kansallisesti, moraalisesti ja taiteellisesti uhkaavana vieraana, mutta ennen kaikkea suhteessa naisimaginaariin ja naisliikkeiden päämääriin. Kuvittelu suuntautuikin useimmiten kohti tuttua ja totuttua: kansakuntaisuuden rakennukseen, jonka liittolainen luterilainen uskonto oli. Suomalaisten naistutkijoiden mukaan uskonto määritteli omalta osaltaan yhteiskunnallisen järjestyksen, toiminnan ja oli aate-maailman orgaaninen osa.

Artikkelissani olen purkanut ja analysoinut tapoja ja prosesseja, joilla naiset ovat kuvitelleet perustaa näkemyksilleen. Havis Amanda -kiistassa kamppailtiin muodostettujen ryhmien asemista, esitettyjen näkemysten oikeellisuudesta ja hierarkioiden, vaikutusvallan tuottamisesta. Naisten kirjoituksissa näkyy moraalinen ja kansallistava arvopohja, sopivaisuuden määrittely ja kansaa hierarkkisoiva tendenssi. Havis Amanda -debatin *primus motorina* toimii valta ja val-lankäyttö, mikä näkyy naisten kirjoitusten moninaisessa dynamiikassa. Keskiluokkaisen sisaruusverkoston ydinjoukko asemoi itsensä autettaviksi asettamiensa kansalaisten yläpuolelle kansaa holhoavaan asemaan ja ryhtyi tarjoamaan kristillisen lähimmäisrakkauden nimissä omaa ideologiansa mukaista elämäntapaa alempien ryhmien naisille. Ylevästä tarkoituksesta huolimatta moraalireformissa on kyse vallasta ja sen käytöstä – nimeämisen vallasta ja holhoamisvallasta. Markkola puhuu hoivaavasta vallasta, tavoista, joilla suomalaiset kristillissosiaaliseen työhön osallistuneet naiset ja miehet osoittivat kristillisen kutsumuksensa mukaista lähimmäisrakkautta (Markkola 2002, 20). Näin muodostunutta valtasuhdetta on arvioitu erilaisin painotuksin. Blandille hyväntekeväisyys merkitsee toiseutettujen ryhmien alistamista erityisille valvontamuodoille, joita määrittivät perhe-elämän keskiluokkaiset normit. Hän puhuu suojelevasta valvonnasta, pelastustoiminnasta, repressiivisestä toiminnasta ja repressiivisestä politiikasta. (Bland 1992, 399, 402, 404, 406, 407.) Työväenluokkaan suunnatussa pelastustoiminnassa oli Jeffrey Weissin näkemyksen mukaan kyse yhdestä sosiaalisen kolonisaation muodosta (Weiss 1981, 37).

Kuten olen aiemmin esittänyt, tutkimuskorpukseni on osoittautunut ongelmalliseksi suhteessa itselleni asettamaani tehtävään analysoida kirjoitusten suhdetta luterilaiseen uskontoon: naisten kirjoituksissa ei eksplisiittisesti tuoda julki uskontokytköksiä. Sen sijaan kansallisiksi kuviteltuihin entiteetteihin kiinnityt puheenvuorot muodostavat moraalin ja uskontokytköksen erottamisen kannalta harmaan alueen. Pohdinkin, onko uskonnon reaalisessa näkymättömyydessä kyse siitä, että uskonnollinen perusta oli niin itsestään selvä, ettei sitä tarvinnut artikuloida? Vai oliko uskonnollinen arvopohja muuntunut pikemminkin uskonnosta loitontuneeksi

yhteisölliseksi konventioksi? Jos tilannetta arvioidaan artikkelini kontekstisidonnaisuudesta käsin, tiettyyn aikaan ja tiettyyn kohorttiin kuuluvana tutkimuksena, uskontotaustaisuus on osa yhteisöllistä perustaa, kuten suomalaiset naistukijat ovat esittäneet. Moraali- ja siveyskysymykset ovat keskeinen asiakokonaisuus korpuksen naisten kirjoituksissa, minkä voi ajatella juontavan juurensa luterilaisesta uskontulkinnasta ja uskonnollisesta imaginaatiosta. Tilanteen voi tulkita, kuten Dumler-Winckler esittää: uskontoon liittyvät toimintatavat muotoutuvat yksilöllisten valintojen pohjalta (Dumler-Winckler 2015, 345–346 ja 357) ja siksi ne voivat jäädä artikuloimatta.

