

**”Minä katson niitä ja kaipaen tulla niiden kaltaiseksi
– juosta metsään ja jäädä sille tielleni”**

Inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten rajojen uudelleenkuviittelu Jenna Kostetin romaanissa
Pikimusta, sysipimeä (2017)

Mandi Mattila

Pro gradu -tutkielma

Kirjallisuustieteiden tutkinto-ohjelma, kotimainen kirjallisuus

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Marraskuu 2025

Pro gradu -tutkielma

Kirjallisuustieteiden tutkinto-ohjelma, kotimainen kirjallisuus

Mandi Mattila

”Minä katson niitä ja kaipaen tulla niiden kaltaiseksi – juosta metsään ja jäädä sille tieleni” : Inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten rajojen uudelleenkuivittelu Jenna Kostetin romaanissa *Pikimusta, sysipimeä* (2017)

Sivumäärä: 66

Pro gradu -tutkielmassani analysoin Jenna Kostetin *Pikimusta, sysipimeä* -romaanin (2017) inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten rajojen uudelleenkuivittelu. Perehdyn samalla siihen, miten suomalainen kansanperinne kietoutuu osaksi tätä tarkoitusta. Tutkimuskysymykseni on, millä tavoin inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä rajoja kuvitellaan uudelleen, ja miten tätä tuetaan suullisesta perinteestä kumpuavilla elementeillä. Keskityn tutkimuksessani tarkastelemaan noitia, susia, ihmissusia sekä metsää. Hyödynnän analyysissäni monipuolisesti suullisesta perinteestä tehtyjä tutkimuksia. Käytän läpi koko tutkimukseni hyödykseni posthumanistisia ja ekokriittisiä näkökulmia.

Analysoin romaanin ihmissutta sekä konkreettisena muodonmuutoksena että symbolisena elementtinä. Tutkin samalla myös romaanissa esiintyviä muita hybridisiä olentoja. Käytän analyysieni tukena erilaisia ihmissusista sekä hybrideistä tehtyjä tutkimuksia. Susi on läsnä teoksessa itse eläimenä, mutta myös symbolisena olentona. Huomioin tässä tutkimuksessani näitä molempia puolia. Tarkastelen romaanista välittyvää suden ja ihmisen välistä suhdetta eri näkökulmista. Huomioin teoksen intertekstuaalisuutta erityisesti käsitellessäni ihmissusia. Romaanin sisältää viittauksia Aino Kallaksen *Sudenmorsiameen* (1928), ja analysoin näitä aluusia tukeutuen Kukku Melkkaan tutkimukseen.

Metsä näyttäytyy tärkeänä osana teosta. Käytän hyödykseni tutkimuksessani materiaalisen ekokritiikin käsitettä tukeutuen erityisesti Serenella Iovinon ja Serpil Oppermannin sekä Jane Bennettin näkemyksiin. Tarkastelen materiaalisen ekokritiikin käsitteen kautta metsää teoksen toimijana. Väitän toimijuuden tulevan esille erityisesti personifikaatioista sekä erilaisista vuorovaikutuksellisista suhteista. Hahmotan metsästä samalla myös monimuotoista ja mahdollistavaa tilaa tukeutuen Kaisa Kurikan monimetsä-käsitteeseen.

Analysoin ja tulkiten romaanin päähenkilöstä Esteristä käytettävää noita-termiä. Tarkastelen analyysini tukena samalla noidan ja naiseuden kytköksiä. Tässä tutkimuksessa käsitelen erityisesti sitä, miksi näen noidan hybridisenä olentona, inhimillisen ja ei-inhimillisen välimaastossa, ja miten eri tavoin se välittyy *Pikimustasta, sysipimeästä*. Tulkiten tämän hybridisyyden näkyvän pimeyden ja pahuuden symboliikassa, liikkumisessa eläimen ja ihmisen välimaastossa, elämisestä metsän keskellä sekä naiskuvan rikkomisen kautta.

Avainsanat: Jenna Kostet, hybridi, kansanperinne, susi, noita, metsä, posthumanismi

Sisällysluettelo

1	Johdanto	4
1.1	Tutkimuksen lähtökohtia	4
1.2	Teoreettinen kehys ja intertekstuaalinen tausta	7
2	Susi ja moninaiset muodonmuutokset	15
2.1	Muodonmuutoksia	15
2.1.1	Ihmissusia vai susi-ihmisiä?	15
2.1.2	Hybridiset olennot	23
2.2	Sudesta symbolina	27
2.3	Susi sutena	30
3	Metsä toimijana ja mahdollistavana tilana	35
3.1	"[M]etsä pitää minun puoliani" - Metsä toimijana	35
3.2	"Metsässä on koti, metsässä on turva" - Metsä mahdollistajana	41
4	Noita hybridinä	45
4.1	"[H]ämärä vaanii kuusten takana" - Pimeys, pahuus ja noituus	45
4.2	"Huora ja noita. Kuolla sinun pitäisi" - Naiseuden ja noituuden kuvien kytköksiä	48
4.3	"Pysyköön metsän keskellä mustatukka, etelän noita" - Noituus, luonto ja eläimellisyys	55
5	Lopuksi	60
	Lähteet	62

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen lähtökohtia

Jenna Kostetin (s 1984-) *Pikimusta, sysipimeä* (2017, tästä lähin PS) on vuosissa 1942 ja 2015 vuorotteleva romaani kahdesta naisesta, joiden elämät kietoutuvat toisiinsa. Aura tutkii vuonna 2015 sukunsa Ketolanperän mökkiä sekä samalla oman sukunsa historiaa. Vuotena 1942 Ester elää jatkosodan aikaa erämökissään poissa sodan sekä kyläläisten jaloista. Esterin mies Tapio on lähtenyt sotaan, ja täten Esterin tulee selviytyä yksin. Hän kuitenkin tuntee metsän ja sen olennot ja kokeekin olonsa metsässä kaikkein turvallisimmaksi. Eristyneisyys altistaa häntä kuitenkin noituuden syytöksille, ja kyläläiset suhtautuvat häneen välillä hyvinkin vihamielisesti. Ester tapaa suden, ja alun pelko muuttuu romaanin edetessä toveruudeksi. Esterin ja suden välinen yhteys ratkeaa romaanin edetessä odottamattomalla tavalla. Susi paljastuu lopulta venäläiseksi sotavangiksi, Olegiksi, jonka kanssa Ester pakenee pois Ketolanperältä. Paetakseen Esterin on kuitenkin ensin muututtava itse sudeksi. Romaanin lopussa selviää myös, että Ester on Auran isoäiti.

Jenna Kostet on opiskellut Turun yliopistossa kansantieteitä sekä folkloristiikkaa¹. Hän on kirjoittanut useita romaaneja, lastenkirjoja, neulekirjoja sekä erilaisia tieteellisiä julkaisuja². Monet hänen teoksensa ovat saaneet inspiraatiota erilaisista kansanperinteistä (Lampela 2022). Kostetin kirjailijaura on myös huomioitu yleisemmin: Raison kaupunki on myöntänyt vuoden 2022 kulttuuripalkinnon Kostetille, ja hänen teoksensa *Linnunhaisia* (2020) on voittanut Fandonia-palkinnon³ vuonna 2021.

Vaikka Kostet on kirjoittanut useita teoksia, ei niistä ole kuitenkaan vielä tehty tutkimusta. Kostetin teos *Linnunhaisia* mainitaan ohimennen Elina Prihan pro gradu -tutkielmassa ”Familiar Stranger: Thinking-through-making and walking with/through/on Kalmonsaari Island” (2022, 38). Romaania lainataan tutkielmassa lyhyesti pohdittaessa ”saaren tuntua” sekä vertaillaessa aikaa saarella sekä sen ulkopuolella tunnetasolla. Koska varsinaista tutkimusta Kostetin teoksista ei ole vielä tehty, ansaitsevat ne mielestäni viimeistään nyt paikkansa

¹ Tiedot saatu Kostetin omilta nettisivuilta <https://jennakostet.com/>

² Mm. *Punainen noita* (2024), *Ilon Milli ja pelon Mölli* (2019), *Neulottu Kalevala* (2022 ja osa 2 2024), *Muutamana sananen naisista* (2019) ja *Kuuden Katariinan jäljillä* (2023)

³ Fandonia-palkinnon myöntää Fandonia kustannusyhtiö. Tärkeimpänä palkintokriteerinä oli saaristoaiheen esiintuominen. (Harju, Sara 8.12.2021, Turun Sanomat <https://www.ts.fi/kulttuuri/5503899>)

tutkimuskohteina. Teoksista on kuitenkin kirjoitettu useita blogitekstejä sekä arvosteluja, ja erityisesti hänen neulekirjansa *Neulottu Kalevala* (2022) on herättänyt suurta suosiota⁴.

Tulkitsen ja analysoin tässä tutkielmassa *Pikimustassa, sysipimeässä* esiintyvää inhimillisten ja ei-inhimillisten välisten rajojen uudelleenkuvaamista eri muodoissa. Tarkastelen samassa, millaisia yhteyksiä teoksessa on suomalaiseen kansanperinteeseen keskittyen suulliseen perinteeseen. Tutkimuskysymykseni on, millä tavoin inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä rajoja kuvitellaan uudelleen, ja miten tätä tuetaan suulliseen perinteeseen pohjautuvilla elementeillä. Tarkastelin kandidaatintutkielmassani (Mattila 2024) myös inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä suhteita. Tässäkin tutkimuksessa suullinen perinne oli tärkeässä osassa. Kandidaatintutkielma herätti syvän kiinnostuksen näihin aiheisiin, ja päätin jatkaa niiden tarkastelemista erilaisesta teoksesta käsin tässä pro gradu -tutkielmassani. Hyödynnän osittain samoja lähteitä, mutta lähestyn tämän tutkielmani romaania kuitenkin hieman erilaisesta näkökulmasta. Keskityn tässä tutkielmassani erityisesti muodonmuutoksiin, hybrideihin sekä noituteen ja siihen, miten näiden kautta kuvitellaan uudelleen inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja. Lisäksi tarkastelen metsää toimijana sekä moninaisena mahdollistavana tilana.

Suomalainen kansanperinne asettuu tutkimuksessani sekä itse romaanissa tärkeään asemaan. Keskityn kansanperinteessä suulliseen perinteeseen, sillä “mikä on suullista perinnettä, onkin oikeastaan kirjoitettua” (Hämäläinen et al. 2019, 12). Suulliseen perinteeseen päästään käsiksi yleensä nimenomaan tekstualisoidussa, kirjoitetussa, muodossa. Keskityn lähinnä kertomusperinteeseen, kuten uskomustarinoihin, satuihin sekä kansanrunoihin. Nämä ovat siirtyneet sukupolvelta toiselle kollektiivisesti, eikä niiden alkuperästä ole tietoa. Suullinen perinne on tietyn kansan, yhteisön tai kulttuurin immateriaalista kulttuuriperintöä, eikä se siten ole jäljitettävissä tiettyyn ihmiseen tai lähtökohtaan. (Wienker-Piepho 2004, 38–39.)

Pikimusta, sysipimeä -teos sisältää paljon kuvausta Esteristä, joka kaipaa metsään ja luo yhteyttä alueella käyskentelevään suteen. Sudesta sekä myös Esteristä itsestään tulee hybridimäinen, ja molemmat käyvät läpi eräänlaisen muodonmuutoksen. Käsittelen näitä muodonmuutoksia sekä ihmisen ja suden välistä suhdetta luvussa 2. Susi saa teoksessa monenlaisia symbolisia muotoja erityisesti uskomusten kautta, mutta myös konkreettisesti paljastumalla lopulta mieheksi, ihmiseksi. Tarkastelen suden symbolisuutta luvussa 2.2. Ester tuntee kumpuuta sutta kohtaan, ja vaikka susi paljastuukin lopulta ihmiseksi, on se teoksessa silti

⁴ Esim. Koivuranta, Riitta 21.11.2022, Helsingin Sanomat <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000009154093.html>

läsnä nimenomaan sutena. Keskityn siis tutkimaan romaanin esittämän suden ja ihmisen välistä suhdetta tarkemmin luvussa 2.3, ja tuon samalla esille sutta yhtenä teoksen toimijana.

Tulkitsen romaanin korostavan yhteyttä inhimillisten ja ei-inhimillisten välillä. Tämä saa myös fantastisia piirteitä. Fantastiset piirteet eivät ole hallitsevia, mutta ne tuovat tarinaan kuitenkin realismista poikkeavia piirteitä. *Pikimustassa, sysipimeässä* Esterin näkemä susi paljastuu lopulta ihmiseksi, mutta myös Ester antaa itselleen eläimellisiä piirteitä, ja hän kokee jossain määrin muodonmuutoksen. Tarkastelen tätä muodonmuutosta tarkemmin luvussa 2.1.1. Keskityn ihmissusiin erityisesti kansanuskomusten näkökulmasta, mutta kuitenkin myös fantastisena sekä symbolisena elementtinä.

Teoksessa luodaan myös muunlaisia hybridimäisiä inhimillisten ja ei-inhimillisten piirteiden sekoittumia erityisesti vertauksien avulla. Tällä tavoin tulkitsen teoksen häivyttävän inhimillisen ja ei-inhimillisen välistä dualistista jakoa ja siten korostavan samankaltaisuutta. Toisaalta samalla kyseenalaistetaan sitä, mikä on todellisuudessa inhimillistä ja mikä ei-inhimillistä. Tutkin näitä hybridejä luvussa 2.1.2. Tarkastelen teoksessa esiintyvän ihmissuden tai susi-ihmisen olemusta sekä muita hybridisiä olentoja ekokriittisestä näkökulmasta: mitä se kertoo Esterin luontosuhteesta sekä hänen käsityksistään inhimillisistä ja ei-inhimillisistä, miten näiden välisiä rajoja kuvitellaan uudelleen.

Metsä näyttäytyy eläin- ja ihmishahmojen ohella tarinan yhtenä toimijana. Metsälle kokonaisuutena annetaan eläviä, jopa ihmismäisiä piirteitä personifikaatioiden muodossa, ja siten myös siitä muodostuu hybridinen toimija. Väitän metsän kuvailemisen ihmismäisillä piirteillä kertovan sitä kuvailevien henkilöiden luontosuhteesta. Inhimillisten piirteiden liittämällä materiaan pyritään näkemykseni mukaan korostamaan toimijuutta ja elävyyttä. Perehdyn metsään toimijana luvussa 3.1. Metsä näyttäytyy teoksessa myös erityisenä tilana (ja toimijana), joka mahdollistaa erilaisia inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä suhteita ja uudelleenkuvitte-
luja. Tarkastelen metsää tällaisena moninaisena mahdollistajana luvussa 3.2.

Perehdyn tässä tutkielmassa myös tarkemmin siihen, miten romaanissa luonnosta ja luonnon lähellä elävästä naisesta, Esteristä, puhutaan noitana, miten hänestä juorutaan ja hänet suljetaan ulos yhteisöstä. Päätelen tämän johtuvan siitä, miten selvästi kulttuuri ja luonto halutaan erotella toisistaan. Luontoa lähellä elävä nainen liitetään eläimiin ja luontoon ja suljetaan siten pois kulttuurin ja ihmisten piiristä. Normeista poikkeavaa pidetään ”outona” ja ”ulkopuolisena”. Ester tuntee kuuluvansa metsään enemmän kuin kaupunkiin ja kyläläisten keskuuteen. Korostan tämän häivyttävän luonto-kulttuuri-vastakkainasettelua sekä samalla myös

inhimillisen-ei-inhimillisen välisiä rajoja. Kysyn siis luvussa 4, miksi juuri Ester nähdään teoksessa noitana, mitkä piirteet liitetään noituuteen ja miksi. Tarkastelen, miten Ester noitana osallistuu inhimillisen ja ei-inhimillisen rajojen uudelleenkuvittelemiseen. Osoitan noidan olevan itsessään hybridinen hahmo, jossa yhdistyy inhimilliseksi sekä ei-inhimilliseksi miellettyjä piirteitä.

Käsittelen hybridisiä toimijoita jokaisessa tutkimukseni luvussa. Esitän niiden uudelleenkuvittelevan ei-inhimillisen ja inhimillisen välisiä rajoja erilaisin, jopa yllättävinkin keinoin. Ne luovat uusia kytköksiä, erilaisia uudelleenjärjestelyjä, jotka saavat pohtimaan, mikä todella on inhimillistä ja toisaalta ei-inhimillistä. Hybridit luovat uudenlaisia muotoja ja tapoja hahmottaa inhimillistä ja ei-inhimillistä, ja tulkitsen niiden tuovan esille erityisesti yhtäläisyyksiä ja siten kyseenalaistavan tätä erottelua.

Teoksen kokonaiskompositio muodostuu pääasiassa vuosien 1942 ja 2015 ympärille, Esterin ja Auran näkökulmiin. Keskityn tässä tutkimuksessa kuitenkin erityisesti Esteriin ja siten kertomuksiin, jotka sijoittuvat vuoteen 1942. Tämä näkökulmani perustuu teoksen omaan rakenteeseen: Esterin tarina kerrotaan minämuodossa, kun taas Auran tarina hän-muodossa. Nämä erilaiset kerrontatavat luovat kokonaiskuvaa siitä, että kyseessä on ensisijaisesti Esterin tarina. Tätä tulkintaani tukee myös romaanin sisältö, sillä Aura tutkii sukunsa historiaa ja selvittää lopulta Esterin kytköksen itseensä. Teoksen kokonaiskompositio on siten tulkintani mukaan rakentunut niin, että Auran tarinalla omalla tavallaan täydennetään Esterin tarinaa, ja koko teoksessa luodaan eräänlaista jännitettä siitä, millä tavoin Ester liittyy Auraan. Esteristä kertovat kappaleet sijoittuvat jatkosodan aikaan. Otan huomioon tätä ajallista kontekstia pohtiessani hahmojen suhtautumista luontoon ja ei-inhimillisiin olentoihin sekä erityisesti tarkastellessani Esteristä käytettävää noitanimitystä. Tuon esille Auran ja siten 2015-vuoden kontekstin kautta muuttunutta suhtautumista suteen.

1.2 Teoreettinen kehys ja intertekstuaalinen tausta

Teoreettiset lähtökohdat tälle tutkimukselle kumpuavat erityisesti ekokritiikistä sekä posthumanismista. Posthumanismi kyseenalaistaa ihmisen erityisasemaa ja pyrkii siten eettiseen uudelleenjäsentelyyn, ”joka velvoittaa hylkäämään inhimilliseen kehykseen sitoutuneen maailmankuvan sekä varmuuden ihmisen olemuksesta ja kaikkivoipuudesta suhteessa muihin olentoihin, asioihin ja voimiin” (Lummaa ja Rojola 2014, 7–8). Käytän posthumanismille tyypilliseen tapaan käsitteitä inhimillinen ja ei-inhimillinen. Pyrin näiden käsitteiden avulla välttämään karkeaa eläin-ihminen-vastakkainasettelua, johon *Pikimusta, sysipimeä* tulkintani

mukaan myös pyrkii. Annan teoksen erilaisille olioille mahdollisuuden tulla nähdyksi itsenäisinä toimijoina, konkreettisina olentoina, en vain symboleina posthumanistisen ajattelutavan mukaisesti. Pyrin siis tutkimuksessani toteuttamaan Karoliina Lummaan kehittämää posthumanistista affirmatiivista luentaa, jossa kiinnitetään erityistä huomiota moninaiisiin ei-inhimillisiin toimijuuksiin (Lummaa 2019, 42; ks. myös Koistinen ja Karkulehto 2021, 62). Affirmatiiviseen luentaan johdattelee ajatus ihmiskeskeisyydestä luopuvasta, mutta samalla elämää säilyttävästä planetaarisesta ajattelusta ja teoriasta, planetaarisesta tunnusta, jonka käsitteen Aino-Kaisa Koistinen ja Sanna Karkulehto ovat kehittäneet (Koistinen ja Karkulehto 2021, 70). Posthumanistisin keinoin tutkin teoksen inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten rajapintojen uudelleenkuuvittelua ja sen sisältämiä erilaisia toimijuuksia.

Nojaudun tutkimuksessani feministiseen posthumanismiin, jonka tarkastelun kohteina ovat erilaisiin inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiin eroihin sekä valta-asemiin ja haavoittuvaisuuksiin keskittyvät piirteet (ks. Koistinen ja Karkulehto 2018). Feministinen posthumanismi tarjoaa lähtökohtia erityisesti Ester-hahmon tutkimiseen tarkastellessani hänestä käytettävää noita-termiä sekä hänen yhteyttään ympäröiviin ei-inhimillisiin toimijoihin. Hyödynnän samalla myös ekofeminististä näkökulmaa, joka keskittyykin muun muassa luontosuhteen ja sukupuolen sekä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden analyysiin (Kailo 2006, 20). Teoksen hahmojen Esteristä käyttämään noita-termiin liittyy vahva sukupuolittunut näkemys sekä pitkät uskomusperinteet naisen ja luonnon sekä luonnon ja kulttuurin välisistä suhteista, joita tuon esille luvussa 4. Posthumanistisin välinein kyseenalaistan kulttuurin ja luonnon ihmiskeskeisesti hahmottuvan vastakohtaisuuden. Huomioin kulttuuri-luonto-erottelua erityisesti tutkiessani Ester-henkilöhahmosta käytettävän noita-termin lähtökohtia, ja osoitan tällä vastakkainasettelulla olevan yhteys nimitykseen.

Ekokritiikki tutkii inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä suhteita sekä sitä, millaisia merkityksiä luonnolle on annettu eri teksteissä. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus juontaa alkunsa 1960-luvun ympäristötietoisuuden heräämisestä. Rachel Carson julkaisi teoksensa *Äänetön kevät* vuonna 1962, jossa tämä kuvasi ympäristömyrkkujen vaikutusta luontoon. Tämän teoksen nähdään olleen isona sysäyksenä ympäristötietoisuuden heräämisessä, ja siten sitä voidaan samalla pitää myös ekokriittisen tutkimuksen alkulähteenä. Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus alkoi kasvattamaan kiinnostusta 2000-luvun vaihteessa, ja sitä onkin nykyään hyödynnetty laajasti erilaisista näkökulmista. (Lahtinen ja Lehtimäki 2008, 7.) Erilaiset ympäristöön sekä ihmisten ja ”muun lajisten” välisiin suhteisiin liittyvät teemat ovat nousseet viime aikoina vahvasti esille suomalaisessa kirjallisuudessa, ja siten ekokriittisen näkökulman

hyödyntäminen yhä etenevässä määrin ei ole yllättävää (ks. Koistinen ja Karkulehto 2021, 64). Ekokriittisen näkökulman kautta tutkin erityisesti inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä moninaisia suhteita.

Käytän materiaalista ekokritiikkiä apunani analysoidessani metsän merkitystä teoksessa sekä niitä tekijöitä, joiden avulla tätä materiaksi kuviteltua asiaa luodaan eläväksi toimijaksi. Käytän tässä hyväkseni erityisesti Serenella Iovinin ja Serpil Oppermanin materiaalisesta ekokritiikistä tekemiä artikkeleita ja Jane Bennettin näkemyksiä. Materiaalisen ekokritiikin mukaisesti myös materiaalilla on toimijuus. Materia ei ole vain passiivista ainesta, vaan sillä nähdään olevan omanlaistaan elävää voimaa (Iovino ja Oppermann 2012, 82; myös Bennett 2020, 7). Ihmistoimijat elävät luonnollisessa ympäristössä rinnakkain erilaisten materiaalisten organismiin kanssa, joilla on toiminnallista kapasiteettia (Iovino ja Oppermann 2012, 84). Materian nähdään pystyvän vaikuttamaan tai muuttamaan tapahtumien kulkua (Bennett 2020, 8). Bennett (2020, 20) myös mainitsee, miten luonnontieteet ovat itsessään tehneet orgaanisen ja epäorgaanisen sekä elämän ja materian rajat yhä häilyvämmiksi.

Hyödynnän materiaalista ekokritiikkiä erityisesti luvussa 3, jossa tarkastelen ihmis- ja eläinhahmoista poikkeavaa toimijaa, metsää. Bennettin (2020, 10) mukaisesti materian vitaaliuden tai toimijuuden huomioiminen vaatii hajottamaan kaksinapaisen, vastakkaisuuksiin perustuvan ajattelun, kuten ihminen-eläin, materia-elämä. Keskityn tutkielmassani tarkastelemaan näiden rajapintojen uudelleenkuviuttelua sekä toisaalta kiinnitän niihin myös erityistä huomiota osoittaen vastakkaisuuksien luomia erilaisia asetelmia. Materiaalisen ekokritiikin mukaisesti keskityn siihen, miten materian ei-inhimilliset agenttiset kyvyt kuvataan ja esitetään romaanissa. Toisaalta tarkastelen samassa materian narratiivista voimaan luoda merkitysten ja substanssien konfiguraatioita, eli sitä, miten materia ja ihmishahmot luovat vuorovaikutuksellisia kenttiä. (Ks. Iovino ja Oppermann 2012, 79.)

Analysoidessani metsää moninaisena mahdollistavana tilana hyödynnän Kaisa Kurikan monimetsä-käsitettä. Hän on tarkastellut artikkelissaan ”Johanna Holmströmin *Camera Obscura* (2009) ja monimetsä” (2021) laajasti Holmströmin teoksen novellien metsiä, jotka hahmottuvat muuntuvina ja moninaisina eri kulmista tarkasteltuna. Myös hänen artikkelissaan metsä ei supistu pelkästään paikaksi vaan tilaksi ja toimijaksi. Kurikan monimetsä-käsite yhdistyy sujuvasti myös erilaisiin metsään liittyviin suullisen perinteen viittauksiin, joita *Pikimustassa, sysipimeässä* on runsaasti.

Pikimusta, sysipimeä sisältää siis paljon suomalaiseseen kansanperinteeseen viittaavia tekijöitä. Ongelma kansanperinteiden tutkimuksessa piilee siinä, että vanhempia dokumentoituja tietoja niistä ei juurikaan ole. Pasi Klemettinen (2025, 10–11) kuvaa, miten esimerkiksi loitsut ja taiat ”edustivat menneisyyden sivistymätöntä suomalaisuutta, josta haluttiin länsimaisen kehityskulun myötä päästä eroon”, eikä niitä katsottu tarpeellisiksi kerätä talteen. Osa dokumenteista on myös tuhoutunut, esimerkiksi Turun palossa vuonna 1827 tuhoutui koottuja perinne-muistiinpanoja. Suullisen kansanperinteen välityksellä on päästy kuitenkin käsiksi kansanuskomuksiin myös vuosisatojen taakse, sillä suullisesti perinne on ollut elävää vielä 1900-luvulla. (Klemettinen 2025, 10–11.) Suomalaista kansanperinnettä on kuitenkin kerätty ylös jo ainakin 1500-luvulta, mutta järjestelmällistä talteen keräystä on tapahtunut vasta 1800-luvulta lähtien kansallisromanttisten aatteiden johdattamana (Leppälahti 2024, 11; myös Klemettinen 2025, 12).

