



KANSALLISESTA YLIRAJAISEEN

Kulttuuri, perinne ja kirjallisuus

KANSALLISESTA
YLIRAJAISEEN

KANSALLISESTA YLIRAJAISEEN

Kulttuuri, perinne ja kirjallisuus

Toimittaneet

Niina Hämäläinen, Hanna Karhu ja Tuomas Martikainen



KALEVALASEURA

Kalevalaseuran vuosikirja 102



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus



unesco

Inscribed on
the National Register
Memory of the World

Teoksen artikkelit ovat Kalevalaseuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastamia.

SKS:n julkaisujen kokoelma kuuluu Unescon kansalliseen Maailman muisti -rekisteriin.

© 2023 Niina Hämäläinen, Hanna Karhu, Tuomas Martikainen ja SKS

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International, ellei toisin mainita.

Kannen kuva: Vesa Loikas: *Tasapaino* (2014)

Kannen suunnittelu: Markus Itkonen

Taitto: Majja Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-625-1 (nid.)

ISBN 978-951-858-626-8 (EPUB)

ISBN 978-951-858-627-5 (PDF)

ISSN 0355-0311 (nid.)

ISSN 2737-1662 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/ksvk.102>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä.

Tutustu lisenssiin englanniksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

tai suomeksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa
<https://doi.org/10.21435/ksvk.102>
tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.

Livonia Print, Riika 2023

*Tuomas Martikainen, Hanna Karhu ja
Niina Hämäläinen*

Kansallista, paikallista, globaalia
– ylijalaisuuden tulkintoja 7

I IDEOIDEN JA MATERIAN LIIKE

Sami Suodenjoki

Vapaan Venäjän marssi ylijalaisena
kokemusyhteisöjen rakentajana 17

Ulla Ijäs

Rovasti Rönnholmin kirjakokoelma
– Kirjat ylijalaisina liikkuvina esineinä
1800-luvun alussa 46

Juhana Saarelainen

Kalevala keskusten ja periferioiden välillä
– Kansallisen kulttuurin kehittäminen
ja historististen aatteiden ylijalainen
kulkeutuminen 1810–1840-luvuilla 64

II KIRJALLISUUS JA MUISTI RAJOJEN YLITTÄJINÄ

Tuire Liimatainen

Antti Jalava, ruotsinsuomalainen kirjailija?
– Rajojen ylityksiä ylityksiä ja rajanvetoja
ruotsinsuomalaisessa etnopolitiikassa 97

*Veli-Martin Hästbacka, Outi Fingerroos,
Anne Häkkinen ja Tiina-Riitta Lappi*
Muistitietotutkimus Pikku-Ullavan
paluumuuttajien kokemuksista ja
elämästä 118

Hanna-Leena Määttä

Evakkokirjallisuus pakolaisuuden
kuvauksena ja ylijalaisena muistina 134

III KARJALAISEN KULTTUURIN YLIRAJAISUUS

Elina Niiranen

Rajakarjalaiset muusikot kansanvalistuksen
estradeilla – Musiikin yllirajaisuus
valistuksen ja kansallisen katseen varjossa
159

Maria Takala-Roszczenko ja Teuvo Laitila

Rajanylityksiä – Naisten yllirajainen koulutus
suomalaismielisen kritiikin kohteena
Raja-Karjalassa 1900-luvun alussa 186

Arja Kastinen

Raja- ja aunuksenkarjalaisen
kanteleimprovisaation yllirajaiset muodot
pitkällä 1800-luvulla ja perinteen uudistunut
jatkumo 2000-luvulla 208

IV KANSALLISEN JA GLOBAALIN UUDET TULKINNAT

Annukka Saaristo

Räppiä Espoosta: yllirajaisen kotiseudun
tulkintoja Tapsamanen ja
Phunky Mr. Olavin kappaleissa 231

Hilja Solala

Suomalaisesta hevosesta suomenhevoseksi
– Maatiaishevosrodun synty osana yllirajaista
kotieläinjalostusliikettä 1893–1907 260

Kirjoittajat 286

Abstract 288

Kalevalaseura-säätiön
toimintakertomus 2022 291

Kansallista, paikallista, globaalia – ylijärjaisuuden tulkintoja

Ylijärjaisuus on

erilaisten rajojen – diskursiivisten, symbolisten, institutionaalisten, sosiaalisten, kansallisten, kulttuuristen, kielellisten ja maantieteellisten – yli tapahtuvaa liikettä, toimintaa ja sosiokulttuurista olemista, joka venyttää olemassa olevia rajoja ja synnyttää kokonaan uusia alueita, tiloja ja kulttuureja (Nissilä 2016, 68).

Nykymuotoinen ylijärjaisuuden eli transnationaalisuuden tutkimuksen nousu alkoi kansainvälisten muuttoliikkeiden tutkimuksesta (Schiller, Basch & Szanton-Blanc 1992), josta se on vähitellen levinnyt uusille tieteenaloille, usein yhdistettynä metodologisen nationalismin kritiikkiin (Wimmer & Schiller 2003). Ylijärjaisuustutkimuksen ytimessä olivat aluksi valtiovallasta riippumattomat maahanmuuttajien ja heidän yhteisöjensä ylläpitämät kansainväliset yhteydet, joihin luetaan matkustaminen, erilaisten aineellisten ja aineettomien resurssien liikkuminen sekä sosiaaliset yhteydet monine seurauksineen. Näkökulma lähti haastamaan 1990-lukulaista maahanmuuttajien kotoutumistutkimusta, jonka nähtiin keskittyvän liikaa vastaanottaneen maan toimii-

ja tapahtumiin. Aikaisemmassa tutkimuksessa lähtömaan tilanne ja maahanmuuttajien erilaiset verkostot jäivät paitsioon. Ylijärjaisuustutkimuksessa painopiste siirtyi valtiokeskeisyydestä yksilö- ja ryhmäkeskeisyyteen ja lähtökohta globaaliksi. (Martikainen, Sintonen ja Pitkänen 2006.)

Eräs alan merkittävimpiä tutkijoita, antropologi Steven Vertovec hahmottelee teoksessaan *Transnationalism* (2009) kuusi erilaista näkökulmaa ylijärjaisuuteen. Ensimmäisenä hän mainitsee ”sosiaalisen morfologian”, joka tarkoittaa erilaisia kansalliset rajat ylittäviä sosiaalisia yhteisöjä, kuten diasporayhteisöjä. Näkemys voidaan laajentaa koskemaan kaikenlaisia kansalliset rajat ylittäviä, merkityksellisiä, myös työhön ja vapaa-aikaa liittyviä yhteisöjä, joiden yhteydenpito on tavattomasti nopeutunut ja helpottunut informaatioteknologian digitaalisen vallankumouksen myötä. Toiseksi Vertovec tuo esiin ”ylijärjaisen tietoisuuden”, jonka jo Roland Robertson (1992) nimesi yhdeksi globaalin aikakauden keskeisistä ilmiöistä. Näin ollen erilaiset ylijärjaiset identiteetit ja mahdollisuudet kuvitella yhteisöllisyyttä laajasti nostettiin yhtäältä esiin ja

toisaalta ne saivat kasvualustaa lisääntyneestä kansainvälisestä liikkuvuudesta. Kolmanneksi ylijärjaisuus luo uusia mahdollisuuksia kulttuuriseen uusintamiseen, reproduktioon, ja sitä kautta hybridisiin kulttuurimuotoihin, joissa yhdistyy eri puolilta maailmaa olevia perinteitä usein luovina, glokaaleina (Robertson 1995) muotoina. Itse asiassa ylijärjaisuudessa on kyse ikaikaisesta kulttuurisesta diffuusios- ta ja lainaamisesta. Näin uudet innovaatiot, ajattelutavat ja toimintamallit ovat kautta ihmiskunnan historian levinneet uusille alueille ja uusien ihmisten pariin, mutta mittakaavan kasvaessa ilmiön merkitys on kenties korostunut aikaisemmasta. (Vertovec 2009, 4–8.)

Neljänneksi Vertovec nostaa esiin ylijärjaisuuden taloudellisen puolen, esimerkiksi sen, että siirtotyöläiset tukevat kotimaissaan olevia perheenjäseniänsä ja sukulaisiaan. Näin syntyviin globaaleihin taloudellisiin riippuvuuksiin liittyy usein myös sosiaalisia ja kulttuurisia näkökulmia, kuten ylijärjaisen perhe-elämän ilmiöt, vauraampien siirtotyöläisten kulutus- käyttäytymisen vaikutukset paikallisväestöön ja erilaisten aatteellisten näkemysten ylijärjaiset virrat. Viidentenä näkökulmana Vertovec mainitsee ylijärjaiset poliittiset verkostot, joissa pakolaiset ja siirtolaiset pyrkivät vaikuttamaan joko omien tai kansainvälisten järjestöjen kautta lähtömaansa oloihin. Esimerkiksi vainotut vähemmistöt saavat näin tukea ulkomailta ja vastavuoroisesti monet lähtömaat ovat pyrkineet kasvavassa määrin vaikuttamaan kansallisen diasporansa elämään ulkomailla. Viimeiseksi Vertovec korostaa maahanmuuttajien pyrkimyksiä rakentaa uudenlaisia sosiaalisia, ylijärjaisia ja ylipaikal-

lisiä todellisuuksia, samalla kun heidän läsnä- tai poissaolonsa saatetaan kyseenalaistaa niin tulo- kuin lähtömaassa. (Vertovec 2009, 8–13.)

Vaikka ylijärjaisuus nousi laajempaan yhteis- kunta- ja kulttuuritieteelliseen kukoistukseen juuri maahanmuuttajiin ja diasporayhteisöihin liittyen, näkökulma löysi nopeasti tiensä useille muille tutkimusalueille, joilla kylmän sodan jälkeinen uusi globaali maailmanjärj- tely oli avannut kiinnostuksen tarkastella kansainvälisiä yhteyksiä uusin silmin. Ylijärjaisuus ei ilmiönä ole luonnollisestikaan mitenkään uusi, mutta näkökulman käsitteellinen kehitys ja 1990- ja 2000-luvuilla lisääntynyt kansainvä- lisen yhteistyö houkuttivat monia tutkimaan muitakin ilmiötä ylijärjaisuuden kautta. Edelli- nen vastaava, laaja globaalien yhteyksien aika oli vallinnut ennen ensimmäistä maailman- sotaa osana eurooppalaista kolonialismia. Myös tuolloin kansainvälinen liikkuvuus oli erittäin laajaa ja monenlaiset kulttuuriset, so- siaaliset, aatteelliset, poliittiset ja taloudelliset innovaatiot levisivät eri puolille maailmaa ja itse asiassa osaltaan loivat edellytyksiä 1900-luvun kansallisvaltioille. (Held ym. 1999, 32–49.)

Ylijärjaisuus on tutkimuksessa vakiintunut käänös englanninkieliselle käsitteelle ”trans- nationalism” (Martikainen, Sintonen ja Pitkä- nen 2006), vaikka se suomenkielisessä muo- dossaan koostuu eri sanoista. Kirjaimellinen käänös olisi poikki- tai ylikansallinen. Erityi- sen merkittävä ylijärjaisuuden haaste on ollut niin kutsutuille kansallisille tieteille, joiden keskeinen referenssi on ollut tietty kansal- lisvaltio, kuten Suomi. Ylijärjaisuus haastoi arvioimaan uudelleen kotimaisten tieteiden

keskeisiä käsitteitä kuin ”kansallinen”, ”suomalainen”, ”suomalais-karjalainen”, ”etninen”, ”monikulttuurinen” sekä tutkimuskohteita ja tutkimusten maantieteellisiä ja kulttuurisia rajauksia. Ilmiöt nähdään osana laajempaa ja monimerkityksisempää kulttuurista kenttää, jossa keskeinen toimija ei aina olekaan valtaväestö, vaan esimerkiksi jokin tietty vähemmistöryhmä. (Ks. Löytty 2021; Suutari 2021; Tervonen ja Leinonen 2021; Grönstrand ym. 2016.) Ylirajaisuuden ottaminen tutkimuksen keskukseen syventää kansallisen paradigman piirissä syntyneitä ja toimivia oppialoja, kuten etnologiaa, folkloristiikkaa, kulttuurintutkimusta, kotimaista kirjallisuutta, suomen kieltä ja historiaa, liittäessään paikallisen ja kansallisen osaksi uudenlaisia merkityksiä. Samalla ylirajaisuus tuo uudella tavoin esiin kulttuuriperinnön ja vallankäytön kysymyksiä nostamalla esiin sen, kenen kulttuurista on kyse, kuka saa sitä esittää ja kenen äänellä. Nämä kulttuurisen omimisen eli appropriaation kysymykset ovat nousseet ylirajaisuustutkimuksen rinnalle, joskin osin eri juurista voimansa ammentaneesta alkuperäiskansojen ja jälkikoloniaalisesta tutkimuksesta (esim. Ahvenjärvi 2017).

Siirtymä pois kansallisen katseen määrittämästä tutkimusintressistä ja siitä seurannut paradigman muutos on tuonut esiin myös sen, että suullisen perinteen ja kirjallisuuden aineistot ovat usein mitä erilaisimmilla tavoilla ylirajaisia ja että näitä aineistoja on syytä tarkastella muutenkin kuin metodologiseen nationalismiin rajoittuvien näkökulmien kautta. Esimerkiksi alun perin suullisesti eläneet kansanrunot ovat syntyneet ja levinneet suku-

jen, kylien, kulttuuristen ryhmien ja kielialueiden yli. *Kalevalaa* (1835, 1849) on puolestaan luonnehdittu kulttuuriseksi hybridiksi, joka syntyi ylirajaisessa keskustelussa omaleimaisen kulttuurin ja kielen merkityksestä (Saarelainen 2019). Erilaiset kulttuuriset käännökset ja siirtolaisperinne, kuten Amerikan siirtolaisen suullis-kirjalliset aineistot – arkkiveisut ja rekilaulut – kytkeytyvät ylirajaisuuteen. Ylirajaisuus on hedelmällinen tulokulma myös kirjallisten tekstien monikielisyttä ja monimuotoisia kulttuuri-identiteettikysymyksiä tarkasteltaessa. Näiltä osin ylirajaisuustutkimus on ollut tukemassa uudempaan superdiversiteettitutkimusta, jonka fokuksessa ovat, hieman intersektionaalisen lähestymistavan lailla, erilaiset risteävät ja monimuotoiset identiteetit, jotka usein kyseenalaistavat kansallisia oletuksia (Vertovec 2007; Martikainen ja Pöyhönen tulossa). Lisäksi ylirajainen näkökulma herättää kysymyksiä, millä tavoin Suomeen muualta muuttaneiden ja heidän jälkeläistensä monikulttuuriset perinteet jäsentävät tai mahdollisesti muokkaavat suomalaisuuden kuvastoa ja laajemmin suomalaista kulttuurielämää.

Käsillä olevassa artikkelikokoelmassa ylirajaisuus määritellään kunkin artikkelin kontekstissa hieman eri tavoin. Artikkeleissa tarkastellaan ylirajaisuutta aineistolähtöisesti ja teoreettisesti historian, kirjallisuuden, kulttuurin, muistitiedon, musiikin ja uskonnon viitekehyksissä. Kirjoittajat lähestyvät lukuisia aiemmin pitkälti kansallisina pidettyjä tutkimusaiheita tuoreista näkökulmista, sekä avaa-
vat kokonaan uusia tutkimuskenttiä. Kirjan ensimmäisen osion Ideoiden ja materian liike

aloittaa historioitsija Sami Suodenjoen artikkeli *Vapaa Venäjä* -marssilaulusta, joka sai alkunsa tiettävästi Neuvosto-Venäjäälle siirtyneiden suomalaisten piirissä vuoden 1918 jälkeen ja josta tuli sittemmin leimallisesti työväestön esittämä ja hyvin latautunut kappale. *Vapaa Venäjä* toimi Suodenjoen mukaan ylijarajaisena kokemusyhteisöjen rakentajana ja oli poliittisesti ehkä eniten intohimoja herättänyt musiikkikappale maailmansotien välisessä Suomessa. Suodenjoki avaa laulun ylijarajaisista leviämistä, käyttöyhteyksiä ja merkityksiä Suomessa, Pohjois-Amerikassa ja Neuvosto-Venäjällä ja laajentaa näkökulmia populaarimusiikin kansallisuudesta ja poliittisuudesta.

Historioitsija Ulla Ijäksen kirjahistorian alaan kuuluva artikkeli rovasti Anton Ulrik Rönholmin (1787–1862) noin 100 niteen kirjakokoelmasta tarkastelee kirjojen ylijarajaisista liikettä 1800-luvulla. Rönholmin kirjat ovat yksi harvoista Vanhan Suomen alueelta säilyneistä 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun kirjakokoelmista. Kokoelman kirjat on kerätty tai sattumanvaraisesti kerääntyneet yhteen. Uusmaterialistisen näkökulman kautta ja Tiina Männistö-Funkin esiin nostaman rykelmötymisen käsitteen avulla Ijäs tarkastelee kirjojen olemusta prosessimaisena, erilaisissa tilanteissa ja kanssakäymisissä muovautuvana. Ylijarajainen näkökulma auttaa hahmottamaan tutkimusajankohdan aate- ja kulttuurivirtauksia sekä ihmisten välisiä siteitä, jotka mahdollistivat kirjojen liikkumisen.

Kulttuurihistorioitsija Juhana Saarelaisen analyysin kohteena on *Kalevala* keskusten ja periferioiden välillä. Artikkelissa nousevat esiin ajan oppineiden jäsentämä teoreettinen

kahtiajako rannikon ja sisämaan periferian välillä ja ideat siitä, miten suullisen kulttuurin tuli kehittyä kirjallisuudeksi mutta kirjallisuus ei toisaalta voinut syntyä ilman suullista kulttuuria. Taustalla vaikuttivat ylijarajaiset ajatukset historismista, eli kansallisen kulttuurin ainutlaatuisesta muotoutumisesta ajassa. Saarelainen tarkastelee artikkelissaan sekä Elias Lönnrotin ylijarajaisia aatteellisia vaikutteita kansanrunouden suhteen että *Kalevalan* ylijarajaisista vastaanottoa: miten *Kalevalaa* luettiin Euroopan suurkaupungeissa, Berliinissä ja Pariisissa.

Kirjallisuus ja muisti rajojen ylittäjinä -osion kolme artikkelia lähestyvät kirjan teemaa Ruotsi-suhteiden ja evakkouden kautta. Kulttuurintutkija Tuire Liimatainen avaa artikkelissaan ruotsinsuomalaisuuden muuttuvia merkityksiä kirjailija Antti Jalavan avulla ja sitä, miten Jalavaa on hyödynnetty tämän päivän ruotsinsuomalaisessa etnopolitiisessa aktivismissa. Jalavan hahmo on ollut tärkeällä sijalla katuaktivismia ja digitaalista aktivismia yhdistelevän Tukholman sissit -nimisen ruotsinsuomalaisen aktivistiryhmän toiminnassa. Liimatainen osoittaa, miten erilaiset rajojen ylitykset ja rajanvedot näkyvät Ruotsissa vaikuttaneiden ja vaikuttavien suomalaisistaisten kirjailijoiden luokittelussa. Heidän tuotantaan on lähestytty suomalaisen kirjallisuuden jatkeena, maahanmuuttajakirjallisuutena, työläiskirjallisuutena sekä vähemmistökirjallisuutena. Jalavan erilaisten, ajassa elävien luokittelujen tarkastelu paljastaa kirjallisuuden kategorioiden muuttuvan luonteen. Artikkelissa tuodaan esiin myös kirjallisuuden keskeinen merkitys vähemmistö-

ryhmän kulttuurin ja kollektiivisen identiteetin luomiselle.

