



Askel kulttuurien tutkimukseen

Toimittanut Jaana Kouri

Askel kulttuurien tutkimukseen

Askel kulttuurien tutkimukseen

Toimittanut Jaana Kouri

Folkloristiikka, kansatiede ja uskontotiede
Turun yliopisto
Turku 2015

Scripta Aboensia 3

Päätoimittaja
Jaana Kouri

Toimituskunta
Pasi Enges
Tiina Mahlamäki
Timo J. Virtanen

Taitto
Maria Vasenkari

Kansi ja lukujen teemakuvat
Pekka Tolonen

ISBN 978-951-29-6013-2
ISSN 1457-5469

Painosalama Oy
3. painos
Turku 2017

Kirja on painettu kierrätyspaperille.

Lukijalle

Turussa Henrikinkadun rinteessä oli 1970-luvun viimeisinä vuosina pieni ruokakauppa, juuri ennen Fennicumia, silloista kulttuurien tutkijoiden rakennusta. Oven avattuasi astuit huoneeseen, jossa oli vanhan sekatavarakaupan tuntua: myyjä seisoi tiskin takana odottaen, mitä pyytäisit. Rupattelun jälkeen tiesit. Lasin takana odotti skoonelainen, iso kaurarusinakeksi, jonka välissä oli kreemiä. Moni jäi koukuun skoonelaisiin.

Jos kulttuurien tutkimus olisi tuo kauppa, tämä kirja on kaupan hylly ja myyjä. Myös kulttuurien tutkimus koukuttaa. Se antaa eväitä ihmisten väliseen vuorovaikutukseen, sivistykseen ja suvaitsevaisuuteen. Käsillä olevan kirjan nimi on *Askel kulttuurien tutkimukseen*. Se on suunnattu lukijalle, jota kiehtovat kulttuurit ja niiden tutkimus. Se on tehty myös kulttuurialan oppilaitoksille oheislukemistoksi ja oppikirjaksi. Kirjan lukeminen voi olla tulevan opiskelijan ratkaiseva askel, kun hän pyrkii Turun yliopistoon opiskelemaan kulttuurien tutkimusta. Kirja on hakukohteen oppiaineiden, folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen, yhteinen valintakoekirja.

Kirja näyttää, minkälaista kulttuurien tutkimusta juuri Turun yliopistossa tehdään. Puhumme kulttuurien tutkimuksesta: eri kulttuureista, alakulttuureista, vastakulttuureista, populaarikulttuureista. Myös yhden kulttuurintutkijan kohteena voi olla monia kulttuureita.

Kulttuurien tutkimuksen oppiaineilla ja tieteenaloilla, folkloristiikalla, kansatieteellä ja uskontotieteellä, on yhteisiä, mutta myös erityisiä lähtökohtia, erikoisalueita, kysymyksenasetteluja, menetelmiä ja keskeisiä käsitteitä.

Kirjan Johdanto-luku tarjoaa tietoa kulttuurien tutkimuksen yhteisistä ja oppiaineittemme erityispiirteistä. Johdannon kirjoittamiseen ovat osallistuneet professorit Veikko Anttonen ja Pekka Hakamies, dosentti Pia Olsson ja tohtorikoulutettava Jussi Lehtonen sekä toimituskunta, joka yhdessä päätoimittajan kanssa on toimittanut luvun erillisistä teksteistä kokonaisuudeksi.

Olemme, yhdessä oppiaineiden henkilökunnan kanssa, valinneet kirjan luvuiksi kulttuurien tutkimuksen keskeisiä teemoja. Ne ovat ovia, joista voit ottaa askelia sisään kulttuurien tutkimukseen tai sieltä ulos kentälle, maailmaan. Jokaisen teema-artikkelin jälkeen on tutkimusta havainnollistavia tapausartikkeleita. Ne tuovat esiin kulttuurien tutkimuksen moninaisuutta, tutkijalle ja tieteenalalle ominaisia lähesty-

mistapoja sekä 2000-luvun turkulaisten tutkijoiden mielenkiinnon kohteita. Niissä toivomme kuuluvan kulttuurien tutkimuksen yhteisen moniäänisen kuorolaulun lisäksi kirjoittajan oma tai hänen tieteenalansa ääni. Kirjan viimeinen luku Opintopolulta työelämään on suunnattu erityisesti lukijalle, joka harkitsee kulttuurien tutkimusta opiskelualakseen. Se vastaa työllistymiseen liittyviin kysymyksiin, kuten minkälaisiin työtehtäviin kulttuurien tutkimusta opiskelleet voivat sijoittua.

Tutkijan työ on paljon yksin lukemista ja kirjoittamista. Tämän kirjan 33 kirjoittajaa ovat professoreita, lehtoreita, tutkijoita, tohtorikoulutettavia ja opiskelijoita. Heidän nimensä oppiaineineen löydät viimeisiltä sivuilta. Henkilöiden määrä kirjan syntyvän kanssa tekee siitä ainutlaatuisen.

Kirja on muutakin kuin näkyvä teksti, jota rivi riviltä seuraat. Tekstin lisäksi on hyvä lukea kuvia. Ne kertovat usein tekstin aiheista, mutta samalla laajentavat konkreettisestikin tutkimuksellista näkymää. Sivuille on tallennettu myös pilottimaiselle hankkeelle vähitellen löytyvää sille ominaisen tyylin oivaltamista. Kirja on syntynyt keskustellen ja neuvotellen. Jokaiseen teemalukuun haluttiin näkyväksi kaikkien oppiaineiden kädenjälki.

Vaikka itse kirjoittamisen jokainen on tehnyt yksin, tekstien hiominen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi on tehty yhteistyössä. Prosessikirjoittaminen sai rinnalleen prosessitoimittamisen, yhdessä oivalletun kulttuurien tutkimuksen ja yleistajuisen kirjoittamisen ydintä tavoittelevan tekstiasun. Näin se toteuttaa myös Turun yliopiston kolmatta tehtävää eli yhteiskunnallista vuorovaikutusta, tieteen tulosten ulottamista akatemian ulkopuolelle.

Toivomme lukijalle askeleen jos toisenkin turkulaisen kulttuurien tutkimuksen parissa!

Turussa, laskiaistiistaina 2015

Jaana Kouri
Päätoimittaja

Pasi Enges, Tiina Mahlamäki ja Timo J. Virtanen
Toimituskunta

Sisällysluettelo

JOHDANTO 15

- Mitä kulttuurien tutkimus tarkoittaa? 15
- Käänteentekevät käsitteet 16
- Antropologia ja etnografia 19
- Etnografinen kenttätyö 22
- Metodi, teoria ja konteksti 28
- Tutkijapositio – refleksiivisyys 32
- Kulttuurien tutkimuksen oppiaineet 36
- Mitä folkloristiikka on? 36
- Mitä kansatiede on? 37
- Mitä uskontotiede on? 38

USKONTOTIETEEN MAA JA TAIVAS 40

Veikko Anttonen

FOLKLORISTIIKKA JA SEN TUTKIMUSKOHDE 45

Pekka Hakamies

VERTAILEVASTA KANSATIETEESTÄ EUROOPPALAISEEN ETNOLOGIAAN 52

Jussi Lehtonen ja Timo J. Virtanen

ARKI, JUHLA JA PYHÄ 61

Pasi Enges, Tiina Mahlamäki ja Timo J. Virtanen

- Onko arki harmaa? 61
- Muuttuva arki ja piiloarki 63
- Teknistä, mutta arkista 64
- Arkinen kommunikaatio 66
- Irti arjesta 67
- Kansan juhlat 68
- Rituaalien avulla merkitään siirtymiä 72
- Arjen ritualisointi 73
- Kalendaari- ja elämänkaarirituaalit 74
- Arjen sukupuolittuneisuus 76
- Pyhä arjesta erillisenä ja erotettuna 78
- Uskonto ja arki 80

"PELLET LÄHTEE, SIRKUS JÄÄ". PENKINPAINAJAISET - PERINTEISTÄ MUTTA AINA UUTTA 83

Pasi Enges

HULDAN TORPPA - KÖYHÄN PERHEEN ARKI 88

Hanneleena Hieta

SAITKO KUTSUN LINNAN JUHLIIN? MEDIARITUAALI JA KANSAKUNNAN KUVITTELU 93

Jere Kyyrö

AINEELLINEN JA AINEETON 103

Kaarina Koski, Minna Opas ja Timo J. Virtanen

Aineellisuus kulttuurien tutkimuksessa 103

Esinekulttuuri ja aineellisuus 104

Aineellisen ja aineettoman vuorovaikutus 106

Tieto, taito ja raaka-aine 107

Symboli, ikoni ja indeksi 109

Performanssi ja osallistuminen 111

Fanikulttuurit perinnettä välittämässä 113

Aineellisuus ja uskonto 115

ELÄVÄ JA MONIMUOTOINEN ZOMBIPERINNE 119

Kirsi Hänninen

PUINEN PITKÄKORVA JA PUNAINEN KOBRA 123

Timo J. Virtanen

TILA, PAIKKA JA YMPÄRISTÖ 133

Pasi Enges, Anne Heimo, Tiina Mahlamäki ja Timo J. Virtanen

Täällä ja toisaalla 133

Emme elä paikassa vaan paikkaa 133

Paikkaan kietoutuva aika 135

Ympäristön kokeminen ja elämistila 137

Rakennettu ja eletty tila 138

Kaupungin rajat, reitit ja paikat 139

Kotiseudusta kansakuntaan 141

Alueellinen identiteetti 143

Läsnäoloa online ja offline 145

Näkyvä ja näkymätön maisema 147

Suullinen perinne ja ympäristön hallinta 149

Keskusteluja tilassa 150

SISÄLLISSODAN JÄLKIÄ JA MUISTIN PAIKKOJA 151

Anne Heimo

PYHÄ TILA 158

Tiina Mahlamäki

ARKI ETNISESTI KAHTIAJAKAUTUNEESKA KAUPUNGISSA 163

Saara Santanen

VALTA JA TOIMIJUUS 173

Anna Hynninen, Antti Lindfors ja Minna Opas

Vallan ja toimijuuden käsitteet 173

Yleisestä erityiseen 174

Valta ja diskurssi 175

Vallan käsitteen hyödyntäminen tutkimuksessa 176

Valtakeskeinen rakenteellinen analyysi 177

Toimijakeskeinen analyysi 178

Sortava valta ja feministiset emansipaatioteoriat 179

Arkinen, moniaikainen ja hauras toimijuus 182

Toimijuuden verkostot ja post-humaani toimija 184

KESKELLÄ ELÄMÄÄ. MAALLIKKOTOIMIJUUS TURUN MIKAELINSEURAKUNNASSA 188

Anna Haapalainen

SALALIITTOTEORIA JA KANSANOMAINEN AUKTORITEETTI.

TAPAUS RAUNI-LEENA LUUKANEN-KILDE 193

Kirsi Hänninen

YLIVERTAISET VASTAPELURIT 196

Matti Kamppinen

KIELI JA KOMMUNIKAATIO 205

Anna Haapalainen, Kaarina Koski ja Teemu T. Mantsinen

Ominaisuus, tapa, väline ja keino 205

”Kieleni rajat ovat maailmani rajat” 206

Lajit kulttuurisina tulkintakehyksinä 208

Kielen rekisterit ja kommunikaatiokanavat 211

Viestintäkanavat 214

Kulttuuriset erityispiirteet 216

Tieteellinen kieli ja kommunikaatio 217

Kommunikaation moninaisuus ja mahdollisuudet 219

HUUMORI ETIIKAN JA ESTETIIKAN SOLMUKOHTANA 221

Antti Lindfors

TORNIONLAAKSO JA MEÄNKIELI 226

Helena Ruotsala

IDENTITEETTI 237

Niina Koskihaara ja Jere Kyyrö

Sisäisestä ytimestä prosessiin 237

Identiteetin toiminnallisuus 239

Identiteetit ja erot 239

Paikka ja identiteetti 243

IDENTITEETTI JA KULTTUURI POHJOIS-KARJALASSA 248

Pekka Hakamies

MONIKULTTUURISTA KOTOUTTAMISTOIMINTAA TURKUUN SAAPUNEILLE KOTIÄIDEILLE 253

Päivi Talvinen

RUUMIILLISUUS 265

Johanna Ahonen, Anna Hynninen, Jaana Kouri ja Tiina Mahlamäki

Ruumiskäsitysten moninaisuus 265

Mikä tai mitä ruumis on? 265

Synnyttävät ruumiit 267

Eläville itkijät 268

Kuolemaan auttajat 270

Ruumis rajana ja symbolina 272

Ruumis ja tuotettu sukupuoli 274

Miten olemme maailmassa? 279

Miten kirjoittaa hiljainen tieto? 280

Ruumis tulossa ja menossa 282

Ruumiista on moneksi 283

AFFEKTIT LIKUTTAVINA VOIMINA ÄITI AMMAN SYLEILYSSÄ 285

Johanna Ahonen

DANCE+PRAY-MESSUN VAHVISTETTU KOKEMUS 291

Anna Haapalainen

SYDÄN, KARPPI JA ANKKURI 296

Timo J. Virtanen

KULTTUURIPERINTÖ 311

Hanneleena Hieta, Tuomas Hovi ja Helena Ruotsala

Monipuolinen käsite 313

Kulttuuriperintö ja kulttuuri 315

Kulttuuriperintö, historia ja perinne 315

Miten kulttuuriperintöä voi tutkia? 316

”Virallinen” kulttuuriperintö: museot ja arkistot 317
Tallennustehtävä 317
Tulkinta museoissa ja arkistoissa 318
Kulttuuriperinnön tuotteistaminen 319
Kulttuuriperintö, turismi ja autenttisuus 320
Arvokeskustelun merkitys 322

DRACULA-TURISMIA ROMANIASSA 323

Tuomas Hovi

OMAN USKONNON OPETUS JA SUVIVIRSI SUOMALAISENA KULTTUURIPERINTÖNÄ 328

Riina Keto-Tokoi ja Tuomas Äystö

MATKAILU ARKEOLOGISILLA MUINAISJÄÄNNÖKSILLÄ 334

Maija Mäki

OPINTOPOLULTA TYÖELÄMÄÄN 345

Kirsi Hänninen, Jaana Kouri, Jere Kyyrö, Pekka Tolonen ja Timo J. Virtanen

Sivistystä luomaan! 345
Pääaine, sivuaineet ja aineyhdistelmä 346
Kansainvälisyys ja kieliopinnot 356
Monimuotoista opiskelua 357
Työelämätaidot 360
Mihin ja milloin töihin? 361

Lähteet 367

Kirjoittajat 390



JOHDANTO

Johdanto

Mitä kulttuurien tutkimus tarkoittaa?

Kulttuurien tutkimus tarjoaa keinoja ymmärtää, tulkita, selittää ja hyödyntää kulttuuria sen eri muodoissa. Sen keskeinen kysymys kuuluu: mitä kulttuuri on?

Kulttuurilla tarkoitetaan tapoja, joilla ihmiset elävät elämäänsä, ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja etsivät elämälleen merkitystä. Ne ovat sanallisesti tai sanattomasti välittyvää tietoa, arvoja, uskomuksia ja toimintatapoja, jotka ihmiset jakavat yhteisen historian, kielen, elinympäristön tai muun sosiaalisen pääoman perusteella. Erään paljon siteeratun määritelmän mukaan kulttuuri on ”sosiaalisen keksimisen tulosta, ei biologisen periytymisen. Se siirtyy ja pysyy voimassa vain tiedonvälityksen ja oppimisen avulla.”¹

Kulttuurien tutkimus on kulttuuristen tuotteiden eri ilmenemismuotojen ja niihin liittyvien merkitysten tutkimista. Kulttuurintutkijalla on käytössään useita keinoja kulttuuristen ilmiöiden ymmärtämiseksi ja suhteuttamiseksi laajempiin prosesseihin. Hän syventää ymmärrystä siitä ihmisten asuttamasta moninaisesta maailmasta, jossa elämme. Hän pyrkii vastaamaan *mitä ja kuinka paljon* -kysymysten lisäksi kysymyksiin *milloin, miksi, mihin tämä liittyy ja miten muuten tämä asia voisi olla?*

Kulttuurintutkijat työskentelevät erilaisissa työtehtävissä ja projekteissa, kuten opettajina, tutkijoina ja asiantuntijoina monikulttuurisuuden kentällä, valtion, kuntien tai koti- ja ulkomaisten järjestöjen tehtävissä sekä museoissa ja arkistoissa. Kulttuurintutkijan tieto on useimmiten laadulliseen eli *kvalitatiiviseen* tutkimukseen perustuvaa ja se voi tarjota syvällisemmän vaihtoehdon ja täydennyksen päätöksenteossa usein suosituille määrälliselle eli *kvantitatiiviselle* tiedolle.

Pitkän humanistisen perinteensä mukaisesti kulttuurien tutkimus tuottaa tietoa eri kulttuureista, perinteistä ja uskonnoista. Suomessa kulttuurien tutkimuksen oppiaineiden juuret ulottuvat 1800-luvulle, jolloin uutta kansakuntaa haluttiin rakentaa tutkimalla suomalaisten ja sukukansojen kansankulttuuria. Vähitellen muotoutuneet oppiaineet ovat historiansa aikana ammentaneet myös muiden maiden ja humanististen tieteenalojen tutkimusperinteistä, kuten Euroopan ulkopuolisia kulttuureja tutkineesta antropologiasta.

Käänteentekevät käsitteet

Tutkimus on aina liikkeessä. Tieto kasvaa kumulatiivisesti jo tiedetyn päälle. Tiedon ymmärryksen kasvaessa vanhojakin tutkimuskohteita voi lähestyä uusin silmin ja uusin tavoin. Tiedettä myös kirjoitetaan uudestaan. Jollain tieteenalalla huomio kiinnittyy uudella tavalla vaikkapa tilaan, kieleen tai sukupuoleen. Tarkastelun tapa leviää lähitieteisiin ja niiden myötä huomio kiinnittyy aiemmin tutkimatta jääneihin ulottuvuuksiin. Tutkimus kehittyy näin niin sanottujen *käänteiden* myötä. Niitä ovat esimerkiksi olleet mikrohistoriallinen, kielellinen, visuaalinen, spatiaalinen ja representaation käänne.

Erilaisten käänteiden sekä tieteidenvälisen yhteistyön ja yhteisen kehityksen myötä tutkimuksen käyttöön on tullut *käsitteitä* analyyttisten tavoitteiden saavuttamiseksi. Varhaisen tutkimushistorian jäljiltä kulttuurien tutkimuksessa käytetään edelleen esimerkiksi alkuperän, kansan, myytin, rituaalin, pyhän, funktion, rakenteen, tekstin, kontekstin, symbolin, kommunikaation ja kokemuksen käsitteitä. Nykyisessä eri viestintäkanavien verkostoimassa globalisoituneessa ja monikulttuurisessa tilanteessa kulttuuriset vaikutteet leviävät, sekoittuvat ja eriytyvät nopeasti. Tutkimukseen ovat tulleet esimerkiksi diskurssin, ideologian, identiteetin, etnisyyden, eron, vallan, refleksiivisyyden, mielen, kognition, representaation, emotion, mekanismin, toiminnan ja toimijuuden käsitteet. Myös paikallisuus ja lähiympäristö korostuvat uudella tavalla. *Spatiaalinen käänne* on nostanut analyyttisten käsitteiden keskiöön paikan, tilan, kentän, maiseman, territorion, topografian ja rajan käsitteet.² Näihin ja moniin muihin käsitteisiin perehdytään tarkemmin tämän kirjan sivuilla.

Käsitteet, termit ja arkisetkin sanat, joita käytämme puheessamme niihin sen enempää huomiota kiinnittämättä, ovat tutkijan työn kohteita ja työvälineitä. Tutkimme kirjoittamalla. Kirjoitamme, mitä käsitteitä käytämme, mihin merkityksiin niillä viittaamme ja miten niitä käytämme. Valitsemme sopivat käsitteet tulkitsemaan tai kuvaamaan tutkimuskohdettamme. Sopivat käsitteet saattavat löytyä myös aineistostamme. Emme pyri käsitteiden määrittelyjen lukkoon lyömiseen vaan vuorovaikutukseen kohteemme, toistemme, eri tieteenalojen ja lukijan kanssa.

Arkipuheessa sanoja, kuten vaikka uskonto, identiteetti, kansa tai perinne, voidaan käyttää sen enempää miettimättä. Tutkijan käyttämät käsitteet eroavat arkipuheen sanoista, vaikka saattavat näyttää ja kuulostaa samoilta. Tutkija määrittelee tarkasti, mitä milläkin käsitteellä tutkimuksessaan tarkoittaa. Tätä arkisen kielen ja tieteellisten termien välistä eroa nimitetään *emic-* ja *etic-* jaotteluksi. Arkikielen sana voi myös siirtyä osaksi tutkimuksen kieltä. Esimerkiksi monet uskontotieteilijälle tutut termit, kuten sielu, henki, uhri, myytti, riitti, samaani, toteemi, guru, pyhä, tabu ja mana, on omaksuttu eri kielistä tutkijoiden käyttöön. Tällöin puhutaan *etic-*käsitteistä. Käsitteet viittaavat silloin rajattuun asioiden tai ilmiöiden luokkaan eli *kategoriaan*, johon eri kulttuureista toiseen toistuvat asiat ja ilmiöt voidaan sijoittaa.

EMIC JA ETIC - KULTTUURIN ULKOINEN JA SISÄINEN

Fonologi eli äänteiden tutkija Kenneth L. Pike (1912–2000) kehitti 1950-luvulla teorian kielen ja kulttuurikäyttäytymisen rakenteellisesta yhtenevyydestä.³ Kielen ulkoisen äänneasun tutkijana Pike tarkasteli tutkimiansa kielten äännteitä ja pyrki kuvaamaan ne yleisellä tasolla (engl. *phonetic* > *etic*) riippumatta siitä, mitä äännteiden välisiä eroja kielissä käytetään merkityseron tuottamiseksi. Piken huomion kohteena olivat äännteet, joilla puhujat tuottavat merkityseron kahden äännejonon välille. Hän kutsui merkityseroa tuottavaa äännettä *emic*-yksiköksi (engl. *phonemic* > *emic*). Piken kielitieteellisen tutkimustyön pohjalta vakiintui amerikkalaiseen kulttuuriantropologiaan käsitepari *etic* ja *emic*, joilla erotetaan kulttuurin sisäinen *emic*-tieto ja ulkoinen *etic*-tieto toisistaan.

Etic-tasolla tuotetun tiedon hyödyt voidaan kiteyttää seuraavasti. Se

- 1) auttaa tunnistamaan eriluonteisten tapahtumien yhtäläisyydet ja eroavuudet
- 2) mahdollistaa erilähtöisten kulttuuri-ilmiöiden vertailun saman tutkimusasetelman puitteissa
- 3) helpottaa tutkimusasetelman laatimista: aihe-alue ja tutkimuskohde erotetaan niiden luonnollisesta kontekstista tutkimuskysymysten muotoilua varten
- 4) mahdollistaa yleispätevän tieteellisen tiedon tuottamisen ja sen julkistamisen .

Emic-näkökulma taas

- 1) tarjoaa tiedonvälän paikallisen kieli- ja kulttuurimuodon rakentumisen ja toimivuuden tarkasteluun ja ymmärtämiseen
- 2) auttaa näkemään, mistä tutkittavien ainutkertainen, jokapäiväinen elämä arvoineen, uskomuksineen, mielipiteineen, motiiveineen ja persoonallisuuksineen koostuu
- 3) luo perustan mahdollisille toimenpiteille, jotka edesauttavat ihmisten universaalisti tärkeinä pitämien arvojen toteutumista, kuten hyvää ravitsemusta, terveyttä, syntyvyyden säännöstelyä ja suvaitsevaisuutta.⁴

Veikko Anttonen

Ihmiset kategorisoivat sanoilla ja käsitteillä asioita ja ilmiöitä kokonaisuuksiksi. Ilman tällaista luokittelua emme selviäisi arjen vuorovaikutustilanteista. Useimmiten emme edes huomaa luokittelevamme ihmisiä esimerkiksi miehiin ja naisiin, lapsiin ja aikuisiin, opettajiin ja koululaisiin, lääkäreihin ja potilaisiin. Samoin luokittelemme myös muita ilmiöitä, asioita, esineitä tai ideoita. Kategoriat ovat erottamaton osa käsitteellistä ajattelua ja muistin toimintaa. Kaikille kategorioille on ominaista niiden merkitysten paikallisuus ja kulttuurisidonnaisuus. Taide on taidetta, musiikki musiikkia ja uskonto uskontoa vain tietyn perinteen, makusuunnan tai tulkintatavan perusteella. Toisen uskonto näyttäytyy toiselle hyvin helposti taikauksena tai uskonnon puutteena. Asiat ja ilmiöt tunnistetaan käsiteluoan jäseniksi usein vain silloin kun luokitusperusteet osuvat yksiin ihmisten opittujen, omasta kulttuuriperinteestä ja tarkastelijan sukupuolesta ja sosiaalisesta sijainnista juontuvien arvostuskriteerien kanssa.

Luokittelujen sidonnaisuutta aikaan ja paikkaan sekä omien ajatusjärjestelmämme rajallisuutta kuvaa kirjailija Jorge Luis Borgesin ”erästä kiinalaisesta tieto-



Kulttuuria rakennetaan niin valtakunnallisesti kuin paikallisesti. Kulttuurin käsite ymmärretään moniulotteisesti: se liittyy taiteeseen ja arjen elämään; se voi olla jotain hyvin konkreettista ja käsin kosketeltavaa mutta myös abstraktia ja teoreettista. Kuvaaja: Jaana Kouri.

sanakirjasta” löytämä fiktiivinen eläinten luokittelu. Sen mukaan ”eläimet jakautuvat seuraaviin ryhmiin: a) Keisarille kuuluvat, b) balsamoidut, c) kesytetyt, d) siat, e) merenneidot, f) tarunomaiset, g) juoksukoirat, h) tässä luokitellut, i) ne jotka riehuvat kuin hullut, j) lukemattomat, k) hienonhienolla kamelinkarvasiveltimellä piirretyt, l) ja niin edelleen, m) juuri nahkansa luoneet, n) etäältä karpästä muistuttavat.”⁵ Tieteessä olisikin tärkeää avata niitä perusteita, joilla jotkin asiat on luokiteltu yhteen tietyn käsitteen alle.

Käsitteet, menetelmät ja teoriat ovat se välineistö, jonka avulla tutkija liittää aihetta kohtaan tuntemansa henkilökohtaisen kiinnostuksen tieteenalan tutkimusperinteeseen. Tieteen tehtävänä on tuottaa tietoa ihmisten ajattelusta ja käyttäytymisestä sekä niiden perustana olevasta maailmankuvasta koeteltavissa tai testattavissa olevilla ei-subjektiivisilla menetelmillä. Tietoa taustoitetaan ja tarkastellaan kriittisesti.

Antropologia ja etnografia

Antropologia on yläkäsite kaikille ihmisistä tutkiville tieteenaloille. Karkeasti antropologia voidaan jakaa luonnontieteellisesti suuntautuneeseen *fyysiseen antropologiaan* ja erityisesti humanistisilla ja yhteiskuntatieteellisillä aloilla harjoitettavaan *kulttuuriantropologiaan*. Fyysinen antropologia keskittyy ihmislajiin biologisena oliona ja lähestyy tutkimuskohdettaan esimerkiksi evoluution, genetiikan tai fysiologian näkökulmista. Kulttuuriantropologiassa taas tarkastellaan ihmistä olentona, joka on kulttuurinsa avulla pystynyt luomaan erilaisia yhteiskuntamuotoja, levittäytymään ympäri maapallon ja sopeutumaan kaikenlaisiin ympäristöolosuhteisiin. Kulttuuriantropologiaa voidaan siis pitää yläkäsitteenä, jonka alle sijoittuu lukuisia ihmistä kulttuuriolentona tarkastelevia tieteenaloja, kuten sosiaalianthropologia, taiteiden tutkimus, kielitiede, arkeologia ja tässä kirjassa pääosassa olevat kulttuurien tutkimuksen tieteenalat: folkloristiikka, kansatiede ja uskontotiede.

Jako luonnontieteellisiin ja humanistis-yhteiskunnallisiin ihmistieteisiin ei kuitenkaan ole yksiselitteinen ja jyrkkä. Tieteenalat eivät järjesty jäykän hierarkkisesti suhteessa toisiinsa vaan pikemminkin ne muodostavat verkoston, jossa eri tieteenalat voivat toimia toistensa aputieteinä ja jossa tutkimus usein käytännössä sijoittuu alojen rajapinnoille. Riippuu katsantokannasta, luetaanko esimerkiksi eri kulttuurien sairaus- ja paranemiskäsityksiä tutkiva *medikaalianthropologia* kulttuuriantropologian osa-alueeksi vai usein yksipuolisesti luonnontieteelliseksi mielletyn lääketieteen humanistiseksi sivuversoksi.

Kulttuuriantropologia voidaan määritellä myös suppeammin tieteenalaksi ja yliopistolliseksi oppiaineeksi, jolloin se kattokäsitteen sijasta rinnastuu edellä mainittuihin esimerkkeihin kulttuuritieteistä. Joka tapauksessa se lähtökohdiltaan perustuu kulttuurien väliseen vertailuun ja sen tavoitteena on erilaisten nykyhetken ja myös menneisyyden kulttuurien ymmärrettäväksi tekeminen. Sen näkökulma voi olla esimerkiksi uskontotieteellinen, mutta yhtä hyvin vaikkapa talous- tai oikeustieteellinen.

Kulttuuriantropologian perustana on *etnografia*, joka sananmukaisesti tarkoittaa *kuvausta kansasta* (kreikan *ethnos* = kansa, *graphiein* = kirjoittaa). Kaikessa kulttuurien tutkimuksessa ensimmäinen askel on tutkimuskohteen kuvaus, josta on mahdollista edetä ilmiöiden vertailuun, selittämiseen ja tulkintaan. Etnografia on sanana kaksimerkityksinen: se tarkoittaa sekä kuvauksessa tarvittavan ”raakamateriaalin” tuottamista erilaisten kenttätömenetelmien avulla että lopullista tuotosta, tutkimustekstiä. Etnografinen tutkimusprosessi pitää aina sisällään nämä kaksi puolta.

Kulttuuriantropologian varhaisvaiheita 1800-luvulta 1900-luvun alkukymmenille on kutsuttu ”nojatuoliantropologian” ajaksi. Tyypillistä oli, että tutkija ei itse hankkinut aineistojaan, vaan perusti teoreettiset päätelmänsä esimerkiksi lähetysaarnaajien, hallintovirkamiesten, seikkailijoiden ja siirtomaissa asuneiden eurooppalaisten kertomuksiin, raportteihin ja esinekokoelmiin.⁶ Tätä tutkimushistorian vaihetta leimaa suuntautuminen kulttuurien historiaan ja kulttuurin alkuperäteorioihin. *Evolutionismi* eli kulttuurin kehitysteoria ja *diffusionismi* eli kulttuurin leviämisteoria olivat pyrkimyksiä selittää kulttuuriprosessien yleismaailmallisia lainalaisuuksia, eikä kulttuurien nykyhetki ollut tässä suhteessa erityisen kiinnostava.⁷

Niin kutsuttu ”uusi antropologia” syntyi kritiikkinä historiallisia teorioita kohtaan 1900-luvun alussa. Tutkimus alkoi kohdistua nykyhetkessä eläviin kulttuureihin ja tavoitteeksi tuli pyrkimys ymmärtää vieraita kulttuureja niiden omilla ehdoilla. *Funktionalismi* oli 1920-luvun uusi suuntaus, jossa kulttuurit nähtiin toimivina eli funktionaalina kokonaisuuksina. Suuntauksen tunnetuin edustaja oli antropologi Bronislaw Malinowski (1884–1942). Hänen kenttätönsä Uuden-Guinean rannikolla sijaitsevilla Trobriandien saarilla vuosina 1915–1918 ja niiden pohjalta syntynyt ja vuonna 1922 julkaistu teos *Argonauts of the Western Pacific* ovat varhaisia esimerkkejä modernista etnografiasta. Vaikka Malinowski ei ollutkaan ainoa funktionalistisen suuntauksen edustaja, juuri hänen nimeensä liitetään ne etnografinen kenttätöön perusvaatimukset, jotka pääpiirteissään pätevät vielä nykyaikaisessakin kenttätutkimuksessa: tutkittavan yhteisön elämään osallistuminen, paikallisen kielen opetteleminen, yhteisön jäsenten haastatteleminen sekä systemaattinen kenttäpäiväkirjan pitäminen.⁸

Etnografinen tutkimuksen kohteena ovat erilaiset kulttuuriset todellisuudet, sijaitsevatpa ne sitten kaukomailla tai tutkijan oman kulttuurin piirissä. Tavoitteena on kertoa ja tehdä ymmärrettäväksi, miten ihmiset elävät ja miten he kokevat elämänsä; kulttuuria pyritään tarkastelemaan ”sisältä käsin”. Etnografinen kenttätö ei siis ole pelkästään aineistojen systemaattista tuottamista, vaan tutkijalla on haastava kääntäjän tai tulkin rooli: hänen tulisi kyetä esittämään tutkimuskohteensa niin, että myös tutkittavat itse tunnistavat ja voivat hyväksyä sen. Nykyään nähdään, että tutkija ei yksipuolisesti ”kerää” aineistoaan, vaan muodostaa sen ja tuottaa merkityksiä yhdessä tutkittavien kanssa; kenttätö on perusolemukseltaan *dialogista*.

Varhainen etnografia tähtäsi usein kulttuurin kaiken kattavaan kuvaukseen, jossa samojen kansien väliin koottiin niin elinkeinot ja asuminen kuin sukulaisuus- ja avioliittojärjestelmät, oikeuslaitos ja uskontokin. Tällaista lähestymistapaa kutsutaan

KENTTÄTYÖSSÄ PERUN AMAZONIASSA

Amazonian alkuperäiskansojen uskontoperinteiden tutkimus vaatii pitkäkestoista omakohtaista etnografista kenttättyötä, jossa keskeisinä tutkimusmenetelminä ovat haastattelut ja niin sanottu osallistuva havainnointi. Jälkimmäisessä tarkoituksena on muodostaa tutkimusaineistoa valitusta aiheesta ottamalla osaa ihmisten arkipäivän askareisiin, olipa kyseessä sitten pyykinpesu, ruoanlaitto, lastenhoito, kirkossa käynti, lääkinnälliset toimenpiteet tai erilaiset rituaalit ja juhlat. Yhdessä ihmisten kanssa heidän arkeaan eläessä tutkija ei opi asioita ainoastaan tiedollisesti vaan myös kokemuksellisesti ja ruumiillisesti. Tarkoituksena onkin ymmärtää ihmisten elämämaailmoja moniulotteisesti, päästä ainakin osittain katsomaan asioita sisältä päin. Vaikka näin saadaan muodostettua hyvin monisyistä tutkimusaineistoa, on tämän kaltainen työ sademetsäolosuhteissa fyysisesti ja henkisesti hyvin vaativaa. Se vaatii irrottautumista kaikesta totutusta ja monien asioiden, kuten vaikkapa uusien ruoanvalmistusmenetelmien ja kielen, opettelua. Nämä haasteet tarjoavat toisaalta juuri niitä hetkiä, joissa ymmärrystä toisten maailmoista voi syntyä.

Minna Opas



Osallistuminen ihmisten arkipäivän elämään antaa tutkijalle mahdollisuuden muodostaa syvällisempää ymmärrystä tutkittavasta aiheesta ja kiinnittää huomiota asioihin ja yksityiskohtiin, kuten esimerkiksi ruoan hankkimiselle, valmistukselle ja jakamiselle annettuihin merkityksiin, jotka muuten saattaisivat jäädä havaitsematta. Kuvassa pekaria eli eräänlaista villisikaa paloittelaa ruoanlaittoa varten. Kuva: Minna Oppaan kokoelmat.

makroetnografiaksi. Uudemmassa tutkimuksessa tehdään tavallisesti *mikroetnografiaa*: kokonaisen elämäntavan kuvauksen sijasta kohteena on sen jokin osa-alue tai piirre.

Menetelmiensä puolesta etnografia on hyvin joustava tapa tehdä tutkimusta ja siinä käytetään hyväksi monenlaisia aineistoja ja informaation lähteitä. Perusmenetelmät ovat kuitenkin *havainnointi* ja *haastattelu*, jotka yhdessä muodostavat *osallistuvan havainnoinnin* menetelmän. Lisäksi voidaan turvautua esimerkiksi *kyselyihin*, *teemakirjoittamiseen* tai *visuaalisiin menetelmiin*. Etnografinen tutkimusprosessi on tutkimusongelman, menetelmän ja aineiston vuoropuhelua, ja menetelmät ovat tutkijan työkaluja, joista sopivin valitaan aina tilanteen mukaan.

Etnografinen kenttätyö

Etnografinen tutkimus siis tarkoittaa ihmisten tutkimista heidän luonnollisessa toimintaympäristössään. Useimmiten tämä edellyttää tutkijalta kenttätyötä tutkittavan yhteisön tai ilmiön parissa haastatellen ja havainnoiden. Nykyään tutkijan *kenttä* voi sijaita jossain kaukana, oman kokemuspiirin ulkopuolella ja maantieteellisesti etäällä tai hyvinkin lähellä, tutkijan omassa arkiympäristössä ja merkitä hänelle entuudestaan tuttujen ihmisten tai ilmiöiden tutkimista. Nykyään on myös tavanomaista, että koska tutkittavat eivät asu lähekkäin, vaan jopa eri puolilla maailmaa, tutkijan kenttäkin sijaitsee useassa eri paikassa. Antropologi George E. Marcus kutsuu tätä *moni-paikkaiseksi etnografiaksi*. Kenttää ei voida enää määrittää yhteen paikkaan ihmisten toimiessa, liikkeessä ja luodessa sosiaalisia yhteisöjä ylijärjestyksellä.

Ymmärtääksemme ihmisten käyttäytymiseen ja ajatteluun vaikuttavia syy-seuraus-suhteita, meidän on pystyttävä havaitsemaan mahdollisimman laajasti ne ympäristöt, jotka heidän toimintaansa vaikuttavat ja joissa he toiminnallaan vaikuttavat. Toinen esimerkki kentän luonteen muuttumisesta on nyt jo monille arkipäiväiseksi muuttunut internet. Sen sisällä luodaan niin pysyviä yhteisöjä kuin sattumanvaraisia kontakteja, joita kaikkia voidaan lähestyä tutkimuksellisinä kenttinä ilman että ne rajautuisivat selkeästi alueellisesti tai edes sosiaalisesti.⁹ Tablettien ja älypuhelimien vuoksi kenttä voi olla jopa tutkijan työhuoneessa, kotona tai käsilaukussa eli kaikkialla siellä missä tutkijakin – ja olla läsnä silloinkin, kun tutkija itse on vapaalla. Edelleen esimerkiksi perinteiset arkistoaineistot, kuten kirjeet, kyselyaineistot tai perinteenkeruut, voidaan nykyisin tulkita tutkijan kentäksi, vaikka hän ei pääsekään henkilökohtaisesti tutkittaviaan kohtaamaan. Tällöin tutkija käy vuoropuhelua jo aiemmin kootun aineiston kanssa esittäen sille kysymyksiä ja pyrkien tunnistamaan ne lähtökohdat, joista aineistoa on aikoinaan tuotettu.

Aineistojen ja kenttien erityisyydestä ja yllättävyydestä huolimatta on mahdollista opiskella kenttätyöprosessin eri vaiheita ja niihin liittyviä yleisiä periaatteita, kuten aineistojen muodostumiseen ja tallentamiseen liittyviä menetelmiä ja etiikkaa. Esimerkiksi haastattelutapoja on monia lähtien siitä, tehdäänkö haastatteluja vain yhden haastateltavan kanssa vai isommissa ryhmissä tai keskitytäänkö tiettyyn

aihealueeseen vai henkilön koko elämänhistoriaan. Haastatella voi pöydän ääressä tai vaikka haastateltavan kävelyreittiä seuraten. Samoin voidaan esimerkiksi pohtia kyselyiden kirjoituskutsuja analysoiden, mitkä tekijät ovat saaneet kertojat kirjoittamaan juuri tietyistä aihepiireistä ja mahdollisesti vaikenemaan toisista.¹⁰

Usein kuitenkin todetaan, että kenttätöihin ja kentällä toimimiseen on mahdollista opettaa. Tämä on sikäli totta, että jokainen kenttä on omanlaisensa ja pitkälti ennakoimaton. Myös se, miten kohdata vieras ihminen yksilönä ja luoda häneen luottamuksellinen keskustelusuhte, on sekä tutkimusprosessin että kenttätöiden tuottaman aineiston laadun näkökulmista merkityksellistä. Edes kentän avautuminen – se, että tutkija hyväksytään sisälle kentän toimintaan ja tutkimusaineiston muodostaminen mahdollistuu – ei ole itsestäänselvyys. Se, minkälaisin menetelmin tai tutkimuskysymyksin kenttää kannattaa lähestyä, vaihtelee tapauskohtaisesti. Myös tilapäinen tai lopullinen kentältä pois siirtyminen muodostavat omat tutkimusprosessiin liittyvät kysymyksensä, kuten milloin ja miten kentältä on sopivaa poistua ja minkälaisena vuorovaikutus tutkijan ja kentän välillä jatkuu varsinaisen tutkimusprosessin jälkeen.

Kenttätö on kokonaisvaltainen prosessi ja erityinen tiedon tuottamisen muoto, jossa keskeisellä sijalla on kentällä tuotettu *empiria*. Empiriolla tarkoitetaan tutkimusaineistoa, joka syntyy tutkijan toiminnan tuloksena ja jonka pohjalta hän lopulta tekee tulkintoja tutkimuskohteestaan.¹¹ Kenttä ymmärretään tilana, jossa tutkija tuottaa tietoa kohteestaan. Usein tämä tapahtuu vuorovaikutuksessa tutkimuksen kohteina olevien henkilöiden kanssa, mutta vuorovaikutuksen luonne voi olla erilainen eri kenttien ja eri tutkimusmenetelmien kohdalla. Tutkijan tavoitteena on kuitenkin ensisijaisesti saavuttaa käsitys siitä, miten tutkimuksessa mukana olevat tai sen kohteena olevat ihmiset ymmärtävät oman elämänsä.¹²

Antropologinen, kansatieteellinen, uskontotieteellinen ja folkloristinen kenttätö tähtäävät paljolti samaan, vaikka tiedonintressit ja toteutuksen tavat vaihtelevat jossakin määrin niin ajallisesti, tieteenaloittain kuin projektikohtaisestikin. Suomalaisesta näkökulmasta tärkeitä etnografisen kenttätutkimuksen varhaisia soveltajia ja kehittäjiä ovat olleet kansainväliset tutkijamme, kuten Marokossa jo vuosina 1897–1904 kenttätöitä tehnyt Edvard Westermarck (1862–1939), vuosien 1911–1952 välillä yhteensä yhdeksän vuotta Etelä-Amerikan eri intiaaniheimojen parissa asunut Rafael Karsten (1879–1956) tai Palestiinassa vuosina 1925–1931 työskennellyt Hilma Granqvist (1890–1972). Näiden vastapainona on vaikuttanut voimakas keskittyminen kotimaahan ja suomensukuisiin kansoihin: kaukomaiden tutkimus on saanut rinnalleen esimerkiksi suomalais-ugrilaisten kansojen pariin tehdyt tutkimusmatkat, kylätutkimuksen, kulttuurisen kaupunkitutkimuksen, teollisuuslaitosten työprosessit ja ammatinharjoittajien elämänmiljöön tarkastelun. Lähi vuosikymmenet ovat jälleen olleet kansainvälisille kentille paluun aikaa: 1900-luvun lopulta lähtien kansallisvaltioajatteluun liittynyt kotimaapainotus on saanut ohelleen enenevässä määrin uusia eurooppalaisia ja kansainvälisiä kenttiä.

Aiemmin kulttuurintutkijoiden kenttä oli fyysisesti ja myös sosiaalisesti nykyistä selkeämmin rajattavissa oleva tutkimuksellinen lähtökohta: se saattoi olla esimerkiksi tietyn alueen rajaama väestöryhmä ja sille ominaiseksi tulkittu kulttuuri. Evolutiionistisen ja diffusionistisen tutkimusperinteen mukaisesti suomalainenkin jokapäiväinen kansanelämä rakentui ennen kaikkea ilmiöistä ja esineistä, joita tarkasteltiin suhteessa aikaan, alueisiin ja sosiaaliseen kerrostuneisuuteen. Tänä päivänä tutkijat kohtaavat työssään monitulkintaisemman ja -ulotteisemman kenttien kirjon. Voidaan jopa ajatella, että tutkija on itse luomassa tai löytämässä omaa kenttäänsä tutkimuksensa kohdetta nimetessään.

Muutokset siinä, miten ymmärrämme kenttämme, heijastuvat myös niihin menetelmiin, joilla tieto kentillä tuotetaan. Tästä huolimatta ovat kenttätöiden peruselementit olleet pitkään suhteellisen pysyviä.¹⁴ Kenttämme luonteesta riippuen me haastattelemme, havainnoimme, dokumentoimme valokuvoin tai esimerkiksi lähi-luemme tekstiaineistojamme.

"MUISTIHUONE" - KOHTI OSALLISTAVAA KENTTÄTYÖTÄ

Kansatieteellinen tutkimusaineiston hankinta perustui Turussa pitkään 1900-luvun lopulle postikyselytoimintaan ja toisaalta myös eri kenttätökohteisiin tehtyihin kenttätutkimusmatkoihin.¹³ Vasta myöhemmin kenttätöet liittyivät tilaustutkimuksiin ja rahoitettuihin hankkeisiin. Samalla otettiin tarkemmin esiin tutkijan ja tutkittavan suhde muun muassa dialogisen antropologian keskusteluihin viitaten. Kentän käsite on muuttunut nopeasti paikkasidonnaisesta sekä monipaikkaiseksi että toisaalta maantieteel-



Muistihuone aloitti Aurajokilaakson kiertämisen Kyrön markkinoilta. Jatkossa se vieraili muun muassa Liedossa, Aurassa ja Pöytyällä. Turussa esiintymiset liittyivät Forum Marinumin ja Vähätorin lisäksi kaupunginosapäivien ohjelmaan. Koko kesän aikana eri paikkojen tapahtumissa vieraili noin kaksi tuhatta ihmistä. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

lisestä sijainnista vapautuneeksi. Samalla on yhä painokkaammin pohdittu tutkijan ja kentän välistä suhdetta.¹⁵

Oppiaine on myös pyrkinyt tarkastelemaan osallistumisen ja osallistamisen suhdetta kenttätöissä. Kaupunkitutkimuksessa pohditaan parhaillaankin laajalti kansalais- ja asukasosallistumisen menetelmiä ja niihin liittyviä mobiilien palvelujen mahdollisuuksia.¹⁶ Maaseutututkimuksessa esimerkiksi osallistava maaseutuarviointi (PRA)¹⁷ on tuottanut erinomaisia lähtökohtia, kuten jakamisen ja menetelmien kirjon teemat, kansatieteellisen ja erityisesti ympäristöetnologisen kenttätöiden kehittämiseksi.

Turku2011-kulttuuripääkaupunkihankeen yhteydessä kulttuuripääkaupunkisäätiö myönsi rahoituksen kansatieteen ja historian tutkimusprojektille ”Kerrottu ja koettu Turku”, jonka toisena osahankkeena oli tämän kirjoittajan ”Aurajoki kulttuuriympäristönä”. Hankkeeseen kytkettiin joukko opintovaatimusten kursseja, jonka lisäksi rakennusliike YIT:n ulkoisella sponsorituella valmisteltiin kokeiluluonteinen ”työkalu” jokilaakson muistitiedon keruuta varten. Kyseessä oli rakennusliikkeen täysin varusteltu ja sähköistetty työmaakoppi, josta kurssini ”tuunasi” liikkuvan näyttelytila-toimisto-kenttätukikohta-yhdistelmän. Muistihuone oli esillä Aurajokivarren kunnissa ja Turun keskustassa. Aikaisemman tutkimuksen esittelyn avulla saatiin kussakin kohteessa joesta ja muistitiedosta kiinnostuneita keskustelemaan päivystävien opiskelijoiden kanssa. Haastatteluja sovittiin myöhemmäksi ajaksi ja kopilta sai myös halutessaan kyselyn mukaansa. Keskeisenä ajatuksena oli kerätä muistitietoa alueen asukkaiden arkisesta jokisuhteesta.¹⁸ Hanke rakensi Muistihuoneelle myös muuta ympäristöä, sillä ”jokikiinnostusta” heräteltiin myös seminaareissa ja jokiaiheisissa työpajoissa sekä Studia generalia -luentosarjan avulla.¹⁹

Monipaikkaiseen kenttätööhön liittyi myös verkkoversio, sillä muistihuoneen kyselyt, kuten luonnollisesti myös reitit ja aikataulut olivat tavoitettavissa myös hankkeen sivustolta. Sinne kertyi koko vuoden ajan lisääaineistoja muun muassa blogitekstien ja lahjoitettujen valokuvien kautta. Vaikka hankkeen rahoitus päättyi ja koppi kuljetettiin takaisin rakennusliikkeelle, synnytti kokeilu runsaasti kehittämisajatuksia niin kursien osallistavasta toiminnallisuudesta kuin työpajojen ja itse Muistihuoneenkin veto-voimasta.

Timo J. Virtanen

MAAHISTEN JA ÄPÄRIEN JÄLJILLÄ

Tarkastelin väitöskirjassani yliluonnolliseen suhtautumisen ja siitä kertomisen keskinäistä suhdetta tenonsaamelaisessa kulttuurissa.²⁰ Tutkimusaineistoni koostui äänitettävillä dokumentoiduista haastatteluista ja keskityin kertomuksiin, joissa kuvataan ihmisten kohtaamia yliluonnollisten olentojen kanssa. Omilla kenttämatoilla vuonna 2000-luvun alkuvuosina tapasin Teno-joen rantakylissä samoja ihmisiä, joita oli haastateltu jo vuonna 1967 käynnistetyn Saamelaisen folklorin tutkimusprojektin alussa.

Maahiset, *staalot*, kummitukset sekä äpäri-lapsivainajat ja muut vainajaolennot ovat yliluonnollisia toimijoita kertomuksissa, joissa jokivarren asukkaat kuvaavat omia ja tuntemiensa ihmisten epätavallisia kokemuksia. Analysoin näitä kertomuksia vertaile-

malla systemaattisesti toisiinsa samojen kertomusaiheiden eri taltiointeja. Selvittääkseni kertojien suhtautumista kertomaansa kiinnitin huomiota myös *metakerrontaan*, kertomuksista esitettyihin arvioihin ja kommentteihin. Kuuntelemalla toistuvasti äänitteitä ja tekemällä niistä tarkkoja *litteraatioita* eli puhtaaksikirjoitettuja tekstejä saatoin osoittaa kerronnassa yksityiskoh- tia ja tyylikeinoja, joilla kertojat välittä- vät asennettaan.

Tutkimukseni osoitti, että suhtautu- mistavat yliluonnolliseen vaihtelevat suuresti. Kertomuksista heijastuu yhtäältä vanhan saamelaisen kansan- uskon salaperäinen ja pelottavakin maailma, toisaalta modernin yhteiskunnan skeptinen suhtautuminen yliluonnollisiin ilmiöihin. Sen, mitä yksi pitää ehdottomasti todellisena ei-inhimillisen olennon koh- taamisena, toinen selittää luonnonilmiöllä ja kolmas leimaa uneksi tai aistiharhaksi. Myös suhtautuminen eri olentoihin vaihtelee: esimerkiksi maahisten olemassaoloa vain harva pitää mahdollisena, mutta rauhattomiin vainajiin asennoidutaan yleisesti ottaen vakavasti.

Kertomuksilla vakuutetaan tai kiistetään uskoa yliluonnolliseen, mutta samat aiheet ovat myös sopivaa ainesta hyvien jutunkertojien esityksille. Osa tutkimusaineistoni kertomuksista paljastuikin kertojien omiksi luomuksiksi, joissa on taitavasti ja luovasti käytetty hyväksi kansanuskon aiheita.



Talvadaksen jokisaamelaiskylässä asunut Ola Samuel Rasmus kielsi uskovansa maahisiin ja kummituksiin, mutta oli silti mestari kertomaan niistä jännittäviä ja pelottaviakin kertomuksia. Vainajia hän kyllä oli itsekin kohdannut. Kuvaaja: Juha Pentikäinen. Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.

Pasi Enges

KUOLEMAN VOIMAT

Väitöskirjatutkimukseni käsitteli kertomuksia kirkonväestä eli kuolemaan ja hautaus- maihin liittyvästä yliluonnollisesta toimijasta. Kirkonväkenä kuvailtiin luterilaisissa maa- laisyhteisöissä ihmisten kimppuun käyviä vainajajoukkoja, ruumiiden äärellä parveilevia läpinäkyviä olentoja, jotka voitiin aistia myös pelkkänä hajuna, sekä hautausmailta tart- tuvia oireita. Tutkimukseeni sisältyi käsiteanalyysi, joka paljasti, että kirkonväen näky- vät ja näkymättömät muodot ymmärrettiin kaikki samaksi asiaksi. Kertomusanalyysi puolestaan osoitti, että erilaiset mielikuvat väestä kuuluivat erilaisiin kerronnan lajeihin. Ruumiillinen väki esiintyi ennen kaikkea viihteellisissä kertomuksissa, jotka tapahtui- vat pelottavissa paikoissa kuten öisessä kirkossa. Näkymätön väki kuului arkikerron- taan, joka välitti tulkintoja esimerkiksi omasta sairastumisesta tai kuolemanenteistä. Lisäksi kertomusanalyysi paljasti, mihin muuhun näitä perinteisiä aiheita käytettiin kuin viihteeksi ja omien kokemusten tulkitsemiseen. Kertomukset niistä kommentoi-



Kertomuksissa kirkonväki on kuvattu kalmanhajuiseksi joukoksi päättömiä, kädettömiä ja jalattomia olentoja. Niitä voi tulla vastaan maantiellä matkalla noutamaan seuraavaa kuolijaa. Tarinaperinteen pohjalta piirtänyt Kaarina Koski.

vat aktiivisesti sosiaalista järjestystä ja ilmaisivat mielipiteitä esimerkiksi kristinuskon ja tietäjäperinteen välisestä valtakiistasta, taikojen tekemisestä hautausmaiden aineksilla, epäilyttävistä yhteisön jäsenistä sekä arkitodellisuudesta, johon normirikkomukset tekivät kummituksenmentäviä säröjä. Tärkeä metodinen ratkaisu oli myös kertomusten kontekstualisointi 1800-luvun olosuhteisiin, arvoihin ja hautauskäytäntöihin sekä rituaaliseen perinteeseen. Kontekstualisointi ohjasi koko tutkimuksen ajan ymmärrystä siitä, millaista sosiaalista todellisuutta kirkonväkeen liittyvät tarinat kommentoivat ja miksi. Tutkimuksen tuloksena syntyi paitsi tietoa kirkonväestä ja tietäjäperinteestä myös muihin yhteyksiin soveltuvia näkemyksiä uskonvaraisten ilmiöiden käsitteellistämisestä, kerronnan lajeista ja kansanomaisen maailmankuvan luonteesta.

Kaarina Koski

Menetelmällisen teknologisoitumisen, kuten äänen ja kuvan tallennuksen, vaikutukset näkyvät digitaalisen vallankumouksen kautta. Toiminnot kentällä, tietojen vaihto globaalissa verkossa esimerkiksi sähköisen kyselyn avulla tai vaikkapa julkaisutekniikka ovat nopeaan tahtiin muuttaneet tekemisen kulttuuria. Kulttuurirajojen sijaintia kuvaavat kartastot ovat vaihtuneet satelliittien ja ylipäätään digitaalisten välineiden tuottamaan dataan ympäristöstämme. Karttoja voidaan tosin käyttää kenttätöissä edelleen henkilökohtaisina piirroksina vaikkapa kognitiivisen kartoituksen, esimerkiksi mentaalien karttojen, merkityksessä. Samaan aikaan kun tutkijan maailma edellä esitetyn mukaisesti pienenee, se on myös laajentunut tarjoten tutustuttavaksemme esimerkiksi sähköiset julkaisut ja arkistot kaikkialta maailmasta internetin välityksellä. Digitaalinen vallankumous on muuttanut myös etnografiaa ja

tutkimuksen tekoa, esimerkiksi äänen ja kuvan tallennuksen teknologian muuttuessa nopeasti.

Metodi, teoria ja konteksti

Metodi ja *teoria* ovat työkaluja ja apuvälineitä, joiden avulla vedetään rajoja tieteellisen ja muun ajattelun välille. *Metodi*-käsitteen taustalla on kreikan kielen sana *methodos*, joka tarkoittaa tietä. Metodilla tarkoitetaan siten tietä, jota pitkin tutkija pääsee asettamiinsa tavoitteisiin eli etsiessään vastausta tutkimuskysymykseensä valitsemastaan ja kokoamastaan aineistosta. *Metodi* tarkoittaa siis menettelytapaa, jolla aineistoa jäsennetään ja systematisoidaan.

Tutkimus saattaa helposti olla vain omien ennakkokäsitysten todistelua, ellei metodia määritellä selkeästi ja yksityiskohtaisesti. *Metodi* kertoo, millä perusteilla aineisto jäsennetään ja mitä siitä on lupa päätellä. Usein käytetty metodi erilaisia tekstiaineistoja tutkittaessa on *sisällönanalyysi*. Tällöin aineisto luetaan tarkasti läpi useita kertoja, etsitään siinä esiintyvät tutkimusongelman kannalta olennaiset säännönmukaisuudet, luokitellaan tai lajitellaan ne ja ryhdytään tulkitsemaan tietystä, tarkkaan määritellystä näkökulmasta eli *teoreettisen viitekehyksen* avulla.

Teoria-sanalla onkin alun perin tarkoitettu katselemista tai tarkastelemista. Teoriat ohjaavat aineistonhankintaa. Niillä pyritään selittämään säännönmukaisuudet ja tarjoamaan tarkempi, aineistoon perustuva ymmärrys tutkittavana olevasta ilmiöstä ja sen merkityksestä.

Metodi ja *teoria* eivät ole toisistaan irrallisia. *Metodit* ja *teoria* ovat siltoja tutkijasta tiedeyhteisöön: niitä käytettäessä on perehdyttävä asianmukaiseen tutkimuskirjallisuuteen ja rakennettava oma tutkimuksensa aiempaan tutkimukseen tukeutuen. Jos etsit aineistostasi vaikkapa representaatioita tai diskursseja, sinun on päätettävä, keiden tutkijoiden tapaan käyttää käsitteitä itse tukeudut, keiden tutkijoiden harjoilla seisot. Tutkimuksen tulokset ovat aina suorassa suhteessa käytettyihin metodeihin ja teoreettisiin viitekehyksiin. Teoreettinen viitekehys määrää sen, millainen aineisto kannattaa kerätä ja millaista menetelmää sen systematisoinnissa käyttää. Tai päinvastoin, aineiston luonne asettaa rajat sille, millainen tutkimuksen teoreettinen viitekehys voi olla ja millaisia metodeja voi käyttää. Teoreettisen viitekehyksen ja sen kanssa sopuinnussa olevan metodin valitseminen on siis tärkeä ja kauaskantoinen ratkaisu.

On olemassa lukuisia joukko erilaisia metodeja, joilla laadullisesta aineistosta tuotetaan havaintoja, saadaan siitä esille enemmän kuin mitä voi paljaalla silmällä nähdä. Metodeja soveltamalla aineistoa voidaan tarkastella kuvauksina tapahtumista tai ihmisten käyttäytymisestä, kiinnittää huomio tekstien erilaisiin rakenteellisiin piirteisiin tai tarkastella aineistoa dokumentteina vuorovaikutustilanteista. Metodeja aineiston käsittelyssä voivat olla esimerkiksi teemoittelu, typologisointi, juonirakenteen tuottaminen, sisällön erittely, kulttuurianalyysi, keskusteluanalyysi, retoriikan analyysi tai diskurssianalyysi.

Tutkittavat asiat eivät ole irrallaan muusta maailmasta. Niillä on historiansa ja monenlaisia kytköksiä tai ne ovat osa suurempaa kokonaisuutta. Tutkijan tulee rakentaa tutkimuksensa *konteksti*. Uskontotieteilijä Teemu Tairan mukaan konteksti ei viittaa valmiina olemassa olevaan taustaan, johon aineisto sijoitetaan tai joka selittäisi aineiston, vaan se, ymmärrettynä verkostomaisena suhdejärjestelmänä, rakennetaan erilaisten *kulkuneuvojen* – aineiston, erityisten tutkimuksellisten kysymysten ja niihin kytkeytyvien elementtien – avulla. Tairan mukaan kontekstien rakentamisesta voidaan puhua kartografiana, kartoittamisena, kartan piirtämisenä.²¹

Kontekstin käsitteen kohdalla voidaan puhua myös tutkimusaineistojen rajaamisesta. Perinteentutkija Seppo Knuutilan sanoin jokainen tutkija konstruoi itselleen myös ne metodiset ja empiiriset rajoitukset, jotka tekevät tutkimusasetelman mielekkääksi. Monien mielestä *tutkimuskysymys* on tärkein rajaaja.²² Vähitellen tehtävä tutkimusaineiston kontekstualisointi auttaa myös tekemään hyviä kysymyksiä. Tutkimusaineisto ilmaisee eri asioita sen mukaan, mitä kysytään ja millaisin metodisin keinoin sitä käsitellään.²³

MEDIA KULTTUURIEN TUTKIMUKSEN AINEISTONA

Media tarjoaa monenlaisia aineistoja kulttuurien tutkimukseen. Tutkimuksen kohteena voi olla esimerkiksi mediatuotanto, jolloin selvitetään miten toimintakulttuuri ohjaa median tuottamaa käsitystä maailmasta. Median kulutukseen keskittyvä tutkimus pohjaa esimerkiksi, miten ihmiset tulkitsevat media-aineistoja ja käyttävät niitä omassa elämässään. Mediasisältöjen tutkimus selvittää, millaista kuvaa maailmasta media tuottaa ja miten mediasisällöt vaikuttavat instituutioiden, yhteisöjen ja yksilöiden toimintamahdollisuuksiin.

Uskontoaiheisia mediasisältöjä tarkastelevassa tutkimuksessani olen koonnut ensisijaisen tutkimusaineiston maan vaikutusvaltaisimmasta sanomalehdestä *Helsingin Sanomista*. Aineistojen keruussa olen noudattanut otostekniikkaa kokoamalla toisen maailmansodan jälkeiseltä ajalta (1946–2010) joka toisen vuoden uskontoaiheiset pää- ja mielipidekirjoitukset. Tätä pitkittäisotosta on täydennetty kokoamalla uutisjuttuja *Helsingin Sanomista* ja muista lehdistä valikoimalla yksittäisiä aiheen kannalta keskeisiä keskustelunaiheita. Tällä otoksella saadaan selvitettyä, miten uskontokeskustelu on muuttunut suomalaisessa mediassa määrällisesti ja laadullisesti. Se tarjoaa mahdollisuuden tutkia, millaisia asemapaikkoja uskonnolle luodaan julkisuudessa. Koska otos ei voi edustaa koko julkista keskustelua tai edes mediaa, on tärkeää pohtia, miten aineiston kokoamisen menetelmä sekä keskittyminen pää- ja mielipidekirjoituksiin vaikuttaa löydöksiin.

Teemu Taira

VISUAALINEN ETNOGRAFIA

Todellisuuden kuvaaminen visuaalisesti on yhtä vanhaa kuin vanhimmat tunnetut kulttuurit. Kalliomaalaukset kivikaudelta ovat aikansa ihmisten viestintää, jonka merkityksiä voimme vain arvailla. Kuvien tulkinta ei avaudu ilman kulttuurisen kontekstin tuntemista.

Anja Tuomiston ja Heli Uusikylän mukaan visuaalinen viestintä oli paikallista hyvin pitkään – kuvat näki vain jos tuli paikalle katsomaan niitä. Painokoneiden keksimisen myötä paitsi tekstit myös niiden piirroskuvitus levisi laajemmalle lukija- ja katsojakunnalle. 1800-luvun lopulta lähtien on siirrytty käsin piirretyistä tai maalatuista kuvista valokuvaan, liikkuviin kuvaan ja digitaalisiin kuviin, joissa ”vanhat visuaalisen esittämisen keinot toimivat” uusien keinojen ja muotojen rinnalla. Piirrosten, karttojen ja muiden visuaalisten ja symbolisten merkkien läsnäolo kulttuurissa ei ole kadonnut yhteiskunnan digitalisoitumisen myötä. Yhä edelleen näemme katukuvassamme liikennemerkkejä, opaskylttejä tai mainostauluja. Yhä edelleen säätiedotukset ja uutiset kuvitetaan kartoin, jotka rajaavat sisäänsä tietyn alueen, tietystä näkökulmasta.

1800-luvun lopulta lähtien myös antropologit ja etnografit ovat dokumentoineet valokuva- ja elokuvakameroillaan kaukaisten ja eksoottisten kansojen edustajia, heidän tapojaan ja esineitään. Valokuvaaja, etnologi Hannu Sinisalon mukaan valokuvia voidaan käyttää tutkimustekstin kuvituksena havainnollistamassa tekstiä tai herättämässä lukijassa sellaisia mielikuvia, jotka auttavat häntä sisäistämään tekstin sanoman. Kuvat voivat toimia myös todisteina vaikkapa rakennuksista, esineistä, tapahtumista ja ihmisistä.



Visuaalisuus voi olla myös hetkellistä ja katoavaa, siksi hetkellisten asioiden ja ilmiöiden dokumentointi on tärkeä osa tutkimuksen tekoa. Katutaiteilijan huolellisesti tekemä työ pyyhkiytyy pois seuraavan taiteilijan työn alta. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Valokuvia voidaan käyttää tutkimusaineistona esimerkiksi tutkittaessa ilmiöitä ja esi-
 neitä, joita ei enää ole olemassa. Siksi onkin tärkeä dokumentoida juuri nyt tapahtu-
 via ja olemassa olevia ilmiöitä: katoamassa olevaa tapakulttuuria, purettavia taloja,
 poispestäviä seinäkirjoituksia tai erilaisia tapahtumia vuosittain toistuvista juhlista tai
 festivaaleista kertaluontoisiin *flash mob* -tapahtumiin tai mielenosoituksiin. Kuvat toi-
 mivat todisteina: tällaista on tapahtunut. Vinteiltä, kuolinpesistä ja kirpputoreilta löy-
 detyt vanhat valokuvat ovatkin tärkeitä ja säilyttämisen arvoisia, vaikka ne taiteelliselta
 tasoltaan eivät kovin korkealle nousisikaan. Ne ovat dokumentteja omasta ajastaan ja
 siitä, mikä milloinkin on nähty kuvaamisen arvoisena.

Elämäkerrallisessa tai muistitietotutkimuksessa voidaan käyttää haastateltavan omia
 kuvia herättämässä muistoja oman elämän käännekohdista, arkisista tapahtumista ja
 niiden yhteyksistä kansallisiin tai kansainvälisiin tapahtumiin. Kuvat toimivat tällöin
 Sinisalon mukaan stimulantteina, jotka palauttavat haastateltavan mieleen menneisyy-
 den tapahtumia, mielialoja ja keskusteluja.

Aina kuvaajana ei toimi tutkija. Halutessa tavoittaa tutkittavien omia tulkintoja, näkö-
 kulmia ja maailman hahmottamisen tapoja on kamera annettu heidän käsiinsä. Ensimmäinen
 ja tunnetuin esimerkki tällaisesta tutkimusmetodista on vuonna 1972 julkaistu
Through Navajo Eyes, jossa tutkijat Sol Worth ja John Adair tulkitsivat navaho-yhteisön
 maailmankuvaa elokuva-aineiston avulla. Kuvaajina olivat navahot itse, ja he myös esit-
 tivät tulkintoja kuvaamastaan aineistosta. Tämänkaltaista tutkimustapaa, jossa tutkijat
 ja tutkittavat ovat aidossa vuoropuhelussa, sanotaan *dialogiseksi tutkimusmenetelmäksi*.

Kulttuurintutkija kiinnittää huomionsa paitsi valo- ja elokuvaan myös kulttuurista löy-
 tyviin visuaalisiin ilmaisiin: kansankulttuuriin kaikessa rikkaudessaan, käsitöihin,
 kansantaiteeseen. Niiden todisteena ovat vaatteet, käsityötuotteet, koristellut astiat ja
 työkalut, huonekalut, soittimet ja monet muut käsityötaidon näytteet.

Visuaalisesta etnografiasta puhutaan silloin, kun tutkittavaa ilmiötä tai kulttuuria kuva-
 taan ja esitetään laajan ja systemaattisesti kerätyn valokuva- ja filmiaineiston avulla.
 Kuva-aineistoa käytetään tällöin sekä tutkimuksen lähdeaineistona että etnografisen
 kuvauksen välineenä tutkimusta kirjoitettaessa. Pitkään kamera toimi, antropologi
 John Collierin sanoin, ikään kuin ”silmän jatkeena”, jonka nähtiin tallentavan luotetta-
 vasti, monipuolisesti ja täsmällisesti tutkittavan kulttuurin ilmiöitä, ihmisiä ja esineitä.
 Nykyään kuvat nähdään antropologi Stig Söderholmin mukaan moniulotteisemmin, ja
 visuaalista etnografiaa hyödyntävissä tutkimuksissa pohditaan tarkasti kuvien lukemi-
 sen ja ymmärtämisen kysymyksiä, valtasuhteita sekä tutkijan ennakko-oletusten vai-
 kutuksia hänen ottamiinsa kuviin. Kuva ei ole tarkka kopio maailmasta vaan kuvaajan
 näkemys siitä – valokuva voidaan nähdä representaationa, jolloin se on aina otettu jos-
 tain näkökulmasta ja rajatessaan jotain mukaansa se samalla rajaa jotain muuta pois.

Tiina Mahlamäki

Tutkijapositio - refleksiivisyys

Koska kenttätö on luonteeltaan ainutlaatuisia ja sen kautta muodostuneeseen aineistoon vaikuttavat monet eri tekijät, on viime vuosikymmeninä painotettu tutkimuksen ja tutkimusprosessin *refleksiivisyyttä*. Sillä tarkoitetaan tutkijan aktiivista pyrkimystä tiedostaa tutkimusprosessiin vaikuttavia eri tekijöitä. Käytännössä refleksiivisyyttä voi harjoittaa monella tasolla. Se voi olla esimerkiksi sen pohtimista, mitkä tekijät ovat vaikuttaneet tutkijan ja tutkimuksessa mukana olevien vuorovaikutussuhteen muodostumiseen, tai se voi olla pohdintaa aiemman tutkimustradition vaikutuksesta omaan tutkimukseen. Näin prosessista tulee jossain määrin ennakoitavampi, ja ennen kaikkea ne tavat, joilla aineistoa on tuotettu ja tulkittu, tulevat lukijoille mahdollisimman näkyviksi.²⁴

Tutkimuseettisten näkökulmien ja käytäntöjen sisäistäminen on keskeistä, jotta tutkimuksiimme lupautuneet voivat luottaa, että heitä ja heidän avullaan tuotettuja aineistoja kohdellaan tutkimuksen kaikissa vaiheissa kunnioituksella ja yhdessä sovittuja lähtökohtia noudattaen. Tämän luottamussuhteen säilyttäminen on tärkeää, ei vain oman tutkimuksemme, vaan koko tieteellisen toiminnan uskottavuuden kannalta. Nykyisin kenttätötilanteissa, esimerkiksi haastattelun alussa tallennetaan myös niin sanottu arkisto- ja käyttö lupa, jolla määritellään muun muassa muistitietoaineiston käyttöehdot tulevan tutkimuksen varalle. Sama koskee esimerkiksi erilaisten henkilökohtaisten dokumenttien, kuten päiväkirjojen, kirjeiden tai valokuvien luovutusta. Yhteistyössä museoiden tai muiden instituutioiden kanssa järjestettävissä kenttätöissä kysymys voi olla myös esineiden luovutuksesta.

TUTKIMUSETIIKKA

Tutkimusetiikka on tutkijoiden ammattietiikkaa, johon perustuen tehdään moraalisia päätöksiä ja valintoja tutkimusta tehdessä ja ylipäätään akateemisessa maailmassa työskenneltäessä. Tutkimusetiikka koskee siis sekä tutkijoita, opettajia että opiskelijoita. Tutkimusetiikkaan kuuluvat ne eettiset periaatteet, normit, arvot ja hyveet, joita tutkijan tulee noudattaa harjoittaessaan omaa ammattiaan. Jokaisella akateemisessa maailmassa työskentelevällä on vastuu omista valinnoistaan, ja tutkijoiden piirissä vallitsee kohtuullinen yksimielisyys siitä, minkälainen tutkimus on eettisesti hyväksyttävää.²⁵

Kaikki tutkimusorganisaatiot ovat sitoutuneet noudattamaan yhteisesti sovittua hyvää tieteellistä käytäntöä. Tutkimuseettinen neuvottelukunta on määritellyt ne yleiset periaatteet, jotka siihen kuuluvat: "Hyvään tieteelliseen käytäntöön kuuluu muun muassa, että tutkijat ja tieteelliset asiantuntijat

- 1) noudattavat tiedeyhteisön tunnustamia toimintatapoja, se on, rehellisyyttä, yleistä huolellisuutta ja tarkkuutta tutkimustyössä, tulosten tallentamisessa ja esittämisessä sekä tutkimusten ja niiden tulosten arvioinnissa;
- 2) soveltavat tieteellisen tutkimuksen kriteerien mukaisia ja eettisesti kestäviä tiedonhankinta-, tutkimus- ja arviointimenetelmiä ja toteuttavat tieteellisen tiedonluonteen kuuluvaa avoimuutta tutkimuksensa tuloksia julkaistessaan;

- 3) ottavat muiden tutkijoiden työn ja saavutukset asianmukaisella tavalla huomioon niin, että he kunnioittavat näiden työtä ja antavat heidän saavutuksilleen niille kuuluvan arvon ja merkityksen omassa tutkimuksessaan ja sen tuloksia julkaistessaan.”²⁶

Piittaamattomuus on näiden käytäntöjen laiminlyömistä ja holtittomuutta. Vilppi tarkoittaa sitä, että esittää vääriä tietoja tai tuloksia tiedeyhteisölle, sepittää tai vääristelee omia tuloksiaan, lainaa luvattomasti tai anastaa jonkun toisen tekstiä. Viittauskäytäntö onkin keskeinen osa akateemista kirjoittamista.²⁷

Ammattietiikkaa on esimerkiksi se, että tenttien ja muiden opinnäytteiden arviointi on läpinäkyvää: opiskelijoiden pitää saada tietää, millä perusteilla heidän työnsä on arvioitu. Opiskelijan taas on opinnäytteitä laatiessaan noudatettava hyviä tieteellisiä käytäntöjä ja tuotava viittauksin esiin, keiden tutkijoiden ajatuksiin hänen työnsä perustuu. Sanomattakin on selvää, että opinnäytetekstejä ei voida kopioida muista lähteistä.

Kulttuurintutkijat työskentelevät usein kentällä haastattelemassa ja havainnoimassa ihmisiä. Kenttätöyssä syntyvä etnografinen aineisto on vahvasti tutkijasta riippuvaista – sitä ei olisi olemassa ilman tutkijan aktiivista toimintaa. Tämä vaatii tutkimuseettistä pohdintaa läpi koko tutkimusprosessin. Se edellyttää jatkuvaa hereillä oloa ja reflektiota suhteessa erilaisiin valintoihin. Pohdintaa ja valintoja kehystävät tieteenalan omat eettiset käytännöt, yleensä tieteentekemiseen liittyvät eettiset ohjeistukset sekä voimassa oleva lainsäädäntö.²⁸

Useimmiten tutkijat tekevät eettisesti kestäväää työtä, kunhan he aika ajoin pysähtyvät pohtimaan valintojaan. Kenttätö on samankaltaista ihmisten välistä vuorovaikutusta kuin muukin elämä, joten useimmiten samat periaatteet, joiden mukaan eletään vuorovaikutuksessa ystävien ja muiden läheisten kanssa, pätevät myös kenttätöyssä: toisia kunnioitetaan, lupauksista pidetään kiinni ja pyritään rakentamaan ja ylläpitämään molemminpuolista luottamusta.

Se, mikä kenttätöyssä on erityistä, on tutkittavien itsemääräämisoikeuden kunnioittaminen, jolloin tutkittavien on esimerkiksi vapaaehtoisesti suostuttava tutkimuksen kohteeksi. Lisäksi tutkijat suojelevat tutkittavien anonymiteettiä ja tietosuojaa ja he pyrkivät pitämään huolta, ettei tutkittaville koidu minkäänlaista harmia tai vahinkoa tutkimuksen tekemisestä tai sen julkaisemisesta.²⁹

Tiina Mahlamäki

Kansatiede, folkloristiikka ja uskontotiede – kuten monet muutkin yliopiston oppiaineet – ovat nykyisin tutkimuksen ja opetuksen lisäksi yhteistyössä myös monien muiden yhteiskunnallisten toimijoiden kanssa. Tätä nimitetään yliopiston kolmanneksi tehtäväksi, tutkimuksen ja opetuksen rinnalla. Kenttätöihin perustuvassa tutkimuksessa voidaan nähdä tämän yhteiskunnallisen vaikuttavuuden pitkä historia. Kenttätööt ovat vaatineet yhteydenottoja, neuvotteluja, järjestelyjä ja sopimuksia sekä samalla tuottaneet verkostoja, näyttelyjä ja julkaisuja. Kentällä vuorovaikutustilanteissa muodostuneen tiedon välittäminen prosessoituna takaisin tutkimuksen kohteille sekä laajemmin yhteiskuntaan on kulttuurintutkijoiden panos yhteiskunnallisesti merkityksellisen tiedon tuottamisessa.

TULEVAISUUDENTUTKIMUKSESTA

Ajallinen näkökulma kenttään voi suuntautua niin menneisyyteen, nykyisyyteen kuin tulevaisuuteenkin. Kun esimerkiksi kansatieteilijä ryhtyy käyttämään tulevaisuudentutkimusta osana omaa tutkimustaan, hän huomaa helposti samankaltaisuuksia näiden kahden tieteenalan menetelmien välillä. Tulevaisuudentutkimuksessa käytetään paljon Delfoi-asiantuntijakyselyä, jossa on monia yhteneväisiä piirteitä kansatieteelliseen kyselytutkimukseen. Niin sanotussa perinteisessä kyselyssä vastaajat kertovat omin sanoin muistonsa ja kokemuksensa kysytystä asiasta. Tulevaisuutta selvitettäessä kysymykset kohdennetaan väittämän muodossa tulevaisuuteen ja lisäksi vastaajat kommentoivat toistensa ajatuksia ja tulevaisuuskuvan toivottavuuden astetta.

Delfoi koostuu asiantuntijaraadista, jolle lähetetään ensimmäisen lisäksi ainakin vielä toinen kysely. Se koostuu ensimmäisellä kyselykierroksella kerätyistä asiantuntijoiden ajatuksista, joita työstetään edelleen mahdollisesti vielä kolmannellakin kierroksella. Delfoihin koottu vastaajaraati on ainakin kyselyn toteuttamisvaiheessa anonyymi – osallistujat eivät siis tiedä, kuka on mitään mieltä eri asioista, vaan he lukevat ja kommentoivat aineistoa nimettöminä. Näin häivytetään erilaisten hierarkioiden vaikutusta vastauksiin. Asiantuntijasta molemmilla tieteenaloilla on yhteinen näkemys: nimestään huolimatta sillä ei tarkoiteta pelkästään professoreja, yritysjohtajia tai vaikkapa kansanedustajia. Sen sijaan asiantuntija on henkilö, joka parhaiten osaa kertoa kyseisestä asiasta ja jolla siitä on eniten tietoa. Tuolloin häivytetään tittelit ja nimikkeet ja syvennytään siihen, mikä on kunkin informantin tausta, kokemus ja osaaminen. Kansatieteellisellä kyselyllä ja Delfoi-menetelmällä on siis paljon yhteistä, ja kansatieteilijät kokevatkin usein Delfoin helposti lähestyttäväksi menetelmäksi.³⁰

Esimerkiksi maaseudun liikkuvien palvelujen – kuten myymälä- ja kirjastoautoja – tulevaisuutta käsitelleessä Delfoi-tutkimuksessa asiantuntijat edustivat laajasti sitä kenttää, johon tutkimuskin linkittyi. Mukana oli anonyymejä osallistujia valtionhallinnosta, maaseutututkimuksesta, eri liikkuvien palvelujen henkilökunnasta ja asiakkaista sekä myös esimerkiksi teknisten järjestelmien kehittäjiä ja terveydenhuollon ammattilaisia. Delfoin ensimmäinen kierros käsitteli liikkuvien palvelujen lisäksi jonkin verran myös maaseudun yleistä kehitystä tulevaisuudessa ja näitä kahta teemaa syvennettiin toisella kierroksella. Sen kysymykset muokattiin ensimmäiseltä kierrokselta nousseista ajatuksista, joita asiantuntijat saivat nimettöminä toisella kierroksella vielä muokata ja arvottaa. Lopputuloksena oli hyvin monipuolinen ja -tieteinen aineisto siitä, millaisia mahdollisuuksia liikkuvilla palveluilla olisi 2040-luvun suomalaisella maaseudulla.³¹

Jussi Lehtonen

Kulttuurintutkijat ovat läsnä muutoksessa ja murroksessa sekä tieteenalojensa että kohteidensa kautta. Kansallisvaltioajattelun kritisointi, valuuttaunionit, EU:n laajentuminen ja monet muut ympärillämme olevat yhteiskunnalliset ilmiöt vaikuttavat niin tutkimuksemme kohteeseen kuin näkökulmiimme ja tapaamme tehdä tutkimusta. Maaseutu–urbaani-jako on osoittautunut joko/tai-erottelun asemesta sekä/että-ilmiseksi. Kysymys on myös kestävän kehityksen ajatuksista, tietotekniikan

kehityksestä, sukupuolen ja vallan suhteesta sekä etnisestä tasa-arvosta. Aika-tila yhteyden kokoonpuristuminen on johtanut maailman pienenemiseen. Samalla kuitenkin tutkimuksen ajallinen ulottuvuus laajenee historiasta ja nykyhetkestä tulevaisuuteen ja avaa etemme vaihtoehtojen kirjon.

Kulttuurien tutkimuksen oppiaineet

Mitä folkloristiikka on?

Folkloristiikka tutkii ihmisiltä toisille suullisesti, kirjallisesti, visuaalisesti ja virtuaalisesti välittyviä viestejä kuten kertomukset, laulut, sanonnat, piirrookset tai videot ja niiden taustalla olevia ajattelun tapoja, uskomuksia, toiveita ja pelkoja. Perinteisenä tutkimuksen kohteena on ollut suullinen perinne, mutta yhteiskunnan modernisaation ja kirjallisen viestinnän kasvun myötä yhä enemmän tutkittavaa on kirjallisessa muodossa. Nykyään tietoverkot tarjoavat kiinnostavan, monipuolisen ja samalla haasteellisen tutkimuskentän myös folkloristeille.

Teollistumisen ja kaupungistumisen myötä klassinen, kiinteätekstinen folklore on käynyt harvinaiseksi mutta ei suinkaan ole hävinnyt kokonaan. Folkloreksi tunnistettavan aineksen muodonmuutos on saanut folkloristit kiinnostumaan yhtäältä siitä, millä tavoin nykyään ilmaistaan aiemmin folkloren kautta viestittyä maailmankuvaa, ajattelun malleja ja asenteita. Toisaalta folkloristit ovat kiinnostuneita siitä, missä ja miten ihmiset nykyään ovat toistensa kanssa tekemisissä välittämällä viestejä, jotka ovat luonteeltaan spontaaneja ja epävirallisia ja perustuvat vain siihen, että joku haluaa esittää toiselle jotakin kiinnostavaa.

Suurin osa folkloristien käyttämästä aineistosta on tavalla tai toisella kenttätyön ja kahden ihmisen, haastattelijan ja haastateltavan, kohtaamisen tulosta. Folkloristit haastattelevat ihmisiä saadakseen aineistoa omaan tutkimukseensa tai dokumentoiduksi arkistoon. Toinen mahdollisuus on seurata ihmisten folkloren käyttöä ja tehdä siitä dokumentteja. Nykyään sama voi tapahtua tietoverkossa, niin että tutkija ottaa talteen verkosta löytämänsä viestintää ja esityksiä tai pyytää verkossa liikkujia tuottamaan aineistoa. Tutkimuksen etiikka vaatii, että havainnoitaville ihmisille on aina kerrottava asiasta, silloin kun kyse on henkilökohtaisista viesteistä. Folkloristiseen tutkimustapaan on kuulunut kenttätyössä kerätyn aineiston huolellinen arkistointi myöhempää käyttöä varten.

Folkloristinen tutkimus on Turussa alusta pitäen, 1960-luvulta, perustunut leimallisesti tutkijoiden tekemään kenttätyöhön, siinä missä Helsingissä on ollut käytettävissä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran vanha ja rikas arkistoaineisto. Vuosikymmenien mittaan Turkuun on kertynyt siten oma, monipuolinen arkistoaineisto tutkimushankkeiden yhtenä tuotoksena. Suuria hankkeita ovat olleet saamelaisen kansanuskoon liittyvän kertomusperinteen keruu ja tutkimus Talvadaksen kylässä

Pohjois-Lapissa, inkeriläisten uskomusperinteen ja muistitiedon keruu sekä eteläintialaisen Siri-epiikan ja mytologian dokumentointi ja tutkimus. Tutkimus on suuntautunut tyypillisesti folkloren käytön tapoihin, folkloren ja muun kulttuurin väliseen suhteeseen sekä erilaisiin teoreettisiin kysymyksiin eri perinnejajien luonteesta ja folkloren ja identiteetin välisestä suhteesta.

Folkloristiikka kouluttaa varsinaisesti tutkijan ja arkistotyöntekijän ammatteihin, mutta folkloristit ovat löytäneet itselleen muualta työelämästä monia tapoja käyttää osaamistaan ja syvällistä ymmärrystään kulttuurin ja perinteen luonteesta erilaisissa tehtävissä järjestöissä ja julkisella sektorilla. Sihteerin, koordinaattorin ja tiedottajan tehtävät ovat tyypillisiä esimerkkejä folkloristisen osaamisen käytöstä työmarkkinoilla.

Mitä kansatiede on?

Kansatiede eli etnologia (*European Ethnology*) tutkii ihmistä kulttuurisena olentona ja toimijana. Se antaa perspektiivin kulttuuriseen taustaamme ja nykyisyyteemme, maanosamme kansoihin ja etnisiin ryhmiin sekä näiden kulttuuriseen monimuotoisuuteen. Opinnoissa tulevat tututuksi suomalaisuuden ohella yhtäläillä esimerkiksi albaanit, romanit kuin saamelaisetkin. Kansallisvaltioiden arkielämän lisäksi kansatieteen kiinnostuksen kohteina ovat myös yleisemmät kulttuuriset prosessit sekä valtionrajoista riippumattomat kulttuuriset ilmiöt ja suhteet, kuten alueellisuus, yllirajaisuus ja monipaiikkaisuus.

Tutkimuskohteet vaihtelevat paikallisista arjen ilmiöistä nykyisen globaalin murroksen piirteisiin. Niihin kuuluvat yhtäläillä kaupunkien kuin maaseudunkin elämäniljöö sekä kulttuurien kohtaaminen. Tutkimus kohdistuu sekä ilmiöiden käyttöön että asemaan osana arkipäivää ja identiteettiä. Sisältöjä ovat esimerkiksi niin ruokakulttuurin kuin tapakulttuurinkin piirteet, esineellistä ja aineellista tai symbolista ympäristöämme unohtamatta. Suomalaiset kulttuuri-ilmiöt nähdään osana laajaa eurooppalaista kulttuuriperintöä. Opinnäytteiden aiheista löytyvät tarkemmin niin kuntaliitosten vaikutukset, tatuointistudiot kuin maahanmuuttajaryhmien integroituminenkin. Tutkimuskohteena on siis ihminen osana jotakin ilmiötä, toimintaa tai vuorovaikutussuhdetta. Ajallisesti näkökulma ulottuu historiasta nykyisyyden kautta tulevaisuuteen. Kansatieteilijä pystyykin arkielämän ilmiöiden taustojen ja kehityksen ymmärtämisellä ja hallinnalla olemaan vahvasti mukana yhteiskunnallisessa keskustelussa ja suunnittelussa.

Aineistonhankinnalle on luonteenomaista kenttätyö eri muodoissaan sekä museokokoelmien ja erilaisten verkko- tai arkistomateriaalien käyttö. Kansatieteen opiskelija oppii tarkastelemaan kohdettaan kriittisesti ja käyttämään kulttuurianalyttistä näkökulmaa, jonka avulla arjen ilmiöt näyttävät uudella tavalla. Tätä taitoa tarvitaan monissa ammateissa ja kansatieteilijöiden työsektori onkin laajentunut viime vuosikymmenenä huomattavasti. Tavoitteena on kouluttaa kansatieteen opiskelijoista kriittisiä, laajasti kulttuuriin perehtyneitä asiantuntijoita. Kansatieteestä

valmistuva saa kulttuurintutkijan asiantuntijuuden ja taidot toimia erilaisissa kulttuurialan tehtävissä sekä laajemminkin yhteiskunnallisilla sektoreilla. Kansatiedettä pääaineena opiskelleet ovat perinteisesti työllistyneet museotalle tai kunnallisen kulttuuritoimen virkoihin, mutta lisäksi myös opetus- ja tutkimustehtäviin. Kansatiede antaa valmiuksia myös media-alalle ja järjestökentälle. Lisäksi monikulttuuristuva Suomi tarjoaa kansatieteilijöille runsaasti uusia työkohteita mm. monikulttuurisuus- ja maahanmuuttajatyön, kulttuurivaikutusten arvioinnin ja kulttuurin sisältötuotannon parissa. Kaikissa näissä tarvitaan kansatieteen opintojen myötä saatavaa kulttuurista lukutaitoa.

Aiemmin perinnetieteeksi luokiteltu kansatiede on nykyisin laajemmin yhteiskunnallinen toimija. Oppiaineen henkilökunta edustaa monialaista kulttuurien tutkimuksen asiantuntijuutta, muun muassa muutosta ja murrosta, maaseutua ja kaupunkia, ympäristöetnologiaa, visuaalista kulttuuria ja etnistä kohtaamista, ja toimii monissa kansainvälisissä yhteistyöorganisaatioissa. Tämä mahdollistaa, yhdessä virallisten vaihto-ohjelmien kanssa, myös perustutkinto-opiskelijoiden eurooppalaisen liikkuvuuden sekä korkeatasoiset vierailijat oppiaineessa. Eurooppalaisen ytimensä ympärillä kansatiede pitää yllä kontakteja myös ulkoeurooppalaiseen tiedemaailmaan ja tutkimuslaitoksiin.

Mitä uskontotiede on?

Uskontotiede on humanistinen ja yhteiskuntatieteellinen tieteenala. Se kuuluu ihmistieteisiin, ja siinä tutkitaan muun muassa järjestäytyneitä uskontoperinteitä, kuten kirkkoja, lahkoja, uskonnollisia yhteisöjä, liikkeitä ja virtauksia, sekä yksittäisen ihmisen uskonnollisia kokemuksia, ajatuksia ja tunteita sekä niitä eri tapoja, joilla uskontoa ”tehdään” esimerkiksi arjessa, kulttuurissa, taiteessa tai mediassa.

Uskontotieteessä tarkastellaan myös sitä, miten ja mitä uskonnosta puhutaan ja miten uskonnon kategoria tulee esiin ja vaikuttaa yhteiskunnan ja kulttuurin toiminnassa ja rakenteissa. Uskontotieteellistä tutkimusta ei kuitenkaan rajata siihen, mikä yleisen ymmärryksen mukaan on uskonto, vaan se soveltuu kaikenlaisten kulttuuristen ilmiöiden ja merkitysten tarkasteluun. Kyse on ilmiöstä, jonka avulla ihmiset etsivät merkitystä elämälleen, jonka mukaan he suuntaavat elämäänsä ja toiveitaan ja etsivät vastauksia perimmäisiin kysymyksiin. Tarkastelun kohteena voivat olla vaikkapa fanikulttuurit, jalkapallo, syömishäiriöt tai nationalismi. Myös uskonnottomuuden ja ateismin eri muodot kuuluvat uskonnontutkimuksen kohteisiin.

Vaikka uskontotieteilijät puhuvatkin usein jumalista, jumalattarista, hengistä, esi-isistä tai metsänhengistä, ei uskontotiede oikeastaan tutki niitä. Uskontotieteilijä Kimmo Ketolan määritelmän mukaan, ”uskontotiedettä on kaikki se tieteellinen metodein suoritettu tutkimus, joka kohdistuu ilmiöön, joka voidaan tieteenalalla vallitsevien konventioiden mukaisesti tunnustaa kuuluvaksi ’uskonnon’ nimikkeelle”.³²

Tieteenalan konventiot eli tiedeyhteisössä hyväksytyt tutkimuksen tekemisen tavat aiheuttavatkin tiettyjä rajoituksia suhteessa siihen, mitä voidaan tutkia ja minkälaisia aineistoja voidaan käyttää. Tutkimusaineistojen tulee olla yleisesti havainnoitavissa olevia dokumentteja tai ilmiöitä – eivät siis metsänhenget, ufot tai esi-isät, joita ei yleisesti havainnoida tai joista ei ole olemassa dokumentteja. Uskontotieteessä tutkimuksen kohteena on useimmiten ”uskonto historiallisena, sosiaalisena, psykologisena ja kulttuurisena ilmiönä”. Tutkimuksen kohteena eivät voi olla ylikuonnolliset olennot tai todellisuudet, joihin ihmiset uskovat tai joita pyhissä kirjoituksissa kuvataan. Tutkimuksen kohteena ovat ne ihmiset, jotka näitä todellisuuksia kokevat ja niitä kuvaavat sekä heidän antamansa kuvaukset. Lisäksi tarkastelun kohteena ovat ne kontekstit ja olosuhteet, joissa nuo kuvaukset ovat syntyneet.³³ Uskontotieteessä ei oteta kantaa uskontojen totuuteen, vaan siinä keskitytään erilaisten uskomusten vaikutuksiin yksilöissä ja yhteisöissä.

Uskontotiede on yli 160-vuotisen historiansa aikana useaan otteeseen pohtinut identiteettiään ja pyrkinyt korostamaan eroaan teologiaan ja myös uskontotraditioihin sekä korostamaan akateemista identiteettiään, oikeuttaan olemassaoloonsa tieteellisenä oppialana. Koska erilaiset maallistumisteoriat ennustivat pitkään vielä 1960-luvulla, että uskonnot ovat modernisaation myötä häviämässä, myös oppiaineen olemassaoloa piti erikseen perustella. Kuitenkin viime vuosikymmenet ovat osoittaneet, että uskonnot eivät ole maailmasta häviämässä. Uskontojen merkitys yhteiskunnassa, maailmanpolitiikassa, kulttuurissa ja ihmisten elämässä on vain lisääntynyt.

Noin puolet uskontotieteen opiskelijoista pätevyöityy evankelisluterilaisen uskonnon aineenopettajaksi. Opettajan pätevyys pätevöittää luonnollisesti opettamaan missä tahansa oppilaitoksessa. Uskontotieteestä valmistuneet maisterit voivat toki työskennellä muissakin kuin opetustehtävissä, erityisesti kulttuuri, maahanmuutto, tiedotus, journalismi sekä kolmas sektori ovat työllistäneet uskontotieteilijöitä. Mutta uskontotieteen opiskelusta on monenlaista muutakin hyötyä. Erilaisten uskontoperinteiden syntyhistoria ja nykytilanteen ymmärtäminen edistää monikulttuurisuuden haltuun ottamista ja lisää kulttuurienvälistä ymmärrystä, mistä on hyötyä useilla eri ammattialoilla ja arkisessa elämässä. Uskontotieteen opinnot tukevat sitä, että paremmin ymmärtää ympäröivää maailmaa sekä siinä eläviä ihmisiä. Ja edelleen, ymmärrys lisää suvaitsevaisuutta.

Uskontotieteen maa ja taivas

VEIKKO ANTTONEN

Tutkimuskohteena uskonto?

Uskontotiede on modernissa tiedeyliopistossa oppiala, joka systematisoi, vertaa ja luokittelee maailman uskontoperinteiden ja uskonnollisten ilmiöiden tunnuspiirteitä sekä analysoi niitä yksilön, yhteisön ja kulttuurin tasoilla. Uskontotieteen harjoittajat pyrkivät yhtäältä kuvaamaan ja ymmärtämään uskontoa historiallisesti juontuvana kulttuurin ja yhteiskunnan osatekijänä, toisaalta selittämään uskonnollisissa ilmiöissä havaittavaa toistuvuutta erilaisten sosiologisten muuttujien sekä kognitiivisten tekijöiden avulla. Koska *uskonnon* käsite on abstraktio ylikulttuurisesti toistuvista inhimillisen ajattelun ja käyttäytymisen tunnuspiirteistä, on uskontotieteen harjoittajan jo lähtökohtaisesti hyväksyttävä se tosiasia, että me voimme tutkia *uskontoa* vain inhimilliseen tiedonkäsittelyyn kuuluvan *representaatiokyvyn* tuotteena.

Tässä mielessä uskontoa itsessään ei ole olemassa. Uskontotiede tavoittaa vain kulttuurisidonnaisilla kategorioilla käsitteellistetyn todellisuuden. Uskontotiede voi tuottaa tietoa uskonnosta vain niiden luokittelujen ja *diskurssien* kautta, joilla uskonto tulee nähtäväksi kulttuurissa ja yhteiskunnassa mentaalisisina ja materiaalisina representaatioina: uskomuksina, pyhinä kirjoituksina, rituaaleina, artefakteina ja objekteina, metaforisina ilmauksina, kategoriointiperiaatteina, identiteetin ilmauksena sekä ihmisiä yhteen saattavana yhteisömuodostuksen voimana.

Uskontotieteilijät tuottavat tietoa uskonnosta oman tieteenalansa historian saattossa hankitun teoreettisen ja metodisen pääoman näkökulmasta, mutta samalla tukeutuen muiden tieteenalojen, kuten historiatieteiden, arkeologian, kulttuuri-antropologian, folkloristiikan, psykologian, sosiologian, kielitieteen, mediatieteen ja sukupuolentutkimuksen apuun. Uskontotiede poikkeaa oleellisesti teologisista tieteistä uskontokäsitteen sisällön ja laajuuden että tutkimuskysymysten ja empiiristen aineistojen kannalta. Selvittämällä mitä historiallista ajanjaksoa missä tahansa maailmankolkassa, jossa ihminen on sopeutunut elämään yhteisönä, uskontotieteen tutkijat joutuvat ratkomaan paikasta riippumatta samoja ongelmia: miten otamme uskonnon kuvauksessa ja analyysissä huomioon sen, miten tutkittava yksilö tai yhteisö on järjestänyt elämänsä sekä miten kosmologiset käsitykset, myytit, symbolit ja rituaalit nivELYvät osaksi sosiaalisia, koulutuksellisia, taloudellisia ja poliittisia resursseja?

Uskonto ei liity vain siihen, mitä ihmiset ajattelevat ja tekevät omassa yksityisyydessään, vaan myös ja ennen kaikkea siihen, mitä ajattelusta ja tekemisestä seuraa yhteiskunnan ja kulttuurin kannalta. Siitä huolimatta, että länsimaaisessa kielenkäytössä uskonto ajatellaan yksilöiden henkilökohtaista merkityksenantoa ja identiteettiä alleviivaavaksi ominaisuudeksi, on uskonnon ajatuksella historiallisessa katsannossa viime kädessä yhteiskunnallinen alkuperä. Hengellisyyttä korostava *subjektiivinen käänne* on varsin myöhäinen, modernisaation myötä ankkuroitunut ilmiö. Vasta maatalousvaltaisen, kollektiivista vastuuta korostavan yhteiskuntamoraalin jälkeinen valtiokehitys on murtanut tehtäviä ja merkityksiä, joka organisoituneella uskonnollisuudella on yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitämiselle.

Uskontotieteen perinne Turun yliopistossa

Ennen kuin Turun yliopisto aloitti toimintansa vuonna 1920, uskontotiedettä harjoitettiin Helsingin yliopistossa käytännöllisen filosofian sekä suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen oppiaineissa. Helsingissä suomalais-ugrilaisen uskonnotutkimuksen dosenttina työskennellyt Uno Harva (1882–1949) – tuolloin vielä sukunimeltään Holmberg – kiinnitettiin vastaperustettuun yliopistoon sosiologian professoriksi vuonna 1926.³⁴ Harva oli ankkuroitunut 1800-luvun jälkipuoliskolla käynnistyneeseen kansallisten tieteiden tutkimusohjelmaan. Suomalais-ugrilaisten kansojen kieleen ja perinteeseen kohdistunut tutkimusohjelma oli osa sivistyneistön patrioottista projektia, jonka tavoitteena oli luoda tiedeyleisöä laajemmille kansalaispiireille kuvaa suomalaisten historiallisista vaiheista. Kysymys oli kielentutkimukseen läheisesti liittyen kansallisen mytologian kartoittamisesta ja tunnetuksi tekemisestä.

Mytologian, kansanuskon ja kansanomaisen uskonnon tutkimus on lyönyt leimansa suomalaisen uskontotieteen akateemiseen kehitykseen ja identiteettiin. Uskontotieteen ja folkloristiikan oppialat ovat jakaneet yhteisen tutkimusalueen kohdistuaan huomionsa alueellisesti rajattuihin kansanperinteen aineistoihin. Riippumatta siitä, ovatko suomalaiset kansanuskon tutkijat suorittaneet akateemiset opintonsa uskontotieteen vai folkloristiikan laitoksilla, yhteistä heille on



Turun yliopiston HKT-laitoksen arkistoon on tallennettu kuva vuodelta 1970, jossa oppiaineiden professori Lauri Honko ja hänen assistenttinsa, myöhemmin Helsingin yliopiston uskontotieteen professori, Juha Pentikäinen keskustelevat.

ollut uskonnon ja perinteen käsitteiden tarkasteleminen limittäisinä käsitteellisinä alueina, mikä käytännössä tarkoittaa, ettei uskontoa lähestytä niinkään reaalisenä, teologisena kategoriana, vaan erottamattomana osana elämäkäytäntöjä ohjaavaa kansanomaista maailmankuvaa. Uskonto on erottamaton osatekijä kulttuurin kokonaisuudessa, joka ilmenee kielessä, suullisen perinteen lajeissa kuten uskomuksissa, myyteissä, legendoissa sekä rituaalisen käyttäytymisen erilaisissa ilmenemis-
muodoissa.³⁵

Sosiologian professorina Harva paneutui erityisesti suomalais-ugrialaisten kansojen sukulaisuusjärjestelmien, avioliittotapojen, naisen yhteiskunnallisen aseman sekä kansanomaisen ajanlaskun tutkimukseen. Harvan uskontokäsitys on varsin moderni nostaessaan maailmankuvan tarkastelun keskiöön. Harva osoittaa, että uskonto ei ole käsitteenä rajattavissa vain yliluonnollisiin voimiin kohdistuvaan henkilökohtaiseen uskoon. Hänen mukaansa kaikkien kansojen perinnesidonnaisesta ajattelusta on erotettavissa eräänlainen perusrunko, jonka ympärille ryhmittyvät käsitykset maasta ja taivaasta, ajasta ja maailmankaikkeudesta, elämästä ja kuolemasta sekä voimista, jotka hallitsevat sekä ihmistä että olevaista samoin kuin rituaalisista keinoista, joita ihmisillä on käytettävissä noiden voimien hallitsemiseksi, lepyttämiseksi ja vahvistamiseksi.

Lauri Honko uskontotieteen oppituolin ensimmäisenä haltijana

Uno Harvan aloittamaa kansanomaisten uskontoperinteiden tutkimuslinjaa jatkoi Turun yliopiston ensimmäiseksi uskontotieteen professoriksi vuonna 1963 nimetty Lauri Honko. Hän toimi uskontotieteen ja kansanrunoudentutkimuksen henkilökohtaisen, ylimääräisen yhdistelmäprofessorin virassa vuoteen 1971, jolloin virka muutettiin folkloristiikan ja uskontotieteen varsinaisen professorin viraksi. Vuonna 1992 perustettiin erillinen folkloristiikan apulaisprofessorin virka, ja vuonna 1995 kahden oppiaineen yhdistelmästä luovuttiin ja siirryttiin kahteen itsenäiseen oppiaineeseen.

Lauri Honko loi uskontotieteellistä kansanuskon tutkimuksen metodologiaa. Inkeriläistä haltijauskoa koskevassa tutkimuksessaan Honko selvitti inkeriläisen haltijauskon ”koostumusta ja elämänedellytyksiä”. Hänen tavoitteenaan oli selvittää miten tilannekohtainen, poikkeava kokemus johtaa tulkintaan haltijan kohtaamisesta ja miten ylipäättään ”ihminen näkee, kuulee tai tuntee jotain sellaista, jota objektiivisesti ottaen ei ole olemassa”.³⁶ Käynnistäessään Inkerin henkisen kansankulttuurin tutkimusprojektin Honko loi tietoteoreettiset kehykset, jonka avulla hän saattoi pureutua kysymyksiin kansanuskon sosiaalipsykologisista edellytyksistä. Hän loi teorian *supranormaalista* eli yliluonnollisesta suhteutusjärjestelmästä, joka vaikuttaa haltijoita koskeviin havaintoihin ja käyttäytymiseen. Hänen mukaansa haltijaelämykset, joiden varassa haltijausko lepää, eivät synny tyhjästä.³⁷ Niillä on aina perustansa siinä profaanissa kulttuurissa ja sen perinteessä, jossa ihminen elää ja tekee työtään.

Myöhemmin *perinne-ekologiaksi* nimeämässään lähestymistavassa³⁸ Honko nostaa perinne-aineistojen uutena käsitteellistämistapana esiin näkemyksen ympäristön kognitiivisesta valloituksesta. Kyetäkseen tulemaan toimeen ja luodakseen merkitysympäristön ihmisen on otettava alueelliset ympäristökomponentit haltuun jäsenyyksiin, luokituksiin ja nimin. Honko painotti, että kertomusperinteen eri lajit kuten tarinat, memoraatit, rukoukset, loitsut ja uskomukset järjestäytyvät maastoon perinneterritorioina ja vaati huomion kiinnittämistä niiden elinkeino- ja tuotantotapayhteyksiin, ekologiisiin lokeroihin.³⁹

Lauri Honko otti 1980-luvulla ”pitkän loikan” – kuten hän kirjoitti – suomalaisesta perinneaineistosta maailman elävien eeposlaulajien tutkijaksi. Hän käynnisti helmikuussa 1989 eeposperinteiden tutkimusohjelman ja organisoi Etelä-Intian Karnatakan kansantaiteen tutkimuslaitoksessa suomalais-intialaisen tutkijankoulutuskurssin. Tutkijaryhmä tallensi joulukuussa 1990 tulunaadulaisen eeposlaulajan Gopala Naikan seitsemän päivää kestäneen esityksen. Lauri Honko julkaisi *Siri-eepoksen* tekstualisaation kolmena niteenä vuonna 1998.⁴⁰

Uskonnon ja pyhän kategoria uskontotieteessä

Uskontotieteen ensimmäisen professorin Lauri Hongon jäätyä eläkkeelle syksyllä 1996 oppiaineen professoriksi nimitettiin FT Veikko Anttonen. Viran opetusalaaksi määriteltiin uskontoantropologia ja -etnografia. Veikko Anttonen on Uno Harvan ja Lauri Hongon lailla tutkinut suomalaista ja suomalais-ugrilaisten kansojen kansanuskkoa, mytologiaa ja uskontohistoriaa kehittämänsä pyhä-teorian näkökulmasta. Anttonen lähestyy uskontoa sosiaalisesta toiminnasta, havaitsemisen strategioista ja ajattelun ominaisuuksista juontuvana kulttuurisen käyttäytymisen kategoriana. Hänen kehittämiensä pyhä-teoria kohdistaa huomion luokittelun periaatteisiin, joilla vedetään ja ylitetään rajoja erityistä sosiaalista arvoa omaavien asioiden ja toimintojen välillä. Rajojen ylittäminen tapahtuu yleisesti yhteisön organisoiman rituaalin kontrolloiduissa olosuhteissa. Kaikissa inhimillisissä kulttuureissa rajojen tietoisella tai tiedostamattomalla havaitsemisella on tärkeä käyttäytymistä ja arvomuodostusta ohjaava merkitys. Pyhä-teoria auttaa uskonnontutkijaa kiinnittämään erityistä huomiota rajoihin, joilla eri kulttuureissa ja uskonnoissa jaotellaan ja ritualisoidaan tilanteita, joissa ihmisruumiin ja sosiaalisten tilojen sisäiset ja ulkoiset, puhtaina ja likaisina pidetyt rajalinjat kohtaavat. Teorian perustavana lähtökohtana on ajatus, jonka mukaan ihmiset ylikulttuurisesti tekevät tietoisia valintoja ja jaoteluja eri tilojen ja niissä suoritettavien toimintojen välillä, merkitsevät niitä erityisiä tarkoituksia ja käyttöä varten sekä asettavat sääntöjä kuinka asetettujen rajojen kanssa tulee toimia sosiaalisen elämän eri tilanteissa.

Uskontotieteen akateeminen koulutus tähtää laaja-alaiseen uskonto-kategorian piiriin eri kriteerein luettavien ilmiöiden, toimintatapojen ja perinteiden käsitteelliseen haltuunottoon ja asiantuntijuuteen. Uskontotiede ei aseta mitään uskononäkemyistä toisen edelle eikä asetu myötäsukaan tai vastavirtaan mihinkään

uskontosuuntaan nähden. Uskontotieteilijän tehtävänä ei ole osoittaa uskonnollisia uskomuksia koskevista päättelyistä helpostikin havaittavia virheellisyyksiä, vaikka – kuten uskontotieteilijä Teemu Taira on todennut – uskontotiede on lähtökohtaisesti epäsuhtainen uskovan uskon kanssa. Epäsuhta on menetelmällistä eroavuutta uskontoa koskevissa käsityksissä. Uskontotieteen tulee olla luonnontieteiden lailla kriittistä koskien kunkin kysymyksen tarkastelussa käytettävää aineistoa, teoriaa ja menetelmiä. Uskontotieteessä, kuten tieteessä yleensä, tarvitaan teorioita, jotka toimivat karttoina ryhdyttäessä tarkastelemaan maastoa, jota ei tunneta. Vaikka kartta ei ole maasto, sen apu on välttämätön maastossa kulkijalle.⁴¹

Folkloristiikka ja sen tutkimuskohde

PEKKA HAKAMIES

Menneisyyttä nykyisyydessä

Folkloristiikka tutkii *folklorea*. Sanoja toistavaan väitteeseen tulee mieltä, kun määritellään se, mitä folklore oikein on. Yleisenä lyhyenä määritelmänä esitetään usein, että folklore on yhtä kuin suullinen tai henkinen kansanperinne, erotukseksi esine-
kulttuurista; englanninkielisessä kirjallisuudessa esiintyy myös sellaisia synonyymejä kuin *suullinen kirjallisuus* ja *sanataide*.

FOLKLORE

Folklore-sanan otti käyttöön 1800-luvun puolivälissä brittiläinen tutkija William Thoms kuvaamaan ilmiötä, josta sitä ennen oli käytetty esimerkiksi "popular antiquities"-ilmaisua. Kuitenkin on käynyt niin, että juuri brittiläisessä tutkimuksessa "folklore" on sittemmin jäänyt sivuun, ja sen sijaan tutkijat ovat käyttäneet ilmaisuja "oral literature" ja "verbal arts", jotka painottavat folkloren sanallista ja taiteellista luonnetta. Syynä tähän on ainakin osaksi ollut negatiivinen sävy, jonka "folklore" on saanut perättömän ja paikansa pitämättömän tiedon merkityksessä.

Folkloren määrittelyssä mainitaan usein termi *perinne*, jonka vierasperäisenä synonyyminä voidaan käyttää *traditiota*. Kumpikin näistä termeistä viittaa siihen folklorelle tyypilliseksi katsottuun ominaisuuteen, että kyseessä on jokin joka periytyy, välittyy sukupolvelta toiselle. "Tradition" pohjana on latinan kielen verbi *tradere*, joka voidaan suomentaa 'antaa pois', 'luovuttaa', 'jättää haltuun'. *Traditio* on siten menneisyyttä nykyisyydessä, jotakin jonka olemme saaneet menneisyydestä ja joka välittyy kauttamme eteenpäin. Tyypillisesti traditiolla tarkoitetaan kulttuurin ilmiötä, jota-
kin sellaista joka ei ole niin konkreettista ja henkilökohtaista kuin "perintö".

Folkloren klassisina tunnusmerkkeinä on pidetty suullisuutta ja muistinvaraisuutta, anonyymisyyttä, yhteisöllisyyttä, kaavamaisuutta ja spontaaniutta. Suullisesti välittymisen takia folklore on ollut pelkästään muistinvaraista; kirjoittamalla säilytettyjä tekstejä ole aikaisemmin laskettu folkloresi lainkaan. Anonyymisyys on tarkoittanut sitä, että folklorella ei ole tunnettuja tekijöitä, vaan se on kuultu muilta sen alkuperää tietämättä. Yksilöillä voi olla omia, henkilökohtaisia kertomuksia ja lauluja, mutta folklorea niistä tulee tieteenalalla vakiintuneen käsityksen mukaan

vasta silloin, kun muut alkavat toistaa ja välittää niitä edelleen. Yksittäiset folkloren tuotteet ovat kaavamaisia siten, että ne perustuvat usein yleisiin, toistuviin rakenteisiin ja juonityypppeihin. Folklore on spontaania, koska tyyppillisesti sitä ei tehdä tietoisesti, eivätkä folkloren käyttäjät ole aina edes tietoisia siitä, että he käyttävät folklorea.⁴²

Jonkin ilmiön luokittelu perinteeksi viittaa samalla siihen, että luokittelijat ovat tulleet tietoiseksi ilmiön ajallisesta välittymisestä ja siitä, ettei kyse ole mistään satunnaisesta käyttäytymisen tavasta. Arvokkaimmaksi mielletystä perinteestä voidaan käyttää termiä ”kulttuuriperintö”, jolloin kyseessä on tietoinen arvovalinta.

Merkityksellistä viestintää

Amerikkalainen, kaupunkien nykyfolklorea tutkinut Roger Abrahams on luonnehtinut folklorea tavaksi pitää yhteyttä lähimmäisten kanssa.⁴³ Voidaan myös sanoa folkloren olevan viestejä, jotka ovat vastaanottajalleen niin merkityksellisiä, että ne välitetään edelleen. Tällainen viesti voi olla kertomus yllättävästä tai kiinnostavasta tapahtumasta, sanonta, jota toistetaan, laulu tai vaikka kuva-arvoitus. Etäisessä menneisyydessä tällaista merkityksellistä suullista viestintää olivat esimerkiksi laulut, jotka kertoivat maailman synnystä tai sankareiden urotöistä ja jotka olivat todennäköisesti välittyneet satojen vuosien ajan suusta korvaan ja säilyneet ihmisten muistissa.

Kulttuurin muutoksen myötä vanhat tunnusomaiset piirteet sopivat huonosti siihen, mitä voidaan pitää folklorena. Merkittävä osa folkloresta välittyy nykyään tietoverkkojen kautta digitaalisessa muodossa, jolloin teksti tai esitys säilyy muuttumattomana ihmisen muistista riippumatta. Samalla anonymisyyden luonne muuttuu. Suulliselle välittymiselle ja muistinvaraisuudelle on ollut ominaista vähittäinen muutos. Jokainen kuulija on voinut tehdä kuulemastaan oman tulkintansa, ja jokainen esittäjä on voinut painottaa omasta mielestään tärkeitä seikkoja ja muuttaa kuulemastaan sitä, mikä ei ole sopinut hänen tulkintaansa. Toisaalta kuulijakunta on myös yleensä tuntenut kuulemansa kertomukset ja laulut, ja sen vuoksi muutoksia ei ole voitu tehdä vain esittäjäyksilön mielen mukaisesti.

Yhteisöllisyys tarkoittaa sitä, että kertomus, sanonta tai laulu tai muu folklore ei ole vain yhden ihmisen omaisuutta ja tiedossa, vaan se on yhteistä perinnettä. Monet ihmiset tuntevat samat kertomuksen, sanonnat ja laulut, ja onkin sanottu, että yhden ihmisen esityksen pitää läpäistä sosiaalinen kontrolli ja tulla hyväksytyksi *kollektiivitradioksi*, jotta kyseessä olisi oikea folklore. Jonkinlaisena kollektiivisuuden minimirajana on joskus pidetty kahta peräkkäistä välittymistä: ei riitä että kuulija muistaa esityksen, vaan hänen pitää esittää se edelleen niin, että seuraava kuulija painaa sen muistiinsa. Perinnettä säilyttävästä ja kontrolloivasta yhteisöstä käytettiin aikaisemmin nimitystä ”kansä”, ja siihen viittaa folklore-terminkin alkuosa.

Ryhmän suullinen perinne

Vanhan näkemyksen voisi yksinkertaistaen tiivistää niin, että kansa säilyttää perinnettä, jota sivistyneistö tunnistaa, kerää ja tutkii. *Kansa*-termillä on ollut kaksoisluonne: se on yhtäältä ollut sosiaaliluokka yhteiskunnan alimmalla tasolla ja mielellään syrjäseudulla, niin että ”kansaa” on mahdollisimman vähän tullut tekemisiin koulutuksen, sivistyksen ja modernin elämän kanssa. Siten se on voinut parhaiten säilyttää turmeltumattomana vanhaa suullista perinnettä, folklorea, jonka tyypillinen ilmentymä Suomessa ovat olleet vanhat kertovat runot, Kalevalan pohjamateriaali. Toisaalta ”kansaa” on kansallisuusaatteen mukaisesti ollut kansakunnan ydin, ja sen folklore on ollut tärkeä kansallinen symboli, kuten Kalevala on ollut ilmestymisestäään 1835 lähtien suomalaisille. ”Kansaa” folkloristiikan peruskäsitteenä voidaan tavallaan rinnastaa menneeseen tapaan käyttää ”kansaa” poliittisessa retoriikassa, jossa sillä on tarkoitettu tarkemmin määrittelemätöntä kansakunnan ydinjoukkoa.

Modernisaation ja yhteiskunnan ja kulttuurin muutoksen myötä vanha kansakäsitys hajosi, ja kansan tilalle folkloren vaalijana tulivat erilaiset ryhmät, joilla tunnistettiin olevan omaa suullista perinnettään. Jo 1960-luvulla monet folkloristit myönsivät, että kansaa folkloristiikan näkökulmasta oli mikä tahansa ryhmä, joka käytti omaa suullista perinnettä, ääripäinä yhtäältä perhe ja toisaalta usean kansan muodostama kulttuurialue. Jopa folkloristeilla eli folkloren tutkijoilla voi olla omaa folklorea, jota he esittävät keskuudessaan ja joka välittää heille merkityksellisiä viestejä.⁴⁴

Yhteisöllisyyden luonne on ajan myötä muuttunut. Enää ei ole kysymys jonkin paikallisen tai alueellisen ryhmän tai joukon yhteisistä lauluista, kertomuksista ja sanonnoista, vaan perinnettä kannattava ryhmä voi muodostua muilla tavoin, työpaikan, harrastuksen, ammatin tai muun yhdistävän piirteen perusteella. Yhä yleisemmäksi käy sekin, että ryhmä on virtuaalinen tietoverkon yli, eivätkä sen jäsenet välttämättä koskaan tapaa toisiaan. Tietoverkko antaa mahdollisuuden jakaa tekstiä, kuvia, esityksiä ja niiden muokkauksia kuten Youtube-jaksoja, sekä keskustella niistä, kommentoida, hyväksyä ja välittää edelleen – samoin kuin suulliselle folklorelle tehtiin sata vuotta tai satoja vuosia sitten, ja jossain tehdään edelleen.

Enemmän kuin arkipuhetta

Tietty spontaanisuus on leimallista nykypäivänkin folklorelle: folklorea ei tietoisesti tehdä sen vuoksi, että tehtäisiin folklorea. Erilaiset muut motivaatiot ja päämäärät ovat mahdollisia, esimerkiksi jalkapallossa kannattajaryhmät voivat tarkoituksella sepittää kannatuslauluja otteluissa ja ottelumatkoilla esitettäväksi, ja laulut ovat tärkeä osa kannatuskulttuuria ja voivat tehokkaana kannustuksena jopa vaikuttaa ottelun kulkuun.

Yhdysvaltalainen folkloristi Dan Ben-Amos määrittelee folkloren ”taiteelliseksi viestinnäksi kasvokkainkontaktissa pienryhmässä”.⁴⁵ Tässä määritelmässä tulee esiin



Kenttätyövälineiden tekninen kehitys on mahdollistanut folkloren dokumentoinnin luonnollisissa yhteyksissään. 1960-luvun suuri edistysaskel oli kannettava kelanauhuri. Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.

se folkloren ominaisuus, että se ei ole mitä tahansa arkipuhetta vaan jotakin enemmän. Osaksi tämä erikoisluonne liittyy sisältöön; folklore kiinnostaa niin paljon, että se halutaan välittää edelleen. Toisaalta folklore usein myös poikkeaa esitystavaltaan ja tyyliään arkipuheesta, mikä tekee mahdolliseksi tunnistaa folklore muun puheen virrasta. Ryhtyessään esittämään folklorea henkilö antaa ikään kuin sivuhuomautuksena kuulijoille viestin: tämä ei ole tavallista puhetta, ottakaa huomioon sanojeni erityinen merkitys. Tämä on ollut niin kutsutun *esityskeskeisen koulukunnan* keskeinen ajatus, samoin kuin se, että folklore elää nimenomaan esityksessä eli *performanssissa*, ja siinä tilanteessa sitä pitäisi dokumentoida ja tutkia.⁴⁶

Tyypillisesti kuulija tunnistaa erityisen puhumisen tavan, kun hän kuulee vaikkapa sananlaskun, joka kirjaimellisesti tulkittuna ei sovi sitä edeltäneeseen ja sitä seuranneeseen puheeseen. Mitä enemmän esitettävässä tekstissä on tavallisesta puheesta poikkeavia rakenteen ja tyylin piirteitä, kuten runomittaa, alku- tai loppusointua, kertausta tai vakiintuneita fraaseja, sitä helpommin esitys on tunnistettavissa folkloreaksi ja siihen osataan suhtautua sellaisena. Vaikeinta on tunnistaa folkloreaksi sellainen proosakertomus, joka ei kielellisesti eroa mitenkään arkipuheesta. Tällaisia ovat esimerkiksi historialliset tarinat sekä monenlaiset *nykytarinat*, joista käytetään myös nimitystä *urbaanit tarinat*. Vasta juonen toistuva esiintyminen erilaisessa ympäristössä ja yhteyksissä voi paljastaa, että kyseessä ei olekaan tietyn todellisen tapauksen selostus vaan folkloreaihe, joka esitetään yhä uudestaan.

Eräs sukulaiseni suoritti varusmiespalveluksensa 1970-luvun alussa osittain Helsingissä. Sen yhteydessä hän kuuli seuraavan kertomuksen: Santahaminan varuskunnan portilla oli varusmies vartiopalvelusta suorittamassa, kun hänen ohitseen oli kulkenut kulkulupaa näyttämättä nainen, joka oli ollut jonkin verran humalassa ja vain sanonut olevansa sen-ja-sen upseerin rouva ja että hänet kyllä pitää tuntea. Vartija oli ohjesäännön mukaisesti huutanut seis, ampunut varoitustslaukaukset ja lopuksi naista jalkaan, kun tämä ei muuten ollut pysähtynyt.

Vuosia myöhemmin kuulin, että eräs työtoverini oli ollut Santahaminassa varusmiehenä suunnilleen samoihin aikoihin. Kerroin kuulleen, että siellä oli sattunut tällainen tapaus. Työtoverini naurahti ja sanoi että hänkin on kuullut saman tarinan, mutta liittyneenä aivan toiseen varuskuntaan. – Kyseessä on ilmeisesti ollut varusmiesten oma folklore, tarina jota on kerrottu yhä uudelleen, koska sen sisältö on ollut niin kiinnostava.

Kuvatun kaltaisessa tilanteessa, jossa esitykseen ei sisälly mitään viitteitä tai vihjeitä folkloresta, vain samankaltaisen sisällön toistuva esiintyminen paljastaa, että kyseessä on folklore eikä todellisen tapahtuman raportointi. Leea Virtanen, folkloristiikan professori Helsingin yliopistossa 1980–1994, keräsi ja julkaisi järjestelmällisesti nykytarinoita, ja hänen antologioitaan voidaan jopa käyttää lähdekriittisinä apuneuvoina: jos totena esitetty, dramaattinen kertomus löytyy Leea Virtasen kokelmasta, kyseessä on varmasti folklore.⁴⁷

Muuttuvat näkemykset ja turkulainen folkloristiikka

Folkloristiikassa oli 1900-luvun puoliväliin asti keskeisessä asemassa niin sanottu maantieteellis-historiallinen koulukunta, jonka oppien mukaisesti pyrittiin selvittämään kunkin folkloren tuotteen – kertovan runon, sadun, tarinan, sananlaskun – alkuperäinen asu ja syntypaikka sekä myöhempi kehitys ja kulkeutuminen eri puolille. Koulukunta perustui lähtökohtaiselle olettamukselle, että kukin folkloreteksti luodaan vain kerran jossakin (niin sanottu *monogenesis*), ja sen jälkeen se lainautuu muualle ja muuttaa samalla asuaan. Tämän näkemyksen taustalla oli antiikin tekstikriittinen tutkimustapa, jonka tarkoituksena oli käsikirjoitusten eri versioita vertailemalla saada selville, mikä on ollut käsikirjoituksen alkuperäinen sisältö ja miten se on muuttunut myöhemmissä kopioinneissa.

Vähitellen maantieteellis-historiallisen koulukunnan perusolettamuksia ja menetelmää alettiin kyseenalaistaa, samoin sen perusteella saavutettuja tuloksia. Nykyään käsitys folkloren syntymisestä ja välittymisestä on paljon monipuolisempi ja voidaan kyseenalaistaa ”alkuperäisen” tekstin olemassaolo ylipäättänsä. Jokainen teksti esitetään jossakin tilanteessa, joka vaikuttaa sen sisältöön, ja jokaisen esitetyn tai muistetun tekstin perustana on joukko muita tekstejä, joita perinteentaitaja käyttää luodessaan oman tekstinsä.

Folkloristiikan opetuksen ja tutkimuksen alku Turun yliopistossa 1960-luvulla sijoittui vaiheeseen, jolloin tieteenalalla tapahtui suuria muutoksia. Oivallettiin, että folklorea ei ole ainoastaan maaseutuyhteisöissä, vaan myös kaupunkiympäristöissä, ja löydettiin ”uusia” tutkimuksen osa-alueita, kuten lastenperinne ja erilaisten ammattiryhmien folklore. Tutkimuksen painopiste siirtyi maantieteellis-historiallisen menetelmän tekstikeskeisyydestä ja folkloren historiallisesta tarkastelutavasta nykyajassa eläviin perinneyhteisöihin. *Antropologinen folkloristiikka* ei ollut niinkään kiinnostunut folkloresta sinänsä, vaan ihmisestä folkloren käyttäjänä ja folkloren merkityksestä kulttuurin kokonaisuudessa. Yleisesti ottaen tämä lähestymistapa ja siihen liittyvä kenttätutkimus ovat nykyäänkin turkulaisen folkloristiikan tunnusmerkki.

Oppiaineen ensimmäinen professori oli Lauri Honko (1932–2002), joka nimettiin vuonna 1963 uskontotieteen ja kansanrunoudentutkimuksen yhdistelmäprofessoriksi. Professuuri oli alkuun henkilökohtainen ja ylimääräinen, mutta vakinaistettiin vuonna 1971 ja samassa yhteydessä ”kansanrunoudentutkimus” korvattiin laaja-alaisemmalla ja kansainvälisesti tunnetummalla ”folkloristiikalla”. Yhdistelmäoppiaine jaettiin erillisiksi oppiaineiksi vuonna 1995.

Lauri Honko oli sekä folkloristina että uskontotieteilijänä monipuolinen ja kansainvälisesti ansioitunut tutkija. Hän käynnisti useita kenttätutkimukseen perustuvia projekteja ja kehitti samalla, yhteistyössä oppilaittensa ja kollegojensa kanssa, folkloristisen kenttätutkimuksen metodologiaa. Honkoa voi tutkijana luonnehtia ennen kaikkea *funktionalistiksi*: enemmän kuin perinteestä sinänsä, hän oli kiinnostunut perinteen yhteisöllisistä käyttötilanteista ja -tarkoituksista. Esimerkiksi Hongon johtama *Saamelaisen folkloren tutkimusprojekti* tähtäsi yhden tenonsaamelaisen kylän suullisen perinteen ja sen muodostaman viestintäjärjestelmän kaikenkattavaan kuvaukseen ja analyysiin.⁴⁸ Paljolti Hongon omista ja hänen oppilaidensa tutkimusintresseistä seurasi, että turkulainen folkloristiikka on alusta asti painottunut kansanuskon ja sitä kuvastavan uskomusperinteen tutkimukseen.

Annikki Kaivola-Bregenhøj nimitettiin ensin vuonna 1993 folkloristiikan apulaisprofessoriksi ja oppiaineiden eriydyttyä folkloristiikan professoriksi, jota tehtävää hän hoiti vuoteen 2004 saakka. Kaivola-Bregenhøj oli tutkijanuransa alkuaikoina ennen kaikkea arvoitusperinteen tutkija ja hän on julkaissut aihepiiriin liittyviä tutkimuksia ja aineskokoelmia viime aikoihin asti. Hänen tärkein panoksena turkulaiseen folkloristiikkaan liittyy kuitenkin kerronnan tutkimukseen. Vuonna 1988 ilmestynyt tutkimus *Kertomus ja kerronta* on perinpohjainen analyysi kertojan käytössä olevista kerronnallisista keinoista, ja sitä ovat myöhemmin omissa töissään hyödyntäneet monet Kaivola-Bregenhøjn oppilaat ja kollegat.⁴⁹ Hänen omat kertomusperinteen tutkimuksensa ovat sittemmin koskeneet esimerkiksi omaelämäkerrallista kerrontaa sekä unien kerronta- ja tulkintaperinnettä.

Vuodesta 2006 lähtien folkloristiikan professorina on ollut Pekka Hakamies, joka on erityisesti sananparsien sekä karjalaisen kansankulttuurin tutkija. Hän on tutkimuksissaan selvittänyt folkloren ja etnisyyden liittymistä toisiinsa Suomen

itärajan tuntumassa ja sitä, miten karjalaisuutta on voitu määritellä kulttuurisella raja-alueella. Lisäksi Hakamies on tutkinut luovutettuun Karjalaan tulleiden neuvostoasukkaiden muistitietoa, etenkin koskien asettautumista uusille asuinsijoille ja käsityksiä alueella aikaisemmin asuneista suomalaisista. Pitkän aikavälin tutkimuskohteena ovat myös olleet sananparret, erityisesti niiden tapa välittää kulttuurista tietoutta ja ajattelun malleja.

Kansanuskon tutkimus ei tällä hetkellä ole erityisen keskeinen ala yleisemmin suomalaisessa folkloristiikassa, mutta Turussa jatkuu voimakkaana Lauri Hongon viitoittama linja. Oppiaineen piirissä toimii useita tutkijoita, joiden kiinnostus ulottuu vanhasta talonpoikaiskulttuurin kansanuskosta nykyaikaan ja uskonnollisesta maailmankuvasta kansanuskon ulottuvuuksiin populaarikulttuurissa ja omaehtoisessa kulttuurin tuottamisessa.

Vertailevasta kansatieteestä eurooppalaiseen etnologiaan

JUSSI LEHTONEN JA TIMO J. VIRTANEN

Muutos ja murros

Seuraavassa esitellään Turun yliopistossa kuljettua kansatieteellistä aikamatkaa sekä pitkän eilisen, hetkellisen nykytilanteen että näiden jatkoksi sijoittuvien mahdollisten tulevaisuuksien kannalta. Sosiologi Esko Aaltosen ja kansatieteilijä Ilmar Talven käynnistämä turkulainen kansatiede kasvoi Turussa 1950-luvun lopulta alkaen osana kulttuurien tutkimuksen laitosta. Tämä matkakertomus pyrkii tulkitsemaan myös yliopiston kolmen nykyisen päätehtävän toteutumista kansatieteessä eli tutkimuksen, opetuksen ja yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen merkitystä. Samalla mukana ovat Talven kaikessa tutkimuksessa korostamat peruskäsitteet: aika, paikka ja sosiaalinen sidonnaisuus.

Keskeinen toimija oppiaineen tutkimustehtävän kannalta on ollut *kansa*. Kysymys ei ole kansan tieteestä, mutta käsitteellistäminen palaa aina uudelleen siihen. Aikanäkökulmasta oppiaine on suuntautunut yhä enemmän nykyisyyteen ja tulevaisuuteen. Paikka on tutkimuksessa laajentunut ylirajaisuuden ja monipaikkaisuuden myötä myös mobiiliksi elämäntavaksi. Arjen sosiaalinen sidonnaisuus merkitsee kasvavassa määrin esimerkiksi sukupuolineutraalia, digitaalista tai vaikkapa geriatrisen terveyden näkökulmaa. Kansatiede on muuttunut myös selkeämmin eurooppalaiseksi etnologiaksi, jota ei tosin voi rajata yhdeksi selkeäksi opinalaksi, vaan pikemminkin erilaisten varianttien perheeksi. Turkulaista vaihtoehtoa edustava professori Helena Ruotsala kirjoittaa vuonna 2014 murroksen ja muutoksen teemoja korostaessaan:

Murroskaudet ovat olleet keskeisellä sijalla Turun yliopiston kansatieteen tutkimusprofiilissa jo sen alusta lähtien, kolmen aiemman professorin aikana. Nykyisessä murroskaudessa puolestaan korostuvat niin yksilöllisyys kuin kulttuurinen heterogeenisuus, mobiliteetti ja verkostoituminen, jossa ollaan yhteyksissä jatkuvassa liikkeessä oleviin useisiin paikallisen ja globaalin yhdistäviin rakenteisiin. Nämä, liikkuvuus, ylirajaisuus, moniäänisyys, dialogisuus ja erilaiset kulttuuriset kohtaamiset, ts. monikulttuurisuus, näkyvät sekä ihmisten arjessa että taloudellisissa ja hallinnollisissa rakenteissa ja toimintoissa.⁵⁰



Joukko turkulaisia kansatieteen opiskelijoita osallistui kesällä 2010 Szentessissä pidettyyn kenttä-tutkimusta käsittelevään kansainväliseen SemEthnoSz-seminaariin. Kylätapahtuman väliajalla tehtiin muistiinpanoja. Lapistó, Unkari. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Samalla Ruotsala on erityisesti nimitystä pohtiessaan asettanut harkittavaksi pitää-sikö kansatiede -nimityksestä Turussa siirtyä eurooppalaiseen etnologiaan. Historiallisesta näkökulmasta ”Talven koulukuntaa” on käytetty positiivisena, mutta myös negatiivisena luonnehdintana oppiaineen tutkimuksesta. Onko kysymys tieteellisestä koulukunnasta, pitkään yhdessä työskennelleiden verkostosta, joka on ohjannut myös tutkimusteemoja ja henkilökunnan rekrytointia vai jostakin muusta? Kansatieteen sisältä, mutta Turun ulkopuolelta, Helsingin kansatieteen emeritusprofessori J. U. E. Lehtonen luonnehtii tieteellisen jatkumon kehitystä. Hänen mukaansa Talvelle ”historiallinen näkökulma oli itsestäänselvyys: tieteen muutostarpeet johdattivat hänet painottamaan myös maaseudun muutoksen sekä teollisuustyöväestön ja teollisuusyhdyskuntien tutkimusta.”⁵¹ Tähän ryhmään olisi mainiosti mahtunut kaupunkikin. Monet nykyiset vahvuusalueet ovat epäilemättä rakentuneet pitkän oppiainehistorian varaan, vaikka suoranaista ”Talven koulukunnan”⁵² kosketusta ei kaikilta tutkimussektoreilta enää löytyisikään. Oppiaineryhmän yhteisten valintakokeiden, kansatieteen tietoisien profiloitumisen ja uudenlaisten ammatillisen asiantuntijuuden vaatimusten myötä tähän ei varmaan aina ole tarvettakaan.

Kansankulttuuri ja arki

Eräs muutosprosesseista liittyy kansankulttuurin ja arjen sisältöjen keskinäiseen peittävyyyteen. Etnologi-antropologi Ina Maria Greveruksen mukaan *Alltagswelt*-käsite tuli käyttöön jo 1960-luvun lopulla ja 1970-luvulla erityisesti eurooppalaisessa empiirisessä kulttuuritieteessä. Arjen kulttuurista tuli erityisesti saksalaisella

kielialueella kattokäsite, joka sopi myös esineelliseen tutkimustraditioon.⁵³ Samaa keskustelua käytiin myös Ruotsissa. Etnologi Orvar Löfgrenin mukaan arki-käsite vakiintui ruotsalaisen etnologian retoriikassa 1980-luvulla alan profiloitumisvälineeksi. Tällä tavoin haluttiin erottaa muista oppiaineista.⁵⁴ Näiltä osin suomalainen tilanne vastasi ruotsalaista.

Kun Talven seuraajan Matti Räsänen johtamaa suomalais-neuvostoliittolaista kaupunkiperhe -projektia suunniteltiin 1980-luvun puolivälissä yhdessä neuvostoliittolaisten ja virolaisten tutkijoiden kanssa, ohjaavana avainsanana kirjeenvaihdossa esiintyi ”Alltagswelt”.⁵⁵ Hänen kautensa oppiaineessa tuo aikaisempaa voimakkaammin esiin myös etnisten arkien kohtaamisen ja identiteetin teemat.⁵⁶ Räsänen nostaa esiin erityisesti juuri arjen ja painottaa Eurooppa-yhteyttä sekä kulttuuri-analyysin merkitystä.⁵⁷ Myös kaupunkitutkimus vahvistuu.

Lähellä nykyisyyttä

Eurooppalainen suuntaus sai jatkoa Pekka Leimun professorinimityksen myötä vuonna 1997. Kulttuurirajat ja -alueet olivat kuuluneet kiinteästi oppiaineen tutkimukseen ja hän jatkoikin teemaa muun muassa Väli-Eurooppa ajattelullaan. Yhteistyökumppaneita seminaareihin ja vierailuihin löytyi muun muassa Romaniasta, Puolasta ja Unkarista. Myös kansainvälinen opiskelijavaihto elpyi 2000-luvun alussa selkeästi. Samalla Leimun Helsingissä (1980–1986) ja Museoviraston palveluksessa tekemä teollisuustyöväestöön kohdentunut tutkimus jatkui Turussa.⁵⁸

Turkulainen kansatiede on 2010-luvun puolivälissä edelleen kursseja, seminaareja, kenttätöitä, tutkimusprojekteja, hallintoa ja profiloitumista. Turun yliopiston kansatieteen kotisivut luonnehtivat vuonna 2014 oppiainetta seuraavasti: ”Kansatiede eli etnologia (European ethnology) tutkii ihmisiä ja kulttuureja. Se antaa laajan perspektiivin muun muassa kulttuuriseen taustamme ja nykyisyyteemme, maanosamme kansoihin ja etnisiin ryhmiin sekä näiden kulttuuriseen monimuotoisuuteen”.

Samalla kyse on oppiaineen ja vanhan oppiaineryhmän rinnalla uuden laajemman laitosperehen (HKT-laitos) jäsenestä. Tämä on jo nyt merkinnyt entistä laajempaa yhteistyötä yli laitoksen oppiainerajojen niin tutkimushankkeissa kuin yhteisessä opetuksessakin. Tutkimuskytkentä ympäröivän yhteiskunnan erilaisiin organisaatioihin ja toimijoihin on myönteisellä tavalla kasvanut.

Paradigmaattisista muutoksista huolimatta paikallista nykyprofiilia ja oppiaineen tutkimuskirjoa läpäisevätkin monet pitkäikäiset teemat. Kehityskaaren tarkastelussa voidaan painottaa professorien henkilöhistoriaa,⁵⁹ tutkimus- ja opetusisältöjen muutosta,⁶⁰ kansainvälisyyttä,⁶¹ asemaa suomalaisessa ja turkulaisessa yliopistoyhteisössä, työelämäkontakteja tai yhtäläillä yhteiskunnallista vuorovaikutusta.⁶²

Oppiainetta vuonna 2015 johtava professori Helena Ruotsala on työskennellyt opiskelijana tai työtoverina kaikkien oppiaineen edeltävien professorien kanssa, mutta on samalla 2010-luvun alussa luonut turkulaiselle kansatieteelle uutta profiilia. Tämä perustuu edelleen kulttuurisen ympäristön muutoksen ja murroksen tarkas-

teluun, mutta ajassa katse suuntautuu aikaisempaa enemmän myös tulevaisuuteen. Maaseutu- ja kaupunkitutkimuksen keskeiset kysymykset laajenevat kuntaliitos-problematiikaksi, ylijärjestykseksi ja monitieteisiksi kaupunkitutkimusverkostoiksi. Ympäristötieteen perintöön liittyvät laajennukset koskevat muun muassa ilmastomuutosta sekä ihmisen ja eläimen yhteiskulttuurin tutkimusta.

Kansainvälistymisen ja työelämäyhteyksien voimistuminen näkyy paitsi opiskelijaj- ja henkilöstövaihdossa myös omissa tutkintovaatimuksissa. Aikaisempi Itämerialueen painotus on saanut rinnalleen erityisesti saksankielisen Euroopan, Balkanin ja Baltian. Eurooppalainen määrittely ei kuitenkaan rajoita toimintaa ja uusia avauksia on tehty esimerkiksi Yhdysvaltoihin⁶³ ja Kiinaan⁶⁴. Kansainvälistymisestä onkin muodostunut normaali osa opintoja. Oppiaineen roolissa voidaan viitata myös prosessiin, jossa kansatiede asemoi itsensä uudelleen kriittisen kulttuurien tutkimuksen osaksi monitieteisissä yhteiskunnallisissa haasteissa. Yhteisten valintakohteiden, yhteisten kurssien ja muun vaaditun yhteistyön ohella oman profiilin rakentaminen ja uusien avauksien tekeminen vaatii tarkkuutta, mutta tarjoaa samalla opiskelijoille erinomaisia valinnaisia polkuja. Tämä koskee niin sanotun FoKUs -oppiaineryhmän eli folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen lisäksi valtakunnallista kenttää. Oppiaineiden ”sijainnit” kulttuurien tutkimuksen valtakunnallisessa kokonaiskentässä ovat jo osaksi historiallisesti muotoutuneita ja toisaalta uudempien yliopistopoliittisten kehitysideoiden, kuten yliopistokeskuksien, tuottamia.

Oppiaineryhmien tiivistynyt opintorakenne kuitenkin tarjoaa uusille opiskelijoille alusta lähtien entistä laajempaa ainepalettiä ja suuntautumsvaihtoehtoja jo alkuvaiheessa. Kansatieteen ammatillisen asiantuntijuuden tuottamisessa näkyvät tavoitteet liittyvät yhä leveämmälle työllistymissektorille. Tiedeyliopiston tutkijakoulutuksen rinnalla kulkevat sekä kansatieteilijän perinteiset mahdollisuudet, kuten muistiorganisaatiot, mutta myös uudemmat työllistävät vaihtoehdot. Kunnalliset toimijat, media, säätöt ja projektit työllistävät kansatieteilijöitä tai kulttuurien tutkijoita myös perinneaspektin ulkopuolella. Erilaiset selvitystyöt, inventoinnit ja arvioinnit sekä kehityshankkeet näyttävät valmistuneelle yhä tärkeämpinä.