Tukeudun vahvasti eri tutkijoiden tulkintoihin perinneaineistoista sekä erilaisista dokumenteista. Niiden kautta pääsen ymmärtämään eritoten moninaisia kansanuskomuksia. Keskityn erityisesti metsään, noitiin, susiin ja ihmissusiin liittyviin uskomuksiin, jotka kumpuavat teoksesta itsestään. Uno Harva on tutkinut kattavasti suomalaista kansanuskoa, ja hänen teoksensa *Suomalaisten muinaisusko* (2018) tarjoaakin monipuolisia näkökulmia *Pikimustan, sysipimeän* taustalla oleviin uskomuksiin. Ihmissusia ja niihin liittyviä uskomuksia tutkiessani käytän hyväkseni Merja Leppälähden eri artikkeleita ja teoksia. Erityisesti hänen artikkelinsa ”Vironsusia Suomen maisemassa: Ihmissusi uskomusperinteessä ja kaunokirjallisuudessa” (Leppälahti 2006) on oman tutkimukseni kannalta erittäin mielenkiintoinen. Hän keskittyy ihmissusiin nimenomaan suomalaisessa kirjallisuudessa, mutta myös pohjustaa ihmissusiaihetta laajemmin. Leppälähden tutkimuksissa olennaisena osana on myös suullinen perinne, minkä vuoksi ne toimivat erinomaisina tukina omalle tutkimukselleni.

Susiaihetta käsitellään laajasti Leena Vilkan *Susi luonnossa ja kulttuurissa* -teoksessa (2008), jossa on näkökulmia sudesta niin puhtaasti eläimenä kuin osana kulttuurin erilaisia tuotoksia. Hän käsittelee teoksessaan esimerkiksi Punahilkka-satua, joka mainitaan Kostetin romaanissa muutamaan otteeseen. Myös Hanna Samolan artikkeli ”Hukan jäljillä. Susi- ja ihmissusikuvausten intertekstit suomalaisissa 2010-luvun romaaneissa” (2019) antaa näkemyksiä erityisesti tuoreempaan romaanikirjallisuuteen, joissa on samoja aiheita kuin *Pikimustassa, sysipimeässä*. Artikkelin antaa myös hyviä näkökulmia siihen, millaisia uskomuksia ja lähtökohtia ihmissusikertomusten taustalla on. Noitiin liittyviin uskomuksiin perehdyn erityisesti Raisa-Maria Toivon artikkelin ”’Naiset roviolla.’ Nykytulkinnat naisten osuudesta noituudessa ja

noitavainoissa.” (2004) kautta. Artikkelit tarjoaa samalla näkemyksiä siihen, miksi noituus yhdistetään niin vahvasti feminiinisyteen.

Pikimustassa, sysipimeässä on fantastisia piirteitä, joiden lähtökohtana ovat pääasiassa erilaiset kansanuskomukset. Fantasia ammentaaakin monesti ainesosia juuri mytologioista ja kansanperinteistä (Tapionkaski 2021, 434; myös Leppälahti 2012a sekä Korpua 2021). Teoksen suulliseen perinteeseen pohjautuvat fantastiset elementit tarjoavat mahdollisuuden tarkastella inhimillisen ja ei-inhimillisen rajojen uudelleenkuvaamista monipuolisesti ja monesta näkökulmasta. Folklorella ja fantasialla onkin monia yhteisiä piirteitä (Wienker-Piepho 2004, 33; myös Korpua 2021, 125). Sabine Wienker-Piepho (2004, 42–43) on päätellyt, että fantasian kirjoittaja käyttää ja jopa tarvitsee folklorea tehdäkseen mahdolliset maailmat (ja miksei myös sen olennot) lukijalle paremmin avautuviksi. Syyksi hän kuvailee sen, että folklore on tavalla tai toisella, tietoisesti tai tiedostamatta, tuttua useimmille ihmisille (Wienker-Piepho 2004, 42–43).

Inhimillisen ja ei-inhimillisen välistä rajaa rikkovat romaanissa niin supranormaalit olennot, materiaaliset toimijat kuin noidatkin. Teoksen fantastiset elementit eivät kuitenkaan ole hallitsevia, ja siksi liitänkin romaania osaksi *uuskumman* lajikirjoa. *Pikimusta, sysipimeä* aivan kuin leikittelee eri todellisuuksilla: on vaikea saada selkoa, mikä on todellista ja mikä kuviteltua. Teos sijoittuu realistiseen maailmaan, mutta siihen sekoittuu piirteitä, joita ei voi selittää reaalimaailman todellisuuksilla. Tarinamaailma rakentuu mimeettis-realistisen todellisuuskuvauksen konventioille (ks. Raipola 2019, 313), ja romaanin fantastisuus perustuu lähinnä yhteen kummalliseen elementtiin, muodonmuutokseen, jonka todellisuudesta tai kuvitteellisuudesta ei ole varmuutta. Siksi teos istuukin uuskumman genreen, joka rikkoo generarajoja sekä sisältää kummalliseksi luokiteltavia elementtejä (Raipola 2019, 320; sekä Raipola 2021, 202). Onko *Pikimusta, sysipimeä* -romaanin susi todella ihmissusi, joka muuttuu ihmisestä sudeksi ja taas ihmiseksi, entä muuttuuko Ester todella sudeksi? Esimerkiksi nämä piirteet voitaisiin luokitella ”kummallisiksi”, eikä teos myöskään tarjoa niihin selkeitä vastauksia.

Lähestyn teosten kummallisia elementtejä erityisesti ekokriittisestä ja posthumanistisesta näkökulmasta. En niinkään painota kummallisten piirteiden fantastisuutta, vaan tutkin niiden merkityksiä suullisen perinteen kautta, enemmänkin symbolisina ominaisuuksina ja sellaisina kerronnan elementteinä, jotka mahdollistavat inhimillisen ja ei-inhimillisen rajojen uudelleenkuvaamista. Kostet (2015, 56) on itse kommentoinut, miten Suomikummaa edustavissa kertomuksissa heijastuu sekä suomalainen identiteetti että ne kansanperinteen ainekset, joista

tarinan maailmaa on ammennettu. Hänen mukaansa tällaisissa teoksissa suomalainen luonto ja mentaliteetti ovatkin keskeinen osa tarinan henkeä (Kostet 2015, 56). Näen näiden piirteiden toistuvan *Pikimustassa, sysipimeässä*.

Kostetin romaani asettuu osaksi ihmissusikertomusten verkostoa. Ihmissusi on muodonmuuttajista ehkä tunnetuimpia olentoja, jota on hyödynnetty niin suullisissa kuin kirjallisissa tarinoissa. Liitän *Pikimustan, sysipimeän* ihmissutta erityisesti suomalaisen uskomusperinteen ihmissusiin enkä niinkään perinteiseen fantasian hahmoon, mitä tuon tarkemmin esille luvussa 2.1. Kansantarinoissa ihmissusi on pysynyt suosittuna aiheena vuodesta toiseen. Kuitenkin ihmissusi on ollut suomalaisessa kirjallisuudessa hyvinkin pienessä osassa. Nummelin (2013, 13) arvelee, että Suomessa 1800-luvun lopulla kirjoitettiin vain yksi ihmissusinovelli: Matti Kurikan *Vironsusi* (1889). Tämän takia Aino Kallaksen (1878–1956) *Sudenmorsian* (1928) onkin saanut suomalaisena ihmissusikertomuksena niin merkittävän aseman: se on yksi 1900-luvun harvoista ihmissusikertomuksista (Samola 2019, 278). Teoksessa käsitellään ihmisuuden kautta monimuotoisia teemoja, jotka ovat olleet aikanaan (sekä myöhemminkin) merkittäviä ja ajankohtaisia kysymyksiä.

Ihmissusi kirjallisena aiheena alkoi popularisoitua suomalaisen kirjallisuuden kentällä oikeastaan vasta 1990- ja 2000-luvuilla (Nummelin 2013, 14). Suomalaisessa ihmissusikertomusten traditiossa useat teokset käyvätkin vuoropuhelua Aino Kallaksen *Sudenmorsiamen* sekä Punahilkka-satujen kanssa, kuten Hanna Samola on osoittanut artikkelissaan ”Hukan jäljillä. Susi ja ihmissusikuvausten intertekstit suomalaisissa 2010-luvun romaaneissa.” (2019). *Pikimusta, sysipimeä* jatkaa tätä samaa suomalaisten ihmissusikertomusten tradition linjaa, sillä myös siinä sekä *Sudenmorsian* että Punahilkka-sadut ovat tärkeitä intertekstejä. Suomalaiset ihmissusia käsittelevät teokset vaikuttaisivat toisintavan kansanuskomuksia selvemmin kuin yleisempi populaarikirjallisuus (Samola 2019). Pohjimmaisena syynä tähän saattaa olla juurikin *Sudenmorsian*, joka vaikuttaa niin vahvasti suomalaiseen myöhempään ihmissusikirjallisuuteen. *Sudenmorsian* toisintaa erityisesti virolaisen kansanuskomuksen ihmissusinäkemyksiä, jotka ovat kuitenkin hyvin samankaltaisia suomalaisten uskomusten kanssa.

Kostetin *Pikimusta, sysipimeä* alkaa sitaatilla Kallaksen *Sudenmorsiamesta*:

Sillä niinkuin käärmeen, sen vanhan madon, ja ihmisen, niin on myös Luoja säättänyt ikuisen vihan suden ja ihmisen välille, että heidän pitää toinen toisiaan vainoaman.

Tulkitsen, että teoksessa on haluttu tätä kautta tuoda tiedostaen esille, kuinka merkittävästi Kallaksen kertomus on vaikuttanut muihin suomalaisiin susia ja ihmissusia käsitteleviin teoksiin, mutta erityisesti Kostetin omaan romaaniin. Lisäksi sitaatti toimii johdattelevana ajatuksena siitä, mitä Kostetin romaanissa halutaan oman tulkintani mukaan nostaa esille: ihmisen ja suden välistä suhdetta. *Sudenmorsiamen* vaikutusta Kostetin tekstiin voi lukea esille eri kohdista. Tämä intertekstuaalisuus käy ilmi erilaisista alluusioista, joita tulen huomioimaan läpi tämän tutkimuksen. Intertekstuaalisuus tarkoittaa tekstienvälisyyttä. Intertekstuaalisuudesta puhuttaessa lukija tekee huomioita teoksen ja muiden tekstien suhteista (Hosiaislouma 2003, 40; [Michael Riffaterre 1980: ”La Trace de l’intertexte”]). Alluusio on teoksessa esiintyvä epäsuora viittaus johonkin toiseen teokseen. Allusion voitaisiin sanoa olevan kiertoilmaus, sillä se ei lainaa lähdettään suoraan. (Hosiaislouma 2003, 40.) Alun sitaatti on puolestaan eksplisiittistä eli näkyvää intertekstuaalisuutta (Steinby 2013, 48), jolla johdatellaan lukijaa tarkastelemaan ja havainnoimaan tulevia allusioita.

Intertekstuaalisuutta analysoidessani tukeudun erityisesti Kukku Melkkaan väitöskirjaan *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa* (2006). Teos paneutuu niin Kallaksen tuotantoon kuin hänen aikansa konteksteihin, joiden avulla pääsen yhä lähemmäs sotienai-kaista naiskäsitystä sekä *Pikimustan*, *sysipimeän* ja *Sudenmorsiamen* yhtäläisyyksiä. Koska Esterin tarina keskittyy vuoden 1942 ympärille, koen aikalaiskontekstin, erityisesti naiskuvan kautta, omalle tutkimukselleni tärkeäksi. *Pikimustassa*, *sysipimeässä* sekä *Sudenmorsiamessa* on yhtenevänä teemana luonto-kulttuuri-dualismin purkuyritykset sekä uudelleenmuotoutumiset (ks. Melkas 2006, 33).

Melkas (2008, 137) korostaa, miten Kallaksen tuotannon erityispiirteenä on voimakas feminiinisuuden ja luonnon välinen kytkös. Samoin on myös Kostetin romaanissa: Esterin luontoyhteys välittyy erityisenä monesta kulmasta tarkasteltuna. *Sudenmorsian* tukee tekemiäni tulkintoja *Pikimustasta*, *sysipimeästä* ja tarjoaa myös joissakin tapauksissa vertauskohtia. Allusioiden valikoivan esilletuomisen perusteena onkin se, miten ne palvelevat myös omaa tutkimuskysymystäni sekä tulkintojani. Tuon esille tätä intertekstuaalisuutta kohdissa, joissa huomaa selkeitä yhtymäkohtia. Allusioidet eivät siis ole varsinaisesti tutkimukseni aiheena, mutta *Sudenmorsian* on kuitenkin niin vahvana osana *Pikimustaa*, *sysipimeää*, että koen niiden esille tuomisen välttämättömäksi.

Jatkan samalla tutkimuksellista linjaa, jossa yhdistyvät posthumanistinen ja ekokriittinen sekä feministinen näkökulma. Lea Rojola on tarkastellut Kallaksen tuotantoa feministisestä

näkökulmasta (mm. 1992) poiketen siten aikanaan aiemmasta Aino Kallaksen tutkimuksesta. Kukku Melkas jatkaa Rojolan aloittamaa feminististä näkökulmaa tutkimuksissaan, ja liittää siihen mukaan myös ekokriittistä näkökulmaa (mm. Melkas 2006 sekä 2008). Rojola palaa vielä myöhemmässä tutkimuksessaan Kallaksen tuotantoon ottaen huomioon vastaavasti myös posthumanistista ja ekokriittistä näkökulmaa (Rojola 2013). Hyödynnän heidän aloittamaansa linjaa *Sudenmorsiamen* tutkimuksesta yhdistäen sitä *Pikimustaan, sysipimeään*. Heidän tutkimuksensa ovat toimineet samanaikaisesti innoittajina sekä tukena omalle tutkimukselleni.

2 Susi ja moninaiset muodonmuutokset

Oman tutkimukseni näkökulman kannalta teoksen yhdeksi keskeisimmäksi piirteeksi nousee ihmisen ja suden suhde. Tulkitsen, että teoksessa korostetaan inhimillisen ja ei-inhimillisen häilyvää rajaa kuvaamalla suden ja ihmisen välimuotoja. Täten inhimillinen ja ei-inhimillinen kietoutuvat yhteen niin konkreettisesti kuin symbolisesti. Muodonmuutos ihmisestä sudeksi asettuu tärkeään asemaan monesta näkökulmasta. Susi on läsnä teoksessa itse eläimenä, mutta myös symbolisena olentona. Pysin huomioimaan näitä molempia puolia. Tarkastelen suden ja ihmisen välistä historiaa tuoden kontekstia teoksessa esitettyyn ajankohtaan ja hahmojen suhtautumiseen sutta kohtaan. Analysoin erilaisia symbolisia ominaisuuksia erilaisten uskomusten kautta.

2.1 Muodonmuutoksia

Inhimillisen ja ei-inhimillisen välistä uudelleenkuvaamista tapahtuu *Pikimustassa, sysipimeässä* näkyvimmin muodonmuutoksilla. Ne ovat teoksessa sekä konkreettisia tapahtumia että toisaalta kuviteltuja. Muodonmuutos ihmisestä sudeksi sekä sudesta ihmiseksi purkaa inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja luodessaan uudenlaisia toimijoita. Hybridiset olennot paljastavat inhimillisen ja ei-inhimillisen keinotekoisia rajoja sekä toisaalta antavat mahdollisuuden uudelleenkuvaamiseen.

2.1.1 Ihmissusia vai susi-ihmisiä?

Pikimustan, sysipimeän ihmissusi näyttäytyy monitulkintaisena elementtinä teoksessa. Liitän romaanin ihmissutta erityisesti kansanuskomusten ihmissusiin. Samalla teoksen ihmissudella on vahva kytkös *Sudenmorsiameen*, ja tuon tässä luvussa myös esille tätä intertekstuaalisuutta. Ihmissudet ovat esiintyneet suullisissa kertomuksissa Euroopassa jo kauan ennen niiden siirtymistä kaunokirjallisiin tarinoin (Leppälähti 2006, 85). Jo antiikin ajan kertomuksissa kuvataan sudeksi muuttamista (Leppälähti 2006, 86). Ihmissusikertomukset ovat kuitenkin olleet hyvinkin samankaltaisia eri puolilla Suomea.

Merja Leppälähden (2012b, 118) mukaan SKS:n arkistojen pohjalta kaikkein yleisin ihmissusikertomusten tyyppi Suomessa on kertomus häävään muuntamisesta susiksi. Häävään muuttaa susiksi usein kerjäläinen tai muu vastaava hahmo, joka jää pitojen antimista ulkopuoliseksi. Osassa tarinoista esimerkiksi anoppi tai pettynyt sulhasehdokas on voinut palkata noidan muuntamaan morsiamen tai hääparin susiksi. Myös tarinoiden lopetukset vaihtelevat:

osassa tarinoista hääväki jää susiksi, osassa he löytävät noidan, joka muuntaa heidät takaisin ihmisiksi. (Leppälahti 2012b, 118–120.) Leppälahti (2012b, 120) mainitsee toiseksi yleisimpänä ihmissusikertomuksena tarinat, joissa noita muuttaa varkaan sudeksi. Tähän tarinatyyppiin liittyy tietty ajanjakso, jonka ajan noiduttu henkilö joutuu olemaan sutena. Tämän jälkeen noiduttu muuttui takaisin ihmiseksi ilman erityisiä toimenpiteitä. Ihmissuden kerrottiin myös muuntautuvan takaisin ihmiseksi, jos sille tarjosi ruokaa tai sitä puhutteli ihmisen omalla nimellä. (Leppälahti 2012b, 120.) *Pikimustassa, sysipimeässä* tähän viitataan ohimennen, kun Ester antaa sudelle ruokaa, ja samana yönä hän näkee unessaan suden muuntautuvan mieheksi.

Kansantarinoissa taika raukesi myös siinä tapauksessa, jos noituja menehtyi. Monissa ihmissusitarinoissa muuntautumisen seurauksena ihmisruumiiseen on jäänyt jäljelle merkki, usein esimerkiksi suden häntä. (Leppälahti 2012b, 120.) Tulkitsen tähän viitattavan romaanissa hybridisillä olennoilla, joissa inhimilliset ja ei-inhimilliset piirteet sekoittuvat. Osassa ihmissusikertomuksista tavallisten susien on kerrottu tunnistavan ihmissuden joukostaan hajun tai vedessä näkyvän kuvajaisen perusteella, ja sudet ovat voineet tällöin hyökätä ihmissuden kimppuun. Ihmissusi on voinut tarinoissa poiketa myös muulla tavalla tavallisista susista. Esimerkiksi hääväen muuntamisen tarinoissa susilla on voinut olla turkissaan valkoista, tai ihmissutta nyljettäessä on sen nahan alta löydetty jokin ihmisesine, kuten linkkuveitsi. (Leppälahti 2012b, 121.) Tähän ei *Pikimustassa, sysipimeässä* viitata, sillä Esterin susielämä jää lukijalle pimentoon. Olegin susimuoto muistuttaa aivan tavallista sutta, eikä sen ulkonäkö anna vihjeitä metamorfoosista.

Suullisen perinteen ihmissusi poikkeaa monista fantastisista ihmissusien kuvauksista, joissa muodonmuutoksella on usein tietty ajankohta ja erilainen syy: fantastisissa kertomuksissa ihmissusi on yleensä oma lajinsa, ja muodonmuutos tapahtuu usein täydenkuun aikaan (esim. Leppälahti 2012b, 122). *Pikimustan, sysipimeän* ihmissudet vastaavat suullisen perinteen versioita. Susi, eläin, muuttuu (tai paljastuu) ihmiseksi ja ihminen muuttuu sudeksi, eläimeksi. Muodonmuutoksen syynä ei ole ihmissuteus sinällään, eli Ester ja Oleg eivät ole ihmissusia lajiltaan, vaan heidän metamorfoosejaan motivoivat erilaiset asiat. Muodonmuutos ei myöskään sijoitu ajallisesti tiettyyn ajankohtaan, kuten aiemmin mainitsemani täysikuun aikaan. Metamorfoosia ei siis motivoi esimerkiksi yön ja päivän vaihdos kuten *Sudenmorsiamessa*. Koen tämän kytkeytyvän haluun purkaa stereotyyppisiä ihmissuden kuvauksia, joissa ajatus yö- ja päiväpuolesta yhdistyy myös käsitykseen sudesta eläimenä jonakin pahana ja pimeyteen sopivana. Myös ajatus ihmissuteudesta yöpuolena viittaisi sen liittyvän jotenkin

pahuuteen. Koska muodonmuutos nähdään romaanissa hyvinkin positiivisena asiana, halutaan tällaisia pahuuteen viittaavia määreitä välttää.

Esteriin liitetty noita-termi kytkeytyy muodonmuutokseen siinä mielessä, että ainoastaan hänen muuntautumistaan kuvataan. Sen sijaan Olegin muuttumista sudesta ihmiseksi ei koskaan tuoda selvästi esille. Ihmissudet liitettiin noituuteen ja ajateltiin, että noita voi myös itse kulkea suden hahmossa (Leppälahti 2012b, 118; sekä Leppälahti 2006, 87). Ester muuntautuu sudeksi omasta tahdostaan: ”Minä menen sutena metsään - -” (PS 228). Tämä kytkeekin häntä noitiin liitettävään uskomukseen, sillä muutos tapahtuu nopeasti hänen tahdostaan, aivan kuin taikavoimista. Lisäksi Esteriin liitettävä noita-termi kytkee hahmoa yhä tiukemmin osaksi suullisen perinteen käsitystä ihmissusista.

Pikimustassa, sysipimeässä tapahtuvien muodonmuutosten todellisesta tapahtumankulusta on vaikea ottaa selkoa: tapahtuuko muodonmuutos todella? Entä onko susi ollutkin koko ajan ihminen? Esterin muodonmuutos tapahtuu hänen kertomanaan. Lukija jätetään kuitenkin epä-tietoisuuteen siitä, tapahtuuko muodonmuutos todella konkreettisesti vai pelkästään symbolisesti. Esterin näkökulmasta kerrottuna myös suden muodonmuutos mieheksi tapahtuu vain unissa. Lukijalle varmistuu lopullisesti Olegin ja suden yhteys vain Esterin ystävälleen lähettämästä kirjeestä, jonka lukija näkee Auran hahmon kautta. Markku Envall (1988, 28) painottaakin, että kirjallisuus on taipuvainen esittämään kaksoisolentotarinan, kuten ihmissusitarinan, kokijan kertomana, jolloin lukija jätetään epä-tietoisuuteen siitä, mikä on todellista. Tämä epä-tietoisuus johdattaa kohtaamaan teoksessa tapahtuvan muodonmuutoksen niin konkreettisenä kuin symbolisena tapahtumana.

Pikimusta, sysipimeä rikkoo inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä rajoja konkreettisesti luodessaan hybridimäisiä olentoja. Hybridi onkin tiukkarajaisten kategorioiden ja vastakkainasettelujen kyseenalaistaja (Löytty 2005, 14). Leppälahden (2006, 98) mukaan ”[y]liluonnollisten olentojen ja muiden fantasian piiriin kuuluvien piirteiden käyttö tarjoaa myös mahdollisuuden tutun ja tavallisen toisin näkemiseen ja uudelleentulkintaan”. Ihmissuden asettaminen tarinan keskeiseen rooliin mahdollistaa samanaikaisesti sekä leikkittelyn yliluonnollisilla kyvyillä että pohdinnan ihmisyydestä ja ihmisenä olemisesta (Leppälahti 2006, 98). Metamorfoosit sudesta ihmiseksi sekä ihmisestä sudeksi ovat näkyvimpiä tapoja rikkoa eläimen ja ihmisen vastakkainasetteluja. Metamorfoosien avulla voidaan osoittaa yhteneväisiä piirteitä ja kyseenalaistaa selkeitä rajoja inhimillisen ja ei-inhimillisen välillä.

Ihmissusikertomuksissa voidaan usein kuvata, miten ihmissusi saattaa vaeltaa rajan toiselta puolelta. Leppälähdén (2006, 90) mukaan ”on arveltu, että sudeksi muuttamisen kaltaista tai-kuutta osaavat yhteisön ulkopuoliset kuten kiertelevät kerjäläiset tai muukalaiset, jotka ovat kotoisin toisesta maasta tai ainakin eri paikkakunnalta”. Suomessa ihmissuteus ja noituus onkin yhdistetty venäläisiin ja virolaisiin (Samola 2019, 279). Esteristä puhutaan ”etelän noitana”, joka voisi viitata jopa Viroon, ja Oleg taas on Venäjältä. Täten teoksen hahmot vastaavat kansankertomusten mukaista kuvaa ihmissusista: he ovat yhteisön ulkopuolisia muukalaisia.

Ihmissusimytologioihin liittyy uskomus sudesta verenhimoisena, raatelevana ja julmana pedona (Vilkkä 2008, 38). Niihin liittyy siis vahva negatiivinen konnotaatio. *Sudenmorsiamessa* Aalo kuvaileekin sudeksi muuttumisen herättäneen myös suden himot ja halut, verenjanon ja raatelemisen riemun (*Sudenmorsian* = S, 34). *Pikimustassa*, *sysipimeässä* puolestaan susi-ihminen on lauhkea ja arka olento sudenmuodossaan. Myöskään Esterin muodonmuutoksessa ei näitä uskomusten mukaisia piirteitä tuoda esille, vaikkakin pedon terävät hampaat mainitaan muutoksen yhteydessä. Tulkitsen teoksen tuovan esille suden todellista luonnetta ensisijaisesti arkana laumaeläimenä rikkoen täten stereotyyppisiä ihmissuden (ja samalla suden) kuvauksia.

Monissa taruissa sudeksi muuttaminen on toiminut rangaistuksena (mm. Leppälähti 2006, 86; ja Klemettinen 2022, 56). *Pikimusta*, *sysipimeä*, kuten myös *Sudenmorsian*, poikkeavat kuitenkin tästä esittämällä sudeksi muuttumisen jollakin tapaa vapauttavana kokemuksena. Ester pakenee Ketolanperältä juuri suden muodossa. Metamorfoosi on feministisissä tulkinnoissa yhdistetty naisen alistaiseen asemaan ja siitä vapautumiseen (Rojola 2013, 232). Ester pakenee Tapion väkivaltaa, yksinäisyyttään sekä ahtaita rooleja, joihin hän ei koe istuvansa. Ester pääsee elämään omanlaistaan elämää Olegin kanssa vapautuen vanhasta roolistaan Ketolanperällä ja aloittaen uudestaan, uudelleensyntyneenä, metamorfoosin kuvauksen kautta. Tarve (muodon)muutokseen tulee ilmi koko Esterin tarinan varrelta. Esterin haluan muuntautua viitataan jo hänen näkemässään unessa: ”Unen maailma on erilainen - - Siinä maailmassa osaan lentää ja minulla on eläimen vaistot, jotka kertovat, mitä minun pitää tehdä, sillä siinä missä ihminen on arka ja haavoittuvainen on eläin älykäs ja vahva.” (PS 130).