Muistitietotutkimukseen erikoistuneet Veli-Martin Hästbacka, Outi Fingerroos, Anne Häkkinen ja Tiina-Riitta Lappi käsittelevät Pikku-Ullavan paluumuuttajien kokemuksia ja elämää etnologisen muistitietotutkimuksen välinein. Suomesta Ruotsiin muutti 1960- ja 1970-luvuilla satojatuhansia ihmisiä, joista monet palasivat, mutta näitä paluumuuttajia ei ole tutkittu lähes lainkaan. Ullavasta Keski-Pohjanmaalta muutti Hallstavikiin, noin 100 kilometriä Tukholmasta pohjoiseen, Nortälljen kuntaan, lukuisia ihmisiä paperitehtaalle töihin. Translokaalin käsitteen avulla artikkeleissa analysoidaan ihmisten rinnakkaisia ja samanaikaisia suhteita, joissa paikka ja siirtymä ovat mahdollinen kiinnekehta erilaisiin kokemuksiin. Haastatellut paluumuuttajat kokivat alkuperäisen kotinsa olevan Suomessa, heillä ei siis ollut aikomusta asettua Ruotsiin pysyvästi, ja täten he jättäytyivät tietoisesti tietynlaiseen ylijarjaiseen välitilaan.

Kirjallisuudentutkija Hanna-Leena Määttä tutkii evakkokirjallisuutta ylijarjaisesta perspektiivistä pakolaisuuden ja diasporan kuvauksina. Tarkastelun kohteina ovat teokset karjalaistaustaisen Eeva Kilven sekä petsamolais-taustaisen Mirjam Kälkäjän tuotannosta. Ylijarjainen muisti, paikoiltaan siirtyminen ja pakkomuutot sekä lapsuudessa koetut ja sotaan liittyvät tunteet nousevat analyysissa keskeisiksi. Artikkelit osoittaa, miten ylijarjainen näkökulma muistiin nostaa esiin marginaaliin jääneitä menneisyyden kokemuksia. Määttä liittyy teoksissa käsitellyt sodat osaksi toisen maailmansodan historiaa ja korostaa

evakkouden näyttäytyvän teoksissa pakolaisuutena. Hän myös pitää tärkeänä suomalaisen kokemien pakkomuuttojen sijoittamista laajempiin kansainvälisiin yhteyksiin sekä pakolaishistorian monipuolista tutkimista.

Karjalaisen kulttuurin ylijarjaisuutta käsittelevä osuus koostuu kahdesta kalevalaista muusiikkikulttuuria käsittelevästä artikkelista ja ylijarjaista koulutusta tarkastelevasta artikkelista. Kansallismielisen katseen vääristävä vaikutus karjalaiseen ylijarjaiseen kulttuurin nousee teksteissä hyvin esiin. Etnomusikologi Elina Niiranen tutkii artikkelissaan ”Rajakarjalaiset muusikot kansanvalistuksen estradeilla – musiikin ylijarjaisuus valistuksen ja kansallisen katseen varjossa” lehtikirjoitusten valossa, miten rajakarjalaisiin muusikoihin suhtauduttiin Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlien osalta 1881–1917. Ajan rajakarjalainen kansanmusiikki oli murroksessa ja otti vaikutteita sekä itäisestä että läntisestä perinteestä. Lehtiartikkeleista tavattava kansallinen retoriikka ei kuitenkaan tavoittanut laulu- ja soittojuhlien lavoilla esiintyneiden rajakarjalaisten perinteen ylijarjaisuutta tai uudistumishenkeä.

Myös kirkkomusiikin tutkija Maria Takala-Roszczenko ja uskontotieteilijä Teuvo Laitila käsittelevät hankausta ylijarjaisten karjalaisen ilmiöiden ja kansallisen tai suomenmielisen näkökulman välillä. He tarkastelevat artikkeleissaan kirkollisten koulujen naisopettajien kouluttamiseen liittynyttä ylijarjaista liikkuvuutta Raja-Karjalan ja nykyisen Puolan ja Valko-Venäjän rajalla sijaitsevan Krasnostokin luostarin välillä sekä kritiikkiä naisten toimintaa kohtaan suomalaisessa lehdistössä vuosina 1907–1914. Ortodoksinaisten kouluttamista

Suomen rajojen ulkopuolella Raja-Karjalan opettajiksi kritisoitiin voimakkaasti suomenmielissä lehdistössä ja opettajia arvosteltiin suomalaisuuden rajojen ylittämistä.

Musiikintutkija ja muusikko Arja Kastisen tarkastelun kohteina ovat raja- ja aunuksenkarjalaisen kanteleimprovisaation ylijäräinen olemus ja tausta sekä perinteen muuntuminen osaksi 2000-luvun musiikki-ilmaisua. Perinettä on tallennettu 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa alueelta, jossa kontaktit Suomen suuriruhtinaskunnan ja Venäjän rajan yli olivat moninaisia. Esimerkiksi A. O. Väisänen keräämä aineisto havainnollistaa, miten 1900-luvun alun karjalaiset kanteleensoittajat toimivat vanhemman ja uudemman musiikkikulttuurin risteyksessä, mikä tuli esiin esimerkiksi näppäilytekniikoissa, sekä aineiston luonteen idän ja lännen välissä. Kastinen nostaa esiin myös sen, miten perinteen uudet toteutusmuodot nykypäivänä pitävät improvisaatioperinettä hengissä ja uudistavat sitä.

Folkloristi Annukka Saaristo käsittelee kotiseutua espoolaisessa räpissä, viherlaaksolaisen Tapsamanen ja Matinkylästä kotoisin olevan Phunky Mr. Olavin kappaleissa. Kiinnostava ristivalotus syntyy, kun globaalin ja ylijäräisen hiphop-kulttuurin kuvasto risteytyy paikallisuuden kanssa. Kertomalla omasta lähiöstään ja yhteisöstään räp-artistit liittävät itsensä samalla kertaa sekä ylijäräisen räpin kertojien jatkumoon että osaksi paikallista kulttuuria.

Kirjan päättävä Hilja Solalan historian alan artikkeli puolestaan analysoi miten myyttinen suomenhevonen, yksi Talvisodan ihmeen mahdollistajista, itse asiassa jalostettiin omaksi rodukseen osana ylijäräistä kotieläinjalos-

tusliikettä 1893–1907. Uudet opit levisivät 1800-luvulla etenkin Tanskasta Suomeen, jossa rodunjalostus konkretisoitui kantakirjassa eli jalostuseläinten rekisterissä. Solala korostaa, että päätös suomalaisen hevosrodun perustamisesta oli ratkaisevan tärkeää nykyisen alkuperäisrotuna suojellun suomenhevosen olemassaololle.

Kuten teoksen artikkelit hyvin osoittavat, näkökulmana ylijäräisyys ei suinkaan ole päätös kansallisesti merkitykselliselle tutkimukselle, vaan se pikemminkin tuo siihen uusia sävyjä ja asettaa kansallisen kehityksen vuorovaikutukseen muun maailman kanssa. Lisäksi ylijäräisyys auttaa paikallistamaan monia ilmiöitä, jotka muutoin saattaisivat jäädä vähemmälle huomiolle, sekä antamaan arvoa monille vähemmistöjen ponnistuksille. Ylijäräisyys yhdessä muiden 2000-luvun tutkimussuuntausten kanssa tuo myös sävyjä ja rosoja kansalliseen tarinaan sekä luo samalla edellytyksiä pohtia mihin suuntaan ja minkälaiseksi kansalliset kulttuurit ovat jatkossa muokkautumassa.

KIRJALLISUUS

- Ahvenjärvi, Kaisa 2017. *Päivitettyä perinettä: Saamelaisen nykyrunouden saamelaiskuvastoja*. Jyväskylän Studies in Humanities 318. Jyväskylä, University of Jyväskylä. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7092-5>
- Glick Schiller, Nina, Green Basch, Linda & Szanton-Blanc, Cristina (toim.) 1992. *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York, The New York Academy of Sciences.

- Grönstrand, Heidi, Kauranen, Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016. *Kansallisen katveesta: Suomen kirjallisuuden ylijarjaisuudesta*. Helsinki, SKS.
- Held, David, McGrew, Anthony, Goldblatt, David & Perraton, Jonathan 1999. *Global Transformation: Politics, Economy and Culture*. Cambridge, Polity Press.
- Martikainen, Tuomas ja Pöyhönen, Sari (toim.) (tulossa). *Superdiversiteetti – monitieteisiä tulkintoja liikkuvasta ja muuttuvasta monimuotoisuudesta*. Helsinki, SKS.
- Martikainen, Tuomas, Sintonen, Teppo & Pitkänen, Pirkko 2006. Ylijarjainen liikkuvuus ja etniset vähemmistöt. Teoksessa Tuomas Martikainen (toim.), *Ylijarjainen kulttuuri: Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki, SKS, 9–41.
- Löytty, Olli 2021. *Jäähyväiset kotimaiselle kirjallisuudelle*. Helsinki, Teos.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016. Ylijarjainen kirjallisuus ja yksikielinen kirjallinen elämä Suomessa. *Kulttuuripolitiikantutkimuksen vuosikirja* 2016, 67–79. <https://doi.org/10.17409/kpt.60105>.
- Robertson, Roland 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage, London.
- Robertson, Roland 1995. Globalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. Teoksessa Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson (toim.), *Global Modernities*. London, Sage, 25–44.
- Saarelainen, Juhana 2019. *Runous, tieto ja kansa. Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalaisfilosofian kontekstissa*. Turku, Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7650-8>
- Schiller, Nina Glick, Green Basch, Linda & Szanton-Blanc, Cristina (toim.) 1992. Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645:1, 1–24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>.
- Suutari, Pekka (toim.) 2021. *Karjalankieliset rajalla*. Joensuu, Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Tervonen, Miika ja Leinonen, Johanna (toim.) 2021. *Vähemmistöt muuttajina: Näkökulmiasomalaisen muuttoliikkeen historian moninaisuuteen*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti. <https://www.doria.fi/handle/10024/182650>
- Vertovec, Steven 2007. Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30:6, 1024–1054. <https://doi.org/10.1080/01419870701599465>.
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203927083>.
- Wimmer, Andreas ja Glick Schiller, Nina 2003. Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology. *International Migration Review*, 3:3, 576–610. <https://www.jstor.org/stable/30037750>.

I IDEOIDEN JA MATERIAN LIIKE

Vapaan Venäjän marssi yllirajaisena kokemusyhteisöjen rakentajana

Atlanttia ylittävään Lancastria-laivaan oli pakkautunut yli seitsemäsataa suomalais-siirtolaista alkukesällä 1928. Siirtolaisten seassa kohti Suomea matkusti Pohjois-Amerikan kiertueelta palaava kuplettilaulaja Tatu Pekkarinen, joka viihdytti siirtolaisia esityksillään. Myöhemmin hän kuvasi laivamatkaa matkakirjassaan. Pekkarisen (1929, 224–227) mukaan siirtolaiset päättivät aikansa kuluksi perustaa kuoron ja alkaa harjoitella lauluja, joita esitettäisiin laivan saapuessa Helsingin satamaan. Lauluvalinnoista syntyi kuitenkin kiistaa. Työläiset toivoivat ohjelmistoon työväenlauluja ja kommunisteiksi tunnustautuneet erityisesti *Vapaata Venäjää*, mutta useat muut siirtolaiset vastustivat sen laulamista kiivaasti. Kommunistit puolestaan kielsivät jyrkästi *Maamme*-laulun tai hengellisten kappaleiden esittämisen. Kiista ohjelmistosta äityi niin kiivaaksi, että kuoro jäi perustamatta, eikä satamassa lopulta laulettu lauluja.

Pekkarisen kuvaus paluumatkasta kiteytti hänen matkakirjassaan tekemiä havaintoja Pohjois-Amerikan suomalaissiirtolaisten kiihkeistä poliittisista mielipiteistä ja niiden aiheuttamista jakolinjoista. Lauluilla oli näiden

jakolinjojen merkitsemisessä avainrooli, sillä niiden avulla suomalaissiirtolaisten poliittiset ryhmät osoittivat keskinäistä yhteenkuuluvuuttaan ja erottautuivat toisin ajattelevista. Erityistä huomiota Pekkarisen kirjassa sai *Vapaan Venäjän marssi*, joka kirjan ilmestymishetkellä aiheutti voimakkaampia poliittisia jännitteitä kuin mikään muu suomalainen musiikkikappale. Venäjän vallankumousta käsittelevä marssi tunnettiin hyvin sekä Suomessa että Pohjois-Amerikan suomalaisyhteisöissä, ja siitä oli edeltävinä vuosina tehty Yhdysvalloissa useita levytyksiä. Pekkarisen kirjan ilmestyessä vuonna 1929 *Vapaa Venäjä*-levyt levisivät vilkkaasti Suomessakin ja aktivoivat samalla yhteiskunnallista keskustelua bolševismin leviämistä.

Tarkastelen tässä artikkelissa *Vapaan Venäjän marssia* yllirajaisena kokemusyhteisöjen rakentajana. Jäljitän kappaleen leviämistä, käyttöyhteyksiä ja merkityksiä Suomessa, Pohjois-Amerikassa ja Neuvosto-Venäjällä maailmansotien välisenä aikana ja toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina. Havaintojeni perusteella yritän hahmottaa, millaisiin yhteiskunnallisiin kokemuksiin kappale kiin-

nittyi suomalaisyhteisöissä, miten kappale yhdisti ja erotti ihmisryhmiä, ja millaista roolia kappaleen yllirajaisuus näytteli kappaleeseen kytkeytyneissä kokemuksissa.

Tärkeimpinä lähdeaineistoinani ovat edellä mainitun Pekkarisen matkakertomuksen ohella Kansalliskirjaston digitoitunut sanomaja aikakauslehdet sekä muistitieto. Hakujen tekeminen digitoiduista lehdistä on helpoin tapa jäljittää kappaleen leviämistä ja käyttöhyteyksiä maailmansotien välillä, sillä muita aiheen kannalta olennaisia aineistoja ei juuri ole saatavilla sanahaut mahdollistavina digitoituna kokonaisuuksina. Esimerkiksi vasemmistolaisten järjestöjen pöytäkirjoissa ja muissa dokumenteissa sekä Etsivän keskuspoliisin raporteissa on varmasti mainintoja *Vapaasta Venäjistä*, mutta niiden jäljittäminen aineistoja käsin selaamalla ei ole työekonomisesti taroituksenmukaista.

Digitoiduista lehdistä olen etsinyt marssia koskevaa kirjoittelua eri hakusanayhdistelmillä,¹ minkä jälkeen olen valikoinut satojen hakutulosten seasta lähempään tarkasteluun useita kymmeniä musiikkikappaleen leviämistä ja esityskonteksteja valaisevia artikkeleita. Suomessa julkaistujen sanomaja aikakauslehtien lisäksi Kansalliskirjaston palveluun on viime vuosina lisätty ulkosuomalaisia lehtiä, joita olen hyödyntänyt jäljittääkseni marssin leviämistä Pohjois-Amerikassa ja Neuvosto-Venäjällä 1920- ja 1930-luvuilla. Näistä lehdistä tärkeimpiä ovat Yhdysvalloissa ilmestyneet kommunistien äänenkannattajat *Toveritar*, *Eteenpäin* ja *Punikki* sekä Neuvosto-Karjalassa ilmestynyt *Punainen Karjala*, joka tosin on tätä kirjoitettaessa digitoitu vain

vuosilta 1935–1937. Maailmansotien välisen ajan kanadansuomalaiset sanomalehdet puuttuvat Kansalliskirjaston palvelusta toistaiseksi kokonaan, samoin kuin esimerkiksi Yhdysvalloissa ilmestyneet sosiaalidemokraattinen *Raivaaja* ja porvarillinen *New Yorkin Uutiset*. Kun lehtien digitointi etenee, voi *Vapaan Venäjän* leviämistä ja kappaleen herättämistä debateista avautua vielä monipuolisempi kuva kuin tämän tutkimuksen aineistolla on ollut mahdollista rakentaa.

Lähdeaineistona käyttämäni sanomaja aikakauslehdet toimivat välineenä päästä kiinni aikalaiskokemuksiin, sillä joukkotiedotusvälineissä erilaisista taustoista tulevien sisältötuottajien kokemukset ja niille annetut merkitykset asettuvat dialogiin keskenään, mutta kaikkien äänet eivät pääse tiedotusvälineissä yhtäläisesti esiin. Lisäksi yleisöt eivät välttämättä omaksu mediasisältöjen tarjoamia tulkintamalleja sellaisenaan. Siksi on harhaanjohtavaa ajatella joukkoviestinten heijastavan suoraan kollektiivisia kokemuksia. Pikemminkin ne tarjoavat yleisöille kehyksiä, joihin ihmiset voivat asettaa omia kokemuksiaan ja joiden varassa he voivat antaa kokemuksilleen merkityksiä. (Suodenjoki 2022, 26–27.) 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa ja amerikansuomalaisessa lehdistössä nämä kokemusten kehykset olivat lehtien puoluesidonnaisuuden takia usein peittelemättömän puoluepoliittisia, mikä näkyi *Vapaan Venäjän* käsittelyssä alusta saakka.

Käyttämäni muistitieto koostuu 1960-luvun lopulla ja 1970-luvulla tehdyistä muistitietohaastatteluilta, joita säilytetään Tampereen yliopiston Kansanperinteen arkistossa ja

jotka liittyvät musiikki- ja järjestöperinteeseen. Lisäksi olen hyödyntänyt Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran ja Työväen muistitieto-toimikunnan perinteenkeruisiin vastanneiden ihmisten muistelukuvaus. Näiden aineistojen avulla selvitän, millä tavoin kertojat muistelivat *Vapaan Venäjän* laulamista tai soittamista maailmansotien välisenä aikana ja millaiseen musiikilliseen tai poliittiseen kontekstiin he asettivat marssin muisteluhetkellä. Koska muistitiedon kerääjiä kiinnosti useissa tapauksissa nimenomaan musiikkikulttuuri, muistelijat mainitsivat nuoruutensa musiikkikappaleita nimeltä herkemmin kuin he olisivat tehneet käsitellessään vain yleisesti huvi- ja järjestötoimintaa. Toisaalta kerääjät kiinnittivät huomionsa myös poliittiseen järjestäytymiseen, mikä ohjasi muistelijoina kiinnittämään huomiota aatteellisissa yhteyksissä käytettyyn musiikkiin. Lisäksi 1960–1970-lukujen muisteluissa *Vapaa Venäjä* sai korostunutta huomiota siksi, että kappale oli tuolloin noussut uudelleen yleiseen tietoisuuteen vasemmistolaisen laulu liikkeen vaikutuksesta.