Mutta analysoidessani uskontoa historiallisesti, osana Tavesin ehdottamaa sosiokulttuurista kokonaisuutta, huomioni on kiinnittynyt toiseen luterilaisen hegemonisuuden ulottuvuuteen: siihen potentiaalisesti ilmaantuneisiin säröihin. Railot kytkeytyvät käynnissä olleeseen yhteiskunnalliseen murrokseen: maalta muuttoon, kaupungistumiseen sekä teollistumiseen ja kansanliikkeiden, keskiluokan ja työväestön syntyyn; kansallisen eetoksen rinnalle ilmestyneisiin uusiin aatevirtauksiin, joista merkittävimpiä olivat liberaalit, naisliikkeen ja työväenliikkeen aatteet. Lisäksi naistenlehtien kirjoituksissa näyttäytyy kannattajakunnaltaan vähäisempi alastomuusliike.

Korpukseni kirjoituksista paljastuu, että yhteiskunnallinen murros johti sosiaaliryhmien eriytymisen lisääntymiseen. Tasa-arvopyrkimyksistä huolimatta naiskansalaisuus jakautui kolmeen yhteiskunnalliseen ryhmään: eliittiin, keskiluokkaan ja holhottavaan osaan kansalaisia. Jaossa ylin osa asettautuu keskiluokkaisen sisaruuden yläpuolelle lukeutumalla eliittiin. Erottautuminen tehdään korostamalla ulkomailla matkustamista, taiteen tuntemusta ja käyttämällä vieraista kielistä peräisin olevia sanoja tai sanontoja. Esimerkiksi nimimerkki X kirjoittaa: ”Olen vakuuttunut, että useimmat meistä koulutetuista... olemme kokeneet suurinta iloa ja taidenautintoa vaellellessamme sekä kotimaassa että ulkomailla, museoissa ja taidenäyttelyissä” (X/HBL; myös AG, Leopold). Tämän osan alapuolelle asettuu uusi keskiluokkainen väestön osa, josta löytyvät korpuksessani kirjoittajat. He toteuttivat kirjoituksissaan yhteiskunnallisen äitiyden tehtävää asettamalla mielestään holhousta tarvitsevat alapuolelleen. Tähän ryhmään asemoitujen keskuudessa työväenliikkeellä oli vankkaa kannatusta. Kirjoittajanaisten yksilöllisten valintojen ja organisaatioiden taustalta löytyy myös poliittisia sitoumuksia. Naisliikkeen alussa porvarillisten naisorganisaatioiden jakaantuminen kahdeksi oli seurausta fennomaaniliikkeen sisäisistä ristiriidoista. *Suomen Naisyhdistys* ja sen lehti *Koti ja Yhteiskunta* edustivat vanhasuomalaisia ja yhdistys teki yhteistyötä Suomalaisen puolueen kanssa. Kun taas Suomen naisyhdistyksestä eronneet perustivat *Naisyhdistys Unionin* ja sen jäsenet olivat nuorsuomalaisia tai ruotsinkielisiä. Heidän lehtensä oli *Naisten Ääni*²⁶ ja *Nytid*. Kun taas *Nya Pressen* oli ruotsalaisen puolueen äänenkannattaja. *Työläisnainen* oli Suomen sosiaalidemokraattisen naisliiton lehti ja äänenkannattaja, jonka ainut Havis Amanda -debattiin osallistunut kirjoitus poikkeaa muista korpukseni kirjoituksista.

Selvimmän liberaaliviritteisiä ja sitä kautta mahdollisesti uskontohegemoniasta loitontuneita näkemyksiä esitettiin ruotsinkielisissä lehdissä (Ung Kvinna/*Nya Pressen* 1908; Obsevor/*Nytid*, 1908; En icke kvinnosakskvinna/*Hufvudstadsbladet* 1908) ja suomenkielisissä lehdissä kulttuurillisesti sivistyneiden naisten kirjoituksissa (Leopold/*Naisten Ääni* 1908; T. S-n/*Naisten Ääni* 1909). Aivan oman ryhmänsä muodostaa *Työläisnaisessa* julkaistu kirjoitus (*Työläisnainen* 1908). Uskontomyönteisen alun jälkeen työväenliikkeen suhtautuminen uskontoon

²⁶ Erityisesti *Naisten Äänessä* kritisoitiin Helsingin kunnallispolitiikkaa ja kunnanisiä siitä, että he olivat tuhlanneet kunnan varoja Havis Amanda -suihkulähteeseen sen sijaan, että ne olisi käytetty tarpeellisiin sosiaalitoimiin.

muuttui kielteisemmiksi. Teenkin oletuksen, että osassa Havis Amanda -debattiin osallistuneiden naisten kirjoituksista näkyy vähintäänkin ituja luterilaisen hegemonian säröilystä.