Länsimaisessa filosofiassa naisen ja eläimen rinnastaminen on perinteisesti toiminut naisen alentamisen ja halventamisen funktiossa (Melkas 2006, 198). Ester puolestaan ottaa sudenhahmossaan vallan itselleen. Muuntautumalla sudeksi hän pääsee irti Tapion otteesta, suojellen itseään, saaden voimaa lähteä pois Ketolanperältä. Ester on omassa

muodonmuutoksessaan vahvana toimijana, ja tätä toimijuutta painotetaankin erikseen kuvailemalla, miten ”Minä [Ester] menen sutena metsään, pudotan ihmisen turkin pois ja menen sinne mistä olen tullutkin” (PS 229). Samalla tavoin *Sudenmorsiamessa* Aalon toimijuutta muodonmuutoksessa painotetaan kertomalla, miten ”Aalo heitti sudennahan harteillensa” (S 34; ks. Melkas 2006, 193).

Vaikka sanamuoto *ihmisen turkki* on selvä viittaus *Sudenmorsiameseen* ja sudennahkaan, on sen muuntelu samalla tarkoituksenmukaista: *Pikimustassa, sysipimeässä Ester pudottaa ihmisen turkin pois*, aivan kuin kuvainnollisesti riisuutuakseen ihmisen ja naiseuden valmiiksi asetuista velvollisuuksista ja määreistä. Riisuutumalla paljastetaan jotain alla olevaa, todellista, peittelemätöntä. Samalla sanamuodossa risteävät inhimillinen ja ei-inhimillinen kuvailtaessa ihmisen nahkaa turkiksi. *Sudenmorsiamessa* taas Aalo heittää sudennahan harteillensa voidakseen toteuttaa ”suden himoja ja haluja” (S 34). Molemmat naiset irrottautuvat yhteiskunnan asettamista rajoitteista metamorfoosin avulla, mutta eri tavoin ja erilaisin painotuksin. Melkas (2006, 183) kuvailee suden ruumiin olevan Aalon oman eroottisuuden ja nautinnon ilmentymä, kun taas Esterillä suden ruumis kuvastaa enemmänkin yleistä vapautumista: ”Toisinaan minä toivon, että voisin olla niin kuin susi on. Samalla tavalla vapaa, vaarallinen, riippumaton mistään ja kenestäkään.” (PS 180). Esterin suden olemuksessa eivät painotu himot ja halut kuten Aalon sudessa, vaan vapaus ja riippumattomuus, jotka toisaalta ovat myös Aalon susiolo-
muodon taustalla. Suden hahmon onkin ajateltu symboloivan rajat ylittävää vapautta sekä mahdollisuutta muodonmuutokseen ja pakoon kontrolloivasta yhteisöstä (Samola 2019, 298).

Feminiinisyyden ja hirviömyyden on usein liitetty yhteen. Hirviömyys voidaan yhdistää esimerkiksi naisen ruumiin muuntautumiskykyyn ja sen käsittämättömyyteen. (Braidotti 1994, 81–82.) Naisen ruumiin kyky muuntautua tulee esille erityisesti raskauden ja synnytyksen kautta, mutta tällä voidaan kirjallisuudessa leikitellä myös luomalla uudenlaisia muodonmuutoksia. Hirviömyys tai petomaisuus tulee konkreettisesti esille Esterin muuttaessa muotoaan sudeksi. Välimaastossa, ihmisen ja suden välissä oleminen sinällään liittyy hirviömyyteen, sillä sellainen, mitä ei voida täsmällisesti määritellä, herättää pelkoa (Rojola 1992, 140). Varsinainen metamorfoosi käynnistyy synnytyksen jälkeen, ja Ester toteaa olevansa erilainen, ”[a]ivan kuin en olisi enää ihminen ollenkaan” (PS 227). Esterin muodonmuutosta pedoksi, sudeksi, motivoi myös lapsen luultu kuolema, epäonnistumisen ja surun tunteet: ”Ei lasta, jota en saanut maailmaan niin kuin olisi kuulunut - - Mutta kipu ei ole mitään siihen verrattuna mitä olen kokenut, kun olen tehnyt kuolleen lapsen tähän maailmaan.” (PS 227–228). Ihmissusi ei kuitenkaan ole hirviö, vaan olento, jonka muodossa Ester pääsee vapaaksi aiemmasta

elämästään. Ruumiin on muututtava, jotta irti pääseminen on mahdollista: suden ruumis on vapaa velvollisuuksista ja voi toimia selvemmin vaistojensa varassa, irrallisena ahtaista vaatimuksista.

Ihmissuden ja susi-ihmisen kautta romaanissa pohditaan ihmisyyden rajoja. Hybridiset olennot tuovat esille dualistisen ihminen-eläin-jaon keinotekoisuuden ja jopa mahdottomuuden fantastisia piirteitä hyödyntäen. Inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä rajoja rikotaankin osoittamalla, että näiden välillä on enemmän yhteneväisyyksiä kuin eroja. Luomalla olentoja, jotka sijoittuvat samaan aikaan sekä inhimilliseen että ei-inhimilliseen korostetaan sitä, miten näiden välille on jopa mahdotonta muodostaa selkeää rajaa. Siitä, mistä inhimillinen alkaa tai loppuu, on mahdotonta saada selkoa. Lukija oppii tuntemaan Olegin lähinnä ainoastaan tämän sudenmuodossa, nimenomaan sutena. Lukija ei silti kyseenalaista teoksen loppua, jossa susi viimein paljastuu Olegiksi. Inhimillisen ja ei-inhimillisen risteymät tuodaan esille niin luonnollisina, ettei lukijan tarvitsekaan kyseenalaistaa niitä. Esterin muuntautuminen sudeksi vaikuttaa lukijan silmissä ehkä yllättävältä, mutta johdonmukaiselta jatkumolta tarinassa. Tähän luonnollisuuteen vaikuttavat suulliseen perinteeseen perustuvat piirteet ja viittaukset sekä *Sudenmorsiameen* liitettävät alluusiot. Molemmat ohjaavat lukijaa tulkitsemaan hybridiset olennot luonnollisiksi, ja siten teos ohjaakin ei-inhimillisen ja inhimillisen välisiä rajoja rikkovaan luentaan.

Pikimustassa, sysipimeässä Esterin susielämä jää lukijalle enimmäkseen arvoitukseksi, kuten myös Aalon *Sudenmorsiamessa* (ks. Melkas 2006, 155). Esterin näkökulmasta kerrotut kapaleet loppuvat muodonmuutokseen. Lukija saa tietoa Esterin muodonmuutoksen jälkeisestä elämästä ainoastaan tämän Elisa-ystävälle lähettämästä kirjeestä ja siitäkin hyvin vähäsanaisesti. Arvoituksellisuus on keino, jolla häivytetään todellisuuden ja kuvitellun (tai symbolisen) välisiä rajoja. Jättämällä susielämä pimentoon lukijalle annetaan mahdollisuus pohtia, muuttuiko Ester tosiaan sudeksi vai ei. Täten sudeksi muuttumista tulee tarkastella konkreettisen tapahtuman lisäksi symbolisena muutoksena, kuten tässä tutkielmassa olen jo tuonut esille. Kuitenkaan konkreettista muutosta ei voi olla huomioimatta ja siten pelkästään käsitellä muodonmuutosta symbolisena tapahtumana.

Metamorfoosien avulla on mahdollista käsitellä myös subjektiutta implisiittisesti. Sekä *Pikimustassa, sysipimeässä* että *Sudenmorsiamessa* Esterin ja Aalon on mahdollista ottaa subjektiuasemansa vain paon, muodonmuutoksien, kautta. Molemmat ovat osa kollektiivista yhteisöä, jossa sosiaalinen kontrolli on tiukka ja kaikki tuntevat toisensa. On muututtava eläimeksi,

toiseksi, jotta subjektiutta voidaan toteuttaa. (Lappalainen 1992, 161.) *Pikimustassa, sysipimeässä* kerronnalla pyritään kuitenkin koko ajan purkamaan selkeärajaisia eroja ja kiinteitä subjektiaseamia, kuten jakoa ihmisen ja eläimen välillä, mikä on näkyvissä myös *Sudenmorsiamessa* (ks. Lappalainen 1992, 162).

Merkittävää sekä Esterin että Aalon muodonmuutoksessa on myös se, että he muuntautuvat juuri susiksi. Seksuaalisuuttaan etsivät naiset nähtiin erityisesti 1900-luvun taitteessa uhkana, mikä näkyikin pahan naisen kuvaston yleistymisenä. Rojolan (1992, 137) mukaan ”seksuaalisuus muutti naisen petomaiseksi, pahuuden ruumiillistumaksi”. (Rojola 1992, 137.) Tähän kategoriaan liittyy teoksissa esiintyvä noituus, ihmissudet sekä myös susi eläimenä. Susi näyttäytyy monesti valtarakenteiden ja erilaisten tietomuotojen yhteenliittymän tuottamana pahana. Kristillisen puhettavan vaikutus näkyy merkittävästi susikuvastossa, jossa susi toimii kaiken pahan ja uhan vertauskuvana. Myös erilaiset uskomukset ja myytit sisältyvät tähän tietomuotojen verkostoon, josta susikuvasto sekä miellelyhtymät ovat peräisin. (Melkas 2006, 149.)

Juuri siksi suden valinta muodonmuutoksen kohteeksi onkin niin kiintoisa ja monitulkintainen päätös niin *Pikimustassa, sysipimeässä* kuin *Sudenmorsiamessa*. Pahan symbolin kautta nainen vapautuu yhteiskunnan asettamista kahleista. Kahleiden rikkominen itsessään nähdään yhteiskunnan kautta ”pahana”, ja siksi suden, pahuuden symbolin, valitseminen muodonmuutoksen kohteeksi onkin niin merkityksellinen ja tarkoituksenmukainen päätös. Samalla kyseenalaistetaan sutta pahuuden symbolina, sillä naiset pääsevät toteuttamaan itselleen sopivaa elämää juuri ottamalla sen muodon. *Pikimustassa, sysipimeässä* susi näyttäytyy muutenkin pahuuden kuvaston vastaisena olemalla Esterille ystävänä, ja hänen silmin sudesta välittyä toisenlainen kuva, jossa ei korostu pahuus (ks. lisää luvussa 2.3). Kansanrunoissa naisen ja suden voimalla on myös nähty yhteyksiä, ja siten suden valinta muodonmuutoshahmoksi juuri naisten taholta kytkeytyy myös tähän kansanrunojen näkemykseen (ks. Kaski 2019, 230).

Auran äidin tarinoissa toistuu kaava, jossa metamorfoosi sekä inhimillisen ja ei-inhimillisen rajojen rikkominen hybridisyydellä korostuvat. Punahilkka-satu saa uuden version, jossa tyttö saa itse aktiivisen toimijan roolin omassa muodonmuutoksessaan (ks. lisää luvussa 2.2). Aura pohtiikin äidin tarinoita aikuisena, ja tiivistää ajatuksensa lyhyesti:

Aura ei ollut koskaan päässyt selville, mistä tarinat olivat peräisin. Ihmiset, jotka muuttuivat susiksi ja lähtivät metsään. Asuivat sammaleisissa onkaloissa ja juoksisivat suolla, söivät karpaloita ja pukeutuivat suden turkkiin. (PS 155.)

Pohdinta metamorfooseista yhdistyy Esteriin, ja lukija saa etukäteen vihjeitä tulevasta tapahtumasta. Pohdinta on siitä erikoinen, että se alkaa muodonmuutoksella ihmisestä sudeksi, mutta lopun pukeutumisella suden turkkiin viitataan kuitenkin suoraan ihmiseen, aivan kuin muodonmuutosta ei todellisuudessa olisi tapahtunut. Toisaalta *Sudenmorsiamessa* Aalo muuntautuu sudeksi heittämällä sudennahan harteillensa, eli *pukeutumalla suden turkkiin*.

Ester viittaa suden muodonmuutokseen suoraan: ”Se on metsän väkeä, hiiden väkeä. Hiiden koira, joka muuttuu yöllä sudeksi ja kulkee päivisin ihmisten joukossa.” (PS 89). Hiidellä voidaan viitata pyhään paikkaan, johon keskittyi luonnonuskontojen vainajainpalvonta, tai tällaisessa paikassa esiintyvään olentoon. *Hiiden väki* viittaisi kuitenkin todennäköisemmin Hiiteen, Kalevalaisen mytologian tuonpuoleiseen paikkaan, josta tietäjät kutsuivat hiiden eläimiä avukseen. Runoissa ja loitsuissa Hiisi on myös toiminut synonyyminä muun muassa Manalan kanssa. Kristinuskon myötä hiisi liitettiin käsityksiin helvetistä ja paholaisesta käytyreineen. (Klemettinen 2022, 38.) Esterin toteamuksesta välittyikin näiden uskomusten sekoitus. Tietäjä, johon noitakin voidaan lukea, voi kutsua hiiden eläimiä avukseen, joksi suden voi tässä tapauksessa liittää. Tällöin uskomuksen mukaisesti Ester noitana (joksi hänet leimataan) on kutsunut suden avukseen. Juuri susi on se, jonka avulla ja jonka kautta metamorfoosin yhteydessä Ester pääsee pois yhteisöstä, johon häntä ei oteta osaksi, ja susi auttaa myös yksinäisyydessä. Vaikka tähän ei konkreettisesti viitata teoksessa, on mielestäni mielenkiintoista havainnoida myös tällaisia pienempiä viittauksia suden ja Esterin välisestä suhteesta suullisen perinteen kautta.

Kuitenkin sitaatissa silmiinpistävää on juuri metamorfoosi. Erilaiset yö- ja päiväpuolet viittaavat perinteisiin ihmissukertomuksiin, joissa muodonmuutos tapahtuu öisin, kuten *Sudenmorsiamessakin*. Uskon aiemman sitaatin viittaavankin ihmissuteuteen, vaikka muutosta ihmiseksi ei siinä sinänsä kuvata. Kuitenkin jonkinlainen muodonmuutos siinäkin tapahtuu: yöllä *muututaan* sudeksi. Ihmissuteuden yö- ja päiväpuolta ei *Pikimustassa*, *sysipimeässä* kuitenkaan toisinneta, sillä siinä tapahtuvat metamorfoosit eivät ole sidoksissa vuorokaudenaikaan. Onkin erikoista, miksi Ester puhuu sudesta sitaatin tapaan, mutta tulkitsen sen olevan epäselvä viittaus ihmissuteuteen, ja siten vihjaavan tulevaan muodonmuutokseen. Samalla sitaatista korostuu usko vanhoihin kansanuskomuksiin. Susi tunnettiin suullisessa perinteessä usein myös nimityksellä metsän koira (Kaski 2019, 228). Muodonmuutoksesta välittyy sitaatin yhteydessä jopa arkinen ja luonnollinen kuva, vaikkakin mystinen. Tällä tavoin Ester purkaa puheessaan metamorfooseihin kytkeytyviä pahuuden kuvia, kun metamorfoosista ei välity pelottavia assosiaatioita.

2.1.2 Hybridiset olennot

Teos alkaa Auran lapsuuden hetken kuvauksesta, jossa Aurasta muodostuu hybridinen olento:

Aura - - paljastaa hampaat, murisee. - - Sängyssä on lämmin kohta, ja siihen Aura käpertyy niin kuin koiranpentu kerälle, viikkaa hännän alleen, laittaa hampaat piiloon eikä enää murise. (PS 7.)

Todellisuudessa Aura ei muuta muotoaan, mutta hänen kuviteltu olemuksensa muutos kuvastaa hänen rakkauttaan susiin sekä sudesta kertovaan satuun. Lapsen mielikuvituksen voimin hän muuntaa muotoaan muistuttamaan rakastamaansa olentoa, sutta. Tämä kuvaus aloittaa koko romaanin, ja siten hybridisyys tulee heti vahvasti esille teoksesta. Lämmin suhtautuminen suteen sekä sen näkeminen kumppanina tai ystävänä muodostuu myös romaanin alusta lähtien.

Ester kuvailee itseään ja toimintaansa sekä tunteitaan hyödyntäen eläimellisiksi miellettyjä piirteitä ja toimintatapoja. Hybridiset toimijat häivyttävätkin erityisesti eläin-ihminen-vastakkainasettelua. Ester luo itsestään hybridimäisen häivyttäessään inhimilliseksi ja ei-inhimilliseksi miellettyjen piirteiden rajapintoja. Tästä muodostuu aivan kuin uudenlainen toimijuus, hybridi, joka ei ole inhimillinen eikä ei-inhimillinen, vaan molempia yhtäaikaaisesti. Samalla Ester tulee kyseenalaistaneeksi, mikä oikeastaan on inhimillistä ja mikä ei-inhimillistä. Hybridisoituminen ei koskekaan ainoastaan toista, vaan myös itseä voidaan tarkastella sekoituksena (Löytty 2005, 15). Mikko Lehtonen (2012, 283) kuvaileekin, miten ihmiset ovat oppineet katselemaan, kuuntelemaan ja jäljittelemään elämän muita muotoja ollessaan niiden kanssa kanssakäymisissä. Ihmislaji ei ole siis kehittynyt yksin, vaan vuorovaikutuksessa elottoman ja muun elollisen luonnon kanssa. Mikään inhimillisenä pidetty piirre ei ole ominainen vain ihmisille. (Lehtonen 2012, 283.) Kaikkiaan ihmiset muistuttavat enemmän toisia eläimiä kuin eroavat niistä. Siksi dualistinen jako ihmisiin ja eläimiin (sekä toisaalta myös käyttämäni inhimilliseen ja ei-inhimilliseen) tuntuu keinotekoiselta. Olli Löytty (2005, 9) painottaakin, että ”toiseus on samuuden kieltämistä, rajan vetämistä meidän ja muiden välille”.

Ester kuitenkin rikkoo tätä ajattelutapaa nähdessään itsensä ei-inhimillisten piirteiden ja tapojen kautta, nähdessään samuutta itsessään ja ei-inhimillisissä. Romaanista välittyy suoraan tahto ja halu hybridisyyteen: ”Toisinaan näen aamun sumussa kaksi hirveä - - Minä katson niitä ja tahdon tulla niiden kaltaiseksi - -” (PS 24). Ester siis kuvailee itseään usein eläimellisten piirteiden kautta. Hän rinnastaa itseään ei-inhimillisiin toimijoihin erityisesti vertausten muodossa: ”- - minä olen paljas niin kuin eläin, ihmisturkissani käpertyneenä kiukaan

hehkuun.” (PS 114). Tämä luo uudenlaisia, hybridimäisiä toimijoita, joissa inhimilliset ja ei-inhimilliset piirteet lomittuvat ja yhdistyvät. Vertauksella pyritään eroon selvärajaisesta ymmärryksestä siitä, mikä ylipäättään on inhimillistä ja mikä ei-inhimillistä.

Löytty (2005, 13) kuvailee, miten ”sekoittuminen edustaa uhkaa ajattelutavalle, jonka mukaan sekä ’ensimmäiselle’ että ’toiselle’ on varattu tarkasti määritelty paikka valtahierarkian ääripäissä.” Sekoittuminen haastaa toiseuden tuottaman järjestyksen, ja se voidaan siten nähdä kumouksellisena voimana. Kategorioiden selkeään erotteluun perustuva jäsentely kaatuu omaan mahdottomuuteensa, kun dualistiseen asetelmaan tuodaan vaikeasti määriteltäviä hybridejä: hybridin ei nähdä kuuluvan joukkoon. (Löytty 2005, 13.) Esterin eristäminen yhteisöstä liittyykin samalla hänen hybridisyyteensä. Esterin hybridisyys ja muuntautuneisuus näyttäytyy myös ulkopuolelle, ja kuvataankin, että sodan aikana Tapiota odotti Ketolanperällä joka kerta entistä villimpi nainen. Hybridisyyteen liittyy vahvasti myös Esterin saama noidan leima, jota analysoin lisää luvussa 4.

Hybrideissä yhdistyy myös erilaisia ei-inhimillisiä piirteitä lomittain:

Unessa minä hengitän suden tuoksua. Hän tuoksuu metsälle ja sysikorvelle. Hänen sydämensä sykkeessä lyö metsän ikiaikainen tahti. Minä kuuntelen, ja minusta tulee osa metsää. Minulla on sudenturkki ja linnunsiivet ja syön riistaa ja nukun sammalessa niin kuin eläin. (PS 131.)

Sudenturkki ja linnunsiivet ihmisellä luovat lajienvälisiä kerrostumia. Unen maailmassa tällaiset sekoittumat tuntuvat mahdollisilta. Tässä hybridisyys on positiivinen fantasia, eikä unen maailmasta tahdota herätä. Jälleen tapahtuu myös rinnastamista vertauksen muodossa. Esteristä muodostuu olento, joka ei ole pelkästään inhimillistä tai ei-inhimillistä. Hybridiset olennot antavatkin mahdollisuuden inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuvitteluun. Tässä Ester valitsee itselleen uusia ominaisuuksia tahtonsa mukaan. Täten piirteiden sekoittuminen näyttäytyy haluttavana asiana, eikä suinkaan pelottavana tai kartettavana. Samalla tulkitseen konkreettisten sekoittumien kuvaavan symbolisesti sitä, miten inhimillisessä on aina ei-inhimillistä sekä toisinpäin. Sitaatissa sudesta käytetty hän-pronominin kuvastaa myös luontosuhdetta, jossa eläimelle annetaan arvoa toimijana ja kokijana, arvokkaana yksilönä. Hän myös sekoittaa inhimillistä ja ei-inhimillistä toisiinsa, sillä tyypillisesti vain ihmisestä käytetään hän-pronominia. Toisaalta sitaatissa hän yhdistyy myös ihmiseen ja hybridisyyteen siinä mielessä, että kyseinen susi muuntautuu ihmiseksi ja taas ihmisestä sudeksi.

Myös Olegissa on heti ensimmäisestä kuvailusta lähtien hybridimäisiä piirteitä: ”- - nyt se juoksee metsissä - - Sillä oli pikimustat silmät ja katse kuin jahdatun eläimen.” (PS 47). Ester näkeekin hänen itsensä lisäksi myös muissa hybridimäisyyttä. Hänen ystävänsä ”Elisa on lintuemo, joka kerää ympärilleen haavoittuneita.” (PS 58) ja ”- - hänen jäsenensä ovat hennot kuin linnunluut.” (PS 159). Hybridimäisyys yhdistyy tämän perusteella Esterille läheisiin ja häntä kiehtoviin ihmisiin. Täten samalla inhimillisen ja ei-inhimillisen sekoittumiseen yhdistyy positiivinen alavire.

Olegin hybridisyys näyttää myös jollakin tapaa vastaavan Esterin omaa hybridisyyttä: ”- - hän - - katoaa korpeen. Sinne minne ihmiset eivät mene. Hän on metsän väkeä ja niin minäkin olen. Aistin hänessä lajikumppani. Sellaisen olennon, jonka rinnalla voin juosta metsässä - - ” (PS 130). Oleg poikkeaa ihmisistä, hän on Esterille *lajikumppani, olento*, jollakin tapaa poikkeava kuten Ester itsekkin. Samaa lajia, jotakin hybridistä. *Metsän väki* viittaa myös jälleen kansanuskomuksiin, metsässä eläviin olentoihin, jotka hekin ovat jotain hybridistä, samaan aikaan inhimillistä ja ei-inhimillistä. Ester vaikuttaa ottavan hybridisen olemuksensa vahvaksi osaksi identiteettiään, mikä näkyykin koko teoksen ajan jatkuvina hybridisyyden kuvauksina.

Hybridisyys näyttäytyy myös negaation kautta, kun Tapioon yhdistyy pedon kuvia. Tapion vihdoon saapuessa Ketolanperälle, Ester toteaa: ”- - hän ei enää kuulu tänne, eikä ole kaltaiseni. Hän on vieras muukalainen, jonka tuoksu tulee tuulen mukana ja saa minut kääntymään valmiina pakoon niin kuin peura tekee haistaessaan pedon.” (PS 216). Ester yhdistää itseään jälleen ei-inhimilliseen verratessaan itseään peuraan ja tämän käytökseen. Hän myös hivuttautuu irti inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoista kutsuessaan miestänsä Tapiota vieraaksi ja ei kaltaiseksi. Ester tuntee ei-inhimilliset olennot kaltaisikseen enemmän kuin oman miehensä, mikä käy ilmi juuri hybridisyydestä sekä suhteesta suteen.

Tapion hybridisestä hahmosta syntyy vastakohta Olegin sekä Esterin hybridisille hahmoille: vaikka susi ja ihmissusi mielletään pedoiksi, muodostuu Tapiosta teoksen todellinen peto. Tätä pedon kuvaa välitetään Esterin kautta. Tapio lähestyy juuri synnyttänyttä Esteriä ”kasvoillaan hurjistuneen pedon ilme.” (PS 227). Hän pahoinpitelee Esteriä retuuttamalla ja lyömällä. Vaikka Ester muuntautuu sudeksi, on teoksen todellinen peto tässä kohtaa Tapio, ei ihmissusi. Tapion hybridisessä hahmossa kyseenalaistetaan sitä, mikä mielletään ei-inhimilliseksi, petomaiseksi. Susi sen sijaan ei käyttäydy teoksessa laisinkaan ”petomaisesti”, tai sitten, miten petojen kuvitellaan käyttäytyvän: se ei raatele, pure, vaani tai hyökkää kenenkään

kimppuun. Täten sutta tuodaan samalla lähemmäs inhimillistä ja siten jälleen kyseenalaistetaan inhimillisen ja ei-inhimillisen kuviteltuja rajoja. Myös sudesta muodostetaan siis hybridistä kuvaa. Tapio sen sijaan käyttäytyy arvaamattomasti ja hyökkää Esterin kimppuun, käyttäytyen siten stereotyyppisen petomaisesti. Tapion hybridinen petomaisuus kyseenalaistaakin sitä, mikä mielletään inhimilliseksi käytökseksi ja mikä ei-inhimilliseksi. Inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuviointi on vahvasti läsnä petokuvien kautta: inhimillinen näyttäytyy ei-inhimillisenä ja ei-inhimillinen inhimillisenä.

Esterin hybridisyys yhdistyy usein hänen tunnetiloihinsa. Hän aivan kuin konkretisoi tunnetilojaan kuvaamalla niitä ei-inhimillisin ja hybridisin kuvin. Ester kuvailee kaipausta ja sen tuomaa tunnetilaa: ”- - ilma karkaa pois ja haukon henkeäni niin kuin kala. - - tyhjä rinta puristuu kasaan, kipu täyttää kidukset.” (PS 86). Kalan esille tuominen on tulkintani mukaan tarkoituksenmukaista, sillä ihmisen ja kalan samaistumispiinta tuntuu kaukaiselta, mutta kuten sitaatti osoittaa, hybridisyyden avulla tunnetila välittyy kuitenkin voimakkaana sekä samaistuttavana. Samaistumisen mahdollisuus olentoon, joka nähdään itsestä kaukaisena, rikkoo yhä laajemmin ja vahvemmin ei-inhimillisen ja inhimillisen rajoja.