Niin sanottuun yliopiston kolmanteen tehtävään liittyvän yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen painotus on tavallaan ollut aina keskeinen osa esimerkiksi kenttätöiden suunnittelua ja toteutusta. Valtakunnallista etäopetustehtävää toteutettiin puolestaan aikaisemmin jalkauttamalla opettajia maakuntiin. Nykyisin oppiaine ja sen opiskelijat osallistuvat tuottajina ja käyttäjinä valtakunnallisiin ja kansainvälisiin verkkokursseihin. Samanaikaisesti ollaan jo lukuvuonna 2014–2015 mukana arkistoalan ja asiakirjahallinnan maisteriopinnoissa, mikä merkitsee uutta selkeää ammatillista suuntausta pääaineopiskelijoille.

Oppiaineen yhteydessä vuodesta 2007 lähtien sijainnut Nuoperi-keskus on paitsi tarjonnut kahdelle valmistuneelle maisterillemme työpaikan myös taannut erinomaisia aineistoja ja aiheita opiskelijoiden opinnäytteisiin nuorisotyön tutkimuksen alueelta. Nuoperin tehtäviin kuuluu erityisesti nuorisotyön alaan kuuluva neuvonta- ja tallennustyö. Keskus myös julkaisee aktiivisesti aineistojaan sekä niihin liittyviä tekstejä.⁶⁵

Tulevaisuuden tueksi - uusia avauksia

Tulevaisuuden yliopisto -seminaarisarjan avauksessa 7.11.2014 erikoistutkija Mari Murtonen käsitteli esitelmässään modernin yliopistokulttuurin haasteita. Murtoseen mukaan yliopistojen perinteinen pedagoginen lähtökohta oli tutkimuksen kautta oppiminen, mikä ei enää hänen mukaansa vastaa nykypäivää. Yliopiston tavoitteet olivat ennen erilaiset, kun se tuotti omaan käyttöönsä tutkijoita. Tänä päivänä me tuotamme asiantuntijoita erittäin moniin erilaisiin tehtäviin yhteiskunnassa.⁶⁶

Uusimmat ja isoimmat tutkimushankkeet rakentuvat henkilökunnan hankkeiden ja oppiaineen tohtorikoulutettavien teemojen sekä post-doc tutkimusten, joiden aiheina tai aihealueina ovat muun muassa diasporayrittäjät, pyöräily rajoilla, kaksoiskaupunki ja Ihminen-eläin, varaan. Oppiaine on jo vuosia tehnyt yhteistyötä Tulevaisuuden tutkimuskeskuksen ja myöhemmin kyseisen oppiaineen kanssa. Kun historiallisen tiedon ja nykyhetken ohien lisätään tieteellisesti rakennettuja näkökulmia tulevaisuuteen – esimerkiksi kahdenkymmenen tai neljänkymmenen vuoden päähän – on ymmärrettävää, että tutkimus pystyy ottamaan kantaa moninlaisiin kysymyksiin yhteiskunnassa.⁶⁷

Vahvasti arkielämään liittyy myös kansatieteen ja yleisen historian oppiaineiden syksyllä 2014 alkanut yhteinen hanke eläinten toimijuudesta, jossa yhtenä kansatieteen osatutkimuksena selvitetään, miten eläimet voivat olla apuna vanhusten hoiva- ja kuntoutuspalveluissa 2040-luvulla. Muun muassa nämä tutkimukset pyrkivät osallistamaan sekä päättäjiä että tavallisia kansalaisia miettimään aktiivisesti tulevaisuutta ja osaltaan vaikuttamaankin siihen.

Viitteet

- 1 Hoebel 1961 (1958), 8.
- 2 Ks. Anttonen 2013, 2014; Knott 2011.
- 3 Pike 1971 (1960, 1955, 1954).
- 4 Mts. 37–51.
- 5 Borges 2003.
- 6 Grönfors 1982, 15–17.
- 7 Honko & Pentikäinen 1975 (1970), 17–23.
- 8 Grönfors 1982, 17–19; Honko & Pentikäinen 1975 (1970), 26–29; Nisula 1994a, 16–17; Nisula 1994b, 221–222.
- 9 Suominen ym. 2013.
- 10 Esimerkiksi Ulla-Maija Peltosen tutkimus *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta* on kirjoitettu vastaukseksi kysymyksiin: Miten tapahtumista kerrotaan ja miten muistoja käsiteltiin? (Peltonen 2003.)
- 11 Hämeenaho & Koskinen-Koivisto 2014.
- 13 Leimu 2005; Talve 1984.
- 14 Esim. Ruotsala 2005, 50–54.
- 15 Ertiö 2013.
- 16 *Participatory rural appraisal* ks. esim. Aalto & Eriksson 1999, 27 js.
- 17 Virtanen 2012, 74–78.
- 18 Turku 2011. Aurajoen kulttuuriympäristö. Kerrottu ja koettu Turku [verkkosivu]. <<http://kkt2011.utu.fi/aurajoen-kulttuuriymparisto/>> [viitattu 29.12.2014].
- 19 Ks. esim. Öhlander 2011.
- 20 Enges 2012a; teksti on muokattu tiedotteestani Enges 2012b.
- 21 Taira 2004a, 54; 2004b, 126–129.
- 22 Knuuttila 2010, 20.
- 23 Mts. 22.
- 24 Pripp 2011.
- 25 Kuula 2006; Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2012.
- 26 Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2012.
- 27 Mt.
- 28 Kuula 2006.
- 29 Mt.
- 30 Kuusi 2013.
- 31 Ks. Lehtonen 2006.
- 32 Ketola 1997, 21.
- 33 Mts. 21–22.
- 34 Katsaus Uno Harvan elämäntyöstä perustuu teokseeni Anttonen 1987.
- 35 Ks. Hultkrantz 1991, 11–12.
- 36 Honko 1962, 94.
- 37 Mts. 92.
- 38 Ks. Honko 1985.
- 39 Honko 1979, 63; Honko 1981, 21.
- 40 Honko 1998; Honko ym. 1998a ja 1998b.
- 41 Anttonen 2010; Taira 2014, 108.
- 42 Esim. Virtanen 1988, 24–38.
- 43 Abrahams 2005.
- 44 Dundes 1965.
- 45 Ben-Amos 1972.

- 46 Bauman 1978, 9.
- 47 Virtanen, L. 1987; 1996.
- 48 Enges 2012a, 35–49.
- 49 Kaivola-Bregenhøj 1988.
- 50 Ruotsala 2014, 7.
- 51 Lehtonen 2005, 22.
- 52 Koskihaara, Mäki & Sonck 2014, 10.
- 53 Günter Wiegelman on kuvannut arjen käsitteellistämistä seuraavasti: ”Der Begriff ‘Alltagskultur’ bezeichnet knapp und klar jenen funktionalen bereich, in dem die von Sachforschern untersuchten Objekten meist stehen” (Wiegelmann 1980, 11, Bockhorn & Jöhler 1987, 20 mukaan).
- 54 Ruotsalainen etnologia tutki arkea, ”som befolkades av den lilla människan eller vanligt folk” (Löfgren 1990, 91–92).
- 55 Hanke julkaistiin myöhemmin teoksena *Ethnicity and Everyday life. Urban Families in Loviisa and Võru 1988–1991*.
- 56 Esimerkkeinä toimivat muun muassa Inkeri-tutkimus sekä em. vertaileva kaupunki-tutkimus.
- 57 Räsänen 1997.
- 58 Virtanen 2003.
- 59 Lehtonen 2005, 20–24.
- 60 Talve 1984.
- 61 Opiskelijoiden ja henkilökunnan vaihtojärjestelmät ja -kokemukset.
- 62 Esim. oppiaineen toteuttama Turun kulttuuripääkaupunkiohjelman kuulunut muisti-tietohanke ”Kerrottu ja koettu Turku”.
- 63 Hanneleena Hiedan post doc -tutkimus.
- 64 Vaihto-opiskelijoiden myötä on syntynyt yhteistyökeskusteluja mm. Wuhanin yliopiston (Central China Normal University) kanssa.
- 65 Nuorperi – Nuorisotyön tallentamiskeskus [verkkosivu]. <www.nuoperi.fi> [viitattu 28.12.2014].
- 66 Turun yliopisto 2014. Tulevaisuuden yliopisto pyrkii muuttamaan yliopiston toimintakulttuuria. Turun yliopisto. Uutiset [verkkosivu].
- 67 Kakolanmäen vankila-alueen tulevaisuuteen kohdentunut tutkielma (Nieminen 2012) tai Jussi Lehtosen 2015 tuleva väitöskirja suomalaisen maaseudun palveluiden mahdollisuuksista 2040-luvulla ovat tästä esimerkkeinä. Mainituista tutkimuksista toisen näkökulma on vahvasti paikallinen, toisen taas koko maata koskeva, mutta molemmat selvittävät tahollaan tutkimuskohteen mahdollisuuksia muuttuvan yhteiskunnan ja ihmisten arkielämän osana (Mt.).

ARKI, JUHLA JA PYHÄ



Arki, juhla ja pyhä

PASI ENGES, TIINA MAHLAMÄKI JA TIMO J. VIRTANEN

Onko arki harmaa?

Ihminen elää valtaosan ajastaan arkielämää. Se koetaan työn, vapaa-ajan ja levon jatkumoksi, jossa ajankäyttö on rutiininomaista ja sisältö tavanomaista. Arki on useimmiten itsestään selvää ja ennustettavaa. Hyvä arki on myös tavoittelemisen arvoista ja usein aikataulutettua, vaikka aika useimmiten joutaakin suunnitellusta. Arkisen ajan todetaankin toisinaan lentävän, kuluvan hitaasti tai pysähtyvän. Lähemmin tarkasteltuna jokapäiväisen arkielämän taustalta löytyy monimutkainen sosiaalisten suhteiden ja rakenteiden, ajan ja tilan käytön, uskomusten, tapojen ja käytänteiden verkosto. Arkisella voidaan merkitä yhtälailla arkivaatteet, arkiuoka, arkihuone kuin arkipäivätkin. Arkinen merkitsee puhekielessä kulttuurisesti matalaa ja tavanomaista, usein vähempiarvoista tai halvempaa ja huomaamattomana pysyvää. Arki piirtyy näkyviin vasta juhlan tai pyhän erottelun ja määrittelyn avulla.

Arki ei ole sama kaikille kulttuurin jäsenille. Yksilöiden, ryhmien ja yhteisöjen elämää ja arjen kokemusta määrittävät monet reunaehdot, kuten fyysinen ympäristö, ammatti, sosiaalinen tausta, ikä, sukupuoli, perhesuhteet ja harrastukset. Niinpä ei voida puhua yleistäen yhtenäisestä ”suomalaisesta arjesta”, vaan monista eri tavoista, joilla suomalaiset elävät arkista elämäänsä. Usein vasta kokemus vieraasta kulttuurista ja toisenlaisesta arjesta tekee oman arjen kulttuuriset käytänteet näkyviksi. Kulttuurisissa kohtaamistilanteissa erilaisten arkien yhteen sovittamisen vaikeudet voivat ilmetä kulttuuristressinä tai jopa -shokkina.

Arkielämän eri aspektit ja arjen tutkimus kuuluvat kaikkien kulttuuria tutkivien oppiaineiden piiriin, mutta erityisesti kansatiede on pitänyt kohteenaan arjen *elämismaailmaa* niin aineellisen kuin tapakulttuurin näkökulmista. Laajasti käytetyn *kansankulttuuri*-käsitteen asemesta nykyisin puhutaankin usein arjen tutkimuksesta.¹

ELÄMISMAAILMAT

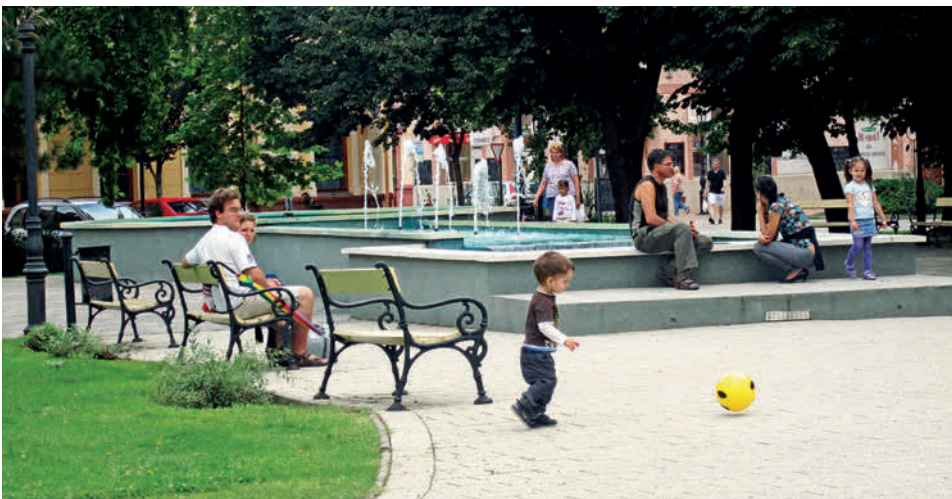
Elämismaailmalla tarkoitetaan tuttua ja itsestään selväksi koettua henkistä ja fyysistä ympäristöä, jossa ihminen toimii arkielämässään. Se on kuin inhimillisen toiminnan näkymätön horisontti, johon kuuluvat tiedostamattomat taustaoletukset ja kulttuurisesti välittynyt esiyymmärrys. Elämismaailma-termi on peräisin *fenomenologisesta* tutkimustraditiosta, eritoten filosofi Edmund Husserlilta ja filosofi-sosiologi Alfred

Schütziltä. Fenomenologinen lähestymistapa keskittyy inhimilliseen kokemukseen ja tarkastelee maailmaa koettuna eli kulttuuri- ja paikkasidonnaisten tulkintakehysten läpi. Jürgen Habermas on kehittänyt edelleen elämismaailman käsitettä. Hänelle elämismaailman eli yksityisen ja epämuodollisen arkielämän vastakohtana on *systemi*.²

Perinteisen agraarikulttuurin elämismaailmaa on pidetty verrattain yhtenäisenä ja muuttumattomana. Siinä elävillä ihmisillä oli perinteen välittämä tietämys siitä, kuinka arkielämässä koettuja tilanteita tulee tulkita ja miten menetellä.³ Nykyaikana puhutaan elämismaailmoista mieluummin monikossa: samankin yhteisön jäsenillä voi olla hyvin erilaiset sosiaalisesti ja kulttuurisesti välittyneet tulkintakehykset ja kokemuksiirrit.⁴

Etnologisessa kaupunkitutkimuksessa erilaisten arkien kohtaaminen on liitetty myös urbaanien etnisten ryhmien ja kieliryhmien aikakäsityksiin. Esimerkiksi Loviisan ruotsinkielisten omakseen kokema ”kuningattaren kaupungin aika” sai rinnalleen uuden etnisen ajan, kun ydinvoimalaa 1970-luvulla rakentamaan saapunut suomenkielinen työväki asettui kaupunkiin. Uusi asetelma merkitsi huomattavia muutoksia vakiintuneiden arkisten toimien, kuten kaupankäynnin, asumisen ja vapaa-ajan vieton suhteen. Samalla fyysinen kaupunkirakenne alkoi entistä selvemmin noudattaa etnistä tai kieliryhmään perustuvaa jakoa. Lähiö ymmärrettiin kaupungissa suomalaisuutta ja suomalaista aikaa edustavaksi, kun taas useimmat keskustan vanhat puutalokorttelit olivat enemmänkin edustamassa aitoa ja alkuperäistä ruotsinkielistä kaupunkia ja sen ”omaa aikaa” ennen suomenkielistä vaikutusta.⁵

Tässä luvussa tarkastellaan paitsi arkea eri näkökulmista myös ei-arkea eli juhlaa tai pyhää. Pyhää lähestytään analytyttisenä käsitteenä, jonka avulla merkitään siirtymiä ja rajoja arjen sekä arkisesta elämästä erotettujen aikojen, paikkojen ja asioiden välillä. Näitä siirtymiä, kuten myös vuodenvuorokierroon tai ihmiselämän merkittäviin sosiaalisiin muutoksiin liittyviä tilanteita, merkitään usein erilaisin rituaalein.



Perheen arki toteutuu myös vapaa-ajassa. Kossuth tér, Szentes, Unkari. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Muuttuva arki ja piiloarki

Aikanäkökulma arjen tutkimuksessa on muuttunut, sillä moderni kulttuurien tutkimus suuntautuu yhtä lailla menneisyyden kansankulttuuriin, nykyarjen ilmiöihin kuin tulevaisuuteen. Ruokakulttuurin tutkijan kohteiksi ovat perinteisten maa-kuntaruokien rinnalle tulleet esimerkiksi pikaruoka, syömishäiriöt ja dieettimallit. Museokentän paritupa-analyysit ja salvostyyppien luokittelu ovat paljolti korvautuneet kaavamuu-
tosten ja muutoskorjausten arvioinneilla. Nykytutkimus sisältää näkökulmia yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta ja kulttuurin tuotteistamisesta, markkinoinnista sekä osallistavasta toiminnasta. Arjen tutkimus rakentuu monitieteisenä, monimenetelmäisenä ja moniaineistoisena.

Kulttuurien tutkimuksessa on toisinaan esiintynyt käsite *piiloarki*.⁶ Tällä on tarkoitettu sellaista jokapäiväistä elämää, joka on huomaamatonta tai joka on pyritty pitämään henkilökohtaisena tai ainakin hyvin pienen piirin hallussa. Arkitutkimuksen uudempiin kansatieteellisiin teemoihin liittyen voidaan esimerkkinä mainita tutkielma kinky-seksuaalisuudesta, jossa esitellään arkisen ”vanilja”-seksuaalisuuden laajennusta.⁷ Myös historiantutkimus on mikrohistorian, suullisen historian ja arki-elämänhistorian teemoilla lähestynyt piiloarjen teemaa.

Samalla kun historiallista arkea on teoretisoitu, on kiinnitetty huomiota nykyiseen mutta tuntemattomaan arkeen. Historian tutkija Laura Kolbe onkin kysynyt: ”Mitä tämän päivän stadilaisnuoriso mahtaa muistaa lapsuudestaan 50 vuoden kuluttua? Ahtaat lähiökotinsa rapautuvissa betonitaloissa, asuntolainojen raunioittamat riitelevät vanhemmat vai korvatulehduskierteen päiväkodissa?”⁸

Jatkuvuutensa ja ennustettavuutensa ansiosta arki on turvallista, mutta äkillisesti myös turvatonta. Se on yhtä lailla onnellista kuin raskastakin ja sitä leimaavat erilaiset suunnitellut tai yllättävät poikkeamat. Arki murtuu, kun tapahtuu jotain poikkeuksellista ja odottamatonta. Luonnonmullistus, yhteiskunnallinen kriisitilanne tai sotilaallinen konflikti muuttavat koko yhteiskunnan arjen. Vakava sairaus, vammautuminen tai työttömäksi joutuminen muuttavat yksilön ja hänen lähiyhteisönsä jokapäiväisen elämän. Pitkittyessään kriisi asettaa uudet reunaehdot arjelle ja ajan myötä poikkeuksellisesta tilanteesta tulee entisen korvaava normaalitila.

MIKROHISTORIA - VÄLINE ARJEN TUTKIMUKSEEN

Mikrohistoria on menetelmä tai tutkimuksellinen asenne, joka on tuttu paitsi historioitsijoille myös yhteiskunnan ja kulttuurien tutkijoille.⁹ Voidaan puhua *mikrohistoriallisesta* käännteestä, jonka myötä aiemmin marginaaliset kysymykset ovat nousseet tieteenaloilla keskeisiksi, kuten arkeen, perheeseen, kotiin, ruumiillisuuteen, sukupuoleen ja eri ikäluokkiin sekä yksittäisiin ihmisiin keskittyvät teemat.

Mikrohistorian tutkimuskohteita ovat joko poikkeukselliset yksilöt tai ilmiöt, joilla on ollut suuria vaikutuksia, tai tyypilliset yksilöt, alueet tai ilmiöt, jotka kertovat laajemmasta asiasta kuin vain itsestään. Tutkittavana voivat olla myös ”tyypilliset poikkeukset”,

lähteminen liikkeelle poikkeuksellisesta lähdeaineistosta tai jo käytetystä lähdeaineistosta uudella näkökulmalla.¹⁰ Kulttuurien tutkimuksessa mikrohistoriallinen näkökulma kiinnittyy useimmiten *muistitiedon* käyttöön tutkimusaineistona.

Keskeinen mikrohistorian menetelmä, jolla aineistoihin pureudutaan, on niin sanottu *johtolanka*-menetelmä. Laajasta aineistosta on valittava, mitkä nimenomaiset seikat toimivat johtolankoina, jälkinä tai vihjeinä, joita seuraamalla saavuttaa ymmärryksen tutkittavasta ilmiöstä. Tutkija nojautuu tässä valinnassa omiin elämäkokemuksiinsa ja tietoihinsa. Johtolangan tunnistaa johtolangaksi aiemmin hankittuun tietämykseen perustuen – kuten tapahtuu Sherlock Holmesista kertovissa tarinoissa. Johtolankoina toimivat useimmiten muilta huomaamatta jäävät, mitäänsanomattomilta tuntuvat seikat, kuten painaumat hiekassa, tupakantuhka pöydänjalan juuressa tai rutistettu Sisuski roskakorissa.¹¹

Teknistä, mutta arkista

Suurin osa arjestamme toteutuu aineellisen ja esineellisen elämysympäristömme kautta. Nykyihminen on eri ympäristöissään ja kulttuureissaan monin tavoin riippuvainen luomastaan teknisestä infrastruktuurista. Tämä merkitsee esimerkiksi energian jakelun välineitä ja käyttöä, ruoka-aineiden tuotanto- ja jakeluketjuja sekä yleisemminkin raaka-aineiden tuotantoa, kuten kaivostoimintaa tai metsien hyödyntämistä.

Arki käsittää teknologisesta kehityksestä huolimatta paljon perinteisen kansankulttuurin johdannaisia. Moderni yhteiskunta tuo kulttuurintutkijalle kuitenkin yhä uusia haasteita esimerkiksi standardien, digitaalisen vallankumouksen tai vaikkapa eettisten näkökulmien myötä. Arjen teknologisoitumisen tutkimus vaatii perinteisen tekniikan historian ja innovaationäkökulman rinnalle uusia näkemyksiä, kuten etnografista käyttäjäkokemusta ja kulttuurisen monilukutaidon korostamista.



Arjen "tuunattua" tekniikkaa Kupittaaan kesäisessä autotapaamisessa. Sauna kulkee mukana. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Sosiologi Zygmunt Bauman kiinnittää huomiota sekä teknologiseen kehitykseen että sen aiheuttamaan arkiseen riippuvuuteen. Käyttäen esimerkkinä sähkökatkosta hän kirjoittaa arkielämän hetkellisestä mullistuksesta: ”Maailmani meni kirjaimellisesti palasiksi. Muistan kauhean tunteen, että minut oli jätetty yksin maailmaan ja yksinkertaiset asiat, joita minulla oli tapana tehdä päivittäin tottumuksen voimasta, muuttuivatkin valtaviksi haasteiksi, joista selviämiseksi minulla ei ollut keinoja.”¹²

ARJEN TEKNIikka JA TEKNOLOGIA

Ihminen on historiansa aikana kehittänyt arkielämänsä avuksi erilaisia teknisiä välineitä, työtapoja ja teknologiaa. Edellytykset on luotu käytössä olevan energiamuodon mukaan. Eläinvoima, vesivoima, höyry, fossiiliset polttoaineet, sähkö ja ydinvoima on valjastettu tuotantoprosessiin ihmisvoiman rinnalle. Kulttuurien tutkimuksen piirissä on viime aikoina kiinnitetty huomiota myös arkielämän, teknologian ja kestäväen kehityksen suhteeseen. Yksinkertaisen käsityön ja nanotekniikan väliin mahtuu unohtuneita ja epäonnistuneita keksintöjä, mutta myös sukupolvesta toiseen siirtyneitä edistysaskelia ja edistysuskoa. Ihmisen perustarpeet ovat samalla kehittäneet muun muassa liikennevälineitä, ruuanvalmistuksen tekniikkaa, asumisratkaisuja ja jopa uusia materiaaleja.

Arjen teknologisoituminen näkyy välittömässä elinympäristössämme myös yksittäisten esineiden tai ilmiöiden kehityskaarina. Varoitusvalkean sytyttäminen kalliolle tai valokaapelin käyttäminen tietoliikenneyhteyksien rakentamisessa ovat tavallaan samoja ilmiöitä. Sama koskee Pappa-Tunturi-mopedia, josta kansatieteilijä Päivi Roivainen kirjoittaa: ”Tunturi piti käyttäjien tarpeiden tuntemusta tärkeänä osana tuotekehittelyä”.¹³ Tekninen evoluutiomme rakentuukin paljolti epäonnistumisen ja onnistuneen kehittämisen tasapainon varaan. Moottoripolkupyörän taustalla on polkupyörä ja sitä ennen pyörä, mutta myös polttomoottorin kehittäminen.

Entisaikojen jäälohkareilla täytetty kaappi on vaihtunut nykypäivän älykkääksi jääkaapiksi, joka tunnistaa ja ilmoittaa puutteensa. Koivuklapeilla lämmitettävä keittiöhella on siirretty mökille ja modernia keittiötä hallitsee induktioliesi. Näkyvillä olevan teknologian lisäksi yhteiskuntamme rakentuu yhä enemmän päivittäiseltä katseelta näkyvässä olevan teknologisen infrastruktuurin varaan. Myös ihminen itse on teknologisen kehityksen alustana, sillä esimerkiksi tahdistimet, implantit ja keinojäsenet ovat helpottamassa arjen elämisessä.

Teknologian julkinen huippu näkyy suurelle yleisölle avaruuslentojen, lääketieteen ja sotateknologian kautta, mutta monet samankaltaiset sovellukset ja periaatteet ovat käytössä myös normaalissa arkielämässä. Harva meistä enää tunnistaa henkilöautossakaan käytettyjä materiaaleja, puhumattakaan esimerkiksi moottoritekniikan yksityiskohdista, piirilevyistä tai katalysaattorista. Samalla aikaisemmin teknologian huippusaavutuksena esitetty robotiikka löytyy arjesta yleisinä sovelluksina, kuten lypsykoneena tai tehtaan hitsaus- ja pakkaustyökäluna.

Arkinen kommunikaatio

Arkitilanteissa vuoropuhelu ihmisten kesken koostuu monenlaisista ilmaisun muodoista, jolla välitämme toisillemme käytännöllistä arki-informaatiota, muistelemme mennyttä, kiteytämme ajatuksiamme tilanteeseen sopivilla sananparsilla tai käytämme television sketsisarjasta peräisin olevia ilmauksia. Viestejä voivat välittää myös monenlaiset teot ja tekemättä jättämiset (ks. Kieli ja kommunikaatio -luku).

Myös pukeutuminen voi olla voimakas viesti, jolla ilmennetään omaa identiteettiä, tyyliä, asennetta tai asemaa. Esineet, laitteet tai korut voivat kantaa selviä viestejä. Vaatteilla, esineillä ja symboleilla voidaan yhtä hyvin korostaa omaa statusta kuin kritisoida ja protestoida vallitsevia käytäntöjä vastaan. Julkista itseilmaisua ovat myös esimerkiksi graffitit tai mielenosoitukset ja usein sosiaalisen median kautta kokoon kutsutut, kantaa ottavat *flash mob* -tapahtumat.

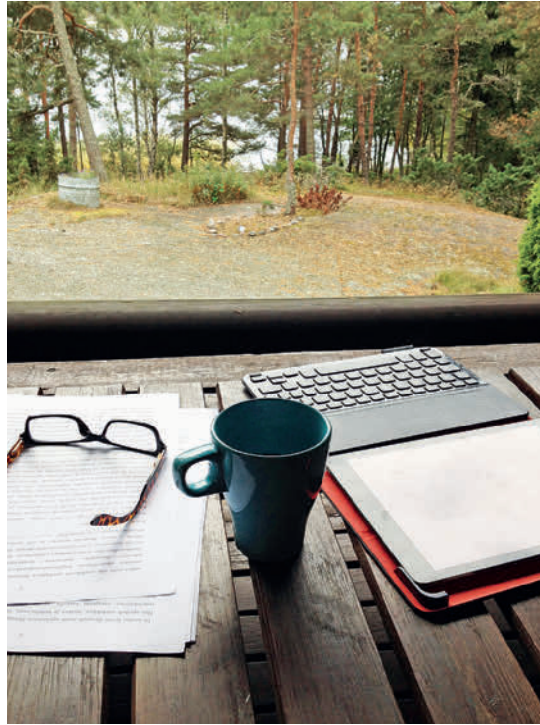
Perinteisille kylä- ja muille pienyhteisöille on ollut tyypillistä sosiaalisten kontaktien läheisyys ja henkilökohtaisuus: yhteisön jäsenet ovat tavanneet toisiaan jopa päivittäin.¹⁴ Arkinen kommunikaation perinteisin muoto on ollut puhuminen. Muita kommunikaatiokanavia on otettu käyttöön heti, kun niitä on ollut tarjolla. Menneisyydessä viestintämuodot levisivät aluksi hitaasti eliitiltä rahvaan arkeen. Suomessa lukutaito merkitsi vähitellen ääneen lukemisen yleistymistä – aluksi Raamatun ja sitten sanomalehtien ja romaanien. Kirjoitustaidon myötä rahvaskin alkoi kirjoittaa päiväkirjoja ja kirjeitä yhä yleisemmin 1800-luvulta lähtien. Ammattimaisten sanomalehtien lisäksi paikallisyhdistykset tekivät omia, käsinkirjoitettuja lehtiä.¹⁵ Myös kaupalliset tuotteet tulivat osaksi kommunikaatiota: onnitteluja lähetettiin kauniiden tai vitsikkäiden postikorttien myötä, ja niihin kirjoitettiin asiaan kuuluvia värssyjä.

Seuraavat uudistukset olivat puhelin ja radio, jotka nostivat äänen jälleen kirjoitetun tekstin rinnalle. Aluksi juhlalliselta tuntuneesta radiosta ja sittemmin televisiosta tuli pian arkeen kuuluvia viestimiä. Niiden käyttö rajoittui kuitenkin vastaanottoon – ja mahdollisesti tunnettujen radioäänten suulliseen matkimiseen. Kasettinauhurien, videoiden ja kameroiden yleistymisen mahdollisti myös tallennekokoelmien ja oman tuotannon tekemisen, arjen dokumentoinnin sekä näiden tallenteiden esittämisen ja lähettämisen muille. Ero kaupalliseen tuotantoon oli kuitenkin suuri.¹⁶

Valokopiokoneiden myötä alkoi kuvallisen ja kirjoitetun arkiviestinnän laaja leviäminen. Työpaikoilla alkoi levitä humoristisia työpaikan säännöstöjä tai pikkutuhmia kuvia kopioina, joita välillä korjailtiin tai muuteltiin. Ne siirtyivät sittemmin sähköpostiin, muuntuivat kuvateknisesti laadukkaampaan muotoon ja jatkoivat matkaansa internetsivustoille kuten Facebookiin. Käytettävissä olevat ohjelmistot mahdollistavat laadukkaiden kuvien ja videoiden levittämisen.¹⁷ Sähköisestä kehityksestä huolimatta myös kasvokkainen kontakti on säilynyt. Skypen kaltaisten sovellusten kautta ei kontakti kasvoista kasvoihin ole enää riippuvainen keskustelun osapuolten fyysisestä läheisyydestä.

Mobiililaitteiden myötä kuvallinen ilmaisu on tullut osaksi arkikommunikaatiota. Tekstipohjaisissa sovelluksissa tunnereaktioita ilmaistaan hymiöin tai lähettämällä

kuvallisia kommentteja. Arki-kommunikaation onnistuminen edellyttää, että keskustelijoiden jakama kuvasto ja sanasto perustuvat samanlaiseen arkikulttuuriin. Käytössä olevat kuvat ovat harvoin satunnaisia: ne seuraavat nettikulttuurin muotivirtauksia tai viittaavat keskustelijoiden tuntemiin populaarikulttuurin kuvastoihin. Tässä suhteessa ne ovat aikamme pienfolklore ja toimivat samoin kuin sananparret suullisessa kulttuurissa. Arkikommunikaatio on sekä informaation välittämistä että yhteyden varmistamista läheisten ihmisten kanssa, jonka tärkeä osa on viittaukset yhteiseen kokemusmaailmaan ja kulttuuriin kuvastoihin.



Vapaa-ajan ja arjen erot saattavat liueta ja kadota nykyaikaisessa tietotyössä. Etätyötä voi tehdä vaikkapa mökin terassilla. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Irti arjesta

Arki on aikataulutettu ja yllätyksetön. Se näyttäytyy itselle tavallisena, mutta kulttuurien tai yhteisöjen välisessä vertailussa se voi osoittautua hyvinkin ainutlaatuiseksi. Suomalaisella suurperheen äidillä, afrikkalaisella diplomaatilla tai kiinalaisella vangilla on kaikilla oma arkensa, jota ensisijaisesti muokkaavat ihmisen perustarpeet. Arjesta voidaan myös tietoisesti pyrkiä irtautumaan. Spontaani ravintolaruokailu, lottokupongin täyttäminen tai paremman asunnon etsintä ovat arkisia toimia, mutta samalla pyrkimystä omasta arjesta irtautumiseen. Arjen tunnistettu tylsyys saattaa masentaa, mutta toisaalta se voi irtautumisten kautta muuttua uudeksi, laadukkaammaksi ja henkilökohtaisesti merkityksellisemmäksi arjeksi. Vapaaehtoiseen tai toivottuun irtautumiseen kuuluvat muun muassa lomat, onnelliset yllätykset ja harrastukset.

Arjen katkaisee ei-arki. Arjesta erottuvat erilaiset kalendaariset juhlapäivät ja ajat, uskonnolliset ja maalliset rituaalit sekä yksilön elämänkaaren tärkeät käännekohtat, joiden kaavat, sisällöt ja merkitykset ovat arjen tavoin kulttuurisesti määräytyviä. Ne ovat odotusten mukaisia ja vakiintuneita, vaikka niiden käytännön toteuttamisen tavat voivat vaihdella suurestikin. Esimerkiksi joulu koskettaa jollakin tavalla jokaista suomalaista, mutta ideaalikuva "aidosta suomalaisesta joulusta" kinkkuineen, kuusineen ja kynttilöineen kätkee taakseen lukemattomia yksilö-, perhe- ja suku-

kohtaisia tapoja viettää joulua – tai olla viettämättä. Kalendaariset ja elämänkaaren merkkipäivät merkitään rituaalisesti, esimerkiksi pukeutumisen, ruoan ja käyttäytymisnormien avulla, arjesta poikkeaviksi ja usein myös arkista tärkeämmiksi tai arvokkaammiksi. Merkkipäivän luonteesta riippuen ritualisointi voi olla luonteeltaan yhtä hyvin perinteiden kunnioitusta ja tunnontarkkaa noudattamista kuin kulttuuristen normien ja arvojen kyseenalaistamista ja karnevalisointia.

Perinteisessä talonpoikaisyhteisössä ei varsinaista lomaa arjesta tunnettu. Koti, työ ja niin sanottu vapaa-aika tapahtuivat samassa ympäristössä. Maatalousyhteiskunnassa vapaa-ajan käsite liittyi erityisesti vuorokauden lepohetkeen tai juhlahpyhien viettoon. Varsinaisesta lomasta puhutaan vasta teollisuustyön yhteydessä kodin ja työn samapaikkaisuuden purkautuessa. Arjen läpiviemiseksi tai sen muuttamiseksi käytetyt keinot, kuten erilaiset piristeet, pelit tai jopa liikunta voivat muodostua myös pakonomaisiksi riippuvaisuuksiksi, addiktioiksi.

Kansan juhlat

Juhliin ja juhlaperinteeseen kohdistuva tutkimus voi olla luonteeltaan teoreettista, kuvailevaa tai selittävää. *Teoreettinen* tutkimus selvittää, minkälainen kulttuurinen kategoria juhla on ja minkälaisin kriteerein se voidaan määritellä. Voidaan vaikkapa pyrkiä esittämään juhlan minimimääritelmä: minkä edellytysten pitää täytyä, jotta jokin tapahtuma tai tilanne on juhla? Kuvailevissa ja selittävässä tutkimusasetelmissä tarkastelun kohteeksi otetaan jokin yksittäinen juhla tai juhlaperiodi, joko kalendaarinen (pääsiäinen, vappu ja juhannus), ihmisen elämänsäisiin ja elämänkaaren taitekohtiin liittyvä (syntymä, ripille pääsy, sotilasvala, häät, syntymäpäivät) tai muuten juhlaksi määritetty tapahtuma (talkoot, harjannostajaiset, polttarit, luokkakokous). *Kuvailevissa* tutkimuksissa juhlan rakenne ja sisällöt, kuten aika, paikka, osallistujat ja näiden roolit, juhlaan kuuluvat teot ja toiminnot sekä materiaaliset osatekijät, kuten ruoat, juomat ja koristelu tehdään näkyväksi. *Selittävässä* tutkimuksissa taas kysytään, miksi juhlaa vietetään ja minkälaisia yhteisöllisiä ja yksilöllisiä tarpeita se täyttää.

Juhlaperinteessä heijastuu koko yhteiskunta ja sen muutokset. Entisajan Tapaninpäivän ajelut ja -tanssit ovat vaihtuneet perheen yhteiseen Thaimaan matkaan ja lahjapaperiin käärityt villasukat vuohen lahjoittamiseen internetin kautta afrikkalaiselle kylälle. Aiemmin kulttuuritieteellinen juhlatutkimus keskittyi lähinnä organisoituihin, muodoltaan vakiintuneisiin ja usein pitkäikäisten traditioiden noudattamiseen perustuviin juhliin. Nyky-yhteiskunnassa kulttuurien tutkija kohtaa yhä useammin erilaisia epämuodollisia ja spontaaneja juhlinnan muotoja. Jo sota-aikojen nurkkatanssit korvasivat virallisten juhlien järjestämisen, nyt urheilija tai urheilujoukkue juhlii yllättävää voittoa torilla ja tuttavien iloista jälleennäkemistä kaupungilla juhlistetaan kupillisella baristan valmistamaa erikoiskahvia.

Jotkut juhlat ovat täysin yksityisiä, toisista taas erottuu selvästi julkinen, paikallinen ja yksityinen taso. Joulurauhan julistus Turun Vanhalla Suurtorilla on virallisesti

organisoitu juhlanviettotapa, jota seurataan television välityksellä kautta maan. Lapsen syntymä taas on tyypillisesti perheen ja lähipiirin juhla, jota on juhlistettu kasteessa tai nimiäisissä ja ehkä jo aikaisemmin varpajaisissa. Kihlaus ja avioliitto voivat sisältää laajan kirjon juhlatapahtumia aina kahdenkeskisestä illallisesta satojen kutsuvieraiden useampipäiväisiin juhliin. Ihmiselämän päättyessä ei hautajaisissa ainakaan tavallisesti ole kysymys varsinaisesti juhlimisesta, mutta tilaisuus on luonteeltaan kunnioittavan juhlava. Juhlia järjestetäänkin yhtä lailla muistoksi kuin kunnioittamisen tai jälleentapaamisen vuoksi.

Juhla perustuu ihmisten yhdessäololle ja siihen osallistuvat jakavat juhlan kokemuksen. Käyttäytymistä säädellään normeilla, jotka voivat olla rajoittavia, esimerkiksi pukeutumisvaatimuksia tai työkieltoja, mutta toisaalta arkielämässä epäsovivana pidetyn käyttäytymisen sallivia.¹⁸ Esimerkiksi länsisuomalaisessa Nuutinpäivän (13. tammikuuta) kiertueperinteessä ovat naamioituneina talosta toiseen kulkevat palkolliset saaneet olla hyvinkin röyhkeitä isäntiä ja emäntiä kohtaan, mikä ei arkielämässä olisi ollut mahdollista. Karkeastakaan pilkasta saanut suuttua eikä kantaa kaunaa. Nuutinpäivään ja moneen muuhunkin juhlapäivään sisältyneen rituaalisen pilkan tehtävänä on ollut arjen tasapainottaminen ja aggressioiden, turhautumien ja sosiaalisten konfliktien purkaminen hyväksyttävällä tavalla. Nuutinpäivän kiertueperinne on ainakin Satakunnassa paikoittain ulottunut nykyaikaan saakka, saanut kaupunkilaislapsien keskuudessa uusia muotoja ja samalla menettänyt aikaisemman luonteensa sosiaalisena protestina.¹⁹



Juhla ei tarvitse välttämättä mitään erityistä syytä tai juhlan aiheeksi voidaan nostaa vaikkapa kesän viime hetkiin tarttuminen tai kasvihuoneen remontin valmistuminen. Juhlapöytä erottuu arkisesta kattauksesta erilaisilla tavoilla. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki

KARNEVAALI JA KARNEVALISMI

Karnevaali-sana palautuu keskiaikaiseen latinankieliseen ilmaukseen *carnem levare*, joka merkitsee ”lihasta luopumista”. Roomalaiskatolisen uskon piirissä laskiaiskarnevaali on ollut ja on nykyäänkin riehakas ja yltäkylläinen juhla, jota seuraa pääsiäispaasto ja sen askeettinen ruokavalio. Tästä täsmällisestä laskiaiseen liittyvästä merkityksestä karnevaalin käsite on laajentunut tarkoittamaan monia erilaisia juhlia, joihin kuuluu runsaan syömisen ja juomisen lisäksi hetkellinen luopuminen arkielämän järjestyksestä.²⁰ Protestanttisissa maissa ei tunneta uskontoon liittyviä karnevaaleja, mutta vastaavanlaista juhlintaa liittyy joihinkin kalendaarisii merkkipäiviin, Suomessa ennen kaikkea nuuttiin ja vappuun.²¹

Karnevaalin keskeisin tunnusmerkki on nurin käännetty todellisuus, jossa kyseenalaistetaan vallitseva järjestys ja jossa sosiaaliset roolit ja hierarkiat eivät päde. Käyttäytymisnormeja on mahdollista rikkoa ilman pelkoa tavanomaisista sanktioista. Karnevaaliin olennaisena piirteenä kuuluva pukeutuminen ja naamioituminen tekevät mahdolliseksi esimerkiksi iän, sukupuolen ja arvoaseman vaihtamisen tilapäisesti; karnevaali on konteksti, jossa muutos tapahtuu kontrolloidusti ja yhteisymmärryksessä. Muita tyypillisiä karnevaalin piirteitä ovat musiikki ja tanssi, kulkueet, pelit, leikit ja kilpailut, äänekäs ilakointi sekä ruumiin nautinnot, kuten ylensyönti ja voimakas humaltuminen.²² Nämä kaikki eivät välttämättä ole aina läsnä karnevaalissa ja niiden tärkeys vaihtelee tapausittain. *Karnevalismi* onkin näkökulma, jotakin tapahtumaa tai ilmiötä luonnehtiva ominaisuus.

Karnevaalin tärkeimmäksi tehtäväksi on usein selitetty sosiaalisen järjestyksen ylläpito. Vallanpitäjien tai parempiosaisten ivaaminen ja parodiointi perinteisin muodoin ja rajatussa kontekstissa tarjoaa karnevaaliin osallistuville keinon ”päästä paineita”, kommentoida ja kritisoida vallitsevaa järjestystä. Todellista muutosta karnevaali saa kuitenkin aikaan harvoin; pikemminkin se vahvistaa olemassa olevaa järjestystä. Lisäksi monilla karnevaaleilla on puhtaasti turismiin liittyviä, taloudellisia tarkoitusperiä. Kansainvälisesti tunnettuja suuria kaupunkikarnevaaleja ovat esimerkiksi vuosittain järjestettävät Venetsian, Kölnin ja Rio de Janeiron karnevaalit sekä New Orleansin Mardi Gras.²³

Karnevalisointi ei välttämättä aina viittaa sosiaaliseen toimintaan, vaan se voi olla vaikkapa esineen tai sen edustaman ilmiön tietoista kyseenalaistamista tai arvon alentamista esimerkiksi satiirin tai parodian keinoin.²⁴

Joskus juhlan synonyymina käytetään sanaa *pidot*, joka hyvin kuvastaa juhlan keisintä ja kulttuurista toiseen toistuvaa elementtiä: juhlaruokaa, jonka tarjoilussa ja nauttimisessa ei vain tyydytetä ravinnontarvetta, vaan ilmaistaan myös arvoja ja sosiaalisia suhteita. Vaikka juhlaruokatarvoissa on suuria kulttuurien välisiä eroja, pidot liittyvät aina vuodenkierron, pyynti- tai satokauden tai ihmisen elinkaaren taitekohtiin. Ruoan yltäkylläisyys symboloi yhteisön kasvua ja menestystä ja kompensoi arkeen kuuluvaa niukkuutta. Usein pitoihin liittyy myös työn tekemistä koskevia kieltoja; arkisen raadannan sijaan työnä ovat syöminen ja lepo. ”Tulisi joulun, niin saisi yölläkin syödä.”



Karnevaaleihin liittyy olennaisesti naamioituminen. Karnevalisointi taas saattaa kyseenalaistaa kohteensa. Tässä kaupalliset esimerkit kummastakin. Firenzalaisessä katukojussa myytävät naamiot tarjoavat mahdollisuuden asettautua itselle vieraisiin ja vastakkaisiin rooleihin. Tai naamiot voivat olla pelkästään koristeellisia matkamuistoja. Jeesus-actionhahmoa voidaan pitää useastakin syystä kristinuskon karnevalisointina parodian keinoin. Mitä esimerkkejä löydät? Kuvaajat: Pekka Tolonen (yllä), Tiina Mahlamäki (alla).

Juhlaruokien ja -juomien lisäksi yleisenä, joskaan ei välttämättömänä piirteenä, juhlaan kuuluvat erilaiset luovuuden ilmaukset: laulu- ja musiikkiesitykset sekä muut ohjelmanumerot. Juhlapuheen pitäjä korotetaan tilaisuuden päähenkilöksi. Juhlien tavallisin tunnelataus on ilo ja monissa kulttuureissa surujuhliinkin kuuluu olennaisena osana musiikki, tanssi, jutunkerronta, pelit ja muu ilonpito.²⁵ Myös juhlien paikat ovat monenlaiset. Maaseudulla juhla on etsinyt tilansa ja paikkansa yhtäläillä juhla-asuun puetusta tuvasta juhannuskoivuineen kuin Työväen tai Nuorisoseuran talolta. Kaupunkien lähes aina auki olevien juhlapaikkojen lisäksi koko julkinen tila vallataan nykyisin erilaisilla juhlilla, kulkueilla ja performansseilla. Monikulttuuristumisen myötä erilaiset etniset juhlat ja juhlatavat kilpailevat ajasta, tilasta ja huomiosta.

Juhlien järjestämisen yhtenä perusteena saattaa olla matkailun edistäminen tai taloudellisen voiton saaminen. Esimerkiksi joitakin vuosia sitten juhannusjuhlaan kuuluivat kokon lisäksi helikoptereilla paikkakunnalta toiselle kuljetetut televisiosta tutut filmitähdet ja muut julkisuuden hahmot. Juhlien kaupallistuminen tai muu seikka saattaa nostaa esiin myös koko juhlaa vastustavia tunteita. Vakiintuneetkin juhlamuodot voivat saada kriittisiä ja vastakulttuurisia piirteitä tai juhla kokonaisuudessaan voi olla kanta-aottava parodia tai protesti, eräänlainen antijuhla.²⁶ Linnan juhlien katseleminen televisiosta on valtaosassa Suomen kodeista itsenäisyyspäivän ”pakollinen” ohjelmanumero. Tilaisuudessa, johon vieraat saapuvat kutsuttuina, kiinnittyy huomio myös monille juhlatapahtumille tyypillisiin kuokkavieraisiin. Juhla voikin olla areena protestille tai kapinalle, kuten 1800-luvun lopulla pohjalaisten puukkojunkkarien kohdalla, ja ääritapauksissa jopa attentateille.

Protesti voi olla myös henkilökohtainen ja rauhanomainen, kuten erään suomenkielisen loviisalaisen tytön polttareissa. Repaleisessa puvussa ja katkenneiden kynttilöiden avulla rakennetussa kruunussa esiintyessään hän kritisoi paikallista, lähinnä suomenruotsalaiseen kulttuuriin kuulunutta Lucia-juhlaa, ja ilmaisee tyytymättömyyttään siitä, että ei ole itse koskaan kelvannut Luciaksi.²⁷

Rituaalien avulla merkitään siirtymiä

Rituaalin käsitettä käytetään arjessa hyvin monin eri tavoin kiinnittämään huomiota esimerkiksi jonkin toiminnan toistamiseen. Rituaalin ja *riitin* käsitettä on käytetty myös tutkimuksissa laajasti ja monin eri tavoin. Rituaalin määritelmiäkin on siis useita. Keskeistä rituaalille on se, että siinä jokin toiminta toistuu tietyissä tilanteissa, tiettyinä ajankohtina ja tietyissä paikoissa. Toinen ominaispiirre on yhteisöllisyys, jolloin kyseessä on yksilöstä yhteisön jäsenenä, kuten esimerkiksi siirtymäriiteissä syntymän, aikuistumisen, avioliiton ja kuoleman yhteydessä. Usein rituaalit liittyvät johonkin instituutioon, kuten uskonnolliseen yhteisöön, joka toimittaa juuri sille kuuluvia uskonnollisia rituaaleja, jotka toimitetaan juuri tietyllä tavalla. Rituaalit perustuvat tavalla tai toisella traditioon. Niiden merkitys ja muoto on ilmoitettu jossain pyhässä kirjoituksessa tai kyse on tavasta, jolla yhteisö on ”aina” toiminut.²⁸



Kesän rituaaleihin kuuluu matonpesu. Mökkilaiturin sijaan matot pestään yhä useammin kuivan maan matonpesupaikoilla. Matoista pestään kuluneen talven liat pois ja ne kuivataan auringon paisteessa. Kuvaaja: Timo J. Virtanen (vas.) ja Tiina Mahlamäki (oik.).

Vaikka rituaalit liittyvät usein uskontoihin ja uskonnolliseen toimintaan, kaikki rituaalit eivät ole uskonnollisia. Useimmiten rituaaleina voidaan tarkastella kaikkea yhteisöllistä, institutionalisoitua ja perinteistä toimintaa. Presidentin itsenäisyyspäivän vastaanotto tai joulurauhan julistaminen ovat kaikille suomalaisille tuttuja rituaaleja. Perheissä ja suvuissa on useimmiten omia jouluun liittyviä rituaaleja, jotka saattavat olla yhteisiä suurelle joukolle suomalaisia. Rituaalit myös muuttuvat yhteiskunnan ja kulttuurin muuttuessa, mutta siitä huolimatta ne tuntuvat ikiaikaisilta. Eikö joulunviettoon aina ole kuulunut Lumiukko-animaatio? Eikö Tuntematton sotilas -elokuva ole aina näytetty televisiossa itsenäisyyspäivänä?

Koska rituaaleihin usein liittyy jotain, joka yhdistää yhteisön jäseniä, kantaa mukanaan yhteisön tärkeinä pitämiä merkityksiä ja opettaa niitä yhteisön uudemmille jäsenille, on hyvin vaikeaa ja ehkä tarpeetonkin tehdä eroa uskonnollisten ja ei-uskonnollisten rituaalien välillä.

Arjen ritualisointi

Puhtaaksi tai saastuneeksi, pyhäksi tai maalliseksi määrittäminen tapahtuu erottelujen rituaaleilla. Arkipäivän toiminta on erityisen ritualisoitua ja symbolien täyttämää, vaikka sitä ei välttämättä itse huomaa. Symbolinen ja rituaalinen toiminta auttaa antropologi Mary Douglasin (1921–2007) mukaan meitä keskittämään huomionne tarjoamalla ajattelullemme ajallis-paikallisen kehyksen, muistiin painamisen menetelmän ja kokemusten hallintakeinon:

Erityinen aika tai paikka valpastaa tietynlaisille odotuksille, aivan kuten ”olipa kerran” valmistaa sadun kuulemiseen. Pienikin toiminta voi olla merkityksellistä. Ajattelumme raamit ja lokerot auttavat rajaamaan kokemuksia, päästävät ajatteluumme haluttuja teemoja ja sulkevat ulos häiritseviä.

Rituaaleissa ilmennetään Douglasin mukaan sosiaalisten suhteiden rakennetta ja annetaan niille näkyvä muoto, jolloin ihmisten on mahdollista tuntea oma yhteisönsä.²⁹

Astioiden pesu, pöydän pyyhkiminen murusista ja ruuantähteistä, roska-astioiden tyhjennys ja muut kodin jokapäiväiseen puhtaanapitoon liittyvät rituaalit ovat toimia, joilla ylläpidetään kodin järjestystä ja harmoniaa, toimia, joilla pidetään ulkopuolella kodin järjestystä uhkaava kaaos ja epäjärjestys. Kysymys on rajanvedosta sopivan ja sopimattoman, vaarattoman ja vaarallisen välillä. Puhtaanapitoon liittyvät rituaalit eivät koske pelkästään siivoamista, vaan voivat olla hyvinkin monenlaisia yhteisöstä riippuen. Puhdistaminen voi tapahtua konkreettisesti pesemällä ja luutuamalla tai abstraktimmin vaikkapa savulla taikka siunattua vettä pirsrottamalla. Kun jahtaamme likaa, tapetoimme, sisustamme ja siivoamme, meitä ei aja toimintaan huoli taudeista, vaan tarkoituksenamme on järjestää ympäristöämme myönteisessä mielessä.³⁰

Kun lähdetään Mary Douglasin tulkinnasta, jonka mukaan kulttuurista järjestystä luodaan erottelun ja rajaamisen avulla, huomataan, että järjestys ja puhtaus esimerkiksi kodissa perustuvat siihen, että yhteenkuuluvat asiat ja elementit pidetään yhdessä ja erillään muista. Tämän kaltainen toiminta tuottaa ja ylläpitää symbolisia rajoja, joiden rikkominen aiheuttaa epäjärjestystä ja epäpuhtautta. Niinpä siivouksen – symbolista järjestystä ylläpitävänä ja luovana rituaalisena toimintana – lähtökohdaksi on se, että asioilla ja esineillä on niille kuuluva paikkansa. Kylpyhuoneen esineet kuuluvat kylpyhuoneeseen, eteiseen kuuluvat asiat eteiseen ja keittiötarvikkeet keittiöön. Kaikki muu on epäjärjestystä. Douglas nostaa esimerkiksi saappaat – vaikka miten puhtaat –, jotka aiheuttavat likaisuuden ja epäjärjestyksen tuntua sijaitessaan keittiön pöydällä.³¹

Kalendaari- ja elämäkaarirituaalit

Rituaalit on perinteisissä tutkimuksissa jaettu *siirtymäriitteihin*, *kalendaaririitteihin* ja *kriisiriitteihin*. Kalendaariset riitit liittyvät vuodenaikojen vaihteluun ja kiinnittyvät erityisesti maatalousyhteiskuntaan, jossa elämää rytmittivät viljelyyn ja karjanhoitoon liittyvät toimet, jotka tuli hoitaa asianmukaisesti ja asianmukaiseen aikaan. Tyypillisiä kalendaari-rituaaleja kaikissa yhteiskunnissa ovat erilaiset juhlapyhät ja niiden vakiintuneet viettotavat. Nyky-yhteiskunnan kalendaari-riitit saattavat liittyä vaikkapa herkuttelun ja kilvoittelun vuorotteluun – joulun ja muiden juhla- ja lomakausien herkuttelua seuraa usein kilvoittelun kaltainen laihdutuksen ja kuntoilun jakso. Kriisirituaalit liittyvät nimensä mukaisesti erilaisiin ennalta arvaamattomiin kriiseihin. Sairaudet, onnettomuudet ja luonnonkatastrofit ovat tyypillisesti sellaisia tilanteita, joita pyritään käsittelemään erilaisin kriisirituaalein, jotka nekin ovat kulttuuri- ja aikasidonniaisia. Esimerkiksi nykypäivän liikenneonnettomuuksia käsitellään tuomalla onnettomuuspaikalle kynttilöitä, kukkia, viestejä ja pehmoleluja. Suremiseen liittyviä rituaaleja toimitetaan yhä useammin myös internetissä. Yhteisön

merkitys – oli se sitten konkreettinen tai virtuaalinen – nousee onnettomuuksien kohdatessa tärkeäksi.³²

Myös yksittäisen ihmisen elämä koostuu joukosta siirtymiä, esimerkiksi siirtymästä ikäryhmästä tai ammatista toiseen. Useimmissa yhteisöissä rituaaleilla merkitään syntymä, initiaatio nuoresta aikuiseksi, pääsy jonkin ryhmän jäseneksi, avioituminen, raskaus, vanhemmuus, siirtyminen sosiaaliryhmästä toiseen, ammattiin valmistuminen, eteneminen työelämässä, sairastuminen ja lopulta kuolema. Siirtymän myötä joistain asioista joutuu luopumaan, mutta jotain muuta tulee tilalle. Vaikka modernissa yhteisössä ritualisoidaan julkisesti siirtymä vaikkapa lukiolaisesta ylioppilaaksi, alokkaasta varusmieheksi, jatko-opiskelijasta tohtoriksi tai työntekijästä eläkeläiseksi, erityisesti esimoderneissa yhteisöissä erilaiset siirtymät koetaan poikkeuksetta erityisen tärkeiksi ja arkaluontoiseksi tapahtumaksi, joka koskettaa koko yhteisöä. Niihin liittyy epävarmuutta ja vaaroja, joita käsitellään rituaalein.³³

Etnografi ja folkloristi Arnold van Gennep (1873–1957) määritteli teoksessaan *Les rites de passage* (1909) siirtymäriitit sellaisiksi rituaaleiksi, jotka liittyvät muutoksiin – kaikkiin tilassa, paikassa, sosiaalisessa asemassa ja iässä tapahtuviin muutoksiin. Jokainen siirtymäriitti jakautui kolmeen vaiheeseen: erottamiseen, välitilaan



Sotilasvala on rituaali, jonka myötä alokkaasta tulee varusmies. Uskonnottomat alokkaat antavat tässä yhteydessä juhlallisen vakuutuksen. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.



Abiturientti irtautuu koulun arjesta penkkarien myötä liminaaliseen tentti- ja ylioppilaskirjoitusaikaan. Suoritettuaan ylioppilaskirjoitukset hyväksyttävästi, abiturientista tulee ylioppilas, jonka merkinä hän asettaa ylioppilaslakin päähänsä. Kevät yhdistyy metaforisesti nuoruuteen lapsuuden ja aikuisuuden välitilassa. Kuvaja: Tiina Mahlamäki.

eli *liminaaliin* ja takaisin liittämiseen. Ensimmäisessä vaiheessa yksilö tai ryhmä irrotettiin vanhasta paikastaan yhteisössä ja viimeisessä vaiheessa liitettiin uuteen vaiheeseen tai asemaan. Lapsen liittäminen yhteisön jäseneksi kas-teen avulla, avioitumiseen liittyvät rituaalit sekä kuolemantapausten yhteisöllinen käsittely ovat tyypillisiä esimerkkejä siirtymäriitistä. Myös nuoruuden ja aikuisuuden välillä on useimmiten jonkinlainen aikuistumisrituaali, kuten Suomessa rippikoulu tai Prometheusleiri. Tosin rippikoulun ja aikuisten oikeuksien saamisen yhteyttä on varhaisemman suomalaisen kansanelämän tutkimuksessa tarkasteltu myös kriittisesti. Kansatieteilijä Markku Aukia kirjoittaa:

Lapsuuden päätepiteenä on aikaisemmassa tutkimuksessa ja myös monissa muistitietokuvauksissa pidetty rippikoulun käymistä. Aikuisuuden saavuttamisen suhteen normaali-ässä rippikoulun käyneisiin kohdistui vasta odotuksia aikuistumisen kehittymisestä, mikä näkyy selkeästi sekä tapa- että työkasvatuksessa.³⁴

Van Gennep sovelsi kynnyksen ja rajan metaforaa siirtymäriittien tarkastelussaan. Hän itse näki, että siirtymäriitin kaavaa voidaan soveltaa monenlaisiin tilanteisiin, kuten vuosittain toistuviin kalendaariritteihin, joita harjoitetaan elinkeinokausien taitekohdassa, esimerkkeinä sadonkorjuujuhlat ja vuoden vaihtumisen juhlintaan liittyvät seremoniat. Elämänkaarirituaalit koskevat yksilöä ryhmän jäsenenä ja ne tapahtuvat yhdelle yksilölle pääosin vain yhden kerran, kun taas kalendaarirituaalit koskevat koko yhteisöä ja toistuvat vuosittain.³⁵

Arjen sukupuolittuneisuus

Talonpoikaisessa yhteisössä toteutui monin paikoin totuttu erottelu miesten ja naisten töihin, vaikka yhteistäkin toimintaa oli runsaasti. Osaksi kysymys oli fyysisestä suorituskyvystä, mutta esimerkiksi metsästyks, pyynti ja kalastus, niihin kuuluvine ympäristöineen, kuuluivat erityisesti miehille, samoin talli ja hevoset. Vastaavasti keittiö ja maitotalous sekä tekstiilien valmistus ovat olleet naisten maailmaa.

Arki on usein kotona. Vaikka arki ei itsessään rajaudu tiettyyn tilaan, nimenomaan koti ja erityisesti keittiö mielletään edelleen arjen tilaksi. Kodin tilan miehisuus sijoittuu usein kirjastoon, työhuoneeseen, pannuhuoneeseen ja autotalliin, puitteista riippuen. Kerrostaloyksiossä reviiiriksi saattaa riittää nojatuoli. Suhteellisen uuden tutkimusaiheen sukupuolitetun tilan suhteen muodostaa esimerkiksi niin sanottu ”man cave” -buumi, jossa mieskulttuurin rakennetut tunnusmerkit sijoittuvat esimerkiksi autotallin, ullakon tai kellarin tyhjäksi jääneeseen osaan.

Arki on läpäisykykyinen ja huokoinen, minkä vuoksi ei-arkisina pidetyt asiat kulkeutuvat arkeen ja päinvastoin. Vaikka nykyisten kaupunkikotien keskuksena ei enää toimikaan tulisija tai leivinuuni, asuntoihin ja erityisesti keittiöön yhdistetään edelleen ajatuksia suojasta, lämmöstä ja turvasta sekä äidillisyydestä. Jos liettä kuvataan keittiön sydämeksi, keittiötä pidetään koko kodin sydämenä ja kotia yhteiskunnan sydämenä. Kotiin ja keittiöön sijoittuvaa arkista toimintaa leimaa toistuvuus, arkisuus, rutiinisuus, jatkuvuus ja sykliisyys.³⁶

Kansatieteilijä Helena Ruotsala on tarkastellut laajasti kenttätöiden edellytyksiä, menetelmiä ja muotoa. Hän kuvaa tilan ja paikkojen sukupuolittuneisuutta koskevan tutkimuskysymyksensä syntymistä ja tarkentumista Venäjällä Mari Elin tasavallan Untson kylässä. Kentälle lähettäessä tutkimusteema oli vielä ollut epämääräisesti naisten arki.³⁷ Jatkaessaan myöhemmin oman ”naisten tila” -teemansa parissa Ruotsala kirjoittaa:

Pystysuoralla tasolla pirtti jakautuu naisten ja miesten puoleen, jonne sijoittuu pyhä nurkka, naisten puolelle puolestaan uuni. Tilan jako naisten ja miesten tiloihin liittyy erilaisiin työtehtäviin ja rooleihin. Tämä jako ei ole ehdoton, sillä toisen sukupuolen alueella voi liikkua. Vaakasuoralla tasolla tila jakautuu puolestaan kolmeen eri osaan, joista ovelta katsottuna perimmäisenä on arvokkain ja puhtain alue. Siellä sijaitsee mareilla pyhä nurkka. Keskimäinen vyöhyke on neutraali, ja ovensuuvyöhyke puolestaan on epäpuhtain alue. Se toimii naisten ja miesten yhteisenä alueena.³⁸

Antropologi Marja-Liisa Honkasalo tarkastelee puolestaan arjen toistuvia tekemisiä maailmaa ylläpitävinä rituaaleina, koska niitten kautta pyritään ylittämään nykyinen, meneillään oleva aika sekä historia. Niiden avulla luodaan ja ylläpidetään sidosta aikaan, jatkuvuuteen ja alkuperään. Tästä toiminnasta Honkasalo käyttää nimitystä *kiinnipitävä* tai *minimaalinen toimijuus*. Se on huomaamatonta ja tavanomaista tekemistä, joiden avulla ihminen pitää maailmasta kiinni. Esimerkiksi kodissaan asuva vanhus pitää kiinni maailmasta pienellä kotoisella puuhastelulla, kuten kukkien hoitamalla tai pölyjen pyyhkimisellä silloinkin, kun ei enää jaksa siivota kotiaan tai laittaa ruokaa itselleen.³⁹

Yhteiskuntatieteilijä Eeva Jokinen on tarkastellut suomalaisten arkista kotielämää, aikuisten arkea, sukupuolen ja tapaisuuden näkökulmasta. Hän käyttää kotitöiden sukupuolittuneisuudesta käsitettä *sukupuolitapaisuus*. Käsite on helppo ymmär-

tää intuitiivisesti: naisilla ja miehillä on tapana toimia eri tavalla, kiinnostua eri asioista ja tehdä erilaisia asioita. Analyytisesti tarkastellen tapaisuudella kuvataan sosiaalista todellisuutta – ei siis yksilöiden ominaisuuksia. Tapaisuuden käsitteellä voidaan luonnehtia normeja, sääntöjä ja pakkoja.⁴⁰ Sukupuolitapaisuuden käsite tulee lähelle sosiologi Pierre Bourdieun *habituksen* käsitettä. Se kuvaa yhtäältä yksilön kykyä toimia mielekkäällä tavalla ja toisaalta kulttuurin asettamia rajoja yksilön yhteiskunnassa toimimiselle.

Koska elämme kulttuurissa, jossa korostetaan monin tavoin sukupuolen merkitystä, esimerkiksi siinä, miten kotityöt jaetaan miesten ja naisten töihin, sukupuoli jäsentää habitusta tai tapaisuutta. Perheissä työt jaetaan joko perinteisten sukupuolijakojen mukaan tai tavalla, joka juuri kyseisen perheen jäsenten kohdalla tuntuu toimivalta. Jokisen tutkimien lapsettomien pariskuntien kohdalla kodin työnjako saattoi olla hyvinkin tasapuolista, mutta lapsien synnyttyä kodin työt ja arjen teot jakautuivat perinteisempien sukupuolitapaisuuksien mukaan. Tätä Jokinen nimittää *raken-teiden pakottamiksi valinnoiksi*. Pääasia on, että arjen tekojen jakautuminen nähdään toimivana ja osapuolet ovat toisilleen kiitollisia. Kiitollisuuden talouden osakkailla tulisikin olla yhtenäinen näkemys siitä, mikä on nais- ja mikä miestapaista.⁴¹ Samalla tavalla arjen tekojen jakautumisesta neuvotellaan samaa sukupuolta olevien parisuhteessa. Tapaisuus ei riipu sukupuolesta.

Tapaisuudessa voi olla kyse myös *toistoteista*. Kun toinen osapuoli, useimmiten vaikka ei aina nainen, on tarpeeksi pitkään esimerkiksi huolehtinut perheen pyykinhuollosta, alkaa hiljalleen näyttää siltä, että juuri hän tai juuri naiset osaavat jotenkin luonnostaan paremmin huolehtia pyykeistä. Arjen toistoista – olivat ne sitten silitystä, ruuanlaittoa, öljypoltinten huoltoa tai ruohonleikkuuta – muodostuu näin tapaisuuksia. Kolmanneksi tapaisuus on Jokisen mukaan *elämänmenon tahtiin asettumista*. Hän kirjoittaa, että yksi arkisuuden tehtävistä on ”muokata vieraasta kotoista, tehdä nopeista ja suurista yhteiskunnallisista ja henkilökohtaisista muutoksista elettävää”. Arjen yksi ominaisuus on se, että sen pitää tuntua kotoiselta. Sen vuoksi arkiset toiminnat, eleet, tyylit ja liikkeet pyritään saamaan tuntumaan omalta, itse tehdyltä ja säädellyltä. Asiat esimerkiksi pyritään tekemään omassa tahdissa ja rytmissä. Tällöin kotitöistä ja arjen askareista voi myös nauttia. Arkisia kotitöitä tehdessä voi saavuttaa oivalluksen, selkeyden ja läsnäolon hetkiä, jotka antavat merkityksellisyyttä elämälle.⁴²

Pyhä arjesta erillisenä ja erotettuna

Uskonnollisen toiminnan rajaamista erilaisin symbolein ja metaforisen kielen avulla on ilmaistu *pyhän* käsitteellä. Ihmiset itse käyttävät käsitettä määritellössään asioita, esineitä, ilmiöitä, aikoja ja paikkoja pyhiksi. Tällöin he tekevät arvovalintoja sekä järjestävät ja rajaavat asioita niiden merkitysten perusteella. Pyhä-käsitettä voi käyttää substantiivina, adjektiivina tai kuvailevana attribuuttina. Pyhä on myös sunnuntain arkikielinen nimitys, jolla viitataan niin viikonpäivään kuin arjesta

erotettuun juhlapäivään. Pyhää tarkasteleva kulttuurintutkija on kiinnostunut selvittämään, miksi ja millä perusteilla ihmiset pitävät jotakin pyhänä ja millä tavoilla sanaa käytetään eri yhteyksissä. Tällöin pyhä-termiä käytetään teoreettisena käsitteenä ja pyhä nähdään nimenomaan käsitteenä, jonka avulla rajataan asioita, esineitä, aikoja ja paikkoja arkisesta erilleen. Erityisesti uskonnotutkija Veikko Anttonen on kehittänyt pyhä-käsitteeseen liittyvää teoretisointia tarkastellen sitä logiikkaa, johon eri asioiden pyhäksi nimeäminen perustuu.⁴³

Kun pyhä nähdään tällaisena rajaavana ja erilleen asettavana käsitteenä, sen avulla voidaan analysoida paitsi uskontoperinteitä myös monia uskonnonkaltaisia tai maallisia ilmiöitä. Perjantain viikkosiivouksella ja lauantain saunomisella niin koti kuin oma ruumiskin puhdistetaan pyhää, sunnuntaita varten. Pyhäksi voi rajautua moni arkisena ja tämänpuoleisena pidetty asia, kuten oma ruumis tai valtio, joiden koskemattomuutta ja rajoja suojelemme. Pyhiä ja kyseenalaistamattomia voivat olla myös arvot, vaikkapa demokratia, tasa-arvo tai suvaitsevaisuus.

KOLME PYHÄTUTKIJAA

Kaikissa uskonnoissa ei ole jumalia tai muita yliluonnollisia olentoja, joten jos uskonto määritellään jumalauksen avulla, osa uskontoperinteistä jää määritelmän ulkopuolelle.

Kaikista uskontoperinteistä löytyy kuitenkin pyhäksi erottamisen logiikka.⁴⁴ Uskonnotutkimuksessa pyhän käsitettä on käytetty myös muilla tavoin. Teologi Rudolf Otto (1869–1937) esitti, että uskonnollisuuden perustana on ihmisen myötäsyttyinen tunne jonkin aivan muunlaisen (*ganz Andere*) olemassaolosta. Otto tavoitteli ymmärrystä Jumalan olemuksesta korostamalla uskontoon ja pyhään kuuluvaa nimeämätöntä, selittämätöntä ja sanoinkuvaamatonta.

Eri uskonnoista, erityisesti hindulaisuudesta ja kristinuskosta peräisin olevien aineistojen avulla Otto ymmärsi pyhän mysteeriksi, joka on samalla kertaa sekä pelottava ja kauhua herättävä (*mysterium tremendum*) että kiehtova ja puoleensa vetävä (*mysterium fascinans*). *Mysterium tremendum* tarkoittaa tärisyttävää, vavisuttavaa mysteeriä: se on ei-arkipäiväistä ja ei-ymmärrettävissä olevaa. Pelottavan kokemuksessa yhdistyy kolme eri osatekijää: ilmiön kauheus, majesteettisuus sekä voima.

Otton ajatuskuluja pyhästä uskonnon perimmäisenä tunnusmerkkinä seurasi myös Mircea Eliade (1907–1987). Eliade loi uskontotieteellisen käsitteen *hierofania* kuvaamaan esineitä, kohteita, aikoja ja paikkoja, joissa pyhä ilmenee. Eliaden näkemyksen mukaan hierofaniat ovat uskontojen aitoja ytimiä. Eliaden mukaan pyhä todellisuus on aina sama, muuttumaton, *apriorinen* eli kokemusta edeltävä olemassaolon muoto.

Otto ja Eliade siis katsoivat, että uskonnollisen ajattelun ja toiminnan taustalla on transsendentti, yliluonnollinen todellisuus. Nykyään uskonnotutkimus ei tämänkaltaista oletusta tee, vaan lähestymistapana on *metodologinen agnostisismi*, mikä tarkoittaa sitä, että tutkija ei tee päätelmiä uskonnollisten uskomusten tai yliluonnollisten olentojen olemassaolosta. Tutkimusta tehdään puhtaasti empiirisiin aineistoihin tukeutuen.

Näin teki myös sosiologi Émile Durkheim (1858–1917), joka pyrki osoittamaan, että uskonto on samalla tavalla tutkittavissa kuin mikä tahansa yhteiskunnallinen ilmiö. Durkheim etsi yhteiskunnallisista ilmiöistä säännönmukaisuuksia. Hänen mukaansa kaikissa tunnetuissa uskonnollisissa uskomuksissa, niin yksinkertaisissa kuin monimutkaisissakin, esiintyy yksi yhteinen piirre: ajattelun kohteena olevat asiat, niin konkreettiset kuin abstraktit, jakaantuvat kahdeksi luokaksi tai vastakkaiseksi ryhmittymäksi, jotka voidaan ilmaista sanoilla *profaani* eli maallinen ja pyhä. On nimenomaan uskonnolliselle ajattelulle tyypillistä jakaa maailma kahdeksi alueeksi, joista toinen pitää sisällään kaiken mikä on pyhää ja toinen kaiken mikä on profaania. Pyhien asioiden luonnetta, kykyjä, voimia tai suhteita toisiinsa tai profaaneihin asioihin ilmentävät uskomukset, myytit, opit ja legendat. Kiellot suojelevat ja eristävät pyhiä seikkoja. Profaanit seikat taas ovat sellaisia, joihin näitä kieltoja sovelletaan ja joiden pitää pysytellä tietyllä etäisyydellä pyhistä. Uskonnolliset uskomukset ovat mielikuvia, jotka ilmentävät pyhien seikkojen luonnetta ja suhteita, joita niillä on joko keskenään tai profaaneihin seikkoihin. Riitit ovat käyttäytymissääntöjä, jotka määrittelevät, miten ihmisen tulee menetellä pyhien kohteiden ollessa läsnä.⁴⁵

Uskonto ja arki

Uskonnollisuus ei liity vain rituaaleihin ja uskomuksiin. Uskontoa eletään ennen kaikkea arjessa. Uskonnollisuudesta muodostunut kuva jää puutteelliseksi, jos tarkastellaan vain järjestäytyneitä uskonnollisia yhteisöjä, yhteisöjen pyhinä pitämiä tekstejä ja muodollisia oppeja ja uskomuksia sekä rituaalien harjoittamista. Siitä huolimatta uskontotieteeseen arjen uskonnon tutkiminen on kotoutunut vasta viime vuosikymmeninä. Arjen uskonnollisuus tai *eletty uskonto* tarkoittaa sitä uskonnollisuutta ja henkisyttä, jota yksittäiset ihmiset arjessaan tekevät ja kokevat. Käsitteen avulla halutaan tehdä ero institutionaaliin uskonnon määritelmiin ja muotoihin. Arjen uskonnollisuuden tutkimus on etnografisesti painottunutta ja siinä pyritään ymmärtämään ja tekemään näkyväksi tavallisten, yksittäisten ihmisten uskonnollisia ja henkisiä käytäntöjä, uskomuksia ja kokemuksia.⁴⁶

Arjen uskonnollisuus sijoittuu usein yksityiseen, mutta myös julkisuuteen. Tutkimuskohteena ovat ihmiset voivat kuulua yhteiskunnan etuoikeutettuihin tai enemmistöihin, mutta yhä useammin tutkimuksen kohteena on jonkin vähemmistöryhmän, esimerkiksi sukupuolivähemmistöjen tai maahanmuuttajien kokema arki. Erityisesti sukupuolen merkityksen huomioon ottavassa tutkimuksessa on alettua kiinnittää vahvemmin huomiota arkiseen, elettyyn ja koettuun uskonnollisuuteen sekä pyhän kokemiseen arkisissa käytännöissä, kuten vaikkapa kodin puhtaanaapidossa, ruuanlaitossa, sairauksilta suojautumisessa, terveydenhoidossa, tilan- ja karjanhoidossa sekä lasten kasvatuksessa. Niitä on aiemmin saatettu tarkastella kansanuskona tai maagisina käytänteinä.⁴⁷

Arjen uskonnollisuus on usein ruumiillista ja sukupuolittunutta – naisten ja miesten arkinen uskonnollisuus poikkeavat toisistaan. Sitä tehdään kodeissa, vapaa-ajan harrastuksissa, ystävien kesken ja työpaikoilla harjoittamalla erilaisia uskonnollisia

tai henkisiä käytäntöjä, jotka tuovat merkitystä elämään ja toimintaan. Se kiinnittyy aina tiettyyn aikaan ja paikkaan. Sitä voivat olla vaikkapa siivousrutiinit ennen viikonloppua, lomalle lähtöä tai juhlapyyhiä; tietynlaiset tavat toivottaa hyvää yötä lapsille; hiljaa mielessä luetut iltarukoukset ennen nukahtamista tai avunpyynnöt vaikeassa tilanteessa. Arjen uskonnollisuus voi olla joogatuokio työpäivän päätyttyä tai aamuinen kirjoitushetki muistikirjan äärellä.

Arjen uskonnollisuus ei välttämättä ole jotain tiettyä uskontoa tai se voi koostua useankin uskontoperinteen opeista ja tavoista, ja siksi sen tutkimiseen ei voi soveltaa perinteisiä uskonnollisuuden määritelmiä ja luokituksia.⁴⁸ Se voi olla kuninkaallisten häiden tai hautajaisten seuraamista, siinä voidaan luoda uusia, omannäköisiä rituaaleja lapsen nimijuhliin tai abortoidun sikiön muistoksi. Sitä voidaan tehdä rukoilemalla, mietiskelemällä, lukemalla, musiikkia kuuntelemalla, televisiota katselemalla, sosiaalisessa mediassa tai yhdessä ystävien kanssa. Se voi olla myös loitsuja tai rituaaleja, amuletteja tai muita onnea tuottavia esineitä. Se voi olla ikoni, krusifiksi tai Krishna-jumalan kuva seinällä.

KULTTUURINTUTKIJAN AIKA

Ihminen jäsentää maailmaa paitsi tilallisesti myös ajallisesti. Tila ymmärretään useimmiten konkreettisenä ja materiaalisena. Aika taas on abstraktimpi ja jää aistien ulottumattomiin. Ihminen voidaan nähdä ajallisena tapahtumasarjana, ajassa mahdollistuvina tekoina ja kokemuksina. Ajallisuus tekee ihmisestä toimijan, sillä subjektia on mahdotonta ajatella ilman aikaa. Myös todellisuutta koskevien yleisten käsitysten, kuten uskontojen, on välttämättä otettava kantaa ajan luonteeseen. On väitettykin, että ajan ja ikuisuuden tulkinta sekä niiden hallinta kuuluvat uskontojen keskeisiin tehtäviin. Uskonnot vastaavat maailmankaikkeuden alkua ja loppua, ihmiselämää ja kuolemaa koskeviin kysymyksiin. Kaikissa kulttuureissa on peräkkäisyyden ja keston sekä ajanlas-kon elementtejä, joiden painotukset vaihtelevat.⁴⁹

Länsimaiselle ihmiselle tutuin tapa jäsentää aikaa on *lineaarinen aikakäsitys*. Lineaarinen aika on historiallista, kalenterin ja kellon mittaamaa aikaa. Tulevaisuuteen suuntautuva lineaarisuus liitetään yleensä moderniin aikaan, teollistumiseen ja kaupungistumiseen. Kun aika organisoidaan tuottavuuden lisäämiseksi ja sen ehdoilla, joudutaan kauaksi luonnon ja ruumiin rytmeistä. Lineaarinen aika hahmottuu mitattavaksi ajaksi. Lineaarisen aikakäsityksen mukaan ajanjaksoilla oletetaan olevan alku, kesto ja loppu. Lisäksi tapahtumien uskotaan olevan ainutkertaisia. Aika käsitetään nykyhetkessä, jota edeltää menneisyys ja jonka jälkeinen aika on tulevaisuutta. Lineaaristen rajojen avulla voidaan eristää tietty tapahtuma tiettyyn ajankohtaan.⁵⁰

Luonnon rytmejä heijastava *syklinen aikakäsitys* taas liitetään yleensä esimoderniin aikaan ja kirjoituksettomiin kulttuureihin. Niissä tapahtumat toistuvat vuodenaikojen kierron ja vuorokausirytmien mukaisesti vuodesta ja sukupolvesta toiseen. Syklistä aikakäsitystä on kutsuttu tehtäväsuuntautuneeksi, koska siinä tehtävät sinänsä, liittyvät ne sitten maanviljelykseen, karjanhoitoon tai lastenkasvatukseen, ovat tärkeitä, ei niiden suorittaminen tiettyyn kellonaikaan tai tietyn aikamäärään puitteissa. Ajan



Puun vuosirenkaista voi laskea puun iän. Ympyrällä on kuvattu myös syklisiä ajankäsitystä. Kuvaaja: Jaana Kouri.

kulkua ja ajoitusta määrää luonnon kiertokulku, ei kello. Syklisessä aikakäsityksessä myös elämä ymmärretään toistuvien tapahtumien sarjaksi, ja tulevaisuudessa kaiken oletetaan toistuvan saman kiertokulun mukaisesti, jolloin keskeistä on pysyvyys muutoksen jäädessä toissijaiseksi.⁵¹

Nämä aikakäsitykset eivät ole toisiaan poissulkevia. Lineaarinen aikakäsitys kattaa niin sanotut suuret kertomukset, kuten kristinuskon, modernisaation ja (jälki)teollistumisen. Syklinen aika määrittää ja jäsentää arkielämää sekä vuorokausirytmää ja tuo elämään hallittavuutta ja ennustettavuutta. Aikakäsitykset onkin siis nähtävä rinnakkaisina, mutta on huomattava, että nämä eivät ole ainoat ajan ominaisuudet, aikatasot tai ajan käsitteellistämisen tavat.⁵²

Arkielämäntutkimuksessa on keskusteltu *etnisen ajan* käsitteestä. Näkökulman käsitteellistäminen liittyy etnisyyden, lineaarisen ajan periodien ja vallan suhteeseen sekä samalla muun muassa etnisyyksiin tai kieliryhmiin liitetyn rakennetun ympäristön historialliseen kerrostuneisuuteen ja hallintaan. Etnisen ajan kokemus rakentaa etnistä identiteettiä.⁵³ Eräät kiinnostavimmista aikakäsitteistä löytyvät *subjektiivisen aikakäsityksen* ja *symbolisen ajan* parista. Subjektiiivinen aika, joka on henkilöiden olemassa oleva kokemus ajasta, on harvoin historiantutkijoiden käytössä, mutta tavallisempi esimerkiksi kaunokirjallisuudessa. Symbolinen aika puolestaan viittaa niihin tapahtumiin ja ajanjaksoihin, joilla on myyttinen tai ideologinen funktio yhteisön itsetajunnassa.⁵⁴

Vaikka arki vaikuttaa harmaalta ja näkymättömältä, se avautuu kulttuurien tutkimukselle lukemattomina erilaisina tutkimuskohteina. Tässä luvussa on tarkasteltu arkea ja juhlaa tuomalla esiin tapoja, joilla niitä voidaan järjestää, luokitella ja analysoida. Karnevalismin, rituaalin ja pyhän käsitteet tarjoavat välineitä niin arjen kuin juhlan analyysiin.

”Pellet lähtee, sirkus jää”

Penkinpainajaiset - perinteistä mutta aina uutta

PASI ENGES

Pitkä käytävä opettajainhuoneen ja eteissalin välissä. Ilmassa tuoksuvat suihkuttelevat kuljeksiensa ympäröivä. Meteliä pidetään pilleillä, rummuilla ja räikillä. Käytävässä odotellaan pääsyä opettajainhuoneeseen laulamaan. Kukin luokka saa laulaa opettajille vuorollaan näistä keksimänsä laulut.

Koko penkinpainajaisrieha tuntuu tässä vaiheessa keskittyvän koulun ala-aulaan. Siellä on runsaasti abiturientteja, jotka koko ajan kiusaavat alempiluokkalaisia heittelemällä heidän päälleen paperisilppua ja sahajauhoja sekä suihkuttelemalla vettä, suihkeita ja partavaahtoa. Jonkin verran abiturientit heittelevät myös karamelleja, joita on kuitenkin vaikeata löytää lattialta paperisilpun seasta.⁵⁵

Ylioppilaskirjoituksiin valmistautuvien abiturienttien viimeistä koulupäivää juhlistetaan enemmän tai vähemmän näyttävästi kaikissa Suomen lukioissa *penkinpainajaisilla* eli *penkkareilla*. Yllä olevat katkelmat folkloristiikan opiskelijoiden havainnointiraporteista turkulaisista lukioista vuodelta 1986 voisivat monessa suhteessa kuvata samaa ilmiötä nykypäivänä. Hiljattainkin ylioppilaaksi kirjoittanut voi tunnistaa niistä omia penkkareitaan vastaavia piirteitä.

Kulttuurintutkijalle penkinpainajaiset ovat malliesimerkki nykypäivän elinvoimaisesta tapaperinteestä, joka yhtäältä liittyy kaikkia lukio-opintonsa päättäviä nuoria yhdistävään vanhan tradition jatkumoon, mutta toisaalta saa jatkuvasti uusia, ajankohtaisiin ilmiöihin kytkeytyviä ja paikkakunta- ja koulukohtaisille perinteille rakentuvia muotoja.

Penkinpainajaiset ovat vuosittain toistuva tapahtuma, johon sisältyy paitsi normaalin kouluelämän sääntöjä rikkovaa karnevaalisuutta, myös monia yksilön asemaan ja sosiaalisiin suhteisiin liittyviä, rituaalisesti näkyväksi tehtäviä muutoksia. Käsittelen seuraavassa penkinpainajaisia koulumaailmaan kuuluvana perinteenä, rituaalisen käyttäytymisen muotona ja karnevalistisena juhlanä.

Torstai toivoa täynnä

Penkinpainajaisten ajankohdaksi on vakiintunut helmikuinen torstaipäivä. Erityisesti helsinkiläistä penkinpainajaisperinnettä tutkinut folkloristi Helena Saarikoski on osoittanut, miten huolimatta paikkakunta- ja koulukohtaisista eroista penkinpainajaiset rakentuvat toistuvasti samoille elementeille ja noudattavat vakiintunutta kaavaa. ”Pakollisia” penkinpainajaisten sisältöjä ovat aamupäivän vietto koululla ja abiturienttien kiertely luokissa, yhdessä koululta tapahtuva lähtö ajelulle, riehakas ajelu paikkakunnan valtaväyliä (monessa tapauksessa perinteiseksi vakiintunutta reittiä) pitkin sekä yhteinen illanvietto, ravintolailta tai lähtö matkalle. Lisäksi kaikkiin penkinpainajaisiin kuuluu vaihteleva määrä erilaisia valinnaisia toimintoja ja tapoja, jotka voivat perustua koulukohtaisille käytänteille tai olla kertaluontoisia.⁵⁶ Penkinpainajaisperinteessä onkin erotettavissa kolme vuorovaikutteista tasoa: 1) maanlaajuinen, ainakin periaatteessa yleinen toimintamalli, 2) koulukohtaiset vakiintuneet toimintamuodot (”koulun tapa”) ja 3) vuosittain uusiutuvat, ajankohdattaisiin aiheisiin ja ryhmässä syntyneisiin ideoihin perustuvat sisällöt.⁵⁷

Koulukohtaisia tapoja voivat olla esimerkiksi opettajien herättäminen laululla ja metelöinnillä, opettajille esitettävät henkilökohtaiset laulut ja vuodesta toiseen samankaltaisena toistuva pukeutuminen. Asusteet, metelöinti, koulun tilojen koristelemine tai suttaaminen, alempiluokkalaisten fyysinen alistaminen ja likaaminen erilaisilla aineilla, karamellien heittäminen, laulut ja lahjat opettajille, ajelulla käytettävät julisteet ja huudot sekä alkoholin nauttiminen ovat ilmaisutapoja, joilla penkinpainajaispäivä merkitään arjesta erottuvaksi ja joiden hyödyntäminen perustuu sekä etukäteissuunnitteluun ja -valmisteluun että tilannekohtaiseen improvisointiin.⁵⁸

Rituaalin ulottuvuuksia

Penkinpainajaistradition takana on yhteisöllinen normi- ja symbolijärjestelmä, jota käsitellään ja joka tehdään näkyväksi edellä esitetyn kaltaisten, perinteiksi vakiintuneiden toiminta- ja käyttäytymistapojen kautta. Saarikoski on tarkastellut ilmiötä rituaaliteoreettisesti ja esittänyt sille kolme rinnakkaista, toisiaan täydentävää tulkintamallia. Lukion päättävää juhlaa on mahdollista lähestyä sekä kalendaaririittinä, siirtymäriittinä että *käänteisriittinä*.⁵⁹

Kalendaaririittinä penkinpainajaiset on esimerkiksi kirkollisten vuotuisjuhlien tavoin toistuva ja odotettavissa oleva tapahtuma. Koulu yhteisön kannalta se on yksi vuodenkierron ja lukuvuoden ajallisen jäsentämisen kiintopiste. Se merkitsee kalenteriin sidottua muutosta sosiaalisissa rakenteissa: abiturienttien lähdettyä koulu on sosiaalisena ympäristönä erilainen. Myös penkinpainajaisajeluja seuraavalle yleisölle päivä on loppupalven merkkipäivä, jolloin kokoontutaan katujen ja teiden varsille katselemaan juhlijoiden pukeutumista, ottamaan kantaa banderollien ja julisteiden teemoihin ja noukkimaan autonlavalta heiteltyjä karamelleja. Kuorma-autojen lavoilla ilakoivien abiturienttien näkökulmasta korostuu esimerkiksi yhtenäisen



HKT-laitoksen arkistoon on taltioitu dokumentteja penkinpainajaisriehasta eri vuosikymmeniltä. Keskellä oleva Jaana Kourin ottama värikuva osoittaa, että vuoden 2014 ajelulla perinteiset elementit olivat edelleen vahvoina: huomiota herättävä, mutta yhdenmukainen pukeutuminen sekä ajankohtaisia teemoja ja koulumaailmaa kommentoivat banderollitekstit.



pukeutumisen kautta identifoituminen omaan kouluun ja oman ryhmän keskinäinen solidaarisuus. Yleisön on helppo samastua tilanteen riehakkuuteen ja kalendääriirittinä penkinpainajaisilla onkin ennen kaikkea sosiaalinen merkitys.⁶⁰

Yksilötasolla puolestaan korostuu siirtymäriitti-aspekti. Suppeammin ajateltuna penkinpainajaiset on itsenäinen riittikokonaisuus, jolla tuodaan julki oppilaan siirtyminen normaalista koulutyöskentelystä poikkeavaan tenttiaikaan. Penkinpainajaiset voidaan myös nähdä osana laajempaa siirtymäriittiä, jonka oppilaan status muuttuu ensin lukiolaisesta ylioppilaskokelaaksi ja sitten kokelaasta ylioppilaaksi.⁶¹ Penkinpainajaismenoilla merkitään irtautuminen koululaisen statuksesta ja lakkiaisjuhalla liittyminen uuteen ylioppilaan statukseen; näiden väliin jäävä tentti- ja kirjoitus aika muodostaa siirtymäriiteille tyypillisen liminaalivaiheen, jota leimaa epämääräinen ”ei enää koululainen, ei vielä ylioppilas” -status.

Penkinpainajaiset on myös yksi osatekijä laajemmassa ja eri yhteyksissä toteutuvassa aikuistumisen ritualisoinnissa. Monille penkinpainajaisavoille tyypillistä onkin opettajien ja oppilaiden välisen suhteen uudelleenarviointi, mikä usein merkitsee virallisista rooleista luopumista, esimerkkinä abiturienttien kiertely luokissa anarkistisesti käyttäytyvinä ”opettajina”, sekä keskinäisten suhteiden tasa-arvoistumista ja henkilökohtaistumista. Penkkareissa on mahdollista tuoda julki erilaisia tunteita toisin kuin koulun arjessa ja opettajat ja oppilaat kohtaavat toisensa vastavuoroisesti yksityishenkilöinä ja yksilöinä, eivät vain totuttujen rooliensa kautta. Abiturienteille voidaan sallia tilapäisesti myös sellainen käytös, joka normaalisti olisi ehdottoman kiellettyä, esimerkiksi julkinen alkoholin nauttiminen koulun tiloissa. Karamellien heittäminen alempiluokkalaisten on symbolinen teko: karkit kuuluvat lapsille, ei enää aikuisille!

Käänteisriittinä penkinpainajaisia leimaa normaalin kouluelämän sääntöjen kääntäminen pääläelleen. Metelöinti, suttaaminen, piittaamattomuus kouluyhteisön valtasuhteista, röyhkeän ylimielinen käytös ja alempiluokkalaisten avoin nöyryyttäminen ovat mahdollisia vain penkinpainajaisissa. Normaalitila ja sitä säätelevä normisto tehdään näkyväksi rituaalin kautta luodussa, näennäisen kaoottisessa vastamaailmassa. Käänteisriitissä on mahdollista kritisoida vallitsevaa järjestystä, mutta samalla käänteisriitti vahvistaa ja uusintaa normaalitilaa.⁶²

Tradition välittyminen ja muutos

Penkinpainajaiset ovat vuosittain toistuva rituaali ja samalla osa laajempaa rituaalista kokonaisuutta. Penkkareita edeltävänä keskiviikkona vietetään *potkiaisia*, jotka eivät kuitenkaan kuulu kaikkien koulujen tapoihin, sekä perjantaina *vanhojen päivää*, joka juhlapukuineen ja -kampauksineen sekä pitkään harjoiteltuine tansseineen on luonteeltaan arvokas juhla ja vastakohta penkinpainajaisien epäjärjestykselle. Sekä potkiaisissa että vanhojen päivässä määritellään uudelleen vanhimman luki-oon jäävän ikäluokan sosiaalinen asema ja penkinpainajaisien ympärille rakentunut tapakompleksi kokonaisuudessaan ilmentää kouluyhteisössä vuosittain tapahtuvaa

vallanvaihtoa.⁶³ Koko koulun osallistuminen ja osallistaminen penkinpainajaisiin ja niihin kytkeytyvään tapakulttuuriin on samalla perinteen välittämistä: seuraamalla ja osallistumalla opitaan käyttäytymisen kaavat ja sisällöt, joita myöhemmin päästään soveltamaan omakohtaisesti.

Aikaisemmin penkinpainajaiset olivat yksilön elämässä ainutlaatuinen tapahtuma. Perinteet kuitenkin muuttuvat: 1990-luvun puolivälissä toteutettu lukio-uudistus muutti aiemman vuosiluokkiin perustuvan järjestelmän kurssimuotoiseksi, joka merkitsee valinnaisuuden ja opiskeluun käytettävän ajan puolesta joustavampaa lukiota. Nykyjärjestelmässä ylioppilaskirjoitukset on mahdollista jakaa eri lukukausille ja ylioppilaaksi voi valmistua paitsi keväällä, myös syksyllä. Penkinpainajaisperinteiden kannalta muutos on merkinnyt muun muassa sitä, että juhlintaan osallistumisen mahdollisuus ei enää rajoitu yhteen kertaan, vaan halutessaan lukiolainen voi uusia osallistumisensa karnevalistiseen juhlintaan. Näin mahdollisuus perinteitä noudattavaan hauskan pitämiseen on lisääntynyt, mutta toisaalta penkinpainajaisien merkitys koulusta irtautumisen ja aikuistumisen ainutkertaisena rituaalisena ilmaisuohentunut.

Huldan torppa - köyhän perheen arki

HANNELEENA HIETA

Maalaisköyhälistön elämä tutkimuskohteena

Uudenkaupungin Lokalahdella on erään maatilan mailla pikkuinen, ränsistynyt mökki. Siinä on vain yksi hirsirakenteinen asuinhuone ja lautarakenteinen, alkuaan maalattiainen eteinen. Mökki on ollut niin sanottu mäkitupa eli maa-alaa sisältämätön vuokra-asumus. Mökissä on asunut 1900-luvun alkupuolelta 1960-luvulle torpparin tytär, entinen piika ja sittemmin itsellinen Hulda Lindberg. Huldalla oli neljä aviotonta lasta, joista vanhin syntyi Huldan ollessa 19-vuotias. Tuolloin Hulda oli työskennellyt erällä lokalahtelaisella tilalla piikana.

Millaista oli yksin lapsiaan elättäneen naisen ja neljän lapsen perheen elämä 1900-luvun alkupuolella? Tässä artikkelissa kerron siitä kolmen lähderyhmän valossa. Huldan ja lasten elämästä voidaan tietää seurakunnan pitämistä väestörekistereistä eli rippikirjoista, muistitiedon perusteella ja mökissä säilyneiden aineellisten todisteiden kautta. Nämä eri lähderyhmät valottavat perheen elämää hyvin eri näkökulmista.

Rippikirjoista ja seurakunnan syntyneiden, muuttaneiden ja kuolleiden luetteiloista voidaan tulkita perheen elämän suuria käännekohtia: syntyviä, ripille pääsyä, kuolemaa ja suurempia muuttoja. Rippikirjat eivät ole aina pitäneet täysin paikkaansa, niissä voi olla esimerkiksi virheellisiä tietoja asuinpaikasta. Muistitiedon perusteella Huldasta saadaan värikäs kuva, mutta muistitieto ei ole tarkkaa ja ne, jotka ovat olleet Huldan tuttavina ja aikalaisia, ovat jo aikaa sitten kuolleet. Niinpä kaikki muistitieto on toisen käden tietoa. Muistitietoa pidetään yhteisöllisesti totena, mutta se ei välttämättä ole tapahtunutta vastaavaa. Olen haastatellut vuonna 2006 kyseisen lokalahtelaisen maatilan eläkkeelle siirtynyttä emäntää. Tämä haastattelu on muistitiedon lähteeni. Emäntä itse painotti, että kaikki, mitä Huldasta tiedetään, on vain toisilta kuultua ja näin ollen jossain määrin arvailua. Muistitiedossa välittyy ”sosiaalinen totuus” ja siksi sen todistusvoima ulottuu yksittäistapauksia laajemmalle. Juuri siksi tämä artikkeli toimii näköalana paitsi Huldan myös laajemmin maalaisköyhälistön elämään.

Kolmas lähderyhmä on Huldan mökki kalusteineen ja tavaroineen. Useimmat tavarat mökissä ovat varmuudella Huldan itsensä käyttämiä, mutta pieni osa niistä on ollut käytössä vasta 1960–1980-luvuilla, jolloin Huldan naimaton tytär asutti mökkiä yksin. Osa tavaroista ehti tuhoutua sinä aikana, kun mökki oli asuttamatta tyttären siirryttyä vanhainkotiin. Metsän eläimet olivat päässeet sisään rakennuk-

seen ja möyrineet lattialla olleita tavaroita, lisäksi osa oli maalattiaa vasten oltuaan alkanut itsekseen maatua.

Huldan perheen vaiheet rippikirjoissa

Mistä Hulda oli kotoisin? Millainen hänen taustansa oli? Hän syntyi Kalannissa vuonna 1884. Syntyessään hänellä oli kaksoisveli Eino, joka kuitenkin menehtyi jo pikkulapsena. Hänellä oli vanhempi sisar Maria, joka oli syntynyt vuonna 1879 Vehmaalla ja isovelji Johan, joka kuoli lapsena. Lisäksi hänellä oli kaksi nuorempaa veljeä Mikael ja Johan, jotka olivat syntyneet vuosina 1887 ja 1890. Huldan vanhemmat olivat olleet palveluksessa eräillä vehmaalaisilla vaurailta tiloilla ja menneet naimisiin jo kypsässä iässä: isä David 32 vuoden ja äiti Maria 28 vuoden vanhoina.⁶⁴

Esikoisen synnyttyä isä oli edelleen jatkanut palveluksessa, mutta vähän ajan kuluttua perhe vuokrasi itselleen torpan muutamaksi vuodeksi ja sen jälkeen muutti Kalantiin, jossa he viljelivät vuokratilaa kokonaiset 15 vuotta. Tälle vuokratilalle syntyi Huldakin. Huldan isosisko pestautui naapuripitäjään piiaksi 17-vuotiaana. Kahden vuoden kuluttua hän muutti palvelukseen Uuteenkaupunkiin. Vähän tämän jälkeen Huldan perhe joutui vaihtamaan vuokratilaa – todennäköisesti siksi, että vuokrasopimus oli päättynyt. Perhe muutti Lokalahden pitäjään.⁶⁵

Hulda lähti vuorollaan piiaksi 17-vuotiaana vuonna 1901. Hän oli kaksi vuotta palveluksessa, kahdella eri tilalla ja palasi vanhempiansa torppaan myöhäissyksyllä



Etualalla Huldan pieni sauna, takana näkyy mökki. Ikkuna on asuinhuoneen päätyikkuna. Männyt ovat tontille kasvaneet vasta Huldan ajan jälkeen. Kuva vuodelta 2006. Kuvaaja: Hanneleena Hieta.

1903. Vähän tämän jälkeen, kevättalvella 1904, hän synnytti ensimmäisen lapsensa. Hän lähti lapsi mukanaan palvelukseen syksyllä 1905. Huldin toinen lapsi syntyi vuonna 1906. Kirkonkirjojen mukaan hän oli tuolloin edelleen palveluksessa samalla maatilalla. Huldin kolmaskin lapsi, joka syntyi vuonna 1910, on merkitty saman tilan asukkaiden alle, mutta syntymärekisterin mukaan Hulda oli tilan entinen palvelija, joten on ilmeistä, ettei hän enää asunut siellä. Vuonna 1913, kun Huldin viimeinen lapsi merkittiin syntymärekisteriin, Hulda sai tittelikseen ”irtolainen”. Tämä merkitsi sitä, että Hulda ei enää ollut palveluksessa missään. Ei ole varmaa, menikö Hulda vanhempiansa torppaan synnyttämään toisenkin lapsensa. Näin ei kuitenkaan voinut olla enää kolmannen ja neljännen lapsen suhteen, koska kotia ei enää ollut.⁶⁶

Huldin isä oli kuollut talvella 1909 tuberkuloosiin 61-vuotiaana ja hänen äitinsä menehtyi samaan sairauteen seuraavana talvena 58-vuotiaana. Jo ennen tätä vanhemmat olivat kirkonkirjojen mukaan muuttuneet torppareista mökkiläisiksi, todennäköisesti iän ja huonon kunnan takia. Heidän vuokratilalleen muutti uusi torppariperhe vuonna 1911. Kirkonkirjoista selviää myös se, että Huldin nuoremmat veljet olivat lähteneet vanhempien kuoleman jälkeen merille. Vasta vuonna 1916 kirkonkirjat alkavat tietää, että Hulda lapsineen asuu lokalahtelaisen tilan mailla Varjola-nimisessä mökissä.⁶⁷ Maatilan isäntäperheen oman muistitiedon mukaan Hulda tuli kuitenkin tilalle mökkiläiseksi jo siinä vaiheessa, kun hänellä oli kaksi lasta, eli vuosien 1906 ja 1910 välillä.⁶⁸ Koska muistitiedon mukaan Hulda oli perinyt kotitorppansa saunan hirret mökikseen⁶⁹ ja hänen äitinsä oli kuollut tammi-kuussa 1910, voi hyvinkin olla, että hän muutti mökkiinsä tuon vuoden toukokuussa tapahtuneen kolmannen lapsensa syntymän aikoihin. Siitä ei ole kuitenkaan mitään varmuutta. Kirkonkirjoista voi siis selvittää Huldin ja hänen perheensä elämän pääkohtia, mutta hyvin paljon jää arvailun varaan.

Mökkiläiselämää

Hulda oli tullut lokalahtelaiselle tilalle muistitiedon mukaan siksi, että se oli ollut ainoa paikka, jossa häntä oli kohdeltu hyvin piikana. Tilan isäntäväki antoi Huldin laittaa mökkinsä mailleen ilman vuokraa ja asua siinä koko elinikänsä. Nelilapsisen yksinhuoltajaäidin elämä ei ole ollut helppoa. Muistitiedon mukaan Hulda elätti lapsensa karstaamalla, kehräämällä, loimilankoja luomalla ja matonkuteita leikkäämällä. Matonkuteiksi leikattavien lumppujen joukosta hänen oli luvallista myös poimia vaatetusta itselleen ja lapsilleen. Hän oli mukana myös ajoittaisena tilapäistyövoimana maatiloilla, esimerkiksi heinänteossa. Tuolloin hänen annettiin laittaa päivätyöläisten muonituksesta taskuihinsa ruokaa omille lapsilleen. Kehruusta ja karstaamisesta maksettiin ruokana ja maataloustuotteina.⁷⁰ Mökin tavaroiden joukossa oli marjapöimuri. Perhe lienee kerännyt metsämarjoja talven varalle.

Yksihuoneisessa mökissä asuminen useamman lapsen kanssa on ollut haastavaa. Edelleen tallella oleva mökki kertoo tutkijalleen paljon. Mökin asuinhuoneessa oli

kaksi ikkunaa, joten valoa on riittänyt. Mökkiin ei ole koskaan vedetty sähköjä, joten sen asukkaat ovat käyttäneet öljylamppua. Mökissä oli muurattu puuhella, jossa oli kaksi hellanlevyä ja uuni. Ruuanlaitto tällä oli hidasta. Mökin lautarakenteinen eteinen lienee toiminut tavara- ja polttopuuvarastona. Asuinhuoneen yllä on avoin ullakkotila, jolta löytyi Huldin jo aikuisten lasten vaatteita, kenkiä ja hattua. Ullakkoa on luultavasti käytetty arvokkaampien tavaroiden säilytykseen. Mökin lähellä on pikkuruinen saunarakennus, jossa tuskin mahtuu seisomaan. Täällä Hulda lienee kylvettänyt lapsiaan.

Haastattelemani emäntä muisti mökin ympäristön tarkasti, vaikka monet sen piirteet tuhoutuivat sukupolvenvaihdoksen jälkeen: alue toimi maatilamatkailun loputtua karjalaitumena. Mökin pihapiiriin on kuulunut pieni käymälä. Vettä perhe sai tontilla olleesta luonnonlähteestä. Pihaa on ympäröinyt tiheä riukuaita; siitä ei ole enää jäljellä merkkejä. Lisäksi Hulda oli tuonut tontille syreenintaimia, joten pihalle ei kesäaikaan juurikaan näkynyt. Mökin takana kasvoi tiheä kuusikko. Tämä lienee antanut asunnolle nimen Varjola. Osa asukkaiden itselleen raivaamasta tontista käsitti myös perunamaan ja raparperipenkin. Sillä on myös kasvanut joitain villiomenapuita.⁷¹

Mökin tavaroiden joukosta löytyi tyhjiä, värikkäitä kesäkukkien siemenpusseja. On mahdollista, että Hulda on vähillä rahoillaan ostanut siemeniä tai saanut niitä jostain. Ainoassa Huldasta säilyneessä valokuvassa vanha nainen, jonka hiukset ovat tiukasti vedetty taakse ja leuan asennosta voi päätellä hampaiden jo harventuneen, hymyilee taustallaan komea kukkapenkki. Itse asiassa kamera onkin tarkentunut kukkapenkkiin ja Huldin kasvopiirteet, kuten tässä artikkelissa hänen koko identiteettinsäkin, jäävät epätarkoiksi.

Perheen sosiaaliset suhteet

Huldin miessuhteista ei ole mitään tietoa. Muistitiedon mukaan Hulda oli ker-tonut, että jokaisella lapsella oli eri isä, joka kukin vuorollaan oli tullut metsästä ja jälleen kadonnut metsään.⁷² Ehkä hän ei ollut halunnut uteliaille kertoa, kuka kunkin lapsen isä oli. Toisaalta Huldin vuonna 1913 syntynyt poika kirjoittaa eräässä kouluaineessaan, joka on säilynyt mökistä löytyneissä kouluvihkoissa, elävänsä äitinsä Huldin, isänsä Viktorin ja yhden siskonsa kanssa. Lisäksi hän mainitsee, että hänellä on kaksi muuta veljeä, joskin todellisuudessa nämä olivat hänen enojaan, ja kertoo, että hänellä on tati Uudessakaupungissa. Tämä oli Huldin vanhin sisko, joka oli mennyt Uuteenkaupunkiin palvelukseen. Näistä sukulaisista on siis ollut vähintään puhetta, ellei peräti yhteydenpitoa.

Kouluaine saattaa tarkoittaa, että Hulda oli pitempiaikaisessa suhteessa poikansa isään. Pojan isän nimi suurella varmuudella oli juuri Viktor, koska se oli myös pojan toinen nimi. Samassa aineessa on viimeisenä (yliviivattuna) lauseena, että yhden siskon isä on kuollut. Valitettavasti ei voi varmuudella sanoa, onko kouluaine oikea todiste siitä, että pojan isä asui Huldin mökissä. Aine alkaa lauseella: ”Kotona asuu

äiti ja isä”, mikä voi aivan yhtä hyvin olla opettajan antama aineen aloituslause. Eräässä seuraavana vuonna kirjoitetussa aineessa poika kertoo suunnitelmastaan ostaa talo, jossa hänen äitinsäkin saa asua, jos vielä elää. Tässä suunnitelmassa ei ole enää puhetta isästä.

Perhe, joka pukeutui lumppuihin ja eli yhteiskunnan marginaalissa, joutui helposti silmätikuksi. Emäntä kertoi haastattelussamme, että hänen mökistä löytämänsä vaatteet olivat olleet hyvin yksinkertaisia, reunoistaan kokoon kursittuja.⁷³ Vaikka perhe elikin syrjässä, heistä juoruiltiin. Pahimmat juorut paikkakunnalla koskivat Huldin mahdollista kuppatautia ja hänen poikansa sotilaspalveluksen välttelyä.⁷⁴ Taudista ei ole todisteita, mutta Hulda eli huomattavan pitkän elämän. Muutamat kirjalliset todisteet, palveluksesta kirjoitettu kirje ja pojan vuonna 1942 Äänisellä sotilaspapilta saama hartauskirja, osoittavat, että poika oli sotilaspalveluksessa, joskin vaikuttaa siltä, ettei hän ollut sotatoimissa rintamalla. Perhettä pidettiin myös yleisesti työtä vieroksuvana. Tästä on jonkin verran todisteita tilan kirjeenvaihdossa. Tilan silloinen emäntä valittelee eräässä kirjeessään, että joutuu maksamaan Huldin tyttärelle palkkaa saman verran kuin muillekin palkollisille päivän työstä, vaikka tämä tekee tuskin mitään päivän mittaan.⁷⁵

Vaikka Huldin perhe oli yhteisön silmissä marginaalinen, tämä ei välttämättä tarkoita sitä, ettei heillä olisi ollut omasta mielestään mielekkäitä ihmissuhteita ja tuttavuuksia. Yhdessä Huldin pojan vihkossa on koskettava muistokirjoitus kaksivuotiaasta Arja-tytöstä. Kirkonkirjoista asiaa tarkastelemalla käy ilmi, että Arja oli erään kirkonkylässä sukulaistensa kanssa asuneen nuoren naisen avioton lapsi. Suvun taustoista löytyi rikollisuutta kirkonkirjojen mukaan, joten kyseessä on ollut toinen marginaalinen perhe tässä yhteisössä.⁷⁶ Muistokirjoitus osoittaa, että pikku-tyttöä oli rakastettu ja hänen kuolemansa oli järkyttänyt läheisiä. On luultavaa, että Huldin perheen tuttavapiiri koostui pääosin samanlaisista vähäosaisista, jotka helposti jäävät näkymättömiksi.

Muistomerkki köyhälistölle

Huldin tarina on siinä poikkeuksellinen, että hänen mökkinsä oli hetken aikaa yleisön nähtävänä 1990-luvulla. Maatilan tuolloinen emäntä pyöritti matkailu-yritystä ja oli kunnostanut mökin museokohteeksi siinä viimeksi asuneen Huldin tyttären kuoltua. Myös museoväki kävi tilalla mökkiä ihastelemassa. Kun vanha isäntäpari jäi eläkkeelle, tilalla ei enää ollut matkailua ja mökkikin sai ränsistyä.⁷⁷ Useimmat Suomen mäkitupalaisten ja vähäväkisten asunnot – ja koko heidän elämäntapansa sen myötä – ovat jo aikaa sitten maatuneet ja vaipuneet unhoon. 1900-luvun alun suomalaisessa kaunokirjallisuudessa tämä elämäntapa on kuitenkin edelleen tavoitettavissa koko kirjossaan.⁷⁸

Saitko kutsun Linnan juhliin?

Mediarituaali ja kansakunnan kuvittelu

JERE KYRÖ

Tässä artikkelissa tarkastelen tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanottoa eli Linnan juhliä silloin kun vastaanotto järjestetään Presidentinlinnassa *kansalaisuskonnollisena mediarituaalina* ja keinona koota kansalaiset kuvittelemaan kansakuntaa. Juhliin kutsumisella rakennetaan kansakuntaa: tietty osa edustaa laajempaa kokonaisuutta. Ketkä pääsevät ja ketkä eivät pääse esille? Millaisia hierarkioita rakentuu? Millä tavalla suomalaisuudesta puhutaan?

Kansalaisuskonnolla tarkoitetaan kansakuntaan kohdistuvaa pyhittämisen järjestelmää, joka on uskontotieteilijä Tiina Mahlamäen mukaan tarkasteltavissa kansallisten myyttien, rituaalien, symbolien ja uskomusten kautta.⁷⁹ Mediatutkija Johanna Sumiala on tarkastellut *mediarituaaleja*, joissa käytetään symboleja kutsuttaessa yleisöjä jaetun todellisuuden äärelle. Symbolien avulla voidaan houkuttaa yleisöjä ja rakentaa jaettua todellisuutta.⁸⁰ Nationalismitutkija Benedict Anderson näkee kansakunnat kuvitteellisina yhteisinä: ne eivät perustu kaikkien sen jäsenten keskinäiselle kanssakäymiselle, vaan jaetulle kuvitelmalle yhteisöllisyydestä. Kuvittelu peittää myös näkyvistä kansakuntaa leikkaavia eroja ja eriarvoisuuksia.⁸¹ Myös Anderson on painottanut median roolia kansakunnan kuvittelussa. Kansakuntien syntyä vauhditti painotuotteiden yleistymisen.⁸²

Linnan juhlat

Itsenäisyyspäivän vastaanotto järjestettiin päiväsaikaan ensimmäisen kerran vuonna 1919, jolloin osallistujia oli 150, mutta vuonna 1922 juhla muuttui iltavastaaotoksi ja vieraslista laajeni 1165 henkilöön. Tanssiminen ja kättelyseremonia tulivat mukaan vuonna 1925.⁸³ Itsenäisyyspäivän vastaanotto on jätetty pitämättä eri syistä 1920–1930-luvuilla useita kertoja. Sota-aikana juhlat olisivat olleet turvallisuusriski. Paasikiven ja Kekkonen aikana vastaanotto peruuntui sairauksien ja Sylvi Kekkonen kuoleman vuoksi. Juhlat on pidetty muualla Presidentinlinnan remontin takia vuosina 1972 ja 2013.⁸⁴

Linnan juhlat avattiin lehdistölle Lauri Relanderin presidenttikaudella vuonna 1925. Ensimmäinen suora radiolähetys kuultiin vuonna 1949, s.j. K. Paasikiven ollessa presidenttinä. 40-vuotista itsenäisyyttä juhlistettiin vuonna 1957 televisio-ohjelmalla juhlista. Poliittisesti radikaaleina vuosina 1969–1980 näytettiin televisio-

lähetyksen sijaan 15-minuuttinen katsaus uutisten yhteydessä. Eliitin juhlimista ei haluttu korostaa. Ensimmäisen kerran juhlat televisioitiin suorana vuonna 1982 ja siitä lähtien vuoteen 2012 juhlat on pidetty Presidentinlinnassa ja ne on lähetetty suorana.⁸⁵

Itsenäisyyspäivän juhlavastaanotto kokoaa eri kansanosat television äärelle seuraamaan muuta osaa kansasta. Televisiolähetys on vuosittain Suomen katsotuin ohjelma: vuonna 2013 katsojia oli keskimäärin ohjelman keston aikana 1 980 000, vuonna 2011 jopa 2 324 000. Itsenäisyyspäivän uutislähetykset ovat myös vuoden katsotuimpia ohjelmia, mutta *Itsenäisyyspäivän jatkojen* televisiointia seuraa vain noin puolet itse juhlien seuraajista. Verrattuna muihin suuria yleisömääriä kerääviin tv-ohjelmiin on *Itsenäisyyspäivän juhlavastaanotto* katsojamäärältään ylivoimainen.⁸⁶

Television äärelle kokoontumiseen liittyy kokemus siitä, että muutkin tekevät näin samanaikaisesti. Linnan juhlien suorassa lähetyksessä media rakentaa hetkeksi aikaa kansakunnan kuvitteellisen keskuksen. Seuraavana päivänä lehdissä ruoditaan juhlien tapahtumia, kuten esimerkiksi kauneimpia mekkoja, komeimpia kadetteja, tanssivia kokkeja. Linnan juhlat kiinnostavat yleisöä, mediat saavat lukijoita ja katsojia sekä juhliin osallistujat näkyvyyttä.

Kansakunnan kuvittelun rakennuspalikat

Linnan juhliin kutsuttuja noin 1800 ihmistä voidaan pitää osana kansalaisuskonnon symbolien tiivistymää. Kansakunnan esittämistä edustajien kautta näkyy esimerkiksi sisääntulo- ja kättelyjärjestyksessä. Kun juhlat on pidetty Presidentinlinnassa, saapuvat ensimmäiseksi Mariankadun puoleisesta ovesta käteltäviksi sotaveteraanit ritarijärjestyksessä, *Jääkärimarssin* soidessa. Tämän jälkeen kättelyjärjestys on vapaa ja sisään saapuu kansanedustajia, julkisuuden henkilöitä, urheilijoita sekä elinkeinoelämän, järjestöjen, tieteen ja taiteen edustajia.⁸⁷ Ensimmäisessä sisääntulossa ovat edustettuna yhteiskunnan epävirallisemmat osat, kansalaiset. Hierarkia puuttuu muuten kuin kunniavieras-sotaveteraanien osalta, minkä voi tulkita yhteiskunnan esittämiseksi tasa-arvoisena, veteraanien kuitenkin edustaessa kansalaisten arvokkainta joukkoa suhteessa itsenäisyyteen.

Sisääntulo jatkuu Pohjois-Espanadin puolelta, jolloin vuorossa on yhteiskunnan virallinen eliitti, joka saapuu seuraavassa järjestyksessä: piispat, kenraalikunta, suurristin komentajat, oikeuslaitoksen ja akatemian edustajat, eduskunnan puhemiehet ja pääministerit, valtioneuvosto, diplomaattikunta ja suurlähettiläät sekä lopuksi entiset tasavallan presidentit.⁸⁸ Erona ”kansalaisten” sisääntuloon on selkeästi määrytynyt järjestys.

Kuvittelun kaavat ja niiden rikkominen

Linnan juhliin kuuluu myös tietynlainen, *ritualisoitu* kansakuntapuhe. Tämä tuli hyvin ilmi vuoden 2013 juhlassa, joissa haastateltiin helsinkiläistä skeittari Silver

Gynnistä. Toimittaja kysyi Gynniselältä, mitä tämä ajattelee veteraaneista ja Suomen sodista. Gynninen vastasi, ettei osaa sanoa ja vertasi siihen, miten kymmenen vuotta häntä nuoremmat eivät ole leikkineet ulkona, vaan ovat lapsesta saakka tottuneet teknologiaan. Hänen mielestään tällaista asiaa on helpompi kysyä vanhemmalta ihmiseltä. Toimittaja vaikutti hieman hämmentyneeltä ja muistutti, että veteraanien ansiosta Suomi on itsenäinen maa ja kysyi, mitä itsenäisyys merkitsee Gynniselle. Hän mietti hetken ja vastasi, että itsenäisyys merkitsee sitä, että hän voi ottaa vapaasti, eikä tarvitse pelätä sotaa. Gynninen vastasi ritualisoidusta kaavasta poiketen, jossa sotaveteraanit asetetaan automaattisesti itsenäisyyden takaajiksi.⁸⁹

Mahlamäen mukaan kansalaisuskonto on ”näennäisesti neutraalia ja kaikkia koskevaa, mutta tiettyjen kansakunnan vähemmistöjen on siihen vaikea samais-tua”.⁹⁰ Kuten Gynnis-esimerkki osoittaa, Linnan juhlissa nousee esiin tietynlainen estetiikka, joka määrittää oikeaa tapaa puhua ja toimia. Tämän eräänlainen vasta-kohta on ollut niin sanotut kuokkavierasjuhlat, joissa juhlapaikan ulkopuolelle on kerääntynyt mielenosoittajia. Vuonna 2013 vastaanotto järjestettiin Tampere-talossa Presidentinlinnan ollessa peruskorjattavana ja läheiseen puistoon kerääntyi Timo Jutila -naamarein ja jääkiekkomailoin varustautuneita taloudellisen eriarvoistumisen vastustajia. Paikalla oli myös mellakka- ja ratsupoliiseja estämässä ”kiakkovieraiden” pääsyn Tampere-taloon. Mielenosoittajat poistuivat kulkueena Tampere-talolta ja hajottivat joitakin liiketilojen ikkunoita. Mediassa käytiin keskustelua siitä, syyllistyikö poliisi ylilyön-teihin sekä siitä, voitiinko kuokkavierasjuhlia edes tulkita poliit-tiseksi kannanotoksi, vai oliko kyse vain rötöstelevästä joukkiosta.⁹¹

Kiakkovierasjuhlien karnevalismi asettui vastakkain itsenäisyysjuhlien ylevän estetiikan kanssa ja samalla pyrki kyseenalaistamaan itsenäisyysjuhlissa esiin nousseen tavan kuvitella kansakunta. Kyse oli myös julkisuustilan hallinnan symbolisesta kamppailusta, jonka esteettisenä strategiana on nostaa esiin säröjä kuvitteellisesta kansakunnasta. Ylipäätään ajatus kuokkavieraista tuo esiin sen, etteivät kaikki ole tervetulleita juhlimaan virallisiin itsenäisyysjuhliin. Kuvaa Linnan juhlista eliitin juhlanä on kuitenkin pyritty muuttamaan kutsumalla juhliin laaja edustus kansasta.⁹² Tällöin on kyse ideaalisen kansalaisen määrittelystä.

Eräänlaisena vastinparina Linnan juhlille on toiminut myös evankelista Veikko Hurstin (1924–2005) Helsingin Hakaniemen torilla järjestämät ”köyhien itsenäisyyspäiväjuhlat”, joihin Tarja Halonen otti osaa tasavallan presidenttinä ollessaan.⁹³ Martti Ahtisaaren ollessa presidenttinä toimitettiin Linnan juhlista ylijääneet ruuat Hurstille.⁹⁴ Veikko Hurstin kuoltua perinnettä jatkoi hänen poikansa Heikki. Vuoden 2011 presidentinvaalien aikana presidenttiehdokkaat näyttäytyivät juhlissa.⁹⁵ Juhlien tukeminen ja niihin osallistuminen ovat symbolista toimintaa, jolla pyritään tekemään kansalaisuudesta näennäisesti eri ryhmät sisällyttävää.

Kuka määrittelee kansalaisuuden?

Itsenäisyyspäivä on tapahtuma, jota käytetään pyrkimyksissä koota kansa yhteen. Kysymys on symbolisesta vallankäytöstä. Kuka tahansa ei voi järjestää itsenäisyyspäivän vastaanottoa: tähän vaaditaan rahaa, kykyä saada ”silmätekevät” paikalle sekä mahdollisuutta toimia yhteistyössä median kanssa. Kuitenkaan presidentti ei voi muuttaa itsenäisyyspäivän vastaanoton kaavaa radikaalisti, kun voidaan olettaa, että tämä herättäisi vastustusta. Toinen vallankäyttöön liittyvä asia onkin se, millaista symboliikkaa käytetään, ketkä kutsutaan mukaan ja millaiset tavat puhua kansakunnasta ovat sallittuja.

Itsenäisyyspäivän mediarituaalit ovat toki julkisia, mutta niiden vastaanotto tapahtuu yleensä yksityisissä tiloissa. Siksi vastaanoton tutkiminen vaatiikin etnografisia menetelmiä, haastatteluja ja kyselyjen tekemistä. Median eri toimijoilla on kuitenkin erittäin tärkeä rooli siinä, millaista itsenäisyyspäivää kodeissa vietetään.

POHDITTAVAA

- Tarkastele, miten seuraamissasi medioissa käsitellään kriiseihin tai elämänkaaren taitekohtiin liittyviä rituaaleja? Miten media itse ritualisoi vuodenvuorokiertoa?
- Miten sukupuolitapaisuus näkyy omassa arjessasi? Minkälaisin rituaalein erottelet arjen pyhästä ja juhlasta?
- Miten erilaisten etnisten arkien vaikutus näkyy esimerkiksi ruokakulttuurissasi ja pukeutumisessasi?
- Minkälaisia rituaaleja kouluvuodesta on löydettävissä? Miten niitä voisi tulkita rituaaliteoreettisesti?
- Hultan torppa: Mieti mahdollista vastaavaa tapausta nykyaikana. Mitkä asiat olisivat toisin?
- Millainen rooli medialla on kansakunnan kuvittelussa?

Viitteet

- 1 Kansankulttuurin käsitteestä, ks. Talve 1979; Vuorela 1975.
- 2 Fornäs 1995, 66–67.
- 3 Karkama 2001, 27.
- 4 Fornäs 1995, 69.
- 5 Virtanen 1994.
- 6 Ehn 2014; Räsänen 1994, 199–200.
- 7 Pohtinen 2012.
- 8 Kolbe 1990.
- 9 Peltonen, M. 1996, 9.
- 10 Mts. 21–22.
- 11 Ginzburg 1996 (1976–1996), 38–39, 45; Peltonen, M. 1996, 22.
- 12 Bauman 1997 (1990), 245.
- 13 Roivainen 2004, 306.
- 14 Virtanen 1988, 29–30.
- 15 Salmi-Niklander 2013.
- 16 Koski 2011, 21–22.
- 17 Mts. 20; Smith 1986, 31, 37, 42.
- 18 Gustavsson 1979, 12–14.
- 19 Bregenhøj & Vento 1975.
- 20 Karjalainen ym. 1990, 51–61.
- 21 Karjalainen 1995, 196–211; Karjalainen ym. 1990, 37–39, 127–128.
- 22 Karjalainen ym. 1990, 60.
- 23 Mts. 60–61.
- 24 Suomisanakirja 2014.
- 25 Gustavsson 1979, 12.
- 26 Mts. 11–12.
- 27 Virtanen 1994.
- 28 Laitila 2006, 140.
- 29 Douglas 2000 (1966), 93, 118–119, 199.

- 30 Mts. 47–50, 239.
- 31 Douglas 2000 (1966); Keinänen 2006, 233–234.
- 32 Laitila 2006, 142.
- 33 Honko 1972, 141–142.
- 34 Aukia 2010, 234.
- 35 Van Gennep 1960 (1909); Honko 1972, 142–144.
- 36 Jokinen 2003a; 2003b; Junkala 2000, 129–131; Knuutila 1999, 121; Mahlamäki 2005; Saarikangas 1991, 241.
- 37 Ruotsala 2005, 64.
- 38 Ruotsala 2009, 51.
- 39 Honkasalo 2004a, 57, 78–80; Jokinen 2004, 296–298.
- 40 Jokinen 2004.
- 41 Mt.
- 42 Mt.
- 43 Anttonen 1996; 2010.
- 44 Laatikon lähteinä: Anttonen 1996 ja 2010.
- 45 Durkheim 1980 (1912), 55–56.
- 46 Ks. esim. McGuire 2008, 3–6.
- 47 Ammerman 2007, 6; ks. esim. Keinänen 1999.
- 48 Ammerman 2007, 6–7; Keinänen 1999; McGuire 2008s.
- 49 Kamppinen 1999a, 17; Mahlamäki 2005, 42–43; Utriainen 2001, 82.
- 50 Ilomäki 2001, 20, 27; Kamppinen 1999a, 10–11; Koivunen 1997, 18–19; Mahlamäki 2005, 43.
- 51 Ilomäki 2001, 20; Kamppinen 1999a, 10–11; Mahlamäki 2005, 43; Ollila 2000, 11.
- 52 Ilomäki 2001, 20; Kamppinen 1999a, 10–11; Mahlamäki 2005, 43–44; Ollila 2000, 12.
- 53 Virtanen 1993; 1994, 72–73.
- 54 Berkhofer 1965.
- 55 Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.
- 56 Saarikoski 1994, 119–127, 131–136.
- 57 Mts. 128–130; Ekrem 1992, 48–49.
- 58 Ekrem 1992, 41–63; Saarikoski 1994, 68–118.
- 59 Saarikoski 1994, 27–28.
- 60 Mts. 30–31.
- 61 Mts. 28–30.
- 62 Mts. 31–34, 143–152.
- 63 Ekrem 1992, 64–67.
- 64 Turun maakunta-arkisto (TMA) Kalanti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet; Vehmaa – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet; Lokalahti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet. Tarkkoja vuosilukuja ja rippikirjojen sivunumeroita ei ole annettu aineiston sensitiivisyyden takia.
- 65 TMA Kalanti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet; Vehmaa – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet; Lokalahti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet.
- 66 TMA Lokalahti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, kuolleet.
- 67 TMA Lokalahti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, muuttaneet, kuolleet.
- 68 Suullinen tiedonanto 30.9.2005 A. H. Hanneleena Hiedalle.
- 69 Mp.; Haastattelu 21.3.2006. Kirjoittajan hallussa.
- 70 Haastattelu 21.3.2006. Kirjoittajan hallussa.
- 71 Mp.
- 72 Suullinen tiedonanto 30.9.2005 A. H. Hanneleena Hiedalle.
- 73 Haastattelu 21.3.2006. Kirjoittajan hallussa.

- 74 Suullinen tiedonanto 30.9.2005, suullinen tiedonanto 2.8.2006 A. H. Hanneleena Hiedalle.
- 75 Suullinen tiedonanto 2.8.2006 A. H. Hanneleena Hiedalle.
- 76 TMA Lokalahti – rippikirjat, syntyneet ja kastetut, kuolleet.
- 77 Haastattelu 21.3.2006. Kirjoittajan hallussa.
- 78 Hieta 2008, 101–102.
- 79 Mahlamäki 2005, 20, 212.
- 80 Sumiala 2013, 64–65.
- 81 Anderson 2007 (1991), 39–41.
- 82 Mts. 77–88; ks. myös Gordon, Komulainen & Lempiäinen 2002, 14.
- 83 Hirvikorpi 2006, 21, 27; Tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanottojen historiaa. Suomen tasavallan presidentti. Uutiset, 26.11.2013 [verkkosivu].
- 84 Hirvikorpi 2006, 72; Tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanottojen historiaa. Suomen tasavallan presidentti. Uutiset, 26.11.2013 [verkkosivu].
- 85 Hirvikorpi 2006, 62, 72, 118, 125–126; Tasavallan presidentin itsenäisyyspäivän vastaanottojen historiaa. Suomen tasavallan presidentti. Uutiset, 26.11.2013 [verkkosivu].
- 86 TV-mittaritutkimuksen tuloksia. Finnpanel 2014 [verkkosivu]. Vuonna 2013 katsojaluvut olivat: *Yleisurheilun MM-kisat*, 1,5 milj., *Putous*, 1,4 milj., *Jääkiekon MM-kisat Suomi-Venäjä*, 1,3 milj., *Suomen Turku julistaa joulurauhan*, 1,2 milj. ja *Eurovision laulukilpailu 2013: Finaali*, 1,2 milj. katsojaa (mp.).
- 87 Hirvikorpi 2006, 129.
- 88 Wikipedia 2014. Itsenäisyyspäivän vastaanotto. Wikipedia [verkkosivu].
- 89 *Linnan juhlat 2013*. Yle Areena 6.12.2013 [verkko-ohjelma].
- 90 Mahlamäki 2005, 212.
- 91 Ks. Sirpa Jegorow 21.2.2014. Kuokkavieraat ja kiakkovieraat - rettelöitsijöitä vai yhteiskunnan herättelijöitä? Yle Elävä Arkisto [verkkosivu].
- 92 Ks. esim. Suomalaiset laajasti edustettuina itsenäisyyspäivän juhlakonsertissa ja vastaanotolla. Suomen tasavallan presidentti. Uutiset, 29.10.2013 [verkkosivu].
- 93 Mari Markkanen. ”Tämä on köyhän elämän kohokohtia” Seppo Karhunen söi keittoa ja tapasi tuttuja Veikko Hurstin juhlassa. *Ilta-Sanomat* 7.12.2003.
- 94 Irma Stenbäck. Kodittomien apostolin tarina pursuaa pyhän hengen ihmetekoja. *Helsingin Sanomat* 19.12.1997.
- 95 Niina Kivilaakso. Oliko piipahdus Hakaniemessä vain mediatemppu? *Helsingin Sanomat* 9.12.2011.

AINEELLINEN JA AINEETON



Aineellinen ja aineeton

KAARINA KOSKI, MINNA OPAS JA TIMO J. VIRTANEN

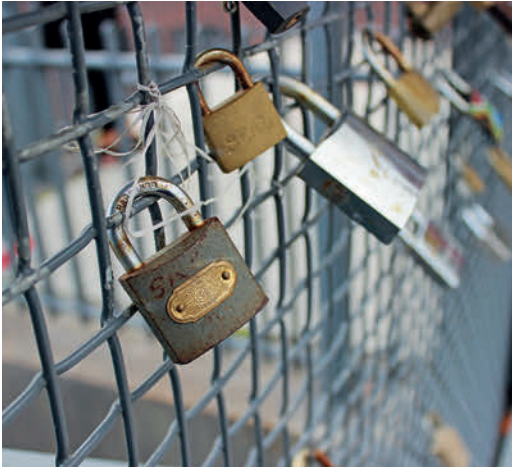
Aineellisuus kulttuurien tutkimuksessa

Miten aineellinen saa merkityksiä? Mitä tarkoittaa hiljainen tieto? Entä miten moderni urbaani yhteisö tulkitsee ja käyttää aineellista ympäristöään selvittääkseen arjesta? Mikä esittämisessä on aineetonta ja mikä aineellista? Tässä luvussa tarkastelemme aineen ja aineellisuuden sekä aineettoman olemusta, suhdetta ja vuorovaikutusta niin kulttuurien tutkimuksessa kuin kulttuuri-ilmionäkin. Kulttuurien tutkimuksessa aineetonta edustavat mieli ja kulttuuri, toisin sanoen käsitykset, kokemukset ja erilaiset ilmaukset ja ilmiöt, jotka kuitenkin ovat sidottuja aineellisuuteen, esimerkiksi esineisiin, aineeseen, tilaan ja kehollisuuteen. Lähestymme aihetta esinetutkimuksen, merkkiteorian ja performanssin sekä fanikulttuurin näkökulmista. Pohdimme myös uskonnon ja aineellisuuden suhdetta ja erityisesti sitä, miten uskonto tapahtuu.

Ihmistieteissä puhutaan *aineellisesta käänteestä* 1980-luvun puolivälistä alkaen. Tällöin tutkimuksen keskiöön nostettiin esimerkiksi ruumis ja esineet. Taustalla oli tyytymättömyys siihen, että abstraktin arvottaminen korkeammalle kuin konkreettinen teki aineellisista kulttuureista pelkkiä merkitysten ilmentymiä. Tutkimuksessa haluttiin tuoda aineellinen tasa-arvoiseksi aineettomiksi käsitettyihin piirteisiin, kuten merkityksiin, keskittyvän näkökulman kanssa.

Riippuen aikakaudesta ja näkökulmasta *aineen* ja *aineellisuuden* käsitteet saavat erilaisia merkityksiä. Antiikin kreikkalaisessa filosofiassa aine sai merkityksensä suhteessa *muodon* käsitteeseen, kun taas esimerkiksi kristillisessä teologiassa sitä on arvioitu suhteessa Jumalaan tai Henkeen. Aineen ja aineellisuuden voidaankin katsoa olevan luonteeltaan suhteellisia. Niille annetut merkitykset riippuvat kontekstista ja suhteista, jossa niitä tarkastellaan.¹

Yksi usein esille nostettu suhde aineellisen ja aineettoman tutkimuksessa on käsiteparin tarkastelu suhteessa näkymättömään. Esimerkiksi aineettoman ja aineellisen kulttuuriperinnön suhteen pohdinnassa on viitattu näkyvän ja olemassa olevan ”näkymättömyyteen”, esineen käsillä olemisen ja esillä olemisen suhteeseen. Kun esimerkiksi työkalu lakkaa toimimasta odotetulla tavalla, huomio kiinnittyy työkaluun ja se näyttäytyy käsillä olevan sijaan esillä olevana. Kulttuuriperinnön tutkija Eeva Karhunen nostaa tästä esimerkiksi muurarin ja työssä rikkoutuvan muurarinlastan. Lasta tulee näkyväksi vasta rikkoutuessaan.² Museoesineellä on puolestaan



Ikuisesti kestävästä rakkaudesta symboliksi rakastavaiset kiinnittävät aitaan lukon ja heittävät avaimen pois.
Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

erityisasemansa siten, että sitä tarkastellaan erityisesti alkuperäisestä kontekstistaan siirrettyinä menneisyyden todisteena, antiikkina tai joskus myös harvinaisuuden kannalta.³ Yhteisön ”näkyttömänä” käyttöesineenä pitämä korotetaan erityisasemaan museon ja vitriinin avulla.

Henkiset ilmiöt kuten tieto, uskomukset, muistot, mielikuvitus, elämykset tai vaikkapa tarinaperinne käsitetään usein myös aineettomiksi ja näkyttömiksi. Yhtäläisyysmerkin vetäminen aineettoman ja näkyttömän välille johtaa kuitenkin liian yksioikoiseen

näkemykseen henkisten ilmiöiden luonteesta. Ensi näkemältä abstraktit ilmiöt ovat fysiologisten prosessien tuotosta ja niitä voidaan jakaa vain aineellisesti kirjoituksina, kuvina, tai esimerkiksi äänenä, jolla myös on oma aineellisuutensa. Myös näiden ilmiöiden tutkimus on mahdollista vain niiden aineellisuuden kautta.

Esinekulttuuri ja aineellisuus

Esinekulttuuria on kulttuurien tutkimuksessa tutkittu muun muassa kansankulttuurin ja laajemmin arjen näkökulmista. Jokapäiväiseen elämään on voitu helposti tarttua konkreettisten aineellisen ”elämismaailmamme kahvojen”, kuten asumisen, ruoan tai vaatetuksen avulla. Kansatieteellisessä tutkimuksessa perinteinen aihepiiri on ollut agraariin kontekstiin eli maaseutuun kytkeytyvä esineistö ja rakennuskulttuuri. Näitä koskevat tutkimukset saivat edelleen 1900-luvun lopulla jatkokseen suomalaisen talonpoikaistalon ja kodin rakenteeseen ja kalustukseen liittyviä yksityiskohtaisia tutkimuksia muun muassa kehdosta ja kaappikellosta. Esineen sosiaalinen konteksti laajeni tutkimuksessa kansanomaisesta vähitellen myös porvaristoa symboloiviin esineisiin, kuten munakuppiin, servettipidikkeeseen ja pottaan sekä yleisemmin kartanon esinemaailmaa, säätyläiselämää lähestyviin tutkimuksiin.⁴

Urbaanin tutkimussuunnan kautta kohde moninkertaistui. Esinetutkimusta on tehty käyttöesineistä leikkikaluihin ja työkaluista rakennetun ympäristön osatekijöihin. Arjen teknologisoituminen ja erityisesti digitalisoituminen vaikuttaa esineeseen ja sen toteutukseen. Esimerkiksi suomalaisten lasten puisten kuorma-autojen sukupolvea on seurannut sähköinen Märklin-junien ja autoratojen sukupolvi sekä edelleen nelimoottorisen radio-ohjattavan helikopterin tai ohjaimella hallittavan *The Fast and the Furious* -pelin sukupolvi. Esinetutkimuksen erinomaisia tutkimus-



Esineiden järjestys ja epäjärjestys sisältävät tuotemerkit ja raaka-aineen. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

kenttiä ovat nykyään ”nettihuutokaupat” sekä osto ja myynti -sivustot. Teolliset ja sarjavalmisteiset kohteet, kuten vaatetus, lelut tai kodinkoneet, ovat etnologisen tutkimuksen kannalta kiinnostavia niin itse esineen kuin käyttäjäkokemusten kannalta, vaikka pitkään päähuomio on ollut tuotetta valmistavassa työntekijässä ja työyhteisön luonteessa.

Esinetutkimuksen parissa on pohdittu myös laajempia kulttuurisia merkitysrakenteita. Mitä tapahtuu raaka-ainetta, tuotetta ja käyttäjää yhdistävässä arjessa? Millaisia prosesseja ovat esineen ”kuolema” ja uusi elämä, kierrätys, ”tuunaus”, nostalgia ja keräily?⁵ Monitieteinen yhteistyö tuottaa aineelliselle ja esineelliselle tutkimukselle uusia toimintamuotoja ja -ympäristöjä. Etninen esine, terapeutin näkökulma, sukupuolisidonnaisuus tai tuotteen ”brändäys” voivat olla kohteena esimerkiksi etnoarkeologiassa, kulutustutkimuksessa, imagojen ja stereotyyppien tulkinnaissa sekä vaikkapa kulttuurisen terveyden ja hyvinvoinnin ja arjen teknologian seurannassa.⁶

MERKKI JA BRÄNDI

Esineillä on monimutkainen hierarkiansa. Aikaisemmin käsityönä tehty esine on saanut lisäarvoa tekijänsä taidon kunnioittamisesta, luotettavuudesta ja käyttöominaisuuksien korostamisesta. Nykyään myös käyttöesineitä arvioidaan yhä enemmän muotoilun ja erityisesti tuotemerkin avulla, kuten esimerkiksi Fiskarsin saksien kohdalla on käynyt. Nostalgiset käyttöesineet lähenevät jo taidetta.

Kun tuotemerkeistä tulee laajemmin tunnettuja, niistä voidaan puhua brändeinä. Kansainvälisesti tunnettuja brändejä ovat esimerkiksi Lewikset, Hugo Boss tai Porsche tai suomalaisista Nokia, Marimekko ja Rapala. Turkulaisten merkkituotteiden kartoituksessa esitellyt tuotteet yhdistävät paikallisen, aineellisen, esineellisen ja aineettoman teemoja. Tunturi-mopedin, Figura-liivien, Aura-oluen ja Turun sinapin tapaisten tuotteiden taustalta löytyvät paikallisen teollisen työn prosessi, siihen liittyvät tuotantovälineet ja -suunnitelmat. Kyse on luodusta brändistä, jota kuvallisen viestinnän tutkija Päivi Hovi-Wasastjerna määrittelee: ”Alkuperäinen englanninkielinen sana tarkoittaa käännettynä merkkiä, tavaramerkkiä, tuotemerkkiä ja merkkituotetta. Sanaan yhdistyvät myös merkitykset, laatu ja alkuperäiskäyttöä osoittava polttomerkki.” Markkinoinnin tutkija Philip Kotler on tarkemmin määritellyt brändin nimeksi, termiksi, merkiksi, symboliksi tai designiksi tai näiden yhdistelmäksi, joiden tarkoituksena on identifioida tuotteita tai palveluja ja erottaa ne kilpailijoistaan.⁷ Teollisen muotoilun ja ainutlaatuisuuden arviointiin liittyvät niin sanotut plagiointikeskustelut. Teollisen muotoilun ammattilaiset itse korostavat nykyisin erityisesti esineen käytettävyyden ja ymmärrettävyyden näkökulmaa.