Nykyään, kun Havis Amanda on rakastettu ja paikkansa lunastanut, on toteutunut nimimerkki T.G.:n hivenen ironisestikin aikanaan esittämä ennustus: voihan olla, että ”me vielä totumme pitämään hyvinkin paljon tästä Helsingin ’kuohusyntyisestä’ vesikansan edustajasta” (T.G./*Hufvudstadsbladet* 1908).

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Tutkimusaineisto

<i>Helsingin Sanomat</i>	<i>Pikku-uutisia</i> 18.9. 1908. L-H. (Lucina Hagman), <i>Loukkaavaa taidetta</i> , 11.10.1908.
<i>Hufvudstadsbladet</i>	Suomen naisyhdistys, <i>Vastalause</i> . 13.10.1908. En icke kvinnosakskvinna, <i>Till polemiken om Wallgrens fontän</i> . 14.19.1908. T.G., <i>Till Herr G.S- ll.</i> , 17.10. 1908. X. <i>Till Hbl:s konstkritiker</i> . 1908.
<i>Koti ja yhteiskunta</i>	<i>Sananen suihkukaivoista</i> , 5.10.1908. Suomen Naisyhdistys, <i>Vastalause</i> .15.05.1909.
<i>Naisten Ääni</i>	Joukko Naisia, <i>Rietas naisen kuva</i> . n:o 18/1908. <i>Kotimaan uutisia</i> . n:o 19/1908. T.S-n 1908, no. 20: 285. Nimimerkki X. 1908, no. 20: 285–286. Leopold Irene, 1908, no. 20: 286–287. Sofiantytär, <i>Kirjallisuutta</i> . 1908, no. 15–16: 228–229.
<i>Nytid</i>	Observator, <i>Månadsrevy</i> . no 20/1.10. 1908: 331-334.
<i>Nya Pressen</i>	Ung Kvinna, <i>Kvinnofiguren å Vallgrens springbrunn</i> . 14.10.1908
<i>Työläisnainen</i>	Y.S., <i>Vallgrens fontän</i> 14.10. 1909 <i>Eräs kuvariita ja alastomuus</i> . nr. 43/ 22.10.1908

Kontekstoivat lähteet

<i>Argus</i>	<i>Vallgrens springbrunn. En enquête</i> . nr. 21, 1.11.1908: 8–11. E. Aspelin-Haapkylä, Eric Ehrström, Akseli Gallén-Kallela, Albert Gerhard, Pekka Halonen, Bertel Jung, Eero Järnefel, Armas Lindgren, Eliel Saarinem, Lars Sonck, Werner Söderhjelm, J.J. Tikkanen.
<i>Finsk Tidskrift</i>	Tikkanen <i>Ett konsthistoriskt apropos för dagen</i> . n:o 5. 11. 1908: 309- 321
<i>Fyren</i>	nr 41. 17.10.1908 julnummer. 1908. 19.12. 1908.
<i>Helsingin Sanomat</i>	Richter E., <i>Taidepakinaa: Se suihkukaivo</i> , 15.10.1908. Teppo. <i>Vallgrenin suihkukaivo</i> ” pakina, 20.9. 1908.

- Hufvudstadsbladet* Ville Vallgrens fontän, 8.10.1908.
De konstförståndigas proklamation 11.10.1908.
[G. S-ll.] Strengell, Gustav Wallgrens bronsfigur och den allmänna moralen. 13.10.1908
J.A: Ahrenberg, Jac. Fontänen ännu en gång, 18.10.1908
[GS-ll.] Strengell, Gustav, Hvilka synpunkter bestämma värdet af ett monumental skulpturverk?. 20.10,1908.
[G. S-ll.] Strengell, Gustav Wallgrens springbrunn, 21.10.1908.
Ville Vallgren om sin fontän. 22.10.1908
Till frågan om Wallgrens springbrunn. 9.11. 1908.”
V.Wallgren Havis Amandas dotter. 8.9.1920/
marraskuu 1908.
1.10.1908.
- Kurikka* n:o 40. 17.10.1908.
8.1.1908.
nr. 24.9.1908.
nr. 25. 1908. *Kuppatorin uusi vesiallas.* (M)
25.12.1908.
Onni V., 39/1908
21.9.1908.
- Työmies* Brutus, Wallgrén ja Helsinki- neito/uusi ”monumentaalin suihku-
kaivo”, 22.9.1908
Pikku- uutisia. Vastalause. 12.10. 1908.
- Uusi Suometar* Wallgrenin Suihkukaivo, 22.9.1908
Mietelmiä Wallgrenin suihkukavolla. 24. 9.1908.
- Vestra Nyland* 19–30 oktober 1906