Musiikin historian tutkimuksessa *Vapaaseen Venäjään* on viitattu lyhyesti suomalaisten ja amerikkansuomalaisten työväenlaulujen yhteydessä (esim. Saunio 1974; Gronow 1979; Niemelä 2013; Rantanen 2017; Rantanen 2021). Historiantutkija Marko Tikka puolestaan on tarkastellut *Vapaata Venäjää* osana 1920-luvun lopun niin kutsuttua gramofonikuumetta suomalaisen iskelmämusiikin varhaishistoriaa käsittelevässä tutkimuksessaan (Tikka 2022; ks. myös Tikka & Suodenjoki 2021). Kappaleen merkityksiä suomalaisten työväentapahtumien ohjelmistossa ja vasemmistolaisen työ-

väenliikkeen mobilisaatioissa ei kuitenkaan ole aiemmin juuri huomioitu lukuun ottamatta aiempaa artikkeliani, jossa keskityn marssin ilmentämiin poliittisiin jakolinjoihin (Suodenjoki 2022). Tässä artikkelissa käytän aiempaa tutkimusta ponnahduslautana valaistakseni marssin käyttöä ja merkityksiä yllirajaisuuden ja kokemusyhteisöjen rakentumisen näkökulmista.

Käsitteellä ”kokemusyhteisö” viitataan ihmisiin, jotka tunnistavat samankaltaisuutta kokemuksissaan, jakavat kokemuksiaan toistensa kanssa ja neuvottelevat niiden merkityksistä, sekä hahmottavat jaettujen kokemustensa perusteella kuuluvansa samaan ryhmään. Kokemusyhteisön muodostumisen perustana voivat olla erityiset tapahtumat, jotka uudistavat käänteentekevästi kokijoidensa identiteettiä, mutta kokemusyhteisö voi kehittyä myös vaiheittain, kun yksilöllisiä kokemuksia prosessoidaan, tulkitaan ja välitetään jaetuissa sosiaalisissa tiloissa. (Kivimäki, Malinen & Vuolanto 2023.)

Kokemuksista käytävä neuvottelu ei aina johda kokemusyhteisön muodostumiseen. Erilaisten elämäkokemustensa, identiteettiensä ja tilannekohtaisten tekijöiden vaikutuksesta ihmiset voivat kokea saman asian tai ilmiön myös täysin erilaisin tai jopa vastakkaisin tavoin ja kiistää kokemustensa oletetun samanlaisuuden. Lisäksi olemassa olevat kokemusyhteisöt voivat torjua, marginalisoida tai vaientaa kilpailevat tulkinnat, joiden pohjalta uusia kokemusyhteisöjä yrittää nousta esiin. Vaikka samaan aikaan samalla alueella elää yleensä useita kokemusyhteisöjä, jotkut niistä voivat saada hallitsevan aseman kansallisessa

julkisuudessa, kun taas toiset painetaan marginaaliin tai niiden olemassaolo jätetään tunnustamatta (Kivimäki, Suodenjoki & Vahtikari 2021, 13–14; Kivimäki, Malinen & Vuolanto 2023). Tässä suhteessa ajatuksella kokemusyhteisöstä on paljon yhteistä tunnehistorioitsija Barbara Rosenweinin (2006) tunneyhteisökäsitteen kanssa. Molempiin käsitteisiin liittyy myös samoja ongelmia, kuten se, kuinka laajoja tai abstrakteja yhteisöjä oikeastaan voidaan käsitellä kokemus- tai tunneyhteisinä (ks. Plamper 2010, 252–258).

Tässä artikkelissa pohdin yksittäisen musiikkikappaleen roolia kokemusyhteisöjen rakentumisessa. Pohdinnoissani voin tukeutua aikaisempaan tutkimukseen, joka käsittelee musiikin ja erityisesti yhteislaulun kykyä välittää poliittisia tunteita ja luoda kuulumisen tai kuulumattomuuden kokemusta (esim. Waligórska 2013; Brauer 2022). Musiikkikappale voi toimia ihmisille keinona välittää ja jakaa kokemuksiaan ja osoittaa niiden merkitys toisille ihmisille. Kappaleen esittäminen voi myös tuoda näkyviin toisistaan eriävät kokemukset tai paljastaa keskenään kilpailevien kokemusyhteisöjen olemassaolon.

Vapaa Venäjä-kappaleen käytön ja merkitysten tarkastelu ohjaa pohtimaan myös kokemusyhteisö-käsitteen venyvyyttä. Sopiiko käsite kuvaamaan vain verraten pientä henkilökohtaisessa vuorovaikutuksessa tai samassa fyysisessä tilassa olevaa ihmisryhmää, jolle kappale toimii yhteen kuulumisen tunteen välineenä? Vai voiko laulun muovaama ja ilmentämä kokemusyhteisö koostua jopa eri mantereilla asuvista ihmisistä, joita yhdistää poliittinen identiteetti tai luokka-asema? Ko-

kemusyhteisön rakentumisen kannalta merkityksellistä on myös se, että musiikki ei vain välitä tunteita vaan on itsessään affektiivista. Jos affektiiviset sidokset syntyvät siinä tilanteessa, jossa musiikkia esitetään, onko myös kokemusyhteisö olemassa nimenomaan tässä tilanteessa tai voiko musiikin esitystilannetta ajatella kokemusyhteisöllisyyden tihentymäksi? Artikkelini ei tarjoa näihin kysymyksiin tyhjentäviä vastauksia, mutta yksittäisen kappaleen käytön ja leviämisen tarkastelu on hyvä tapa osoittaa, miten monin tavoin musiikin merkitystä kokemusyhteisöjen rakentumisessa ja koko ajatusta kokemusyhteisöistä voi lähestyä. *Vapaa Venäjän* leviämisen, käyttöyhteyksien ja merkitysten analysointi edellyttää ylirajaista ja transnationaalista tutkimusotetta. Transnationaali historia tarkastelee laajasti ottaen yhteyksiä, keskinäisriippuvuuksia, vaihtoa ja kiertoa valtioiden ja yhteiskuntien välillä. Samalla se koettelee kansallisia tulkintakehyksiä ja kohdistaa niiden sijaan katseen kansalliset rajat ylittäviin käytäntöihin ja prosesseihin, joissa ovat osallisina yksilöt, yritykset ja muut ei-valtiolliset toimijat. (Van Dongen, Roulin & Scott-Smith 2014, 8; Vertovec 2009, 3.) Pierre-Yves Saunier (2006) on kuvannut transnationaalisuuden voimiksi ja liikkeiksi, jotka leikkaavat yli kansallisten rajojen ja murtavat käsityksiä asioiden tai ihmisten tilallisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta erillisyydestä tai itsenäisyydestä. Samoja voimia ja liikkeitä voi kuvata myös ylirajaisuuden käsitteellä, jonka merkitysala on kuitenkin transnationaalisuutta laveampi, koska käsite voi viitata rajojen ylityksiin myös aivan muilla kuin kansallisten rajojen tasolla.

Tässä artikkelissa ylijäräinen näkökulma tarkoittaa huomion kohdistamista *Vapaan Venäjän* sävelmän ja sanoitusten rajat ylittävään liikkeeseen ihmisten ja äänilevyjen mukana. Tämän liikkeen myötä myös kappaleen poliittisista merkityksistä tuli jossain määrin transnationaalisia, olkoonkin että merkitykset eivät siirtyneet identtisinä paikallisesta kontekstista toiseen. Keskeisiä tekijöitä kappaleen leviämässä ja sen merkitysten muuttamisessa olivat siirtolaisuus Suomesta Neuvosto-Venäjälle ja Pohjois-Amerikkaan sekä ylipäänsä ylijäräiset suhteet eri maihin asettuneiden suomalaisten välillä. Neuvostoliittoon 1930-luvun alussa muuttaneiden suomalaissiirtolaisten ylijäräisiä suhteita ja kulumisen kokemuksia ovat äskettäin tutkineet muun muassa Samira Saramo (2022) ja Ira Jänis-Isokangas (2022). Saramo käyttää lähteenään Neuvosto-Karjalaan muuttaneiden amerikansuomalaisten kirjeitä ja muistelmia, Jänis-Isokangas puolestaan suojärveläisten siirtolaisten lähettämiä kirjeitä Neuvostoliitosta kotiseudulle. Kummassakin tutkimuksessa nousee esiin siirtolaisten muuttuva suhde Suomeen ja Neuvostoliittoon, mitä sivuan myös tässä artikkelissa tarkastellessani *Vapaan Venäjän* saamia merkityksiä suomalaisten ja amerikansuomalaisten kommunistien piirissä.

Vallankumousmarssin ylijäräinen syntyhistoria

Venäjän vuoden 1917 vallankumous oli monestakin syystä käännteentekevä kokemus suomalaisille. Kumous johti keisarivallan kaatu-

miseen ja bolševikkien valtaannousuun, jotka mahdollistivat Suomen irtautumisen Venäjältä mutta vaikuttivat myös keskeisesti vuoden 1918 sisällissodan syttymiseen ja sen jälkeen Suomen ja Venäjän suhteeseen. Kaikkia näitä kehityskulkuja käsiteltiin myös suomalaisessa populaarikulttuurissa, kuten monissa heti kumouksen jälkeen levinneissä arkkiveisuissa, kupleteissa ja taistelulauluissa (ks. Seppälä 2016; Suodenjoki 2020). Yhdeksi tunnetuimmista Venäjän vallankumousta käsitelleistä kappaleista kehittyi marssi nimeltä *Vapaa Venäjä*, joka levitessään yli rajojen muuttui ajan poliittisten jännitteiden ukkosenjohdatimeksi.

Vapaan Venäjän herättämien jännitteiden yhtenä syynä oli marssin sävelmä, joka oli nappu venäläisestä sotilasmarssista *Slaavittaren jäähyväiset* (Proštšanie slavjanki). *Slaavittaren jäähyväisten* säveltäjänä pidetään kapellimestari Vasili Agapkinia, joka julkaisi kappaleen Tambovissa vuonna 1912. *Slaavittaren jäähyväisistä* tuli suosittu sotilasorkesterien instrumentaalikappale jo ensimmäisen Balkanin sodan aikana, ja ensimmäisen maailmansodan aikana se levisi myös Venäjän keisarikunnan rajojen ulkopuolelle. (Tsertok 2012.) Kansaperinteen kerääjän Väinö Tapanilan (1898–1981) muisteluvauksen mukaan marssisävelmän tunsivat jo 1920-luvun alussa hyvin myös helsinkiläiset säveltäjät ja musiikin harrastajat.²

Slaavittaren jäähyväisten sävelmään tehtiin useita sanoituksia eri alueilla ja eri alakulttuurien piirissä. Venäjän sisällissodan aikana (1918–1922) kappaletta esittivät sekä valkoisen armeijan vapaaehtoiset että puna-armeijan joukot, joihin säveltäjä Agapkin vallanku-

mouksen jälkeen liittyi (Artamonova 2017; Tšertok 2012). Kenties juuri sotilaiden soittamana marssi kantautui suomalaiskorviin, ja joku keksi laatia sen sävelmään vallankumousta käsittelevät suomenkieliset sanat. Musiikkitieteilijä Pekka Gronowin (1979, 57) mukaan suomenkielinen sanoitus sai luultavasti alkunsa Suomen sisällissodan mainingeissa Neuvosto-Venäjälle lähteneiden suomalaisten punapakolaisten piirissä ja levisi sittemmin Venäjältä Suomeen kommunistisen puolueen verkostojen välityksellä. Tätä teoriaa tukee Väinö Tapanilan muistelukuvaus.³ Musiikin tutkija Ilpo Saunio (1974, 271) on puolestaan arvellut, että *Vapaan Venäjän* suomalaiset sanat ovat käänös ”sittemmin unohtuneesta bolševikkimarssista”. Arvio pohjautuu vuonna 1928 painettuun *Punaiseen laulukirjaan*, jossa marssi julkaistiin venäläisperäisten laulujen yhteydessä otsikolla Venäjän vallankumouksen lauluja.

Olipa sanojen syntyhistoria millainen tahansa, marssi levisi suomenkielisellä nimellä ilmeisen nopeasti jopa Pohjois-Amerikan suomalaisyhteisöihin. Sieltä vaikuttaa alkaneen myös marssin nousu mediahuomion kohteeksi. Ensimmäiset löytämäni maininnat marssista ovat Yhdysvaltain länsirannikolla Astoriassa ilmestyneistä *Toveritar*- ja *Toveri*-lehdistä vuodelta 1922. Työläisnaisille suunnattu *Toveritar* (21.3.1922) uutisoi Brainerdissa Minnesotassa naistenpäivänä järjestetystä naisten agitaatioiltamasta, jonka ohjelmaan kuului *Vapaa Venäjä* sosialistiosaston orkesterin soittamana. *Toveri*-lehti (17.8.1922) puolestaan mainitsi kappaleen jutussaan, joka käsittelee amerikansuomalaisen siirtolaisryhmän

lähtöä kohti Neuvosto-Venäjää. Jutun mukaan ryhmä aloitti matkansa junalla Seattlesta ja kajautti asemalla vaunusta *Vapaan Venäjän* mahtavat sävelet. Kappale toimi siirtolaisille yhteishengen nostattajana heidän suunnatesaan kohti itärannekkoo ja sieltä laivalla Eurooppaan. Ryhmän päämääränä oli Donin alue Etelä-Venäjällä, minne he lähtivät perustamaan Kylväjä-nimistä maanviljelykommunia (Vanhala 2021, 30). Jo tässä vaiheessa *Vapaa Venäjä* toimi siis rakennusaineena kokemusyhteisölle, jota sitoi yhteen toive paremmasta elämästä uudessa neuvostovaltiossa.

Amerikansuomalaisten lehtien perusteella *Vapaan Venäjän* soittaminen ja laulaminen suomalaistyöläisten tapahtumissa yleisty nopeasti ympäri Yhdysvaltoja (esim. *Eteenpäin* 30.8.1922, 9.11.1922, 23.11.1922). *Toverittaren* (29.5.1923, 28.4.1925) julkaisemat paikalliskirjeet osoittavat marssin levinneen pian myös kanadansuomalaisten yhteisöihin, jotka kasvoivat nopeasti juuri 1920-luvulla Yhdysvaltojen siirtolaislakien tiukennuttua ja joihin hakeutui paljon punaisia suomalaisia (ks. Beaulieu, Ratz & Harpelle 2017, 3). Kappaleen käyttöä Kanadassa ei kuitenkaan pysty lähdeaineistoni avulla hahmottamaan yhtä tarkasti kuin Yhdysvaltojen osalta.

Vapaa Venäjä asettui alusta saakka nimenomaan työväenlaulujen kehykseen, sillä samoissa yhteyksissä esitettiin muun muassa *Kansainvälistä*, *Barrikaadimarssia* ja *Varšavjankaa* (*Toveritar* 15.5.1923, 29.5.1923, 27.11.1923, 25.11.1924). Kaikki nämä kolme marssia lukeutuivat työväenliikkeen keskeiseen ohjelmistoon myös Suomessa, ja niistä kaksi viimeistä perustuivat *Vapaan Venäjän* tapaan venäläi-

seen sävelmään (Saunio 1974, 246–247, 252, 268–269). *Vapaaseen Venäjään* liitettyjen merkitysten kannalta huomionarvoista on myös se, että sen käytöstä raportoivat ensimmäisinä nimenomaan kommunistisen liikkeen äänenkannattajat (Kostiainen 1978, 107, 169). Amerikansuomalaisten kommunistien riveihin liittyi juuri näihin aikoihin monia punaisia pakolaisia, jotka olivat siirtyneet Suomen sisällissodan jälkeen Atlantin yli joko suoraan Suomesta tai Neuvosto-Venäjän kautta (ks. Kostiainen 1978, 54–58). Punapakolaisille *Vapaan Venäjän* sanat kantoivat erityisiä merkityksiä, eikä ole mahdotonta, että kappale jopa kulkeutui heidän mukanaan Pohjois-Amerikkaan, kuten eräät muut työväenlaulut (ks. Saunio 1974, 252; Rantanen 2017).

Ensimmäisenä Suomessa ilmestyneenä lehtenä *Vapaan Venäjän* käyttöön Pohjois-Amerikassa kiinnitti huomiota *Työväen Urheilulehti* (10.7.1924). Lehti kertoi työväen urheiluseuran New Yorkin Vesan vuosijuhlusta Harlemissa ja mainitsi, että juhlan alussa seuran voimistelijat olivat järjestäytyneet yhteismarssiin orkesterin soittaessa *Vapaata Venäjää*. Maininnan perusteella marssi oli ollut juhlaväelle ennestään tuttu, ja mahdollisesti kirjoittaja oletti myös *Työväen Urheilulehden* suomalaisten lukijoiden tuntevan kappaleen. Digitoiduista lehdistä tekemieni sanahakujen perusteella kappale ei kuitenkaan tätä ennen ollut ylittänyt uutiskynnystä Suomessa, toisin kuin Pohjois-Amerikassa. *Vapaan Venäjän* valtaisa suosio amerikansuomalaisen työväestön tapahtumissa herätti monikansallisen äänilevyteollisuuden kiinnostuksen. Kappaleen poimi

katalogiinsa brittiläis-amerikkalainen levy-yhtiö Columbia, joka oli jo edeltävällä vuosikymmenellä alkanut julkaista siirtolaisille suunnattuja äänilevyjä; pelkästään amerikansuomalaisia varten yhtiö levytti useita satoja nimikkeitä ennen vuotta 1930 (Tikka 2022, 55; Gronow 1982, 3). *Vapaan Venäjän* lauloi levyille amerikansuomalainen tenori Otto Pyykkönen (1890–1972) New Yorkissa marraskuussa 1924. Hän käytti levytyksessään sanoja, jotka oli tehnyt amerikansuomalainen työväenkirjailija Emil Rautiainen. Näillä sanoilla kappaletta oli alettu laulaa jo pari vuotta aiemmin, jolloin sanat oli julkaistu *Työmiehen Joulu* -lehdessä (*Eteenpäin* 23.11.1922). Samat sanat painettiin Amerikan Suomalaisten Sosialistien Kustannusliikkeiden kustantamaan *Työväen laulukirjaan* vuonna 1925.⁴

Levytys ja laulukirja vauhdittivat entisestään marssin leviämistä amerikansuomalaisissa yhteisöissä. Rautiaisen marssiin tekemä sanoitus oli ideologisesti varsin säyseä, sillä bolševikeista, punaisista tai kommunismista ei puhuttu siinä lainkaan. Lisäksi Pyykkösen levyttämästä versiosta puuttui Rautiaisen sanoituksen luokkatietoisin säikeistö, jossa viitattiin sarron ja valheiden murtamiseen raatajien joukkovoimalla. Tämä saattoi joutua kaupallisista intresseistä, sillä levy-yhtiö halusi myydä levyä myös muille kuin kommunistisiksi tunnustautuneille siirtolaisille. (Suodenjoki 2022, 30.) On kuitenkin epäselvää, käytettiinkö Rautiaisen sanoitusta yleisesti amerikansuomalaisissa työväenjärjestöissä vai laulettiinko marssia niissä useammin eri sanoilla.

Vapaa Venäjä ei ollut Columbian levykatalogissa yhtä suosittu kappale kuin esimerkiksi Hiski Salomaan siirtolaisaiheinen *Tiskarin polkka*, mutta menekki oli ilmeisen hyvä. Tätä kertoo amerikansuomalaisen musiikkivaikuttajan Yrjö Sjöblomin (1928) tekemä juttu, jossa hän haastatteli erästä Columbia-yhtiön johtajaa. Jutussaan Sjöblom arvosteli avoimesti amerikansuomalaisen gramofonimusiikin taiteellista laatua, mutta levy-yhtiön johtaja korosti levytysratkaisujen perustuvan kohdeyleisön mieltymyksiin. Siksi suosituimpia olivat hassunkuriset laulut ja seuraavaksi suosituimpia ”vallankumoukselliset levyt”, joista johtaja mainitsi esimerkkinä juuri *Vapaan Venäjän*.