Ester ei ainoastaan luo itsestään hybridistä olentoa sekoittamalla itseensä eläinten piirteitä, vaan hän häivyttää inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja myös abstraktimmassa muodossa. Samalla hybridisestä kuvauksesta välittyy jälleen tunnetilojen kuvaus, sillä Ester on surun valtaamana, kun Tapio ei taaskaan tullut kotiin rintamalta: ”Minusta tuntuu, että minäkin muutun. Katoan ja valun pois, muutun suoksi, suolammeksi. Muutun sateeksi ja kierrän pilven kautta takaisin maahan ja minusta kasvaa puu.” (PS 110). Tällaisella hybridisyyden kuvauksella korostetaan luonnon kiertokulkua sekä elämän virtaa. Suolammesta höyrystytään pilveksi ja sateen kautta päädytään taas maahan. Tässä korostuu jatkuva toiminta, joka on läsnä luonnossa. Inhimillisen ja ei-inhimillisen rajat häilyvät, kun toimijuus asetetaan abstraktimpaan konseptiin. Tällaisessa hybridisyydessä kyseenalaistetaan sitä, kuka voi toimia toimijana, ja voiko materiallakin ajatella olevan toimijuutta. Myös materiasta muodostetaan hybridisiä toimijoita, kun niihin liitetään inhimillisiä piirteitä. Näen erityisesti romaanin metsän tällaisena materiaalisena toimijana, jota analysoin tarkemmin luvussa 3.

Romaanin loppua kohden, lähestyttäessä lopullista muodonmuutosta, Esterin ei-inhimillisyyttä ei tule esille enää vain vertauksina. Hän esimerkiksi viittaa sisällään kasvavaan lapseen *poikaisena* (PS 222), joka on tyypillinen ilmaisutapa puhuttaessa eläimen jälkeläisestä. Hybridimäisyys johdattelee siten myös kohti varsinaista muodonmuutosta, metamorfoosia ihmisestä

sudeksi. Myös Esteristä käytetty nimitys *metsän emäntä* (PS 134) viittaa suteen, sillä suullisessa perinteessä metsän emäntä oli yksi suden kiertoilmauksista (Kaski 2019, 228).

2.2 Sudesta symbolina

Susi on läsnä teoksessa eläimenä, mutta sen paljastuminen lopulta ihmiseksi johdattelee kohti suden symbolisuuden huomioimista. Sudet ja ihmissudet ovat kirjallisuudessa usein ihmisen pahuuden, pelkojen tai ihmisen ja luonnon välisen suhteen symboleja tai metaforia (Samola 2019, 277). Tulkintani ja näkökantani mukaan myös *Pikimusta, sysipimeä* painottaa näitä jälkimmäisiä piirteitä. Esterin käytös sutta kohtaan kuvastaa hänen luontosuhdettaan, mutta myös Auran hahmossa suhtautuminen suteen symboloi tämän luontosuhdetta.

Aura muistelee useaan kertaan lapsena kuulemaansa Punahilkka-satua. Alkuperäisessä Punahilkka-sadussa susi houkuttelee tytön poistumaan reitiltään isoäidin luo poimimaan tälle kukkia. Susi livahtaa sinä aikana syömään isoäidin suihin. Lopulta susi syö myös Punahilkkan suihin, mutta sekä mummo että tyttö hyppäävät tarinan loputtua suden mahasta, joka on kirveellä viilletty auki. Tarinan opetuksena on, että lasten tulee aina kuunnella vanhempiaan eikä lähteä vieraiden matkaan, ja erityisesti se, että paha saa aina palkkansa. Susi kohtaa julman lopun. Joissakin tarinoissa suden vatsa täytetään kivillä ja se heitetään kaivoon. (Vilkkä 2008, 29.) Kansainvälisesti satu on vaikuttanut susimielikuvaamme negatiivisesti, vaikkakin kuten myös Leena Vilkkä (2008, 30) painottaa, ei Punahilkka-satua ole tarkoitettu kuvaamaan varsinaista sutta eläimenä tai suden suhdetta ihmiseen, vaan susi on toiminut symbolina ihmisten keskeisten suhteiden kuvauksessa. Syynä tähän on ollut ajan henki, ajallinen konteksti, jolloin esimerkiksi poliittisista ja seksuaalisista aiheista ei voitu puhua muuten kuin symbolisesti (ks. Vilkkä 2008, 30).

Auran äidin kertoma versio Punahilkka-sadusta kuitenkin maalaa erilaista kuvaa sudesta tytön ystävä: ”- äidin mielikertomus oli ollut tarina Punahilkasta, jonka paras ystävä oli susi. Tarina oli päättynyt siihen, kun Punahilkka oli karannut metsään ja noidan taikakeinojen avulla muuttunut sudeksi ja juossut loppuikänsä susiystävänsä rinnalla metsässä.” (PS 177). Tässä kertomuksessa sudesta maalataan kumppania, ystävää, jonka vuoksi tyttö on valmis myös muuttamaan itsensä. Samalla tarinaan liitetään myös noidan hahmo. Uusi kertomus symboloi muuttunutta suhtautumista suteen: sutta ei nähdä ilkeänä petona, vaan kumppanina, jonka vuoksi ollaan valmiita myös itse muuntautumaan. Myös noidan hahmo on pikemminkin ystävällinen, sillä tämä auttaa tyttöä muodonmuutoksessa. Tämä poikkeaa satujen noitien arkityypistä, joka on tyypillisesti ilkeämielinen ja edustaa pahuutta. Täten uudella sadulla

rikotaan myös noidan stereotypioita, mutta toisaalta tuodaan esille suullisen perinteen versiota noidasta ja noituudesta.

Sanoista ”noidan taikakeinojen avulla” voidaan myös tulkita tytön itse omaavan noidan taikakeinoja, ja siten muuntavan itse itsensä sudeksi. Passiivisen roolin sijasta tässä uudessa Punahilkka-versiossa korostuu tytön toimijuus: tyttö *haluaa* muuntautua sudeksi. Samalla tavoin myös Esterin toimijuus omassa muodonmuutoksessaan korostuu. Susi symboloi siten tässä tarinassa myös toimijuuden ottamista: tyttö ottaa kohtalonsa omiin käsiinsä ja päättää itse elämänsä suunnasta, johon suden hahmoon vapaaehtoisesti muuntautuminen viittaa. Punahilkkasadun uusi versio on selvästi yhteydessä Esterin tarinaan: Ester muuntautuu sudeksi ja kulkee metsiä pitkin Olegin, suden, kanssa. Lukijalle vihjataan teoksen loppuhuipennusta epäsuorasti tämän sadun kautta.

Ester näkee unessaan suden muuntautuvan mieheksi: ”Minun unessani susi muuttuu mieheksi, tulee sisälle tupani ovesta ja rakastelee kanssani.” (PS 129). Uni ja todellisuus risteävät, kun lukijalle lopulta selviää suden todella olleen mies ja unen totta ainakin osittain. Uni vaikuttaa ensi alkuun fantasialta, jossa toveruudeksi muodostunut ja yksinäisyyttä helpottava yhteys suden kanssa muuntautuu ihmisten väliseksi yhteydeksi. Toisaalta uni saa lukijan epäilemään todellisuutta, ja se johdattelee ajattelemaan myös toisin: kaikki ei olekaan sitä, miltä näyttää. Esterin näkemässä unessa sudesta muuntautuu mies, jolla on mustat silmät sekä päällään suden nahka. Aiemmin lukija on saanut selville, että Olegilla on mustat silmät, ja jollakin tapaa uni alkaakin näyttäytyä yhä todentuntuisemmalta. Miehen päälle jäänyt sudennahka yhdistää häntä jatkuvasti suden muotoon, samoin kuin hänestä välittyvä metsän ja suon tuoksu. Viimeistään Esterin lausahdus: ”Olen nähnyt, miten hän liikkuu metsässä sudenturkissa, livahtaa puiden väliin, juoksee suota myöten, kangasta myöten katoaa korpeen.” (PS 130) yhdistää romanin suden ja miehen toisiinsa lukijan mielessä.

Unien voidaankin ajatella olevan sisäänkäyntejä, valmistautumista ja harjoittelua tietoisuuden seuraavaa askelta varten (Estés 2014, 76). Tämän voi ajatella tapahtuvan lukijan mielessä Esterin unen kautta, mutta näen myös Esterin itsensä prosessoivan todellisuutta unen muodossa. Unessa mies ja Ester rakastelevat. Ehkä todellisuuden ajattelemisen unena auttaa Esteriä käsittelemään sitä, että hän on tehnyt aviorikoksen ja toiminut siten yhteisön normien vastaisesti. Suden voi nähdä symboloivan täten todellisuudelta piiloutumista: sutena mies saapuu Esterin luokse, jonka jälkeen hän voi paljastaa todellisen olemuksensa ja lopuksi palata takaisin suden muotoon poistuakseen paikalta.

Hanna Samolan (2019, 297) mukaan ”susikuvausten kautta teoksissa kuvataan ihmisen taipumusta projisoida pahuus ja väkivaltaisuus johonkin itsen tai oman yhteisön ulkopuoliseen, rajantakaiseen tai toiseen lajiin, josta on muodostunut länsimaisessa kulttuurissa epäinhimillisen pahuuden symboli”. Tulkitsen suden symboloivan teoksessa myös venäläisiin kohdistuvaa vihaa ja pelkoa. Ester elää jatkosodan aikaa, vuotta 1942, jolloin Suomi oli sodassa Neuvostoliittoa vastaan. ”Ryssä” ja ”Iivana” ovat toistuvia nimityksiä puhuttaessa venäläisistä. Esimerkiksi kylällä puhutaan juoruttavan ”Iivanan huorista” (PS 47). Hahmojen puheensävy on nimityksiä käytettäessä halveksiva ja arvottava. Iivana-nimeä käytetäänkin suomen kielessä venäläistä tarkoittavana leikillisenä tai halventavana nimityksenä (Nykysuomen sanakirja 1951–1961, 619).

Susipelko ja venäjän pelko rinnastuvatkin monissa teoksissa toisiinsa (Samola 2019, 280). Myös *Sudenmorsiamessa* kuvataan Venäjään ja venäläisiin kohdistuvaa pelkoa (Samola 2019, 279). Suhde Venäjään on teoksessa osana historiallista ja ajallista kontekstia. Koko 1800-luvun ja 1900-luvun alun ajan suomalaisuuden käsite rakentui pääasiassa vastakkaiseksi verrattaessa ruotsalaisuuteen ja venäläisyyteen. Suomalaisuus haluttiin erottaa vahvasti omaksi alueekseen. (Parente-Čapková 2020, 47.) *Pikimustassa, sysipimeässä* kyläläiset pelkäävät metsässä juoksevaa sutta. Susi rinnastuu suoraan muodonmuutoksen kautta venäläiseen sotavanki Olegiin ja siten myös laajemmin venäläisiin. Kylän ympärillä pelkoa herättävä susi liittyy mielikuvissa jatkuvaan sotatilan uhkaan, jossa ulkopuolinen vihollinen voi milloin tahansa astua esiin ja uhata yhteisön turvallisuutta. Myös sudet ja lainsuojattomat ovat vertautuneet toisiinsa kautta historian (Samola 2019, 280). Oleg sotavankina voitaisiin yhdistää lainsuojattoomaan, joka sudenmuodossa pystyy pakenemaan kyläläisten katseilta, mutta jonka tiedostettu läsnäolo tuntuu uhkaavalta.

Sudet eivät aina symboloi negatiivisia asioita, ja ne ovat uskomuksissa myös positiivisessa asemassa. Venäläinen kansanlegenda kertoo prinssi Ivanista ja harmaasta sudesta. Susi pelastaa haavoittuneen prinssin haaskalinnuilta ja auttaa hänet pakoon pahoilta veljiltään, jotka häntä vainoavat. (Vilkka 2008, 31.) Susi siis myös suojaa uskomuksissa pahoilta ihmisiltä. Romaanin susi asettuu vastaavaan suojelemaan asemaan, kun sekä suden muodossa että suden avulla Ester pääsee pakoon ei-toivottua elämää ja väkivaltaa. Juuri susi auttaa Esteriä päästämään irti yhteisöstä, jossa hänellä ei ole paikkaa, ja johon häntä ei oteta osaksi.

Susi voi myös olla laajemmin ulkopuolisen uhan merkitsijä. *Pikimustassa, sysipimeässä* on vallalla useampia ulkopuolisia uhkia samanaikaisesti. Näkyvimmin uhan muodostaa vallalla

oleva sota (ks. aiemmin tässä luvussa), mutta näen ulkopuolisena uhkana myös Esterin silmin kyläläisten muodostaman ihmisyyhteisön sekä Tapion. Susi ei tässä tapauksessa itse symboloi uhkaa, mutta näen sen symboloivan uhan läsnäoloa. Susi asettuu tässä tapauksessa aiemmassa kappaleessa hahmottamaani suojelemaan asemaan. Se aivan kuin omalla läsnäolollaan symboloi sitä, että uhka on jollakin tapaa läsnä tai lähellä. Kansanrunoissa sudella onkin yhteys myös lähisuhdeväkivaltaan (Kaski 2019, 230). Aiemmin kuvailin Tapion hybridimäistä pedon muotoa, jolle susi asettuu aivan kuin ironiseksi vastapariksi. Kansanrunoissa nainen on myös voinut julistaa menevänsä mielummin suden suuhun kuin huonolle miehelle (Kaski 2019, 230). Tämä tapahtuu *Pikimustassa, sysipimeässä* siinä mielessä konkreettisesti, että Ester välittää suden miehensä Tapion sijasta.

2.3 Susi sutena

Vaikka Esterin kohtaama susi paljastuukin lopulta ihmiseksi, on se kuitenkin läsnä teoksessa nimenomaan sutena. Täten pidän tärkeänä analysoida sitä eläimenä, eikä pelkästään hybridisenä olentona tai symbolina (ks. Lummaa 2010). Suden käsitteleminen metaforana, symbolina, korostaa ajatusta ihmisestä kaiken keskiönä (Rojola 2013, 232). Posthumanistisen ja ekokriittisen näkökulman kautta pidän tärkeänä välttää tällaista ajattelutapaa, jota ei mielestäni myöskään teoksessa korosteta. Susi saa omana itsenään merkittävän roolin. Sen kulkua ja kommunikaatiota Esterin kanssa tarkastellaan läpi teoksen. *Pikimustassa, sysipimeässä*, kuten myös Kallaksen *Sudenmorsiamessa*, pyritään purkamaan inhimillisen ja ei-inhimillisen sekä luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelua kuvaamalla susia tuntevina ja merkityksellisinä yksilöinä kuitenkin antropomorfisoimatta niitä (Rojola 2013, 236–238). Susi muuttuu alun pelottavasta olennoista kumppaniksi, joka tuo Esterille lohtua yksinäisyyteen. Susi on siis läsnä romaanissa vahvana itsenäisenä toimijana. Tätä toimijuutta korostetaan luomalla sudesta yksilöllistä kuvaa sekä tuomalla esille eläimen ja Esterin välistä toveruutta.

Kuten romaanin alun sitaatti *Sudenmorsiamesta* johdattelee (ks. luku 1.2), on suden ja ihmisen välinen suhde monimutkainen ja monivaiheinen, mikä tulee myös teoksessa esille. Leena Vilkka (2008, 17) toteaa susimielikuvamme olevan muodostunut ajan saatossa historiallisista taruista, myyteistä, eläintarinoista, luontodokumenteista ja median välittämästä susikuvasta. Susi on yksi *Raamatun* pahoiksi luokittelemista eläimistä. Esimerkiksi vertaus sudesta lampaan vaatteissa on osa Vuorisaarnaa. (Vilkka 2008, 26.) Suomessa susien suurvaino sijoittuu vuosiin 1875–1885, jonka aikana tapporahaa maksettiin liki kahdesta tuhannesta sudesta. Syynä suureen susivihaan tuona aikana oli lapsensurmat. (Vilkka 2008, 140.)

Ennen 1970-lukua susi määriteltiin Suomessa vahinkoeläimeksi, jota sai metsästä vapaasti (Lähdesmäki 2015, 186). Yhteiset saaliseläimet ovat myös tuottaneet haasteita ihmisen ja suden väliseen suhteeseen. Maatalousvaltaisessa Suomessa metsälaitumet olivat yleisiä, jolloin sudet pääsivät helposti käsiksi kotieläimiin. Lisäksi sudet kilpailivat samoista riistaeläimistä ihmisen kanssa. (Lähdesmäki 2015, 187.) 1942 vuoden valtakäsitys susista puskee romaanissa läpi kyläläisten sekä alussa myös Esterin pelosta alueella kulkevaa sutta kohtaan. Täten romaanin aikana kehittyvä Esterin ja suden välinen toveruus asettuukin erityiseen ja normista poikkeavaan asemaan. Myös Ester puhuu tiedostaen suden aseman yhteiskunnassa: ”Se karttaa ihmisen hajua - - Pelkää nahkansa ja henkensä puolesta niin kuin petojen kuuluu pelätä, sillä niiden henki ei paina ihmisen vaakakupissa mitään. Niitä pelätään ja niistä halutaan eroon.” (PS 136). Ester on luonut suteen läheisen suhteen, ja onkin päättänyt suojella sitä: ”- - susi tietää, että en osoita aseellani sitä. Minä pidän aseeni ladattuna, jotta voin ampua jokaisen, joka lähestyy suden koloa aikeenaan vahingoittaa eläintä.” (PS 161). Samalla Ester arvottaa sutta korkeammalle kuin muita ihmisiä ja olentoja. Hän on valmis vahingoittamaan toisia sutta suojellakseen.

Yleinen suhtautuminen susiin on muuttunut hitaasti. 1970-luvun susien suojelupäätöksen takana olivat asennemuutokset, joihin vaikuttivat heränneet ympäristöhuolet sekä eläinoikeusaate. Myös yhteiskunnan rakenteelliset muutokset maatalousvaltaisesta teollistuneeseen sekä kaupunkivaltaiseen ovat muuttuneen asenteen takana: yhä harvempi ihminen joutui kärsimään susivahingoista. (Lähdesmäki 2015, 188.) Asennemuutokset sutta kohtaan näkyvät teoksessa erityisesti Aura-hahmon kautta, jonka kuvataan tienneen lapsena susista kaiken, kirjoittaneen adresseja susien suojelun puolesta sekä tutkineen Luontoliiton lehtien susiartikkeleja (PS 39).

Ester tuntee vahvaa kumppanuutta sutta kohtaan. Sen läsnäolo on kuitenkin aluksi pelottava: ”Näen suden jäljet ensimmäistä kertaa, kun olen metsässä tarkistamassa pyydyksiä - - Minä otan haulikosta tiukemman otteen - - Jäljet katoavat korpeen, enkä minä seuraa. Jään katsomaan perään ja toivon, etten näkisi niitä enää koskaan.” (PS 10). Samalla Ester kuitenkin yhdistää jo tässä vaiheessa toveruuden tunnetta suteen, sillä hän jatkaa: ”Ja samalla toivon, etten olisi niin yksin.” (PS 10). Jokin sudessa vetoaa häneen ensimmäisestä kohtaamisesta lähtien. Pelko sutta kohtaan yhdistyy tai ehkä pikemminkin syrjäytyy pelolla yksinäisyydestä.

Susi tuntuu aluksi vieraalta ja etäiseltä, mutta hyvin pian Ester jo kaipaa suden läsnäoloa: ”Haluan nähdä suden. / Haluan nähdä sen tummat silmät, hehkuvat silmät. Haluan nähdä sen

katseen, joka vainoaa minua unessa ja ajatuksissa.” (PS 87). Tulkitsen kumppanuuden tunteen johtuvan erityisesti siitä, että Ester kokee olevansa yksin, kuten hänen tapaamansa susiyksilökin. Ester pystyy samaistumaan eläimeen, sillä hänenkin on teoksessa kuvattu paenneen ja juosseen jostakin pois, ja hän kuvailee kokevansa monella tapaa itsensä kuulumattomaksi ja vieraaksi kyläläisten keskuudessa kaupungissa. Ester toteaaakin sudesta: ”- - se on tullut ajetuksi pois sieltä, missä sen lajikumppanit elävät. Se on yksin, näen sen jäljistä. Tunnen painaluksista yksinäisen suden.” (PS 88). Tässäkin Ester korostaa suden yksinäisyyttä, ja tulkintani mukaan rinnastaa itseään suteen puhuttelemalla sitä korostaen ”yksinäiseksi sudeksi”, jollaiseksi hän myös itsensä kokee.

Inhimillisestä näkökulmasta tarkasteltuna sanonnalla ”yksinäinen susi” voi olla positiivinen konnotaatio, johon yhdistyy ajatus määrätietoisuudesta ja uskalluksesta tehdä itseään miellyttäviä ratkaisua, kulkea valtavirtaa tai odotuksia vastaan. Toisaalta yksinäisellä sudella voidaan myös tarkoittaa ihmistä, joka elää erakkona ja eristäytyneenä muista, jolloin sanontaan yhdistyy myös negatiivisempia määreitä, vaikkakin kyse on yleensä vapaaehtoisuudesta sekä luonteenpiirteiden ominaisuuksista, ei pakosta. Susien maailmassa yksinäinen susi on kuitenkin poikkeus: tila, josta lajityypillisesti laumaeläin pyrkii pois, tai johon se on joutunut tahtomattaan. Yksinäinen susi on siis ei-inhimillisestä susien näkökulmasta hyvinkin negatiivinen määre. Tulkitsen Esterin ymmärtävän yksinäisen suden käsitteen samalla tavalla kuin sudet. Täten Ester rinnastaa itseään vahvasti susiin ja tarkastelee asemaansa ei-inhimillisestä näkökulmasta käsin. Tämä korostaa Esterin ja suden välistä kumppanuuden tunnetta. Pelko sutta kohtaan väistyykin yhä etenevässä määrin Esterin mielestä: ”Olen nähnyt sen katseen pimeässä, tuntenut, miten se seuraa minun liikkeitäni niin kuin minä seuraan sen liikkeitä. Eikä minua pelota.” (PS 118). Ester ja susi käyttäytyvät samalla tavoin: he tarkkailevat toisiaan ja totuttavat pikkuhiljaa toistensa läsnäoloon.

Myös Aura suhtautuu suteen samankaltaisesti, vaikkakin hänelle suden merkitys jää hyvinkin etäiseksi verrattuna Esteriin. Hän näkee suden heti ensimmäisenä aamuna Ketolanperällä, ja sen näkeminen aiheuttaa hetkellisesti pelkoa. Kuitenkin jo seuraavalla kerralla kun Aura pohdii kohtaamista, on tunnelma jo erilainen: ”Varjo lammen rannalla näyttäytyi Auran mielikuvi-tuksen kummajaisena, lapsuuden iltasadun ystävällisenä sutena, joka äidin kertomuksessa oli ottanut Punahilkkan ystäväkseen sen sijaan, että olisi syönyt tämän suihin.” (PS 177). Tässä tiivistyy jälleen myös ajan saatossa muuttunut käsitys sudesta. Vaikka Aura tässä kohtaa luuleekin suden vieneen Esterin, ei hänen suhtautumisensa näkemäänsä suteen kuitenkaan muutu negatiiviseksi tai pelokkaaksi. Hän kuitenkin tiedostaa oman näkökulmansa ja sen outouden

liitettyinä Esteristä tekemiinsä päätelmiin, mikä tulee ilmi erityisesti sanavalinnasta *kummajainen*. Aura tiedostaa, että hänen pitäisi ajatella sudesta eri tavalla siksi, että uskoo Esterin menehtyneen suden kynsissä. Kuitenkin Aurassa tiivistyy muuttuneet asenteet sutta kohtaan, jossa susi nähdään osana luontoa, ei pelottavana ja hävitettävänä petona.

Ester arvottaa suden erilaiseen rooliin verrattuna muihin eläimiin: ”Minä ajattelen, että en ole enää niin yksinäinen, minulla on seuranani joku muukin kuin lehmä ja muutama kana. Sillä minä tiedän, että susi käy Ketolanperällä.” (PS 118). Esterin arvottava käytös on jokseenkin yllättävää, sillä hän kuitenkin romaanin alussa miettii nukkumista navetassa lehmän seurana. Arvottavan käytöksen tulkitseen johtuvan siitä, että sudella villieläimenä on vapaa tahto liikkua Ketolanperällä Esterin seurana, kun taas lehmä ja kana ovat pakotettuina sidoksissa Esteriin. Toisaalta lehmä ja kanat luokitellaan myös tuotantoeläimiksi, joita yhdistetään monella tapaa enemmänkin hyödykkeiden rooliin, vähempiarvoisiksi olennoiksi, joita voidaan surutta käyttää hyödykkeinä ja tarvittaessa (tai pikemminkin haluttaessa) myös tappaa. Rojola (2013, 244) painottaakin, että ”ihmisen ja eläimen suhde kytkeytyy aina myös politiikkaan, etiikkaan ja oikeudenkäyttöön”. Arvottamisen lähtökohtana voitaisiin siis ajatella olevan erilaiset kulttuuriset normit, joissa tuotantoeläimet asetetaan eriarvoiseen asemaan lemmikki- sekä villieläimiin nähden. Tuotantoeläimiin liittyy myös arvottava näkemys niistä jollakin tapaa tyhmempinä eläiminä. Suden arvottaminen korkeammalle johtuu kuitenkin ensisijaisesti kumppanuuden tunteesta. Jokin sudessa vetoaa Esteriin eri tavalla.

Ester lähtee etsimään sutta syvältä korvesta. Hän löytää suden pesäpaikan, muttei itse sutta. Ester kuitenkin tulkitsee sen jälkiä ja suhtautuu suteen empaattisesti:

Minä kaivan kassiani. Löydän sieltä kerälle laittamani huovan. Jätän sen suden makuusijalle, jotta sen on lämmin olla kylmässä maassa, roudansyömässä. Jätän lihakimpaleeni sille syötäväksi, jotta sen on hyvä olla, jotta se voi nälättä nukkua yönsä, haavoittunut peto. (PS 89.)

Susi vastaa Esterin ystävälliseen tekoon etäältä: ”- - minä kuulen, miten susi ulvoo.” (PS 89) Ulvonnalla susi osoittaa kiitollisuutta Esterin teosta sen omalla susimaisella tavalla. Ester suhtautuu suteen empaattisesti ja lämpimästi aivan kuin samaistuen sen asemaan, mutta kuitenkaan unohtamatta sen pedon olemusta. Esterin toiminta täten rikkoo inhimillisen ja ei-inhimillisen selväpiirteisiä rajoja sekä eristämistä toisistaan. Empaattisuus ylittää lajirajoja ja siten samalla nähdään enemmän samaistumisen piirteitä kuin eroavaisuuksia.

Tehtyään tuttavuutta toisiinsa etäältä susi tulee lopulta Esterin ovelle. Ester jättää sudelle oven auki ja rohkaisee sitä käymään sisään. Susi käyttäytyy varovaisesti, mutta antaa Esterin hoitaa haavojansa, loukkaantunutta jalkaansa. Susi käyttäytyy siinä mielessä eläimelle tyypilliseen tapaan, että monesti loukkaantunut eläin hakeutuu helpon ravinnon sekä suojan perässä ihmisasutuksen lähelle. Lisäksi susi on tottunut vähitellen Esterin läsnäoloon, ja siten he ovat jo tuttuja toisilleen. Toisaalta susi käyttäytyy eläimelle epätyypilliseen tapaan, kun se antaa Esterin hoitaa haavojaan sekä he pystyvät sanattomasti kommunikoimaan keskenään: ”Kun olen hoitanut suden haavan, se käpertyy lieden viereen ja katsoo minua anovalla katseella. Se pyytää, että saisi jäädä edes hetkeksi lieden lämpöön. - - Minä katson sitä ja annan sille luvan.” (PS 137).

Inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja kuvitellaan uudelleen, kun kommunikaatio lajien välillä tuntuu lukijalle luonnolliselta sekä mahdolliselta. Suullinen perinne on täynnä kuvauksia lajienvälisestä kommunikaatiosta, ja jatkuvat viittaukset siihen vahvistavat myös luonnollisuuden tunnetta (ks. Seppä 2021, 24). Samalla empaattinen ja hoivaava näkökulma suteen rikkoo käsitystä siitä pelottavana ja vaarallisena petona. Silti Ester pyrkii kunnioittavaan lähestymiseen antamalla suden omaehtoisesti päättää, milloin tulla sisälle, milloin lähteä, ja antaa sen olla rauhassa. Susi näyttäytyykin Esterille yhä useammin tämän jälkeen, ja hän jättää tupansa oven auki sutta varten. Antamalla sudelle itseisarvoa omana yksilönään, susi voi itse päättää haluavansa olla Esterin lähellä. Tämä lisää Esterin ja suden välistä yhteyttä entisestään, ja tässä toistuu aiemmin mainitsemani suden erityisyys Esterille verrattaessa muihin eläimiin, kun susi valitsee itse haluavansa olla Esterin lähellä. Lajienvälisten kumppanuussuhteiden kuvaus rikkoo käsityksiä siitä, mikä voidaan luokitella inhimilliseksi ja mikä ei-inhimilliseksi, sillä kumppanuuden tunne vaatii tunnetta samuudesta. Tästä kulmasta tarkasteltuna susi ja Ester näyttäytyvät molemmat hybrideinä, jotka purkavat selviä rajoja.

3 Metsä toimijana ja mahdollistavana tilana

Metsä on vahvasti läsnä *Pikimustassa, sysipimeässä*. Tarkastelen tässä luvussa metsää yhtenä teoksen toimijoista. On kiinnostavaa, millä tavoin metsä, jota ei nähdä tyypillisesti tietoisena kokonaisuutena, tekee toimintaansa näkyväksi romaanissa aivan kuin kanssatoimijana.

Vaikka metsä itsessään voidaankin nähdä koostuvan sekä ”materiaasta” että ”elävästä”, laskeen sen kokonaisuutena kuitenkin osaksi materiaalisia toimijuuksia (ks. Iovino ja Oppermann 2012, 82).

Se on vahvasti läsnä koko romaanin ajan erityisesti Esterin näkökulman kautta, jolloin päästään samalla käsiksi myös hänen luontosuhteeseensa. Metsän näkeminen toimijana kyseenalaistaa toimijuuden käsitteen rajoja. Metsän elävyyttä ja toimijuutta korostetaan erityisesti personifikaatioiden avulla. Personifikaatio on retorinen keino, jossa elottomalle tai ei-inhimilliselle annetaan eläviä ja personoivia, inhimillisiä piirteitä (Hosiaislouma 2003, 702). Samalla puretaan inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja. Metsä näyttäytyy myös tilana, joka mahdollistaa inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten suhteiden uudelleenkuveltun. Tarkastelen tässä luvussa metsää myös moninaisena mahdollistavana ja muuntautuvana tilana.

Metsä muodostaakin omanlaisensa hybridisen olennon, joka toimijana sekä tilana vaikuttaa romaanin hahmoihin. Siinä yhdistyy jotakin inhimillistä ja ei-inhimillistä, materiaa ja elävää, ja siten hybridinä se itsessään kuvittelee uudelleen inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä rajoja.

3.1 "[M]etsä pitää minun puoliani" - Metsä toimijana

Kuten Jane Bennett (2020, 167) mainitsee, on vallalla yhä ”syvä kulttuurinen sitoutuminen ajatukseen, että materia on liikkumatonta ja että todellinen toimijuus kuuluu vain ihmiselle”. Romaani kuitenkin rikkoo tätä valtakäsitystä. Teoksen materiaallinen toimija, metsä, luo, vahvistaa ja edesauttaa tapahtumien kulkua ja tunnelman ja tunteiden välittymistä. Metsä kulkee ihmishahmojen rinnalla. Inhimillisen ja ei-inhimillisen rajapintoja kuvitellaan uudelleen materialin toimijuuden kautta, kun ei-inhimilliseksi mielletty materia asetetaan inhimillisen rinnalle omaksi toimijakseen. Rajapintoja rikotaan liittämällä materiaan inhimillisiksi luokiteltavia piirteitä personifikaatioiden muodossa. Personifikaatioissa riskinä on, että inhimillistämällä viedään ei-inhimilliseltä pois oma toimijuus.

Näen kuitenkin niillä olevan myös positiivisia mahdollisuuksia. Personifikaatioilla lukija omalla tavallaan pakotetaan asemaan, jossa tämän tulee huomioida myös inhimilliseksi miellettyjen hahmojen ulkopuolisia toimijuuksia. Näen personifikaatiot keinoina, joiden avulla materiaa, ei-inhimillistä, tuodaan lähemmäksi ihmistä, inhimillistä, ja myös siten ne rikkovat ihmisen erityisasemaa ainoana toimijana (ks. Bennett 2020, 167). Fantasian ja personifikaatioiden kytkös on myös ilmeinen, kun monet fantastiset hahmot saavat ihmismäisiä piirteitä. Ne tekevät olennoista helpommin lähestyttäviä ja ymmärrettäviä. Personifikaatio on myös ollut kansanrunoudessa sekä -saduissa suosittu tyylikeino (Hosiaislouma 2003, 702).

Pikimustan, sysipimeän esittämät ei-inhimilliset toimijuudet purkavat käsitystä siitä, että ainoastaan inhimillisellä olisi toimijuus. Toimijuuden käsite laajenee myös entisestään, kun materiaalla, tässä tapauksessa metsällä sekä sen osilla, nähdään olevan toimijuutta. Dualistinen ajattelutapa, kuten jako materiaan ja elämään, vaikuttaa kulttuuriin syvätasolla: se ohjeistaa näkemystä siitä, kuka voi olla toimija ja kuka vastaavasti joutuu olemaan toiminnan kohteena (Melkas 2006, 258). Suomalainen suullinen perinne tukee *Pikimustan, sysipimeän* toimijuuksien tarkastelua, sillä siinä ei ole vastaavaa dualistista ja hierarkkista jakautumista kuten valalla olevassa länsimaisessa ajattelutavassa. Luonnolla ja sen osilla on uskottu olevan oma henkensä, ja eläimet on nähty subjekteina: kansanrunoissa eläimiä ja luontoa on usein kuvattu hän-pronomeineilla ja tuntevina olentoina. Myös esineillä on voitu uskoa olevan erityisiä voimia, ja niissä on voinut asua omia henkiä. (Harva 2018.) Toimijuuden käsitteen on siis nähty kattavan paljon laajemman alueen kuin vain inhimillisen.

Bennettin (2020, 9) mukaan ”filosofinen pyrkimys nimetä, missä subjektiivisuus alkaa ja päättyy, kytkeytyy usein fantasioihin ihmisen ainutkertaisuudesta Jumalan silmien edessä tai materiaalisuudelta pakenemista tai luonnon hallitsemista”. Voitaisiin siis sanoa, että subjektiivisuuden määrittelyyn kytkeytyy vahva antroposentrinen näkökulma. Poistuminen antroposentrisestä ajatustavasta on haasteellista sekä täynnä ristiriitoja. Bennettin (2020, 9) mukaan performatiivinen sisäinen ristiriita syntyykin siitä, kun ihminen artikuloi materiaa koskevan teorian. Kuitenkin hän korostaa, että tältä sisäiseltä ristiriidalta voidaan välttyä, jos esimerkiksi materian, elämän, oman edun ja toimijuuden käsitteitä tarkistetaan (Bennett 2020, 9). Bennett (2020, 53) näkee antropomorfisoinnissa olevan kuitenkin myös hyviä puolia.

Metsää tuodaan siis esille toimijana erityisesti personifikaatioiden avulla: ”Metsä henkii kylmää ilmaa, varastoi talven tulon itseensä ja puhaltaa hyisiä henkäyksiä pelloille.” (PS 24). Kirjallisuudentutkimuksessa personifikaatiot luokitellaan antropomorfisoinniksi ja siten

niiden voitaisiin nähdä olevan myös antroposentrisiä, mutta toisaalta väitän, että niiden avulla tuodaan esille materiaan vitaaliutta ihmiselle helpommin lähestyttävässä muodossa. Samalla myös puretaan ajatusta ihmisen ylemmyydestä siinä mielessä, että personifikaatioissa myös materia toimii ihmisen kaltaisesti ja siten ne korostavatkin samankaltaisuutta. Personifikaatioiden avulla voidaan tuoda esille ei-inhimillisen arvoa. Tuomalla ei-inhimillistä lähemmäs inhimillistä, tai tarkemmin ihmistä, asetetaan sille samalla saman asteista arvoa itsen kanssa. Ei-inhimillinen jakaa samoja piirteitä ja ominaisuuksia sekä saa samalla itse äänen, joka on ihmisen ymmärrettävissä. (Moore 2008, 195.)

Antropomorfisointi voikin toimia antroposentrisiä vastaan, kun samanarvoisuutta ja samankaltaisuutta korostetaan (ks. Bennett 202, 168). Iovino ja Oppermann (2012, 82) kuvaavatkin, että materiaalisen ekokritiikin yhteydessä asioiden, paikkojen, luonnonelementtien ja ei-inhimillisten inhimillistäminen ei välttämättä ole merkki antroposentrisestä ja hierarkkisesta näkemystä, vaan se voi olla narratiivinen tae, jonka tarkoituksena on korostaa aineen agenttista voimaa. Jos antropomorfiset representaatiot käsitetään tässä kriittisessä perspektiivissä, ne voivat paljastaa yhtäläisyyksiä ja symmetrioita ihmisen ja ei-ihmisen välillä (Iovino ja Oppermann 2012, 82).

Bryan L. Moore (2008, 2–3) kuvailee joidenkin kirjailijoiden lähestyvän personifikaatioita ekosentrisestä näkökulmasta. Tässä ajatusmallissa personifikaatiot valjastetaan antroposentrisiä vastaan: personifikaatioiden avulla tarjotaankin vaihtoehtoisia tapoja nähdä maailmaa (Moore 2008, 2–3). Oman tulkintani mukaan ekosentrisen näkökulma personifikaatioista vastaa myös suomalaisessa suullisessa perinteessä käytettävää kieltä ja tapaa puhua ei-inhimillisestä. Antropomorfismilla onkin ollut tarkoituksensa maailman ymmärtämisessä (Moore 2008, 195). Suomalaisessa suullisessa perinteessä metsä saakin erityisen aseman. Metsää on puhuteltu elävänä olentona erilaisissa kansanrunoissa ja -lauluissa (Harva 2018, 354; myös Seppä 2021). Metsän toimijuus tulee esille myös siellä asuvien olentojen, kuten metsänväen kautta. Kansanuskomuksissa metsä pystyi toimijana, usein erilaisten olentojen välityksellä, reagoimaan siellä kulkevaan ihmiseen. Metsässä kulkemiseen liittyi erilaisia sääntöjä, ja väärin käyttäytyvä saatettiin esimerkiksi kadottaa metsän peittoon. Metsää ja sen väkeä pyrittiin pitämään tyytyväisinä uhraamalla ja lahjomalla. Tiina Sepän (2021, 24) mukaan ”sen hyväksyntää, suopeutta ja suostumusta toivotaan ja varmistellaan, mutta ihminen ei voi koskaan olla niistä aivan varma”. (Seppä 2021, 24.)

Ester korostaa itse metsän toimijuutta puheissaan: ”Täällä me olemme riippuvaisia metsästä ja se suhtautuu meihin armollisen välinpitämättömästi. Me olemme sille välttämätön paha, jonka se sietää kun ei muuta mahda.” (PS 158). Metsästä muodostuu kuva elävänä ja tuntevana toimijana, jolla on oma luonteensa ja suhtautumisensa ihmisiin. Sanavalinnat *armollisen välinpitämättömästi* viittaavat metsän voivan toimia myös ihmistä vastaan, mutta metsä *päättää* reagoida näihin tällä tavoin. Toisaalta korostetaan sitä, miten metsä *sietää* ihmistä, kun *ei muuta mahda*. Tämä sekä ihmisten kuvaileminen välttämättömänä pahana kuvaavat sitä, miten metsään suhtaudutaan ihmisten toimesta, ja miten metsä toimijana ei lopulta pääse kuitenkaan ihmisistä lopullisesti eroon: metsä *päättää* sietää ihmisiä, vaikkakin pakon sanelemana.

Sanavalinnoista korostuu myös Esterin asenne metsää kohtaan ja siten niistä on nähtävissä myös hänen luontosuhteensa: niistä välittyy empatia sekä ymmärrys metsää kohtaan. Feministinen ekokritiikki purkaa moderniin luontokäsitykseen liittyviä hyväksikäytön ja kontrollin ideoita. Siinä luonto alkaakin edustaa vapautta, ja pyrkimyksenä on elää harmonisesti luonnon ja ihmisen välillä. (Melkas 2008, 141.) Ester toteuttaakin tätä harmonista suhdetta, mikä tulee esille hänen puhetavoistaan sekä käytöksestään. Aiemmassa sitaatissa Ester korostaa ihmisen olevan *riippuvainen* metsästä. Hän tiedostaa, ettei ihminen pärjäisi ilman metsää. Korostamalla metsän toimijuutta hän myös antaa sille itseisarvoa. Samalla hänen puheestaan välittyy myös tietynlainen ymmärrys ihmisten suhtautumisesta metsään yleensä hyväksikäytön periaattein. Ester ei aseta itseään muiden ihmisten yläpuolelle, vaan kuvailee me-muodossa itseään osana ihmisten kokonaisuutta. Täten hän tiedostaa ihmisyyden vaikutuksen ja riippuvuuden metsää kohtaan eikä sulje itseään tästä osasta ulkopuoliseksi.

Samaan aikaan Esteristä välittyy kuitenkin pyrkimys harmoniseen suhteeseen metsän kanssa: ”Muuta en kuule, vain metsän hengityksen, joka ei ole ääni ollenkaan. Se on tapa olla, ajatella. Minä hengitän sen mukana ja tunnen miten olen osa sitä.” (PS 55). Metsän ja Esterin yhteys välittyy erityislaatuisena. *Hengittäminen sen mukana* viittaa tulkintani mukaan konkreettiallaan harmoniseen yhteiseloön sekä myös jollakin tapaa samuuteen. Jotta pystytään hengittämään jonkun tai jonkin *mukana*, on se tulkittava jollakin tapaa itsemme kaltaiseksi, ja hengittäminen on tehtävä toista kuunnellen, mukautuen. Ester tuntee olevansa *osa sitä*, metsää, tapaa ajatella ja olla, jonka tulkitsen tässä yhteydessä nimenomaan harmoniseksi yhteiseloksi. Samalla metsästä tulee elävä olento, joka pystyy hengittämään.

Toimijana metsä reagoi siellä kulkevaan Esteriin vaihtelevalla tavalla. Vaikka Esterin ja metsän harmonista suhdetta korostetaan monessa kohtaa, ei heidän suhteensa ole pelkästään sopuisoinuinen. Ester käy pyydyksellään, josta susi on vienyt saaliin:

Hetkessä metsä on täynnä silmiä ja katseita, jotka tuntuvat seuraavan minua. En ole enää yksin, vaikka en näe ketään. Jäljet johtavat metsään, sinne missä on pimeää ja minne valo ei yllä. Syvälle hiiteen, koko seudun armottomimpaan korpeen. Torjuvien runkojen katveeseen. (PS 80.)

Tulkitsen *torjuvien runkojen* viittaavan siihen, ettei metsä halua Esteriä syvemmälle korpeen. Tässä vaiheessa Ester vielä pelkää sutta, ja tätä kautta tulkitsen, ettei Ester ole metsän mielestä vielä valmis siirtymään syvemmälle. Aivan kuin metsä ei olisi vielä varma Esteristä ja hänen aikeistaan. Metsä on *täynnä silmiä ja katseita*, jotka tarkkailevat ja aivan kuin arvioisivat Esteriä. Metsä suojelee omiaan, sutta, eikä halua Esterin seuraavan sitä syvemmälle korpeen.

Susi näytetäänkin myös osana metsää. Kun susi vierailee Esterin luona, hän toteaa:

Metsä on tullut sisälle minun tupaani, ja minä hengitän sitä sisälleni ja haistelen ilmaa, jossa tuoksuu eläimen pelko ja kostea maa. Ulkona on pimeä, ja tuuli ravisuttaa koivua tuvan seinää vasten, raapii pitkillä kynsillään, riuhtoo talon seinää aivan kuin sekin tahtoisi tulla sisälle, mutta sitä en päästä. Minä pakotan tuulen pysymään ulkopuolella, se ei mahda minulle mitään. Tuuli asuu metsässä ja puiden latvoissa ja kuuluu ulos niin kuin susi kuuluisi. Metsä yrittää tulla tupaani hakemaan omansa pois, mutta minä en päästä. (PS 137.)

Tässä susi ja metsä rinnastuvat toisiinsa. Suullisessa perinteessä metsää onkin toisaalta käytetty myös suden kiertoilmaisuna (Kaski 2019, 228). Sitaatissa metsän vahva toimijuus tulee esille, kun se valjastaa tuulen tahtoonsa ja *yrittää tulla hakemaan omansa pois*. Samalla metsän jopa oikukas toimijuus tulee esille, kun se ei vaikuttaisi haluavan suden, *omansa*, olevan tuvassa.

Metsä on usein personoitu suullisessa perinteessä Tapiio-hahmon muodossa (Harva 2018, 349). Tapiosta ei ole muodostunut kuitenkaan vakiintunutta kuvaa, vaan Tapiio on esiintynyt runoissa, milloin mies-, milloin naispuolisena hahmona, ja toisaalta nimeä on käytetty myös suorana synonyyminä metsälle (Harva 2018, 354). *Pikimustassa, sysipimeässä* Tapiio on Esterin miehen nimi. Ester ilmaisee tunteitaan Tapiota kohtaan sekä ahdistustaan yksinäisyydestä ja jostakin sellaisesta, mitä hän kokee, että häneltä odotetaan:

- - ikävä syö aukkoa rintaani. Ei ikävä, vaan yksinäisyys, joka on pahempaa kuin mikään. Kun ajattelen Tapiota, ajattelen turvaa. Ajattelen paikkaa, jossa voin

jättää vastuun jollekin toiselle ja unohtaa, mitä minulta odotetaan. Muuta en ajattele, eikä se huolestuta minua muulloin, kuin niinä lyhyinä hetkinä, kun makaan valveilla kotiin palanneen mieheni rinnalla ja ymmärrän, ettei hän merkitse minulle mitään. (PS 48.)

On selvää, ettei Ester koe suhdettaan Tapiioon läheiseksi. Silti Tapio merkitsee hänelle turvaa. Tapio-nimi viittaa suoraan suomalaiseen uskomukseen metsän jumalasta tai haltijasta, ja sitä on myös käytetty synonyyminä metsälle, kuten jo aiemmin toin esille (ks. Alhonen 2013, 57). Tulkitsen tällä viittauksella olevan suora yhteys Esterin suhteeseen Tapiota kohtaan: Tapio, metsä, edustavat turvaa. Tapio ei itse ihmisenä ole Esterille merkityksellinen, vaan metsä, jota Tapio nimellään edustaa. Metsä edustaa todellista turvapaikkaa Esterille. Tämä tulkintani tulee erityisesti esille sitaatissa näkyvästä sanavalinnasta *paikka*. Tulkintaani korostaa myös Esteristä käytetty nimitys *metsän emäntä* (PS 134). Kansanuskomuksissa Tapion vaimoa Miellikkiä (sekä tytärtä Annikkia) kutsuttiin myös metsän emännäksi (Harva 2018, 363). Toisaalta voidaan myös ajatella, että Tapio kansanuskomusten mukaisena ”metsän hallitsijana” pitää Esteriä erossa turvapaikastaan, eli metsästä, vaikkakin kuvainnollisesti ja tiedostamattaan. Metsä näkyy vilaukselta myös Tapion olemuksessa, kun hänen silmänsä muuttuvat ”metsäntummiksi” (PS 222) kiukusta.

Lukija pääsee käsiksi metsään erityisesti Esterin katseen kautta, ja hänen havainnoimassaan metsässä huomio kiinnittyy erilaisiin ei-inhimillisiin toimijuuksiin, joista metsä itse on yksi. Metsä voidaan nähdä kokonaisuutena, mutta toisaalta jokainen sen osanen on metsää, kuten aiemmin suden kohdalla kuvailin. Metsän toimijuus tulee esille myös sen osista kuten puista, joiden elävyyttä korostetaan useaan otteeseen: ”- - metsän puut tuijottavat ja kuiskailevat.” (PS 52). Kansanuskomuksissa puilla on uskottu olevan oma haltijansa, jopa oma henkensä, ja siten niitä on myös kohdeltu elävinä olentoina (Harva 2018, 354; myös Alhonen 2013, 90). Myös Auran puheissa puiden ja siten metsän elävyys toisintuu: ”Metsä hänen ympärillään oli suuri ja humiseva. Puut olivat kuin eläviä olentoja, jotka katselivat häntä.” (PS 101).

Metsän ja Esterin keskinäinen luottamus kytkeytyy hyvin Esterin ajatukseen siitä, että ”- - metsä pitää minun puoliani.” (PS 162). Samalla tavoin *Sudenmorsiamessa* Metsän henki varjelee Aaloo (S 63). Esterin vankka usko metsän suojeluun korostaa samalla metsän toimijuutta. Metsä *pitää Esterin puolina*, eli näkee Esterin jollakin tapaa suojelunsa arvoisena, ehkäpä jopa itselleen läheisenä. Kansanrunoudessa on nähtävissä samantapaista ajatusta, jossa metsä näyttäytyy erityisenä turvapaikkana juuri naiselle sekä itsevaltaisena toimijana. Naisten

huolirunoissa metsä aktiivisena toimijana hoivaa, suojaa ja tarjoaa turvaa (Seppä 2021, 28). Seppä (2021, 26–27) kuvaileekin, miten ”metsä voi lyysisessä huolirunoudessa olla pakopaikka, jopa vaihtoehtoinen yhteisö. Pakopaikkaa etsivälle se voi tarjota myös turvapaikan – tai kieltäytyä, omista syistään”. Esterin pako suden muodossa juuri metsään kytkeytyykin vahvasti tähän huolirunojen näkemykseen metsästä turvapaikkana. Metsän kaipuu ja yhteyden korostus vahvistavat tulkintaa siitä, että metsä muodostaa Esterille vaihtoehtoisen yhteisön ihmisyyhteisöstä vastakkaisena.

3.2 ”Metsässä on koti, metsässä on turva” - Metsä mahdollistajana

Yhdistän *Pikimustan, sysipimeän* metsän kuvaa myös Kaisa Kurikan käyttämään monimetsä-käsitteeseen (2021). Kurikka tarkastelee artikkelissaan ”Johanna Holmströmin *Camera Obscura* (2009) ja monimetsä” (2021) Holmströmin kuvaamia metsiä. Kurikka (2021, 11) ei näe niitä ensisijaisesti ihmiskokemuksen kautta hahmottuvina paikkoina, vaan ”tiloina, joissa mahdollistuu ihmisten ja ei-ihmisten kohtaaminen”. Hänen mukaansa monimetsän käsitteen ”metsä ei ole ihmisten vaan mitä moninaisempien olioiden tila” (Kurikka 2021, 11). Metsää tarkastellaan *Pikimustassa, sysipimeässä* Esterin näkökulmasta, mutta sillä vaikuttaisi olevan hyvinkin vahva oma ja itsenäinen tahto, joka ei ole liitoksissa ihmisiin. Metsä myös näyttäytyy Kurikan monimetsän käsitteen tapaan mahdollistajana. Sepän (2021, 41) mukaan ”[k]ansanrunoudesta on luettavissa sen laulajien havainto ja kokemus metsän arvaamattomasta toimijuudesta sekä sen omalakisesta maailmasta, jossa ihmiselle saattaa lopulta langeta vain sivuhenkilön rooli”. Metsä näyttäytyykin tähän tapaan jopa oikukkaana, muuntautumiskykyisenä toimijana ja tilana.

Metsä voi näyttäytyä erilaisena eri hahmojen näkökulmasta ja lähtökohdista. Kurikan (2021, 12) mukaisesti ”[m]etsät vaikuttavat niitä havainnoiviin olioihin, ihmisiin ja ei-ihmisiin, mutta ne myös vaikuttavat – toisin sanoin muuntuvat – niitä havainnoivien olioiden toiminnoista.”. Materiaalisen ekokritiikin kautta syntyy tarve keskittää huomiota ruumiillisiin kokemuksiin ja kehollisiin tapoihin, niin inhimillisten kuin ei-inhimillisten ruumiiden näkökulmasta (Iovino ja Oppermann 2012, 76). Luonnostaan jokainen ruumiina affektoi alituisesti toisia ruumiita ja saa affekteja niiltä (Bennett 2020, 49). Kyläläisille metsä näyttäytyy pelottavana ja vieraana alueena, kun taas Esterille se on tuttua ja turvallista (ks. lisää luvussa 4, myös aiemmin tässä luvussa). Auralle metsä näyttäytyy jonakin siltä väliltä:

Maisemassa oli jotain lumoavaa, tasapainoista. Kuusen oksien ryhti taivasta vasten, pellolla kiertelevän sumun viimeiset rippeet. Metsä, joka oli samaan aikaan kutsuva ja torjuva. Tuttu ja vieras. (PS 40.)

Kaupungissa elämänsä asunut Aura tarvitsee aikaa sopeutuakseen metsän siimeksessä sijaitsevaan Ketolanperän mökkiin. Tulkitsen, että metsä tuntuu siksi hänestä samaan aikaan *kutsuvalta* sekä *torjuvalta*. Aura ei ole varma, miten suhtautua metsään eikä metsä ole samoin varma, miten suhtautua Auraan. Vaikka kaupunkilaisena metsä näyttäytyy Auralle ehkäpä ensin hyvinkin *vieraana*, hänen kytköksensä Esteriin ja Ketolanperään tekee metsästä kuitenkin jollakin tapaa *tutun*. Kurikan mainitsemaa metsän vaikuttumista tai muuntumista tapahtuu näissä näkökulmissa siten, että metsä näyttäytyy vaarallisena ja pelottavana kyläläisille sekä osittain myös Auralle, mutta Esterille metsä on turvapaikka. Toisaalta metsä ei näyttäydy myöskään Esterille aina samalla tavalla, vaan se muuntautuu välillä myös vieraaksi:

Minä olen pitänyt metsää aina turvapaikkana, mutta joskus se on myös vihollinen. Silloin se muuttuu oudoksi ja vieraaksi paikaksi, joka kutsuu luokseen mutta ei päästä perille. Minä tunnen metsät ja tunnen eläinten polut ja osaan kulkea niin, etten joudu harhaan, vaikka metsä ympärilläni muuttaa muotoaan ja näyttää vieraalta. (PS 52.)