Kuvat

Kuva 1. Havis Amanda. Kuva Gustaf Sandberg.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_statue_%22Havis_Amanda%22_by_Ville_Wallgren_at_Helsinki_Market_Square.jpg

Kuva 2. Lucina Hagman Havis Amandana. *Fyren* 1908 24.10.1908 no 42.

kuva 3. Aino-taru/triptyyksi; kolmas paneeli. Akseli Gallen-Kallela. Kansallisgalleria.

kuvat 4 ja 5. Bolognan Neptunus-suihkukaivo. Kuvat Aila Viholainen.

Kirjallisuus

Ahmed, Sara

2004 Affective Economics. *Social Text* 22/ 2: 117–139.

https://doi.org/10.1215/01642472-22-2_79-117

Ahonen, Johanna & Elina Vuola (toim.)

2015 *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: SKS.

Ala, Juha

1999 *Suomi-neito ja suojeleusikä: Sortovuosien psykohistoriaa*. Helsinki: Gaudeamus.

Alapuro, Risto

1997 *Suomen älymystö Venäjän varjossa*. Helsinki: Tammi.

Anderson, Benedict

2017 [2007] *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.

Asprem, Egil & Kennet Granholm

2014 Constructing Sociological, Historical and Critical Approaches to the Invention of Tradition – Egil Asprem & Kennet Granholm (toim.), *Contemporary Esotericism*, 25–48. London: Routledge.

Bessler, Gabriele

1995 *Von Nixen und Wasserfrauen*. Köln: DuMont Buchverlag.

Bland, Lucy

1992 'Purifying' the Public World feminist vigilantes in late Victorian England. *Women's History Review* 1/3: 397–412.

<https://doi.org/10.1080/09612029200200013>

Bland, Lucy

1995 Heterosexuality, Feminism and *The Freewoman Journal* in Early Twentieth-century England. *Women's History Review* 4/1: 5–23.

<https://doi.org/10.1080/09612029500200074>

Bram, Dijkstra

1986 *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. Oxford: Oxford University Press.

De Donder, Vic

1992 *Le chant de la sirène*. Paris: Gallimard.

Dumler-Winckler, Emily

2015 Putting on Virtue without Putting off Feminisms. Mary Wollstonecraft's a Religious Imagination. *Journal of Religious Ethics*: 341–367.

<https://doi.org/10.1111/jore.12100>

Hagner, Minna

2006 "Naisasian tarkoitus on ihmiskunnan sopusointuinen kehitys". *Porvarillisen naisliikkeen tuottamat kertomukset naisten historiasta*. Opiskelijakirjaston verkkojulkaisu 2006 (<http://hdl.handle.net/10224/3564>).

Jalava, Marja

2000 Rietas naiskuva vai helmiä sioille? Ville Valgrenin Havis Amanda–suihkulähteestä vuonna 1908 käyty keskustelu. *Historiallisia Papereita* 9: Esitelmäsikermä vuodelta 2000.

Jalava, Marja

2001 "Woman Is My Goddess and I'm a Woman Adorer". The Role of a Woman and Love in the life and Art of Finnish sculptor Ville Vallgren (1855–1940). – Herrera Curiel Arnuelfo (toim.), *Amor Y Desamor en Las Artes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas.

Jalava, Marja

2008 Pariisilaiskoketti vai viaton merenneito? Havis Amanda– suihkulähteen vastaanotto 1908 – Teija Mononen & Kati Nenonen (toim.), *Havis Amanda, Mon Amor 100 vuotta*, 30–39. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo.

Jallinoja, Riitta

1983 *Suomalaisen naisasialiikkeen taistelukaudet*. Helsinki: WSOY.

Jenkins Richard

2000 Disenchantment, Enchantment, and Re-Enchantment: Max Weber at Millenium, Max. *MWS/ Max Weber Studies* 1:11–32.

Kahan Dan M.