Vapaa Venäjä -äänilevyjen menestyksestä kertovat myös Columbian marssista tekemät uudet levytykset. John Lagerin ja Arvid Franzenin harmonikkaduo levytti *Vapaan Venäjän* instrumentaaliversiona vuonna 1925, ja kolme vuotta myöhemmin kappaleen versioi Brooklynin Suomalaisen Sosialisti Clubin orkesteri. Vuonna 1929 marssi ilmestyi vielä tanskalaisorkesterin levyttämänä, ja seuraavana vuonna siitä julkaistiin amerikkalaisella Victor-levymerkillä Jukka Ahdin laulama versio. (Strömmer 2012, 18, 25, 356.) Amerikansuomalainen Ahti käytti levytyksessään Pyykkösen versiota luokkatietoisempia sanoja, joilla marssia oli laulettu jo tätä ennen suomalaisissa työväenjärjestöissä ja jotka tunnettiin ilmeisesti Pohjois-Amerikassakin (ks. *Eteenpäin* 11.6.1927). Tämä versio tunnetaan erityisesti säkeestään: ”Meitä keisarit ei enää hoivaa, eikä veriset julmuritkaan”.

Jakolinjojen heijastaja valtameren molemmin puolin

Amerikansuomalaisten yhteisöt olivat poliittisesti erittäin jakautuneita 1920-luvulla, mihin osaltaan vaikuttivat Suomen sisällissodan perintö ja suhtautuminen Venäjän vallankumoukseen. Osa siirtolaisista oli vasemmistolaisia, osa kansallismielisiä oikeistolaisia, mutta aivan kuten Suomessakin, myös työväenliikkeen sisällä oli jakolinjoja. Pohjois-Amerikassa vierailleet suomalaisartistit joutuivatkin olemaan tarkkana esiintyessään työväentaloilla, jotta heidän ohjelmistonsa sopi kulloisenkin isäntäväen ideologisiin mieltymyksiin. (Salmi, Similä & Similä 2022, 289–290.)

Vapaata Venäjää esitettiin amerikansuomalaisten työläisten tilaisuuksissa yhteislauluna tai orkesterin tai yksittäisten esiintyjien soittamana. Lisäksi kappaletta käytettiin osana näytelmäkappaleita, kuvaelmia ja tanssiesityksiä (*Eteenpäin* 30.8.1924, 14.3.1925; *Länsi-Savo* 27.12.1928). Käyttö ei rajautunut vain kommunistisiin järjestöihin, vaan marssia saattoi ilmeisesti kuulla myös Industrial Workers of the World -liikkeen eli IWW:n suomalaisosastojen haaleilla eli seurantaloilla. Yhdysvalloissa perustettu syndikalistinen IWW ajoi yhteiskunnallisia muutoksia ammattiliittojen suoran toiminnan avulla, mikä teki liikkeestä kommunistien kilpailijan. Lisäksi IWW:n kannattajat eli ”tuplajuulaiset” suhtautuivat bolševikkeihin ja Neuvostoliittoon paljon kommunisteja ristiriitaisemmin. Kommunistisen pilalehden pakinoitsija väittikin, että jotkut ”tuplajuulaiset” vastustivat *Vapaan Venäjän* esittämistä tilaisuuksissaan, koska he

halusivat sensuroida tietoja Venäjän vapautumisesta (*Punikki* 15.11.1927). Väitteessä saattoi olla perää, sillä IWW:n suomalaisten vuonna 1925 painattama laulukirja *Palkkaorjain lauluja* ei sisältänyt lainkaan *Vapaa Venäjää* mutta sen sijaan kaksi samaan säveleen tehtyä laulua *Orjain marssi* ja *Leimukoon taiston liekki* (ks. Rantanen 2017). Kummassakaan laulussa ei ollut lainkaan viittauksia Venäjään.

Vapaa Venäjän käytön yhteys amerikkansuomalaisten ideologisiin jakolinjoihin nousee kiinnostavasti esiin savolaisen kuplettilaulaja Tatu Pekkarisen (1892–1951) matkakertomuksessa.⁵ Pekkarinen matkusti säestäjäänsä Matti Jurvan kanssa Yhdysvaltoihin syksyllä 1927 ja kiersi siellä esiintymässä yli puolen vuoden ajan (*Eteenpäin* 14.9.1927; *Suomen Sosialidemokraatti* 8.10.1927; *Lahti* 14.6.1928.) Kesällä 1929 hän julkaisi Suomessa matkastaan kirjan, jossa hän käsitteli runsaasti paitsi amerikkansuomalaisten kulttuurielämää myös poliittisia kysymyksiä. Pekkarista hämmensi Yhdysvalloissa erityisesti kommunistien kiihkeä agitaatio toisin ajattelevia työläisiä kuten ”tuplajuulaisia” vastaan. Hän kuvasi kommunistien suhtautuvan aatteeseensa fanaattisesti ja pitävän sirppiä ja vasaraa jumalanaan. (Pekkarinen 1929, 138–141, 156.)

Pekkarinen kiinnitti kirjansa useassa kohdassa huomiota *Vapaa Venäjän* suosioon amerikkansuomalaisten työläisten tapahtumissa. Esimerkiksi kommunistien Työn Temppelellä New Yorkissa hän kuuli kuoron harjoittelevan kappaletta ”Ei keisarit meit’ enää peljätä” -sanointusversiona, jota käytettiin ilmeisesti muisakin kommunistien tilaisuuksissa. Pekkarisen mukaan erityisesti marssin loppusäe ”Oi kallis,

kallis Venäjä” laulettiin ”todellisella sydämen lämmöllä”, joka ”sai kuulijan vakuutetuksi laulajien pohjattomasta isänmaan kaihosta”. Tällä hän viittasi amerikkansuomalaisten kommunistien Neuvosto-Venäjään kohdistuvaan ihailuun, jota hän kummeksui. (Pekkarinen 1929, 71–73.) Toisessa yhteydessä Pekkarinen kertookin väitelleensä amerikkansuomalaisten kanssa siitä, kuinka ihanteellisia Neuvostoliiton olot oikeastaan olivat, sillä hän oli omaksunut sisällissodan jälkeisessä Suomessa aivan erilaisen suhteen itänaapuriin (mt., 143).

Pekkarinen kirjoitti kuulleen *Vapaa Venäjän* myös keskilännessä erään pienemmän kaupungin haalilla, jonne paikallinen kommunistinen yhdistys oli tilannut hänet iltamaksi esiintyjäksi. Tilaisuuden alkusoittona harmonikkaorkesteri ”rämäytti” *Vapaa Venäjän*, joka Pekkarisen mukaan ”tenhosi yleisön kuin korkeimman potenssin autuus”:

Kaikki kuuntelivat marssia liikuttavalla hartaudella. Jotkut älyivät nousta seisomaankin. Muuan äiti tukisti pikkupoikaansa, joka jalkojensa heiluttamisella häiritäsi juhlamieltä. Heleitä naisääniä yhtyi soiton mukana loppukertoon: ”Oi kallis, kallis Venäjä!”

Miesten graniittikasvoista uhoi joulua.

Kappale hunnien kansaa kuuli siinä marssissa uuden Attilan sotatorvien soiton. Tosin oli nykyaika parodisoinut sen sentimentaaliseksi makeavelliksi, mutta se tehoi kumminkin. Tähän joukkoon.

Tämän isänmaallisen numeron jälkeen puhkesi salissa kättentaputusten pauhu, jollaista harvoin kuulee missään. Yleisö paukutteli kämmenensä kiipeiksi ja itsensä kuitiksi. Soittajat eivät kuitenkaan uudistaneet menestysnumeroaan. Sitä ei kannattanut arkipäiväistyttää. (Pekkarinen 1929, 177–178.)

Lainaus paljastaa laulajan suhtautuneen ivallisesti *Vapaan Venäjän* kommunisteissa herättämiin tunteisiin, mutta marssin tenhoavuutta hänkään ei kiistänyt, päinvastoin. Itse asiassa kuplettilaulajan kuvaus havainnollistaa, miten yksittäinen laulu esiintyjien soittamana ja yhdessä laulettuna saattoi muovata ja ylläpitää kokemusyhteisöä. Jos poliittisesti samanhenkiset osanottajat muodostivat jo ennestään kokemusyhteisön, tämä kokemusyhteisöllisyys tavallaan tihentyi *Vapaan Venäjän* esitystilanteessa hetkellisesti musiikin affektiivisuuden myötävaikutuksella. Pekkarisen mukaan iltaman tunnelma oli kuitenkin latistunut hänen oman esiintymisensä alettua. Yleisön innostus oli palautunut vasta, kun *Vapaa Venäjä* kuultiin vielä uudelleen tilaisuuden loppussa: ”Marssi langetti ikävystyneen yleisön uudelleen loveen, hurmiolliseen haltiotilaan” (Pekkarinen 1929, 184).

Pekkarisen kiertueen aikaan kommunistien vastakkainasettelu muiden poliittisten ryhmien kanssa oli Suomessa aivan yhtä näkyvää kuin Pohjois-Amerikassa, ja *Vapaan Venäjän marssista* tuli myös Suomessa osa tätä vastakkainasettelua. Pekkarinenkin oli mahdollisesti jo tutustunut marssiin ennen Pohjois-Amerikkaan lähtöään ja havainnut sen tenhovoiman kotimaisten kommunistien piirissä. Marssia ympäröivä ideologinen keskustelu saavutti Suomessa kuitenkin aivan uudet kierrokset pian sen jälkeen, kun Pekkarinen oli palannut matkaltaan ja alkanut työstää kirjaansa. Tämä keskustelu varmasti myös vaikutti siihen, miten Pekkarinen jäsensi Amerikan-matkallaan tekemiään havaintoja *Vapaan Venäjän* käytöstä ja merkityksistä. Kun Pekkarisen matkakirja

julkaistiin kesällä 1929, se osallistui itsekin marssia koskevaan ideologiseen keskusteluun välittämällä suomalaisyleisölle yhden tulkinnan amerikansuomalaisten yhteisöjen poliittisesta ilmapiiristä ja marssin roolista sen muovaajana (ks. esim. *Savon Sanomat* 22.8.1929). Kirja viestitti suomalaislukijoille, että myös Pohjois-Amerikassa *Vapaa Venäjä* oli nimenomaan kommunistien kappale.

Marssi kommunistien kokemusyhteisön muovaajana Suomessa

Vapaa Venäjä saattoi kaikua työväestön tilaisuuksissa Suomen maaperällä jo vuosia ennen kuin se nousi julkiseen keskusteluun. Ensimmäinen löytämäni lehtimaininta kappaleen käytöstä Suomessa on kuitenkin vasta keväältä 1926, jolloin *Hyvinkään Sanomat* (16.3.1926) kertoi Hyvinkään työväen mieskuoron esittäneen marssin ja saaneen yleisöltä hyvän vastaanoton. Pian marssin raportoitiin kajahtelevan jo monilla muillakin paikkakunnilla työväen soittokuntien ja laulukuorojen ohjelmistoissa. Työväenlehti *Pohjan Voima* (6.6.1926) kuvasi marssin sanoja ja säveliä *Marseljeesi*kin uljaammiksi ja kertoi niiden sytyttäneen yleisön kaikkialla, missä marssia oli esitetty. Useissa tilaisuuksissa kuoron piti laulaa *Vapaa Venäjä* toiseen kertaan haltioituneen yleisön vaatimuksesta (*Työn Ääni* 7.7.1926; *Työväenjärjestöjen Tiedonantaja* 2.11.1926).

Marssin suosio havahdutti nopeasti myös valkoisen väestönozan, joka kantoi huolta vapaussodan perinnön turmeltumisesta ja bolševismin leviämisestä. Porvarilliset kom-

mentaattorit tarttuivat hanakasti marssin oletettuun venäläisyyteen, ja esimerkiksi maalaisliittolaisen *Ilkan* (6.8.1926) kolumnisti piti sen esittämistä ”ryssäläisyyden palvomisena”. Näkemyksestä heijastui venäläisvihamielisyyden saama vahva jalansija sisällissodan jälkeisessä Suomessa (ks. esim. Karemaa 1998).

Oikeisto- ja keskustalehdistön ohella *Vapaan Venäjän* esittäminen työväentapahtumis- sa alkoi pian ärsyttää myös sosiaalidemokraattista lehdistöä, joka asetti marssin esittämisen vastakkain Neuvostoliitosta kantautuvien huolestuttavien uutisten kanssa. Sosiaalidemokraattiset kommentaattorit paheksuivat, että osa suomalaistyöläisistä antoi laulua esittämällä tukensa itänaapurin ”vapaudelle” ja sulki silmänsä siellä tapahtuvalta toisinajattelun väkivaltaiselta tukahduttamiselta. Sosiaalidemokraattien ärtymyksessä oli kuitenkin kyse myös sisäpolitiikasta, sillä heitä huolestuttivat kommunistien pyrkimykset vahvistaa asemaansa suomalaisissa työväenjärjestöissä. Tässä vahvistamisessa *Vapaan Venäjän* tenhoavat sävelet vaikuttivat pelottavan tehokkaalta aseelta. (Suodenjoki 2022, 32.)

Yksi *Vapaan Venäjän* kiivaista kriitikoista oli *Suomen Sosialidemokraatin* pakinoitsija Sasu Punanen eli Yrjö Räisänen. Hän nosti kirjoittelussaan esiin myös marssin yhteyden amerikansuomalaisuuteen, kun hän kommentoi Brooklynin Suomalaisen Sosialisti Clubin salonkiorkesterin vierailua Helsingissä kesällä 1927. Punanen paheksui sitä, että orkesteri oli valinnut ohjelmistonsa lopetusnumeroksi *Vapaan Venäjän* (kuva 1), ja kehotti konserttien järjestäjiä tekemään kappaleen esittämisestä lopun. Paremmaksi vaihtoehdoksi hän tarjosi

Oskar Merikannon perinteistä *Työväen marssia*, joka on ”sytyttävä ja sopivampi suomalaisella pohjalla” (*Suomen Sosialidemokraatti* 18.6.1927, 9). Kannanotosta kuulsivat pakinoitsijan kansallismielinen eetos ja sosiaalidemokraattien yhä kielteisemmäksi muuttuva suhtautuminen Neuvostoliittoon (ks. Kannisto 2016, 603–607).

Sasu Punasen moitteet amerikansuomalais- ta orkesteria kohtaan kantautuivat myös Atlantin taakse, sillä amerikansuomalaiset lehdet seurasivat Suomen lehdistön kirjoittelua. Worcesterissa ilmestyneen kommunistisen *Eteenpäin*-lehden (9.7.1927) pakinoitsija reagoi Sasu Punasen kirjoitukseen nimeämällä hänet ”ohranakätyriksi” ja irvailemalla kansallismielisten suomalaisten *Vapaa Venäjä* -vihalle. Samalla pakinoitsija rinnasti Sasu Punasen näkemykset porvarillisen *New Yorkin Uutisten* muutama viikko aikaisemmin julkaisemaan juttuun, jossa käsiteltiin mitä ilmeisimmin saman Brooklynin Suomalaisen Sosialisti Clubin salonkiorkesterin lähtöä New Yorkista Suomeen. Jutussa oli paheksuttu orkesteria siitä, että se oli laivan lähtiessä satamasta soittanut *Vapaan Venäjän*. Kommunistilehden pakinoitsija sen sijaan kiitteli kappalevalintaa ja huomautti, että *Vapaan Venäjän* esittämisen pitäisi sopia ”aivan hyvin vaikka kuinka kansallismieliselle suomalaiselle”, olihan Suomi itsenäisyydestään kiitollisuudenvelassa Venäjän bolševikeille (*Eteenpäin* 9.7.1927). Pakinas- sa kommunistien vastapuoleksi hahmottuivat nimenomaan kansallismieliset, joihin myös sosiaalidemokraatit lukeutuivat, ja suhde Neuvostoliittoon näyttäytyi keskeisenä näitä ryhmiä erottavana tekijänä.

AMERIKKALAINEN

BROOKLYNIN S. S. CLUBIN

SALONKIORKESTERI

(Johtaja Oskar Toffen)

Avustava taitelija ERNEST PAANANEN Clevelandin Synfonlaorkesterista

KONSERTTI

Helsingin Työväentalon juhlasalissa lauantaina 18 p:nä kello 8 illalla.

OHJELMA:

Goldman	On the Mall, March
Schlegelgrell	"The Midnight Dream", Ouvertyre
Massenet	Angelus
	(B. S. S. Clubin orkesteri)
Hoydu-Burmeister	Menuetto vanhaan malliin
Hurstinen, sov.	"Voi äiti parka ja raukka"
Hauser	Unkaril. kansan sävelä
	(Taitelija Ernest Paananen)
Schubert	Laullema
Penn	Suurise and Yoy
Feldman	Ei kvytimes kiirettä oo
	(Laulajatar Aino Ferin-Saari)
Raff	Cavanina
Wieniawsky	"Mazurka"
Kuula-Furuhjelm	"Polskia"
	(Taitelija Ernest Paananen)
Kostokowsky	Vapaa Venäjä
	(B. S. S. Clubin orkesteri)

Liput ainoastaan Smk. 5:—.

Järjestää: Suom. Työv. Musiikkiliton Uudenmaan Piirijärjestö.

Ilmoitus Brooklynin Suomalaisen Sosialisti Clubin salonkiorkesterin konsertista Helsingin työväentalolla. Suomen Sosialidemokraatti 18.6.1927.

Siinä missä Sasu Punanen kaipasi *Vapaan Venäjän* korvaajaksi ”suomalaista” *Työväen marssia*, eräät muut sosiaalidemokraattiset kommentaattorit jäsensivät *Vapaan Venäjän* merkityksiä vertaamalla sitä *Kansainväliseen*. ”Topra Heikki” huomautti kolumnissaan *Suomen Sosialidemokraatissa* (29.1.1929), että *Kansainvälisen* esittäminen oli työväenluokan perinteinen tapa ilmaista yhteenkuuluvuuttaan, ja sitä oli laulettu Suomen sisällissodan jälkeen jopa vankileireillä. Nyt kommunistien järjestämässä sisällissodan muistojuhlissa ohjelmisto oli kuitenkin ”venäläistynyt”, sillä *Kansainvälistä* kuunneltiin penkille valahtaneina kuin menneisyyden säveliä, kun taas *Vapaan Venäjän* ja *Budjonnyin ratsuväkimarssin*

aikana yleisö nousi ylös kunnioittamaan neuvostotähteä. Samanlaisen näkemyksen kommunistien laulujen venäläistymisestä esitti kolumnisti ”Jäära” *Kansan Lehdessä* (7.3.1930). Hänen mukaansa suomalaiset kommunistit olivat alkaneet hyljeksiä niin *Työväen marssia* kuin *Kansainvälistäkin*, ja niiden sijasta tapahutumissa kaikuiivat *Vapaa Venäjä*, *Punalippu* ja *Varsovalainen (Varšavjanka)*. Kolumnistit siis mielsivät *Vapaan Venäjän* yksiselitteisesti neuvostovenäläiseksi marssiksi, kun taas *Kansainvälinen* edusti heille työväenluokan kansainvälisyyttä, olkoonkin että se oli vuodesta 1922 alkaen ollut myös Neuvostoliiton kansallishymni.