Tässä sitaatissa viitataan konkreettisesti metsän kykyyn muuntautua sekä tehdä omavaltaisia päätöksiä. Metsän muuttuva muoto ja vieraus viittaavat samalla myös kansanuskomusten metsänpeittoon, josta Ester mainitsee myös muissa yhteyksissä. Kansanuskomuksissa metsässä kulkemiseen liittyi myös erilaisia sääntöjä, ja väärin käyttäytyvä saatettiin esimerkiksi kadottaa juuri metsänpeittoon. Metsä kykenee *kutsumaan luokseen*, muttei kuitenkaan *päästä perille*. Tämä viittaa metsän pystyvän toimimaan jopa ilkkurisella tavalla. Metsä voi muuttua turvapaikasta viholliseksi omien mieltymyksiensä mukaan. Täten se näyttäytyy myös arvaamattomana toimijana, joka ei aina kommunikoi ihmiselle ymmärrettävässä muodossa. Lukijalle ei selviä, miksi metsä näyttäytyy välillä vihollisena Esterille, sillä hän ei tunnu itsekään sitä täysin ymmärtävän. Kansanuskomusten näkökulmasta metsä näkee mahdollisesti Esterin toimivan tuolloin kuitenkin jollakin tapaa väärin, osoittaen toimijana kykenevänsä arvioimaan metsässä kulkevaa ihmistä.

Pikimustassa, sysipimeässä metsä on vahvasti läsnä mahdollistajana. Kurikka (2021, 16) hahmottaa Holmströmin monimetsää ”tilaksi, jossa mahdollistuu ihmisen ja ei-ihmisen välisten rajojen ylittäminen”. Käsitteeni *Pikimustan, sysipimeän* metsästä yhdistyy hänen näkemyksensä Holmströmin monimetsästä. Metsä muodostuu tilaksi, joka mahdollistaa rajojen ylitystä sekä samalla kyseenalaistaa niitä. Metsää antropomorfistetaan sekä toisaalta inhimillinen

liikkuu kohti ei-inhimillistä ja toisin päin eri tavoin. Siten Kurikan (2021, 16) mukaisesti ”monimetsä alueistuu tilana, jossa voidaan kokeilla monenlaisia ihmisen ja ei-ihmisen välisiä suhteita”.

Aiemmassa luvussa (ks. luku 2.1.1) kävin läpi Esterin sekä suden muodonmuutosta. Molemmat mahdollistuvat juuri metsässä, josta muodostuu täten myös yliluonnollisten ilmiöiden tila ihmisen muuttuessa sudeksi ja suden ihmiseksi (ks. Kurikka 2021, 18). Metsä näyttäytyy aivan erityisenä paikkana, joka mahdollistaa muodonmuutoksen ja uuden elämän (ks. Melkas 2006, 193). Ester pakenee metsään ja aloittaa siellä tai sen kautta uuden, omannäköisen elämänsä. Myös *Sudenmorsiamessa* metsä esiintyy tällaisena tilana (ks. Melkas 2006, 193).

Metsä näyttäytyy *Pikimustassa, sysipimeässä* tilana, jossa on mahdollista uudelleen kuvitella, mikä on inhimillistä ja mikä ei-inhimillistä. Kurikka (2021, 15) kuvailee *Camera Obscuran* ”Vargens år”-novellissa toistuvana elementtinä olevan naarassusi, jonka kanssa novellin päähahmo Anna luo outoa suhdetta. Kurikan (2021, 15) mukaan ”[s]uden ja Annan kohtausten kautta kertomuksen metsä moninaistuu alueeksi, jossa petoeläimeksi mielletyn suden ja ihmisen kohtaamiset rakentavat mahdollisuutta uudelleen inhimilliseksi tai ei-inhimilliseksi nimettyjä rajoja ylittävään ja sekoittavaan yhteistoimintaan”. Samanlainen kaava toistuu *Pikimustassa, sysipimeässä*, jossa metsä näyttäytyy tällaisena mahdollisuuksien alueena. Juuri metsässä inhimillisen ja ei-inhimillisen välinen harmoninen suhde on mahdollista (Kurikka 2021, 16). Ester toteaaakin: ”Täällä [Ketolanperällä, metsässä] me olemme turvassa, susi ja minä.” (PS 162). Esterin ja suden empaattisuuteen perustuva kumppanuussuhde mahdollistuu metsässä, josta muodostuu eräänlainen turvallinen tila toteuttaa itseään sekä moninaisia suhteita. Ne eivät olisi mahdollisia muualla, ja siksi metsä välittyikin erityisenä alueena.

Esterin vahva suhtautuminen kielteisesti ihmisten maailmaan ja positiivisesti metsään ja sen olentoihin viestittää halua irrottautua (ihmis)yhteisöstä: ”Metsässä on koti, metsässä on turva, enkä minä kaipaa enää muualle. En ihmisen luo, enkä sinne, missä joudun puhumaan ihmisten kieliä, kävelemään kahdella jalalla ja olemaan sellainen kuin kuuluu olla.” (PS 131). Inhimilliseksi mielletyt piirteet, kuten kahdella jalalla kävely, ovat Esterille negatiivisia määreitä. Siellä, ihmisten keskuudessa, elämä on rajoittunutta, ja itsensä täytyy sijoittaa tarkkojen rajojen sisäpuolelle, olla sellainen kuin *kuuluu* olla. Metsä näyttäytyy siten ihmisyhteisölle vastakkaisena tilana, jossa on mahdollista toimia omana itsenään. Kansanrunoudessa naisten huolirunoissa metsä on paikka, joka ottaa suojiinsa arvostelematta, ja se onkin näissä runoissa usein myös puuttuvan tai jollakin tapaa sietämättömäksi käyneen ihmisyhteisön tai perheen

korvike (Seppä 2021, 38). Sitaatissa viitataan tähän samaan uskomukseen, sillä metsä on *koti ja turva*, vastakkainen ihmisyyteille.

Paikat ja tilat voivat saada myös symbolisia merkityksiä, ja toisaalta nämä merkitykset voivat myös horjua (Steinby 2013, 82). Ketolanperä symboloi Esterille ristiriitaisia tunteita. Yhtäältä Ketolanperä symboloi turvapaikkaa, jonne pääsee pakoon kyläläisiltä:

Ketolanperällä saan olla yksin, sieltä kukaan ei tule minua hakemaan, vaikka minusta ei kuuluisi mitään. Kylällä jättävät rauhaan ja antavat olla. / Pysyköön metsän keskellä mustatukka, etelän noita. (PS 29.)

Toisaalta Ketolanperä symboloi yksinäisyyttä ja rajoittunutta elämää, josta pitäisi päästä pakoon:

Olen - - harkinnut pakenevani metsään. Sieltä minua ei löydä kukaan, ja olen turvassa. Siellä voin käpertyä kuusen alle, peittää korvani lentokoneen ääniltä ja oman sydämeni sykkeeltä, sulkea silmäni ja unohtaa, kuka olen. (PS 23.)

Ketolanperässä, kuten myös Esterissä itsessään, tiivistyy ristiriitaisuuksia. Yksinäisyys tulee esille yhtenä isona teemana Esterin minäkerronnasta. Yhtäältä Ketolanperällä *saa* olla yksin, toisaalta yksinäisyys on monella tapaa ahdistava ja kokonaisvaltainen negatiivinen tunne Esterin elämässä. Tässäkin sitaatissa Ester kuitenkin näkee metsän erityisenä paikkana, jonne voi *paeta* ja jossa on *turvassa*. Ketolanperä ja metsä toisaalta myös sekoittuvat toisiinsa kerronnassa, ja välillä niiden välille on vaikeaa tehdä eroa. Ketolanperä sijaitsee kuitenkin metsän keskellä sekä syrjässä kylästä, ihmisyyteistä, eikä siksi metsän ja tuvan liittäminen yhteen tunnu epäsopivalta.

Syrjäinen sijainti tuokin omanlaistaan turvallisuuden tunnetta: ”Täällä on hyvä, jäisen metsälammen rannalla korvessa, metsänpeitossa.” (PS 33). Ymmärrän sitaatin *metsänpeiton* viittavan paikkaan, johon muut eivät eksy, ja johon voi siten rauhassa kadota. Ketolanperän ja metsän sekoittuminen tulee välillä esille hyvinkin konkreettisesti: ”Minä en osaa sanoa sille [sudel], että täällä se on turvassa, koska Ketolanperällä ei käy ketään. Kukaan ei kaipaa minua, eikä astu metsän huoneeseen - -” (PS 137). Ketolanperään viitataan kutsumalla sitä *metsän huoneeksi*. Tässä sitaatissa syrjäinen sijainti korostaa turvallisuuden tunnetta. Jälleen myös korostuu metsä inhimillisen ja ei-inhimillisen välisen empaattisen suhteen mahdollistavana tilana. Susi voi olla turvassa juuri *metsän huoneessa*.

4 Noita hybridinä

Tarkastelen tässä luvussa Esteristä käytettävän noita termin lähtökohtia eri näkökulmista. Tulkitseen *Pikimustan*, *sysipimeän* noitatermin kumpuavan niin kansanuskomuksista kuin myös myöhemmästä kulttuurista, erityisesti kristinuskon näkökulmista. Tarkastelen ja pohjustan hieman noitatermin lähtökohtia, jotta voin analysoida, miksi Esteriä kutsutaan noidaksi. Romanin noita kytkeytyy vahvasti myös naiseuteen ja naiskuvaan. Ester elää kyläläisten silmissä poikkeavalla tavalla ja mielestäni vielä korosteisesti *naiselle* poikkeavalla tavalla. Tarkastelen analyysini tukena samalla noidan ja naiseuden kytköksiä. Tässä luvussa käsittelem myös sitä, miksi näen noidan hybridisenä olentona, inhimillisen ja ei-inhimillisen välimaastossa, ja miten se välittyy *Pikimustasta*, *sysipimeästä*. Hybridinä noita itsessään kyseenalaistaa inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja sekä auttaa myös uudelleenkuvittelemaan näiden muotoutumisia.

4.1 ”[H]ämärä vaanii kuusten takana” - Pimeys, pahuus ja noituus

Noita on suomalaisessa kansanperinteessä hyvinkin ambivalentti hahmo. Oikeastaan vasta kristinuskon myötä noidasta tuli puhtaasti pahuuden symboli. Noidan hahmo liittyy suomalaisessa kansanperinteessä tietäjä-, parantaja- tai šamaanihahmoon, ja täten noidalta haettiin usein apua erilaisiin ongelmiin, jotka olivat niin hyvän- kuin pahantahtoisia (ks. Klemettinen 2025). Esimerkiksi luvussa 2.1.1 mainitsin ihmissusikertomuksissa, miten noitaa on voitu *pyytää* muuttamaan häväiki susiksi tai susista takaisin ihmisiksi, ja miten noita on muuttanut varkaan sudeksi. Noidaksi nimitettiin usein henkilöä, jolla uskottiin olevan yliluonnollisia ymmärryksen tasoja. Noitaoikeudenkäynneistä jääneistä tiedoista syytetty on saattanut antaa neuvoja esimerkiksi karjan parantamiseen tai siihen, miten kaskivalkeaa estetään karkaamasta (Toivo 2004, 191). Noitia sekä pelättiin että kunnioitettiin. Usko noituuteen oli vakiintunut osa kansanuskoa (Toivo 2004, 193).

Noidan hahmo on monella tapaa hybridinen. Noita sijoittuu inhimillisen ja ei-inhimillisen välille useasta syystä. Noita nähdään pahuuden symbolina, jolloin noidan hahmo ei ole enää ihminen, vaan jotain muuta, jotain paha. Noidan erottaminen ihmisestä tulee esille muun muassa siitä, miten vihamielisesti noidan hahmoa lähestytään erityisesti kristillisessä kuvastossa: noita yhdistetään jopa paholaiseen. Noituudessa yhdistyvät myös luonnollinen ja yliluonnollinen. Noidan uskotaan omaavan yliluonnollisia kykyjä, mikä erottaa tätä jälleen inhimillisestä. Paholaisen uskottiin joissakin tapauksissa avustavan noitaa eläinten muodossa, mikä sinetöi

samalla myös noidan ei-inhimilliseksi (Federici 2018, 23). Noita ei ole enää nainen tai ihminen, vaan peto, paholainen (Ciroux ja Clément 1986, 11).

Noitaa asetetaan siis kohti ei-inhimillistä pahuuden kuvausten kautta. *Pikimustassa, sysipimeässä* Esteriin yhdistyy pahuuden kuvia eri muodoissa, joita kuitenkin samalla kyseenalaistetaan. Pimeys symboloi yleensä pahuutta ja valo hyvyttä. Pimeys on vahvasti kytköksissä monien romaanissa esiintyvään elementtiin, joita olen tässä tutkielmassa käsitellyt: suteen, ihmissuteen sekä noituuteen. Myös romaanin nimi itsessään *Pikimusta, sysipimeä* on vahvasti liitoksissa tähän symbolismiin. Nimeen viitataan teoksessa vain kerran: ”Maisema on sillä hetkellä niin seesteinen ja rauhallinen, että on vaikea uskoa sotaan, kuolemaan ja pahuuteen. Vaikka sydänalaani painaa raskas taakka, pystyn hetkeksi unohtamaan kaiken pikimustan, sysipimeän - -” (PS 79). Tässä yhteydessä pimeyden negatiivinen symboliikka tuleekin vahvasti esille, kun sota, kuolema ja pahuus yhdistyvät pimeyteen. Pimeyden yhdistäminen negatiivisuuteen näkyy myös siinä, kun Ester kaipaa metsään ja toteaa, ettei ”Täällä [Ketolanperällä, kylällä] minulle ei ole jäljellä muuta kuin pimeyttä.” (PS 217).

Toisaalta tulkitseen romaanin myös ironisoivan pimeyden liittämistä pahuuteen. Pimeys liitettiin pimeisiin voimiin, kuten noituuteen ja ihmissusiin. Kuitenkin kumpikin olento näyttäytyy positiivisena romaanissa siinä mielessä, että noitana ja ihmissutena Ester toteuttaa läheistä luontosuhdetta ja omaa tapaansa elää eikä hän ole vaaraksi tai haitaksi kellekään. Pimeydellä viitataan normatiivisesta poikkeavaa, joka Esterin tapauksessa näyttäytyy lukijalle positiivisena, mutta teoksen kyläläisille negatiivisena asiana. *Pikimustan, sysipimeän* nimessä ristittää myös hahmojen ulkoiset piirteet, kun Olegin, suden sekä Esterin silmiä kuvaillaan jatkuvasti tummiksi, ja Esterillä on myös musta tukka: ”Ei tavallisella naisella ole noin mustia silmiä eikä mustaa tukkaa kuin paholaisella.” (PS 57).

Pimeys on läsnä teoksessa myös personifikaatioiden muodossa, ja siten sekin näyttäytyy omanlaisenaan hybridinä: ”Illan pimeä tulee varhain. Se hiipii metsästä, puiden harmaiden runkojen joukosta ja ottaa tuvan syliinsä.” (PS 10), ”Sängyn alta kiemurtelee pimeä - - pimeä pakenee taas sängyn alle.” (PS 7) sekä ”- - hämärä vaanii kuusten takana” (PS 33). Pimeyden jopa aivan kuin oman toimijuuden ottava läsnäolo tuntuu vahvalta. Hiipiminen sekä erityisesti kiemurtelu ja vaaniminen ovat hyvin ei-inhimilliseksi luokiteltavia tapoja liikkua, joita voi yhdistää myös petoihin. Pimeydessä on jotain arvaamatonta, vaikkei suoraan pelottavaa, samalla tapaa kuin pedoissakin. Silti pimeys ei ole vaaraksi kuten eivät yleensä pedotkaan, vaan niiden kanssa on mahdollista elää rinnakkain.

Teoksessa toistuva kaakkuri on kansanuskomuksien näkemysten mukaan liitetty piruun ja pahuuteen sekä noituuteen. Kaakkurin ajateltiin aikoinaan olleen sama lintulaji kuin kuikka. Se liikkuu kolmessa tasossa: veden pinnalla, -alla ja -yläpuolella, ja siten sen ajateltiin pääsevän kaikkialle, sillä myös maailmassa uskottiin olevan kolme kerrosta: tämä näkyvä maailma, alinen maailma ja ylinen maailma. (Ojanen 2015, 31–34; myös Järvinen 1991, 135–140.) Myös Ester viittaa puheessaan tähän: ”-- vanha kansa sanoo kaakkurin vievän pahat voimat mukanaan - - minusta tuntuu, että se on Alisen maailman lintu. Että se ei ole kotoisin täältä.” (PS 9). Kaakkuria pidettiin pirunlintuna ehkä juuri sen erikoisen ruumiinrakenteen sekä sen liikkumatapojen takia (Ojanen 2015, 31–34; myös Järvinen 1991, 135–140).

Kaakkuri toistuu teoksessa useaan otteeseen. Ester odottaa linnun saapumista, sen ääntä ja sitä, että näkisi sen uiskentelemassa järven pinnalla, mutta toisaalta hän alussa yhdistää kaakkurin ääntä myös kuolemaan: ”Tunnustelen korva tarkkana kaakkurin huutoa, joka tietää kuolemaa” (PS 9). Kaakkurin kuvaus on siis monella tapaa ristiriitainen ja hybridinen. Kaakkuri yhdistyy muuttolintuna kevääseen, jota Ester eritoten odottaa, sillä hän ajattelee sen myötä kaiken olevan toisin, paremmin. Piruun liitetty lintu symboloi Esterille siis myös positiivisia asioita. Myös Aura kiinnittää huomiota kaakkurin huutoihin, mutta hänen tarinassaan se ei ole niin vahvasti läsnä kuin Esterin.

Esterin koko minäkerronta alkaakin kaakkurin kuvauksesta. Kaakkuriin leimataan pahuuden kuvia kuten Esteriinkin noidan muodossa. Ehkä jollakin tapaa aloitus viittaa tähän väärinymmärrykseen ja toveruuteen, joka Esterin ja kaakkurin välillä voisi sanoa olevan tätä kautta. Ester samaistuu kaakkuriin myös suoraan metamorfoosin fantasian kautta: ”- - kahlata syvemmälle ja lopulta sukeltaa niin kuin kaakkuri pinnan alle. Kadota metsälammen mustuuteen.” (PS 114–115). Samalla kaakkurin kuvaukset johdattelevat näkemään maailmaa Esterin silmin, jossa korostuu tarkkanäköinen ei-inhimillisen huomioiminen. Esterin vahva kytkös kansanuskomuksiin tulee myös heti alusta kaakkurin kautta selkeästi esille, mikä johdattelee huomioimaan niitä läpi koko teoksen (ks. aiempi sitaatti PS 9).

Pahuuden kuvat ovat romaanissa myös konkreettisia. Kirkossa vieraillessaan Ester kiinnittää huomiota ympäröiviin seinämaalauksiin:

Minä en kuule papin puhetta, vaan katselen seinämaalauksia. Toisella puolella salia on paholainen, jonka sauva osoittaa suoraan kohti. Sen ilme on vihainen, mutta kutsuva. Sen katseessa on jotakin houkuttelevaa. Siksi se on paholainen. / Enkelit lentävät toisella seinällä, pyhimykset. Se on kuva jota ihmisen kuuluu ihaila.

Minä katselen kuvia ja toivon, että olisin jossakin muualla. Metsässä, kotona tai siellä, missä on hyvä. (PS 49.)

Tässä sitaatissa pahuuden kuvat tulevat näkyvästi esille. Ester ei kuuntele papin puhetta, vaan kiinnittää huomiotaan kaikkeen muuhun. Paholaisen katseessa on jotakin *houkuttelevaa* ja enkelitkin näyttäytyvät kuvina, joita *kuuluisi* ihaillla. Katri, Esterin ystävä, kuvaileekin kyläläisten juoruavan Esterin käytöksestä ja yhdistävän tähän noidan leimaa: ”Kun kuulemma kirkosakin katselet pahoja kuvia” (PS 106). Ester ei tunne itseään hyväksi kirkossa, vaan toivoo olevansa muualla. Päälimmäisenä hänen mielessään on metsä. Metsän ja noituuden kytkös tulee myös tätä kautta esille (lisää luvussa 4.3). Esterin kaipuu metsään sen sijaan, että hän tuntisi itsensä turvalliseksi ja kuuluvaksi kirkossa kuten muut kristillisiä arvoja painottavat kyläläiset, sitoo häntä yhä vahvemmin kummajaiseksi, poikkeavaksi, noidaksi. Samalla sitaattista voi lukea esiin pohdintaa siitä, miten luonnonuskonnot asetetaan normatiivista poikkeavaan asemaan ja kristinusko liitetään ainoaan hyväksytyyn ajattelutapaan.

Esteriin yhdistyy myös muita noituuden stereotyyppisiä kuvia. Ester synnyttää yksin, ja toimii siten omana kättilönään. Kättilön ja noituuden kytkös on ollut ilmeinen, koska kättilöillä on katsottu olevan salattua tietoa naisen ruumiista ja seksuaalisuudesta (Melkas 2006, 213). Noidan ei-inhimillisiksi piirteiksi voidaankin mieltää myös erilaiset kirkollista valtaa vastustavat tavat, esimerkiksi kättilönä noita teki myös abortteja (ks. Ciroux ja Clément 1986, 8).

4.2 ”Huora ja noita. Kuolla sinun pitäisi” - Naiseuden ja noituuden kuvien kytköksiä

Noitana Ester asettuu inhimillisen ja ei-inhimillisen välille. Noita osallistuu inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuvitteluun tuomalla inhimillistä lähemmäs ei-inhimillistä. Noitus on vahvasti kytköksissä myös naiseuteen erityisesti *Pikimustassa, sysipimeässä*. Ester elää kyläläisten silmissä korosteisesti *naiselle* poikkeavalla tavalla, mikä tekee hänestä alttiin noituuden syytöksille. Ester liikkuu siten inhimillisen ja ei-inhimillisen rajapintojen välillä käyttäytymällä normatiivisesti mielletystä poikkeavalla tavalla. Käsittelen tässä luvussa tarkemmin naiseuden ja noituuden kytköksiä. Ester asettuu hyväksytyksi mielletyn naiskuvan ulkopuolelle, minkä takia tulkitseen kyläläisten siirtävän häntä yhä tiukemmin osaksi ei-inhimillistä, noitaa.

Esterin tapa toteuttaa naiseuttaan luo mahdollisuuksia inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuvitteluun, sillä kyläläisten antama noidan leima saa samalla pohtimaan tiukkojen rajojen määräytymistä. Kyläläisten tiukkarajainen kuva naiseudesta vastaa tapaa, jolla

inhimillinen ja ei-inhimillinen halutaan erotella toisistaan. Täten naiseuden kuvien kautta herätellään samalla tarkastelemaan näitä keinotekoisia rajoja ja johdatellaan kuvittelemaan näitä uudelleen. Noidan hybridisyys tulee esille myös sen kanssa kytköksissä olevasta naiskuvasta. Noidassa konkreettisenä (nais)hahmona on nähtävissä myös naiskuvan rakentamisen tapa ”toisena”, (sukupuoli)erojen risteymänä ja rajojen rikkojana eli toisin sanoen hybridinä (Parente-Čapková 2005, 143).

Vaikka noita-termiä on liitetty sekä miehiin että naisiin, on sen kuva nykyään vahvan feminiininen. Erityisesti Länsi-Suomessa noitanimitystä käytettiin tyypillisesti naispuolisista magian harjoittajista, kun taas miehet olivat useammin tietäjiä (Klemettinen 2025, 15). Noidan hahmo onkin ollut yksi naiseuden ristiriitaisista stereotyyppioista: noitaa on käytetty sekä naisen alistetun aseman symbolina että vahvan ja itsenäisen naisen kuvana (Toivo 2004, 187; myös Purkiss 1996, 7–22). Kristinuskossa noituus tulkittiin pakanamenoiksi ja sen kuviteltiin ylittävän ihmisen aseman tiedon hallinnassa. Yliluonnollisen ymmärryksen tason nähtiin kuuluvan ainoastaan Jumalalle, ja siten noitien uskottiin toimivan Jumalan yhteiskunnallista järjestystä vastaan (Toivo 2004, 194). Noitien yliluonnollisen tiedon lähteeksi leimattiinkin paholainen (Klemettinen 2025, 19). Noitavainot olivat voimakkaimmillaan 1600-luvulla, jolloin tuomiot perustuivat Vanhan testamentin kieltoihin: ”Velhonaisen älä salli elää.” (Klemettinen 2025, 19–20; sitaatti Mooseksen toinen kirja). Tässäkin lakitoteamuksessa on vahva sukupuolittunut näkemys.

Ei olekaan siis ihme, että radikaalifeministit ovat kutsuneet eurooppalaisia noitavainoja naisten vainoiksi: termi ”The Burning Times”, jolla viitataan näihin vainoihin, on peräisin feministi Mary Dalyltä. Hän näki noitavainot patriarkaalisten rakenteiden ilmentymänä ja keinona tukahduttaa naisvaltaa. Dalyn analyysi ulottui patriarkaalisen uskonnon laajempiin seurauksiin ja syntiinlankeemuksen myyttiin vedoten, että nämä kaikki olivat osa järjestelmää, joka marginalisoi ja sorti naisia. (Daly 1978, 16; 133–137.) Purkiss (1996, 15–16) kuvailee, että ”The Burning Times” -myytti keksittiin siinä vaiheessa, kun naisliike alkoi kääntyä pois ihmisoikeuskeskeisistä julkisista kysymyksistä kohti rikoskeskeisiä, yksityiselämään liittyviä kysymyksiä. Esimerkiksi 70-luvulla feministit Susan Brownmiller ja Andrea Dworkin kirjoittivat teoksia, joissa keskeisenä tavoitteena oli analysoida länsimaista yhteiskuntaa, kulttuuria ja politiikkaa miesten naisiin kohdistaman seksuaalisen väkivallan näkökulman kautta patriarkaalisessa kontekstissa. Noidasta syntyi myös seksuaalisen väkivallan naisuhrien trooppi. (Purkiss 1996, 15–16.) Feministit näkivät noidan kuvana, joka voitiin lukea vastakkaisena

ennalta määritellylle naisidentiteetille, jossa korostui äitiys ja yleisemmin kodin piiri (Purkiss 1996, 94). Radikaalin feminismin noitamyytti vaikuttaakin edelleen vahvasti noitakuvastoon.