Aineellisen ja aineettoman vuorovaikutus

Aineellinen ja aineeton ovat kulttuurisia ilmiöitä tarkasteltaessa usein molemmat läsnä, ne ovat ilmiön eri puolia tai erilaisia tarkastelukulmia. Niiden välinen yhteys voi olla samanaikaisuutta, rinnakkaisuutta, vaihtuvuutta tai jatkuvuutta. Esineen synty voi edetä ideasta ja suunnitelmasta materiaalin, taidon ja ohjeistuksen kautta *artefaktiksi* eli esineeksi. Fyysisten ulottuvuuksiensa ohella esine onkin kertomus raaka-aineen, tekijän ja käyttäjän suhteesta. Yksittäinen taidokas puukko, tekstiili tai huonekalu voi persoonallisten piirteidensä avulla johdattaa tutkijan tekijän luokse tai ainakin tyyppin valmistusalueelle. Teollinen ja sarjavalmisteen kertoo puolestaan kulutuksesta, muodista, *brändistä* ja koko tuotantoprosessin olosuhteista. Tältä osin ketju ulottuu varhaisen käsityön tuotteista aina robotiikan maailmaan.⁸

Aineellinen objekti voi edelleen saada erilaisia merkityksiä. Esimerkiksi kaulin on leivontaväline, mutta vanhoissa elokuvissa ja pilapiirroksissa se on myös naisellinen lyömäase. Kiukkuisen rouvan heristämä kaulin oli koomisena esitetyn, naisten harjoittaman aviollisen kontrollin symboli. 2000-luvulla näemme samassa kuvassa ehkä huumorin sijaan perinteisten sukupuoliroolien pönkitystä. Omalta isoäidiltä perittyyn kaulimeen taas voi liittyä henkilökohtaisia muistoja tai arvoja, siihen voivat tiivistyä isoäidin henkinen perintö ja hänen välittämänsä tietotaito. Vastaavasti

sirppi liittyy viljan leikkuuseen, mutta paikalliseen museoon siirrettynä se on menneisyydestä todistava ja opettava näyttelyesine. Lisäksi yhdessä vasaran kanssa se oli yksi 1900-luvun poliittisista symboleista. Rakennettuun ympäristöön liittyvät rakentamisen tapojen tai vaikkapa talonvaltauksen ja purkamisten tarinat, materiaalien hankkiminen, talkoot ja monesti yhdistäjänä hiljaisen tietotaidon ulottuvuus.

Aineettomiksi käsitetyt yksityiset ja julkiset merkitykset ja muistot, kertomukset, uskomukset sekä säännöt ja normit ovat kulttuurisidonnaisia ja oman aikansa tuotteita ja jatkuvassa muutoksessa. Niitä, kuten myös esimerkiksi ideologioita, mytologioita, ryhmähenkeä, identiteettejä, ihailua tai palvontaa, konkretisoidaan aineellisiin muotoihin ja toimiin, joita ovat esimerkiksi liput, vaakunat ja muistomerkit, rituaalit ja fetissit tai vaikkapa fanituotteet.

Tieto, taito ja raaka-aine

Kansanomaisen kulttuurin arjessa ja esineissä on runsaasti kokemusperäistä tietoa ympäristöstämme. Ihmisen on aina ollut tärkeää valita esineisiin oikea raaka-aine, sopiva puulaji, oikeantyyppinen savi, oikeanikäinen turkis, puhumattakaan opituista oikeista valmistustavoista ja työprosesseista. Pohjoisella havumetsävyöhykkeellä juuri metsä on tarjonnut hyviä raaka-aineita, kuten puuta, tervaa, sammalta, turkiksia ja lihaa. Esineiden modernissakin valmistusprosessissa on syytä tuntea raaka-aineen luonne, hallita työ- ja tuotantoprosessin vaiheet ja välineet esimerkiksi olomuodon muutoksissa. Massan säilyvyyden lain mukaan aine ei häviä eikä sitä synny, vaikka se voikin muuttaa muotoaan. Keramiikka perustuu saven polttamiseen, rautamalmin tottelee sulattamoa ja myöhemmin ahjoa, lasiakin on valmistettu jo esihistoriallisella ajalla.⁹ Häviämättömyys on myös kierrätyksen ja kestäväen kehityksen kannalta tärkeä tieto, sillä suuri osa arkielämämme haasteista, mukaan lukien energian tuotanto, liittyy tähän muunneltavuuteen ja samalla aineelliseen elämänkaareen. Suunnitelman edetessä raaka-aineen työstämiseksi muuttuu aineetonkin visio nopeasti aineelliseksi.

Raaka-aine sisältää suomenkielisessä merkityksessään yhteyden johonkin konkreettiseen perustaan, josta muodostuu tai tehdään jotakin muuta. Raaka-aine voi kypsyessään muuttua ruuaksi tai valmistua olomuotoaan muuttaen esineeksi. Raaka-aine on usein myös jotakin alkuperäistä ja puhdasta, josta voidaan jalostaa materiaaleja, kuten esimerkiksi metalleista lejeerinkejä, öljystä bensiiniä ja muoveja ja edelleen lopputuotteita. Materiaaleilla voidaan tarkoittaa yhtälailla puuta tai kiveä kuin henkistä pääomaakin.

Inhimillinen tieto ja taito mahdollistavat osaamisen ja selviytymisen, arkisen kulttuurissa elämisen. Niin keräilijän, maanviljelijän kuin urbaanin teollisuustyöläisen on hallittava aineettoman ja aineellisen maailman vuorovaikutusta. Kun puhutaan ihmisen hallitsemasta esineellisyydestä, kyse voi olla käytännössä tuohon vuorovaikutukseen pätevästä koulutuksesta, käyttöohjeista tai pelkästä kokemuksesta. Tiedon ja taidon muotoutumista voidaan lähestyä myös niin sanotun *hiljaisen tiedon*

käsitteellä (ks. Ruumiillisuus-luku), jolla on yleisesti tarkoitettu sellaista osaamista ja opettamista, mitä on vaikea esittää teoreettisesti ja mikä siirtyy itse tekemisen kautta. Käsitteen luojaan tieteenfilosofi ja kemisti Michael Polanyin (1891–1976) mukaan kyse on tiedosta, joka on olemassa tietynlaisena esiasteena, ymmärryksenä, jota on käytännössä vaikea tai mahdoton verbalisoida.¹⁰ Tapa tehdä tiettyjä asioita oikein tai siten kuin ne ”kuuluu” kyseisessä kulttuurissa tehdä, löytää esimerkiksi esineen oikea muoto tai oikea tapa käyttää sitä, voidaan lukea hiljaisen tiedon piiriin. Kirjaoppimisen ja -osaamisen rinnalla kulkee monien sukupolvien aikainen käsitys siitä, miten joku työ tai tehtävä arjessa suoritetaan. Esimerkkinä voi toimia yhtäläillä lasten kävelemään opettaminen, kirveenvarren tekeminen tai luonnossa selviytyminen.¹¹

Ihmisen elämäkatsomus tai filosofia on saumattomasti mukana käytännön ratkaisuisissa tietoisesti tai tiedostamatta. Esimerkiksi *materialismin* mukaan todellisuus on ainoastaan aineellinen. Olematta materialisti, kenen tahansa tulee pohdittua, millaisista materiaaleista vaate tai talo on tehty tai millaiselle ruoka-aineelle saattaa olla allerginen. Materiaalisuus liittyy myös elämäntapojen ja tyylien näkökulmaan. Materiaalisen innovaatiokehityksen yhteyteen perustuvan kehitysuskon idea onkin saanut rinnalleen myös vaihtoehtoisia kulutuksen ja elämisen ajatuksia ja malleja. Esimerkiksi fossiiliset polttoaineet on raaka-aineena käsitetty rajallisiksi. Samoin aiemmin hyvin käyttökelpoisena pidetyn muovin maine laskee nopeasti sen huonon kierrätettävyyden ja negatiivisten luontovaikutusten vuoksi. Samalla ihminen joutuu toistuvasti kyseenalaistamaan omaa kulutustaan sekä suhdettaan raaka-aineisiin ja esineisiin¹².

Ihmisellä on mahdollisuus ja jopa tarve jalostaa myös aineettomia ”raaka-aineita”. Näin suullisen perinteen kertomukset, runot ja tarinat ovat aineellistuneet kirjallisuudeksi ja elokuviksi, maisemat tauluiksi tai syntymäpäivät valokuviksi ja videoiksi. Eri uskontojen keskeiset hahmot saavat aineellisen luonteen patsaissa, ikoneissa ja abstraktissa kuvailmaisissa. Aineellinen kulttuuri on usein jo sikäli aineetonta, että sekä esineiden alkuperä, valmistusolosuhteet tai materiaalit ovat tuntemattomia. Lähin esineympäristömme onkin kooste anonyymeista ja toisaalta eri tavoin merkityksellisistä esineistä. Materiaalinen ja esineellinen ympäristömme sisältää merkityksellisiä aineellisia ja esineellisiä kokonaisuuksia, jopa eräänlaisia yhteenkuuluvia ”esineperheitä”. Ne välittävät kulttuurisesti lukutaitoisille tietoa käyttämisestä ja keskinäisistä suhteista. Tällaisia ovat esimerkiksi vaatetus, työkalupakki ja sisustuskin. Talonpoikaistuvan ovensuun, uunin, pöydän ja penkkien yhdistelmä liittyy edelleen sukupuolitettun tilan käyttöön, ikäryhmiin ja sosiaaliseen hierarkiaan. Kaupunkiasuntojen olohuoneisiin kehkeytyy esimerkiksi sohvaryhmän, kirjahyllyn ja television kolmiyhteys. Urbanissa tutkimuksessa kirjahyllyä on luonnehdittu jopa kotialttariksi, jolle on aseteltu niin perheenjäsenten valokuvat, matkamuittoja kuin henkilökohtaisista saavutuksista kertovat palkinnot.

Syntykö urbaanissa ympäristössä esineisiin ja aineellisuuteen liittyvää hiljaista tietoa? Mitä ilmeisimmin ”diginatiivin” kaltaiset nimitykset viittaavat tähän. Kaikella henkisellä kulttuurilla on aineelliset reunaehdot. Pohjana on ihmisen fysiologia

aisteineen, muisteineen ja kykyineen. Myös erilaiset tekniset laitteistot täydentävät niitä. Viestintämme ei ole vain puhetta, ilmeitä ja eleitä, vaan lähetämme kirjoitettuja ja kuvallisia viestejä. Tallennamme niitä digitaalisessa muodossa tietokoneiden ja mobiililaitteiden muistiin. ”Muisti” ei ole enää vain abstrakti henkinen ominaisuus vaan myös muistitikku tai muistikortti. Tekniset reunaehdot muokkaavat myös virtuaalisia maailmoja, jotka mielletään aineettomiksi verrattuna realitodellisuuteen. Internetmeemien muoto ja leviäminen ovat tiukasti sidoksissa paitsi luovuuteen ja ihmisten taipumukseen toistaa ja varioida muoti-ilmiöitä, myös ohjelmistoihin ja laitteisiin, jotka mahdollistavat niiden levittämisen tai suorastaan kutsuvat askartelemaan uusia videoita tai kuvia.¹³ Suosituiksi tulleet internetilmiöt ilmaantuvat helpposti myös katukuvaan, sillä *online*- ja *offline*-maailmat eivät ole toisistaan erillisiä.

Symboli, ikoni ja indeksi

Aineellisen ja aineettoman välistä suhdetta on kulttuurien tutkimuksessa lähestytty myös merkkien kautta. Maailmamme on täynnä erilaisia aineellisia merkkejä ja niille antamiamme aineettomia merkityksiä. Filosofit Charles S. Peirce (1839–1914) kehitti 1860-luvulta lähtien kolmiosaista merkkiteoriaa, jossa aineellisuus on keskeisellä sijalla. Hän jakoi erilaiset merkit kolmeen ryhmään sen perusteella, minkälainen aineellinen suhde niillä on maailmaan: *symboliset merkit*, *ikoniset merkit* ja *indeksikaaliset merkit*.¹⁴

Symbolit ovat merkkejä, joiden merkityssuhde perustuu sopimukseen, joka pitää erikseen opetella. Symboleja ovat muun muassa kirjaimet ja numerot, liikennemerkkit ja valtioiden liput. Näissä kaikissa tapauksissa merkistä itsestään on mahdotonta juontaa sen merkitystä. Ikoni puolestaan on merkki, joka on samankaltainen tai muistuttaa sen merkitsemää objekti siten, että sillä on joku tai joitain sen omi-



Raamatulla on merkitystä esineenä sen hengellisen merkityksen rinnalla. Kuvaaja: Jaana Kouri.



Monia kuvia, esineitä tai ilmiöitä voidaan tulkita symboleina, ikoneina tai indekseinä. Mitä nämä kuvat kertovat sinulle? Kuvaajat: Jaana Kouri (vas.), Tiina Mahlamäki (kesk.) ja Pekka Tolonen (oik.).

naisuuksia. Ikonin merkitys tai ainakin viite siihen tulee siis ilmi siitä itsestään. Esimerkkejä ikoneista ovat muotokuvat, patsaat, kartat ja tietokoneen työpöydän kuvakkeet. Indeksillä puolestaan tarkoitetaan merkkiä, jossa, samoin kuin symbolissa, merkitsijän ei tarvitse muistuttaa merkitsemäänsä objektia. Toisin kuin symbolissa, merkitys ei ole kuitenkaan keinotekoinen tai sovittu, vaan indeksi on jollakin tavalla suoraan yhteydessä objektiinsa. Toisin sanoen, indeksi *indikoi* eli viittaa aina johonkin muuhun. Esimerkkejä indekseistä ovat jalanjäljet, jotka indikoivat eläintä; savu, joka indikoi paloa ja osoittava sormi, joka on osoitettavan kohteen indeksi. Peircen teoriassa painottuu yhtäältä se, että sanojen aineellisuudella on oma tärkeä roolinsa merkityksenantoprosesseissa ja toisaalta se, että sanat eivät ole ainoita merkitsijöitä.¹⁵

Mitä käyttöä Peircen teorialla on sitten kulttuurien tutkimuksessa? Esimerkiksi Raamatulle annetut merkitykset voidaan ymmärtää indeksikaalisiksi, ikonisiksi tai symbolisiksi. 1800-luvun suomalaisessa kansankristillisyydessä Raamattu toimi Jumalan sanan indeksinä, jolloin pahaa voitiin torjua Raamatulla esineenä. Tällainen tulkinta oli ristiriidassa luterilaisen teologian kanssa, jonka mukaan aineellisten objektien ei tullut olla palvonnan kohteina. Antropologi Matthew Engelke on käyttänyt hyödykseen teoriaa pyrkiessään ymmärtämään sitä, miten zimbabwelaiset Masowe-kirkon jäsenet suhtautuvat Raamattuun. He eivät käytä Raamattua jumalanpalveluksissaan ja katsovat sen olevan turha oikean uskon kannalta. Peircen teoriaa soveltaen Engelke osoittaa, kuinka tällaisen ajattelun takana on tietynlainen käsitys Raamatun aineellisuudesta kirjana ja tavoista sitoa aineettomat merkitykset aineellisuuteen. Masowe-kirkon jäsenet kokevat Raamatun ongelmalliseksi

kolmella tapaa. Ensiksi, se on merkinä ristiriitainen, sillä uskonnollisen sanomansa lisäksi se yhdistyy samalla esimerkiksi kolonialismin eli siirtomaavallan käytäntöihin. Raamattu ei symboloi ainoastaan kristinuskkoa, vaan myös lukutaitoa ja kouluttautuneisuutta, jotka puolestaan edustavat länsimaista käsitystä kehityksestä ja modernista ihmisestä. Näiden merkitys voi puolestaan olla positiivinen tai negatiivinen, usein molempia samanaikaisesti. Raamatun monia symbolisia, ikonisia ja indeksikaalisia merkityksiä ei siis voida lopullisesti ”kiinnittää”. Toiseksi, Raamatun aineellisuus osoittaa myös sen rajallisuuden. Tekstit samanaikaisesti välittävät uskoa tai tietoa uskosta mutta toisaalta rajaavat pyhän kokemista. Kolmanneksi, Raamattu kirjana, jota luetaan, ja jossa sanoma on kiinnitetty teksteihin, voi viedä fokuksen pois oikeasta elävästä uskosta ja saattaa näin vähentää Masowe-kirkossa tärkeää profettojen auktoriteettia.¹⁶ Kaiken kaikkiaan kyse on siis merkkien, tässä tapauksessa Raamatun ja sen tekstien, suhteesta abstrakteihin merkityksiin ja viime kädessä uskoon. Ei ole yhdentekevää, minkälaisin keinoin ”abstraktia” tai ”aineetonta” merkitään eli minkälaisen viittaussuhteen osaksi ne asetetaan. On kuitenkin huomattava, että Peircen merkkiteoriassa kyse ei ole vain aineettomien merkitysten aineellisista ilmentymistä. Merkityssuhteiden muodostamisen keskiössä on aina toimija, jonka merkityksenannoissa raja aineellisen ja aineettoman välillä hämärtyy.¹⁷

Performanssi ja osallistuminen

Aineellista ja aineetonta kulttuuria voidaan lähestyä myös *performanssin* eli esityksen näkökulmasta. Rituaalinen performanssi voi olla tapa materialisoida aineetonta, kuten uskonnollisen ryhmän osoittamaa kunnioitusta, sen arvoja ja yhteisöllisyyttä. Abstrakti saa konkreettisen muodon, kun elävät ihmiset esittävät rituaaliin kuuluvia rooleja, ja esitykseen voi kuulua esineistöä kuten erityistä vaatetusta, naamioita ja soittimia. Esineitä, tiloja ja esimerkiksi kehoja ja rituaalista esineistöä ei tarvitse ymmärtää vain staattisina abstraktien merkitysten kantajina, vaan ne ovat elimellinen osa merkitysten muodostumisen prosessia – merkitykset elävät ja muotoutuvat aineellisesti performanssissa. Nämä merkityksenantoprosessit ovat kuitenkin usein vaikeasti tavoitettavissa ja artikuloitavissa: ne elävät tuntemuksissa ja liikkeessä, eivätkä nouse ajatuksen tavoitettaviksi.



Katolinen Virgen de Natividad -päivän kulkue on uskonnollis-kulttuurinen performanssi, jossa tanssijat pukeutuvat perinteisiin asuihin. Cusco, Peru, syyskuu 2012. Kuvaaja: Minna Opas.



Uskontotieteilijä Aili Nenola-Kallio kokosi Petroskois-
sa vuonna 1975 aineistoa inkeriläisiä itkuvirsiä käsit-
televään tutkimukseensa. Kuvassa Maria Jeremejeva
ja Akuliina Kirillova. Kuvaaja: Aili Nenola-Kallio.
Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.

Tällaisia performanssissa ikään kuin aineellisen ja aineettoman väliin jääviä puolia ovat merkitysten lisäksi se traditioon perustuva tietämys, jonka valossa performanssi on osallistujille ymmärrettävä ja mielekäs, tilanteen tunnelma ja mahdolliset esteettiset tai uskonnolliset elämykset sekä performanssin hetkellisyys. Nykyaikana mikä tahansa esitys tai rituaali voidaan nauhoittaa, mutta nauhoituksen katselu tai kuuntelu ei ole sama asia kuin itse performanssi ja siihen osallistuminen.

Erilaisia näkökulmia saadaan esiin, kun performanssia tarkastellaan ensisijaisesti aineettoman näkökulmasta. Esimerkkinä tästä on henkinen kansankulttuuri, jonka tutkimisella on Suomessa pitkät

perinteet. Suullista perinnettä on kerätty, arkistoitu ja analysoitu järjestelmällisesti 1800-luvulta lähtien. Sen pohjalta on tutkittu esittäjiensä ajatusmaailmoja kuten noituuskäsityksiä, haltija- ja vainajauskomuksia sekä mytologiaa ja runouden samantistisia piirteitä.¹⁸ Vertaileva tutkimus on tarkastellut muun muassa kansainvälisten satu- ja tarina-aihelmien sovittamista paikallisiin oloihin. 1900-luvun lopulta on huomioitu myös kirjoittaminen kansanomaisena ilmaisuna ja kiinnitetty ilmaukset yhä tiiviimmin sosiaaliseen yhteyteensä. Nykyään näiden lisäksi tutkitaan kuvallisia ja multimodaalisia aineistoja, joita syntyy ja leviää internetympäristöissä. Näitä ovat esimerkiksi erilaiset YouTube-remixit ja *internetmeemit*.¹⁹

Suullisessa kulttuurissa laulun, sadun tai eepin runon esittäjä siirtyy arkipuheesta performanssiin ilman aineellista tarpeistoa. Tilanne muuttuu esitykseksi, kun yksi läsnäolijoista ottaa esiintyjän roolin ja muut asettuvat kuulijoiksi. Esiintyjä siirtyy arkipuheesta poikkeavaan ilmaisulliseen *rekisteriin* (ks. Kieli ja kommunikaatio-luku). Siihen voi sisältyä sävel, erityinen runokieli tai kuvaileva ja maalaileva tyyli. Tämän kielen avulla hän luo ilmoille esteettisiä ja usein fiktiivisiä tapahtumia ja maailmoja, joille ei välttämättä ole mitään vastinetta reaalityodellisuudessa. Suullisen tradition tutkijat ovat kiinnittäneet huomionsa niihin perinteisiin aiheisiin, henkilöasetelmiin ja myyttisiin mielikuviin sekä niihin ilmaisun lajeihin, joihin suulliset esitykset perustuvat.²⁰

Tutkijat ovat analysoineet myös sitä luovaa prosessia, jonka avulla harjaantunut esiintyjä pystyy tuottamaan tuntien mittaisia runoja tai satuja. Pitkät runot eivät ole ulkoa opeteltuja, vaan laulaja on vuosien kuluessa omaksunut runokielen ja siihen

kuuluvia kiteytyneitä merkitysyksiköitä eli *formuloita*, joista hän koostaa tuntemansa kaavan pohjalta esityksen joka kerta kuhunkin tilanteeseen sopivaksi.²¹ Kansanomaisiin suullisiin esityksiin on kuulunut vuorovaikutus kuulijoiden kanssa. Satujen kerrontaan voi tulla keskeytyksiä, kun kuulijat voivat esittää kysymyksiä, kommentteja tai toiveita juonen suunnasta.²² Kaikella tällä on toki myös aineelliset reunaehdot: laulaja tuottaa äänen oman kehonsa kautta, eikä tietoja ja taitoja hallinnoiva muisti olisi mahdollinen ilman aivoja. Mutta näiden fysiologisten ja neurologisten reunaehto- jen mahdollistamat kulttuuriset sisällöt, ilmaisujen välittämät mielikuvat ja fiktiiviset, kuvitellut, todellisuudet sekä keskustelut ja neuvottelut niiden merkityksistä voidaan käsitteellistää aineettomana kulttuurina.

Fanikulttuurit perinnettä välittämässä

Meille kirjoitetun, julkaistun ja digitaalisen kulttuurin kuluttajille *fiktio* on yleensä ammattimaisesti tuotettua, kuten romaaneja ja elokuvia, jotka tarjotaan aineellisessa muodossa. Romaanit konkretisoituvat kirjoina ja elokuvat ovat levyllä tai välittyvät internetin kautta siihen tarkoitetuilla laitteilla. Ne ovat yksilöllistä ja ammattimaista tuotantoa, jota ostajat kuluttavat, eikä niihin valmiina tuotteina ole sisältynyt yhteisöllistä osallistumista ja vuorovaikutusta. Tarkemmin katsoen tekijän kuulumattomuus omaan yhteisöön ei kuitenkaan estä ihmisiä omaksumasta teoksen sisältöjä osaksi omia mielikuvastojaan ja sanastojaan, panostamasta niihin ja luomasta omia versioita.

Internetin myötä kaupallisestikin tuotettuun kulttuuriin osallistuminen ja oma-toiminen luovuus ovat tulleet näkyvämmiksi. Kirjojen, elokuvien ja TV-sarjojen fanit luovat ja julkaisevat omilla foorumeillaan kirjoitettuja, kuvamateriaalista koostettuja, animoituja tai näyteltyjä teoksia sekä toteuttavat ”faniuttaan” myös esimerkiksi leipomalla, kokkaamalla, ompelemalla, rakentamalla tai piirtämällä. Faniudessa on kysymys myös identiteetistä ja yhteenkuuluvuudesta muiden samanhenkisten kanssa, joilla on affektiivinen suhde samaan kohteeseen ja hyvä asiantuntemus siitä. Fanikunnat eli ”fandomit” ovat yhteisöjä, joilla on toimintatapansa ja kirjoittamattomat sääntönsä. Säännöt saattavat koskea esimerkiksi suosikkisarjan näyttelijöihin pidettävää kunnioittavaa etäisyyttä.²³ Fanikulttuuri on tyypillisesti aineetonta ja aineellista yhdistävää kulttuuria. Fani- jakama henkinen pääoma saa ilmauksensa aineellisina tuotteina ja tekoina, jotka samalla myös rakentavat ja muokkaavat faniyhteisöä ja sen kokemuksia. Aineellisia muotoja ovat sekä kaupalliset oheistuotteet että fani- en oma tuotanto kotona leivotuista muotoilluista pikkuleivistä yhdessä suunniteltuihin vaatteisiin, kyltteihin ja julisteisiin.

Toisenlaista faniutta on urheiluseurojen, etenkin jalkapallojoukkueiden kannatus. Suosikkiseuran valinta voi olla tärkeä osa identiteettiä, eikä sitä helposti vaihdeta toiseen. Suurelle osalle jalkapallon ystävistä kysymys on pelien seuraamisesta ja mahdollisesti oman joukkueen värien kantamisesta. Aktiiviseen kannatuskulttuuriin kuuluvat myös banderollit, katsomokoreografiat eli ”tifot” sekä kannatuslaulut,

-taputukset ja -huudot, jotka voivat olla organisoituja mutta myös elävät ja kehittyvät tilanteiden mukaan. Kannatuskulttuurin ylläpitäjille jalkapallo-ottelun seuraaminen on samalla myös oma performanssi. Katsomotoiminnalla sekä kannustetaan pelaajia että vallataan stadionin tila-avaruutta oman joukkueen haltuun. Olennainen osa lauluja ja huutoja on vastapuolen ja joskus tuomarinkin haukkuminen. Viime vuosina jalkapallohuligaanit ovat saaneet runsaasti huomiota rajujen väkivaltaisuuksien vuoksi. Tutkijat erottavat toisistaan huliganistisen kannatuskulttuurin ja karnevalistisen kannatuskulttuurin, johon myös liittyy rajojen rikkomista mutta ei väkivaltaa. Karnevalistinen katsomoperformanssi tarjoaa kannattajille voimakkaita joukkoon kuulumisen elämyksiä sekä mahdollisuuden itseilmaisuun ja irtiottoon tavallisista käyttäytymisnormeista.²⁴ Kannatuskulttuurit huipentuvat otteluissa, mutta katukuvassa niiden näkyvin elementti ovat oman joukkueen pelipaidat ja muut fanituotteet.

Teollinen tuotanto on siis nykypäivää sekä esineellisessä että henkisessä kansankulttuurissa. Tärkeä ero on se, ettei henkisellä kansankulttuurilla ole kiinteää, pysyvää muotoa. Folklore on jatkuva prosessi, joka koostuu kulttuuristen esitysten muuntelusta ja luomisesta uudelleen erilaissa konteksteissa. Se elää ihmisten välillä tapahtuvassa kommunikaatiossa. Tallenne voi olla dokumentti tästä elävästä prosessista, jossa esitykset saavat merkityksensä. Laulun tai kertomuksen kokeminen omaksi jossakin ryhmässä merkitsee sen toistamista sekä usein myös uusien kontekstien, versioiden ja merkitysten luomista sille.

Jos näihin konteksteihin sisältyy jakaminen internetissä ja pohjana on tuotantoyhtiön luoma aineisto, seurauksena voi olla tekijänoikeusongelma. *Star Trekin* tuotantoyhtiö ilmoitti omia versioitaan tehneille faneille 1980-luvulla, että sarjan ja sen henkilöiden immateriaalioikeudet kuuluvat sen luojalle Gene Roddenberrylle ja että niiden käytöstä ja jäljittelystä voidaan haastaa oikeuteen. Osa tuotantoyhtiöistä on pyrkinyt valvomaan myymiensä fanituotteiden käyttöä: fanijuliste saisi näkyä ostajan kodissa, mutta ei hänen nettisivullaan.²⁵

Sittemmin fanien luovuudelle on alettu antaa enemmän arvoa. Fanien julkaisema aineisto pitää prosessia yllä ja fanituksen kohdetta ajankohtaisena ja kiinnostavana myös osien ja tuotantokausien välillä. Lisäksi fanit ovat virallisten, kaupallisten fanituotteiden uskollisimpia kuluttajia. Oikeusjutuilla uhkaileminen on vaihtunut fanitapaamisten järjestämiseen. Puhutaan jopa ”faniuttamisesta”, kun fiktiolle pyritään aktiivisesti saamaan fanikuntaa oheistoimintojen ja fanituotteiden avulla.²⁶ Omistautuneet fanit kokevat oman panostuksensa tuovan heille myös henkistä omistajuutta siihen fiktiiviseen maailmaan, jota he ovat harrastaneet ja tukeneet.

Osallistuva fanisuus merkitsee aktiivista roolia ja vallankäyttöä myös tuotantoyhtiöiden suuntaan. Esimerkiksi *Star Wars* ja *Taru sormusten herrasta* -fanit haluavat elokuvien tuottajien ja ohjaajien tunnustavan heidän oikeutensa osallisuuteen näiden kuvitteellisten todellisuuksien tulkinnassa.²⁷ Vaikka kuvallisen esittämisen ja jakamisen teknologiat ovat muuttaneet tarinankerronnan täydellisesti, läsnä on edelleen samanlainen inhimillinen toiminta kuin ennenkin: kertojat haluavat esitellä

taitojaan, kuulijat haluavat vaikuttua ja viihtyä, ja tradition jatkuminen edellyttää yhteisöä, joka jakaa yhteiset mielikuvat ja osallistuu perinteen välittämiseen ja kehittämiseen.

Aineellisuus ja uskonto

1400-luvulla portugalilaiset kauppiat kiinnittivät Länsi-Afrikassa huomiota siihen, että paikallisten asukkaiden ”palvomat” esineet olivat tehtyjä tai valmistettuja, ne olivat siis artefakteja. Eurooppalaiset tulkitsivat ilmiön omasta lähtökohdastaan taikauksena. Heidän näkemyksissään henki ja aine olivat toisistaan erillisiä ja näin ollen ihmisten tekemissä esineissä ei voinut itsessään olla henkeä. Näitä esineitä, joissa ulkopuolisen ymmärryksen mukaan siis korkeintaan asui ”henki”, alettiin kutsua *fetisseiksi*.²⁸ Se, mikä fetisismikeskusteluissa oli keskeistä, oli aineellisuuden suhde henkeen, *transsendenttiin* eli havaintokokemuksen ulkopuolelle jäävään, tai näkymättömään. Onko fetissi vain ainetta, vain esine, jota palvotaan sellaisenaan? Vai onko fetissi henkistetty esine, jossa henki ja aine ovat yhtä? Vai onko fetisismissä kyse siitä, että henki ikään kuin asuttaa esinettä?

FETISSI

Kaikille on varmasti tuttu Roope Ankan ensimmäinen kolikko, onnenraha. Se on Roopele kaikkein arvokkain esine, ja ilman sitä hän uskoo joutuvansa vararikkoon, mitä Milla Magia ahkerasti aina yrittääkin. Myös esimerkiksi jäniksenkämpälän ja hevosenkengän on uskottu tuovan onnea. Nämä esineet ovat esimerkkejä fetisseistä, esineistä, joissa tai joilla uskotaan tai on uskottu olevan voimaa.

Alun perin fetissillä tarkoitettiin nimenomaan esineitä, joilla ajateltiin olevan maagista voimaa tai joissa esimerkiksi ”asui henki”. Viktoriaanisella ajalla fetisismistä puhuttiin paljon uskonnon alkuperää koskeissa keskusteluissa, mutta varsin nopeasti yleinen mielipide kääntyi siihen, että fetisismi ei ole uskontoteoria eikä mikään tietty aikakausi uskonnon kehittymisen historiassa. Sen paikan uskonnon selitysteorioissa otti antropologi Edward Burnett Tylorin (1832–1917) termi *animismi*, käsitys, jonka mukaan kaikilla olioilla on sielu. Tänä päivänä kulttuurien ja uskonnotutkimuksen näkemysten mukaan fetissi tulisi ymmärtää pikemminkin ideana *objektiudesta*, ei niinkään objektina itsenään. Toisin sanoen, fetissi tulisi ymmärtää tekemisen tapana, ”sosiaalisten voimien tiivistämisenä esineeseen, jotta ne voidaan ottaa uudelleen toisessa muodossa käyttöön”.²⁹

Sama keskustelu voidaan laajentaa käsittelemään uskontoa ylipäätään. Onko uskonto vain uskomista johonkin, jotakin abstraktia ja aineellisuudesta irrallaan olevaa? Tällaisen hyvin yleisen käsityksen taustalla näkyy arvoasetelma, jossa henki koetaan tärkeämmäksi kuin aine. Asetelma on havaittavissa esimerkiksi puhuttaessa vastinpareista usko-rituaali, sisältö-muoto sekä mieli-ruumis. Vastinparien ensimmäiset osat koetaan usein aidoiksi kun taas jälkimmäiset taas itsessään merkityksettömiksi

sisällön kantajiksi. Aineellisuutta ei siis koeta yhtä aidoksi kuin aineettomuutta. Tällainen asetelma tekee uskonnosta ensisijaisesti sisäisen henkisen kokemuksen. Erityisesti länsimaissa sisäisyyteen keskittyvät uskontotraditiot on koettu oikeanlaisiksi uskonnollisuudeksi kun taas rituaaleihin keskittyvät uskonnot pinnallisiksi ja epäaidoiksi.

Viime vuosina tällaisesta näkemyksestä on uskonnontutkimuksessa yhä enemmän loitottu. Yhtenä suurena tekijänä muutoksessa on ollut havainto, jonka mukaan protestanttinen kristinusko on pitkälti vaikuttanut tutkimusten taustalla. Protestanttista kristinuskoa on pidetty uskonnon prototyypinä ja tämä ennako-oletus on vääristänyt tutkimusta.

Protestanttisuuden perustuva uskonnon kategoria ei sellaisenaan sovi kuvaamaan muita uskontoperinteitä ja ilmiöitä. Erityisesti sosiologi ja taloustieteilijä Max Weberin (1864–1920) ajattelulla on ollut tässä vääristymisen prosessissa suuri vaikutus. Hänen uskontoevolutionistisen näkemyksensä mukaan mitä pidemmälle uskonto kehittyy, sitä vähemmän se riippuu aineellisuudesta. Protestanttisuus on tässä mallissa varsin pitkälle kehittynettä uskonnollisuutta, sillä se korostaa pelastuksen kannalta keskeisten esineiden ja toimien merkitystä, ei niiden muotoa. Protestanttisuus siis vähitellen ”loittonnee” maailmasta.³⁰

NÄKYMÄTTÖMÄN NÄKEMINEN JA KOKEMINEN

Aineeton voidaan ymmärtää esimerkiksi kahdella seuraavalla tavalla. Ensinnäkin se voidaan käsittää henkiseksi toiminnoiksi kuten mielipiteiksi, uskomuksiksi tai kuvitelmiiksi, joilla on fysiologinen pohjansa, mutta joita ei havaita aineellisina. Toiseksi aineeton voidaan ymmärtää ei-fyysisiksi, pelkkää henkeä oleviksi ilmiöiksi kuten jumalallisiksi tai yliluonnollisiksi olennoiksi, joiden olemassaoloon suhtautuminen on vaihtelevaa ja kulttuurisidonnaista.

Kaikkialla maailmassa, myös nykypäivän Suomessa, ihmisillä on kokemuksia ilmiöistä ja olennoista, jotka eivät kuulu reaalityodellisuuteen. Ihmiset kohtaavat edesmenneitä sukulaisia ja ystäviä, enkeleitä, henkioppaita, avaruuden asukkaita tai demoneita. Koki- jat itse ja monet uskomusjärjestelmät selittävät näitä kokemuksia esimerkiksi näkymättömillä toisilla todellisuuksilla, joiden olennot voivat tulla näkyviksi erityistilanteissa ja erityisille yksilöille. Toiset tulkitsevat kokemukset ihmismielen ominaisuudeksi – joko erityiseksi kyvyksi tai vaivaksi, jopa sairaudeksi tai harhaisuudeksi.

Outo elämys ei edellytä uskoa henkimaailmaan. Erityisen ongelmallista arkitodellisuuden kuulumattoman elämyksen selittäminen ja tulkinta on, kun se ei istu kokijan maailmankuvaan lainkaan. Suomessa vallitsevat tulkintakehykset eli luonnontieteellinen todellisuuskuva ja virallinen luterilainen kristillisuus eivät kumpikaan hyväksy esimerkiksi vainajan tekemän vierailun mahdollisuutta. Valtakulttuurin katveessa elää kuitenkin runsaasti vaihtoehtoisia selitysmallleja, joiden piirissä henkimaailman kohtaaminen ei ole mahdotonta vaan suorastaan odotuksenmukaista. Tämä *okkulttuuriksi* kutsuttu tietojen ja toimintatapojen varanto elää ja leviää rajatietoon erikoistuneiden yhdistysten ja niiden järjestämien kurssien, kirjallisuuden sekä erilaisten internetsivujen ja popu-

laarikulttuurin välityksellä. Tällaista vaihtoehtoista kansanomaista uskonnollisuutta voi pitää nykyajan kansanuskona.

Vaikka näkymättömän todellisuuden näkeminen ja kokeminen on Suomessa marginaalinen ilmiö, toisenlaisissa yhteisöissä siihen otetuilla kontakteilla voi olla tärkeä ja positiivinen rooli yhteisesti hyväksytyssä sosiaalisessa todellisuudessa. Vanhakantaisissa viljelijäyhteisöissä esi-isillä on tyypillisesti vaikutusvaltaa niukan hedelmällisyyden hyödyntämisessä: hyvinvointi voi säilyä vain elävien ja kuolleiden yhteistyöllä, joka edellyttää neuvotteluja ja kontakteja. Metsästäjäyhteisöille suhde saaliseläinten henkiin voi olla tärkeämpi. Samaani tai muu välittäjä ottaa yhteyden toiseen todellisuuteen neuvotellakseen saaliista. Myös sairauksien parantamisessa kyky neuvotella henkien kanssa ja manata taudinaiheuttajia pois on ollut arvokas taito.

Tavat jäsentää maailma arkitodellisuuteen ja siihen kuulumattomaan ovat kulttuurisidonnaisia. Maailmankuva, jossa hengillä tai muilla ei-inhimillisillä toimijoilla on tärkeä rooli, voi olla syvällisesti erilainen kuin meidän normaalisti kokemamme länsimainen ajattelutapa. Esimerkiksi Siperian *jukagiireille* eläimet ovat henkilöitä, jotka ihmisen perspektiivistä näyttävät peuroilta, susilta ja ketuilta. Peurat itse näkevät itsensä ihmisinä, joille me vastaavasti olemme petoja. Hengille, jotka nekin ovat omissa katsannossaan ihmisiä, ihminen on peura, jota ne voivat metsästä. ³¹ Tällainen ajattelutapa tunnetaan myös muiden Aasian metsästäjäkansojen sekä Amerikkojen alkuperäiskansojen parissa ja sitä kutsutaan *perspektivismiksi*. Siinä luonto ei ole yksi, vaan jokainen perspektiivi tuottaa sen erilaisena. Maailma koostuu siis useista päällekkäisistä perspektiiveistä, joista me ihmisinä tunnemme vain yhden. Perspektiivi ei ole pysyvä ominaisuus, vaan ihminen voi liukua vaikkapa jaguaariksi nautittuaan jaguaarille tyypillistä ravintoa. Tällöin hän kokee itsensä edelleen ihmiseksi – kuten kaikki lajit näkevät itsensä – mutta hänen perheensä näkee hänet jaguaarina. ³² Ihmismielen toiminta ei tässä valossa näytä niin universaalilta kuin länsimaisen aineiston pohjalta on kuviteltu, vaan kokemisen tavat muotoutuvat myös sosiaalistumisen ja paikallisten odotusten mukaisesti. Jopa aineellisen ja aineettoman väliset suhteet voivat joissakin yhteisöissä määrittyä toisin kuin meidän länsimaaisessa traditiossamme.

Tänä päivänä uskonnotutkimuksessa aineellisuus on noussut keskeiseksi teemaksi. Puhutaankin ”uudesta aineellisuudesta”. ³³ Tällä tarkoitetaan sen tarkastelua, miten ”abstrakti” on olemassa maailmassa esimerkiksi ruumiin aistimusten ja havaintojen, tekstien, rakennusten, kuvien tai esineiden kautta. Kyse ei ole siitä, miten uskontoa ilmentetään aineellisuuden kautta, vaan siitä, miten uskonto ”tapahtuu” aineellisesti. Aineellisuuden ohittamisesta on tultu tilanteeseen, jossa ”uskontoa ilmiönä on hyvin vaikea edes käsittää irrallaan sen aineellisuudesta”, ³⁴ tuntemuksista, esineistä, tiloista ja performansseista. Uskontoa eletään todeksi aineellisesti ja tämä aineellisuus on myös se, mitä kautta uskontoon voidaan tutkimuksellisesti tarttua. ³⁵

Myös siitä, mikä on uskonnon paikka yhteiskunnassa, neuvotellaan usein hyvin konkreettisesti aineellisuuden ja erityisesti esineiden kautta. Hyvänä esimerkkinä tästä ovat Muhammed-pilapiirroskohu sekä erityisesti Ranskassa, mutta myös muissa länsimaissa käyty keskustelu musliminaisten huivin käytöstä. Mitkä ovat

hyväksytyjä uskonnon ja identiteetin esittämisen tapoja, minkälaisia merkityksiä niiden aineelliseen ulottuvuuteen liitetään, ja kuka näistä saa päättää?

HUIVIKIISTA

Ranskassa parlamentti hyväksyi vuonna 2010 ensimmäisenä valtiona kasvot peittävien huntujen tai vaatteiden käytön kiellon julkisissa tiloissa. Vaikka lakia on käytännössä tulkittu varsin väljästi, lokakuussa 2014 eräs musliminainen poistettiin Pariisin kansallisen oopperan *La Traviata* -näytöksen katsomosta, sillä tämä ei suostunut luopumaan kasvot peittävästä hunnustaan. Tapaus osoitti, miten uskonto pyritään sulkemaan ulos *sekulaariksi* eli maalliseksi mielletystä julkisesta tilasta ja näkemään se ennen kaikkea yksilön sisäisenä asiana. Julkisen tilan tulisi olla neutraalia ja tällaiset uskonnolliset merkit koetaan tuon tilan rikkomiseksi. Näin ollen uskonto ikään kuin pakotetaan pois näkyvistä – vaikkapa lainsäädännön keinoin – aineettomaksi ”ajatukseksi”.

MUHAMMED-PILAPIIRROSKOHU

Muhammed-pilapiirroskohu sai alkunsa, kun tanskalainen sanomalehti *Jyllands-Posten* julkaisi syyskuussa 2005 kaksitoista islamia koskevaa pilapiirrosta, joista suurin osa kuvasi profeetta Muhammedia. Julkaisun tarkoituksena oli kritisoida islamia koskevaa itsesensuuria. Pyyntö pilakuvien piirtämiseen johtui siitä, että tanskalainen kirjailija ei ollut löytänyt kuvittajaa profeetta Muhammedista kertovalle lastenkirjalleen. Kuvittajat pelkäsivät kuvien seuraamuksia, sillä useissa islamilaisissa traditioissa muun muassa Allahin ja profeetta Muhammedin kuvaaminen on kiellettyä. Pilakuvien julkaisu tuomittiin laajasti islamilaisessa maailmassa.

Vastaliikehdintä laajeni väkivaltaisuuksiksi monissa muslimimaissa ja *Jyllands-Posten*-lehteä uhattiin terrorilla ja kuvien piirtäjät saivat tappouhkauksia. Kohu sai aikaan pitkäkestoisen keskustelun uskonnosta ja sananvapaudesta sekä islamin asemasta sekulaareissa länsimaissa. Kuinka pitkälle sekulaarin yhteiskunnan tulisi huomioida muslimivähemmistön arvot ja käytänteet ja milloin voidaan olettaa, että muslimit puolestaan integroituvat asuinmaansa kulttuuriin? Onko islamilla erityisasema muiden uskontojen ja katsomusten keskellä? Missä kulkee tahdikkauden ja toisten huomioimisen ja pelosta johtuvan itsesensuurin välinen raja? Pilapiirroskohu on konkreettinen esimerkki siitä, miten hyvinkin perustavanlaatuisia uskontoihin liittyviä ja kulttuurisia kysymyksiä neuvotellaan aineellisuuden – tässä tapauksessa pilapiirrosten – kautta.

Elävä ja monimuotoinen zombiperinne

KIRSI HÄNNINEN

Sieluttomat ruumiit ja ruumiittomat sielut

Zombi on elävä kuollut, epäkuollut, joka on kulkenut muiden mantereiden kansanuskosta Hollywoodin kautta Turun torille ja Riihimäen vanhalle lasitehtaalle. Esittelen artikkelissani folkloristin näkökulman länsimaisen zombin hahmoon ja sen muutoksiin sekä siihen, mikä zombiperinteessä kiehtoo ihmisiä nykyäänkin. Länsimainen zombiperinne ja sen ylläpitämä zombin hahmo ovat jaoteltavissa synkretistisen kansanuskon surumieliseen hahmoon länsimaisittain käsiteltynä, amerikkalaisperäiseen laumaeläimen tavoin käyttäytyvään zombiin, joka on uhka yhteiskunnalle ja omaehtoiseen zombikulttuuriin, jossa yhdistyvät perinteen tuntemus, leikki ja fanius, ja jossa aineettomat tarinat ja mielikuvat puetaan ja maskeerataan aineellisiksi kokemuksi.

Zombiperinne voidaan jäljittää voodoo-uskontoon, länsiafrikkalaista alkuperää olevaan uskomusperinteeseen, joka rantautui orjien myötä Karibian saarille, erityisesti Haitille. Siellä se sekoittui kristillisiin perinteisiin. Voodooossa zombi on vainaja, jonka voodoooppi on herättänyt eloon tahdottomaksi orjaiseen. Perinteestä voidaan erottaa kaksi zombityyppiä: sieluttomat ruumiit ja ruumiittomat sielut. Tämä jälkimmäinen, vähemmän tunnettu zombityyppi on sielu, jonka voodoooppi on siepannut kuolemaisillaan olevalta ihmiseltä, tai sielu, joka on epänormaalin kuoleman jälkeen jäänyt vaeltamaan maan päälle.

Tunnetumpi zombityyppi on sieluton ruumis. Tässä tapauksessa voodoooppi on varastanut vainajan sielun ja kutsuu ruumiin ylös haudasta. Toinen vaihtoehto on, että henkilö ei kuole lainkaan, vaan kuoleman tapainen tila saadaan aikaan myrkyllä ja ruumis haudataan elävältä. Myöhemmin ruumis kaivetaan ylös ja palautetaan henkiin. Tällaisella zombilla ei ole omaa tahtoa, muistia eikä tietoisuutta. Sillä on lasittunut katse, se on surumielinen, hidas ja rauhallinen, eikä se liiku pitkiä matkoja. Sitä pitää ruokkia suolattomalla ruualla, sitä käytetään työntekijänä ja se kuolee omia aikojaan. Zombi voidaan myös palauttaa ihmismäiseen tilaan syöttämällä sille suolaa, minkä jälkeen se pyrkii kostamaan henkiin herättäjälleen eli pahantahtoiselle isännälleen.³⁶

Amerikkalaisen yleisön tietoisuuteen zombit tulivat 1930-luvulla eksotiikasta ammentavan viihteen myötä. Populaarikulttuuri, varsinkin elokuvat, piti yllä hitaan ja passiivisen zombin kuvaa 1960-luvulle saakka. Sen zombityypin, jonka nyt tun-

nemme parhaiten, katsotaan syntyneen vuonna 1968 ensi-iltansa saaneen George A. Romeron elokuvassa *Night of the Living Dead*. Tästä alkaen zombeista tuli uhka sekä yksilöille, ryhmille että koko yhteiskunnalle ja maailmalle.³⁷

Modernin zombin piirteissä on vaihtelua, mutta yleisesti ottaen populaarikulttuurista, kuten tv-sarjoista, elokuvista, peleistä, sarjakuvista tai kirjoista, tutun zombin tunnuspiirteet ovat seuraavat: Enää voodoooppi ei luo zombia, vaan usein muuttumisen selittää infektio. Infektion alkuperä vaihtelee säteilystä kemikaaleihin tai virukseen, mutta syy voi jäädä myös tunnistamattomaksi. Ihminen saa tartunnan, kun zombi haavoittaa häntä. Zombit eivät muista edellistä elämäänsä ihmisinä. Niillä on rajalliset kognitiiviset kyvyt; ne eivät esimerkiksi osaa puhua. Zombit ovat vahvoja ja osaavat liikkua kohteensa perässä. Ne ovat levinneet laajalle ja niitä ajaa eteenpäin ihmislihan tarve. Uuden perinteen mukaan zombit kuolevat vain, kun niiden pää tai aivot tuhotaan.³⁸ Nykyiset zombit eivät ole yksilöitä vaan lauma. Ne seuraavat ruumiillisia viettejään, halujaan ja vaistojaan, eivät tietoisia päätöksiään. Niiden nälkä ja aggressiivisuus on eläimellistä.³⁹ Ne ovat hirviöitä, mutta samalla kohtaloonsa syyttömiä epidemian uhreja.

Zombitutkija ja tutkija zombina

Mikä zombeissa sitten kiehtoo folkloristia niin paljon, että hän valvoo iltaisin seuraamassa *The Walking Dead* -sarjaa, katsoo kun Brad Pitt tappaa epäkuolleita elokuvassa *The World War Z* tai lukee Max Brooks'n käsikirjaa *The Zombie Survival Guide* siitä, miten selvitä zombimaailmanlopusta? Populaarikulttuurin zombit tuovat esiin pelkoja ja uhkia. Tutkijat ovatkin esittäneet, että zombit herättävät kysymyksiä orjuudesta ja siirtotyöläisyydestä, ne kuvaavat ja kritisoivat kulutushysteriaa ja käsittelevät sairastumisen ja kuoleman pelkoa.⁴⁰

Mielestäni nykyisen zombiviihteen keskeisin teema on kuitenkin zombien aiheuttama maailmantuho, zombiapokalypsi, ja ajatus siitä, että yksilön tuhoutuminen tuhoaa yhteisönkin. Zombiapokalypsi vie lukijan, katsojan ja pelaajan takaisin perinteen- ja kulttuurien tutkimuksesta tuttuun esiteolliseen yhteiskuntaan. Tällaisessa maailmassa käsityötaitot, lääkitseminen, metsästäminen, kalastaminen sekä ruuan keruu ja kasvattaminen nousevat elintärkeiksi. Arvoja välitetään ja yhteisöä rakennetaan suullisen perinteen välittämisen myötä. Folkloristi näkee zombiapokalypsissä maailman, jota hän ymmärtää teoreettisen koulutuksensa kautta. Käytännössä selviäminen olisi eri haaste.

Voodoozombien, modernien zombien ja maailmantuhon lisäksi haluan käsitellä vielä omaehtoisen, valmiina tarjotun populaarikulttuurin rinnalla elävän, siitä ammentavan ja sitä kritisoivakin zombikulttuurin ja sen itse tehdyt zombit.⁴¹ Zombit ovat kulkeneet kansanuskosta kaupalliseen populaarikulttuuriin ja viimein ihmis-

Turun zombiwalk houkutteli paikalle sateeseen ja viileään säähän varustautuneita zombeja sekä uteliasta yleisöä. Kuvaaja: Kirsi Hänninen.



ten omaan luovaan käyttöön. Zombien kanssa voi olla hauskaa itsenäisesti ja zombi-ilmiöllä voi leikkiä yhdessä. Kuka tahansa meistä voi olla zombi yhdessä toisten kanssa ja osallistua *zombiwalkeihin* ja *zombiruneihin*. Näissä tapahtumissa ihmiset kokoontuvat tapahtuman järjestäjien tiedottamana päivänä tiettyyn paikkaan, zombeiksi pukeutuneina ja maskeerattuina, ja laahustavat zombimaisesti öristen tietyn matkan kaupungilla. Ensimmäiset zombikokoontumiset järjestettiin Kanadassa ja Yhdysvalloissa 2000-luvun alussa, minkä jälkeen niitä on järjestetty ympäri maailmaa. Ensimmäinen zombiwalkin nimellä kulkenut tapahtuma järjestettiin Torontossa 2003. Tapahtumissa on ollut mukana osanottajia muutamista kymmenistä tuhansiin.⁴² Suurimmalle osalle osallistujista ei ole mukana olemiseen mitään yhtä erityistä syytä. Tapahtumat ovat olleet perinteen ja populaarikulttuurin tuntemisen ilmaisua, erottautumista muista ihmisistä ja arjen katkaisua karnevaalilla. Suomessa zombiwalkeja on ollut muun muassa Tampereella, Oulussa, Mikkelissä, Savonlinnassa, Hämeenlinnassa ja Turussa.

Osallistuin itse Turun zombiwalkiin elokuussa 2013. Luin tapahtumakutsun Facebookissa, suunnittelin etukäteen hahmoni ja sen tarinan sekä ostin kirpputorilta siihen sopivan puvun. Kokoonnuimme ystäväni kanssa kotiini valmistautumaan zombeiksi ja siirryimme sitten aloituspaikalle Turun Tuomiokirkon eteen. Sade alkoi samaan aikaan zombiwalkin kanssa ja saattoi matkaan noin 150 osallistujaa. Eläydymme eläviksi kuolleiksi, laahustimme tönköin jaloin, örisimme silloin tällöin ja haroimme käsillämme kohti tapahtumaa seuraamaan tullutta yleisöä. Kokemus lujitti tutkijan mielenkiintoani ilmiötä kohtaan.

Kesäkuussa 2014 Riihimäellä järjestettiin Suomen ensimmäinen zombirun. Tapahtuma oli suunnattu zombeista tai estejuoksemisesta kiinnostuneille. Zombiruniin pystyi osallistumaan joko zombina tai juoksijana. Edelliset jahtasivat ja yrittivät ”tappaa” jälkimmäisiä nappaamalla juoksijoiden vyötäröllä olevia elämää merkitseviä nauhoja. Itse osallistuin tapahtumaan zombina ja koin tapahtuman järjestäjien mainoslauseen mukaisesti populaarikulttuurielämyksenä – ja kokemus vahvisti näkemystäni siitä, että ilmiön tarkkailulla on paljon annettavaa kulttuurin- ja perinteentutkijoille.

Tutkimuskirjallisuuden lukeminen, populaarikulttuurin seuraaminen, havainnointi ja osallistuminen ovatkin osoittaneet minulle, että zombeista on moneksi: Eläviksi kuolleiksi orjiksi, nälkäisiksi tappajiksi ja sateessa tarpoviksi ja verta valuviksi turkulaisiksi. Näitä kolmea kategoriaa yhdistää se, että kaikissa on kyse aineetoman mielikuvituksen ruumiskeskeisestä, aisteihin väreinä, ääninä sekä kosketuksina vetoavasta perinteestä.

Puinen pitkäkorva ja punainen kobra

TIMO J. VIRTANEN

Haloo...?

Otsikon luonnehtivia nimityksiä voisi jatkaa ”mäyräkoiralla”, ”hämähäkillä”, ”luurankokoneella” tai ”hevosenpäällä”.⁴³ Kaikki edellä mainitut ovat erilaisten puhelinmallien kansanomaisia nimityksiä. Ne myös kertovat arkielämämme teknologisoitumisesta. Teknologia kotoutetaan arjen puhunnalla ja nimityksillä. Puhelimen kehitys on monipuolinen kulttuurinen tutkimuskohde. Esineellisen ja aineellisen muutoksen näkökulmaan liittyy myös aineettoman puhelun – ja myöhemmin myös tekstiviestin, kuvan, pelin tai musiikin – sosiaalinen luonne ja merkitys. Puhelin on vapauttanut historiassa viestinviejän työstään, mutta kytkenyt samalla poissaolevan läsnäolevaksi.⁴⁴

Tämä artikkeli tarkastelee puhelimen monipuolista olemusta ja muutosta sekä valottaa yksittäisen esinetyypin erilaisia tutkimuksellisia lähestymistapoja. Puhelimella viitataan nykyarjessa lähes yksinomaan ”kännykkään”, sillä lankapuhelinliittymät ovat Suomessa vähentyneet nopeasti. Kännykkänä tunnetun matkapuhelimen historia voidaan Suomessa ulottaa 1970-luvun alun autoradiopuhelinverkkoon.⁴⁵ Lankapuhelimen tarina ulottuu ainakin 1870-luvulle. Pitkän teknisen kehitysprosessin myötä kahdenkeskinen puheviestin on muuttunut mediatoimintojen monipuoliseksi mukana kuljetettavaksi alustaksi.

Tuttu ja tuntematon

Kodeissa, kummitteleva kone nukkuu, kuorsaten, kun nostat sen. Jos kummitus huutaa, vievät he sen huulilleen ja tynnnyttelevät äänillä uneen. Mutta he herättävät sen tarkoituksella, sormella kutittaen...⁴⁶

Runoilija Craig Raine ilmaisee, miten tuttu voi olla kokijalle tuntematonta ja monitulkintaista. Runo kertoo kuvitellun marsilaisen tavasta tarkastella ja tulkita puhelinta kulttuurisena oliona. Puhelimen tunnettavuus esineenä on sen muodonmuutoksista huolimatta varsin hyvä. Näennäinen itsestäänselvyys kätkee kuitenkin jokaisella uudella vuosikymmenellä tulleita uusia teknisiä ratkaisuja, sovellusmahdollisuuksia ja käyttöympäristöjä. Vaikka tunnistamme esineen, meillä ei suinkaan aina ole tietoa



L. M. Ericssonin valmistamat seinä- ja pöytäpuhelimet, niin sanotut "seinään huudettava" ja "luurankokone" 1890-luvulta. Punainen Ericofon eli Kobra 1950-luku. Etualalla Fujitsun sininen Antti-puhelin, Nokian kännykkä 1990-luvulta sekä Samsung S2 kännykkä 2010-luvun alusta. Puhelimen pieneneminen selittyy sekä teknologisella edistyksellä että kännykkäkulttuurin syntymisellä. Taskukokoisetkin kilpailevat ulkoasulla. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

sen rakenteesta, komponenteista tai edes toimintaperiaatteesta. Esineellisen teeman kokeilevaan lähestymiseen sekä kyseisen runon hyödyntämiseen yksittäisen puhelimen avulla liittyy myös opiskelija Kaisla Viljamaan *eksplisiittistä*, selvästi tiedettyä tai ilmaistua, ja *implisiittistä* eli kirjoittamatonta tai tiedostamatonta tietoa koskeva *Vibreän puhelimen kielioppi*-tutkielma.⁴⁷

Teknisestä innovaatiosta ja 1800-luvun ylellisyysesineestä on tullut vähitellen materiaalien ja tekniikan kehittymisen myötä kansanomaisen hyödyke, myöhemmin koululaisten ja teinien statusesine ja "leikkikalu". Kun alkuvaiheen puhelintekniikan hienouksiin kuuluivat talojen ja myöhemmin kaupunkien väliset linjat, ovat etäisyydet ja tehtävät muuttuneet sovellusten myötä kokonaan toisiksi. Lyhimmän reitin löytäminen perille tai myrkkysienen tunnistaminen eivät myöskään ole olleet perinteisen lanka-puhelimen ominaisuuksia.

Linjat ja laitteet

Puhelimen historia johdetaan usein lennättimestä, mutta *Suomen Teollisuuslehti* esitteli noin viisi vuotta puhelimen Suomeen tulon jälkeen vuonna 1883 otsikolla "Helppotekoinen telefoni" tekstin ja kuvan, joissa neuvottiin rakentamaan kahden talon välinen yhteys esimerkkiin viitaten. Lehti kertoo:

Kahden lähellä Kuopion kaupunkia olevan mökin välillä näimme hiljan telefoni- eli puhelankajohdon, joka yksinkertaisuutensa puolesta ansaitsee tulla tunnetuksi. Kummankin mökin seinään on kiinnitetty tavallisen juomalasin kokoinen, pahvista tehty tuutti, jonka seinänpuoleinen pohja on päällystetty härän rakolla. – Rakon keskessä on reikä, ja tämän läpi on pistetty tavallinen purjelanka, jonka päähän on sidottu pieni kapula niin että lanka pysyy paikallaan. Purjelanka jatkuu sitte toiseen mökkiin asti...⁴⁸

Samaan aikaan maailmalla puhelin yleistyi jo vauhdilla. Esimerkiksi Bellin patenttia seuraavana vuonna 1877 Yhdysvalloissa oli käytössä jo 17 400 puhelinta. Useimmat liittävät juuri Bellin nimen puhelimen keksimiseen, mutta keksijöitä on muitakin. Jo vuonna 1861 saksalainen J. Philip Reiss kokeili sähköllä toimivaa puhelinyhteyttä. Bellin kanssa samanaikaisesti puhelinta kehitti puolestaan yhdysvaltalainen Elisha Grey.⁴⁹ Vuonna 1877 *Suomen Virallinen lehti* luonnehti uutuutta seuraavasti:

Tästä koneesta – jota suomeksi voisi kutsua pitkäkorvaksi koska teleskopia on kutsuttu ”pitkäsilmäksi” – on viimeisinä aikoina ollut paljon puhetta. Se on näet kone, joka sähkön avulla antaa toisessa paikassa samat äänet, jotka siihen toisessa, edellisen kanssa sähkölangalla yhteydessä olevassa paikassa sattuvat.
– Vieläpä sanotaan voivan tuntea puhujan äänen.⁵⁰

Kirkkaiden lankojen ja telineiden viidakko 1800-luvun lopun suurkaupunkien maisemassa selkiytyi ilma- ja maakaapelien myötä.⁵¹ Tilaaajien lisääntyessä nopeasti tarvittiin puhelujen hoitamiseksi kuitenkin yhä enemmän keskussaleja sekä niiden keskuspöytiä hoitamaan vieläkin enemmän naisia. ”Sentraali-Santra” onkin useimmille tuttu sosiaalinen ilmiö puhelimen historiassa. Varsin lyhyessä ajassa puhelun välitys kuitenkin muuttui automaattiseksi ja edelleen digitaaliseksi. Eri aikojen ja valmistajien keskuksat ovat vaihdelleet mökin seinälle ripustetusta muutaman tilaaajan puurunkoisesta L. M. Ericssonin kaapista suurempien salien ja eri valmistajien multippelilamppukeskuksiin, kiertovalitsijoihin ja lopulta digitaalisaleihin.⁵²

Sama tekninen kehitys näkyy itse puhelinlaitteissa. Sekä pöytä- että seinäpuhelinten tekniikka suojattiin aluksi yleisesti jalopuu- tai peltikotelolla, myöhemmin bakeliitilla tai muulla muovilla. Kokonaisuudesta saattoi jo 1880-luvulla muodostua varsin koristeellinen niklattuine kelloineen, lakattuine pronssisine linjaruuveineen ja värillisine koristemaalauksineen. Lisäksi taidokkaasti toteutetut *logot* eli tavaramerkit kertoivat valmistajayhtiön. Puhelin onkin ollut alkuvaiheistaan lähtien selkeästi myös status- ja sisustusesine. Tämä on tosin statuksen osalta nähtävissä myös nykyisen älypuhelimen kohdalla. Automatisointi alkoi Suomessa jo 1920-luvulla, mutta sen kulta-aikaa on vasta 1950-luku. Puurunkoiset seinäkoneet vaihtuvat ensin valintalevyllisiin metalli- ja bakeliittikoneisiin, myöhemmin vastaavan kaltaisiin nappimalleihin ja edelleen 1900-luvun lopulla muovikuorisiin mukana kuljetettaviin puhelimiin.

Tutkimuskohteen muoto ja luonne

Puhelimen rooli arjen murroksessa ja muutoksessa sekä kiihtyvän urbanisoitumisen välineenä on suuri. Puhelin on kehittyvän tekniikkansa lisäksi kiinnostava muotoilun, materiaalien ja myös taiteen näkökulmasta.⁵³ Puhelin on monien muiden arkielämän tuotteiden tavoin brändätty esine.

Suomalainen puhelintoiminta nojautui alkuaikoina erityisesti lennätinliikenteen kautta tutuiksi tulleisiin henkilöihin ja yrityksiin.⁵⁴ 1800- ja 1900 lukujen kuluessa L. M. Ericssonin laadukkaat ja tyylikkäästi muotoillut uutuudet tavoittivat tehokkaasti Suomen ja esimerkiksi saman valmistajan 1950-luvun Ericofonista tuli meilläkin suosittu Kobra, jonka design-arvo tekee siitä edelleen halutun keräilykohteen.⁵⁵ Muina valmistajina ennen kännyköiden aikaa tulivat tutuiksi muun muassa Siemens, ITT ja kotimainen Oy Puhelinteollisuus. Puhelimen alkuaikoina statusesineen ulkonäkö rinnastui sen harvinaisuuteen. Pitkäkorpaksi Suomessa kutsuttu uutuus herätti merkistä riippumatta ulkoasullaan huomiota. Se oli tavoiteltu, edustava ja pian myös liiketoiminnassa välttämätön. Oy Puhelinteollisuus ja esimerkiksi Benefon Oy ovat myöhemmin tuottaneet suomalaisia koneita. Suomalainen puhelinsuunnittelu on huomioitu myös design-alalla, sillä esimerkiksi Antti Nurmesniemen Fujitsulle vuonna 1984 suunnittelema Antti on klassikkojen joukossa.

Teknologian kehittyessä esineen koko usein pienenee ja ominaisuudet laajenevat. Vain muutamassa vuodessa uudet puhelinsukupolvet ovat lähes korvanneet lankapuhelimen ja liittyneet osaksi monimutkaista digitaalista elämämaailmaamme. Suomalaiset ehtivät 2000-luvun alussa tottua nokialaiseen menestystarinaan, mutta nykyisin trendikäs nuori tarvitsee iPhoneen tai vähintään Samsungin uusimman mallin. Yhä useamman arkeen kuuluukin henkilökohtainen mukana kannettava puhelin. Puhelun ympärille liittyy myös paljon kiinnostavia rinnakkaistoimintoja. Puhelimen kehitys digitaaliseksi monitoimivälineeksi liitti puhelimet kokonaistietoverkkoon. Samalla ne tosin ovat esteettisesti ja konkreettisestikin latistuneet merkistä ja valmistajasta riippumatta mitäänsanomattoman nelikulmaisiksi, hintaviksi, muovin ja harvinaisten maametallien yhdistelmiksi.

Kauniin käyttöesineen raaka-aineiden osalta onkin syytä nostaa esiin myös eettinen näkökulma. Nykyisten älypuhelinien vaatimat mainitut harvinaiset maametallit tuotetaan suurimmaksi osaksi kehitysmaiden kaivosteollisuuden epäinhimillisissä oloissa.⁵⁶ Puhelimen merkitys eroaa muutoinkin selvästi silitysraudan, ompelukoneen tai sähkövatkaimen roolista. Puhelin on *in situ*, paikkasidonnainen, mutta samalla se toimintojensa kautta yhdistää käyttäjänsä globaalisti. Puhelin on viestintäteknologian tuottama esine. Sen käyttötarkoitus on yhä ensisijaisesti puhelun toteuttaminen.

Neiti Ajasta Appseihin

Puhelin tarjosi jo analogisena aikana erilaisia lisäpalveluja tilaajille. Harva muistaa kadunristeyksen punaisen palopuhelimen, ”senssilinjat”, ”piipparit” tai kolikkoautomaatin puisessa puhelinkioskissa. Puhelimella saattoi soittaa palvelunumeroihin, joissa luettiin valittu raamatunlause eli ”Päivän Sana” tai annettiin tarkka aika, ”Neiti Ajan” kertomana.⁵⁷ Helsingin Puhelin Yhdistys mainosti puhelinpalvelujaan vuonna 1992: ”Etiketti-Eeva 0475 kertoo miten pukeudut, katat, syöt, juot viiniä...”⁵⁸

Puhelin ei ole enää vain kahden ihmisen välisen keskustelun mahdollistaja, vaan portti digitaaliseen ja maailmanlaajuiseen verkkoon, peleihin, paikantamiseen ja vaikkapa henkilökohtaiseen kunto-ohjelmaan. Kännykkä on nimensä mukaisesti monitoiminen käden jatke, mutta se toimii sekä kuulo-, näkö- että tuntoaistin avulla. Nykyisin puhelinta tarvitaan muun muassa ”selfien” ottamiseen, soittolistojen tallennukseen, paikannukseen tai osana sosiaalista mediaa Twitterin, Instagramin ja Facebookin päivityksiin.⁵⁹ Kikin ja WhatsAppin tai Tinderin kaltaisten sovellusten avulla viestintä ja kommentointi tapahtuu vaivattomasti niin luennolla kuin lähes missä tahansa muussakin tilanteessa.

Suomalaisen puhelinkoneen valmistamisen kulta-aika näyttäisi yrityskauppojen myötä olevan toistaiseksi ohi. Toisaalta verkkoliiketoiminta nostaa selkeästi kannattavuuttaan. Uusia laitevalmistajiakin on omaleimaisuudellaan Jollan⁶⁰ tavoin nousut esiin. Puhelinteollisuus on saanut erinomaisen sovellusalueen myös pelimaailmasta. Suomalaissyntyisen Angry Birdsin voittokulku on herättänyt eloon myös digitaalisten hyöty-, kuten oppimispelien lajin. Esimerkiksi porilaisen Skillpixels-yrityksen kansainvälistä tunnustusta saanut Smart Kids Maths -peli toimii siten, että lapsi opettaa pelihahmolleen matematiikkaa ja hahmo kilpailee oppimillaan taidoilla muita pelihahmoja vastaan.⁶¹ Myös vieraan kielen tai kitaransoiton opiskeleminen on mahdollista. Vanhuksille on vastaavasti turvapuhelimen lisäksi muistia kehittäviä ja liikuntaan innostavia versioita. Terveysteen ja hyvinvointiin liittyvät sovellukset tuntuvat nousevan yleisesti suosituiksi.

Puhelimen nopea muutos on aiheuttanut myös tallennustarvetta elektroniikka-alan museoissa. Valtakunnalliseen toimintaan liittyen museoiden tallennus- ja kokoelmayhteistyöverkko TAKO (ks. Kulttuuriperintö-luku) onkin käynnistänyt hankkeen ”Se ei ole enää pelkkä puhelin” – kohtaamisia mobiiliteknologian tuotannon ja käyttökulttuurin äärellä.⁶² Puhelimella voi edelleen soittaa, mutta sillä voi tehdä jo paljon muutakin. Etnografisen kulttuurien tutkimuksen haasteet liittyvätkin arjen teknologisen muutoksen ja tallennuksen ohella erityisesti käyttäjäkokeuksiin ja niiden tutkimukseen.

POHDITTAVAA

- Miten esineellistä kulttuuria voidaan tutkia aineettomuuden näkökulmasta? Entä henkistä kulttuuria aineellisuuden näkökulmasta?
- Tarkastele erilaisia aineettomia ja aineellisia uskonnollisen identiteetin esittämisen tapoja sekä niistä mahdollisesti seuraavia ongelmakohtia maallistuneessa tai toisuskoisessa yhteiskunnassa.
- Mitä aineettomia ja aineellisia puolia performanssista voidaan löytää? Mieti esimerkkejä.
- Millainen on uskonnon ja aineellisuuden välinen suhde?
- Millaista hiljaista tietoa sinulla on?
- Pohdi, mitä tiedät käyttämiesi esineiden valmistusprosesseista. Teetkö esimerkiksi kulutusvalintoja eettisten periaatteiden pohjalta?
- Miten zombiperinne ja -viihde eroavat tai mitä yhtäläisyyksiä niillä on muihin olentoihin (esim. vampyyrit, muumiot, ihmissudet, kummitukset...) liittyviin perinteisiin ja viihteeseen?
- Onko zombiperinnettä tarpeen teoretisoida esimerkiksi kulutushysterian kritiikiksi? Miten kulttuurien tutkimuksen teoriat auttavat ymmärtämään zombiperinnettä paremmin?
- Tarkastele puhelimen käyttöä siten, että vertailet omaa tilannettasi vanhempiesi ja isovanhempiesi nuoruuteen. Millainen sosiaalisen arjen osa puhelin on eri sukupolvilla ollut?

Viitteet

- 1 Meyer & Houtman 2012; Pels 2012.
- 2 Karhunen 2014, 21.
- 3 Esim. Lehtinen 2005.
- 4 Korhonen 1991; Koskinen 2013; Åström 2003; kehdesta Sammallahti 1980 ja kaappikellosta Mäntylä 1989.
- 5 Ks. esim. Lintu 2000.
- 6 Ks. esim. Hovi-Wasastjerna 2004; Vaininen, Routasalo & Virtanen 1999.
- 7 Hovi-Wasastjerna 2004, 9–10; Kotler 1997.
- 8 Virtanen 2003.
- 9 Nurmi 1989. Lasinvalmistusta koskeva väitöskirja on ensimmäinen kansatieteellinen kokonaista teollisuudenalaa koskeva tutkimus.
- 10 Polanyi 1964, 49 js.
- 11 Esim. Aukia 2010.
- 12 Ks. Puinen pitkäkorva ja punainen kobra -artikkeli ja älypuhelinten ”verimineraalit”.
- 13 Koski 2011; Paasonen 2013.
- 14 Peirce 1931–1936.
- 15 Mt.
- 16 Engelke 2007.
- 17 Keane 2003.

- 18 Siikala 2012.
- 19 Heimo & Koski 2014; McNeill 2013.
- 20 Esim. Apo 1986; Siikala 1992a; Tarkka 2005.
- 21 Harvilahti 1992; Lord 1960.
- 22 Dégh 1969.
- 23 Zubernis & Larsen 2012.
- 24 Heinonen 2007.
- 25 Hirsjärvi 2003; Jenkins 2006, 138.
- 26 Nikunen 2005.
- 27 Shefrin 2004.
- 28 Fetissi-sana tulee portugalkielisestä sanasta *feitiar*, 'tehdä', 'valmistaa'.
- 29 Johnson 2000; Masuzawa 2008.
- 30 Meyer & Houtman 2012, 10; Weber 1992 (1904–1905).
- 31 Willerslev 2007.
- 32 Viveiros de Castro 2012.
- 33 Chidester 2000.
- 34 Arweck & Keenan 2006.
- 35 McGuire 2003; Meyer & Houtman 2012; Morgan 2010.
- 36 Ackermann & Gauthier 1991, 474–478, 482–483.
- 37 Lisää zombielokuvista ks. Hakola 2011.
- 38 Hedengren 2014.
- 39 Janowich 1992, 91; Waller 1986, 276–278.
- 40 Ks. ajatus zombien kertovan orjuudesta ja siirtotyöläisyydestä ks. Comaroff & Comaroff 2002, 779–805; kulutushysterian kritisoijana ks. Walker 2006 ja sairastumisen sekä kuoleman pelon käsittelijöinä ks. Behuniak 2011.
- 41 Omaehtoisen määrittelystä ks. Turtiainen & Östman 2009.
- 42 Lauro 2011, 215–216.
- 43 ”Pitkäkorva” viittaa varhaisen puhelimen ominaisuuteen. ”Luurankokoneella” tarkoitetaan magneettijalkaisia pöytäkoneita, joita myös ”mäyräkoira” edustaa. ”Hämähäkki” liittyy samaan vaiheeseen, mutta erilaisena ohutjalkaisena konstruktiona. ”Hevospää” on puolestaan Siemensin pöytäkone.
- 44 Garnert 2005.
- 45 Kännykän kehityksestä, ks. Kettunen & Paukku 2014; Teknologian tutkimuskeskus 2012. Autopuhelimista matkapuhelimiin. VTT [verkkosivu]. Autoradiopuhelin- eli ARP-verkko aloitti toimintansa Suomessa vuonna 1971. ARP-verkon korvasi Suomessa vuonna 1981 pohjoismainen NMT-verkko, maailman ensimmäinen matkapuhelinverkko. Se mahdollisti puhelimen käyttämisen ulkomailla eli roamingin. 4G-verkko tarjoaa nopeampia langattomia tiedonsiirtoyhteyksiä, muun muassa liikkuvan kuvan, nettitelevisiolähetykset, verkkopelaamisen ja videoneuvottelut matkaviestinverkossa. (Mp.)
- 46 Raine 2003. *Martian Sends a Postcard Home*. PoemHunter.com [verkkosivu]. Viljamaa 2013 mukaan. Englanninkielinen alkuperäisteksti (käännös T.J. Virtanen 2014): ”...In homes, a haunted apparatus sleeps, that snores when you pick it up. If the ghost cries, they carry it to their lips and soothe it to sleep with sounds. And yet they wake it up deliberately, by tickling with a finger...” (Mp.).
- 47 Viljamaa 2013. Kohteena oli L. M. Ericssonin valmistama muovikuorinen vihreä Diavox-puhelin.
- 48 Suomen Teollisuuslehti 1883; Virtanen, T.J. 1987, 13.
- 49 Virtanen, T.J. 1987, 10–11.
- 50 Suomen Virallinen lehti 1877.
- 51 Ks. esim. Immonen 2002, 30–35.

- 52 Keskuksista esim. Immonen 2002, 92–96; Virtanen, T.J. 1987, 64–73.
- 53 Vrt. Garnert 2005; Immonen 2002, 90–91, 162–165.
- 54 Moisala, Rahko & Turpeinen 1977.
- 55 Ericofonin kaltaista puhelinta on valmistettu lisenssillä mm. Yhdysvalloissa, mikä hieman sekoittaa keräilymarkkinoita. Kobrassa sekä kuulokapseli että mikrofoni on sijoitettu yhtenäiseen pöydällä seisovaan muoviseen runkokappaleeseen, jonka pohjassa on tangentti ja numerolevy.
- 56 Kettunen ja Pauku nostavat asian kiinnostavasti esiin ja luettelevat mm. metalleja, jotka saavat kännykän soimaan ja värisemään (Kettunen & Pauku 2014, 153–157).
- 57 Ks. vanhat puhelinluettelot esim. 1960-luvulta.
- 58 Immonen 2002, 207.
- 59 Suominen ym. 2013.
- 60 Jollan Sailfish käyttöjärjestelmä perustuu riippumattomaan avoimen lähdekoodin alustaan. Myös Android-sovellukset toimivat Sailfishin käyttöjärjestelmässä.
- 61 Kempas 2014.
- 62 TAKO. ”Se ei ole enää pelkkä puhelin”. TAKO [verkkosivu]. Poolissa mukana oleva Salon elektroniikkamuseo tekee yhteistyötä kulttuurien tutkimuksen laitoksen kanssa. Vuonna 2014 osa kenttäharjoittelusta järjestettiin Salossa.



TILA, PAIKKA JA YMPÄRISTÖ

Tila, paikka ja ympäristö

PASI ENGES, ANNE HEIMO, TIINA MAHLAMÄKI JA TIMO J. VIRTANEN

Täällä ja toisaalla

Tila nousi kulttuurien tutkimuksessa tarkastelun kohteeksi 1990-luvulla. Tutkijat keskustelivat siitä, miten tilaa tuotetaan sosiaalisena prosessina ja kiinnittivät huomiota tilaan olennaisesti liittyviin vallan ja politiikan käsitteisiin.¹ Maantieteessä oli 1980-luvulla tapahtunut niin sanottu *kulttuurinen käänne*, jonka myötä syntyi kulttuurinen tai humanistinen maantiede. Siinä kulttuuri nähdään tilallisesti eli *spatiaalisesti* moniarvoiseksi ja muuttuvaksi prosessiksi. Kulttuuriseen maantieteen liittyä olennaisesti myös maisematutkimuksellinen näkökulma, joka voidaan määritellä tavaksi nähdä ja jäsentää kulttuurisia ympäristöjä.²

Viimeaikaisessa kulttuurien tutkimuksessa on korostunut spatiaalinen näkökulma, jossa tutkija jäljittää ja kirjoittaa auki tutkimuksen kohteena olevien ihmisten tilalle antamia merkityksiä ja *paikkaan* liittyviä luokituksia ja käsitteitä.³ Tilaan liittyy keskeisesti myös *rajan* käsite: raja erottaa ja erottelee sisä- ja ulkopuoliin, meihin ja muihin, omiin ja vieraisiin, parempiin ja huonompiin tai arvostettuihin ja vähempiarvoisiin. Nämä erottelut taas liittyvät valtaan ja valtasuhteisiin: kenellä on valta määritellä ja määrätä erilaisista tiloista ja niiden luokitteluista?

Ihminen kokee oman ruumiinsa ja suhteensa toisiin ihmisiin sen mukaan, mikä on esimerkiksi ylhäällä, alhaalla, edessä tai takana, oikealla tai vasemmalla, lähellä tai kaukana ja järjestää ympäröivän tilan samalla perusteella. Eri kulttuurien ihmiset eroavat toisistaan siinä, miten he jakavat maailmansa ja arvottavat sen eri osia. Tilallisina peruseriaatteina voivat olla ihmisruumiin rakenne ja asento sekä ihmisten väliset, läheiset tai kaukaiset suhteet.⁴ Tässä luvussa tarkastellaan erilaisia tapoja tulkita ja tutkia tilaa ja paikkaa sekä niiden kietoutumista aikaan ja ajallisuuteen. Tarkastelun kohteena ovat niin konkreettiset, fiktiiviset kuin virtuaaliset paikat sekä erilaiset paikoille annetut merkitykset. Luvun lopussa lähestytään *maiseman* ja *ympäristön* käsitteitä sekä ekologisen näkökulman merkitystä kulttuurien tutkimukselle.

Emme elä paikassa vaan paikkaa

Tila voidaan ymmärtää paitsi fyysisenä tilana myös merkityksiä saavana sijaintina, paikkana, jonka kokeminen riippuu sen ja havainnoitsijan välisestä suhteesta. Paikka



Maisema siirtyy tekstiksi tutkijan kirjan sivuille. Kuvaaja: Jaana Kouri.

tarkoittaa suppeasti ymmärrettynä maastonkohtaa tai muuta rajallista fyysistä tilaa, kuten aluetta, seutua, tienootta tai paikkakuntaa.⁵ Nimeäminen on ympäristön kulttuurista haltuunottoa, niiden fyysisten kohteiden identifioimista, jotka tavalla tai toisella kytkeytyvät ihmisten elämään ja joista on tarpeen puhua.⁶ *Toponyymi* eli paikannimi yksilöi paikan ja erottaa sen sekä fyysisestä ympäristöstään että muista vastaavista paikoista. Se, että paikka on nimetty, on jo itsessään osoitus paikan merkityksellisyydestä inhimillisen ajattelun ja toiminnan kannalta.

Paikan ilmeisimpiä osatekijöitä ovat sen aistein havaittavissa olevat fyysiset, kuten geologiset, biologiset tai arkkitehtoniset ja pysyviksi tai hitaasti muuttuviksi mielletyt ominaisuudet, mutta tavallisesti paikalla on myös historiallinen ja sosiaalinen ulottuvuutensa. Paikan erityisyys syntyy myös sen koetusta tunnelmasta tai *paikan hengestä*: paikka voidaan kokea esimerkiksi rauhoit-

tavaksi, turvalliseksi tai pelottavaksi ilman, että tunteen syytä on kokijan mahdollista tarkemmin tunnistaa ja eritellä.⁷

Paikka on siis konkreettinen käsite ja maantieteellinen sijainti, jonka voi osoittaa kartalta. Paikka voi myös irrota kartan tai maaston konkretiasta, se voi olla niin keksitty, väärin muistettu kuin unohdettukin, oman kokemuksen tai muualta omakсутun tiedon ja mielikuvien varaan rakentuva käsitys. Venetsian tai New Yorkin voi ”tuntea”, vaikka ei olisi koskaan käynyt siellä. Todellinen paikka voi myöskin olla jo kadonnut ja tavoitettavissa vain esimerkiksi muistelussa. Maantieteilijä Yi-Fu Tuan laajentaa paikkakäsitettä paikoista esimerkiksi taiteen eri lajeihin, kuten maalauksiin, valokuviin, kirjallisuuteen ja musiikkiin. Nämä voivat tarjota fyysistä paikkaa vastaavan emotionaalisen samastumiskohteen ja samalla tavoin kuin fyysisiä paikkoja niitä luonnehtii koettavissa oleva *paikan tuntu*.⁸

Paikat voivat olla näin kuviteltuja, vaikkakin todellisiksi ymmärrettyjä, kuten esimerkiksi kristinuskon Taivas ja Helvetti, tai puhtaasti fiktiivisiä, kuten C. S. Lewisin romaanien Narnia tai J. R. R. Tolkienin luoma Keski-Maa. Tällaiset paikat ovat olemassa ja niissä on mahdollista ”käydä” vain mielikuvituksessa tai teknologisten välineiden, kuten elokuvien ja tietokonepelien välityksellä. Impivaara, Muumi-laakso ja Tylypahka ovat monille merkityksellisiä paikkoja, vaikkei niitä ”oikeasti” ole olemassakaan. Ja toisaalta, yritämme löytää vastineita fiktioissa kokemillemme

merkityksellisille paikoille, kuten vaikkapa Väinö Linnan kuvaamalle Pentinkulmalle. Monet fiktiiviset tekstit, runot, novellit tai romaanit voivat valottaa paikan kokemusta tavoilla, joita tieteellinen tai arkinen kieli eivät tavoita.

Erilaiset paikat saavat erilaisia merkityksiä. Paikka on inhimillisen tulkinnan ja merkityksenannon tulos, jonka erityinen merkitys syntyy ihmisen elämäntilanteesta.⁹ Paikan merkitys syntyy siinä, miten tuo paikka eletään, miten se koetaan, miten se muistetaan ja miten siitä kerrotaan.

Paikkaan kietoutuva aika

Paikkaa on tutkittu arkipäiväisten toimien ja sosiaalisen vuorovaikutuksen kehyksenä, paikkaan identifioitumisen ja haltuunoton näkökulmista sekä suhteellisena, moniäänisenä konseptina, joka näyttäytyy eri tavoin merkityksellisenä siellä asuville ihmisille. Paikan ja paikallisuuden rakennelmia on tarkasteltu myös paikkoihin kytkeytyvinä päällekkäisinä kertomuksina. Yksilöiden ja yhteisöjen on nähty tuottavan paikan puhumalla, kirjoittamalla tai rakentamalla tilaan. Paikan käsittäminen riippuu myös siitä, kenen tai keiden näkökulmasta paikkaa tuotetaan.¹⁰

Ihmiselle kokemus paikasta, lähiympäristöstä tai laajemmin maailmasta ei ole yhdentekevä vaan täynnä kokijasta toiseen vaihtelevia merkityksiä. Paikan kokemus voi olla henkilökohtainen, esimerkiksi omaan kotiin viittaava tai kollektiivinen, jos kyseessä on vaikkapa yhteisölle merkittävä historiallinen tai rituaalinen paikka. Paikat eivät kuitenkaan säily muuttumattomina ihmisten muistoissa, vaan *muistin paikat* rakentuvat siinä nykyisyydessä, josta menneisyyttä tarkastellaan.¹¹

Yi-Fu Tuan näkee ajan ja paikan yhdistymisen monitahoisena kysymyksenä. Aika voidaan nähdä liikkeenä tai virtaamisena, kun taas paikka ilmaisee nyt-hetkeä, nykyisyyttä. Kiintymys paikkaan voidaan nähdä ajan aikaansaannoksena, mikä tulee tiivistettynä esiin sanonnassa ”paikan tunteminen vie aikaa”. Lisäksi paikka voidaan ymmärtää fyysisesti näkyväksi tehdyksi ajaksi tai menneisyyden muistomerkeksi.¹²

Muistin paikka on ranskalaisen historioitsijan Pierre Noran tunnettu käsite, jolla tarkoitetaan aineellisia tai aineettomia muistin symboleja, jotka muistuttavat menneistä ihmisistä, tapahtumista ja ajanjaksoista. Alun perin Nora tarkoitti käsitteellä konkreettisia asioita, kuten muistomerkkejä, patsaita ja rakennuksia. Nykyään käsitteellä viitataan myös aineettomiin muistin symboleihin, kuten vuosipäiviin tai kertomuksiin. Nora erotti *muistin miljööt* muistin paikoista. Muistin miljööt ovat Noran näkemyksen mukaan muistettavien asioiden alkuperäisiä tapahtumapaikkoja, mutta ympäristön muuttuessa ne on korvattava muistin paikoilla, jotta ne muistettaisiin jatkossakin.¹³

Viime vuosina muistitutkimuksessa on kuitenkin irtisanouduttu ajatuksesta, että muisti sitoutuisi paikkoihin. Nykyään muistamisen edellytyksenä pidetään, että sen on oltava jatkuvasti liikkeellä. Käsitteellä *travelling memory* (vaeltava muisti) korostetaan muistin dynaamisuutta, ylijärjaisuutta sekä muistojen välittymistä mediasta toiseen.¹⁴

Tila on tutkimuksissa tavallisesti nähty abstraktimpana kuin paikka.¹⁵ Kansatieteilijä Helena Ruotsalaa lainaten voidaan yhteenvedonomaaisesti sanoa, että paikka tulee ymmärtää toimintatilojen kohtaamispaikkana, yhteyksien ja suhteiden, vaikutteiden ja liikkeiden tietynlaisena kietoutumispaikkana.¹⁶

TILALLINEN KÄÄNNE USKONNONTUTKIMUKSESSA

Spatiaalisen uskonnontutkimuksen tavoitteena on nostaa kulttuurisista aineistoista näkyville tekijöitä, jotka auttavat tutkijoita ymmärtämään tilallisuuden perustavaa roolia uskonnollisten käytänteiden organisoitumisessa. Se, mitä ihmiset pitävät eri kulttuureissa tärkeänä, arvokkaana, tavoiteltavana, yksityisenä tai julkisena, intiiminä tai tavanmukaisena, tehdään näkyväksi tilaa koskevilla luokituksilla. Kielen, talouden, oikeuden, arkkitehtuurin ja politiikan lailla uskonnollinen käyttäytyminen muokkaa rakennettua ja rakentamatonta ympäristöä vastaamaan uskonnolliseen perinteeseen koottuja ja järjestettyjä sosiaalisia arvoja, tarpeita, ihanteita ja päämääriä.

Maa-alueille ja niiden topografian erityispiirteille annetut merkitykset eivät rakennu vain yksilöllisten toimijoiden ajatusten ja kokemusten pohjalta. Ne heijastelevat laajempia yhteisöllisiä, uskonnollisia, poliittisia ja ideologisia luokituksia ja erotteluja, joilla kulttuuriset toimijat kytkevät ne osaksi laajempaa sosiaalisen elämän matriisia. Kulttuurisia arvoja ylläpitävät tunteet, ja niihin pohjautuvat yksilölliset valinnat liittyvät erottamattomasti todellisiin ja kuviteltuihin tiloihin ja niitä erotteleviin rajoihin. Rajoilla ei vain luoda eikä niillä jaotella yksinomaan fyysisiä tiloja, vaan ne ajankohtaistuvat tilanteesta riippuen erottamattomana osana kaikkea todellista tai utopistista koskevaa sosiaalista toimintaa. Uskonnon tai minkä tahansa *sekulaarin* eli maallisen toimintakentän käsitteellinen sisältö välittyy tiloja, reviierejä, reittejä ja resursseja koskevissa kielenkäytön konventioissa, metaforissa ja myyttisissä diskursseissa ilmaistuissa rajanvedoissa ja erotteluissa.

Viime kädessä kaikki inhimillinen kulttuurinen toiminta on tulosta sopeutumisesta paikkoja, maastoja ja maisemia koskevaan vuoropuheluun ja representaation eli edustuksen politiikkaan. Suomen kielen sana maisema, englannin *landscape*, saksan *landschaft* tai ruotsin *landskap* eivät merkitse vain visuaalis-optista representaatiota, näkymää maasta tai vedestä, vaan myös katsomista ohjaavaa käsitteellistä horisonttia. Maantieteilijät, erityisesti kulttuurimaantieteilijät ovat nostaneet näkyville maiseman erilaisia käsitteellistyksiä lähtien taidehistoriasta, visuaalisesta ja poliittisesta teoriasta, kulttuuri-antropologiasta ja kirjallisuuden tutkimuksesta.¹⁷ Itse maiseman käsite on syntynyt eri kieliin vasta modernisaation ja urbanisaation seurauksena, kun ihminen on etäännytynyt kotiseudustaan.¹⁸

Veikko Anttonen

Ympäristön kokeminen ja elämistila

Suorimmin yksilö kokee ympäristönsä omien aistihavaintojensa kautta: ihminen näkee, kuulee, tuntee, haistaa ja maistaa erilaisia ilmiöitä ympärillään ja hahmottaa niiden avulla todellisuutta, jossa elää. Kokemuksellisuus ihmisen suhteessa fyysiseen tilaan painottuu *elämistilan* (*lived space*) käsitteessä, joka on omaksuttu kulttuurien tutkimukseen humanistisesta maantieteestä. Elämistilan käsite kytkeytyy elämissä maailman käsitteeseen: se on arkisen elämissä maailman tilallinen ulottuvuus. Käsitettä on sovellettu tutkittaessa ihmisten jokapäiväistä elämää tilan hahmottamisen, erilaisten tilojen käytön ja niihin sijoittumisen näkökulmista. Yksilön elämistilan keskiössä on koti, paikka, johon yksilö identifioituu ja tuntee kuuluvansa. Lisäksi elämistilassa voi olla lukuisia muita tärkeitä kiintopisteitä.¹⁹

Elämistila on ennen kaikkea mentaalinen rakenne eikä sitä voi suoraan rinnastaa mitattavissa olevaan fyysiseen tilaan etäisyyksineen ja mittasuhteineen. Elämistilan käsitteessä korostuvat ihmisen kannalta merkitykselliset rakenteet: alueet, rajat, maisemat ja paikat. On luonnollista, että ihminen tuntee ja jäsentää yksityiskohtaisemmin itselleen läheisen ympäristön. Niinpä yksilön on tavallisesti helppo kuvata hyvinkin tarkasti oma kotinsa ja asuinpaikkansa, ja kohtalaisella tarkkuudella elinympäristönsä ja kotiseutunsa, kun etäisemmät, oman elämän kannalta vähemmän tärkeät paikat ja alueet taas on mahdollista kuvata vain ylimalkaisesti, jos ollenkaan.²⁰

Ympäristön subjektiiviseen vaikuttavuuteen viittasi myös folkloristi-uskontotieteilijä Lauri Honko, joka sovelsi ekologista tarkastelutapaa kulttuuriin ja teki kolmijaon *totaaliseen*, *vaikuttavaan* ja *havaittuun* ympäristöön. Totaalinen ympäristö viittaa ihmistä ympäröivään fyysisen todellisuuden kokonaisuuteen, josta ihmiset elävät, mutta jolla ei ole ainakaan suoraa vaikutusta heidän olemassaoloonsa. Vaikuttava ympäristö taas tarkoittaa kaikkia niitä ympäristötekijöitä, joilla on vaikutusta ihmisen olemassaoloon, olipa hän siitä tietoinen tai ei. Havaittu ympäristö on lopulta se, jossa ihmisellä on aktiivinen rooli ja jonka hän ottaa haltuunsa kokemalla, luokittelemalla ja verbalisoimalla sitä.²¹

Ekologinen näkökulma kulttuuriin

Kulttuuriekologia on näkökulma ja tutkimussuuntaus, jossa kulttuureja tarkastellaan ympäristönsä sopeutuvina ja sen kanssa vuorovaikutuksessa olevina systeemeinä. Ympäristö asettaa reunaehdoja ihmisen olemassaololle ja toiminnalle ja erilaiset elinkeinot, asumismuodot, ruokavaliot ja tavat pukeutua ovat esimerkkejä tavoista sopeutua näihin reunaehtoihin. Varhaisempi käsitys kulttuurin ja ympäristön suhteesta oli *deterministinen* (tietynlaiset luonnonympäristöt ja -olosuhteet tuottavat lainomaisesti tietynlaisia kulttuurimuotoja) tai *possibilistinen* (tietynlaisissa ympäristöolosuhteissa kulttuurisen sopeutumisen mahdollisuudet ovat rajalliset ja ympäristön sanelemat). Nykyaikaisessa kulttuuriekologisessa tutkimuksessa ei enää pyritä universaalien lainalaisuuksien löytämiseen, vaan jäljitetään erilaisia kulttuurisia ratkaisumalleja, joilla

ihmisyhteisöt vastaavat ympäristönsä tarjoamiin haasteisiin ja mahdollisuuksiin. Ympäristöä ei pidetä ainoana tai tärkeimpänä kulttuuria muovaavana tekijänä eikä ihmisen katsota olevan yksipuolisesti ympäristönsä armoilla, vaan kykenevän erilaisten sopeutumisvaihtoehtojen ja uusien keksintöjen avulla jatkuvasti ylittämään sen asettamat rajat. Myös ympäristö käsitetään tavallisesti laajemmin luonnon- ja sosiaalisen ympäristön muodostamaksi kokonaisuudeksi.

Arktisilla alueilla harjoitettu poronhoito on hyvä esimerkki ympäristöolosuhteisiin sopeutuneesta ja luonnon vuosittaista kiertokulkua noudattavasta elinkeinosta. Alun perin pelkästään metsästyksen kohteena olleen villipeuran kesyttäminen tuotantoläimeksi alkoi viimeistään toisen vuosituhannen alussa ja porotalous alkoi kehittyä pääelinkeinoksi Fennoskandian saamelaiskulttuurien parissa. Elinkeino on käynyt läpi monia muutoksia, sopeutunut erilaisiin luonnonympäristöihin ja saanut erilaisen aseman erilaisten yhteisöjen parissa. Kaikissa tapauksissa elinkeinon on kuitenkin pitänyt mukautua puolikesyn eläimen luonnolliseen vuosirytmiiin ja liikkumiseen. Toisaalta erilaisilla keksinnöillä ja elämäntavan mukauttamisella on voitu kompensoida esimerkiksi valtiollisen rajapolitiikan elinkeinolle asettamia rajoituksia. 1960-luvulla käyttöön tullut moottorikelkka on yksi esimerkki uutuudesta, joka on muuttanut elinkeinoa perustavanlaatuisesti. Mahdollisuus liikkua nopeasti vaikeakulkuisessakin tunturimaastossa on vapauttanut poronhoitajat jatkuvalta poroelöjen paimentamiselta ja hävittänyt viimeisetkin rippeet porosaamelaisien täyspaimentolaisesta elämäntavasta.²²



Rakennettu ja eletty tila

Arkkitehtoninen, rakennettu tila vaikuttaa ihmisiin, tunteisiin ja aisteihin. Se ilmaisee sosiaalista järjestystä, nykyisin ehkä vähemmän silmiinpistävästi ja jäykästi kuin menneisyydessä. Moderni rakennettu ympäristö jatkaa myös kouluksellista funktiotaan: se merkitsee ja antaa tietoa ja puhuu vakavasti. Ruumis antaa vastaavuuden perustaviin muotoilun piirteisiin, kuten sisään- ja ulossulkemiseen, vaaka- ja pystysuoruuteen, massaan, määrään, sisätilaan ja valoon. Arkkitehdit jatkavat ihmisen tilallisen tietoisuuden laajentamista teknologian avulla luomalla uusia muotoja tai muokkaamalla uudelleen vanhoja.²³

Rakennettu tila muovaava käyttäjää ja käyttäjä tilaa. Rakennetun ja sosiaalisen kohtaamisessa syntyy eletty tila. Se on eräänlainen välissä oleva ja jatkuvasti muuntuva, menneen ja nykyisen sekä-että-tila. Rakennuksen on kirjoitettu olevan tilallinen leikkauspiste, jossa kulttuurinen konteksti, raken-

Bengtškärin majakan porraskuilu on jo yli satavuotias. Portaiden kuluminen lisäksi niissä erottuu muun muassa luodolla käytyjen taistelujen jälkiä. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

nus, käyttäjä ja aiemmat tilalliset kokemukset, jo-koettu, kohtaavat. Visuaalisen ja tietoisien tason lisäksi tilan eläminen on myös hyvin ruumiillista. Ruumis toiminnallaan, liikkeillään ja eleillään muokkaa tilaa, ja toisaalta tila muotoilee ruumista. Sekä tilan merkitykset että tilan sukupuolittuneet ja koko ajan paikantuvat käyttäjät muotoutuvat olennaisesti tekemisessä, jokapäiväisessä tilankäytössä, arjen tilanteissa, rutiineissa ja toistossa.²⁴

Kaupungin rajat, reitit ja paikat

Onko kaupunki palapeli, kaleidoskooppi, polyfonia, kone vai ratkaisematon yhtälö? Kulttuurien tutkimuksessa kaupunkitilaa on hahmotettu muun muassa arkkitehtuurin esteettisen ja funktionaalisen kerroksellisuuden, sosiaalisen toimivuuden ja taloudellisen näkemyksen kautta. Kaupunki on yhteisesti rakennettu, koettu ja eletty. Jokainen meistä kuitenkin tuottaa omanlaisensa kaupungin omaan menneisyyteensä, nykyhetkeensä ja tulevaisuuteensa, mielikuvillaan, kokemuksillaan, muistoillaan, työllään ja toiveillaan. Kaupunki on yhä selvemmin läsnä maaseudulla ja maaseutu kaupungeissa. Kaupunki on myös saatettu ymmärtää maaseudusta irrallaan olevaksi ja erilaiseksi toiseudeksi, joskus jopa konemaiseksi ongelmakentäksi tai vaaran ja viettelysten symboliksi.²⁵

Kaupunkeja alettiin tarkastella suomalaisessa kulttuurien tutkimuksessa vasta 1950-luvun lopulla, tosin ensin yksittäisten rakennusten, katujen ja korttelien tutkimuksena. Vähitellen mukaan tuli arkisen, yksityisen ja julkisen koettu, symbolinen, unohdettu ja virtuaalinen tilan tutkimus ja paikkojen soveltava kehittämisnäkökulma. Käsitteet *paikan tekeminen*, *paikan tuntu* ja *paikan markkinointi* ovat muun muassa urbaanin ympäristömme analyysin yleistäviä käsitteitä.²⁶

Maamerkit, arkiset reitit, näkymättömät ja näkyvät rajat sekä solmukohdat jäsentävät kaupunkitilaa niin yksilökokemuksen kuin yhteisöllisten muistin paikkojen myötä.²⁷ Yksilölle merkityksellisten paikkojen synnyn taustalla voivat olla niin muistomerkit, kadut, talot tai palveluihin liittyvät paikat, kuten tori, sairaalanmäki tai satama, muun hallinnollisen ja asemakaavallisen ohjauksen ohella. Paikkasuhteet voivat myös syntyä paikkaan liittyvän pelon tai kiintymyksen tulkintoina.²⁸ Porilaiset tunsivat 1900-luvun alkupuolella runomittaan muotoillun kaupunkirajojen määrittelyn:

Pakananmaa ja pikitehdas pohjoisessa raja,
 etelässä kanatarha ja metsäpedon maja.
 Idässä sen rajamaihien sitten vielä liittyy
 Pirunpaskan kaupunki ja Herraviikin niitty.
 Mutt lännessä Porilla parhaat rajat onkin:
 Pihlin saha, Rauman kissat ja Musan Paviljonki.²⁹



Joki ja sillat toimivat rajoina ja reitteinä. Kansallismaisemaan sijoittuvat uudet sillat Turussa ovat herättäneet runsasta keskustelua. Myllysilan notkahtaminen ja uuden sillan rakentaminen samalle paikalle nostivat esiin kansalaiskeskustelua sekä Turussa että kaupungin ulkopuolella. Nykymuodos-
saan kyseinen silta valaistuksineen on eräs Turun nähtävyyksistä. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Kaupungin rajat saattavat olla myös läpinäkyviä. Esimerkiksi Tornion kaksois-
kaupungin ylijäräinen arki verkostoi ja avaa rinnakkaisia kaupunkitiloja uudella
tavalla.³⁰ Kaupunkitiloja ja paikkoja *etnistetään* maahanmuuttajien kotouttamis-
toimilla, ravintoloilla, uskonnollisilla maamerkeillä tai juhlilla. Myös ”urbaanit uus-
heimot”, kuten jengit, merkitsevät postmodernin kaupunkireviirinsä paikkoja esi-
merkiksi graffiteilla ja *tageilla*. Samoin maaseudun ja kaupungin raja on monesti
läpinäkyvä. Kaupunkitutkimuksessa viitataan myös maaseutututkimuksesta tuttui-
hin luontoteemoihin, kuten käsitteessä *urbaani vesistö*. Yhä useampi haluaa myös
asua kaupunkiin sijoittuvalla maaseudulla.

Kaupunkien laajentuessa kuntaliitosten myötä kaupungin ja maaseudun, kau-
punginosan ja kylän erot liudentuvat. Kylän käsitteeseen liittyy keskeisesti välitilan
tuntu. Kylään asuinpaikkana kuuluu ajatus ja kokemus kotiseudusta ja yhteisöllisyy-
destä, joka sisältää läheisyyden tunteen ja tiiviit suhteet naapuruston kanssa. Sama
saattaa koskea myös kaupunginosaa, jossa paikalliset asukkaat jakavat saman tiedon
lähiympäristöstä, joka koskee asuinympäristön lisäksi myös sitä, miten se on linkit-
tynyt laajempaan – maakunnalliseen tai kansalliseen – kenttään.³¹

Kaupungissa paikkoja yhdistävät ja erottavat vuorokauden ja vuoden rytmit.
Kaupunkikiire näkyy syklisesti joukkoliikennevälineissä tai kauppojen ostotempauk-
sissa, kuten Hulluilla päivillä tai liikennevaloissa. Tilalliset elementit ovat myös ris-
tikkäisiä. Toisen raja voi olla toisen reitti, kuten esimerkiksi kaupunkia jakava joki
tuottaa rantojen lisäksi toiselle veneilymahdollisuuden ja toiselle tarpeen ylittää tuo
joki. Siltojen uudisrakentaminen Turussa on tästä hyvä esimerkki.³²

Tilan käytön mahdollisuudet eivät kaupungissakaan ole kaikille samat. Kaupun-
kitila on täynnä esteitä, ansoja ja umpikujia, jos siellä kulkee tukeutuen valkoiseen

keppiin tai rullatuoliin. Epätasaiset valtasuhteet ja roolijako myös sukupuolittavat tilaa ja tilallisuutta. Naisten ja miesten elämässä tila konkretisoituu eri tavoin ja erityisesti naisille tila on usein luonteeltaan ristiriitainen: toisaalta täynnä rajoituksia ja toisaalta kulkemisen pakkoja. Hille Koskela on kehittänyt käsitteen *pelon maantiede* kuvaamaan niitä tapoja, joilla naiset hahmottavat esimerkiksi öisessä kaupungissa kulkemisen. Olennaisia ovat lisäksi niin tilan hallintaan ja vallankäyttöön liittyvät kysymykset kuin tilan henkilökohtaiset merkitykset.³³

Kotiseudusta kansakuntaan

Jos kylä tai kaupunginosa on konkreettisesti kartalta osoitettava paikka, *kotiseudun* määrittely on vaikeampaa ja rajat sumeammalla. Kotiseutu määrittyy yhteisöllisen kokemuksen myötä. Kotiseutu on paikka, jossa ihminen otetaan vastaan omine ominaisuuksineen ilman, että hän joutuu selittämään ja todistamaan kuka on. Kotiseudun olennaisina tekijöinä on pidetty ympäristön itsestäänselvyyttä, selitelytarpeen puuttumista ja mahdollisuutta tarvittaessa vedota yhteiseen tunnistettavaan kokemukseen. Kotiseutuidentiteetti ei ole sisäsyntyinen, vaan se on olemassa vain suhteessa muihin, suhteessa ympäristöön. Kotiseutu taas on subjektiivinen käsite, jolla on sekä ajallinen että ajaton ulottuvuus. Kun esimerkiksi joku kaipaa menetettyyn Karjalaan, hän kaipaa ehkä lapsuuden tai vanhempien Karjalaan, ei nykyisin olemassa olevaan Karjalaan.³⁴

Sosiaalisten käytäntöjen sekä mielikuvien kautta yksilöt integroidaan eritasoisten kollektiivisten yhteisöjen jäseniksi. Myös kansallinen identiteetti rakentuu paikalliselle, alueelliselle ja kansalliselle tasolle. Kansakunnat määritellään usein *kuvitelluiksi yhteisöiksi*. Käsite on peräisin nationalismitutkija Benedict Andersonilta ja se viittaa rajalliseen yhteisöön, joka on kuitenkin niin suuri, että sen jäsenet eivät koskaan tapaa tai tunne toisiaan henkilökohtaisesti, mutta jakavat kuitenkin yhteisen tulkinnan samaan yhteisöön kuulumisesta.³⁵

KANSAKUNTA

Ajatus kansasta edellyttää myös alueellisten rajojen luomista, ja siksi kansallisuuden ajatuksen ensimmäinen ehto on ajatus paikallisuudesta. Vasta tämän jälkeen on mahdollista tuottaa ajatus kansasta, ihmisjoukosta, jota yhdistää esimerkiksi yhteinen kieli, yhteiset tavat ja yhteiset kokemukset.³⁶ Jokaisessa kulttuurissa on kotiseudun ja kansakunnan välisen kytköksen tuottava mekanismi, josta selvimpänä esimerkkinä on koulujärjestelmä. Kytkös muodostuu järjestyksistä, jotka liittyvät paikallisen ja kansallisen identiteetin välisiin suhteisiin.³⁷

Kansakunta-käsitteen on nähty viittaavan sekä moderniin kansallisvaltioon että johonkin sitä muinaisempaan ja hämärämpään, *natioon* eli paikalliseen yhteisöön, kotipaikkaan ja sukuun – kuulumiseen johonkin. Kansallinen kulttuuri edustaa näiden kansallisen kasvatuksen molempien puolien tuomista yhteen.³⁸ Vaikka globalisaation aikakaudella

on ennustettu kansallisten kulttuurien häviämistä, sosiologi Stuart Hall (1932–2014) esittää, että “[k]ansalliset identiteetit säilyvät vahvoina suhteessa sellaisiin seikkoihin kuin laki ja kansalaisoikeudet, mutta paikallisista, alueellisista ja yhteisöidentiteeteistä on tullut aiempaa tärkeämpiä”.³⁹ Kansalaisuuden rakentumisen kehämäisyyttä ja syvyydenspektiiviä on ilmaistu seuraavasti: ”Kuuluminen luonnollistettuun kansalliseen yhteisöön jäsenyyttä ajallisesti ja spatiaalisesti laajenevina kehinä: kansallisuus merkitsee sijoittumista perheeseen, kotiin, sukuun, paikalliseen alueeseen ja kotimaahan, joka puolestaan sijoittuu osaksi kansojen maailmaa.”⁴⁰

Veikko Anttonen määrittelee kansan väestökokonaisuudeksi, joka erottaa itsensä muista territoriaalisin rajoin ja jolla on yhteinen pyhien asioiden ja arvojen symbolinen merkitysjärjestelmä. Ryhmäkuuluvuuden tunnusmerkkeinä toimivat myytit, symbolit ja rituaalit, joilla merkitään rajat meidän ja muiden välillä.⁴¹ Kansallisuuden merkitys liittyykin ihmisten voimakkaaseen samaistumisen, yhteenkuuluvuuden, turvallisuuden ja yhteisyyden kaipuuseen. Se on tarvetta kuulua yhteisen historian ja kollektiivisen muistin tuottamaan yhteisöön, ”meihin”.⁴²

Myös perinteentutkija Seppo Knuutila linkittää kansallisuuden paikkaan ja sen eri aikatasoihin: ”Menneestä tulevan suomalaisuuden paikka on maaperässä, symbolien lähteillä ja virroissa, kotona ja poissa sieltä, pyhän ja arjen vuorottelussa, maailmankuvien ja mentaliteettien kerrostumissa, mutta ennen kaikkea se on sellaisessa nykyisyydessä, jossa kokemus edustaa menneisyyden läsnäoloa ja odotus tulevaisuuden toteutumista.”⁴³

Kollektiivinen tai kulttuurinen muisti on yhä edelleen tärkeä kansallisen identiteetin ylläpitäjä. Kansallista muistia synnytetään, tuotetaan ja ylläpidetään kertomalla mutta myös *performatiivisesti*, esittäen, sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, kuten vaikkapa syömällä Runebergin torttua tai sytyttämällä kaksi kynttilää ikkunalle itsenäisyyspäivänä. Kansakunnan kertomukset ja performatiivit, kerrottu ja tuotettu kansakunta eivät ole yhtenäisiä, vaan sisältävät ristiriitoja ja murtumia. Sukupuolella on keskeinen rooli identiteetin ja eron tuottamisessa, joten kansallisen yhtenäisyyden kannalta ei ole yhdentekevää, miten esimerkiksi sukupuoli *representoidaan* eli ilmaistaan kansallisissa kertomuksissa. Suomalaista naista voidaan kuvata Kalevalan Ainin, Niskavuoren emännän ja Tarja Halosen esimerkeillä, miehiä taas Kulervon, Jukolan Jussin tai C. G. Mannerheimin avulla. Toistettua on ajatus vahvasta suomalaisesta naisesta, mutta myös tasa-arvoisesta kansakunnasta. Tällaiset stereotyyppiset tai yhdenmukaistavat representaatiot voivat olla sellaisia, joihin tavallisen suomalaisen kokemuksineen voi olla vaikea samastua. Kansallista muistia ja kansallisia representaatioita ylläpidetään niin yksityisten ihmisten puheissa, teksteissä ja toiminnassa kuin myös valtion tasolla. Esimerkiksi arkistot, museot, muistomerkit ja ylipäätään kulttuuriperinnön suojeleminen on osa kollektiivisen muistin politiikkaa.⁴⁴

Monet tutkijat ovat myös kyseenalaistaneet käsityksen kansakunnasta ja kansallislivaltioista, Suomi mukaan lukien, yhtenäisinä väestökokonaisuuksina, joiden jäsenillä olisi yhteinen historia ja muisti.⁴⁵ Tänä päivänä yhä useammat ihmiset asuvat

muualla kuin synnyinmaassaan ja erillään sukulaisistaan. Puhutaan *transnationaalisista* eli *ylirajaisista* yhteisöistä, joiden jäsenet eivät tunne kuuluvansa vain yhteen paikkaan vaan samanaikaisesti moneen eri paikkaan.⁴⁶ NykYTEKNOLOGIAN välityksellä on helppo pitää läheisiä yhteyksiä eri puolilla maailmaa asuviin sukulaisiin ja ystäviin sekä seurata vaikkapa entisen kotikaupungin jalkapallojoukkueen menestystä tai vanhan kotimaan uutisia riippumatta missä asuu.

Alueellinen identiteetti

Yksilön identiteetti kiinnittyy lapsuudessa paikalliseen yhteisöön, oli se sitten naapurilähiö, kyläyhteisö, kortteli tai kaupunginosa. Tällöin voidaan puhua – joskus vahvemmassa, joskus heikommassa – alueellisesta identiteetistä tai ryhmäidentiteetistä.⁴⁷ Kansalliseen *identifioituminen* on melko uusi ilmiö, sillä ihmiset samaistuvat pitkään ensisijaisesti lähiyhteisöön tai paikalliseen asuinseutuun.⁴⁸ Spatiaalinen tai alueellinen identiteetti merkitsee tietoisuutta tai mielikuvaa, joka liittyy tiettyyn yhteiskunnan alueellisen rakenteen osaan. Alueellista identiteettiä uusinnetaan, vahvistetaan ja muutetaan erilaisten institutionaalisten, kulttuuristen tai sosiaalisten käytäntöjen avulla. Niitä voidaan tarkastella kollektiivisina kertomuksina siitä, keitä ja millaisia “me” ja “kotiseutumme” ovat. Nykyään yhä useammin media jakaa näitä kollektiivisiä kertomuksia siitä, mistä löytyvät Suomen ikävimmät paikkakunnat tai onnellisimmat ihmiset.⁴⁹

SUOMALAINEN KYLÄTUTKIMUS

Suomessa kylätutkimuksella on pitkä historiallinen tutkimustraditio. Kylät ovat vuosisatojen kuluessa vakiinnuttaneet asemansa maaseudun elämän perustoimijoina ja kulttuurimaiseman ydinalueina. Ne on nähty sosiaalisesti ja taloudellisesti tärkeinä paikalliskulttuurin toimintayksikköinä. Kylä on alun perin määritelty lähekkäin olevien maatilojen ryhmäksi. Yksittäisen kylän sijainti, ikä sekä historiallinen syntytausta ovat antaneet merkityksensä sen omaleimaisiin piirteisiin.

Kylä on paikkana monisyinen toimintatilojen ja erilaisten vaikutteiden kohtaamispaikka. Kylän käsitteeseen ja sen määrittelyyn sisältyy kuitenkin ongelmia, jotka ovat seurausta suomalaisissa maaseutukylissä tapahtuneista alueellisista, hallinnollisista ja väestöllisistä muutoksista. Kylätutkimus on aina sidoksissa kohteeseensa, ja kylän luokittelun perusteena on huomioitava kylien erilaiset alkuperät tai lähtötaustat.

Kylät ovatkin saaneet yhdenmukaisten kriteerien sijasta määritelmänsä kylään liittyvistä ympäristökijöistä sekä hallinnonin ja elinkeinoelämän tavoista ja näihin kaikkiin sisältyvistä keskusteluista. Kyliä on määritelty esimerkiksi yhteisöllisyyden, elämäntavan muutoksen sekä muun muassa osallistavan toimintatutkimuksen käsitteiden kautta.

2010-luvulla tehtävän suomalaisen monitieteisen ja yhteiskunnallisen maaseutu- ja kylätutkimuksen keskiössä ovat eritoten maaseudulla asuvat ja toimivat ihmiset sekä heidän arkielämäänsä määrittävät elinolosuhteet. Kyliä voidaan tarkastella materiaalisina tiloina, konstruktioina ja havaittuna sekä käsitteellistettynä että elettyinä prosessina. Kylä voidaan ymmärtää myös avoimeksi ja sosiaalisten suhteiden jatkuvasti muuttuvaksi verkostoksi.

Paikat ovat kokemuksellisia sekä ajallisesti että tilallisesti. Tutkimukset tarkentuvat nyt sosiaalista todellisuutta painottavaan maaseutu-käsitteen määrittelyyn. Tämän hetken suomalainen kylätoimintatutkimus korostaakin kylien asukkaiden aktiivista, yhteisöllistä ja omaehtoista toimintaa kylien elinolosuhteiden, infrastruktuurin, palveluiden ja yleisen hyvinvoinnin sekä elinvoimaisuuden ylläpitämiseksi.

Maija Lundgren

Samalla tavoin kuin käsitystä yhtenäisestä kansakunnasta, myös paikkaan ja paikallisyhteisöön samaistumisen merkitystä yksilön identiteetin rakentumisessa on kyseenalaistettu. Ylirajaisuus ja monipaikkaisuus on nähty nykyajalle luonteenomaisina piirteinä, identiteetti on ymmärretty jatkuvasti rakentuvaksi prosessiksi ja myös sitoutumattomuus mihinkään yksittäiseen paikkaan on tunnustettu omanlaisekseen identiteetiksi.⁵⁰ Suoraviivaisia yleistyksiä ei ”nykyaikaisesta” kotipaikkasuhteesta kuitenkaan kannata tehdä: monien sukupolvien ketjussa kotitilaansa asuttavan maanviljelijän identifioituminen kotipaikkaan on hyvin erilainen kuin maiden ja kaupunkien välillä sukkuloivan kosmopoliitin.



Saaristokylät poikkeavat monella tavalla perinteisistä kylämääritelmistä jo merellisen ympäristönsä ja talojen sijoittumisen takia. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Läsnaöloa online ja offline

Kansalliset rajat ja paikallisidentiteetit sumenevat, kun siirrytään virtuaaliyhteisöihin ja virtuaalisiin paikkoihin. 1990-luvulla syntyneet kuuluvat niin kutsuttuun *google*-sukupolveen, joilla ei ole kokemusta ajasta ennen internetiä. Heidän ei ole tarvinnut ottaa internetiä käyttöön eikä omaksua sitä kulttuurisesti, kuten heitä aiempien sukupolvien on pitänyt.⁵¹ Samalla tämä tarkoittaa, että monet asiat internetin käyttöön liittyen ovat heille itsestään selviä asioita toisin kuin näistä asioista kirjoittaville tutkijoille. Esimerkiksi vielä 1990-luvulla tutkijat suhtautuivat *online*- ja *offline*-elämään toisistaan erillisinä ja poikkeavina,⁵² kun taas nykyään ne nähdään toistensa jatkumoina. Ihmiset tekevät samoja asioita netissä kuin sen ulkopuolella: hoitavat ihmissuhteitaan, asioitaan ja työtehtäviään, vaikuttavat, harrastavat ja leikkivät. Toisin kuin kriitikot ovat esittäneet, internet ei ole myöskään vähentänyt ihmisten tarvetta kuulua yhteisöihin tai kommunikoida keskenään, vaikka yhteydenpitotavat ovat osittain muuttuneet. Ihmiset voivat verkostoitua toistensa kanssa riippumatta sijainnistaan ja viestiä voi muutenkin kuin suullisesti tai sanallisesti. Yhteenkuuluvuutta voi ilmaista tykkäämällä, klikkaamalla tai jakamalla vaikkapa valokuvia, musiikkia tai linkkejä. Sosiaalisen median lukuisten eri palvelujen välityksellä tämä käy entistä helpommin.

Internetetnografia voidaan määritellä tutkimukseksi, joka tapahtuu verkossa, kohdistuu verkkoon tai tehdään verkon välityksellä.⁵³ Internet voi siis olla joko tutkimuksen lähde, kohde tai väline; hyvin usein se on samanaikaisesti näitä kaikkia.⁵⁴ Sitä voi lähestyä myös tilana, ihmisten kohtaamispaikkana ja tutkijan kenttänä. Internetissä tilan käsitteeseen on suhtauduttava kuitenkin uudella tavalla. Se ei ole fyysinen tila, vaan pikemmin mentaalinen ja sosiaalinen konstruktio, ihmisten väliseen kommunikaatioon ja toimintaan perustuva kuviteltu tila. Netissäkin paikka on merkityksellistä tilaa.⁵⁵ Digitaalisen kulttuurin tutkija Anna Haverinen tarkastelee kuolemanrituaalien digitalisaatiota eli suremisen ja muistelemisen rituaaleja eri verkkoympäristöissä. Virtuaalisten muistomerkkipalvelujen ja sosiaalisen median lisäksi Haverisen tutkimuskohteena olivat Second Life -virtuaalimaailma ja World of Warcraft -virtuaalipeli. Kaikista näistä löytyy paikkoja, joissa kuolleita läheisiä tai tunnettuja henkilöitä voi käydä muistamassa esimerkiksi julkaisemalla valokuvia, syyttämällä kynttilöitä tai viemällä kukkia.⁵⁶ Yksityisten henkilöiden lisäksi netistä löytyy lukuisia muistosivustoja, jotka on omistettu sodissa, onnettomuuksissa ja luonnonmullistuksissa kuolleille.⁵⁷

VIRTUAALIYHTEISÖ

Amerikkalainen mediakriitikko Howard Rheingold esitteli termin *virtuaaliyhteisö* (*virtual community*) vuonna 1993, jolloin internet oli vasta tullut julkiseen käyttöön, mutta se ei ollut vielä yleisesti käytössä. Rheingoldin mukaan virtuaaliyhteisö edellyttää jäsenen välistä kommunikaatiota, jäseniä on oltava riittävästi (mutta ei liikaa), yhteisön

keskustelun on oltava julkista, yhteisöjen on oltava riittävän pitkäaikaisia, toiminnassa on oltava mukana inhimillisiä tunteita ja jäsenillä pitää olla tunne, että he kuuluvat yhteisöön.⁵⁸ Rheingoldin ajatukset virtuaaliyhteisöstä perustuivat pitkälti silloisiin uutisryhmiin ja keskustelufoorumeihin, joille vain melko harvoille oli pääsy ja keskustelu käytiin pitkälti kirjoittamalla. Internetin yleistyessä ja etenkin sosiaalisen median synnyn myötä on termin määritelmää jouduttu tarkistamaan.⁵⁹ Nykyään kommunikaatio voi olla muutenkin kuin kirjallista, se voi olla kuvien, musiikin tai linkkien välittämistä julkisesti ja avoimesti tai pelkästään yhteisön jäsenten kesken. Yhteisön jäsenten ei myöskään tarvitse tuntea toisiaan eli yhteisön koko voi olla hyvinkin suuri ja yhteisön kuuluminen voi olla hetkellistä. Tästä syystä on ehdotettu, että *virtuaalinen verkosto* olisi joissain tapauksissa täsmällisempi termi kuin virtuaaliyhteisö.

AUSTRALIANSUOMALAISTEN MUISTIN PAIKKOJA

Nykyinen tutkimukseni⁶⁰ käsittelee australiansuomalaisten muistoja siirtolaisuudesta ja omaehtoista historiantuottamista. Tunnetun sosialistin Matti Kurikan innoittamana noin 200 suomalaista matkusti Australiaan vuonna 1899. Osa hänen seuraajistaan jäi Nambourin seudulle, Queenslandiin, jonne oli jo muutamia vuosia aiemmin muuttanut muutamia suomalaisia perheitä viljelemään sokeriruokoa. Paikka tunnettiin nimellä Finbury. Tänä päivänä tästä varhaisesta suomalaisyhteisöstä ja samalla kaikista heidän jälkeensä Australiaan muuttaneista suomalaissiirtolaisista muistuttavat paikkakunnalla Finland Roadin varteen vuonna 1997 perustettu Finnish Memorial Park muistomerkkeineen. Puisto on ahkerassa käytössä ja paikalliset suomalaiset viettävät siellä vuosittain juhlia ja muita tilaisuuksia.

Lukuun ottamatta yllämainittua muistomerkkiä, australiansuomalaiset näkyvät heikosti monikulttuurista historiaansa viime vuosikymmenet aktiivisesti korostavassa maassa. Yksi syy tähän on suomalaissiirtolaisten pieni määrä ja toinen se, että toisin kuin monet muut etniset ryhmät suomalaiset eivät ole olleet itse aktiivisia asiassa. Tilanne on kuitenkin muuttumassa. Muutoksesta kertovat useat parhaillaan käynnissä olevat hank-



Joe ja Lily Suosaari viettämässä vapaapäivää Maroochy-joella 1920-luvulla. Kuvakaappaus: Anne Heimo 27.10.2014.

keet, joille on ominaista se, että niissä toimitaan ja kirjoitetaan englanniksi, jotta myös nuoremmat sukupolvet ja ”kieliset” voivat tutustua australiansuomalaisten historiaan.

Marraskuussa 2013 olin viikon kenttätöissä tämän Australian vanhimman suomalais-yhteisön asuinsijoilla nykyisin Sunshine Coastina tunnetulla alueella. Kenttätyömatkani jälkeen paikallista kulttuuriperintöä koskevassa uutiskirjeessä oli juttu käynnistäni otsikolla ”Facebook Helps To Connect Finnish Family History Researchers”.⁶¹ Jutussa kerrotaan, miten kenttätyöni sai alkunsa otettuani yhteyttä paikallisen kotiseutuyhdistyksen Bli Bli On Maroochy Historical Society’n puheenjohtajaan yhdistyksen Facebook-sivun kautta, mutta tätä ennen minun oli pitänyt löytää hänet. Vaikka olin jo perehtynyt yhteisön historiaan tutkimuskirjallisuuden, Siirtolaisuusinstituutin kokoelmien ja Australiassa sijaitsevien arkistojen digitoitujen aineistojen välityksellä, minulla ei ollut tietoa yhteisön jäsenten jälkeläisten henkilöllisyydestä tai asuinpaikoista. Tein internetissä hakuja asiasanoilla, kuten ”finnish heritage queensland” ja ”finns queensland” ja löysin näiden avulla yhdistyksen, sukujuuriltaan suomalaisen, puheenjohtajan Anne Margocin videon. Videolla hän kertoo taustastaan valtakunnallisen ABC-televisiokanavan alueellisilla verkkosivuilla, jonne ”tavalliset ihmiset” voivat lähettää sisältöjä. Tämän jälkeen löysin yhdistyksen Facebook-sivut ja otin yhteyttä häneen.

Bli Bli On Maroochy Historical Society’n Facebook-sivua voidaan lähestyä muistin paikkana. Sivulla esitellään yhdistyksen toimintaa sekä jaetaan valokuvia, arkistodokumentteja ja muistoja alueen menneisyydestä, ihmisistä ja ympäristöistä eli muistin miljööstä, jota on vaikea enää tunnistaa. Yhdistyksen Facebook-sivun kansikuvana on puheenjohtajan vanhempien nuoruuden kuva, mutta kuva ei tässä yhteydessä edusta niinkään australiansuomalaisten historiaa, mutta se muistuttaa suomalaisten osuudesta paikkakunnan historiassa.

Kenttätyöni jälkeen olen pitänyt yhteyttä Anne Margociin sujuvasti netin välityksellä ja olemme jakaneet löytämiämme aineistoja ja esitelmiämme keskenämme. Ilman nettiäkin olisin varmasti aikanaan hänet löytänyt, mutta se olisi monimutkaisempaa ja kestänyt pidempään. Nyt hän ja tutkimuskohteeni ovat tavoitettavissa joka kerta, kun kirjaudun koneelleni tai avaan puhelimeni.

Anne Heimo

Näkyvä ja näkymätön maisema

Maiseman käsite viittaa ensisijaisesti näköaistiin: sillä tarkoitetaan näkymää, katsojan silmien eteen avautuvaa fyysisen ympäristön laajahkoa kokonaisuutta. Tosin maiseman käsittekin on laajentunut ja voidaan puhua esimerkiksi ääni- tai tuoksumaisemasta tai *mielenmaisemasta* tarkoittaen esimerkiksi yksilöllistä havaitun, muistellun ja kuvitellun yhteensulautumisesta syntyvää mielensisäistä tilaa.

Käytännössä maisemasta puhuttaessa kuitenkin tavallisesti viitataan visuaalisuuteen. Siksi *näkymättömän maiseman* käsite voi tuntua oudolta maisemasta puhuttaessa. Se on kuitenkin sopiva käsite kuvaamaan niitä merkityskerrostumia, joita ei voi nähdä, mutta jotka kätkeytyvät fyysiseen ympäristöön. Nämä merkitykset



(Vas.) Ulkosaaren kivikasa kertoo aiemmista kalavesialueiden rajoista. Kuvaaja: Jaana Kouri.
(Oik.) Turun Halistenkosken suvannon rannalla on jäljellä yksinäinen betonipylväs. Alueen historiaa tuntevalle se on viimeinen kiinteä jäännös Aurajoen ylittäneestä junasilasta. Kupittaan Saven vaunut hakivat savea myös joen pohjoispuolelta. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

eivät ilman opastusta avaudu satunnaiselle katsojalle, joka näkee maiseman vain havaintohetkeen rajoittuvana näkymänä. Sen sijaan ihminen, jolla on syvällisempi suhde ympäristöönsä esimerkiksi asumisen, elinkeinon tai harrastuksen kautta, voi tulla tietoisiksi myös näkymättömästä maisemasta ja sen maamerkeistä. Muistitieto ja kertomukset ovat maiseman osatekijöinä yhtä tärkeitä kuin ympäristön fyysiset ominaisuudetkin. Näkymätön maisema rakentuu sekä yhteisöllisesti jaetuista että yksilöllisistä kokemuksista, muistoista ja kertomuksista, joiden kautta ympäristöstä tulee enemmän kuin sijainteja tilassa tai koordinaatteja kartalla.⁶²

Folkloristi Karina Lukin kuvaa paikkojen ja maisemien limittäisyyttä ja historiallista kerrostuneisuutta seuraavasti: ”Maisemasta on mahdollista lukea luonnon muutosten, mutta myös ihmisten ja yhteisöjen toiminnan jälkiä, joita taas voidaan määrittää eri aikakausille. Yksilön tai yhteisön näkökulmasta paikkoihin ja maisemiin liittyy myös kokemuksia ja näin ollen muistoja, jotka voivat kulkeutua yli sukupolvien. Ajan kerrokset peittävät toisia alleen.” Fyysisen ympäristön muistelu ja siitä kertominen on jo lähtökohdiltaan kerrostunutta; kertomuksilla lisätään maisemiin ja paikkoihin ajallisia kerrostumia ja tehdään ympäristöä merkitykselliseksi käyttämällä hyväksi havaittavissa olevien paikkojen muotoja ja tajuja.⁶³

Näkymätön maisema on ymmärrettävissä ainakin kahdella tavalla. Ensiksikin sillä voidaan viitata siihen, mitä näkyvässä ympäristössä on aikaisemmin sijainnut, tehty tai tapahtunut. Ympäristössä saattaa olla ainoastaan asiaa tuntevan havaittavissa olevia merkkejä aiemmasta, eikä välttämättä edes niitä. Tämä näkökulma yhdistää menneisyyden nykyisyyteen ja tekee tietyn maiseman merkitykselliseksi nykyhetkessä.⁶⁴ Toiseksi näkymättömällä maisemalla voidaan tarkoittaa nykyhetkessäkin olemassa

olevaksi mutta normaalioloissa näkymättömäksi ymmärrettyä todellisuutta, joka kuitenkin voi tietyissä olosuhteissa tai tilanteissa tulla aistein havaittavaksi. Näin määriteltynä näkymätön maisema kytkeytyy kansanuskuon ja edustaa maailmaa, jossa ihmisen kanssa- ja vastapeluina toimivat ympäristöä asuttavat ja siellä ihmisen elämään ja toimintaan vaikuttavat yliluonnolliset olennot.⁶⁵

Suullinen perinne ja ympäristön hallinta

Kulttuuriantropologi Matti Sarmela on esitellyt *ympäristökertomus*-käsitteen, jolla hän tarkoittaa kaikkea ihmisen ympäristösuhdetta heijastelevaa kertomusperinteen ainesta. Sarmelan kulttuuriekologisen näkemyksen mukaan suullinen perinne on olennainen osa ympäristösystemiä: ympäristökertomuksilla määritellään ympäristöä ja sen rajoja, ja oikeutetaan ekologisten resurssien haltuunottoa. Ympäristökertomusten avulla yksilöt tai uudet sukupolvet omaksuvat ympäristötietoutta sekä oppivat ympäristön hallintaa ja sen käytön kulttuurista säännöstöä. *Paikkatarinat* ja *syntykertomukset* ovat esimerkkejä kertomuslajeista, joilla ympäristöä *merkityksellistetään*. Paikkatarinat ovat kertomuksia siitä, mistä jokin paikka on saanut nimensä, miten se on syntynyt, mikä on sen erityinen ominaisuus, mitä sillä on sijainnut tai joskus tapahtunut. Syntykertomukset taas ovat perinteisiä kertomusmuotoisia vastauksia kysymyksiin miksi, miten ja mistä erilaiset ympäristössä havaitut oliot, muodot ja ilmiöt ovat saaneet alkunsa. Tavallisesti kertomukset liittyvät sellaisiin fyysisen ympäristön ilmiöihin, jotka ihmissilmä havaitsee jollakin tavoin erikoisina ja muusta ympäristöstä poikkeavina. Ilmiön erikoisuus sinänsä houkuttaa etsimään selitystä, olipa annettu selitys sitten realistinen tai mielikuvituksellinen. Poikkeavuus muusta ympäristöstä vaikkapa maastonmuodon, maaperän laadun tai kasvillisuuden puolesta, mahdollisesti ihmishahmoa tai eläintä muistuttava muoto, kulttuurituotteen näkeminen luonnonmuodostumassa, erikoinen väri tai jokin muu erottava ominaisuus on omiaan tuottamaan merkityksiä, jotka konkretisoituvat suullisena perinteenä ja joskus myös käyttäytymisenä, kuten esimerkiksi paikan karttamisena.⁶⁶

PAIKKATARINA: KUKKAROKIVEN ALKUPERÄ

Kun Raision kirkkoa alettiin rakentaa, jättiläiset olivat rakennusmestareina. Kun se tuli valmiiksi, eivät jättiläiset saaneet kellonsoitolta rauhaa. Toinen lähti sen tähden kirkkoa kukistamaan. Haki suuren kiven kukkaroonsa ja lähti matkalle. Pantiin akka sitä vastaan menemään suuri kasa kengänrajoja ja ruuhenauroja mukanaan. Jättiläinen tuli vastaan ja kysyi: "Kuinka pitkä matka on Raision kirkolle?" Akka sanoi: "Sinne on niin pitkä matka, että olen näin paljon kuluttanut kenkiä ja näin monet aivot soutanut rikki." Jättiläinen arveli: "Kyllä minun, vanhan miehen on vaikea niin pitkiä matkoja kulkea." Hän otti kiven kukkarostaan ja heitti vihoissaan sen Ruissalon salmeen. Sitä kiveä sanotaan Kukkarokiveksi.⁶⁷



Omaan kokemukseen perustuva tai toisten henkilöiden itse kokemana kuultu taas välittyy *elämäkerrallisena, muistelu-* tai *kokemuskerrontana*. Kertomuksiin tallentuneina paikkoihin ja ympäristöihin liittyvät muistot voivat olla luonteeltaan nostalgisia tai omaa elämää jäsentäviä, kuten lapsuudenkotia tai työpaikkaa koskevassa muistelussa.⁶⁸ Kertomuksilla on myös mahdollista purkaa menneisyyden kipeitäkin traumoja.⁶⁹ Jos kokijan maailmankuvaan taas sisältyy oletus ei-inhimillisten, yliluonnollisten, toimijoiden todellisesta olemassaolosta, omakohtainen kerronta koskee kohtaamisia tällaisten olentojen kanssa. *Memoraatti* on kertomuslaji, jolla tarkoitetaan kertomusta kertojalle itselleen tai hänen tuntemalleen henkilölle sattuneesta yliluonnollisen, esimerkiksi vainaja- tai haltiaolennon kohtaamisesta.⁷⁰

Keskusteluja tilassa

Ihmisen suhdetta häntä ympäröivään todellisuuteen voidaan tarkastella vuoropuheluna. Ihminen rakentaa suhteita paitsi toisiin ihmisiin myös erilaisiin paikkoihin, tiloihin ja esineisiin. Vertauskuvallisesti käytetyllä *keskustelun* käsitteellä viitataan kaksisuuntaiseen viestintään, jossa ihminen on sekä aktiivinen, merkityksiä luova subjekti että ympäristönsä ohjaamana ja sen asettamalla reunaehdoilla toimiva objekti.⁷¹ Keskustelun osapuolia ovat – tilanteesta riippuen – ”me” ja ”muut”, todelliset ja virtuaaliset tilat ja paikat, kulttuuri- ja luonnonympäristöt, elolliset olennot ja elottomat objektit, inhimilliset ja ei-inhimilliset toimijat.

Yhteinen kieli puuttuu ihmisen ja pökertyneen hippiaisen väliltä. Samoin vuosituhsasia sitten kaiverrettujen hieroglyfien sanoma Karnakin temppelialueella Luxorissa jää turistille arvoitukseksi. Turvan ja huolenpidon tarve sekä rakennetun tilan pyhyys ja merkityksellisyys välittyvät siitä huolimatta. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Sisällissodan jälkiä ja muistin paikkoja

ANNE HEIMO

Tässä artikkelissa⁷² tarkastellaan vuonna 1918 käytyyn Suomen sisällissotaan liittyviä fyysisiä ja symbolisia muistin paikkoja nykyään Lohjaan kuuluvassa Sammatissa. Useimpia näistä paikoista on vaikea tunnistaa merkitykselliseksi ilman tapahtumaan liittyvää kertomusta.

”Tää on ollu paha paikka, vaikka aina ne sillä Lenruutil kehuskelee.” Näin 9-vuotiaana sisällissodan kokenut mies totesi minulle haastatellessani häntä Sammatin merkittävistä tapahtumista. Länsi-Uudellamaalla sijaitseva Sammatti tunnetaan ennen kaikkea *Kalevalan* kirjoittajan Elias Lönnrotin kotipaikkakuntana. Lönnrotin syntymäkodista, Valkjärven tuntumassa sijaitsevasta Paikkarin torpasta, muodostui suosittu matkailunähtävyys ja eräänlainen pyhiinvaelluskohde jo 1800-luvun lopulla Sakari Topeliuksen ikuistettua sen vuonna 1856 ilmestyneessä *Maamme kirjassa*. Sammatin ”topeliaanisen ihanteen” mukainen vehreä luonto, kumpuileva maasto ja runsas vesistö ovat siitä lähtien houkutelleet paikkakunnalle matkailijoita ja kesäasukkaita runsain määrin. Lönnrotin perinnön vaaliminen onkin keskeinen osa paikkakunnan julkista kuvaa yhä tänä päivänä, ja lähes kaikki Sammatin matkailukohteet liittyvät paikallisen suurmiehen elämään. Vierailija voi tutustua näihin matkailukohteisiin aavistamatta, että useat niistä ovat myös vuonna 1918 käydyin sisällissodan tapahtumapaikkoja.

Haastatteluni oli osa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran 1980-luvun lopulla Sammatissa järjestämää laajaa perinteenkeruuta. Keruun tarkoituksena oli kartoittaa monenlaista paikallista perinnettä. Hämmennykseni oli suuri, kun ensimmäinen haastateltavani kieltäytyi keskustelemasta niin uskomustarinoista kuin Lönnrotistakin. Hän halusi puhua *kapinasta*, kuten paikkakunnalla sisällissotaa yleisesti nimitettiin. Haastattelu haastattelulta saatoin huomata, että monella muullakin oli tarvetta kertoa ajasta, sillä sisällissodan jälkiseuraukset olivat pienellä paikkakunnalla muodostuneet poikkeuksellisen raskaiksi.

Voittajien rankaisutoimenpiteet ylittivät moninkertaisesti hävinneiden teot. Siitä huolimatta, että paikkakunnalla surmattiin kevään 1918 aikana vain yksi valkoisiin kuulunut henkilö, nelisenkymmentä Sammatin työväenyhdistyksen jäsentä kuoli sodan seurauksena, näistä useimmat teloitettiin sodan loppuvaiheessa. Väkilukuun suhteutettuna teloitettujen punaisten määrä oli yksi Suomen korkeimmista.⁷³ Teloitukset järkyttivät ja hämmensivät paikkakuntalaisia ja niille haettiin selityksiä vielä vuosikymmeniä myöhemmin.