Suomen sosiaalidemokraattisten lehtien kannanotot osoittivat, että aivan kuten Pohjois-Amerikassa, myös Suomessa *Vapaa Venäjä* oli kehittynyt nimenomaan kommunistien tunnuslauluksi. Marssi oli väline osoittaa yhteenkuuluvuutta itärajan taakse lähteneiden aatetovereiden kanssa ja ilmaista tukea Neuvostoliitolle, jota ainakin osa kommunisteista piti työväenluokan uutena isänmaana. Toisin kuin *Kansainvälisen* laulaminen, *Vapaan Venäjän* käyttö mahdollisti kommunisteille myös erottautumisen sosiaalidemokraateista. Tämä oli tärkeää kamppailtaessa kannatuksesta työväenjärjestöjen sisällä.

Lehtitietojen perusteella (*Pohjan Voima* 6.6.1926; *Eteenpäin* 25.1.1928) *Vapaata Venäjää* laulettiin suomalaisissa työväenjärjestöissä sanoilla, joilla Jukka Ahti levytti marssin vuonna 1930. Samoja sanoja käytettiin vuonna 1928 julkaistussa *Punaisessa laulukirjassa*, joka levisi erityisesti vasemmistolaisen työväenliikkeen piirissä. Sanoissa viitattiin ”julmiin tyrannei-

hin”, ”hurmeisiin julmureihin” ja ”vankityrmiin sortuneisiin” tovereihin. Vasemmistolaisen työväen oli helppo yhdistää nämä ilmaukset paitsi kaatuneeseen keisarivaltaan myös valkoisiin vallankäyttäjiin ja kommunisteihin kohdistuneeseen sortoon Suomessa. Sortoon liittyvää merkitysullottuvuutta korosti se, että kommunistit alkoivat käyttää kappaletta mielenosoituksissaan vapautensa menettäneiden aatoveriensa puolesta. Esimerkiksi rautatieasemilla nähtiin 1920-luvun lopulla useita mielenilmauksia, joissa työläiset ilmaisivat tukeaan vankilaan kuljetettaville tai sieltä vapautuville vasemmistoaktiiviteille laulamalla heille *Vapaa Venäjää*. (Suodenjoki 2022, 33–34.) Tällaisissa tilaisuuksissa marssi rakensi tehokkaasti kommunistien kokemusyhteisöä ja tarjosi vetoavan vastakuvan valkoiselle Suomelle, jonka politiikka työnsi kommunistista väestönosaa kansakunnan ulkopuolelle.

Gramofonilevyt merkitysten muokkaajina

Vaikka *Vapaan Venäjän* varhainen leviäminen Suomessa liittyi työväen järjestötoimintaan, alkoi kappale kaikkua yhä useammin myös työväentalojen ja joukkokokousten ulkopuolella. Lehdet kertovat esimerkiksi marssia junnissa laulavista kerjäläislapsista ja muista matkustajista (*Ilkka* 10.9.1926; *Liekki* 13.4.1928). Perinteenkerääjien haastattelema viulunsoittaja puolestaan mainitsi soittaneensa kappaletta usein juna- ja laivamatkoilla yleisön toiveesta.⁶ Monet harrastajamusikantit tapailivat kappaletta mandoliinilla, viululla tai harmo-

nikalla, ja lehti-ilmoitukset osoittavat marssin nuottien levinneen musiikkikauppojen välityksellä (*Liekki* 5.1.1928, 8; *Suomen Kuvalehti* 2.4.1928, 53). Näiden esimerkkien valossa tarttuva kappale alkoi vääjäämättä levitä myös muihin kuin vasemmistolaisiin käyttöyhteyksiin. Paikoitellen *Vapaa Venäjä* saattoi soida jopa porvarillisten seurojen tai suojeluskuntien iltamissa – tosin kappaletta ei niissä esitetty laulettuna (*Hakkapeliitta* 10.11.1928, 1656; *TMT* 179:2953, 14).

Gramofonilevyinä *Vapaa Venäjä* tuli suomalaiskuluttajien ulottuville ilmeisesti vasta vuoden 1928 lopulla (*Pohjolan Sanomat* 2.12.1928, 1). Seuraavan vuoden alussa käynnistynyt gramofonikuumeena tunnettu lyhyt ajanjakso teki *Vapaa Venäjä* -levytyksistä kuitenkin nopeasti myyntimenestyksen. Gramofonikuume alkoi valtion alennettua gramofonien ja äänilevyjen tulleja, mikä johti levymyynnin räjähdysmäiseen kasvuun. Markkinoille tulvi yksittäisten yrittäjien maahantuomana ensi kertaa myös alun perin amerikansuomalaisille kuluttajille tehtyjä Columbia-yhtiön levyjä. Niiden joukossa oli muiden levy-yhtiöiden katalogeista puuttuvia työväen aatteellisia lauluja, kuten *Vapaan Venäjän* eri levytyksiä. Nämä kappaleet löysivät sisällissodan jakamassa valtiossa nopeasti kuluttajia sodan hävinneestä punaisesta väestönosasta. (*Tikka* 2022, 54–64; *Tikka* 2021, 6–18; *Tikka & Suodenjoki* 2021, 142–147.)

Gramofonilevyt vauhdittivat *Vapaan Venäjän* leviämistä uusiin esitysympäristöihin, kuten kahviloihin ja kodin yksityiseen tilaan. Vastaavalla tavalla kappaleen käyttöyhteydet olivat laajentuneet myös Pohjois-Amerikan

suomalaisyhteisöissä, mikä kommunistien äänenkannattajan mielestä kertoi kommunismin kannatuksen vahvistumisesta (*Eteenpäin* 28.10.1928). Kommunismin vastustajat Suomessa puolestaan kommentoivat, että marssin leviäminen gramofonien välityksellä uusiin ympäristöihin teki siitä erityisen vaarallisen bolševistisen kiihotuksen muodon (esim. *Kymenlaakson Sanomat* 3.8.1929). Toisaalta kappaleen leviäminen arkisiin yhteyksiin saattoi yhtä lailla hämärtää sen ideologisuutta kuulijoiden mielessä. Tätä edesauttoivat Suomeen tuodun Pyykkösen laulaman levyversion ideologisesti säyseät sanat, jotka helpottivat marssin siirtämistä aatteellisen musiikin kehiksestä populaarimusiikin kentälle. Kappaleen merkitysten muuttumisesta viestii se, että Pyykkösen käyttämä sanoitusversio otettiin mukaan Tampereella painettuun *Sesonkilauluja*-kirjaseen (1929), jossa sen seurana ei ollut aatteellisia vaan romanttisia ja humoristisia lauluja.

Aikalaisten erilaisiin tapoihin hahmottaa *Vapaan Venäjän* poliittisuutta viitataan myös muistitiedossa. Vuonna 1922 syntynyt ja Käki-salmella lapsuudessaan asunut muistelija kertoi, että hänen perheeseensä oli gramofonin ostamisen jälkeen hankittu nippu amerikkansuomalaisten levyjä, näiden joukossa *Vapaa Venäjä*. ”Sattui sitten niin, että näitä levyjä oli kamarin pöydällä levällään. Meille tuli vierailulle eräs perhetuttava suojeluskuntaupseeri, hän sattui nojaamaan tuohon vapaa Venäjä levyyn joka meni rikki”. Muistelija arveli levyn rikkomista vahingoksi, mutta hän osoitti tietoisuutensa levyn aatteellisesta sisällöstä huomauttamalla, että heidän kotonaan ei poliitikoitu.⁷ Huomionarvoista muistelussa on

myös *Vapaan Venäjän* yhdistäminen nimen omaan amerikkansuomalaisiin levyihin.

Vapaa Venäjä -levyjen paheksuntaan vaikutti marssin ”bolševistisuuden” ohella yleinen huoli gramofonilevyjen vaikutuksesta ihmisten musiikkimakuun. Erityisesti amerikkansuomalaisia levyjä moitittiin lehdissä ala-arvoisiksi ja rahvaanomaisiksi renkutuksiksi, jotka kaiken lisäksi sisälsivät poliittisesti haitallisia elementtejä (Tikka 2021, 19–20). Porvarillisten kriitikoiden mielestä oli huonoa rahankäyttöä hankkia kalliita ulkomaisia gramofoneja ja kaiuttaa niistä *Vapaan Venäjän* kaltaisia Amerikasta tuotuja ja ”ryssäläisyyttä” ihannoivia kappaleita (*Viikko-Sanomats* 3.5.1930, 1; *Länsi-Suomi* 5.8.1930, 4). Gramofonilla soitettu *Vapaa Venäjä* edusti näiden kriitikkojen silmissä siis sekä amerikkalaista kapitalistista hapatusta että itärajan takaa tunkevaa bolševismia.

Vihattavat sävelet äärioikeiston kokemusyhteisön käytevoimana

Vapaan Venäjän levyversioiden leviäminen Suomeen ajoittui hetkeen, jolloin kommunistit liikehtivät suomalaisessa yhteiskunnassa näkyvästi. Oikeistolehdistö kirjoittelikin toistuvasti *Vapaata Venäjää* esittävästä röykeistä kommunisteista ja liitti marssin lakkoihin ja muihin työselkkauksiin (*Etelä-Savo* 15.7.1930; *Rovaniemi* 14.8.1930; *Keski-Suomen Suunta* 23.4.1936). Näin marssi toimi 1920- ja 1930-lukujen vaihteen Suomessa paitsi kommunistien myös oikeistolaisten kokemusyhteisön rakennusaineena ja radikalisoi osaa oikeistosta entisestään.



*Neuvostola-paratiisin
viettelevät ihannudet —
ne on meillä kommunistein
laidun levyt olleet uudet
niistä nauttimahan kyydoin
meilt' on potsut toimitettu.
Kommunismiin herkut kryydein
heille lie kai tarjoeltu.*

*"Vapaa Venäjä" se varmaan
aikamme on suurin kumma.
Länsimaissa tutkittu on
problemaa ja tää on summa:
orjan vuoskin, alla pakon
tehdään siellä orjan työtä.
Talonpojat, vangit saavat
raataa päivää sekä yötä.*

*Aunuksessa, Karjalassa
metsät näin myös hävitetään
vangin, orjan kirvein. Liekö
enää sokcata ketään,
jok' ei näkis: Suomen siveen
tää on vaara. Länsimaissa
orjantyölle pantu salku
vankkumaton siks on laissa.*

JURMAS.

Pilkkalaulu Matti Meikäläinen -lehdessä 23.8.1930.

Äärioikeiston mobilisaation näkyvimpiä muotoja olivat lapuanliikkeen aktivistien kesällä 1930 käynnistämät kyyditykset. Kyyditysaalon aikana siepatuksi ja itärajalle kyyditetyksi joutui kymmeniä kommunisteiksi tai heidän myötäilijöikseen syytettyjä henkilöitä. Kyyditysten ilmapiiri tempasi mukaansa myös jotkut

Vapaan Venäjän kriitikot, kuten erään *Länsi-Suomen* kirjoittajan, joka ehdotti ”ryssäläisaiheisten” levyjen kyyditsemistä ”kuolemankorpeen” (*Länsi-Suomi* 5.8.1930). Marssi yhdistettiin kommunistien kyyditsemisiin myös *Matti Meikäläinen* -pilalehden laulussa ”Orjantyö paratiisissa” ja sitä kuvittaneessa piirroksessa (kuva 2).

MIHIN OLLAAN MENOSSA?



Sarjakuva Lapuan päiväkäskey-lehdessä 15.9.1931. Ensimmäisessä ruudussa lainatuissa laulun sanoissa käytetty ilmaus ”valkoiset julmuritkaan” eroaa levyversion ilmauksesta ”veriset julmuritkaan” ja korostaa laulun käyttöä nimenomaan protestina valkoista valtaa kohtaan.

Laulun aiheena oli äänilevyinä levinneen *Vapaan Venäjän* viettelevä viesti neuvostoparatiisin ihanuuksista ja rajan yli saateltujen kommunistien karu kohtalo Neuvosto-Karjalassa. Laulun otsikon o-kirjain oli muotoiltu sattuvasti gramfonilevyn muotoon, ja piirros täydensi otsikon sanomaa kuvaamalla kommunistien itänaapurissa kohtaamia oloja.

Pilalehden kuva ja laulu havainnollistavat vasemmistolaiselle väestönosalle yhä kuristavammaksi käynnittyä poliittista ilmastoaa Suomessa. Äärioikeiston kasvava paine sai laisäättäjät kieltämään kommunistien julkisen toiminnan syksyllä 1930 vahvistetuilla niin sanotuilla kommunistilaeilla. Lakien tarjoaman selkänöjan turvin viranomaiset, suojeluskunnat ja äärioikeistolaiset aktivistit ryhtyivät aiempaa kovemmin ottein puuttumaan myös *Vapaan Venäjän* käyttöön julkisilla paikoilla. Seurauksena oli laulun esittäjien sakottamisia,

pidätyksiä ja jopa väkivaltaisia yhteenottoja. Vaikka *Vapaan Venäjän* käyttö jatkui yhä protestien yhteydessä ja työläisten salaisissa kokouksissa, vastatoimet vaikuttivat marssin julkisen esittämisen vähenemiseen. Tähän viittaa myös marssia koskevien mainintojen harvinaistuminen lehdistössä 1930-luvun edessä. (Suodenjoki 2022, 39–40.)

Vapaan Venäjän merkitystä äärioikeiston ärsytyksen kohteena ilmentää Lapuan liikkeen äänitorven sarjakuva syksyltä 1931 (Kuva 3). Sarjakuvan aiheena on äärioikeiston painostuksesta pari vuotta aiemmin alkanut työväentalojen sulkeminen, joka kosketti lähes neljäsataa työväentaloa (ks. Huttula 2000, 298). Sarjakuvassa *Vapaan Venäjän* laulaminen kuvataan syyksi työväentalon sulkemiseen, mutta kun talo jälleen avataan, vallankumoukselliset voimat vyöryvät esiin neuvostolippua heiluttaen. Sarjakuva paljastaa, miten vahvasti

Vapaan Venäjän laulaminen yhdistyi ääri-oikeiston kokemuksessa vallankumouksen uhkaan ja bolševismin pelkoon. Marssin herättämä ärtymys perustui ennen kaikkea sen ilmaisemaan haasteeseen vallitsevalle yhteiskuntajärjestykselle, mutta myös sen tunnettuuteen verrattuna useimpiin muihin työväenlauluihin. Muita vastaavia oikeiston ärsytyksen aiheuttajia olivat neuvostotähdet, sirppiä ja vasaraa kuvaavat kokardit sekä punaiset paidat, mekot, huivit ja kravattit, joilla kommunistit niin ikään olivat rakentaneet ja ylläpitäneet kokemusyhteisöään (ks. Huttula 2000, 61–62, 68–70).

Karjalan-kuumeen tunnusmelodia

Vapaan Venäjän sanoma työläisten rakentamasta uudesta neuvostovaltiosta sai uutta käytevoimaa Yhdysvalloissa vuonna 1929 alkaneesta suuresta lamasta. Talouslama romahdutti teollisuustuotannon, johti joukkotyöttömyyteen ja kärjisti yhteiskunnallisia jännitteitä niin Pohjois-Amerikassa kuin Suomessakin. Toimeentulovaikeuksien ja kommunisminvastaisen ilmapiirin ahdistamina monet työläiset alkoivat ajatella Neuvostoliiton voivan tarjota heille parempia elämän mahdollisuuksia. Näiden mielikuvien muodostumista edistivät parhaansa mukaan kommunistien painotuotteet. 1930-luvun alussa käynnistyiikin Karjalan-kuumeena tunnettu muuttoliike, jonka aikana 6 500 amerikansuomalaista ja 11 000–15 000 suomalaista siirtolaista lähti Neuvosto-Karjalaan etsimään valoisampaa tulevaisuutta (Kangaspuro & Saramo 2011, 5;

Kostiainen 1988; Takala 2021; Jänis-Isokangas 2022, 54). Koska *Vapaa Venäjä* oli omalta osaltaan vaikuttanut työläisten ihannevaltiota koskeviin mielikuviin, marssi kehystettiin suomalaismediassa suorastaan Karjalan-kuumeen valtaamien siirtolaisten tunnuslauluksi.

Ajatus Atlanttia ylittävistä siirtolaisista laulamassa *Vapaata Venäjää* tuli suomalaisyleisölle tutuksi jo Tatu Pekkarisen kesällä 1929 julkaisemasta matkakirjasta. Karjalan kuumeen alettua myös suomalaislehdistö kiinnitti huomionsa amerikansuomalaisiin, jotka matkustivat Neuvostoliittoon marssia intomielisesti laulaen. Marssilaulu nousi esiin esimerkiksi *Hufvudstadsbladetin* jutussa, joka käsitteli Svenska Amerika Linjen -varustamon turbiinihöyrylaivan matkaa Pohjois-Amerikasta Göteborgin kautta Helsinkiin toukokuussa 1931. Jutun mukaan laivalla matkustaneista neljästä sadasta amerikansuomalaisesta 164 oli kommunisteja, jotka jatkoivat Helsingistä myöhemmin toisella laivalla kohti Leningradia. Suomenlinnan ohittaessaan punapaitoihin sonnustautuneet kommunistit kajauttivat *Kansainvälisen* ja *Vapaan Venäjän*. Samalla he heittelivät lentolehtisiä ja huusivat ”Eläköön kommunistit”, mihin Suomenlinnan muureilla seisseet sotilaat vastasivat ”Alas kommunistit” -huudoin. (*Hufvudstadsbladet* 29.5.1931.)

Vastaavasta mielenilmauksesta raportoitiin vähän myöhemmin Turusta, missä amerikansuomalaiset kommunistit olivat heti laivan irrottua satamasta alkaneet laulaa *Vapaata Venäjää* ja *Kansainvälistä*, hurrata Neuvostoliiton ja lokakuun vallankumouksen puolesta sekä heiluttaa punaisia nenäliinoja (*Sosialisti* 28.9.1931; *Åbo Underrättelser* 28.9.1931). Lehti-

kuvaukset kiinnittivät marssin osaksi kollektiivista kokemusta Karjalan-kuumeesta, mutta myös rakensivat mielikuvia amerikansuomalaisten kommunistien kiihkeästä venäjämielisyydestä.

Amerikansuomalaisten laivamatkaajien ohella suomalaislehdistö yhdisti *Vapaan Venäjän* Suomesta rajan laittomasti ylittäneisiin siirtolaisiin. Useisiin lehtiin esimerkiksi levisi juttu, jonka mukaan Benjam Sovaniemi -niminen kommunisti olisi haitarilla *Vapaata Venäjää* soitellen johdattanut joukon kuolajärveläisiä kommunisteja itärajan yli ”Ihantolaan” kesällä 1930. Rajan takana miehiä ei kuitenkaan ollut pidetty Neuvosto-Karjalaan kelpaavina, vaan neuvostoliittolaiset rajavartijat olivat hätistäneet heidät takaisin Suomeen. Jutun mukaan Sovaniemi oli myös ryöstetty ja pahoinpidelty, ja harmonikkansa menettänyt loikkari oli päässyt Suomeen vain toveriansa avustamana (esim. *Liitto* 31.8.1930).