2013 Ideology, motivated reasoning, and cognitive reflection. *Judgment and Decision Making* 8/4: 407–424.

Kalha, Harri

2008 *Tapaus Havis Amanda. Siveellisyys ja sukupuoli vuoden 1908 suihkulähdekiistassa*. Helsinki: SKS.

Kauppinen, Juha

2012 *Hienostorouvia ja "plebeijinaisia". Naiskuva suomalaisten pilalehtien pilapiirroksissa 1898–1907*. Historian pro gradu– tutkielma. Tampere 2012.

King, Helen

1995 Half-Human Creatures. – John Cherry (toim.), *Mythical Beasts*, London: British Museum: 138–167.

Konttinen, Riitta

2001 *Sammon takojat. Nuoren Suomen taiteilijat ja suomalaisuuden kuvat*. Helsinki: Otava.

Kyrö, Jere

2019. *Myyttinen ja symbolinen Mannerheim, kansalaisuskonto ja median taidekiistat*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisu 124. Jyväskylän Yliopisto.

Lahti, Emilia

2013 *Siveelliset naiset, siveettömät miehet. Naisasialiikkeen paheksuma kaksinaismoraali ja sille vastineeksi luodut ihanteet Koti Ja Yhteiskunta Lehdessä 1889–1893*. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu–tutkielma. Helsingin Yliopisto 2013.

Larson Göran, Nordin Andreas, Svensson Jonas

2020 By Way of Introduction – Göran Larson, Andreas Nordin & Jonas Svensson (toim.), *Building Blocks of Religion: Critical Application and Future Perspects*, 1–4. Sheffield: Equinox Publishing Limited.

Lindgren, Liisa

2000 *Monumentum. Muistomerkkien aatteita ja aikaa*. Helsinki: SKS.

Lyytikäinen, Pirjo

2003 Johdanto – Pirjo Lyytikäinen (toim.), *Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*, 7–11. Helsinki: SKS.

<https://doi.org/10.21435/sflit.1>

Lyytikäinen Pirjo

2003 The Allure of Decadence. French reflections in a Finnish looking glass. – Pirjo Lyytikäinen (toim.), *Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*, 12–30. Helsinki: SKS.

<https://doi.org/10.21435/sflit.1>

Lähteenmäki, Maria

2000 *Vuosisadan naisliike. Naiset ja sosiaalidemokratia 1990-luvun Suomessa*. Helsinki: Sosiaalidemokraattiset naiset.

<https://doi.org/10.31885/2018.00016>

Markkola, Pirjo

2006 *Synti ja siveys: naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Helsinki: SKS.

Mazzoni, Giuliana & Amina Memon

2003 Imagination can create false autobiographical memories. *American Psychological Society*. vol. 14, no, 2, March 2003.

<https://doi.org/10.1046/j.1432-1327.2000.01821.x>

Meyer, Birgit

2016 Responses, reflections, and afterthoughts. *Religion* 46/4: 669-679.

<https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1210399>

Neumann, Birgit; Zierold, Martin

2012 Travelling Concepts as a Model for the Study of Culture. – Birgit Neumann & Martin Zierold (toim.), *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin: Walter de Gruyter.

Niinisalo, Suvi

2006 *Vedenneitojen lähteellä*. Jyväskylä: Atena.

Parente-Čapcová, Viola

2003 Free love, mystical union or prostitution? The dissonant love stories of L. Onerva. – Pirjo Lyytikäinen (toim.), *Changing Scenes. Encounters between European and Finnish Fin de Siècle*, 54–84. Helsinki: SKS.

Pascoe Peggy

1990 *Relations of Rescue. The Search for Female Moral Authority in the American West, 1874-1939*. New York: Oxford University Press.

Pezzoli-Olgiati Daria

2015 Religion in Cultural Imaginary. Setting the Scene. – Daria Pezzoli-Olgiati (toim.), *Religion in Cultural Imaginary. Explorations in Visual and Material Practices*, 9-38. Baden-Baden: Nomos.
<https://doi.org/10.5771/9783845264066>

Piela, Ulla

1999 Aino-myytti – Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Tarja Kupiainen (toim.), *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*, 118–129. Helsinki: SKS.

Reitala, Aimo

1983 *Suomi-neito: Suomen kuvallisen henkilöitymän vaiheet*. Helsinki: Otava.