Sisällissodan historiankirjoitusta hallitsi vuosikymmenien ajan niin kutsuttu voittajien tulkinta, kun taas hävinneiden oli vaiettava kokemuksistaan julkisuudessa. Tilanne muuttui vasta 1960-luvulla.⁷⁴ Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -teosarjan toinen, vuonna 1960 ilmestynyt osa, aloitti julkisen keskustelun sisällissodan tapahtumista, johon myös hävinneet punaiset saattoivat osallistua. Pian tämän jälkeen useat eri arkistot järjestivät aiheesta mittavia muistitietokeruita ja ensimmäiset sisällissodan väkivaltaisuuksia käsittelevät akateemiset tutkimukset julkaistiin. Sammatin tapahtumien käsittely jäi näissä kuitenkin vähäiseksi. Koska sisällissotaa koskeva historiankirjoitus ei pystynyt kuin osittain vastaamaan paikkakuntalaisten tiedontarpeeseen, tapahtumia tulkittiin ja selitettiin kertomusten avulla. Ne olivat samalla tehokas keino käsitellä yhteisön sisällä vallitsevia eroja ja jännitteitä sekä niiden herättämiä tunteita.

Muille näkymättömät muistin paikat

Historian on monesti sanottu edellyttävän kronologiaa, mutta menneisyydestä kerrottaessa tapahtumapaikkojen nimeäminen on monesti tarpeellisempaa kuin tapahtuma-aikojen. Paikka konkretisoi tapahtuman. Kertomusten sitominen paikkaan toimii muistin apuvälineenä sekä todistaa kerrottujen tapahtumien todenperäisyyden puolesta.⁷⁵ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki kohteet olisivat välttämättä niihin yhdistettyjen asioiden tosiasiallisia tapahtumapaikkoja. Paikat voivat yhtä lailla olla väärään tietoon perustuvia tai kuviteltuja. Paikat ovat eri-ikäisiä, eivätkä ne suinkaan ole kaikkien havaittavissa. Joskus tarvitaan asiantuntija rekonstruoimaan



Tavolassa teloitettujen joukkoon kuuluivat myös veljekset Eino Damm ja Oiva Ketoniemi. Kuvaaja: Anne Heimo.

jäljelle jääneistä jäljistä menneisyyden paikka. Paikka on merkittävä näkyvillä merkeillä, kylteillä ja muistomerkeillä, jotta sen voi tunnistaa. Merkitseminen ohjaa havainnoitsijan katsetta kiinnittämään huomiota haluttuihin asioihin.⁷⁶

Sammatin ympäristöstä löytyy yhä sisällissodasta muistuttavia menneisyyden jälkiä: rakennuksia, piiloja, teloituspaiikkoja sekä muistomerkkejä. Sisällissodassa menehtyneille Sammatin työväenyhdistyksen jäsenille on pystytetty kaksi muistomerkkiä, yksi Sammatin hautausmaalle ja toinen teloituspaiikan lähettyville Nummen Tavolaan. Alun perin muistomerkit pystytettiin muistuttamaan sisällissodassa henkensä antaneiden uhrivalmiudesta ja vakaumuksesta. Ajan kuluessa muistomerkkien tehtävä on muuttunut toiseksi.⁷⁷ Nyt ne muistuttavat siitä, että paikkakunnalla on voitu teloittaa kymmeniä ihmisiä. Sen muistaminen ei ole kaikille helppoa. Samalla muistomerkit muistuttavat niistä henkilöistä, jotka selviytyivät ja joiden nimiä ei koskaan jouduttu kaivertamaan niihin.

Useimmat Sammatin vuodesta 1918 muistuttavat paikat vaativat kuitenkin erityistietoa tullakseen tunnistetuksi juuri sisällissodan tapahtumapaikkoina. Ulkopuolisen on lähes mahdotonta erottaa maastosta teloitus- tai hautapaikkoja ilman paikallista asiantuntijaa. Suojeluskunnan esikuntana toiminutta asuintaloa, suoja tarjonnutta luolaa tai pellolla sijainnutta teloituspaiikkaa ei voi tunnistaa huomionarvoiseksi ilman kertomusta. Kuunnellessani paikkakuntalaisten kertomuksia vuodesta 1918, olen kerta toisensa jälkeen saanut todeta, kuinka ympäristö on muuttunut silmiäni edessä. Ikkunasta näkyvä mäki on lakannut olemasta pelkkä mäki ja muuttunut haastateltavan kertoessa sisällissodan aikaiseksi kahakointipaikaksi ja ympäröivä metsä suojaksi, jonne on piilouduttu ja paettu pakko-ottoja, taisteluita ja teloituksia pitkin sotakevättä.

Leikkejä ja seikkailuja hautapaikoilla

Lapsuuden mielenmaisemien ajatellaan usein herättävän ihmisissä myönteisiä tunteita ja niihin liittyvien muistelujen olevan mieluisia. Näin ei kuitenkaan aina ole. Sisällissodan varjossa kasvaneille haastateltavilleni lapsuuden kasvuympäristön muistelu ei ollut pelkästään nostalgista. Muistoilla oli tumma sävy. Haastateltavieni omakohtaiset muistot koskivat pääasiassa kohtaamisia kaartilaisten kanssa, ruuan puutetta, piiloutumista ja kuoleman läsnäoloa. Näistä hyvin elävän tuntuista muistoista on helppo tunnistaa outojen tapahtumien herättämiä tunteita, iloa, pelkoa, hämmennystä sekä toiveita. Ikävimmät muistikuvat koskivat pääasiassa vanhempien suhtautumista tapahtumiin, kuultuja laukauksia tai vankien kuljetuksia.

Teloitetut punakaartilaiset haudattiin ensialkuun teloituspaiikoille, ja useat kertojat mainitsivat pelänneensä niitä. Toisissa taistelu- ja teloituspaiikat herättivät uteliaisuutta ja varsinkin pojat kävivät niitä jälkepäin katsomassa ja tutkimassa. Seuraava sisällissodan aikana 9-vuotiaan pojan muistelu koskee Elias Lönnrotin testamenttirahoilla perustetun Emännyskoulun mailla huhtikuun lopulla toimeenpantua kahdentoista miehen joukkoteloitusta:

Sinne ne ensimmäiset kaksitoista kuopattii ja ammuttii. Vähä-Puosun takana, sinne emäntäkoulun suohon. Mää kävin sielläki katsomas niitte kuoppi. Ihan semmose märkään suohon, niin että oli vettä kuopat täynnä. Sitten ne otti ne ja ampus, ja sit ne otti ne kellä oli tavaraa, oli hyvät vaatteet ja otti vaatteet ittelles ja rahat. Rahakukkaroi, semmosii huonompia rahakukkaroita oli huonoja, oli paiskittu pitkin ympäri ja huonoj lakkej ja, mut semmosii, jol oli hyvät, ku torppareil, ku kurottii kotona itte kankaat niin oli hyvät, kannatti niiden vaatteet ottaa, pompat, pomppa takit.

Seuraavana päivänä teloituksia jatkettiin valkoisten esikuntana toimineen Ylitalon mailla. Toisin kuin edellinen kertoja äitinsä kanssa paikalle osunut 10-vuotias tyttö ei osannut varautua löytöönsä:

Mää muistan, kun mää oli silloin kymmenvuotias kahdeksantoista. Ylitalos oli esikunta ja pyhänä mentiin sinne. Mää pääsin äidin peräs katsomaan. Ei me siel talos oltu, mut käyttii siel nurkis – – [kuvaa paikkaa]. Siel takana oli punakaartilaisien hauta ja mää muistan, kun mää kattelin jotain, et kuin tuol on, ku muna-kuorta tai jotai ja siel oli pääkallon palasii ja semmone hyytynyt veriklöntti. Ne on ainoat muistot mitä minul on punakaartilaisien haudast.

Sukupuolten välinen ero näkyy muistoissa: mieskertojen muistot sijoittuivat huomattavasti laajemmalle alueelle kuin naisten, joiden muistojen kohteena ovat pääasiassa kodin tapahtumat. Tätä on selitetty naisten ja miesten erilaisilla kiinnostuksen kohteilla. Naisten on katsottu olevan miehiä kiinnostuneempia ihmissuhteista ja kodinpiiristä. Tämä voi pitää paikkansa, mutta toinen tekijä on naisten ja miesten sukupuolittuneissa tiloissa. Agraariyhteisössä naisten ja tyttöjen oli pysyteltävä kodin läheisyydessä, kun miesten ja poikien tehtävät veivät heidät myös kodin ulkopuolelle. Poikien myös sallittiin liikkuvan vapaa-ajallaan kaukana kodin piiristä.⁷⁸ Poikaporukoissa oli helppo uskaltautua naapurikylän puolelle tai taistelupaikalle hylsyjä keräämään. Sisällissodan 13-vuotiaana kokenut mies muistelee sotakevään tapahtumia vastauksena haastattelijan kysymykseen, mitä hän muistaa ajasta:

Kahdeksantoista keväält muistan jotain. Täällä ammuttiin, tohon nummeen tossa noin, tästä ei oo ku kakssataa metriä tos. Me asuttii senttäas tuol vanhas kodis. Siie ammuttii ja sit emäntäkoulun suohon, mut ne vietiin sit sielt kirkkomaahan, mut kova rytinä tääl oli silloin. Me pikkupojat kuljettiin, kun punakaartilaiset täält lähtivät sit menemää tonne Nummelle päin ja valkoset, ku tuli peräs sielt Karjalohjalt. Me mentii sit katsomaan sinne ja juur meinattii noit patruunoit. Ne tuli sit pahaks ja sanoivat, et jos pojat ette lähde niin me ruvetaan ampumaan. Ja me kiireesti pois sielt ja ne lähti menemään sit ja ei siit sit enempää sit ollu. Me oltii sit, ku tääl ammuttii, me oltiin ain silloin siel Lalliahon myllys...

Kertoja kuvaa tapahtumat seikkaperäisesti käänteisessä aikajärjestyksessä. Aloituspisteenä toimii kevään 1918 julma päätös. Kertoja aloittaa mainitsemalla huhtikuun lopulla ja toukokuussa tapahtuneista teloituksista sekä ruumiiden siirrosta hautausmaalle kesäkuussa. Sen jälkeen hän siirtyy kuvaamaan tapahtumia omakohtaisen kokemustensa kautta palaamalla ajassa ensin huhtikuun keskipaikkeille, jolloin punaiset pakenivat valkoisten tieltä Nummelle. Tämän jälkeen hän menee ajassa vielä kauemmas helmi-maaliskuuhun, jolloin punaiset pitivät Sammatissa valtaa ja valvoivat kulkua ja elintarvikkeiden jakoa. Myllyyn piiloutumiskuvauksen jälkeen kertoja jatkoi muistelemalla työväentalolla näkemiään voileipiä, tiellä kulkeneita vahteja ja isänsä saamaa ylimääräistä viljaa eli sammattilaisten yleisemmin muistelemia aihepiirejä. Kertoja vaikuttaa luoneen mielessään pikemmin kartan kuin kronologisesti etenevän kertomuksen vastauksensa tueksi.

Ylisukupolvisia muistoja, muuttuvia tulkintoja

Kerrottujen muistojen ei välttämättä tarvitse olla henkilökohtaisia, vaan ne voivat olla myös muualta kuultuja tai muulla tavoin omaksuttuja. Seuraava tapaus koskee vasta sisällissodan jälkeen syntyneen haastateltavan perheessä kerrottua ylisukupolvista muistoa. Mies asui edelleen isänsä lapsuuden kodissa. Valkoisten vallattua Sammatin kertojan punakaartiin kuulunut isä ja setä lähtivät yhdessä ilmoittautumaan vapaaehtoisesti suojeluskunnan esikuntaan. Kertoessaan veljesten kohtalosta hän samalla esitteli ulko-oven karmin, jonka päälle hänen setänsä jätti taskukellonsa ennen lähtöään esikuntaan. Setä ei koskaan palanut hakemaan kelloaan, sillä vaikka kertojan isä vapautettiin, setä teloitettiin ensimmäisten joukossa Sammatissa:

No Aakusti oli, meinannut tää vanhempi veli, et mennää vaa sit kohta että, ku ei täs mitään pahoi kumminkaa olla tehty, ni sit päästää taas oikein normaaliin elämään mut jotai seki oli sitten aavistannu, et taskukellon hän oli ottanu taskustas ja pistäny tonne oven päälle, kun meni ulos ja, ja sen jälkeen kelloo tarvinnu enää...

Menneisyyttä tulkitaan aina nykyisyydestä käsin. Seuraavassa lainauksessa vuonna 1919 syntynyt äiti ja vuonna 1946 syntynyt tytär keskustelevat Sammatin vuoteen 1918 liittyvistä paikoista kanssani. He pohtivat yhdessä, miten suhtautuminen niihin on muuttunut vuosikymmenten aikana. Teloitetut haudattiin aluksi teloituspaikeille. Sen jälkeen, kun eri puolilla kylää sijainneet ruumiit siirrettiin väliaikaisista haudoista hautausmaalle, teloituspaiikat eivät ole niinkään muistuttaneet paikoilla tapahtuneista väkivaltaisista kuolemista, vaan ylipäätään sisällissodassa menehtyneistä. Niistä on tullut eräänlaisia hautausmaan korvikkeita:

Tytär: Niin, ne on ehkä semmosia mist ei sit oo missään ollu koskaan koulusakaan ehkä puhetta, koska niitähän on pitkin kylää eri tavalla, et ne, mitkä on

jäännä, niin ne muistetaan ja lähinnä sit kai ehkä tämmösenä hautausmaatyyp-
pisenä kun tappopaikkana ihan. Et tuodaan se eri taval esiin, mitä on niin kun
mun vanhemmil tuotu. Oma etäisyys tietyst tekee sen, et ne nähdään erilaisena
ja halutaan nähdä ja onneksi nähdään erilaisena, ettei oo semmost, et näin
tarpeellist kahtiajakoo, mitä silloin on ollu, mikä on tietyst ollu ihan tarpeellist
aikoinaan.

Fyysisen paikan lisäksi muistin paikka voi sijaita pelkästään mielessä. Muistinvaraiset
paikat ovat riippuvaisia muistelijasta: kun muistelijaa ei enää ole, paikkakin häviää.
Seuraavassa esimerkissä vuonna 1908 syntynyt mies muistelee ensin teloitetun
punakaartilaisen teloituspaikalle jäänyttä hattua ja sitten hautausmaan aidalle valu-
nutta maalinoroa, joista kumpikin on ajan myötä hävinnyt:

...ja saksalaine otti sen sitte niin käsivarrest kiinni ja talutti sen siihen vähän
matkaa ja talosta siihen Pajannumme ja mäntyy vasten, et ampuu sen siihen ja
sil oli semmonen hattu päässä sitten ja se hattu jäi siihen airal ja joku nosti sen
hatun airanseipäaseen. Se oli siin ainakin pari vuotta siin se hattu airanseipäässä,
muistan sen jälkeenpäiten viäl sen. Se vain kauhtui siin.

Mää muistan, kun ne tosta Ylitalost ne otettiin ylös sitten ne ruumiit ja pantiin
ne arkkuihin, mustiin arkkuihin – – siin Levon arkusta, niin se valus semmonen
musta maali taik mitä se mahtoi, semmosta nestettä se valus siihen [hautaus-
maan] airan päälle. Ja siihen tuli semmonen pitkä, semmonen soiro sinne alas
sinne kivisee ja sit toine semmonen kapeempi siihen viäreen. Ja ne jäi siihen ja
ne otti niin kiine, kun mää seurasin aina jälkeenpäiten, niin kun mää olin soran
aikaan lomalla, niin mää seurasin, silloin mää muistin, et ne on viäl, mää huoma-
sin, et ne on näkyvissä, mut nyt niit ei näy enää. Ne kaksikymment vuotta siin oli
kumminkin...

Hattu ja maalinoro kirkonaidassa ovat alun perin muistuttaneet kertojaa näiden
kevällä 1918 teloitettujen Sammatin työväenyhdistyksen jäsenten kuolemasta. Juho
Koskisen aidan seipäaseen ripustettu hattu on muistuttanut kertojaa ulkopuolisten
sotilaiden armottomuudesta. Oman paikkakunnan suojeluskuntalaiset kieltäytyi-
vät surmaamasta haavoittunutta vihollista, mutta saksalaissotilaille miehen tila ei
ollut este. Henrik Levon arkusta hautausmaan kiviaidalle valunut maalinoro on
taas muistuttanut uhmakkaasta punakaartilaisesta, joka ei kaatunut ensimmäisestä
laukauksesta, vaan komensi teloittajiaan ampumaan paremmin. Ajan kuluessa hattu
ja maalinoro ovat muuttuneet muistin paikoiksi, jotka ovat muistuttaneet kertojaa
hänen kotipaikkakuntansa lähihistoriaan kuuluvasta kipupisteestä, sisällissodasta ja
sen kauaskantoisista ja raskaista seurauksista.

Sammatin ympäristöstä löytyy yhä tänä päivänä monia sisällissodasta muistuttavia
menneisyyden jälkiä, mutta niiden tunnistaminen edellyttää useimmissa tapauksissa

erityistietoa. Paikka on tunnistettava jollain keinoilla huomionarvoiseksi. Sisällissodan uhrien muistoa kunnioittava muistomerkki on vielä helppo tunnistaa, mutta useimmista tapahtumista ei ole jäänyt minkäänlaista merkkiä tai jälkeä jäljelle. Kerromalla paikkaan liittyvistä omakohtaisista muistoista tai siellä tapahtuneista teoista ne muuttuvat merkitykselliseksi ja todistusvoimaisiksi menneisyyden jäljiksi, joihin myös vieras voi eläytyä.

Pyhä tila

TIINA MAHLAMÄKI

Pyhäksi määrittyvät tilat

Tässä artikkelissa⁷⁹ käsittelen Veikko Anttosen ja uskontososiologi Kim Knottin tutkimuksiin nojautuen, tilojen pyhäksi rajaamista erityisesti uskontotieteen näkökulmasta. Tällöin käsittelyyn tulevat paitsi erilaisten uskonnollisten yhteisöjen pyhät tilat, niin rakennetut kuin rakentamattomat myös tilojen ruumiillistuminen ja sukupuolittuminen.

Pyhän käsitettä lähestytään nykyisin uskontotieteessä, erityisesti Émile Durkheimin, Mary Douglasin ja Veikko Anttosen teoretisointeihin perustuen, pääosin rajaamisen ja rajanvedon näkökulmasta, eikä tehdä olettamuksia uskonnon ytimestä tai yliluonnollisesta. Pyhäksi rajaaminen voi tapahtua niin arkisessa kuin uskonnollisessakin ympäristössä. Pyhä ei ole minkään asian ominaisuus, vaan se on pikemmin suhde, toiminnan tulos. Jokin aika, tila, asia tai esine ei ole itsessään ja olemukseltaan pyhä, vaan se määrittyy ja määritellään pyhäksi erilaisilla tavoilla, rituaaleilla ja symboleilla, joilla se erotetaan arkisesta ja maallisesta. Tilasta tai paikasta tulee pyhä monenlaisilla merkityksiä kantavilla ja välittävillä tavoilla, menoilla ja uskomuksilla, joita siihen liitetään tai joita siinä tai sen suhteen toimitetaan. Tavoilla, joilla se erotetaan muista, arkisista ja maallisista paikoista ja tiloista.

Yksinkertaisimmin ja tavallisimmin pyhät tilat määrittyvät paikoiksi, joilla on uskonnollinen merkitys ja jossa harjoitetaan uskonnollisen yhteisön rituaaleja. Pyhät tilat voivat olla hyvin monenlaisia. Ne voivat olla uskonnollisen yhteisön rakentamia tiloja, kuten kirkot, kappelit, synagogat, moskeijat tai temppelit. Ne voivat olla luonnon paikkoja, jotka on tulkittu pyhiksi, kuten joet, järvet, kukkulat tai vuoret. Pyhä tila voi kattaa laajankin maantieteellisen alueen, kuten vaikkapa Mekan kaupunki Saudi-Arabiassa tai Israel kristinuskon ja juutalaisuuden pyhänä maana. Koko Japanin maaperä on pyhä shintolaiselle, samoin kuin Intian niemimaa hindulle. Sama paikka, tila tai alue voidaan tulkita niin pyhäksi kuin profaaniksikin tai se voi eri uskonnollisesta viitekehyksestä saada erilaisia merkityksiä, kuten vaikkapa Jerusalemin kaupunki juutalaisten, kristittyjen tai muslimien tulkitsemana. Perinne voi tehdä jostakin paikasta pyhän. Perinne voi kuvata erilaisia, tiettyyn paikkaan liittyviä tapahtumia, kuten uskonnollisen johtajan syntymä tai kuolema tai paikalla tapahtuneet mystiset tai yliluonnolliset kokemukset.

Pyhäksi määrittyvät esineet pyhittävät niiden sijaintipaikat. Reliikit, pyhimysten tai uskonnollisten merkkihenkilöiden ruumiit tai ruumiinosat, tai sellaisiksi nimetyt, tekevät niiden säilytyspaikoista, esimerkiksi niitä ympäröivistä kirkkoista pyhiä. Eri-tyisen pyhiä ovat uskonnollisten merkkihenkilöiden hautapaikat, onhan esimerkiksi Rooman Pietarin kirkko sanottu rakennetun apostoli Pietarin haudan päälle tai Medinan moskeija Muhammedin haudan paikalle. Myös tavallisesta rakennuksesta, maallisiin tarkoituksiin rakennetusta voi erilaisin pyhittämisen rituaalein, symbolein ja muin järjestelyin tulla pyhä tila. Esimerkiksi suomalaisten muslimien rukoushuoneet ovat alun perin olleet aivan muussa käytössä.

Pyhäksi tulkitulla tilalla ei siis välttämättä tarvitse olla erityisiä esteettisiä tai fyysisiä edellytyksiä. Pyhän kokemusta korostava näkökulma yhdistää kuitenkin pyhyyden suuriin emotionaalisiin kokemuksiin ja elämyksiin. Sellaisiin, joita myös tradition ulkopuolelta tuleva kokee astuessaan sisään vaikkapa eurooppalaisiin goottilaisiin katedraaleihin, lähestyessään Tiibetin pyhiä vuoria tai Intian pyhiä jokia. Mutta monet pyhät paikat ja tilat eivät tradition ulkopuolisille näyttäydy mitenkään erityisinä, ne on voitu eristää ympäristöstään vaikkapa muutamilla kivillä tai ympäröidä köydellä tai ne eivät ulkonäöltään poikkea ympäröivistä rakennuksista tai luonnonympäristöstä.



Buddhalainen munkki tekemässä prostraatiota eli "maahan heittäytymistä" pyhän puun juurella, Intian Bodhgayassa, buddhalaisuuden perustajana pidetyn Gautama Buddhan oletetussa valaistumispaikassa. Kuvaaja: Johanna Ahonen.

Rakennuksen tai tilan pyhyys näyttäytyy tai on näyttäytymättä turistille, joka juuri ennen sulkemisaikaa kiertää hätäisesti kirkkorakennuksen, arkkitehtuurin harrastajalle tai ammattilaiselle, joka tekee pyhiinvaellusmatkan ihailemaansa kohteeseen, hautausmaalla kävijälle, joka tulee hiljentymään tai surijalle, joka osallistuu läheisensä siunaustilaisuuteen. Heille kaikille paikka saa erilaisia merkityksiä, jättää erilaisia muistijälkiä, muistoja.

Siunaustoimituksen rituaalit, jotka ovat tuttuja kaikille protestanttisissa hautaisissa käyneille, tutut siunaussanat, hiekan ripottelu, hautausvirret, musiikki, kukkien värit ja tuoksut, niiskutukset ja kahina tapahtuvat tilassa, mutta ne myös luovat tilaa, pyhää tilaa. Vieraan kulttuurin tai uskonnon edustaja tai uskonnottoman kasvatuksen saanut lapsi tai nuori voi aistia näiden rituaalien tärkeyden, vaikka niiden merkitys ei hänelle avautuisikaan. Jotkut rituaalin osat voivat olla outoja ja jäädä ymmärtämättä. Toisen kristinuskon suunnan edustaja voi hämmentyä luterilaisen kirkon karuutta, yksinkertaisuutta ja kalpeutta vaikkapa suhteessa ortodoksisiin ja katolilaisiin pyhäkköihin tai keskiaikaisiin kirkkoihin, jotka korkeilla torneillaan ja ylöskaareutuvalla katollaan, lasimaalausten ja kultausten väriloistossaan pyrkivät osoittamaan kohti taivasta, kuvaamaan tuonpuoleisen loistoa sekä tavoittamaan kristinuskon mysteeriluonnetta.

Pyhää tilaa voidaan tarkastella eri näkökulmista, sillä on eri ulottuvuuksia, se ei tyhjene pelkäksi rakennukseksi. Se voidaan ymmärtää, Kim Knottin jaottelun mukaan, niin materiaalisena, metaforisena, fyysisenä kuin kuviteltunakin tilana. Rakennus sisältää paitsi arkkitehtuurisen ja materiaalisen olemuksen, mutta se voi myös saada vertauskuvallisia tulkintoja. Siellä tapahtuu fyysisiä asioita, kuten haudataan siunaamisia ja muita uskonnollisia rituaaleja, ja lisäksi tilassa kävijöille, siellä elämyksiä tai merkittäviä tapahtumia kokeneille, se on myös kuviteltu ja koettu tila; se jää heidän muistoihinsa.

Sukupuoli, ruumis ja tila

Tilat, myös ja erityisesti uskonnolliset tilat, heijastavat ja ylläpitävät teologista, opillista järjestystä, jotka liittyvät valtaan ja hierarkiaan. Kenellä on lupa astua tilaan tai toimia siellä? Millä tavoin? Mitkä tapahtumat, tilaisuudet, järjestykset ja näkemykset ovat sallittuja kirkkotilassa tai muussa pyhäksi määritetyssä tilassa?

Pyhässä tilassa tulee näkyviin olemassaolon järjestys ja se, että jumaluuteen, pyhyyteen liittyy myös puhtaus, täydellisyys. Tähän liittyy myös ajatus siitä, että tietynkaltainen toiminta tai jopa tietyt ihmiset voivat saastuttaa ja liata tilan. Usein epäpuhtaus ja saastuttavuus liitetään naissukupuoleen. Vaikka naiset ovat Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa voineet jo vuosikymmenten ajan toimia pappeina, kaikille tämä järjestys ei edelleenkaan sovi. Ruumiillisen, menstruoivan tai raskaana olevan naisen nähdään joidenkin mukaan tahraavan pyhän tilan. Myös sukupuolensa korjannut pappi ei enää sovellu kaikkien mielestä toimimaan pappina.

Pyhiin tiloihin liittyvät rituaalit ovatkin usein sukupuolittuneita. Nais-sukupuoli voidaan joissain tapauksissa nähdä niin saastuttavana, että naisilla ei ole ollenkaan pääsyä tiettyihin pyhiin tiloihin. Tai heidät sijoitetaan miehistä erotettuun tilaan. Lisäksi tilassa saat- taan olla erityisiä paikkoja, joihin ei ole pääsyä kuin ammattilaisilla, papeilla, rabbeilla tai imaameilla. Myös suoma- laisessa yhteiskunnassa kirkkoon astu- vat miehet paljastavat päänsä, ja aikui- silta naisilta taas odotetaan, että heidän päänsä on peitetty. Puhtauden vaatimus liittyy pyhän tilan merkitykseen uskon- nolliselle yhteisölle: se on paikka, jossa kommunikoidaan jumaluuden kanssa, joissa ihmiset kohtaavat jumalansa. Arkisen elämän epäpuhtaudet ja sotkut jätetään tilan ulkopuolelle.



Rooman Pantheon-temppeli rakennettiin ennen ajanlaskumme alkua kaikkien jumalten temppe- liksi. Myöhemmin se vihittiin kristilliseksi kirkok- si. Puolipallon muotoinen temppeli saa valonsa kuvun keskellä olevasta aukosta. Siitä on myös yhteys taivaaseen. Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

Tuonpuoleinen tilassa

Pyhissä tiloissa tulkitaan olevan läsnä yliluonnollista voimaa, joka voi eri tavoin välittyä ihmisiin. Niissä on nähtävissä rikas symbolimaailma, joka yhdistää tämän- puolisen, maallisen elämän tuonpuoleisen, yliluonnollisen todellisuuden kanssa: tor- nit ja pilarit kurottuvat taivaisiin tai ne ovat itsessään taivaisiin kurottuvia vuoria, kuten Japanin pyhä Fuji-vuori. Ortodoksisen kirkon ikonit ovat ikkunoita tämän ja tuonpuoleisen todellisuuden välillä. Pyhät tilat ovat myös näkyviä metaforia uskon- nollisesta maailmasta. Ne kuvaavat sitä järjestystä, joka vallitsee tämän ja tuonpuo- leisen, ihmisen ja hänen jumaluutensa välillä.

Rakennettujen pyhien tilojen sijainti, muoto tai suunta ei ole sattumanvarainen. Esimerkiksi kristinuskon kirkot rakennettiin kohti itää, kohti nousevaa aurinkoa, joka symbolisoi ylösnoussutta Kristusta. Synagogat on useimmiten rakennettu Jeru- salemiin suuntaan, moskeijat Mekan suuntaan. Pyhien tilojen seinät, kuten suoma- laisten kirkkojen itäpäädyt, symboloivat rajaa tämän ja tuonpuoleisen, ihmisen ja yliluonnollisen, näkyvän ja näkymättömän välillä.

Pyhää tilaa voi tarkastella myös symbolijärjestelmänä. Pyhä tila tai sen osat voi- vat symboloida esimerkiksi ruumista, maailmankaikkeutta, luomisen asteita, ajan- jaksoja, tradition pyhiä kertomuksia tai ihmiselämän eri ulottuvuuksia. Ihmisruumis on keskeinen, ellei keskeisin järjestelmä, jonka avulla ihmiset järjestävät ja tulkitse- vat maailmaa. Ruumis on itsessään tila ja myös pyhä tila. Ristinmuotoinen kirkko

ei symboloi pelkästään Kristusta ristillä vaan myös ihmisruumista. Samanaikaisesti Kristuksen ruumis symboloi koko kristikuntaa, jumaluuden inkarnaatiota, johon ihmiskunnan historia keskittyy. Myös hindutemppeilit, muiden muassa, symboloivat ihmisruumista. Käynti temppelissä on samanaikaisesti matka omaan sisimpään. Koska hindulaisen käsityksen mukaan jumaluus on löydettävissä jokaisen ihmisen sisimmästä, myös hindutemppelein sisimmästä löytyy jumaluuden symboli. Ihmisruumis on universaali symboli, mutta merkityksensä tuo symboli saa jokaisessa uskontoperinteessä erikseen.

Pyhässä tilassa tuodaan taivaallinen järjestys maan päälle. Taivaan tai jumalallisen läsnäolo tilassa voidaan tuottaa erilaisin rakenteellisin järjestelyin, geometrisin muodoin ja valolla. Pyhä tila voi olla myös kuvaus kosmologiasta, esimerkiksi esittämällä tämän maailman, taivaan ja helvetin erityispiirteitä. Kristinuskon kirkot ovat omaksuneet tilajärjestelyjään Jerusalemin temppelistä, joka puolestaan symbolisoi taivaallista Jerusalemiä ja sen järjestystä.

Kun kutsumme jotain tilaa pyhäksi, oletamme, että tila itsessään, sen rakenne ja sieltä löytyvät symbolit ilmaisevat perustavaa laatua olevia kulttuurisia arvoja ja periaatteita. Antamalla näille arvoille, järjestyksille ja periaatteille näkyvän muodon, pyhä tila tekee ymmärrettäväksi ja käsin kosketeltavaksi ihmisyyhteisön yhteisen identiteetin.

Arki etnisesti kahtiajakautuneessa kaupungissa

SAARA SANTANEN

Tutkimuskohteena Mitrovica

Arki on perinteisesti ollut kansatieteellisen tutkimuksen keskiössä. Konfliktialueella tai poikkeukselliseksi koetussa ympäristössä elävien ihmisten arjen kokemusten kar-toittaminen on esimerkki siitä, kuinka etnologia voi avata uusia näkökulmia esimerkiksi erilaisten alueellisten kriisien ja jälleenrakentamisen tarkasteluun ruohonjuuri-tasolla. Tämän artikkelin taustat ovat Mitrovican kaupungin etnistä kahtiajakoa ja nuorten etnistä identiteettiä sekä arkea koskevassa pro gradu -tutkielmassani. Etnologiselle tutkimusotteelle tyypilliseen tapaan olen viettänyt paljon aikaa Mitrovicassa tehden haastatteluja ja havainnoiden. Aiheen tarkastelun kannalta on oleellista, miten nuoret rakentavat ja purkavat rajoja kotikaupungissaan ja millä tavalla kaupungin kahtiajako on vaikuttanut paikallisten nuorten tapaan käyttää kaupunkitilaa.

Kaakkois-Euroopassa Balkanin niemimaalla sijaitseva Kosovo itsenäistyi Serbiasta yksipuolisella itsenäisyysjulistuksella vuonna 2008. Sen itsenäisyys on useiden YK:n ja EU:n jäsenmaiden tunnustama, mutta esimerkiksi Serbia ei ole toistaiseksi tunnustanut maan itsenäisyyttä. Kansainväliseen tietoisuuteen Kosovo on noussut vuosina 1998–1999 käydyin Kosovon sodan ja 2010-luvulle jatkuneiden ajoittaisten levottomuuksien myötä. Maan suurimpana tragediana on yleisesti pidetty sitä, että se on kahden voimakkaan kansallisuusaatteen, serbien ja albaanien, sydänaluetta.⁸⁰

Alueella elävistä vajaasta kahdesta miljoonasta ihmisestä noin 92 % on albaaneja. Loput 8 % väestöstä on serbejä, ashkaleja, romaneja, bosniakkeja, goraneja, turkkilaisia sekä egyptiläisiä. Kosovon väestörakenne on hyvin nuori ja joidenkin arvioiden mukaan jopa 70 % maan asukkaista on alle 35-vuotiaita.⁸¹ Yhteiskuntaa kuormittavat pitkälle rakenteisiin ulottuva korruptio sekä työttömyys.

Kosovon alueen hallintaan liittyvät jännitteet albaanien ja Kosovon suurimman vähemmistöryhmän serbien välillä jatkuvat yhä. Tämän voi huomata erityisesti Pohjois-Kosovossa sijaitsevassa alle 100 000 asukkaan etnisesti jakautuneessa Mitrovicassa. Kaupungin keskellä virtaava Iber-joki jakaa serbien ja albaanien asuin-alueet albaanien eteläiseen osaan ja serbien asuttamaan pohjoiseen. Kaupunginosat toisiinsa yhdistävä Mitrovican silta on ollut viime vuodet suljettuna moottoriliikenteeltä erilaisin barrikadein ja sitä vartioivat Naton Kosovo Force (Kfor) -joukot.

Kahtiajattu elämä?

Eri puolilla Kosovoa on 2000-luvun aikana esiintynyt levottomuuksia ja väkivaltaisuuksia, joiden aiheuttajia ovat olleet paikalliset nuoret. Erään YK-raportin mukaan taustalla on ollut turhautumista työttömyydestä, köyhyydestä ja korruptiosta kärsivään kotimaahan, jonka tulevaisuuden koetaan olevan täysin kansainvälisen yhteisön käsissä.⁸²

Turhautuminen kotimaan tilanteeseen ja epävarmaan tulevaisuuteen käy ilmi myös haastattelemieni mitrovicalaisten nuorten kertomuksista. 25-vuotias albaanimies kuvaili tilannetta seuraavasti: ”Kuten mmm... nuorten käytös... heistä on tulossa niin aggressiivisia, he ilmaisevat jonkinlaista väkivaltaa. Eivät joka päivä, mutta sen voi nähdä heidän kasvoistaan.”⁸³

Paikka ymmärretään usein tilaa konkreettisempana käsitteenä. Siihen liittyy oletus inhimillisistä toimijoista, joiden tulkintojen kautta paikan katsotaan olevan olemassa.⁸⁴ Erilaiset paikkaan liittyvät vahvat tunteet ovatkin Mitrovicassa tyypillisiä. Paitsi turhautuminen yhteiskunnan tilaan ja tulevaisuuteen, mitrovicalaisten nuorten arkea varjostaa myös heidän kotikaupunkinsa jakautuminen eteläiseen ja pohjoiseen Mitrovicaan. Tämä kahtiajako määrittää paitsi eri etnisten ryhmien asuinpaikat, myös sen missä paikoissa nuoret voivat liikkua turvallisesti.

Paikan tuntua ja paikkaan kuulumisen tunnetta voidaan pitää ihmisen luonnollisena ja sisäänrakennettuna ominaisuutena. Paikan tuntua ja sen merkittävyyttä yksilön elämässä on selitetty esimerkiksi tietoisuudella muiden kulttuurien olemassaolosta samalla alueella. Tehdäkseen kulttuurien välillä vallitsevaa eroa näkyvämmäksi, ihmiset saattavat alkaa korostaa sitä, että ainoastaan he kuuluvat tiettyyn paikkaan.⁸⁵

Mitrovicassa paikan tuntu eri kulttuuriryhmien erojen korostajana on johtanut siihen, että haastattelemanuoret kokivat olonsa turvallisiksi vain oman etnisen ryhmänsä asuinalueella. Vuosina 2011–2013 tekemissäni haastatteluissa huomasin, että sekä serbit että albaanit kuvailivat muiden etnisten ryhmien liikkumista koko kaupungin alueella turvallisiksi, mutta tunsivat kuitenkin itsensä ja oman etnisen ryhmänsä turvallisuuden uhatuksi liikkueensa oman asuinalueensa ulkopuolella. 25-vuotias serbimies kuvaili tuttavapiirinsä liikkumista kaupungissa seuraavasti: ”Me emme koskaan ylitä suljettua siltaa. En ole koskaan kuullut, että joku vain menisi sinne kävelemään ja katselemaan. Me emme voi. He tietävät.”

Kyseisen serbihaastateltavani kokemus oman etnisen ryhmänsä liikkumisesta joen eteläpuolella kuvaa monin tavoin myös useiden haastattelemieni albaaninuorten kokemuksia sillan ylittämisestä serbien asuttamalle alueelle. Sosiaaliset suhteet serbi- ja albaaninuorten välillä ovatkin harvinaisia. Mahdollisuuksia toisen etnisen ryhmän edustajien tapaamiseen on vähän ja pelko siivittää vähäisiäkin mahdollisuuksia. 23-vuotias serbinainen kuvasi suhteitaan albaaneihin seuraavasti: ”Me emme tunne heitä henkilökohtaisesti, koska me emme voi puhua heille. Luulen, että se ei ole turvallista... on ihmisiä, jotka tarkkailevat kenelle puhut. Siitä tulisi ongelmia.”

Arki sillanrakentajana

Haastateltavieni joukossa oli muutama albaani, jotka kuvasivat itseään sillanrakentajiksi alueella asuvien eri etnisten ryhmien välillä. Tällaiset monietnisen ystäväpiirin omaavat ylijarjaiset toimijat ovat oman kokemukseni mukaan Mitrovicassa harvinaisia, mutta eivät täysin poikkeuksellisia. Useimmat heistä työskentelevät tehtävissä, jotka edellyttävät liikkumista molemmilla puolilla jokea. Useimmille mitrovicalaisille turvallinen liikkuminen koko kaupunkitilassa edellyttääkin ihmisten tunteista myös oman etnisen ryhmän asuinalueen ulkopuolelta.

Mitrovican kaupunki on alkuperäisessä muodossaan suunniteltu Iber-joen molemmille puolille. Kahtiajakautuneena Mitrovica ei muodosta fyysisesti toimivaa kaupunkirakennetta varsinkaan lähinnä asuintaloista koostuvalla pohjoispuolella. Useat kahtiajakoon ja etnisyyteen liittyvät tunteet ja konfliktit kulminoituvat näiden kahden kaupunginosan välille jäävään suljettuun siltaan. Monille haastateltavistani suljettu silta onkin kahtiajaon symboli ja kahtiajakoon liittyvien levottomuuksien tapahtumapaikka.

Kahtiajaon vaikutus nuorten arkeen ja mahdollisuuksiin käyttää kaupunkitilaa on tekemiäni haastattelujen perusteella suuri, mutta se ei toisaalta ole estänyt nuoria elämästä normaalia arkea. Mitrovicaa tarkasteltaessa onkin tärkeää huomioida arjen jatkumon läsnäolo myös pitkittyneessä poikkeustilanteessa. Kahtiajako on toki



Barrikadit sillan pohjoispuolella. Lyhtypylvään mainos kehottaa Mitrovicassa asuvia serbejä boikotoimaan Kosovon viranomaisten järjestämiä kunnallisvaaleja marraskuussa 2013. Kuvaaja: Saara Santanen.

läsnä arjen toimijuuksissa, identiteetin rakentumisessa, tilojen käytössä ja sosiaalisissa suhteissa, mutta se ei ole estänyt nuoria jatkamasta niin normaalia elämää kuin se kyseisissä olosuhteissa on mahdollista. Monissa tapauksissa käy ilmi, että elämä Mitrovicassa ei ole helppoa, mutta arki jatkuu silti. Rajoja puretaan myös korostamalla oman elämän tavallisuutta. Haastattelemani 34-vuotiaan albaanimiehen kertomus kuvastaa monen mitrovicalaisen nuoren aikuisen toivetta tulla tarkastelluksi tavallisena eurooppalaisena:

Haluaisin sanoa, että me olemme vain tavallisia ihmisiä, me olemme Euroopassa, meillä on televisiot, meillä on media, meillä on kaikkea sellaista. Miten sen sanoisin... sodan jälkeen... mikä se sana on... häiritä. Minun ihmiseni nähdään erilaisina, jotenkin erikoisina, mutta emme me ole erikoisia, me olemme normaaleja. Olemme ihmisiä, jotka haluavat elää, jotka tykkävät kokoontua yhteen ja nähdä eurooppalaisen tulevaisuuden.

POHDITTAVAA

- Millä perusteilla omassa elämässäsi, kodissasi tai lähiympäristössäsi tietyistä paikoista on tullut niin merkityksellisiä, että niille on annettu nimi?
- Miten tietyistä paikoista on tullut sinulle merkityksellisiä muistin paikkoja?
- Millä kuvitteellisilla tai fiktiivisillä paikoilla on sinulle erityistä merkitystä? Miksi?
- Valitse jokin sinulle merkittävä paikka ja pohdi, mikä siitä tekee erityisen? Liittyykö paikka omaan henkilöhistoriaasi vai oletko kenties kuullut tai lukenut siitä jostain. Millaisia tunteita paikka herättää sinussa? Miksi?
- Millä tavoin paikka voi toimia erojen korostajana eri kulttuuriryhmien välillä?
- Millä periaatteilla jokin tila rajautuu pyhäksi? Mitä erilaisia pyhiä tiloja sinun lähiympäristössäsi ja lähiseudultasi löytyy? Keille tilat ovat pyhiä? Mitä rajoituksia näitten tilojen käyttöön liittyy?
- Tarkastele ulkopuolelta ja astu sisään jonkin uskontoperinteen pyhään tilaan, esimerkiksi kirkkoon, moskeijaan tai synagogaan. Mitä symboleja löydät tilasta? Miten tila ilmentää ihmisen ja ylliuonnollisen suhdetta erilaisin metaforisin ja arkkitehtonisin keinoin? Miten tilassa ollaan läsnä ruumiillisesti? Mitä rajoituksia tilan käyttöön liittyy?

Viitteet

- 1 Haarni 1997, 87.
- 2 Raivo 1997, 199–200.
- 3 Ks. esim. Anttonen 1996; 2010; 2013; Knott 2005; Knuuttila, Laaksonen & Piela 2006; Lehtonen, Rautanen & Valkonen 2008, 8; Tilley 1994, 11; Tweed 2006.
- 4 Tuan 2001 (1977), 34.
- 5 Nykysuomen sanakirja 2002, 4. osa, 147–148; Kielitoimiston sanakirja 2007, 2. osa, 409.
- 6 Ainiala, Saarelna & Sjöblom 2008, 14–18, 86–95; Kiviniemi 1990, 44–45.
- 7 Forss 2007, 78–130.
- 8 Tuan 2006.
- 9 Karjalainen 1997, 230.
- 10 Ks. esim. Knuuttila 2006, 7; Knuuttila, Laaksonen & Piela 2006; Kurki 2006, 253–254; Löytynoja 2006, 310; Wylie 2007.
- 11 Karjalainen 2006.
- 12 Tuan 2001 (1977), 179. Ajasta myös Arki, juhla ja pyhä -luvussa.
- 13 Nora 1996; Peltonen 1999, 104–106, 199.
- 14 Erlil 2011.
- 15 Löytynoja 2006, 310.
- 16 Ruotsala 2009.
- 17 Ks. Olwig 2002; Wylie 2007.
- 18 Bladh 2008, 223.
- 19 Paasi 1984, 23–25.
- 20 Knuuttila 2006, 7–8.
- 21 Honko 1981, erit. 19–23.
- 22 Ruotsala 2002, erit. 74–91, 402–411.

- 23 Tuan 2001 (1977), 116.
 24 Saarikangas 2002, 49.
 25 Varhaisesta kansatieteellisestä kaupunkitutkimuksesta ks. Talve 1984.
 26 Kähärä 2014.
 27 Lynch 1960.
 28 Tani 1997; Tuan 2001 (1977).
 29 Virtanen 1993.
 30 Ruotsala 2011.
 31 Tuan 2001 (1977), 88.
 32 Herrala 2012. Turussa esillä ovat olleet sekä Myllysellän uudisrakentaminen että ns. Kirjastosillan sijainnista ja tarpeellisuudesta käyty kamppailu.
 33 Haarni 1997, 88; Junkala 2000, 96–97; Koskela 1997.
 34 Larmola 2003, 12–13.
 35 Anderson 1991; Paasi 1998, 227.
 36 Rojola 1995, 222.
 37 Sedwick 1992, 239.
 38 Hall 1999, 52.
 39 Mts. 61.
 40 Gordon, Komulainen & Lempiäinen 2002, 13.
 41 Anttonen 1993, 48–49.
 42 Virtanen 1996, 38.
 43 Knuuttila 1998, 209.
 44 Anderson 1991; Bhabha 1990a; Rojola 1995, 219–225; Sakaranaho 2011. Ks. Kulttuuri-perintö-luku.
 45 Esim. Tervonen 2014. Tällaista kansallisvaltioon keskittyvää tutkimusta, joka ei huomioi kansallisia rajoja ylittäviä ilmiöitä ja rakenteita, nimitetään *metodologiseksi nationalismiksi* (ks. esim. Beck 2007, 287; Markkola, Snellman & Östman 2014, 16–17).
 46 Ks. esim. Appadurai 1996.
 47 Ks. Identiteetti-luku.
 48 Mäkelä 1986, 72; Sevänen 1999, 17.
 49 Paasi 1996, 222; Riikonen 1997, 179.
 50 Knuuttila 2006, 9.
 51 Ks. Suominen 2009, 8–9.
 52 Tämä näkyy mm. siinä, että 1990-luvulla käytettiin yleisesti kyber-alkuisia termejä, joiden tarkoitus oli korostaa eroa.
 53 Hine 2000, 65; ks. myös Haverinen 2014, 44–47; Kozinets 2010, 58–73.
 54 Turtiainen & Östman 2013, 62–64.
 55 Haverinen 2014, 42, 207–208.
 56 Mt.
 57 Ks. esim. Heimo 2014.
 58 Rheingold 1993, 3.
 59 Ks. esim. Kozinets 2010, 8–15, 21–40.
 60 Suomen Akatemian projektit 250307 ja 275378.
 61 Sunshine Coast Council, Cultural Heritage eNewsletter, December 2013.
 62 Enges 2014, 96–97; Hirvonen 2007; Ryden 1993, xiv, 40.
 63 Lukin 2012, 102–103.
 64 Enges 2014, 97; Siikala & Siikala 2005, 112.
 65 Enges 2014, 97; Siikala & Siikala 2005, 129–130.
 66 Enges 2014, 93; Sarmela 1994.
 67 Simonsuuri 1975, 455.

- 68 Esim. Korkiakangas 1996; Ukkonen 2000.
- 69 Suomalaisten sotien jättämiä traumaattisia muistoja ovat käsitelleet muun muassa Fingerroos (2004), Heimo (2010), Peltonen, U.-M. (1996 ja 2003) ja Raninen-Siiskonen (1999).
- 70 Enges 2012a, 83–88; 2014, 93–94.
- 71 Lund & Benediktsson 2010, 1.
- 72 Artikkelini on lyhennetty versio artikkelistani ”Maisema kätkee surun ja kärsimyksen” (Heimo 2011) ja perustuu väitöskirjaani *Kapina Sammatissa* (Heimo 2010). Haastattelut on taltioitu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran äänitearkistoon ja Turun yliopiston HKT-laitoksen arkistoon.
- 73 Outinen 2004, 223; Paavolainen 1967, 166–167, 174.
- 74 Ks. esim. Peltonen, U.-M. 1996.
- 75 Glassie 1982, 662–663.
- 76 Raivo 2002, 127–128.
- 77 Nora 1996, 1, 7.
- 78 Korkiakangas 1996, 277–279; Olsson 2009.
- 79 Tämän artikkelin lähteet: Anttonen 2010; Brereton 2005; Knott 2005.
- 80 Tamminen 2011, 294.
- 81 The World Bank 2014. Kosovo. The World Bank [verkkosivu].
- 82 Tamminen 2011, 291.
- 83 Artikkelissa käytetyt haastattelut ovat vuodelta 2013. Aineisto on kirjoittajan hallussa.
- 84 Lappi 2007, 39.
- 85 Rose 1995, 99.



VALTA
JA
TOIMIJUUS

Valta ja toimijuus

ANNA HYNNINEN, ANTTI LINDFORS JA MINNA OPAS

Vallan ja toimijuuden käsitteet

Jokainen meistä on vaihtelevasti tai näkökulmasta riippuen sekä vallankäyttäjä että vallanalainen, vallan uhri tai sen haltija. Yhteiskuntatieteiden ja valtio-opin piiristä omaksuttu, 1960-luvulta lähtien myös kulttuurien tutkimuksen aloille vakiintunut *vallan* käsite avaa yksilön, yhteisön ja yhteiskunnan suhteisiin tuottoisan näkökulman. Sillä viitataan tutkimuksessa usein nimenomaan sosiaaliseen valtaan, joka toteutuu yksilöiden, ryhmien, yhteiskunnallisten kategorioiden ja instituutioiden vuorovaikutuksessa. Yhtä hyvin harjoitamme kuitenkin vallankäyttöä niin luontoon kuin itseemmekin.

Jäykintä ja järjestelmällisintä valtaa käyttävät talouden ja valtion kaltaiset rakenteet, mutta kulttuurien tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita vallan ilmenemisestä identiteetin, arjen ja yksityisen tapaisissa epävirallisemmissakin konteksteissa. Lavea väylä valta-analyysiin käy *tiedon* käsitteen lävitse, joka säännönmukaisesti kaavoittuneina esityksinä ja käytäntöinä sekä ylläpitää sosiaalisia valtarakenteita että on niiden vaikutuksen alainen. Valta nähdään kaikkialla läsnä olevana asioiden ja olioiden välisenä vaikutussuhteena, ei niinkään joillekin suotuna etuoikeutena. Sen toimintaa voidaan tarkastella periaatteessa minkä tahansa kulttuurisen tai sosiaalisen käytännön osatekijänä. Tutkijan ja tutkittavan välinen suhde on sekin valtasuhde, ilmeisimmin vaikkapa etnografisessa haastatteluasetelmassa mutta yleisemmin myös tieteenradition ja käsitteiden yhteiskunnallisina kytköksinä. Siksi valta kuin myös sille läheinen toimijuuden käsite auttavat hahmottamaan myös tutkijan henkilön yhtenä analyysin välineenä ja lähtökohtana.

Seuraavissa alaluvuissa tutustutaan ensin lyhyesti vallan toimintamuotoihin sekä tiedon ja vallan suhteeseen, jonka jälkeen pohditaan valta- ja toimijakeskeisen tutkimuksen eroja ja yhtymäkohtia. Viimeiseksi tutustutaan erityisesti toimijuuden moninaisuuteen ja moniaineksisuuteen sen perustavaa arkisuutta unohtamatta. Artikkelia ohjaa ajatus vallan kahdesta aspektista, jotka nousevat etualalle, kun huomio kohdistetaan toimijuuden ja vallan suhteeseen. Nämä ulottuvuudet ovat tiedon ja toiminnan mahdollisuuksia tuottava positiivinen valta sekä hallinnan ja kontrollin negatiivinen, rajoittava valta. Ne elävät etymologisesti *subjektin* käsitteessä, joka viittaa samanaikaisesti sekä alamaisuuteen että aktiiviseen, tahtovaan toimijuuteen. Subjektin käsite muistuttaakin molempien näkökulmien väistämättömästä vuoro-

vaikutuksesta. Valta määrittyy aina suhteessa vastarintaan ja toimijuuteen, jota se paitsi rajoittaa myös tukee. Pakottaessaan ihmiset luovaan toimintaan ja vastarintaan valta voi myös avata vallanalaisille tilaisuuksia kehittyä vastustamaan valtaa entistä tehokkaammin.¹

Toimijuus on pitkään ollut keskeinen käsite niin kulttuurien tutkimuksessa kuin monilla muillakin tieteenaloilla, mutta joka vallan käsitteen tavoin ei ole millään muotoa yksiselitteinen. Yleisesti toimijuuden olemassaolon ehdoiksi voidaan katsoa kyky tilanteiden arviointiin, valintaan ja toisin tekemiseen. Toimijuuden käsitteellä onkin usein viitattu yksilöiden kykyyn tehdä päätöksiä ja toteuttaa niitä.² Ristikkäisyydestään huolimatta subjektuuden eli ajattelevan ja toimivan olennon ja toimijuuden käsitteet eivät ole päällekkäisiä. Yhteiskuntatieteilijä Suvu Ronkainen esittää, että toimijuus voidaan ymmärtää subjektuuden tilanteisena asemana. Tietynlainen subjektuus on edellytys tietynlaiselle toimijuudelle, mutta samalla se sitoo sen kaltaiseen toimijuuteen, jota tietyltä subjekti(positio)lta voidaan odottaa.³ Toimijuus ei olekaan yksilön ominaisuus, vaan se on aina vuorovaikutuksellista ja muodostuu sosiaalisissa suhteissa. Tähän toimijuutta muovaavaan kontekstiin kuuluvat ennen kaikkea yhteiskunnalliset rakenteet, yksilölliset ja yhteisölliset tarinat sekä diskursit ja niihin sisältyvät odotukset. Vallan, subjektin ja toimijuuden käsitteet ovat toisinaan aina konteksti- ja tilannesidonnaisia. Niissä on läsnä niin menneet, nykyinen kuin tuleva.

Yleisestä erityiseen

Valta on muidenkin aidosti tieteidenvälisten avainkäsitteiden tapaan kiistelty ja moniulotteinen. Sen luonteesta ja rajoista ei vallitse yksimielisyyttä. Valtaa määriteltäessä tuotamme samanaikaisesti tulkintoja paitsi tutkimuskohteestamme, yhteiskunnasta ja yksilöstä sen osana, myös vapauden ja vastarinnan konseptioista sekä itse tutkimuksen rajoista ja mahdollisuuksista. Terminologista hämääryyttä lisäävät vallan läheiset yhteydet auktoriteetin, toimintakyvyn, hegemonian, kontrollin, sarron tai fyysisen voiman kaltaisiin käsitteisiin sekä suomenkielisen 'vallan' rikas ja joustava etymologia.⁴ Kun tutkimme valtaa ja keskustelemme sen luonteesta, meidän tuleekin ensin rajata sen lajia ja alaa, siirtyä yleisestä vallan käsitteestä erityisiin vallan konteksteihin.

Vallan harjoittamista on usein luokiteltu erilaisiin alaluokkiin, jotka ovat koostettavissa väljästi ottaen voiman käytön, manipuloinnin, suostuttelun ja auktoriteetin lajeiksi.⁵ Tiivistetysti vallassa on siis kyse A:n kyvystä saada B toimimaan määrätynlaisella tavalla, tapahtui tämä sitten pakottamalla, suostuttelemalla tai tyypillisimmin näitä menetelmiä yhdistäen. On kuitenkin huomioitava, että A ja B toimintamahdollisuuksineen ja identiteetteineen määrittyvät vasta niiden välisen valtarakenteen asettamisissa puitteissa. Valtaa onkin kuvattu tässä mielessä paremmin sisäiseksi, tuotavaksi vuorovaikutussuhteeksi kuin ulkoiseksi vertailusuhteeksi.⁶ Subjektienvälisen vuorovaikutuksen ohella valtaa pitää tarkastella sosiaalisten normien näkökulmasta,

jolloin sen havaitaan vaikuttavan vallankäyttäjien näkökulmasta poikkeavan määrittelyyn, sietokykyyn ja kontrollointiin. Normit voivat olla enemmän tai vähemmän pakottavia ja kielellisesti artikuloituja, yleisiä, kuten tasa-arvo, tai tarkasti määriteltyjä, kuten liikennesäännöt. Usein normin tarkkuus tai yksityiskohtaisuus kuitenkin korreloi todellisen vallankäytön kanssa käänteisesti: mitä yleisemmin muotoiltu normi on, sitä enemmän sen sisältö on käytännössä riippuvainen vallankäytöstä.⁷

Valta voidaan karkeasti ottaen jakaa myös yksittäisten toimijoiden käyttämäksi taktiseksi vallaksi tai arjen ”mikrovallaksi” ja toisaalta rakenteelliseksi vallaksi, jolla viitataan valtasuhteiden organisoitumiseen yhteiskunnallisten instituutioiden ja hidaslukkeisten sosiaalisten käytäntöjen tasolla. Kulttuurintutkija tarvitsee käsitettä, joka välittää ”intiimejä” vuorovaikutustilanteita sekä yleisempiä, institutionaalisia makrorakenteita asettamatta kumpakaan etusijalle ja palauttamatta vastapuoleensa. Tällaiseksi on tarjottu sosiaalisena käytäntönä toteutuvaa diskurssia, jonka sidos vallankäyttöön käy ilmeiseksi, kun huomio kohdistetaan diskurssien tuottavuuteen.

Valta ja diskurssi

Diskurssin käsitteellä viitataan tietoa tuottavaan kielenkäyttöön sekä toimintana että konventiona, jolla on oma historia ja rakenteensa. Diskurssin näkökulmasta kieltä tarkastellaan ilmaisemisen ja tulkittamisen tapoina, joissa korostuvat kielenkäytön sosiaaliset, kulttuuriset, historialliset ja poliittiset ulottuvuudet. Valta-analyysin klassikoksi korotetun filosofi Michel Foucault’n mukaan valta toimii modernissa yhteiskunnassa nimenomaan institutionalisoitujen ja sosiaalisissa käytännöissä vakiintuneiden diskurssien kautta.⁸ Diskurssit määrittelevät tiedon luonnetta – rajaavat sen esimerkiksi valheesta tai järjettömyydestä – ja samalla sekä ehdollistavat että mahdollistavat jonkin asian tai ilmiön ymmärtämisen tietyllä tavalla, kuten ”lääketieteellisesti” tai ”maalaisjärjellä”. Toisaalta diskurssit luovat mahdollisia alisteisia tai toimintakykyisiä asemia ja rooleja niille subjekteille, jotka kyseisiin diskurssihin asettuvat. Valta on viime kädessä hyvin perustavassa merkityksessä ruumiillista: se kohdistuu, jäsentää ja muovaa subjekteja ruumiillisina, materiaalisina olentoina.

FOUCAULT JA DISKURSSI

Foucault’lla ei ole yhtä tarkkaa määritelmää diskurssille, vaan diskurssi toimii pikemminkin yhtenä keskeiselementtinä hänen teoretisoinnissaan. Diskurssi ei merkitse pelkästään tiettyä tekstiä tai tiettyjä lausumia, vaan se määrittyy laajemmin. Yksi Foucault’n diskurssimääritelmistä kuuluu seuraavasti: ”Ne ovat käytäntöjä, jotka järjestelmällisesti muodostavat kohteensa, josta ne puhuvat”.⁹ Diskurssi on siis näin määriteltyä jotain, joka tuottaa jotakin, eikä jotain, joka on itsestään ilman tuottamaansa kohdetta olemassa.

Foucault'n alleviivaama vallan *produktiivisuus* tarkoittaa sitä, että vallan läpäisevät diskurssit tuottavat erityisiä toiminnan, tiedon ja olemisen muotoja ja mahdollisuuksia – yleisesti ottaen sosiaalista ja kulttuurista todellisuutta. Diskurssien valta on hajautunutta ja anonyymiä valtaa, jolle ei voida osoittaa yhtä alkuperää tai omistajaa, mikä rajoittaa myös yksilön mahdollisuuksia vastustaa tai vaikuttaa siihen. Valtarakenteiden elinehto piilee diskurssien *sosiaalisessa kierrossa* eli niiden aktiivisessa toistamisessa ja soveltamisessa yhä uusiin konteksteihin. Tiettyjä diskursseja voidaan pitää toisia merkityksellisimpinä siinä mielessä, että ne osallistuvat omien elinolosuhteidensa, oman kiertonsa ylläpitoon. Tällaisiksi on voitu nähdä esimerkiksi tiettyjen alkuperäiskansojen sukulaisuus- ja liittolaisuussuhteita järjestävät diskurssit, jotka luovat tiloja ja konkreettisia ehtoja omalle ja samalla muiden diskurssien leviämislle: käytännössä siis kontrolloivat puheen, ajattelun ja edelleen toiminnan mahdollisuuksia.¹⁰

Koska valta on hajautunutta ja liikkuvaa, kulttuuristen toimijoiden nähdään pikemminkin osallistuvan vallan toimintaan sen välikappaleina asuttaessaan, hetkellisesti tai suhteellisen pysyvästi, erilaisten diskurssien sanelemia *subjektipositioita* eli sosiaalisia asemia. Esimerkiksi feminiinisyys ja maskuliinisuus ovat kulttuurissa vallitsevien sukupuolidiskurssien tuottamia, sosiaalisia käytäntöjä voimakkaasti läpikäyneitä subjektipositioita. Yhteiskunnallisina toimijoina ja kulttuurin kuluttajina ja tuottajina suuntaudumme ja neuvottelemme tilanteittain erilaisista subjektipositioista, jotka voivat sukupuolen ohella paikantua sosiaalisia kategorioita, kuten seksuaalisuutta, kansallisuutta, luokkaa, terveyttä tai uskontoa, jäsentäviin diskursseihin. Henkilökohtaisia ja sosiaalisia ristiriitoja synnyttää se, että määrätynlaiset subjektipositiot ja niiden risteymät eivät ole tietyille toimijoille historiallisista ja poliittisista syistä aina tai lainkaan mahdollisia. Esimerkiksi sota-aikana naiskansalaiselle oli Suomessa käytännössä kolme ideaalista mallia, jotka sopivat yhteen vain heikosti tai osittain: maanpuolustaja lotta, vahva työläinen ja kotirintaman hoivaava äiti. Usein avioituneet naiset lopettivatkin lottatyön.¹¹

Vallan käsitteen hyödyntäminen tutkimuksessa

Tutkimuksessa on aina hyvä täsmentää, mitä vallalla ja toimijuudella kulloinkin tarkoitetaan. Toimijuus liittyy analyttisesti valta-käsitteeseen ja toimijuutta sekä valtaa onkin hyödyllistä analysoida yhdessä. Esimerkiksi foucault'laisittain lähestyttynä toimijuus näyttäytyy aina suhteellisenä ja valtasuhteissa muodostuneena. Valta toimii sekä subjektin resurssina että rajoitteena, sortavana ja edistävänä rakenteena. Se, miten paljon toimijuuteen pystyy vaikuttamaan, vaihtelee näkökulmittain. Tutkimus suuntautuu usein joko valta- tai toimijakeskeiseen analyysiin.

Yksinkertaistettuna valtakeseisessä analyysissä pyritään tarkastelemaan miten tietty valtarakenne on syntynyt, miten se toimii ja millaisin diskurssein sitä pidetään yllä. Näin tutkimuksessa ollaan etupäässä kiinnostuneita valtaa rakentavista diskursseista ja siitä, millaista toimintatilaa tai subjektipositioita erilaiset diskurssit



Porissa järjestettävästä Suomi Areenasta on tullut vallan ja kansan kohtaamispaikka. Yhteiskunnan eri ilmiöitä koskeviin keskustelutilaisuuksiin osallistuu poliitikkoja, mutta myös kulttuuripersoonia ja muita julkisuuden henkilöitä. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

tuottavat toimijuudelle. Toimijakeskeinen analyysi pyrkii vuorostaan keskittymään siihen, miten ihmiset itse määrittelevät omaa toimijuuttaan, miten he sen kokevat ja miten he pystyvät omalla toimijuudellaan muokkaamaan valtarakennelmia.

Valtokeskeinen rakenteellinen analyysi

Valta ja sosiaalinen kontrolli toimivat sekä virallisella, kuten lainsäädännön, tuomioistuimen tai hallinnon, että epävirallisella, esimerkiksi moraalinnormien, perinteen tai tapojen tasolla. Foucault'n mukaan ihmisen identiteetti muodostuu eritasoisten valtasuhteiden kautta, eikä varsinaista valtarakennelmista vapaata autonomista subjektia tai toimijaa ole edes olemassa. Modernien valtarakennelmien ominaispiirteeksi on kuvailtu niiden huomaamattomuutta: ne kykenevät muokkaamaan yksilöiden käsityksiä itsestään siten, ettei yksilö edes huomaa olevansa muokkauksen kohteena. Vaikka yksilö kokisi toimivansa itsenäisesti, se ei todista hänen itsenäisyyttään tai vapauttaan, vaan pikemminkin se todistaa, että alistaminen on hänen kohdallaan onnistunut.¹²

Diskursiivinen valta esittää jotkut aktiivisina toimijoina ja ohittaa toiset. Valtakeskeisessä analyysissä tarkastellaan sitä, millaisia toimijuuden tiloja diskurssit nimeävät ja rakentavat, eli millaisia toimijuuksia mahdollistuu tietyissä käytänteissä ja mitkä taas jäävät hiljaisuuteen tai marginaaliin. Näin valta ja sorto liitetäänkin usein kieleen. Kielen ajatellaan tuottavan toimintaa ja olevan yksi kontrolloivan sekä marginalisoivan vallankäytön alueista. Käsite *seksuaalisuus* on hyvä esimerkki kielen, nimeämisen ja vallan kietoutuneisuudesta. Esimodernille ajoille asti seksuaalisuus-käsite liitettiin lähinnä aktiin, toimintaan, aistimuksiin sekä nautintoon, eikä se viitannut yksilön seksuaali-identiteettiin. Vasta teollistumisen ja modernisaation

myötä seksuaalisuudesta tuli yhteiskunnallisen vallankäytön aluetta: siitä ryhdyttiin tuottamaan erilaisten seksologisten teorioiden avulla tietoa, jolla määriteltiin ja selitettiin ihmisten käyttäytymistä. Englannin kielen sanakirjaan käsite seksuaalisuus kirjattiinkin vasta 1800-luvun lopulla, Suomessa vielä myöhemmin. Seksologian yhtenä päätehtävänä oli erilaisten seksuaalisuuksien eli hetero-, bi- ja homoseksuaalisuuden sekä niiden variaatioiden ja seksuaalisen halun muotojen, kuten fetisismin, masokismin ja sadismin nimeäminen ja luokittelu. Samalla määriteltiin normaali ja poikkeava seksuaalisuus.¹³

Valtakeskeisessä tutkimuksessa korostuu kuitenkin usein se, että rakenteet, kieli ja yleisemmin diskurssit ovat ajallisesti olemassa ennen yksilöä. Vaikka subjektilla on tietyissä historiallisissa olosuhteissa mahdollisuus uudelleen muokata rakenteita, ei hänellä ole pääsyä niiden ulkopuolelle. Näin toimijuus ei näyttäytyä aina kovinkaan intentionaalisenä eli tietoisesti päämääriin suuntautuneena toimijuutena. Valta- ja rakennekeskeistä tutkimusta onkin kritisoitu siitä, että ne usein kadottavat teorettisoinnissaan strategisesti toimivan subjektin merkityksen. Jos toimijuus nähdään pelkästään diskursiivisena, tehdään siitä samalla helposti liian abstrakti, persoonaton tai aineeton.

Toimijakeskeinen analyysi

Toimijakeskeisessä analyysissä toimijuuden nähdään aktualisoituvan vasta silloin, kun subjektilla on valinnan, toisin tekemisen ja oman toimintansa reflektion mahdollisuus. Tällöin voidaan puhua aloitteellisesta, intentionaalisesta ja vahvasta toimijasta, joka tekee valintoja, kykenee käsitteellistämään tilanteita ja rakentamaan mielekkyyttä elämälleen. Intentionaalinen toimija hankkii oikeuksia ja pyrkii muutokseen, joka parantaa omaa tai muiden asemaa. Toimijuus voidaan nähdä tarkoituksenmukaisena toimintana sellaisessa tilanteessa, jossa subjektilla olisi mahdollisuus toimia myös toisin. Näin toimijuudessa on aina kyse ulkoisessa maailmassa tapahtuviin tapahtumiin puuttumisesta eli toiminnasta, jolla saadaan aikaan jokin vaikutus.¹⁴

Antropologi Sherry Ortner tarkastelee toimijuutta eräänlaisina *kulttuurisina projekteina*, joita viedään läpi pelaamalla niin sanottuja *vakavia pelejä*. Pelillä hän tarkoittaa taktiikkaa, jolla omaa kulttuurista projektia edesautetaan maailmassa, jossa toisten projektit tulevat alati omien projektien tielle. Vallanalaisilla ja vallanpitäjillä on omat projektinsa. Vallanpitäjien julkiset projektit luovat eräänlaisen yhteiskunnallisen normin. Ne joilla on vähemmän valtaa, pyrkivät toisaalta suojelemaan ja vahvistamaan omia kulttuurisia projektejaan.¹⁵

Antropologi Joan Scott on ehdottanut vallanhaltijoiden ja vallanalaisten suhteiden tarkasteluun käsitteitä *julkiset* ja *kätkeyt* käsikirjoitukset. Vallanhaltijoiden käyttämissä julkisissa käsikirjoituksissa he korostavat vallankäyttönsä laillisuutta ja oikeutusta. Vallassa olevat eivät kuitenkaan ole vapaita määrittelemään mielivaltaisesti julkisia käsikirjoituksia, vaan heidän tulee vakuuttaa toimivansa yhteisen hyvän puolesta. Näin myös vallanhaltijat ovat määrittämiensä julkisten käsikirjoitusten van-

keja. Molemmat ryhmät toimivat julkisten käsikirjoitusten mukaan, mutta samalla kummallakin on omat kätkeyty käsikirjoituksensa. Kätkeyty käsikirjoitukset ovat tärkeitä erityisesti vallanalaisille heidän määritellesään itseään ja puolustaessaan omia näkemyksiään. Vallanalaisille kätkeyty käsikirjoitus voi merkitä myös kapinallisuutta, kosta tai vallanhaltijaan kohdistunutta kritiikkiä, jolla pyritään kyseenalaistamaan valtaa. Vallanhaltijoille omat kätkeyty käsikirjoitukset voivat puolestaan tarjota mahdollisuuden oman hallinnan verhojen raottamiseen ja rentoutumiseen kaltaistensa ja uskollisten palvelijoiden seurassa. Kätkeyty käsikirjoitukset edellyttävät siis turvallista sosiaalista tilaa, jossa ne voivat syntyä ja muodostua rauhassa.¹⁶

KOTIVARKAUS JA JUORUAKKAKULTTUURI

Folkloristi Laura Stark on 1800-luvun suomalaista miesvaltaista agraariyhteiskuntaa käsittelevissä tutkimuksissaan paikantanut nuorten morsianten käyttämiä kätkeyty käsikirjoituksia kutsuen niitä eräänlaisiksi *hiljaisiksi käytännöiksi*. 1800-luvun suomalaisella maaseudulla tuore aviopari asettui asumaan miesten sukulaisten pariin ja näin ollen morsiamen tuli jättää perheensä ja muuttaa taloon, jossa talon muut naiset kilpailivat hänen kanssaan tilan isännän hyväksynnästä. Luodakseen omia kätkeyty käsikirjoituksiaan nuorten naisten tuli hyödyntää salailua ja näkymättömyyttä kekseliäin keinoin. Maatilojen tuotot kuuluivat isännille ja naisilla ei ollut lain perusteella oikeutta myydä maataloustuotteita. Emännät saattoivat kuitenkin salaa varastaa tuotteita ja myydä niitä kauppiaille. Näin naiset saivat omaa rahaa ja tavaroita, jotka antoivat heille asemaa, valtaa ja mahdollisuuden kiertää talon isännän patriarkaalista valtaa.

Kotivarkausilmiön lisäksi emännät lisäsivät valtaansa lähettämällä naimattomia ja maattomia naisia kylille keräämään tietoa ja levittämään juoruja. Kotitöihin ja maatalaan sidoksissa olevat emännät eivät itse tähän pystyneet, mutta he pääsivät käsiksi erilaisiin hyödykkeisiin, joilla he sitten kykenivät maksamaan juoru-akoille näiden palveluksista. Käytäntö takasi juoruakoille toimeentulon esimerkiksi ruuan ja villan muodoissa. Emännät vuorostaan saivat tietoa sopivista vaimoehdokkaista pojilleen ja toisaalta he pystyivät juoruakkojen avulla myös ylistämään omia tyttäriään, jotta rikkaat vartenotettavat kosijat kiinnostuisivat. Toisaalta emännät saattoivat myös levittää ilkeitä huhuja tyttäriensä kilpakosijoista. Juoruakkakulttuuri kokonaisuudessaan osoittaa sen miten alistettu juoru-akka ja tähän suhteessa valtaapitävä emäntä olivat riippuvaisia toisistaan hiljaisen käytännön kautta.¹⁷

Sortava valta ja feministiset emansipaatioteoriat

Feministisen ja muun kriittisen tutkimuksen tarkoitus on paljastaa sortoa tuottavia valtarakennelmia ja ryhtyä purkamaan niitä vastarinnalla ja uusien visioiden luomisella. Sukupuolen ja toimijuuden kytkökset nousevat feministisessä tutkimuksessa ymmärrettävästi etualalle. Kun tarkastellaan esimerkiksi naisia sortavia valtarakenteita, on hyvä myös luoda uusia visioita siitä, miten naisten toimijuutta voisi vahvistaa ja kuinka sortavia rakenteita voisi horjuttaa.

FEMINISTINEN TIEEENKRIITIKKI

Feministinen tieteenkriitikki on lähtenyt liikkeelle klassisen tieteenkäsityksen kyseenalaistamisesta. Klassinen tieteenkäsitys on 1600-luvulta lähtien perustunut muutamiin lähtöoletuksiin, joita noudatetaan pitkälti edelleen niin sanotuissa kovissa tieteissä eli luonnontieteissä. Ensinnäkin klassinen tieteenkäsitys olettaa tiedon, tieteen ja totuuden universaaleiksi, tiedon tuottajista erillään oleviksi ja objektiivisiksi. Tutkittavaan kohteeseen otetaan etäisyys, se objektivoidaan ja sitä kontrolloidaan. Klassisessa tieteessä tietämisen välineiden ja tutkijan ideologian (teoriat, metodit, kieli, tiedeyhteisön tavat, konventiot, politiikka jne.) vaikutusta ei välttämättä huomioida, vaan tieteen oletetaan aina olevan puhdasta ja intressitöntä. Kaikenlaisia tunteita ja subjektiivisuutta pyritään myös välttämään. Feministinen tieteenkriitikki on lähtenyt purkamaan tätä klassista tieteenkäsitystä muun muassa korostamalla kaiken tiedon kontekstuaalisuutta, tietävän subjektin, tiedon kohteen ja tiedon tuottamisen tapojen sukupuolisuutta, sekä koko tiedemaailman (sukupuolittuneita) valtarakenteita. Kriitikki kohdistuu erityisesti liian heikolta pohjalta tehtyihin yleistyksiin, kehäpäätelmiin, mystifioituihin hierarkioihin ja uskomukseen tiedon kokonaishallinnasta ja staattisuudesta. Samalla kun tavoitteena on klassisen tieteenkäsityksen purkaminen, feministinen tutkimus pyrkii rakentamaan uusia lähestymistapoja korostaen tutkijan omien lähtökohtien ja poliittisten katsantokantojen esiin kirjoittamista ja käytettyjen käsitteiden ja tutkimuksen perusoletusten esilletuomista ja perustelemista.¹⁸



Millä tavoin huntuu rajoittaa ja mahdollistaa tietynlaisia naisten toimijuuksia? Dubai, Yhdistyneet Arabi-Emiraatit, maaliskuu 2014. Kuvaaja: Minna Opas.

Feministinen huomion kohdistaminen sortavan vallan koneistoihin tarkoittaa niiden pysyvyyden ja jatkuvuuden pohtimista. Mutta mitä sitten sortomekanismien selittämisen jälkeen tapahtuu? Miten valtamekanismeista voidaan irrottaa onnistuneesti ja millaisia visioita tarjota sortavien rakenteiden tilalle? Tähän feministisellä tutkimuksella on tarjolla erilaisia niin sanottuja *emansipaatioteorioita*, jotka pureutuvat siihen, miten hierarkia rikotaan ja korvataan uudella visioidulla tilalla. Esimerkiksi *reformistinen tasa-arvopolitiikka* kytkeytyy sorron käsittämiseen syrjintänä. Sen perusajatuksena on vaatia syrjityille kansalaisoikeuksia, poliittisia, taloudellisia ja lainsäädännöllisiä oikeuksia sekä samoja kouluttautumisen- ja työmahdollisuuksia kuin etuoikeutetuille. Samalla yhteiskunnan tulisi huolehtia siitä, ettei esimerkiksi sukupuolten, rotujen tai ikäluokkien erilaisuus aiheuta epätasa-arvoa.¹⁹ Tällainen tasa-arvopolitiikka on saanut kritiikkiä muun muassa naisten tai yksilöiden yhdenmukaistamisesta. Esimerkiksi tasa-arvon rakentama subjektiivisuus on nähty sukupuolettomaksi ja universaaliksi, mutta samalla myös miehiseksi. Tasa-arvo johtaa näin ajateltuna naisen sukupuolieron poispyyhkimiseen ja miessukupuolen yhdenmukaistamiseen.²⁰

Toinen esimerkki emansipaatioteorioista on *marxilainen vallankumousteoria*, joka tähtää naisten vapauttamiseen kapitalistisen talous- ja yhteiskuntajärjestelmän murtamisen ja sosialismiin siirtymisen kautta. Naisten vapauttamiselle on välttämätöntä siis sekä sosiaalinen että taloudellinen vallankumous. *Naiskeskeinen feministinen politiikka* pohjaa vuorostaan sellaiseen feministiseen tietoisuuteen, joka perustuu visioille sortavien rakenteiden murtumisesta ja kokonaan uudesta emansipatorisesta naisidentiteetistä. Näin korostetaan naisten samuuksia ja yhteisiä intressejä. Naiskeskeinen feministinen politiikka on useassa maassa tuottanut naiskeskeistä kulttuuria, kuten kriisikeskuksia, ensikoteja, taidegallerioita, kahviloita ja naiskeskuksia. Heikkoutena tällaisessa politiikassa on jälleen naisten välisten erojen huomiotta jättäminen.²¹ *Feministinen identiteettipolitiikka* korostaa naisten välisiä eroja. Se pohjaa pitkälti postmoderniin identiteettikäsitteeseen, jossa identiteetti merkitsee eroa ”jostakin”. Näin käsitettynä identiteetti ei ole vakaa tai aito, vaan se on jatkuvan tuottamisen tulosta, jatkuvan uudelleen paikantumisen mahdollisuus. Feministisen identiteettipolitiikan piirissä on luotu erilaisia visioita uudelle subjektiivudelle: kuten esimerkiksi Donna Harawayn *kyborgi*, jonka tarkoituksena on purkaa erilaisia kaksijakoisuuksia kuten esimerkiksi ihminen/eläin, elävä/koneellinen, sielu/ruumis tai luonto/kulttuuri.²²

IDENTITEETIPOLITIikka

Yksinkertaistettuna *identiteettipolitiikka* tarkoittaa seksuaalisuuteen, sukupuoleen, rodulliseen tai esimerkiksi uskonnolliseen identiteettiin perustuvaa liikehdintää. Identiteettipolitiikkaan liittyy usein ajatus tietyn ryhmäidentiteetin omaksumisesta poliittisena valintana sekä tämän identiteetin sisältämän toimijuuden vahvistamisesta. Identiteettipolitiikka korostaa myös identiteetin julkilausumisen merkitystä. Seksuaali-

identiteetin suhteen identiteettipolitiikka on merkinnyt esimerkiksi aiemmin näkymättömän ja hiljennetyn näkyväksi tekemistä, kuten homo- ja lesboidentiteetin muotoutumisessa ja leviämisessä on tapahtunut.

Sortavat rakenteet saattavat kuitenkin vaikuttaa myös ryhmän sisällä. Identiteettipolitiikan kääntöpuoli onkin ryhmän jäsenten yhdenmukaistaminen, jolloin ryhmän jäsenten välisiä eroavuuksia tai epätasa-arvoa ei huomioida. Rakenteet ovat hyvin moninaisia ja niiden normatiivinen valta saattaa kohdistua sukupuolen ja seksuaalisuuden lisäksi myös rotuun, etnisyyteen, uskontoon, luokkaan, koulutukseen, sukupolveen tai ikään.

Kaikilla eronteoilla on vaikutusta yksilön elämään. Feministisessä tutkimuksessa onkin viimeisten vuosikymmenen aikana herätty siihen, että yksilöitä tai ryhmiä ei tulisi lähestyä, kohdella tai tutkia ainoastaan yhden erokategorian kautta, vaan heitä tulisi tarkastella myös muiden erojen perusteella. Tulisi siis tarkastella myös sitä, kuinka eri erot kohtaavat ja ovat suhteessa toisiinsa. Tällaista erojen kohtaamisten ja kytkeytymisten tutkimista kutsutaan *intersektionaalisuudeksi* (ks. Ruumiillisuus-luku). Käsitteen loi alun perin lakitieteilijä Kimberlé Crenshaw tarkastellessaan mustien naisten sorronkokemuksia. Crenshaw'n tutkimuksissa paljastui, kuinka mustan naisen kokema sorto on aina voimakkaampaa kuin mustan miehen tai valkoisen naisen kokema sorto.

Arkinen, moniaikainen ja hauras toimijuus

Toimijuuden muodostumisen prosessia voidaan tarkastella monella tapaa. Yksi laajalle levinneistä ja paljon huomiota herättäneistä lähestymistavoista on ranskalaisen kulttuuriantropologi ja sosiologi Pierre Bourdieun näkemys toimijuudesta. Hänen mukaansa toimijuus syntyy suhteessa ympäröiviin olosuhteisiin ja näiden asettamiin reunaehtoihin, jotka ihmiset omaksuvat ajan myötä käytäntöjen kautta. Bourdieulle toimijuus onkin *habituaalista* eli totunnaistumista. Se muodostuu toistuvissa ruumiillistuneissa käytänteissä. Bourdieun keskeinen käsite, *habitus*, viittaa sosiaalisen kentän pelisääntöjen ruumiillistumiseen tapaisuudeksi. Se, miten on tapana tehdä, ei ole pääasiallisesti tietoista, vaan rutiineista tulee vähitellen toiston kautta luonteenomaisia – osa ihmisen ruumiillisuutta.²³ Habitus on ruumiiseen kerrostunutta historiaa, joka on sisäistynyt toiseksi luonnoksi ja siten unohtunut historiana (ks. Arki, juhla ja pyhä -luku).²⁴

Tällä hetkellä yhteiskunnallisesti arvostettu ja samalla *voimaannuttavaksi* ajateltu toiminta kytetään etenemiseen, selkeään muutokseen ja kasvuun. Samalla toimijuuden ajatteluaan helposti olevan ainoastaan jotain hyvin tavoitteellista, aktiivista ja autonomista – mieleen tulevat nopeasti vaikkapa poliitikot, järjestöaktiivit ja opiskelijat. Ongelmaksi tällaisessa ajattelussa voi kuitenkin muodostua se, että intentionaalisuutta ja tavoitteellisuutta korostetaan liikaa ja toiminnan ehdot jätetään

vähemmälle huomiolle. Yhdysvaltalainen feministifilosofi Susan Bordo nimittää liian toimijakeskeistä näkökulmaa ironisesti ”*just DO it*” -näkökulmaksi. Tällä hän viittaa Nike-mainoksen sloganiin, joka kehottaa kuluttajaa ajattelemaan, että hänen ratkaisunsa ovat täysin hänen omiaan ja hänestä itsestään kiinni.²⁵

Toimijuus, kuten Bourdieun näkemys osoittaa, voi olla myös jotakin hyvin haurasta tai tottumuksellista. Toimijuutta tutkittaessa ei tulisikaan ennalta olettaa, mitä toimijuus kulloinkin tarkoittaa. Ei tulisi pyrkiä löytämään tahdon, tarkoituksellisuuden ja vapaan valinnan ilmentymiä tutkittavasta ilmiöstä, vaan olla avoimia mahdollisille erilaisille käsityksille toimijuudesta. Viimeaikainen tutkimus onkin kyseenalaistanut aiemmin ehkä jopa liian päämäärähakuisena, rationaalisen ja individualistisenä määriteltäviä käsityksiä toimijuudesta. Näin tutkimuksen piirissä on tuotu esiin ajatukset pienestä, hauraasta, arkisesta ja totunnaistuneesta toimijuudesta.²⁶

”ALISTEINEN” ASEMA JA TOIMIJUUS

Antropologi Saba Mahmood on tutkimuksessaan egyptiläisistä musliminaisista osoittanut vääräksi yleisen oletuksen, jonka mukaan islamilainen patriarkaalinen järjestys ei jätä tilaa naisten toimijuudelle. Hän ei näe toimijuutta vain vastustuksena, joka pohjaa länsimaiseen käsitykseen vapaasta tahdosta ihmisyyttä ja toimijuutta määrittävänä tilana, vaan osoittaa Egyptin musliminaisten aseman suhteessa patriarkaaliin mahdollistavan täysin toisenlaisia tai uudenlaisia olemisen ja maailmaan vaikuttamisen tapoja.

Uskontotieteilijä Salome Tuomaala on samalla tavoin tutkimuksessaan naisten toimijuuksista aborttikertomuksissa pyrkinyt tuomaan esille toimijuuden ja siihen sisältyvän valinnanmahdollisuuden erilaisia ulottuvuuksia. Eryityisesti hän nostaa esille tunteiden merkityksen valinnanvapautta määritettäessä. Vapaus osoittautuu tällöin hyvin suhteelliseksi käsitteeksi: ei ole yhtä vapautta vaan vapaudet toteutuvat suhteissa, yhteisessä merkityksenannossa ja mielikuvituksessa. Nämä esimerkit osoittavat, että alistaiset valta-asetelmat luovat usein toimijuutta monin sellaisin tavoin, joita ennalta käsin on vaikea tavoittaa.²⁷

Sosiologi Anthony Giddensin mukaan juuri arjen rutiinien avulla luomme kehykset olemassaolollemme ja erotumme ei-olemisesta.²⁸ Arkisessa, ”hitaassa” toiminnassa on myös havaittavissa pohja tai alku suuremmille, yhteiskunnallisille muutoksille. Tämän vuoksi aluksi tylsältä ja kumouksellisuuden kannalta vailla mahdollisuuksia olevalta vaikuttava arki on myös tärkeä toimijuuden alue. Arki ja totunnaistuminen mahdollistavat muutoksen, koska ne antavat sekä aikaa että tilaa uuden luomiseen.²⁹ Bourdieun mukaan totunnaistuminen ja toisto ovatkin kaiken toimijuuden keskeisiä osia. Hyvä esimerkki totunnaistumisesta on esimerkiksi pianonsoiton opetteleminen. Aluksi soitto on hapanoivaa ja mekaanista, mutta mitä enemmän harjoittelee ja oppii hallitsemaan soittoa, sitä enemmän mahdollistuu myös kappaleiden luova ja omaperäinen tulkinta, sekä uuden improvisoiminen. Bourdieulle myös ajallisuus liittyy tiiviisti toimijuuteen. Toimija on sidottu sekä paikkaansa yhteiskunnassa,

että siihen mitä hän on aiemmin tehnyt. Siksi muutos saattaa olla vähittäistä ja hidasta. Silti toiminnassa on aina siemen muutokseen, vaikka tämä muutos saattaa tapahtua kunnolla vasta useamman sukupolven myötä. Vastarinta ei siis ole aina vallankumouksellista ja heti tapahtuvaa, vaan se voi olla lähes näkymätöntä, hidasta ja hiljaista hivuttautumista kohti muutosta. Vaikka toimija on siis kiinnittynyt historialliseen tilanteeseensa, on hän samalla kiinnittynyt myös tulevaisuuteen ja uusiin mahdollisuuksiin.

Bourdieuin ajatus toimijuuden ajallisuudesta on lähellä yhdysvaltalaisen feministi-filosofi Judith Butlerin ajatuksia *performatiivisuudesta* (ks. Ruumiillisuus-luku) ja toisin toistamisesta. Butlerin performatiivisuus korostaa sitä, kuinka stereotyyppien ja normittavien mallien toisto ei onnistu koskaan täydellisesti, vaan toistoon liittyy aina jotain ”ylimääräistä”, jotain mikä ei toistu odotusten mukaan. Näin luodaan aineksia ja pohjaa uudenlaisille toimijuuksille, jolle voi tulla oma aikansa. Suuret muutokset tapahtuvat usein vähitellen, yli yksilön ja yli sukupolven. Kummallekin, sekä Bourdieulle että Butlerille, muutos on hidas, pieni ja ehkä epämääräinenkin suhteessa useampiin muihin yhteiskuntatieteellisiin toiminnan teorioihin.³⁰

Toimijuuden verkostot ja post-humaani toimija

Toimijuus ei ole vain yksilöiden erityispiirre. Ongelmallista toimijuudesta puhuttaessa onkin ollut se, että usein näkemykset pohjautuvat yllä kuvatulla tavalla hyvin länsimaiseen käsitykseen itsetietoisesta, emansipatorisesta *yksilö*subjektista. Tällainen taustaoletus on osoitettu erittäin kestävämmäksi tutkittaessa toimijuutta eri kulttuurikonteksteissa. On huomautettu, kuinka ei-länsimaisissa kulttuureissa itsemäärääminen ja autonomia ovat pikemminkin kollektiivisia kuin yksilön ominaisuuksia. Yksilön käsitteestä tulee tällöin riittämätön ja jopa harhaanjohtava toimijuutta tutkittaessa.³¹ Erittäin selkeästi tämä harhaanjohtavuus tulee esiin melanesialaisissa kulttuuriperinteissä, joissa – kuten antropologi Marilyn Strathern on osoittanut – ”yksilöitä” tutkittaessa ei voida puhua individuaaleista vaan pikemminkin *dividuaaleista* – ihmiset ovat olemassa ainoastaan suhteessa toisiinsa.³²

Samankaltaisesti viimeaikaisissa puheenvuoroissa on kiinnitetty huomiota siihen, että *ihmissubjektit* eivät ole ainoita toimijoita. Myös eläimet, erilaiset supranormaalit olennot ja esineet voivat olla toimijoita. Tieteessäkin pitkään esillä olleen näkemyksen, jonka mukaan ihminen on ylivertainen tai jopa ainoa varsinainen toimija, on katsottu pohjautuvan modernin ajan niin sanottuihin puhdistamisen prosesseihin.³³ Näissä prosesseissa subjektit ja objektit on erotettu toisistaan ja tämän seurauksena jälkimmäisille ei ole annettu toimijuutta. Ihmistieteissä yrityksiä tällaisen erottelun ylittämiseen on ollut useita, mutta ne ovat kuitenkin pitkälti päätyneet vahvistamaan tätä jaottelua.³⁴

Paljon suosiota saanut ajatusmalli, jossa tämä vahvistaminen on pyritty välttämään, on niin sanottu toimijaverkostoteoria eli *Actor-Network-Theory* (ANT). Siinä lähtökohtana on, että subjekti-objekti-erottelua ei ole koskaan ollut olemassakaan,

paitsi modernissa ajattelussa. ANT-teorian tai menetelmän avulla ilmiöitä pyritään ymmärtämään laajalle levinneinä verkostoina, jotka sisältävät toisiinsa yhteydessä olevia solmukohtia. Solmukohdat, toimijat, voivat olla niin ihmisiä kuin aineellisen kulttuurin ilmentymiäkin. Toimija-verkosto on nähty samanaikaisesti toimijana, jonka toiminta verkottuu erilaisten elementtien kanssa sekä verkostona, joka voi uudelleen määrittää ja muuntaa sen, mistä se on tehty.³⁵

Toimijaverkoston teorian (ANT) kehittäjinä pidetään yleisesti filosofeja ja sosiologeja Michel Callon, Bruno Latour ja John Law. Teoria keskittyi alun perin tietenteorian ja teknologian piiriin, mutta myöhemmin se on otettu käyttöön myös muun muassa ihmistieteissä. Verkostossa solmukohdat eli toimijat toimivat keskinäisen kanssakäymisen ja palautteen silmukoissa. Tästä johtuen kanssakäymistä pitää jatkuvasti uusintaa, muuten verkosto hajoaa. Toimijoita ei erotella subjekteihin ja objekteihin, vaan kaikki toimijat ovat verkostossa yhdenvertaisia ja ne saavat merkityksensä ainoastaan suhteessa toisiin toimijoihin, olivatta nämä sitten ihmisiä, ei-ihmisiä tai esineitä.³⁶



Grazissa järjestetyssä Coimbra-verkoston tutkijaseminaarissa vieraat osallistuivat myös kokeellisen konkreettisesti "verkoston" luomiseen. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

PAIKALLINEN TOIMIJUUS

Paikallisen toimijuuden yksi näkyvimpiä käytännön toteutumisen muotoja on paikallisyhdistystoiminta, joka maassamme on nojannut pitkälti talkotoiminnan perinteeseen, vastikkeettoman työn yhdessä tekemiseen. Aktiivisten yhdistystoimijoiden toimijuus muun muassa kotiseutu- ja kyläyhdistyksissä mahdollistaa yhdistysten toiminnan, jonka tavoitteina on edistää ja pitää yllä paikallisuutta säilyttämällä, käyttämällä ja kehittämällä niin paikan aineellisia kuin aineettomiakin erityispiirteitä. Toimintaan vaikuttavat myös yhteiskunnan taholta tulevat poliittiset sekä taloudelliset vaikutteet, jotka osaltaan ohjaavat paikallistoiminnan muotoja ja mahdollisuuksia muun muassa aluepolitiikan ja kehittämishankkeiden muodossa. Yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa valtiolla on haasteita pitää yllä hyvinvointiyhteiskunnan rakenteita, on odotuksia suunnattu entistä enemmän paikallisyhdistysten suuntaan tavoitteena, että ne ottaisivat entistä suuremman vastuunkantajan roolin muun muassa palveluiden tuottamisesta. Yhdistystoiminnassa toteutuva paikallinen toimijuus on laaja toimijoiden, resurssien ja yhteiskunnallisten vaikutteiden verkosto, jossa yhdistysaktiivien itse on osattava paitsi arvioida resurssinsa pystyttävä myös tekemään päätöksiä siitä, milloin, miten ja kenen avulla toimitaan.³⁷

Niina Koskihaara

Esimerkkejä tapauksista, joissa ei-ihmissubjektit tulevat selvästi esiin toimijoina ovat esimerkiksi ihmis-robotti-hybridit, uskontoperinteiden erilaiset ei-ihmisolennot tai vaikkapa maitobakteerit. Esimerkiksi se, miten 1800–1900-lukujen Iso-Britanniassa käsitykset maidosta likaisena, epäpuhtaana ja tauteja levittävänä aineena vaihtuvat käsitykseen maidosta tärkeänä ja erittäin ravinteikkaana ihmisen perusravintona, ei johtunut ainoastaan ihmistoimijoista, kuten maidontuottajista, -valmistajista, kuluttajista, markkinoijista ja elintarvikeviranomaisista. Myös esimerkiksi taudinaiheuttajat, bakteerit, mikroskoopit, lannoitteet, höyrykoneet ja jääkaappitekniologia olivat suoraan vaikuttamassa tähän prosessiin. Nämä olivat kaikki toimijoita tässä käsitysten muutosprosessissa.³⁸ Niin kristinuskon eri muodoissa, nykypäivän uushenkisyydessä kuin esimerkiksi alkuperäiskansojen uskontoperinteissä puolestaan erilaiset henkiolennot ymmärretään subjekteiksi, toimijoiksi, joilla on eriasteisia mahdollisuuksia vaikuttaa ihmisten elämään ja joiden elämään ihmiset saattavat pyrkiä vaikuttamaan. Erityisen näkyväksi kysymys subjekti-objekti- ja kulttuuri-luontorotteluista on länsimaissa tullut ihmis-kone -hybridien kehityksen myötä, kun rajat ihmistoimijoiden ja ei-ihmistoimijoiden välillä hyvin konkreettisesti katoavat.

TOIMIJUUS AMAZONIAN ALKUPERÄISKANSOJEN KOSMOLOGIOISSA

Amazonian alkuperäiskansojen keskuudessa toimijoita eivät ole ainoastaan ihmiset vaan myös monet ei-ihmisolennot, kuten eläimet ja henkiolennot, ja esineet. Subjektiviteetti ja intentionaalisuus eivät ole vain ihmisten ominaisuuksia. Toisaalta erilaisten toimijoiden ei tarvitse olla täysiä subjekteja. Erilaisia esineitä ja olentoja voidaan *subjek-*



Amazonian alkuperäiskansoilla erilaisten objektien, kuten esimerkiksi kanoottien tai nuolien, katsotaan olevan myös toimijoita. Peru 2005. Kuvaaja: Minna Opas.

tifioida eli niillä voidaan katsoa olevan jonkin verran subjektiviteettia – riittävästi, että ne voivat olla sosiaalisessa kanssakäymisessä, mutta liian vähän ollakseen täysin autonomisia subjekteja. Tällaisten toimijoiden toiminta aktivoituu suhteessa toisiin toimijoihin – ne tarvitsevat toinen toistaan. Yksi esimerkki tästä ovat Kolumbian *muinane*-kansat, joilla ihmisyyys ja ihmisluonne ovat riippuvaisia muun muassa tupakasta ja maniokista. Ihmiset saavat näiltä aineilta voimaa, mutta toisaalta ne saattavat väärin kohdeltuina myös aiheuttaa esimerkiksi sairauksia. Perun *yineillä* puolestaan esimerkiksi käytettyihin vaatekappaleisiin katsotaan siirtyvän jonkin verran käyttäjänsä subjektiviteettia ja niitä voidaan näin ollen käyttää hyväksi esimerkiksi noituudessa: vaateen ja ihmisen välillä säilyy konkreettinen side ja vaikutussuhde.³⁹

Tämän luvun tarkoituksena on ollut johdattaa lukijaa tarkastelemaan yhteiskunnallisia ja sosiaalisia rakenteita sekä sosiaalista toimintaa ylipäätään vallankäytön ja toimijuuden näkökulmista. Erityisesti huomiota on kiinnitetty kahteen vallan ulottuvuuteen, positiiviseen ja negatiiviseen valtaan, joita on käsitelty muun muassa suhteessa subjektuuteen, diskursiivisuuteen, performatiivisuuteen ja toimijuuteen. Annetut esimerkit osoittavat, kuinka vallan ja toimijuuden käsitteet ovat aina riippuvaisia siitä kontekstista, joissa niitä tarkastellaan. Niiden merkityssisällöt ja vaikutukset ihmisten elettyyn elämään ovat jatkuvassa liikkeessä. Ja vaikka vallan ja toimijuuden eri muodot usein pyritäänkin jähmettämään tietynlaisiksi, voidaan tällaista hierarkioita ja diskursseja ylläpitävää staattisuutta aktiivisesti vastustaa.

Keskellä elämää

Maallikkotoimijuus Turun Mikaelinseurakunnassa

ANNA HAAPALAINEN

Tässä tapausesimerkissä kuvataan minkälaisia mahdollisuuksia maallikoilla on käyttää valtaa ja toimia yhdessä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon seurakunnassa. Esimerkit tulevat Turun Mikaelinseurakunnasta. Yksi seurakunnan työntekijöistä kuvaa sekä omaa työtään että vapaaehtoisten työtä vähävaraisille tarkoitettun ruokailun järjestämisessä seuraavasti:

No tänään oikeestaan tämä päivä on alkanu jo eilen – – valmisteltiin ruokailua, joka on tarkoitettu vähävaraisille ja köyhille. Siis vähävaraiset tarkoittaa sitä – – että voi olla monella tapaa köyhä, ei ainoastaan taloudellisesti, voi olla elämässä muunkinlaista köyhyyttä. – – Ja se on alkanut meille eilen jo sillä tavalla, et me olemme hakeneet ruokatavaroita tänne valmiiksi ja miettineet, että mikä on seuraavan päivän ruoka, käyty tukussa – – ostamassa ne ruoat. Sitten me olemme käyneet tuolla – – keskusvarastolla miettimässä, mitä noihin ruokakasseihin tulee ja tuoneet niitä tavaroita tänne. Käyty hakemassa leipomosta leivät ja tätä rataa. Ja sitten tänä päivänä on tietysti aloitettu aamulla kello kahdeksan. – – meillä on käskynjako aamulla ensin, että kuka tekee mitäkin, että osa jää keittiöön ja osa valmisteleo jaettavia ruokia. – – Sitten me tietysti pidetään täällä aamuhartaus vapaaehtoisille ja sitä kautta virittäydytään myös sen päivän tunnelmaan ja ajatukseen. – – vaikka tämä onkin kerran viikossa, niin tämä on [joka kerralla] vähän erilainen. – – Täytyy elää tilanteen mukaan. Mutta pääsääntöisesti tässä on tarkoitus – – luoda ohjelma, joka on hengellinen ja hartaudellinen, koska me haluamme, ei ainoastaan ruokkia heitä fyysisesti vaan myös antaa elämän leipää. – – se tarkoittaa silloin tällasta kokonaisvaltaista kohtaamista.⁴⁰

Seurakunnan työntekijöiden näkökulmasta ”kohtaamisella” ei tarkoiteta vain ruokailuun osallistuvien kohtaamista vaan myös vapaaehtoisten kohtaamista. Köyhyys ei ole tässä kehyksessä vain taloudellista ahdinkoa, vaan se voi olla myös yksinäisyyttä tai kokemusta oman elämän merkityksettömyydestä. Maallikoille annettu vastuu sitouttaa heidät seurakuntaan tehokkaammin kuin pelkkä osallistuminen seurakunnan järjestämiin tilaisuuksiin. Auttamalla muita he seurakunnan näkökulmasta myös auttavat itseään; he tekevät elämästään merkityksellistä.

Institutionaalisisestä näkökulmasta seurakunta muodostuu jäsenrekisterin mukaisesti, jolloin kaikki seurakunnan alueella asuvat kirkon jäsenet kuuluvat kyseiseen seurakuntaan. Seurakunnalla sisäryhmän keskusteluissa viitataan myös niihin henkilöihin, jotka osallistuvat aktiivisesti kirkon toimintaan tietyn seurakunnan alueella. Tällöin puhutaan usein aktiiviseurakuntalaisista. Seurakunta koostuu myös tilannekohtaisesti paikalla olevista henkilöistä, jolloin määritelmä on aika-, paikka- ja tilasidonnainen. Seurakunnan sisällä vaikuttavat lisäksi toisenlaiset jakolinjat, joissa ero tehdään papiston, seurakunnan työntekijöiden, kuten diakonien, kanttorien ja nuorisotyöntekijöiden, ja maallikoiden välille. Maallikkous ei tavanomaisesti sisällä seurakuntapuheessa kielteisiä ulottuvuuksia. Sisäpiirissä käsitettä käytetään vain viittaamaan henkilöihin, joilla ei ole minkään asteista teologista koulutusta tai virkasuhdetta kirkkoon. On kuitenkin tärkeää huomata, että kyseinen määritelmä on käytössä ja sillä rajataan voimakas *subjektipositio*. Seurakunnassa erilaisten toimijoiden välillä on asemaan perustuvia valtarakenteita: Teologisen koulutuksen saanut papisto viime kädessä kontrolloi maallikoiden antamaa opetusta tai maallikoiden järjestämää toimintaa.

Suomen evankelisluterilaisen kirkon tilanne on muuttunut: kirkon jäsenmäärät vähenevät ja uskonnollinen kenttä monimuotoistuu. Seurakunnat ovat joutuneet tilanteeseen, jossa perinteiset toimintamallit eivät enää sovellu.⁴¹ Seurakunnat nojaavat entistä enemmän maallikoiden työpanokseen. Turun Mikaelinseurakunnassa vapaaehtoistyön eli maallikoiden tekemän työn määrä on ollut nousussa. Usein pyritään tilanteeseen, jossa jonkin tietyn tilaisuuden tai työmuodon ohjauksessa on joko papiston tai seurakunnan työntekijöiden edustaja. Hän ohjaa maallikoista koostuvaa ryhmää, jonka vastuulla puolestaan on tilaisuuden käytännön toteuttaminen.

Maallikoiden työpanoksen lisääntyminen seurakuntien toiminnassa ei selity vain resurssipulalla vaan myös uskonnollisuuden muutoksella. Yksilöiden valinnanvapaus korostuu ja elämyksellisyydellä ja henkilökohtaisella uskolla on yhä suurempi merkitys.⁴² Seurakunnassa korostetaan voimakkaasti sitä, miten ”tässä ajassa” ihmiset eivät enää ole valmiita ainoastaan kuulemaan evankeliumia, vaan he myös haluavat yksilöllisiä mahdollisuuksia uskonnollisuuden ilmaisemiseen ja toteuttamiseen.⁴³

Vapaaehtoistyö – maallikkotoimijuus – nähdään usein ratkaisuna tähän ongelmaan. Voidaan puhua jopa toiminnallisesta evankelioinnista. Se on muun muassa yhdessä tekemistä ja vastuun jakamista. Maallikoiden sitouttaminen seurakunnan toimintaan ja luterilaiseen oppiin tapahtuu esimerkiksi antamalla tiettyjä tehtäviä hartaustilaisuuksissa maallikoiden vastuulle. Toiminnallinen evankeliointi voi olla myös arkipäiväistä yhdessäoloa, kuten esimerkiksi grillikatoksen rakentamista seurakuntatalon pihalle. Tämän kaltaiseen toimintaan on matalampi kynnyks osallistua kuin seurakunnan hartaustilaisuuteen, mutta mahdollisuudet puhua Jumalasta ja uskosta ovat työnteon lomassa silti hyvät.

Auttavat kädet, ideoijat ja vetäjät

Vastuun jakaminen seurakuntalaisille ja kirkon viimeaikaisissa painotuksissa esiin noussut asiakaslähtöisyysajattelu tarkoittavat entistä useampia tilaisuuksia maallikoille osallistua ja aktiivisesti toteuttaa omaa näkemystään sekä laajentaa mahdollisuuksiaan toimijana seurakunnassa. Asiakaslähtöisyysajattelulla tarkoitetaan tässä sellaista mallia, jossa toiminnan järjestämisen keskiössä ovat toimintaan osallistuvat ja/tai sen kohteena olevat seurakuntalaiset. Tilaisuuksia ei järjestetä enää vain itsensä tai tavan vuoksi vaan pyritään miettimään mitä seurakuntalaiset haluavat seurakunnan olevan.⁴⁴ Maallikkotoimijuuden keskeisimmät muodot olen jakanut seuraavasti ”auttaviin käsiin”, ”ideoijiin” ja ”vetäjiin”.

Auttaviksi käsiksi nimeän vapaaehtoistyötoiminnan, jolla on pitkät perinteet Suomen evankelisluterilaisen kirkon piirissä. Vapaaehtoistyö on aina seurakuntien ja niiden yhteistyötahojen organisoimaa toimintaa, jossa toteutusvastuu on vapaaehtoisilla maallikoilla. Esimerkkeinä tämän tyyppisestä toiminnasta voidaan pitää auttamista Toivon Torstaissa, Food and Hope -ruokailuissa tai kahvilatyötä Cafe

Mikaelissa. Toivon Torstaissa on sekä hengellistä ohjelmaa, pieni iltapala että ruokakassien jakelua. Toivon Torstaita järjestetään noin pari kertaa kuukaudessa. Food and Hope -ruokailu on vastaavankaltainen ruoka- ja ruokakassijakelu, mutta kohderyhmältään nuorekkaampi ja sitä järjestetään harvemmin kuin Toivon Torstaita. Cafe Mikaelissa on päivittäin tarjolla edullinen aamiainen, lounas sekä kahvilatuotteita. Aamiaisen yhteydessä järjestetään myös hartaustilaisuus. Vapaaehtoistyö vaatii suhteellisen korkeaa sitoutumisen astetta, sillä toiminta on usein säännöllistä. Vapaaehtoistyölle on etsitty myös kevyempää sitoutumista vaativia työmuotoja, kuten erilaiset avustuspaukset, jolloin muutaman päivän aikana esimerkiksi pestään eläkeläisten kotien ikkunoita



Mikaelinkirkonmäellä julistettiin lemmikkien joulurauha vuonna 2012. Tapahtuman järjestämisessä oli mukana myös vapaaehtoisia seurakuntalaisia. Kuvaaja: Anna Haapalainen.

tai käydään tervehtimässä yksinäisyydestä kärsiviä ihmisiä. Tempaukset ovat usein kertaluontoisia tai korkeintaan vuosittaisia tapahtumia.

Maallikot eivät ainoastaan ole osallisena seurakunnan järjestämässä toiminnassa vaan joissain tapauksissa he myös ehdottavat eli ehdottavat toiminnan järjestämistä seurakunnassa. Yhtenä esimerkkinä tästä voidaan pitää Dance+Pray -messua, jonka alkuperäinen idea oli lähtöisin maallikolta.⁴⁵ Ideojien toiminta on usein projektiluontoista ja kumpuaa useimmiten heidän omista kiinnostuksen kohteistaan. Ideoijia ei ole kuitenkaan vain ja ainoastaan tämänkaltaisissa maallikkolähtöisissä tilaisuuksissa vaan heitä löytyy myös muun järjestettävän toiminnan piiristä. Ideoijat ovat osana toteuttamassa esimerkiksi Kohtaamispaikka -jumalanpalveluksia tai erilaisia teemapäiviä, joiden suunnitteluun he osallistuvat aktiivisesti. Kohtaamispaikka-jumalanpalvelus on vapaamuotoinen, yhteisöllinen jumalanpalvelus, jossa ylistyksellä, rukouksella ja keskustelevalle opetuksella on merkittävä asema. Ilta päättyy nyyttäreihin. Esimerkkinä teemapäivistä voidaan pitää Hyvinvointipäivää Turun Mikaelinseurakunnassa. Hyvinvointipäivän aikana ohjelmassa oli ilmaista hierontaa, tietoa suolahuonehoidoista, neuvontaa vaatteiden mitoista ja väreistä, tuote-esittelyjä, arpajaiset, rukouspalvelua ja kahvitarjoilu. Ideoijat, jotka osallistuvat tämänkaltaisen toiminnan järjestämiseen ja suunnitteluun antavat usein seurakunnan käyttöön omaa ammatillista tai harrastuksellista erikoisosaamistaan.

Vetäjiä ovat sellaiset maallikot, joiden kiinnostus seurakuntatoimintaan on opillisesti tai evankeliointiin virittynyt. Tavallisin tie vetäjäksi kulkee seurakunnan järjestämän Alfa-koulutuksen läpi. Alfa-kursseille osallistumista ei rajata vakaumuksen perusteella, sillä ne ovat avoimia kursseja kaikille uskonkysymyksistä kiinnostuneille. Tilaisuus alkaa yhteisellä opetuksella, jonka jälkeen on ruokailu. Pienryhmät kokoontuvat kukin erillisessä tilassa ja ryhmissä keskustellaan päivän opetuksesta. Alfa-kursseilla pienryhmien vastuullisina toimivat maallikot tai maallikko-seurakunnan työntekijä-pari. Vetäjinä toimivat maallikot ovat läpikäyneet Alfa-koulutuksen ja syventäneet uskonnollista osaamistaan esimerkiksi osallistumalla Alfan jatkoksi suunniteltuun Raamattukouluun tai Emmaus- eli opetuslapseus-iltoihin. Vetäjät ovat usein aktiiviseurakuntalaisia, joilla on voimakas uskonnollinen vakaus sekä tarve evankeloida. Vetäjien kiinnostuksen kohteena on nimenomaisesti oppi ja heidän toimijuutensa on eräänlaista maallikkoasiantuntijuutta.⁴⁶

Maallikkotoimijuus ja valta

Tässä nimetyt maallikkotoimijuuden muodot ovat vain osa erilaisista toimijuuden mahdollisuuksista seurakunnassa. Maallikkotoimijuuteen kuuluu myös hienovaraisempia, hiljaisempia ja arkisempia toimijuuden muotoja, kuten osallistumista, kuuntelemista ja taustalla olemista. Esitellyt toimijuuden muodot ovat näkyviä ja vaikuttamaan pyrkiviä ja siten myös tiukemman kontrollin alla. Seurakunnassa valitsevan arkikäsitteksen mukaisesti aktiivisesti seurakunnassa vaikuttavilla henkilöillä ymmärretään olevan erilaisia tavoitteita ja pyrkimyksiä toiminnassaan. Kyse

voi olla auttamisenhalusta, muutoshalusta tai halusta evankelioida ja saattaa ihmisiä seurakuntaelämän piiriin. Maallikoiden toiminnan nähdään olevan myös eräänlaisesta uskonnollista kilvoittelua tai uskonelämän toteuttamista. Koska toiminta pyrkii johonkin, kohdistetaan siihen myös runsaasti ohjausta. Esimerkiksi opetustilanteissa pyritään siihen, että maallikoiden opettaessa tai todistaessa uskoontulostaan paikalla on teologisen koulutuksen saanut henkilö, usein pappi, joka hienovaraisesti ohjaa, korjaa ja selittää maallikon puhetta opillisesti oikeaan suuntaan.

Maallikoiden työpanos seurakunnan toiminnan järjestämisessä on entistä tärkeämpää ja heillä on aiempaa enemmän valtaa seurakunnassa. He pystyvät osallistumaan toiminnan suunnitteluun, opettamaan pienryhmissä tai vaikuttamaan lähimmäistensä hyvinvointiin monin eri tavoin. Tämä vallan hiljainen siirtyminen ei kuitenkaan ole täysin ongelmatonta. Erityisesti opillisissa kysymyksissä papiston ja seurakunnan työntekijöiden kontrolli mielletään oleelliseksi. Viime kädessä papit määrittelevät opin mukaisen toiminnan ja siten myös opin mukaisen toimijuuden rajat. Seurakunnan toimintaympäristön ehtojen määrittely on edelleen teologisen koulutuksen saaneiden henkilöiden käsissä.

Jako maallikoihin ja pappeihin suhteessa toimijuuteen ja toiminnan ehtoihin kertoo rajatuista subjektipositioista. Papisto mielletään arkipuheessa hegemoniseksi ja opillisesti yhteneväiseksi tahoksi, joka kuitenkin jättää ajoittain huomiotta myös papiston piirissä vallitsevien päällekkäisten ja risteävien uskontulkintojen olemassaolon. Maallikoiden ymmärretään olevan ”kirjava” ja laajempi joukko ihmisiä, joiden parissa opilliset epämääräisyydet ja monenlaiset tulkinnat kukoistavat. Tämä jako mahdollistaa ja tukee valta-asetelmaa, johon perustaen maallikoiden toimijuutta ohjataan ja rajoitetaan. Huolimatta maallikkotoimijuuden rajoista monelle seurakuntalaiselle vapaaehtoistyö, projektiluontoiset tempaukset tai opettaminen pienryhmässä ovat merkittävä osa elämää.

Salaliittoteoria ja kansanomainen auktoriteetti

Tapaus Rauni-Leena Luukanen-Kilde

KIRSI HÄNNINEN

Salaliittoteoria tietona ja argumentteina

Salaliitto ja salaliittoteoria ovat tuttuja sanoja arkipuheessa ja lehtien sivuilla. Usein niihin ja niiden esittäjiin suhtaudutaan ivallisesti tai välinpitämättömästi. Kulttuurintutkijalle ne ovat kuitenkin avara, haastava ja antoisa tutkimuskohde. Tarkastelen tässä tapausartikkelissani⁴⁷ asiantuntijuutta ja auktoriteettia suomalaisessa salaliittokentässä ja perehdyn Rauni-Leena Luukanen-Kilden asemaan siinä.

Salaliittoteoria viittaa joukkoon erilaisia uskomuksia, joiden mukaan tietyt yksilöt tai ryhmät toimivat julkisuudelta piilossa ja tähtäävät pahantahtoisiin päämääriin.⁴⁸ Salaliittoteoria edustaa kansanomaista ajattelua ja tietämistä, jossa ihmiset muodostavat ja jakavat käsityksiä siitä, mikä ja kuka on luotettava tiedonlähde, ketkä päättävät asioistamme ja millainen tulevaisuus meitä odottaa. Kulttuurintutkija Clare Birchall onkin määritellyt salaliittoteorian tiedoksi, joka leviää suusta suuhun ja kulkee television, radion, internetin ja aikakauslehtien välillä moneen suuntaan. Vastapuolena ovat ”vakavat” tiedon muodot, kuten tieteelliset julkaisut.⁴⁹

Kulttuurintutkijana ja folkloristina olen kiinnostunut valtakulttuurista poikkeavan maailmankatsomuksen piirissä syntyvistä ja vaikuttavista kansanomaisista auktoriteeteista.. Ufokulttuuriin liittyvien kenttätöittäni perustella olen tullut siihen tulokseen, että vaihtoehtoisten maailmankatsomusten kentässä on monta kansanomaisen auktoriteetin tasoa. Yhtäällä ovat aiheista kiinnostuneet ja uteliaat maallikot, toisaalla ovat maallikkoekspertit, joiden asiantuntijuus voi rakentua esimerkiksi omien kokemusten ja asian opiskelun varaan. Näiden lisäksi on asiantuntijuudestaan ammatin tehneitä eksperttejä, kuten Luukanen-Kilde. Asiantuntijuuteen perustuva auktoriteetti voi rakentua henkilökohtaisten kokemusten, koulutuksen, ammatin ja julkaisujen sekä tiedotusvälineissä esiintymisen kautta.⁵⁰

Rauni-Leena Luukanen-Kilde (s. 1939) on tunnettu hahmo suomalaisissa ufo-
logia-, parapsykologia- ja salaliittokentässä – ja niiden ulkopuolellakin, sillä hänen kirjansa edellä mainituista aiheista ovat myyneet hyvin, ja hän on ollut suosittu haastateltava tiedotusvälineissä 1980- ja 1990-luvuilla. Luukanen-Kilde toimi lääkärinä vuoteen 1985 saakka ja muutti myöhemmin Norjaan. Hän oli poissa suomalais-
ten tiedotusvälineiden valokeilasta 1990-luvun lopusta vuoteen 2012, mutta nykyään hän vieraillee säännöllisesti Suomessa luennoimassa ja antamassa haastatteluja. Luukanen-Kildellä on pitkä kokemus aihepiiristään, mutta keskityn tässä hänen toi-

mintaansa vuosina 2012–2014. Olen näinä vuosina osallistunut Luukanen-Kilden yleisöluennoille, lukenut ja kuunnellut hänen haastattelujaan sekä seurannut häneen liittyvää nettikeskustelua.

Jaottelen Luukanen-Kilden luennoillaan ja haastatteluissa esittämät argumentit avaruutta, mielenhallintaa ja ihmisten tuhoamista koskeviin. Avaruutta koskevien argumenttien mukaan maapallolla ja Arcturus-planeetalla on vaihto-ohjelma; vierailuja tehdään molempiin suuntiin. Ihminen on käynyt myös Marsissa ja Saturnuksessa. Maan ulkopuolella on älyllistä elämää, mutta tämä salataan ihmisiltä, sillä sen paljastuminen johtaisi maailmanjärjestyksen romahtamiseen.

Mielenhallintaan liittyvien argumenttien mukaan rokotteisiin on lisätty mikrosiruja, jotka vahingoittavat rokotettuja eri tavoin, esimerkiksi aiheuttamalla sairauksia tai lisääntymiskyvyttömyyttä. Mikrosirutetun ihmisen mieltä voidaan kontrolloida sirun kautta ja saada hänet toimimaan tuhoisalla tavalla, esimerkkinä hän mainitsee norjalaisen Anders Behring Breivikin ja Utøyan tragedian heinäkuussa 2011.

Edellä kuvatun salailun ja vahingonteon takana on pieni eliitti, joka salaisesti johtaa koko maailman politiikkaa ja taloutta, ja surmaa maapallon väestöä sairauksia levittämällä, massamurhilla ja järjestämällä luonnonkatastrofeilta näyttäviä tuhoja. Tämä valtaa ja kontrollia hamuava ryhmä tähtää uuteen maailmanjärjestykseen ja -hallintoon.⁵¹

Kansanomainen auktoriteetin rakentuminen ja purkaminen

Luukanen-Kilden asiantuntijuus rakentuu monella tapaa. Hän on puhunut ja kirjoittanut siitä, miten hän on välittänyt viestejä tuonpuoleisesta tämänpuoleiseen, irtaantunut ruumiistaan ja tavannut avaruusolentoja sekä joutunut mielen kontrollin uhriksi. Hänellä on siis kokemuksellinen yhteys toiseen todellisuuteen. Tiedotusvälineet ovat antaneet hänelle tilaa ufologian ja parapsykologian edustajana. Yliopistollinen tutkinto ja aikaisempi työura lääkärimäisenä antavat hänelle myös institutionaalista auktoriteettia. Lisäksi hän on karismaattinen ja voimakastahtoinen puhuja, joka ohittaa vastalauseet – hän ottaa itse itselleen tilan auktoriteettina.

Kansanomaisten käsitysten auktoriteettina hän kyseenalaistaa yhteiskunnan hegemoniset totuudet. Vaikka hän on niittänyt toiminnallaan suosiota, ovat hänen näkemyksensä myös aiheuttaneet kritiikkiä ufo- ja salaliittokentän maallikoissa ja maallikkoeksperteissä. Esimerkkinä tästä käytän ParanormaaliBlogia, joka on suomalainen rajatietoon ja yliluonnolliseen keskittyvä blogi. Sen keskusteluketjuissa on sekä kritisoitu että keuhuttu Luukanen-Kilden haastatteluja ja luentoja ja hänen niissä esittämiään argumentteja.

Mielipiteet ovat jakautuneet koskemaan yhtäältä hänen esiintymisensä sisältöä ja itse esitystä, toisaalta hänen persoonaansa. Häntä on syytetty todisteiden puutteesta ja sanottu sairaaksi, mutta on myös tunnustettu hänen kiinnostavuutensa ihmisenä ja puhujana. Vedotaan siihen, että hän ei suinkaan ole varoituksineen yksin, vaan että moni jakaa hänen näkemyksensä.⁵²

Kriittisestä kannanotosta esimerkkinä seuraava lainaus:

...Muuten olen sitä mieltä, että Rauni-Leena Luukanen-Kilde on vakavasti sairas ihminen, jonka höpinät eivät kestä pätkeäkään kriittistä tarkastelua. Mummo repii älyttömyyksiä paranoidisesta mielikuvituksestaan ja joku vielä maksaa moisen shaiban kuuntelemisesta... Hakekaa ennemmin kirjastosta yksikin tämän tädin teoksista ja törmäätte sellaiseen määrään asiavirheitä, ettei moista diiba-daabaa uskoisi kenenkään edes julkaisevan.

Kommenttoija purkaa Luukanen-Kilden auktoriteettia kyseenalaistamalla tämän terveyden sekä puheiden ja tekstien asiallisuuden. Hän käyttää negatiivisia sanoja Luukanen-Kilden iästä ja sukupuolesta ja kyseenalaistaa Luukanen-Kilden seuraajatin. Tätä puheenvuoroa seuraava kommenttoija asettuu puolustelevalle kannalle:

Minulla on Rauni-Leenasen kirjoista neljä, joista olen lukenut jo kolme ensimmäistä ja ne ovat olleet erittäin mielenkiintoista luettavaa, ja hyvin luultavasti totta. Tai ainakaan minulla ei ole mitään syytä epäillä tietoa, sillä se vastaa mitä sadat ellei peräti tuhannet muut luotettavat ihmiset ovat kertoneet.

Paranormaalille suotuisasta ympäristöstä huolimatta kriittiset ja aggressiiviset puheenvuorot olivat kommenttiketjuissa enemmistönä. Tämä ei yllätä nettietnografia, sillä tutkijat ovat todenneet negatiivisuuden ja aggressiivisuuden olevan yleinen sävy nettikeskusteluissa.⁵³

Kansanomaisen auktoriteetin rakentuminen ja purkaminen eivät tapahdu tyhjiössä, vaan niihin vaikuttavat kulloinenkin maailman tila, sen uhat ja toivon kipinät, ja se, millaisina Luukanen-Kilden kaltaisten auktoriteettien kuulijat ja lukijat näkevät omat vaikutusmahdollisuutensa ja tiedonhallintakeinonsa.

Ylivertaiset vastapelurit

MATTI KAMPPINEN

Toiminta epävarmuuden maailmassa edellyttää, että arvioimme itsemme ja toisten ihmisten kykyjä, tavoitteita ja toimintaympäristöä laajemminkin. Olemme luontaisesti viritettyjä toimijuuden tunnistamiseen ja arviointiin, ja sijoitamme hanakasti ihmisenkaltaisia toimijoita luontoon, yhteiskuntaan ja transsendentaaliseen todellisuuteen. Ihmiselle ihmisenkaltainen on ymmärrettävää, ja erityisesti uskonnoissa jumalolennot noudattavat pääosin ihmismäisen toimijuuden mallia.⁵⁴

Tunnusomaista uskontojen toimijoille on näiden vastapelureiden ylivertaisuus – jumalat pystyvät asioihin, joihin ihmiset eivät kykene: luomaan maailman, elämään ikuisesti, näkemään tapahtumia ennalta ja vaikuttamaan niihin lähes ilman rajoitteita. Uskontojen ylivertaiset vastapelurit tarjoavat kulttuurintutkijalle rikkaan aineiston toimijuuden tutkimiseen, sillä samankaltaisia toimijoita löytyy muiltakin elämänalueilta. Tässä artikkelissa vertaan markkinavoimia uskontojen toimijoihin, minkä avulla voidaan ymmärtää, miten molemmat toimivat ylivertaisina vastapelureina.

Modernin talouselämän uskonnonkaltaisuus

Modernissa talouselämässä on paljon uskonnon kaltaisia piirteitä. Siinä missä vaikeasti ennustettava ja rituaaleilla lepytettävä juutalaisten Jahve tai kristittyjen Jumala vaikuttaa uskovien elämään, samaan tapaan markkinavoimat, osakekurssit, odotukset, pörssispekulaatiot ja Yhdysvaltain asuntomarkkinat vaikuttavat modernin sijoitususkovaisen ja jokaisen elämään. Vaikeasti ennustettavat jumalat leppyivät oikeilla rituaaleilla, mutta vihastunutta ja romahdukseen sukeltavaa markkinatrendiä tai luhistuvaa pyramidia ei pysäytä mikään. Hyvä tahto, sokea usko ja oikeat rituaalit eivät auta.

Moderni maailmantalous, erityisesti kaupankäynti johdannaisilla ja muilla rahoitusinstrumenteilla vaatii lujaa uskoa. Jos usko tulevaisuuspakettiin heikkenee, laskee paketin arvo. Jos luottamus dollariin tai euroon heikkenee, ei rahan ostovoima pysy samana. Talouden toimijat ovat monilta osin uskonvaraisia asioita. Paradoksaalisesti samaan aikaan talouden mekanismit tuntuvat kaikkea muuta kuin sopimuksenvaraisilta – ne vaikuttavat yhtä vääjäämättömiltä kuin luonnonlait, joihin ihmisillä ei ole osaa eikä arpaa. Jälkimmäinen vaikutelma on lähtökohtana väärä, sillä talous on yhteiskunnallisten systeemien tapaan sopimuksenvarainen, tosin riippumaton siitä,

mitä juuri sinä tai minä ajattelemme. Moderni talous on vain mennyt niin monimutkaiseksi, ettei sen tulevaisuuspolkujen yksityiskohtia voi kovinkaan menestyksekkäästi luodata. Sijoittajat pelaavat ylivertaisten vastapelureiden kanssa, joilla näyttää olevan oma tahto ja suunta.

Ylivertaiset vastapelurit uskonnoissa

Kristillisen herätysliikkeen Nokia Mission kotisivuilla on osasto, johon ihmiset jättävät rukouspyyntöjä. Näissä toivotaan työpaikkaa, terveyttä, perheongelmien ratkaisua, vuokratien hoitumista ja oikeankokoisten kenkien löytymistä. Mikään inhimillinen ei näytä olevan karismaattisen kristinuskon yli-inhimilliselle vastapuolelle vierasta. Vastapelurina on ylivertainen olento, kirjaimellisesti. Kristinuskon ja monen muun uskonnon perinteessä luojajumala on kaikkietävä, kaikkivoipa, toisinaan hyväntahtoinen ja toisinaan kärtyyisä. Tällaisen olennon kanssa pelaaminen on riskialtista, koska se tietää jo ennalta, mitä aiot tehdä tai pyytää ja myös näkee ennalta, miten tulee tapahtumaan. Skeptikko kysyisikin, mitä hyötyä on jättää rukouspyyntöjä olennolle, joka jo tietää tarpeesi. Rukouspyynnön jättäjä ajatteleekin, että jos sittenkin voisi asiaansa auttaa tällä konstilla.

Uskontoja on erilaisia. Kristinuskossa, juutalaisuudessa ja islamissa pelataan ylivertaisten vastapelurin kanssa, mutta varhaiskantaisissa uskonnoissa, joita itse olen tutkinut Perun Amazoniassa, vastapelureina on aivan toisenlaisia olentoja. Esimerkiksi metsänhaltija *yashingo* on arvaamaton, kiusantekoon taipuvainen olento, joka voi houkutella varomattoman metsämiehen tai metsään eksyneen lapsen mukaansa, ja jolta ei voi odottaa moraalisesti kovin esimerkillistä käytöstä. Yashingin luonne, metkut ja valeasut on tunnettava, jos haluaa turvallisesti mielin metsälle. Oikea loitsu, tupakka ja viina ovat parhaita turvakeinoja *yashingoa* ja hänen kaltaisiaan vastaan. Perun Amazonian kansanuskossa on lisäksi vahvana ajatus, että ahneus vie turmioon. Poikkeuksellisen hyvä kalansaalis tai metsäonni on aina muilta pois, ja elämä on nollasummapeliä. Niukkuuden periaatteena tunnettu ajatus kannustaa solidaarisuuteen, saaliin jakamiseen.

Jumalia ja muita kohtalon voimia vastaan pelaaminen muistuttaa monilta osin markkinoiden kanssa pelaamista: teemme varovaisen tai uhkarohkean veikkauksen, sijoitamme ja toivomme parasta, onnenamuletti tai pehmolelu kourassa. Uskontojen maailmassa, ken pääsee vastavuoroiseen yhteistyöhön vastapelurin kanssa, voi odottaa parempaa tulevaisuutta kuin muut.

Toimijuuden uskonvarainen rakentuminen

Pörssikeinottelu, osakesijoittaminen ja muu tulevaisuuteen tähtäävä vaurastuminen vaatii lujaa uskoa siihen, että sijoituksen arvo käyttäytyy odotetulla tavalla. Tavalliselle palkansaajallekin tarjotaan pankeissa erilaisia sijoitussalkkukuja, joista toiset vaativat lujempaa luottamusta kuin toiset. Varovaiset sijoittajat saavat pienempiä voit-

toja, kun taas tosiuskovaiset hyväksyvät suurempia riskejä ja toisinaan tästä hyötyvät.

Ilman riskinottoa, ilman uskoa talouden kehittymiseen nykyinen talousjärjestelmä romahdtaisi. Perusteltu usko on terveen talouden kivijalka. Pyramidihuijauksissa vahvistetaan sokeaa uskoa tutuilla keinoilla: kerrotaan esimerkkejä menestystarinoista, tarjotaan todistusaineistoksi pientä mutta riihikuivaa voittoa, käytetään luottamukseen perustuvia sosiaalisia verkostoja uusien sijoittajien hankkimiseksi. Sokean uskon vahvistuessa nähdään vain positiivisia merkkejä, jotka kertovat sijoituksen onnistumisesta.

Mutta mitä markkinavoimat oikein ovat? Markkinavoimat koostuvat pelaajien uskomuksista ja talouden rakenteista. Kun talouden rakenteet olivat vielä yksinkertaisia, uskomusten ja odotusten rooli näkyi selvemmin, kuten esimerkiksi vuonna 1634 alkaneessa Hollannin tulppaanimaniassa.⁵⁵ Siirtomaista tuotiin tulppaanisipuleita, joista pian kehkeytyi intohimaisen kaupankäynnin kohteita. Kauppiaat ja aateliset hankkivat tulppaanisipuleita osoittaakseen arvoaan, mutta pian muikin väki houkuteltiin mukaan. Tulppaanisipulien hinta nimittäin nousi nousemistaan, ja näytti siltä ettei sipuleihin sijoittava voinut tehdä väärin. Talonpojat vaihtoivat lampansa, oluttynnyrinsä ja lihottamansa siat tulppaanisipuleihin, ja tarinan mukaan yksi onneton merimies vahingossa söi omaisuuksien arvoisen sipulin luullessaan sitä punasipuliksi, jolla olisi terästännyt ateriaansa. Vähältä piti, ettei häntä lynkattu. Tulppaanimanian pyörteissä ihmiset varallisuudestaan riippumatta sijoittivat omaisuutensa tulppaanisipuleihin, kunnes yhtäkkiä, kolmen vuoden arvonnousun jälkeen tuli romahdus. Sipuleista ei enää maksettukaan mitään, eikä niitä saanut vaihdettua edes pieniin possuihin tai tuopilliseen olutta. Melkoinen osa hollantilaisista köyhtyi kerralla, mutta osa jatkoi varakkaampana elämäänsä.

Tulppaanisipulien arvonnousu vaati lujaa, jaettua uskoa hyödykkeen vaihtoarvoon, joka romahti ilmeisesti siinä vaiheessa, kun sipuleilla yritettiin ostaa takaisin oikeasti hyödyllisiä asioita. Tulppaanisipulin vaihtoarvo ja käyttöarvo, jotka olivat singahtaneet eri radoille, olivat palaamassa takaisin, lähelle toisiaan.

Siinä missä tulppaanisipulien vaihtoarvo tuli takaisin alas, muutama vuosikymmen sitten kauppoihin tulleiden mustien tahitilaishelmien arvo jäi ylätuloihin. Jalokivikauppiaat James Assael, Jean-Claude Brouillet ja Henry Winston oivalsivat laittaa mustien helmien lähtöhinnan taivaisiin, ja mainostaa niitä vain kaikkein korkealaatuisimmissa paikoissa. Ostajat ajattelivat, että tämän täytyy olla arvokasta, ja toteuttivat oman odotuksensa: mustat helmet muuttuivat kerralla kannattavaksi sijoituskohteeksi.

Erotukseksi sipuleista ja mustista helmistä, modernin pörssiyhtiön osakkeiden hintaan vaikuttavat paitsi yhtiön liikevaihto ja voitto, myös yhtiön tulevaisuuspolut, muiden pelaajien kaavailut, raaka-aineiden hinnat, rahoitusjärjestelmän muutokset, poliittiset ja sotilaalliset selkkaukset.⁵⁶ Lisäksi sipulit ja helmet ovat pyörivästä ulkomuodostaan huolimatta hitaita etenemään paikasta toiseen. Moderni tietoverkkojen maailma on reaaliaikainen, eli kauppaa käydään lähes ilman taukoja, eikä tarvitse odottaa hyödykkeen rahtaamista maapallon toiselta puolelta. Yksittäisissä pör-

seissä on taukoja viikonloppuisin, mutta verkottuneen maailman sähköinen sielu käy kauppaa koko ajan. Pohdinta- ja luppoajat ovat vähentyneet, mikä vääjäämättä lisää kehnosti pohdittuja osto- ja myyntipäätöksiä. Sipuli- ja helmikauppiat olivat tekemisissä aika pienen ihmisjoukon kanssa. Moderni sijoittaja joutuu arvuuttelemaan eri puolilla maailmaa olevien asiantuntijoiden ja maallikoiden uskomuksia, odotuksia ja päätöksiä.

Eroja markkinavoimien ja uskontojen ylivertaisissa vastapeluissa

Talouden kompleksisuuden vuoksi olemme osin samassa pelitilanteessa kuin jumalolentojen kanssa kamppailevat kohtalotoverimme.⁵⁷ Pelaamme ylivertaisen, vaikeasti ennustettavan vastapelurin, markkinavoimien, kanssa, ja tässä pelissä voi valita vain erilaisia pelistrategioita, esimerkiksi korkean tai pienen riskin strategioita. Osa pelaajista yrittää minimoida katastrofin mahdollisuuden ja sijoittaa maltillisesti useisiin erilaisiin pienen riskin kohteisiin. Osa pelaajista hakee korkeampaa tuottoa ja joskus onnistuu. Poikkeuksellisen korkeiden tuottojen, kuten esimerkiksi pyramidihuijauksissa luvattujen, pitäisi herättää hälytyskellot soimaan.

Salaseurateoriat kukoistavat aina, kun pelataan ylivertaisten vastustajien kanssa. Gnostilaisilla tai temppeleliherroilla uskottiin olevan suoraa tietoa jumalien liikkeistä, ja monet uskonnolliset kultit uskovat itsestään samaa. Talouden puolella salaseurateorioille on perusteita ja tilausta. Näemmehän joka päivä, miten joku rikastuu tietojensa ja sijoitustaitonsa avulla. Tosin unohdamme kysyä, millaisia vähemmän onnistuneita sijoituksia kyseinen ihminen on tehnyt. Pyramidihuijausten tarjoama salaseura-ajatus vetosi pelaajiin – ajatus pienen piirin salaisesta mutta oikeasta tiedosta on houkutteleva.

Vaikka moderni talous muistuttaa peliä ylivertaisten jumalolentojen kanssa, on näiden välillä tärkeitä eroja: toisin kuin jumalia, talouden mekanismeja voidaan tutkia ja niistä voidaan saada parempaa perusteltua tieteellistä ymmärrystä. Eihän kulkutaudeistakaan aikoinaan ymmärretty juuri mitään, mutta nyt ymmärretään. Talous toki on äärimmäisen kompleksinen järjestelmä, jossa on vaikeasti ennustettavia ihmisten odotuksia mukana, mutta samalla tavalla aivojen kompleksisuutta pidettiin aikoinaan esteenä niiden ymmärtämiselle. Talous pitäisi saada samaan ymmärrettyjen asioiden nippuun, jossa jo ovat ihmisen geenit, ulkoavaruus, kulkutaudit ja sähkömagneettiset ilmiöt. Toinen asia on tietysti se, kuinka kauan kestää ennen kuin ymmärrys paranee ja tulee osaksi talouden toimijoiden jokapäiväistä elämää.

POHDITTAVAA

- Mitä tarkoitetaan toimijuudella? Millaisia erityispiirteitä on arkisella toimijuudella?
- Millä keinoin moderniin ajatteluun liittyvä subjektien ja objektien välinen ero on tutkimuksessa pyritty ylittämään?
- Mieti itsellesi tuttua yhteisöä. Minkälaisia erilaisia toimijuuden muotoja voit löytää tästä yhteisöstä?
- Miten esimerkiksi poliitikkojen tai uskontojen johtohahmojen auktoriteettia voisi analysoida?
- Mitä salaliittoteorioita tiedät? Missä olet kuullut, nähnyt tai lukenut niistä? Miten suhtaudut niihin?
- Rahaa on sanottu nykyajan jumalaksi. Pohdi vallan ja toimijuuden käsitteiden avulla, miksi väite olisi perusteltu ja miksi ei.

Viitteet

- 1 Fornäs 1997, 79–87.
- 2 Gordon 2005.
- 3 Ronkainen 2006.
- 4 Hyvärinen 2003.
- 5 Esim. Wrong 1988.
- 6 Helén 2000.
- 7 Sulkunen 1998.
- 8 Alhanen 2007.
- 9 Foucault 2005, 68–69.
- 10 Urban 1996.
- 11 Nevala 2002, 101.
- 12 Hindess 1995, 149–150.
- 13 Karkulehto 2006, 44–52.
- 14 Giddens 1984b, 9, 118.
- 15 Ortner 2006.
- 16 Ks. Stark ym. 2009, 85–88.
- 17 Stark 2011.
- 18 Koivunen & Liljeström 1996a.
- 19 Koivunen 1996, 78–80.
- 20 Cavarero 1989, 246–247.
- 21 Koivunen 1996, 85, 92, 95.
- 22 Mts. 96, 103–104.
- 23 Bourdieu & Wacquant 1995; McNay 2000; vrt. Butler 1990; Tuomaala 2011.
- 24 Bourdieu 1990a, 56; ks. Tuomaala 2011, 52.
- 25 Bordo 1997.
- 26 Ojala, Palmu & Saarinen 2009, 14–15.
- 27 Mahmood 2005; Tuomaala 2011.
- 28 Giddens 1991, 39–40.
- 29 Honkasalo 2006, 103–104.

- 30 Bourdieu 1990b, 99; Honkasalo 2006, 114.
 31 Keane 2007.
 32 Strathern 1988.
 33 Latour 1993 (1991).
 34 Berger & Luckmann 1966; Giddens 1984a.
 35 Callon 1987.
 36 Esim. Callon 1987; Callon & Law 1982; Latour 1993 (1991).
 37 Kylätoiminnan osalta ks. Kumpulainen 2012.
 38 Nimmo 2011.
 39 Londoño-Sulkin 2012; Opas 2004.
 40 Turun Mikaelinseurakunnan työntekijän haastattelu 20.11.2012. Haastattelija Anna Haapalainen.
 41 Häkkinen 2010.
 42 Davie 1994, 2000; 2002; Davie, Heelas & Woodhead 2003; Day 2009; 2010; Heelas & Woodhead 2007; Woodhead, Kawanami & Partridge 2009.
 43 Palmu ym. 2012.
 44 Hovi & Haapalainen (tulossa).
 45 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 28.6.2012. Haastattelija Anna Haapalainen; Kenttäpäiväkirja 2012, Anna Haapalainen.
 46 Hovi & Haapalainen (tulossa).
 47 Olen käyttänyt seuraavia aineistoja: Paranormaali Blogi [verkkosivu]; *Rauni-Leena Luukanen-Kilden haastattelu*, NRJ 19.1.2012 [verkkoradio]; *Rauni-Leena Luukasen NRJ-haastattelu osa 1*. YouTube [video]; *Rauni-Leena Luukasen NRJ-haastattelu osa 2*. YouTube [video]; *Rauni-Leena Luukasen NRJ-haastattelu osa 3*. YouTube [video]; *Rauni-Leena Luukanen Kilden haastattelu*, RadioRock, 30.4.2012, ei ole enää saatavilla verkossa. Käytössäni on haastattelusta tekemäni litteraatio. Kenttätyöpäiväkirja on tekijän hallussa.
 48 Barkun 2003.
 49 Birchall 2006, 21.
 50 Institutionaalisen ja kansanomaisen auktoriteetin suhteista ks. Howard 2013.
 51 Uudesta maailmanjärjestyksestä (*New World Order*) ja muista salaliitoista ja niiden tutkimisesta ks. Barkun 2003.
 52 Paranormaali Blogin keskusteluista Luukanen-Kildeen liittyen ks. esim. Rauni-Leena Luukanen luennoi jälleen Suomessa – 24.4.–29.4. Paranormaali Blogi [verkkosivu].
 53 Ks. Kerr & Moy 2002; Strandberg 2008.
 54 Guthrie 1993.
 55 Mackay 2003 (1841).
 56 Nars 2009.
 57 Brams 2007; Kamppinen 1999b; 2010.