Kristinuskon joskus jopa naisvihamieliset kuvat saivat kansan uskomaan, että nainen oli miestä taipuvaisempi syntiin ja jopa liian heikko vastustaakseen pahan viettelystä (Toivo 2004, 195–196). Noituuden ja naiseuden kytkös tulee ilmi Tapion syytöksistä: ”Huora ja noita. Kuolla sinun pitäisi.” (PS 222). Tapio on myös itse syyllistynyt aviorikokseen, mutta Esterin, naisen, tekemänä tämä arvotetaan pahemmaksi synniksi. Melkas (2006, 210) kuvailleekin, miten nationalismissa⁵ naisen ruumiin ja kansakunnan kytköksen on ajateltu olevan konkreettinen: naisen ruumiin lisääntymiskyky on tehnyt ruumiista yhteiskuntaruumiin. Naisen ruumista on säädeltävä ja normitettava, koska se on potentiaalinen kansakunnan ja uuden sukupolven tuottaja, ja jotta se täyttäisi kansakunnan puhtauden ja säilyvyyden kannalta olen- naisimmat ehdot (Melkas 2006, 210). Siksi Esterin suhde juuri venäläiseen sotavankiin (ja suhteesta syntynyt lapsi) on niin paheksuttavaa ja häpeällistä.

Tapion aviorikokselle tuntuu kyläläisillä taas riittävän ymmärrystä: ”Kuka sellaisen noidan luokse palaisi, ei se ole ihmisen paikka elää yksin metsässä. Mistä sitä tietää mitä pakaname- noja se suorittaa siellä korvessa, kun ei ole mies vahtia pitämässä.” (PS 163). Jälleen Esteriin liitetään noidan, pahuuden, kuvia eristämällä häntä ihmisistä: ”ei se ole *ihmisen* paikka” ja hä- nestä käytetty pronomini *se*. Täten Esteriä liikutetaan kohti ei-inhimillistä, pois inhimillisen piiristä juuri siksi, että hän toimii naiselle normatiiviseksi mielletystä tai hyväksytystä tavasta poiketen. Sitaatissa siis korostetaan Esterin naiseutta ja naiseuden yhteyttä noituuteen tuota- essa esille sitä, ettei *mies* ole pitämässä vahtia, eli toisin sanoen, ohjaamassa kristilliseen ja yhteisön hyväksytyksi tulkitsemaan käytökseen (vrt. sanavalinta *pakanamenot*). Samalla si- taatista tulee esille myös negatiivinen asenne (yksin) metsässä asumista kohtaan, johon palaan luvussa 4.3.

Kansakunnan sosiaalinen ja moraalinen tasapaino pohjaa nationalistisessa ajattelutavassa nai- sen moraaliseen puhtauteen, jota Ester aviorikoksellaan rikkoo (ks. Melkas 2006, 210–211). Ester toimii aikalaiskontekstin huomioon ottaen hyvin radikaalisti yhteisöä vastaan: hän rik- koo sekä nationalistisia että kristillisiä arvoja. Hänet onkin kylällä leimattu ”huoraksi, suden- morsiameksi” (PS 217). Nimityksellä *sudenmorsian* viitataan tietysti Kallaksen *Sudenmor- siameen*, mutta siinä yhdistyy myös monenlaista symboliikkaa. Suomen sisällissodan

⁵ Ester elää jatkosodan aikaa. Sotien aikana nationalismi kukoisti erityisen vahvana, sillä kansallisuuden korostus ja ylläpito vahvistivat isänmaallisuutta ja siten omalle maalle sitoutumista.

punaisista naisista on käytetty nimitystä ”susinarttu”, ja esimerkiksi Ilmari Kianto on lehtikirjoituksissaan verrannut punakaartin naisia usein susiin. Sudella on siis viitattu naisiin, joiden ajateltiin unohtaneen naisen roolinsa. (Pekkalainen 2011, 181.)

Huoran ja *sudenmorsiamen* leima viittaa siis vahvasti myös Esteriin naisena. Nämä nimitykset ovat peräisin kyläläisiltä, jotka tuomitsevat Esterin tavan toteuttaa itseään sekä naiseuttaan. Tulkitsen sen tätä kautta viittaavankin aiemmin esille tuomaani naiseen, joka on ”unohtanut roolinsa naisena”. Samalla tästä ilmaisusta tulee esille se, miten roolista poikkeava nainen liitetään ei-inhimillisen piiriin. Yhdessä *huoran*imityksen kanssa näen suden myös samalla symboloivan venäläisiä, sillä kyläläisten suhtautuminen heihin on suoran vihamielistä, ja susi on usein rinnastettu venäläisiin kohdistuvaan vihaan ja lainsuojattomiin (ks. luku 2.2; Samola 2019, 279–280). Esterin suhteesta venäläiseen Olegiin on kylällä juoruttu, ja siten kytkös vaikuttaa hyvinkin mahdolliselta. Toisaalta susi voi symboloida myös Esterin läheistä suhdetta luontoon ja tapaan elää, jonka katsotaan olevan ”eläinten elämää”. Esterin voidaan nähdä siis elävän liitossa eläinten kanssa (suden morsian). Samalla Esteriä viedään kauemmas inhimillisestä kohti ei-inhimillistä.

Huora-sanan käyttö viittaa vahvasti tarpeeseen kontrolloida naisen ruumista ja seksuaalisuutta. Siihen liittyy vahvoja negatiivisia määreitä, ja nimitys on myös kytköksissä vallankäyttöön: huora-sanalla leimataan ihminen, ja nimenomaan nainen, yhteiskunnan normien rikkojaksi ja siten sen ulkopuoliseksi. Nimeäminen ja määrittäminen ovat rajojen asettamista ja tiettyjen normien toistamista, eikä rajanylityksiä sallita (Melkas 2006, 217). Myös *Sudenmorsiamessa* Priidik nimittää Aaloa suden huoraksi. Melkas (2006, 217) kuvaileekin, miten kodin ulkopuolelle tavoitteleva nainen, Aalo, leimataan prostituoiduksi. Hänen mukaansa nimittely ”osoittaa myös siihen määrittely(väki)valtaan, jota yhteiskunnassa on mahdollista käyttää silloin, kun pyritään säätelemään naisten liikkumavapautta” (Melkas 2006, 217).

Naisen ja naiseuden poikkeavuus patriarkkalain säätelemässä kulttuurissa yhdistyy myös noituuteen ja sen fantasioihin. Tähän kulttuuriin ja ahtaisiin rooleihin sitoutumattomiin naisiin yhdistetään noituuden termiä, kuten tulkitsen olevan Esterin tapauksessa. (Ks. Ciroux ja Clément 1986, xii.) Federicin (2018, 19) mukaan noidat olivat usein naisia, jotka olivat saaneet huonon maineen: he olivat syyllistyneet irstaaseen käytökseen, ja heidän käytöksensä oli ristiriidassa aikansa naisellisuuden mallin kanssa. Juuri tästä jälkimmäisestä syystä kyläläiset tuntuvat olevan Esteriä vastaan ja näkevän hänet jollakin tapaa ulkopuolisena (eli siis noitana).

Karkeana vastaparina Esterille ja siten myös hänen tavalleen toteuttaa naiseuttaan (kyläläisten silmissä) näyttäytyy Maria, Tapion entinen sekä nykyinen romanttisen kiinnostuksen kohde, jossa korostuu kaikki hyveellisiksi piirteiksi mielletyt naiseuden kuvat. Ensinnäkin nimi Maria jo itsessään viittaa vahvasti kristinuskoon ja Jeesuksen äitiin. Nimi yhdistyy kristinuskon näkemykseen puhtaan naiseuden ja äitiyden ihanteesta. *Pikimustassa, sysipimeässä* Maria on sodassa vapaaehtoisena ja toimii siten epäitsekästi yhteisön hyväksi. Ester puolestaan eristäytyy omiin oloihinsa. Lapsettomana naisena Esteriltä odotetaan jollakin tapaa vastaavaa uhrautumista, mutta on vaikea sanoa korostuvatko nämä odotukset juuri sen takia, ettei Esteristä alun perinkään ole pidetty eikä häntä ole otettu osaksi yhteisöä, vaiko kulminoituvatko nämä odotukset juuri hänen sukupuoleensa sekä lapsettomuuteen: ”Sillä Ketolanperän Esterillä kun ei ole edes lapsia huollettavana. Voisi hyvin lähteä rintamalle auttamaan. Tehdä oman osuutensa. Mitä se siellä talossa yksinään istuu, epänormaalia tuollainen on.” (PS 57).

Tulkitsen negatiivisen suhtautumisen johtuvan ainakin siitä, että Esteriä verrataan suoraan Mariaan, ja siten hänen käyttäytymisensä näyttäytyy juuri itsekkäänä. Vertailu tulee ilmi piilotetusti, kun Mariasta puhutaan Esterin läheisyydessä aivan kuin kiusoitellen: ””Aina välillä siltä Marialta tulee viesti. Kaupan Marialta’ Katri tarkentaa, että varmasti tiedän. Koettelee minua josko pääsisi pinnan alle - -.” (PS 31). Vertailu on myös suoraa, kun kyläläisten asenteista ja puheesta tulee ilmi, miten heidän mielestään Tapion olisi pitänyt naida Maria, ei Ester:

Niin ne vaan sydämet viedään. Kyllä käy sitä Mariaa sääliksi - - Niin kuljetaan nokka nirpalla eikä puhuta ihmisille. / Niin, kovasti se luulee olevansa. Kuvittelee olevansa parempi kuin muut, mutta mitään se ei ole. - - Olis sen kannattanu ottaa Maria, eikä tuollaista. Ei se tee naisesta hyvää, että on niin ylpeä. Ylpeä ei saa olla. Maria sentään tekee muiden eteen vaikka kaiken. Tuo ei tee mitään. (PS 46–47.)

Ester on saanut itsekkään ja ylpeän naisen maineen, vaikka on vaikea sanoa, mistä tämä oletus oikeastaan johtuu. Ainakin esille tuodaan Esterin sulkeutuneisuus ja puhumattomuus, joiden kautta kyläläiset ovat luoneet oletuksia hänestä. Syvä kielteinen näkemys korostuu sitaatissa näkyvistä lauseista, ja asenne paljastuu myös termeistä *se* ja *tuo*, joita Esteristä käytetään, toisin kuin Mariaa puhutellaan nimellä aivan kuin korostaen tämän arvokkuutta. *Se* ja *tuo* ovat tyyppillisesti viittauksia materiaan tai eläimiin, ja siten myös kyläläisten puheessa Esteriä siirretään kohti ei-inhimillistä.

Mariasta piirretty kyläläisille hyveellinen kuva, vaikka tämäkin on osallinen Tapion ja Esterin väliseen aviorikokseen. Mariassa korostuu maltillisuus sekä hillitty olemus, joita pidettiin

hyveellisinä naiseuden piirteinä. Kaikki kyläläiset sekä Ester itsekin korostavat tätä, ja Esterin ystävä Elisa kuvaileekin kohtaamistaan Marian kanssa näin: ”Maria ei sanonut minulle mitään, hän oli sellainen hyväsydäminen olento, joka ei oikein osannut ajatella omalla päällään vaan antoi mieluummin Tapion ajatella puolestaan.” (PS 224). Kristillisissä perinteisissä arvoissa tottelevaisuutta tai kuuliaisuutta onkin pidetty naiselle (tai tarkemmin vaimolle) hyveellisenä piirteenä. Sukupuolten välisiin kysymyksiin on usein liitetty vastakkaisuuksia: esimerkiksi naiset ovat liitetty passiivisuuteen, kun taas miehet aktiivisuuteen (Ciroux ja Clément 1986, 64). Elisan kuvailemasta Mariasta välittyy juurikin tällainen asetelma, jossa nainen on passiivisessa ja mies aktiivisessa roolissa.

Esterin voidaan taas ajatella astuvan jollakin tapaa maskuliiniselle alueelle hänen ottaessaan aktiivisesti oman elämänsä sekä tiluksensa haltuunsa tarvitsematta tai haluamatta apua muilta. Tämä on toisaalta ristiriidassa sodan aikaiseen välttämättömyyteen: erityisesti maalaistaloissa naiset ottivat aktiivisesti miesten rooleja omakseen miesten ollessa rintamalla. Toisaalta sota-ajat myös horjuttivat pysyvästi sitä, mikä miellettiin miesten ja naisten alueiksi. Naisen roolin on nähty kuitenkin olevan jollakin tapaa kollektiivisempi ja muuttumattomampi, kun taas miesten on ollut mahdollista toimia vapaammin omana yksilönään (Ciroux ja Clément 1986, 67). Naisen muuntautuvuus on nähty eri tavalla uhkana. Erityisesti sota-aikana naiset kollektiivisesti edustivat yhteiskunnan pysyvyyttä ja jatkuvuutta, myös tulevaisuutta, sillä he pystyivät tuottamaan uusia sukupolvia (Melkas 2006, 210).

Tästä syystä myös naisen seksuaalisuus nähtiin uhkana, ja täten myös seksuaalinen viehättävyys voitiin liittää noituuteen ja paholaisen alaisena toimimiseen (Federici 2018, 30–31). Ester onkin viehättävä nainen, mikä käy ilmi kyläläisten puheista: ”Ester on kovin sievä’ ruus-tinna sanoo.” (PS 51) sekä ”Katsos, Ester oli oikea kaunotar. Hällä oli mustat silmät kuin kaksi hiilenpalaa ja tumma tukka - - hyvän muotoinen nainen - -” (PS 213). Vaaleapiirteisen Marian rinnalla Ester on ulkoisesti täysin toista maata. Myös ulkoiset piirteet vahvistavat Esteristä tehtyjä noituuden syytöksiä: ”Siinä on jotain vikaa. Noita se on. Ei tavallisella naisella ole noin mustia silmiä eikä mustaa tukkaa kuin paholaisella. Siellä se istuu perämetsissä loih-timassa.” (PS 57) sekä ”Pysyköön metsän keskellä mustatukka, etelän noita.” (PS 29). Mustatukkaisuus onkin noidan arkkityypin keskeisimpiä ulkoisia piirteitä, vaikkakin myös punatukkaisuus liitetään vahvasti noidan piirteisiin. Pimeyden, pahuuden ja valon, hyvyyden, tematiikka tulee esille myös naisten ulkoisista piirteistä.

Ulkoiseen pahuuden ja noituuden kuvastoon viittaa myös Ester itse kuvaillessaan hiuksiaan: ”Hiukset kiemurtelevat tummina käärmeinä olkapäitä alas rinnoille.” (PS 115). Käärme itsessään liitetään usein pahuuteen ja noituuteen, mutta kuvauksesta välittyy vahvasti kuva tarujen Medusasta, naisesta, jonka hiukset olivat käärmeitä. Medusa edustaa hirviömäisiä naispuolisia olentoja, jollaiseksi myös noita monesti yhdistetään. Feminiinisyys ja hirviömäisyys onkin usein liitetty yhteen, kuten totesin jo ihmissusia käsittelevässä luvussa (ks. Braidotti 1994, 81–82; sekä luku 2.1). Kytkös Medusaan liittyy Esteriä hirviökuvastoon, mutta jota ironisoidaan teoksessa muokkaamalla hirviöistä hahmoja, joiksi muututaan tai joita edustetaan omasta tahdosta ja halusta, ja joita ei kuitenkaan liitetä pahuuteen esimerkiksi toiminnan kautta. ”Hirviöt”, noita ja ihmissusi, näyttävät teoksessa mahdollisuuksina toteuttaa omaa itseään ilman, että siitä on kuitenkaan minkäänlaista vaaraa muille.

Marian ihanteellisen naiseuden kuvaa korostaa myös se, miten tämä kasvatti Esterin lapsen omanaan. Ester puolestaan pakenee Ketolanperältä luullen lapsensa kuolleen, mutta kuulee kuitenkin paetessaan lapsen itkevän. Täten lukija tietää myös Esterin tietävän lapsen olevan elossa, mutta tämä ei kuitenkaan koskaan palaa hakemaan lasta tai ole tämän elämässä mitenkään läsnä: karkeasti voitaisiin siis ajatella Esterin hylänneen lapsensa. Jälleen Ester rikkoo stereotyyppisiä, hyveellisiä, naiseuden kuvia, joissa äitiys yhdistetään naiseen ja naiseuteen kiinteällä tavalla, ja Maria muodostaa tälle vastaparin.

Marian ja Esterin välillä vallitsee kuitenkin molemminpuolinen kunnioitus, eivätkä naiset asetu toisiaan vastaan. Päinvastoin Maria pyrkii estämään Tapion väkivaltaa Esteriä kohtaan, ja myös Ester puhuu Mariasta kauniilla tavalla: ”mietin, miten paljon vahvuutta on tuollaisessakin naisessa, joka on pieni ja hento kuin voikukan siemen - - Marian ääni on kevyt ja pieni kuin varpusen, mutta hänen tahtonsa on niin luja, että Tapio vaikenee hetkeksi.” (PS 227). Esterin toisenlainen naiseuden toteuttamisen tapa altistaa häntä noituuden syytöksille ja hyveellisyyden kuva Maria tämän vastakohtana korostaa myös tätä asettelua. Noidan hahmossa konkretisoituu halu rakentaa uutta, ”toista naista”, joka on kaikkien vastakkainasettelujen ulkopuolella, myös naisten keskinäisten vastakkainasettelujen (Parente-Čapková 2005, 149). Marian ja Esterin välinen positiivinen kommunikaatio tukeekin tätä tulkintaa, sillä naiset eivät asetu toisiaan vastaan.

Vaikka noita yhdistetään usein feminiinisyteen, rikkoo se samalla naiseuden ja feminiinisyyden kuvia, jolloin noita näyttyy hybridinä myös tässä mielessä. Noidan termiin liittykin käsitys sukupuolirajojen yli hyppimisestä. Noita-oikeudenkäynneissä on käynyt ilmi, että

osassa tapauksia syytetyt naiset ovat omaksuneet miehiseksi leimattuja vastuita. (Toivo 2004, 199–200.) Ester huolehtii sekä itsestään että kodista ja tiluksista yksin, ja omaksuu yhteiskunnassa miehiseksi alueeksi määriteltyjä velvollisuuksia: hän esimerkiksi hankkii ruokansa metsästäjällä. Kodin piiri kuului naiselle ja sen ulkopuoli miehelle. Vaikka sota-aikana naisen rooli muuttui, ottaa Ester kyläläisten silmissä liian ison harppauksen miehelle alueelle: ”Minusta siinä on jotain vääriä, että naisen täytyy tuolla lailla yksin olla. Elää siellä metsässä ja kanniskella haulikkoa - -” (PS 112). Luonnon armoilla eläminen liittyykin vahvasti maskuliiniseen kuvastoon, vaikka tämä onkin ristiriidassa siihen nähden, että naisten uskottiin olevan lähempänä luontoa verrattaessa kulttuuriin (ks. luku 4.3).

Esterin (kyläläisten silmissä) poikkeuksellinen käytös ja eristäytyminen omiin oloihinsa edesauttavat eristämistä yhteisöstä ja siten korostavan noidan kuvaa. Noituudesta syytetyt ja syyttäjät elivätkin tietyn naisidentiteetin määritelmän rajoissa, joka ei ollut heidän itsensä määrittelemä ja johon heillä ei ollut varsinaista kontrollia: nämä naiset (ja miehet) olivat sekä alitajuisesti että tiedostaenkin kulttuurin muokkaamia. He elivät todellisuudessa, joka määritteli erityisesti naisen roolin kapeasti: nainen oli lasten synnyttäjä ja se, joka organisoii ja ylläpiti kotitaloutta. (Purkiss 1996, 94.) Esterin astuessa miehiseksi määritellylle alueelle, kuten hankkiessaan oman ruokansa metsästäjällä, hän samassa rikkoo hyväksytyksi miellettyä naisen roolia ja on siten alttiimpi noituuden syytöksille. Muista naisista poikkeava käytös asettuu kyläläisille (naisille) jopa jollakin tapaa uhaksi. Myös monissa kansantarinoissa on selviä jälkiä naisten peloista ja fantasioista noitaa ja hänen voimiaan kohtaan (Purkiss 1996, 277). Noita näyttäytyy siten hybridinä myös maskuliinisen ja feminiinisen kuvaston uudelleenjärjestelmisen kautta. Noidan hahmon muodossa on mahdollisuus omaksua molempia piirteitä ja sekoittaa niitä itselle sopivaan muotoon.

4.3 ”Pysyköön metsän keskellä mustatukka, etelän noita” - Noituus, luonto ja eläimellisyys

Ester asettuu noitana inhimillisen ja ei-inhimillisen välimaastoon. Noidan hahmo onkin hybridinen myös siitä syystä, että siinä yhdistyy sekä ihmisen että eläimen piirteitä. Noita liikkuu kohti ei-inhimillistä, eläimellistä, esimerkiksi liikkumistavoissaan usein hyppäämällä luudan selkään ja lentämällä pois paikalta (ks. Ciroux ja Clément 1986, 8). Esterin kyky muuntautua sudeksi sitoo häntä kansanuskomusten noitakäsityksiin. Eläimeksi muuttumisen motiivi on tärkeä osa kansanperinteen noituutta: noitien on kerrottu pystyvän muuntautumaan eläinhahmoisiksi olennoiksi (Klemettinen 2022, 55). Tämä korostaa noidan hahmon hybridisyyttä

sekä sijoittumista inhimillisen ja ei-inhimillisen välimaastoon. Leppälahden (2006, 87) mukaan ”[i]hmissudet liitettiin tavallisesti noituuteen, ja noitaoikeudenkäynneissä syytettyjä syytettiin joskus myös sudeksi muuntautumisesta”.

Esterin nimittely noidaksi on alkanut varhain, jo sitä ennen, mistä romaanin tarina alkaa.

Tämä käy ilmi joulukuun 1941 merkinnästä:

Ketolanperällä saan olla yksin, sieltä kukaan ei tule minua hakemaan, vaikka minusta ei kuuluisi mitään. Kylällä jättävät rauhaan ja antavat olla. / Pysyköön metsän keskellä mustatukka, etelän noita. (PS 29.)

Esterin merkinnät alkavat marraskuusta 1941. Kyläläisten negatiivinen suhtautuminen Esteriin tulee esille hyvinkin varhaisessa vaiheessa romaania. Kansanuskomuksissa yhteisön ulkopuolisten uskottiin osaavan sudeksi muuntamisen kaltaista taikuutta (Leppälahti 2006, 90; ks. luku 2.1.1). Esterin nimittäminen nimenomaan *etelän* noidaksi viittaa tähän uskomukseen, mutta toisaalta korostaa entisestään tämän eristämistä yhteisöstä: Esterin ei ajatella olevan yhteisön jäsen, vaan etelästä tullut muukalainen.

Silmiinpistävää tässä lainauksessa on myös kohta ”pysyköön metsän keskellä”. Noitanimityksen lähtökohtina on siis myös eläminen metsässä. Sama toistuu käytännössä jokaisessa Esteristä puhuttavassa juorussa: ””Että sinä yksin siellä metsässä. Pahojasi teet, noidan taikoja.”” (PS 106). Tulkitsen tämän negatiivisen suhtautumisen metsässä elämiseen liittyvän siihen, miten vahvasti luonto ja kulttuuri halutaan erotella toisistaan. Länsimaisessa dualistisessa ja hierarkkisessa ajattelussa kulttuuri ja luonto nähdään vastakkaisina ja eriarvoisina, kulttuurin ollessa hierarkiassa ylempiarvoisena (Kailo 2006, 21). Luonnon keskellä elävää naista eristetään siis kulttuurin piiristä, jolloin hänestä samassa muodostetaan alempi-arvoista kuvaa. Esterin kohdalla juuri hänen asemansa naisena edistää tätä erottamista, koska naisten on nähty olevan lähempänä luontoa ja siten jo valmiiksi erillisessä asemassa suhteessa kulttuuriin (Melkas 2006, 267).

Luontoa lähellä elävä nainen liitetään samalla eläimiin ja luontoon ja suljetaan siten pois kulttuurin ja ihmisten piiristä. Naisen yhdistämiseen luontoon liittyy vahvasti alistamisen teemat. Luonnon kanssa kytköksissä olevalle naiselle on helppo antaa eläimiin liittyviä piirteitä. (Rojola 2013, 232.) Kaarina Kailon (2006, 23) mukaan ”naisen mahdollisuus synnyttää ja naisille langennut hoivakulttuuri ovat olleet luontoon alentuvasti suhtautuvan maskuliinisen yhteiskunnan perusteluita naisen näkemiselle eläimellisinä ja alemmina”. Naisia on pidetty tunteellisempina ja siten kykenemättöminä rationaaliseen ajatteluun, mikä on myös yhdistänyt naisia

lähemmäs luontoa ja miehiä lähemmäs kulttuuria (Kailo 2006, 23). Cirouxin ja Clémentin (1986, 8) mukaan nainen, ”jaksollinen olento”, osallistuu johonkin, mikä ei sisälly kulttuuriin. Jaksollisuudella viitataan siihen, miten naisten keho käy läpi puberteetin, kuukautiskierron, raskauden ja synnytyksen sekä menopaussin, eli toisin sanoen nainen käy koko elämänsä läpi erilaisia jaksoja (the rhythm of feminine periodicity) (Ciroux ja Clément 1986, 8 sekä 29). Naisilla on uskottu olevan erityinen yhteys luontoon myös lisääntymisen näkökulmasta (Federici 2018, 27). Cirouxin ja Clémentin (1986, 28–29) mukaisesti nainen erotetaan kulttuurista myös sen takia, että naisen on nähty olevan jollakin tapaa primitiivisessä tilassa, joka liittyy vahvasti aiemmin mainitsemaani jaksollisuuteen. Täten Esterin siirtyminen (tai siirtäminen) kohti ei-inhimillistä on samassa kytköksissä myös hänen naiseuteensa.

Toisaalta ihmisten on katsottu kuuluvan kulttuurin piiriin ja eläinten taas luonnon. Tällöin luonto-kulttuuri-erottelussa inhimillinen ja ei-inhimillinen asetetaan vastakkaisiin osa-alueisiin, jolloin Esterin yhdistäminen luonnon piiriin yhdistää häntä taas samalla kohti ei-inhimillistä. Ihmiset eivät kuitenkaan ole sen enempää luontoa kuin kulttuuriakaan: he eivät kuulu ensisijaisesti kumpaankaan, vaan kumpaankin (Lehtonen 2012, 286). Samalla tavoin mikään ei ole puhtaasti vain kulttuuria tai vain luontoa, vaan erilaisia sekoituksia sekä yhdistelmiä. Kyläläisten halveksuva suhtautuminen Esteriin korostaa dualistisen ajattelutavan vaikutuksia yhteisössä: rajanylityksiä ei sallita, ja niistä rangaistaan sulkemalla yksilö yhteisön ulkopuolelle.