Kertomus kuolajärveläisistä rajanylittäjistä levisi useiden sanomalehtien palstoille, sillä se sopi luontevasti porvarillisen lehdistön rakentamaan kuvaan neuvostovaltion oloista ja sisälsi vieläpä herkullisen viittauksen *Vapaaseen Venäjään*. Kertomus ei kuitenkaan välttämättä pitänyt sellaisenaan paikkaansa. Näin väitti ainakin Petroskoissa ilmestyneen *Punaisen Karjalan* kolumnisti Isak Heikka, jonka mukaan suomalaislehtien mainitsema harmonikansoittaja oli Benjam Sova (sic!), eikä tämä suinkaan kuulunut Suomeen palanneisiin rajanylittäjiin vaan oleskeli Petroskoissa. Siellä Sova soitteli ”iltasin työstä palattuaan ’Vapaata Venäjää’ täällä oleskeleville, lahtarien karkoittamille suomalaisille työläisille”.⁸

Näin neuvostolehti otti *Vapaan Venäjän* sujuvasti vastapropagandansa välineeksi.

Kuvaus Petroskoihin asettuneesta Benjam Sovasta johdattaa pohtimaan, että Suomesta laittomasti rajan ylittäneet ja amerikansuomalaiset siirtolaiset saattoivat hyvinkin aktivoida *Vapaan Venäjän* käyttöä Neuvosto-Karjalassa. Siirtolaisten mukana rajan taakse kulkeutui kenties myös *Vapaa Venäjä* -äänilevyjä. Mitä ilmeisimmin marssilaulu kuitenkin tunnettiin Neuvosto-Karjalassa jo ennen 1930-luvun alun Karjalan-kuumetta. Tähän viittaa Kustannusliike Kirjan vuonna 1928 Leningradissa julkaisema *Laulukirja*, jonka sisältämien työväenlaulujen joukossa oli *Vapaan Venäjän marssi* suomalaisten kommunistien suosimana sanoitusversiona (Saunio 1974, 270–271). Toisaalta käyttämäni lähteiden perusteella *Vapaa Venäjä* ei vaikuta lukeutuneen käytetympiin työväenlauluihin Neuvosto-Karjalassa 1920- ja 1930-luvuilla. Esimerkiksi Kansalliskirjaston digitoimista Neuvostoliitossa julkaistuista suomenkielisistä lehdistä ei sanahaulla löydy ainoatakaan viittausta marssiin.⁹

Suomessa ilmestyneissä lehdissä on yksittäisiä kuvauksia marssin esittämisestä Neuvostoliitossa, mutta niihin on suhtauduttava varauksella, sillä näitä kuvauksia sävyttää neuvostovastaisuus. Esimerkiksi Viipurissa ilmestynyt *Vapaa Karjala ja Inkeri* (16.10.1931) julkaisi itärajan takaa saapuneeksi lukijakirjeeksi väitetyn kirjoituksen, jossa kerrottiin Uhtualla vietetystä lokakuun vallankumouksen juhlasta. Kirjoituksen mukaan juhlan alkajaisiksi ”oli laulettu yksiaänisesti, Suomesta paenneen Moilasen muorin äänen väristessä muita ylempänä, ’Vapaata Venäjää’”.

Vapaa Venäjä nousi esiin myös viisi vuotta myöhemmin *Savon Sanomien* jutussa, jossa haastateltiin Neuvostoliitosta äskettäin palannutta työmies Toivo Laukkasta. Haastateltava kertoi lähteneensä itärajan taakse neljä vuotta aiemmin työtä etsimään, mutta joutuneensa Neuvostoliitossa ensin Krestyn vankilaan ja sitten karkotetuksi Siperiaan. Olosuhteista kerrottuaan hän mainitsi, että *Vapaan Venäjän* ja *Kansainvälisen* ”Meill’ nälkä on aina vieraanamme” -säkeistön laulaminen oli Neuvostoliitossa kielletty, ”koska niissä olevat sanat voitaisiin katsoa vastavallankumouksellisiksi”. Jutun mukaan Laukkanen oli tosin muutenkin menettänyt halunsa molempien laulujen laulamiseen. (*Savon Sanomat* 15.9.1936.)

Jutun väite *Vapaan Venäjän* laulukiellosta Neuvostoliitossa tuskin piti sellaisenaan paikkaansa. On kuitenkin mahdollista, että neuvostoviranomaisten tiukentuvat asenteet suomen kielen käyttöä kohtaan vaikuttivat marssin esitysmahdollisuuksiin. Suomi poistettiin virallisten kielten joukosta ja suomenkielisten kirjojen ja lehtien julkaisu lopetettiin Neuvosto-Karjalassa 1930-luvun jälkipuolella. Jo sitä ennen suomalaistaustaisiin maahanmuuttajiin alkoi kohdistua syytöksiä suomalaisesta nationalismista ja poliittisesta epäluottavuudesta (Zlobina 2017, 92–93; Gelb 1993, 1093–1094; Saramo 2022, 151–152). Näissä oloissa suomenkielisen kumouslaulun esittäminen saattoi muuttua laulajalle vaaralliseksi.



Laulaja Jukka Ahti (vasemmalla) matkalla Neuvostoliittoon vuonna 1931. Toivo Tammisen yksityisarkisto.

Lehtijuttu vankileirille joutuneesta Toivo Laukkasesta johdattaa ajatukset myös Stalinin terrorin huippuvuosiin 1937 ja 1938, jotka koituivat kohtalokkaiksi tuhansille Karjalankuumeen Neuvostoliittoon vetämille suomalaisille. Heidän joukossaan olivat *Vapaan Venään* ensimmäisen levyversion sanoittanut Emil Rautiainen ja kappaleen levyttänyt Jukka Ahti (kuva 4). Molemmat heistä muuttivat Pohjois-Amerikasta Neuvostoliittoon 1930-luvun alussa ja pyrkivät luomaan uutta uraa Petroskoissa. Ahti esiintyi laulajana ja toimi kuoronjohtajana, Rautiainen puolestaan jatkoi kirjallista työtään muun muassa vuonna 1933 julkaistulla teoksellaan *Neuvostomaata rakentamassa*. (*Punainen Karjala* 16.4.1935, 5.7.1935, 26.7.1935, 1.4.1936). Kumpikin joutui kuitenkin vuosikymmenen lopulla terrorin pyörteisiin, ja ainakin Jukka Ahti ammuttiin (Ylikangas 2004, 421; Frolov 2011, 166; Spisok repressirovannyh finn 2012). Neuvostoliitossa vuonna 1937 yhä asuneista amerikansuomalaisista arviolta 15 prosenttia joutui Stalinin vainojen uhreiksi. Muutoinkin puhdistukset koettelivat Neuvosto-Karjalassa ankarimmin nimenomaan alueen suomalaista väestönsä. (Takala 2011, 153–159.)

Toisen maailmansodan jälkeiset uudet merkitykset

Suomen suhde Neuvostoliittoon muuttui radikaalisti jatkosodan jälkeen. Sotaa edeltänyt ja sodanaikainen kuuma nationalismi väistyi ystävyyden ja yhteistyön retoriikan tieltä, ja neuvostovastainen kielenkäyttö katosi julki-

suudesta. Kehitys ilmensi reaalioliittista tilannetta mutta myös kansakuntakokemuksen muuttumista, jota leimasi nationalismin lauh tuminen ja muuttuminen entistä osallistavamaksi. (Kivimäki, Suodenjoki & Vahtikari 2023). Uusissa oloissa kommunistit palasivat julkiseen toimintaan, ja *Vapaata Venäjää* voitiin esittää esimerkiksi työväenliikkeen kisällilauluryhmissä ilman pelkoa vastatoimista.¹⁰ Lisäksi marssi kaikui yksittäisissä Suomi–Neuvostoliitto-seuran tilaisuuksissa ja muissa maiden lähentymistä ilmentävissä tapahtumissa (*Ylä-Satakunta* 14.4.1945; *Folktdningen* 7.5.1946; *Vapaa Sana* 3.6.1951). Marssi ei kuitenkaan näytä kohonneen maiden välisen rauhan ja ystävyyden avainsävelmäksi, vaan sen syrjäyttivät muut kappaleet.¹¹

Vaikka *Vapaan Venäjän* sävelmä tiedettiin venäläiseksi ja kappaleen suomalaiset sanat liitettiin neuvostokommunismiin, marssin sävelmä ei ollut Neuvostoliitossa virallisessa käytössä ennen toista maailmansotaa. Sodan loppuvaiheessa *Slaavittaren jäähyväiset* kuitenkin otettiin puna-armeijan orkesterien ohjelmistoon ja se levytettiin ensimmäistä kertaa sanoitettuna levyversiona (Tšertok 2012). Marssisävelmä sai sotaan liittyviä merkityksiä myös Puolassa, missä partisaanit lauloivat siihen tehtyä laulua natsimiehityksen aikana (Gronow 1979, 57). Uudelle tasolle *Slaavittaren jäähyväiset* -marssin suosio kohosi Neuvostoliitossa sen jälkeen, kun kappaletta käytettiin vuonna 1957 menestyksekkäässä neuvostoelokuvassa *Kurjet lentävät*, joka käsittelee suurta isänmaallista sotaa tavallisten ihmisten kokemana (Totrov 2010; Artamonova 2017). Samoihin aikoihin marssista tehtyjä

orkesterilevytyksiä alettiin myös tuoda Neuvostoliitosta Suomeen, mikä käy ilmi lehti-ilmoituksista (esim. *Kansan Uutiset* 7.6.1958). Maahantuojana toimi kansandemokraattisten järjestöjen ja Suomi–Neuvostoliitto-seuran omistama Kansankulttuuri-kustantamo. Suomeen tuotujen levyjen kansiin ja etiketteihin kappaleen nimeksi merkittiin kuitenkin *Vapaa Venäjä*, mikä kertoo marssin suomalaisen nimeen edeltävillä vuosikymmenillä kiinnittyneistä vahvoista merkityksistä.

Kun sotavuosiin saatiin etäisyyttä, *Vapaa Venäjä* voitiin levyttää ensi kertaa myös Suomen maaperällä. Solistiseitsikko Otava julkaisi marssin instrumentaaliversiona jo vuonna 1955, mutta ensimmäinen laulettu versio kappaleesta ilmestyi Suomessa vasta Reijo Frankin levyttämänä vuonna 1969. Frank lauloi marssin Jukka Ahdin käyttämällä sanoilla ja kiinnitti sen vasemmistolaisen työväenlaulujen yhteyteen, mikä nosti julkiseen keskusteluun marssin takavuosina herättämät poliittiset jännitteet. Samalla *Vapaasta Venäjästä* tuli osa 1960–1970-lukujen vasemmistolaisen laululiikkeen ydinohjelmistoa (Suodenjoki 2022, 40; ks. myös Forss 2015, 197–211; Saunio 1974, 298–306). Laululiikkeen myötä *Vapaa Venäjä* palasi moniin työväen lauluvihkoihin ja alkoi levitä myös ruotsinkielisenä versiona nimellä *Upp arbetare*.¹²

Vapaan Venäjän käyttö poliittisessa laululiikkeessä selittää sitä, miksi marssi nousee esiin lukuisissa kansanperinteen kerääjien 1960- ja 1970-luvuilla tekemissä muistitietohaastatte- luissa. Nämä haastattelut käsittelivät erityisesti musiikkikulttuuria sekä huvi- ja yhdistystoi- mintaa. Useat haastateltavat liittivät *Vapaan*

Venäjän maailmansotien välisen ajan poliittisiin jännitteisiin ja työväenliikkeeseen.¹³ Jotkut muistelijat olivat taustaltaan pelimanneja, jotka olivat aikanaan soittaneet *Vapaata Venäjää* ja osasivat kappaleen edelleen ulkoa.¹⁴ Kappaleen sanoitusversioista useimmat viittasivat Jukka Ahdin levyttämään versioon.¹⁵ Sellaiset haastateltavat, jotka eivät yhdistäneet kappaletta työväen järjestötoiminnan kehikseen, saattoivat kuitenkin muistaa sen Pyykkösen versioin sanoilla tai sekoittaa Ahdin ja Pyykkösen sanat toisiinsa.¹⁶ Kokonaisuutena muistelut kertovat kappaleen vuosikymmenten yli jatkuneesta kokemuksellisesta merkityksestä ja vahvistavat kuvaa siitä, että *Vapaa Venäjä* edusti toisille selvemmin aatteellista, toisille taas populaarimusiikkia.

Vapaan Venäjän merkitysten historiallisen kerroksellisuuden tarkastelu herättää pohtimaan, miten perestroikan ja glasnostin aikakauden alkaminen Neuvostoliitossa mahdollisesti heijastui marssin käyttöön Suomessa 1980-luvulla. Kappaleen saamista uusista merkityksistä vihjaa esimerkiksi se, että *Vapaa Venäjä* kajahteli vuonna 1989 Vasemmistofoorumissa, jonka teemana oli Neuvostoliiton olojen vapautuminen (*Hufvudstadsbladet* 23.4.1989). Seuraavina vuosina marssin tulkintakehystä muuttivat Neuvostoliiton hajoaminen ja uuden Venäjän rakentamisen alkaminen. Toisaalta kappale oli Suomessa historiallisesti niin kiinnittynyt vasemmistolaiseen työväenliikkeeseen, että sen käyttö saattoi yhä herättää vastustusta 1990-luvun uusisänmaallisessa ilmapiirissä.

Venäjällä *Slaavittaren jäähyväiset* on pysynyt suosittuna Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen

erityisesti Vladimir Lazarevin vuonna 1983 tekemillä sanoilla (Artamonova 2017). Liberaali Jabloko-puolue ehdotti marssia jopa Venäjän kansallislauluksi vuosituhannen vaihteessa.¹⁷ Nykyään marssin melodiaa käytetään alueellisena tunnushymninä Tambovin alueella Venäjän kaakkoisosassa. *Slaavittaren jäähyväiset* on kuulunut Venäjällä myös Voiton päivän paraatin ohjelmistoon, ja vuonna 2022 marssia soitettiin monin paikoin Ukrainan sotaan lähteville sotilaille.¹⁸ Ylipäänsä marssia on käytetty paljon lähtemiseen tai eroamiseen liittyvissä yhteyksissä, esimerkiksi rautatieasemilla ja satamalaitureilla. Lähtemiseen liittyvä käyttö luo kiinnostavan yhteyden *Vapaaseen Venäjään*, jota esitettiin Suomessa ja amerikansuomalaisissa yhteisöissä samankaltaiseen tapaan jo 1920-luvulla. Marssin suomalaisversion kehityspolku on kuitenkin muutoin hyvin erilainen kuin sen venäläisen pohjasävelmän. Siinä missä *Slaavittaren jäähyväiset* on elänyt isänmaallisena sotilasmarssina ja kiinnittynyt vuosikymmenten saatossa valtiolliseen valtaan, *Vapaan Venäjän* merkityksiä on muovannut sen leviäminen työväen kumous- ja protestilauluna.

Ylirajainen jännitteiden rakentaja

Vapaan Venäjän sanoma verisen sortovallan ikeestä vapautumisesta ja uuden vapaan Venäjän rakentamisesta on muuttunut uudella tavalla ajankohtaiseksi viime vuosina, kun Venäjä on liukunut kohti totalitarismia. Ajankohtaisia sanat olivat myös kappaleen leviämisen alkuvuosina 1920-luvulla, jolloin Venäjällä

tapahtunut bolševikkivallankumous inspiroi työläisiä niin Suomessa kuin Pohjois-Amerikassa ja jolloin vallankumouksen leviäminen yli rajojen vaikutti täysin mahdolliselta tulevaisuudenkuvalta. Joitakin ihmisiä tämä tulevaisuudenkuva pelotti ja huolestutti, jotkut taas näkivät uuden neuvostovaltion vetoavana vastakuvana omalle elinympäristölleen ja sen ongelmille.

Vapaa Venäjä on monella tapaa tyypillinen esimerkki musiikkikulttuurin ylirajaisista virtauksista ja siirtymistä. Marssin sävelmä levisi aluksi sotilasorkesterien levittämänä ja tuli ensimmäisen maailmansodan vuosina tunnetuksi myös Venäjän keisarikunnan rajojen ulkopuolella. Suomalaiset oppivat tuntemaan marssin *Vapaana Venäjänä*, ja marssiin tehtyjä suomalaisia sanoja laulettiin ainakin amerikansuomalaisissa työläisyhteisöissä jo 1920-luvun alussa. Kappaleen suosio herätti nopeasti kansainvälisen levyteollisuuden kiinnostuksen, ja Columbian levytykset levittivät marssin sävelet yhä laajemman yleisön tietoisuuteen ensin Pohjois-Amerikassa ja sitten Suomessa. Molemmilla alueilla *Vapaa Venäjä* tuli tunnetuksi kahtena sanoitusversiona, joista Jukka Ahdin levyttämä versio oli suosittu erityisesti kommunistisen liikkeen piirissä, kun taas Otto Pyykkösen versio oli kohdenettu laajemmalle yleisölle.

Poliittiset jännitteet heijastuivat *Vapaan Venäjän* leviämiseen kaikissa ympäristöissä. Maailmansotien välisen ajan Suomessa ilmapiiiriä hallitsivat punaisen ja valkoisen väestönsosan sekä kommunistien ja muiden puolueiden kannattajien väliset jakolinjat. Pohjois-Amerikan suomalaissiirtolaisten poliitti-

nen jakautuminen oli vähintään yhtä näkyvää, joskin työväenliikkeen sisäiset jakolinjat olivat osittain erilaiset kuin Suomessa. Molemmissa ympäristöissä *Vapaasta Venäjältä* muodostui ennen muuta kommunistien tunnuslaulu, jonka avulla he rakensivat keskinäistä yhteenkuuluvuuttaan ja erottautuivat poliittisesti toisin ajattelevista työläisistä. Tämä käyttö puolestaan vaikutti siihen, että marssista tuli erityisesti Suomessa sekä porvarillisten piirien että sosiaalidemokraattien julkisen kritiikin kohde. *Vapaaseen Venäjään* kohdistunutta kritiikkiä sävytti myös laulun kulttuurinen arvottaminen ala-arvoiseksi kaupalliseksi viihdemusiikiksi, mihin vaikuttivat kappaleen leviäminen amerikansuomalaisena levytyksenä ja levyjen menekki työväestön piirissä.

Vapaa Venäjä osallistui kokemusyhteisöjen rakentamiseen monella eri tasolla. Ensinnäkin marssi toimi yhteenkuuluvuuden ilmaisijana suomalaisille ja amerikansuomalaisille kommunisteille, joiden kokemusta leimasivat tunne poliittisesta vainosta ja Venäjän vallankumouksen herättämät toiveet. Marssi rakensi myös ylirajaista yhteyttä niihin suomalaisiin aateveljiin, jotka olivat Suomen sisällissodan seurauksena paenneet Neuvosto-Venäjälle ja toimivat siellä kommunistisessa puolueessa. *Vapaan Venäjän* käyttö kuitenkin myös paljasti kokemusten erilaisuuden ja kilpailevien kokemusyhteisöjen olemassaolon. Kaikille työläisille Neuvostoliitto ei edustanut työläisten isänmaata, ja monia vieroksutti neuvostovallan symbolien näkyvä esiintuonti työväenliikkeen tilaisuuksissa. Kokemusyhteisöjen muotoutumiseen ja törmäykseen vaikutti luonnollisesti myös media, joka liimasi

Vapaan Venäjän tiukasti neuvostovenäläiseen kehykseen.