KIELI
JA
KOMMUNIKAATIO

Kieli ja kommunikaatio

ANNA HAAPALAINEN, KAARINA KOSKI JA TEEMU T. MANTSINEN

Ominaisuus, tapa, väline ja keino

Anton Tšehov (1860–1904) kuvaa novellissaan *Griša* pienen kaksivuotiaan pojan ensimmäistä päivää kaupungilla ja sen herättämiä tuntemuksia. Päiväkävelyllä Griša näkee hevosia ja vieraita ihmisiä sekä tapaa *njanjan*, lastenhoitajan, ystäviä:

Kotiin palattuaan Griša alkaa kertoa äidille, seinille ja omalle vuoteelleen, missä hän oli ja mitä hän näki. Hän ei puhu niinkään kielellään kuin kasvoillaan ja käsillään. Hän näyttää miten aurinko loistaa, miten hevoset juoksevat, millä tavoin pelottava uuninsuu tuijottaa ja kuinka keittäjätär juo pikarista...

Illalla hän ei saa mitenkään unta. Sotilaat saunavihtoineen, isot kissat, hevoset, lasinpala, appelsiinilaatikko, kiiltävät napit – kaikki on kasaantunut röykkiöiksi ja painaa hänen päätään. Hän kääntyy kyljeltä toiselle, puhua pöpisee ja voimatta tyyntyä alkaa vihdoinkin itkeä.¹

Aikuiset eivät ymmärrä Grišaa, koska hänellä ei ole hallussaan kieltä siten, että hän voisi selittää kaiken kokemansa. Äiti epäilee kuumetta ja lääkitsee risiiniöljyllä pientä poikaansa, jonka ”pää on täynnä uuden, äsken koetun elämän vaikutelmia”.² Grišan kommunikaatioyritys epäonnistuu, koska yhteistä ”kieltä” ei ole.

Kommunikaatiomme ei ole vain ja ainoastaan sanallista. Ihmiset viestivät toistensa kanssa elein, ilmein ja asennoin sekä aineellisin että aineettomin keinoin. Erilaisilla kommunikaation tavoilla voidaan välittää joskus hyvinkin tarkkoja viestejä, kuten kuulumista tiettyyn kulttuuriseen ryhmään tai jopa kuulumista tiettyyn luokkaan. Kaikenlaisen kommunikaation edellytyksenä on, että on olemassa ryhmä, vaikka pienikin, joka tunnistaa välitetyt viestit. Esimerkiksi uskonnollisissa ryhmissä saatetaan suosia tietynlaista kieltä, pukeutumista tai tiettyjä eleitä, jotka eivät ole kaikkien tunnistettavissa. Kommunikaatiomme ei ole aina kuitenkaan onnistunutta. Esimerkiksi Ludwig Wittgenstein (1889–1951) toteaa jyrkästi kaiken ihmisten välisen viestimisen olevan aina epävarmaa:

Olemme taipuvaisia sanomaan, että kun viestimme tunnetta jollekin, toisessa päässä tapahtuu jotakin, mitä emme voi koskaan tietää. Voimme vastaanottaa häneltä jälleen vain jonkin ilmaisun.³

Kieli on siis erinomainen, mutta silti vajavainen, väline ajatusten, tiedon ja tunteusten jakamiseen ja juuri siksi kieltä ja kommunikaatiota tulee pohtia sekä lähestyä kriittisesti. Vajavaisuudestaan huolimatta viestintäjärjestelmämme on poikkeuksellisen monimutkainen, vivahteikas ja vaihteleva.⁴

Kaiken kaikkiaan ihmisten väliseen kommunikaatioon kiinnitetään runsaasti huomiota, esimerkiksi ensi- eli äidinkieltä, kielenkäytön tapoja ja viestintää opetetaan kouluissa, kieleen ja kommunikaatioon keskittyviä ammattilaisia, kuten tiedottajia, toimittajia tai kirjailijoita, koulutetaan korkeakouluissa ja kieltä tutkitaan runsaasti. Tästä huolimatta kieli koetaan ja ymmärretään kuitenkin arkipäiväiseksi, luonnolliseksi ja universaaliksi ilmiöksi.

Kielen käsitteellä viitataan puhutun ja kirjoitetun kielen lisäksi muihin samantyyppisiin koodijärjestelmiin, kuten esimerkiksi logiikan symbolijärjestelmiin tai tietokonekieliin. Erotukseksi näistä puhutaan *luonnollisista kielistä*, kun halutaan viitata ihmisten käyttämiin kieliin, jotka ovat syntyneet kulloisessakin kulttuuriympäristössä tarkoituksenmukaisesti.⁵ Kieli on osa jokapäiväistä kokemusmaailmaamme, me käytämme kieltä arjessa, juhlassa, yksin ja yhdessä.

Tässä luvussa kieltä ja kommunikaatiota lähestytään monesta eri näkökulmasta. Aluksi kielestä puhutaan käsitteellisemmällä tasolla pohtien kielen ja mielen suhdetta sekä sitä miten kielellisyytemme ja tapamme kommunikoida ovat sidoksissa ruumiillisuuteemme, siihen miten ja millaisena hahmotamme maailmaa omista lähtökohdistamme käsin. Seuraavaksi kieltä pohditaan suhteessa lajiin, rekisteriin, perinteeseen, kulttuurisiin erityispiirteisiin ja viestintäkanaviin. Lopuksi vielä pohdimme tieteellistä viestintää ja kommunikaatiota.

”Kieleni rajat ovat maailmani rajat”

Ihmiskielten yhtenä erityisyytenä pidetään kielen viittauksellisuutta eli *referentiaalisuutta*. Tällä tarkoitetaan kommunikaatiota, jolla yksilö viittaa itsensä ulkopuolelle. Itse asiassa suurin osa ihmisten välisestä kommunikaatiosta on referentiaalista siten, että kielelliset ilmaisut ovat suurilta osin irtautuneet välittömistä ärsykkeistä.⁶ Emme siis ilmaise pelkästään välittömän aistihavainnon piirissä olevia asioita tai tuntemuksiamme, vaan kielellä on mahdollista viitata tulevaisuuteen, menneisyyteen sekä kuviteltuihin tai todellisiin olentoihin tai asioihin ajasta ja paikasta riippumatta, kuten pieni Grišakin yritti. Kognitiotieteilijä Pascal Boyer viittaa samaan mielen ja kielen ilmiökenttään käsitteellä ”irtikytkeytynyt kognitio”, jonka mukaan ihmiset kykenevät rakentamaan mentaalisia malleja, kuten käsitteitä, merkityksiä tai tapahtumia, ilman välitöntä aistihavaintoa sekä välittämään näitä eteenpäin. Hän pyrkii tällä käsitteellä kuvaamaan esimerkiksi ihmisen kykyä luoda ja välittää satuja,

kaskuja, tarinoita, legendoja ja uskomuksia.⁷

Kieli ei kuitenkaan ole erillinen reper-tuaari, eräänlainen varasto tai hylly, josta ihmiset hakevat sopivia ilmauksia sovellettavaksi kulloisessakin tilanteessa, vaan kieli toteutuu käytössään. Tällä tarkoitetaan sitä, että kielen ja mielen suhde on vuorovaikutteinen. Kuvaamme ja kielellistämme maailmaa suhteessa itseemme ja itsessämme. Ihmisen ollessa käsitteelliseen ajatteluun kykenevä sekä ajallisesti ja paikallisesti sitoutunut olento, suurin osa mielemme prosesseista sekä käsitteellistyksestämme kytkeytyy ruumiillisuuteemme ja sen mahdollisuuksiin ja rajoitteisiin. Ihminen heijastaa itsensä maailmaan ja käsittelee ympäristöään omista lähtökohdistaan käsin.⁸ Tätä samaa myös Wittgenstein osaltaan tarkoitti lauseellaan ”kieleni rajat ovat maailmani rajat”.⁹ Vaikka kielemme on viittauksellista ja käsittelemme usein kommunikaatiossa asioita, jotka ovat välittömän aistihavainnon tavoittamattomissa, on tämä *kielellistäminen* kuitenkin kytköksissä siihen mitä me olemme. Kieli, mieli ja ruumis ovat sidoksissa toisiinsa.¹⁰

Kielellinen kommunikaatio on siis luontaista ihmiselle. Viestimme toistemme kanssa monin eri tavoin. Wittgenstein puhuu kommunikaatiosta kielipeleinä, jotka perustuvat esioletukselle, jossa kommunikaation osapuolet luottavat siihen, että molemmat tunnistavat kyseisen kielipelin ja sen säännöt. Kielipelit ovat erilaisia kommunikaation tapoja, jotka ovat sidoksissa kulloiseenkin tilanteeseen tai kulttuuriympäristöön. Sanojen, lauseiden, *pubunnosten* eli yhtäjaksoisten, selkeä-rajaisien puheen pätkien tai kulttuurisidonnaisten kommunikaatiotapojen välittämien merkitysten ymmärtämisen edellytyksenä on kommunikaation osapuolien kyky tunnistaa ”pelattava peli”, joskaan se ei ole välttämätön ehto kommunikaation onnistumiselle¹¹, koska ihmismielen kommunikatiivinen ja kielellinen joustavuus mahdollistaa ymmärryksen myös tilanteissa, joissa tarkat säännöt ja periaatteet eivät ole tunnettuja. Ihminen kykenee soveltamaan ja mukauttamaan jo tuntemiensa pelien sääntöjä ja siten pyrkien ymmärtämään välitettyjä merkityksiä. Juuri tämä joustavuus, eräänlainen pelien loputon vaihtelevuus, mahdollistaa kommunikaation. Tulkitsemme vieraan kieli- ja kommunikaatiojärjestelmän itsellemme tutussa viitejärjestelmässä.¹²

Kielitieteilijä J. L. Austinin (1911–1960) mukaan kommunikaatiossa on kyse nimenomaan uskomisesta ja luottamisesta. Luotamme kykyymme ymmärtää ja tulkita oikein meille välitettyä viestiä. Ilman tätä luottamusta ei kommunikaatio olisi mahdollista ja juuri tämä usko ”toisiin mieliin” ja niiden samankaltaisuuteen on ihmisessä sekä ihmisen kommunikaatiossa vähentämätöntä ja muuttumatonta.¹³



Kun yhteistä kieltä ei ole, voi kädetkin ottaa avuksi. Szeged, Unkari. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Kielen ja mielen rakenteet siis vastaavat toisiaan, mutta eivät kaikilla tasoilla. Ihminen havainnoi, jäsentää ja käsitteellistää maailmaa mielen rakenteiden ohjaamana, mutta samalla ihmismieli muokkautuu suhteessa ympäristöönsä. Samoin kieli ja mieli ovat vastaavassa suhteessa toisiinsa. Ajattelumme ei ole yksinomaan kielellistä ja silti kuitenkin merkittävä osa kommunikaatiostamme perustuu kielessä välittyviin merkityksiin, joita sanaton viestintämme tukee. Kommunikaatio on ihmiselle myötäsyntyistä. Me käytämme kieltä, kommunikoimme ja välitämme merkityksiä luontaisesti. Kieli ja kommunikaatio rakentavat ja vahvistavat yksilöiden persoonallisuuksia, yhteisöjen kulttuurisia erityispiirteitä sekä ympäröivää maailmaa. Virta kulkee kuitenkin myös toiseen suuntaan. Kieli ja kommunikaatio muokkautuvat käytössä ja käyttäjäkohtaisesti.

Lajit kulttuurisina tulkintakehyksinä

Kaikki kommunikaatio ei ole samanlaista eivätkä sen päämäärät ole samat. Puhutun tai kirjoitetun tekstin sävy, tyyli ja sanasto vaihtelevat esimerkiksi sen mukaan, kenelle viesti on suunnattu, miksi ja missä roolissa. Kulttuurin jäsenet osaavat yleensä tulkita kielellisen ilmaisun erilaisia muotoja ja myös käyttää niitä oikein. Lajit eli *genret* ovat suhteellisen pysyviä sekä taiteellisen että arkisen ilmaisun muotoja, joihin voi liittyä tyyppillisiä aiheita tai niiden käsittelytapoja, tyyliseikkoja tai rakenteita.¹⁴ Kielen tilannekohtaisesta *variaatiosta* eli vaihtelusta puolestaan käytetään *rekisterin* käsitettä.

Laji on keskeinen käsite taiteiden tutkimuksessa, kielitieteessä ja folkloristiikassa. Lajiteorian juuret ovat antiikissa lyriikan, proosan ja draaman kolmijaossa, mutta lajinäkökulmaa sovelletaan nykyään moniin taiteenaloihin ja kulttuurisen kommunikaation muotoihin, kuten kuvataiteeseen, elokuvaan, suulliseen kerrontaan tai vaikkapa internetsivuihin. Kielitieteessä lajeina käsitellään erilaisia suullisia esityksiä kaskuista luentoisiin sekä kirjoitettuja tekstejä, kuten käyttöohjeita tai virkakielen, journalismin ja tieteellisen kirjoittamisen eri lajeja. Kulttuurien tutkimuksessa lajinäkökulma liittyi aluksi kansanrunouteen, joksi luettiin 1700-luvulta lähtien kirjoitustaidottoman rahvaan suullisesti välittyvät omat taidemuodot, ”kirjoittamaton kirjallisuus”. Arvostettuja kansanrunouden lajeja olivat kansanepiikka ja -lyriikka, kansansadut ja -laulut, loitsut ja rituaaliset itkut. Suullisen perinteen lajeina on tallennettu ja tutkittu myös esimerkiksi tarinoita, kaskuja, sananparsia ja arvoituksia, muistelmia ja kummitusjuttuja.

Kulttuuristen olosuhteiden muutokset vaikuttavat välittömästi myös kansanomaiseen ilmaisukulttuuriin: vanhoja perinteitä häviää ja uusia syntyy. Nykyään kansanomainen arkinen, omaehtoinen ilmaisu ei ole pelkästään suullista, vaan siihen kuuluu kirjoitettua ja kuvallista ainesta kuten *meemejä*, YouTube-videoita, *gifejä* ja *fanifiktiota*. Kaikista näistä voi tunnistaa erilaisia lajeja. Tutkijat ovat toisinaan erotelleet lajien lisäksi alalajeja ja edelleen niiden erilaisia tyyppejä. Käytännössä on mahdotonta määrittellä, mikä olisi yksiselitteisesti lajien ja mikä alalajien taso. Jo

sanallisen ilmaisun lajien skaala yksinkertaisista sananparsista moniosaisiin romaaneihin on hyvin laaja. Lajien suhteet toisiinsa voivat olla moninaisia: kaksi lajia voi edustaa toisilleen vastakkaisia todellisuuden tulkitsemisen tapoja, lajit saattavat kuulua täysin erillisiin kommunikaatiojärjestelmiin tai, kuten kirjallisuudentutkija Mihail Bahtin (1895–1975) on kirjoittanut, monimutkaisemmat lajit voivat sisältää ja hyödyntää yksinkertaisempia lajeja.¹⁵

Lajinäkökulma on mahdollinen kaikenlaisen kulttuurisen kommunikaation tutkimuksessa, kun halutaan ymmärtää, millaisin keinoin viestijät auttavat vastaanottajia tulkitsemaan sanomaansa oikein tai miten he soveltavat tuntemiaan lajikonventioita itseilmaisussa. Lajianalyysia on käytetty myös lähdekriittisenä metodina eroteltaessa toisistaan *fiktiivisiä* eli kuvitteellisia ja totena esitettyjä kertomuksia. Lajit ovat kulttuurisidonnaisia ja niiden tunnistaminen ja käyttö edellyttää riittävästä kulttuurista kompetenssia. Länsimaisen kertomustradition äärellä kasvanut kuulija tai lukija todennäköisesti tunnistaa esimerkiksi sadun sille tyypillisten aloitustapojen, kertomusmaailmoiden ja tapahtumien perusteella. Tunnistaminen virittää samalla lajiin liittyviä odotuksia, jotka ohjaavat tulkintaa: Vastaanottaja ei oleta, että kerrottu olisi kirjaimellisesti totta, joten hän ei takerru mahdolltomiksi ymmärtämiinsä yksityiskohtiin. Hän heittäytyy viihteellisen esityksen vietäväksi ja odottaa onnellista loppua.

Vieraaseen kulttuuripiiriin kuuluvia kertomuksia on paljon vaikeampi tulkita. Länsimainen lukija hämmentyy Siperian tsuktšien ja korjakkien kertomusten äärellä, koska ei ymmärrä näiden tapaa käsitteellistä maailmaa ja rakentaa kertomuksia eikä myöskään pysty arvioimaan, millainen kertomuksen suhde todellisuuteen on.¹⁶ Nykyaikana vaikeus ymmärtää kommunikaation lajeja ei vaadi enää maantieteellistä etäisyyttä. Internet tuo näkyville monenlaisen alakulttuurien viestintää, jonka merkitysten ymmärtämiseen meillä ei ole kulttuurista kompetenssia. Näemme esimerkiksi YouTube-videoita, joille on vaikea hahmottaa minkäänlaista tulkintakehystä, ellei ole jo aiemmin nähnyt lukuisia samanlaisia ja vastaavasti lukuisia toisenlaisia videoita, joihin nähden yksi laji eroaa toisesta. Lajit ovat siis toisiinsa dialogisessa suhteessa, ja jokainen uusi performanssi syntyy jo valmiiksi tekstien kansoittamaan maailmaan, jossa sitä tulkitaan suhteessa muihin teksteihin tai esityksiin.¹⁷



Merellä viestitettiin aiemmin signaali-lippujen avulla. Jokainen lippu vastasi tiettyä kirjainta. Isokarin luotsiasema, Kustavi. Kuvaaja: Jaana Kouri.



Ongelmia? Kaupungin laitamille maalattu kysymys alleviivaa teemaansa toistolla. Kysymyksessä ovat todennäköisesti sekä kaupunkia että kaupunkilaista koskevat yhteiset ongelmat. Novi Sad, Serbia. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Tietämättömät vieraat ovat otollisimpia pilailun kohteita: esimerkiksi ulkomaalaiset, jotka arvelevat jääkarhuja tallustelevan Suomen kaupungeissa. Kertoja voi selostaa arkikerronnan tapaan mahdollisia tapahtumia, jotka asiantunteaton kuulija arvioi todeksi kerronnan tyylilajin perusteella. Joskus koko seurue tarkkailee myhäillen, kuinka paljon pajunköyttä vieras nielee ennen kuin ymmärtää tulleen vedetyksi nenästä. Petkuttaja luo siis tietoisesti vääränlaisia lajiodotuksia. Etenkin lastenperinteessä kuulija voidaan ohjata luulemaan, että kysymyksessä on tarkkaavaisuus- tai laskutehtävä, vaikka meneillään onkin kuulijan nolaamiseen perustuva vitsi. Hän keskittyy esimerkiksi laskemaan, montako potilasta kerronnan edetessä putoaa mutkissa ”hullujenhuoneelta toiselle” matkaavilta kärryiltä. Niinpä hän vastaa innokkaasti ”kyllä” kertojan muka-huolehtivaan kysymykseen, onko hän vielä kärryillä. Tähän kerronta päättyy, sillä tavoite on täytetty kun kuulija on näin julistautunut ”hullujenhuoneen” potilaaksi.

Lajeja voidaan yhdistellä toisiinsa eri tavoin ja eri syistä. Joskus suorasanainen kerronta sisältää runomuotoisia katkelmia siksi, että aiemmin kokonaan runomuutoisesta kertomuksesta muistetaan säkeinä enää osa. Sekä suulliset että kirjoitetut proosakertomukset voivat sisältää *lajiupotuksia*, jotka rakentavat kokonaisuutta omalta osaltaan. Juonen kulkuun voi sisältyä lauluja, loitsuja ja arvoituksia tai kirjkeitä, ruokareseptejä, lehti-ilmoituksia ja tekstiviestejä. Erilaisia lajeja yhdistelevät *remixit* ovat nykyään suosittuja internetissä. Niissä yhdistellään vapaasti ääni- ja kuvamateriaalia eri lähteistä. Remixeissä käytetyt filmipätkät voivat olla uutisista,

Lajin tunnistamista helpottaa kertojan ja kuulijakunnan maailmankuvan ja asenteiden tunteminen. Vitsit voi usein erottaa pelkän rakenteensa perusteella kertojan omia edesottamuksia kuvaavasta kerronnasta, mutta ironian kohdalla ymmärtäminen edellyttää kertojan asenteen tunnistamista. Kuulijat seuraavat erilaisia tulkintavihjeitä päätellessään esimerkiksi onko puhuja tosissaan. Arkipuheessa lajit ovat harvoin selvärajaisia. Todelliset esitykset voivat yhdistellä piirteitä eri lajeista kertojan tarpeiden mukaan tai jopa leikitellä vastaanottajien lajiodotuksilla.

Kuulijoiden johtaminen harhaan ja nolaaminen on ollut yleistä kansankertojien huvittelua.

dokumenteista, populaarista fiktiosta tai muualta internetistä. Kuvamanipulaatioista on tullut omaehtoisen viestinnän laji, jonka avulla pystyy välittämään yhtä hyvin harmitonta huumoria kuin vakavia kannanottoja. Ennen median digitalisoitumista kuvia, videoita, ääntä ja tekstiä käsiteltiin kutakin eri laitteistoilla, eikä niiden yhdistäminen kotilaitteistoilla ollut käytännössä mahdollista. Nykyaikainen remix kattaa paitsi erilaisten tyyllilajien, myös täysin eri lähteistä saatujen aineistojen sekoittamisen keskenään.

Kielen rekisterit ja kommunikaatiokanavat

Kielen tilannekohtaisesta variaatiosta puhutaan *rekistereinä* tai tyyleinä. Sama henkilö soveltaa erilaisia kielen rekistereitä työssään uutistenlukijana tai pankkineuvojana, jääkiekko-ottelussa, kaksivuotiaan kanssa iltatoimissa sekä kirjoittaessaan leivontablogia tai lähettäessään vihapostia kansanedustajille. Kielellisen variaation tärkeimpiä lähteitä ovat käyttötilanne aihepiireineen, puhujan rooli suhteessa vastaanottajiin sekä viestintä- eli kommunikaatiokanava.

Kommunikaatiokanava on merkinnyt kielitieteessä ensisijaisesti sitä, onko kieli kirjoitettua vai puhuttua. Vaikka tekstiviestit ja chatkaus ovat muuttaneet kirjoitettua ilmaisua yhä puheenomaisemmaksi, pääjako voidaan edelleen tehdä puhutun ja kirjoitetun kielen välillä. Kirjoitetun tekstin erilaisia kanavia ovat esimerkiksi sanomalehti, tieteellinen tutkimus, romaani, runokokoelma, käsin tai koneella kirjoitettu kirje, päiväkirja, internetkeskustelupalsta, seinäkirjoitus ja tekstiviesti. Jokaisessa näistä kielellinen tyyli vaihtelee edelleen viestin vastaanottajan ja aihepiirin perusteella. Vastaavasti puhutun kielen rekisteriin vaikuttaa se, ovatko viestijät kasvotusten vai tapahtuuko puhuminen puhelimitse tai tiedotusvälineissä, tai sattuuko puhujalla olemaan esimerkiksi megafoni.

Viestintäkanavan lisäksi rekisterin valikoitumiseen vaikuttavat viestinnän osapuolten väliset suhteet ja roolit sekä aihepiiri. Teini-ikäinen käyttää ystäviensä seurassa erilaista kieltä ja myös puhuu eri asioista kuin vanhempiensa seurassa. Asiantuntijan roolissa kielelliset valinnat ja samoin puheenaiheet ovat erilaisia kuin arkiroolissa. Myös tilanteen julkisuus vaikuttaa: esiintyminen suurelle joukolle tuottaa erilaista kieltä kuin intiimi keskustelu kahden kesken. Aihepiiri punoutuu yhteen sosiaalisten roolien ja myös kommunikaatiokanavan kanssa. Naapurin rouvan uudesta rakastajasta puhutaan todennäköisesti paitsi eri sävyyn myös eri seurassa kuin ilmastonmuutoksen vaikutuksesta hyönteiskantaan tai saamen kielen muoto-opista. Antropologiassa rekisterin käsitettä on laajennettu käsittämään kielellisten piirteiden lisäksi myös muita muuttujia, kuten pukeutumisen, kulutustottumukset ja arvovalinnat. Tällä on haluttu tuoda esiin, miten monin tavoin tilannekohtainen ja sosiaaliseen ympäristöön liittyvä variaatio toteutuu elämässämme.¹⁸

SANALLISIA JA SANATTOMIA VIESTEJÄ

Ihmiset kuuluvat ja identifioituvat monenlaisiin ryhmiin. Ryhmään kuulumistaan he viestivät usein – tarkoituksella tai tahattomasti – ulkonäöllään ja olemuksellaan. Pukeutumistyyli ja pienet yksityiskohdat vaatetuksessa viittaavat, minkälaiseen ryhmään niiden kantaja haluaa identifioitua. Viestiikö hän olemuksellaan olevansa arvostettu ja menestynyt yritysjohtaja, yhteiskuntaa vastustava anarkisti, rento taiteilija tai henkistynyt joogaaja? Oman viiteryhmän jäsenet tunnistavat toisensa hyvinkin pienistä yksityiskohdista. Esimerkiksi monitieteisessä konferenssissa tai opiskelijatapaamisissa tarkkasilmäinen erottaa helposti filosofian professorin taidehistorian professorista tai kauppatieteen opiskelijan historiaa opiskelevasta. Toisinaan tämä sanaton viesti välittyy myös fyysiseen asuinympäristöön.

Kulttuurintutkija Hannu-Pekka Huttunen on tarkastellut Pohjois-Irlannin vuosikymmeniä jatkunutta konfliktia. Konfliktin osapuolet – sekä katoliset että protestantit – ovat molemmat irlantilaisia. He ovat joutuneet kehittämään erilaisia koodeja identifioitua omaan ryhmäänsä ja tunnistaakseen vastapuolen edustajat sekä osapuolien terroitorioita eli alueita erottavat näkymättömät rajat. Huttunen kirjoittaa:

Joutuminen väärään paikkaan, väärällä hetkellä, väärin ihmisten pariin voi olla hengenvaarallista. Siksi maisemiin ja ihmisiin liittyvien koodien lukemisen taito on osa yhteisöllistä selviytymisstrategiaa. Havaitseminen ja tunnistaminen liittyvät ihmisiin ja terroitorioihin, olomuotoihin ja ulkoasuihin – pitkälti siis visuaalisesti määriteltävissä oleviin kohteisiin.¹⁹

Pohjois-Irlannin asukkaat ovat merkinneet omat alueensa ja niiden rajat maalaamalla kuvia seiniiin ja talojen päätyihin. Huttunen pitää näitä seinämaalauksia yhtenä *graffiti*-taiteen muotona. Graffiti on ilmiönä hyvin monimuotoinen, joten sitä ei voida rajata yhtenäisen määritelmän alle. Yleisimmin tämän lajin olemukseen kuuluvat seuraavat piirteet: tilapäisyys, spontaanisuus, surrealistisuus ja mielikuvituksellisuus, anonyymisyys, liittyminen nuorison alakulttuureihin, jakautuminen julkiseen, yksityiseen ja taiteelliseen sekä luvattomaan ja luvalliseen graffitiin. Nämä piirteet ovat yksittäisessä graffitissa vahvemmin tai heikommin edustettuna. Sähkökaappiin spraypullolla suihaistu tägi on spontaani ja tilapäinen – kaupungin puhtaanapito-osasto pesee sen pois näkyvistä. Se liittyy nuorison signeeraamaan alakulttuuriin ja on laitton, mutta ei välttämättä kovin taiteellinen. ”Töhryiksi” kutsuttujen heikkotasoisien ja luvattomien reviiirimerkkien rinnalle on ilmestynyt viime vuosina myös laajoja luvallisia kuva-alustoja. Mutta yhtä lailla graffitimaalari voi olla tunnustettu ja arvostettu taiteilija, joka maalaa pyynnöstä ja palkattuna korkeatasoisia töitään julkisille paikoille.²⁰

Seinämaalaukset välittävät aina jotain viestiä, joka avautuu yhdellä tavalla suurelle yleisölle ja ehkä toisella tavalla siinä alakulttuurissa, johon sen maalannut henkilö kuuluu. Kuvien tulkinta ei avaudu ilman kulttuurisen kontekstin tuntemista. Esimerkiksi kalliomaalaukset kivikaudelta ovat tuon ajan ihmisten viestintää, seinäkirjoituksia ja kuvia, joiden merkityksiä voimme vain arvailla.

Hannu-Pekka Huttunen tarkastelee pohjoisirlantilaisia graffiteja, joissa ilmaistaan paitsi identiteettiä ja rajoja myös vahvoja tunteita, *kuvaloren* käsitteen avulla. Tämänkaltaisessa kuvatutkimuksessa ero korkean ja matalan taiteen välillä katoaa, sillä kaiken visuaalisen

ilmaisun voidaan katsoa viestivän omasta taustakulttuuristaan samojen periaatteiden mukaisesti: "Kuvalla itsellään on aina oma historiansa, samoin sen sisältämällä yksittäisillä yksiköillä, ikoneilla ja symboleilla." Kuvat rakentuvat aina toisten kuvien päälle, siteeraavat uusia tai vanhoja kuvia, luolamaalauksia, mainoskuvia, taideteoksia. Kuvien tutkija ja tulkitsija, tukeutuen omaan kulttuuriseen kompetensiinsa, pyrkii tunnistamaan kuvien taustalla hämmöttävät kuvat ja tekstit sekä tarkastelemaan kuvaa kontekstissaan – se on maalattu tietynä aikana tiettyyn paikkaan. Pohjois-Irlannin konfliktissa uskonnollisella taustalla on suuri merkitys, siksi sen osapuolien luomat seinämaalaukset viestivät usein kuvakielellä, jossa hyödynnetään vahvaa uskonnollista symboliikkaa.²¹

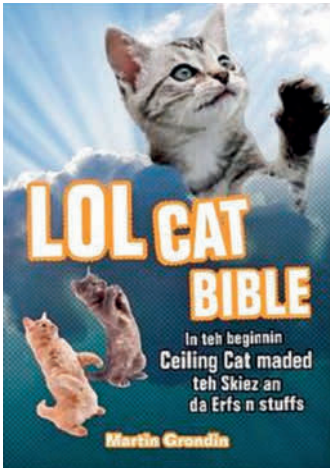
Tiina Mahlamäki

Elävässä elämässä viestintä on usein *multimodaalista* eli useita viestinnän kanavia hyödyntävää. Esimerkiksi mielenosoitus on tekstiä, auditiivista ja visuaalista viestintää hyödyntävä tapahtuma. Sille tyypillinen kielellinen rekisteri on rytmikäs yhdessä huutaminen. Lisäksi mukana voi olla kuvia ja tekstiä sisältäviä banderolleja, joiden tyyli tähtää iskevyyteen. Myös osallistujien pukeutuminen ja rekvisiitta sekä tilanteen koreografia eli kokoontuminen ja kulkueena liikkuminen ovat osa viestiä. Mielenosoitus on hyvä esimerkki rekisterien tilannesidonnaisuudesta: iskulauseiden huutaminen on rekisteri, jonka käyttö sopii luontevasti vain tiettyihin tilanteisiin.

Folkloristiikassa rekisteriä on lähestytty myös perinnelajikohtaisena kielimuotona, joka kuuluu esitystilanteisiin. Kansanrunon esittäjä siirtyy erityiseen *poettiseen rekisteriin*, johon kuuluvat runomitta, alkusointu, kertaus ja monet muut tyylipiirteet.²² Myös sadunkertojan tyyliin voi kuulua maalailevuutta, koristeellisuutta tai dramatisointia. Jo pelkän kielenkäytön perusteella kesken kerronnan paikalle saapuva sivullinen ymmärtäisi luultavasti heti, ettei kyse ole arkipuheesta vaan esiintymisestä. *Performanssi* on erityinen kommunikaatiotilanne, jossa esiintyjä siirtyy arkipuheesta toiseen lajiin ja kyseistä lajia toteuttavaan rekisteriin.

Rekisterit eivät ole selvärajaisia, vaan ne koostuvat kielen käyttäjien jakamista käsityksistä siitä, millainen tyyli on odotuksenmukainen missäkin tilanteessa. Rekisterin valinta ei ole pelkästään seurausta puhetilanteen luonteesta, vaan voi myös muokata tilannetta. Rekisterin avulla voidaan myös ilmentää omaa identiteettiä tai parodioida. Murteet ovat perinteisesti edustaneet alueellista eivätkä tilannekohtaista variaatiota, mutta murteen valitseminen yleiskielen sijaan tietyissä tilanteissa ja rooleissa merkitsee sen käyttämistä rekisterinä.²³ Valitessaan murteen puhuja voi antaa itsestään kuvan mutkattomana kansanhimisenä. Tätä strategiaa ovat käyttäneet viime vuosina esimerkiksi suoramarkkinoijat lähestyessään asiakkaita. Murteet liittyvät edelleen myös suomalaisiin heimostereotyyppioihin. Savolaismurteella voi tehdä erilaisen vaikutuksen kuin pohjalaismurteella.

Yhteinen puhetapa ilmaisee yhteenkuuluvuutta. Vastaavasti vieraalla puhetavalla voidaan osoittaa toiseutta. Vanhoissa kansantarinoissa yliluonnollisten olentojen kielenkäyttö esitetään vajavaisena tai eriskummallisena. Sen avulla osoitetaan eroa



Raamatun kääntäminen lolcatiksi aloitettiin vuonna 2007 internetissä wiki-pohjaisena yhteisprojektina. Lolcat Bible -sivusto (www.lolcat.com) antoi halukkaille osallistujille ohjeet lolcatin käyttöön ja kuvituksen tekemiseen. Valittuja osia käännöksestä julkaistiin Lolcat Bible -nimisenä kirjana vuonna 2010. Käännökset sisältävät runsaasti viittauksia internet-kulttuurin kuvastoihin. Esimerkiksi Jumalan kääntäminen muotoon Ceiling Cat eli Yläkerran Kissa viittaa meemiin, jossa kissa katselee alaspäin katossa olevan reiän läpi.

ihmisten ja ei-ihmisten välillä. Vastaavasti nykyajan internetkulttuurissa suuren suosion ovat saaneet kuvat suloisista kissoista, joille merkityissä repliikeissä teksti on keinoa sekä oikeinkirjoitukseltaan että kieliopiltaan. Tästä englannin kielen pohjalta luodusta kielimuodosta on käytetty nimityksiä ”lolspeak” ja ”lolcat”.²⁴ Sen suosiota kuvaa hanke kääntää Raamattu lolcatiksi. Samalla kun lemmikkieläimiä inhimillistetään, niiden kognitiiviset kyvyt ihmisiin verrattuna kuvataan hellyttävän puutteelliseksi. Kiinnostavaa on, että koiriin vastaavasti liitetään toisenlainen, yksinkertaista ja hajanaista sisäistä pohdintaa ilmentävä rekisteri, ”doge”. Lolspeak ja doge kuuluvat sähköisen viestinnän synnyttämiin rekistereihin, jotka perustuvat puhekielen kirjoittamiseen ja tyyllittelevät oikeinkirjoituksella. Internetissä runsaasti käytetyt, numeroita ja erilaisia lyhenteitä hyödyntävät kirjoitetun puhekielen rekisterit kuvastavat tiettyihin alakulttuureihin kuulumista ja identiteettiä.

Viestintäkanavat

Ihmisten tavat välittää viestejä, merkityksiä, intentioita ja toiveita ovat kehittyneet monipuolisiksi ja erilaisiksi. Kielen merkityksiä on välitetty esimerkiksi merkkitulilla, torvilla, sähkökaapeleiden ja radioaaltojen avulla. Äänen, kuvan ja muiden signaalien muuntuminen kieleksi hyödyntää sosiaalisesti sovittua koodia, jota ymmärtämällä merkitykset välittyvät. Kommunikaatiokeinoja voidaan jaotella usealla eri tavalla. Erilaiset viestinnän väylät jakautuvat esimerkiksi kasvokkain ja kasvottomiin, suoriin ja välillisiin, muodollisiin ja epämuodollisiin. Viestinnän muotoja voidaan myös jaotella esimerkiksi kirjoitukseen, kuvalliseen, ääneen, puheeseen ja näiden yhdistelmiin.

Suora kasvokkainen kommunikointi on monipuolinen viestintätapahtuma, koska siinä kommunikointi tapahtuu paitsi puhutun kielen, myös monen muun vihjeen ja viestintäkeinojen avulla. Tunnevihjeet, roolioletukset, kulttuuriset tavat ja muut viestit monipuolistavat viestintätapahtumaa. Eri tavat ja vihjeet voivat helpottaa viestin välittämistä, jos kommunikointivihjeistä on riittävä yhteisymmärrys osapuolten kesken. Tällöin kommunikaation säännöt ovat tiedossa ja niiden tulkinnat ennalta sovittuja.²⁵

Viestintä voi olla välineellistä, kolmannen osapuolen, esineiden ja symbolien, tekojen ja tapojen välityksellä tapahtuvaa kommunikointia. Pukeutumisella ihmiset viestivät esimerkiksi tyyliään, asenteitaan, suhtautumistaan ja asemaansa. Vaatteilla ja symboleilla voidaan myös kritisoida ja protestoida vaikka vallitsevia käytäntöjä vastaan. Muodollinen viestintä tapahtuu esimerkiksi yliopiston promootioissa, joissa tietyt ennalta sovitut rituaaliset sanamuodot ja vihjeet jäsentävät tilannetta ja tekevät kommunikaatioista eri osapuolille tasavertaista. Tällöin kommunikaation säännöt ovat tiedossa ja niiden tulkinnat ennalta sovittuja.

Puhuttu ja kirjoitettu kieli eroavat merkittävästi toisistaan. Lukuun ottamatta editoituja tallenteita, puhe on suoraa kommunikointia, jota ei enää voi muuttaa. Puhuja voi yrittää selventää ja selittää sanomaansa, mutta hän ei voi ottaa sanojaan enää takaisin. Kirjoitetussa kielessä yksilö ehtii yleensä pohtimaan tuotostaan ennen sen julkaisua ja muotoilla sen virallisempaan ja hyväksyttävämpään asuun.

Viestintäkanavia voidaan jaotella esimerkiksi ihmisverkostoon ja mediaan. Monesti myös perinteinen media, painetut paperilehdet ja kirjat erotetaan uusmediasta, sähköisestä ja internetpohjaisesta viestinnästä, vaikka näiden väliset rajat ovat häilyviä. Nykyään voit lukea samaa kirjaa tai sanomalehteä sekä painetussa että sähköisessä muodossa. Silti niitä käytetään usein eri tavalla. Painettu tuotos on esine, *objekti*, kun taas sähköinen tuotos on riippuvainen laitteesta. Painetuista teoksista saattaa tulla sähköisten kirjojen yleistyessä statusesineitä, joilla osoitetaan tiettyä sivistystasoa ja asemaa – kirjahyllyn novellit ja tietosanakirjat viestivät vieraalle erilaisia mielikuvia.

Medialla on aiemmin tarkoitettu julkista mediaa, jota tuottavat yhtiöt, yritykset ja yhteisöt. Internetin yleistyttyä myös *sosiaalisen median* käsite otettiin pian puheessa käyttöön. Tämän viestintäkanavan pääkäyttäjiksi mielletään yksilöt, jolloin viestintä tapahtuu julkisten ja kaupallisten medioiden sivussa tai niistä irrallisena. Informaatiota eivät välitä vain viralliset tahot, mikä ei sinällään ole uusi asia. Tieto kulkee aina ihmisten välityksellä tai vähintään tulkitsemana.²⁶

Sosiaalisen viestinnän kehityksessä varsinaisesti uutta on tiedonvälityksen ja sosiaalisen keskustelun tai ”juorun” suuri määrä ja nopeus. Tietotulvassa moni viesti jää yksilöltä huomaamatta. Silloin korostuu, mitä tiedonvälityksen kanavaa hän eniten seuraa muodostaakseen mielipiteensä. Sosiaalisen median keskustelun heikkous on sen rajallisuus ja esitettyjen perusteluiden vähyys. Tässä kilpailuissa äänekkäin ja näyttävin jää yleensä seuraajan mieleen.

Niin sosiaalisessa kuin julkisessa mediassa viestintää ohjaavat sen historiassa muodostuneet *konventiot* ja rituaalit. Ihmiset ottavat sosiaalisissa kontakteissa kantaa tapahtumiin, julkisiin rituaaleihin. Tällä he rakentavat rituaaleista yhteisiä kokemuksia. Esimerkiksi yksilön omaksuman kulttuurin suhtautuminen missikisoihin ohjaa hänen reaktiotaan ja värittää tapahtumasta hänelle rituaalin, jonka kohteena on ihmisruumiin esineellistämisen yhteinen paheksuminen.²⁷ Rituaalit ovat aina viestintää sisään ja ulos, itselle ja toisille. Uskonnollisissa rituaaleissa viestintä suunnataan myös ylös, oletettuun toiseuteen, yleensä Jumalan suuntaan. Rituaaliin osallistumisella viestitetään kuuluvuutta, ja sitä kritisoimalla toisinajattelua.²⁸

Yksi tapa luokitella viestintää on erottaa mainonta ja propaganda tutkitun informaation levittämisestä. Kaiken kommunikaation pohjalla ovat *intentiont* eli pyrkimys, *intressi* eli kiinnostus, ja päämäärä, jota tavoitellaan.²⁹ Propagandassa tarkoitus on levittää yksipuolinen ja tarkoituksellinen kuva jostakin. Tieteellisessä kirjoittamisessa tavoitteena on tuottaa mahdollisimman puolueetonta tietoa, joka rakentuu perusteltujen ja tasapuolisesti käsiteltyjen todisteiden esittämiseen.

Tutkimuksellisesti on hyvä erottaa eri viestintäkanavat, niiden *functiot*, tehtävät ja mahdollisuudet. Tutkimukset ja tutkiva journalismi tuottavat erilaista tietoa kuin iltapäivälehtien mainontaan perustuva tiedonvälitys tai ihmisverkoston välinen epämuodollinen keskustelu. Tutkijalle nämä ovatkin usein tutkimuskohteita.

Kulttuuriset erityispiirteet

Ruumiillisen lähtökohtansa vuoksi kieli sisältää kaikille ihmisille tuttuja merkityksiä, kuten ylös ja alas. Kieli on kuitenkin myös kulttuurisesti sidonnaista. Kulttuurissa jaetut kokemukset, tavat ja symbolit eli merkitykselliset ja ladatut kohteet tai teemat³⁰, muovaavat myös kielen sille ominaiseksi ja erityispiirteiseksi. Ihminen oppii vuorovaikutuksessa sosiaalisesti suotavia viestintätapoja ja tulkintoja, jotka ylläpitävät kulttuurin yhtenäisyyttä. Kulttuuri välittyy kielessä, mutta yksilöt myös muovaavat sitä tulkitessaan maailmaa ja kokemuksiaan uusissa olosuhteissa. Yhteisö muovaa identiteettiään sen perinteissä tärkeiksi muodostuneiden symbolien avulla. Siksi näistä myös puhutaan eri tavalla kuin toisissa ryhmissä. Lisäksi toisen ryhmän symboleja peilataan suhteessa omaan symboliuniversumiin eli symbolien järjestelmään. Tästä syystä näitä kulttuurisia osatekijöitä arvotetaan ja niitä perustellaan eri tavoin eri ryhmissä.³¹

Antropologi Clifford Geertzin *kulttuurisen systeemin* käsite kuvaa hyvin sitä, miten tavat, merkitykset ja tulkinnat rakentuvat kulttuurissa sille ominaiseksi. Kieli, symbolit ja tulkinnat tarjoavat jaettuina systeemeinä sosiaalisesti sopivia keinoja toimia kussakin kulttuurissa.³² Kulttuuriset systeemit opitaan ryhmän sisällä ja niillä kommunikoidaan siinä tutuista asioista.³³ Koska merkitykset sisäistetään yhdessä kulttuurissa, toisen kulttuurin merkitykset voidaan torjua epäuskottavina, eikä kommunikaatio tuota yhteisymmärrystä. Kulttuuria sinänsä, kuten uskontoa, voidaan myös ymmärtää kommunikaationa.³⁴

Kulttuurien intressit muovaavat niiden kieltä. Uskonnollisesti ja poliittisesti motivoituneet ryhmät pyrkivät suostuttelemaan ihmisiä erilaisilla tavoilla. Sanat, symbolit, arvot ja tulkinnat vaihtelevat ryhmien välillä. Erilaiset tavoitteet tarvitsevat erilaisen sanavaraston. Tapahtumien kuvaamisen lisäksi sanoilla ja viesteillä kommunikoidaan ryhmän sisällä tunteita, rooleja ja valtasuhteita sekä vahvistetaan esimerkiksi uskoa yliluonnolliseen todellisuuteen. Jotta merkitykset välittyisivät kommunikaatiossa, täytyy molempien osapuolten tuntea kulttuuri ja sen kieli.³⁵

Kommunikointityyleillä viestitään kulttuuriperinteestä riippuen positiivisia ja negatiivisia asioita. Esimerkiksi puheen vakuuttavuus tai miellyttävyyys ovat kulttuu-

risesti määräytyviä tekijöitä, muiden tekijöiden, kuten yksilöllisen temperamentin, lisäksi. Suomalaisessa yhteiskunnassa aggressiivinen ja hyökkäävä tyyli ei ole vakuuttavaa. Vastaavasti rauhallinen tyyli kommunikoida voidaan toisessa kulttuurissa tulkita merkiksi älyllisestä heikkomuudesta.

Kommunikaatiota rajaavat eri ryhmissä myös niiden verkostojen ulottuvuudet ja mahdollisuudet ryhmien sisällä ja välillä. Sulkeutunut ryhmä viestii yleensä vain omille jäsenilleen, jolloin ei ole ensisijaista, ymmärretäänkö heitä ryhmän ulkopuolella. Sen sijaan, jos kulttuuria halutaan levittää eteenpäin, ryhmän jäsenet pyrkivät kääntämään kieltään myös ulkopuolisille ymmärrettäväksi. Joskus intressit ovat ristiriitaisia, jolloin ulospäin suuntautuva viesti ei tuo toivottua tulosta. Esimerkiksi herätyskristillisen ryhmän intressi *evankelioida* eli levittää uskontoaan ulkopuolisille oman ryhmän sisäisellä kielellä voi tuntua kuulijasta vieraalta myös siinä tapauksessa, että hän jakaa käsityksen Jumalasta.

Eri kulttuuriryhmien viestintään vaikuttaa myös niiden suhtautuminen eri viestintäkanaviin, etenkin julkisiin medioihin. Eri kanavia lähestytään yleensä vaara-hyöty -näkökulmasta. Jos yhteisölle on edullista käyttää esimerkiksi televisiota, siihen suhtaudutaan suopeasti. Jos taas sama yhteisö näkee television ohjelmat, kuten elokuvat, omien arvojensa kyseenalaistavina vaikutteina, televisiota voidaan pyrkiä välttämään ryhmän puhtauden ja sisäisen järjestyksen vaalimiseksi.³⁶

Tieteellinen kieli ja kommunikaatio

Tieteellistä kieltä ja kielenkäyttöä kuulee usein kuvailtavan monimutkaiseksi tai vaikeasti ymmärrettäväksi. Tarkoitus on kuitenkin päinvastainen: pyrkiä mahdollisen täsmälliseen ja vakuuttavaan ilmaisuun. Ei ole olemassa vain yhtä tieteellistä tekstilajia, vaan eri yleisöille kirjoitetaan eri tavoin. Tiedeviestintä jaetaan esimerkiksi Tiedonjulkistamisen neuvottelukunnan toimenpideohjelmassa neljään toisistaan eroavaan luokkaan: tieteenalan sisäinen, eri tieteenalojen välinen, opetus- sekä yleistajuinen viestintä.³⁷

Tieteenalan sisäistä viestintää kutsutaan *intraspesialistiseksi viestinnäksi*. Sillä tarkoitetaan kommunikaatiota, jossa rajatun erikoisalan asiantuntijat kommunikoivat keskenään käyttäen kyseisen erikoisalan sisäistä tarkkaa kieltä ja sen käsitteitä. Tieteenalojen sisäisiä keskusteluja käydään monilla eri foorumeilla: tutkimusjulkaisuissa, konferensseissa ja tutkijaseminaareissa. Tieteenalan sisäinen viestintä on kollegiaalista ja tasa-arvoista.³⁸ Kielitieteilijä Minna-Riitta Luukka kirjoittaa, että "[t]ieteen kieleen ja puhetapoihin sosiaalistutaan osallistumalla yhteisön toimintaan, lukemalla ja kirjoittamalla tekstejä sekä keskustelemalla niistä. [...] Tiedeyhteisön puhetaavat eivät ole homogeenisia siitäkään syystä, että eri tieteenalat ja erilaiset metodologiset orientaatiot määrittelevät tieteellisen tekstin ominaispiirteet eri tavalla."³⁹

Tieteellinen kieli, kommunikaatio ja teksti rakentavat merkityksiä. Tieteellisen kommunikaation tavoitteena on raportoida ja tuoda tiettäväksi tieteellisin menetelmin hankittua tietoa, minkä se pyrkii tekemään käyttäen rajattuja määritelmiä ja

käsitteitä.⁴⁰ Tieteenalan sisäinen kommunikaatio on siis käsitteistöltään tarkempaa ja tavoiltaan ulossulkevampaa kuin tavallisissa yhteyksissä tapahtuva viestintä.

RAKENTUVATKO KIELI JA KULTTUURI SAMALLA TAVALLA?

Kulttuuri on intuitiivista ja refleksiivistä tietoa, jonka käyttö on sääntöpohjaista. Oppiessaan minkä tahansa luonnollisen kielen yksilö oppii myös kielen käytön perustana olevan intuitiivisen kieliopin: *fonologian* eli äänteiden käytön, *morfolgian* eli miten eri morfeemeista (esimerkiksi l- ja r-kirjaimista) muodostetaan eri merkityksen omaavia sanoja (esimerkiksi 'loska' ja 'roska'), *syntaksin* eli lause-opin sekä *semantiikan* eli merkitysopin.

Kulttuurin eri merkijärjestelmien kuten uskonnon tai taiteen tarkasteleminen kielioppi-analogian kautta on metodinen keino osoittaa rakenteellinen yhtäläisyys kielen ja kulttuurin välillä. Siitä ei kuitenkaan pidä vetää suoraan johtopäätöstä, jonka mukaan merkijärjestelmän pohjana olevat säännöt konstituoisivat puheena olevan kulttuurin. Olen itse pyhän kategoriaan koskevassa tutkimuksessani tarkastellut uskontoa kielen kaltaisena järjestelmänä.⁴¹ Voidaan ajatella, että eri uskontoperinteiden pohjana on universaali, ihmismielen kognitiivisiin rajoitteisiin ja tiedonkäsittelyyn perustuva universaalinen kielioppi, joka mahdollistaa spontaanin uskon tulemisen kokemuksen ja kompetenssin osallistua uskonnollisiin rituaaleihin ilman edeltävää tietoista oppimista. Pyhäksi erotetut kohteet ja objektit kuten ristit, reliikit, samaanien rummut, uhrieläimet, pyhät puut ja kivet, toimivat rituaalia ja liturgiaa ohjaavina merkitysyksikköinä ja luovat yhteyden toiminnassa ajankohtaistuvaan uskonnolliseen agenttiin. Uskonnollinen käyttäytyminenkin edellyttää syntaksia, jonka perusteella uskonnon lauseet eli rituaalit ovat hyvin muodostuneita eli ne suoritetaan oikein. Rituaalit ovat tehokkaita vain ja ainoastaan, jos ne suoritetaan oikein.⁴²

Veikko Anttonen

Laajemmalla tieteen kentällä eli tieteen eri alojen asiantuntijoiden välillä tapahtuvaa viestintää kutsutaan *interspecialistiseksi viestinnäksi*. Tähän kommunikaatioon osallistuvat ovat kukin oman alansa asiantuntijoita, mutta heillä ei ole toistensa tietoaustaa tai tieteenalojen sisäistä käsitteistöä hallussa. Tämänkaltaisen viestinnän onnistumiseksi on tärkeää ottaa huomioon kommunikaatioon osallistuvien erilaiset taustat. Tietynasteista tieteellistä kieltä voidaan käyttää, mutta oman alan erikoisnasto tulisi yleistajuistaa.⁴³

Opetuksessa ja täydennyskoulutuksessa käytettävää tieteellistä kommunikaatiota nimitetään *pedagogiseksi viestinnäksi*. Se pitää sisällään laajan kentän erilaisia viestinnän tapoja ja välineitä, kuten oppikirjat, oppimateriaalit, luennot, verkko-opetus ja erilaiset virtuaaliset ja vuorovaikutteiset verkko-oppimisympäristöt. Viestinnän taso vaihtelee runsaasti aina hyvin yleistajuisesta jopa tieteenalan sisäisen kommunikaation tasolle asti.⁴⁴ Pedagoginen viestintä pyrkii tehokkaaseen tiedon välittämiseen ja oppimisprosessin tukemiseen.

Neljäntenä tieteellisen viestinnän kenttänä pidetään tieteen yleistajuistamista eli *populaaria viestintää*. Sen kenttä on laajin ja myös monimuotoisin. Yleistajuisen tieteellisen viestinnän tavoitteena on saavuttaa kaikki kansalaiset: opiskelijat, opettajat, toimittajat, päättäjät, yrittäjät, rahoittajat, aikuiset, vanhukset, lapset ja nuoret muun muassa. Yleistajuinen viestintä herättää mielenkiintoa tieteen tuloksia kohtaan ja parhaassa tapauksessa ohjaa tarkemman tiedon äärelle,⁴⁵ mikä on ollut myös tämän kirjan tavoitte. Yleistajuinen kommunikaatio osoittautuu usein myös haasteellisimmaksi, sillä tieteentekijät ovat hyvin tottuneita käyttämään oman alansa erikoisanastoa.

Kaikki neljä tieteellisen kommunikaation tapaa suhteutuvat yliopiston kolmeen päätehtävään: tutkimus, opetus ja yhteiskunnallinen vaikuttaminen. Sekä intra- että interspesiaalinen viestintä keskittyvät tutkimuksen alueelle, mutta niiden vaikutukset ulottuvat myös opetuksen sekä yhteiskunnallisen vaikuttamisen kentille. Yhteiskunnallinen vaikuttaminen nähdään yhä tärkeämpänä tehtävänä ja siksi yleistajuinen tieteellinen viestintä on saanut enemmän painoarvoa kuin aiemmin. Yleistajuista viestintää opetetaan yliopistoissa niin opiskelijoille kuin tutkijoille.

Kuten kaikessa viestinnässä myös tieteellisessä viestinnässä on oleellista ottaa huomioon se ryhmä, jolle viestitään. Kohderyhmä määrittelee kommunikaation ja käytetyn kielen tason. On eri asia puhua oman alansa tutkijoille kuin luennoida kirjastossa tilaisuudessa, jonka kuulijakunta on monimuotoinen. Sama koskee myös kirjallista viestintää. Oman alansa tutkimusjulkaisuun kirjoittaessa ei kaikkia alan sisällä yleisesti tunnettuja käsitteitä ole välttämätöntä selittää, mutta sanomalehti-artikkelissa on syytä pyrkiä laajaan ymmärrettävyyteen. Tieteellinen viestintä ei tässä mielessä eroa juurikaan mistään erityisalaviestinnästä. Keskeistä nimittäin kaikille on kuulijan tavoittaminen sopivin keinoin ja ymmärrettävästi.

Kommunikaation moninaisuus ja mahdollisuudet

Ihmisellä on luontainen taipumus viestiä toisten ihmisten kanssa sekä vaihteleva ja laaja repertuaari erilaisia viestinnän tapoja ja välineitä. Kommunikaatiomme – on se sitten aineetonta tai aineellista – on mukautuvaa ja alati kehittyvää. Vaikka kieli on luonnollista ja sen käytön edellytykset myötäsyntyisiä, viestinnän käytännöt ovat vahvasti myös kulttuurisidonnaisia. Vaikka samaa kieltä puhuvilla on käytössään periaatteessa sama ilmaisujen repertuaari, kommunikaatiossa ja sen tavoissa on suuriakin eroja, myös sanoilla voi olla erilaisia merkityksiä eri asiayhteyksissä. Esimerkiksi sana ”tempaus” voidaan ymmärtää aivan eri tavoin painonnostajien, projektiyöntekijöiden tai helluntaiseurakuntalaisten puheessa.

Kielellisiä ilmaisuja ja niiden vaihtelua jäsennetään monin tavoin. Kommunikaation lajit ovat jokseenkin pysyviä ilmaisun muotoja. Lajit ovat kulttuurisidonnaisia ja niiden asianmukainen käyttö edellyttää kyseisen viestintäkulttuurin tuntemusta. Lajien yhdistäminen toisiinsa on tavanomaista, ja lajeilla voi myös leikitellä. Tällöin erilaiset päällekkäiset merkitykset, intertekstuaalisuus ja paradoksit ovat ilmaisussa

mahdollisia. Rekisteristä toiseen siirtyminen voi olla ilmaisun mukauttamista tilanteeseen ja sen tavoitteisiin sopivaksi. Rekisterillä voi myös ilmaista yksilöllisiä valintoja sekä muovata tilanteiden kulkua. Samoin kuin kieli ja kulttuuri, myös lajit ja rekisterit muuntuvat ja niiden merkitykset vaihtuvat aikojen saatossa. Ne ovat joustavia ja muokkautuvia kuten niiden käyttäjätkin.

Kommunikaatiokanavat ovat kehittyneet kalliokaiverruksista painotuotteisiin, pukukodeihin ja aina sähköiseen viestintään asti. Ne voivat olla kasvokkain toteutuvia tai välillisiä ja ne voivat toimia reaaliajassa tai ikuistettuina, mutta aina niitä muovaavat ja rajaavat viestijöiden omaksumat konventiot eli tavat. Jotkut yhteisöt saattavat pitää sopivina tiettyjä kommunikaatiokanavia ja hyljeksiä toisia. Etenkään institutionaaliin kommunikaatiokanaviin ei kaikilla ole pääsyä ainakaan viestijän asemassa. Tällaisia rajoitettuja kanavia ovat muun muassa tieteelliset julkaisut, joihin tekstit valitaan tiukan arvioinnin perusteella, tai valtion virallinen viestintä, jonka tuottaminen edellyttää virka-asemaa. Toisaalta monet julkisetkin kommunikaatiokanavat ovat avoimia ja periaatteessa kaikkien käytettävissä kuten mielipideosastot tai YouTube.

Paitsi viestinnän sisällöt myös sen tavat ja tyylit voivat merkitä eroja ja samuutta. Viestinnän keinoilla ja kielellisillä valinnoilla voi osoittaa kuulumista johonkin ryhmään tai erottautumista. Kielen ja kommunikaation kulttuuriset erityispiirteet vahvistavat ryhmäidentiteettiä mutta toisaalta myös rakentavat ja ylläpitävät ryhmän sisäisiä valtasuhteita. Viestinnän onnistumiseksi on otettava huomioon se, kenen kanssa viestii. Jos oman ryhmän ulkopuolistenkin kanssa keskustellessa pitäydytään vahvasti omassa puhe-kulttuurissa, voi käydä niin, ettei todellista keskusteluyhteyttä synny. Vaikka kieli on sama ja sanat tuttuja, niiden kantamat merkitykset ovat vieraita. Esimerkiksi evoluutioteorian kannattajan ja kreationismin eli luomisopin puolestapuhujan välinen keskustelu saattaa kariutua tähän erilaisten merkitysten ylittämättömään kuiluun.

Vaikka kieliä voidaan kuvata kieliopin näkökulmasta melko tarkasti, kielen käyttöä ja kommunikaatiota ei voi yhtä helposti jäsentää yleisiin periaatteisiin tai sääntöihin. Kielen ja viestinnän erityispiirteitä tulee tarkastella siinä kontekstissa, jossa ne syntyvät ja vaikuttavat. Ihmisen kyky tuottaa uusia merkityksiä, muokata kieltä ja mukauttaa kommunikaatiota on loputon, mutta sillä on aina myös perinteeseen kytkeytyvä tausta. Kielellinen ja kommunikatiivinen variaatio on rikkautta, jonka tarkastelu ja tutkiminen ovat myös kulttuurien tutkimuksen keskiössä.

Huumori etiikan ja estetiikan solmukohtana

ANTTI LINDFORS

Odottamatonta ja sopimatonta

Kulttuurisen kommunikaation, käsitysten ja esitysten parissa työskentelevälle tutkijalle huumori on ohittamaton ongelma. Huumori on yksi sosiaalisen vuorovaikutuksen perusmuodoista ja keskeisistä tavoista merkityksellistää havaintojamme. Se läpäisee julkisen elämän osa-alueet poliittisesta kulttuurista arkipäivän kasvo-
tusten tapahtuvaan kanssakäymiseen. Huumorilla, ja varsinkin sopivuuden rajoja koettelevalla huumorilla, on huomioarvoa, joka taas on nykypäivän (sosiaalisen) mediajulkisuuden arvoista korostuneimpia. Se ei rajaudu jäännöksettä tiettyihin kulttuurituotteisiin tai näiden muodostamiin lajeihin, olkoonkin, että esimerkiksi tiettyjä populaarikulttuurin lajeja määrittää jo ohjeellisesti niiden humoristisuus. Se voi myös nousta esiin yhtä hyvin tilanteissa, joissa sitä ei odoteta tai joissa se koetaan sopimattomaksi.

Huumorin käsite, jollaisena me sen tunnemme, viittaa suhtautumis- tai esit-
tämistapaan, jota voidaan soveltaa käytännössä kaikenlaisissa tilanteissa. Kult-
tuurihistoriallisesti käsite on muuttunut keskiaikaisesta humoraalipatologisesta
objektista, ruumiinnesteistä eli humoreista, asteittain merkitsemään luonteenpiir-
teitä ja edelleen kykyä tai mielenlaatua, minkä on osoitettu nivoutuvan valistus-
henkisen individualismin esiinmarssiin. Merkittävän etapin tämä kehitys saavuttaa
1800-luvun puolivälissä, jolloin englanninkielinen termi ”sense of humor” vakiintuu
kielenkäyttöön. *Huumorintaju* on modernia subjektiviteettia voimakkaasti arvottava
ominaisuus, jolla tehdään välillisesti monenlaista *identiteettityötä*.⁴⁶ Sen ohella, että
määrätynlaisesta – esimerkiksi loukkaavasta tai ”mustasta” – huumorista nauttimi-
sesta tai sellaisen tuomitsemisesta päätellään herkästi sosiaalista ihmistyyppiä ja
moraalia, huumorintajuttomuuden nähdään viittaavan puutteellisuuteen persoonan
tasolla.⁴⁷

Folkloristi voi tarkastella humoristisia esityksiä luovana itseilmaisuna, joka
kokoaa voimansa sosiaalisen ja kulttuurisen todellisuuden ristiriitaisuudesta sekä
mahdollisen tai todennäköisen rajat ylittävästä jaetusta mielikuvituksesta. Huumo-
ria tutkiaksemme meidän tulee lisäksi tarkastella sen luonnetta erityisenä viestinnän
lajinaan. Muun muassa kielen ja todellisuuden suhdetta määrittelevät arviot sijoit-
tavat huumorin tyypillisesti fiktiolle tai estetiikalle rinnasteiseksi lajiksi. Näitä lajeja
luonnehtii ensisijaisesti se, ettei niiden ymmärretä kuvaavan ulkoista todellisuutta

mitenkään yksiselitteisesti tai objektiivisesti, jos lainkaan. Kuitenkin huumorin nähdään mahdollisesti tuottavan raskaitakin sosiaalisia ja moraalisia seurauksia. Sitä ei pidetä täysin muusta todellisuudesta ja todenmukaisuudesta irrallisena, vaikka se kommunikaation lajina sallisikin tavallista enemmän tulkinnanvapautta. Huumorin arvon julkisen koetinkiven muodostaa toisin sanoen estetiikan lisäksi myös sen eettinen ulottuvuus, jonka suhdetta edelliseen tulkitaan tapauskohtaisesti. Tarkastelen tekstissäni näitä ulottuvuuksia muutamien esimerkkien avulla. Aluksi luon kuitenkin katsauksen huumorin ja koomisen viestinnällisiin erityispiirteisiin.

Huumori ja koominen

Huumorissa on kyse mutkikkaasta havainnon ja tulkinnan, tiedon ja tunteen, ulkoisen ja sisäisen suhderyhdistä. Perinteentutkija Seppo Knuutila on purkanut tätä vyyhtiä *koomisen* ja huumorin käsiteparilla. Ne vastaavat edellä lueteltuja vastapareja siten, että koomisessa tilanteen tai ilmiön ulkokohtaisena ominaisuutena on kyse liikkeestä tai samanaikaisuudesta kahden keskenään ristiriitaisen tulkinnallisen viitekehyksen tai -yhteyden välillä: koominen ilmiö näyttyy ”kaksoisvalotuksessa”. Nämä yhteen sopimattomat viitekehykset, jollaisia koomisessa tyypillisesti limitty useita, voivat olla luonteeltaan tiedollisia, sosiaalisia, moraalisia, fyysisiä, emotionaalisia, kielellisiä, loogisia ja niin edelleen (ks. Kuva 1.). Huumorilla taas viitataan tutkimuksellisesti siihen yhteisöllisten arvojen ja normien läpäisemään yksilökohtaiseen kykyyn, asenteeseen, tunteeseen tai vallitsevaan mielialaan, joka motivoi (tai toisaalta tuomitsee) koomisen tuottamista ja siihen reagoimista. Suhtautumistapana sitä leimaa ristiriidoista nauttiminen, jotka sattumanvaraisina tai liian radikaaleina voivat toisaalta johtaa myös hämmennykseen, mielipahaan tai suoranaiseen kauhuunkin. Siinä missä koomista voidaan tuottaa vaivaannuttavan mekaanisestikin, huumoria päinvastoin herätellään ja sille on vain mahdollista luoda suotuisia olosuhteita.⁴⁸



Kuva 1. Muunnelma koomiselle itseristiriidalle perustuvasta meemistä. Kuvaaja: Jackie Hawkins. Art, street art + graffiti in London [verkkosivu].

Huumorista viestitään kasvotusten erilaisilla vihjeillä ja signaaleilla, kuten sanallisilla aloituskaavoilla, äänenpainoilla, merkitsevillä katseilla, hymynkareilla tai nauramalla. Nauru onkin paitsi reaktio koomiseen myös usein monimielistä viestintää. Sama asia saattaa kuitenkin olla eri ihmisille, tai toisinaan samallekin ihmiselle, sekä koominen että traaginen, huvittava tai vakava. Tämä viittaa paitsi huumorille ominaiseen tahalliseen moniselitteisyyteen, myös sosiaalisesti risteävien ilmaisun ja tulkinnan

tapojen, diskurssien, suuntaan. Huumori havainnollistaakin sitä kulttuurien tutkimuksessa painotettua tosiasiaa, että tekstit merkitsevät sitä, mitä niihin kulttuurisesti luetaan.⁴⁹ Edellä sanottu ei tietenkään kumoa sitä tosiasiaa, että tekstit ja esitykset myös suuntautuvat ja ohjailevat yleisöjään.

Huumorin ja koomisen yhdistelmät voivat myös olla tietoisia valintoja ja koomisia tekniikoita itsessään, kuten eleettömän ”kuivassa” ”deadpan”-komiikassa. Kun esimerkiksi amerikkalainen tv-koomikko Stephen Colbert vuonna 2006 satirisoi huomiota herättäneessä puheessaan Valkoisen talon kirjeenvaihtajien liiton päivälliskutsuilla George W. Bushin hallintoa ja persoonaa tämän silmien alla, puheenvuorosta on helppo tunnistaa useita koomisia tekniikoita. Humoristiseen tulkintaan viittaavia vihjeitä ei esityksestä – eikä erityisemmin yleisönkään taholta – sen sijaan ole juuri havaittavissa, mikä taas tekee Colbert’in kannanotoista entistäkin vaikuttavampia.⁵⁰

Merkitysten välittymisen ongelma koskee kaikkea viestintää, mutta erityisen läheinen se on ironialle. Kommunikatiivisissa ympäristöissä, joissa viestinnälliset kanavat ovat niukemmat tai toisaalta merkitysten kontekstualisointi väljempää – ajatellaan vaikkapa sattumanvaraista Facebook-komenttia – keinot viestiä humoristisista tai ironisista pyrkimyksistä voivat supistua. Nykypäivän mediatodellisuutta luonnehtii toisaalta tekstien, kuvien ja esitysten vastaanottokontekstien hajoaminen ennakoimattomiksi, toisiinsa lomittuviksi yleisöiksi. Tämä saattaa sekä laajentaa huumorin ja ironian toiminta-aluetta että tehdä niiden välittymisestä entistä arvaamattomampaa.

Viestinnän kulttuurihistorian näkökulmasta kiinnostavasti elokuussa 2014 Facebookin uutisoitiin ottaneen (testi)käyttöön satiirisista uutissivustoista informoivan merkin [Satire]. Se jatkoi näin viimeistään 1600-luvun loppupuolelta alkanutta perinnettä, jossa ironialle on todellisuuden yksiselitteisyyden nimissä pyritty menestyksettä lanseeraamaan omaa typografista merkkiään.⁵¹ Koska ironian ja sen alalajiksi laskettavan satiirin teho rakentuu suurella määrällä nonkommunikaatiolle⁵² – sille ettei tiettyjä viestin ymmärtämisen kannalta keskeisiä oletuksia, kuten ironista intentiota, lausuta – tällaisen merkin vakiintuminen tarkoittaisi samalla itse tyylilajin väljähtymistä, ellei merkkiä sitten käytettäisi ironisesti.

Huumorin etiikkaa ja estetiikkaa

Jos katsotaan lyhyesti vielä edellä viitattua internetmeemiä (Kuva 1.) viestinnän näkökulmasta, se havaitaan useamman *mediumin* eli viestimen yhdistelmäksi, jossa sähköisesti jaettu valokuva kuvaa seinäkirjoitusta. Paikkasidonlaiseen *in situ*-taiteeseen verrannollisesti meemi edellyttää seinäkirjoitusta alkuperäiseksi viestimekseen, koska sen ensimmäinen ristiriita (”vandalismi”) kohdistuu juuri tähän mediumiin, mikä viittaa samalla online- ja offline-kulttuurien vuorovaikutukseen meemin motivaationa.⁵³ Sen koomiseksi tekniikaksi voidaan määritellä moninkertainen *itseristiriita*, jossa viestin merkityssisältö sotii sen ulkoista muotoa tai ilmiänsä



Kuva 2. Helsingin Sanomissa 1.9.2014 julkaistu Viivi ja Wagner -sarjakuva. Juba Production Oy.

vastaan. Graffiti ei vaadi vastaanottajia ratkaisemaan tai selittämään itseään, mikä erottaa huumorin esimerkiksi arvoituksesta. Poettisesti itseensä viittaava seinäkirjoitus vaikuttaa viestinnällisesti tavoitteettomalta ja leikilliseltä, olisihan virhe tulkita sen ilmaisevan sananmukaisesti aitoa vihaa. Sen komiikka on pitkälti sulkeutunut merkitsevyyteen itseensä, jonka käytäntöjä se kommentoi tilan (vandalismi), tyylin ja tarkoituksen (ironia) sekä muodon (lista) näkökulmista.

Koomiseen vaikutelmaan tähtäävän esityksen merkityksistä neuvoteltiin vakavampaan sävyyn syyskuussa 2014, jolloin huumorin etiikka nousi etualalle Helsingin Sanomien mielipidesivuilla. Mielipiteiden vaihto koski lehdessä julkaistua Viivi ja Wagner -sarjakuvastrippiä (Kuva 2.), joka lukijan mukaan esitti Wagneriin – sarjakuvan sikahahmoiseen 'mieheen' – kohdistuneen lähisuhdeväkivallan ”vitsikkäänä asiana” ja syyllistyi näin ”perheväkivallan vähättelyyn”. Hän paikansi stripin myös laajemmin sukupuolipoliittiseen kontekstiinsa: ”Jos kyse olisi ollut miehen naisen kohdistamasta lähisuhdeväkivallasta, moni olisi heti reagoinut ja älähtänyt lähisuhdeväkivallan hyväksymisestä.”⁵⁴

Kahta päivää myöhemmin palstalle osallistunut Viivin ja Wagnerin luoja Jussi ”Juba” Tuomola puolusti sarjakuvaansa liittämällä sen osaksi ”väkivaltaisten sarjakuvapariskuntien traditiota”. Huumorin huojentavaa funktiota korostavaa teoria-perinnettä kaiuttaen hän väitti sen ensinnäkin toteuttavan psykologisesti tärkeää, terapeutista tehtävää. Sarjakuvan lajityypilliset konventiot, kuten pelkistetty kuvailmaisuus ja Viivin ja Wagnerin tapauksessa oletettavasti myös ihmisen ja eläimen välisen luokittelurajan sumentaminen eli *antropomorfismi*, mahdollistavat lisäksi käsiteltävien aiheiden etäännyttävän abstrahoinnin ja siten turvallisen käsittelyn, esitti Tuomola.⁵⁵

Tuomola luotti huumorin kykyyn heijastella paitsi uhkan myös toivon näkökulmia ja kyseenalaistikin lukijan huumoriin ilmaisun lajina kohdistamia arvo-odotuksia: ”En ymmärrä, miten vakavan asian käsitteleminen huumorin keinoin voisi olla vähättelyä. Usein huumori on ainoa keino, joka auttaa selviytymään.”⁵⁶ Vastenmielisillekin asioille epäilemättä voidaan nauraa, jolloin nauru saattaa olla ”neuvottelun retoriikkaa”, jossa asia pyritään ratkaisemaan entistä myönteisemmällä tavalla.⁵⁷

Yleisohjeena voitaneen sanoa, että raja huumorin ja loukkaavuuden välillä vedetään yhtäältä huumorin kontekstiin, toisaalta sen seurauksiin peilaten.⁵⁸ Asiaa kuitenkin mutkistaa huumorin taipumus hämärtää juuri näitä tekstin tai esityksen ulottuvuuksia. Toisaalta niitä ei ylipäätään voida määritellä mitenkään yksiselitteisesti, koska ne ovat aina tulkintojen tulosta. Näin ollen huolellisinkaan analyysi siitä, missä määrin ja millaiseen sävyyn edeltävä sanaleikkiin perustuva sarjakuvastrippi tarkkaan ottaen kommentoi kuvaamaansa väkivaltaa, ei välttämättä tasoittaisi Helsingin Sanomien lukijan ja sarjakuvataiteilijan välistä näkemyseroa tai johtaisi asian lopulliseen ratkaisuun.

Kuten tässäkin tapauksessa, huomattavan usein loukkaavaksi tai vähätteleväksi koetun huumorin laukaisemissa kiistoissa eri näkökantoja puolustavin argumentein määritellään ja tulkitaan samalla paljon yleisemmän tason sosiaalisia teemoja, kuten yhteiskunnallisia valtasuhteita tai yksilöjen oikeutusta tietyn tyypin ilmaisun lajeihin. Tällaisissa kiistoissa neuvotellaan, toisinaan melko mutkikkaiden viittaus- ja päättelyketjujen varassa, koko siitä kontekstista, johon yksittäisen humoristisen esityksen katsotaan osallistuvan. Antropologi Elise Kramer onkin huomauttanut, kuinka huumorin voima on sen kantamassa sosiaalisessa, moraalisisessa ja poliittisessä arvossa, jonka ihmiset siihen itse ideologisesti lataavat.⁵⁹

Tornionlaakso ja meänkieli

HELENA RUOTSALA

”Ku Jord pellaa, niin jollaki lailla se koskettaa enemmän ku se on meänkielellä”

”Oonhan meilä vielä kieli
Vielä kuuluu meän ääni
Väylää myöten laulu kulkee
Aalot vielä sanat kantaa
Vielä lyöpi meän syän
Ääniä on vielä monta

Monta jokka laulun tuntee
Monta joita sanat koskee
Vielä löytyy rakhautta
Elävä oon vielä syli
Vielä syntyy voimaa uutta
Vielä uusi laulu soi”⁶⁰

Yllä oleva meänkielinen laulu kertoo kielen lisäksi myös Tornionlaakson kahtia jakavasta joesta eli Väylästä, kuten sitä nimitetään. Nimitys Väylä kertoo myös joen merkityksestä, sillä kyseessä ei ole mikä tahansa joki, vaan Suomen ja Ruotsin välinen rajajoki, jonka sanotaan pikemminkin yhdistävän kuin erottavan. Tässä artikkelissa⁶¹ tarkastellaan kielen, kulttuurin ja identiteetin yhteenkietoutumista Tornionjokilaaksossa.

Paikalliset ovat hyvin omakohtaisesti kokeneet Tornionlaakson olevan raja-alue, jossa poliittinen ja valtionraja ei ole yhteneväinen kulttuuri- ja kielirajan kanssa. Suomen sodan päättymiseen ja vuonna 1809 solmittuun Haminan rauhaan asti koko alue kuului Ruotsille. Se oli kulttuurisesti ja ekologisesti suhteellisen yhtenäinen alue, jossa puhuttiin samaa kieltä, kuuluttiin samaan uskonnolliseen herätysliikkeeseen ja myös toimeentulo saatiin samoista elinkeinoista. Myös monet materiaalisen kulttuurin piirteet kertovat pitkäaikaisesta yhteisestä historiasta ja tiivistä yhteyksistä. Suomen kulttuurialueita tarkastelleen Ilmar Talven mukaan Tornionlaakso muodosti selvästi omaleimaisen, muusta Pohjois-Suomesta erottuvan alueen.⁶² Tornionjoki yhdisti ja oli aluetta koossa pitävä tekijä. Se tarjosi kulkuväylän, jota pitkin niin ihmiset, aatteet kuin kauppatavaratkin kulkivat.

Suomen tultua Venäjän keisarikunnan autonomiseksi osaksi maiden väliin vedetty raja jakoi dramaattisesti tähänastisen suomenkielisen Tornionlaakson. Arjessa, paikallisella tasolla ihmiset ovat maksaneet kovan hinnan, sillä uusi raja vedettiin pitkin Tornionjokea eikä Kainuunjokea, joka erotti suomen- ja ruotsinkielisen asutuksen ja jota Venäjä ensin ehdotti rajaksi. Ruotsalaiset puolestaan halusivat rajan itään Kemijoelle. Keisarin hyväksyi lopulta rajaksi Tornionjoen siten, että Tornion kaupunki tuli Venäjälle.⁶³

Uusi raja jakoi kahtia pitäjää, seurakuntia, kyliä ja tiloja, maaomaisuuksia ja sukuja. Se jätti Ruotsin puolelle noin 40 000 suomenkielistä asukasta. Miltei kaikki jokivarren pitäjät jakautuivat kahtia menettäen sekä alueitaan että asukkaitaan. Tämän vuoksi sekä Suomen että Ruotsin puolella on samannimisiä kyliä, kuten esimerkiksi Karesuvanto-Karesuando ja Pello.

Kielenvaihto

Ja se hän käsittää nämä kansatkin, sillä tähän ei ollu silloin raja. Niin, koska monilla olit sisar veli toisela puolela, kanssakäyminen oli mahtavaa, että ei sitä piettykään rajana. – – Mutta meillhän on suomen kieli äitinkieli, vaikka me olemma aivan riikinruottalaisia, mutta meiän äitinkieli on ollut suomi, joo. Että koulussa me opimma sen ruottin kiälen.⁶⁴

Rajan länsipuolelle jääneet muuttuivat rajanvedon jälkeen Ruotsin kuningaskunnan pieneksi kielivähemmistöksi. 1800-luvun lopulta lähtien suomenkielinen väestö joutui ruotsalaistamispolitiikan kohteeksi, ja siinä tehokkaimpana välineenä oli koulupolitiikka. Suomen puhuminen katsottiin uhaksi ja sen puhujia ruvettiin pitämään ”vieraana heimona”. Suomen kieltä kitkettiin säälimättä ja tämän ruotsalaistamisprosessin vaikutuksesta monen kieli vaihtui ruotsiksi. Esimerkiksi koulussa kielletyn äidinkielen käytöstä lasta rangaistiin rankaisemalla koko luokkaa.⁶⁵ Siitä huolimatta suomen kieli säilyi. Aviopuolisoita haettiin vanhan tavan mukaan Suomen puolelta ja Ruotsiin avioituneet naiset osaltaan auttoivat suomenkielen säilymistä ankarasta kielipolitiikasta huolimatta.

Myös Tornionlaaksossa syntyneen uskonnollisen herätysliikkeen, lestadiolaisuuden, merkitys on huomattava suomenkielen ylläpitäjänä. Uskonto yhdisti eri valtioihin joutuneet ihmiset ja lestadiolaisessa liikkeessä *lingua sacra*, pyhä kieli, oli nimenomaan suomi, joten uskonto auttoi myös kielen säilymistä. Suurin osa Tornionlaakson saarnamiehistä on ollut suomenkielisiä ja Ruotsin valtionkirkko koettiin – ainakin aiemmin – vieraana instituutiona.⁶⁶

Kielenvaihdon jatkuessa monet vanhemmat eivät kokeneet tärkeäksi kielen opettamista lapsilleen, koska sen status oli heikko ja mielessä olivat ehkä raskaat muistot omalta kouluajalta. 1950- ja 1960-luvulla ei kansankodin rakentamiskiireissä nähty suomen kielellä tulevaisuutta. Tätä kuvaa hienolla tavalla vuonna 2002 ensi-iltansa saanut Klaus Härön elokuva *Tunteaton Elina*. Tosin eräs haastattelemani Ruotsin

puolelta kotoisin oleva, lapsuudessaan meänkieltä osannut eläkkeellä oleva opettaja, kritisoi näitä kuvauksia, sillä hänen mielestään tällaista ei tapahtunut.

Virallisessa kieli-ilmastossa alkoivat 1940-luvun jälkeen puhaltua suotuisimmat tuulet, sillä Ruotsin kouluhallitus antoi 1950-luvun lopussa ohjeen, ettei suomenkielisiä koululaisia saanut kieltää puhumasta suomea.⁶⁷ Pahin oli kuitenkin ehtinyt jo tapahtua, joten kielellinen *assimilaatio* eli sulautuminen oli laajaa. Kieli ei kehittynyt eikä sitä käytetty kuin kotioloissa.

Eräs 1950-luvun puolivälissä syntynyt opettaja kertoo omasta ja sukupolvensa kielenvaihdosta seuraavasti:

Silloin kun kävin koulua [1960-luvulla] niin keväällä lukuvuoden lopussa julkaistiin koulun vuosikertomus, jossa oli luokkien oppilaat ja heidän kotikylät oli lueteltu aakkosjärjestyksessä. Nimen perässä oli F-kirjain, finska, mikäli oppilas osasi suomea. Ja se oli paljon hienompaa, jos sitä F-kirjainta ei ollut. Siihen piti pyrkiä.⁶⁸

Opettaja oli syntynyt Tornionlaaksossa ja työskenteli Haaparannalla. Nyt aikuisena hän katui sitä, että ei pitänyt suomen oppimista tärkeänä, vaan ajan hengen ja koulutovereidensa lailla pyrki kaikin tavoin osoittamaan, ettei tällaista halveksittavaa kieltä osaa. Nykyisessä työssä hänellä olisi suurta etua suomen tai meänkielen aktiivisesta taidosta.

Meänkielen "synty"

Ulkopuolisen korvissa meänkieli voi kuulostaa suomen murteelta tai jopa vanhahtavalta suomelta, koska siinä on paljon ruotsista peräisin olevia lainasanoja. Meänkielen eriytyminen suomesta alkoi jo vuonna 1809, kun maiden välinen raja vedettiin. Suomen puolella käytettyyn kieleen vaikuttivat suomen kirjakieli ja yleiskieli, kun taas Ruotsin puolella ruotsin vaikutus alkoi näkyä puhutussa kielessä muun muassa lainasanoina. Virallinen ruotsalaistamispolitiikka lopetettiin 1950-luvulla ja suomen kielestä tuli vapaaehtoinen aine joissakin lukioissa. Myös voimakas maahanmuutto vaikutti meänkieleen suhtautumiseen. Myöhemmin 1970-luvulla suomea saattoi opiskella koulussa, mutta se oli vaikeaa, sillä koulussa opetettava suomi poikkesi kotona puhutusta kielestä. Tämä ratkaistiin aloittamalla paikallisen kielivariantin, meänkielen opettaminen vieraaksi osoittautuneen suomen kirjakielen sijaan.⁶⁹

Mikä sitten on meänkielen ja suomenkielen välinen suhde? Kielen voi määritellä joko kielitieteellisin eli lingvistisin tai *etnopolitiittisin* kriteerein. Lingvististen kriteerien perusteella meänkielen suomenkieltä lähellä oleva rakenne tekisi siitä murteen. Etnopolitiittisten kriteerien eli ryhmän itseidentifikaation perusteella kyseessä on oma kieli. Ruotsin puolella kehittyi 1980-luvulla ajatus meänkielestä omana, suomesta eroava kielenä. Meänkielen kehittyminen on osa vähemmistöjen omien oikeuksien ajamis- ja identiteetin rakentamisprosessia. Vastaavanlainen prosessi on

ollut käynnissä muun muassa Pohjois-Norjassa, jossa kveenin kieli on yksi virallisista vähemmistökielistä.

Meänkielen kehityksen kannalta tärkeitä etappeja on ollut muun muassa vuonna 1981 perustettu Svenska Tornedalingars Riksförbund – Tornionlaaksolaiset (STR-T), jonka tehtävänä on ajaa vähemmistön asioita, kuten meänkielen tunnistamista omaksi kieleksi.⁷⁰ Meänkielellä alettiin julkaista kirjallisuutta ja käyttää sitä teatterissa ja muissa kulttuuritapahtumissa. Kielioppi, *Krammatiikki* ilmestyi vuonna 1996 ja ensimmäinen meänkielen sanakirja ilmestyi jo vuonna 1992. Vihdoin 1.4.2000 meänkielestä tuli yksi Ruotsin viidestä virallisesta vähemmistökielestä. Siitä lähtien meänkieltä on ollut oikeus käyttää viranomaisten ja tuomioistuinten kanssa asioitaessa. Samoin asukkailla on oikeus saada opetusta ja hoitoa tällä kielellä tietyissä kunnissa.

Virallisesta asemasta huolimatta meänkieli on tällä hetkellä uhattuna. Nationalismin, ruotsalaistamispolitiikan, kansankodin rakentamisen ja modernisaation vuoksi assimilaatio on edennyt voimakkaasti.⁷¹ Meänkielen käyttötilanteet harvenevat ja kielen puhumisilmasto käy ahtaaksi. Katukuvassa meänkieltä ei juuri näy, sillä esimerkiksi katukyltteihin tai paikkakuntien nimiin meänkieli ei ole juurikaan mahtunut.

Kielenvaihto meänkielestä ruotsiin jatkuu yhä edelleen huolimatta meänkielen asemasta virallisena vähemmistökielenä. Meänkielen nykytilannetta on erittäin vaikea arvioida, sillä kielenpuhujien määrä vaihtelee sen mukaan, miten kielitaito määritellään, arvioiden liikkuen 25 000–40 000 puhujassa. Meänkieltä tutkitaan ja sitä käytetään myös tieteellisessä keskustelussa.⁷² Myös meänkielistä kirjallisuutta julkaistaan, esimerkkinä Bengt Pohjasen teokset. Jotkut eivät edelleenkään pidä meänkieltä kielenä vaan suomen murteena ja käyttävät siitä halventavaa nimitystä sekakieli tai *blandsvenska* siitä huolimatta, että Ruotsissa ne ovat eri kieliä. Toiset taas tekevät eron meänkielen ja suomen välille.⁷³

Meänkielen asema

Monet torniolaaksolaisista ovat syntyneet Suomessa tai suomen- tai meänkieliseen perheeseen. Osa heistä kasvaa kaksi- tai kolmikielisiksi, mutta osa vaihtaa kieltensä ruotsiin. Näin käy usein juuri meänkielisten kohdalla.⁷⁴ Meänkieliset haastateltavani käyttävät työssään molempia kieliä tilanteen mukaan, mutta he tekevät selvän eron työ- ja tunnekielen välille:

Kyllä se on vähän niinku työasiat, ku mie hoidan työasiat oikeastaan aivan ruotsin kielellä, niin kyllä se on työasiassa kaikki nämät, sillä lailla nämä sanat, niinku ammattisanasto, niin kyllä se on paljon helpompi. Mutta taas sitte ku, jotaki hauskoja juttuja, tai semmosia tunneasioita, niin silloin monesti on se meänkieli jollaki lailla helpompi sillä lailla. Se tuntuu, että se on se oma kieli. Ja tota, sitten kun on täältä Torniossaki kavereita, sitte yrittää sillä lailla puhumaan niin nekki tajuaa, mistä on kyse [puhua suomen yleiskieltä].

Vaikka meänkielen asema on virallisesti vahvistunut Tornionlaaksossa, niin silti kielten aktiivikäyttö on vähentynyt kouluissa ja nuorison keskuudessa. Haastateltavani näkivät heikon aseman edelleen johtuvan osaksi historiallisista syistä ja osaksi meänkieltä puhuvien arkuudesta. Haastatteluisa tuli esille se, että aiemmin kieltä ei uskallettu käyttää tai sen käyttöä hävettiin, koska aiemmat sukupolvet olivat joutuneet piilottamaan oman kieltensä. Piti puhua ruotsia, koska asuttiin Ruotsissa.

Haastattelujen perusteella meänkielen asema on edelleen vähenemässä, sillä kielellä ei alueellisena kielenä nähdä olevan samanlaista tulevaisuutta kuin suomella. Meänkieltä ei juuri käytetä asiointikielenä, vaan kieli vaihtuu silloin ruotsiksi. Eräs meänkieltä osaava haastateltava näkee sen ainoana tehtävänä olevan kertoa alueellisesta identifiointimisesta Tornionlaaksoon. Hänen mukaansa kielen tulevaisuus on heikko, koska lapset eivät opi sitä äidinkielenä, vaan sitä opiskellaan vain vieraana kielenä. Meänkieli ei näytä siirtyvän lapsille kotona eikä päiväkodeissa ja kouluissa kielen käyttöä tai opetusta vaadita. Tämä kaikki kertoo kielen alhaisesta statuksesta ja arvostuksesta.

Kuten tutkimukset osoittavat, meänkieli tarvitsee tukea joka tasolla, jotta pitkälle pääsyt kielenvaihto pysähtyy.⁷⁵ Meänkieli puhuttaa ihmisiä kielitaidosta riippumatta. Meänkielen säilyttämiseksi ja kehittämiseksi toimitaan ja hyödynnetään nykYTEKNOLOGIAA, muun muassa internettiä ja sosiaalista mediaa.

”Ku se on sitä meänkielen tunnelmaa”

Kieli, kulttuuri ja identiteetti liittyvät monin tavoin toisiinsa, sillä kieli kertoo kulttuurista, sen avulla kommunikoimme, jaamme merkityksiä ja arvoja. Kieli on yksi ja tärkeä osa ihmisten identiteettien kirjossa, ja kielellä on tärkeä merkitys niin yhteisölle kuin yksilöille. Kieli kertoo myös ympäröivän yhteiskunnan arvoista ja suhtautumisesta vähemmistöihinsä. Yksikielisyteen painostaminen on muuttunut monikielisyttä arvostavaksi ja toisaalta myös identiteettineuvottelujen tuloksena puhutaan *moni-identiteetistä*. Ei siis tarvitse valita, että olenko joko-tai vaan voin olla identiteetiltäni sekä-että. Tornionlaaksolainen identiteetti on moninainen, ei ole vain yhtä, vaan niitä on monenlaisia. Nostan lopuksi esille kaksi haastatteluisa nousutta asiaa.

Eräänlainen rajan ylittävä yhtenäisyys tulee esille siinä, että haastateltavat – kansallisuudesta, kielestä tai valtiosta riippumatta – nimeävät ja paikantavat Väylän itselleen tärkeäksi. Se myös yhdistää heitä. Väylän merkitys on suuri sekä resurssina että mentaalisenä paikkana, johon kuulutaan ja jonne voi palata niin konkreettisesti kuin mielen tasolla. Väylä ja sen lisäksi luonto mainittiin haastatteluisa asioina, jotka tuovat ihmiset takaisin näille seuduille tai miksi sinne jäädään.

Meänkielen merkityksen identiteetin kannalta kiteytti mielestäni hienosti eräs haastateltava sanoessaan, että ”kun Jord pellaa, niin jollaki lailla se koskettaa enemmän ku se on meänkielellä – ku se on sitä meänkielen tunnelmaa”. Jord on suosittu

tornionlaaksolainen, meänkielellä esiintyvä maailmanmusiikkiyhtye. Tosin yhtyeen kotisivu on ainoastaan ruotsiksi.

Kuinka kauan Jordin ja muiden meänkielellä esiintyvien kappaleet koskettavat? Mikä on meänkielen ja siihen liittyvän paikallisen identiteetin tulevaisuus? Jos on olemassa laajempaa tornionlaaksolaista identiteettiä, niin miten tärkeä tekijä siinä on kieli? Mikäli meänkieltä ei pystytä siirtämään nuoremmille sukupolville ja se jää pelkästään seremonialliseen käyttöön, niin miten silloin käy tornionlaaksolaiselle identiteetille? Nämä ovat kysymyksiä, jotka askarruttavat niin meänkielen puhujia kuin tutkijoita.

POHDITTAVAA

- Millä tavoin kieli ja kommunikaatio ovat kulttuurisidonnaisia?
- Miten kommunikaatiota voidaan eri tavoin jäsentää?
- Mieti itsellesi läheisen kulttuurin tapoja ilmaista asioita ja välittää viestejä. Käytetäänkö esimerkiksi internetin eri foorumeilla erilaista kieltä? Mitä nämä erot viestivät?
- Minkälaisia kommunikaatiokanavia käytät? Eroavatko kommunikaation ja kielenkäytön tavat riippuen käytetystä kommunikaatiokanavasta?
- Millaisilla erilaisilla tavoilla viestitään kuulumista johonkin ryhmään? Mieti esimerkkejä.
- Analysoi huumorin estetiikkaa ja etiikkaa valitsemasi esimerkin avulla.
- Mieti meänkielen lisäksi muita esimerkkejä kielen tai murteen ja identiteetin kytköksistä.

Viitteet

- 1 Tšehov 1996 (1959), 23.
- 2 Mts. 24.
- 3 Wittgenstein 1999a, 292.
- 4 Häkkinen 2001, 9.
- 5 Karlsson 1994, 1–2.
- 6 Brattico 2008, 76.
- 7 Boyer 2007 (2001), 151–153.
- 8 Lakoff & Johnson 1980, 3–6, 33–34.
- 9 Wittgenstein 1999a.
- 10 Gibbs & Colston 2006, 239; Lakoff 1987; 1990; Onikki 1994, 71.
- 11 Wittgenstein 1999b, 137.
- 12 Mts. 137.
- 13 Austin 1979 (1946), 112, 114–116.
- 14 Bakhtin 1986, 60.
- 15 Mts. 61–62.
- 16 Siikala 1992b, 200–204.
- 17 Bakhtin 1986, 91–94.
- 18 Agha 2007.
- 19 Huttunen 1995, 35.
- 20 Mts. 38.
- 21 Mts. 39–40.
- 22 Foley 1995.
- 23 Johnstone 2011.
- 24 McNeill 2013, 181.
- 25 Turner 2002.
- 26 Sumiala 2010, 75–78.
- 27 Mts. 125–130.
- 28 Rappaport 1999, 50–52.
- 29 Vrt. Sperber & Wilson 1986.
- 30 Ks. Berger & Luckmann 1994 (1966), 51.

- 31 Mts. 107–146; Johnson 1987; 2007.
- 32 Geertz 1973, 93.
- 33 Kamppinen 2009, 12–34.
- 34 Pace 2011.
- 35 Bloch 1998, 54–58; Luhrmann 2012, 378–384.
- 36 Mantsinen 2014, 149–156.
- 37 Luukka 2002; TJNK 2013, 8.
- 38 TJNK 2013, 9.
- 39 Luukka 2002, 14–15.
- 40 Mts. 18–19.
- 41 Anttonen 1996.
- 42 Mts. 36–39.
- 43 TJNK 2013, 9.
- 44 Mts. 10.
- 45 Mts. 10.
- 46 Wickberg 1998.
- 47 Kramer 2011.
- 48 Knuuttila 1992.
- 49 Korhonen 2013.
- 50 Ks. *Colbert Roasts Bush – 2006 White House Correspondents’ Dinner*. YouTube [video].
- 51 Ks. Houston 2013.
- 52 Nonkommunikaation käsitteestä ks. artikkelikokoelma Ketola ym. 2002.
- 53 Ks. Heimo & Koski 2014.
- 54 Perheväkivalta kuvattiin sarjakuvassa vitsinä. *Helsingin Sanomat*, Mielipide, 5.9.2014 [verkkolehti].
- 55 Tuomola 2014. Huumori voi auttaa asioiden käsittelyssä. *Helsingin Sanomat*, Mielipide, 7.9.2014 [verkkolehti].
- 56 Mp.
- 57 Korhonen 2013, 179–180.
- 58 Esim. Lockyer & Pickering 2009.
- 59 Kramer 2011.
- 60 Jord: ”Onhan meillä vielä kieli”.
- 61 Kenttäyöaineisto: Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto, kansatiede. Kenttämuistiinpanot ja haastattelut 2010–2013 ovat kirjoittajan hallussa eikä niihin tässä viitata, koska ne ovat vielä ilman arkistosignumia. Ne tullaan arkistoitamaan myöhemmin HKT-laitoksen arkistoon.
- 62 Talve 1979, 407.
- 63 Lähteenmäki 2004, 30–31.
- 64 Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto, kansatiede. Haastateltu s. 1943.
- 65 Bladh & Kuvaja 2006, 32.
- 66 Fjällström 2001, 90.
- 67 Vaattovaara 2009, 57.
- 68 Käännös kirjoittajan.
- 69 Huss 1999, 82; Winsa 1993, 10.
- 70 Huss 1999, 84.
- 71 Elenius 2001.
- 72 Ks. Arola, Kangas & Pelkonen (tulossa), 2.
- 73 Arola 2006, 23.
- 74 Arola, Kangas & Pelkonen (tulossa), 2.
- 75 Mts. 29–32.



IDENTITEETTI

Identiteetti

NIINA KOSKIHAARA JA JERE KYRÖ

Sisäisestä ytimestä prosessiin

Identiteetti on yksi kulttuurien tutkimuksen keskeisimmistä ja myös kiistellyimmistä käsitteistä. Se pohjautuu latinan sanaan *idem*, joka tarkoittaa samuutta ja jatkuvuutta.¹ Kulttuuri- ja yhteiskuntatieteissä identiteetti on se, mikä kiinnittää yksilön yhteisöön ja kulttuuriin.² Identiteetin tutkimuksessa voidaankin nähdä kaksi eri suuntausta, psykodynaaminen ja sosiaalinen, joista edellisessä painottuu identiteetin muodostuminen yksilön sisäisenä prosessina ja jälkimmäisessä identiteetti osana sosiaalisia suhteita.³ Sosiaalipsykologiassa on tehty ero persoonallisen, rooli- ja ryhmäidentiteetin välillä.⁴ Kulttuurien tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita siitä, miten erilaiset identiteetit rakentuvat kulttuurisesti. Identiteetin käsite on saanut myös osakseen laajaa kritiikkiä, josta osa on vaatinut sen hylkäämistä ja osa sen uudelleen määrittelyä.⁵ Tässä luvussa tarkastellaan identiteetin käsitteen moninaisuutta kulttuurisesta näkökulmasta. Identiteetin muodostuminen on tietynlaisessa ympäristössä tapahtuvaa toimintaa, aktiivisia tai annettuja valintoja. Se on erojen tekemistä itsen ja muiden välille, mutta se myös liittyy yksilön yhteisöihin, kansoihin ja paikkoihin. Identiteetin käsite tuo yhteen useita erilaisia näkökulmia, jotka kaikki vaikuttavat itse käsitteen sisältöön ja määritelmään.

Kulttuurien tutkimuksen kohdalla voidaan puhua monista erilaisista identiteeteistä, kuten vaikka etnisestä, sukupuoli-, ”rotu”- tai luokkaidentiteetistä. Tällöin kyse on erilaisista samastumisen kohteista. Identiteettejä voidaan rakentaa myös vähemmän vakavien osatekijöiden, kuten saippuasarjan, rocktähden tai jalkapallon fanituksen kautta ja niihin voi sisältyä myös leikkiä tai ironiaa.⁶ Tämä ei kuitenkaan tee niiden tutkimisesta vähemmän vakavaa tai merkittävää, vaan ne kertovat yhtä lailla nykykulttuurista ja siitä, miten siinä elävät ihmiset ymmärtävät itseään.

Kulttuurintutkija Stuart Hall kytkee identiteetin *subjektuuteen* eli ihmisyksilöön tietäjänä ja tiedon kohteena sekä osana sosiaalisia ja valtasuhteita. Hän hahmottelee kolme tapaa nähdä identiteetti osana subjektuutta, tähdentäen kuitenkin yksinkertaistavansa monimutkaista aihepiiriä.⁷ Ensimmäisessä eli *valistuksen subjektikäsitelyksessä* ihmisillä ajateltiin olevan sisäinen ydin – siis identiteetti –, joka rakentui ihmisyksilön kehittyessä, pysyen kuitenkin samana. Tässä käsitelyksessä painotettiin ihmisen yhtenäisyyttä, järkeä, tietoisuutta ja toimintakykyä.⁸ Toiseksi *sosiologisessa subjektikäsitelyksessä* tultiin tietoisemmiksi siitä, ettei subjektin sisäinen ydin ollut auto-



Turku on monille ”mustavalkoinen” jo nuoresta lähtien. Sarjatasosta tai ikäluokasta riippumatta värien kantamiseen liittyy ylpeyttä ja vastuuntuntoa. Kolhuja voi tosin tulla niin identiteetille kuin fyysisesti. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

nominen, vaan muodostui suhteessa ”merkityksellisiin toisiin”, jotka välittivät subjektille tämän asuttamien maailmojen arvot, merkitykset ja symbolit – kulttuurin”.⁹ Kolmas, *postmoderni subjektikäsiyty*s lähtee siitä, että yhtenäinen ja valmis identiteetti on fantasiaa. Postmodernissa maailmassa on mahdollista identifioitua hämmentävän moniin eri identiteetteihin. Minuus ei näyttäydy eheänä, ”vaan ihmisten sisällä on ristiriitaisia ja eri suuntiin tempoilevia identiteettejä”.¹⁰

Subjektit ja identiteetit ovat siis hajasijoituneita. Tähän liittyen Hall on kysynyt, kuka edes tarvitsee ongelmallista identiteetin käsitettä. Käsitteen hylkääminen kuitenkin johtaisi hänen mukaansa siihen, että tietyistä prosesseista puhuminen hankaloituisi. Hylkäämisen sijaan voidaan puhua *identifikaatiosta* eli jatkuvasta prosessista, joka ei tule koskaan valmiiksi. Siinä ihmiset kiinnittyvät erilaisiin kulttuurisesti rakentuneisiin identiteetteihin ja siinä myös identifikaation pintoja tuotetaan. Toisin sanoen identiteetti tulisi ymmärtää verbinä, ei substantiivina. Se vaatii rajojen määrittelyä ja samalla myös ulkopuolen, ”toisen”, johon nähdä rajoja vedetään.¹¹

TARVITAANKO IDENTITEETTIÄ?

Sosiologi Rogers Brubakerin ja historioitsija Fredric Cooperin mielestä ”identifikaatiolla” voidaan korvata identiteetin käsite, josta he ovat Hallista poiketen valmiit luopumaan. Joku voi identifioitua tai voidaan identifioida *relaationaalisesti* eli suhdeverkoston osana, kuten esimerkiksi sukulaissuhteissa, ystävien kanssa tai opettaja–oppilas-suhteessa, tai *kategoriaalisesti* eli jonkin luokan, kuten etnisen ryhmän tai kansakunnan jäseneksi. He erottelevat myös toisistaan *itseidentifikaation* ja *muiden suorittaman identifioinnin* tai luokittelun.¹² Lisäksi he esittävät kollektiivisen eli ryhmäidentiteetin käsitteen korvaamista 1) ”yhteisillä ominaisuuksilla”, jossa identifikaatio on kategoriaalista (esim. suomalaisuus), 2) ”kytketyymisellä”, jossa identifikaatio on relaationaalista (ystävyyden- tai sukulaissuhteet) ja 3) ”ryhmämuotoisuudella”, joka vaatii kategoriaalisen identifikaation lisäksi yhteenkuuluvaisuuden tunteen, muttei välttämättä vaadi relaationaalista identifikaatiota: ihminen voi mieltää kuuluvansa esimerkiksi kansakuntaan pelkästään muiden kansakunnan jäsenten kanssa jakamiensa yhteisten ominaisuuksien perusteella.¹³

Identiteetin toiminnallisuus

Hallin mukaan se, miten erilaisia ryhmiä representoidaan, vaikuttaa siihen, millaiseksi niiden identiteetti muodostuu.¹⁴ Representaatio tarkoittaa edustusta, jossa kuvaus asettuu kuvaamansa kohteen tilalle. Representaation näkökulmasta erilaiset kuvaukset eivät ole viattomia todellisuuden jäljitelmiä, vaan niihin liittyy aina valintoja sen suhteen, millä tavalla kohde kuvataan, mitä näytetään ja mitä jätetään pois. Tästä syystä ei olekaan samantekevää, nostetaanko esimerkiksi islamia koskevassa uutisoinnissa esiin terrorismi vai muut neutraalimmat tai positiivisemmat näkökulmat. Representaatiot voivat muuttua stereotyyppisiksi, kun kuvauksen kohde pelkistetään ja sen sisäiset erot häilytetään näkyvistä.¹⁵

Identiteetit eivät siis ole jotakin sisäistä, joka säilyy samana ja on löydettävissä, vaan ne voidaan myös nähdä filosofi Judith Butleria mukailen *performatiivina* eli toistotekoina.¹⁶ Ihmiset toimivat ja esittävät erilaisia identiteettejä ympäristössä, jossa esimerkiksi sukupuoli on jo etukäteen merkityksellistetty, ja heidän toistotekonsa suhteutuvat tähän ympäristöön. Kuitenkin aina on olemassa toisin tekemisen mahdollisuus, joka mahdollistaa erilaisiin identiteetteihin liittyvän muutoksen. Butlerinkin käyttämä esimerkki on drag, vastakkaisen sukupuolen parodioiva esittäminen, jossa liioitellaan kulttuurisesti rakentuneita sukupuolen esittämisen tapoja. Näin voidaan osoittaa myös tapojen keinotekoisuus.¹⁷

Identifikaation kohdalla herää kysymys *toimijuudesta* eli siitä, millaisia mahdollisuuksia yksilöllä on identiteettien valinnan suhteen. Esimerkiksi antropologi Thomas Hylland Eriksen on kiinnittänyt huomiota siihen, miten yksilöt voidaan pakottaa omaksumaan jokin etninen identiteetti vasten omaa tahtoaan, sekä toisaalta yksilön kykyyn painottaa identiteettinsä eri ulottuvuuksia eri tilanteissa. Eriksenin mauritiuslainen ystävä, jolla on katolinen etunimi ja tamilisukunimi, painotti identiteettinsä tamilulottuvuutta ollessaan vuorovaikutuksessa tamil- ja hindutaustaisten mauritiuslaisten kanssa ja katolisten kanssa taas kreolitaustaansa.¹⁸ Toimijuus identiteettien suhteen siis vaihtelee tilannekohtaisesti ja eri identiteetit tai niiden ulottuvuudet voivat olla relevantteja eri tilanteissa.¹⁹

Vuorovaikutustilanteissa yksilöiden käsitykset asioista suhteutuvat ja vaikuttavat toisiinsa heijastuen yksilöiden senhetkiseen identifikaatioon. Tällöin on kyse niin sanotusta *identiteettineuvottelusta*, jossa vuorovaikutuksen aikana yksilön identifikaatio muotoutuu paitsi hänen oman toimintansa myös toisten yksilöiden toiminnan kautta. Toisaalta yksilöt saattavat tulla vuorovaikutustilanteissa sijoitetuiksi toiseen kulttuuriseen tai etniseen ryhmään kuin mihin yksilö itse itsensä sijoittaa. Identiteettien rajat eivät siis ole tarkkoja, vaan häilyviä ja myös tulkinnanvaraisia.²⁰

Identiteetit ja erot

Identiteetistä puhuttaessa korostetaan itseyyttä, jonkin samuutta itsensä kanssa, mutta identiteettien voidaan ajatella muodostuvan aina suhteessa johonkin toiseen.



Useimmiten uskonnollinen identiteetti ei näy vaateuksessa, mutta erityistä omistautumista edellyttävät yhteisöt edellyttävät myös tietynlaista pukeutumista. Uskonnollisella ihmisellä on myös muita identiteettejä, vaikkapa turistin tai valokuvaajan identiteetti. Kuvaaja: Pekka Tolonen.

Tällöin huomio kiinnittyy *eroihin* ja *erontekoihin*. Voidaan puhua *kons-titutiivisesta* eli rakentavasta ulkopuolesta, johon suhteessa identiteetti rakentuu. Tällöin esimerkiksi ”miehessä” ja ”naisessa” identiteetti-luokituksina ei olisi mitään mieltä, elleivät ne muodostuisi suhteessa toisiinsa. Mistä asioista tulee merkitseviä, kun määritellään ”meitä” ja erottaudutaan ”muista”?

Siirtomaavallan jälkeisen maailman ja siinä tapahtuneiden valtasuhteiden muutoksesta kiinnostuneessa post- eli jälkikoloniaalisessa kulttuurin- ja kirjallisuudentutkimuksessa ovat tällaiset toiseutta tarkastelevat tutkimusasetelmat olleet suosittuja. On myös kiinnitetty huomiota siihen, miten *binaariset* eli kaksinapaiset eronteot, kuten esimerkiksi mies–nainen, eurooppalainen–afrikkalainen, valkoinen–musta, ovat usein arvottavia, ja parin toinen pää asettuu ensisijaiseksi toiseen nähden (ks. Ruumiillisuus-luku). Tällöin esimerkiksi eurooppalaisesta näkökulmasta katsoen afrikkalaisuutta alkavat määrittää ne tekijät, joiden nähdään erottavan sen eurooppalaisuudesta. Tämä

kytkeytyy myös antropologiassa käytyyn keskusteluun *etnosentrismistä*, jossa toisia kulttuureja arvotetaan oman kulttuurin mittapuulla.

Tunnetuimpia toiseustutkimuksen klassikoita on kirjallisuudentutkija Edward Saidin (1935–2003) vuonna 1978 ilmestynyt teos *Orientalismi*, jossa hän tarkastelee länsimaisia mielikuvia orientista eli itämaista. Orienttia koskeva tieto on ollut osa lännen ja orientin välistä valtasuhdetta. Myös Stuart Hall on kirjoittanut lännen ja muun maailman valtasuhteesta ja siinä vaikuttaneesta ”meidän” ja ”muiden” diskursista, jossa on kuvattu ja arvotettu eri alueita ja niissä asuvia ihmisiä ja näin vaikuttettu eri identiteetteihin.²¹

Hall on kirjoittanut myös ”rodusta” toiseuden ja identiteetin kannalta. Ajatus selkeäraja- ja ihmisroduista on asetettu kyseenalaiseksi, eikä rotuteorioilla katsota

olevan tieteellistä pohjaa. Kuitenkin ”rotu” on olemassa ajattelun kategoriana: ihmiset luokittelevat toisiaan valkoisiksi, mustiksi, aasialaisiksi ja niin edelleen. Tästä syystä ”rotu” kirjoitetaan lainausmerkeissä: se on kulttuurinen *konstruktio* eli rakennelma, vailla tieteellisesti todistettavaa sisältöä, joka kuitenkin vaikuttaa ihmisten välisessä kanssakäymisessä.²²

Erojen ja identiteettien tilannekohtaisuus tulee esille myös *intersektionaalisuuden* (ks. myös Valta ja toimijuus -luku ja Ruumiillisuus-luku tässä teoksessa) ajatuksessa. Sosiologi Nira Yuval-Davisin mukaan intersektionaalisuus on metafora, jonka on tarkoitus herättää mielikuva risteävistä teistä. Tiet edustavat erilaisia sosiaalisia jakoja, ja tutkija voi valita, mitkä kaikki niistä otetaan huomioon analyysissä ja millaisena niiden suhde toisiinsa nähdään.²³ Intersektionaalisuus voidaan kääntää myös erojen yhteisvaikutukseksi, risteämiseksi tai leikkaamiseksi. Ihmiset kuuluvat samanaikaisesti useisiin sosiaalisiin kategorioihin: sama ihminen voi olla samaan aikaan esimerkiksi nainen, äiti, valkoihoinen, työväenluokkainen, feministi ja muslimi. Erilaisista erottavista tekijöistä tulee relevantteja eri tilanteissa ja ne myös asetuvat hierarkioihin toisiinsa nähden.²⁴

Kaikilla ihmisillä on useita mahdollisia identifikaation kohteita. Tällöin eri identiteettejä korostamalla ja manipuloimalla – eli representaation keinoin – pyritään muodostamaan poliittisia kollektiiveja eli yhteisöjä. Usein tietyn identiteetin tärkeyden lisäksi painotetaan identiteetin tärkeyttä ihmisille ylipäätään. Puheella selkeiden identiteettien katoamisesta voidaan puolustella jonkin tietynlaisen identiteetin tärkeyttä.²⁵ Esimerkistä käy perussuomalaisuus, jossa suomalainen identiteetti asetetaan vastakkain eurooppalaisen liittovaltion, maahanmuuton ja monikulttuurisuuden sekä ruotsin kielen aseman kanssa. Etenkin monikulttuurisuuden nähdään vaarantavan selkeärajaiset identiteetit. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö myös toisenlainen, esimerkiksi monikulttuurisuuden hyväksyvä suomalainen identiteetti olisi mahdollinen.

USKONNOLLINEN IDENTITEETTI HELLUNTAIHERÄTYKSESSÄ

Uskonnontutkija Donald E. Miller kuvaa helluntailaisuutta termillä ”postmoderni primitivismi”. Hänen mukaansa helluntailaisuudessa yhdistyy samalla hyvin yksinkertainen ja ruumiillista ilmaisuja sekä joustavaa omaa henkisyttä korostava tapa rakentaa oma uskonto. Tällöin yksilö tulkitsee maailmaa sekä tradition että oman kokemuseräisen tiedon avulla.²⁶

Suomalainen helluntaiherätys on satavuotisen historiansa aikana kehittynyt pysyväksi traditioksi, jonka monet käytännöt nousevat aiempien sukupolvien kokemuksista. Jännite traditionaalisen ja postmodernin välillä on noussut, kun liikkeessä kasvaneet sukupolvet eivät enää jaa samoja kokemuksia. Niiden helluntainen identiteetti ei perustu vastakkainasettelulle, vaan kulttuurin jatkamiselle. Tämä luo jännitteitä vanhan ja uuden kulttuurin välillä.

Antropologi Tanya M. Luhmann määrittelee helluntailaisten uskoa jumalaansa ”hyperrealistisena”. Hänen mukaansa uskovat pystyvät integroimaan epäilyn uskontoonsa, koska he ovat rakentaneet käsityksen jumalasta, joka ei ole ihmisen rajattavissa, ja silti pyrkivät henkilökohtaiseen suhteeseen tämän kanssa.²⁷

Tämä kyky sietää epäilyä ja jännitteitä auttaa helluntailaisia, kun he rakentavat uskonnollista identiteettiä eri tyylien ja aikakausien välissä. Vanhempien sukupolvien vastakainasettelulle perustuva uskonnollinen identiteetti ei ole ajankohtainen heidän jälkeläisilleen, joiden identiteetti rakentuu maltillisemmille kokemuksille. Silti jälkimmäiset harjoittavat traditionaalisia perinteitä, koska haluavat pysyä kulttuuriryhmässään, jossa ovat kasvaneet. Yksilö vähentää identiteettiinsä kohdistuvaa painetta henkilökohtaisella kokemuseräisellä uskolla ja omalla tulkinnallaan siitä.

Teemu T. Mantsinen



Identiteettien politisoitumista tapahtuu myös tilanteissa, joissa tiettyyn etniseen ryhmään kuuluvan väestön ja ”muiden” välille syntyy poliittisten tai taloudellisten toimien seurauksena eturistiriitoja. Tällaisissa tilanteissa etninen identiteetti nousee tärkeäksi yksilöiden omaa identiteettiä määrittäväksi tekijäksi, jonka korostamisella ja esiin tuonnilla pyritään vaikuttamaan positiivisesti ryhmän tulevaisuuteen. Usein keskustelua ja kiistaa herättävät kysymykset ja määritelmät siitä, ketkä kuuluvat tiettyyn etniseen ryhmään esimerkiksi alkuperän, sukulaisuuden tai niin sanotun verisiteen perusteella, tai etnisen ryhmän oikeudet harjoittaa omaa kulttuuriaan ja käyttää sekä saada palveluja omalla kielellään.²⁸

Toisena esimerkkinä voidaan mainita Suomessa 1990-luvun puolivälissä asetettu saamelaisten kulttuuri-itse-

Rooliasun käyttäminen antaa illuusion tietystä identiteetistä. Asuun sopimaton käytös rikkoo annetun vaikutelman. Antiikin roomalaisiksi historiallisiksi hahmoiksi pukeutuneet näyttelijät tauolla Roomassa Piazza della Rotondalla. Kuvaaja: Pekka Tolonen.

hallintolaki. Lakiehdotus aiheutti saamelaisten ja muun väestön välille paitsi jännitteitä myös identiteettineuvotteluja ja rajanvetoja siitä, ketkä ovat saamelaisia ja millä perusteilla. Taustalla vaikuttivat porotalouden harjoittamisen kannalta tärkeiden maa-alueiden hallintaan ja käyttöoikeuteen lain myötä tulleet muutokset.²⁹ Kyse on *etnopolitiikasta*, jonka kautta määritellään etnisen ryhmän oikeuksia ja haetaan rajanvetoja ja perusteita ryhmään kuulumiselle.³⁰

Paikka ja identiteetti

Ihmisillä on taipumus sijoittaa niin itsensä kuin toisetkin tiettyihin paikkoihin (ks. Tila, paikka ja ympäristö -luku). Yksinkertaisella kysymyksellä ”Mistä olet kotoisin” pyritään jo heti tapaamishetkellä määrittämään sitä, mistä kohdattu henkilö on kotoisin, mitä aluetta hän edustaa.³¹ Välttämättä tietyllä paikalla ei ole mitään tekemistä yksilön kokemuksen kanssa omasta identiteetistään, vaan hän voi kokea olevansa enemmänkin maailmankansalainen, tai jokin muu identiteetti voi olla hänelle vallitsevampi.

Paikoilla on kuitenkin oma sijansa identiteettien muodostumisessa, sillä ne mielletään kansatieteilijä Katriina Siivosen mukaan ”kulttuuristen identifikaatioiden peruspilareiksi”.³² Tällä tarkoitetaan kulttuurissa tiettyjen symbolisten konstruktoiden, kuten kielen, uskonnon, tapojen ja traditioiden sijoittamista tiettyyn paikkaan.³³ Esimerkiksi Varsinais-Suomessa puhutaan lyhyesti artikuloiden, kun taas Savossa keskustelu soljuu laveampien kielikuvien käytöllä. Näin siis jo puhutun kielen kautta ihmiset voidaan sijoittaa, identifioida, esimerkiksi varsinais-suomalaisiksi tai savolaisiksi.

Kansat ja etniset ryhmät liitetään mielikuvissa myös vahvasti paikkoihin. Paikkaan liittyvä ihmisjoukko ajatellaan ryhmänä, joka jakaa yhteisen kielen, arvot, tavat ja joka on asuttanut paikkaa vuosisatojen ajan muodostaen samalla yhteisen kulttuurin, johon ryhmän jäsenten kuvitellaan identifioituvan.³⁴ Esimerkiksi norjalaiset saatetaan mieltää usein viikinkien jälkeläisinä, hiihtävinä ja vuonoilla villapaidoissaan retkeilevänä kansana. Hall on kirjoittanut Edward Saidiin viitaten identiteettien sijoittumisesta symbolisiin paikkoihin ja aikoihin, joilla on kuvitteelliset ”maantieteet”, luonteenomaiset ”paikallistuntemukset”, ”kodit”, ja ”kotiseudut” sekä keksityt traditiot. Näiden kautta menneisyys ja nykyisyys liittyvät toisiinsa ja yksilöt sidotaan osaksi suurempaa kulttuurista kokonaisuutta.³⁵

On kuitenkin huomioitava, että edellä kirjoitettu kuvaa hyvin pitkälle paikkoihin ja kansoihin liittyvien identifiointien ihannekuva.³⁶ Nykyisessä globaalissa, liikkuvassa ja vaikutteita täynnä olevassa maailmassa näille ihannekuville ei todellisuudessa ole vastinetta, jos on koskaan ollutkaan. Ideoiden tasolla ne ovat ihmisten arkisessa määrittelyssä meistä ja muista aktiivisessa käytössä siitä huolimatta, että yksilöiden arkinen elämämpiiri muodostuu monien paikkojen ja vaikutteiden verkostoista.

Hall on kirjoittanut *diasporasta*, joka voidaan ymmärtää omasta kotimaastaan lähtemään joutuneiden kansojen pyrkimyksenä säilyttää oman kulttuurinsa piirteet



Tunnetussa turkulaisten opiskelijoiden vapaa-ajanviettopaikassa TVO:lla tehdyssä haastattelussa opiskelijan ja taiteilijan identiteettien välinen hierarkia kapenee, kun haastattelu tehdään rennossa ympäristössä ja ilmapiirissä. Kuvaaja: Matti Kontio. Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.

muuttumattomina vieraalla maalla olon aikana. Tällöin Hallin mukaan on kyse suljetulla tavalla ymmärrystä diasporasta, jossa yksilöiden tavoitteena on jonakin päivänä palata takaisin lähtömaahansa. Toisaalta diaspora voi merkitä kansan mahdolluutta palata takaisin paikkoihin, joista he ovat lähteneet. Aseelliset konfliktit ovat yleensä tilanteita, jotka laukaisevat väestöryhmien siirtymisen pois alkuperäisiltä asuinalueiltaan ja hakeutumisen uusille alueille pois sodan jaloista. Lähihistoriamme on useita esimerkkejä sodista, joiden seurauksena väestöä on siirtynyt pysyvästi asumaan muihin maihin ilman, että he poliittisten mielipiteidensä tai muiden itseensä, läheisiinsä tai elinympäristöönsä kohdistuvien syiden vuoksi voivat palata enää takaisin. Jugoslavian hajoamisen seurauksena syttynyt sota Balkanilla tai Somalian heimosodat ovat esimerkkejä lähihistoriamme diasporaa aiheuttaneista konflikteista. Diasporan käsite liitetään erityisesti juutalaisiin. Ilman paluun mahdollisuutta diasporassa elävät yksilöt jäävät itselleen vieraiden kulttuurien vaikutukseen valiten ja muodostaen niiden verkostosta itselleen uudenlaiset kulttuuri-identiteetit joko tiedostaen tai tiedostamattaan. Tällöin määritelmä diasporasta haastaa kulttuurin, identiteetin ja paikan välisen suhteen, sillä identiteettiä rakentavia paikkoja voi olla useita.³⁷

Nykyisessä globaalissa, liikkuvassa ja nopeassa vaikutteiden vaihdon maailmassa yksilöiden monipaikkainen ja -kulttuurinen elämä on arkipäivää, jossa identiteetti ei ole sidottu vain yhteen kuvitteelliseen paikkaan ja kulttuuriin. Merkittävää paikan ja identiteetin suhteessa on käsittää ne avoimina ja liikkuvina, jolloin yksilöi-

den paikkaan liittyvät identifikaatiot voivat muodostua ja muuttua monien paikkojen vaikutuksen alaisina. Hall kirjoittaa ihmisistä, jotka elävät kahden identiteetin välillä: joillekin heistä muodostuu *hybridinen* eli risteytynyt tai eri uskonnoista tai katsomuksista muotoutunut *synkretistinen* identiteetti, jossa erilaiset kulttuuriset traditiot sulautuvat yhteen. Toisaalta globalisaation toinen ääripää ilmenee fundamentalismina ja nationalismina, joissa pyritään suojelemaan traditioita ulkoisilta vaikutteilta.³⁸

Historioitsijat Laura-Kristiina Moilanen ja Susanna Sulkunen ovat määritelleet identiteetin jakautuvan kolmeen ulottuvuuteen. Ensinnä on olemassa ihmisen fyysinen olemassaolo omana itsenään, toiseksi on olemassa kulttuurisessa ja sosiaalisessa kanssakäymisessä esille tuleva identiteetin ulottuvuus ja kolmanneksi identiteetin ilmeneminen tietoisena ja aktiivisena itsenä olemisena.³⁹ Määritelmä pitää sisällään ajatuksen identifikaatioprosessista kulttuurisena ja sosiaalisena vuorovaikutuksena yhteiskunnan ja muiden yksilöiden kanssa. Siivonen on kuitenkin huomauttanut, että paikan ja identiteetin suhteessa tulisi ottaa huomioon myös maiseman vaikutus identifikaatioprosesseissa. Toisin sanoen pelkkien sosiaalisten ja kulttuuristen vuorovaikutusten huomioiminen paikkoihin liittyvissä identifikaatioprosesseissa ei ole riittävää, vaan oma merkityksensä on myös rakennetulla ja luonnonvaraisella maisemalla.⁴⁰

Hall kirjoitti jo 1990-luvulla siitä, miten globalisaatio tuskin aiheuttaa kansalliset- tai paikallisidentiteettien häviämistä kokonaan. Sen sijaan se ennemminkin synnyttää uusia globaaleja ja paikallisia identifikaatioita.⁴¹ Hieman pienemmässä mittakaavassa paikallisidentiteettiä voidaan tarkastella Suomessa ajankohtaisen kuntarakennemuutoksen myötä. Pelko oman paikallisen identiteetin menettämisestä kuntaliitoksen myötä on vaikuttanut paikallista identiteettiä korostavan ja vahvistavan toiminnan toteuttamiseen. Kuntaliitoksen aiheuttamana koettu pelko paikallisen identiteetin menetyksestä on verrattavissa myös aiemmin puhuttuun identiteettien politisoitumiseen tilanteissa, joissa väestöryhmä joutuu vastakkainasettelun tilanteeseen yhteiskunnassa tehtyjen poliittisten tai talouteen liittyvien päätösten kanssa.

TUTKIJAN IDENTITEETIT KAHDEN TIETEENALAN VÄLIMAASTOSSA

Turun yliopistossa on toiminut jo 1990-luvulta alkaen maamme ainoa ja Pohjoismaiden suurin akateeminen tulevaisuuden tutkimuskeskus, josta tuli oma oppiaineensa vuonna 2013. Tulevaisuudentutkimuksen tarkoituksena on selvittää mahdollisia tulevaisuuksia. Tutkittavana voi olla esimerkiksi jonkin ilmiön, asian, organisaation, yksilön tai yhteiskunnan tulevaisuus. Tulevaisuudentutkimus käyttää monenlaisia tieteellisiä menetelmiä ja laajoja, monipuolisia aineistoja selvittäääkseen erilaisia vaihtoehtoja, joita tulevaisuus voi tuoda tullessaan. Tämän jälkeen asioista päättävät tahot ryhtyvät keskustelemaan siitä, millaista tulevaisuutta kohti halutaan kulkea ja mitä toimenpiteitä sekä millaisia päätöksiä nämä ratkaisut edellyttävät. Tulevaisuudentutkimus onkin lähtökohdiltaan vahvasti ympäröivää yhteiskuntaa osallistava tieteenala.⁴² Kattavan ja

laajemman kuvan saaminen tutkimuskohteesta vaatii usein ennakkoluulotonta suhtautumista itselle vieraisiin lähestymistapoihin sekä myös tiedeyhteisön hyväksymän mahdollisuuden tieteenalojen – joskus vahvojenkin – raja-aitojen ylittämiseen.

Tulevaisuuden mahdollisuuksien hahmotteleminen vaatii pohjakseen vahvan historian ja nykytilan analyysin – ja sen kulttuurintutkija hyvin hallitsee. Näin tutkija saattaa tutkimusta tehdessään huomata, että rakennettuaan kattavan selvityksen ilmiön tai asian menneisyydestä ja nykyhetken tilanteesta, on luontevaa ottaa mukaan myös tieteellisiä näkökulmia tulevaisuuteen. Historiasta ja nykyhetkestä juontavat tulevaisuudet osana akateemista tutkimusta haastavat ympäröivää yhteiskuntaa pohtimaan omia arvojaan ja valintojaan suhteessa näköpiirissä oleviin vaihtoehtoihin.

Myös kulttuurien tutkimuksen oppiaineet ovat tulevaisuudentutkimuksen lailla tieteenaloja, joissa monitieteisyys ja tieteidenvälisyys ovat arkipäivää. Samoin tutkimuskysymyksetkin liikkuvat näissä tieteissä laajasti – on kyse sitten paikallisista, valtakunnallisista tai globaaleista ja ylirajaisista ilmiöistä. Kulttuurintutkija, joka käyttää työssään tulevaisuudentutkimuksen näkökulmia, ei liiku täysin vieraalla kentällä, sillä monet menetelmät ja aineistot ovat tuttuja ainakin osittain.

Kulttuurien tutkimuksessa usein käytettävästä aineistonhankintamenetelmästä eli haastattelusta sekä tämän taidon perusteellisesta osaamisesta on paljon apua omaksumatta tulevaisuudentutkimuksen aineistonkeruumenetelmiä. Tulevaisuusorientoituneiden haastattelujen tekeminen on haastattelumenetelmän hyödyntämistä tulevaisuuteen suuntaavien kysymysten avulla. Kaiken kaikkiaan kulttuurien tutkimusta ja tulevaisuudentutkimusta yhdistää laaja-alainen ja monipuolinen, monenlaisten aineistojen hankinta ja käyttö sekä kiinnostus niistä löydettävän hiljaisen tiedon käyttämiseen.

Kulttuurien tutkimus ei aseta tiukkoja raja-aitoja sille, mitä teoriaa tai menetelmää tutkimuksen tekemisessä tulisi käyttää, vaan tutkija tai opiskelija valitsee itse parhaaksi perustelemansa työkalut ja lähestymistavat. Menetelmien tai teorioiden ei tarvitse olla tiukasti omasta tieteenalasta lähtöisin, vaan niitä voidaan lainata muualta tarpeen mukaan – pääasia on se, että ne ovat toimivia tutkimuskysymyksen ja aineiston kanssa ja että tulokseksi saadaan vastauksia esitettyihin tutkimuskysymyksiin. Näin toimitaan tulevaisuudentutkimuksessakin, jossa kuitenkin perinteisiä humanistisia aloja monipuolisemmin käytetään laadullisten aineistojen lisäksi myös kvantitatiivisia – siis laskennallisia – tutkimusmenetelmiä ja -aineistoja.

Tulevaisuudentutkimuksen avoin ja ymmärtävä ote ”vieraisiin” tieteenaloihin innostaa helposti toiselta tieteenalalta tulevan tutkijan mukaan tulevaisuudentutkimuksen tiedeyhteisöön oman ammatti-identiteettinsä näkökulmasta. Näin ollen tieteenalalta toiseen siirtyvä tutkija valitsee itselleen tutkijan identiteetin sen mukaan, millä kentällä hän liikkuu. Stuart Hall kirjoittaa identiteetin muuttuvan ajan ja paikan mukaan.⁴³

Vahvan kulttuurintutkijan koulutuksen saanut ja ammattitaitoinen ihminen kykenee ilman identiteettikriisiä ottamaan tulevaisuudentutkimuksen osaksi omaa tutkimustaan – hyödyntäen molempien tieteenalojen vahvimpia puolia kulttuurientutkimuksellisen tulevaisuusnäkökulman rakentamiseksi.

Tutkijan ja asiantuntijan monitieteinen ammatti-identiteetti muovautuu vähitellen, myös toisen tieteenalan osaamisen myötä. Kulttuurien tutkimuksen ja tulevaisuusnäkökulman yhdistäminen rakentaa tutkijalle vähitellen identiteetin, jossa voi kokea luontevasti sijaitsevansa kahden tieteenalan välimaastossa ja sen vuoksi hallitsevansa niiden yhteen nivomisen yhteiskunnallisesti mielekkäällä tavalla. Kulttuurientutkimuksellinen arkihan – kaikkine sen eri muotoineen – on läsnä niin historiassa, nykyisyydessä kuin tulevaisuudessakin.

Jussi Lehtonen

Kuten luvun alussa todettiin, identiteetti on varsin moninainen ja laaja käsite, jota voidaan määritellä monista näkökulmista ja myös keskustelua käsitteen tarpeellisuudesta on käyty. Kulttuurintutkijalle identiteetin käsite on työkalu, jonka avulla voidaan tarkastella yksilön kiinnittymistä erilaisiin sosiaalisiin ryhmiin. Identiteettien rakentuminen ymmärretään jatkuvassa vuorovaikutuksessa yksilöiden, yhteisöjen, paikkojen ja tilanteiden välillä oleviksi prosesseiksi, joiden myötä identiteetit määrittyvät ja muotoutuvat aina uudelleen.

Identiteetti ja kulttuuri Pohjois-Karjalassa

PEKKA HAKAMIES

Ruotsit, ryssät ja oman puolen ihmiset

Nykyinen Suomen Pohjois-Karjala⁴⁴ kuului Venäjään osana Käkisalmen lääniä aina vuoteen 1617 asti, jolloin se Stolbovan rauhassa liitettiin Ruotsiin. Vanhin tunnistettava väestö lienee ollut saamelaisia, mutta heistä on jäänyt jälkiä vain paikan-nimiin. Keskiajan ja uuden ajan alun kuluessa seudulle muodostui kiinteää, joskin harvaa asutusta karjalaisista, jotka olivat Novgorodin, sittemmin Moskovon johtaman Venäjän alamaisia ja uskonnoltaan ortodokseja. Ruotsin vallan alla 1600-luvulla huomattava osa karjalaisesta väestöstä muutti Venäjälle, ja Pohjois-Karjalaan muutti suhteellisen paljon savolaislähtöistä väkeä. Merkittävä joukko ortodoksisia karjalaisia jäi Liperin-Polvijärven seudulle hyvien peltojensa äärelle ja Ilomantsin itäosiin ortodoksisen Karjalan ydinalueen länsilaidalle.⁴⁵

Keskeinen raja oli kahden valtakunnan välillä, koska siitä oli samalla tullut uskonto- ja kulttuuriraja. Luterilaisille itäsuomalaisille, samoin kuin hallinnollekin, ortodoksiset karjalaiset olivat ”venäläisiä” länsipuolellakin rajaa, koska heidän uskontonsa oli Venäjän, heidän kulttuurinsa näytti venäläiseltä ja heidän voitiin epäillä olevan edelleen jollakin tavoin lojaaleja Venäjän valtiolle. Ortodokseille kaikki luterilaiset olivat analogisin perustein ”ruotseja”. Vastakkain olivat Pohjois-Karjalassa 1600-luvulta lähtien uskonnoltaan luterilaiset *ruotsit* ja ortodoksiset *venäläiset* tai *ryssät*. Oikeastaan luterilaiset olivat savolaisperäisiä ja ortodoksit karjalaisia, ja kielelliset ja kulttuuriset erot olivat suhteellisen pieniä. Ryhmien toisilleen antamat kutsumanimet tulivat valtiollis-uskonnollisesta identiteetistä.

Pahimmin etninen raja ortodoksisten karjalaisten ja luterilaisten itäsuomalais-ten välillä tuli ilmi sodissa Ruotsin ja Venäjän välillä 1600- ja 1700-luvuilla. Sodan puhjettua oli tavallista, että kummaltakin puolen rajaa lähti miehiä ryöstämään ja hävittämään rajantakaista aluetta ja mieluiten toisuskoisia. Aina eivät väkivallalta säästyneet omankaan puolen ihmiset, jotka kuuluivat toiseen uskontoon ja siten vie-raaksi miellettyyn ryhmään. Pohjois-Karjalan menneitä vuosisatoja voidaan etniseen puhdistukseen verrata Balkanin 1990-luvun tapahtumiin, vaikkei väkivalta ollutkaan niin laajamittaista.

Uskontoon kuuluminen identiteettinä

Ryhmäidentiteetit ovat sosiaalisia *konstruktioita* eli rakennelmia siinä mielessä, että ne muodostuvat ryhmien välillä havaituista kulttuurisista eroista, jotka voivat olla vähäisiä verrattuna kaikkeen siihen, mikä näitä ryhmiä yhdistää. Oleellista on kuitenkin se, että ryhmät haluavat erottautua toisesta, ja erottautumisen välineeksi käyvät pienetkin erot.⁴⁶ Seurakuntansa mukaisesti nimetyt Taipaleen ortodoksit Liperissä ja Polvijärvellä elivät luterilaisten ympäröiminä ja tiiviissä kosketuksissa heidän kanssaan. Paikallisesti ortodoksien enemmistö kuului 1800-luvun lopulle asti suhteellisen vauraaseen yläluokkaan, mikä tarjosi hyvän perustan oman identiteetin säilyttämiselle.

Taipaleen ortodoksien identiteetin keskeisiksi osiksi muodostuivat vähitellen ortodoksisuus, hyvä sosiaalinen asema – ortodokseista valtaosa oli talollisia, kun taas luterilaisten enemmistö oli tilatonta väestöä – ja karjalainen perinnekulttuuri, mahdollisesti myös murre.⁴⁷ Häät ovat olleet paikallisesti tärkeä sosiaalinen tapahtuma, ja ortodoksit säilyttivät 1800-luvun loppupuolelle asti useita karjalaisille tyypillisiä häätapojen piirteitä, jotka puuttuivat luterilaisilta. Näitä olivat kalevalamittaiset häälaulut sekä morsiamen *päänpanenta*, jolloin morsiamen palmikko purettiin ja tukka palmikoitiin uudelleen naimisissa olevan naisen tapaan. Sen päälle painettiin *säpsäksi* kutsuttu päähine, ja samalla esitettiin itkuviret. Niitä hässä esittämällä voitiin tuoda esiin paitsi etninen identiteetti myös jäsenyys sosiaalisessa hierarkiassa korkeammalle sijoituvassa ryhmässä.

Kulttuuristen erojen madaltuessa Pohjois-Karjalassa 1800-luvun lopulta alkaen yhä keskeisemmäksi ryhmäjaon perusteeksi muodostui uskontokunta, kuuluminen joko luterilaiseen tai ortodoksiseen kirkkoon. Uskonto oli selkeästi dokumentoitu ja ainoa virallinen erottelu kahden etnisen ryhmän välillä, koska jo yli vuosisadan ajan kumpikin kirkko oli laatinut luetteloita omista jäsenistään. Sen myötä myös identi-



Perimätiedon mukaan Valamon luostari on perustettu jo 1100-luvulla. Sen perustajaisinä kunnioitetaan kahta Valamon saarella kilvoitellutta pyhää, Sergei ja Herman Valamolaista. Suomen ortodoksisen kirkon alaisuudessa toiminut luostari evakuoitiin helmikuussa 1940 ja veljestö siirtyi Heinävedelle. Sen luostarin pääkirkon ulkoseinässä on mosaiikki perustajaisistä. Kuvaaja: Jaana Kouri.

teetti oli varsin pysyvä, koska uskontokunnan vaihdokset olivat hyvin harvinaisia 1800-luvulla. Vuonna 1923 voimaan tulleen uskonnonvapauslain myötä Taipaleen ortodokseja siirtyi huomattava joukko luterilaiseen kirkkoon, mihin vaikutti myös selkeä painostus 1900-luvun alkupuolella. Siihen asti on perusteita puhua ”esi-modernista” ryhmäidentiteetistä tai etnisestä identiteetistä myötäsyntyisenä sikäli, että sen jäsenyys tuli synnynnäisenä vanhempien uskonnon mukaisesti, olkoonkin että etnisyys on aina tietyn historiallisen kehityksen tuotos.⁴⁸

Tavallisessa elämässä uskontokuntien väliset ongelmat näkyivät ajoittain siinä, että luterilaiset noudattivat gregoriaanista kalenteria ja ortodoksit Venäjän kirkon mukaisesti vanhempaa juliaanista kalenteria. Sen vuoksi erilaiset kirkolliset juhlapäivät sattuivat eri kohtiin, mistä seurasi epäilyksiä pyhäpäivien kunnioittamatta jättämisestä tai vastaavasti laiskottelusta arkena. Seka-avioliitossa ongelma voitiin ratkaista viettämällä kaikki kirkolliset pyhät kahteen kertaan, ensin luterilaisen ja sitten ortodoksisen kalenterin mukaan. Suomen ortodoksinen kirkko erkaantui Suomen itsenäistymisen jälkeen Venäjän ortodoksisesta kirkosta ja siirtyi gregoriaaniseen kalenteriin, jolloin yllämainitusta ongelmasta päästiin eroon.

Etnis-uskonnollinen raja menetti vähitellen merkityksensä muualla Pohjois-Karjalassa, jossa etnisen identiteetin perusteista jäi jäljelle ainoastaan uskonto. Sen sijaan Suomen itärajalla erottelu säilyi pitempään merkityksellisenä, koska siellä tuli vastaan ortodoksisen karjalaisten varsinainen asuinalue, joka ulottui myös Suomen puolelle. Nykyisessä Suomen Karjalassa juuri Ilomantsi on erityisasemassa siksi, että sen itäosassa on säilynyt suhteellisen vahva ortodoksinen väestö, ja se on tavallaan muodostanut ortodoksisen Raja-Karjalan läntisen reunan. Kun Pohjois-Karjalassa ja Kainuussa käynnistettiin 1980-luvun lopulla hanketta ”karjalaiskylien pelastamiseksi”⁴⁹, niihin luettiin kuuluvaksi Ilomantsin Hattuvaara ja Mutalahti, joiden ohella mukaan tulivat Tuupovaaran Hoilola sekä Hietajärven-Kuivajärven kylä Suomussalmelta, niin ikään valtiorajan pinnasta.

Karjalan hatut ja myssyt

Ilomantsin vanhoissa ortodoksikyliissä säilyi pitkään muistoja etnisistä eroavaisuuksista. Vaatetus ja ulkomuoto ovat usein tärkeä osa ryhmäidentiteettiä, koska ulkoinen olemus on ensimmäisenä havaittavissa ihmisestä. Ortodokseilla on ollut joitakin lähinnä naisten vaatekappaleita, jotka ovat voineet liittyä etniseen luokiteluun. Näitä ovat ennen kaikkea *säpsä*-päähine, joka oli naimisissa olevan ortodoksikarjalaisen tunnus Taipaleen ortodokseilla ainakin vielä 1800-luvulla ja Raja-Karjalassa ja Venäjän Karjalassa vielä 1900-luvun puolella. Samoin *feresi*-tyyppinen hame on ollut ominainen ortodoksinaisille. Mutalahdessa ja Hattuvaarassa nämä piirteet tulivat parissa haastattelussa esiin, ja nimenomaan *venäläiseksi* luokiteltuna. 2000-luvulla näitä vaatteita näkee esimerkiksi *praasniekka*-nimellä kutsutuissa juhlissa, joissa mielellään tuodaan esiin ja tuotetaan ortodoksikarjalaista identiteettiä.

Myös kieli on ollut tärkeä seikka identiteetin ja oman ja toisen ryhmän välisen erottelun kannalta. Taipaleen ortodoksien puheessa säilyi joitakin karjalaisuuksia 1900-luvun alkuun saakka, vaikka kieli lienee kaikkiaan savolaistunut jo aikaisemmin. Hattuvaarassa ja Mutalahdessa on aikaisemmin puhuttu Karjalan kieltä, mutta savolaistuminen on ollut jo pitkään käynnissä, ja 1990-luvun vaihteessa kuultavissa oli vain jälkikaikuja karjalan kielestä.