Esteriä aletaan eristämään yhteisöstä, koska hän elää lähempänä luontoa ja näkee ei-inhimilliset olennot kumppaneinaan eroten siten muusta yhteisöstä, jotka taas kaipaavat ihmisten seuraa eivätkä ymmärrä (tai hyväksy) toisenlaista elämisen tapaa. Feministisessä posthumanismissa etsitään vaihtoehtoisia tapoja elää, erilaista todellisuutta, jota Ester romaanissa toteuttaa: hän elää luonnon ja ei-inhimillisten olentojen kanssa yhteistyössä nähden niissä toveruutta ja kumppanuutta. Toisaalta hän näkee myös itsensä eläimellisten piirteiden kautta rikkoen siten inhimillisen ja ei-inhimillisen välistä erottelua. Tämä poikkeaa hyväksytyksi nähdystä todellisuudesta ja tavasta elää. Kyläläiset näkevät *Pikimustan, sysipimeän* Esterissä kuten myös *Sudenmorsiamen* Aalossa uhan vallitsevalle järjestykselle (ks. Melkas 2006, 212). Noita sijaitsee aina ”reunoilla”, marginaalissa. Vaikka hän voi olla osa sosiaalisia verkostoja ja vuorovaikutusta, hän on ongelmallinen suhteissa niihin. (Purkiss 1996, 250.) Esterin eristäminen yhteisöstä tuntuu erikoiselta juuri siksi, että hän on kuitenkin vuorovaikutuksissa sen jäsenten kanssa. Noita-sanana käyttö onkin samalla vallankäyttöä. Tarkoitus on eristää yksilöä

yhteisöstä toiseuttamalla tätä joksikin, joka mielletään pahaksi ja ei-inhimilliseksi, ulkopuoliseksi ja kuulumattomaksi.

Ester liikkuu inhimillisen ja ei-inhimillisen rajapintojen välillä myös käyttäytymällä normatiivisesti mielletystä poikkeavalla tavalla. Hänen tapansa elää leimataankin ”eläinten elämäksi” muiden kyläläisten puolesta:

’En ymmärrä sinua - - Ei hän [Tapio] ajatellut, että sinä olet täällä yksin keskellä korpea. Eihän tämä ole ihmisten elämää tällainen.’ / ’Mitä sitten?’ minä [Ester] kysyn. / ’Eläinten elämää. Ei täällä ole kuin ilveksiä, karhuja ja susia. Metsän eläimiä.’ / Ehkä minusta on tullut metsän eläin, ajattelen, mutta en sano mitään. (PS 32.)

Elämällä ”eläinten elämäksi” mielletyllä tavalla Ester liikkuu inhimillisestä kohti ei-inhimillistä. Samalla kuvasto noidasta eläimellisine piirteineen vahvistuu. Sitaatti on hyvin aikaisessa vaiheessa teosta. Tästä voikin päätellä, että Esterin on nähty ehkä jopa alun perinkin poikkeavan jollakin tapaa yhteisöstä ja sen asettamista normeista (ks. myös luvun alku). Tämä tulkinta vahvistuu myös Elisan kuvauksesta Esteristä: ”Niin puhuttiin kylällä. Nainen oli omituinen, viihtyi omissa oloissaan. Kulki metsissä.” (PS 213). Ester tuntee itsensä kotoisammaksi metsässä kuin kylällä, mikä poikkeaa inhimilliseksi mielletystä normatiivisesta ajattelutavasta, jossa ihminen kaipaa ihmisen seuraa. Kun kyläläiset ihmettelevät, eikö Ester pelkää olla yksin metsässä, toteaa tämä mielellään:

- - minusta tuntuu, että metsässä minä olen paremmassa turvassa kuin missään. Ei siellä ole vaaroja, jotka minua uhkaavat. Vain pimeyttä ja yksinäisyyttä, kylmää metsää ja puiden runkoja, jotka kohoavat kohti taivasta ja kannattelevat lunta ja taivasta pääni päällä. Ja eläimiä. Eläinten jälkiä nuoskalumessa, suden varjo puiden takana. Ilveksen naukuna. (PS 113.)

Myös Ester itse tekee tulkintoja siitä, miksi häntä nimitetään noidaksi: ”Minä kunnioitan sanatonta, ikiaikaista sopimusta ja uhraan metsälle aina kuin voin. Siksi minua sanotaan noidaksi” (PS 158). Tässä asettuvat vastakkain kristinuskon antroposentrinen luonnon hyväksikäyttöön perustuva näkemys ja rahvaan pakanallinen, luontoa kunnioittava ja pyhittävä näkemys. Esterin metsäkäsitys yhdistyy kansanuskomusten näkemyksiin metsästä. Metsä on mielletty alueeksi, jota on kunnioitettu, ja josta on saatu vastineeksi kaikkea tarpeellista. Kristinuskon myötä metsää on kuitenkin alettu pitämään vaarallisena, sillä esikristilliset hahmot elivät metsässä. Kyläläisten näkemys metsästä vastaakin tätä kristillistä kuvastoa. Metsää demonisoitiin ja siitä rakennettiin vaarallista paikkaa. Samalla kristinuskoko muutti myös käsitystä eläimistä, joihin liitettiin kristillistä symboliikkaa ja jopa pahuuden kuvia. (Toivo 2004, 203.)

Suullisessa perinteessä mitään eläintä ei pidetty pelkästään pahana tai vaarallisena, vaan niihin yhdistyi aina myös muuta symboliikkaa (ks. Harva 2018). Petoeläinten mainitseminen aiemmassa sitaatissa (PS 113) yhdistettynä lauseisiin ”Metsässä olen paremmassa turvassa kuin missään. Ei siellä ole vaaroja, jotka minua uhkaavat.” viittaa Esterin petokäsitykseen: hän ei näe niitä itselleen uhaksi tai vaaralliseksi, vaan luonnolliseksi osiksi metsän elämää. Petojen näyttäytyminen varjoina ja ääninä myöskin vahvistaa eläinten todellista luontoa, sillä ihminen harvemmin törmää niihin silmästä silmään. Täten niiden uhkaavuutta myös poistetaan korostamalla niiden poissaoloa ihmisen näköpiiristä. Myös puihin liitetään inhimillisiä piirteitä kuvailtaessa, miten ne kannattelevat lunta ja taivasta Esterin pään päällä. Samalla tähän yhdistyy kansanuskomusten käsitys siitä, että puilla on oma henkensä (ks. luku 3). Metsän puut näyttävät siten avuliaina ja turvallisina poiketen kristillisestä pelottavan metsän käsityksestä.

Esteriä liikutetaan kohti ei-inhimillistä sen perusteella, että hänen tapansa elää poikkeaa valtavirrasta: ”- - minua pidetään noitana, metsän kasvattina, joka ei tiedä ihmisten elämästä mitään.” (PS 221). Jälleen sitaatissa toistuu metsä ja siellä eläminen tai kasvaminen yhdistettynä noituuteen. Myös metsän toimijuutta voidaan lukea tästä kohdasta esille. Noita asettuu kyläläisten silmissä ihmiselle vastakkaiseksi. Noitaa ei pidetä ihmisenä vaan lajihybridinä, toislaajisena olentona, ja täten se itsessään rikkoo inhimillisen ja ei-inhimillisen rajoja. Tulkitseen noidan kyseenalaistavan sekä ehkäpä jopa ironisoivan erityisesti ihmisen näkemistä pelkästään inhimillisen rajoissa. Kuten noidassa, yhdistyy kaikissa olennoissa inhimillisiä ja ei-inhimillisiä piirteitä ja selvärajaisia jakoja kahteen onkin oikeastaan mahdotonta tehdä, vaikka romanin kyläläiset tähän pyrkivätkin. Noidan hahmossa romaani kyseenalaistaakin dualistista ajattelutapaa: noita antaa mahdollisuuden erityisesti ihmisen uudelleenkuviin, jossa selkeitä rajoja inhimillisen ja ei-inhimillisen välille ei tarvitse tehdä.

5 Lopuksi

Olen tässä tutkimuksessa analysoinut Jenna Kostetin *Pikimustassa, sysipimeässä* esiintyviä inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä erilaisia uudelleenkuitteluja. Olen tarkastellut, millä tavoin niiden välisiä rajoja rikotaan, miten niitä nivotaan yhteen sekä millaisia uusia muotoja niiden välimuodoista tulee esille. Samalla tutkimuksestani selviää, millä tavoin suomalaiseen suulliseen perinteeseen pohjautuvat elementit tukevat inhimillisen ja ei-inhimillisen välisiä kytköksiä ja uudelleenkuitteluja. Kansanperinteiden kytkös on näkyvässä koko teoksessa, ja olen pyrkinyt tuomaan esille niitä perinteiden piirteitä, kuten uskomuksia, jotka liittyvät romaanista kumpuaviin aiheisiin.

Kuten tutkimukseni osoittaa, ovat erilaiset hybridiset toimijuudet asettuneet tärkeään asemaan inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuittelussa. Olen havainnoinut niiden luovan uusia kytköksiä, erilaisia uudelleenjärjestelyjä, jotka saavat pohtimaan, mikä todella on inhimillistä ja toisaalta ei-inhimillistä, ja siten ne kyseenalaistavatkin tätä kahtiajakoa. Hybridit luovat uudenlaisia muotoja ja tapoja hahmottaa inhimillistä ja ei-inhimillistä.

Teos kyseenalaistaa ihmissusien sekä muiden hybridisten olentojen avulla erityisesti sitä, mikä on inhimillistä ja mikä ei-inhimillistä. Kostetin romaanissa tuodaan esille inhimillisen ja ei-inhimillisen keinotekoisia rajoja rikkomalla niitä konkreettisesti ihmissuden avulla. *Pikimusta, sysipimeä* sisältää intertekstuaalisia viittauksia *Sudenmorsiameen*, ja nämä alluusiot ovat toimineet tukenani analysoidessani teoksen ihmissusia. Tulkintani mukaan hybridiset olennot osallistuvat inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuitteluun korostamalla samankaltaisuutta ja kyseenalaistamalla ihmisen erityisyyttä. Hybridiset toimijat häivyttävät erityisesti eläin-ihminen-vastakkainasettelua luodessaan lajirajoja ylittäviä sekoittumia.

Olen analysoinut romaanissa esiintyvää sutta niin symbolina kuin toimijana. Symboliset viittaukset johdattelevat erityisesti kansanuskomusten pariin. Susi on läsnä teoksessa itse sutena ja siksi olen pitänyt tärkeänä analysoida sitä teoksen itsenäisenä toimijana. Suden avulla (tai pikemminkin sen kanssa) pohditaan lajienvälisten rajojen ylittävää toveruutta ja osoitetaan empaattisen lähestymistavan mahdollisuuksia. Samalla ihmisen ja suden välinen suhde näyttäytyy romaanin eri hahmojen kautta muuntautuvaisena ajallisesta kontekstista riippuen, ja siten suhtautuminen suteen näyttäytyy Esterin hahmon kautta erityislaatuisealta.

Olen osoittanut metsän olevan romaanissa toimija sekä tila, joka mahdollistaa inhimillisen ja ei-inhimillisen uudelleenkuittelun. Metsän toimijuus tulee esille siitä käytettävien

ilmaisuiden kautta. Metsä muodostaa omanlaisensa hybridisen olennon, joka toimijana sekä tilana vaikuttaa romaanin hahmoihin. Olen pohjustanut metsän toimijuutta sekä sen asemaa erityisenä mahdollistavana tilana myös tukeutumalla vahvasti suullisen perinteen näkemyksiin. Romaanin metsä kyseenalaistaa sitä, mikä voidaan luokitella inhimilliseksi ja ei-inhimilliseksi, ja voiko materiaalilla ylipäätään olla toimijuutta. Teoksen metsä hahmottuu muuttuvaksi ja moninaiseksi tilaksi, monimetsäksi.

Noidan hybridisyys tulee esille teoksesta monesta eri näkökulmasta. Ester noitana liikkuu inhimillisen ja ei-inhimillisen rajapintojen välillä käyttäytymällä normatiivisesti mielletystä poikkeavalla tavalla. Olen osoittanut tähän liittyvän hänen tapansa elää metsän sekä sen olentojen kanssa harmonisessa suhteessa sekä myös hänen liikkumisensa normatiiviseksi mielletyn naiseuden kuvan ulkopuolelle. Esteriä noitana liikutetaan kohti ei-inhimillistä pahuuden ja pimeyden kuvastojen kautta, ja samalla näitä kuitenkin myös kuvitellaan uudelleen romaanissa.

Pikimustaa, sysipimeää voidaan tutkia lisää myös monesta muusta näkökulmasta. Yksinäisyys ja kuulumattomuus ovat romaanissa toistuvia elementtejä, jotka näkyvät sekä Esterin että Auran hahmoissa. Tämä voisi olla erityisesti affektitutkimuksen kautta uusi hedelmällinen jatkotutkimuksen aihe. Myös tässä tutkimuksessa aloittamaani intertekstuaalisuuden tarkastelua voisi jatkaa ja laajentaa. *Pikimusta, sysipimeä* sisältää paljon enemmän alluusioita, mitä olen tähän tutkimukseen sisällyttänyt. Tähän voisi paneutua tarkemmin kokonaisen tutkimuksen verran.

Olen tässä tutkielmassani lähestynyt Jenna Kostetin *Pikimustaa, sysipimeää* affirmatiivisen luennan kautta kiinnittäen huomiota erilaisiin ei-inhimillisiin toimijuuksiin. Puran samalla inhimillisen ja ei-inhimillisen välistä dualistista jakoa kuten olen tulkinnallani osoittanut myös romaanin tekevän. Romaani tarjoaakin uudelleenkuvitellullaan mahdollisuuksia nähdä erityisesti hybridien kautta sen, millaisia uudenslaisia muotoja näiden välille on mahdollista muodostua, ja miten selkeärajanen erottelu vaikuttaa lopulta mahdottomalta.

Lähteet

- PS = Kostet, Jenna 2017: *Pikimusta, sysipimeä*. Karkkila: Robustos.
- S = Kallas, Aino 2007 (1928): *Sudenmorsian. Hiidenmaalainen tarina*. Helsinki: Otava
- Alhonen, Anssi 2013: *Esivanhempien puu. Kirjoituksia itämerensuomalaisesta uskomusperinteestä*. Taivaannaula. https://www.taivaannaula.org/esivanhempien_puu.pdf [haettu 15.3.2025].
- Bennett, Jane 2020 (2004): *Materian väre - olioiden poliittinen ekologia*. Suom. Kilpeläinen, Tapani. Tampere: niin & näin.
- Braidotti, Rosi 1994: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Cixous, Hélène and Clément, Catherine 1986 (1975): *The Newly Born Woman*. Trans. Wing, Betsy. Manchester: Manchester University press.
- Daly, Mary 1978: *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Estés, Clarissa Pinkola 2014 (1992): *Naiset jotka kulkevat susien kanssa: villinaisen arkkityyppi myyteissä ja kertomuksissa*. Suom. Valtavirta, Nina. Helsinki: Viisas Elämä.
- Envall, Markku 1988: *Toinen minä*. Helsinki: WSOY.
- Federici, Silvia 2018: *Witches, Witch-Hunting, and Women*. Oakland, CA: PM Press.
- Iovino, Serenella and Oppermann, Serpil 2012: Material Ecocriticism: Materiality, Agency and Models of Narrativity. *Ecozon@* Vol. 3.p.: Writing Catastrophes: Cross-Disciplinary Perspectives on the Semantics of Natural and Anthropogenic Disasters. Universidad de Alcalá de Henares, 75–91.
- Harva, Uno 2018 (1948): *Suomalaisten muinaisusko*. Helsinki: SKS.
- Hosiaislouma, Yrjö 2003: *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Hämäläinen, Niina, Karhu, Hanna ja Vuorikuru, Silja 2019: Aluksi. Teoksessa *Satuperinteestä nykyrunoon. Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Toim. Hämäläinen, Niina, Karhu, Hanna ja Vuorikuru, Silja 2019. Helsinki: SKS, 7–17.
- Järvinen, Antero 1991: *Linnut liitävi sanoja: Romanttinen tietokirja suomalaisesta lintuperinteestä*. Helsinki: Otava.
- Kailo, Kaarina 2006: Johdanto. Teoksessa *Ekopsykologia ja perinnetieto*. Toim. Heiskanen, Irma ja Kailo, Kaarina 2006. Helsinki: Green spot, 20–28.

- Kaski, Liisa 2019: *Myyttiset eläimet. Tarua ja totta eläinten mahdista*. Helsinki: SKS.
- Klemettinen, Pasi 2022: *Kansanuskon yöpuoli. Hiidet, manalaiset ja muut demonit*. Helsinki: SKS.
- Klemettinen, Pasi 2025: *Tietäjät, noidat, samaanit. Kansanuskon maailmassa*. Helsinki: SKS.
- Koistinen, Aino-Kaisa & Karkulehto, Sanna 2018: Feminism. Critical Posthumanism Network, 24.8.2018. <https://criticalposthumanism.net/feminism/> [haettu 10.12.2024]
- Koistinen, Aino-Kaisa ja Karkulehto, Sanna 2021: Kohti planetaarista tuntua – Feministis-posthumanistinen uudelleenkuviutus ja etiikka ihmisen jälkeen. Niin ja näin 1/2021, 62–72.
- Korpua, Jyrki 2021: Suomalainen fantasia. Teoksessa *Fantasia: lajit, ilmiöt ja yhteiskunta*. Toim. Korpua, Jyrki, Hirsjärvi, Irma, Kovala, Urpo ja Välisalo, Tanja 2021. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 125–144.
- Kostet, Jenna 2015: Kummia kertomuksia kotikonnuilta. Kun kansanperinne kääntyy fiktioksi. Kotiseutu-vuosikirja 2015. Suomen Kotiseutuliitto, 52–57.
- Kurikka, Kaisa 2021: Johanna Holmströmin Camera Obscura (2009) ja monimetsä. AVAIN - Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti, VOL 17 Nro 4 (2020), 6–21. <https://doi.org/10.30665/av.98322> [haettu 10.8.2025]
- Lahtinen, Toni ja Lehtimäki, Markku 2008: Johdatus ekokriittiseen kirjallisuudentutkimukseen. Teoksessa *Äänekäs kevät: ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Toim. Lahtinen, Toni ja Lehtimäki, Markku 2008. Helsinki: SKS, 7–28.
- Lampela, Kati 2022: Pirta: Kirjoitettuja ja neulottuja tarinoita. 10.2.2022. Pirta 1/2022 <https://www.kulttilehdet.fi/kirjoitettuja-ja-neulottuja-tarinoita/> [haettu 10.2.2025]
- Lappalainen, Päivi 1992: Jotakin vanhaa, jotakin uutta. Naisen subjektiviteetin rakentuminen L. Onervan Mirdjassa ja Aino Kallaksen Sudenmorsiamessa. Teoksessa *Vampyyrinainen ja Kenkkuniemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. Toim. Onnela, Tapio 1992. Helsinki: SKS, 151–168.
- Lehtonen, Mikko 2012: Kertomus: luontomme. Teoksessa *Kertomuksen luonto*. Toim. Kurikka, Kaisa, Löytty, Olli, Melkas, Kukku ja Parente- Čapková, Viola 2012. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 283–290.
- Leppälahti, Merja 2006: Vironsusia Suomen maisemassa: Ihmissusi uskomusperinteessä ja kaunokirjallisuudessa. Sananjalka, 48(1), 85–100. <https://doi.org/10.30673/sja.86668> [haettu 10.10.2024]

- Leppälahti, Merja 2012a: Eläviä vainajia, muodonmuutoksia ja muita outoja tapauksia. *Kansanperinne taipuu fantasiaksi*. Elore vol. 19–2/2012, 144–164.
<https://doi.org/10.30666/elore.79019> [haettu 10.10.2024]
- Leppälahti, Merja 2012b: *Vahvaa väkeä. Kotimaisia uskomus- ja fantasiaolentoja*. Helsinki: Finn Lectura.
- Leppälahti, Merja 2024: *Haltiaain mailla. Kotimaisia uskomus- ja fantasiaolentoja*. Helsinki: BoD.
- Lummaa, Karoliina 2010: *Poliittinen siivekäs. Lintujen konkreettisuus suomalaisessa 1970-luvun ympäristörunoudessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Lummaa, Karoliina 2012: Olevaksi kertomisesta. Teoksessa *Kertomuksen luonto*. Toim. Kurikka, Kaisa, Löytty, Olli, Melkas, Kukku ja Parente-Čapková, Viola 2012. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 273–282.
- Lummaa, Karoliina ja Rojola, Lea 2014: Lukijalle. Teoksessa *Posthumanismi*. Toim. Lummaa, Karoliina ja Rojola, Lea 2014. Turku: Eetos, 7–11.
- Lummaa, Karoliina 2019: Posthumanist Reading: Witnessing Ghosts, Summoning Nonhuman Powers. Teoksessa *Reconfiguring Human, Nonhuman and Posthuman in Literature and Culture*. Toim. Karkulehto, Sanna, Koistinen, Aino-Kaisa & Varis, Essi. New York: Routledge, 41–56.
- Lähdesmäki, Heta 2015: Susi yhteiskunnallisena eläimenä. Teoksessa *Eläimet yhteiskunnassa*. Toim. Aaltola, Elisa ja Keto, Sami 2015. Helsinki: Into Kustannus Oy, 185–194.
- Löytty, Olli 2005: Johdanto. Toiseuttamista ja tilakurittomuutta. Teoksessa *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toiseuden tuolle puolen*. Toim. Löytty, Olli 2005. Helsinki: Gaudeamus, 7–24.
- Mattila, Mandi 2024: ”Träden vänligt viftade med sina gröna blad” Kirjalliset keinot inhimillisen ja ei-inhimillisen välisten suhteiden kuvauksessa Maria Turtschaninoffin romaanissa *Arvejord* (2022). Pro gradu -tutkielma.
- Melkas, Kukku 2006: *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa*. Helsinki: SKS.
- Melkas, Kukku 2008: Apokalypsista uuteen luonnonjärjestykseen. Aino Kallaksen ”Pyhän joen kosto” ekologisena kannanottona. Teoksessa *Äänekäs kevät: ekokriittinen kirjallisuudentutkimus*. Toim. Lahtinen, Toni ja Lehtimäki, Markku 2008. Helsinki: SKS, 136–155.

- Moore, Bryan L. 2008: *Ecology and Literature. Ecocentric Personification from Antiquity to the Twenty-first Century*. New York: Palgrave Macmillian.
- Nummelin, Juri 2013: Ihmissuden historiaa. Teoksessa *Kuun pimeä puoli. Suomalaisia ihmis-susinovelleja*. Toim. Nummelin, Juri 2013. Helsinki: Jalava, 7–15.
- Nykysuomen sanakirja. Osa 1: A–I*. 1951. Näköisjulkaisu. Suomalaisen kirjallisuuden seura, WSOY. Hakusana iivana, s. 619 https://www.kotus.fi/sanakirjat/muut_sanakirjat/nykysuomen_sanakirja_%281951-1961%29 [haettu 10.12.2024]
- Ojanen, Eero ja Ulv, Daga 2015: *Suomen myyttiset linnut*. Porvoo: Minerva kustannus Oy.
- Parente-Čapková, Viola 2005: Nainen – kenen toinen? 1900-luvun alun uusi nainen sukupuolirajojen rikkojana. Teoksessa *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toiseuden tuolle puolen*. Toim. Löytty, Olli 2005. Helsinki: Gaudeamus, 142–161.
- Parente-Čapková, Viola 2020: The Effeminate Race? Ideas and Emotions in L. Onerva's Representations of Russianness. *Joutsen: Kotimaisen kirjallisuudentutkimuksen vuosikirja*, 2020 Nro 4, 47–66. <https://journal.fi/joutsen-svanen-erikois-special/article/view/86170/57722> [haettu 10.10.2025]
- Pekkalainen, Tuulikki 2011: *Susinartut ja pikku immet. Sisällissodan tuntemattomat naiset*. Helsinki: Tammi.
- Prinha, Elina 2022: *Familiar Stranger: Thinking-through-making and walking with/through/on Kalmonsaari Island*. Master of thesis. Visual Cultures, Curating and Contemporary Art. Espoo: Aalto University. <https://aaltodoc.aalto.fi/server/api/core/bitstreams/a5b39ed8-7bea-454f-b8e6-0277f3e97485/content> [Viitattu 28.9.2024]
- Purkiss, Diane 1996: *The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations*. London and New-York: Routledge.
- Raipola, Juha 2019: Väliinputoajat. Suomalainen fantastinen romaani lajien välissä. Teoksessa *Muistikirja ja matkalaukku. Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Toim. Arminen, Elina ja Lehtimäki, Markku 2019. Helsinki: SKS, 301–325.
- Raipola, Juha 2021: Uuskumma. Teoksessa *Fantasia: lajit, ilmiöt ja yhteiskunta*. Toim. Korpua, Jyrki, Hirsjärvi, Irma, Kovala, Urpo ja Välisalo, Tanja 2021. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 201–215.
- Rojola, Lea 2013: Kun metafora tulee lihaksi. Aino Kallaksen Sudenmorsiamen susi ja antropologinen kone. Teoksessa *Kirjallisuuden naiset. Naisten esityksiä 1840-luvulta 2000-luvulle*. Toim. Rossi, Riikka ja Isomaa, Saija 2013. Helsinki: SKS, 229–253.

- Rojola, Lea 1992: ”Konsa susi olen, niin suden tekoja teen”. Uuden naisen uhkaava seksuaalisuus Aino Kallaksen Sudenmorsiamessa. Teoksessa *Vampyyrinainen ja Kenkkuniemen sauna. Suomalainen kaksikymmenluku ja modernin mahdollisuus*. Toim. Onnela, Tapio 1992. Helsinki: SKS, 132–150.
- Samola, Hanna 2019: Hukan jäljillä. Susi- ja ihmissusikuvausten intertekstit suomalaisissa 2010-luvun romaaneissa. Teoksessa *Muistikirja ja matkalaukku. Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Toim. Arminen, Elina ja Lehtimäki, Markku 2019. Helsinki: SKS. 276–300.
- Seppä, Tiina 2021: Katsooko metsä ihmistä? Suomen Kansan Vanhat Runot ja lajienvälinen kommunikaatio. AVAIN - Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti, Vol 17 Nro 4, 22–45. <https://doi.org/10.30665/av.98306> [haettu 10.9.2025]
- Steinby, Liisa 2013: Kirjallisuus ja kirjallisuudentutkimus. Teoksessa *Johdatus kirjallisuusanalyysiin*. Toim. Mäkikalli, Aino ja Steinby, Liisa 2013. Helsinki: SKS, 15–56.
- Steinby, Liisa 2013: Kertomakirjallisuus. Teoksessa *Johdatus kirjallisuusanalyysiin*. Toim. Mäkikalli, Aino ja Steinby, Liisa 2013. Helsinki: SKS, 59–153.
- Tapionkaski, Sanna 2021: Fantasia, sukupuoli ja seksuaalisuus. Teoksessa *Fantasia: lajit, ilmiöt ja yhteiskunta*. Toim. Korpua, Jyrki, Hirsjärvi, Irma, Kovala, Urpo ja Välisalo, Tanja 2021. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino, 433–454.
- Toivo, Raisa Maria 2004: ”Naiset roviolla.” Nykytulkinnat naisten osuudesta noituudessa ja noitavainoissa. Teoksessa *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli*. Toim. Katajala-Peltomaa, Sari ja Toivo, Raisa Maria. Helsinki: SKS, 187–243.
- Vilkka, Leena 2008: *Susi luonnossa ja kulttuurissa*. Helsinki: Biofilos.
- Wienker-Piepho, Sabine 2004: Kansantarinat ja folklore fantasian maaperänä. Suom. Kovala, Urpo. Teoksessa *Fantasian monet maailmat*. Toim. Blomberg, Kristian, Hirsjärvi, Irma ja Kovalainen, Urpo 2004. Helsinki: BJT Kirjastopalvelu, 32–55.