Paitsi että *Vapaan Venäjän marssi* itsessään liikkui ketterästi rajojen yli, se oli rakentamassa kokemuserustaa ihmisten rajat ylittävälle liikkeelle erityisesti 1930-luvun lamavuosina. On ehkä liioiteltua väittää, että kappale rohkaisi muuttoliikettä Pohjois-Amerikasta ja Suomesta Neuvostoliittoon, mutta ainakin sen sanoma sopi yhteen monien lähtijöiden toiveiden kanssa. Valtameren yli matkaavien tai rajan laittomasti ylittävien siirtolaisten joukko on helppo ajatella kokemusyhteisöksi, jolle marssin esittäminen oli keino ilmaista yhteisiksi oletettuja kokemuksia ja odotuksia. Yhteisellä matkalla jaetussa tilassa musiikki toimi luontevasti kokemusyhteisön vahvistajana, sillä yhteislaulu ja -soitto ovat myös voimakkaita kehollisia kokemuksia. Toisaalta kappalevalinnat saattoivat aiheuttaa matkustajien kesken kiistoja, jotka osoittivat keskenään kilpailevien kokemusyhteisöjen olemassaolon.

Mielikuvaa *Vapaasta Venäjää* intomielisesti laulavista siirtolaisista hyödynnettiin kärkeästi kommunismin vastustajien propagandassa. Marssiin kohdistuvasta paheksunnasta tuli erityisesti äärioikeistolaisen kokemusyhteisön rakennusainetta 1920-luvun lopulla. Äärioikeistolaisten näkemyksissä marssin esittäminen ilmensi maanpetoksellista venäläisyyden palvontaa, jota vastaan voitiin kampailla kyyditsemällä ihannoijat rajan taakse tutustumaan omakohtaisesti itänaapurin ”vapauksiin”. Lehdistökeskustelun perusteella *Vapaasta Venäjältä* tuli kommunismin vastustajille merkityksellisempi kappale kuin mistään

muusta työväen aatteellisesta laulusta, mikä johtui marssin nimen herättämistä mielleyhtymistä mutta myös kappaleen tarttuvuudesta.

Ylirajaisuus viittaa *Vapaan Venäjän* tapauksessa paitsi musiikin ja sen esittäjien rajat ylittävään liikkeeseen myös ideologisen ja populaarimusiikin rajojen ylittämiseen. Vaikka marssi aiheutti 1920- ja 1930-lukujen Suomessa äärimmäisiä poliittisia intohimoja, se levisi myös poliittisten käyttöyhteyksien ulkopuolelle jo ennen levyversioiden tuloa markkinoille. Marssi vetosi niin harrastajamuusikoihin kuin musiikkiyleisöihin, jotka usein tempautuivat kappaleen kuullessaan yhteislauluun. Lisävauhtia kappaleen popularisointimisele antoivat maahantuodut levyt, jotka levittivät marssin uusiin entistä intiimimpiin ympäristöihin. Samalla *Vapaa Venäjä* kietoutui osaksi uutta populaarimusiikkia, joka oli samanaikaisesti suomalaista ja kansainvälistä. Huomionarvoista suomalaislehtien kirjoittelussa ja muistelukuvaauksissa oli *Vapaa Venäjä* -äänilevyjen asettaminen amerikansuomalaisen musiikin kehykseen, mikä kiinnitti kappaleeseen siirtolaisuuteen ja ylirajaiseen liikkeeseen liittyviä merkityksiä. Toisaalta toisen maailmansodan jälkeen kappaleen popularisointimiseen vaikuttivat omalla tavallaan Suomen ja Neuvostoliiton muuttuva suhde sekä marssin sävelmän uudenlainen käyttö Neuvostoliitossa.

VIITTEET

- 1 Eniten hakutuloksia tuottaa hakulause ”Vapaa Venäjä”, mutta osa tuloksista ei liity musiikkikappaleeseen vaan Neuvosto-Venäjän tai Neuvostoliiton oloihin. Tarkempia tuloksia saa esimerkiksi hakulauseilla ”Vapaa Venäjä marssi”~5 ja ”Vapaa Venäjä laulu”~5. Ne siviilöivät osumat, joissa kolme hakusanaa ovat enintään viiden sanan etäisyydellä toisistaan, mutta toisaalta ne eivät tuo esiin kaikkia relevantteja tekstejä. Myös hakulause ”Fria Ryssland” ruotsinkielisistä lehdistä tuottaa joitakin lauluun liittyviä hakutuloksia, vaikka laulusta ei tiettävästi ole olemassa tuolla nimellä ruotsinkielistä sanoitusversiota.
- 2 Työväen muistitietotoimikunta (TMT) 179:2953, Väinö Tapanila 1972, 14.
- 3 TMT 179:2953, 14.
- 4 *Työväen laulukirjassa* samoin kuin varhaisissa lehti-ilmoituksissa ja levytystiedoissa marssin säveltäjäksi on merkitty Wolff N. Kostakowsky, ei siis Vasili Agapkin. Tämä johtui mahdollisesti Kostakowskyn roolista kappaleen soittajana (Antonov 2013). Venäläisemigrantti Kostakowsky (1879–1944) oli muuttanut Yhdysvaltoihin jo 1890-luvulla, ja hänet tunnettiin viulistina ja klezmer-musiikin tekijänä. Hänet alettiin nimetä *Vapaan Venäjän* tekijäksi myös Suomessa 1920-luvulla (esim. *Työväenjärjestöjen Tiedonantaja* 31.7.1926). Neuvostoliittoon jääneen Agapkinin nimi yhdistettiin marssin suomalaisversioon vasta paljon myöhemmin.
- 5 Pekkariesta tarkemmin ks. Hirviseppä 1969.
- 6 Kansanperinteen arkisto (Kper) AK/3360.
- 7 Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelma, Muistitietoa kuluttamisesta 2007, 267.
- 8 *Punaisen Karjalan* juttua lainasi suomalainen

- Turunmaa* 18.9.1930, 4. Jutussa kuvattu henkilö on todellinen, sillä Kansallisarkiston Astiatietokantahaun perusteella kuolajärveläinen Benjam Sova (s. 1907) mainitaan Kominternin toimeenpanevan komitean arkistossa olevissa Suomen kommunistisen puolueen jäsenten henkilöasiakirjoissa vuosilta 1930–1932, RGASPI Fondi 495 Kominternin toimeenpaneva komitea. Luettelo 269, Suomen kommunistisen puolueen jäsenten henkilöasiakirjat. 1253. Sova Benjam, 9.9.1907 Kuolajärvi (1930–1932). Kansallisarkisto. Viitattu 12.9.2023.
- 9 Haussa olivat mukana *Kommunisti* vuosilta 1925–1937, *Punainen Karjala* vuosilta 1935–1937, *Punalippu* vuosilta 1940–1941 ja *Valistustyö* vuosilta 1934–1935. Haettu 15.12.2022. Hakutulokseen on syytä suhtautua varauksellisesti, sillä valtaosaa Neuvosto-Karjalassa ilmestyneistä suomenkielisistä lehdistä ei ole tätä kirjoitettaessa digitoitu.
- 10 Kper AK/1855.
- 11 *Vapaata Venäjää* ei löydy esimerkiksi Suomi-Neuvostoliitto-seuran vuonna 1945 julkaiseman *Lauluja kansalle* -laulukirjan 43 laulun joukosta. SNS:n ohjelmistoa, 3C. Ohjelmatoiminta, Kansan Arkisto.
- 12 Lauluvihkoista esim. ”Solidaritet! Arbetarsånger 2” ja ”Työväen lauluja. Hermannin sosialistiset nuoret”. Laulumonisteita 1970-luvulta P. Koivumäen kokoelmasta, 3C. Ohjelmatoiminta, Kansan Arkisto. *Upp arbetare* julkaistiin mm. ruotsalaisessa laulukirjassa *Vår röda fana* (1977). Ks. myös *Arbetarbladet* 8.10.1987, 5.
- 13 Kper Y/04009, Y/07372, Y/08064, Y/08067.
- 14 Kper AK/3360, AK/3426, Y/01261, Y/03490, Y/03495, Y/07372, Y/08067, Y/08099.
- 15 Kper AK/1855, Y/02122, Y/04009.
- 16 Kper Y/01993, Y/01593.
- 17 ”Jabloko” predlagaet v katsectve muzyki gimna Rossii marš ”Proštšanie slavjanki”, 18.10.2000, Jabloko-puolueen verkkosivu, <https://www.yabloko.ru/Press/2000/0010184.html>. (Luettu joulukuussa 2022.)
- 18 Esim. Watch live: Russia’s Victory Day Parade (9.5.2022), *South China Morning Postin* YouTube-kanava, <https://www.youtube.com/live/czKIvFGMJPU?feature=share&t=4203>. (Luettu toukokuussa 2023.) Sharma 2022.

AINEISTO

ARKISTOLÄHTEET

Kansan Arkisto, Helsinki

3C. Ohjelmatoiminta

Laulumonisteita 1970-luvulta P. Koivumäen kokoelmasta

SNS:n ohjelmistoa

Kansanperinteen arkisto, Tampereen yliopisto, Tampere

Äänittekokoelma

Kper AK/3360. Arvo Kaunisto. Vesilahti 1974.

Nauhoittaja: Erkki Ala-Könni.

Kper AK/3426. Kalle Nurmi. Pusula 1971. Nauhoittaja: Raimo Raussi.

Kper Y/01261. Martti Lepistö. Peräseinäjoki 1969. Nauhoittaja: Anneli Koskinen.

Kper Y/01993. Lauri Mäki-Fossi. Lapua 1970. Nauhoittaja: Erkki Joutsen.

Kper Y/01593. Nikodemus Pöllänen. Kesälahti 18.8.1969. Nauhoittaja: Matti Soikkeli.

Kper Y/02122. Irmeli Lehtonen. Lapua 1970. Nauhoittaja: Irmeli Lehtonen.

Kper Y/03490. Lauri Salmenranta. Lahti 1971. Nauhoittaja: Irmeli Lehtonen.

Kper Y/03495. Tauno Pehkonen. Lahti 1971. Nauhoittaja: Irmeli Lehtonen.

- Kper Y/07372. Ilmari Linna. Alahärmä 1975. Nauhoittaja: Veikko Kallio.
- Kper Y/04009. Aili Kela. Suomussalmi 17.8.1972. Nauhoittaja: Veikko Kallio.
- Kper Y/08064. Katri Rantamäki. Mouhijärvi 1978. Nauhoittaja: Hannu Saha.
- Kper Y/08067. Väinö Rantamäki. Mouhijärvi 1978. Nauhoittaja: Hannu Saha.
- Kper Y/08099. Kalle Kähärä. Kittilä 1977. Nauhoittaja: Vuokko Kivisaari.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelma, Helsinki Muistitietoa kuluttamisesta 2007 -keräys.

Työväen Arkisto, Helsinki
Työväen muistitietotoimikunta (TMT)
TMT 179:2953, Väinö Tapanila 1972.

PAINETUT LÄHTEET

- Kansalliskirjaston digitaaliset sanoma- ja aikakauslehdet, digi.kansalliskirjasto.fi.
- Palkkaorjain lauluja* 1925. Duluth (Minn.), Workers Soc. Publishing.
- Pekkarinen, Tatu 1929. *Hauska tutustua! Viisunikkarin elämyksiä Lännen kultamaassa*. Helsinki, Kirja.
- Punainen laulukirja* 1928. Helsinki, Työväen kirjallisuuden edistämisyhdistys.
- Sesonkilauluja* 1929. Tampere, Merkur. Kansalliskirjaston digitaaliset aineistot, <https://digi.kansalliskirjasto.fi/teos/binding/2030290>. (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Sjöblom, Yrjö 1928. "You have to educate them yourself!". *Kalevainen: Kalevan Naisten ja Kalevan Ritarien Kalevalapäivä-julkaisu* 16, 44. Kansalliskirjaston digitaaliset aineistot, <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1160455>. (Luettu maaliskuussa 2023.)

- Toveri*, 17.8.1922. Astoria, Oregon. Mikrofilmeinä Kansalliskirjastossa.
- Työväen laulukirja* 1925. Superior (Wis.), Amerikan Suom. Sosialistiset kustannusliikkeet.
- Vär röda fana. Kampsänger* 1977. Toim. Kjersti Bosdotter & Rune Nordin. Stockholm, Prisma.

VERKKOJULKAISUT

- Antonov, Valentin 2013. "Toska po Rodine". Vokryg da okolo. *Solnetsnyj Veter*. <https://web.archive.org/web/20220928121707/https://www.vilavi.ru/pes/toska/vokrug.shtml>. (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Artamonova, Galina 2017. Marš "Proštšanie slavjanki": mif i pravda. *Kstati: Russian American News and Views*. <https://kstati.net/marsh-proshhanie-slavyanki-mif-i-pravda/>. (Luettu joulukuussa 2022.)
- "Jabloko" predlagaet v katsectve muzyki gimna Rossii marš "Proštšanie slavjanki" (18.10.2000). Jabloko-puolueen verkkosivu, <https://www.yabloko.ru/Press/2000/0010184.html>. (Luettu joulukuussa 2022.)
- Sharma, Ateet 2022. Kalashnikovs to quadcopter drones – Russian reservists are back in boot camp to master weapon skills. *India Narrative* 6.10.2022, <https://www.indianarrative.com/world-news/kalashnikovs-to-quadcopter-drones-russian-reservists-are-back-in-boot-camp-to-master-weapon-skills-57662.html>. (Luettu joulukuussa 2022.)
- Spisok repressirovannyh finnov (2012), <https://www.inkeri.ru/rep/peoples/?id=488>. (Luettu marraskuussa 2022.)

- Totrov, Ruslan 2010. Nota šštemjaštšej petšali. *Darjal: Literaturno-hudožestvennyj i obščestvenno-političeskij žurnal* 2/2010. http://www.darial-online.ru/material/2010_2-totrov/. (Luettu marras-kuussa 2022.)
- Watch live: Russia's Victory Day Parade (9.5.2022). *South China Morning Postin* YouTube-kanava, <https://www.youtube.com/watch?v=czKIvFG-MJPU>. (Luettu joulukuussa 2022.)
- ### KIRJALLISUUS
- Beaulieu, Michel S., Ratz, David K. & Harpelle, Ronald N. 2017. Introduction: Writing about Finnish Canadian Experiences. Teoksessa Michel S. Beaulieu, David K. Ratz & Ronald N. Harpelle (toim.), *Hard Work Conquers All. Building the Finnish Community in Canada*. Vancouver, UBC Press, 1–28.
- Brauer, Juliane 2022. Feeling Political by Collective Singing: Political Youth Organizations in Germany, 1920–1960. Teoksessa Ute Frevert, Kerstin Maria Pahl, Francesco Buscemi, Philipp Nielsen, Agnes Arndt, Michael Amico, Karsten Lichau, Hannah Malone, Julia Wambach, Juliane Brauer & Caroline Moine, *Feeling Political. Emotions and Institutions since 1789*. Cham, Palgrave, 277–306. https://doi.org/10.1007/978-3-030-89858-8_10
- Forss, Timo Kalevi 2015. *Toverit herättää. Poliittinen laululiike Suomessa*. Helsinki, Into.
- Frolov, Dmitri 2011. Canadian and American Finns in the Gulag. Teoksessa Markku Kangaspuro ja Samira Saramo (toim.), *Victims and Survivors of Karelia*. Special issue. *Journal of Finnish Studies* 15:1–2, 162–169.
- Gelb, Michael 1993. 'Karelian Fever': The Finnish Immigrant Community during Stalin's Purges. *Europe-Asia Studies* 45:6, 1091–1116.
- Gronow, Pekka 1979. *Laulukirja. Työväen lauluja kahdeksalta vuosikymmeneltä*. 4. korjattu painos. Helsinki, Tammi.
- Gronow, Pekka 1982. Ethnic Recordings: An Introduction. Teoksessa *Ethnic Recordings in America: A Neglected Heritage*. Washington, American Folklife Center, 1–31.
- Hirviseppä, Reino 1969. *Hupilaulun taitajia Pasi Jääskeläisestä Juha Watt Vainioon*. Porvoo, WSOY.
- Huttula, Tapio 2000. *Nauloilla laadittu laki. Työväen-talojen sulkemiset 1929–1931*. Bibliotheca Historica 55. Helsinki, SKS. <https://urn.fi/urn:nbn:fi:sksdor-000551>
- Jänis-Isokangas, Ira 2022. Suojärveläisten yllirajaiset suhteet 1930-luvun Neuvostoliitossa. *Idäntutkimus* 29:2, 54–71.
- Kangaspuro, Markku ja Saramo, Samira 2011. Introduction. Teoksessa Markku Kangaspuro ja Samira Saramo (toim.), *Victims and Survivors of Karelia*. Special issue. *Journal of Finnish Studies* 15:1–2, 5–15.
- Kannisto, Niko 2016. *Vaaleanpunainen tasavalta? Sosiaalidemokratit, itsenäisyys ja kansallisen yhtenäisyyden kysymys vuosina 1918–1924*. Helsinki, Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Karemaa, Outi 1998. *Vihollisia, vainoojia, syöpäläisiä. Venäläisviha Suomessa 1917–1923*. Helsinki, Suomen Historiallinen Seura.
- Kivimäki, Ville, Malinen, Antti & Vuolanto, Ville 2023. Communities of Experience. *Digital Handbook of the History of Experience*. <https://doi.org/10.58077/PXX2-ER19>
- Kivimäki, Ville, Suodenjoki, Sami & Vahtikari, Tanja 2021. Lived Nation: Histories of Experience and Emotions in Understanding Nationalism. Teoksessa Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki & Tanja Vahtikari (toim.), *Lived Nation as*

- the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–200*. Cham, Palgrave, 1–28. https://doi.org/10.1007/978-3-030-69882-9_1
- Kivimäki, Ville, Suodenjoki, Sami & Vahtikari Tanja 2023. National indifferences during everyday nationalism: Experiencing the nation in Finland in the aftermath of the Second World War. *Nations and Nationalism* 29:3, 873–887. <https://doi.org/10.1111/nana.12963>
- Kostiainen, Auvo 1978. *The Forging of Finnish-American Communism, 1917–1924. A Study of Ethnic Radicalism*. Turku, The Migration Institute.
- Kostiainen, Auvo 1988. *Loikkaarit. Suuren lamakauden laitton siirtolaisuus Neuvostoliittoon*. Helsinki, Otava.
- Plamper, Jan 2010. The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns. *History and Theory* 49:2, 237–265.
- Rantanen, Saijaleena 2017. Suomalaisten ”tuplajuu-laisten” laulut. *Ennen ja nyt: Historian tietosano-mat* 17:4. <https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108840/63836>. (Luettu tammikuussa 2022.)
- Rantanen, Saijaleena 2021. Workers of the World Awaken! The Songs of Finnish North Americans as Social and Ideological Mediators at the Turn of the 20th Century. Teoksessa Toni-Matti Karjalainen ja Kimi Kärki (toim.), *Made in Finland: Studies in Popular Music*. New York, Routledge, 111–122.
- Rosenwein, Barbara 2006. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Salmi, Hannu, Similä, Juhani & Similä, Laura 2022. ”Suomalainen kantele kunniaansa!” Aapo Similän Yhdysvaltain-kiertue 1938–1939. Teoksessa Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka (toim.), *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki, SKS, 284–308. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>
- Saramo, Samira 2022. *Building That Bright Future. Soviet Karelia in the Life Writing of Finnish North Americans*. Toronto, University of Toronto Press.
- Saunier, Pierre-Yves 2006. Going transnational? News from down under: Transnational History Symposium, Canberra, Australian National University, September 2004. *Historical Social Research* 31:2, 118–131.
- Saunio, Ilpo 1974. *Veli sisko kuulet kummat soitot. Työväenlaulut eilen ja tänään*. Helsinki, Kansankulttuuri.
- Seppälä, Mikko-Olavi 2016. Venäläissotilas suomalaisissa kupleteissa. *Idäntutkimus* 23:3, 44–56.
- Strömmer, Rainer 2012. *Rainer Strömmerin Suomalaisten 78-kierroksen äänilevyjen luettelo 1901–1961*. Toim. Pekka Gronow, Harri Hirvi ja Timo Wuori. Helsinki, Suomen Äänitearkisto.
- Suodenjoki, Sami 2020. Arkkiveisut työväen kumouskokemusten muovaajina. Teoksessa Saijaleena Rantanen, Susanna Välimäki & Sini Mononen (toim.), *Työväen taide ja kulttuuri muutostoimana*. Helsinki, Tutkimusyhdistys Suoni & Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 49–86.
- Suodenjoki, Sami 2022. Vapaan Venäjän sävelet jakolinjojen uurtajina. *Idäntutkimus* 29:4, 25–45.
- Takala, Irina 2011. The Great Purge. Teoksessa Markku Kangaspuro ja Samira Saramo (toim.), *Victims and Survivors of Karelia*. Special issue. *Journal of Finnish Studies* 15:1–2, 147–161.
- Takala, Irina 2021. *Taistelua ja kuolemaa. Neuvosto-Karjalan suomalaiset 1920–30-luvuilla*. Helsinki, Karjalan Sivistysseura.
- Tikka, Marko 2021. Kuinka populaarimusiikista tuli yhteistä: Tanssimusiikin kansallistuminen vuosina 1927–1930. *Historiallinen Aikakauskirja* 119:1, 5–21.