Erottelu ja jonkin asian yhdistäminen ”ruotseihin” tai ”venäläisiin” näyttää Ilo-mantsissa aktuaalistuneen erityisesti tilanteessa, jossa ilmaistaan jotakin kielteistä ja halutaan erottautua puheena olevasta ryhmästä. Hattuvaaran miehiä ”venäläisinä” ei kaivattu naapurikyliin tanssittamaan kylien omia tyttöjä, ja ”kun suututaan, sanotaan heti: mitäs tämä venäläinen”. ”Ruotsi” vierautta merkitsevänä kategoriana näyttää Ilo-mantsin ortodokseilla säilyneen aktuaalina 1950-luvulle asti: Hattuvaarassa ortodoksinen anoppi puhui ”ruotsikkaminiästä” ilmeisesti 1900-luvun puolivälissä arvostellessaan luterilaisen miniänsä valmistaman kalakeiton koostumusta.

Raja-alueen kohtaamisia

Etnisen identiteetin tai ryhmäidentiteetin epämääräisyyttä raja-alueella voidaan tarkastella myös teoreettisena ongelmana. Sosiaaliantropologi Fredrik Barth perusteli klassisessa artikkelissaan näkemystä, jonka mukaan etninen identiteetti voimistuu tilanteessa, jossa eri etniset ryhmät kohtaavat ja elävät rinnakkain.⁵⁰ Karjalan rajaseudulla ja vastaavilla raja-alueilla Keski-Euroopassa tulee kuitenkin vastaan toisenlainen ilmiö: määrittely on suhteellista, ja *itseidentifointi* eli oman ryhmän määrittely ja nimittäminen saattaa olla vaikeaa. Toisin sanoen ainakin jotkut etniset ryhmät käyttäytyvät toisin kuin Barthin mukaan olisi odotettavissa.

Ilo-mantsin ortodoksikylien, etenkin Hattuvaaran kohdalla tämä etnisen identiteetin ambivalenttisuus näkyy selvästi. Yhtäältä hattuvaaralaiset ovat olleet joskus jopa luterilaisia myöten venäläisiä lähiseudun luterilaisille, toisaalta aunukselaiset ovat luokitelleet heidät ruotseiksi valtiollisen rajan länsipuolella asuvina. Samanlainen suhteellisuus näkyy siinä, miten hattuvaaralaiset itse ovat käyttäneet nimityksiä lähialueiden asukkaita luokitellessaan.

Pohjois-Karjala ei ole ainutlaatuinen tapaus kahden uskonnon ja etnisen ryhmän kohtaamisalueena. Itse asiassa Euroopan jakaa kahtia hallinnollis-kulttuurinen raja, jonka pintaan on muodostunut samantapaisia, *monietnisiä* ja identiteeteiltään sekavia alueita. Setukaiset Viron kaakkoisosassa ja rajan takana Venäjän puolella ovat vastaavanlainen ryhmä. Etelämpänä Puolan, Valko-Venäjän ja Ukrainan rajamailla on väestöä, jonka on vaikea yksiselitteisesti sanoa, mihin etniseen ryhmään tai kansallisuuteen he kuuluvat. Balkanilla katolisten kroaattien ja ortodoksisten serbien välille on ajoittain 1900-luvun kuluessa puhjennut väkivaltaisuuksia, vaikka heillä on yhteinen kieli, jota kroaatit kirjoittavat latalalaisin ja serbit kyrillisin kirjaimin.

Antropologi Katherine Verderyn mukaan nykyaikaiset kansallisvaltiot ovat ajaneet ihmisiä identifioimaan itsensä yksiselitteisesti johonkin ryhmään kuuluvaksi.

Tämä on ristiriidassa *situationalismiksi* kutsutun näkemyksen kanssa, jonka mukaan ihmisten etninen identiteetti on tilannesidonnainen ja muuttuvainen.⁵¹ Nationalistiseen verrattavaa painetta yksiselitteiseen identiteettiin on nähtävissä Ruotsin valtakunnan itärajalla jo 1600-luvulla. Ajatellaan vaikkapa sitä, miten ortodoksin kanssa avioitunut ja ortodoksisen kirkkoon siirtynyt Anna Martikainen joutui pohtimaan asemaansa Liperissä tuon vuosisadan lopulla, kun naapurin mielestä hän ei tuonpuoleisessa tulisi kelpaamaan sen enempää ruotsin- kuin venäjänuskoistenkaan joukkoon.⁵²⁷ Toisaalta situationalistinen kategoriointi ja nimitysten käyttö näkyy pitäneen pintansa nationalisminkin paineessa Suomen itärajalla aina 1900-luvun puoliväliin asti. Vähitellen etnisiin ryhmiin tai kansallisuuksiin viittaavat nimitykset ovat korvautuneet uskontoon viittaavilla, mikä on antanut mahdollisuuden yhtäläiseen suomalaiseen identiteettiin ja kiistämättömään kansallisuuteen Suomen tasavallassa.

Monikulttuurista kotouttamistoimintaa Turkuun saapuneille kotiäideille

PÄIVI TALVINEN

Kolmannen tilan toimintaa

Turkuun saapuvista maahanmuuttajanaisista osa on lähtenyt pakon edessä kotimaistaan, osa on avioitunut Suomen kansalaisten kanssa ja osa on työhön tai opiskelemaan tullut tai sellaisen puoliso. Useat pakolaisäidit ovat saapuneet perheenyhdistämishojelman avulla. Alkuvaiheessa yhteistä kaikille on naiseuden ja äitiyden lisäksi perheen arkiasioiden järjestäminen, sopeutuminen naapurustoon, palveluihin, oikeuksiin ja velvollisuuksiin uudessa kieli- ja kulttuuriympäristössä. Heitä yhdistää myös uusi paikallinen turkulainen ja kotouttaviin toimintoihin osallistuvan opiskelijan identiteetti.

Tässä artikkelissa pohdin, miten identiteettien osa-alueet, *intersektionaalisuus* ja *kontekstisidonnaisuus* ilmenevät kotouttamistyössä. Kuvaan, miten eri kieli- ja kulttuuri-identiteetit on huomioitu kotihoidontuella olevien kotiäitien ryhmätoimintojen tuottamisessa, suomenkielisen identiteetin tukemisessa ja kotouttavassa yhteisötyössä uusien, omakielisten paikallisten yhteisöjen kanssa.

MONIKULTTUURINEN SUOMI

Maahanmuutto ja monikulttuurisuus ovat nousseet tutkimuksen ja yleisen keskustelun kohteeksi erityisesti viimeisten vuosikymmenten aikana.⁵³ Maahanmuutto ja monikulttuurisuus kuvataan usein uudeksi ilmiöksi, jonka kasvu on voimistunut Suomessa erityisesti 1990-luvun jälkeen. Tällä hetkellä vajaa 5 prosenttia Suomessa asuvista on joko syntynyt ulkomailla, jonka äidinkieli on jokin muu kuin suomi, ruotsi tai saame tai joka on muun maan kansalainen.

Aikaisemmin Suomi on ollut maastamuuton maa. On arvioitu, että noin 1,3 miljoonaa suomalaista alkuperää olevaa henkilöä asuu Suomen ulkopuolella. Erityisesti 1900-luvun taitteessa Suomesta muutettiin Yhdysvaltoihin (noin 350 000 ihmistä). Toinen muuttoaalto sijoittuu 1950-luvulle ja sen jälkeiseen aikaan, jolloin noin puoli miljoonaa suomalaista muutti Ruotsiin.

Termi *maahanmuuttaja* on kattokäsite, joka kattaa monenlaisia ihmisiä, joiden syyt tulla Suomeen vaihtelevat suuresti. Maahanmuuttajaksi määritellään sellainen henkilö, joka on muuttanut Suomen rajojen ulkopuolelta ja asuu maassa vähintään 12 kuukautta. Termi kattaa paluumuuttajat, pakolaiset, siirtotyöläiset, opiskelijat ja avioliiton kautta

Suomeen muuttaneet. Suurin osa Suomeen tulevista maahanmuuttajista on paluumuuttajia ja vain vajaa 20 prosenttia maahanmuuttajista on pakolaisia. Suomessa olevat maahanmuuttajat tulevat näin hyvin eri syistä ja erilaisista taustoista Suomeen. Tämä vaikuttaa myös heidän kotoutumiseensa Suomessa; avioliiton kautta Suomeen muuttanut kohtaa erilaisia haasteita kuin maahan tullut pakolainen. Yli puolet Suomeen muuttajista tekee sen perhesyistä.

Paluumuuttajista puhutaan silloin, kun Suomen kansalainen tai etniseltä taustaltaan suomalaiseksi katsottu henkilö muuttaa takaisin Suomeen ulkomailla vietetyn ajan jälkeen. Paluumuuttajiksi katsotaan myös inkerinsuomalaiset, jotka ovat muuttaneet Venäjän ja entisen Neuvostoliiton alueelta. *Siirtotyöläiset* ovat Suomen rajojen ulkopuolelta muuttaneet henkilöt, jotka ovat tulleet tilapäisesti Suomeen työskentelemään eripituisiksi ajanjaksoiksi. Pakolaisneuvonta ry:n mukaan *pakolainen* on henkilö, jota "vainotaan hänen alkuperänsä, kansallisuutensa, uskontonsa, yhteiskunnallisen ryhmänsä tai poliittisen mielipiteensä perusteella". Lisäksi pakolaisen tulee olla saanut "Geneven pakolaissovimuksessa määritellyn turvapaikan eli pakolaisen statuksen".

Tuomas Martikainen jakaa maahanmuuttajat lähtömaiden perusteella kolmeen ryhmään:

1) Toisen maailmansodan jälkeen Suomeen alkoi ensin hiljalleen, vuosisadan loppuun mennessä yhä enenevässä määrin muuttaa ihmisiä länsimaista. Useimmiten he ovat jonkun alan ammattilaisia tai ovat avioituneet suomalaisen kanssa. Vajaa 30 prosenttia kaikista maahanmuuttajista Suomessa on peräisin länsimaista, puolet Ruotsista, lisäksi Saksasta, Briteistä ja USA:sta. Monet heistä ovat suomalaisten maastamuuttajien lapsia.

2) Toisen ryhmän muodostavat entisen Neuvostoliiton ja itäblokin maiden asukkaat, joita on muuttanut Suomeen erityisesti 1990-luvun alusta lähtien Neuvostoliiton hajoitamisen jälkeen. Neljännes heistä on niin sanottuja inkeriläisiä paluumuuttajia. Kaikista maahanmuuttajista noin 40 prosenttia on peräisin entisistä sosialistimaista, Venäjältä, Virossa sekä entisestä Jugoslaviasta.

3) Kolmas ryhmä on aasialais- ja afrikkalaistaustaiset maahanmuuttajat. Heitä on noin 30 prosenttia kaikista maahanmuuttajista. Somaliasta, Irakista, Kiinasta ja Thaimaasta ovat tulleet suurimmat ryhmät. Kolmannes tästä ryhmästä on saapunut Suomeen pakolaisina tai turvapaikan hakijoina tai osana perheenyhdistämistoimia.

Suomalaisten maahanmuuttajien uskonnollisen taustan kartoitus on vaikeaa ja perustuu arvioihin, sillä suomalaisia ei rekisteröidä heidän uskonnollisen taustansa mukaan. Reilu 60 prosenttia maahanmuuttajista on kristittyjä. Heidän osuutensa on laskenut, sillä vielä 1990-luvun alussa kristittyjen osuus kaikista maahanmuuttajista oli 76 prosenttia. Seuraavaksi suurin ryhmä on muslimit, joita on noin 20 prosenttia maahanmuuttajista sekä uskonnottomat, joita on noin 10 prosenttia maahanmuuttajista.

Tiina Mahlamäki

Turun kaupungin vastaanottotyön kulttuurien välisessä KOTO-toiminnassa kaksikielistä identiteettiä tuetaan ja huomioidaan alkuvaiheen maahanmuuttajien kotouttamistyössä. *Kotouttaminen* ymmärretään kaksisuuntaiseksi prosessiksi, missä uudet kieli-identiteetit ja maailmankatsomukset sijoittuvat osaksi suomalaista toimintakulttuuria, samanaikaisesti kun muuttajat omaksuvat suomen kieltä ja kansalaistaitoja. Kuntakohtaisesti toimintatavat eroavat toisistaan paikallisen muuttajatilanteen ja kotouttamiseen osallistuvien toimijoiden suhteen.⁵⁴

Perhetyössä otetaan huomioon lähtömaiden paikalliset olosuhteet ja taustat. Maahanmuuttaja suhteuttaa tavoitteitaan kokemuksiinsa omasta lähtömaastaan ja näkemyksiinsä tulomaan paikallisista mahdollisuuksista, kun hän tekee työntekijän kanssa yhdessä kasvotusten tapaamisessa kotouttamissuunnitelman ja osallistuu ryhmätoimintoihin. Osana kotoutumisen prosessia, he saattavat asettautua paikallistoimijoiksi. Käytännössä perhetyö on enemmän *ylipaikallista* vuorovaikutustyötä eli paikallisten kulttuurien ja paikkojen välisten kuilujen ylittämiseen ja siirtymiin keskittyvää – esimerkiksi kylä- ja kaupunkiolosuhteista siirtymistä Suomen vastaaviin olosuhteisiin – kuin *ylirajaista* eli kansallisvaltioiden välisen tason vuorovaikutussuhteisiin liittyvää.⁵⁵ Perheillä on omat paikallisten suhteiden ja pakenemispolkujen verkostot kansallisten ja valtioiden välisten suhteiden lisäksi. Esimerkiksi Irakin kurdialueelta paennut perhe on saattanut oleskella muutamia vuosia Turkissa ilman pysyvää oleskelulupaa tai Kreikkaan päätyneet luku- ja kirjoitustaidoton perheenäiti on hoitanut lapsia väliaikaismajoituksessa ilman mitään koulutusta kyseiset vuodet. Kotoutumisaikana on mahdollisuus toimintoihin osallistumiseen, esimerkiksi Turun tapauksessa kotiäideille on järjestetty niin sanottuja ”nonstop” KOTO-toiminnan vertaisryhmiä, joissa alkuverkostoituminen ja kielen opiskelu mahdollistuu.

Kirjallisuudentutkija Nancy K. Millerin mukaan etninen identiteettikehitys on *kontekstiriippuvaista*.⁵⁶ Tämä nousee esille kotouttamistyön yksilö- ja yhteisötyössä, missä vastaanotetaan kotimaastaan paenneita perheitä. Ympäristöjen muuttuessa henkilöillä voi olla monia identiteettejä, jotka aktivoituvat tilannekohtaisesti ja paikallisesti. Eri kielten osaaminen avaa mahdollisuuksia osallistua kunkin kieliryhmäalueen paikallisiin ja globaaleihin avoimien verkostojen ryhmiin. Pakolaisuuden eri vaiheissa omaksutut kielet ja identiteetit mahdollistavat monensuuntaista verkostoitumista uusissa olosuhteissa.

Kontekstisidonnaisuus ilmenee myös yhteisötyössä uusien kieliyhteisöjen, monikulttuuristen, etnisten ja uskonnollisten yhdistysten asettuessa paikallisiksi uusiksi toimijoiksi. Turussa ensimmäisen muuttajasukupolven perustamien yhdistysten ja kotouttamispalvelujen toimijat ovat olleet mukana kotouttavan yhteistyöverkoston perustamisessa. Näin he ovat olleet luomassa uutta paikallista toimintatilaansa, joka sijoittuu julkisen ja yksityisen välille. Uudet toimijat toteuttavat julkisissa ja yhdistysten tiloissa eri puolilla kaupunkia omakielisiä toimintoja tai vuokraavat omia toimintiloja luoden näin monikulttuurisia toimimisen tiloja. Tämä niin sanottu *kolmas tila* syntyy ja uusiintuu molemminpuolisesta ja monisuuntaisesta vuorovaikutuksesta, myös kotouttamistoiminnoissa.⁵⁷

Pakolaisperheiden asuttaminen tapahtuu hajautetusti niihin kuntiin, jotka tekevät vastaanottopäätöksen. Perheet eivät kuitenkaan välttämättä kotoudu pienille paikkakunnille. Suuri osa perheistä muuttaa itsenäisesti suurimpiin kaupunkeihin, joissa on perheen kansallista ja kieli-identiteettiä vastaavia yhteisöjä.

Tavoitteista totta

Kotouttava toiminta on suunnattu kotouttamislain piirissä oleville kotiaideille ja vanhuksille.⁵⁸ Kantaväestön kielen oppiminen on avain osallistuvaan kansalaisuuteen. Ryhmätoiminnoissa annetaan valmiuksia toimia suomenkielisesti ja saada riittävät kansalaistaidot, jotta paikallisten yhteyksien luominen mahdollistuu. Tämän ohella tuetaan verkostoitumista omaa kieli- ja kulttuuriperinnettä ylläpitävien paikallisten yhteisöjen kanssa. Osallistuminen on vapaaehtoista.

Alkuvaiheen kotiäitien ryhmät ovat hyvin epäyhtenäisiä. Äidit eroavat toisistaan esimerkiksi etnisyyden, omakielisyyden, yhteiskuntaluokan, kulutustottumusten, ylijärjestelmien kuulumusryhmien, lähtömaiden asumistottumusten, koulutuksen tai uskonnolliseen tai harrastusryhmiin kuulumisen osalta. Ryhmissä on monenlaisia äitiyden identiteettejä, yksi- ja monilapsisia äitejä, yksinhuoltajia ja leskiä. Osallistujat identifioituvat sukupuolen, syntymävuosikymmenen, uskonnon, kieliryhmien, erilaisten paikallisuuksien ja muiden samaistumis- ja kuulumisryhmien mukaisesti. Sekä perheinfoissa että ryhmätoiminnoissa käsitellään erilaisia, esimerkiksi terveyteen, perheen hyvinvointiin, lasten kasvatukseen, koulutukseen, työelämään, pakolaisuuteen, suomalaisen kulttuuriin ja yhteiskuntaan, lainsäädäntöön sekä arjen elämän käytäntöihin liittyviä teemoja kielen oppimisen ohella.

Sukupuolen, kansallisuuden, etnisyyden ja yhteiskuntaluokan merkitys on saattanut olla merkitsevä luku- ja kirjoitustaidottomuuden tai pakolaisuuden syy naisten lähtömaissa. Osin *intersektionaalisen* viitekehyksen avulla on ollut mahdollista kehittää naisten tilanteiden tarkoituksenmukaisempaa huomioimista, samalla tavoin kuin paikallisten tekijöiden huomioimista lähtö- ja tulomaassa. Jotkut kotiäidit eivät ole kyenneet käymään koulua lainkaan kotimaassaan ja aloittavat ryhmissä luku- ja kirjoitustaidon opiskelulla. Opiskelijan rooli ja kodin ulkopuolella liikkuminen on useille uusi asia.

Käytännön ryhmätoiminnoissa on kehitetty omakielistä ohjausta ja parityömallia erilaisten ryhmätoimintojen ohjauksessa, pyrkien *kulttuurisensitiivisten* käytäntöjen toteuttamiseen. Omakieliset ohjaajat perehdyttävät naisia heidän omalla äidinkielellään kansalaistaitoihin, paikallisiin palveluihin ja käytännön asioihin. Ohjausparina on omakielinen kotouttamisohjaaja ja joko suomen kielen palkattu opettaja tai äidinkieleltään suomenkielinen vapaaehtoisohjaaja.

Kotouttamisohjaajiksi palkataan työntekijöitä, joilla on sama kieli- ja kulttuuri-tausta kuin ohjattavilla perheillä. Vuonna 2014 venäjän, darin, pashton, bosnian, kurdin, arabian ja somalian kieliä puhuvat työntekijät toimivat sekä oma- että suomenkielisesti. Heillä on erilaisia kansallisia, etnisiä ja uskonnollisia identiteettejä



Omakieliset ohjaajat ja kotiäidit kotouttavissa ryhmätoiminnoissa. Kuvaaja: Lailuma Hazrat.

ja maailmankatsomuksia. Ohjaajat ovat kertoneet identifioituvansa Suomen bosnialaiseksi, Suomen venäläiseksi, Suomen afganistanilaiseksi tai Suomen somaliksi, ilmaisten näin hybridistä, risteytyvää identiteettiä. Heidän mukaansa kotouttajan ja kotoutujan näkökulmat ja samastumistilanteet vaihtelevat ja ovat vuorovaikutustilanteissa tilannekohtaisia. Ohjaajien omat kokemukset ensimmäisen sukupolven muuttajina ovat heidän erityisosaamistaan uusien muuttajien kanssa tehtävässä vuorovaikutustyössä. Tavoitteena on ymmärtämättömyyden hetkien minimointi ja niistä toki molemminpuolisesti oppiminen. Kotouttajat toimivat esimerkkeinä työelämään osallistuvista naisista ryhmiin osallistuville uusille turkulaisille.

Identiteetti, kotoutuminen ja uskonto

Työhuoneeni seinällä oleva, eri uskontojen vuosittaisten juhla-aikojen ja merkittävien tapahtumien kalenteri muistuttaa paikallisten ylijarjaiten perheiden ja yhteisöjen ajankohtaisista tapahtumista. Ryhmissä on mahdollisuus tutustua kullekin uusiin kulttuurisiin tapoihin ja maailmankatsomuksiin muiden ryhmän jäsenten kanssa. Kalendaariset ja elämäntapaan liittyvät perheiden elämäntavat ja perinteet ilmenevät ja sijoittuvat päivittäiseen toimintaan ja vuorovaikutukseen. Perheiden maailmankatsomuksien huomioiminen auttaa ymmärtämään, millaisia arjen elämän käytäntöjä naisten elämässä on kulttuuristen identiteettien näkökulmista heille uudessa sosiaalisessa ympäristössä.

Osa perheistä ei ole lainkaan uskonnollisesti orientoituneita, kun taas toiset hakeutuvat lähtömaista tuttujen paikallisten yhteisöjen yhteyteen myös Turussa.

Osalle perheistä oma kielellinen, uskonnollinen tai etninen yhteisö tarjoaa sosiaalista tukea ja mahdollisuuden säilyttää oma kieli- ja kulttuuri-identiteetti uudessa ympäristössä. Esimerkiksi enemmistö islamilaisista perheistä osallistuu aktiivisesti yhteisöjen toimintaan, kuten vuosittaisen *Ramadanin* paastoon ja *Eid*-juhlien viettoon ja järjestelyihin.

Uskonto tarjoaa elämänmuutoksissa pysyvän arvomaailman ja arjen säännönmukaisuuksia uudessakin asuinmaassa. Työntekijänä on hyvä tunnistaa naisten uskonnollisten käsitysten merkitys. Se auttaa ymmärtämään muuttaneiden myös sukupuoleen liittyviä käsityksiä todellisuudesta kieltoineen ja rajoituksineen suhteessa vallitseviin kulttuurisiin käytäntöihin. Esimerkiksi muslimiasiakkaiden kohdalla uskonnon harjoittamisesta opiskelun ja työelämän yhteydessä on neuvoteltu ja sovittu tilannekohtaisesti. Tapaperinteistä ja kulttuurisista käsityksistä keskustellaan päivittäin ja erilaisten kulttuuritapojen teemojen yhteydessä. Osallistujat ovat vertailleet erilaisia syntymään, nimenantoon, hautaukseen ja häihin liittyviä käytäntöjä suomalaisiin tapaperinteisiin. Toimintapaikoissa on mahdollisuus harjoittaa uskontoa taukoajoilla. Maailmankatsomuksellisten asioiden huomioiminen myös madaltaa kynnystä osallistua toimintoihin. Erikseen naisille ja miehille suunnatut ryhmät ovat mahdollistaneet islamilaisien perheiden jäsenten osallistuminen ryhmiin.

Kansalaistoimijan identiteetti

Suomessa yhdistystoiminta on tunnustetussa asemassa. Uudet ensimmäisen maahanmuuttajasukupolven perustamat rekisteröityneet yhdistykset alkoivat asettautua paikallisten yhdistysten keskuuteen selvästi 1990-luvulla, kun yhdistysten lukumäärät alkoivat lisääntyä muuttajien määrän, yhteisöjen koon ja ryhmien kirjon kasvaessa.⁵⁹ Turussa ensimmäisen maahanmuuttajasukupolven perustamat monikulttuuriset yhdistystoimijat ovat osallistuneet aktiivisesti kotouttamistyöhön. Tästä esimerkkeinä ovat Yhdessä Yhdistys - Together Association ry, jonka tiloissa lukuisat eri kieliryhmät kokoontuvat, DaisyLadies ry. maahanmuuttajanaisten ja iäkkäiden toiminta sekä Sondip ry., joka toimii Varsinais-Suomen monikulttuuristen yhdistysten liittona. Perheiden paikallisissa kieli- ja kulttuuriyhteisöissä on mahdollista saada tukea maailmankatsomuksellisten, kielellisten ja kulttuuristen perinteiden ylläpitoon.

Osa pakolaisperheistä on yhteydessä ensimmäisen muuttajasukupolven perustamiin monikulttuurisiin yhdistyksiin. Niiden toiminta on organisoitunut yhdistystoiminnoiksi, ja ne tukevat monipuolisesti perheiden elämää ja asettautumista Suomeen kotimaiden vaikeista, ristiriitaisista ja sotaisistakin olosuhteista. Luottamuksellisten suhteiden syntyminen ei ole mutkatonta oman kieliryhmänkään keskuudessa. Diasporassa eläminen, perheen jäsenten pakollinen hajoaminen eri maihin ja koetut traagiset tapahtumat vaikeuttavat tilannetta. Perheet ovat omakielisesti yhteydessä myös ylijarjaisesti lähtömaiden paikallisiin yhteisöihin.

Vapaaehtoistoimijoina yhdistysten aktiivit kokoontuvat yhteisten intressien ympärille ja vaikuttavat siihen, millaisiksi paikalliset ryhmäidentiteetit ja -intressit vakiintuvat. Yhdistykset jakautuvat, hajoavat ja muokkautuvat uusiksi heijastaen eri ryhmien sisäisiä muutoksia. Niissä ja niiden avulla käydään jatkuvia kamppailuja ja neuvotteluja intresseistä ja identiteeteistä.⁶⁰ Kotouttamistyön yhteisö- ja verkostotyö tapahtuu alati muuttuvassa yhdistysten ja yhteisöjen toimintakentässä.

Filosofi ja kirjallisuudentutkija Homi K. Bhabha kuvaa perheiden ylijarajaisia ja yliapaikkaisia tilanteita diasporassa, jolloin heidän on sopeuduttava muuttuviin identifikaatiopositioihin, jotka voivat olla osin toisiinsa nähden yhteensopimattomiakin. Varsinaisesti juuri tuota yhteensopimattomuuden tilaa hän nimittää hybridiksi. Bhabhan mukaan kulttuurisen hybridisyyden tilassa tapahtuu jatkuvasti kulttuurien välistä neuvottelua.⁶¹ Se on jatkuva prosessi maailmankatsomusten välisessä vuorovaikutuksessa. Hybridin käsite sopii hyvin kuvaamaan kotouttamis- ja kotoutumisprosesseja toiminnallisissa ryhmissä ja kotouttavassa yhteistyössä, kolmannessa tilassa. Molemminpuolista ja monenvälistä vuorovaikutusta tapahtuu kaikilla tasoilla, kun yhteiskunnalliset rakenteet, instituutiot ja areenat sopeutuvat uusiin toimintoihin ja yhteisöihin.

Kaksikulttuurisuutta tuetaan yhteistyön avulla, joka tehdään yhteistyössä kantaväestön, monikulttuuristen sekä etnisten ja uskonnollisten yhdistysten kanssa. Esimerkiksi vuonna 2013 Turussa oli yli 200 ensimmäisen maahanmuuttajasukupolven perustamaa yhdistystä ja vuonna 2014 käynnistettiin Kotouttavan verkostotyön KOVE-hanke. Sen tavoitteena on kotouttavan ja verkostotyön käynnistäminen uusien paikallisten uskonnollisten yhdistysten ja rukoushuoneiden kanssa, esimerkiksi kurdinkielisten muslimiperheiden Ashti Yhdistys ry:n, Turun islamilainen yhdistys ry:n, Suomen afgaanilaisten yhdistys ry:n, Al Iman Al Baker Islamilainen yhdistyksen, Turun Bosnjakien Islam-yhdistyksen, Turun Islam Keskus ry:n, Anjuman-E-Islahul-Muslimeen of Turkun, Turun Kosovon Albanien Islamilainen yhdistys ry:n, Alhambra ry:n ja AzizAl-iraq Islamilaisen yhdistyksen kanssa heidän yhteistyötarpeidensa ja mahdollisuuksiensa mukaan.

Nykyisessä uudessa tilanteessa aktiivisia ovat myös toisen muuttajasukupolven toimijat, joiden vaikeutena ei ole suomen kieli, kuten oli ensimmäisellä muuttajasukupolvella. Tämä mahdollistaa myös äideille ja vanhuksille uudenlaisten toimintatapojen ja yhteistyömuotojen luominen. Kieli- ja kulttuuriyhteisöjen paikantuminen ja asettuminen osaksi kaupungin kansalaistoimijakenttää luo vastavuoroisten toimintamuotojen kehittämislle uudenlaiset edellytykset.

POHDITTAVAA

- Identiteetit ja identifikaatio liittyvät myös valtaan ja toimijuuteen: millaisia valintoja eri ryhmiin kuuluvien yksilöiden on mahdollista tehdä identiteettiensä suhteen? Entä kenellä on valta määrittellä ja rajata erilaisia identiteettejä?
- Miten karjalaisuus, hämäläisyys, savolaisuus tai muut maakunnalliset kiinnittymiset voivat toimia identiteetin rakentajana?
- Tarkastele suomalaisia etnisiä ja uskonnollisia vähemmistöjä toiseuden ja stereotyyppien näkökulmasta. Miten toiseuttamista ja stereotyypittelyä voitaisiin murtaa?
- Pohdi maahanmuuttajien kotoutumisprosessia. Minkälaisia toimia eri maahanmuuttajaryhmille voitaisiin osoittaa? Minkälaiset toimet parhaiten tukevat eri maahanmuuttajaryhmien kotoutumista? Miten kotoutuminen vaikuttaa muuttajan identiteettiin?

Viitteet

- 1 Scott & Marshall 2009.
- 2 Ks. Hall 1999, 253.
- 3 Scott & Marshall 2009.
- 4 Ks. Stets & Burke, 2000.
- 5 Ks. Ruuska 2011.
- 6 Alasuutari 2007 (2004), 177.
- 7 Hall 1999, 21, 23.
- 8 Mts. 21.
- 9 Mts. 22.
- 10 Mts. 22–23.
- 11 Alasuutari 2007 (2004), 174; Hall 1999, 245–248.
- 12 Brubaker & Cooper 2013, 72–75.
- 13 Mts. 80–82.
- 14 Hall 1999, 46, 84.
- 15 Mts. 122–123.
- 16 Butler 2006 (1990); ks. Rossi 2010, 26.
- 17 Butler 2006 (1990), 40–41.
- 18 Eriksen 2002, 65.
- 19 Ks. Alasuutari 2007 (2004), 178–182.
- 20 Eriksen 2002, 30–32.
- 21 Hall 1999, 77–137.
- 22 Ks. mts. 55–56.
- 23 Yuval-Davis 2012, 6.
- 24 Ks. Valovirta 2010, 94–96; Yuval-Davis 2012.
- 25 Ks. Brubaker & Cooper 2013, 93; Hall 1999.
- 26 Miller 1997.
- 27 Luhrmann 2012.
- 28 Ks. Anttonen 1999.
- 29 Ks. Ruotsala 2002, 373–378.
- 30 Ks. Anttonen 1999.
- 31 Vrt. Ruotsala 2014, 6.

- 32 Siivonen 2008, 77.
 33 Hall 2003, 88–91.
 34 Mts. 94–99; Siivonen 2008, 77.
 35 Anttonen 1999, 242–243; Said 1990, 81–100, Hall 1996, 306–309 mukaan.
 36 Siivonen 2008, 77.
 37 Hall 2003, 121–122.
 38 Hall 1999, 70–76; ks. myös Taira 2006, 135–155.
 39 Moilanen & Sulkunen 2006, 9–10.
 40 Siivonen 2008, 78.
 41 Hall 1992, 306–307.
 42 Tarkemmin ks. esim. Kamppinen, Kuusi & Söderlund 2003.
 43 Hall 1999b, 22–23.
 44 Hallinnollisesti voidaan puhua Pohjois-Karjalasta vuodesta 1960 lähtien, jolloin sen
 niminen lääni muodostettiin Kuopion läänin itäosasta. Käsitteenä Pohjois-Karjala tunne-
 taan jo 1800-luvun lopulta. (Paasi 1986.)
 45 Karjalaksi kutsuttua aluetta voidaan jakaa pienempiin osa-alueisiin monella tavoin, ja eri
 puolilla ”Karjala” voi tarkoittaa hyvin erilaisia maantieteellisiä ja kulttuurisia alueita (ks.
 Hämynen 1994).
 46 Hall 1999, 189–192.
 47 Hakamies 1993.
 48 Vrt. Comaroff & Comaroff 1992, 50.
 49 Karjalaiskylätöryhmän raportti Pohjois-Karjalan lääninhallitukselle 24.5.1990.
 50 Barth 1969.
 51 Verdery 1994, 36–38.
 52 Saloheimo 1976, 278.
 53 Monikulttuurinen Suomi -laatikkotekstin lähteenä on käytetty teosta Martikainen 2013.
 54 Olen toiminut pakolaisperheiden vastaanottotyössä Turussa erityissosiaalityöntekijänä
 vuodesta 1991 lähtien ja tuottanut kolmivuotisen YHDESSÄ-projektin, jonka päätyt-
 tyä vuonna 1998 sen aktiivit perustivat kolme yhdistystä: Yhdessä-yhdistys ry:n, Turun
 Seudun Inkerin paluumuuttajien yhdistyksen (TSIP) ja Albaaniyhdistys Baskhimi ry:n.
 55 Raunio ym. 2011, 41.
 56 Miller 1980.
 57 Kolmannen tilan käsitteestä ks. Bhabha 1994; 1996.
 58 Kotouttamislainsäädäntö on ohjannut kotouttamistoimintaa valtakunnallisesti vuodesta
 1999.
 59 Pyykkönen & Martikainen 2013, 287.
 60 Mts. 284.
 61 Bhabha 1990b; 1994.

RUUMILLISUUS

A photograph of a person's reflection in a pond. The reflection is clear and detailed, showing the person's head, torso, and legs. The water is dark blue and reflects the surrounding environment, including trees and foliage. The word 'RUUMILLISUUS' is overlaid in white, bold, sans-serif capital letters across the center of the image.

Ruumiillisuus

JOHANNA AHONEN, ANNA HYNNINEN, JAANA KOURI JA TIINA MAHLAMÄKI

Ruumiskäsitysten moninaisuus

Viimeisten parinkymmenen vuoden aikana ruumiillisuus ja erilaiset ruumiskäsitykset ovat nousseet kulttuurien tutkimuksessa tärkeiksi tutkimuskohteiksi. *Ruumiillisuus* on moniulotteinen ja samalla myös arvolatautunut käsite. Jo itse sana *ruumis* herättää meissä erilaisia tulkintoja. Arkikielessä ruumis liitetäänkin usein nimenomaan kuolleeseen ruumiiseen, kun taas elävää ruumista kutsutaan mieluummin kehoksi tai vartaloksi.

Vielä ennen 1980-lukua kulttuurien tutkimuksessa ruumista ja ruumiillisuutta pidettiin toisarvoisina suhteessa kulttuuriseen, sosiaaliseen ja henkiseen perinteeseen. Tämä oli osittain seurausta kartesiolaisesta, valistusfilosofi René Descartesin (1596–1650) filosofiaan perustuvasta dualismista, jossa mieli ja ruumis, henki ja materia sekä kulttuuri ja luonto nähtiin toisilleen vastakkaisina ja keskenään hierarkkisinä ulottuvuuksina. Tämä vastakkainasettelu on vaikuttanut pitkään länsimaisessa ajattelussa. Toki ruumiskäsitykset ovat kokeneet suuria muutoksia aikojen saatossa. Esimerkiksi ranskalaisen sosiologin ja filosofin Jean-Michel Berthelot'n (1945–2006) tulkinnan mukaan ruumis käsitettiin 1800-luvulta aina pitkälle 1900-luvulle asti orgaanisena työtä tekevänä koneena eli tuottavana ruumiina. Yhteiskunnan modernisaatio sekä toisen maailmansodan jälkeinen taloudellinen kasvu loivat kuitenkin pohjan nykyaikaiselle *hedonistiselle*, nautinnonhakuiselle ja kokevalle ruumiille.¹

Ruumiskäsitysten muuttuessa ja monipuolistuessa myös ruumiillisuuteen kytkeytyvä tutkimus on monipuolistunut. Nykyisessä kulttuurien tutkimuksessa esimerkiksi ruumiin ja mielen erottelu tai kulttuurisista merkityksistä irrallinen ruumis ovat lähes vieraita ajatuksia. Lähestymistapoja ruumiillisuuteen ovat esimerkiksi materialistis-naturalistinen, metaforinen, konstruktionistinen, fenomenologinen ja uusmaterialistinen ruumiskäsitys. Tässä luvussa tutustumme näihin erilaisiin ruumiskäsityksiin ja siihen, miten niitä on käytetty kulttuurien tutkimuksessa.

Mikä tai mitä ruumis on?

Materialistis-naturalistinen ruumiskäsitys määrittelee ruumiin lääketieteen ja biologian avulla. Se näkee ruumiin biologisena tosiasiana, *organismina*, jolla on tarpeita ja joka käy lävitse tiettyjä ”luonnollisia” vaiheita, ikääntyy ja lopulta kuolee pois. Tässä



TS-koriskoulun osallistajat siirtyivät salista Kupittaa Seikkailupuiston haasteiden ääreen. Liikunnan ja leikin yhdistelmä vapauttaa ohjatusta harjoittelusta. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

käsityksessä lääketiede usein määrittelee normaalin ja vajavaisen tai sairaan ruumiin muodostaen näin ruumiin *normin*.

Esimerkiksi vammaisuutta pidetään häiriönä tai sairautena, jota pyritään lääketieteellisten keinojen avulla parantamaan. Näin yksilö asemoituu yhteiskunnassa ruumiinsa kyvykkyyden tai vastaavasti vajaavaisuuden perusteella. Myös yksilöiden eriarvoisuutta saatetaan selittää esimerkiksi materiaalisen hyvinvoinnin, vallan tai oikeuksien osalta. Materialistis-naturalistinen ruumiskäsitys tuottaakin usein biologiseen *determinismiin* eli lainalaisuuteen painottuvia tulkintoja. Esimerkiksi miesten ”luonnollinen” aggressiivisuus selittää heidän paremmuutensa politiikan, tieteen ja talouden areenoilla tai naisten biologialla perusteltu hoivavietti sitoo heidät äitiyteen, kotiin tai alemmpipalkkaiselle hoiva-alalle. Sukupuolten epätasa-arvo tullaan näin helposti selittäneeksi biologisperäisin perustein.

Luonnontieteellinen tutkimus on usein pyrkinyt myös tiukkaan dualistiseen sukupuolikäsitykseen, joka näkee eläinkunnan vain kahteen sukupuoleen jakautuneena ja seksuaalisuuden sisäsyntyisenä, ja tulkitsee eläinten toiminnan pääosin heteroseksuaalisena. Silti luonnosta löytyy myös kaksineuvoisia eläimiä ja kasveja, neitseellistä suvunjakamista ja eläimiä, jotka muuttuvat elämänkiertonsa aikana esimerkiksi naarasta urokseksi.²

Synnyttävät ruumiit

Yksi ihmisen olemista koskeva äärimmäinen kysymys ja kokemus – jonka olettaisi olevan uskonnon- ja kulttuurien tutkimuksen keskiössä – on synnytykokemus. Vaikka synnytys on vahvan biologinen ja ruumiillinen kokemus, se ei ole vailla kulttuurisia tai henkisiä ulottuvuuksia. Modernissa yhteiskunnassa lapsen tai äidin kuoleminen synnytykseen on äärimmäisen harvinaista. Ei tarvitse kuitenkaan mennä kovinkaan kauas menneisyyteen tai länsimaiden ulkopuolelle, kun synnytyksestä tulee aidosti elämän ja kuoleman kysymys ja sellaisena hyvin vahvasti *ritualisoitu* ja *mytologisoitu*. Vanhan sanonnan mukaan ”naisella on synnytyksen jälkeen kuusi viikkoa hauta auki”. Tämä viittaa vanhatestamentilliseen käsitykseen synnytyksen jälkeisestä liminaalitulasta, jonka aikana tuoreen äidin oli pysyttävä kotona. Naista pidettiin saastaisena siihen asti, kun hänet oli kirkottamisen rituaalin avulla puhdistettu. Kirkottaminen oli Suomessakin käytössä aina 1900-luvun alkupuolelle asti.

Kirkottamista lukuun ottamatta synnytykseen liittyvät käytännöt ja uskomukset ovat jääneet pitkälti aiemman uskonnontutkimuksen ulkopuolelle, sillä naisten ruumiillisuuteen liittyvät rituaalit on nähty kristinuskon – ja samalla myös uskonnoksi ymmärretyin alueen – ulkopuolisena kansanuskona tai maagisina käytänteinä. Antropologit ovat toki tutkineet alkuperäiskansojen rituaaleja myös liittyen raskauteen ja synnytykseen, mutta kun tutkimuksellinen katse on kohdistettu omaan kulttuuriin, raskaudessa ja synnytyksessä ei näyttäisikään olevan mitään tutkittavaa – alue on modernissa yhteiskunnassa sijoitettu lääke- ja hoitotieteen alueille. Tämän vuoksi uskonnolla ja henkisyydellä ei ole nähty olevan synnytysten kanssa juurikaan tekemistä. Koska raskauteen ja synnytykseen ei ole paljoa liittynyt suullista perinnettä tai kansanrunoutta, ne jäivät pitkään myös folkloristiikan tutkimuksen ulkopuolelle. Sukupuolentutkimuksen myötä raskaus ja synnytys siirtyivät myös uskontotieteen ja folkloristiikan tutkimuskohteiksi.

Tutkimuskohteena ovat olleet esimerkiksi synnytysloitsut, joilla pyrittiin ennen kivunlievityksen kehittymistä lievittämään naisen tuntemia kipuja sekä edistämään synnytystä. Erityisesti niitä tarvittiin synnytyksissä, jotka eivät edenneet normaalisti.³ Synnytyksiin liittyvässä kristillisessä perinteessä kaksi keskeistä naishahmoa, Eeva ja Maria, ovat vahvasti läsnä. Synnytystuskat on nähty Eevan lankeemuksen seurauksina ja tukea niiden kestämiseen on haettu Marialta, joka itsekin on kokenut raskauden ja synnytyksen vaivat. Eeva-tulkinta on ollut useimmiten miesten tekemä, jolloin synnytystuskien on nähty olevan naisen itsestään selvä osa. Naiset ovat rakentaneet sille vastakertomusta ja etsineet erilaisia kivunlievityskäytännöitä. Marian synnytykokemus on *sakralisoitunut* eli pyhittänyt naisten omat kokemukset ja asettanut ne osaksi kristinuskon myyttistä kertomusta.⁴

Kansatieteessä synnytyksiin liittyviä kansanomaisia käsityksiä ja käytäntöjä sekä lapsenpäästäjiä on tutkittu paljon, esimerkiksi Hilikka Helstin kotisynnytyksiä ja kättilöitä käsittelevässä tutkimuksessa vuodelta 2000. Helstin ja Marja-Liisa Keinäsen tutkimusten mukaan häveliäisyssyistä naiset peittivät raskautensa, eivätkä

saaneet juurikaan tietoa synnytykseen liittyvistä asioista. Synnyttämisen aikaan naiset hakeutuivat yksinäisyyteen tai saivat avukseen lähipiirinsä naisen tai kokeneen lapsenpäästäjän. Monet naiset synnyttivät työnsä ohella, esimerkiksi pellolla. Myös sauna on ollut paljon käytetty synnytyspaikka.⁵

Kun lukee tämän päivän odottaville äideille tarkoitettuja lehtiä tai kirjallisuutta tai seuraa vauvanodotusblogeja tai nettikeskusteluja, huomaa, että henkisyys ja kulttuurinen monimuotoisuus ovat taas synnytykseen valmistauduttaessa vahvasti läsnä. Luonnonmukaisen synnyttämisen erilaiset muodot, ”mammajooga”, om-äänne synnyttäjän apuna, homeopaattiset hoidot ja hieronnat, meditatiivinen ja rentouttava musiikki taustalla ovat vaihtoehtoja synnyttäjän tukena. Synnytys näyttääkin tästä näkökulmasta hyvin henkiseltä ja ritualisoidulta tilanteelta ja synnyttävä äiti aktiiviselta toimijalta, joka haluaa ottaa oman synnytyksensä haltuun ja kokea *voimaannuttavan* synnytyksen.

Eläville itkijät

Huoli ei varsinkaan entisaikaan loppunut lapsen ja äidin selvittyä hengissä synnytyksestä. Lapsien kuolema oli yleistä aina 1800-luvun lopulle saakka. Niin Inkerissä kuin muualtakin Suomesta on tavattu niin sanottuja kuoleman kehtolauluja, joissa joko suoraan tai verhotummin toivotaan lapsen kuolemaa. Tunnetuin näistä lienee Aleksis Kiven versio *Seitsemän veljeksien* lopusta:

Tuonen lehto, öinen lehto!
 Siell' on hieno hietakehto,
 Sinnepä lapseni saatan.
 Siell' on lapsen lysti olla,
 Tuonen herran vainiolla
 Kaitsea Tuonelan karjaa.
 --
 Tuonen viita, rauhan viita!
 Kaukana on vaino, riita,
 Kaukana kavala maailma.

Aili Nenolan mukaan kuoleman kehtolaulut kuvastavat pienten lasten äitien epätoivoa raskaan, usein ylivoimaisen lastenkasvatustehtävän äärellä. Kuten runonlaulaja Larin Paraske on lausunut: ”joka vuos on vuona miulla”. Toisin sanoen pienen, sairaan lapsen kuolema saattoi olla helpotus äidille, jolla on hoidettavana ja ruokittavana suuri joukko lapsia talon töiden ohella. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, etteikö menehtyneitä lapsia olisi surtu. Varojen mukaan saatettiin esimerkiksi ottaa kuolleesta lapsesta valokuva, joka näin säilytti hänen muistonsa perheessä.⁶

Tapahui se sitten lapsena, aikuisena tai vanhuudessa, biologisen ruumiin kuolema on vääjäämätön. Kulttuurien tutkija tarkastelee niitä inhimillisiä strategioita,

joilla yksilöt ja yhteisöt kohtaavat oman ja läheisensä tai yhteisönsä jäsenen kuoleman. Tutkimuksissaan inkeriläisiä itkuvirsiä tarkastellut Aili Nenola muistuttaa, että vaikka kuolema on sukupuolesta ja asemasta riippumatta sama kaikille, niin tavat, joilla kuolla ja tavat, joilla tullaan haudatuksi ja muistetuksi, eivät ole kaikille samat. Ihmiset – rikkaat, köyhät, miehet, naiset ja lapset – ovat eriarvoisia kuollessaan ja senkin jälkeen.⁷

YHTEISKUNTA TARJOAA RITUAALEJA

Émile Durkheimin mukaan yhteisö tai yhteiskunta tarjoaa meille valmiina rituaalit, joiden avulla käsitellään erilaisia tilanteita. Niitä ei tarvitse luoda joka kerta uudelleen. Tämä siitäkkin huolimatta, että nyky-yhteiskunnassa pyritään yksilöllistämään myös rituaalit, tekemään niin häistä, ristiäisistä kuin hautajaisista ”oman näköiset”. Itse tehty *pyhä* ei ole pelkästään yksilöllistä, vaan se rakentuu aina tavalla tai toisella vanhan päälle. Esimerkiksi kuolemaan liittyvien rituaalien kohteena ovat ennen kaikkea kuolleen ruumis, kuolleen sielu tai henki sekä jäljelle jääneet.⁸

Kuolinitkujen esittäminen on ollut yksi naisille varatuista tehtävistä kuoleman tapausten yhteydessä. Itkujen tehtävänä on ollut varmistaa vainajan asianmukainen pääsy ja sijoittuminen Tuonelaan, tuonpuoleiseen maailmaan. Siksi itkuisissa hyvästeltään tämänpuoleista maailmaa vainajan puolesta sekä varmistellaan matkaa ja toisella puolella tapahtuvaa vastaanottoa. Mutta itkuisissa heijastuu myös itkijän huoli omasta ja mahdollisten lastensa selviytymisestä. Itkuvirsissä kuolema kuvataankin ennen kaikkea jälkeen jäävien menetyksenä. Soikkolassa kerätyssä itkuvirressä nainen itkee elämäänsä puolisonsa kuoleman jälkeen:

Miulle tuli veel suurempi tuska
 kuin mie sain karjan kaglahaani
 ja kuin sainki perrehen perrää
 jään lesen päiville
 sit vast miulle tulliit itkupäivät.⁹

Uskontotieteilijä ja etnologi Outi Fingerroos on kuvannut tutkimuksessaan viime vuosisadan alkupuolen karjalaisia rituaaleja liittyen kuoleman ja hautajaisten väliseen liminaalitilaan. Kuoleman jälkeen vainajalle läheiset naiset pesivät ruumiin ja pukivat sen puhtaiksiin vaatteisiin. Tämän jälkeen ruumis asetettiin laudoille ja siirrettiin riiheen, jossa sitä käytiin katsomassa ja jonka äärellä laulettiin virsiä. Hautajaispäivänä vainaja siirrettiin avoimeen arkkuun, jonka äärellä läheiset kävivät hyvästelemässä tämän. Usein vainajasta otettiin myös valokuva. Menneisyyden kuolemat usein romantisoidaan. Kotona kuoleminen läheisten ympäröimänä nähdään parhaana ja arvokkaimpana tapana kuolla. Mutta on muistettava, että läsnä olivat myös kivut ja kärsimys, joihin ei ollut tarjota lievitystä.¹⁰



Hautajaiset Konosassa Karjalassa. Arkun äärellä kuolleen lapsen äiti ja luokkatovereita ja opettajia. Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.

Vaikka kuolema on nykyisin äärimmäisen medikalisoitunut ja tehokkaita kipulääkkeitä on saatavilla, yhä useampi haluaa kuolla kotonaan kliinisenä pidetyn sairaalan sijaan. Uskontotieteilijä Leila Jylhänkangas on tarkastellut tutkimuksessaan *eutanasiaa* eli hyvää kuolemaa ja kuolinapua koskevaa keskustelua. Eri ihmisryhmät – tavalliset kansalaiset, terveydenhuollon ammattilaiset, uskonnollisten yhteisöjen edustajat – tarkastelevat eutanasiaa eri näkökulmista. Usein vastaajien omat kokemukset läheisten kuolemasta vaikuttavat siihen, miten eutanasiaan suhtaudutaan. Jos on joutunut seuraamaan itselle rakkaan henkilön kuolinkamppailua ja kärsimystä, on todennäköisemmin taipuvainen hyväksymään eutanasian. Tärkeä lähtökohta eutanasian hyväksymiselle tai sen vastustamiselle on näkemys siitä, mikä on hyvä kuolema.¹¹

Kuolemaan auttajat

Sekä ennen että nyt, hyvään kuolemaan kuuluu ajatus siitä, että kuolevaa ei jätetä yksin. Kuolemaa ja kuolemista saattohoidossa tutkinut uskontotieteilijä Terhi Utrianen kutsuu kuolevan rinnalla elävää ihmistä *kuolettajaksi*, tutkimusaineistoonsa ja karjalaiseen kansanperinteeseen tukeutuen. Kuolettaja – lähiomainen tai hoitoalan ammattilainen – osallistuu toisen kuolemiseen, esimerkiksi auttaen, hoivaten tai hoivan eväten. Utrianen tutkimuksen otsikko, *Läsnä, riisuttu, puhdas*, viittaa siihen, että kuolevan rinnalla kulkijalle on tärkeintä läsnäolo, omana itsenään, paljaana.¹²

Kuolemaa tekevä – esimerkiksi saattohoitopotilas – on rajalla, sillä hän ei enää ole aivan elävä muttei vielä ihan kuollutkaan, toisin sanoen hän on välitilassa matkalla kuolemaan. Tätä matkaa kuolettaja kulkee kuolevan rinnalla kuoleman rajalle asti. Utriaisien mukaan sekä kuoleminen että kuolettaminen täyttävät Victor Turnerin *liminaalin* käsitteen tunnusmerkit, koska ne ovat tiloja kuoleman ja elämän välillä. Kuoleminen on ”kynnys, jonka kautta siirrytään toisesta toiseen”.¹³

LIMINAALITILA

Kulttuuriantropologi Victor Turner (1920–1983) kiinnitti vuonna 1969 ilmestyneessä teoksessaan *The Ritual Process* erityistä huomiota siirtymäriitin keskeisimpään vaiheeseen, jota hän kutsui *liminaalitulaksi* (latinan *limen* merkitsee kynnystä tai sisäänkäyntiä). Liminaalitulassa oleva ihminen, esimerkiksi kuollut hautaamaton ruumis tai kastamaton lapsi, ei enää kuulu aiempaan yhteisönsä, mutta ei ole vielä liitetty seuraavaan yhteisöön, kuten esimerkiksi asianmukaisesti haudattu ruumis. Liminaalitulassa olevat ihmiset ovat asemien välissä, eivät täällä eivätkä tuolla. Heidän tilanteensa on määrittelemätön ja epävarma.¹⁴

Antropologi Mary Douglas huomioi, että siirtymätulassa oleva ihminen on itse vaarassa ja samalla vaarantaa toiset. Näitä uhkia ja vaaroja voidaan hallita rituaalilla, jolla siirtymätulassa oleva erotetaan selvästi vanhasta statuksestaan ja pidetään erillään tietyn ajan. Saman rituaalin avulla uusi status julistetaan sittemmin julkisesti saavutetuksi.¹⁵

Ihmisruumis tarvitsee elääkseen ilmaa, vettä, ravintoa, vaatteita, asunnon ja puhtautta. Jos jotain näistä puuttuu, ruumis kärsii. Saadakseen ruumiilliset tarpeensa tyydytetyiksi ihmiset tarvitsevat toisiaan. Jotkut ihmisryhmät, kuten lapset, vammaiset, sairaat ja vanhukset tarvitsevat muita enemmän hoivaa ja huolenpitoa. Myös sairauksien kohdatessa tai elämän viime vaiheissa ihmisruumis tarvitsee huomattavan paljon hoivaa.¹⁶

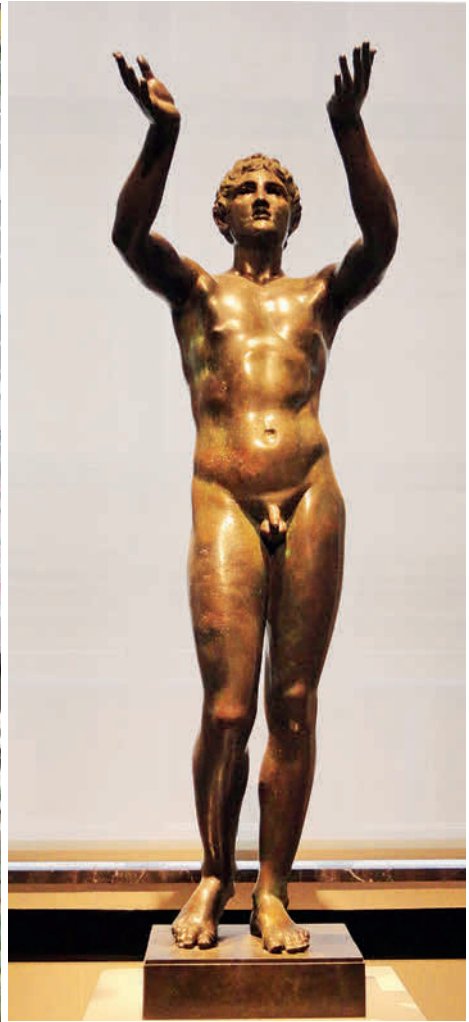
VÄLTTÄMÄTTÖMYYSIEN RUUMIS

Yhteiskuntatieteilijä Silva Tedre kutsuu *välttämättömyysien ruumiiksi* sellaista henkilöä, joka ei itse enää kykene huolehtimaan itsestään vaan on täysin muiden huolenpidon varassa. Myös Terhi Utrainen kuvaa tätä kuolevan ruumiin yhtä keskeisintä aspektia seuraavasti: ”Elämän lopussa, kuten eri tavoin joskus myös vaikeissa sairauksissa tai vammaisuuksissa, ruumiillisuus usein korostuu negatiivisuuksina: erilaisina toimintakyvyn ja hallinnan menetyksinä ja puutteina. Ruumis koetaan ja nähdään muuttuvan vain välttämättömien tarpeittensa kantajaksi.” Tällöin ruumin tarpeet liittyvät vain ravintoon, eritteisiin, puhtauteen ja toisen ihmisen läheisyyteen.¹⁷

Ruumis rajana ja symbolina

Metaforisen ruumiinkäsityksen mukaan ruumis ei ole vain materiaallinen ja biologinen vaan myös materiaallisen ja vertauskuvallisen kohtauspaiikka. Erityisesti naisruumis on länsimaisessa kulttuurissa monen kaltaisten symbolien merkitsemä, säädelty ja sanktioitu. Ruumiillisuus liittyy keskeisesti myös vallan, tiedon ja *subjektiivuden* sekä toimijuuden (Ks. Valta ja toimijuus -luku) käsitteisiin.¹⁸

Ruumis tuotetaan aina esittämällä: se on kulttuurisesti koettu olemus. Tietyt eleet, ilmeet ja asennot tuottavat sukupuolen. Esittämällä vaikkapa naisruumista se otetaan samalla haltuun ja sitä säännellään, jolloin huomio kiinnittyy pintaan, ruumiin rajoihin. Ihmiskeho nähdäänkin useissa kulttuureissa säiliönä.¹⁹



Perinteisesti miesruumis on nähty täydellisenä ja naisruumis vajavaisena, vuotavana säiliönä. Eri aikoina eri kulttuureissa on arvostettu erilaisia ruumiillisuuksia ja joinain aikoina ruumiillisuus on nähty hävettävänä. Kuvaaja: Anna Haapalainen.

ONKO RUUMIS SÄILIÖ?

Erotukseksi biolääketieteen-ruumiskuvasta, kansanlääkintä ja vaihtoehtolääkintä käsitteellistävät ihmisruumista monien erilaisten vertauskuvallisten mallien avulla. Yksi on ajatus ihmisruumiista säiliönä, jonka epätasapaino aiheuttaa sairauksia. Esimerkiksi ruumiiseen tunkeutunut paha henki tai noidannuoli voi eri perinteissä aiheuttaa sairauksia. Hoitona on tällöin ylimääräisen tunkeutujan poistaminen loitsun tai imemisen avulla. Henkiolentoja ”käytetään” myös esimerkiksi helluntailaisessa henkivarantamisessa. *Sielunmenetys* samanistisena tautiselityksenä on niin ikään säiliömetaforaan perustuva: siinä ruumis menettää olennaisen osansa. Ruumiin rajapintojen suojeleminen ja erityisesti ruumiinainaukkojen rituaalinen suojeleminen esimerkiksi korvakorujen avulla on linjassa säiliömetaforan kanssa: säiliötä suojellaan tunkeutujilta ja vuodoilta.

Eri kulttuurien kansanlääkintäperinteistä ja myös osasta modernia vaihtoehtolääkintää löytyy ajatus ruumiista eräänlaisena energiakenttänä, jonka hyvinvointi riippuu siitä, miten erilaiset energiat pääsevät virtaamaan ruumiissa ja ihmisen ympäristössä. Tämän vuoksi esimerkiksi kiinalaiseen lääketieteeseen perustuvassa *feng shui* -hoidossa erityistä huomiota kiinnitetään asumuksen, nukkumapaikan ja ympäristön suunnitteluun sellaiseksi, että universumissa virtaavat energiat pääsevät liikkumaan parhaalla tavalla. Energiametaforan mukaan ihmisruumis on olennaisen riippuvainen ympäristöstään, ja heijastaa mikrokosmoksena makrokosmoksen ominaisuuksia. Eri elementtien tasapaino ruumiissa yhdistää monen, esimerkiksi kiinalaisen ja intialaisen, kansanlääkinnän perinteitä. Elementteihin voidaan vaikuttaa paitsi rohtojen ja energiahoitojen avulla, myös ruokavaliolla, joka kytkeekin arkaaiselta kuulostavan ruumiskäsityksen nyky maailman terveysintoiluun: *restaurant*-sanana alkuperäinen merkitys tarkoittaaakin ruokaa, joka palauttaa terveyden.²⁰

Matti Kamppinen

Antropologi Mary Douglas (1921–2007) on ruumisteoreettisella tulkinnallaan osoittanut, että ihmisruumis tarjoaa mallin, joka voidaan asettaa edustamaan mitä tahansa muuta rajattua sosiaalista järjestelmää. Hänen keskeinen teesinsä kuuluu Veikko Anttosen mukaan: ”Ihmisruumiin rajat ovat symbolisessa suhteessa sekä fyysisiin että metafysiisiin rajoihin, joilla mikä tahansa yhteisö määrittää itseään ja jotka se kokee samalla maailmansa rajoina”.²¹ Niin ihmisruumiin kuin yhteisön metafysiset ja fyysiset rajat ovat uhanalaisia ja haavoittuvia. Ruumis on yhteiskunnan kuva. Ruumiilla symboloidaan yhteiskuntaa tai koko maailmaa tai maailman-kaikkeutta. Kaikissa kulttuureissa on luotu omat säännöt, normit ja tavat, joilla säädellään ruumiin rajojen ylittämistä, esimerkiksi sukupuolista kanssakäymistä.²²

PUHTAUS JA VAARA

Puhtaus ja vaara on Mary Douglasin tunnetuin teos. Douglasin mukaan keho on voimakas symboli ja kulttuurinen metafora. Naisen ruumiin koodaamista likaiseksi ja tahraavaksi voidaankin pitää esimerkkinä *symbolisaatiosta*, jolla on hyvin konkreettisia

seurauksia. Kun yhteisön järjestystä ylläpidetään rajanvedoilla, kuten sisäisen ja ulkoisen välisellä erottelulla tai sukupuolierolla, nimetään epäpuhtaaksi järjestystä uhkaavat tekijät. Ruumiiseen, erityisesti naisruumiiseen kirjoutuvat, kirjoittautuvat ja kaivertuvat yhteisön keskeiset säännöt, hierarkiat ja jopa kulttuurin metafysiset sitoutumat.

Saastaisuuskäyttäytyminen on sitä, miten ihmiset reagoivat tuomitsevasti esineeseen tai asiaan, joka on omiaan hämmentämään tai saattamaan ristiriitaan heidän vaalimiansa luokitteluja. Epäpuhtaiksi saattavat määrittäytyä myös henkilöt, jotka olemassaolollaan asettuvat ristiriitaan vaikkapa suhteessa sukupuolen luokitteluihin. Tämä siirtää ajatukset *anomaliaan* eli elementtiin, joka ei sovi annettuun joukkoon tai sarjaan, ja jonka moniselitteisyys on useiden mahdollisten tulkintatapojen synnyttämä ominaisuus. Epäpuhtaus ei ole tietyn aineen tai asiantilan olennainen ominaisuus, vaan syntyy siitä, että esine tai asiantila on väärässä paikassa. Saman suhteellisuuden Douglas katsoo liittyvän myös pyhän ja maallisen väliseen eroon.

Ruumis ja tuotettu sukupuoli

Konstruktivistiset näkemykset korostavat ruumiillisuuden lisäksi seksuaalisuutta rakentuneena, tuotettuna historiallisena ilmiönä. 1970-luvulla anglosaksisessa feministisessä keskustelussa oli tavoitteena lähteä purkamaan vallitsevaa näkemystä, jonka mukaan naisten ja miesten käyttäytymisessä sekä toiminnassa nähtyjä eroja selitettiin fysiologisten ominaisuuksien kautta. Silloin keskeiseksi analyttiseksi välineeksi nousi *sex/gender*-jaottelu eli biologisen tai anatomis-fysiologisen ja sosiaalisen tai historiallis-kulttuurisen sukupuolen erottelu. Naisia alistavan vallan katsottiin paikallistuvan sosiaaliselle tasolle, kun vuorostaan biologisen sukupuolen katsottiin olevan valtarakenteiden ulkopuolella. Näin biologinen sukupuoli jätettiin yleensä kokonaan kyseenalaistamatta, koska se vain yksinkertaisesti oli jotain annettua ja luonnollista. 1990-luvulla monet feministitutkijat alkoivat kuitenkin pitää *sex/gender*-jaottelua ongelmallisena, jolloin myös biologista perustaa ryhdyttiin tarkastelemaan tiedon ja vallan järjestelmänä. Uudeksi tavoitteeksi muodostuikin näin biologisen tieteen, ei vain sosiaalisen todellisuuden, *konstruktiivisen* eli ”rakennetun” luonteen osoittaminen.²³

Jos sosiaalinen sukupuoli nähdään vain vaatteena jonkin todellisen, biologisen sukupuolen päällä, niin mikä olisi sukupuolisen eron ydin? Olisiko se hormoneissa, aivoissa, kromosomeissa vai vieläkin syvemmällä? Postmodernissa sukupuolikeskustelussa lähdettiin selvittämään tätä kysymystä purkamalla *sex/gender*-erottelua.²⁴ Esimerkiksi feministi- ja tieteensosiologi Myra J. Hirdin mukaan *intersukupuolisuus* eli ruumis, jossa esiintyy sekä mies- että naissukupuolen ominaisuuksia, horjuttaa sukupuolen kahtiajakomallia. Hänen mukaansa luonto osoittaa näin sen, että on olemassa muutakin kuin vain kaksi eri sukupuolta. Vaikka lääketiede pyrkiikin karsimaan kaikki välimuodot pois pitäen niitä häiriöinä, niin kuitenkin jo kromosomien monimuotoisuus osoittaa sen, että ilmiö ei mahdu mies–nainen–dikotomiaan. Myös *transsukupuolisuus* paljastaa hyvin kahtiajaon huonon vastaavuuden.²⁵

Toisena esimerkkinä sex/gender-jaotteluun kohdistuvasta kritiikistä mainittakoon historioitsija Thomas Laqueur, joka on tarjonnut historiallisen näkökulman sukupuoli keskusteluun. Laqueur korostaa sitä, että käsitykset ja tulkinnat biologisesta sukupuolesta ovat aina sidoksissa historiaan. Ilman historiallista tietoa on vaarana olettaa, että asioihin olisi suhtauduttu ennen samalla tavalla kuin nykyään.²⁶

Konstruktivistisen ruumiskäsityksen pyrkimyksenä on purkaa myös ruumis/ mieli-kahtiajako. Sen mukaan se, millaisena ruumis kulloinkin nähdään ja millaiseksi se kulloinkin määritellään, on sidoksissa ajassa vallitseviin kulttuurisiin ja sosiaalisiin arvoihin sekä normeihin. Näin ei ole varsinaisesti olemassa mitään ”luonnollista” tai universaalia ruumiillisuutta, vaan käsityksemme ruumiista tuotetaan aina ajattelun, kielenkäytön ja toiminnan käytänteissä. Näkemys pohjaa pitkälti filosofi Michel Foucault’n (1926–1984) teoretisointiin ruumiillisuudesta, seksuaalisuudesta ja ruumistekniikoiden kautta toimivasta *biovallasta*.

Foucault’n mukaan ruumis on kulttuurisesti muotoutunut vallan tuotos. Foucault tarkastelee ruumiillisuutta Friedrich Nietzscheltä lainaamansa *genealogia*-käsitteen avulla. Siinä tarkastellaan esimerkiksi ruumiillisuutta vallankäytön tuloksena. Tässä lähestymistavassa tutkimuskohdetta ei lähestytä niin, että pyrittäisiin löytämään sen alkuperäinen olemus tai alkuperä niin kuin tavanomaisessa historiallisessa tutkimuksessa. Huomio kiinnitetäänkin siihen valtaan, jonka tuotoksena asioiden nähdään muotoutuvan ykseyksiksi. Foucault ei näe valtaa vain negatiivisena, vaan lähinnä tuottavana verkostomaisena ilmiönä. Hänen mukaansa myös seksuaalisuus on vallan seurausta tai sen tuote. Se ei ole sen enempää luonnollinen kuin sukupuoli tai ruumiillisuuskaan.²⁷

QUEER-TUTKIMUS

Useimmille *queer* on tuttu terminä, jota käytetään seksuaali- ja sukupuolivähemmistöistä. Historiallisesti se on homoseksuaalisista miehistä käytetty haukkumasana, jonka juuret juontavat 1600-luvulle saakka.²⁸ 1980-luvun lopulla seksuaalipoliittisia oikeuksia ajavat aktivistit ottivat *queer*in uudelleen käyttöön Yhdysvalloissa. Se haastoi *normatiiviset* eli ohjeelliset käsitykset seksuaalisuudesta ja sukupuolesta sekä toi esille normittamiseen liittyvän vallankäytön ja syrjinnän.²⁹ Suomessa *queer* ja *queer*-tutkimus on suomennettu muun muassa kyseenalaiseksi tai *pervoksi*. *Pervo*-termiä on pidetty ongelmallisena, koska se ei kanna mukanaan samanlaista häpeän ja halventamisen historiaa kuin *queer*.³⁰ *Queer*-termin historian muistaminen on tärkeää, koska se muistuttaa siitä, miten yhteiskunta määrittelee tietyt yksilöt normaaleiksi ja toiset poikkeaviksi.³¹

Queer-ajattelun ja -teorian synty liittyy pidempiaikaiseen identiteetistä ja sen tutkimuksesta käytyyn keskusteluun niin akatemian sisä- kuin ulkopuolellakin.³² Näissä keskusteluissa identiteetti alettiin nähdä liikkeessä olevana ja muuttavana eikä pysyvänä ilmiönä. Samalla kyseenalaistettiin ajatus siitä, että luokituksille, kuten nainen, mies, homo tai hetero olisi ylipäätensä löydettävissä jokin ”luonnollinen” ja yhteinen perusta.³³

Michel Foucault on kirjoittanut, kuinka käsityksemme esimerkiksi seksuaalisuudesta ja sukupuolesta ovat rakentuneet historiallisesti ja kuinka määrittelyyn ja tiedon tuottamiseen kytkeytyy aina valta.³⁴ Esimerkiksi homoseksuaalisuus kategoriana mahdollistui vasta kun lääketiede ja oikeuslaitos 1800-luvun lopulla kokivat tarpeelliseksi määrittellä homoseksuaalisuuden yksittäisten tekojen sijasta yksilön ominaisuutena. Näin homoseksuaaleihin voitiin kohdistaa rangaistus- tai hoitotoimenpiteitä ja erottaa heidät ”normaalista” seksuaalisuudesta.³⁵ Samalla kun määriteltiin, mitä homoseksuaalisuus on, tultiin myös määrittäneeksi, mitä on ei-homoseksuaalisuus eli heteroseksuaalisuus. Koska edellä mainitut kategoriat ovat tiedontuotannon ja määrittelyn tulosta, on mahdotonta sanoa, että jokin seksuaalisuus olisi ”luonnollista” ja jokin toinen ei. Oleellista Foucault’n ajatuksissa on vallan merkitys tiedon tuottamisessa: Foucault ei näe valtaa vain alistavana vaan myös merkityksiä tuottavana tekijänä. Foucault’n kirjoitukset seksuaalisuuden historiasta sekä tiedon ja vallan suhteesta vaikuttivatkin ratkaisevasti queer-teorian syntyyn.³⁶

Queer-tutkimusta tehdään lähes kaikilla tieteenaloilla, mutta Suomessa sitä on tehty eniten taiteiden ja kulttuurien tutkimuksessa ja sosiologiassa. Queer-tutkimuksessa pyritään purkamaan vallitsevia tapoja puhua ja ajatella sukupuolesta, seksuaalisuudesta ja identiteetistä. Erityistä painoarvoa saavat seksuaalisuuden ei-normatiivisten muotojen sekä lesbo-, homo- ja biseksuaalisuuden kriittinen tutkimus.³⁷ Seksuaalisuuden ja sukupuolen välisten kytkösten tutkiminen on tärkeää siksi, että niihin liittyy keskeisesti yhteiskunnan yksilöön kohdistava vallankäyttö. Heteroseksuaalisuus on yksi keskeisin yhteiskuntaamme järjestävä normi: ihmiset jaetaan naisiin ja miehiin ja seksuaalisuuden ajatellaan toteutuvan vain miehen ja naisen välillä. Tällainen *heteronormatiivinen* ajattelu – eli on olemassa kaksi vastakkaista sukupuolta ja seksuaalisuus toteutuu vain kahden eri sukupuolen välillä – sulkee ulos normiin sopimattomat yksilöt.³⁸ Queer-tutkimuksessa on siis kyse myös tiedon tuottamisen ja vallankäytön kritiikistä: kenellä on oikeus määrittellä ja mihin perustuen, ketkä ovat yhteiskunnan silmissä hyväksyttäviä ja ketkä eivät.

Pervolapsi?

Lapsuuden tutkiminen queer-teoreettisesta näkökulmasta toimii hyvänä esimerkkinä siitä, miten heteronormatiivisuus normina toimii yhteiskunnassamme.³⁹ Jo lapsuus itsessään on määritelmä, joka on muuttunut historiallisesti. Tutkijan on kysyttävä, millaisia yhteiskunnallisia ja kulttuurisia käsityksiä lapsuuteen on tutkittavana aikakautena liitetty, miten nuo käsitykset ovat rakentuneet ja millaista vallankäyttöä niihin liittyy. Kulttuurissamme lapsi nähdään ja kuvataan usein viattomana, epäseksuaalisena ja suojelettavana, vaikka tiedämme seksuaalisuuden olevan osa ihmistä jo syntymästä lähtien.⁴⁰

Queer-tutkimuksessa kysytään, miksei kulttuurissamme kuvata esimerkiksi seksuaalija sukupuolivähemmistöihin kuuluvia lapsia? Entä miksi seksuaalisuuden liittäminen lapsiin on kulttuurissamme tabu? Koska heteroseksuaalisuus on yhteiskunnassamme normi, lapset mielletään automaattisesti sen edustajiksi. Esimerkiksi media ja kirjallisuus ovat täynnä lasten heteroseksuaalisuuden kuvauksia. Puhutaan tytön ja pojan välisestä ihastuksesta tai lapsen tulevaisuudesta isänä tai äitinä. Toisin sanoen: lapsi ei saisi olla seksuaalinen, mutta silti hänet esitetään kulttuurissamme heteroseksuaalisena. Tämä on yhteiskunnan harjoittamaa vaikenemisen politiikkaa, joka saa heterosek-

suaalisuuden näyttämään luonnolliselta asiantilalta ja lähtökohdalta, vaikka se ei sitä ole. Myös homot ja lesbot ovat joskus olleet lapsia ja heillä on menneisyytensä queer-lapsina. Samalla lapsen seksuaalisuudesta tulee aikuisten toiminnan ja kontrollin kohde ja lapsen oma kokemus ja toimijuus häviää.

Sari Miettinen

Sukupuoli ei sijaitse vain biologisessa ruumiissa, vaan se tulee esiin puheessa ja ajattelussa sekä ruumiin sukupuolisessa pinnassa – iholla, vaatteissa, eleissä, ilmeissä ja tyyliässä.⁴¹ Yhtenä keinona purkaa mieli/ruumis-kahtiajakoa on ajatella ruumista eräänlaisena läpäisevänä rajana. Feministifilosofi Elizabeth Grosz ajattelee ruumista kaiverruspintana, johon kulttuuriset merkitykset piirtyvät. Hänen mukaansa jokaisessa kulttuurissa on omat ruumiinkirjoittamisen muotonsa, jotka sitovat subjektit kulloinkin hallitseviin valtarakennelmiin. ”Kaiverruksin” ruumiiseen merkitään kulttuurisia ja persoonallisia arvoja, normeja sekä ruumiin kategoriointeja, kuten mies/nainen tai värillinen/valkoinen. Esimerkiksi meikillä, pukeutumisella ja hiuksilla on mahdollista merkitä naiseutta. Ajatus ruumiista pintana on hyödyllinen, koska se antaa yksilölle mahdollisuuden minänsä tietoiseen rakentamiseen. Grosz kuitenkin korostaa, että kaiverrusvertauskuvaa käytettäessä tulee huomioida myös ruumiin materiaalisuus: käytännössä sama viesti kirjoitettuna naisen tai miehen ruumiiseen ei yleensä tarkoita samaa tai tuota samaa tulosta. Näin emme voi jättää huomioimatta sukupuolieroja. Grosz painottaa ruumiin käsitteellistämistä myös elettynä ja koettuna.⁴²

Ehkä vaikutusvaltaisin esimerkki sex/gender-jaon kyseenalaistamisesta on amerikkalaisen feministifilosofi Judith Butlerin teoretisointi. Jos perinteisen ajattelutavan mukaan on olemassa naisia ja miehiä, joilla on erilaiset ruumiit, niin *genealogisen* lähestymistavan myötä mikään asia ei kuitenkaan itsessään vain ”ole”, vaan jokin panee ajattelemaan, että juuri näin on. Butler kieltäytyykin sex/gender-jaottelusta, koska myös ruumiillinen sukupuoli on jollain lailla tuotettu ja se voisi olla myös toisin.⁴³ Butlerin mukaan biologinen sukupuoli tuotetaan tieteellisessä keskustelussa eli diskurssissa, joka



Sukupuolta tehdään todeksi monin eri tavoin. Tässä vuonna 1958 otetussa kuvassa tyttö ja poika katsovat ihailien pyöriään yleisinä esitteleviä nuoria miehiä. Kuvaaja: Lauri Honko. Turun yliopisto, HKT-laitoksen arkisto.



Turisteja viihdyttävä "elävä patsas" on luopunut liikkumattomuudestaan ja tarttunut lapsen käteen.
Kuvaaja: Tiina Mahlamäki.

palvelee vallitsevia poliittisia järjestelmiä. Niin sex, gender, kuin koko sex/gender-jaottelukin on vallan tuotos. Butler kutsuu sukupuolta normittavaa valtarakennelmaa *heteroseksuaaliseksi matriisiksi*.⁴⁴ Foucault'a ja Butleria on kuitenkin kritisoitu siitä, että heidän ajattelussaan ruumis katoaa helposti kokonaan ja kaikki muuttuu kulttuuriksi.

RUUMIS JA SUKUPUOLI ESITETTYNÄ

Feministifilosofi Judith Butler lähestyy sukupuolta tuotettuna, jonkin tekemisen tuloksena. Tämä sukupuolen tekeminen mahdollistuu jo valmiiksi tunnettujen mallien toistamisen kautta, mutta myös valmiita konventioita eli käytäntöjä rikkomalla. Kumoukselliset sukupuolen tekemiset toistavat hieman toisenlaisilla eleillä sukupuolta, mikä saattaa saada aikaan muutoksia. Sukupuolen tekeminen liitetään Butlerin ajattelussa *performatiivisuuteen*, jolla hän tarkoittaa juuri sukupuolen tuottamista esittämisen ja toiston avulla. Butlerin mukaan esimerkiksi *drag*, "ristiinpukeutuminen" paljastaa ja vastustaa konventioita parodioimalla sukupuolikäyttäytymisen normeja ja käsityksiä luonnollisesta sukupuolesta. Butler huomauttaa, että myös tämä parodiointi on usein vahvasti sidoksissa olemassa oleviin valtarakennelmiin.⁴⁵

Miten olemme maailmassa?

Fenomenologinen ruumiskäsitys korostaa ruumiillisuutta tapana olla olemassa ja ruumiin kokemuksellisuutta, elettyä ruumiillisuutta. Se perustuu pitkälti kartesiolaisen filosofian vastustajan ranskalaisen filosofin Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) ajatuksiin. Myös hän purkaa mieli/ruumis-jaon hahmottaen ihmisen ykseytenä sekä korostaen *havainnon* ensisijaisuutta. Merleau-Pontyn mukaan juuri ruumiin välityksellä saamme tietomme maailmasta. Emme siis kohtaa maailmaa ja todellisuutta ensisijaisesti tietämällä, vaan havaitsemalla ja tuntemalla. Näin ruumis on ennen kaikkea elävä, tunteva, merkityksiä muodostava ja kantava, maailmaan suuntautunut subjekti.⁴⁶ Vaikka yksilö on aina kulttuurisesti ja sosiaalisesti rajattu, hän on samalla myös intentionaalinen toimija, joka sekä piirtää että rikkoo rajoja.⁴⁷

Fenomenologista ruumiskäsitystä on käytetty muun muassa tanssin ja liikunnan tutkimuksessa, jossa on tarkasteltu maailman kokemista ja tuntemista erilaisten kehon liikkeiden kautta.⁴⁸ Sitä on käytetty myös sairauskokemuksia ja kärsimystä tutkittaessa. Marja-Liisa Honkasalo on tarkastellut kipua ruumiillisena, mutta myös maailmaan suuntautuvana kokemuksena, jota on hankala sanallistaa.⁴⁹ Uskontotieteilijä Anne Puuronen on lähestynyt anoreksiaa fenomenologisista lähtökohdista tutkiessaan sairautta yksilön orientaationa suhteessa "maailmaan". Puuronen mukaan esimerkiksi anorektikon kokema oman ruumiin todellisuuden katoaminen johtaa usein myös sosiaalisen todellisuuden katoamiseen. Näin anoreksiassa fyysinen, psyykkinen ja sosiaalinen todellisuus kohtaavat ruumiskokemuksessa.⁵⁰

AAVERAAJAN KOKEMUS

Aaveraajakokemuksessa jäsenensä menettänyt kokee poissaolevan kätensä tai jalkansa kohdalla edelleen aistimuksia, kuten kipua, puutumusta tai kihelmöintiä. Filosofit Merleau-Ponty kritisoivat fysiologian ja psykologian tulkintoja aaveraaja-kokemuksesta rajoittuneiksi, koska ne eivät salli läsnäolon ja poissaolon välistä tilaa. Fysiologinen selitys näkee aaveraajan hermostollisena ilmiönä. Psykologia taas tulkitsee aaveraajan muistona ja tiedostamattomana vakaumuksena siitä, että raaja on yhä olemassa vaikka henkilö tietoisesti tajuaa, että sitä ei todellisuudessa enää ole. Merleau-Pontyn mukaan aaveraaja on aidosti epämääräinen ilmiö, hämärästi läsnä: raaja on täydellisen läsnäolon ja täydellisen poissaolon välissä. Ruumis on näin maailmassa olemisen väline, ja ruumiillisuus kiinnittymistä tiettyyn ympäristöön, samastumista ja jatkuvaa sitoutumista tiettyihin hankkeisiin.⁵¹

Miten kirjoittaa hiljainen tieto?

Feministisen tutkimuksen keskeisenä *epistemologisena* eli tietoteoreettisena näkökulmana voidaan pitää ajatusta tiedosta ruumiillistuneena. Tieto on aina kiinnittyneenä paitsi tiettyyn ruumiiseen myös tiettyyn materiaaliseen ja historialliseen tilaan ja paikkaan.⁵² Kokemuksellinen ”minun ruumiini” ei ole yleistettävissä samalla tavoin kuin lääketieteellisen tiedon tai sukupuolittavan vallan käsitteellistämä ruumis.⁵³ *Hiljainen tieto* (ks. Aineellinen ja aineeton -luku) viittaa sellaiseen luonnolliseen tietoon, kokemukseen ja osaamiseen, johon ihmiset käytännöissään ja toiminnassaan nojaavat, mutta joka on vaikea sanoittaa tai selittää.⁵⁴

Uskontotieteilijä Hannele Koivusen mukaan hiljainen tieto sisältää kaiken sen synnynnäisen, sisäistetyn ja kokemusperäisen tiedon, jota ihmisellä on. Se on ihmisessä läsnä kokonaisvaltaisesti: se on käten taitoa, ihon tietoa ja aivojen syvien kerrosten tietoa. Koivunen puhuu erityisestä naisten tiedosta: hiljaisesta tiedosta, joka syntyy ruumiin *syklisyydestä* ja arjen toiminnoista ja joka välittyy sukupolvelta toiselle naisten keskinäisissä ystävyysuhteissa tai verkostoissa.⁵⁵

RUUMIS MÄÄRITTÄÄ EHDOT

Immanuel Kant (1724-1804) pohti ruumiin ja mielen suhteita ja tilan käsittämistä ruumiille ominaisten kahtiajakojen kuten alla/päällä, oikea/vasen tai edessä/takana kautta. Filosofit Georg Lakoff ja Mark Johnson korostavat vuonna 1980 ilmestyneessä teoksessaan *Metaphors We Live By* näiden vertauskuvien jokapäiväisyyttä kokemuksissamme ja ajattelussamme. Fyysinen ruumis, sen pystysuora, vertikaalinen kaksipuolisuus, hermostollinen rakenne ja kognitiivinen alitajunta vaikuttavat luonnostaan vertauskuvallisten käsitteiden ja päättelyn muodostumiseen ja paikkamme sekä ympärillämme olevan maailman ymmärtämiseen. Sosiologi ja filosofi Henri Lefebvre (1901-1991) korosti ympärillämme olevan tilan käsittämistä etenkin yhteisölliseksi, sosiaaliseksi tilaksi, pienistä (mikro)tiloista suurempiin paikallisiin tai globaaleihin tiloihin. Tämä näkökulma on

vaikuttanut myös uskontotieteeseen, kuten esimerkiksi Veikko Anttosen teoriaan *pyhän* käsitteen määräytymisestä ja Kim Knottin rakentamaan tulkinnalliseen viitekehykseen uskonnon paikantamisesta. Knottin oma tapaustutkimus käsittelee sitä, miten ymmärryksemme erilaisuudesta, hierarkkisista suhteista tai toiseudesta perustuu vasemman ja oikean käden epäsymmetriaan.⁵⁶

Feministitutkija Teresa de Lauretis liittää *kokemuksen* käsitteen yksilön elämysten sijasta subjektiksi tulemisen ja kulttuurisiin merkityksenannon prosesseihin. Ihminen saattaa mieltää *subjektiiviseksi* eli henkilökohtaisiksi ne materiaaliset, taloudelliset sekä naisten ja miesten väliset suhteet, jotka ovat sosiaalisia ja historiallisia.⁵⁷ Antropologiassa kokemuksella viitataan niin tutkimuksen kohteiden ”elettyyn kokemukseen” ja yksilöiden moninaiisiin todellisuuksiin, mutta myös tutkijan kokemukseen tulla osaksi analyysiä tai jopa olennaiseksi ja erottamattomaksi osaksi tutkimusprosessia.⁵⁸ Etnografisen kenttätöön kokemuksen kokonaisvaltaisuutta on kuvattu sanomalla, että se saavuttaa koko tutkijan olemuksen. Tutkija oppii, ei vain sanallisen tai kirjallisten lähteiden, vaan myös kaikkien aistien, liikkeiden, kehonsa ja koko olevaisuutensa avulla.⁵⁹

Tutkimuksen tekemisen tapaa, jossa tutkijan omat kokemukset ja jokapäiväisten, arkisten käytäntöjen seuraaminen ja tekeminen ovat tutkimuksen lähtökohtia ja aineistoa, kutsutaan *autoetnografiaksi*. Autoetnografia sinänsä kertoo siitä, miten käsitykset tutkijan tai yleensä kenen tahansa yksilön tai hänen ruumiinsa erillisyydestä omasta kulttuuristaan tai ympäristöstään on kyseenalaistettu 1900-luvun loppupuolelta lähtien.⁶⁰ Autoetnografiassa tutkijan kokemukset ovat sekä osa subjektiksi eli tutkijaksi tulemisen ja yhtäaikaaisesti tutkimuksen kulttuurisen merkityksenannon prosessia. Henkilökohtainen on aina liitoksissa yleiseen, ympäröivään yhteiskuntaan ja kulttuuriin, ja voikin näin tuoda arvokasta täydentävää tai muuten saavuttamatonta tietoa siitä.⁶¹

IHOLLA KOETTU KYLÄ

Tutkin paikantumistani niin kyläläisenä kuin tutkijana Lypyrtin vanhaan luotsikylään sen suullisen historian merkityksenantoprosessissa. Tein kenttätöön oman kesänviettopaikkani kylässä. Saaristoympäristössä vesi on läsnä jokapäiväisissä toimissa ja niin myös kuvauksessani omalta aamu-uinniltani: ”Pyyhittyäni veden iholtani, kädet tuntuvat tahmeilta. Eilen ei vielä niin ollut. Katson taakseni veteen. Siinä leijaillee pienen pieniä hiukkasia kuin joskus sisällä pölyä sähkölampun valossa. On heinäkuun loppua. Kesäkuu oli kylmä, nyt kelit ovat lämmenneet. Meressä ei ehkä voi uida muutaman kymmenen vuoden kuluttua. Elämä hiljentyy vesissä tai särkikaloja tulee lisää, samoin niitä syöviä lintuja. Mille on tarjontaa, se lisääntyy. Otsonikerros ohenee, ulkosalla ei ole olemista. Säteet aiheuttavat näköongelmia silmiin, syöpäriskiä ja ihotauteja. Lapset uivat vain uima-altaissa. Ihmisen ihon ei tule olla kosketuksissa veden kanssa.”

Tutkimuspäiväkirjani otteessa, omakohtaisessa kokemuksessani aamu-uinnilla kohtaan veden, jossa on sinilevää. Rehevöitymisen aiheuttamat muutokset vedessä olivat iholla tahmeana tunteena. Näkö- ja tuntoaistin tuoma tieto yhdistyi muistamiini ja haastatteluihinkin kuulemiini kyläläisten kertomuksiin aiemmista kirkkaista vesistä. Kuvaan lopuksi pelonsekaista tunnettani, joka aiheutui veden saastumisen tuntemisesta iholla, oman henkilökohtaisen, alastoman ruumiin sisä- ja ulkopuolen rajalla. Yhteisöllinen havainto oli henkilökohtaisen selviämisen kosketuspinnalla. Henkilökohtaiset ja kulttuuriset tuntemukset konkretisoituivat ruumiillisessa kokemuksessani: huoli vesien saastumisesta. Ne aikaansivat ajatuksia ja lauseita paperille, jotka siirsin tutkimuspäiväkirjaani ja osaksi tutkimustani.

Jaana Kouri

Ruumis tulossa ja menossa

Konstruktionismin teorioilla on ollut (ja on yhä edelleen) hallitseva rooli ihmis- ja kulttuuritieteissä. Monet kulttuurien tutkijat ovatkin keskittyneet kielen rooliin sosiaalisen todellisuuden rakentajana. Konstruktionistiset näkemykset ja merkitysten tutkiminen ovat kuitenkin saaneet haastajan uusmaterialistisista näkemyksistä ja affektin käsitteestä.

Uusmaterialistinen ruumiskäsitys palaa kysymyksiin biologian ja materiaalisuuden paikasta ruumiillisuustutkimuksessa. Uusmaterialististen teoriasuuntausten mukaan konstruktionismi on toissijaistanut materiaalisuuden, ruumiin ja luonnon määrittellessään ne ainoastaan diskurssien eli erilaisten ajattelutapojen ja kulttuuristen käsitysten tuotteiksi. Tämä ei toki tarkoita sitä, etteikö esimerkiksi ruumiista olisi kirjoitettu paljonkin kulttuurien tutkimuksessa ja erityisesti feministisessä tutkimuksessa viimeisen parin vuosikymmenen aikana. Painopiste on kuitenkin ollut ruumiin diskurssien analysoimisessa, jolloin ruumiin materiaalisuus on ohitettu.⁶²

Mikäli korostetaan vain kielen aktiivista, todellisuutta rakentavaa luonnetta, määrittäyty materiaalisuus herkästi kulttuurin passiiviseksi ja mykäksi vastapuoleksi. Liiallinen keskittyminen *tekstuaaliseen*, kielelliseen ja *diskursiiviseen*, toisin sanoen merkityksiin, saattaa myös toissijaistaa eletyn kokemuksen ja ruumiillisten käytänteiden tutkimista. Uusmaterialismi kehottaakin uudelleen huomiomaan ruumiin, materiaalin, ei-inhimillisen luonnon sekä erityisesti niiden toimijuuden. Pyrkimyksenä on purkaa materiaalisuuden ja diskursiivisuuden kahtiajakoa sekä hahmotella uusia tapoja ymmärtää niiden suhde siten, ettei kumpaakaan toissijaisteta.⁶³

Uusmaterialistinen ajattelu on noussut erityisesti feministisen tutkimuksen yhdeksi tärkeäksi osa-alueeksi. Siitä on erotettavissa ainakin kaksi erillistä suuntausta: uusmaterialismin biologian merkitystä korostava suuntaus ja filosofi Gilles Deleuzen (1925–1995) ja filosofi Félix Guattarin (1930–1992) teoretisoineista inspiroitunut uusmaterialistinen feminismi, jonka mukaan myös materiaallinen on tärkeä osa aktiivista luovaa prosessia.⁶⁴

Gilles Deleuze seuraa ruumiskäsityksessään filosofi Baruch Spinozan (1632–1677) etiikkaa pitäen lähtökohtanaan tämän kysymystä ”mihin ruumis pystyy?”.⁶⁵ Näin ruumista voidaan analysoida pohtimalla sitä, mitä se voi tehdä, millaisia yhteyksiä se voi muodostaa muiden, niin inhimillisten kuin ei-inhimillistenkin ruumiiden kanssa, miten se voi muuttua ja miten se voi hyödyntää ja lisätä erilaisia voimiaan.⁶⁶ Ruumiit nähdään näin mahdollisuuksiltaan avoimina. Deleuzeläistä ruumiskäsitystä ovat hyödyntäneet ja edelleen kehittäneet erityisesti deleuzeläiset feministit, kuten Rosi Braidotti ja Elizabeth Grosz.

Samoin kuin taiteen myös uskonnon eräänä keskeisenä piirteenä voi nähdä *affektien* tuottamisen. Teoreettinen keskustelu affektin käsitteestä on kokenut voimakkaan nousun viimeisen kymmenen vuoden aikana niin humanistisissa tieteissä, yhteiskuntatieteissä kuin feministisessä tutkimuksessakin. Niin sanottu affektiivinen käänne tarkoittaa muun muassa uusmaterialististen teorioiden haastetta kielelliselle käänteelle ja siten merkitysten ja *representaatioiden* ylikorostuneen aseman kyseenalaistamista tutkimuksessa.⁶⁷

Affektista on olemassa monia erilaisia käsityksiä ja teorioita. Käsitteellä voidaan viitata aine-energiaan yhtä hyvin kuin tunteisiin.⁶⁸ Esimerkiksi feministisessä tutkimuksessa affektit on usein käsitetty *emootioiksi* eli tunteiksi.⁶⁹ Emootioista puhuttaessa viitataan usein ensisijaisesti mielen liikkeisiin, jolloin ongelmaksi voi muodostua ruumiillisuuden ja materiaalisuuden jääminen taka-alalle.⁷⁰

Deleuzen ja Guattarin affektiteoriassa korostuvat ruumiiden kyvyt kohtaamiin ja kytköksiin toisten kanssa sekä ruumiin kyky tulla vaikutetuksi. Tarkemmin sanoen affekti on muutos, joka tapahtuu ruumiiden tullessa kontaktiin toistensa kanssa. Se saa aikaan joko kyseessä olevien ruumiiden voimien lisääntymistä tai vähentymistä.⁷¹ Affektit eivät siten samastu henkilökohtaisiin tunteisiin, vaan ne nähdään energian muotoina, jotka välittyvät ruumiiden kohtaamisissa. Teemu Taira sijoittaa kulttuurintutkija Lawrence Grossbergin affektikäsityksen puolestaan emootion ja energian välimastoon. Affekti ei ole yhtä kuin tunteet, esimerkiksi ilo tai suru, vaan myös energeettinen tapahtuma, vaikka ne konkreettisesti analyysissä usein kietoutuvatkin yhteen.⁷²

Kun affekti ymmärretään Deleuzen tai Grossbergin tavoin, voidaan sitä pitää radikaalina käsitteenä siinä mielessä, että se liikkuu monien kulttuurimme kahtiajakojen, kuten materiaalinen/henkinen, ruumis/mieli, sisäinen/ulkoinen, itse/toinen tuolle puolen. Näin se voi toimia kulttuurien tutkimuksessa työkaluna dikotomioiden purkamisessa.

Ruumiista on moneksi

Tässä luvussa on tarkasteltu ruumista kokevana, tuntevana ja elävänä ja samalla syntyvänä ja kuolevana. Ruumis voidaan nähdä myös metaforana sekä tuotettuna. Ruumis on aina myös sukupuolittunut, mutta sukupuolta ei pidä ymmärtää biologisena vaan kulttuurisena, rakennettuna ja tuotettuna prosessina. Seksuaalinen ruumis tuo-

tetaan vaikkapa kulttuurin kuvastossa heteroseksuaaliseksi, mutta esimerkiksi queer-teorian avulla tätä yksinkertaistusta voidaan kyseenalaistaa. Myös tieto nähdään ruumiillistuneena. Kulttuurintutkija paikantuu tietonsa kaltaisesti ruumiiseensa. Tutkijasta riippuen hän myös kirjoittaa auki sen, miten itsensä kokee tutkijana tai jopa ruumiillisena olentona. Samoin tutkijan käsitykset ruumiista vaihtelevat tutkimuskohteen tai tutkimuskysymyksen painotuksen mukaisesti.

Affektit liikuttavina voimina Äiti Amman syleilyssä

JOHANNA AHONEN

Intialaisen uskonnollisuuden affektiivisuus

Tässä artikkelissa⁷³ tarkastelen intialaisperäistä uskonnollisuutta sekä erityisesti Suomessa suosittua, eteläintialaista henkistä johtajaa Äiti Ammaa (Mata Amritanandamayi, s.1953) filosofi Gilles Deleuzen (1925–1995) affektiteorian valossa.⁷⁴ Suomessa 12 kertaa vierailleen Äiti Amman liike on oivallinen esimerkki kokemuksellisesta ja *affektiivisesta* henkisydestä. Amma tunnetaan paitsi humanitaarisesta työstään, myös erityisesti omintakeista tavastaan halata luokseen tulevia ihmisiä. Analyysissa tarkastelen Amman halausta ensisijaisesti *affektin* käsitteen kautta.⁷⁵

Hindulaisessa uskontoperinteessä affektiivisuus ja kokemuksellisuus ovat aina olleet tärkeitä. Pyrkimys jumaluuden läsnäolon aistimiseen ja kokemiseen nähdään keskeisenä osana arjen uskonnollisuutta. Jumaluus voidaan käsittää niin persoonatoman, kaikkialla läsnä olevana voimana, kuin moninaisina persoonallisina hahmoina. Kummassakaan tapauksessa jumaluutta ei mielletä tästä maailmasta täysin ulkopuoliseksi.⁷⁶ Tästä johtuen myös uskonnon harjoittamisessa aistit, värikkäät kuvat, musiikki, tuoksut, maut, ruumiin liikkeet ja joskus myös kosketus ovat vahvasti läsnä.

Uskontotieteilijä Teemu Tairan mukaan tunnetilat ja niiden intensiivisyys, elämykset ja omien voimavarojen lisääminen määrittävät nykyään yhä enemmän uskonnon kokemistapoja myös länsimaissa. Affektiivisuus, tietynlainen tiheyden tai *intensiteetin*, ”hyvien energioiden” tavoittelu määrittyy opinkappaleita tärkeämmäksi.⁷⁷ Toisin sanoen, ihmiset haluavat, että uskonto tai henkisyys tuntuu, liikuttaa ja ”voimaannuttaa”.

Amman halaus

Hindulaisessa rituaalisessa traditiossa sanskriitin kielen termi *darshan* viittaa uskonnolliseen näkemiseen, pyhän visuaaliseen aistimiseen. Darshan on ensisijaisesti käsitetty näköaistin avulla tapahtuvaksi tai mystiseksi kokemiseksi. Kohtaaminen Äiti Amman kanssa on hyvin ruumiillinen, sillä hänen darshaninsa tapahtuu syleilemällä. Amma halaa, silittelee ja jopa suukottelee seuraajiaan varsin spontaanilla ja estottomalla tyylillä, huomioimatta lainkaan esimerkiksi sukupuoleen, rotuun tai kastiin kytkeytyviä eroja.⁷⁸

Äiti Amman suomalaisten seuraajien puhetta voi luonnehtia sangen ”affekti-kylläiseksi”. Haastatellessani Amman suomalaisia seuraajia, heillä oli välillä vaikeuksia *kielellistä* eli pukea sanoiksi kohtaamistaan Amman kanssa. Kokemukset tuntuivat usein tiivistyvän jonkinlaiseen *affekti-intensiteettiin*. He kuvaavat kohtaamistaan Amman kanssa voimakkaiksi, leimallisesti *energeettisiksi* kokemuksiksi:

Jo ku mä lähestyin sitä taloa ni mä tunsin... valtavan energian, joka virtas siitä talosta, ja mul tuli semmonen tunne, että tässä talossa on täydellinen rakkauden mestari. Ja sit se vaan vahvistu, ku mä astuin siihen ja menin Amman darshaaniin eli Amman halaukseen ja siinä sitten koin hyvin voimakkaasti, että kun olin kaksikymmentä vuotta opettajaa etsiny, et nyt mä oon tullu oman opettajani luokse.⁷⁹

No se, energia oli niin mahtava siellä Kaapelitehtaalla... Et kerta kaikkiaan... Se vaan tulvahti yli ja siinä edessä istuin sit ensikertalaisena ja tuota... Tietysti joutu hirveen kauan odottaan et pääsi, mut mun mielest se oli vaa ihanaa et joutu odottaa, ku sai vaan istuu siinä ja vaan nauttii siitä ihanasta rakkauden energiasta ja ilmapiiristä ja, ja... Kyl siinä kyyneleet kyllä tuli, siinä ekalla kerralla silmiin et ennen jo siis kun halasin Ammaa, et ei siinä itse halaamisen kyl tullu, mut et se koko energia ja sit mä muistan kun mä lähdin sieltä, menin ratikkaan ja, sit se oli tietysti täynnä sieltä tulevia ihmisiä, Amman tavanneita ihmisiä, ni jotenki kaikki oli niin onnellisen olosia ja hymyileviä ja semmosia, ihan erilaisia kun normaalisti ratikassa et sitä ajatteli et vitsi ajatella jos aina olis kaikki ihmiset tällasia ja tälleen ku tulee ulos ni kaikki olis tällases tilassa ja näin... Ystävällisiä tavallaan toisillensa.

J.A: Millä tavalla sä sen energian tunsit?

Se on siis... No sitä voi verrata oikeestaan mitä meditaatiossa voi kokee ja joogassa, et hirveen semmonen rakkaudellinen, lämmin, valoisa, joka... valtaa, täyttää, tulvii kokonaan päälle ja täyttää... Tulee vaan hirveen hyvä olo.⁸⁰

Haastateltavani kertovat, kuinka jo Amman kanssa samassa tilassa oleminen tai tilan lähestyminen ovat aiheuttaneet heissä voimakkaita tunteita ja tuntemuksia. Amma on siis selvästi ”liikuttanut” haasteltaviani. Äiti Amman liikkeessä henkisyys saa ilmauksensa hyvin aistimellisesti ja affektiivisesti.

Amman liikkeessä korostetaan, että Amman halaus ei ole tavallinen halaus. Sen ensisijaisena tarkoituksena on jumalallisen energian välittäminen gurusta halattavaan tai pikemminkin halattavan ”oman” energian avautuminen tai voimistuminen gurun kautta. Haastateltavat näkevät Amman hindulaisen perinteen mukaisesti niin sanottuna itseoivalluksen saavuttaneena mestarina, joka ei enää elä *dualismien* eli kaksijakoisuuksien maailmassa ja pystyy siten täydellisesti ruumiillistamaan universumin luovaa *shakti*-voimaa. Hindulaisessa uskontoperinteessä shakti merkitsee

luonteeltaan feminiiniseksi määrittävää energiaa, joka nähdään perustavana, luovana voimana kaiken olevan takana.⁸¹

Amman hahmo näyttääkin toimivan haastateltavilleni jonkinlaisena esikuvana, horisonttina, jota myös he itse voivat tavoitella. Amman hahmon ja konkreettisen, fyysisen toiminnan myötä jumallaisen läheisyyden ja itseoivalluksen päämäärät näyttävät helpommin tavoitettavissa olevilta.⁸² Näin ollen Amman hahmossa henkisyys ja ruumiillisuus laskostuvat tiukasti toisiinsa.

Olen itsekkin ollut hämmästynyt Amman ruumiin voimasta. Tehdessäni vuonna 2006 kuukauden mittaisen kenttätöön Äiti Amman Intian *ashramissa* eli henkisessä keskuksessa, huomioin, ettei hän pitänyt yhtäkään vapaapäivää. Olen myös nähnyt Amman halaavan ihmisiä yhtäjaksoisesti tauotta 15 tuntia (esimerkiksi Amman Lontoon vierailulla vuonna 2009). Miten analysoin Amman poikkeukselliselta vaikuttavaa ruumiillisuutta? Miten tulkitseen haastateltavieni, yhtäaikaista hyvin ruumiillis-affektiivisia, mutta myös henkisiä kokemuksia?

Deleuzen affekti- ja ruumiillisuuskäsitys tuo tähän aihepiiriin kiinnostavan näkökulman. Gilles Deleuze ja filosofi Felix Guattari (1930–1992) toteavat filosofi Baruch Spinozaa (1632–1677) seuraten, että affektit ovat muutoksia, *tulemisia*, jotka parhaassa tapauksessa lisäävät ja vahvistavat ruumiin voimia. Esimerkkeinä ruumiin voimien kasvamisesta toimivat kohtaamiset ja kytkökset muiden ruumiiden kanssa.⁸³ Spinozaan viitaten Deleuze korostaa ruumiiden mahdollisuuksien avoimuutta: emme edes tiedä, mitä ruumiimme voimat ovat.⁸⁴

Kehoja onkin mielekkäintä tarkastella kysymällä esimerkiksi sitä, miten ne voivat käyttää voimiaan ja mitä kytköksiä ne pystyvät muodostamaan. Halatessaan tuhansia ihmisiä lähes vuorokauden ympäri useita päiviä tauotta Amma epäilemättä on vahvasti kytköksissä kehonsa voimapotentiaaliin. Deleuzeläisessä affektiteoriassa affekti nähdään ruumiiden välisenä vaikutuksena. Yksilön ja ympäristön välillä ei ole pysyvää eroa, vaan molemmat nähdään muuttuviksi suhteiksi ja rajapinnoiksi. Affekteja voidaan siis välittää ruumiiden välisinä intensiteetteinä.⁸⁵ Näin halaava Amma pystyy vaikuttamaan muihin ruumiisiin ja mahdollisesti lisäämään näiden voimaa ja iloa.



Hindulaisesta uskontoperinteestä lähtevä Äiti Amma on guruksi varsin välitön ja suosittu suomalaisten keskuudessa. Kuva: Amma Keskus ry.

Tämä voimien dynamiikka liikkuu toki kumpaankin suuntaan. Halatessaan ihmisiä myös Amma saa voimaa kohtaamisista muiden kehojen kanssa ja pystyy venymään uupumuksen tuolle puolen. Deleuzeläistä kehystä seuraten Amman darshania voi näin tarkastella affektiivisena kohtaamisena, jossa ruumiit vaikuttavat ja muuttuvat.

Henkiset laulut affektiivisen tilan luoja

Amman julkiset ohjelmat eivät koostu ainoastaan halaamisesta. Myös *bhajaneilla* eli intialaisilla henkisillä lauluilla ja yhteisöllisellä meditaatioilla on tärkeä osansa affektiivisen tilan luomisessa. Amma johtaa usein itse bhajaneiden laulamista intialaisten soittimien säestäessä. Bhajanit ovat tärkeä osa hindulaisessa antaumuksellisessa *bhakti*-traditiossa ja tunnelma tilaisuudessa onkin yleensä hyvin affektiivinen.

Amma itse eläytyy laulamiseen spontaanisti ja voimakaseisesti, jopa ekstaattisesti. Istuessaan hän liikuttaa kehoaan musiikin mukana lyöden välillä kädellään tahtia. Usein laulun loppupuolella tahdin kiihtyessä Amma silmät suljettuna kallistaa päätään taakse päin ja kohottelee käsiään ylös vetäen ne sitten takaisin rintaansa vasten. Samalla hän nauraa ja kiljahtelee: ”Maamaamaaa”. Yleensä läsnä on satoja, ellei tuhansia ihmisiä, jotka laulavat mukana. Kun tempo nopeutuu, he alkavat taputtaa käsiään. Jotkut vain istuvat hymyillen ja silmät suljettuna meditaatiossa, toisten silmistä valuvat kyneleet. Amman Helsingin ja Lontoon ohjelmissa huomasin, että ihmiset koskettelevat toisiaan poikkeuksellisen paljon. He halaavat, suukottelevat tai hierovat toistensa jäseniä. Suuri joukko ihmisiä varustautuu paikalle makuupussien ja huopien kanssa, sillä monet haluavat olla paikalla darshanin päätökseen saakka. Se jatkuu niin kauan kuin tulijoita riittää eli usein aamuun tai jopa aamupäivään asti. Ohjelma päättyy ruusunterälehtien sateeseen Amman heitellessä bhajanien tahdissa tanssivien, nauravien ja laulavien ihmisten ylle kukkia siunauksen osoitukseksi.⁸⁶

Deleuzeläisen feministifilosofi Elizabeth Groszin mukaan maailma ja elävät olennot ovat luonteeltaan värähteleviä ja taide on se voima, joka muuttaa värähtelyt aistimuksiksi.⁸⁷ Musiikki on usein nähty taiteen muodoista kaikkein affektiivisimpana, koska musiikin rytmit ja värähtelyt vaikuttavat ruumiisiin hyvin suoraviivaisella tavalla ja houkuttelevat niitä kytkeytymään toisiinsa. Musiikin värähtelevä voima ja sen vaikutukset materiaalisissa ruumiissa tuottavat välitöntä nautintoa.⁸⁸

Palatkaamme vielä Amman ohjelmaan, jossa tuhannet ihmiset ovat läsnä laulamassa bhajaneita. Deleuzen ajattelussa elämä nähdään luovana voimana, joka ei ala rajatuista olioista, vaan kulkee kehojen läpi ja poikki ylittäen yksittäisten henkilöiden rajat ja kokemukset.⁸⁹ Näen bhajan-tilan eräänlaisena voima- tai affektikenttänä, jossa affektit ovat jaettuina ja tarttuvia. Groszia seuraten tulkitsen, että bhajan-musiikki voimakkaasti rytmiseen täyttää tilan yhteisöllisesti aistittavilla värähtelyillä, mikä puolestaan luo ihmisten joukossa kollektiivisen voiman tulla vaikutetuksi. Tuloksena syntyy intensiivinen ja kiihtyvä affekteista tiheä tuleminen tila.⁹⁰ Tämä on varmasti omiaan voimistamaan Amman tuottamaa halaukokemusta. Amman Euroopan kiertueilla bhajanit jatkuvatkin niin kauan kuin halaaminen jatkuu. Oma tutkimus-

materiaalini kuitenkin tukee Tairan näkemystä siitä, että uskonnon affektiivisuus ei suinkaan viittaa pinnalliseen hedonismiin tai kevyeen ”filistelyyn”.⁹¹ Omat haastateltavani ottavat henkisyden ja siinä kehittymisen vakavasti.

Ruumiillisen kontaktin voima

Huolimatta Amman maailmanlaajuisesta suosiosta ja pitkistä maantieteellisistä välimatkoista, Amman vetovoimalle on oleellista lähikontakti.⁹² Amman ruumiillinen tapa kommunikoida seuraajinsa kanssa syleilemällä heitä on intiimi, ja sillä on selvästi hyvin voimakas vaikutus hänen seuraajiinsa:

Varsinkin alkuvaiheessa, kun mestarin tapaa, niin musta tuntuu, et kanssa myös sellanen fyysinen suhde on tärkee, et Amma on semmonen feminiininen ja pehmeä ja pääsee siihen halaukseen niin se tuntuu fyysiselläkin tasolla mukavalta... Ammalta on joskus kysytty, et eiks Amma vois vaan antaa satsangia ja puheita ja sun muuta. Eiks Amma vois antaa darshania silleen vaan, et se ei halaa. Et se antais vaikka karkin käteen tai jotain. Niin Amma on sanonu, et se ei ajais samaa asiaa, et tää halaaminen nimenomaan auttaa ihmistä avaamaan sydämen. Että se on tota mun mielest aika tärkee aspekti siinä niin.⁹³

Haastateltavani ovat korostaneet myös Amman empaattisuutta:

Tietysti se rakkaudellisuus ja sydämellisyys ja sellanen, et ottaa vaan kaikki avosylin vastaan ja suo kaikille mitä ihanimman hymyn. Ja niin kun seuraavassa hetkessä voi sitten nauraa toisen kanssa ja seuraavas hetkes lohduttaa tai jotenkin. Että Amma kun se antaa kaikille just sitä, mitä tarvitsee, et se oli niin henkilökohtanen kontakti. Ja vielä fyysinen kontakti, et se oli se halaus.⁹⁴

Ruumiillinen liike, kosketus ja tunteet kietoutuvat vahvasti yhteen.⁹⁵ Kuten Amman intialaisia seuraajia tutkinut uskontoantropologi Maya Warrior toteaa, Amman halaus eleenä tuottaa hänen seuraajissaan tunteen, että heidän emotionaalisia tarpeitaan arvostetaan.⁹⁶ Haastateltavani ovat nostaneet esiin Amman herkkyyden vastata erilaisiin affekteihin. Amman halaus muodostaa näin kanavan ilmaista käsittelemättömiä tunteita. Halaaminen myös vapauttaa voimakkuusasteiltaan erilaisia affekteja. Olen nähnyt lukemattomia kertoja ihmisten itkevän vuolaasti Amman halauksessa.

Suomen kohdalla lienee syytä kiinnittää huomiota myös kosketuskulttuurimme niukkuuteen, joka saattaa nykyisessä teknologiakeskeisessä yhteiskunnassa entisestään voimistua. Kulttuuriantropologi Taina Kinnunen on tarkastellut eri-ikäisten suomalaisten kosketuselämäkertoja ja nostanut esille kaipuun hyväksyvään kosketukseen.⁹⁷ Omat haastateltavani ovat arvostaneet Amman lempeyttä ja tasapuolisuutta: halaukseen pääsevät kaikki halukkaat ilman ehtoja tai ansioita.

Deleuzeläisestä näkökulmasta tulkittuna näen Amman darshanin ruumiillisen tulemisena ja Amman voimakkaiden affektien tuottajana tai mahdollistajana. Haastateltavieni kokemukset Amman darshanista eivät ole yksityisiä, ”mystisiä” tai ”irrationaalisia”, vaan ne voidaan nähdä yhteisöllisinä, affektiivisinä ja energeettisinä kohtaamisina. Nähdäkseni deleuzeläinen affektikäsitys voikin toimia hyödyllisenä välineenä analysoitaessa niin sanottuja henkisiä kokemuksia. Tällöin korostuu henkisten kokemusten affektiivis-ruumiillinen perusta. Deleuzeläisen affektiteorian kehyksessä kahtiajaot esimerkiksi henkisen ja materiaalisen, mystisen tai rationaalisen välillä eivät ole mielekkäitä. Ruumiit ja energiat tulevat yhteyteen toistensa kanssa, vaikuttaen ja muuttaen toinen toisiaan, eikä näissä kontakteissa ole mitään mystistä: ainoastaan erilaisilla voimilla ja kyvyillä varustettuja kehoja, affektiivisia värähtelyjä, muutoksia ja tulemisia.

Dance+Pray-messun vahvistettu kokemus

ANNA HAAPALAINEN

Tässä artikkelissa kuvaan ruumiillisuutta ja siihen liittyviä merkityksiä tutkijan näkökulmasta Dance+Pray -messussa. Ensimmäinen *Dance+Pray*-messu järjestettiin 23.3.2012 Turun Mikaelinkirkossa.⁹⁸ Se toteutettiin viikkomessun kaavalla, ja messussa *dance-* ja *trance-musiikilla*, tanssilla sekä erilaisilla valoefekteillä oli oleellinen rooli.⁹⁹ Dancemessu poikkesi muista erikoismessuista sen järjestämiseen tarvittavien resurssien, niin rahoituksen kuin vapaaehtoisen työvoiman tarpeen takia. Messuun odotettiin noin 600 osallistujaa, mikä toteutui. Järjestäjien mukaan dancemessu oli suunnattu nuorille ja klubikulttuurista kiinnostuneille, mutta samalla he korostivat, että messu – oli se millainen tahansa – kuuluu kaikille.¹⁰⁰

Liturgiksi valikoitui korkeakirkollinen pappi, jolle oli erittäin tärkeää dancemessun teologisen sisällön oikeellisuus.¹⁰¹ Dance+Pray-messu oli ja on yhä edelleen ammattimainen tuotanto ja sitä varten kirjoitettiin formaattikirja *Dance+Pray, Dancemessu – Messuntekijän opas*.¹⁰² Messua ei lähdetty tekemään pienesti, vaan komeasti ja ammattimaisesti. Työryhmän ohjenuorana oli: ”...tämän täytyy näyttää siltä, että teknoihmiset, dance-ihmiset, tekee tätä omilleen”.¹⁰³

Katoava ruumis ja katoamaton sielu

Dance+Pray-messun promootiovideo julkaistiin YouTube-sivustolla 21.2.2012.¹⁰⁴ Päivä videon julkaisemisen jälkeen Kotimaa24-sivustolle ilmestyi Dance+Pray-messua esittelevä artikkeli, joka oli otsikoitu huomiota herättävästi ”Dancemessussa papit tanssivat – ei migreenikoille”, ja joka herätti välittömästi vilkasta keskustelua.¹⁰⁵ Sivuston keskustelun vastakkainasettelu uudistusmielisten ja perinteitä kunnioittavien välillä sai heti median kiinnostumaan. Tämä tiukka ja aika ajojin rankakkin äitynyt keskustelu vaikutti uutisoinnin sisältöihin.

Huhtikuun 23. päivä, vain kaksi päivää videon julkaisemisen jälkeen, *Turun Sanomien* Portsan kaupunginosauutiset-sivustoilla julkaistiin juttu dancemessusta. Otsikkona uutisessa oli ”Dancemessussa jytäävät myös papit”.¹⁰⁶ Tapahtumasta julkaistiin tiedote jopa Klubitus-sivustolla, joka on klubikulttuurista kiinnostuneiden uutissivusto.¹⁰⁷ Kuusi päivää myöhemmin kaupunkilehti *Aamuset* otsikoi artikkelinsa ”Mikaelinkirkon teknomessu herättää pahennusta”.¹⁰⁸ *Iltalehti* tarttui aiheeseen heti uutisella ”Tanssiva pappi herätti raivon: Tanssimessu aiheuttaa vihaa

kristillisissä piireissä”.¹⁰⁹ Video päättyi myös *Helsingin Sanomien* NYT-liitteen internetsivuille hyvin pian sen jälkeen, kun se oli ensimmäisen kerran postitettu Kotimaa24-sivustolle. ”Hippaa kirkossa. Turussa järjestetään maaliskuussa Dance-messu” -otsikolla kirjoitettu artikkeli vastasi sisällöltään messun tuottajan kirjoittamaa tiedotetta.¹¹⁰ *City-lehden* pienessä jutussa Turussa Tapahtuu -osiossa teksti oli tarkoituksellisesti ristiriitaa korostava:

PYHÄINHÄVÄISTYS! Tämä on kristillisen Kotimaa24- uutissivuston keskustelussa vallitseva yleisfilis – – Kritisoijien mielestä pahinta on, että kirkkoon tuodaan yökerhoista tuttu tanssityyli ja biletyt eli pyllynkeikutus ja viinan kanssa läträäminen. Dancehumputus yhdistettiin myös heimokulttuureihin. – – Vertasipa joku nykyaikaista tanssimista itsetyydytykseenkin...¹¹¹

Dancemessun uutisointi keskittyi pääsääntöisesti erojen korostamiseen. Arkiymmärrys siitä, miten messuun osallistuva seurakuntalainen toimii fyysisesti kirkkotilassa, törmäsi dancemessun järjestäjien näkemykseen seurakuntalaisten osallistumisen, toimijuuden ja ylistyksen tavoista. Uutisoinnissa ihmisruumis ja ihmisen fyysinen toiminta erityisessä tilassa (kirkkosali) ja erityisessä tapahtumassa (messu) oli polttolinssi, jonka läpi dancemessua tarkasteltiin. Tanssiminen kirkkotilassa ja messun aikana ei kommenteissa vertautunut Daavidin tanssiin Herran ylistykseksi,¹¹² kuten messun järjestäjät toivoivat, vaan *rave-* ja yökerhokulttuuriin. Keskusteluissa fyysiseen ruumiiseen liitettiin lihallisuus, maallisuus ja halu, joiden kuolettaminen tai kieltäminen tässä erityisessä tilanteessa näyttäytyy normina.

Juuri näiden henki/ruumis ja kirkkosali/yökerho -erojen korostaminen ohjasi myös messuun osallistuvien kokemuksia ja messusta puhuvien käsityksiä sen erityisyydestä. Uutisointi sekä sitä seurannut keskustelu auttoivat messuun osallistuvia määrittelemään myös fyysisen olemisensa tavat messutilanteessa uudelleen. Kyse ei ole vain hengellisyydestä vaan myös ruumiillisuuden nostamisesta jumalanpalveluksen keskiöön.

Mukana koko ruumiilla

Kylmänä maaliskuisena iltana lähdin kenttätöihin Turun Mikaelinkirkkoon Dance+Pray-messuun. Kokemus oli erittäin fyysinen. Trance-musiikin ihmis sydämen sykkeen tahdissa kulkeva rytmi, taidokkaat valoefektit, valkokankaalle heijastetut videot ja fraktaalikuviot, savukoneen tuoksu, huumaava äänimaailma sekä tanssivien ihmisten massa aiheuttivat eräänlaisen aistien ylikuormittumisen. Kenttätyöpäiväkirjassani kuvaan saapumistani kirkolle seuraavasti:

Tunnelma on iloinen ja hivenen sekava. Kirkkosali aukeaa edessäni. Rytmi tuntuu koko vartalossa, taidokkaat valoefektit pyyhkivät läpi kirkkosalin, joka on täynnä ihmisiä. – – Tunnelma on jotenkin energisen levoton. Kaikki liikku-



Dance+Pray-messun tanssiesityksessä nähtiin myös ristiinnaulittu. Kuvaaja: Anna Haapalainen.

vat, vaihtavat paikkaa, siirtyilevät ja pysähtelevät juttelemaan ihmisten kanssa. Monet tuntevat toisensa.¹¹³

”Musiikki hiljenee ja samalla tunnelma rauhoittuu – ihmiset jäävät paikoilleen”.¹¹⁴ Muutamalla yksinkertaisella muutoksella, hiljenevä musiikki ja himmenevät valot, kyetään ohjaamaan seurakunnan toimintaa. Ne merkitsevät messun alkua. Nuorten ristikulkue kulkee keskikäytävää pitkin liturgin johtamana. Hetki on seesteinen. Alttarilla on kulkueen päätyttyä kolme ristiä.¹¹⁵ Symboliikka on ilmeistä ja helposti kaikkien tunnistettavissa, siksi se myös vaikuttaa tehokkaasti. Hetken kuluttua rytmi voimistuu ja tunnelma muuttuu, tanssiesitys alttarilla alkaa.

Seurakuntaa ohjataan tekstein ja osa niistä on kirjoitettu suoriksi puhutteluiksi: ”Kuka sinä olet huomenna?” Messuun osallistuvien ja liturgin välille pyritään luomaan kahdenvälinen suhde. Saarnan aikana pappi kävelee hitaasti kirkon keskikäytävää pitkin valokeilassa muun kirkkosalin ollessa pimennettynä. Seurakuntalaisten katseet kiinnittyvät liturgiiin ja he kääntävät rintamasuuntansa liturgin liikkeen mukaan. ”Tiedostan muiden ihmisten läsnäolon, mutta silti tuntuu kuin saarna olisi suora puhuttelu minulle. Tunne on fyysinen.”¹¹⁶

Ehtoollisen aikana ei tanssita. Itse asiassa messun alussa ilmoitetaan, että tanssille on varattu aikaa messun loppupuolella. Ihmiset kuitenkin tanssivat paikoillaan ennen varsinaisen tanssiosuuden alkamista. Seurakunnan liikkeitä säädellään musiikin intensiteetillä. Ehtoollista kohden tunnelmaa rauhoitetaan: rytmi hidastuu, valot liikkuvat seesteisemmin ja valkokankaan kuviot muuttuvat levollisemmiksi. Musiikki hiljenee synnintunnustuksen ajaksi ja ehtoollisen aikana soitettava musiikki on hyvin rauhallista.¹¹⁷

Ripin, synnintunnustuksen, ehtoollisen ja kiitosvirsiä jälkeen viikkomessukaavan mukainen ylistysosio alkaa. Dance+Pray-messun tanssiosio on suunniteltu ylistysosion kohdalle. Liturgi ilmoittaa tanssin alkavan – aikaa sille on varattu 40 minuuttia. Osa seurakunnasta siirtyy eteen, alttarille, tanssimaan. Tämän annetaan jatkua hetki, kunnes henkilökunta ohjaa tanssijat pois alttarilta. Papit tanssivat, nuoret tanssivat, mutta osa ihmisistä istuu tai seisoo paikoillaan katsoen hyppivää massaa. Suhteellisen suuri osa ihmisistä poistuu paikalta messun loputtua. Tanssimaan jää kuitenkin ehkä noin kolmasosa osallistujista. Kädet nousevat ilmaan, hypitään rytmin tahtiin, DJ:t ”spiikkaavat biitin” väliin: ”Olen antanut elämäni Herrallemme, Jeesukselle ja se on ollut paras päätös ikinä!” Tanssi kiihtyy ja hiljenee trance-musiikin tahdissa.¹¹⁸

Messussa vuorottelevat kiihtyvät ja seesteisemmät kohdat korostavat messun sisältöä. Trance-musiikin hypnoottiseksiin luonnehdittu rytmi, joka tuntuu koko kehossa, ohjaa jopa *aistideprivaatioon* eli aistiärsykkeiden vaimenemiseen. Dancekappaleiden seesteisempi tunnelma rauhoittaa. Kokemukset, tunteet, havainnot ovat jollain tavalla vahvistetumpia – terävämpiä – ja ennen kaikkea fyysisempiä kuin tavanomaisessa messussa. Ihmisen ruumiillisuudelle annetaan toisenlainen merkitys messukontekstissa: ruumiillinen kokemus ja tunteiden herättämät fyysiset tilat ovat portti hengellisyyteen. Ruumista ei enää kuoleteta vaan se otetaan mukaan.

Osallistuminen messuun tutkijana oli tärkeä kokemus, jossa huomasin, miten ruumiini reagoi siihen kohdennettuihin ärsykkeisiin huolimatta hengellisen puolen puuttumisesta. Kehoni kävi läpi ohjatun skaalan tunteita ja tuntemuksia, olin läsnä äärimmäisen virittäytyneenä fyysisenä olentona, jonka ruumiin rajat tarkentuivat ja sulautuivat draaman kaarta noudattaen. Kenttätyöpäiväkirjani viimeinen merkintä on kuvaava: ”Kävelen kotiin. Korvat soivat ja olen hämmentynyt. – – Minulla on kylmä ja kadut tuntuvat hiljaisilta.”¹¹⁹

Liturgia, draama ja ruumis

Dance+Pray-messun tulkitsemiseksi pitää ymmärtää messun liturgisen rakenteen taustalla olevat teologiset perusteet. Messun sisältö noudattaa aina draaman kaarta, jossa ahdistuksesta ja murheesta nousee yhteisen ehtoollisaterian ja ilon äärelle synninpäästön puhdistamina ylistämään Herraa.¹²⁰ Kyseessä on voimakas affektiivinen draama, johon seurakunta osallistuu. Perinteisessä evankelis-luterilaisessa messussa seurakunnan fyysinen osallistuminen on hyvin hillittyä – draama toteutuu hiljaisuudessa, pysähtyneessä ruumiissa, jonka ainoa liike tilassa on penkiltä alttarille ja takaisin. Messun keskiössä on Jumalan armo, ei niinkään ihmisen toiminta.¹²¹

Dance-messussa lähtökohta on osin toinen. Jumalan armo ja Hänen ylistämisenä ovat edelleen messun teologisessa keskiössä, mutta tavat ovat toiset. Ihmisruumiille annetaan uudenlainen asema. Seurakuntaa rohkaistaan liikkumaan kirkkosalissa, tanssimaan ja tekemään itsensä näkyväksi. Osallistuminen messuun ei jää vain liturgin ja seurakunnan välisen vuoropuhelun varaan,¹²² vaan seurakunnalla on näky-

vämpi rooli. Kyse ei siis ole siitä, että dancemessussa seurakunnan osallistuminen olisi merkittävämpää, se on vain esillä totutusta poikkeavalla tavalla.

Vahvistettuja sen sijaan ovat kokemukset ja emootiot. Antamalla vapauden liikkoa ja käyttää kirkkosalia toisin, annetaan myös vapaus kokea ja ilmaista kokemaansa ruumiillisesti. Ohjaamalla ruumiillista kokemusta aistiärsykkein vahvistetaan messuliturgiaan sisäänkirjoitettua elämyksellistä draamaa. Subjekti tunnustetaan ruumiilliseksi ja tämä ruumiillisuus valjastetaan osaksi hengellisyyttä. Dancemessun tuottaja kuvaa Dance+Pray-messun vahvistettua draamaa seuraavasti:

[Minä] valehtelin, jos sanoisin, että tässä ei luotaisi kokemusta tai elämystä. -- tietynlaisessa musiikkityylissä on tietynlaisia elementtejä: valot, äänet ja sitten tämä yhteisöllisyys. Dance-musiikissa, erityisesti trancesa ja housessa, tanssitaan, mutta tanssitaan yksin yhdessä. Välttämättä sitä ei luterilaisessa kirkossa ymmärrä sitä elämyksellisyyttä, koska se on aika paljon kaikki samanlaista. -- Me vähän sitä [elämyksellisyyttä] autoimme. -- Kaikissa näissä luterilaisen messun eri osissa on niin selkeät elementit, että niistä on helppo ottaa ne elämykselliset osiot, kun vaan miettii, että mitä tässä osiossa tehdään. 123

Dance+Pray-messussa ihmisruumis on draaman näyttämö. Messun osiot eivät ole vain sanoja tai teologisia periaatteita, vaan ne koetaan sekä tuodaan ilmi fyysisesti – yksin, yhdessä.

Sydän, karppi ja ankkuri

TIMO J. VIRTANEN

Visuaalinen näkyvä

Yksilöllinen kokeminen ja tulkinta, niin oman ruumiillisuuden kuin ympäristönkin suhteen, tapahtuu monipuolisesti eri aistien avulla. Visuaalisella kulttuurilla tarkoitetaan yleisesti näkemisen ja kuvaamisen kautta havaittavaa maailmaa ja sen kuvallista esittämistä. Kuvittelemisen ja kuvaamisen tuotteet esineellistyvät ja aineellistuvat erityyppisissä prosesseissa. Tämän artikkelin lähtökohtana on ihmisruumiin esteettinen muokkaus ja erityisesti tatuointi. Tarkentavina näkökulmina ovat muun muassa pysyvyyden ja tilapäisyyden teemat, sukupuolitettu visuaalisuus, kuva-aiheiden merkitykset sekä esimerkiksi tunnistamisen ja sosiaalisen stigman yhteys.¹²⁴

Kulttuuriantropologi Taina Kinnunen erottaa valtakulttuurin hyväksymät tatuoinnin ja lävistyksen, mutta mainitsee lisäksi niin sanotun modernin primitivismin. Jälkimmäiseen kuuluvat useat eri tavat muokata ruumista, muun muassa polttaminen, vääntäminen ja kuormittaminen. Tatuointien osalta kysymys on ”ruumiiseen tunkeutumisesta”.¹²⁵ Sosiaalishistorioitsija Stephen Oettermann rakentaa puolestaan eurooppalaisen tatuoinnin historiaa käsittelevässä tutkimuksessaan luokittelun, jossa hän sijoittaa erilaiset kehonmuokkauksen käsitteet kolmeen kerrokselliseen ulottuvuuteen: tekniikan, funktion ja merkityksen avulla. Lähtökohtana on kehon maalaus, josta on johdettavissa tekniselle tasolle kuuluvat kosmetiikka, naamio, tatuointi, sekä arpi- ja polttomerkit. Funktionaalisen tason tarkastelu yhdistyy tekniikkaan siten, että ristiviitteitä käsitteiden välillä on jo runsaasti. Tatuointi yhdistyy funktiotasolla muun muassa kaunistautumiseen, pelotteluun, rituaaliseen, maagiseen ja uskonnolliseen funktioon että sosiaaliseen tunnistamiseen (ranki), poliittiseen funktioon ja sukulaisuussuhteen kuvailuun. Merkitystasolla nämä liittyvät erityisesti identiteetin ja kommunikaation, mutta myös lääketieteen näkökulmaan.¹²⁶

Kuvan paikat

Suomalainen kulttuurien tutkimus on visuaalisuuden tutkimuksessa käsitellyt ansiokkaasti tekstiilien ornamenttiikkaa, kylävalokuvaajien tuotoksia ja säilyneitä kaitafilmejä. Suomalaiset varhaiset etnologiset valokuvat ja elokuvat ovat maailmallakin hyvin tunnettuja. Samanaikaisesti kaupunkiympäristön graffitit ovat peittyneet yhä uusilla kerroksilla, musiikkivideot synnyttäneet uusia kuvamaailmoja ja

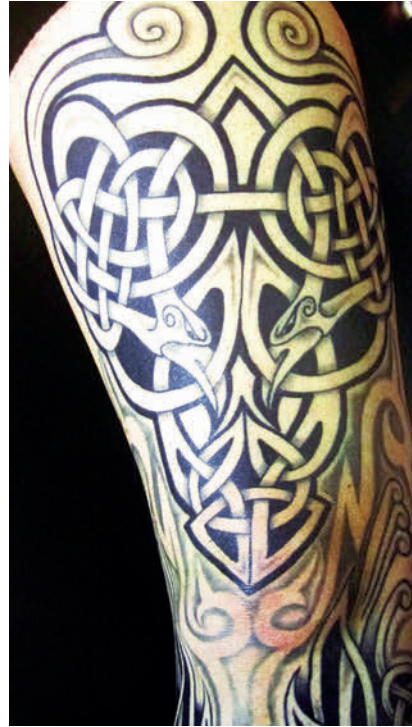
ammattimaiset tatuoiijat luoneet asiakkailleen ”pinup”-tyttöjen peitoksi mustia ”tribaalreja”. Monet uudemmat visuaaliset elementit ovatkin tilapäisiksi tarkoitettuja, ajoittain uusittavia tai muutoin huonosti säilyviä (ks. Kieli ja kommunikaatio -luku).

Vaikka taidehistoria hallitsee tekijöiden, tyylikausien ja -suuntien kirjon, on esimerkiksi etnologisella kuvatutkimuksella ja -opetuksella nykyisin varsin tärkeä tehtävä arkielämän kuvien eri lajien, kuten mainoskuvan, perhevalokuvan, harrastajakuva- taiteen, tatuoinnin tai piirroksen kannalta. Käsitellessään erityisesti filosofian kautta erilaisia murroskausia kielen ja kirjallisuuden tutkija W. J. T. Mitchell ottaa esiin niin sanotun *kuvallisen käänteen* ja liittää siihen kiinnostavasti muun muassa tekstin ja kuvan yhteyden (vrt. kirjoitusmerkit tatuointeina). Mainitun kuvallisen käänteen jälkeen muun muassa laaja mediakuvasto ja kaupallinen kuvatulva tarjoavat uudenlaisia tutkimuskohteita ja -näkökulmia.¹²⁷ Visuaalinen kulttuurien tutkimus on löytänyt kohteita yhtälailla kuvien käyttämisestä kuin niiden tuottamisestakin. Digitaalinen vallankumous

on myös helpottanut kenttätöissä tapahtuvaa dokumentointia ja kuvan käsittelyä. Tatuointia on tarkemmin käsitelty useissakin suomalaisen kulttuurien tutkimuksen opinnäytteissä, tutkimuksissa ja kuvateoksissa. Uusimpiin teksteihin kuuluu Jari Ruotsalaisen merimiesaiheinen tatuointiartikkeli.¹²⁸

Kehonmuokkauksen kirjava kokonaisuus

Kalliomaalausten ”tikkuihmisten” eli ”adorante”-hahmojen, filmille ja paikalliseen sanomalehteen taltioitujen hääkuvien sekä modernin digitaalisen ”selfien” ohella ihminen on jo pitkään löytänyt kuvalleen ja ilmaisulleen kohteen ja alustan myös omasta itsestään. Tatuointien yhteydessä voidaan laajemmin puhua *body artista*, johon kuuluvat myös kehonmaalaus ja lävistykset, naamioituminen, implantit eli istutteen tai vapaaehtoinen amputaatio. Urbanista uutuudenviehätyksestä huolimatta taustoina uudelle kuvan käyttämiselle ovat usein kansankulttuurin perinteiset ilmiöt ja *motiivit*, kuten rakkaus, kaipuu, ryhmähenki, identiteetti ja koristautumisen halu, mutta luonnollisesti myös erottautumisen ja yksilöllisyyden tarve.



Tribaalitatuointi ottaa mallikseen usein myös esihistoriallisia motiiveja, kuten itseään purevan eläimen. Kuvassa erityisesti 1990-luvulla kuuluisuutta saaneen ranskalaisen Bugsin tatuoima kelttiläinen tribaali. Lähde: Picerno 2012.

Tatuointien ja body artin yhteydessä nostetaan esiin Oettermanninkin mainitsemat naamiot ja naamioituminen.¹²⁹ Klassinen japanilainen rituaaliesine, Nô-naamio, esiintyy identtisenä myös moderneissa tatuoinneissa. Samoin monet tribaalikuviot ovat peräisin eri kulttuurien aineellisista ja esineellisistä, jopa esihistoriallisista aiheista, kuten esimerkiksi viikinkikulttuurin kuviot ja eläinornamentiikka. Oheisessa Bugsin kelttiläistä eläinornamentiikkaa esittävässä kuvassa graafisiksi elementeiksi muodostuneet eläimet erottuvat samankaltaisina kuin arkeologisissa esinelöydöissäkin.

Tatuointi on nykyisin ”salonkikelpoinen” taiteen laji. Sillä on historiallisesti ja alueellisesti kehittyneet tekniikkansa ja motiivikuvastonsa sekä erityistyylien ammattilaisensa.¹³⁰ Vaikka etnografinen ja antropologinen kirjallisuus esittelivät alkuperäiskansojen ruumiinmuokkausta eksoottisena *toiseutena*, niin samalla etnografisten museoiden näyttelyt sekä ilmiötä käsittelevät artikkelit ja katalogit ovat antaneet monipuolisen ja usein ajantasaisen kuvan maailman eri osien ihmisten tavoista muokata vartaloaan. Erilaiset ihmiskehon muokkaamiset ulottuvat kiinalaisesta jalkojen tyypistämisestä afrikkalaisiin huulen- ja kaulanvenytysrenkaisiin tai -levyihin ja väliamerikkalaiseen kallonmuokkaukseen. Usein myös asusteet, korut, hiuslaitteet ja muut koristeet ovat osa rituaalista kokonaisuutta. Syyt muokkaukselle löytyvät sekä kulttuurisista kauneuskäsityksistä, terveysuskomuksista että uskonnollisista riiteistä. Erityisesti 1900-luvun alkupuolella kiinnostus toiseutta kohtaan oli voimakasta. Monet nimeltä tunnetut tatuoidut henkilöt, kuten Great Omi, Belle Irene, Mia Vera, Frank ja Emma de Burgh kiersivät maailmaa ja ansaitsivat elantonsa kirjoitella ihollaan.¹³¹

Monet nykyisetkin julkisuuden henkilöt, kuten urheilijat ja muusikot, esittelevät yleisinä tatuointejaan. Aiheina eivät enää ole ainoastaan merimiesten sinisävyiset ja epäselvät purjelaivan kuvat ja ruusut, vaan myös mustat tribaalit, japanilaistyyppiset kirkassuomuiset karpit, sarjakuvahahmot, biomekaniikan kuvat tai kiinalaiset kirjoitusmerkit. Studiot ovat yleistyneet, aiheeseen liittyviä tv-ohjelmia, kuten esimerkiksi *LA-ink* esitetään Suomessakin, ja lehtikioskilta voi ostaa kuvamalleja sisältävän *Tattoo*-lehden.

Mallikuvien paljoudessa yksittäiset motiivit jäävät usein kokonaisuuksien alle, joskus kirjaimellisestikin. Lucky Diamond Rich julistettiin vuonna 2006 maailman tatuoiduimmaksi henkilöksi. Tapaus osoittaa, miten pitkälle ihon kuvittamisessa voidaan mennä. Aluksi hänellä oli normaaliin tapaan kuvioita ihollaan, myöhemmin ne peittyivät kokovartalomustalla ja viimeksi hänelle on tehty jo valkoisia kuvioita mustalle pohjalle. Richille julkisestikin tatuointeja messuilla tehnyttä Xed LeHeadia pidetään yhtenä nykypäivän näkyvimmistä tekijöistä ja uusien tekniikkojen kehittäjistä.¹³² Monilla muillakin alueilla on johtotähtensä. Horiyoshi III kuuluu japanilaisen kuvatradition eliittiin Filip Leun tapaan. Vanhan koulukunnan *pinup*-motiivia modernisoinut Joe Capobianco tai biomekaniikan taituri H. R. Giger kuuluvat myös 2000-luvun parhaisiin tatuointitaiteilijoihin.¹³³

Suomen urbaanit alkuasukkaat

Suomalainen perinteinen kansankulttuuri on ollut edellisiin esimerkkeihin verrattuna varsin maltillinen. Kehonmuokkaus on ollut lähinnä korvalehtien rei'ittämistä. Niin naiset kuin miehet ovat pitäneet korvakoruja. Etenkin suomalaisessa romanikulttuurissa naisilla korvakorujen merkitys on liittynyt koristautumisen lisäksi myös identiteettiin ja omistamiseen. Miehillä korvakorujen on katsottu liittyvän erityisesti merimiesammattiin. Samoin tatuointi liitettiin vielä 1900-luvun alkupuolella merimiehiin tai vankeihin. Merimiesten tatuoinneista kirjoittanut Jari Ruotsalainen onkin muun muassa Stephen Oettermanniin viitaten todennut, että tatuointeja on pidetty rikollisuuden, perverssyyden, kapinan, protestin ja rappion ilmentyminä. Tatuointia ruumista on pidetty tietynlaisena anomaalisena ilmiönä: se on nähty vastakohtaksi normatiiviselle ruumiinkuvalle ja uhkaksi sekä yhteiskunnan sosiaaliselle että moraaliseksi järjestykselle.¹³⁴

Turun yliopiston kansatieteen oppiaineen merimieselämää koskevassa postikyselyssä vuodelta 1963 on kysymyksiä tatuoinneista.¹³⁵ Vastauksissa painotetaan, että tatuointi oli 1900-luvun alkupuolella lähes kaikilla merimiehillä ja että se toimi tavallaan ammatin tunnusmerkkinä. Tosin korostetaan myös, että kuvat hakattiin usein humalan yhteydessä ja niitä kaduttiin jälkikäteen:

Suurin osa on antanut sentään tatuoida itsensä omasta aloitteestaan, sillä tatuoidut kuviot hänen käsivarsissaan, rinnassaan ja jopa seljässään aina istumalihaksien väliin saakka, on ollut muuan ”ammatti” – siis oikean ”merikarhun” merkki. Ilman tatuoimiskuvia vielä noin kolmisenkymmentä vuotta sitten näytti merimies liian ”kalpealta” ja samalla ensikertalaiselta, jota ei pidetty vielä niin karkeana miehenä jollaisen merimiehen olisi pitänyt olla. Vasta näinä vuosina on tatuoimisinto nuorempien merimiesten kohdalla vähentynyt, monet eivät anna missään tapauksessa hakata kuvia ihoonsa, mutta ei heitä enää satamakapakoisakaan pidetä sen ”pehmeämpinä” merimiehinä kuin tatuoitujakaan.¹³⁶

Ennen 1970-lukua ei Suomessa laillisia studioita ollut ja parhaat kuvat teetettiin ulkomaanmatkoilla. Hyönteisneuloilla hakattujen merkkien ohelle syntyi vähitellen ammattimaista tatuointitaidetta. 1970-luvulla nuoriso halusi tatuointinsa, mutta tekijöitä oli vähän.¹³⁷ Tukholmaan lähdettiin pelkästään Doc Forrestin tatuointien vuoksi.¹³⁸ Suomessakin tatuointia on alettu harjoittaa kaupallisesti ainakin jo vuonna 1987, jolloin ensimmäinen virallinen tatuointiliike, Ricky's Tattoo, avattiin Helsingissä. Myös Ruovesi mainitaan varhaisten tatuointiliikkeiden joukossa.¹³⁹ Toimittajan käyttämän ilmaisun mukaan ”urbaanit alkuasukkaat” alkoivat ilmestyä Suomeen 1990-luvun alussa ja *Suomi*-lehti kertoo vuonna 1992 lävistyksen olevan ”tämän kesän kova juttu Helsingin alakulttuuripiireissä, samaan tapaan kuin ihon tatuointi muutamia vuosia sitten. Omia nännirenkaita jonottavat helsinkiläiseen Harness-liikkeeseen.”¹⁴⁰

1900-luvun lopun ammattimaisia tatuointistudioita seuranneet lävistys- ja venytyskorut, implantit ja amputaatiot ovat tulleet selkeämmin muotiin vasta 2000-luvulla. Myös kuvamotiivit ovat muutoksessa. Artikkelin otsikon karppi viittaa tatuointien ”vanhan koulukunnan”, täydentämiseen uusilla elementeillä. Sydän, risti ja ankkuri -yhdistelmä edustaa puolestaan perinteistä merimiesgenreä, mutta uusimmissa versioissa sen osat saattavat irrota toisistaan ja esimerkiksi sydän näyttäytyä vaikkapa biomekaniikan kuvastossa hyvinkin realistisen näköisenä.