Ricoeur, Paul

1989 L'idéologie et l'utopie deux expressions de l'imaginaire social. *Autre Temps. Les cahiers du christianisme social* 2: 53–64.
<https://doi.org/10.3406/chris.1984.940>

Rojola, Lea

1993 Moderni elämä ja maskuliinisuuden kriisi. – Minna Toikka (toim.), *Nykyajan kynnyksellä. Kirjoituksia suomalaisen kirjallisuuden modernisaatiosta*, 157–181. Turun Yliopisto: Taiteiden tutkimuksen laitos.

Rosenwein, Barbara

2016 Afterword: Imagined Emotions for Imagined Communities. – Wojtek Jezierski & Lars Her-
manson (toim.), *Imagined Communities on the Baltic Rim, 11th–15th Centuries*, 379–388. Amster-
dam: Amsterdam University Press.
<https://doi.org/10.1515/9789048528998-015>

Rossi, Riikka

2009 *Särkyvä arki. Naturalismin juuret suomalaisessa kirjallisuudessa*. Helsinki: Gaudeamus.

Stuby, Anna Maria

1992 *Liebe, Tod und Wasserfrau: Mythen des Weiblichen in der Literatur*. Wiesbaden: Westdeut-
scher Verlag.
<https://doi.org/10.1007/978-3-322-91070-7>

Sulkunen, Irma

1986 *Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1870-luvun suurlakon jälki-
siin vuosiin*. Helsinki: SHS

Sulkunen, Irma

1987 Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. – Risto Alapuro, Ilkka Liikanen,
Kerstin Smeds & Henrik Stenius (toim.), *Kansa liikkeessä*, 157–172. Helsinki: Kirjayhtymä.

Sulkunen, Irma

1989 *Naisen Kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen*. Helsinki: Hanki ja jää.

Sulkunen, Irma, Niemi, Marjaana & Sari Katajala-Peltomaa

2016 Johdanto. Maailmankuvat ja identiteetit pitkällä aikavälillä – Irma Sulkunen, Marjaana Niemi & Sari Katajala-Peltomaa (toim.), *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmankuvia keskiajalta 1900-luvulla*, 8–31. Helsinki: SKS.

Taira, Teemu

2015 *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. Turku: Eetos.

Taves Ann

2015 Building Blocks of Sacralities. a New Basis for Comparison across Cultures and Religions. – Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.), *Handbook of the Religion and Spirituality*, 138-161. New York: The Guilford Press.

Taylor, Charles

2004 *Modern social imaginaries*. London: Duke University Press.

<https://doi.org/10.1215/9780822385806>

Topelius, Zakarias

1876 *Maamme kirja*, suomennos Bäckwall, Joh. Hufvudstadtsbaldetin kirjapaino: Edlund.

Turunen, Arja

2014 Naistenlehdet Suomessa 1880-luvulta 1930-luvulle. *Media & Viestintä* 37/2: 38–56.

<https://doi.org/10.23983/mv.62866>

Utriainen, Terhi

2006 *Alaston ja Puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.

Viholainen, Aila

2009 Vellamon kanssa ongelle – eli kuinka merenneitoa kansalliseksi kuvitellaan. *Elore* 2/2009.

www.elore.fi/arkisto/2_09/art_viholainen_2_09.

<https://doi.org/10.30666/elore.78806>

Viholainen, Aila

2013 Kuvittelemalla luotua – keskiaikainen kuvamaailma, uskomaansaattaminen ja merenneito. *Uskonnotutkija – Religionsforskare* 2/2013. <http://uskonnotutkija.fi/2013/12/19/kuvittelemalla-luotua-keskiaikainen-kuvamaailma-uskomaansaattaminen-ja-merenneito/>

Viholainen, Aila

2015 *Katseita keskiaikaisiin kuviin. Uskomaansaattamista, kuvittelua ja tutkimusta*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Viholainen, Aila

2018 Merenneito kuvallistettuna. Eurooppalaista kulttuurihistoriaa keskiaikaisen kirkon seinällä. – Alexandra Bergholm & Riku Hämäläinen (toim.), *Katse Pyhään. Näkökulmia uskonnon aineellisuuteen*. Helsinki: Partuuna.

Viholainen, Aila

2020 Johdanto. Kuvittelua, historiaa ja nykypäivää. – Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.), *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*, 9–49. Helsinki: SKS.

Warner, Marina

1985 *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*. London: Pan Books Ltd.

Weeks, Jeffrey

1981/2017 *Sex, Politics and Society: the Regulation of Sexuality since 1800*. New York: Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9781315161525>

Wunenburger, Jean-Jacque

2016 (2003/2016) 3é. *L'Imaginaire*. Paris: PUF.