Nykyisin venytyskorut, värjätty ”keesi” eli irokeesikampaus, genitaalilävistys ja tribaalitatuointi kuuluvat monimuotoisen body artin ilmaisumuotoihin. Erityisesti urbaanit alakulttuurit ovat nopeasti omaksuneet itselleen tunnusmerkkejä, joita olemme tottuneet pitämään etnografisen kuvagallerian omaisuutena. Myös terveyskäsitykset ja yleinen *medikalisaatio* koskettavat samalla vartaloideaaliamme huomattoman tehokkaasti. Jo jäämies Ötzin pistetatuointien sijoittuminen perinteisiin akupunktiokohtiin kertoo terveyden ja ihoon hakatun väriaineen vuosituhantisesta yhteydestä. Samaan viittaavat muistitietoaineistoissa mainitut pikkulasten korvakorut tai pistemäiset tatuoinnit korvalehdissä. Myös merimiesaineistot kertovat miesten korvakorujen oletetuista terveysvaikutuksista. Myöhemmin botuliini ja silikoni ovat lisäapuna luonnon tekemien ”virheiden” korjaamisessa.

Tekniikka, funktio ja merkitys

Ihon kuvallisen muokkaamisen edellytykset ovat helpommin ymmärrettävissä, kun tarkastellaan kuvan tai kuvion tekotapaa. Moderni sähköinen kone on suhteellisen uusi keksintö ja itse asiassa eri kulttuurien tatuointien tekotavat ovat historiallisestikin kovin erilaisia. Afrikkalaiset arpitatuoinnit tai eskimoiden hiililankamenetelmä pyrkivät kuitenkin periaatteessa samaan lopputulokseen kuin moderni urbaani tatuointsijakin. Menetelmien ja tekniikan eroista huolimatta tatuointien, kuten myös esimerkiksi vartalomaalauksen ja lävistyksen, tarkoituksena on usein merkitä initiaatiota ja siirtymäriittä. Vangin tai merimiehen status, aikuisuuteen siirtyminen tai moottoripyöräjengille tatuoinnin myötä annettu uskollisuuden osoitus ja oman aseman tunnustaminen hierarkiassa, kertovat samasta asiasta. Tatuointi on fyysisen ruumiillisuuden lisäksi siis sosiaalinen ilmiö. Tämä näkyy niin mainituissa urbaaneissa esimerkeissä kuin alkuperäiskansoillakin. Kirjoittaessaan Brasilian *mbayaguaiguruista* antropologi Claude Lévi-Strauss pohtii erityisesti vartalonmaalauksen motiiveja ja tekijöiden kompetenssia, mutta toteaa samalla, miten ylhäisö ilmaisee asemaansa myös tatuoinneilla, jotka toimivat hänen mukaansa vaakunan tavoin.¹⁴¹

Vaikka tatuointien ottaminen on perinteisesti ymmärretty rituaalinomaiseksi ja usein initiaation kaltaiseksi tapahtumaksi, voidaan sitä lähestyä myös esteettisenä ilmauksena. Tämä ei tosin ole ristiriidassa muunkaan kehonkoristelun kanssa. Ihoa on koristeltu myös väliaikaisesti. Tilapäiset kasvojen ja vartalon maalaukset saavat nykyaikaisen vastineen meikeissä ja hiusten värjäyksessä. Kulttuurisidonnainen kauneuskäsitys ja toimien tai muokkausten arvostus on usein vaikeasti todennetta-

vissa pelkän ulkoisen tuloksen ja tarkastelun kautta. Esimerkiksi juuri merimiesten ammattiryhmäperinteessä sekä vangeilla kuvastuvat kömpelöidenkin lopputulosten kautta etenkin symboliset merkitykset.

Otin tatuoinnin viime kesänä. Kun olet purjehtinut 5000 meripeninkulmaa, saat pääskysen. Tavoitteenani on saada myös toinen 10 000 meripeninkulman merkiksi ja myöhemmin ankkuri Atlantin ylittämisen kunniaksi. Pidän merimiestatuoinneista ja niihin liittyvistä tarinoista.¹⁴²

Ankkuri kertoo toivosta, turvallisuudesta ja merestä. Pikkulinnut symboloivat yleisesti hyvää onnea ja viestivät purjehtijoille, että maata on lähistöllä. Lintuihin liitetään arvoja kuten uskollisuus, terveys ja vauraus. Pikkulinnuilla on myös tärkeä tehtävä. Uskotaan, että jos merimies hukkuu, linnut kuljettavat hänen sielunsa merten syvyyksistä taivaaseen.¹⁴³

Vankilatatuoinneissa on perinteisesti ollut kysymys myös sosiaalisesta viestistä, ryhmään kuulumisesta ja hierarkiasta. Turun Kakolan vankilasta on monelle jäänyt kaverin tekemä muisto. Se ei ole välttämättä taideteos, vaan identiteetin merkki ja toisinaan myös vankien koodikielen ja symbolien mukainen hierarkia-aseman osoitus. Siviilissä hyönteisneulalla ja koulumusteella käsivarteen hakatut epäselvät nimikirjaimet ja toisaalta värikäs, yksityiskohtainen Koi-karpin ja kirsikankukkien muodostama kuvakompositio selässä ovat saman kulttuurisen ilmiön erilaisten kontekstien ilmentymiä. Turun Raunistulan ojanpenkan ja tokiolaisen studion ero on iso maantieteellisesti, valtava taidollisesti ja selkeä myös kuvan tarkoituksen kannalta. Tosin raunistulalaisen merimiehen käsivarren pin-up-kuvio voi olla pitkän matkan tuliaisia vaikkapa Hongkongista tai Etelä-Amerikan satamista.

Kuvilla onkin voinut myös olla eräänlainen identifioiva ja tunnistamista helpottava tehtävä, jota voi verrata vaikkapa poliisin tuntomerkkikuvuihin,¹⁴⁴ vaikka tunnistamiseen liittyy myös negatiivinen piirre. Kirjailija Elisabeth Åsbrink viittaa kirjoituksessaan tatuointitapoihin, joilla ensin ikään kuin riistettiin tatuoitavan identiteetti ja myöhemmin käsiteltiin uudella vastaavalla tatuoinnilla tilannetta. Hän ottaa esiin tapauksen, jossa vuoden 1944 kesäkuussa tuolloin kymmenvuotias poika Yeshayahu Folman vietiin perheensä luota Auschwitziin. Hänet pakotettiin riisuutumaan, suihkutettiin kylmällä vedellä ja parturoitiin kaljuksi. Lisäksi hänet pakkotatuoitettiin merkinnällä B1367. Neljäkymmentäseitsemän vuotta myöhemmin hän astui täysikasvuisen poikansa kanssa sisään tatuointistudioon Tel Avivissa. Siellä poika sai tatuojalta tarkan kopion leiritatuoinnista. Kyse oli pitkäaikaisen etnisen ja uskonnollisen stigman purkamisesta. Tämän jälkeen hän otti vastaan saamansa viran Heidelbergin yliopistosta, Åsbrinkin mukaan ensimmäisenä juutalaisena sodan jälkeen.¹⁴⁵

Näkymätön leima ja kiinnostunut katse

Oettermannin luokittelu toimii analyysikehyksenä 2010-luvulla edelleen, mutta joi-takin muutoksiakin on tapahtunut. Uudet ultraviolettitatuoinnit voi yhdistää nor-maalissa arjessa näkymättöminä lyhythihaiseenkin paitaan. *Old schoolin* motiivien ohelle on syntynyt sen piirteitä hyödyntävä uusi genre: kotiseututatuoinnit. Länsi-maisessa ja eurooppalaisessa mielessä tatuointi on ilmiönä arkipäiväistynyt, mutta paradoksaalisesti siitä on samalla tullut entistä selkeämmin taidetta. Yhteys esihis-toriaan ja alkuperäiskansoihin toimii yhä laajempien mallikuvastojen kautta. Työ on monipuolistunut niin teknisesti, koulukuntien erityisyyksien kautta kuin saavutet-tavuudenkin kannalta. Miesten tunnuksista on tullut myös naisten harrastus. Ehkä selkein muutos on kuitenkin tapahtunut tatuointiin kohdentuvassa ulkopuolisessa katseessa. Syyllistävä ja epäilevä katse on vaihtunut avoimen kiinnostuneeksi, vertai-levaksi ja usein jopa ihailevaksi.

POHDITTAVAA

- > Tarkastele seuraamiasi medioita heteronormatiivisuuden näkökulmasta. Millä eri tavoin heteroseksuaalisuus luonnollistetaan? Miten tämä luonnollistaminen voitaisiin purkaa?
- > Miten synnytys ja kuolema on nyky-yhteiskunnassa medikalisoitu?
- > Ruumista muokataan nykyisin moni tavoin, kuten tatuoinneilla, lävistyksillä, bodauksella ja kauneuskirurgialla? Miten itse suhtaudut niihin ja mitä eettisiä ongelmia niihin mahdollisesti liittyy?
- > Miten ruumiillisuus ja affektiivisuus ovat läsnä erilaisissa uskonnollisissa liikkeissä tai henkisyden muodoissa?
- > Minkälaisia ulottuvuuksia ruumiillisuudella voi olla erilaisissa tilanteissa?
- > Tatuointi on Suomessa tulkittu pitkään marginaalin merkiksi. Tatuointien arkipäiväistymisen myötä niiden symbolifunktiot ovat myös muuttuneet. Millaisia tatuointikuvia tunnustat nykyarjesta? Millainen niiden sanoma mielestäsi on?
- > Mieti millaisen tatuoinnin haluaisit? Tai erittele syitä, joiden vuoksi et halua hankkia tatuointia. Mikäli sinulla jo on kuva, pohdi sen syntyyn johtaneita tekijöitä.

Viitteet

- 1 Berthelot 1991, 392–393.
- 2 Esim. Julkunen 2004, 20.
- 3 Esim. Keinänen 1999 tai 2003; Viljakainen 2005.
- 4 Helsti 2000; Keinänen 1999, 188–190; ks. myös Viljakainen 2005; Vuola 2010.
- 5 Keinänen 2003; Viljakainen 2005.
- 6 Nenola 1986, 144–159.
- 7 Mt.
- 8 Durkheim 1980 (1912); Lönnqvist 2000.
- 9 Nenola 1986, 144–159.
- 10 Fingerroos 2004, 167–170, 174–193.
- 11 Jylhäkangas 2013.
- 12 Utriainen 1999, 38–39, 52.
- 13 Mahlamäki 2005; Turner 2007; Utriainen 1999, 58.
- 14 Turner 2007, 106–107.
- 15 Douglas 2000 (1966), 159.
- 16 Julkunen 2004, 23–24, 26–27.
- 17 Terde 1996; Utriainen 1999.
- 18 Molarius 1997, 116–117; Palin 1996, 225.
- 19 Grosz 1995; Heinämaa 1996, 163.
- 20 Brown 2011; Helman 2007 (1984); Hyry 1994; Laaksonen & Piela 1983; Lupton 2012.
- 21 Anttonen 2010, 129.
- 22 Anttonen 2010, 129–130; Douglas 2000 (1966).
- 23 Ks. esim. Koivunen & Liljeström 1996a, 22.
- 24 Pulkkinen 1993, 172.
- 25 Hird 2000.

- 26 Laqueur 1992, 1–24.
 27 Pulkkinen 1993, 169.
 28 MOT Collins English Dictionary haku 3.6.2014; ks. myös Jagose 1996, 1.
 29 Hekanaho 2010, 146; Jagose 1996, 93–95.
 30 Juvonen 1993, 283, viite 8; Sorainen 2005, 37–38.
 31 Jagose 1996, 74–76.
 32 Mts. 77–78; Hekanaho 2010, 146–148.
 33 Jagose 1996, 76–78; Turner 2000, 9–12.
 34 Foucault 1998, 28–29; ks. myös Jagose 1996, 78–79.
 35 Foucault 1998, 32–38.
 36 Hekanaho 2010, 150–151; Jagose 1993, 79–83; Kekki 2004, 30; Turner 2000, 10.
 37 Kekki 2004, 31, 34–35; Sorainen 2005, 23; Turner 2000, 11.
 38 Butler 2006 (1990), 194.
 39 Ks. Pervolapsen käsitteestä ja lapsuuden ja seksuaalisuuden tutkimuksesta Kekki 2006 sekä *lambda nordican* teemanumero *Child* 2–3(16)2011.
 40 Foucault 1998, 26–28; Freud 1920 (1905); Vänskä 2011, 75–76, 81–82.
 41 Grosz 1995; Heinämaa 1996, 163; Kaartinen 2002, 177; Mahlamäki 2005, 18; Valenius 2000, 27.
 42 Grosz 1994b, 139–154.
 43 Pulkkinen 2000, 48–49.
 44 Butler 2006 (1990).
 45 Mt.
 46 Heinämaa 2000.
 47 Reuter 1997, 138.
 48 Ks. esim. Kosonen 1997.
 49 Honkasalo 2004b, 307–313.
 50 Puuronen 2004, 170–179.
 51 Heinämaa 1996, 78–79; Merleau-Ponty 1962.
 52 Duncan 1996, 1.
 53 Palin 1996, 240.
 54 Hänninen, Karjalainen & Lahti 2005, 4–5.
 55 Koivunen 1997, 78–79, 117–122.
 56 Knott 2005, 15–18, 202.
 57 De Lauretis 1987 (1984), 159.
 58 Callaway 1992, 44; Koivunen & Liljeström 1996b, 273–274; Siikala & Uljašev 2003, 132; ks. myös Ricoeur 1976.
 59 Okely 1992, 3, 16.
 60 Reed-Danahay 1997, 4–9; Uotinen 2010, 179, 183–184.
 61 Koivunen & Liljeström 1996b, 278; Reed-Danahay 1997, 2; Uotinen 2010, 179.
 62 Alaimo & Hekman 2008, 1–3; Grosz 2010.
 63 Alaimo & Hekman 2008, 3–6.
 64 Ks. esim. Irni 2013.
 65 Deleuze 2005 (1962), 58.
 66 Grosz 1994a, 194.
 67 Kontturi & Taira 2007, 43.
 68 Mts. 43.
 69 Esim. Ahmed 2004.
 70 Taira 2007, 48. Feministisessä affektitutkimuksessa on kuitenkin korostettu emootioiden sosiaalista ja ruumiillista luonnetta (ks. Ahmed 2004).
 71 Deleuze & Guattari 2004 (1980), 283.

- 72 Taira 2007, 48, 52.
- 73 Amman suomalaisten seuraajien haastattelu Turun yliopiston, HKT-laitoksen arkistossa. Kenttätyöpäiväkirjat osallistuvasta havainnoinnista kirjoittajan hallussa.
- 74 Ks. myös Ahonen 2010.
- 75 Äiti Amman hahmosta sekä intialaisesta henkisyudesta Suomessa tarkemmin ks. Ahonen 2014.
- 76 Ks. esim. Knott 1998, 50–62.
- 77 Taira 2006, 19, 46–51.
- 78 Raj 2004, 214.
- 79 Mies, s. 1953.
- 80 Nainen, s. 1978.
- 81 Gnanadason 1994, 351–352. Samastuminen shakti-voimaan ja hindujumalattariin on toiminut niin Amman kuin monien muidenkin intialaisten naisgurujen voimaantumisen ja uskonnollisen autonomian lähteenä. Kytkös jumalalliseen shaktiin on myös mahdollistanut sukupuoleen ja kastiin liittyvien rajoitusten rikkomisen. (Sherma 2002, 25, 47, 49; ks. myös Erndl 2002.)
- 82 Warriier 2005, 40–42.
- 83 Deleuze & Guattari 2004 (1980), 283; Taira 2007, 50.
- 84 Deleuze 2005 (1962), 58.
- 85 Vanhanen 2007, 65.
- 86 Kenttäpäiväkirjat 2006, 2008, 2009.
- 87 Grosz 2008, 19–24, 62.
- 88 Mts. 29, 51–59; Kontturi & Taira 2007, 44–45.
- 89 Colebrook 2002, 141–142.
- 90 Vrt. Kontturi & Taira 2007, 45.
- 91 Taira 2006, 47.
- 92 Ks. myös Warriier 2005.
- 93 Mies, s. 1974.
- 94 Nainen, s. 1979.
- 95 Ks. esim. Sklar 1994, 11.
- 96 Warriier 2005, 41.
- 97 Kinnunen 2013.
- 98 Seuraavat Dance+Pray-messut järjestettiin Turun Mikaelinkirkossa 25.1.2013 ja 14.3.2013 Helsingin Agricolan kirkossa.
- 99 Viikkomessu sisältää ehtoollisen ja messun keskeiset osat, se on kuitenkin rakenteeltaan väljä antaen tilaa hiljaisuudelle, rukoukselle ja mietiskelylle. Messun jälkeen tai sitä ennen on mahdollisuus ripittäytyä. Viikkomessu on arkipäivän jumalanpalvelus, jota voidaan myös viettää erityistilanteissa. Se voidaan kokonaisuudessaan toteuttaa lukien. Viikkomessukaavaa suositellaan käytettäväksi muun muassa teemamessuissa tai nuorisomessuissa. (Kirkkokäsikirja 1, 2000.)
- 100 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 8.6.2012; Turun ja Kaarinan seurakuntayhtymän työntekijän haastattelu 5.7.2012 ja Dance+Pray-messun liturgin haastattelu 6.7.2012. Kaikkien haastatteluiden haastattelija: Anna Haapalainen. Haastatteluaineistot ovat kirjoittajan hallussa.
- 101 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 8.6.2012; Dance+Pray-messun liturgin haastattelu 6.7.2012.
- 102 Ahola & Haarala, 2012.
- 103 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 8.6.2012.
- 104 Audile – Shine: *Dancemessu-mainos 23.3.2012, Turun Mikaelinkirkko*. YouTube [video].
- 105 Kanala 2012. Dance-messussa papit tanssivat - ei migreenipotilaille. *Kotimaa24*, Uutiset 22.2.2012 [verkkolehti] ja sen kommentit.

- 106 Dancemessussa jytäävät myös papit. *Turun Sanomat*, Kaupunginosauutiset 23.2.2012 [verkkolehti].
- 107 Jazzy76, Dancemessu.fi – promoottori: Dance & Pray Dancemessu @ Mikaelinkirkko, Turku 23.3.2012, Klubitus-sivusto 23.3.2014 [verkkosivu].
- 108 Mikaelinkirkon teknomessu herättää pahennusta. *Aamuset* 29.2.2012 [verkkolehti].
- 109 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 8.6.2012; Turun ja Kaarinan seurakunta-yhtymän työntekijän haastattelu 5.7.2012; Tanssiva pappi herätti raivon. *Iltalehti*, Uutiset 1.3.2012.
- 110 *Helsingin Sanomat*, NYT-liite 22.2.2012 [verkkolehti].
- 111 *City-lehti*, Tapahtumat 06/2012, 16.–30.3.2012.
- 112 Ks. ”Ja Daavid ja kaikki israelilaiset karkeloivat riemuissaan Herran edessä ja lauloivat soittaen lyyraa ja harppua, rumpuja, helistimiä ja symbaaleja”. Raamattu: 2. Sam. 6:5.
- 113 Haapalainen Anna, *Kenttäpäiväkirja* 2012, 24.3.2012.
- 114 Mp.
- 115 Mp.
- 116 Mp.
- 117 Mp.
- 118 Mp.
- 119 Mp.
- 120 Dance+Pray-messun liturgin haastattelu 6.7.2012.
- 121 Mp.
- 122 Messu tapahtuu aina seurakunnan ja liturgin yhteisenä toimintana; esimerkkinä mm. liturgin ja seurakunnan väliset vuoropuhelut messukaavan mukaan. Vuoropuheluosioissa korostetaan seurakunnan roolia. Seurakunnan toimijuus messussa ei siis ole vain passiivista kuuntelemista. Ilman seurakuntaa ei messua voi pitää. Arkikäsityksen mukaan perinteistä messua pidetään usein vain ”seurattavana” vaikka teologisten periaatteiden mukaisesti seurakunnan osallisuus ja toimijuus ovat ensiarvoisen tärkeitä.
- 123 Dance+Pray-messun tuottajan haastattelu 8.6.2012.
- 124 Varsinaista kauneuskirurgiaa ei tässä käsitellä. Samoin ”bodybuilding” ja muut urheilulliset vartalonmuokkausteemat jäävät katsauksen ulkopuolelle.
- 125 Kinnunen 2001, 33–34.
- 126 Oettermann 1985, 10.
- 127 Mitchell 1994, 11–34.
- 128 Lahti ja Pettinen keskittyivät erityisesti vankilatatuointeihin jo vuonna 1985 tutkimukseensa. Jari Ruotsalainen on (2001; 2014) tutkinut tatuointien maailmaa ja Juho Juntusen teos *Tatuoitu* ilmestyi vuonna 2004.
- 129 Naamioista ja naamioitumisesta, ks. Ebeling 1984.
- 130 Tutkimuksesta esim. Åsbrink 2010.
- 131 Oettermann 1985, 77 js.
- 132 Kysymys on kuvaston luonteen uudistamisesta, ei pelkistä uusista kuvamotiiveista, esimerkiksi geometrinen tyyli ja ”dot works”.
- 133 Picerno 2012.
- 134 Ruotsalainen 2014.
- 135 HKT-laitoksen arkisto.
- 13 Mp.
- 137 Juntunen 2004, 196.
- 138 Doc Forrest, ks. Doc Forrest tattoo[verkkosivu].
- 139 Ks. Merimiesten tatuueeraus [verkkosivu].
- 140 Mäntylä 1993, 19.
- 141 Lèvi-Strauss 2003.

- 142 Ks. Tällaisia ovat merimiesten tatuoinnit ja niiden taustat – katso kuvat. *Ilta-Sanomat*, Kotimaa 18.7.2013 [verkkolehti].
- 143 Ks. Old school -tatuointeja ja niiden symboliikkaa 2013. Alice in Pinup Land [verkkosivu].
- 144 Esim. Svensson 1998, 34 js., 44-45.
- 145 Åsbrink 2010, 30-31.



KULTTUURI- PERINTÖ

Kulttuuriperintö

HANNELEENA HIETA, TUOMAS HOVI JA HELENA RUOTSALA

Tämän artikkelin tarkoituksena on tuoda esiin kulttuuriperinnön käsitteen eri ulottuvuuksia. Kerromme sekä siitä, miten yhteiskunta varjelee menneiden aikojen muistomerkkejä lainsäädännön ja muistiorganisaation kautta, että siitä, miten elävästä kulttuurista ja menneisyydestä nostetaan rakennuspuita niin paikallisen identiteetin kuin matkailunkin käyttöön.

Kulttuuriperintö on termi, johon ei voi olla törmäämättä tutkittaessa kulttuuria. Englanniksi kulttuuriperinnöstä käytetään termejä *heritage* ja *cultural heritage*. Kulttuuriperinnön käsitettä käytetään ja voidaan käyttää muun muassa poliittisten tarkoituksien ajamiseen ja kansallisen identiteetin vahvistamiseen, tärkeiksi katsottujen rakennusten, tapojen ja perinteen säilyttämiseen sekä taloudellisten intressien oikeuttamiseen.¹ Kulttuuriperinnön tarkka määrittely onkin hankalaa johtuen sen yleisyydestä. Kulttuuriperintö määritellään eri tavoin eri yhteyksissä.² Kulttuuriperintö on perinteisesti jaettu aineelliseen ja aineettomaan kulttuuriperintöön.



Esihistoriallisen Stonehengen kivimuodostelmaa suojellaan turisteilta kieltoimerkein. Paikan kokeminen jää kävijälle vaillinaiseksi kaukaa katsomiseksi. Kuvaaja: Jaana Kouri.

KULTTUURIPERINTÖ-KÄSITTEEN KÄYTÖSTÄ JA KEHITYKSESTÄ

Kulttuuriperintö on julkisten tilaisuuksien sana, jolla korostetaan jonkin asian arvoa tai vedotaan jokin asian puolesta. Se on myös arkipäiväistä monenlaisessa julkisessa kirjoittelussa ja vaikkapa matkailumarkkinoinnissa. Kulttuuriperintö on jotakin, joka tulisi huomata, jota pitäisi vaalia ja josta ihmiset voivat olla ylpeitä. Sen avulla luodaan mielikuvia paikoista ja seuduista, helposti tunnistettavia brändejä. Se on siis kilpailutekijä.

Kaikkien ihmisten arkeen ei kuulu kulttuuriperintöpuhe. Kulttuuriperinnön käsitettä määrittelevät muuttuvien tarpeiden mukaan usein viranomaiset, sitä analysoivat puolestaan tutkijat. Sitä käyttävät poliitikot, markkinoijat ja aluekehittäjät ja projektitoimijat. Käsite ja asiat, joihin sillä viitataan, muuttuvat nopeasti.

Suomen kielessä sana *kulttuuriperintö* on toki tunnettu, mutta sen käyttö yleistyi vasta 1980-luvulla. Osana kansainvälistyvää kulttuuriperintöhallintoa se omaksuttiin meilekin. *Heritage* käännettiin käsitteellä kulttuuriperintö. Tämä alkoi korvata vanhempaa hallinnon käsitettä *kulttuuriomaisuus*, jolla tarkoitettiin ensisijaisesti museoiden, arkistojen ja kirjastojen hallussa olevia kokoelmia, joista merkittävin osa taas oli *kansallisuusomaisuutta*.³ Museot ja arkistot ovat kokoelmineen olleet keskeisiä kulttuuriperintötoimijoita. Kulttuuriperintö-termi löi läpi 1990-luvulla ja laajeni tarkoittamaan monenlaisia asioita, joita arvostettiin ja joiden katsottiin periytyvän menneisyydestä.⁴

Museologi Stefan Bohman analysoi, miten *kulturarv*-käsitettä käytettiin ruotsalaisessa kulttuuriperintöhallinnossa 1990-luvulla. Ensimmäinen tapa oli nähdä se menneisyyden positiivisena perintönä, jotka siksi tulee säilytettäessä asettaa etusijalle. Toinen tapa oli käsittää kulttuuriperintö kaikeksi, minkä olemme perineet menneisyydestä. Kolmanneksi kulttuuriperintöä olivat symbolisesti vahvimmat menneisyyden jäännökset, jotka ovat muokanneet meitä tai muita ja jotka siksi tulee asettaa etusijalle kun perintöä säilytetään, pidimmepä niistä tai emme. Tätä viimeistä Bohman piti tärkeimpänä museoiden kentällä. Olennaista on myös, kuka valitsee ja määrittelee sen, mikä saa kulttuuriperinnön leiman.⁵

Kulttuuriperintöprosessit muokkaavat menneisyyttä ja mielikuvia menneisyydestä nykytarpeisiin. Juuret, identiteetti, paikan ja kuulumisen tunne ja taju liittyvät kulttuuriperinnön ideaan. Kuten Steven Hoelscher on ilmaissut: "Kulttuuriperintö on usko, joka tuo järjestystä kaokseen, selventää ryhmärajoja sekä tuottaa symbolisen jatkuvuuden tunteen ja varmuutta, joka jokapäiväisestä elämästä usein puuttuu."⁶

Kulttuuriperinnöstä tehdään institutionaalista esimerkiksi suojelulainsäädännön avulla. Kulttuuriperinnön määrittelyvalta on ollut pitkälti asiantuntijoilla, jotka ovat valinneet, mikä on valtakunnallisesti, mikä alueellisesti ja mikä paikallisesti merkittävää, säädösten tuella vaalittavaa aineellista perintöä, kuten rakennuksia, rakennettuja ympäristöjä, arkeologisia kohteita tai kulttuurimaisemia. Tarkoituksena on siis ollut puuttua asioiden kulkuun ja edellyttää arvokkaaksi valitun vaalimista.

2010-luvun kansainvälisessä kulttuuriperintöhallinnossa nähdään kulttuuriperintö talouden ja hyvinvoinnin resurssina. Sen tehtävä on tarjoutua käytettäväksi ja uudistua pikemmin kuin olla suojeltuna käyttäjiltä ja muutoksilta. Kulttuuriperinnön aineettomuutta korostetaan sekä hallinnossa että tutkimuksessa. Tutkija Laurajane Smithin

mukaan kulttuuriperintö voidaan käsittää kulttuuriseksi performanssiksi, jossa luodaan yhteisöllisiä muistoja: se on jotakin, joka tapahtuu nyt.⁷ Käsitteen ytimessä on tällöin prosessi, jossa jonkin saman perinteen jakavat ihmiset yhdessä tulkitsevat muistoja ja kokemuksia ja samalla luovat ja välittävät merkityksiä ja arvoja. Aineellinen kulttuuriperintökohde syntyy puolestaan valinnan ja uudelleen kerronnan myötä, kun tarinoita liitetään esimerkiksi rakennukseen.⁸

Sirkku Pihlman

Laajimmillaan kulttuuriperinnön voidaan käsittää tarkoittavan melkein mitä tahansa kulttuurin muotoa, jonka on katsottu olevan erityisen tärkeä ja merkittävä. Esimerkiksi erilaiset aineelliset ja aineettomat resurssit, kuten taide, rakennukset, museoiden esineet, juhlat, festivaalit ja kulttuuriset tapahtumat sekä luonnonnähtävyydet ja perinnemaisemat voivat olla kulttuuriperinnöllisiä kohteita, silloin kun niille on annettu kulttuurisesti tärkeitä merkityksiä.⁹ Nykyään kulttuuriperintöä sekä säilytetään että tuotetaan digitaalisessa ympäristössä ja yksi yhä kasvava kulttuuriperinnön osa-alue onkin juuri digitaalinen kulttuuriperintö.

Monipuolinen käsite

Kulttuuriperinnöstä puhutaan ja sitä käytetään, mutta usein se otetaan annettuna, eikä sen sisältöön juuri puututa. *Vastuu* kulttuuriperinnöstä on määritetty myös Suomen perustuslaissa; sen todetaan kuuluvan kaikille samalla tavalla kuin vastuun luonnosta ja sen monimuotoisuudesta sekä ympäristöstä.¹⁰ Tämän vastuun lisäksi jokaisella ihmisellä tulee olla oikeus nauttia yhteisestä kulttuuriperinnostämme sukupuolesta, iästä, asuinpaikasta tai varallisuudesta riippumatta.

Yhdistyneiden kansakuntien koulutus-, tiede- ja kulttuurijärjestö Unesco määritteli vuonna 1972 maailman kulttuuriperinnöksi monumentit ja rakennusryhmät, joilla on erityistä yleismaailmallista taiteellista, historiallista tai tieteellistä arvoa sekä paikat, joissa yhdistyvät luonnon ja ihmisen toiminta ja joilla on erityistä yleismaailmallista historiallista, esteettistä, etnologista tai antropologista arvoa. Samassa sopimuksessa määriteltiin lisäksi maailman *luonnonperintö*, jolla Unescon mukaan tulee olla yleismaailmallista arvoa esteettisesti, luonnonkauneuden kannalta, tieteellisesti tai luonnonsuojelullisesti.¹¹ Yleensä näihin viitataan yhdessä termillä *maailmanperintö*. Suomessa on yhteensä seitsemän maailmanperintökohdetta. Suomalaiset maailmanperintökohteet ovat Suomenlinna, Vanha Rauma, Petäjäveden vanha kirkko, Verlan puuhiomo ja pahvitehdas, Sammallahdenmäen muinaisjäännösalue, Struven maanpittauspisteiden ketju ja Merenkurkun saaristo.

Kolme vuosikymmentä myöhemmin, vuonna 2003, Unesco määritteli myös *aineettoman kulttuuriperinnön*. Tämän taustalla olivat huoli kulttuurisen monimuotoisuuden jatkumisesta ja kestävästä kehityksen takaaminen globalisoituvassa maailmassa. Sopimus pyrkii erityisesti turvaamaan pienten alkuperäiskansojen perinteiden säilymistä sen kannalta, että sekä ryhmien edustajat itse että ulkopuoliset, mukaan

lukien YK:n jäsenvaltioiden hallitukset, suhtautuisivat perinteeseen kunnioituksella. Sen mukaan aineetonta kulttuuriperintöä ovat suullinen perinne ja ilmaisut, mukaan lukien kieli, esittävät taiteet, sosiaaliset toiminnot, rituaalit ja juhlat, luontoon ja maailmankaikkeuteen liittyvä tieto ja toiminnot, sekä perinteiset käsityötaidot.¹² Esimerkkejä aineettomasta kulttuuriperinnöstä ovat muun muassa Kaakkois-Virossa ja Viron rajan lähellä Venäjän puolella asuvien setukaisten moniääninen lauluperinne, perulainen saksitanssi, Senegalissa ja Gambiassa mandinka-kansan harjoittama Kangurang-italiaatioseremonia, ecuadorilainen käsin kudottu olkihattu sekä kiinalainen kalligrafia ja niin ikään kiinalainen lohikäärmeveneiden juhla.

Myös aineettoman kulttuuriperinnön kohdalla Unesco korostaa koko ihmiskunnan näkökulmaa suojeluperiaatteena samoin kuin kiinteän kulttuuriperinnön kohdalla yleismaailmallista historiallista tai tieteellistä arvoa. Antropologi Thomas Hylland Eriksen onkin huomauttanut, että Unesco on määritelmiseen poikkeus säännöstä, sillä usein kulttuuriperinnön yhteydessä korostuvat valikoivuus ja ryhmien omat tavoitteet.¹³

Ei ole itsestään selvää, että kulttuuriperintö on yhteistä kaikille. Esimerkiksi Euroopan neuvoston Kulttuuriperinnön yhteiskunnallista merkitystä koskevassa puitesopimuksessa vuodelta 2005 kulttuuriperintö määritellään seuraavasti: ”Kulttuuriperintö on joukko menneisyydestä periytyneitä resursseja, jotka ihmiset tunnistavat jatkuvasti kehittyvien arvojensa, uskomustensa, tietonsa ja perinteidensä heijastumaksi ja ilmaisuksi niiden omistuksesta riippumatta. Siihen kuuluvat kaikki ne ympäristön ominaisuudet, jotka johtuvat ihmisten ja paikkojen historiallisesta vuorovaikutuksesta.”¹⁴ Näin myös ihmisten ja paikkojen historiallisesta vuorovaikutuksesta kehittynyt ympäristö on osa tätä kulttuuriperintöä. Tärkeä kysymys tässä määritelmässä on, keitä ovat nämä ihmiset ja keiden kulttuuriperinnöstä on kyse.



Pohjoismainen Vinden drar -seura kokoontuu vuosittain purjehtimaan talonpoikaisveneillään yhdessä. Puuveneiden rakentaminen, kunnostus ja niillä purjehtiminen ovat toiminnallista kulttuuriperinnön vaalimista. Kuvaaja: Jaana Kouri.

Kulttuuriperintö ja kulttuuri

Kulttuuri ja kulttuuriperintö eivät ole sama asia. Kaikki mikä on kulttuuria, ei automaattisesti ole kulttuuriperintöä. Kulttuuriperintö on aina määrittelyn tulos. Kulttuuritieteissä kulttuuri ymmärretään nykyään siten, että se ei ole jotain selkeärajaista, homogeenista ja staattista, vaan muuttuva, globaali ja vuorovaikutteinen prosessi. Kulttuuri ei ole yhteen yhteiskuntaan tai valtioon sidottua, sillä maantieteellisten rajojen merkitys vaikutteiden siirtymisessä vähenee. Sen sijaan se on luovia käytänteitä, erilaisten ja eri puolilta omaksuttujen elementtien yhdistelemistä. Kulttuuriperintöä ei sellaisenaan ole, vaan se valitaan, luodaan, tehdään ja konstruoidaan. Tätä prosessia voidaan kutsua – melko kömpelösti – *kulttuuriperinnöllistämisprosessiksi*. Etnologi Regina Bendix kuvaa prosessia kolmiona, jonka kärkinä toimivat yhteisö, politiikka ja talous. Yhteisö koostuu sellaisista ihmisistä, jotka arvostavat määrättyjä kulttuuriperinnön piirteitä, joita he haluavat ylläpitää ja välittää tuleville sukupolville julkisen toiminnan puitteissa.¹⁵ Kulttuuriperintö välittyy sukupolvilta toisille myös henkilökohtaisen kerronnan ja tarinoiden avulla.¹⁶

Bendixin mukaan kulttuuriperintö toimii käsitteenä ja käytäntönä, joista paikallisyhteisöt voivat tuntea ylpeyttä. Samanaikaisesti sen avulla voidaan houkutella ulkopuolisia vierailemaan ja tutustumaan siihen sopivaa hintaa vastaan.¹⁷ Kulttuuriperintöä voidaan myös käyttää ja se voidaan nähdä kulttuurisena, poliittisena ja taloudellisena resurssina.¹⁸ Kulttuuriperinnön määrittely voi tapahtua joko ylätasolla kuten esimerkiksi Unescon tai jonkin maan hallituksen määrittelemänä tai alatasolla yksittäisten ihmisten tai ihmisryhmien määrittelemänä. Kulttuuriperintöä voidaan tarkastella myös erilaisten jaottelujen avulla. Näistä yleisemmin erotetaan juuri jako aineelliseen ja aineettomaan sekä näkyvään ja näkymättömään. Voidaan puhua myös esimerkiksi tuotteistetusta, etnisestä ja poliittisesta kulttuuriperinnöstä.

Kulttuuriperintö, historia ja perinne

Kulttuuriperinnön määrittely selkiytyy hieman, kun sitä verrataan historian käsitteeseen. Historia tarkoittaa ideaalitapauksessa menneisyyden tapahtumien tallentamista niin tarkkaan kuin mahdollista. Kulttuuriperintö taas on sellainen historian ja kulttuurin osa, joka on erikseen haluttu nostaa esille ja joka on määritelty tärkeäksi ja säilyttämisen arvoiseksi. Näin ollen historia on sitä, mitä historioitsijat, sekä tiettyssä mielessä myös yhteiskunta, näkevät menneisyydestä kertomisen arvoiseksi ja kulttuuriperintö taas sitä, mitä nyky-yhteiskunta valitsee säilyttämisen ja edelleen välittämisen arvoiseksi.¹⁹

Vaikka kulttuuriperinnön käsite on laajentunut ja jopa lähentynyt käsitettä perinne, se käsitetään usein edelleen ”virallisemmaksi”, ehkä jopa tärkeämmäksi ja arvokkaammaksi kuin perinne. Kulttuuriperinnöstä on tullut kulttuuripolitiikan keskeinen käsite, jota ei kyseenalaisteta. Käsitteeseen liittyy myös paljon institutio-naalista valtaa, jota ei välttämättä huomioda tai tunnusteta. Esimerkiksi aluekehitys-

työssä siihen osallistuvat organisaatiot näkevät alueen usein nostalgisena paikkana, joka halutaan säilyttää sellaisenaan, ilman muutoksia, uudistamista, eksoottisena ja erilaisena, jotta sitä voidaan markkinoida matkailijoille.²⁰ Näin aluekehitystyön sinänsä hyvät lähtökohdat voivat aiheuttaa jännitteitä suhteessa ihmisten arkielämän kulttuuriin, sillä paikalliset asukkaat eivät haluaisi asua ”aineellisessa kulttuuriperinnössä”, joka on auki esimerkiksi loma-aikaan kello yhdeksästä kahteenkymmeneen. Tällainen tilanne vallitsee esimerkiksi Suomenlinnassa.

Kulttuuriperinnön käsitettä on kritisoitu vertaamalla sitä historiaan ja sitä on kutsuttu muun muassa tekohistoriaksi ja keinotekoiseksi mytologian, nationalismin, historian ja markkinoinnin avulla luoduksi tuotteeksi. Historioitsija David Lowenthalin mukaan tämä kritiikki on kuitenkin turhaa, sillä historia ja kulttuuriperintö ovat käsitteinä niin erilaisia. Lowenthalin mukaan kulttuuriperintöön kuuluu lähtökohtaisesti liioittelua, keksimistä sekä väärentämistä.²¹ Vaikka osa Lowenthalin käsityksistä saattaakin olla hieman liioiteltuja, on kuitenkin totta, ettei kulttuuriperinnön käsitteeseen liity samanlaista historiallisen totuuden oletusta kuin historian käsitteeseen.²²

Miten kulttuuriperintöä voi tutkia?

Kulttuuriperinnön osa-alueet valikoituvat, nousevat esiin merkityksellisinä ja muokautuvat yhteiskunnassa kulloinkin vallitsevien ideologioiden, arvojen ja trendien mukaisesti.²³ Toki ne pohjautuvat – tai niiden tulee pohjautua – alueen historiaan, perinteeseen ja kulttuuriin, jotta yhteisön jäsenet tunnistavat ne omakseen. Kun tarkastelemme jonkin alueen tai paikan kulttuuriperintöä, ovat tarkastelussa apuvälineinä kysymykset, jotka kohdistuvat tämän kulttuuriperintöprosessin osallisiin: Kuka tai mikä taho tekee, luo, konstruoi kulttuuriperinnön? Kuka tai mikä taho käyttää kulttuuriperintöä? Mihin tarkoitukseen ja mahdollisesti kenen hyväksi sitä käytetään? Kenen kulttuuriperintö?

Tekijänä voi näissä kaikissa olla sama taho, mutta kyseessä voi olla myös tilanne, jolloin kulttuuriperinnön luoneen tahon tulosta, kulttuuriperintöä, eivät tunnistaakaan omakseen he, keiden kulttuuriperinnöstä tulisi olla kyse. Olennaista ja tärkeää on, että ihmiset itse ovat olleet mukana määrittämässä ja luomassa oman kotiseutunsa kulttuuriperintöä.²⁴ Näin he voivat tunnistaa sen omakseen ja käyttää paikallisen tai alueellisen kulttuurin symboleja vahvistamaan ja luomaan yhteenkuuluvuuden tunnetta. Samalla nämä symbolit myös mahdollistavat erottumisen muista ryhmistä. Miten niitä käytetään yhdistämään ja erottamaan? Miten uusista seudun asukkaista – tai vaikkapa sen lukuisista kesäasukkaista – tulee näiden symbolien käyttäjiä? Niiden on oltava sellaisia, että mahdollisimman monet tunnistavat ne omakseen ja voivat niitä tarvittaessa muokata ja luoda uusia. Pysyäkseen elinvoimaisena kulttuurin ja myös kulttuuriperinnön tulee uudistua ja sopeutua uusiin tilanteisiin. Näin se takaa jatkuvuuden, menneestä tämän päivän kautta tulevaisuuteen.

”Virallinen” kulttuuriperintö: museot ja arkistot

Museo-, arkisto- ja kirjastoinstituutioita kutsutaan yhdessä yhteiskunnan *muistiorganisaatioksi*. Se tarkoittaa, että museot, arkistot ja kirjastot ovat vastuussa Suomen kulttuuriperinnön säilyttämisestä. Ne ”muistavat” puolestamme: näihin organisaatioihin tallentuu todistusaineistoa Suomen kansan-, populaari- ja korkeakulttuurisesta ja taiteellisesta toiminnasta, kirjallisesta tuotannosta ja viranomaistoiminnasta. Tämän aineiston on tärkeää olla pysyväisluonteisesti kansalaisten saatavilla, koska meillä tulee olla oikeus omaan kulttuuriperintöömme.

Museoiden, arkistojen ja kirjastojen toimintaa säädellään Suomessa laeilla. Lainsäädäntö on tärkeää siksi, että sen avulla organisaatioita voidaan kehittää pitkäjänteisesti ja tasalaatuisesti. Lainsäädäntö muun muassa määrittelee, miten paljon yhteiskunnan on panostettava julkisia varoja laitosten toimintaan, keiden vastuulla toiminnan organisoiminen on, kuinka tiheästi laitoksia tulisi olla kansalaisten käytössä ja mitä seikkoja toiminnassa on vähintäänkin otettava huomioon. Museologi Janne Vilkun mukaan Suomessa lainsäädäntö otti ensin huomioon kirjastot, sitten arkistot ja vuosikymmeniä jälkeenpäin museot. Museolainsäädännössä on pyritty seuraamaan samanlaista kehitystä kuin arkisto- ja kirjastoaloilla. Ensimmäinen kirjastolaki astui voimaan vuoden 1929 alussa, ja ensimmäinen arkistolaki ja -asetus säädettiin vuonna 1939. Varsinainen museolaki eli Laki museoiden valtionosuuksista ja -avustuksista säädettiin Suomessa vasta vuonna 1988.²⁵

Museot ovat Suomessa syntyneet kansalaistoiminnan tuloksena. Meillä niin kirjastoja, arkistoja kuin ennen kaikkea museoita on ollut jo ennen viranomaisten asiaan puuttumista ja lakien laatimista. On maita, joissa kehitys on ollut toisenlaista, kun esimerkiksi aristokraattien mittavat taideomaisuudet on kansallistettu museoiksi. Siksi Suomessa keskustellaan museoista eri tavoin ja museot tavataan nähdä maanläheisempinä, demokraattisempina ja helpommin lähestyttävänä laitoksina kuin osassa länsimaita. Näistä demokraattisesti ja aktiivisten kansalaisten toiminnan tuloksena syntyneistä museoista on Suomessa lainsäädännön turvin nostettu maakunnallisesti keskeisimmät museot kulttuurihistorian osalta maakuntamuseoiksi ja taiteen sekä taidehistorian osalta aluetaidemuseoiksi. Niiden velvollisuus on valtion museoasioista vastaavan, Helsingissä sijaitsevan Museoviraston puolesta hoitaa alueensa pienempien museoiden neuvontaa ja alueellisen kulttuuriperinnön suojelua. Tästä vastineeksi valtio on osallistunut niiden ylläpitokustannuksiin omistajatahon, joka useimmiten on kunta tai kaupunki, ohella.

Tallennustehtävä

Koska elämme valtaisassa esineiden ja ilmiöiden virrassa, nykykulttuurin tallentaminen ei ole helppo tehtävä. Suuri joukko suomalaisia kulttuurihistoriallisia museoita ja osa taidemuseoita on liittynyt yhteen museoiden tallennus- ja kokoelmayhteistyöverkko TAKO:on. Sen tavoitteena on jakaa kokoelma- ja nykykulttuurin dokumen-

tointivastuita museoiden kesken siten, että kukin museo voisi keskittyä muutamaaan osaamisalueeseensa. Toiminta on Museoviraston koordinoimaa. TAKO:ssa on seitsemän eri aihepiiriin mukaista yhteistyöryhmää, jotka organisoivat jäsenmuseoidensa yhteisiä nykydokumentointiprojekteja.²⁶

Arkistolaitos säilyttää Suomen viranomaisten toiminnassa syntyneitä asiakirja-aineistoja. Siihen kuuluvat Helsingissä sijaitseva Kansallisarkisto ja sen alaisuudessa toimivat alueelliset maakunta-arkistot. Viranomaistoiminnasta syntyy valtava määrä asiakirja-aineistoja, mutta niistä säilytetään arkistossa pysyvästi vain osa. Viranomaisasiakirjojen lisäksi arkistolaitos ottaa vastaan pysyvästi säilytettäväksi myös yksityishenkilöiden, yritysten ja yhdistysten arkistoja. Yleensä aineistot luovutetaan siihen maakunta-arkistoon, jonka alueella henkilö, yritys tai yhdistys on toiminut. Yhden toimijan eli arkistonmuodostajan aineistoja ei mielellään pilkota pienemmiksi osiksi arkistojen kesken, vaan ne säilytetään yhdessä arkistossa.

Museovirasto ja maakunta- ja aluetaidemuseo-organisaatio sekä Kansallisarkiston ja maakunta-arkistojen muodostama arkistolaitos on maamme muistiorganisaatioiden eräänlainen tukiranka. Sen ulkopuolella on runsas joukko sekä julkisin varoin että yksityisesti ylläpidettyjä museoita ja arkistoja, joiden koko ja toiminta-alue vaihtelevat huomattavasti. Myös kaikkea niiden seinien suojissa säilytettyä aineistoa voidaan pitää yhteisenä kulttuuriperintönämme: ovathan niidenkin aineistot kertyneet samasta syystä. Ne kaikki tallentavat arvokkaaksi koettua todistusaineistoa kulttuurimme ja historiamme eri puolista.

Elämän ja kulttuurin digitalisoituminen aiheuttaa sekä haasteita että uusia mahdollisuuksia muistiorganisaatiolle. Suomessa on viime vuosina tehty valtavia voimanponnistuksia kulttuuriaineistojen sähköisen tavoitettavuuden eteen. Opetus- ja kulttuuriministeriö käynnisti vuonna 2008 edelleen jatkuvan Kansallinen digitaalinen kirjasto -hankkeen. Sen tavoitteena on ollut lisätä kirjastojen, arkistojen ja museoiden digitaalisten aineistojen ja kulttuuriperinnön merkitystä yhteiskunnassa. Hanke kehittää palveluita ja toimintamalleja, joiden avulla ”voidaan luoda, hallita, säilyttää ja hyödyntää kulttuuriperintöä”. Hankkeen tavoitteena on myös ollut, että erilaiset kulttuuriperintöä säilyttävät järjestelmät ja niiden sisältämät tiedot saataisiin yhteensopiviksi. Kansallinen digitaalinen kirjasto -hankkeen yhtenä tavoitteena on ollut myös seurata, millaisia muutoksia digitalisoituminen aiheuttaa yhteiskunnassa, ja mitä merkitystä näillä muutoksilla on kirjastoille, arkistoille ja museoille.²⁷

Tulkinta museoissa ja arkistoissa

Säilyttämisen lisäksi sekä museot että arkistot tulkitsevat aineistojaan käyttäjille. Museoiden tutuin toimintatapa ovat näyttelyt, joiden avajaisia edeltävät lähteisiin perustuva tutkimus, näyttelykäsikirjoituksen laadinta ja näyttelyn rakentaminen. Aina ei asiakkaan tarvitse tulla museoon: näyttelyitä on myös siirretty internetiin tai ne voivat kulkea vaikka matkalaukussa yleisönsä luo. Usein näyttelyn ohella julkaisutaan näyttelyjulkaisu, jonka kautta aihepiiriin voi tutustua syvällisemmin.

Museoiden toiminta ei rajoitu pelkästään näyttelyihin. Museoissa on havaittu, että kaikenlainen toiminta, joka osallistaa yhteisöä, on tervetullutta ja tekee myös museoon tulemisen kynnyksen matalammaksi. Myös arkistot järjestävät aineistojensa perusteella näyttelyitä, jotka valaisevat historian käänteitä arkistoaineiston näkökulmasta. Lisäksi arkistot kouluttavat yksin tai yhteistyökumppanien kanssa kiinnostuneita kansalaisia arkistonkäyttöön ja pitävät seminaareja arkistoaineistoja koskevista aiheista. Esimerkiksi vuosina 2011–2013 arkistolaitos ja Suomen Kotiseutuliitto järjestivät yhteistyössä usealla paikkakunnalla kolmipäiväisen kotiseutu-arkistokurssin, joka oli suunnattu kotiseutu-, yhdistys- ja yksityisarkistojen ylläpitäjille ja muille arkistoista kiinnostuneille.²⁸

Ammattilaiset kiinnittävät huomiota eettisiin kysymyksiin, säilyttävät aineistoja oikeaoppisesti niin, etteivät ne tuhoudu, ja pyrkivät tietoisesti tasapuolisiin, tieteellisesti perusteltuihin tulkintoihin menneisyydestä. Toisaalta vahvassa ammattilaistumisessa on aina vaarana se, että organisaatiot alkavat toimia omalla painollaan ja niiden toimintatavat ja tarkoitukset hämärtyvät tavallisen kansalaisen näkökulmasta.

Kulttuuriperinnön tuotteistaminen

Kulttuuriperinnön tuotteistaminen ilmenee monella tavalla. Ehkä selkeimmin tämä näkyy matkailuteollisuudessa, missä kulttuuriperintöä käytetään ja hyödynnetään jatkuvasti ja se nähdään merkittävänä resurssina.²⁹ Matkailuteollisuudessa tai turismissa kulttuuri ja kulttuuriperintö ovat tulleet niin merkittäväksi osaksi matkailua, että kulttuuriperinnöstä on muodostunut oma matkailuteollisuuden alansa: kulttuuriperintömatkailu tai *kulttuuriperintöturismi*.³⁰

Maantieteilijä Dallen J. Timothy jakaa kulttuuriperintöturismin ja sen kokemuksen neljään osaan: maailman, kansalliseen, paikalliseen ja henkilökohtaiseen kulttuuriperintöön.³¹ Samalla tavalla myös kulttuuriperintö voidaan jakaa neljään osaan. Tällöin se voi olla ylikansallista, kansallista, paikallista ja/tai henkilökohtaista kulttuuriperintöä. Tämä kulttuuriperinnön nelijako näkyy myös turismissa. Ylikansallista kulttuuriperintöä ovat muun muassa erilaisten Unescon maailmanperintökohteiden käyttö ja hyödyntäminen matkailussa. Kansallista kulttuuriperintöä voi olla mikä vaan, minkä tietyn maan viralliset tahot, kuten esimerkiksi maan matkailuviranomaiset nostavat erityisesti esiin. Suomessa esimerkiksi luonto, Sibelius ja muotoilu nousevat tällaisiksi kansallisiksi erityiskohteiksi. Paikallista kulttuuriperintöä voi olla esimerkiksi jonkun tietyn alueen ruokakulttuuri, jota mainostetaan turisteille. Henkilökohtainen kulttuuriperintö on näistä ehkä vaikeimmin hyödynnettävä, johtuen juuri sen henkilökohtaisuudesta. Esimerkiksi sukujuuriaan etsimässä olevan turistin voidaan katsoa harjoittavan kulttuuriperintöturismia, mutta tämän tyyppisen turismin laajempi hyödyntäminen on vaikeaa.

Turismissa hyödynnetään sekä aineetonta että aineellista kulttuuriperintöä. Näistä aineellinen kulttuuriperintö on ehkä selkeämpi, sillä se voi käsittää muun muassa vanhoja rakennuksia kuten linnoja ja kirkkoja tai erilaisia museoesineitä.



Vanha Rauma on Unescon maailman kulttuuri-perintökohde. Unescon maailman kulttuuri-perintölistalle haluttiin yksi pohjoismainen puukaupunki, joksi pitkän prosessin myötä valikoitui Rauma. Kuvaaja: Hanneleena Hieta.

Aineetonta kulttuuriperintöä voivat puolestaan olla esimerkiksi erilaiset traditionaaliset tanssit, laulu- tai musiikki-esitykset sekä erilaiset juhlat ja festivaalit. Aineellista kulttuuria hyödynnetään etenkin Unescon kohteiden yhteydessä. Kohteet, jotka on valittu Unescon maailmanperintölistalle, muodostavat sellaisenaan matkailukohteen, jota on helppo tuotteistaa. Matkailukohteen mainostaminen Unescon maailmanperintökohteena antaa turistille eräänlaisen vakuuden siitä, että kohde on *autenttinen* eli aito tai alkuperäinen, merkittävä ja vierailun arvoinen. Vaikka jako aineelliseen ja aineettomaan kulttuuriperintöön on melko yleinen, ei se aina ole täysin ongelmaton eikä mustavalkoinen.³² Monet kulttuurin muodot voidaan nähdä olevan aineellisen ja aineettoman kulttuuriperinnön rajoilla ja jakaa sekä aineettomaan että aineelliseen kulttuuriperintöön.

Kulttuuriperintö, turismi ja autenttisuus

Kulttuuriperintöön liittyy tietty autenttisuuden oletus. Kulttuuriperinnön oletetaan olevan aitoa, historiallista ja perinteistä kulttuuria. Turismin ja kulttuuriperinnön yhteyden on nähty olevan moniselitteinen. Turismin on esimerkiksi katsottu muodostavan uhkan kulttuuriperinnölle ja sen autenttisuudelle, turismiin liittyvän kaupallisuuden tai matkailijoiden suuren määrän vuoksi.³³ Esimerkiksi Ranskassa sijaitseva kalliomaalauksistaan tunnettu Unescon maailmanperintökohde Lascaux'n luola on ollut suljettuna turisteilta vuodesta 1963 lähtien. Tätä ennen luola oli toiminut turistikohdeena vuodesta 1948 lähtien. Vierailijoiden suuri määrä johti kuitenkin siihen, että luolamaalaukset alkoivat tuhoutua, joten luola suljettiin muutama vuosikymmen myöhemmin turisteilta kokonaan. Luolan lähelle on myöhemmin rakennettu turistikohdeeksi tarkoitettu Lascaux II, joka on tarkka jäljennös luolan suurimmista onkaloista maalauksineen. Tämä kompromissiratkaisu tehtiin, jotta turistit voisivat edelleen vierailla alueella ja nähdä maalauksien jäljennökset vaarantamatta kuitenkaan alkuperäisiä maalauksia.

Turismin on toisaalta nähty myös toimivan kulttuuriperintöä säilyttävänä ja vahvistavana tekijänä. Turismin avulla esimerkiksi tietyt kansanomaiset tanssit tai lauluesitykset saattavat saada uuden elämän ja tällöin muuten jopa katoamassa olevat kulttuurinmuodot voivat säilyä. Tällaisia lähinnä vain turisteille tarkoitettuja esityksiä on kuitenkin kritisoitu siitä, että ne eivät ole aitoa autenttista paikalliskulttuuria. Toisaalta myös tätä näkemystä on kritisoitu, sillä esitykset ovat kuitenkin elvytyksen arvoisia ja niillä on edelleen ideologinen arvonsa paikalliskulttuurin identiteetin ylläpitäjänä ja muodostajana.³⁴ Esimerkiksi Balin saarella turisteille esitetään baliilaista musiikkia ja tanssia, jota on alun perin käytetty vain yhteisön sisäisissä kulttuurisissa rituaaleissa. Näiden perinteiden pohjalta on luotu esityksiä, jotka on kaupallistettu ja pakattu ulkopuolisia katsojia, turisteja, varten. Kuitenkaan tämänkään leimaaminen keksityksi tai epäaidoksi perinteeksi

ei ole reilua. Kyseessä on turisteille esitettyä elävää, uudelleen *kontekstualisoitua* eli uuteen yhteyteen sijoitettua kulttuuriperintöä, jonka kuvitellaan olevan aidosti baliilaista kulttuuriperintöä kuvaavaa. Kyse ei siis ole vanhentuneesta musiikkiperinteestä, joka olisi väkisin ja virheellisesti esitetty balilaiseksi kulttuuriperinnöksi.³⁵

Eräs aineellisen kulttuurin tuoteryhmä, jota on hyödynnetty matkailualalla erityisen paljon, ovat erilaiset matkamuistot. Turisteille myytävien matkamuistojen ja kulttuuriperinnön suhde on mielenkiintoinen. Matkamuistoja on usein kritisoitu siitä, etteivät ne ole aitoja tai oikeita kyseisen maan ja kansan kulttuurisen identiteetin ilmentymiä. Toisin sanoen matkamuistojen on nähty olevan halvalla tehtyjä väärennöksiä, jotka eivät edusta aitoa ja autenttista käsityöperinnettä.³⁶ On selvää, että turismi tuottaa kaupallistumista ja että tämä kaupallistuminen näkyy vääjäämättömästi myös turismin kohteena olevan maan kulttuurissa ja sen kulttuurisissa ilmentymissä kuten esimerkiksi käsitöissä.³⁷ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivätkö matkamuistoina myytävät käsityöesineet olisi aitoja ja arvokkaita kulttuurisia tuotteita.



Ramayana Wayang wong -performanssi Prambananin temppelissä, Jaavalla, Indonesiassa kertoo klassisen jaavalaisen tanssin keinoin hindueepos Ramayan tarinan Ramasta ja Sitasta. Intialaisiin hindueepoksiin perustuvat tanssiperformanssit ovat Indonesiassa suosittuja tänäkin päivänä.
Kuvaaja: Johanna Ahonen.



Tiibetissä paikalliset myyvät turisteille rituaaliesineitään. Ostaja joutuu miettimään, haluaako hän itselleen kauniin esineen ja ostamalla auttaa myyjää selviytymään jokapäiväisestä elämästä vai jättää ostamatta ja näin estää paikallisen kulttuuriperinnön siirtymisen ulkomaille. Kuvaaja: Teemu Kouri.

Termi *turistitaiide* kuvaa hyvin tätä kehitystä. Sillä tarkoitetaan turismiteollisuuden vaikutuksesta syntyneitä, paikallisia taide- ja käsityömuotojen muutoksia ja uusia ilmaisumuotoja tai lajityyppejä, jotka on erityisesti suunnattu yhteisöjen ulkopuolisille ostajille, lähinnä turisteille.³⁸ Turistitaiideet kattavat laajasti erilaisia kulttuurisia ilmaisumuotoja yksinkertaisesta matkamuistorihkamasta monimuotoisempiin ja ainutlaatuisimpiin korkeatasoisiin taideteoksiin. Turistitaiideissa on kysymys vanhojen perinteisten töiden suuntaamisesta alkuperäisen yhteisön ulkopuoliselle yhteisölle, eli tässä tapauksessa turisteille. Joissain tapauksissa turistitaiideiden on jopa nähty suojelevan alkuperäistä kulttuuria ja kulttuuriperinnettä. Joissain tapauksissa sen sijaan, että yhteisölle tärkeistä rituaaliesineistä olisi luovuttu, on niistä tehty ulkopuolisille suunnattuja kopioita. Näin alkuperäiset esineet ovat jääneet yhteisön haltuun. Vaikka osa turistitaiiden sisältämisestä tuotteista voidaankin laskea *kitsiksi*, rikkamaksi, ei tämä kuitenkaan koske kaikkia turisteille myytäviä matkamuistoja. Osalla tällaisista töistä on myös kulttuurista ja esteettistä arvoa sekä paikallisille yhteisöille että ulkopuolisille.³⁹ Turismi saattaa myös tuottaa täysin uusia käsityön muotoja, joista saattaa kehkeytyä yhteisölle hyvinkin arvokasta kulttuurista pääomaa. Osasta saattaa jopa muodostua kulttuuriperintöä.

Arvokeskustelun merkitys

Arvokeskustelu kulttuuriperinnön ja kulttuuriperinnöllistämisen prosessin ympärillä on tärkeää. Huonossa tapauksessa kulttuuriperintö voi yhdistämisen sijasta sulkea ulkopuolelle. Kun jokin asia on valikoitunut kulttuuriperinnöksi, siitä on pidettävä huolta ja sitä on vaalittava kulttuurisesti kestävä kehityksen periaatteiden mukaisesti. Vastuu kulttuuriperinnön säilymisestä ja hoitamisesta on muistiorganisaatioiden ammattilaisten lisäksi myös kaikilla ihmisillä. Yhteisön jäsenille täytyy taata tietoisuus kulttuuriperinnöstä, sillä se on osa ihmisoikeuksia. Kulttuuriperintö ei saa olla vain tuote, jonka avulla markkinoidaan ja jota myydään. Sen on tarjottava identiteetin rakennuspuita

Dracula-turismia Romaniassa

TUOMAS HOVI

Tämä artikkeli käsittelee turismin ja kulttuuriperinnön välistä suhdetta Romanian Dracula-turismin muodostaman esimerkkitapauksen avulla. Artikkelissa pohditaan myös fiktion ja kulttuuriperinnön välistä suhdetta. Dracula-teema on yksi Romaniaan suuntautuvan matkailun vetonauloista. Romanian Dracula-turismissa vierailaan joko historiallisena Draculana tunnettuun Vlad Seivästäjään tai fiktiiviseen vampyyrikreivi Draculaan liittyvissä paikoissa. Historiallinen Dracula, Vlad Seivästäjä oli 1400-luvulla elänyt Valakian, nykyisen Romanian eteläosan, ruhtinas. Vaikka Vlad Seivästäjä oli vallassa yhteensä vain vähän alle seitsemän vuotta, hän on maineensa vuoksi yksi kuuluisimmista hallitsijoista Romanian historiassa sekä yksi hyödynnetyimmistä historiallisista henkilöistä matkailuteollisuudessa.

Toinen Dracula-turismin keskeinen kohde, fiktiivinen vampyyrikreivi Dracula, on suurelle yleisölle epäilemättä paljon tutumpi kuin Vlad Seivästäjä. Vampyyrikreivi Dracula esiintyi ensimmäisen kerran vuonna 1897 julkaistussa irlantilaisen kirjailija Bram Stokerin kirjoittamassa romaanissa *Dracula*. Dracula-turismissa Vlad Seivästäjä ja fiktiivinen Dracula on usein yhdistetty yhdeksi ja samaksi henkilöksi. Tämä on aiheuttanut ristiriitaisia tunteita varsinkin Romaniassa, sillä se on usein tapahtunut muiden kuin romanialaisten itsensä ehdoilla. Yliluonnollisten piirteiden liittäminen Vlad Seivästäjään on nähty tapahtuvan historialliseen, Romanian kulttuurille merkittävään henkilöön liittyvän perinteen säilymisen kustannuksella. Fiktion on siis nähty vaarantavan tai uhkaavan romanialaista kulttuuriperintöä.

Vampyyrien asuttama taikauskoinen paikka

Dracula-turismi alkoi Romaniassa jo 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa, tosin alkuun mittasuhteiltaan varsin vähäisenä. Romania oli alkanut avautua länsimaille ja samalla maahan alkoi tulla länsimaalaisia turisteja. Osa turisteista halusi nähdä Draculaan liittyviä paikkoja, jotka olivat heille tuttuja populaarikulttuurista, lähinnä elokuvista ja kirjoista. Etenkin Transilvania kiinnosti turisteja, sillä länsimaisessa populaarikulttuurissa Transilvanielalle oli kehittynyt maine salaperäisenä vampyyrien asuttamana taikauskoinena paikkana. Bram Stoker ei ollut ensimmäinen länsimaalainen kirjailija, joka kuvasi Transilvaniaa tällä tavalla, mutta viimeistään *Draculan* ilmestymisen jälkeen Transilvanian paikkamyytti oli iskostunut syväälle länsimaiseen populaarikulttuuriin.



Branin linnaa on markkinoitu turisteille ”Draculan linnana”. Kuvaaja: Tuomas Hovi.

Romaniin tuleville turisteille ei kuitenkaan ollut paljoakaan nähtävää, sillä populaarikulttuurista tuttu fiktiivinen Dracula oli käytännössä tuntematon Romaniassa.⁴⁰ Pikkuhiljaa nähtävyyksiä alkoi kuitenkin löytyä ja tiettyjä rakennuksia, kuten esimerkiksi Branin linnaa, alettiin markkinoida Draculan linnana, vaikkei linnalla oikeasti ollutkaan mitään yhteyksiä fiktiiviseen Draculaan ja Vlad Seivästäjäänkin linna liittyi vain löyhästi.

Vaikka suurin kiinnostus kohdistuikin fiktiiviseen Draculaan, alkoi 1970-luvulla kiinnostus kasvaa myös Vlad Seivästäjän suhteen. Tähän oli yhtenä syynä menestyksen saanut Raymond T. McNallyn ja Radu Florescun kirjoittama kirja *In Search of Dracula*, joka ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1972. Kirjassa Vlad ja fiktiivinen Dracula yhdistettiin hyvin selkeästi toisiinsa ja Vlad Seivästäjä mainittiin fiktiivisen Draculan suorana esikuvana ja käytännössä jopa samana hahmona. Vaikka teos on sisällöltään paikoitellen erittäin hyvä ja asiallinen, sisältää se myös valitettavasti monia virheitä ja yksinkertaistuksia. Kirjan ansioita vesittää lähes pakonomainen tarve yhdistää nämä kaksi Draculaa toisiinsa. Kirja oli kuitenkin aikanaan erittäin suuri menestys ja sen vaikutukset näkyvät edelleen sekä Dracula-turismissa että siinä, miten monet edelleen luulevat Vlad Seivästäjän toimineen fiktiivisen vampyyrikreivi Draculan esikuvana. Kirjan vaikutus näkyy muun muassa sellaisissa Dracula-elokuvissa kuin Francis Ford Coppolan vuonna 1992 ohjaamassa *Bram Stoker's Dracula*-elokuvassa, jonka alussa Vlad Seivästäjä muuttuu vampyyri Draculaksi kirottuaan Jumalan.⁴¹

Dracula-turismissa siis vierailaan joko fiktiiviseen Draculaan tai Vlad Seivästäjään liittyvissä kohteissa. Fiktiiviseen Draculaan liittyviä kohteita on Romaniassa vähän, sillä Bram Stoker ei koskaan vierailut Romaniassa ja hänen kuvauksensa ovat pääsääntöisesti puhdasta fiktiota. Suoraan Stokerin kirjaan liittyviä kohteita

on Romaniassa oikeastaan vain kaksi, vuonna 1974 rakennettu hotelli Kultainen kruunu Bistrițassa sekä vuonna 1983 rakennettu Hotelli Draculan linna Tihuțan solassa, joka tunnetaan myös Borgon solana. Nämä kaksi hotelliä rakennettiin Bram Stokerin kirjan innoittamana. Stokerin kirjassa mainitaan Bistrițan kaupungissa sijaitseva Kultainen Kruunu -niminen hotelli, jossa kirjan päähenkilö Jonathan Harker yöpyy matkallaan kohti kreivi Draculan linnaa. Draculan linna -hotelli rakennettiin suurin piirtein sille kohdalle, missä vampyyrikreivi Draculan linna sijaitsi Stokerin kirjan mukaan. Kummatkin hotellit ovat oikeita rakennuksia, mutta niillä ei ole mitään historiallista yhteyttä Vlad Seivästäjään tai Romanian historiaan, vaan ne ovat saaneet alkunsa fiktion pohjalta.

Muut Dracula-turismin kohteet liittyvät Vlad Seivästäjään. Dracula-turismi on hyvin kekseliästä ja siinä leikitellään paljon populaarikulttuurin kanssa. Suosituimmat Dracula-kierrokset järjestetään Halloweenin aikaan ja kierrokseen kuuluu myös naamiaisjuhla, joka useimmiten järjestetään jossain päin Transilvaniaa. Dracula-turismiin liittyy myös paljon turistuotteita, kuten esimerkiksi Draculan nimellä tai Vlad Seivästäjän kuvilla koristeltuja t-paitoja, mukeja, kelloja, tauluja ja niin edelleen. Monet myytävistä tuotteista ovat massatuotantoa ja siten monien mielestä enemmänkin tyylyttömiä ja mauttomia koriste-esineitä tai taideteoksia kuin perinteisiä romanialaisia käsitöitä.

Dracula-turismi ja kulttuuriperintö

Dracula-turismi on selvästi populaarikulttuuriin liittyvä ja siitä ammentava turismin muoto. Tästä syystä voi olla vaikeaa ajatella Dracula-turismilla ja kulttuuriperinnöllä olevan mitään yhteistä. Kulttuuriperintöä on sellainen osa historiastamme ja kulttuuristamme, jonka joku taho on määritellyt erityisen merkittäväksi, suojeltavaksi ja tulevaisuuden sukupolville säilytettäväksi.⁴²

Tätä kulttuuriperinnön määrittelyä voi tapahtua ylikansallisella tasolla kuten esimerkiksi Unescon tapauksessa, kansallisella tasolla jonkun tietyn maan määrittelemänä tai sitten yksityisellä tasolla jonkun tietyn ryhmän määrittelemänä.⁴³ Kulttuuriperintö on siis sellaista kulttuuria ja historiaa, joka koetaan erityisen tärkeäksi ja merkittäväksi. Voi olla vaikeaa äkkiseltään nähdä, miten Dracula-turismi voisi olla kulttuurisesti erityisen tärkeää tai merkittävää Romanian historialle tai kulttuurille, varsinkin kun se tulee pääsääntöisesti maan ulkopuolelta ja on suunnattu ulkomaisille turisteille. Dracula-turismi ei kuitenkaan ole pelkkää Romaniaan heijastettua länsimaista

Halloween-naamiaisjuhlan mainos Sighisoarassa Transilvaniassa. Kuvaaja: Tuomas Hovi.





Peleşin linna on mukana monella kierroksella, vaikkei se liity mitenkään Draculaan tai Vlad Seivästäjään. Kuvajaaja: Tuomas Hovi.

fiktiota ja fantasiaa, vaan se on paljon monimuotoisempi kulttuuriturismin ilmentymä, joka yhdistää fiktiota, perinnettä, historiaa ja kulttuuria.

Dracula-turismiin olennaisesti kuuluvilla Dracula-kierroksilla esitellään myös muita kuin Draculaan liittyviä kohteita. Monilla kierroksilla vieraillaan muun muassa Unescon maailmanperintökohteissa. Ne eivät liity millään tavalla kumpaankaan Draculaan, mutta ovat erittäin tärkeitä Romanian kulttuurille ja historialle, ja muodostavat historian kautta laajemman yhteyden etenkin muuhun Eurooppaan. Tällaisia Unescon maailmanperintökohteita ovat muun muassa Biertanin linnoitettu kirkko Transilvaniassa sekä Unescon luonnonsuojelukohteeksi valittu Tonavan suistoalue. Erittäin monilla Dracula-kierroksilla vieraillaan myös esimerkiksi Peleşin linnassa, joka on 1800-luvun lopussa Romanian kuninkaallisia varten rakennettu linna. Linna ei liity millään tavalla Vlad Seivästäjään ja vielä vähemmän fiktiiviseen vampyyrikreiviin, mutta on silti mukana suurimmassa osassa Dracula-kierroksia. Ainoa selitys tälle löytyy kulttuuriperinnön kautta.

Peleşin linna on sekä ulkonäöltään että kulttuuriselta ja historialliselta arvoltaan niin tärkeä romaniaalaisille, että se halutaan näyttää turisteille, vaikka nämä olisivatkin tulleet Romaniaan fiktiivisen Draculan perässä. Romania-laista kulttuuria ja kulttuuriperintöä tuodaan myös esille rajoittamalla populaarikulttuuriviittauksia ja kuvauksia lähinnä vain niihin kohteisiin, jotka suoraan liittyvät fiktiiviseen Draculaan ja populaarikulttuuriin eli lähinnä Koillis-Transilvaniassa sijaitseviin hotelli Kultaiseen kruunuun sekä Draculan linna-hotelliin. Matkanjärjestäjät siis

ikään kuin neuvottelevat itsensä kanssa, edistävätkö he haluamaansa kuvaa Romaniasta vai turistien populaarikulttuurista tulevia odotuksia.

Lisäksi romanialainen kulttuuri ja kulttuuriperintö tuodaan esiin näyttämällä ja esittelemällä paikallisia tapoja, perinteitä ja taiteilijoita, vaikka ne eivät liity millään tavalla kumpaankaan Draculaan. Joihinkin Dracula-kierroksilla vierailtaviin kohteisiin liittyy myös erilaisia esityksiä, kuten esimerkiksi perinteisiä kansantanssi- tai kansanmusiikkiesityksiä. Monilla kierroksilla myös nautitaan perinteisiä romanialaisia ruokia. Tällaiset paikallisen kulttuurin esittelyt voidaan myös selittää ja tukita kulttuuriperinnön kautta: ne nähdään niin tärkeiksi romanialaiselle kulttuurille, että ne halutaan tuoda esiin myös Dracula-kierroksille osallistuville turisteille.

Romanialaisen kulttuurin ja kulttuuriperinnön vaaliminen näkyy myös siinä, miten kierroksilla pyritään antamaan monipuolisempi kuva Romaniasta. Draculaturismin tarjoamaa yksipuolista kuvaa siis ikään kuin vastustetaan tai pyritään haastamaan Dracula-kierroksilla. Niillä kerrotaan maan historiasta, kulttuurista ja nykypäivästä, samalla oikaisten populaarikulttuurin muokkaamia käsityksiä Romaniasta. Monet romanialaiset matkanjärjestäjät pyrkivät selkeästi ja varsin tarkoituksenhakuisesti erottamaan toisistaan fiktiiviset ja ulkomaalaiset populaarikulttuurin värittämät käsitykset Romaniasta, maan historiasta ja kulttuurista ja käyttävätkin Dracula-turismia keinona mainostaa Romanian kulttuuriperintöä länsimaisen fiktion kautta.

Oman uskonnon opetus ja Suvivirsi suomalaisena kulttuuriperintönä

RIINA KETO-TOKOI JA TUOMAS ÄYSTÖ

Jo joutui armas aika

Uskonnonopetus ja Suvivirsi ovat ajankohtaisia ja toistuvasti pintaan nousevia kiistakysymyksiä suomalaisessa keskustelussa. Tässä artikkelissa tarkastelemme näitä kysymyksiä ja erityisesti niiden kytkeytymistä kulttuuriperintönäkökulmaan. Puhe kulttuuriperinnöstä on yksi tavanomaisimmista tavoista puolustaa varsinkin Suvivirttä, ja ajatus suomalaisten perinteiden välittämisestä on tavallinen myös uskonnonopetuskeskustelussa. Tavoitteenamme on hahmotella uskontotieteellistä lähestymistapaa mainittuihin keskusteluihin, ja tarjoamme lyhyiden esimerkkianalyyysien kautta lähtökohtia niiden tutkimukseen.

Suvivirsi on noussut julkisen keskustelun aiheeksi useaan kertaan. Vuonna 2014 kysymys ajankohtaistui apulaisoikeuskansleri Mikko Puumalaisen ratkaisun⁴⁴ myötä, jossa opetushallitusta kehoitettiin tarkistamaan ohjeistusta liittyen perinteisten ja uskonnollisten tilaisuuksien järjestämiseen kouluissa. Puumalaisen mukaan uskonnolliset tilaisuudet ovat ongelmallisia julkisen vallan puolueettomuuden, negatiivisen uskonnonvapauden sekä oppilaiden yhdenvertaisuuden näkökulmasta. Media nosti esiin erityisesti Suvivirren tulevaisuuden, vaikka ratkaisu käsiteli uskontoa koulussa yleisellä tasolla ja monessa asiayhteydessä. Suvivirrestä nousi jälleen kerran vilkas keskustelu, johon ottivat osaa useat oikeusoppineet, poliitikot, järjestöt, uskonnolliset tahot ja yksityishenkilöt.

Uskonnonopetuskeskustelussa puolestaan ovat asemoituneet vastakkain erityisesti nykyisen mallin puolustajat ja kaikille yhteiseen katsomusaineiden opetukseen siirtymistä kannattavat henkilöt ja tahot. Keskusteluun tuo oman lisänsä vielä elämäkatsomustieto, jonka asemaa Vapaa-ajattelijat ry sekä useat ateisti- ja humanistiyhdistykset ovat pyrkinneet puolustamaan. Suvivirren tapaan uskonnonopetus on suomalaisen julkisen keskustelun vakioaihe.⁴⁵ YLE:n vuonna 2014 teettämän kyselyn mukaan suurin osa kansanedustajista on oman uskonnon opetuksen säilyttämisen kannalla.⁴⁶ Teologi Antti Räsäsen tutkimuksen mukaan suomalaiset suhtautuvat nykyiseen uskonnonopetukseen myönteisen neutraalisti ja oman vakauksen mukaista opetusta tukien.⁴⁷

Toukokuussa vuonna 2014 YLE:n peruskoulun rehtoreille teettämän kyselyn mukaan saman vuoden keväällä Suvivirttä laulettiin 98 prosentissa peruskouluista.⁴⁸ Uskonnonopetuksen järjestämisen peruseriaate on puolestaan edelleen sama, joka

määrityksi jo 1920-luvun kouluopetusta koskevilla säädöksillä: uskonnonopetusta annetaan kouluissa sen uskontokunnan mukaan, johon oppilaiden enemmistö kuuluu.⁴⁹ Uskonnonopetuksen järjestelyt ja sitä koskevat säädökset ovat toki muovautuneet jonkin verran esimerkiksi 1990-luvun EU-jäsenyyden ja kasvaneen maahanmuuton myötä.⁵⁰ Esimerkiksi vuoden 2003 uskonnonvapauslain uudistus luopui ilmaisusta ”oppilaan tunnustuksen mukainen”, ja tuolloin alettiin puhua ”oman uskonnon opetuksesta”.⁵¹ Vuodesta 1923 oli uskontokuntiin kuulumattomille järjestetty uskontohistoria ja siveysoppi -nimistä opetusta, joka muutettiin vuonna 1985 elämäkatsomustiedoksi.⁵² Suomalaisen uskonnonopetuksen historia on kulkenut alkujaan evankelis-luterilaisen kirkon kasteopetuksesta kohti moninaisuuden ja muun yhteiskunnallisen muutoksen haasteita, joihin on Suomessa pyritty vastaamaan tarjoamalla vaihtoehtoja luterilaiselle uskonnonopetukselle. Ratkaisu poikkeaa siis esimerkiksi Ruotsista, Norjasta ja Tanskasta, joissa on päädytty kaikille oppilaille yhteiseen oppiaineeseen.

Sekä Suvivirsi että uskonnonopetus kiinnittyvät yleisempään keskusteluun siitä, mikä tulisi olla valtion ja uskonnon suhde sekä uskonnon paikka ja näkyvyys yhteiskunnassa. Julkista keskustelua on tosin leimannut pääsääntöisesti erilaisten intressiryhmien vastakkaisten mielipiteiden esittäminen yksittäisistä kiistakysymyksistä, ei niinkään yleisempi pohdinta yhteiskunnan, valtion ja uskonnon suhteista. Eri mediat kuitenkin täytyvät uskontoon liittyvistä puheenvuoroista, ja ne muokkaavat osaltaan uskontoon liittyviä mielikuvia ja jäsenyyksiä.

Uskontotieteen piirissä erilaisten uskontodiskurssien tutkimus on herättänyt runsaasti mielenkiintoa viime aikoina.⁵³ Tällöin tutkimuskohteena ovat tavat, joilla uskonto ja siihen kytketyt kategoriat rakentuvat kielessä, ja miten esimerkiksi puhumalla uskonnosta tietyllä tavalla voidaan edistää vaikkapa poliittisia päämääriä. Toisaalta voidaan kysyä: miksi juuri uskontoon julkisessa tilassa liittyvät kysymykset ovat niin monelle vakavia huolenaiheita ja herättävät näin toistuvaa keskustelua? Miten näitä keskusteluja ja kiistojen syitä voidaan analysoida uskontotieteen valossa?

Puhetta uskonnosta ja kulttuuriperinnöstä

Kulttuuriperintö tuottaa käsitteenä mielikuvia ehkäpä ensimmäisenä arvokkaista rakennuksista tai kansallisesta taiteesta. Vaikuttaa itsestään selvältä, että Turun linna tai *Kalevala*-eepos ovat suomalaista kulttuuriperintöä. Silti kulttuuriperintöä kuten *uskontoakaan* ei löydy maailmasta rajattuna sellaisenaan, vaan kyse on aina näiden käsitteiden määrittelystä. Uskonnon ja kulttuuriperinnön käsitteiden sisältö vaihtelee ajasta ja paikasta toiseen mitä erilaisimpien sosiaalisten ja poliittisten intressien muovaamina. Nämä käsitteet ovat lisäksi leimallisesti länsimaisia. Vaikutusvaltaisina uskonnon ja kulttuuriperinnön määrittelijöinä ovat toimineet muun muassa tutkijat, valtiolliset toimijat, uskonnolliset ryhmät, kansanliikkeet sekä ylikansalliset tahot, kulttuuriperinnön tapauksessa erityisesti Unesco.⁵⁴

Selkeänä reaktiona mainittuun apulaisoikeuskansleri Puumalaisen ratkaisuun liittyen Perussuomalaisten kansanedustaja Vesa-Matti Saarakkala teki lakialoitteen,⁵⁵ jossa ehdotetaan lisäystä perusopetuslain 3. pykälään. Juho Eerolaa lukuun ottamatta koko Perussuomalaisten eduskuntaryhmä allekirjoitti aloitteen. Tämän artikkelin kirjoitushetkellä aloite on sivistysvaliokunnan käsittelyssä. Perusopetuslain 3. pykälän toisessa momentissa säädetään, että opetus on järjestettävä oppilaiden ikäkauden ja edellytysten mukaisesti ja siten, että se edistää oppilaiden tervettä kasvua ja kehitystä.

Saarakkalan aloite lisäisi momenttiin lauseen: ”Opetuksen tueksi peruskouluissa on niiden järjestämissä tapahtumissa otettava tarpeellisella tavalla huomioon suomalaisen kulttuuriperintöön kuuluvien kulttuurikristillisten traditioiden vaaliminen.” Lisäystä perustellaan muuan muassa seuraavasti:

Kristinuskon kautta maahamme välittyneet kulttuuriarvot, tapanormit ja yleiset moraalikäsittykset ovat vaikuttaneet ratkaisevalla tavalla maamme kansallisen identiteetin ja elämänmuodon muovautumiseen. Pitkälti tämän tosiasian vuoksi peruskouluissamme on kymmeniä vuosia uskonnonopetuksen ohella myös tietoisesti sisällytetty kulttuurikristillisiä elementtejä muun muassa koulujen aamunavauksiin sekä joulu- ja kevätjuhliin...

Lisääntyneen ei-kristittyjen yksilöiden maahanmuuton, radikaalien vapaa-ajattelijoiden painostuksen kiihtymisen sekä yhteiskunnan yleisen sekularisoitumisen vuoksi maamme kristityn enemmistön oikeus vaalia kulttuurikristillistä identiteettiään on tullut vakavalla tavalla uhatuksi...

Suomen on syytä jatkossa turvata yhteisöllisyyden ja suomalaisen elämänmuodon säilyminen myös siltä osin, että peruskoulussamme oppilaille välitetään kulttuurikristillisiä elementtejä loukkaamatta jokaisen koululaisen oikeutta olla uskossa tai uskonnoton.

Perussuomalaisten lakialoite on ensisijaisesti osa Puumalaisen ratkaisun virittämää suvivirsikeskustelua, mutta sen voidaan nähdä koskevan myös uskonnonopetusta, koska aloite pyrkii kristillistämään koko kouluopetuksen peruseriaatteita. Ajatuksena on, että evankelis-luterilaisten traditioiden, tässä ”kulttuurikristillisten” perinteiden, asema koulussa tulisi turvata yhä moninaistuvassa yhteiskunnassa.

Perustuslakivaliokunta puolestaan linjasi Puumalaisen ratkaisuun liittyen, että uskonnollista alkuperää olevan virren laulaminen ei vielä tee koulun juhlatilaisuuksista uskonnon harjoittamista.⁵⁶ Valiokunta totesi, että sen ei tarvitse muuttaa aikaisempaa kantaansa,⁵⁷ jonka mukaan:

Perustuslakivaliokunta tähdentää – – että tämän esityksen tarkoituksena ei ole muuttaa nykyisiä käytäntöjä erilaisten koulun perinteeseen kuuluvien tilai-

suuksien, kuten lukukauden päättäjäisten osalta. Tällaiset juhlatraditiot ovat osa suomalaista kulttuuria, eikä niitä esimerkiksi niihin mahdollisesti sisältyvän yksittäisen virren laulamisen johdosta voida uskonnollisen suvaitsevaisuuden nimissä pitää uskonnon harjoittamiseksi katsottavina tilaisuuksina.

Vastaavalle kannalle päätyivät esimerkiksi opetushallitus⁵⁸ ja oikeusministeri Anna-Maja Henriksson (r.).⁵⁹ Perinteet nähdään itsessään arvokkaina osina suomalaista kulttuuria, eikä niistä haluta luopua esimerkiksi *negatiiviseen uskonnonvapauteen* eli vapauteen olla harjoittamatta uskontoa liittyvien näkökohtien vuoksi.

Uskonnonopetuskeskusteluun liittyen Armon Vihreät ry:n aktiivi Max Mannola taas argumentoi oman uskonnon opetuksen puolesta *Uuden Suomen* blogikirjoituksessa 19.5.2013, otsikolla ”Oman uskonnon opetus on edelleen tärkeää”, seuraavasti:

Olemme pohtineet malleja yhdistyksessämme (Armon Vihreät ry) ja suosittelemme, että merkittävä osa peruskoulun uskonnonopetuksesta ja ainakin yksi lukion uskonnon kursseista olisi oman uskonnon opetusta. Kaikille yhteinen uskontotieto voi myös olla hyödyllinen, mutta kaikkea uskontoon liittyvää opetusta ei tule panna sen varaan...

Yleisen uskontotiedon puolella, jos sellainen aine luodaan, opetettaisiin jossain vaiheessa eri uskontojen perusteita kaikille oppilaille. Tässä oppiaineessa on perusteltua painottaa kristinuskoa. Se on Suomen enemmistöuskonto, joka myös ei-kristittyjen tulee tuntea hyvin. Jos ei tunne Raamattua, kirkon historiaa ja muita kristinuskoon kuuluvia asioita, on vaikeampaa ymmärtää suomalaista ja länsimaista kulttuuria eli sitä, miksi maamme tavat ja lainsäädäntö ovat sellaisia kuin ne ovat.⁶⁰

Mannolan mielestä oman uskonnon opetus tukee nimenomaan suomalaiseen identiteettiin kasvattamista ja kristinuskon, erityisesti evankelisluterilaisuus, on osa suomalaisuutta. Avain suomalaisen kulttuurin ymmärtämiseen on nimenomaan kristinuskon tuntemisessä. Mannolan mielestä myös yleisessä uskontotieto-oppiaineessa olisi syytä painottaa kristinuskon, koska suurin osa suomalaisista on kristittyjä, mutta tällainen oppiaine ei yksin riittäisi. Kirjoituksessa on samankaltaisuuksia mainittuun Perussuomalaisen lakialoitteeseen nähden: kristinuskon on osa suomalaista kulttuuria ja siitä kertomisen tulisi olla osa koulun toimintaa.

Sisäasiainministeri Päivi Räsänen (kd.) puolestaan sivuaa molempia keskusteluja jo edeltävänä vuotena omassa blogissaan:

Kaikilla lapsilla, niin kristityillä, muslimeilla kuin uskonnottomilla on oikeus tutustua kulttuuriin juuriimme...

Suivirren tavoin myös oman uskonnon opetus herättää keskustelua puolesta ja vastaan. Pidän tärkeänä sitä, että uskonnonopetuksen perustana säilyy oman uskonnon opetus...

Mitä paremmin nuoremme ymmärtävät oman kristillisen kulttuuriperintömme merkityksen, sitä parempi kyky heillä on ymmärtää muiden uskontojen edustajia ja uskonnon vaikutusta yksilöiden ja yhteisöjen elämään...

Kristillinen kulttuuriperintö sekä oman uskonnon kouluopetus ovat suomalaisen vahvuus, jota on tarpeetonta piilotella tai hävetä.⁶¹

Päivi Räsänen vetoaa sekä oman uskonnon opetuksen että Suivirren säilyttämisen kohdalla vahvasti kulttuuriperintödiskurssiin. Hänen näkökulmastaan nämä asiat ovat arvokkaita, koska ne ovat vanhaa kristillistä kulttuuriperintöä. Kirjoituksessa samaistetaan suomalainen ja kristillinen kulttuuri.

Pyhä kulttuuri ja kansakunta?

Sosiologi Émile Durkheimin mukaan avain yhteisöllisyyden ja uskonnon ymmärtämiseen löytyy *pyhän* ja *profaanin* kategorioiden erottamisesta. Pyhä tarkoittaa Durkheimille kieltojen avulla erilleen asetettuja asioita, jotka ovat kulttuurin jäsenille erityisen huolenaiheen kohteena. Durkheim katsoo, että uskonto on läpikotaisin sosiaalinen ilmiö, jonka analyysi rakentuu yhteisöllisyyden analyysin varaan. Pyhiin symboleihin liittyvät uskomukset ja rituaalit ovat yhteisöä luova ja koossa pitävä voima.⁶² Muiden muassa uskontotieteilijä Veikko Anttonen on todennut durkheimilaiseen teoritraditioon viitaten, että pyhien asioiden rajaamisen avulla pyritään varmistamaan yhteiskunnallisen järjestyksen jatkuvuus. Kyseessä on ihmis-yhteisöjen tapa määrittää arvonsa ja rajansa. Pyhiä symboleita koskevat kiellot suojelevat erityisen tärkeinä pidettyjä asioita ja perimmäisiä arvoja, joista ei haluta luopua.⁶³

Kansalaisuskonnon käsite puolestaan on lähinnä tutkijoiden käytössä ollut tapa nostaa esiin tiettyjä yhteiskunnan ilmiöitä, ja se on ollut merkitykseltään väljä ja vaihteleva.⁶⁴ Vuonna 1967 sosiologi Robert N. Bellah julkaisi artikkelinsa ”Civil Religion in America”, jossa hän määritteli amerikkalaisen kansalaisuskonnon olevan julkinen uskonnollinen ulottuvuus, joka ilmenee erinäisissä kansallisissa uskomuksissa, symboleissa ja rituaaleissa, kuten itsenäisyyspäivän juhlassa. Nämä uskomukset, symbolit ja rituaalit linkittyvät yhteisön pyhänä pitämiin asioihin.⁶⁵

Monissa tutkimuksissa kansalaisuskontoa on tarkasteltu löyhänä uskonnollisena järjestelmänä, joka vahvistaa yhteisön kansallista yhteenkuuluvuuden tunnetta erilaisilla rituaaleilla, symboleilla ja ohjeilla muun muassa julkisissa instituutioissa, kuten koulutusjärjestelmässä. Suomalaiset tutkijat ovat hahmotelleet kansalaisuskontoa tutkimuksesta riippuen hieman eri näkökulmista. Kirkkososiologit, jotka

ovat käyttäneet käsitettä yhteiskuntauskonto, ovat tarkastelleet kansalaisuskontoa kansankirkkona, kunnan kansalaisuutena, tapauskovaisuutena, kulttuuriuskonnollisuutena, historioitsijat ja sosiologit kansanliikkeenä sekä nationalismina ja uskontotieteilijät ovat yhdistäneet kahteen edelliseen lähestymistapaan uskonnolliset käsitteet, kuten pyhän. Näin ollen kansalaisuskontoa on tutkittu Suomessa sekä evankelisluterilaisen kirkon yhteydessä että siitä erillään.⁶⁶

Suuvirsi ja oman uskonnon opetus ovat näkökulmastamme osa rituaalista ja symbolista järjestelmää, jolla rakennetaan suomalaista kansallista identiteettiä koulutusjärjestelmässä. Näin ollen kristinusko ja erityisesti evankelis-luterilaisuus nähdään olennaisena osana suomalaisuutta, kuten lainatuista puheenvuoroista on luettavissa. Perinteistä ei haluta luopua, ne ovat erityisen huolenaiheen kohteina, ja niiden suojelun nähdään palvelevan yhteisön jatkuvuutta. Omien perinteiden suojelu on yhteisöllinen tapa reagoida kulttuurisen moninaisuuden tuomaan haasteeseen. Kulttuuriperinnön käsite määrittyy lainatuissa kirjoituksissa tarkoittamaan erityisesti kansallista, kristinuskoon nivoutuvaa, vakiintunutta symboliikkaa ja rituaaleja.

Oman uskonnon opetus näyttäytyy tiettyyn pyhään asiaan – tässä tapauksessa kristilliseen kulttuuriin ja menneisyyteen – kohdistuvana *rituaalina*. Suuvirsi on niin ikään pyhä, kristilliseen uskontokontekstiin linkittyvä symboli, jonka laulaminen on peruskouluissa joka kevät toistuva uskonnollinen ja kansallinen rituaali. Lainatuissa puheenvuoroissa korostettiin kristillisen perinteen lisäksi Suuvirttä suomalaisena kulttuuriperintönä, joka on sinällään arvokasta; se on arvokasta, koska se on osa kansallista menneisyyttä. Oman uskonnon opetuksen puolustus rakennettiin samaan tyyliin: historiamme on kristillinen, ja kouluopetuksen on säilytettävä tämä osana kansalaiskasvatuksellista tehtäväänsä. Molemmista tapauksissa Suomen kristillinen ja kansallinen menneisyys nähdään yhteen kietoutuneena kokonaisuutena.

Veikko Anttosen mukaan kansallisuusajattelua voidaan uskontotieteen näkökulmasta tarkastella uskonnollisen ajattelun muotona. Kansakunnan maa-alue on sen jäsenille perustava rajaus; omalle maalle ja sen menneisyydelle annetaan pyhä arvo. Anttonen toteaa, että vaikka Suomesta puuttuvat tietyt kansallisuuden ja kristinuskon kytkennät, jotka ovat vahvoja esimerkiksi Pohjois-Irlannissa tai Balkanin alueella, on kansallisen identiteetin kysymyksistä sittemmin alettu moninaistuvan kulttuurin edessä keskustella leimallisesti luterilaisen uskonnon ehdoin ja sitä puolustaen.⁶⁷

Uskonnonopetus voidaan vastaavasti nähdä suomalaisen kulttuuriperinnön opettamisena, erityisesti kristinuskon opettamisena, jonka avulla myös suojellaan pyhän suomalaisen kulttuuriperinnön jatkuvuutta. Oman uskonnon opetuksen ja Suuvirren säilyttämisen nähdään tarkastelluissa puheenvuoroissa linkittyvän yhteiskuntajärjestyksen ylläpidon projektiin: kulttuuriperintöä suojelemalla pyritään suojelemaan suomalaisen yhteiskunnan ja identiteetin tulevaisuutta.

Matkailu arkeologisilla muinaisjäänöksillä

MAIJA MÄKI

Tervetuloa Nauravaan lohikäärmeeseen!

Miten muinaisjäänöksen arvon voi määritellä? Millainen muinaisjäänös on niin merkittävä, että sen säilyminen tuleville sukupolville tulisi turvata mahdollisimman hyvin? Entä millainen muinaisjäänös soveltuu matkailukohteeksi, ja tapahtuuko se tutkimuksen kustannuksella? Millaisia arvoja matkailukäytössä olevalla muinaisjäänöksellä on? Entä millaista voisi olla matkailun tulevaisuus arkeologisilla kulttuuriperintökohteilla? Tässä artikkelissa käsitellään matkailumahdollisuuksia arkeologisilla muinaisjäänöksillä. Artikkelijohdattaa muinaisjäänösten suojele- ja hoitotyön vaiheisiin Suomessa ja nostaa esille autenttisuuteen ja kokemuksellisuuteen liittyviä ajankohtaisia kysymyksiä.

Kiinteällä muinaisjäänöksellä tarkoitetaan ihmisen toiminnasta syntynyttä fyysistä kokonaisuutta, jonka keskeisiä osia ovat rakenteet ja kulttuurikerrokset. Muinaisjäänökseen liittyviä rakenteita voi olla sekä maan pinnalla että maan peitossa tai veden alla: osa muinaisjäänöksistämme voi olla hyvinkin huomaamattomia harjaantumattomalle katselijalle. Jokainen muinaisjäänös on osa yhteistä kulttuuriperintöämme, mutta ilman tutkimusta muinaisjäänös ei avaudu katselijalleen.

Muinaisjäänöksen tulkinta vaatii yleistä tietoa kohteena olevasta muinaisjäänöstyypistä, joita Suomessa on laskutavasta riippuen jopa satoja. Arkeologisten ja tarpeen mukaan muiden tutkimusmenetelmien avulla saadaan tietoa juuri kyseisestä, ainutlaatuisia ominaisuuksia sisältävästä muinaisjäänöksestä. Lisäksi tarvitaan taitoa sijoittaa muinaisjäänös sitä ympäröivään luonnon- ja kulttuurimaisemaan, sekä nykyiseen että menneisiin maisemiin.⁶⁸ Muinaisjäänöksen kautta esiteltävä tieto menneisyydestä koostuu siis laaja-alaisen osaamisen tuloksena, ja jotta se puhuttelisi matkailijaa, tutkimustieto pitäisi vielä pystyä muokkaamaan kokonaisvaltaisen elämyksen tarjoavaksi matkailutuotteeksi.

Suomessa esihistorian tuotteistamisella ei ole kovin pitkiä perinteitä ja viime vuosina ala ei ole kehittynyt merkittävästi verrattuna 2000-luvun vaihteen aktiivisiin vuosiin. Vanhin esihistoriamatkailukohde Suomessa on vuonna 1980 avattu Saarijärven kiviakautinen kylä ja vuonna 1988 avattiin Turun Kuralan kylämaässä arkeologinen kokeiluverstas, jossa keskityttiin elävöittämään esihistoriaa kokeellisen arkeologian avulla. EU:n myötä 1990-luvun kuluessa erilaiset elävöittämis- ja matkailuhankkeet synnyttivät monipuolista toimintaa ja tuotteistamista seikkailu-

ja elämyspaketeista ruokapalveluihin ja käsityötuotteisiin. Vuosituhannen vaihteessa perustettiin useita esihistoriakeskuksia kuten Naurava lohikäärme Euraan ja Kierikkikeskus Yli-Iihin.⁶⁹

Lounais-Suomen esihistoriamatkailuyhdistys Louhi ry:ssä järjestettiin vuosina 2004 ja 2005 ”laadukas esihistoriamatkailutuote” -kilpailu, jossa arvioitiin tuotteita Louhin laatiman laadukkaan esihistoriamatkailutuotteen laatuksiteristön perusteella.⁷⁰ Esihistoriamatkailun laatuksisymykset olivatkin esillä, sillä alalla koettiin tärkeäksi keskustella muun muassa faktan ja fiktion roolista tuotteistamisessa.⁷¹ Matkailualaa muovaavat monet globaalit voimat: muun muassa maailman poliittinen ja taloudellinen tilanne, ilmastonmuutos ja teknologian nopea kehitys vaikuttavat siihen, millä tavoin tulevaisuudessa matkustetaan.⁷² Esimerkiksi kehittyvä teknologia mahdollistaa erilaisten virtuaalisten palvelujen hyödyntämisen muinaisjäänöksillä. Tulevaisuudessa muinaisjäänöksillä saattaa vaikkapa kokea laajennetun todellisuuden avulla luotuja elämyksellisiä matkoja menneisyyteen, robottipastuksia tai tulostaa kohteesta 3D-pienoismallin matkamunistoksi.

Muinaisjäänösten suojele- ja hoitoprosessit

Muinaismuistohallinnon suuntaviivoja on luotu Pohjoismaissa jo varhain. Vuonna 1666 Ruotsissa säädettiin kuninkaallinen asetus, plakaatti ”*Om Gamble Monumenter och antiquiteter*”, joka koski myös Suomea. Plakaattia on pidetty varhaisimpana yrityksenä säädellä yhteiskunnan ja kansalaisten suhdetta muinaismuistoihin.⁷³ Muinaismuistoasetus vuodelta 1883 otti lain suojelemaan kaikki kiinteät muinaisjäänökset, jotka oli mahdollisuuksien mukaan säilytettävä alkuperäisessä asussaan.⁷⁴

Suomen muinaismuistolainsäädännölle onkin ollut tyypillistä automaattisen suojelelun periaate kiinteiden muinaisjäänösten osalta. Voimassa olevassa Muinaismuistolaissa on rauhoitettu lain piiriin kuuluvat kiinteät muinaisjäänökset suoja-alueineen kieltäen sellaiset toimenpiteet, jotka saattavat olla vaaraksi muinaisjäänöksen säilymiselle.⁷⁵ Muinaismuistolaki uudistetaan lähivuosina, mikä merkitsee suojelelun, kansallisesti merkittävän menneisyyden merkityksellisyyteen ja arvoihin liittyvän keskustelun käynnistymistä lainsäädännöllisellä tasolla.⁷⁶ Muinaismuistolaki muun lainsäädännön ohella antaa puitteet muinaisjäänösten matkailulliseen hyödyntämiseen, joten siinä tapahtuvat muutokset heijastuvat suoraan siihen, millaista matkailutoimintaa kohteissa voidaan tehdä.

Syksyllä 2014 valmistellaan Suomessa Faron kulttuuriperintösopimuksen ratifiointia, mikä prosessina nostaa keskiöön yksilöiden ja yhteisöjen oikeuden määrittellä ja luoda suhdettaan kulttuuriperintöön. Kansalaisten osallistaminen, ”yleisöosallisuus”, nähdään olennaiseksi osaksi nykyistä ja erityisesti tulevaa kulttuuriperintötyön kenttää vahvistaen yhteiskunnassa sosiaalisesti, kulttuurisesti ja taloudellisesti kestävästä kehityksestä. Arkeologinen kulttuuriperintö on kuitenkin yhä edelleen vahvasti *institutionalisoitua*, ylhäältä päin ohjattua lain ja suojeleluviranomaisten toimesta.⁷⁷ Henkilökohtaiset tai paikalliset merkityksellistämisprosessit ovat kuitenkin

kin nousemassa määrittelemään aikaisempaa voimallisemmin myös arkeologista kulttuuriperintöä. Esimerkiksi ”adoptoi monumentti” -toiminnassa Pirkanmaan maakuntamuseon alueella yhteisöt, yhdistykset ja yritykset voivat alkaa hoitaa valitsemaansa muinaisjäännettä laaditun hoitosuunnitelman mukaisesti.

”Adoptoi monumentti” -toiminta edustaa uudentyyppistä, talkooperinteeseen nojaavaa tapaa hoitaa muinaisjäänneksiä ja niiden ympäristöä. Yhteisöllisen hoitovastuun käytänteitä on viime vuosina käytännössä jouduttu kehittämään, sillä vuodesta 1988 lähtien muinaisjäännehoitotyöstä vastanneita Museoviraston hoitoyksikön alueellisia toimipisteitä on vähitellen lopetettu ja hoitovastuuta on pyritty siirtämään esimerkiksi Museoviraston jakaman hoitotuen kautta yhdistyksille ja yhteisöille.⁷⁸ Matkailutoiminnan kannalta hoitokäytänteiden muutokset saattavat olla ongelmallisia, sillä osa matkailun potentiaalia sisältävistä muinaisjäänneksistä on jäänyt toistaiseksi ilman hoitoa. Mikäli pitkäjänteinen ja suunnitelmallinen hoitotyö lopetetaan, muinaisjäännealue voi kasvaa hyvin nopeasti umpeen niin, ettei muinaisjäännekokonaisuutta enää pysty havaitsemaan maisemasta ja kulkualueella voi vaikeutua merkittävästi. Muinaisjäännehoitoon tehdyt liikkumista helpottavat rakenteet ja opastaulut vaativat myös säännöllistä huoltoa.

Muinaisjäännekset ja autenttisuus

Kiinteät muinaisjäännekset toimivat arvon kantajina. Muinaisjäännehoitoon ymmärtäminen arkeologisen kulttuuriperintönä sisältää ajatuksen siitä, että niihin ladataan nykypäivästä merkityksiä ja arvoja. Yksi niiden olennaisimpia arvoja matkailutoiminnan kannalta on *autenttisuus*. Arkeologisten jäännehoitoon koetaan olevan konkreettisia muistoja menneisyydestä ja menneisyyden ihmisten elämästä. Niiden koetaan oleva aitoja ja autenttisia merkkejä maisemassa, joita tulkitsemalla nykyajan ihminen voi jäsentää omaa maailmankuvaansa ja kokea itsensä osaksi sukupolvien jatkumoa. Samalla nykyihmisen elinympäristö saa historiallista syvyyttä, sellaisia kerrostumia, jotka viestivät siitä, millaista tietystä paikassa vaikuttaneiden ihmisten elämä on ollut.

Matkailututkimuksessa on viime vuosikymmenten ajan oltu kiinnostuneita *autenttisuuden* kokemisesta.⁷⁹ Autenttisuuden käsitettä voidaan tarkastella esimerkiksi kolmen näkökulman kautta: *objektiivisen, konstruktivisen ja eksistentiaalisen autenttisuuden* välityksellä.⁸⁰ Turistinen elämys muinaisjäännekohteella perustuu objektiivisen autenttisuuden kokemukseen, jossa turisti tiedostaa jäännehoitoon aitouden, ja voi kokea konkreettisen yhteyden menneisiin sukupolviin. Arkeologisoitumiselle olennaista on kuitenkin menneisyyden yhtäaikainen rakentuminen ja tuhoutuminen, liike ja prosessi, joka luo niitä jäännehoitoa, jotka asettuvat esimerkiksi turistisen katseen alle. Maiseman kerroksellisuus, muinaisjäännekohteen fyysinen olemus ja se mitä, siitä on tutkimuksen kautta saatu selville, avaa tätä menneisyyden monimutkaista rakentumisprosessia matkailijalle, mikäli se pystytään esittämään mielenkiintoisesti ja tiivistetyssä muodossa.



Turun kaupunkirakenteen kerroksellisuus avautuu konkreettisesti Pinellan pihan kaivauksissa. Kuvaaja: Timo J. Virtanen.

Symbolinen eli konstruktivinen autenttisuus ymmärretään niin, että autenttisuus käsitteenä on sosiaalisesti rakentunut ja se pitää sisällään mielikuvia, odotuksia, uskomuksia ja yhteiskunnan valtarakenteita. Symbolinen autenttisuus ei liity todellisuuteen, vaan merkkeihin ja symboleihin autenttisuudesta, jotka saattavat olla esimerkiksi medioiden ja matkailuteollisuuden luomia yleistyksiä eli *stereotypioita*.⁸¹ Autenttisuus on siis kontekstisidonnaista, jokaisen matkailijan omien mielikuvien, odotusten ja stereotyyppien muokkaamaa. Matkailijan kokemus autenttisuudesta rakentuu hänen omista lähtökohdistaan.

Eksistentiaalinen autenttisuus taas on tunnetila, jossa matkailija kokee autenttisuuden elämyksen voimakkaasti suhteessa omaan olemukseensa, itseensä. Tällainen tunne ei synny ainoastaan autenttisiksi koettujen muinaisjäännösten luona, vaan tunne nousee epätavallisista toiminnoista, jotka saavat matkailijan ”olemisen eksistentiaaliseen tilaan”.⁸² Menneisyyden kokeminen tekemisen kautta, eksoottisten elämysten etsiminen ja matkailututkimuksen kentillä tunnetun tutkijan Dean MacCannellin sanoin ”lavastetun autenttisuuden” hyväksyminen ovat tällöin niitä olennaisia tekijöitä, joista eksistentiaalisen autenttisuuden kokemus rakentuu.⁸³

Folkloristi Tuomas Hovi jaottelee Dracula-turismia Romaniassa tutkineena autenttisuuden käsitteen historialliseksi ja tieteelliseksi autenttisuudeksi sekä emotionaaliseksi ja koetuksi autenttisuudeksi.⁸⁴ Tämä jaottelu avaa vielä aiempaa konkreettisemmin autenttisuuden kokemisen tasoja. Turistinen kokemus

autenttisuudesta ei rakennu välttämättä ainoastaan tieteelliseen tietoon kohteesta, vaan mahdollisesti stereotyyppiinikin mielikuviin, jotka koostuvat useista eri lähteistä kuten populaarikulttuurin tuotteista. Historiallinen autenttisuus taas on antikvaarien vaalima, vaikkakin arkeologisoitumisprosessin muokkaama ominaispiirre muinaisjäännöksellä. Historiallinen autenttisuus on tutkimuksellisesti merkityksellistä ja kasvattaa muinaisjäännöksen suojeluintressejä. Joskus se vaikuttaa myös mahdollisuuteen hyödyntää muinaisjäännöstä matkailuun.

Moderni humanisti muinaisjäännöksellä

Kohderyhmää, jonka nähdään kiinnostuvan Suomesta ja johon Matkailun edistämiskeskus (MEK) on viime vuosina kohdistanut markkinointitoimenpiteitä, nimitetään *moderneiksi humanisteiksi*. Moderneja humanisteja arvioidaan olevan maailman väestöstä noin 15 prosenttia.⁸⁵ Modernille humanistille tyypillinen tapa matkustaa on ”löytöretkeillä”, jolloin haetaan aitoja kontakteja paikallisiin, syvällisiä oppimiskokemuksia ja eksoottisia luontoelämyksiä. Moderni humanisti etsii emotionaalisen autenttisuuden kokemusta ja omasta arjesta irtautumisen tunnetta, mutta samalla matkustamisen pitäisi olla rentouttavaa ja vaivatonta.⁸⁶ Moderni humanisti painottaa matkakohteen valinnassa tiettyjä kriteereitä, jotka useimmat soveltuvat myös muinaisjäännösten matkailukäyttöön.

Eksoottisuuden tavoittelu kohdistuu erityisesti matkakohteen ympäristön autenttisuuden kokemukseen ja erikoisuuteen sekä vaikuttaviin luontokokemuksiin.⁸⁷ Moderni humanisti etsii seikkailun tunnetta. Kohteeseen perehtyminen itsenäisesti ja mahdollisuus siihen, että löytää sellaista kulttuuria, jota suuri yleisö ei vielä tunne, tuottavat modernille humanistille onnistuneen matkailuelämyksen. Muinaisjäännösreitit ja polut yhdistettynä esihistoriasta ammentaviin ruokapalveluihin ja paketoituina helposti hyödynnettävään muotoon, voisivat olla sellaista matkailullista sisältöä, josta moderni humanisti nauttii. Moderni humanisti hakee myös kontaktia paikalliseen kulttuuriin ja elämäntapaan: hän haluaa kokea kulttuuria autenttisesti ja päästä vuorovaikutukseen paikallisten kanssa.⁸⁸ Muinaistekniikan suomat mahdollisuudet itse kokeilemiseen ja esihistoriatapahtumien välitön vuorovaikutus kävijöiden kanssa voisivat olla osa moderneille humanisteille suunnattua toimivaa matkailukonseptia.

Moderni humanisti hakee matkakohteelta myös helppoutta ja kätevyyttä monessa eri muodossa.⁸⁹ Erityisesti liikkumisen helppous on matkailijalle tärkeää. Tämä on muinaisjäännöksille kohdistuvan matkailun suuria haasteita Suomessa: kohteet sijaitsevat usein hajallaan ja kaukana toisistaan, ne saattavat sijaita vaativassa maastossa ja opasteet kohteeseen voivat olla puutteellisia. Toisaalta muinaisjäännöksissä tiivistyy modernin humanistin toiveet matkakohteelta: ne ovat elämyksellisiä, eksoottisia ja ekologisikiäkin. Muinaisjäännösten avulla voi oppia tuntemaan suomalaista kulttuuria ”pintaa syvemältä” ja niiden löytäminen maastosta voi tuntua seikkailulta: niiden kautta voi saada todelliselta tuntuvan löytöretkeilijän kokemuksen.

POHDITTAVAA

- Millaisista tämän päivän ilmiöistä voi kehkeytyä tulevaisuuden kulttuuriperintöä?
- Syntyykö sosiaalisesta mediasta mitään arkistoitavaa tulevaisuuden kulttuurintutkijoita varten?
- Voiko turismi vahvistaa kulttuuriperintöä ja onko se sille uhka? Miten suomalaista kulttuuriperintöä voidaan hyödyntää matkailussa?
- Mitä esimerkkejä tiedät suomalaisesta fiktiivisestä turismista?
- Millä tavoilla suomalaista kansallista identiteettiä ylläpidetään koulutusjärjestelmässä? Miten evankelisluterilaisuus näkyy näissä?
- Miten matkailuala hyödyntää (esi)historiaa ja toisaalta edesauttaa matkailijoiden ja paikallisyhteisöjen historiatietoisuuden rakentumista? Etsi esimerkkejä niin Suomesta kuin muualtakin.
- Pohdi, miten autenttisuuden käsitettä hyödynnetään suomalaisessa matkailu-mainonnassa.

Viitteet

- 1 Hall 1994, 180.
- 2 Lillbroända-Annala 2014, 21.
- 3 Museopoliittisessa ohjelmassa 1981 käytetään termejä *kulttuuri-* ja *luonnonomaisuus*. Aineellinen kulttuuriperintö määritellään kiinteäksi ja irtaimeksi kulttuuriomaisuudeksi, siis maastokohteiksi ja esineiksi.
- 4 Aarnipuu 2008; Pihlman 2001.
- 5 Bohman 2003.
- 6 Hoelscher 2006.
- 7 Smith 2011.
- 8 Karhunen 2014, 35–36.
- 9 Timothy & Boyd 2003, 3–4.
- 10 Suomen perustuslaki, 20§. Finlex [verkkosivu].
- 11 Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. Unesco [verkkosivu].
- 12 Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Unesco [verkkosivu].
- 13 Eriksen 1996.
- 14 Ks. Vilkuna 2008, 54.
- 15 Bendix 2007, 347.
- 16 Karhunen 2014, 34.
- 17 Bendix 2000, 38.
- 18 Tunbridge & Ashworth 2007, 207–233.
- 19 Timothy & Boyd 2003, 4; Tunbridge & Ashworth 1996, 6.
- 20 Ks. esim. Siivonen 2008.
- 21 Lowenthal 2007, 111.
- 22 Lowenthal 1998, 112; 2007, 111.

- 23 Ks. Ronström 2008, 26–28.
- 24 Katso esim. Karhunen 2014.
- 25 Vilkuna 2010, 29, 35–41.
- 26 Mikä on TAKO? TAKO [verkkosivu].
- 27 Kansallinen digitaalinen kirjasto. Opetus- ja kulttuuriministeriö [verkkosivu].
- 28 Kotiseutuarkisto-osajaan kurssi. Suomen Kotiseutuliitto [verkkosivu].
- 29 Hall 1994, 180.
- 30 Timothy & Boyd 2003, 1.
- 31 Timothy 1997, 752.
- 32 Takalo 2014, 129.
- 33 Kalay, Kvan & Affleck 2007, xv.
- 34 Siikala & Siikala 2005, 45–46.
- 35 Johnson 2002, 16.
- 36 Hovi 2014, 157–159.
- 37 Kupiainen & Sihvo 1996, 304.
- 38 Kupiainen 1996, 168.
- 39 Mts. 168–172.
- 40 Light 2012, 28, 57–63.
- 41 Hovi 2014, 57–61; Light 2012, 57–63.
- 42 Timothy & Boyd 2003, 2–5.
- 43 Timothy 1997, 752.
- 44 Apulaisoikeuskansleri Mikko Puumalaisen päätös uskonnon harjoittamisesta kouluissa, 24.3.2014 [verkkajulkaisu].
- 45 Ks. Kallioniemi & Salmenkivi 2007.
- 46 Uskonnonopetuksen uudistaminen jakaa kansanedustajia. YLE Uutiset Kotimaa 3.2.2014 [verkkosivu].
- 47 Räsänen 2006.
- 48 Lähes kaikissa kouluissa pidetään uskonnollisia aamunavauksia. Yle Uutiset 21.5.2014 [verkkosivu].
- 49 Kallioniemi 2009, 410.
- 50 Ks. Martikainen 2008.
- 51 Seppo 2003, 179.
- 52 Kallioniemi 2005.
- 53 Ks. esim. Taira 2013.
- 54 Kulttuuriperinnöstä ks. Dormaels 2013; Hovi 2014, 24–26; Vecco 2010. Uskonnosta ks. Anttonen & Taira 2004, 33–38; Fitzgerald 2007; Nongbri 2013, 15–24; McCutcheon 2005.
- 55 Vesa-Matti Saarakkalan (ps) lakialoite: Laki perusopetuslain 3 §:n muuttamisesta. LA 16/2014 vp. Eduskunta [verkkajulkaisu] (25.3.2014).
- 56 Perustuslakivaliokunnan mietintö 2/2014 vp. Eduskunta [verkkajulkaisu].
- 57 Perustuslakivaliokunnan mietintö 10/2002 vp, s. 7/II [verkkajulkaisu].
- 58 Opetushallitus: Suvivirren laulaminen toivottavaa – ”Kyse on perinteestä”. *Helsingin Sanomat*, Kotimaa 29.5.2014 [verkkolehti].
- 59 Anna-Maja Henriksson. Suvivirsi osa kulttuuriperintöämme. *Kotimaa* 24. 29.3.2014 [verkkolehti].
- 60 Max Mannola. Oman uskonnon opetus on edelleen tärkeää. *Uusi-Suomi*, blogi 19.5.2013 [verkkolehti].
- 61 Päivi Räsänen. Suvivirsi on arvokasta suomalaista kulttuuriperintöä, Päivi Räsänen 2.5.2013 [verkkosivu].
- 62 Durkheim 1980 (1912), 32, 55–58.

- 63 Anttonen 2000; 2010, 124–125.
64 Cristi 2001, 30–46.
65 Bellah 1967; ks. Albanese 1992; McGuire 1997.
66 Kyyrö 2013, 83–85.
67 Anttonen 2010, 146–150.
68 Suhonen 2008, 129–133.
69 Kähtävä-Marttinen 2008, 491–492.
70 Kärki 2007, 30.
71 Esim. Pihlman 2001, 16–17.
72 Työ- ja elinkeinoministeriö 2014. Suomen matkailun tulevaisuuden näkymät. Katse vuoteen 2030 [verkkójulkaisu].
73 Härö 1984, 12–13.
74 Mts. 73.
75 Muinaismuistolaki 295/63, 1§. Finlex [verkkosivu].
76 Enqvist 2012.
77 Pihlman 2001, 18.
78 Ks. esim. Koivisto 2013, 21–25.
79 Esim. MacCannel 1976.
80 Wang 1999, 350–352.
81 Mts. 351.
82 Mts. 351–352, 356–358, 360.
83 MacCannell 1976.
84 Hovi 2014, 170–171.
85 Työ- ja elinkeinoministeriö 2014. Suomen matkailun tulevaisuuden näkymät. Katse vuoteen 2030 [verkkójulkaisu].
86 Ks. esim. Rannisto 2012, 6–13.
87 Mts. 13–15.
88 Mts. 14.
89 Mts. 16.



OPINTOPOLULTA
TYÖELÄMÄÄN

Opintopolulta työelämään

KIRSI HÄNNINEN, JAANA KOURI, JERE KYRÖ, PEKKA TOLONEN JA TIMO J. VIRTANEN

Sivistystä luomaan!

Kulttuurialan asiantuntijuudella on suomalaisessa työelämässä tilaa. Kulttuurintutkijaksi kouluttautuessasi sinulla on laajat mahdollisuudet tehdä valintoja niin opiskelussa kuin työelämään sijoittumisessa. Humanisteja on sanottu leimaavan halu elinikäiseen oppimiseen, pyrkimys kriittisyyteen, soveltuvuus moniosaajina eri töihin ja työtyytyväisyys. Nämä ovat myös ominaisuuksia, joita sivistyksen tekemiseen tarvitaan.¹

Olet ehkä päättänyt pyrkiä kulttuurien tutkimuksen opiskelijaksi. Tärkein kysymys, jonka voit kysyä itseltäsi on *miksi*? Miksi haet opiskelemaan kulttuurien tutkijaksi? Sinulla ei välttämättä ole opintojen alkaessa käsitystä siitä, mikä sinusta tulee valmistuttuasi. Itsetuntemus kasvaakin opiskelun aikana. Nykyajan työelämässä on harvoin valmiita käsikirjoituksia. Kun hahmottelet unelmiesi ammattikuvaa, etsi mahdollisia kyniä ja siveltimiä harrastuksiesi tai aikaisempien työkokemustesi joukosta. Näistä saatat oivaltaa sen, mikä sinua kiinnostaa, mikä on sinulle luontevaa tai jopa luonteenomaista.

Opintojen tarkoitus on tukea sinua omien taitojesi ja vahvuuksiesi tunnistamisessa. Hyvä lähtökohta on miettiä ja tunnistaa, millainen oppija olet. Viihdytkö erilaisten ihmisten parissa vai oletko mieluummin itsekseksi puurtaja? Luetko kasa-päin kirjoja vai turvaudutko kyselemään muiden kokemuksia? Oletko kaikkea tätä tai et mitään näistä? Mistä työskentelytavoista ja työolosuhteista pidät? Mitkä työt innostavat sinua? Minkä eteen olisit halukas tekemään töitä tai opettelemaan uusia taitoja? Usein löydämme vastaukset yrityksen ja erehdyksen kautta tai muiden kokemuksia kuunnellen.

LISÄÄ POHDITTAVAA

Kuka olet ja missä olet viettänyt lapsuutesi? Millaisessa ympäristössä? Mitkä asiat vaikuttavat siihen, mitä haluaisit opiskella? Muistatko hetken, kun mietit pyrkiväsi lukemaan näitä oppiaineita? Mitä muita opinpolkuja tai ammatteja olet suunnitellut, mihin muihin kouluihin pyrkinyt, mitä muuta olet opiskellut, mikä muu on kiinnostanut? Mitä töitä olet tehnyt? Mitä harrastat?

Pohdi myös olemustasi oppijana. Mitkä ovat työskentelytapoja, joita osaat ja joiden avulla selviät opiskeluvuosista? Mikä saattaisi tuottaa hankaluutta? Oletko epävarma onnistumisestasi? Oletko järjestänyt elämäsi niin, että opiskelusi sujuisi suuremmitta esteittä? Teetkö mielelläsi asioita yksin vai ryhmässä? Mitkä koet olevan vahvuuksiasi, asioita tai työskentelytapoja, jotka ovat sinulle helppoja?

Pääaine, sivuaineet ja aineyhdistelmä

Saatat jo miettiä valintaa folkloristiikan, kansatieteen tai uskontotieteen välillä. Et ole ensimmäinen, jolla ei ole harmainta aavistusta siitä, mikä sinua kulttuurien tutkimuksessa kiinnostaa, mistä teet opinnäytteesi tai mitä teet valmistumisesi jälkeen. Vaikka valitset yhden oppiaineista myöhemmin pääaineeksesi, opintopolkusi voi koostua näistä kaikista.

Perusopinnoissa oppiaineilla on yhteisiä kursseja ja pääaineen valinta tapahtuu vasta ensimmäisen opintovuoden lopulla. Erikoistuminen asiantuntijaksi alkaa pääainevalinnalla ja jatkuu sivuainevalinnoilla.

MIKSI TULIN OPISKELEMAAN JUURI NÄITÄ AINEITA?

Kaikki alkoi oikeastaan jo yläasteella ennen kuin olin edes varma siitä, missä viettäisin lukiovuoteni. Eräällä opinto-ohjauskurssilla päädyimme tietokonealuokkaan tekemään uravalintakyselyä netissä. Urakyselyssä oli useita kysymyksiä ja koska meillä oli kokonaiset 75 minuuttia aikaa vastata, otin kyselyn melko vakavasti. Juuri siitä syystä olin pettynyt testin tuloksiin. Top 3 uravalintaani eivät sopineet minulle lainkaan: Opettaja (olen vannonut ettei minusta tule koskaan opettajaa), pappi (uskontoni kieltää naispappit) ja sairaanhoitaja (en kestä piikkejä ja verta). Koska testi oli minun mielestäni epäonnistunut, lähdin selailemaan aloja, joihin en soveltuisi laisinkaan. Siellä puuttui johdatus peliin, sillä aakkosten F-kirjainta selatessani osui silmiini ala nimeltä folkloristiikka. ”Kukkia? Miksipä ei?” Avasin linkin ja sen takaa ei paljastunutkaan kukkia, vaan itse asiassa aika mainiolta kuulostava oppiala, jossa listattiin paljon jo aikaisemmin minua kiinnostaneita tutkimuskohteita. Tuo tunti jäi mieleen ja kolkutteli seuraavan kerran päätäni vasta kirjoittaessani hakupapereita yliopistoon. Olin koko nuoren ikäni ollut kiinnostunut tarinoista, uskomuksista, historiasta ja muista kulttuureista joten omasta mielestäni valitsemani oppiala ei ole sotinut mieltymyksiäni vastaan, vaan pikemminkin päinvastoin – se on ruokkinut niitä entisestään. Nykyään en voisi enää kuvitella opiskelevani mitään muuta alaa missään muussa kaupungissa. Turku on vienyt sydämeni. (Nainen, folkloristiikka.)

Lukiossa ei folkloristiikasta oltu koskaan kuultukaan, joten ensisijainen hakukohde oli muu tutumpi oppiaine, joka oli ollut sujuvan tuntuinen aina. Sivuainevaihtoehtoiksi valitsin folkin ja uskontotieteen, koska olin suunnilleen koko teinivuosien ollut kiinnostunut niin uskonnollisista ja henkisistä asioista kuin myös menneistä ajoista. Tuolloin ensisijaiseen pääaineeseeni en koskaan päätenyt, mutta siinä vaiheessa se ei edes haitannut: folkin valintakoekirjat olivatkin kiinnostavampia käsitellessään yllättäen kaleva-

laisen perinteen lisäksi myös muun muassa nettiperinnettä ja nykyajan ylluonnollisia kokemuksia. (Mies, folkloristiikka.)

Olin myös suunnitellut monenlaisia opintoja käsikirjoittamisesta konservointiin, mutta päädyin uskontotieteeseen, koska ajattelin että yliopisto toisi mukanaan myös muita kiinnostavia vaihtoehtoja ja oppiaineita, Toisaalta olen pohtinut myös humanistisen koulutuksen hyödyntämistä esimerkiksi matkailun ja turismin parissa, sillä koen, että kulttuurintutkijalla voisi olla jotain annettavaa tälle alalle. (Nainen, uskontotiede.)

Opin lukemaan 3-4-vuotiaana, kun tutkin *Tiedon värikäs maailma* -tietosanakirjaa. Kiinnostuin erityisesti uskontoa ja kieltä koskevista artikkeleista, ja päätin tuolloin haluavani tutkia uskontoja ja mytologioita. (Mies, uskontotiede.)

Kansatieteen opintoja olin harkinnut jo lukiossa, ja keväällä 2010 pääsykoekirja osui uudelleen käteeni. Viimeistään puoli välissä kirjaa tiesin löytäneeni oman alani. Opintoni aloitin samana syksynä suurella innolla, joka ei ole juurikaan osoittanut laantumisen merkkejä.

Kenttätöissä Unkarin Szentesissä kesällä 2011. Kansatieteessä yhdistyvät mielenkiintoisella tavalla eri aikatasot sekä teoria ja käytäntö. Myös kenttätyöt osana tutkimusta tuntuivat heti omalta tavalta työskennellä. Kiinnostuksenkohteeni liittyvät monikulttuurisuuteen, vähemmistöryhmiin sekä yhteiskunnallisesti tärkeisiin asioihin. Onkin ollut ilo huomata kuinka myös kansatiede on muuttunut muun yhteiskunnan mukana, ja pystyy tarjoamaan ajankohtaista opetusta ja tutkimusta. (Nainen, kansatiede.)

20-vuotiaana haaveilin, että minusta tulisi visuaaliantropologi ja kiertäisin ympäri maailmaa seikkailemassa. Nyt 40-vuotiaana voin sanoa, että haaveeni on osittain toteutunut ja elän unelmaani. Kansatieteen opiskelulla Turun yliopistossa oli siihen suuri vaikutus.

Työskentelen dokumenttielokuvaohjaajana ja valitsen aiheet kiinnostukseni mukaan. Kulttuurien tutkimuksen perusteet ovat antaneet minulle hyvän pohjan ja rohkeutta käsitellä erilaisia ihmisten elämään, tapoihin ja kulttuuriin liittyviä asioita. Hyödynnän työssäni jatkuvasti niitä tutkimusmetodeja, joita opiskeluaikana jo harjoiteltiin. (Nainen, kansatiede.)

Humanististen tieteiden kandidaatin tutkinnossa (HuK) sivuaineet muodostavat hieman yli puolet tutkinnon opintopisteistä ja maisterintutkinnossa kolmasosan. Esimerkiksi vuosina 2011–2014 folkloristiikasta valmistuneiden yleisimmät sivuaineet olivat uskontotiede, kansatiede, psykologia ja museologia; kansatieteestä valmistuneilla arkeologia, museologia, uskontotiede ja kulttuurihistoria ja uskontotieteestä valmistuneilla psykologia, filosofia ja kasvatustiede.

Kulttuurien tutkimuksen turkulainen oppiaineryhmä tarjoaa hyvän opiskelupaletin, mutta yhä useammin opiskelijat haluavat räätälöidä itselleen myös yli tiedekunta-, yliopisto- tai valtiorajojen ulottuvaa pätevyyttä. Kun valitset sivuaineita, lähtökohta on, että lähes kaikkea mikä kiinnostaa, saa opiskella jopa yli tiedekuntarajojen. Voit ottaa sivuaineen tai erillisiä kursseja vaikkapa yhteiskuntatieteellisestä tiedekunnasta, kuten monikulttuurisuusopinnot tai kaupunkitutkimuksen opinto-

kokonaisuuden. Joissain oppiaineissa on rajoituksia tai pääsykokeet sivuaineopiskelijoiksi haluaville.

Tärkeintä on aineyhdistelmän mielekkyys sinulle itsellesi. Tämän päivän hullulta tuntuva ratkaisu saattaa olla tulevaisuuden työelämässä avainasemassa. Ehkä valttikorttisi tulevaisuudessa onkin, että yhdistit esimerkiksi kansatieteen ja tähtitieteen. Myös poikkitieteellisyys, aiheen tarkastelu monen oppiaineen näkökulmasta, on koettu oivaltavaksi tavaksi löytää uusia tutkimuskohteita, aiheita ja tietoa.

EVANKELISLUTERILAISEN USKONNON OPETTAJAKSI USKONTOTIETEESTÄ

Vuonna 2012 noin 92 prosenttia peruskoulun oppilaista osallistui evankelisuterilaiseen uskonnonopetukseen ja valtaosa heistä on oppiaineeseen ja sen opetukseen tyytyväisiä. Suomen uskonnonopettajien liiton (SUOL) kotisivuillaan siteeraaman tutkimuksen mukaan suomalaiset arvostavat asiallista, puolueetonta ja kiihкотonta uskonnon opetusta. Tästä huolimatta uskonnonopetuksen asemasta Suomessa käydään kärjistynyttäkin väittelyä. Niin mediassa kuin akateemisessa keskustelussa aiheesta nostetaan esiin kannanottojen ääripäät eli kriittisimmät uskonnonopetuksen vastustajat ja tunnustuksellisimmat kannattajat.

Uskonnon oppiaine on kuitenkin muuttunut viime vuosikymmeninä paljon. Uskonnonopetus on nykyään luonteeltaan tunnustuksetonta ja tiedollista. Se ei ole uskonnon harjoittamista, eivätkä sen tavoitteet ja sisällöt ole samoja kuin uskonnollisten yhteisöjen tarjoaman tunnustuksellisen kasvatuksen. Oppiaineessa ei opeteta uskoa tai uskomaan, vaan uskontoa oppiaineena. Lähtökohtana ei ole yliluonnollisten voimien olemassaolo eikä oppiaineessa oleteta esimerkiksi ihmeiden olevan todellisia. Muutos pohjautuu vuonna 2003 uudistettuun uskonnonvapauslakiin. Sen myötä alettiin puhua oman uskonnon opetuksesta tunnustuksellisen opetuksen sijaan. Laki muutti myös opetuksen järjestämisen reunaehdoja. Lain mukaan opetuksen järjestäjän eli pääsääntöisesti kunnan ”tulee järjestää oppilaiden enemmistön mukaista uskonnon opetusta”. Evankelisuterilaiseen ja ortodoksiseseen uskuntoon kuuluvat oppilaat saavat automaattisesti oman uskontonsa opetusta, jos heitä on enemmän kuin kolme. Muiden uskontoryhmiin kuuluvien oppilaiden vanhempien tulee kolmen oppilaan vähimmäismäärän täytyttyä anoa huollettavalleen oman uskonnon mukaista opetusta.² Lakiuudistuksen jälkeen voimaan tullut *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet* vuodelta 2004 ja sen uskonnonopetusta koskeva täydennys vuodelta 2006 sisältävät kuvaukset yhteensä kolmentoista uskonnon opetuksen perusteista. Joulukuussa 2014 julkaistu ja syksyllä 2016 voimaan tuleva uusi *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014* sisältää viiden uskonnon opetuksen perusteet, jotka ovat: evankelisuterilainen, ortodoksinen ja katolinen uskonto, islam ja juutalaisuus. Opetettavien uskontojen listaa täydennetään vielä vuoden 2015 kuluessa.³

Opetussuunnitelman perusteissa määritellään kaikille uskontosidonnaisille ryhmille uskonnonopetuksen yleisiä tehtäviä. Yleisenä tavoitteena on laaja uskonnollinen ja katsomuksellinen yleissivistys, joka pohjautuu oman uskonnon ja perinteen tuntemiseen. Oman uskonnon tuntemisen merkitystä korostetaan uskontojen ja katsomusten välisen dialogin ja suvaitsevaisuuden vuoksi. Näkökulmana on, että oma perinne täytyy tuntea

ensin, että voidaan kohdata toinen. Uskonnonopetuksen tarkoitus ei ole siis rakentaa raja-aitoja, vaan mahdollistaa oman perinteen ymmärtäminen, jonka pohjalta muiden katsomusten ymmärtäminen on mahdollista. Uskonnonopetuksessa tutustutaan oman uskontoperinteen lisäksi laajemmin suomalaiseen katsomusperinteeseen ja keskeisiin uskontotraditioihin muualla maailmassa. Opetuksessa kannustetaan kriittiseen ajatteluun, käsitellään uskon ja tiedon suhdetta sekä otetaan huomioon myös uskonnottomuus.

Pedagogiselta idealtaan uskonnonopetuksen lähtökohta on aktiivinen oppija, jolle tarjotaan tietoja, taitoja ja kokemuksia oman identiteetin ja maailmankatsomuksen omaehtoiseen muodostamiseen. Uskonnonopetus auttaa oppilasta ymmärtämään omaa kulttuuriperintöään ja näkemään uskonnon vaikutuksen niin nykypäivässä kuin historiassakin. Opetuksen keskeisenä tavoitteena on luoda valmius eettiseen toimintaan ja vastuullisuuteen niin yhteisössä, yhteiskunnassa kuin globaalistikin.

Uskonnonopetuksen tutkija John M. Hull on kansainvälisessä vertailussaan eritellyt eri malleja uskonnonopetuksesta. Ensimmäinen näistä perehdyttää ja sitouttaa oppilaan tiettyyn traditioon. Tätä kutsutaan ”uskonnon opettamiseksi”. Toinen tapa on ulkopuolisempi. Siinä tutustutaan yhteiskunnassa vaikuttaviin eri katsomusperinteisiin. Tällöin ”opetetaan uskontoa”. Kolmannessa tavassa pyritään saamaan oppilas muodostamaan omia henkilökohtaisia maailmankatsomuksellisia, eettisiä ja uskonnollisia käsityksiä. Tiettyyn uskontoon sitouttaminen ei ole läsnä tässä mallissa. Tämä on ”opetusta uskonnosta”.⁴ Uskontotieteilijä Timo Himasen mukaan voimassa olevassa suomalaisessa evankelisluterilaisen uskonnon opetussuunnitelmassa vuodelta 2004 on nähtävissä piirteitä näistä kaikista Hullin erittelemistä uskonnonopetuksen malleista. Ortodoksinen, katolinen ja islamilainen uskonnonopetus näyttäisi olevan enemmän painottunut omaan traditioon sitouttavaan opettamiseen.⁵ Uskontoa koskevat vuoden 2014 opetussuunnitelman perusteet on muotoiltu yleisemmälle tasolle kuin vuonna 2004. Oppimisen sisällöiksi on mainittu kolme kokonaisuutta: suhde omaan uskontoon, uskontojen maailma ja hyvä elämä. Osioiden kuvaukset eri uskontoryhmien välillä vastaavat paljolti toisiaan ja tältä pohjalta on vaikea tehdä johtopäätöksiä mahdollisista opetuksen painotuseroista.


Uskonnonopetukseen liittyvässä keskustelussa oman uskonnon opetuksen vaihtoehdoksi on tarjottu kaikille yhteistä tai osittain yhteistä uskon-

Uskontotieteen oppiaineyhdistys Nirvana ry järjesti vuonna 2013 paneelikeskustelun ajankohtaisesta aiheesta. Juliste: Aatu Poutanen ja Maiju Jalkanen.

Nirvana r.y. järjestää:

USKONNONOPETUS ON TURHAA

Paneelikeskustelu 4.12 klo. 17-19 Mikron luentosalissa (Kiinamylynkatu 13)



Puhujat
Kansanedustaja Eeva-Johanna Eloranta (SDP)
Opettaja Sini Taneli • Apulaisrehtori ja tutkija Timo Himanen
Tutkija ja lehtori Matti Kamppinen • Rehtori Timo Kalske

Ilmainen tapahtuma • Kahvitarjoilu

non- tai katsomusaineiden opetusta sekä uskonnonopetuksesta luopumista kokonaan. Oman uskonnon opetuksen puolustajat, kuten Suomen uskonnonopettajien liitto, taas ovat verranneet omaa uskontoa usein äidinkieleen.⁶ Vertaus ei ole täysin ongelmaton, mutta sillä tavoitellaan ajatusta, että samoin kuin äidinkieli antaa pohjan maailman kulttuuriselle hahmotukselle ja ymmärrykselle kielten luonteesta ylipäätään, oman katsomusperinteen tuntemus antaa hahmon katsomuksille yleensä. Tämän päivän uskonnonopetusta ja oppimista koskevassa keskustelussa kohtaavat uskonnon asemaan yhteiskunnassa sekä monikulttuuristumisen ja moniarvoisuuden lisääntymiseen ja hallintaan liittyvät intressit.

Uskontotieteen pääaineekseen valinneilla on mahdollisuus pätevyitä evankelisluterilaisen uskonnon opettajiksi. Opettajaksi tähtäävät opiskelijat suorittavat uskontotieteen yhteiset perusopinnot sekä aineopinnot, joihin kuuluu uskontotieteen yleisestä linjasta poiketen 30 opintopistettä teologiaa. Lisäksi uskonnonopettajaksi pätevytykseen on tehtävä vuoden kestävä 60 opintopisteen laajuiset aineenopettajan pedagogiset opinnot. Tyypilliset opettajan sivuaineet ja samalla opetettavat aineet koostuvat esimerkiksi psykologiasta, filosofiasta, elämäkatsomustiedosta, historiasta ja joskus myös kieliaineista.

ELÄMÄNKATSOMUSTIETO

Elämäkatsomustieto on peruskoulun ja lukion katsomusaine. Yliopistoissa elämäkatsomustieto ei ole oma erillinen tieteenalansa tai pääaineensa, vaan elämäkatsomustiedon aineenopettajan pätevyys kootaan eri oppiaineiden sisällöistä. Turun yliopistossa aineenopettajan pätevyteen kuuluu elämäkatsomustiedon peruskurssin lisäksi kursseja uskontotieteestä, filosofiasta ja kulttuurihistoriasta. Elämäkatsomustietoa opetetaan uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomille, jotka eivät osallistu enemmistön uskonnon – käytännössä evankelisluterilaisen uskonnon – opetukseen. Uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomat ovat Suomessakin suurin katsomuksellinen vähemmistö. Pitää muistaa, että kaikki uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomat eivät ole uskonnottomia. Elämäkatsomustiedon opetukseen voi peruskoululaisen huoltajan tai lukiolaisen omasta pyynnöstä osallistua myös uskonnolliseen yhdyskuntaan kuuluva koululainen tai opiskelija, jolle ei järjestetä hänen oman uskontonsa mukaista opetusta. Elämäkatsomustiedon opetusryhmät ovat siis katsomuksellisesti erittäin heterogeenisiä. Käytännössä mukana on myös maahanmuuttajataustaisia oppilaita, jotka eivät osallistu oman uskontonsa opetukseen tai joille ei sellaista järjestetä.

Vaikka elämäkatsomustieto on oman uskonnon opetuksen vaihtoehto, se on kuitenkin lähtökohdiltaan sekulaari ja uskonnoton. Opetussuunnitelmien perusteissa kerrotaan, että elämäkatsomustiedon opetuksessa ”katsomuksia, inhimillisiä käytäntöjä ja niitä koskevia merkityksiä pidetään yksilöiden, yhteisöjen ja kulttuuriperinnön vuorovaikutuksen tuloksina”.⁷ Tämä tarkoittaa sitä, että mitään yliluonnollisia voimia ei oppiaineessa oleteta todellisiksi. Näinhän ei toki tehdä muissakaan koulun oppiaineissa. Siten elämäkatsomustieto on luonteeltaan kuin mikä tahansa muu oppiaine. Sisältöjensä ja oppimistavoitteidensa puolesta sitä tosin voisi pitää enemmän taito- kuin tietoineena.

Elämänkatsomustiedon oppilaita ei yhdistä mikään katsomus, sillä uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomuutta ei voida sellaisena pitää. Lisäksi erilaisia uskonnottomia katsomuksia on monenlaisia. Elämänkatsomustiedon opetuksen arvopohja muodostuu humanismin, valistuksen sekä erilaisten Suomen solmimien kansainvälisten sopimusten, erityisesti kansainvälisen ihmisoikeuksien julistuksen pohjalle. Niihin liittyvä eettinen koodisto yhdistää suurinta osaa opetukseen osallistuvista.⁸

Elämänkatsomus tarkoittaa kunkin ihmisen yksilöllistä maailmankatsomusta, jossa maailmankuva ja moraalit yhdistyvät. Elämänkatsomustieto on Tuukka Tomperin mukaan tietoista elämänkatsomuksen tarkastelua. Tämä tarkoittaa ”maailmankuvien pohdintaa, moraalikäsitteiden punnintaa sekä oman identiteetin ja elämänkatsomuksen rakentamista”.⁹ Se ei ole uskonnonopetuksen vastakohta tai korvike, sillä sen pedagoginen idea on toisenlainen. Sen kiintopiste on oppilaassa ja hänen pyrkimyksissään ymmärtää itseään ja ympärillään olevaa maailmaa.

Tiina Mahlamäki

Osa opiskelijoista valitsee valmistumisensa jälkeen tutkijan uran, mutta samoja tietoja ja taitoja tarvitaan monissa ammateissa. Eräs esimerkki on museoon tai arkistoon työllistyvä opiskelija. Niin näyttelyjen rakentamisessa, inventoinnissa ja dokumentoinnissa kuin julkaisemisessakin tarvitaan asiantuntijuutta, joihin opiskelu tähtää. Ammatillinen kokonaisasiantuntijuus kulttuurien tutkimukseen kasvaa opintojen ohella hankkeiden ja projektienhallinnan kautta.

MUSEOLOGIA

Museot käytänteineen ja mahdollisuuksineen, muistaminen, kulttuuri- ja luonnonperintö ja näiden menneisyys, nykypäivä ja tulevaisuus kietoutuvat yhteen museologiassa. Museologia tarkastelee ihmisten *arvottavaa* suhdetta *aineelliseen* ja *aineettomaan* ympäristöönsä ja sen menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Museologian ytimessä ovat siis arvojen konkreettinen vaikutus siihen, miten historiaa ja esinekulttuuria kuljetetaan aktiivisesti menneestä tulevaisuuteen ja miten nämä kietoutuvat uuteen.

Museologia keskittää huomionsa jonkin ryhmän suhteellisen yleisesti jakamiin arvoihin. Yksilöllillä on kuitenkin usein suuri merkitys, kun jotakin asiaa ajetaan erityisen kulttuuriperinnön asemaan. Kiinnostavia ovat arvottamisen saamat ilmenemismuodot vaaliminen, keräily, harrastuneisuus, kohteiden institutionaalinen suojeleminen, ilmiöiden tallentaminen, tutkiminen ja edelleen kertominen, tulkitseminen ja esittely.

Yhtenä ydinasiiana on museon muuttuva rooli instituutiona ja yhteiskunnallisena *toimijana*. Museoiden olemassa olemisen ja toiminnan tavat ovat maailmanlaajuisesti tarkasteltuna hyvin monenlaiset ja muuttuvat. Silti museoiden kansainvälinen yhteisö on kyennyt laatimaan museolalle eettisen koodiston, jota käytetään ohjenuorana ja päivitetään muutaman vuoden välein. Läpätunkeva teknologisoituminen, ”sulautettujen” teknologian muotojen tulo osaksi ihmisten elämäntapoja, muuttaa syvällisesti myös museota ja kulttuuri- ja luonnonperintötyötä.



Turun akatemian professorit Pehr Kalm ja Johan Leche jälkimmäisen puutarhassa Piikkiön Pukkilassa. Kuvassa olevat museologian opiskelijat valmistivat Turun Akatemian puutarhan suunnittelua käsittelevän museodraaman Pehr Kalm -työpajaan, joka oli osa vuoden 2011 kansainvälistä Urban Nature -seminaaria. Kuvaaja: Sirkku Pihlman.

Museologia tarkastelee prosesseja, joissa on mukana aineellinen muistamisen elementti. Se tarkastelee, miten museo organisaationa hankkii tietoa ja kokoelmia ja vaalii niitä, mitä nämä edustavat, ja miten museo tarjoaa niitä ihmisten ja yhteisöjen käytettäväksi. Museot haluavat säilyttää originaaleja ja monia vaiheita kokeneita esineitä kopioiden maailmassa ja tehdä sen taitavasti.

Kiinnostuksen kohteena on myös muutoksen hallinta: biodiversiteetin, maisemien, rakennetun ympäristön, perinnebiotooppien, maatiaiskasvien ja -eläinten, mutta myös tapojen ja taitojen. Museologia on näin itsestään selvästi limittäistä monien muiden tieteenalojen kanssa tuoden tarkasteluun oman näkökulmansa

Museoiden kommunikaatio on pedagogiapainotteista. Museoiden ytimessä on arvojen lisäksi kasvatusta ja opetusta, museon resurssien käyttö näihin tarpeisiin. Yhä enemmän painottuvat mielihyvän tuottaminen, leikki ja innostaminen ja mukanaolon mahdollisuus. Näyttelyt ovat edelleen museoiden keskeinen media: visuaalisen ja moniaistisen kerronnan ja tilankäytön taide ja taito. Näyttely käyttää ja järjestää kolmiulotteisia esineitä tai objekteja, kohtaamisia ja tarinoita tilassa, jossa kävijä liikkuu, kokee ja kommunikoi. Museokommunikaatiossa on tarjolla keinojen runsaus, joka pelien ja virtuaalisuuden aikana aina vaan monipuolistuu. Kokemus ja elämys ovat museoiden ruokkimia oppimisen tai identiteetin vahvistamisen välineitä.

Museot eivät lähtökohtaisesti ole demokraattisia toimijoita, mutta niillä on yleisesti hyväksyttävä tehtävä palvella yhteiskuntaa, mikä mitenkään, tuottaa hyvinvointia käytettävissään olevin keinoin. Niiden tehtävänä on muistaa hyvin, tunnistaa aukkoja yhteiskunnallisissa muistissa ja täyttää niitä jokainen museo alansa ja kykynsä mukaan. Museologia voi tutkia, mitkä ovat erityisesti museoiden yhteiskunnallisia vahvuuksia.

Uudet teknologiat tarjoavat museoille yhä uusia mahdollisuuksia. Ne voivat horjuttaa museoiden perinteisiä periaatteita ja toimintamalleja tai vahvistaa museoiden potentiaalia ja vaikuttavuutta. Museon yksi tehtävä on olla hidas, toinen tehtävä on ehtiä edelle. Museoiden asia on säilyttää myös niiden hallussa olevaa aineistoa ja tietoa, joka ei juuri nyt ole ajankohtaista.

Suomessa toimii alle kaksisataa museota, jotka täyttävät viranomaisten perustellusti laatiman ammatillisen museon määritelmän. Muut lähes tuhat Suomen museota on yhdistysten ja muiden yhteisöjen yleensä harrastuspohjalta ylläpitämiä museoita. Lisäksi on koko joukko yksityisiä esinekokoelmia, joita niiden omistajat nimittävät museoiksi. Museologia on kiinnostunut kaikista näistä ja myös monenlaisesta muusta kulttuuriperintöä luovasta toiminnasta. Museologian opiskelu antaa valmiuksia ja pätevyyttä työskentelyyn museoissa. Se kasvattaa ymmärrystä museoiden tehtävistä ja toimintatavoista ja niiden muutossuunnista.

Sirkku Pihlman

ARKISTOT JA ARKISTOINTI

Arkisto käsitteenä kuulostaa joltain menneeltä, pölyiseltä ja paikalleen jämähtäneeltä. Tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, vaan arkistot ovat dynaamisia, aikaansa seuraavia ja koko ajan muutoksessa. Arkisto on kiehtova tutkimusympäristö. Etukäteen ei voi koskaan tietää, mitä arkistosta on mahdollista löytää tai miten löydettyä voi tulkita.

Mitä tarkoitetaan sanalla arkisto? Sanalla on monta merkitystä; tavallisin ja oikein merkitys on *tiettyjen, toisiinsa liittyvien asiakirjojen muodostama kokonaisuus*. Tällainen arkisto säilyttää yleensä ainutlaatuista, vain yhtenä kappaleena esiintyvää informaatiota. Asiakirja ei tarkoita vain asiapaperia, vaan asiakirjan muoto voi olla hyvin monenlainen, kuten kirje, kuva, äänite tai filmi. Tänäpä yhä suurempi määrä asiakirjoista syntyy digitaalisessa muodossa. Arkisto-käsitteellä on myös konkreettinen sisältö eli se paikka, jossa arkistoaineistoja säilytetään. Se voi olla hylly, kaappi, huone tai oma rakennuksensa.¹⁰

Arkistoitavaa informaatiota ei ole tavallisesti luotu tutkimusta varten, vaan se on syntynyt esimerkiksi hallinnon tarpeisiin tai se dokumentoi yksityishenkilöiden kanssakäymistä. Arkistotiedon käyttö jälkikäteen tutkimustarkoituksiin on sille tyyppillinen piirre. Kirkonkirjoja ei ole kirjoitettu siksi, että sukututkijat löytäisivät niistä juuriaan. Tämä käyttö on tullut näille lähteille paljon myöhemmin, ikään kuin ”kaupan päälle”.¹¹

Jokaisessa sivistysmaassa on olemassa arkistolaitos, jonka tehtävänä on huolehtia arkistoista ja opastaa niiden käytössä. Arkistolaitoksella ja arkistonhoitajilla on mielenkiintoista ja kauaskantoista valtaa: He päättävät, mitä säilytetään ja mitä hävitetään. He määrittävät, miltä tämänhetkinen yhteiskunta ja kulttuuri tulevat näyttämään. Heillä on

valta päättää siitä, mitä meistä muistetaan ja mikä unohdetaan. Valintaprosessia, jossa päätetään, mitkä asiakirjat päätyvät arkistoon pysyvästi säilytettäväksi ja mitkä hävitetään niiden aktiivikäyttövaiheen jälkeen, kutsutaan *seulonnaksi*. Niillä organisaatioilla, joiden aineistot on tarkoitus siirtää arkistolaitoksen säilytettäväksi, pitää olla arkistolaitoksen hyväksymä *arkistonmuodostussuunnitelma*, joka jo ennalta määrittelee, mitkä ovat eri asiakirjatyypin säilytysajat ja mitkä niistä säilytetään pysyvästi eli siirretään arkistolaitoksen säilytettäväksi. Sillä pyritään välttämään suuritoinen arkiston järjestytyö jälkikäteen siinä vaiheessa, kun aineistojen siirto arkistolaitokseen on ajankohtainen. Asiakirjan matkaa aktiivikäytöstä arkistonmuodostajan omaan arkistoon määrääjän säilytettäväksi ja siitä joko tuhottavaksi tai säilytettäväksi arkistolaitoksessa tulevaisuuden historiallista tai yhteiskuntatieteellistä tutkimusta varten kutsutaan asiakirjan *elinkaareksi*.¹²

Arkisto voidaan nähdä myös abstraktilla, Michel Foucault'n *Tiedon arkeologiassa* muotoilemalla tavalla "lausumien muotoutumisen ja muodonmuutoksen yleisenä järjestelmänä", sanomisen ja kirjoittamisen mahdollisuuksia määrittävänä systeeminä. Se, mikä nähdään arkistoinen arvoisena tietystä ajassa ja paikassa, vaihtelee suuresti. Se aineisto, mikä päätyy arkistoitavaksi, määrittää suurelta osin meidän mahdollisuuksiamme ymmärtää ja tulkita kyseistä aikaa, tapahtumaa, ilmiötä tai henkilöä. Arkistot eivät kykene säilyttämään menneisyyttä sellaisenaan, vaan ne tarjoavat reitin, jota pitkin voi tavoittaa jotakin siitä, mitä menneisyydessä on tapahtunut. Arkisto syntyy yleensä vähitellen, pitkän ajan kuluessa, ja se voi olla joko huolellisen ja monivaiheisen tai sitten sattumanvaraisen valinta- ja säilytysprosessin tulos.¹³

Arkistojen syntymiseen on aina jokin syy, ja usein se on kytköksissä valtaan: valtaan hallita nykyisyyttä, vaikuttaa tulevaisuuteen tai ohjata käsityksiä menneestä. Arkistojen kokoavilla instituutioilla on omat periaatteensa ja tavoitteensa, joita noudattaen ne vastaanottavat, järjestävät ja antavat käyttöön arkistomateriaalia, siten ohjaten historiallisesta todellisuudesta tehtävissä olevia tulkintoja. Arkistoaineistoilla ja laitoksilla on valtaa vaikuttaa yhteisölliseen muistiin, kansalliseen identiteettiin, siihen miten tunnustamme itsemme yksilöllisesti, yhteisöllisesti tai yhteiskunnallisesti. Kaikki olemassa olevat arkistot ovat lähtökohtaisesti menneisyyden valtasuhteiden lävistämiä. Arkistot heijastavat niiden kokoajien sisäistämiä käsityksiä siitä, minkälainen materiaali on tärkeää. Arkistoissa tehtävä työ vaikuttaa siihen, millaisia arkistoja meillä on, mitä ja miten arkistoidaan, miten arkistoitu materiaali säilytetään ja kuvaillaan ja miten sitä edelleen käytetään. Arkiston järjestäminen on aktiivista aineiston tulkittamista ja sen määrittelemistä joksikin.¹⁴

Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen oppiaineryhmän arkistokokoelmat ovat syntyneet vuosikymmenien tutkijoiden työn tuloksena. Ensimmäiset kansatieteelliset kyselyvastausaineistot arkistoon kertyivät vuonna 1958, ja varhaisimmat uskontotieteen ja folkloristiikan kenttätutkimusaineistot vuonna 1964. Yksittäiset tutkijat ja tutkimusprojektit sekä opinnäytetöiden laatijat ovat toimittaneet arkistoitavaksi kokoamansa aineistot: haastattelut, valokuvat, käsikirjoitukset, kenttätutkimusmuistiinpanot. Aineisto seuloutuu siinä vaiheessa, kun tutkija tai tutkimusryhmä itse tekee kenttätutkimuksensa jälkityöt ja työstää tarpeelliseksi katsomansa aineistot esimerkiksi haastattelulitteraateiksi ja puhtaaksikirjoitetuiksi kenttämistiinpanoiksi. Aina jää osa aineistosta, joka ei päädy tutkijalta

arkistoon, esimerkiksi epäonnistuneet valokuvat. Aineistot on huolellisesti järjestetty ja dokumentoitu, jotta ne voivat parhaalla mahdollisella tavalla palvella tutkijoita.

Tiina Mahlamäki ja Hanneleena Hieta

ARKISTOTYÖ

Folkloristiikan tai kansatieteen pääaineopiskelijana voit hakea arkistoalan ja asiakirjahallinnan kaksivuotisiin maisteriopintoihin. Näissä opinnoissa voit opiskella itsellesi ammatillisen pätevyyden johto- ja asiantuntijatehtäviin historiallisissa arkistoissa, perinnearkistoissa, valtionhallinnon, kuntien ja yksityisen sektorin arkistotoimessa sekä asiakirjahallinnossa. Opinnoissa yhdistyvät teoreettinen yliopistokoulutus sekä asiantuntijakoulutus ja niissä kiinnitetään erityistä huomiota opiskelijoiden työelämävalmiuksiin. Opinnoissasi perehdyt arkistoalan ja asiakirjahallinnan perusteiden hallintaan, alan teoreettisiin keskusteluihin sekä alan informaatioteknologiaan ja lainsäädäntöön. Tärkeä osa opinnoissa on kuuden kuukauden mittaisella ohjatulla työharjoittelulla, jossa pääset harjoittelemaan teoreettisen arkistotietämyksen soveltamisesta käytäntöön. Maisteriopinnoissa on kuusi pääainetta: folkloristiikka, kansatiede ja Suomen historia Turun yliopistossa sekä nordisk folkloristik, nordisk etnologi ja nordisk historia Åbo Akademiassa. Maisteriopinnot suorittaneet valmistuvat filosofian maistereiksi (120 op) pääaineestaan.

MUSEOTYÖ

Monet opiskelijat ohjautuvat niin sanottuihin muistiorganisaatioihin eli museoihin ja arkistoon töihin. Sinulla on mahdollisuus suuntautua opintojen alusta lähtien museotalalle. Tämä merkitsee sekä pää- että sivuainevalintojen pohtimista muun muassa museologian kohdalta jo opintojen alkuvaiheessa, opinnäytteiden teemojen varhaista soveltamista alueelle sekä opiskeluaikaisten harjoittelu- ja työjaksojen suuntaamista museomaailmaan. Museolaki sanelee, että museotyöntekijällä tulee olla alakohtaisen pää- ja sivuaineen lisäksi opintoja museologiassa. Museologiaa aineopintotasolla tarjoavat Suomessa Turun lisäksi Jyväskylän ja Helsingin yliopistot, Jyväskylässä voi edetä syventäviin opintoihin saakka.

Museoiden kenttä on Suomessa huomattavan laaja ja tiedontarpeet ulottuvat koko inhimillisen arkielämän alueille. Yleisesti museon luonne on muuttunut antikvaarisesta paikalliskokoelmasta kohti kriittistä ja informatiivista yhteiskunnallista instituutiota.

Suurilla museoilla on tärkeitä tehtäviä esimerkiksi maankäytön ja rakennetun ympäristön suhteen, mutta samalla myös uudenlaisia haasteita esimerkiksi digitaalisessa maailmassa, konservoinnissa sekä näyttely- ja tutkimustoiminnan että konkreettisen tallennuksen kannalta. Museotyössä alan sisällön osaamisen lisäksi tärkeitä taitoja voivat olla myös kunnallispoliittisen toimintakulttuurin hallinta, kulttuuriperintökeskustelujen ja -säästöjen seuraaminen sekä kulttuurimarkkinoinnin ja -viestinnän hallitseminen. Yhä useammin ja etenkin projektityöskentelyssä, myös kustannusarvion tekeminen ja seuranta sekä muut talouteen liittyvät taidot ovat hyödyllisiä.

Tulkinta vaatii koulutusta. Arkisto- ja museotalle pääsee opiskelemalla niiden aihealueen mukaisia yliopistoaineita. Myös pedagogiikan, kaupallisen alan ja johtamistaidon opinnot ovat osoittautuneet entistä hyödyllisemmiksi. Myös laaja kielitaito on eduksi, sillä sekä museo- että arkistotalalla on laajaa kansainvälistä yhteistyötä.

Osalla opiskelijoista on aikaisempia opintoja esimerkiksi yleisen sivistystyön parissa tai ammattikorkeakoulussa. Tällöin kulttuurien tutkimuksen oppiaineiden opiskelu koetaan omien taitojen vahventamisena. Usein opiskelija pystyy näin myös tarkentamaan uratoiveitaan sekä hankkimaan valitsemalleen suunnalle soveltuvia ”työkaluja”.

Opintoihin on hyvä liittää myös käytännön taitoja, jotka mahdollistavat unelma-ammattiisi valmistautumisen, esimerkiksi harjoittelemalla ulkomailla. Kieliä tai kaupallisen alan perusteita opiskelemalla valmennat itseäsi työelämän kasvaviin vaatimuksiin. Puhutko puolaa, kirjoitatko kyrillisillä ja osaatko koodata? Oletko kiinnostunut ulkomaille suuntautuvasta vaihdosta? Kenties löydät erikoisosaamisalueesi sieltä. Saatat olla kiinnostunut jostain tietystä kulttuurista. Perehtyisitkö myös alueen kieleen?

Kansainvälisyys ja kieliopinnot

Kulttuurien tutkimus on perusluonteeltaan kansainvälistä. Vieraita kulttuureja ei tarvitse kuitenkaan opiskella vain kirjoista. Mahdollisuuksia opiskelijavaihtoon on nykyään paljon. Erilaisia vaihto-ohjelmia on useita. Suosituin näistä on ollut Eurooppaan suuntautuva Erasmus, mutta muuallekin maailmaan pääsee vaihtoon. Opiskelijamme ovat olleet vaihdossa muun muassa Etelä-Afrikassa, Chilessä, Etelä-Koreassa ja Kiinassa. Ulkomailla vietetyn ajan ei tarvitse koostua opiskelusta, sen voi toteuttaa myös työharjoitteluna.

Vieraan kielen osaaminen, vaihto-opiskelu ja ulkomaan työharjoittelu avaavat myös uramahdollisuuksia uusilla kielialueilla. Tässä opiskelijan apuna toimii kieli-keskus, joka tarjoaa opiskelijalle laajan valikoiman opiskeltavia kieliä. Kielten opiskelu laajentaa myös vaihto-opiskelumahdollisuuksia. Lisäksi joitain kieliä voi opiskella sivuaineina Kieli- ja käännöstieteen laitoksilla. Tällöin on kuitenkin yleensä suoritettava sivuainekoe.

Kotimaassa voit hyödyntää eri yliopistojen, Turussa Åbo Akademin kurssitarjontaa tai koko Suomen JOO-oikeutta. Kurssiviuhkasi voi ulottua virtuaaliseen tai kansainväliseen opiskeluun. Monet eri tahot tukevat ja järjestävät opiskeluvaihtoja. Samalla helpotetaan eurooppalaisen työvoiman liikkuvuutta.

KANSAINVÄLISYYSOPINNOT

Lukuvuonna 2014–2015 voimaan tulleen uudistuksen mukaan opiskelijan on suoritettava kandidaatintutkinnossa kymmenen ja maisterivaiheessa viisi kansainvälisyyspistettä. Pisteitä voi saada eri tavoilla, mutta yleensä opiskelijat kuuntelevat luennoitsijavieraita, osallistuvat yhteishankkeisiin tai vierailevat kansainvälisissä seminaareissa. Oppiaineryhmän yhteydessä olevat Baltic Sea Region Studies -opinnot ovat tuoneet Turkuun opiskelijoita kaikkialta Euroopasta.

Monimuotoista opiskelua

Opiskelun alkuvaihe mahdollistaa sen, että voit etsiä, kokeilla ja testata omaa näkökulmaasi, mielenkiintosi tarkempaa kohdetta ja opinnäytetyösi aihealuetta opettajien ja ohjaajien avustuksella. Vaikka sinusta ei tulisi tutkijaa ammatiltasi, opiskelusi harjoittavat sinusta kulttuurialan ammattilaista. Jo opiskelu on tulevissa työtehtävissä tarvittavien työtapojen tekemällä oppimista ja toteuttamista ohjauksen tukemana.

Perus-, aine- ja syventävien opintojen muodostama opintopolku koostuu luennoista, kirjatenteistä, seminaareista ja harjoitustöistä. Alemmassa humanististen tieteiden kandidaatin tutkinnossa kandidaattiseminaari muodostaa kandidattutkimusopinnäytteineen tutkinnon lopputyön. Vastaavasti filosofian maisterin tutkinnossa pro gradu-tutkielma päättää opinnot. Tutkintojen opinnäytteillä osoitetaan oppimista ja valmiutta tieteelliseen ajatteluun, kirjoittamiseen sekä itsenäisen työn suunnitteluun ja toteuttamiseen. Opinnäytteiden tekoprosessin niveltyminen muihin opintoihin on syytä suunnitella ajoissa, sillä loppuvaiheessa saatat olla jo työelämässä.

Tutkiminen on lukemista, kuuntelemista, haastattelemista, kokemista, kokoamista ja kirjoittamista. Kulttuurien tutkimukseen, kuten mihin tahansa tutkimiseen, kuuluu olennaisesti tieto- tai tutkimustekstin, kuten tietotekstin, esseen tai opinnäytetekstin tuottaminen eli kirjoittaminen. Se on tuotetun tiedon ymmärrettävää sanoittamista, käsitteellistämistä, myös akateemisen yleisön ulkopuolelle.

Tieteellinen teksti ei tulkitsevissa tai ymmärtävissä tieteenaloissa ole kuivakasta tai otsan ylittävää abstraktista kieltä. Persoonaton kieli ei ole enää ihanteena. Monet seminaarityöskentelyt ja tieteellisen kirjoittamisen kurssit pyrkivät varmistamaan oman tutkija-kirjoittajaänessi löytymisen. Myös luovan kirjoittamisen oppiaineen kaikille vapaat kurssit tukevat tätä prosessia.

OPINNÄYTETYÖSTÄ AMMATTIIN

Opinnäytetyön aihe voi poikia myös ammatin, esimerkiksi folkloristiikkaan koripalloilijoiden uskomuksista gradunsa tehnyt opiskelija työskentelee nykyään tutkijana Suomen Koripallomuseossa. Tehtyään opinnäytteensä nettikaupan luottotappioista kansatieteen opiskelija sai nopeasti työpaikan isosta keskusliikkeestä. Uskontotieteen opiskelijalla oli harjoittelupaikka Suomen Pakolaisapu ry:ssä, ja hän sai valmistuttuaan sieltä työpaikan.

Akateemisesta jatkotutkinnosta kiinnostuneet, esimerkiksi tutkijan uralle tähtäävät maisterit voidaan hyväksyä tiedekunnan jatko-opiskelijoiksi. Tohtorin tutkintoa tavoittelevilla tohtorikoulutettavilla on erilaisia rahoituskanavia, joista oppiaineryhmän opiskelijoille Turussa on tarkoitettu Juno-tutkijakoulu. Tohtorintutkinto avaa ovia niin Suomessa kuin ulkomailla muuallekin kuin korkeakouluihin, esimerkiksi yritysmaailmaan ja järjestöjen johtotehtäviin.

TUTKIJAKSI?

Tutkijanuralla voidaan ajatella olevan neljä porrasta. Jo ennen maisterintutkintoa opiskelija voi hankkia kokemusta tutkimusavustajana erilaisissa projekteissa. Maisterintutkinto mahdollistaa hakeutumisen ensimmäiselle portaalle, tohtorikoulutettavaksi eli nuoremaksi tutkijaksi. Tämä porras huipentuu väitöskirjaan, jonka pitäisi valmistua noin neljässä vuodessa, mikäli työtä tehdään täysipäiväisesti. Työskentelyä rahoitetaan palkallisilla tutkijakouluilla, säätiöiden myöntämällä apurahoilla sekä tutkimusprojekteissa työskentelemällä. Väittelyn jälkeen seuraa 3–5-vuotinen niin sanottu post doc - tai tutkijatohtorivaihe, jossa yleensä pätevoidytään dosenteiksi. Post doc -vaiheessa rahoitus hankitaan säätiöiltä tai Suomen Akatemialta. Kolmannella portaalla ovat yliopistonlehtorit ja akatemiatutkijat, neljännellä professorit ja tutkimusjohtajat. Kolmannen ja neljännen portaan työsuhteet ovat pääsääntöisesti vakinaisia.

Tutkijaksi kannattaa hakeutua, mikäli on kiinnostunut erikoistumaan jonkin aiheen tai näkökulman asiantuntijaksi. Tutkijantyön etuihin kuuluu tietty itsenäisyys tai vapaus, mikä tosin vaatii hyviä projektin- ja ajanhallintataitoja, sekä mahdollisuus verkostoitua muiden samanlaisista asioista kiinnostuneiden ihmisten kanssa. Tutkijanuralle suuntautuminen vaatii vahvaa motivaatiota ja epävarmuuden sietokykyä, sillä tutkimusapurahat, tutkijankoulupaikat sekä yliopistojen toimet ovat erittäin kilpailtuvia. Vain harvat hakijat saavat rahoitusta. Tutkija onkin oma työnantajansa, vaikka rahoitus pyritään saamaan muualta.

Kulttuurien tutkimus tuottaa alaan perehtyneitä asiantuntijoita, joilla usein on omien opinnäytteidensä ja projektiansa kautta myös tarkempia erikoistumisalueita. Yliopistojen opetuksen ja tutkimuksen rinnalla oleva kolmas tehtävä eli yhteiskunnallinen vuorovaikutus on usein juuri sitä työtä, jota tehdään kentällä tai kenttätyönä.

mahdollistamiseksi. Erilaisten hankkeiden järjestäminen on verkostoitumista, kontaktien luomista rahoittajiin ja päättäjiin, mutta myös muita kuin tutkijoita osallistavia työtapoja, kuten työpajoja, seminaareja ja aineistonhankintaa. Kulttuurien tutkimuksen asiantuntijuus ja työnkuva on erilaisten intressiryhmien, ilmiöiden tai aineistojen etujen, toiveiden ja tulosten keskusteluttamista ja analyysiä. Erittäin tärkeä osa toimintaa on niin sanottu tutkimustulosten palauttaminen kentälle, kuten yleistajuisten tieto- tai kotiseutukirjojen tekeminen ja näyttelyiden ja tapahtumien järjestäminen.

Opiskeluun sisältyvällä projektilla tai hankkeella voidaan ymmärtää nykyisin yhtäläillä kurssiin liittyvää harjoitusosuutta kuin ulkopuolisen tilaajan rahoittamaa laajaa tutkimusprojektiäkin. Projektit ja hankkeet voivat olla erikokoisia. Hankkeilla voidaan opinnäytteiden ja raporttien avulla lähestyä tilaajan esittämiä ongelmia ja samalla opiskelijat verkostoituvat tulevaisuuttaan varten. Esimerkiksi ”Kerrottu ja koettu Turku” -tutkimushanke osana vuoden 2011 Kulttuuripääkaupunkihanketta tuotti Aurajoki ja naisten kaupunki -osuuksissaan laajan aineiston, artikkeleita, blogeja, työpajoja, monitieteisen Studia Generalia -luentosarjan ja kansatieteeseen useita graduja ja kurssiharjoituksia. Aina ei tarvitse myöskään odottaa opettajan tai rahoittajan antamaa aihetta, vaan sen voi keksiä yhdessä muiden opiskelijoiden kanssa.

MUISTOJEN HEIDEKEN

Joukko folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen opiskelijoita kiinnostui turkulaisen synnytyssairaala Heidekenin tarinoista opintoihin liittyvän kurssin yhteydessä. He tekivät aiheesta oman projektin ja haastattelivat ihmisiä synnytyssairaalaan liittyvistä kokemuksista. Opiskelijoiden keräämää aineistoa on jo käytetty turkulaisen Tehdas Teatterin Heideken-aiheisessa näytelmässä, ja opiskelijaryhmä tekee projektiaiheestaan myös kirjaa.

LYHENTEITÄ VAI SALAKIELTÄ?

AHOT = Aikaisemmin hankitun osaamisen tunnistaminen ja tunnustaminen, eli opiskelijan aiemman opiskeluhistorian soveltuvuuden selvittäminen suoritettavan tutkinnon vaatimuksiin.

Dos. = Dosentti eli korkeakouluissa opetustoimeen oikeutettu tohtori

FM = Filosofian maisteri

FL = Filosofian lisensiaatti, nykyään harvinainen alempi jatkotutkinto

FT = Filosofian tohtori

HKTL = Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

HOPS = Henkilökohtainen opintosuunnitelma. Suunnitelma laaditaan ja sitä tarkistetaan opintojen kuluessa useamman kerran opiskelijan ja opettajien välisissä ohjaustapaamisissa.

HuK = Humanististen tieteiden kandidaatti

HUPS = Henkilökohtaisia urapolkuja suunnitelmassa -prosessi.

JOO-opinnot = Valtakunnallisen joustavan opinto-oikeuden sopimuksen mukaan kaikkien yliopistojen perus- tai jatko-opiskelijoilla on mahdollisuus sisällyttää tutkintoonsa sivuaineopintoja muiden suomalaisten yliopistojen tarjonnasta.

Työelämätaidot

Opiskellessasi opettelet kulttuurialan asiantuntijuutta. Työelämään siirryt kulttuuri-alan asiantuntijana. Mitä se on? Asiantuntijuus on tietotaitoa, jonka juuret ovat omassa persoonassasi ja ajassa ennen opiskelua. Tuo tietotaito lisääntyy opiskellessa ja kasvaa koko työelämän ajan. Mistä löydät sen ammattinimikkeen, joka koostuu elementeistä, joita haluat ja osaat tehdä?

Työtehtävä saattaa koostua esimerkiksi työelämä- ja vuorovaikutustaidoista, akateemisista taidoista ja urasuunnittelutaidoista. Yleisiä työelämätaitoja voi kartuttaa missä työssä tahansa. Niihin lasketaan esimerkiksi työnhakutaidot, kaupallinen ja taloudellinen osaaminen, tietotekniset taidot, projektiosaaminen ja taito työskennellä monikulttuurisissa työympäristöissä. Työelämätaidot liittyvät yleensä humanistisilla aloilla selkeään puhuttuun ja kirjalliseen viestintään, laajojen yhteiskunnallisten ja kulttuuristen kokonaisuuksien ja prosessien hahmottamiseen ja analysoimiseen, luovaan ongelmien ratkaisuun ja tehokkaaseen tiedonhankintaan.

Vuorovaikutustaitoja taas ovat sosiaaliset taidot, kuten tiimityöskentelyssä tai asiakaspalvelussa toimiminen, verkosto-osaaminen eli osaat luoda kontakteja ja ottaa yhteyttä ihmisiin ja yhteisöihin, esiintymistäidot niin arjessa kuin juhlassakin sekä neuvottelu- ja viestintätaidot. Osaatko kuunnella? Kehitä tietoteknisiä ja vuorovaikutustaitojasi, sillä ne ovat taitoja, joita tarvitaan nykyään kaikissa töissä. Mediamurros jatkuu ja vaatii osajilta jatkuvaa oppimista.

Motivaatiota, tavoitteiden peilaamista todelliseen tilanteeseen ja työkulttuurin ymmärtämistä kutsutaan urasuunnittelutaidoiksi. Näitä voit harjoittaa muun muassa opiskeluaikana jäsentämällä omia tavoitteitasi ja ymmärrystäsi siitä, mistä olet kiinnostunut. Kirjoita muistiin omia suunnitelmiasi ja sitten myös sitä, oletko onnistunut toteuttamaan niitä. Kysy neuvoa, miten voit toteuttaa haaveesi.

Akateemisiin taitoihin luetaan asiantuntijuus ja tietojesi sekä taitojesi soveltaminen. Tiedot ovat sisältöjä. Taitona se on sisällöntuottamista. Akateeminen tieto testautuu ja muuttuu tieteellisessä yhteisössä aikaisempiin tutkijoihin turvautumalla, keskustelemalla ja opinnäytteitä tekemällä. Tiede on vuorovaikutusta ja keskustelua,

niin suullisesti kuin kirjallisestikin. Sitä teet havainnoimalla, haastattelemalla, tutkimalla, etsimällä, lukemalla, kirjoittamalla, järjestelemällä, esiintymällä, luennoimalla, julkaisemalla ja luomalla ymmärrettäviä kokonaisuuksia kaikesta tästä niin akateemiselle kuin suuremmalle yleisölle.

Parhaiten onnistuu työ, josta olet todella kiinnostunut. Tiedon saatavuuden lisääntyttyä monesti jo ensimmäisten opiskeluun sisältyvien seminaarien esitysten tekijä-opiskelijana voit olla jo oman erityisen aiheesi asiantuntija opiskelijaryhmässä.

Hanki yleisiä työelämätaitoja harjoittelussa, erilaisissa luottamustoimissa, vapaaehtoistyössä ja kesätöissä. Nämä lisäävät työelämätuntemusta ja sitä, mitä sinun olisi harjoitettava tai opiskeltava lisää. Mitä osaamista mahdollisesti vielä tarvitset? Mikä ja minkälainen on työ, joka innostaa sinua ja jonka eteen olet valmis tekemään paljon töitä? Kun vielä purat osiin näitä viralliselta kalskahtavia taitoja, huomaat, että olet jo koulussa tai yksityiselämässäsi harjoittanut niitä.

Mitkä taidot ovat olleet viime vuosina kysytyjä työelämässä? Näitä ovat olleet esimerkiksi jonkin aiheen asiantuntijuus, nopea kyky omaksua uutta, kriittisyys, tiedonhakutaidot ja kokonaisuuksien hahmottaminen, suomen kielen taidot, opetus- ja ohjaustaidot, ongelmanratkaisutaidot sekä analyttisen tai tulkitsevan ajattelun taidot. Kannattaa siis osallistua myös yliopiston tarjoamille erityiskursseille, kuten projektijohtamisen kurssille.

Mitä sitten ovat tiedonhakutaidot? Niitä ovat esimerkiksi medialukutaito eli kyky lukea ja ymmärtää mediaa, nähdä ja arvioida sen tuottamaa tietoa ja merkityksiä. Siihen kuuluvat myös erilaisista lähteistä olevien tekstien lukeminen, muistiinpanojen tekeminen ja kaiken tämän muuttaminen, muokkaaminen ja tiivistäminen luettavaksi tekstiksi. Ovatko sosiaalisen median mahdollisuudet sinulle tuttuja? Osaatko käyttää asianmukaisia laitteita? Oletko kriittinen lukemaasi ja vastaanotta- maasi tietoa kohtaan?

Mihin ja milloin töihin?

Kulttuurien tutkimuksen asiantuntijoiden työllistymisalueet ovat monipuolistuneet viime vuosina. Opetustehtävät, museotyö ja arkistot ovat säilyttäneet keskeisen asemansa, mutta samalla esimerkiksi media, maahanmuuttajatyö sekä rakennettuun ympäristöön ja kulttuurimatkailuun liittyvä hanketyö ovat uusia työllistymisalajoja. Myös tapahtumatuotannon laaja alue työllistää hyvin, vaikka monet hankkeista ovatkin määräaikaisia tai ainutkertaisia projekteja.

Työpaikkahakemukset tehdään työpaikkakohtaisesti. Ammattinimikkeiden taustalla olevat työtehtävät vaihtelevat suuresti. Kun haet itsellesi paikkaa, ota selvää, mitä tehtäviä työ sisältää. Jossain työpaikkahakemuksissa kannattaa lisäksi mainita se, että on kasvanut sisarusparvessa tai hoitanut talon lehmiä, toiminut junnukerhon ohjaajana tai tehnyt isän firmalle kotisivut. Näitäkin tietotaitoja sinun kannattaa päivittää työelämätaitojesi lisäksi omaan cv-työnhaku-tiedostoosi, josta voit valita niitä tiettyyn hakemukseen. Jokin aina osaamasi taito voi näyttäytyä sinulle itses-

täänselvyytenä, mutta toiselle se on mahdoton. Tämän avulla opit myös kertomaan itsestäsi ja sanoittamaan osaamisesi.

Työnantajien toivomat taidot muuttuvat uusien yhteiskunnallisten haasteiden mukaisesti. Uusiin arvostettuihin taitoihin kuuluvat myös moniosaaminen, poikkitieteellisyys, suunnittelu ja tuottaminen sekä ympäristöosaaminen. Koska tieto lisääntyy jatkuvasti ja sitä tuntuu olevan joskus liikaakin, kriittisyys ja oleellisen tiedon tunnistamisen taidot korostuvat. Mikä tai millainen tieto on mielestäsi tarpeellista?

Tulevasta ammatista haaveillessa kannattaa ottaa huomioon, miten ammattinimikkeet muuttuvat jo muutamassa vuodessa. Viime vuosina ne ovat muuttuneet yleisnimikkeiksi, kuten suunnittelija, koordinoija, assistentti tai projektipäällikkö. Monesti nimikkeet sisältävät kuitenkin samoja työtehtäviä kuin aikaisempikin tai jokin muu rinnakkainen nimike.

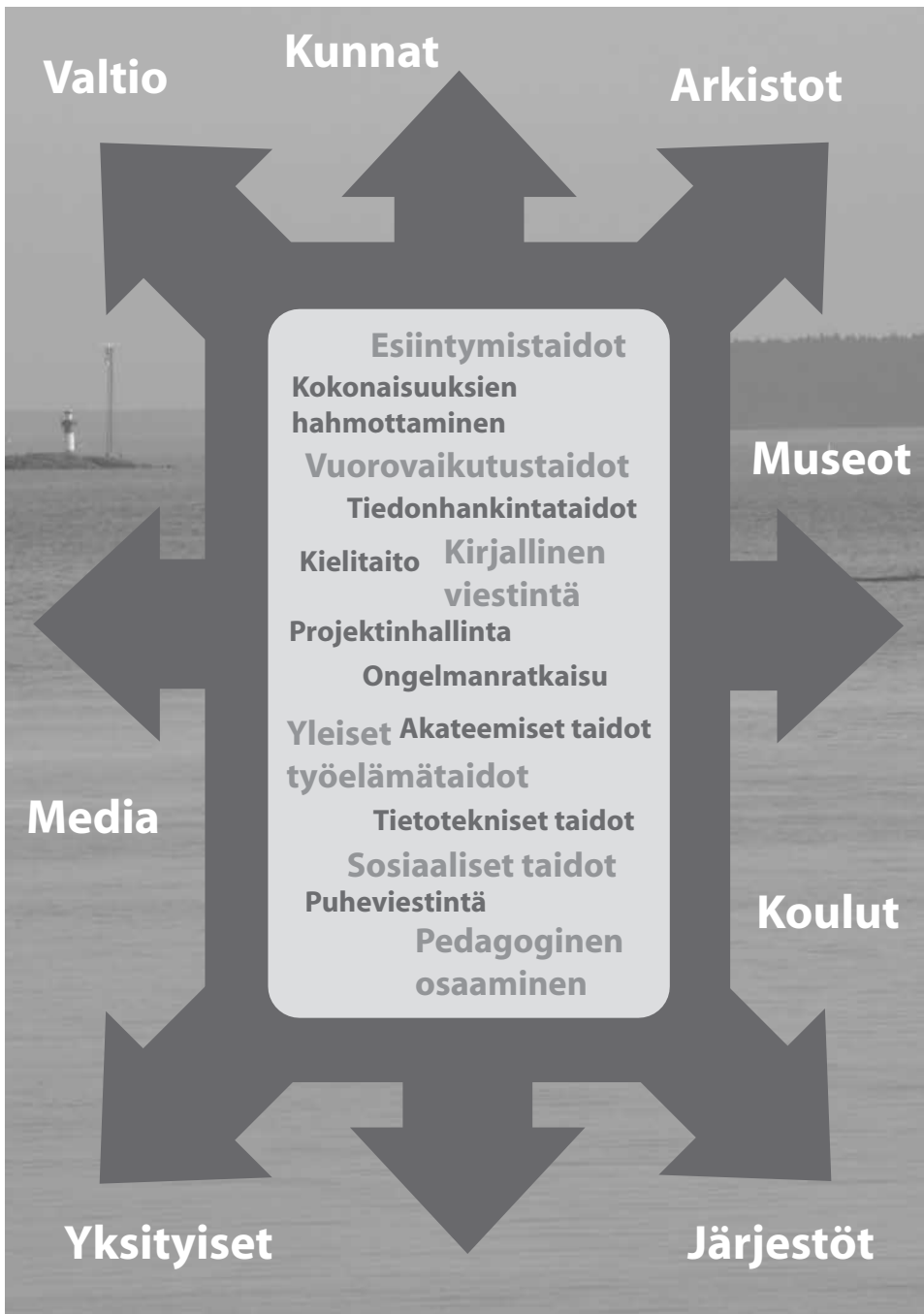
Se, missä vaiheessa kannattaa tehdä töitä opintojen aikana, on hyvin yksilöllistä. Tärkeätä on, että opinnot ja opintojen aikainen työ ovat tasapainossa.

KULTTUURINTUTKIJOIDEN AMMATTINIMIKKEITÄ

Esimerkiksi 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä kulttuurien tutkimuksen opiskelijat olivat vuosi valmistumisen jälkeen sijoittuneet seuraaviin ammatteihin: arkistoassistentti, jatko-opiskelija, kirjastoapulainen, museoassistentti, projektiasiantuntija, tiedotussihteeri, toiminnanjohtaja, toiminnanohjaaja, toimistos sihteeri, tutkimusassistentti, työharjoittelija, aineenopettaja, arkistoavustaja, kirjastonhoitaja, koulutusvas- taava, lehtori, opinto-ohjaaja, mikrotukihenkilö, opettaja, suunnittelija, suurlähettilään sihteeri, tiedottaja, tiedotusharjoittelija, toimistos sihteeri ja tutkija.

Viisi vuotta valmistumisen jälkeen ammattinimikkeitä olivat muun muassa museotut- kija, projektipäällikkö, tiedottaja, toimittaja, tutkijakoulutettava, tutkija, tutkimus- sihteeri, tutkimus- ja kehittämisspäällikkö, kirjastoapulainen, kirjastonhoitaja, koordina- tori, luokanopettaja, lukion ja yläasteen lehtori, lukion opettaja ja rehtori.¹⁵

Työ, mistä et vielä saa palkkaa, mutta ehkä työtodistuksen, saattaa antaa sinulle mah- dollisuuden seuraavaan työsuhteeseen tai olla jopa itse luomasi tulevan työn pro- totyyppi. Monesti työura on sattumusten, oma-aloitteellisuuden ja tavoitteellisen opiskelun summa. Yhdistyksissä ja talkootöissä tapaa ihmisiä, tulee luoneeksi ver- kostoja ja oppii projektinhallinnan edellytyksistä monesti enemmän kuin luentojen ranskalaisilta viivoilta. Joskus palkattomasta työstä saattaa tulla ajan kuluessa ja vas- tuun kasvaessa palkallinen. Opit myös hinnoittelemaan omaa työtäsi: Mihin kuluu aikaa? Pitääkö ihmisläheisiä töitä tehdä pelkästä hyvästä sydäimestä? Mikä arvo on näkymättömällä ruohonjuuritason puurtamisella? Mikä ei ole mitattavissa rahassa? Mistä voi saada avustuksia toiminnalle, ehkä jopa työhön? Olisiko markkinarakoa omalle yritykselle, jossa mieliharrastuksesi ja kulttuurialan ammattilaisuutesi yhdis- tyivät? Miten toimitaan erilaisten ihmisten kanssa?



Urapoluilla navigoimisessa on tärkeää tunnistaa mitä taitoja on opintojen aikana hankkinut. Tietyillä aloilla, kuten opetusalailla on tarkat pätevyysvaatimukset, mutta monille aloille tällaisia ei ole määritetty. Kaavion keskellä on lueteltu kulttuurien tutkimuksen opintojen aikana karttuvaa eri taitoja. Nämä painottuvat eri ihmisillä eri tavoin riippuen sivuainevalinnoista, henkilökohtaisista ominaisuuksista ja kiinnostuksen kohteista. Samoja taitoja tarvitaan kaikilla ulkokehällä luetelluilla aloilla. Kuva: Pekka Tolonen.

Myös opiskeluympäristö on itsessään verkosto, jonka kontakteja voi hyödyntää työelämässä tai omaa paikkaa siellä miettiessä. Opintoihin kuuluu myös työelämäkursseja. Opintoihin on hyvä liittää myös muutaman kuukauden mittainen työharjoittelu. Joissakin oppiaineissa se onkin pakollinen osa syventäviä opintoja. Työharjoittelun aikana on mahdollisuus tutustua käytäntöihin ja ihmisiin sillä alalla, jolle toivot sijoittuvasi valmistuttuasi. Osa työnantajista etsii työharjoittelijoita ilmoituksilla, mutta työharjoittelupaikkaa kannattaa miettiä myös valmiina olevien paikkojen ulkopuolelta. Folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen opiskelijat ovat suorittaneet työharjoittelujaan muun muassa museoissa, arkistoissa, tiedotusvälineissä, yliopistolla, tutkimuslaitoksissa ja kulttuurialan projektityöntekijöinä sekä kansainvälisillä harjoittelupaikoilla, kuten Unescossa tai eri maiden lähestystöissä.

Kulttuurintutkijan työuran alkuvaiheeseen kuuluu monesti useita osa- tai määräaikaista töitä. Päämääränä ovat kuitenkin pidempiaikaiset työsuhteet. Aikaisemmin osa-aikaisuuteen tehdyissä työmuodoissa, kuten projekteissa tai hankkeissa saavutettua osaamista haetaan nykyään jo omina ammattinimikkeinään.

Kulttuurit yhdistävät uutta ja vanhaa. Uusia näköaloja haetaan ja niitä syntyy tekijöidensä mukana. Sen yksi seuraus on kulttuurialan ammattilaisten asiantuntijuuden tarve erilaisissa monitieteisissä tai muissa monialaisissa projekteissa ja hankkeissa. Uusia ammatteja on viime vuosien aikana tullut esimerkiksi kulttuurituotannon alalle, kulttuurin ja ympäristön alojen yhteistyöhankkeisiin ja yrityksiin. Haluaisitko olla mukana henkisen kulttuurin museossa, joka perustuu aineettoman kulttuuriperinnön vaalimiseen? Haluatko suunnitella ja toteuttaa tarinapolkua? Kirjoittaisitko tietokirjan asiasta, jolla ei olisi ollut lukijoita vielä muutama vuosi sitten? Millainen kulttuurialan freelancer sinä olisit?

Opinnoissasi sinulla on mahdollisuus tutustua siihenkin, mitä sinua edeltäneet alasi opiskelijat ovat tehneet valmistumisensa jälkeen ja millaisia neuvoja heillä on sinulle. Oppilaitoksessa aiemmin opiskellutta henkilöä kutsutaan alumniksi. Mentori taas tarkoittaa alumnia, joka jakaa työelämäkokemustaan, osaamistaan ja ammatillisia verkostojaan valmistumassa oleville opiskelijoille. Voit hakea mentorointiohjelmaan opintojen loppuvaiheessa. Valitut opiskelijat saavat henkilökohtaisen mentorin omalta alaltaan, ja yhdessä he keskustelevat opiskelijan työelämätoivoista ja niiden toteuttamistavoista.

TERVETULOA JOUKKOON!

Ainejärjestöt ovat opiskelijoiden muodostamia rekisteröityjä yhdistyksiä, joiden tehtävänä on opiskelijoiden edunvalvonta. Ainejärjestöt pyrkivät myös huolehtimaan opiskelijoiden viihtyvyydestä ja yhteisöllisyydestä järjestämällä monenlaista virkistystoimintaa. Vapaa-ajan toiminnan lisäksi ainejärjestöt ovat opiskelijoille tärkeä linkki oppiaineen henkilökuntaan ja muihin kulttuurien tutkimuksen opiskelijoihin sekä valtakunnallisesti että kansainvälisesti.

Vuonna 1969 perustettu NEFA-Turku ry on Turun yliopiston folkloristiikan ja kansatieteen opiskelijoiden ainejärjestö. NEFA on lyhenne sanoista Nordisk Etnologisk och Folkloristisk Arpetsgrupp, mikä viittaa aiemmin aktiiviseen pohjoismaiseen yhteistyöhön. Suomessa toimii nykyään myös NEFA-Helsinki ry, NEFA-Joensuu ry, NEFA-Jyväskylä ry ja NEFA-Tampere ry. Nirvana ry on Turun yliopiston uskontotieteen opiskelijoiden ainejärjestö, joka on perustettu vuonna 1975. Nirvana toimii myös yhteistyössä Åbo Akademin ja Helsingin yliopiston uskontotieteen ainejärjestöjen Gnosis ry:n sekä Mythos ry:n kanssa. NEFA-Turku ja Nirvana ovat sekä kulttuurintutkijoiden valtakunnallisen kattojärjestö Kulo ry:n että Turun yliopiston ylioppilaskunnan TYY:n alajärjestöjä.

Kulttuurien tutkimuksen oppiaineiden ainejärjestöillä Nefalla ja Nirvanalla sekä arkeologian opiskelijoiden Vare ry:llä ja museologian Museion ry:llä on takanaan pitkä taival yhteistoiminnan saralta. Ainejärjestöt tarjoavat jäsenistölleen runsaasti erilaisia kulttuuri-, virkistys- ja liikuntatapahtumia sekä ylläpitävät vuotuisia opiskelijaperinteitä. Yhteisöllisyyden lisäksi ainejärjestötoiminta pitää sisällään monia työelämään valmistavia tehtäviä ja toimia, joiden kautta integroituminen kulttuurialalle käynnistyy jo opiskeluiden ohessa.

Nefan ja Nirvanan hallitukset 2014

Opintopolkusi kulku kohti työelämää on paljon kiinni sinusta itsestäsi. Mutta ei täysin. Opinnoissasi teet jo tutkimusta: kysyt, etsit tietoa, keskustelet ja vastaat. Toki joudut tekemään itsenäisiä ratkaisuja ja paljon työtä tehdäksesi polustasi oman näköisesi. Monet asiat sujuvat yhdessä toisten kanssa helpommin.

Paljolti kiinni on myös siitä, että teet hyviä kysymyksiä. Me emme anna vastauksia, vaan ohjaamme etsimään ja löytämään niitä.

Viitteet

- 1 Tässä luvussa on käytetty lähteenä myös Turun yliopisto Työelämäpalveluiden, Rekryn, Juha Sainion pitämiä Työelämään kulttuurialan asiantuntijana -luentoja vuodelta 2013. Muistiinpanot Jaana Kouri.
- 2 Opetusministeriö 2004. Perusopetuslaki 13§. Finlex [verkkosivu]; Opetusministeriö 2004. Lukiolaki 9 §. Finlex [verkkosivu].
- 3 Opetushallitus. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004* [verkkojulkaisu]; Opetushallitus. *Perusopetuksen muiden uskontojen opetussuunnitelmien perusteet 2006* [verkkojulkaisu]; Opetushallitus. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014* [verkkojulkaisu]; Puhelintiedonanto, Pekka Iivonen 22.12.2014.
- 4 Himanen (tulossa); Hull 2002.
- 5 Aikonen 2007; Himanen (tulossa); Jaanu-Schröder 2007; Pyysiäinen 2000; Sakaranaho 2006, 245, 358–360.
- 6 Suomen uskonnonopettajain liitto ry. Uskontojen tuntemus on nykypäivän kansalaistaito. Suol [verkkosivu].
- 7 Opetushallitus. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004* [verkkojulkaisu].
- 8 Salmenkivi 2003; 2012.
- 9 Tomperi 2004.
- 10 Hyttinen & Kivilaakso 2010, 7–8, Lybeck ym. 2006; Rastas 1994.
- 11 Rastas 1994.
- 12 Lybeck ym. 2006.
- 13 Foucault 2005; Hyttinen & Kivilaakso 2010.
- 14 Hyttinen & Kivilaakso 2010; Lybeck ym. 2006; Rastas 1994.
- 15 Juha Sainio/Rekry - Turun yliopiston työelämäpalvelujen sijoittumis seurannat vuosilta 2000–2008, 2007–2012 ja uraseurannat 2001–2003/4.

Lähteet

Aineistolähteet on lueteltu vain loppuviitteissä.

- Aalto, P. & P. Eriksson 1999. *Osallistavat menetelmät: kriittisiä huomioita kenttäkokemusten pohjalta*. Helsinki: TERRA.
- Aarnipuu, P. 2008. *Turun linna kerrottuna ja kertovana tilana*. Helsinki: SKS.
- Abrahams, R. D. 2005. *Everyday Life: A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ackermann, H.-W. & J. Gauthier 1991. The Ways and Nature of Zombi. *The Journal of American Folklore* 104 (414), 466–494.
- Agha, A. 2007. *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmed, S. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahola, M. & J. Haarala 2012. *Dance+Pray, Dancemessu – Messuntekijän opas* [pdf]. Tekijöiden hallussa.
- Ahonen, J. 2010. Nomadic Bodies, Transformative Spaces. Affective Encounters with Indian Spirituality. Teoksessa M. Liljeström & S. Paasonen (toim.): *Working with Affect in Feminist Readings*. London & New York: Routledge, 112–125.
- 2014. Finnish Women's Turn toward India. Negotiations between Lutheran Christianity and Indian Spirituality. Teoksessa T. Utriainen & P. Salmesvuori (toim.): *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Macmillan, 217–235.
- Ainiala, T., M. Saarelma & P. Sjöblom 2008. *Nimistöntutkimuksen perusteet*. Helsinki: SKS.
- Aikonen, R. 2007. Koulun ortodoksinen uskonnonopetus: Haasteellisesta menneisyydestä uusiin oppimisympäristöihin. Teoksessa T. Sakaranaho & A. Jamisto (toim.): *Monikulttuurisuus ja uudistuva uskonnonopetus*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 42–73.
- Alaimo, S. & S. Hekman 2008. Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. Teoksessa S. Alaimo & S. Hekman (toim.): *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1–19.
- Alasuutari, P. 2007 (2004). *Yhteiskuntateoria ja inhimillinen todellisuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Albanese, C. L. 1992. *America: Religions and Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Alhanen, K. 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ammerman, N. T. 2007. Introduction: Observing Religious Modern Life. Teoksessa N. T. Ammerman (toim.): *Everyday Religion. Observing Modern Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 1–17.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- 2007 (1991). *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja levinneisyyden tarkastelua*. Tampere: Vastapaino.
- Anttonen, M. 1999. *Etnopolitiikkaa Ruijassa. Suomalaislähtöisen väestön identiteettien politisoituminen 1990-luvulla*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, V. 1987. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Helsinki: SKS.

- 1993. Pysy Suomessa pyhänä. – Onko Suomi uskonto? Teoksessa T. Korhonen (toim.): *Mitä on suomalaisuus?* Helsinki: Suomen Antropologinen Seura, 33–67.
- 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.
- 2000. Sacred. Teoksessa R. T. McCutcheon & W. Braun (toim.): *Guide to the Study of Religion*. London: Continuum, 271–281.
- 2010. *Uskonnon maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.
- 2013. Religious Studies as Landscape Studies. Teoksessa Á. Kovács & J. L. Cox (toim.): *New Trends and Recurring Issues in the Study of Religion*. Budapest: L'Harmattan, 113–132.
- 2014. Kotona maisemassa. Mytologian spatiaalinen rakentuminen. Teoksessa S. Knuutila & U. Piela (toim.): *Ympäristömytologia*. Helsinki: SKS, 74–88.
- Anttonen, V. & T. Taira 2004. Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. Teoksessa O. Fingerroos, M. Opas & T. Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 18–50.
- Apo, S. 1986. *Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntaisessa kansansatuaineistossa*. Helsinki: SKS.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Arola, L. 2006. Asenteellista menoa – tornionlaaksolaiset nuoret ja vähemmistökieli. Teoksessa O. Haurinen & H. Sulkala (toim.): *Tutkielmia vähemmistökielistä Jäämereltä Liivinvirran rantaan*. Oulu: Oulun yliopisto, 15–29.
- Arola, L., E. Kangas & M. Pelkonen (tulossa). Meänkieli Ruottissa. Raportin yhteenveto ELDIA-projektissa. Teoksessa *Studies in European Language Diversity 33.1*. Mainz: Research consortium ELDIA.
- Arweck, E. & W. Keenan 2006. Introduction: Material Varieties of Religious Expression. Teoksessa E. Arweck & W. Keenan (toim.): *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*. Aldershot: Ashgate, 1–20.
- Atkinson, P. 2006. Rescuing Autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography* 35(4) 2006, 400–404.
- Aukia, M. 2010. *Lapset olkoot ihmisiiksi. Suomen talonpoikauskotien hiljainen kasvu*. Turku: Turun yliopisto.
- Austin, J. L. 1979 (1946). Other Minds. Teoksessa J. O. Urmson & G. J. Warnock (toim.): *Philosophical Papers*. Oxford Scholarship Online [verkkojulkaisu]. <<http://dx.doi.org/10.1093/019283021X.001.0001>>.
- Bakhtin, M. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Barkun, M. 2003. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Barth, F. 1969. Introduction. Teoksessa F. Barth (toim.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlag, 9–38.
- Bauman, R. 1978. *Verbal Art as Performance*. Rowley: Newbury House.
- Bauman, Z. 1997 (1990). *Sosiologinen ajattelu*. Tampere: Vastapaino.
- Beck, U. 2007. The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails. *Theory, Culture & Society* 24 (7–8), 286–290.
- Behuniak, S. M. 2011. The Living Dead? The Construction of People with Alzheimer's Disease as Zombies. *Ageing and Society* 31(1), 70–92.
- Bellah, R. N. 1967. Civil Religion in America. *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1), 1–21.
- Ben-Amos, D. 1972. Towards a Definition of Folklore in Context. Teoksessa A. Paredes & R. Bauman (toim.): *Towards New Perspectives in Folklore*. Austin & London: American Folklore Society, 3–15.

- Bendix, R. 2000. Heredity, Hybridity and Heritage. Teoksessa P. J. Anttonen, A.-L. Siikala, S. R. Mathisen & L. Magnusson (toim.): *Folklore, Heritage Politics and Diversity*. Botkyrka: Multicultural Centre, 38–54.
- 2007. Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick. Teoksessa: D. Hemme, M. Tauschek & R. Bendix (toim.): *Prädikat "Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Berlin: LIT, 337–356.
- Berger, P. L. & T. Luckmann 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.
- 1994 (1966). *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: Tiedonsosiologinen tutkielma*. Helsinki: Gaudeamus.
- Berkhofer, R. F. 1965. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York & London: Free Press.
- Berthelot, J.-M. 1991. Sociological Discourse and the Body. Teoksessa M. Featherstone, M. Hepworth & B. S. Turner (toim.): *The Body – Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications, 390–404.
- Bhabha, H. K. 1990a. Introduction: Narrating the Nation. Teoksessa H. K. Bhabha (toim.): *Nation and Narration*. London: Routledge, 1–7.
- 1990b. Third Space: Interview with Homi Bhabha. Teoksessa J. Rutherford (toim.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 207–221.
- 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- 1996. Culture's In-Between. Teoksessa S. Hall & P. du Gay (toim.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 53–60.
- Birchall, C. 2006. *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*. London & New York: Berg.
- Bladh, G. 2008. Selma Lagerlöf's Värmland: A Swedish *Landskap* in Thought and Practice. Teoksessa M. Jones & K. R. Olwig (toim.): *Nordic Landscapes: Region and Belonging on the Northern Edge of Europe*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 220–250.
- Bladh, G. & C. Kuvaja 2006. Yhdestä valtakunnasta kahdeksi kansallisvaltioksi. Teoksessa G. Bladh & C. Kuvaja (toim.): *Kahden puolen Pohjanlahtea 1. Ihmisiä, yhteisöjä ja aatteita Ruotsissa ja Suomessa 1500-luvulta 1900-luvulle*. Helsinki: SKS, 12–50.
- Bloch, M. E. F. 1998. *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literature*. Boulder: Westview Press.
- Bockhorn, O. & R. Jöhler (toim.) 1987. *Industriegeschichte und Arbeiterkultur: Beiträge zu Fragen ihrer Dokumentation und musealen Präsentation*. Wien: Institut für Volkskunde der Universität Wien.
- Bohman, S. 2003. Vad är museivetenskap, och vad är kulturarv. Teoksessa L. Palmqvist & S. Bohman (toim.): *Museer och kulturarv. En museivetenskaplig antologi*. Stockholm: Carlsson, 9–24.
- Bordo, S. 1997. *Twilight Zones. The Hidden Life of Cultural Images from Plato to O. J.*. Los Angeles: Berkley.
- Borges, J. L. 2003. *Hiekkakirja*. Helsinki: WSOY.
- Bourdieu, P. 1990a. *Logic of Practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1990b. *In Other Words: Essays toward a Reflective Sociology*. Stanford: Stanford UP.
- Bourdieu, P. & L. J. D. Wacquant 1995. *Refleksiiviseen sosiologiaan*. Joensuu: Joensuu University Press.
- Boyer, P. 2007 (2001). *Ja ihminen loi jumalat. Miten uskonto selitetään*. Helsinki: WSOY.
- Brams, S. 2007. *Superior Beings – If They Exist, How Could We Know*. 2. p. New York: Springer.
- Brattico, P. 2008. *Biologivistiikka. Jobdatus kielen biologiaan, evoluutioon ja kognitiivisiin perusteisiin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Bregenhøj, C. & Vento, U. 1975. *Nuutti. Suomalainen karnevaali – A Finnish Carnival*. Helsinki: SKS.

- Brereton, J. P. 2005. Sacred Space. Teoksessa L. Jones (toim.): *Encyclopedia of Religion*. Vol 12. 2. p. Detroit: Macmillan, 7978–7986.
- Brown, C. 2011. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. New York: Oxford University Press.
- Brubaker, R. & F. Cooper 2013. ”Identiteetin” tuolle puolen. Teoksessa R. Brubaker (toim.): *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino, 55–103.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- 2006 (1990). *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Helsinki: Gaudeamus.
- Callaway, H. 1992. Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Text. Teoksessa H. Callaway & J. Okely (toim.): *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge, 29–49.
- Callon, M. 1987. Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis. Teoksessa W. Bijker ym. (toim.): *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. London: MIT Press, 83–103.
- Callon, M. & J. Law 1982. On Interests and their Transformation: Enrolment and Counter-Enrolment. *Social Studies of Science* 12, 615–625.
- Cavarero, A. 1989. Epäilevä emansipaatio. Sukupuolten yhtäläisten mahdollisuuksien teoreettista tarkastelua. Lyh. käänt. T. Parvikko. *Politiikka* 31 (4), 244–253.
- Chidester, D. 2000. Material Terms for the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2), 367–380.
- Colebrook, C. 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.
- 2002. Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism. *The South Atlantic Quarterly* 101:4 (002), 779–805.
- Cristi, M. 2001. *From Civil to Political Religions: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Davie, G. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- 2000. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- 2002. *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton: Longman and Todd.
- Davie, G., P. Heelas & L. Woodhead 2003. *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate.
- Day, A. 2009. Believing in Belonging: An Ethnography of Young People’s Constructions of Belief. *Culture and Religion* 10 (3), 263–278.
- 2010. Propositions and Performativity: Relocating Belief to the Social. *Culture and Religion* 11(1), 9–30.
- Dégh, L. 1969. *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze, G. 2005 (1962). *Nietzsche ja filosofia*. Helsinki: Summa.
- Deleuze, G. & F. Guattari 2004 (1980). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Continuum.
- Dormaels, M. 2013. The Concept behind the Word: Translation Issues in Definitions of Heritage. Teoksessa M.-T. Albert, R. Bernecker & B. Rudolff (toim.): *Heritage Studies, Volume 1: Understanding Heritage: Perspectives in Heritage Studies*. New York: Walter de Gruyter, 107–116.
- Douglas, M. 2000 (1966). *Puhtaus ja vaara*. Tampere: Vastapaino.
- Duncan, N. 1996. Introduction (Re)placings. Teoksessa N. Duncan (toim.): *Bodyspace. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. London: Routledge, 1–10.
- Dundes, A. 1965. *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

- Durkheim, É. 1980 (1912). *Uskontoelämän alkeismuodot: australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi.
- Ebeling, I. 1984. *Masken und Maskierung. Kult, Kunst un Kosmetik. Von der Naturvölkern bis zur Gegenwart*. Köln: DuMont Buch Verlag.
- Ehn, B. 2014. Arjen yllätyksiä – huomaamattoman etnografia ja kulttuurianalyysi. Teoksessa P. Hämeenaho & E. Koskinen-Koivisto (toim.): *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos ry, 59–75.
- Engelke, M. 2007. *The Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press.
- Enges, P. 2012a. ”Minä melkein uskon”: Yhluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä. Turku: Turun yliopisto.
- 2012b. Maahisia on olemassa! *Hiiskuttua. Turun yliopiston historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen verkkolehti 2/2012*. <<http://hiiskuttua.utu.fi/2012/09/maahisia-on-olemassa>>.
- 2014. Myyttisiä maisemia ja uskomuksellisia ympäristöjä. Kansanuskontutkimuksen näkökulmia ympäristömytologiaan. Teoksessa S. Knuutila & U. Piela (toim.): *Ympäristömytologia*. Helsinki: SKS, 89–106.
- Ekrem, C. 1992. Skolårets inofficiella fester. Teoksessa A. Bergman & C. Ekrem: *Fest och fritid. Fyra studier i finlandssvenska festtraditioner och ungdomsseder*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, 12–76.
- Elenius, L. 2001. *Finsk och svensk: modernisering, nationalism och språkförändring i Tornedalen 1850–1939*. Umeå: Kulturgränsnorr.
- Enqvist, J. 2012. Muinaismuistolain uudistaminen – kuka, mitä, häh? Teoksessa *Arkeologipäivät 2012*. Suomen arkeologinen seura [verkkójulkaisu] <http://www.sarks.fi/ap/ap2012/ap2012_02_enqvist.pdf>.
- Eriksen, T. H. 1996. *Historia, myt, identitet*. Stockholm: Bonnier Alba.
- 2002. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*. 2. p. Lontoo: Pluto Press.
- Erl, A. 2011. Travelling Memory. *Parallax* 17 (4), 4–18.
- Erndl, K. M. 2002. Is Shakti Empowering for Women? Reflections on Feminism and the Hindu Goddess. Teoksessa A. Hildebeitel & K. M. Erndl (toim.): *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddesses*. New Delhi & Oxford: Oxford University Press, 90–103.
- Ertiö, T. 2013. *Mobiiliosallistuminen: uudet kaupunkien suunnitteluun osallistavat sovellukset*. Turku: Turun kaupunki.
- Fingerroos, O. 2004. *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Helsinki: SKS.
- Fitzgerald, T. 2007. *Discourse on Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*. New York: Oxford University Press.
- Fjällström, M. 2001. Ruotsin Tornionlaakson meänkielinen vähemmistö – murteesta kieleksi. Teoksessa *Tornionlaakson vuosikirja 2001*. Tornio: Torniolaakson neuvosto & Tornionlaakson maakuntamuseo, 82–96.
- Foley, J. M. 1995. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fornäs, Johan 1995. *Cultural Theory and Late Modernity*. London: SAGE.
- 1997. *Kulttuuriteoria*. Tampere: Vastapaino.
- Forss, A.-M. 2007. *Paikan estetiikka. Eletyn ja koetun ympäristön fenomenologiaa*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Foucault, M. 1998. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Nautintojen käyttö. Huoli itsestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- 2005. *Tiedon arkeologia*, Tampere: Vastapaino.
- Freud, S. 1920 (1905). *Three Essays to the Theory of Sexuality*. 2. p. New York & Washington: Nervous and mental disease publishing.

- Garnert J. 2005. *Hallå! Telefonens första tid i Sverige*. Lund: Historiska Media.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gennep, A. van 1960 (1909). *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gibbs, R. W. & H. L. Colston 2006. The Cognitive Psychological Reality of Image Schemas and their Transformations. Teoksessa D. Geeraerts (toim.): *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. Berlin: Mouton de Gruyter, 239–268.
- Giddens, A. 1984a. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- 1984b. *Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja ristiriidan käsitteet yhteiskunta-analyysissä*. Helsinki: Otava.
- 1991. *Modernity and Self-Identity Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Ginzburg, C. 1996 (1976–1996). *Johdanto. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Glassie, H. 1982. *Passing the Time. Folklore and History of an Ulster Community*. Dublin: The O'Brien Press.
- Gnanadason, A. 1994. Women and Spirituality in Asia. Teoksessa U. King (toim.): *Feminist Theology from the Third World. A Reader*. London: SPCK/Orbis Books, 351–361.
- Gordon, T. 2005. Toimijuuden käsitteen dilemmoja. Teoksessa A. Meurman-Solin & I. Pyysiäinen (toim.): *Ihmistieteet tänään*. Helsinki: Gaudeamus, 114–130.
- Gordon, T., K. Komulainen & K. Lempiäinen 2002. Johdanto. Teoksessa T. Gordon, K. Komulainen & K. Lempiäinen (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 10–16.
- Grosz, E. 1994a. A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics. Teoksessa C. V. Boundas & D. Olkowski (toim.): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York & London: Routledge, 187–210.
- 1994b. *Volatile Bodies*. Indianapolis: Indiana University Press.
- 1995. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge.
- 2008. *Chaos, Territory, Art. Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
- 2010. The Untimeliness of Feminist Theory. *Nora – Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 18 (1), 48–51.
- Grönfors, M. 1982. *Kvalitatiiviset kenttätutkimusmenetelmät*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Gustavsson, A. 1979. Vad är fest och varför firas fester? Teoksessa F. Hemmersam & B. Hodne (toim.): *Studiet af fester*. 2. p. Turku: Nordic Institute of Folklore, 11–27.
- Guthrie, S. 1993. *Faces in the Clouds – A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Haarni, T. 1997. Joustavia tiloja. Vallan ja ulossulkemisen urbaania tulkintaa. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 87–104.
- Hakamies, P. 1993. *Venäjän-Taipaleelta Viinijärvelle: erään karjalaisryhmän identiteetistä ja assimilaatiosta*. Helsinki: SKS.
- Hakola, O. 2011. *Rhetoric of Death and Generic Addressing of Viewers in American Living Dead Films*. Turku: Turun yliopisto.
- Hall, C. M. 1994. *Tourism and Politics: Policy, Power and Place*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Hall, S. 1996. The Question of Cultural Identity. Teoksessa S. Hall, D. Held & T. McGrew (toim.): *Modernity and its Futures*. 4. p. Cambridge: Polity Press in association with the Open University, 273–316.
- 1999. *Identiteetti*. Käänt. ja toim. M. Lehtonen ja J. Herkman. Tampere: Vastapaino.

- 2003. Kulttuuri, paikka, identiteetti. Teoksessa M. Lehtonen & O. Löytty (toim.): *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino, 85–128.
- Harvilahti, L. 1992. *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: SKS.
- Haverinen, A. 2014. *Memoria Virtualis – Death and Mourning Rituals in Online Environments*. Turku: University of Turku.
- Hedengren, M. 2014. The Biopower of Zombies: Or, How I Learned to Stop Worrying and Love the Horde. *Harlot* 12 (2014) [verkkolehti]. <<http://harlotofthearts.org/index.php/harlot/article/view/194/158>>.
- Heelas, P. & L. Woodhead 2007. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heimo, A. 2010. *Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Helsinki: SKS.
- 2011. Maisema kätkee surun ja kärsimyksen. Teoksessa N. Rantala (toim.): *Kadonnutta maisemaa etsimässä*. Helsinki: Maahenki, 22–43.
- 2014. The 1918 Finnish Civil War Revisited: The Digital Aftermath. *Folklore* 57, 141–168.
- Heimo, A. & K. Koski 2014. Internet Memes as Statements and Entertainment. *Folklore Fellows' Network* 44, 4–12.
- Heinonen, H. 2007. Jalkapalloa katsomassa. Karnevalismia, vastarintaa ja performatiivisuutta. Teoksessa H. Itkonen & A. Nevala (toim.): *Kuningaspelin kentät. Jalkapalloilu paikallisena ja globaalina ilmiönä*. Helsinki: Gaudeamus, 131–146.
- Heinämaa, S. 1996. *Ele, tyyli ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuoliyksymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- 2000. *Ihmetyt ja rakkaus – esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Helsinki: Nemo.
- Hekanaho, P. L. 2010. Queer-teorian kummia vaihteita. Teoksessa T. Saresma, L.-M. Rossi ja T. Juvonen (toim.): *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino, 144–155.
- Helén, I. 2000. Michel Foucault'n valta-analytiikka. Teoksessa R. Heiskala (toim.): *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus, 270–315.
- Helman, C. 2007 (1984). *Culture, Health, and Illness*. 5. p. New York: CRC Press.
- Helsti, H. 2000. *Kotisyntyisten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista*. Helsinki: SKS.
- Herrala, M. 2012. *Aurajoen sillat. Siltojen vaikutus Turun kaupunkikuvaan*. Kansatieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Hietä, H. 2008. Hilda's Hut: On the Margins of Material Existence. Teoksessa P. Korkiakangas, T.-R. Lappi & H. Niskanen (toim.): *Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*. Helsinki: SKS, 91–104.
- Himanen, T. (tulossa). Miten uskonnonopetuksesta keskustellaan monikulttuuristuvassa Suomessa ja Euroopassa? Teoksessa J. Kouri (toim.): *Näkyvä ja näkymätön uskonto*. [verkkojulkaisu]. Turku: Turun yliopisto.
- Hindess, B. 1995. *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Hird, M. 2000. Gender's Nature: Intersexuality, Transsexualism and the 'Sex'/'Gender' Binary. *Feminist Theory* 1(3), 347–364.
- Hirsjärvi, I. 2003. Stark Trek -ilmiö fanitutkimuksen valossa. Teoksessa U. Kovala & T. Saresma (toim.): *Kulttikirja. Tutkimuksia nykyajan kultti-ilmiöistä*. Helsinki: SKS, 143–165.
- Hirvikorpi, H. 2006. *Linnan jublat kautta aikojen*. Helsinki: Teos.
- Hirvonen, V. 2007. Paikan muisti ja muistot paikoista. Teoksessa T. Elo & P. Magga (toim.): *Eletty, koettu maisema – näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan*. Rovaniemi: Lapin ympäristökeskus, 77–89.
- Hoebel, E. A. 1961 (1958). *Primitiivinen kulttuuri*. Porvoo & Helsinki: WSOY.

- Hoelscher, S. 2006. Heritage. Teoksessa S. Macdonald (toim.): *A Companion to Museum Studies*. London: Blackwell, 198–218.
- Honkasalo, M.-L. 2004a. ”Elämä on ahasta täällä”. Otteita maailmasta, joka ei pidä kiinni. Teoksessa M.-L. Honkasalo, T. Utriainen & A. Leppo (toim.): *Arki satuttaa. Kärsimyksiä suomalaisessa arkipäivässä*. Tampere: Vastapaino, 51–81.
- 2004b. Jotain jää yli. Ruumiillisuus konstruktionismin ja eletyn jälkeen. Teoksessa E. Jokinen, M. Kaskisaari & M. Husso (toim.): *Ruumis töihin! Käsite ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 305–328.
- 2006. Aika aikaa kutakin. Naisnäkökulma toistoon ja toimijuuteen. Teoksessa T. Kupiainen & S. Vakimo (toim.): *Välimatkoilla. Kirjoituksia etnisyydestä, kulttuurista ja sukupuolesta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 103–122.
- Honko, L. 1962. *Geisterglaube in Ingermanland I*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1972. *Uskontotieteen näkökulmia*. Helsinki: WSOY.
- 1979. Perinteen sopeutumisesta. *Sananjalka* 21, 57–76.
- 1981. Four Forms of Adaptation of Tradition. Teoksessa L. Honko & V. Voigt (toim.): *Adaptation, Change, and Decline in Oral Literature*. Helsinki: SKS, 19–33.
- 1985. Rethinking Tradition Ecology. *Temenos* 21, 55–82.
- 1998. *Textualising the Siri Epic*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, L. in collobaration with C. Gowda, A. Honko & V. Rai 1998a. *The Siri Epic as Performed by Gopala Naika I*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 1998b. *The Siri Epic as Performed by Gopala Naika II*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, L. & J. Pentikäinen 1975 (1970). *Kulttuuriantropologia*. 2. p. Porvoo – Helsinki: WSOY.
- Houston, K. 2013. *Shady Characters: The Secret Life of Punctuation, Symbols, and Other Typographical Marks*. New York: W. W. Norton & Company.
- Hovi, T. 2014. *Heritage Through Fiction: Dracula Tourism in Romania*. Turku: Turun yliopisto.
- Hovi, T. & A. Haapalainen (tulossa). Omaehtoinen yhteisöllisyys 2000-luvun kristillisyydessä. Teoksessa P. Enges & K. Hänninen (toim.): *Kansanusko*. Turku: Turun yliopisto.
- Hovi-Wasastjerna, P. 2004. Turkulainen brändi. Teoksessa S. Kupila (toim.): *Sisua, siloa ja sinappia. Merkkituotteita Turusta*. Jyväskylä: Gummerus, 9–16.
- Howard, R. G. 2013. Vernacular Authority. Critically Engaging Tradition. Teoksessa R. G. Howard & T. J. Blank (toim.): *Tradition in the 21st Century. Locating the Role of the Past in the Present*. Utah: Utah State University Press, 72–99.
- Hull, J. M. 2002. The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective. Teoksessa Z. T. Caldwell (toim.): *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around World*, 4–11 [verkkojulkaisu]. <<https://iarf.net/wp-content/uploads/2013/02/Religious-Education-in-Schools.pdf>>.
- Hultkrantz, Å. 1991. Lauri Honko and Comparative Religion. *Temenos* 27, 11–20.
- Huss, L. 1999. *Reversing Language Shift in the Far North: Linguistic Revitalization in Northern Scandinavia and Finland*. Uppsala: Uppsala University.
- Huttunen, H.-P. 1995. Kuvat konfliktissa. Pohjois-Irlannin ristiriidan visualisoitumisesta. A. Tuomisto & H. Uusikylä (toim.): *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Helsinki: SKS, 27–61.
- Hyry, K. (toim.)1994. *Sairaus ja ihminen – kirjoituksia parantamisen perusteista*. Helsinki: SKS.
- Hyttinen, E. & K. Kivilaakso 2010. Johdanto. Teoksessa E. Hyttinen & K. Kivilaakso (toim.): *Lukemattomat sivut. Kirjallisuuden arkistot käytössä*. Helsinki: SKS, 7–18.
- Hyvärinen, M. 2003. Valta. Teoksessa M. Hyvärinen, J. Kurunmäki, K. Palonen, T. Pulkkinen & H. Stenius (toim.): *Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Tampere: Vastapaino, 63–113.
- Häkkinen, K. 2001 *Kielitieteen perusteet*. Helsinki: SKS.
- Häkkinen, S. 2010. *Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- Hämeenaho, P. & E. Koskinen-Koivisto 2014. Etnografian ulottuvuudet ja mahdollisuudet. Teoksessa P. Hämeenaho & E. Koskinen-Koivisto (toim.): *Moniulotteinen etnografia*. Helsinki: Ethnos ry, 7–31.
- Hämynen, T. 1994. Mikä Karjala? Teoksessa T. Hämynen (toim.): *Kahden Karjalan välillä. Kahden riikin riitamaalla*. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta, 17–27.
- Hänninen, S., J. Karjalainen & T. Lahti (toim.) 2005. *Toinen tieto. Kirjoituksia huono-osaisuuden tunnistamisesta*. Helsinki: Sosiaali- ja terveystieteiden tutkimus- ja kehittämiskeskus.
- Härö, M. 1984. *Suomen muinaismuistoballinto 1884–1917*. Helsinki: Museovirasto.
- Ilomäki, H. 2001. Aika suomalaisessa kertomusperinteessä. Teoksessa E.-L. Haanpää, U.-M. Peltonen & H. Saure (toim.): *Ajan taju. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kirjallisuudesta*. Helsinki: SKS, 17–32.
- Immonen, K. 2002. *Sillat sielujen ja ihmismietteen. Suomalaisen pubelimen kulttuurihistoriaa keskusneideistä tekstiviesteihin*. Helsinki: Edita.
- Irni, S. 2013. Kun jälkistrukturalismi kohtaa luonnontieteistä inspiroituneen uusmaterialismin: Herkän luennan harjoitus. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 26 (4), 5–16.
- Jaanu-Schröder, M. 2007. Katolinen uskonnonopetus. Teoksessa T. Sakaranaho & A. Jamisto (toim.): *Monikulttuurisuus ja uudistuva uskonnonopetus*, Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 74–82.
- Jagose, A. 1996. *Queer Theory. An Introduction*. New York: New York UP.
- Janowich, M. 1992. *Horror*. Lontoo: B.T. Batsford.
- Jenkins, H. 2006. *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*. New York & London: New York University Press.
- Johnson, H. 2002. Balinese Music, Tourism and Globalisation: Inventing Traditions within and across Cultures. *New Zealand Journal of Asian Studies* 4, 8–32.
- Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2007. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago.
- Johnson, P. C. 2000. The Fetish and McGwire's Balls. *Journal of the American Academy of Religion* 68 (2), 243–264.
- Johnstone, B. 2011. Dialect Enregisterment in Performance. *Journal of Sociolinguistics* 15 (5), 657–679.
- Jokinen, E. 2003a. Arkinen äitiys. Teoksessa T. Anttila (toim.): *Löytöretki äitiyteen*. Helsinki: Mannerheimin lastensuojeluliitto, 35–46.
- 2003b. Arjen kyseenalaisuus. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 16 (1), 4–17.
- 2004. Kodin työt, tavat, tasa-arvo ja rento refleksiivisyys. Teoksessa E. Jokinen, M. Kaskisaari & M. Husso (toim.): *Ruumis töihin! Käsité ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 285–304.
- Julkunen, R. 2004. Sosiaalipolitiikan ruumis. Teoksessa E. Jokinen, M. Kaskisaari & M. Husso (toim.): *Ruumis töihin! Käsité ja käytäntö*. Tampere: Vastapaino, 17–40.
- Junkala, P. 2000. Tila. Teoksessa B. Lönnqvist (toim.): *Arjen säikeet. Aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Jyväskylä: Atena, 95–143.
- Juntunen, J. K. 2004. *Tatuoitu*. Helsinki: WSOY.
- Juvonen, T. 1993. Kurittomat kokemukset. Queer-studies lesbotutkimuksen haasteena. *Tiede & Edistys* 4, 277–283.
- Jylhänkangas, L. 2013. *Kiistoja kuolemista: tutkimus suomalaisesta eutanasiakeskustelusta*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kaartinen, M. 2002. Kivun eristämä? Naisruumiista uuden ajan alussa. Teoksessa T. Syrjämaa & J. Tunturi (toim.): *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: SKS, 177–194.
- Kaivola-Bregenhøj, A. 1988. *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: SKS.
- Kalay, Y. E., T. Kvan, & J. Affleck. 2007. Preface. Teoksessa Y. E. Kalay, T. Kvan & J. Affleck (toim.): *New Heritage: New Media and Cultural Heritage*. Lontoo: Routledge, xv.

- Kallioniemi, A. 2005. Uskonnonopetus ja uskontokasvatus historiallis-yhteiskunnallisessa kontekstissa. Teoksessa A. Kallioniemi & J. Luodeslampi (toim.): *Uskonnonopetus uudella vuosituhanella*. Helsinki: Kirjapaja, 11–49.
- 2009. Koulun uskonnonopetuksen ja uskonnon aineenopettajakoulutuksen ajankohtaisia näkökulmia. *Teologinen Aikakauskirja* 114 (5) 2009, 404–422.
- Kallioniemi, A. & E. Salmenkivi (toim.) 2007. *Katsomusaineiden kehittämishaasteita. Opettajan-koulutuksen tutkintouudistuksen virittämää keskustelua*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kamppinen, M. 1999a. *Enkelten aika*. Helsinki: Loki-kirjat.
- 1999b. Yli-inhimilliset pelitoverit – ympäristö- ja teknologia-asenteiden uskonnollisuus. Teoksessa H. Pesonen (toim.): *Uskonnon luonto*. Jyväskylä: Atena, 217–228.
- 2009. *Systeemiajattelu, rationaalisuus ja uskonto: Kriittisen uskontotieteen näkökulmia*. Turku: Turun yliopisto.
- 2010. Playing against Superior Beings in Religion, Technology and Economy. Teoksessa I. Pyysiäinen (toim.): *Religion, Economy, and Cooperation*. Berlin: Mouton de Gruyter, 83–89.
- Kamppinen, M., O. Kuusi & S. Söderlund 2003. *Tulevaisuudentutkimus. Perusteet ja sovellukset*. Helsinki: SKS.
- Karhunen, E. 2014. *Porin kuudennen osan tarinoista rakennettu kulttuuriperintö*. Turku: Turun yliopisto.
- Karjalainen, P. T. 1997. Aika, paikka ja muistin maantiede. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteseen*. Tampere: Vastapaino, 227–241.
- 2006. Topobiografinen paikan tulkinta. Teoksessa S. Knuuttila, P. Laaksonen & U. Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 83–92.
- Karjalainen, S. 1995. *Jublan aika. Suomalaisia vuotuisperinteitä*. 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Karjalainen, S., T. Korhonen & J. U. E. Lehtonen 1990. *Uusi ajantieto*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Karkama, P. 2001. *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. Helsinki: SKS.
- Karkulehto, S. 2006. Seksuaalisen ruumiin modernit teoriat. Teoksessa T. Kinnunen & A. Puuronen (toim.): *Seksuaalinen ruumis*. Helsinki: Gaudeamus, 44–70.
- Karlsson, F. 1994 *Yleinen kielitiede*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Keane, W. 2003. Semiotics and the Social Analysis of Material Things. *Language & Communication* 23, 409–425.
- 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Keinänen, M.-L. 1999. Kansanusko, naiset ja ruumis. Naisten ruumiillisuuteen liittyvien kansanomaisten riittien tutkimushistoriallista tarkastelua. Teoksessa T. Hovi, A. Nenola, T. Sakaranaho & E. Vuola (toim.): *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsinki University Press, 177–197.
- 2003. *Creating Bodies: Childbirth Practices in Pre-modern Karelia*. Stockholm: Stockholm University.
- 2006. ”Pese pöyät, laiat muista, jalkoja elä unoha!” Naisten rituaalistetut taloustyöt. Teoksessa T. Kupiainen & S. Vakimo (toim.): *Välimatkoilla. Kirjoituksia etnisyydestä, kulttuurista ja sukupuolesta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 233–249.
- Kekki, L. 2004. Pervot pidot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa K. Ilmonen & L. Kekki (toim.): *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Helsinki: LIKE, 13–45.
- 2006. Pervolapsen häpeä ja toivo. Teoksessa T. Kinnunen & A. Puuronen (toim.): *Seksuaalinen ruumis. Kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Helsinki: Gaudeamus, 127–142.
- Kempas K. 2014. Uusia taitoja puhelimen näytöltä. *Satakunnan Kansan* 23.7.2014.

- Kerr, P. & P. Moy 2002. Newspaper Coverage of Fundamentalist Christians, 1980–2000. *Journalism & Mass Communication Quarterly* 79 (1): 54–72.
- Ketola, K. 1997. Mitä on uskontotiede? Teoksessa K. Ketola, S. Korkee, H. Pesonen, I. Pyysiäinen, T. Sakaranaho & T. Sjöblom (toim.): *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 11–35.
- Ketola, K., S. Knuuttila, A. Mattila & K.-M. Vesala 2002. *Puuttuvat viestit. Nonkommunikaatio inhimillisessä vuorovaikutuksessa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kettunen, N. & T. Paukku 2014. *Kännykkä – Lyhyt historia*. Helsinki: SKS.
- Kinnunen, T. 2001. Uskonnollisuuden ruumiillistuminen – ruumiin uskonnollistuminen. *Futura* 3, 25–42.
- 2013. *Vahvat yksin, heikot silytyksin. Otteita suomalaisesta kosketuskulttuurista*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kirkkokäsikirja 1. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja: Jumalanpalvelusten kirja. I–2000*. Kirkkohallitus [verkkojulkaisu]. <<http://www.evl.fi/kirkkokasikirja/>>.
- Kirveennummi, A., M. Räsänen & T. J. Virtanen (toim.) 1994. *Everyday Life and Ethnicity. Urban Families in Loviisa and Võru 1988–1991*. Helsinki: SKS.
- Kiviniemi, E. 1990. *Perustietoa paikannimistä*. Helsinki: SKS.
- Knott, K. 1998. *Hinduism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005. *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- 2011. Spatial Methods. Teoksessa M. Stausberg & S. Engler (toim.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London & New York: Routledge, 491–501.
- Knuuttila, M. 1999. *Keittämistarinoita*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston etnologian laitos.
- Knuuttila, S. 1992. *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: SKS.
- 1998. Paikan synty suomalaisena ilmiönä. Teoksessa P. Alasuutari & P. Ruuska (toim.): *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino, 191–214.
- 2006. Paikan moneus. Teoksessa S. Knuuttila, P. Laaksonen & U. Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 7–11.
- 2010. Tutkimusaineistojen muodostaminen. Teoksessa J. Pöysä, H. Järviluoma & S. Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 19–42.
- Knuuttila, S., P. Laaksonen & U. Piela (toim.) 2006. *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS.
- Koivisto, L. 2013. 25 Years of Site Management in Finland. What next? Teoksessa U. Lähdesmäki, S. Raninen & K. Nordqvist (toim.): *Archaeology in Society and Daily Life. Challenges and Co-operation in the 21st Century*. Tampere: Tampereen museot, 21–25.
- Koivunen, A. 1996. Emansipaatio. Teoksessa A. Koivunen & M. Liljeström (toim.): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 77–110.
- Koivunen, A. & M. Liljeström 1996a. Kriittikki, visiot, muutos. Feministinen purkamis- ja rakentamisprojekti. Teoksessa A. Koivunen & M. Liljeström (toim.): *Avainsanat, 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 9–34.
- 1996b. Paikantuminen. Teoksessa A. Koivunen & M. Liljeström (toim.): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 271–292.
- Koivunen, H. 1997. *Hiljainen tieto*. Helsinki: Otava.
- Kolbe, L. 1990. Oma koti kallis, Helsingissäkin. Kaupunkilaiselämän kaksijakoisuus perustui luokka-asemaan. *Helsingin Sanomat* 6.11.1990.
- Kontturi, K.-K. & T. Taira 2007. Affekti. Käsitteen säikeet, keskustelun lonkerot. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 14 (2), 43–45.
- Korhonen, A. 2013. *Kiusan henki. Sukupuoli ja huumori uuden ajan alussa*. Jyväskylä: Atena.
- Korhonen, T. 1991. *Kuisti: kansatieteellinen tutkimus*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Korkiakangas, P. 1996. *Muistoista rakentuva lapsuus. Agraarinen perintö lapsuuden työnteon ja leikkien muistelussa*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

- Koskela, H. 1997. Tilapuoli sukupuoli. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 73–86.
- Koski, K. 2011. Mediakulttuurin murros, YouTube ja folklore. *Elore* 18 (1) [verkkolehti], 14–27. <http://www.elore.fi/arkisto/1_11/kats_koski.pdf>.
- Koskihaara, N., M. Mäki & K. Sonck 2014. Uutuuksia ja jatkuvuutta – Kansatiede tänään. Teoksessa N. Koskihaara, M. Mäki & K. Sonck (toim.): *Osumia. Kansatieteellisiä avauksia muutoksesta, sen hallinnasta ja sopeutumisesta*. Turku: Turun yliopisto, 10–14.
- Koskinen, R. 2013. *Suomalainen kartano: kustavilaisen ajan säätyläiselämää*. Helsinki: SKS.
- Kosonen, U. 1997. Nähdyksi tulemisen kaipuu ja häpeä. Teoksessa E. Jokinen (toim.): *Ruumiin siteet: kirjoituksia eroista, järjestyksistä ja sukupuolesta*. Tampere: Vastapaino, 21–41.
- Kotler, P. 1997. *Marketing Management. Analysis, Planning, Implementing, and Control*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall.
- Kozinets, R. V. 2010. *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. London: Sage.
- Kramer, E. 2011. The playful is political: The metapragmatics of internet rape-joke arguments. *Language in Society* 40, 137–168.
- Kumpulainen, K. 2012. *Kylätoiminta ja aktiivisen kylän tuottaminen*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kupiainen, J. 1996. Antropologinen taiteentutkimus. Teoksessa J. Kupiainen & E. Sevänen (toim.): *Kulttuurintutkimus. Jobdanto*. Helsinki: SKS, 164–183.
- Kupiainen, J. & H. Sihvo 1996. Turismi ja kulttuurit nyky maailmassa. Teoksessa J. Kupiainen & E. Sevänen (toim.): *Kulttuurintutkimus. Jobdanto*. Helsinki: SKS, 293–310.
- Kurki, T. 2006. Kirjoitettu ja luettu kylä Neuvosto-Karjalan kirjallisuudessa. Teoksessa S. Knuuttila, P. Laaksonen & U. Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 252–271.
- Kuula, A. 2006. *Tutkimusetiikka*. Tampere: Vastapaino.
- Kuusi, O. 2013. Delfoi-menetelmä. Teoksessa O. Kuusi, T. Bergman & H. Salminen (toim.): *Miten tutkimme tulevaisuuksia?* Helsinki: Tulevaisuudentutkimuksen seura, 248–266.
- Kyyrö, J. 2013. *Kansalaisuskonnon ulottuvuudet suomalaisessa tutkimuksessa – Käsitehistoriallinen analyysi*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kähtävä-Marttinen, M. 2008. Elämyksiä kulttuuriperinnöstä. Teoksessa P. Halinen, V. Immonen, M. Lavento, T. Mikkola, A. Siiriäinen & P. Uino (toim.): *Jobdatus arkeologiaan*. Helsinki: Gaudeamus, 490–495.
- Kähärä, M. 2014. *Koroinen eilen, tänään ja huomenna – historiallisten paikkojen ominaispiirteiden huomioiminen ja hyödyntäminen kehittyvissä kaupungeissa*. Maantieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Kärki, M. 2007. Laatua esihistoriamatkailuun – Lounais-Suomen esihistoriamatkailuyhdistys Louhi ry. Teoksessa *Arkeologipäivät 2007*. Suomen arkeologinen seura [verkkojulkaisu]. <http://www.sarks.fi/ap/ap2007/ap2007_04_karki>.
- Lahti, P. & A. Pettinen 1985. *Kävelevä kuvakirja: Tutkimus vankien tatuoinneista*. Helsinki: Vankeinhoidon koulutuskeskus.
- Laitila, T. 2006. *Ihmisen jumalat. Jobdatus uskontotieteeseen*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.
- Laaksonen, P. & U. Piela (toim.) 1983. *Kansa parantaa*. Helsinki: SKS.
- Lakoff, G. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1990. The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image-schemas? *Cognitive Linguistics* 1 (1): 39–74.
- Lakoff, G. & M. Johnson 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago.
- Laqueur, T. 1992. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University.

- Lappi, T.-R. 2007. *Neuvottelu tilan tulkinnoista. Etnologinen tutkimus sosiaalisen ja materiaalisen ympäristön vuorovaikutuksesta jyväs kyläläisissä kaupunkipubunnoissa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Larmola, Y. 2003. Kotiseutu – paikka maailmassa vai fiktio minussa? *Hiidenkivi* 5, 11–13.
- Latour, B. 1993 (1991). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lauretis, T. de 1987 (1984). *Alice doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*. 2. p. London: The Macmillan Press.
- Lauro, S. J. 2011. Playing Dead: Zombies Invade Performance Art...and Your Neighborhood. Teoksessa D. Christie & S. J. Lauro (toim.): *Better off Dead: The Evolution of the Zombie As Post-Human*. Bronx, NY: Fordham University Press, 205–230.
- Lehtinen, I. 2005. Seikkailua esinetutkimuksessa. Teoksessa P. Korhokangas, P. Olsson & H. Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 184–205.
- Lehtonen, J. 2006. Maaseudun liikkuvien palvelujen tulevaisuus. *Futura* (4), 80–93.
- Lehtonen, J. U. E. 2005. Kansatieteen tutkimushistoria. Teoksessa P. Korhokangas, P. Olsson & H. Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 11–24.
- Lehtonen, M., P. Rantanen & J. Valkonen 2008. Toimittajien saatesanat. Teoksessa M. Lehtonen, P. Rantanen & J. Valkonen (toim.): D. Massey. *Samanaikainen tila*. Tampere: Vastapaino, 7–12.
- Leimu, P. 2005. Kyselyt. Teoksessa P. Korhokangas, P. Olsson & H. Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 77–88.
- Lévi-Strauss, C. 2003 (1966). *Tropiikin kasvat*. Helsinki: Loki-kirjat.
- Light, D. 2012. *The Dracula Dilemma: Tourism, Identity and the State in Romania*. London: Ashgate.
- Lillbroända-Annala, S. 2014. Kulttuuriperintö prosessina ja arvottamisen välineenä. Teoksessa T. Steel, A. Turunen, S. Lillbroända-Annala & M. Santikko (toim.): *Muuttuva kulttuuriperintö – Det föränderliga kulturarvet*. Helsinki: Ethnos ry, 19–40.
- Linna, V. 1960. *Täällä Pohjantähden alla*. Osa II. Helsinki: WSOY.
- Lintu, M. 2000. *Nuori keräilijä*. Kansatieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Lockyer, S. & M. Pickering 2009 (toim). *Beyond a Joke. The Limits of Humor*. Basingstoke: Palgrave.
- Londoño-Sulkin, C. D. 2012. *People of Substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lord, A. 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lowenthal, D. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: University Press.
- 2007. Fabricating Heritage. Teoksessa L. Smith (toim.): *Cultural Heritage, vol. 3*. Lontoo: Routledge, 109–124.
- Luhrmann, T. M. 2012. A Hyperreal God and Modern Belief: Toward an Anthropological Theory of Mind. *Current Anthropology*, 53 (4), 371–395.
- Lukin, K. 2012. Muisteltujen ja kerrottujen maisemien kerrokset. *Elore* 2012 (1) [verkkojulkaisu]. <http://www.elore.fi/arkisto/1_12/lukin_lec.pdf>.
- Lund, K. A. & K. Benediktsson 2010. Introduction: Starting a Conversation with Landscape. Teoksessa K. Benediktsson & K. A. Lund (toim.): *Conversations with Landscape*. London: Ashgate, 1–12.
- Lupton, D. 2012. *Medicine as Culture – Illness, Disease and the Body*. London: Sage.
- Luukka, M.-R. 2002. Mikä tekee tekstistä tieteellisen. Teoksessa M. Kinnunen & O. Löytty (toim.): *Tieteellinen kirjoittaminen*. Tampere: Vastapaino, 13–28.
- Lybeck, J. ym. 2006. *Arkistot, yhteiskunnan toimiva muisti. Asiakirjaballinnon ja arkistotoimen oppikirja*. Arkistolaitos [verkkojulkaisu]. <<http://www.arkisto.fi/fi/palvelut/julkaisu/luettelo/d-verkko-opaat/arkistot-yhteiskunnan-toimiva-muisti>>.

- Lynch, K. 1960. *The Image of the City*. Cambridge: MIT Press.
- Lähtenmäki, M. 2004. *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Helsinki: SKS.
- Löfgren, O. 1990. Etnologisk kulturanalys från sextiotial till nittiotial. Teoksessa A. Gustavsson (toim.): *Nordisk etnologi och folkloristik under 1980-talet*. Uppsala: Uppsala universitet, 83–98.
- Lönnqvist, B. 2000. Ruumiin valta. Teoksessa B. Lönnqvist (toim.): *Arjen säikeet. Aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Jyväskylä: Atena, 170–189.
- Löytynoja, T. 2006. Suomen keskipiste, vaarinkin valinta? Sijainti perinteenä ja perinteen kiinnittyminen paikkaan. Teoksessa S. Knuutila, P. Laaksonen ja U. Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 308–332.
- MacCannell, D. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Mackay, C. 2003 (1841). *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. New York: Dover.
- Mahlamäki, T. 2005. *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohja-sarjan tulkinta*. Helsinki: SKS.
- Mahmood, S. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mantsinen, T. T. 2014. *Helluntailaiset luokkakuvassa: Uskontokulttuuri ja yksilön luokka-asema Turun Helluntaiseurakunnassa*. Turku: Turun yliopisto.
- Markkola, P., H. Snellman & A.-C. Östman 2014. Yhteisöä purkamassa. Teoksessa P. Markkola, H. Snellman & A.-C. Östman (toim.): *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: SKS, 7–21.
- Martikainen, T. 2008. Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. Teoksessa T. Martikainen, T. Sakaranaho & M. Juntunen (toim.): *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 62–84.
- 2013. *Religion, Migration, Settlement: Reflections on Post-1990 Immigration to Finland*. London: Brill.
- Masuzawa, T. 2008. Troubles with Materiality. The Ghost of Fetishism in the Nineteenth Century. Teoksessa H. de Vries. (toim.): *Religion: Beyond the Concept*. New York: Fordham University Press, 647–667.
- McCutcheon, R. T. 2005. Religion: Overview. Teoksessa M. C. Horowitz (toim.): *New Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons. [verkkojulkaisu] <<http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3424300673.html>>.
- McGuire, M. B. 1997. *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- 2003. Why Bodies Matter: A Sociological Reflection on Spirituality and Materiality. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3 (1), 1–18.
- 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McNay, L. 2000. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- McNeill, L. S. 2013. And the Greatest of These Is Tradition: The Folklorist's Toolbox in the Twenty-First Century. Teoksessa T. Blank & R. G. Howard (toim.): *Tradition in the Twenty-First Century. Locating the Role of the Past in the Present*. Logan: Utah State University Press, 174–185.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan.
- Meyer, B. & D. Houtman 2012. Introduction: Material Religion – How Things Matter. Teoksessa D. Houtman & B. Meyer (toim.): *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 1–23.
- Miller, D. E. 1997. *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.

- Miller, N. K. 1980. Women's Autobiography in France. For a Dialectics of Identification. Teoksessa S. McConnel-Ginet, R. Borker & N. Furman (toim.): *Women and Language in Literature and Society*. New York: Praeger, 258–273.
- Mitchell, W. J. T. 1994. *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University Press.
- Moilanen, L.-K. & S. Sulkunen 2006. Johdanto: Aika ja identiteetti. Teoksessa L.-K. Moilanen & S. Sulkunen (toim.): *Aika ja identiteetti. Katsauksia yksilön ja yhteisön väliseen suhteeseen keskiajalta 2000-luvulle*. Helsinki: SKS, 7–34.
- Moisala, U. E., K. Rahko & O. Turpeinen 1977. *Puhelin ja puhelinlaitokset Suomessa*. Toim. E. Jutikkala. Turku: Puhelinlaitosten Liitto ry.
- Molarius, P. 1997. Rajoja rikkova ruumis. Teoksessa M. Kantokorpi (toim.): *Muodotonta menoa. Kirjoituksia nykykirjallisuudesta*. Helsinki: WSOY, 116–135.
- Morgan, D. 2010. *Religion and Material Culture*. New York: Routledge.
- Mäkelä, M. 1986. *Suuri muutto 1960–1970-lukujen suomalaisen proosan kuvaajana*. Helsinki: Otava.
- Mäntylä, S. 1989. *Länsipohjalainen kaappikello: Innovaatiosta folklorisiin*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Mäntylä, S. 1993. *Miesten korvakorut – näkökulmia historiaan ja nykyaikaan*. Kansatieteen proseminaariesitelmä. Turku: Turun yliopisto.
- Nars, K. 2009. *Miten miljoonia huijataan? Suurpetkuttajien värikäs historia*. Helsinki: Tammi.
- Nenola, A. 1986. *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Helsinki: SKS.
- Nevala, S.-L. 2002. Kansakunta pienoiskoossa – Lotta- ja suojeluskuntaperhe. Teoksessa T. Gordon, K. Komulainen & K. Lempiäinen (toim.): *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere: Vastapaino, 93–117.
- Nieminen, A. 2012. *Turun Kakolanmäki 2025. Kakolanmäen historiallisen vankila-alueen jatkokäyttö ja sen erilaiset tulevaisuuskuvat ja -toiveet*. Kansatieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Nikunen, K. 2005. *Faniuden aika. Kolme tapausta televisio-ohjelmien faniudesta vuosittubannen taitteen Suomessa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Nimmo, R. 2011. Actor-Network Theory and Methodology: Social Research in a More-Than-Human World. *Methodological Innovations Online* 6 (3) 108–119.
- Nisula, T. 1994a. Antropologian historiasta ja sen kirjoittamisesta. Teoksessa T. Nisula (toim.): *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus, 7–50.
- 1994b. Uranuurtajia ja myyttejä: antropologisen kenttätönn historiaa. Teoksessa T. Nisula (toim.): *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus, 221–240.
- Nongbri, B. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. London: Yale University Press.
- Nora, P. 1996. General Introduction: Between Memory and History. Teoksessa P. Nora (toim.): *Realms of Memory. Vol. 1. Conflicts and Divisions*. New York: Columbia University Press, 1–20.
- Nurmi, V. 1989. *Lasinvalmistajat ja lasinvalmistus Suomessa 1900-luvun alkupuolella*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Oettermann, S. 1985. *Zeichen auf der Haut: Gesichte der Tätowierung in Europa*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Ojala, H., T. Palmu & J. Saarinen 2009. Paikalla pysyvää ja liikkeessä olevaa – feministisiä avauksia toimijuuteen ja sukupuoleen. Teoksessa H. Ojala, T. Palmu & J. Saarinen (toim.): *Sukupuoli ja toimijuus koulutuksessa*. Tampere: Vastapaino, 13–38.
- Okely, J. 1992. Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. Teoksessa H. Callaway & J. Okely (toim.): *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge, 1–28.

- Ollila, A. 2000. *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*. Helsinki: SKS.
- Olsson, P. 2009. The Domesticated Women as an Ideal – Women’s Place in Rural Finland. Teoksessa P. Olsson & H. Ruotsala (toim.): *Gendered Rural Spaces*. Helsinki: SKS, 33–50.
- Olwig, K. R. 2002. *Landscape, Nature and the Body Politic. From Britain’s Renaissance to America’s New World*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Onikki, T. 1994. Skeema merkitysrakenteen ja taustatiedon kuvauksessa. Teoksessa P. Leino & T. Onikki (toim.): *Näkökulmia polysemiaan. Kieli 8. Suomen kielen kognitiivista kielioppia*. Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen laitos, 70–138.
- Opas, M. 2004. Muodonmuutoksia ja näkymättömiä yhteyksiä. *Elore* 2/2004 [verkkolehti]. <http://www.elore.fi/arkisto/2_04/opa204.html>.
- Ortner, S. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press.
- Outinen, S. 2004. Kuntatilasto vuoden 1918 sodan uhreista. Teoksessa L. Westerlund (toim.): *Sotaoloissa vuosina 1914–1922 surmansa saaneet*. Tilastoraportti. Helsinki: Valtioneuvoston kanslia, 215–232.
- Paasi, A. 1984. *Aluetietoisuus ja alueellinen identiteetti ihmisen spatiaalisen sidoksen osana*. Helsinki: Suunnittelumaantieteen yhdistys.
- 1986. *Neljä maakuntaa. Maantieteellinen tutkimus aluetietoisuuden kehittymisestä*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- 1996. *Territories, Boundaries and Consciousness. The Changing Geographies of the Finnish-Russian Border*. Chichester: John Wiley & Sons.
- 1998. Koulutus kansallisena projektina. ”Me” ja ”muut” suomalaisissa maantiedon oppikirjoissa. Teoksessa P. Alasuutari & P. Ruuska (toim.): *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*. Tampere: Vastapaino, 215–250.
- Paasonen, S. 2013. Ihmisiä, kuvia, tekstejä ja teknologioita. Teoksessa S.-M. Laaksonen, J. Matikainen & M. Tikka (toim.): *Otteita verkosta. Verkon ja sosiaalisen median tutkimusmenetelmät*. Tampere: Vastapaino, 34–48.
- Paavolainen, J. 1967. *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918 II. Valkoinen terrori*. Helsinki: Tammi.
- Pace, E. 2011. *Religion as Communication: God’s Talk*. Farnham: Ashgate.
- Palin, T. 1996. Ruumis. Teoksessa A. Koivunen & M. Liljeström (toim.): *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino, 225–244.
- Palmu, H., H. Salomäki, K. Ketola & K. Niemelä 2012. *Haastettu kirkko. Suomen Evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Peirce, C. 1931–1936. *The Collected Papers. Volumes 1–6*. Toim. C. Hartshorne & P. Weiss. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Pels, P. 2012. The Modern Fear of Matter. Reflections on the Protestantism of Victorian Science. Teoksessa D. Houtman & B. Meyer (toim.): *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 27–39.
- Peltonen, M. 1996. Carlo Ginzburg ja mikrohistorian ajatus. Teoksessa C. Ginzburg: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus, 7–34.
- 1999. *Mikrohistoriasta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Peltonen, U.-M. 1996. *Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Helsinki: SKS.
- 2003. *Muistin paikat. Vuoden 1918 sisällissodan muistamisesta ja unohtamisesta*. Helsinki: SKS.
- Picerno, D. 2012. *Tatueringar. Gamla traditioner, hemliga symboler och moderna trender*. London: Arctic.
- Pihlman, S. 2001. Esihistoriallisen kulttuuriperinnön jäljillä. Teoksessa *Aboa 1999–2000. Turun maakuntamuseon vuosikirja*. Turku: Turun Museokeskus, 8–29.

- Pike, K. L. 1971 (1960, 1955, 1954). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. 2.p. The Hague: Mouton.
- Pohtinen, J. 2012. ”*Ei yhtä arkista kuin maksalaatikko.*” – *Kinky-seksuaalisuus ja arki*. Kansatieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Polanyi, M. 1964. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. New York: Harper Torckbooks.
- Pripp, O. 2011. Reflektion och etik. Teoksessa L. Kaijser & M. Öhlander (toim.): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur, 65–84.
- Pulkkinen, T. 1993. Sukupuolen genealogiaa eli ristiinpukeutuminen ja postmoderni filosofia. *Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja. Ajatus* 50, 169–185.
- 2000. Judith Butler – sukupuolen suorittamisen teoreetikko. Teoksessa A. Anttonen, K. Lempiäinen & M. Liljeström (toim.): *Feministejä – aikamme ajattelijoita*. Tampere: Vastapaino, 43–60.
- Puuronen, A. 2004. *Rasvan tyttäret. Etnografinen tutkimus anorektisen kokemustiedon kulttuurisesta jäsentymisestä*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- Pyykkönen, M. & T. Martikainen 2013. Muuttoliike ja kansalaisyhteiskunta. Teoksessa T. Martikainen, P. Saukkonen & M. Säävälä (toim.): *Muuttajat. Kansainvälinen muuttoliike ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus, 281–300.
- Pyysiäinen, M. 2000. *Yksi oppiaine, seitsemän opetussuunnitelmaa*. Helsinki: Helsingin yliopiston soveltavan kasvatustieteen laitos.
- Raivo, P. 1997. Kulttuurimaisema. Alue, näkymä vai tapa nähdä. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 193–209.
- 2002. Sotahistorialliset matkakohteet. *Terra* 114 (3), 125–136.
- Raj, S. J. 2004. Ammachi, the Mother of Compassion. Teoksessa K. Pechilis (toim.): *The Graceful Guru. Hindu Female Gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press, 203–218.
- Raninen-Siiskonen, T. 1999. *Vieraana omalla maalla. Tutkimus karjalaisen siirtoväen muistelukerronnasta*. Helsinki: SKS.
- Rannisto, A. 2012. *Modernin humanistin matkassa – kohderyhmän kvalitatiivinen analyysi*. Tutkimusraportti. Finnish Tourist Board /Visit Finland [verkkojulkaisu]. <<http://www.mek.fi/wp-content/uploads/2013/04/2012-MoHu-kvalitatiivinen.pdf?dl>>.
- Rappaport, R. A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rastas, P. 1994. Arkistotoimi ja asiakirjahallinto. 5. tark.p. Helsinki: VAPK-kustannus.
- Raunio, M., M. Säävälä, S. Hammar-Suutari & P. Pitkänen 2011. Monikulttuurisuus ja kulttuurien välisen vuorovaikutuksen areenat. Teoksessa P. Pitkänen (toim.): *Kulttuurien kohtaamisia arjessa*. Tampere: Vastapaino, 17–50.
- Reed-Danahay, D. E. (toim.) 1997. *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. Oxford & New York: Berg.
- Reuter, M. 1997. Anorektisen ruumiin fenomenologia. Teoksessa S. Heinämaa, M. Reuter & K. Saarikangas (toim.): *Ruumiin kuvia – Subjektin ja sukupuolen muunnelmia*. Helsinki: Gaudeamus, 136–167.
- Rheingold, H. 1993. *Virtual Community: Homesteading in the Electronic Frontier*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. 8.p. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Riikonen, H. 1997. Aluetietoisuuden sisältö paikallisyhteisössä. Sukupolvet ja muistinvaraiset alueet. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 179–189.

- Roivainen P. 2004. Pappa-Tunturi. Suomen iki-liikkuja. Teoksessa *Sisua, Siloa ja Sinappia. Merkki tuotteita Turusta*. Turku: Turun Maakuntamuseo, 297–307.
- Rojola, L. 1995. *Varmuuden vuoksi. Modernin representaatio Volter Kilven Saaristosarjassa*. Helsinki: SKS.
- Ronkainen, S. 2006. Haavoittunut kansakunta ja väkivallan toimijuus. Teoksessa M. Lohiniva-Kerkelä (toim.): *Väkivalta. Seuraamukset ja haavoittuvuus*. Helsinki: Talentum, 531–550.
- Ronström, O. 2008. *Kulttuuripolitik. Visby. Från sliten småstad till medeltidsikon*. Tukholma: Carlssons.
- Rose, G. 1995. Place and Identity: a Sense of Place. Teoksessa P. Jess & D. Massey (toim.): *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*. New York: Oxford University, 87–132.
- Rossi, L.-M. 2010. Sukupuoli ja seksuaalisuus, erosta eroihin. Teoksessa T. Saresma, L.-M. Rossi & T. Juvonen (toim.): *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino, 21–38.
- Ruotsala, H. 2002. *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön Paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930–1995*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- 2005. Matkoja, muistoja, mielikuvia. Kansatieteilijä kentällä. Teoksessa P. Korkiakangas, P. Olsson & H. Ruotsala (toim.): *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 45–76.
- 2009. ”Naisilla on valta kotona, mutta mies on kuitenkin perheen pää”. Naisten tilat marilaisessa kylässä. Teoksessa I. Lehtinen (toim.): *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 45–76.
- 2011. Kohtaamisia rajalla. Teoksessa H. Nordberg (toim.): *Tornionlaakson vuosikirja 2011*. Vaasa: Tornionlaakson neuvosto ja Tornionlaakson maakuntamuseo, 280–293.
- 2014. Esipuhe. Teoksessa N. Koskihaara, M. Mäki & K. Sonck (toim.): *Osumia. Kansatieteellisiä avauksia muutoksesta, sen hallinnasta ja sopeutumisesta*. Turku: Turun yliopisto, 6–9.
- Ruotsalainen J. 2010. *Tatuoinnit visuaalisen identiteetin hallinnassa*. Kulttuuriantropologian pro gradu -tutkielma. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.
- 2014. ”Yks ja ainoa hautaan saakka”. Merimiestatuoinnin ritualistiset ja sosiaaliset ulottuvuudet muistelukerronnassa. *Elore* 1/2014 [verkkolehti]. <http://www.elore.fi/arkisto/1_14/ruotsalainen.pdf>.
- Ruuska, P. 2011. Identiteetti-käsitteen kritiikki yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimuksessa. *Sosiologia* 4, 338–347.
- Ryden, K. C. 1993. *Mapping the Invisible Landscape. Folklore, Writing, and the Sense of Place*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Räsänen, A. 2006. *Koulun uskonnonopetus. Suomalaisten käsitykset uskonnonopetuksen luonteesta ja sisällöstä*. Helsinki: Gummerus.
- Räsänen, M. 1994. Kaupunki ja kulttuurintutkimus: ihminen ja kaupunki. Teoksessa J. Kupiainen & E. Sevänen (toim.): *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: SKS, 184–204.
- 1997. Kansan kulttuurista ihmisen arkeen. Tutkimuksen painopistealueita toisen maailmansodan jälkeen. Teoksessa T. Korhonen & P. Leimu (toim.): *Näkökulmia kulttuurin tutkimukseen*. Turku: Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus, 21–32.
- Saarikangas, K. 1991. Äitiyden tila: nainen ja moderni asunto. Teoksessa S. Nopola (toim.): *Äiti tuu ikkunaan. Äitiys – elämä vai kohtalo?* Helsinki: WSOY, 233–256.
- 2002. Merkityksellinen tila: lähiöasuminen arkkitehtuurin, asukkaiden, menneen ja nykyisen kohtaamisena. Teoksessa T. Syrjämaa & J. Tunturi (toim.): *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: SKS, 48–75.
- Saarikoski, H. 1994. *Kouluajan kivoin päivä. Folkloristinen tutkimus penkinpainajaisperinteestä*. Helsinki: SKS.

- Sakaranaho, T. 2006. *Religious Freedom, Multiculturalism, Islam. Cross-reading Finland and Ireland*. Leiden & Boston: Brill.
- 2011. Religion and the Study of Social Memory. *Temenos* 47 (2), 135–158.
- Salmenkivi, E. 2003. Elämänkatsomustiedon rajoilla. Teoksessa P. Elo, K. Heinlahti & M. Kabata (toim.): *Hyvän elämän katsomustieto: rakennamme uutta opetus suunnitelmaa*. Helsinki: Filosofian ja elämänkatsomustiedon opettajat, 32–40.
- 2012. ET oppiaineena: ET koulukasvatuksen keskiössä. *Vapaa-ajattelijä* 1, 121.
- Salmi-Niklander, K. 2013. Käsikirjoitetut lehdet: yhteisöllisen kirjoittamisen ensiaskeleita. Teoksessa L. Laitinen & K. Mikkola (toim.): *Kynällä kyntäjät. Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: SKS, 384–412.
- Saloheimo, V. 1976. *Pohjois-Karjalan historia II*. Joensuu: Karjalaisen Kulttuurin Edistämissäätiö.
- Sammallahti, L. 1980. *Suomalainen kansanomainen jalaskehto*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Sarmela, M. 1994. *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Helsinki: SKS.
- Scott, J. & G. Marshall 2009. Identity. Teoksessa J. Scott & G. Marshall (toim.): *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedwick, E. Kosofsky 1992. Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde. Teoksessa A. Parker, M. Russo, D. Sommer & P. Yaeger (toim.): *Nationalisms & Sexualities*. New York: Routledge, 235–245.
- Seppo, J. 2003. *Uskonnonvapaus 2000-luvun Suomessa*. Helsinki: Edita.
- Sevänen, E. 1999. Nationalismi ja kansakuntien muodostuminen luokittelevasta, vertailevasta ja historiallisesta näkökulmasta. Teoksessa T. Koistinen, P. Kruuspere, E. Sevänen & R. Turunen (toim.): *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden subteista Suomessa ja Virossa*. Helsinki: SKS, 15–46.
- Shefrin, E. 2004. Lord of the Rings, Star Wars, and Participatory Fandom: Mapping New Congruences between the Internet and Media Entertainment Culture. *Critical Studies in Media Communication* 21 (3), 261–281.
- Sherma, R. D. 2002. ”Sa Ham – I Am She”: Woman as Goddess. Teoksessa A. Hildebeitel & K. M. Erndl (toim.): *Is the Goddess a Feminist? The Politics of South Asian Goddess*. New Delhi & Oxford: Oxford University Press, 24–51.
- Siikala, A.-L. 1992a. *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.
- 1992b. Understanding Narratives of the ”Other”. Teoksessa R. Kvideland (toim.): *Folklore Processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992*. Helsinki: SKS, 200–213.
- 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Siikala, A.-L. & J. Siikala 2005. *Return to Culture. Oral Tradition and Society in the Southern Cook Islands*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, A.-L. & O. Uljašev 2003. Maailmojen rajoilla. Muuttuvaa hantikulttuuria kohtaamassa. Teoksessa P. Laaksonen, S. Knuuttila ja U. Piela (toim.): *Tutkijat kentällä*. Helsinki: SKS, 130–147.
- Siivonen, K. 2008. *Saaristoidentiteetit merkkien virtoina. Varsinaissuomalainen arki ja aluekehitystyö globalisaation murroksessa*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Simonsuuri, Lauri (toim.) 1975. *Myytillisiä tarinoita*. 2. p. Helsinki: SKS.
- Sinisalo, H. 1995. Kyläkuvaajien otokset kulttuurin kuvastajina. A. Tuomisto & H. Uusikylä (toim.): *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Helsinki: SKS, 62–89.
- Sklar, D. 1994. Can Bodylore Be Brought to Its Senses? *The Journal of American Folklore* 107 (423), 9–22.
- Smith, L. 2011. The ’Doing’ of Heritage: Heritage as Performance. Teoksessa A. Jackson & J. Kidd (toim.): *Performing Heritage. Research, Practice and Innovation in Museum Theatre and Live Interpretation*. Manchester: Manchester University Press, 69–81.

- Smith, P. 1986. Communicating Culture; or, Can We Really Vocalize a Brownie? Teoksessa P. Narváez & M. Laba (toim.): *Media Sense. The Folklore–Popular Culture Continuum*. Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 31–64.
- Sorainen, A. 2005. *Rikollisia sattumalta? Naisten keskinäistä haureutta koskevat oikeudenkäynnit 1950-luvun Itä-Suomessa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sperber, D. & D. Wilson 1986. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Stark, L. 2011. *The Limits of Patriarchy. How Female Networks of Pilfering and Gossip Sparked the First Debates on Rural Gender Rights in the 19th-Century Finnish-Language Press*. Helsinki: SKS.
- Stark, L., M. Kokko, E. Koskinen-Koivisto, H. Niskanen, P. Saarimäki, S. Tuomaala & A. Turunen 2009. Kätkeytynyt valta. Sukupuolihistoriat ja valtatutkimus. Teoksessa P. Pietikäinen (toim.): *Valta Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus, 79–96.
- Steel, T., A. Turunen, S. Lillbroända-Annala & M. Santikko (toim.) 2014. *Muuttuva kulttuuriperintö – Det föränderliga kulturarvet*. Helsinki: Ethnos ry.
- Stets, J. E. & P. J. Burke 2000. Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly* 63 (3), 224–237.
- Strandberg, K. 2008. Public Deliberation Goes On-Line? An Analysis of Citizens' Political Discussions on the Internet Prior to the Finnish Parliamentary Elections in 2001. *Javnost – The Public* 15 (1), 71–90.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Suhonen, M. 2008. Arkeologian lähdeaineistot: Menneisyyden fyysinen kulttuuriperintö. Teoksessa P. Halinen, V. Immonen, M. Lavento, T. Mikkola, A. Siiriäinen & P. Uino (toim.): *Johdatus arkeologiaan*. Helsinki: Gaudeamus, 129–143.
- Sulkunen, P. 1998. *Johdatus sosiologiaan: käsitteitä ja näkökulmia*. Helsinki: WSOY.
- Sumiala, J. 2010. *Median rituaalit: Johdatus media-antropologiaan*. Tampere: Vastapaino.
- 2013. *Media and Ritual: Death, Community and Everyday Life*. Lontoo: Routledge.
- Suominen, J. 2009. Johdannoksi: netin kulttuurihistoriaa. Teoksessa P. Saarikoski, J. Suominen, R. Turtiainen & S. Östman (toim.): *Funetista Facebookiin. Internetin kulttuurihistoria*. Helsinki: Gaudeamus, 7–22.
- Suominen, J., S. Östman, P. Saarikoski & R. Turtiainen 2013. *Sosiaalisen median lyhyt historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Svensson, B. 1998. *Tatuering. Ett sinnligt äventyr*. Stockholm: Nordiska Museets förlag.
- Söderholm, S. 1990. *Liskokuminkaan mytologia. Rituaali ja rocksankarin kuolema: Jim Morrison –kultin etnografisen tulkinta*. Helsinki: SKS.
- Taira, T. 2004a. Kartanpiirtäjän kulkuneuvo. Kirjoituskilpakeruun lukumahdollisuuksista. Teoksessa T. Kurki (toim.): *Kansanrunousarkisto. Lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: SKS, 40–64.
- 2004b. Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit. Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä. Teoksessa O. Fingerroos, M. Opas & T. Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 115–149.
- 2006. *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.
- 2007. Energian ja emotion välissä: affekti ja kulttuurintutkimus. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 14 (2), 47–53.
- 2013. Making Space for Discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43 (1), 26–45.
- 2014. *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
- Takalo, J. 2014. Wallis ja Futuna – kulttuuriperintö kulttuurisena työnä. Teoksessa T. Steel, A. Turunen, S. Lillbroända-Annala & M. Santikko (toim.): *Muuttuva kulttuuriperintö – Det föränderliga kulturarvet*. Helsinki: Ethnos ry, 120–152.
- Talve, I. 1979. *Suomen kansankulttuuri*. Helsinki: SKS.

- 1984. *Turun yliopiston kansatieteen laitos 1958–1983*. Turku: Turun yliopisto, kansatiede.
- Tamminen, T. 2011. Kosovo. Teoksessa J. Järvinen & J. Lindstedt (toim.): *Itä-Eurooppa matkalla länteen. Itäisen Keski-Euroopan, Baltian ja Balkanin historiaa ja politiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus, 282–294.
- Tani, S. 1997. Maantiede ja kuvien todellisuudet. Teoksessa T. Haarni, M. Karvinen, H. Koskela & S. Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*. Tampere: Vastapaino, 211–226.
- Tarkka, L. 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- Terde, S. 1996. Välttämättömyksien ruumis vanhusten hoidossa. *Naistutkimus – Kvinnoforskning* 4, 2–14.
- Tervonen, M. 2014. Historiankirjoitus ja myytti yhden kulttuurin Suomesta. Teoksessa P. Markkola, H. Snellman & A.-C. Östman (toim.): *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: SKS, 137–162.
- Timothy, D. J. 1997. Tourism and the Personal Heritage Experience. *Annals of Tourism Research* 24 (3), 751–754.
- Timothy, D. J. & S. W. Boyd 2003. *Heritage Tourism*. Essex: Pearson Education Limited.
- Tilley, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*. Oxford: Berg.
- TJNK 2013. *Tiede kuuluu kaikille! Kansallinen tiedeviestinnän ohjelma*. Tiedonjulkistamisen neuvottelukunnan julkaisuja 1/2013 [verkkojulkaisu]. <<http://www.tjnk.fi/sites/tjnk.fi/files/Tiede%20okuuluu%20kaikille%201.pdf>>.
- Tomperi, T. 2004. Elämänkatsomustiedon tiedetaustasta. Teoksessa S. Ahonen & A. Siikaniva (toim.): *Eurooppalainen ulottuvuus – Ainedidaktinen symposiumi Helsingissä 6.2.2004*. Helsinki: Helsingin yliopiston soveltavan kasvatustieteen laitos, 392–408.
- Topelius, S. 1948 (1856). *Maamme kirja*. Porvoo & Helsinki: WSOY.
- Tšehov, A. 1996 (1959) Griša. *Valitut novellit*. 4. p. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Tuan, Y.-F. 2001 (1977). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2006. Paikan taju: aika, paikka ja minuus. Teoksessa S. Knuuttila, P. Laaksonen & U. Piela (toim.): *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Helsinki: SKS, 15–30.
- Tunbridge, J. E. & G. J. Ashworth 1996. *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.
- 2007. Dissonance and the Uses of Heritage. Teoksessa L. Smith (toim.): *Cultural Heritage, vol. 2*. Lontoo: Routledge, 206–248.
- Tuomaala, S. 2011. *Keskeytyksiä elämässä. Naisten toimijuudet aborttikertomuksissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Tuomisto, A. & H. Uusikylä 1995. Kuva ja kulttuuri, tutkimuksen lähtökohtia. A. Tuomisto & H. Uusikylä (toim.): *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*, 9–23. Helsinki: SKS.
- Turner, J. H. 2002. *Face to Face: Toward a Sociological Theory of Interpersonal Behavior*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, V. 2007. *Rituaali: rakenne ja communitas*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.
- Turner, W. B. 2000. *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Turtiainen, R. & S. Östman 2009. Tavistaidetta ja verkkoviihdettä – omaehtoisten verkkosisältöjen tutkimusetiikkaa. Teoksessa M. Grahn & M. Häyrynen (toim.): *Kulttuurituotanto. Kehykset, käytäntö ja prosessit*. Helsinki: SKS, 336–354.
- 2013. Verkkotutkimuksen eettiset haasteet: Armi ja anoreksia. Teoksessa J. Matikainen & M. Tikka (toim.): *Sosiaalisen median tutkimusmenetelmät*. Helsinki: Gaudeamus, 49–67.
- Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2012. *Hyvä tieteellinen käytäntö ja sen loukkausepäilyjen käsittelyminen Suomessa*. Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohje. Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta.

- Tweed, T. A. 2006. *Crossing and Dwelling. A Theory of Religion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ukkonen, T. 2000. *Menneisyyden tulkinta kertomalla. Muistelupube oman historian ja kokemuskertomusten tuottamisprosessina*. Helsinki: SKS.
- Uotinen, J. 2010. Kokemuksia autoetnografiasta. Teoksessa J. Pöysä, H. Järviluoma & S. Vakimo (toim.): *Vaeltavat metodit*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 178–189.
- Urban, G. 1996. *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin: University of Texas Press.
- Utriainen, T. 1999. *Läsnä, riisuttu, pubdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Helsinki: SKS.
- 2001. Loppuva ja täyttyvä aika. Kolme kertomusta kuolemisenestä. Teoksessa E.-L. Haanpää, U.-M. Peltonen & H. Saure (toim.): *Ajan taju. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kirjallisuudesta*. SKS, 82–96.
- Vaattovaara, J. 2009. *Meän tapa puhua. Tornionlaakso pellolaisnuorten subjektiivisena paikkana ja murrealueena*. Helsinki: SKS.
- Vaininen, M., P. Routasalo & T. J. Virtanen 1999. *Rakkaat ja tarpeelliset tavarat: vanhainkodissa asuvan vanhuksen esineistö*. Turku: Turun yliopisto.
- Valenius, J. 2000. Suomisyöjän rakkaus. Naisruumis ja seksuaalisuus kansakunnan rakentamisessa. Teoksessa P. Kettunen, A. Kultanen & T. Soikkanen (toim.): *Jäljillä: Kirjoituksia historian ongelmista. Jublakirja Jorma Kalelalle hänen 60-syntymäpäivänään 12.11.2000*. Turku: Turku-Aurora, 23–35.
- Walker, M. 2006. When There's No More Room in Hell, the Dead will Shop the Earth: Romero and Aristotle in Zombies, Happiness, and Consumption. Teoksessa R. Greene & K. S. Mohammed (toim.): *The Undead and Philosophy: Chicken Soup for the Soulless*. Chicago & La Salle: Open Court, 81–89.
- Waller, G. A. 1986. *The Living and the Undead. From Stoker's Dracula to Romero's Dawn of the Dead*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Valovirta, E. 2010. Ylirajaisten erojen politiikkaa. Teoksessa T. Saresma, L.-M. Rossi & T. Juvonen (toim.): *Käsikirja sukupuoleen*. Tampere: Vastapaino, 92–105.
- Wang, N. 1999. Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research* 26 (2), 349–370.
- Vanhanen, J. 2007. Koneellisen affektit musiikissa. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 14 (2), 63–65.
- Warrier, M. 2005. *Hindu Selves in a Modern World. Guru faith in the Mata Amritanandamayi Mission*. London & New York: RoutledgeCurzon.
- Weber, M. 1992 (1904–1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Vecco, M. 2010. A Definition of Cultural Heritage: From the Tangible to the Intangible. *Journal of Cultural Heritage* 11(3), 321–324.
- Verdery, K. 1994. Ethnicity, Nationalism, and State-Making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future. Teoksessa H. Vermeulen & C. Govers (toim.): *Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam: Hel Spinhuis, 33–58.
- Wickberg, D. 1998. *The Senses of Humor. Self and Laughter in Modern America*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Viljakainen, M. 2005. Neitsyt Maria synnytysloitsuissa. *Elore* 12 (2), 1–20 [verkkolehti]. <http://www.elore.fi/arkisto/2_05/vil2_05.pdf>.
- Viljamaa K. 2013. *Vibreän pubelimen kielioppi*. Kansatieteen proseminaari-tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Vilkuna, J. 2008. Uusi museologia ja kulttuuriperinnön tulkinnat. Teoksessa P. Venäläinen (toim.): *Kulttuuriperintö ja oppiminen*. Helsinki: Suomen Museoliitto, 49–57.

- 2010. Suomen museoalan organisoituminen 1945–2009. Teoksessa S. Pettersson & P. Kinanen (toim.): *Suomen museohistoria*. Helsinki: SKS, 27–46.
- Willerslev, R. 2007. *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghir*. Berkeley: University of California Press.
- Winsa, B. 1993. Meän kieli ja tornionjokilaaksolaisitten kaksikielisuus: Täällä plandathan sprookit. *Virittäjä* 1, 3–33.
- Virtanen M. 1996. Mitä suomalaisuus on? Teoksessa O. Alho, J. Lehtonen, A. Raunio & M. Virtanen (toim.): *Ihminen ja kulttuuri. Suomalainen kansainvälistyvässä maailmassa*. Helsinki: FINTRA, 9–40.
- Virtanen, L. 1987. *Varastettu isoäiti. Kaupungin kansantarinoita*. Helsinki: Tammi.
- 1988. *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: SKS.
- 1996. *Apua! Maksa ryömiä. Nykyajan tarinoita ja huhuja*. Helsinki: Tammi.
- Virtanen T. J. 1987. *Sata vuotta puhelintoimintaa Porissa*. Pori: Porin kaupungin puhelinlaitos.
- 1993. Seeking Ethnic Time in an Urban Context – Subjective Images. Teoksessa Z. Szarvas (toim.): *Interacting Communities. Studies on some Aspects of Migration and Urban Ethnology*. Budapest: Hungarian Ethnographic Society: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, 297–307.
- 1994. The Town as Home – The Living Environment of Loviisa. Teoksessa A. Kirveennummi, M. Räsänen & T. J. Virtanen (toim.): *Everyday Life and Ethnicity. Urban Families in Loviisa and Vöru 1988–1991*. Helsinki: SKS, 63–73.
- 2003. Forssan perintö – Tekekö Kuka työn? Teoksessa H. Ruotsala (toim.): *Meiltä ja maailmalta*. Turku: Turun yliopisto, kansatiede, 61–74.
- 2012. Joen olemus, osallisuus ja merkitys kaupunkitilana. Teoksessa *ARVIO2011. Turku2011 Arviointiohjelma*. Loppuraportti. Turku: Turku 2011 säätiö, 74–78.
- Wittgenstein, L. 1999a (1958) *Sininen ja ruskea kirja. Filosofisten tutkimusten esitutkimuksia* (1933–1935). 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- 1999b *Filosofisia tutkimuksia*. 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Viveiros de Castro, E. 2012. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. *HAU Masterclass series 1* [verkkolehti]. <<http://haujournal.org/index.php/masterclass/article/viewFile/72/54>>.
- Woodhead, L., H. Kawanami & C. Partridge (toim.) 2009. *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. 2. p. London: Routledge.
- Wrong, D. H. 1988. *Power: Its Forms, Bases, and Uses*. Oxford: Blackwell.
- Vuola, E. 2010. *Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.
- Vuorela, T. 1975. *Suomalainen kansankulttuuri*. Porvoo: WSOY.
- Wylie, J. 2007. *Landscape. Key Ideas in Geography*. London: Routledge.
- Vänskä, A. 2011. Seducing Children? *lambda nordica* 2–3 (16), 69–99.
- Yuval-Davis, N. 2012. *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. Lontoo: SAGE.
- Zubernis, L. & K. Larsen 2012. *Fandom at the Crossroads: Celebration, Shame and Fan/Producer Relationships*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publications.
- Åsbrink, E. 2010. *Bläck. Tätueringar, Hud, Minnen*. Värnamo: Natur&Kultur.
- Åström A.-M. 2003. Äggkoppen, servettringen och pottan. Teoksessa H. Ruotsala (toim.): *Meiltä ja maailmalta*. Turku: Turun yliopisto, kansatiede, 61–74.
- Öhlander, M. 2011. Utgångspunkter. Teoksessa L. Kaijser & M. Öhlander (toim.): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur, 11–35.

Kirjoittajat

Johanna Ahonen

FM, uskontotiede

Veikko Anttonen

FT, emeritusprofessori, uskontotiede

Pasi Enges

FT, folkloristiikka

Anna Haapalainen

FM, uskontotiede

Pekka Hakamies

FT, professori, folkloristiikka

Anne Heimo

FT, folkloristiikka

Hanneleena Hieta

FT, kansatiede

Tuomas Hovi

FT, folkloristiikka

Anna Hynninen

FT, folkloristiikka

Kirsi Hänninen

Ph.D., folkloristiikka

Matti Kamppinen

FT, professori, uskontotiede

Riina Keto-Tokoi

FM, uskontotiede

Kaarina Koski

FT, dosentti, folkloristiikka

Niina Koskihaara

FM, kansatiede

Jaana Kouri

FM, KM, uskontotiede

Jere Kyyrö

FM, YTM, uskontotiede

Jussi Lehtonen

FT, kansatiede

Antti Lindfors

FM, folkloristiikka

Maija Lundgren

FM, kansatiede

Tiina Mahlamäki

FT, dosentti, uskontotiede

Teemu T. Mantsinen

FT, uskontotiede

Sari Miettinen

FM, sukupuolentutkimus

Maija Mäki

FM, kansatiede

Pia Olsson

FT, dosentti, kansatiede

Minna Opas

FT, uskontotiede

Sirkku Pihlman

FT, museologia

Helena Ruotsala

FT, professori, kansatiede

Saara Santanen

Fil. yo, kansatiede

Päivi Talvinen

FM, uskontotiede

Teemu Taira

FT, dosentti, uskontotiede

Pekka Tolonen
FM, uskontotiede

Timo J. Virtanen
FL, kansatiede

Tuomas Äystö
FM, uskontotiede



Mitä zombiksi naamioitunut kulttuurintutkija oivaltaa? Mitä äiti Amman halauksessa tapahtuu? Mitkä ovat kulttuurien tutkimuksen käännteentekeviä käsitteitä? Mitä tarkoittavat ruumiillisuus tai toimijuus ja miten ne näkyvät arjessa ja juhlassa? Missä puhutaan meänkieltä tai miksi Raamattu käännetään lolcatiksi?

Askel kulttuurien tutkimukseen johdattaa kulttuurien tutkimuksen teorioihin, menetelmiin ja kysymisen tapoihin. Se tutustuttaa lukijan siihen, miten tutkimusta tehdään, miten valittuja aineistoja tulkitaan ja voitaisiinko asioista ajatella myös toisin. Kirja esittelee erityisesti turkulaista kulttuurien tutkimusta ja sen ajan-kohtaisia aiheita. Kirjoittajina on yli kolmekymmentä folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen tutkijaa Turun yliopistosta.

Askel kulttuurien tutkimukseen on tarkoitettu paitsi käsikirjaksi kulttuurien tutkimuksesta kiinnostuneille myös oppikirjaksi, opetuksen oheismateriaaliksi ja valintakoe kirjaksi. Sen viimeinen luku avaa tulevalle opiskelijalle opintopolkuja ja näkymiä työelämään.

Turun yliopisto
Folkloristiikan, kansatieteen ja uskontotieteen oppiaineet
ISSN 1457-5469
ISBN 978-951-29-6013-2