- Tikka, Marko 2022. *Iskusäveliä. Suomalaisen tanssimusiikin varhaishistoria*. Jyväskylä, Atena.
- Tikka, Marko ja Suodenjoki, Sami 2021. Divided Nation on Records: The Transnational Formation of Finnish Popular Music During the Gramophone Fever. Teoksessa Ville Kivimäki, Sami Suodenjoki & Tanja Vahtikari (toim.), *Lived Nation as the History of Experiences and Emotions in Finland, 1800–2000*. Cham, Palgrave, 137–161. https://doi.org/10.1007/978-3-030-69882-9_6
- Tšertok, M. D. 2012. *Russkij voennyj marš: k 100-letniju marša "Proščanie slavjanki"*. Moscow. Kanon+.
- Van Dongen, Luc, Roulin, Stéphanie & Scott-Smith, Giles 2014. Introduction. Teoksessa Luc van Dongen, Stéphanie Roulin & Giles Scott-Smith (toim.), *Transnational Anti-Communism and the Cold War. Agents, Activities, and Networks*. Houndmills, Palgrave Macmillan, 1–19.
- Vanhala, Harri 2021. *Kommuuna Kylväjä. Amerikan-suomalainen kolhoosi Donin aroilla*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London, Routledge.
- Waligórska, Magdalena 2013. Introduction. Music and the Boundaries of (Non)Belonging. Teoksessa Magdalena Waligórska (toim.), *Music, Longing and Belonging. Articulations of the Self and the Other in the Musical Realm*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 1–10.
- Ylikangas, Mikko 2004. *Rivit suoriksi! Kaunokirjallisuuden poliittinen valvonta Neuvosto-Karjalassa 1917–1940*. Helsinki, Kikimora.
- Zlobina, Vieno 2017. *Heidän ihanteensa murskattiin. Tyttären tarina Säde-kommunasta Neuvosto-Karjalassa*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.

Rovasti Rönnholmin kirjakokoelma

Kirjat yllirajaisina liikkuvina esineinä 1800-luvun alussa

Parikkalan kirkkoherra Anton Ulrik Rönnholmilla (1787–1862) oli hiukan yli sadan niteen kokoelma, jonka hänen sukunsa jäsenet lahjoittivat 1970-luvulla Museovirastolle. Kirjakokoelma oli esillä Museoviraston ylläpitämässä Parikkalan lahjoitusmaamuseossa Koitsanlahden hovissa. Museon sulkeuduttua 1990-luvulla kirjakokoelma siirrettiin Parikkalan kunnan kotiseutukokoelmaan ja se sai säilytyspaikkansa Parikkalan kirjaston tiloista. Tämän jälkeen kokoelma unohtui, ja vasta saatuani haltuuni museon sulkeutumisaikaan tehdyn luettelon kirjoista ja pääsyn kotiseutukokoelmaan pystyin listaa ja kokoelmaa vertaamalla varmistumaan, että kyseessä todella oli Rönnholmin kokoelma.

Rönnholmin kirjat ovat yksi harvoista tunnetuista Vanhan Suomen eli Uudenkaupungin (1721) ja Turun rauhassa (1743) Venäjään liitetyltä alueelta säilyneistä 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun kirjakokoelmista. Alueen kirjakokoelmista tunnetaan Kansalliskirjaston hallussa oleva Monrepos'n omistajasuvun kokoelma, jota muun muassa Rainer Knapas on käsitellyt tutkimuksessaan (Knapas 2003, 101–114). Muita, vaatimattomampia kirjako-

koelmia ei ole juurikaan säilynyt tai niitä ei ole tutkijakunnan tiedossa. Tästä syystä Rönnholmin kokoelmaa voidaan pitää ainutlaatuisena osoituksena Vanhan Suomen maaseutuherrasväen kirjaomaisuudesta (Juvonen 1996, 691; Ijäs 2022a).

Rönnholmin kokoelma oli varsin tyypillinen aikakauden pappismiehen tai jonkin verran opillista sivistystä hankkineen miehen kirjakokoelma. 1700-luvulla ja 1800-luvun alussa eläneiden pappien kirjakokoelmien koko vaihteli muutamien niteiden kokoelmista satojen kirjojen kirjastoihin. Itäsuomalaisten pappien kirjakokoelmat olivat pienempiä kuin Tuija Laineen (2011) tutkimien vauraampien hämäläisten ja uusimaalaisten seurakuntien pappien kirjakokoelmat. Enemmistö kirjoista oli papin työssään tarvitsemaa uskonnollista kirjallisuutta, kuten eri kielillä painettuja Raamattuja, Katekismuksia ja saarnanselitysoppaita ja teologis-filosofista kirjallisuutta, mutta tyypillisesti näihin kirjakokoelmiin kuului myös antiikin klassikoita ja kansan valistamiseen soveltuvia tietoteoksia. Tavallista oli myös se, että kirjakokoelmissa oli vanhoja, aiemmilta sukupolvilta perittyjä

kirjoja. Suuremmissa pappien kokoelmissa kirjoja löytyi useilla kielillä, yleensä latinan, ruotsin- ja saksankielisinä painoksina. (Ijä 2022a, 10; Ahokas 2011, 129–142; Laine 2011, 34–43; vrt. Ahokas 2011, 101, 126–127; Hakapää 2017, 31; Hakapää 2018, 251.)

Rönnholmin kirjakokoelmaa on kartutettu useiden vuosikymmenten ajan. Kokoelman vanhimmat kirjat on painettu 1700-luvun alussa ja uusimmat 1800-luvun loppupuolella. Suurin osa kirjakokoelman kirjoista on kiertänyt useilla omistajilla, joiden nimikirjoituksesta kirjojen kansilehdillä voi päätellä kirjojen kulkureittejä. Osaan kirjoista on myös merkitty kirjan ostohinta ja -paikka tai kirjan lahjoittaneen henkilön tervehdys.

Miten kirjat olivat päätyneet osaksi Rönnholmin kokoelmaa? Mistä ne olivat tulleet ja miksi kirjat olivat lopulta päättäneet kiertonsa Parikkalan kirjaston varastoon? Tässä artikkelissa pohdin materiaalista kulttuuria ja tilallisuutta tutkineen historian tutkijan Tiina Männistö-Funkin teoreettisena työkaluna (Männistö-Funk 2016, 178–189) esille nostaman *rykelmötymisen* käsitteen avulla kirjojen yllirajaista liikkumista 1700- ja 1800-lukujen vaihteen Itä-Suomessa.

Rönnholmin kokoelma muodostuu teoksista, jotka on kerätty tai jotka ovat sattumanvaraisesti kerääntyneet yhteen. Kokoelma on muodostunut tiettyssä ajallisessa ja tilallisessa (paikallisessa) ulottuvuudessa. Tämä materian ajallinen läsnäolo ja yhteenkertyminen voidaan selittää rykelmötymisen tai rykelmän perustaksi, johon yllirajaisuus tässä artikkelissa tuo lisäksi tilallisen tarkastelunäkökulman. Ei ole yhdentekevää, miten ja mistä kirjat ovat

päätyneet osaksi Rönnholmin kokoelmaa. Myös kirjojen tekemä matka – sen pituus, ajallinen kesto ja tapa, jolla kirjat ovat kulkeutuneet tai jolla ne on kuljetettu – näkyvät Rönnholmin kirjakokoelmassa. Rykelmään, jonka kirjakokoelma muodostaa, muodostuu pienempiä rykelmötymiä: kirjoja voidaan luokitella niiden painopaikkojen, ostopaikkojen tai omistajien mukaan. Yllirajainen näkökulma auttaa hahmottamaan tutkimusajankohdan aate- ja kulttuurivirtauksia sekä ihmisten välisiä siteitä, jotka mahdollistivat esineiden liikkumisen.

Kirjahistoriassa on usein nostettu esille kirjojen omistajia ja merkkimiesten kirjakokoelmia. Esimerkiksi 1700-luvun kirjakokoelmia tutkinut Minna Ahokas (2011) on tutkinut säätyläisten eli aatelistaustaisen upseeriston, kaupunkien porvariston ja papiston kirjaomistuksia. Sen sijaan naisten omistamista ja lukemista kirjoista on vähemmän tutkimusta, sillä 1700- ja 1800-luvuilla naisten pääsy opillisen sivistyksen pariin oli hyvin rajattua. Heillä ei siten ollut samanlaista mahdollisuutta eikä toisaalta tarvettakaan kerryttää kirjastojaan. Luku- ja kirjoitustaitoiset säätyläisnaiset kuitenkin lukivat ja omistivat kirjoja ja kommentoivat niitä kirjeissään ja päiväkirjoissaan. Naisten kirjaomaisuuden jäljille voi päästä myös perukirjojen avulla samalla tavalla kuin miestenkin kirjaomistuksen kohdalla. Rönnholmin kirjakokoelmassa oman osuutensa muodostavat Rönnholmin vaimon ja tyttärien omistamat teokset. Säätyläisnaisten koulutukseen kuului ranskan kielen lisäksi historian, maantieteen ja musiikin opintoja (Vainio-Korhonen 2012, 44), joten näitä aihe-

piirejä koskevaa kirjallisuutta voi olettaa olleen myös naisten kirjakokoelmissa. Lisäksi naisten lukemistoon kuuluivat romaanit ja runoteokset. Näitä kaikkia löytyy Rönholmin kokoelmasta, jossa kirjojen kansilehdille nimensä ovat kirjoittaneet myös Rönholmin tyttäret ja vaimo.

Tutkimuskohteena artikkelissani ovat kirjat, jotka materiaalisina esineinä toimivat eräänlaisena lähdeaineistona samaan tapaan kuin muutkin esineet, joita historiantutkijat ovat viime vuosina alkaneet hyödyntää tutkimusaineistonaan (Ilmakunnas 2016). Kirjat ovat mykkiä, mutta niihin jääneistä jäljistä ja kirjoihin joko painetuista tai käsin kirjoitetuista sanoista on mahdollista jäljittää materian liikumista. Historiantutkimuksessa alati läsnä olevan kontekstoinnin avulla mykät kirjat voi saada puhumaan.

Rykelmät ja ylijajaisuus

Männistö-Funk määrittelee rykelmän seuraavasti:

Rykelmä on historiallisista lähdeaineistosta jäljitettävissä oleva materiaalistien esineiden, olentojen, paikkojen ja muiden aistittavien ilmiöiden joukko, jonka läsnäoloon ja toimintaan tietty menneisyyden toistuva, ajalliselta kestoltaan rajallinen tilanne tai tapahtuma on perustunut. Rykelmiä voidaan löytää lähes minkä tahansa toisteisen ja yleisen käytännön tai tavan ympäriltä. (Männistö-Funk 2016, 179.)

Rönholmin kirjakokoelman kirjat muodostavat materiaalistien esineiden joukon. Kirjojen

hankinta, käyttö ja säilyttäminen Rönholmin perheen parissa ovat niitä toiminnan ja läsnäolon tapahtumia, jotka muodostavat näistä kirjoista esineiden rykelmän. Rykelmän käsitteen avulla kirjoja voidaan tarkastella liikettä sisältävinä prosesseina (Männistö-Funk 2016, 181). Rykelmät eivät ole muuttumattomia, vaan ne täydentyvät ja uusiutuvat ja samalla tuottavat muutosta. Voi ajatella, että Rönholmin kirjakokoelma muuttui koko ajan. Siihen kuului Rönholmin edeltäjiltään, aiemmilta Parikkalan papeilta, perimiä kirjoja. Kirjakoelmaa kartutettiin Rönholmin elinaikana, mutta muutos ei pysähtynyt kirkkoherra Rönholmin kuolemaan, vaan hänen lapsensa jatkoivat kirjakokoelman kartuttamista ja samalla oletettavasti antoivat siitä osia pois. Kirjakoelman eli rykelmän muutoksen voi katsoa pysähtyneen vasta sen päädyttyä osaksi Parikkalan kotiseutukokoelmaa. Museoviraston tekemä listaus ja kokoelmaan tällä hetkellä liitetyt niteet eivät täysin vastaa toisiaan, joten muutoksia on tapahtunut vielä 1990-luvulla Museoviraston siirtäessä kokoelmaa. Rönholmin kirjakokoelma tarjoaakin hyvän mahdollisuuden tarkastella rykelmöitymistä, sillä vain harvoin materiaalistien esineistä, jotka muodostavat rykelmiä, on näin yksityiskohtaista tietoa ja mahdollisuuksia jäljittää esineiden kulkua ja rykelmöitymistä. Tässä artikkelissa keskityn pääasiassa 1800-luvulla tapahtuneeseen rykelmöitymiseen.

Rykelmän osat eli tässä tapauksessa kirjat eivät ole passiivisia, vaan niiden aktiivinen siirtyminen ensin kirjapainosta kirjakauppaan, sieltä ostajalle ja lahjoina, edelleen myytyinä tai lainattuina ja unohtuneina on mahdollista

nähdä kirjojen aktiivisena toimintana eli materian toimijuutena. Materiaalisilla toimijoilla on aina myös vaikutusta ihmisten sosiaalisiin suhteisiin ja tilanteisiin eikä tässä artikkelissa ole tarkoituksenmukaista keskittyä ainoastaan materian toimijuuteen, vaan tarkastella sitä vuorovaikutuksessa ihmisten kanssa. Kirjojen parissa puuhastelu – kirjojen hankinta, lukeminen, kirjoista keskustelu ja kirjojen edelleen kierrättäminen – toivat ihmisiä yhteen ja aktivoivat toimintaa myös Parikkalan kaltaisessa kirjallisista keskuksista kaukana olevassa maalaispitäjässä.

Esineiden toimijuutta on tarkasteltu feministisestä teoriasta ponnistavan uusmateriaalisuuden kautta. Tämä teoria painottaa sitä, että esineitä tai ihmisiä toimijoina ei voi määrittellä etukäteen, vaan niiden olemus on seurausta toiminnasta (Männistö-Funk 2016, 183, 186). Esineiden toiminta on kytköksissä inhimillisiin tunteisiin, kokemuksiin ja myös ei-kiellellisiin tietämisen tapoihin ja vuorovaikutukseen ihmisten ja ei-inhimillisten toimijoiden välillä (Kajander & Koskinen-Koivisto 2021, 351). Kirjat ovat aluksi sanoja, joista muodostetaan käsin tai koneella musteen avulla kirjoittamalla käsikirjoituksia ja niistä tehdään painoarkkeja latomalla kirjasimia peräkkäin ja painamalla näin syntyneet sanat musteella paperille. Vielä painoarkkeinakin kirjat ovat jokseenkin samanlaisia keskenään. 1800-luvun alussa painoarkit lähetettiin kirjansitojalle, joka satoi niistä kirjan tilaajan haluamiin kansiin. Jo tässä vaiheessa asiiasälöltään identtististä painoarkeista tuli erilaisia kirjoja ulkoisilta ominaisuuksiltaan. Osa kirjoista päätyi kirjahyllyihin koristeeksi, osa

lähti kiertämään aktiivisesti lukijoilta toisille. Kirjasta saattoi myös muodostua tunne-esine, johon liitettiin inhimillisiä tunteita ja muistoja kirjan omistajasta, sen lahjoittajasta tai lahjan saajasta. Tunnekokemukset saattoivat karttaa kielellistä ilmaisua ja olla fyysisiä, jolloin kirjan koskettaminen tai vain sen näkeminen aiheutti kokijassaan kehollisia tai psyykkisiä tunteita. Tällöin kirja ei enää ollut merkityksellinen sen tekstisisällön takia, vaan se sai uuden merkityksen kulkemansa matkan ja sitä käsitelleiden henkilöiden kautta. Kirjan matka jätti siihen jälkensä, joita tässäkin artikkelissa tarkastellaan.

Materiaalisen kulttuurin tutkimus on historian tutkimuksessa esillä ollut teema, joka on ammentanut vaikutteita muun muassa arkeologiasta, antropologiasta, etnologiasta ja sosiologiasta. Historiantutkimuksessa materiaalisuutta lähestyttiin 1970-luvulta alkaen taloushistorian tutkijoita kiinnostaneen kuluttamisen tarkastelun avulla. Viime aikoina historian tutkijat ovat omaksuneet myös esineet vaihtoehtoisina tutkimuksen lähdeaineistoina tekstien sijaan, haastaen historian tutkimuksen kielellisen perustan. Esineiden avulla on jäljitetty jatkuvuuksia ja muutoksia samaan tapaan kuin kieleen perustuvien (kirjallisten) lähteiden avulla on tehty (Hicks & Beaudry 2010, 3; Brower Stahl 2010, 151). Materia ei kuitenkaan ole pelkästään jääne menneisyydestä, vaan tutkijat ovat havainnoineet materian aktiivista roolia vuorovaikutuksessa ihmisten kanssa tuottaen kulttuuria ja merkityksiä sekä menneisyydessä että tässä hetkessä. Esineiden historia, niiden liikkuminen ajallisesti ja tilallisesti sekä esineiden muodonmuutokset,

käyttötapojen muutokset ja ihmisten tapoilla vuorovaikutuksessa esineiden kanssa ovat olleet teemoja, joihin on kiinnitetty huomiota. (Kajander & Koskinen-Koivisto 2021, 350; Brower Stahl 2010, 154–155.) Myös kulluttamista, joka aluksi historian tutkimuksessa nähtiin esineen hankintatapahtumana, on käsitteellistetty ja ulotettu koskemaan koko esineen elinikää, sen nimenomaista ”kulumista”, käyttöä ja poisheittämistä (Trentmann 2016, 2–3). Rönholmin kirjakokoelmaa voidaan lähestyä kulutuksen kautta tarkastelemalla kirjojen ostamista – ostohintoja, -paikkoja ja -käytäntöjä – sekä pohtimalla kirjojen vuorovaikutuksellisuutta kirjoja omistaneiden ja käyttäneiden ihmisten elämässä. Näin kirjoista tulee (jossain määrin) aktiivisia toimijoita, joilla on oma historiansa, ja joihin kuluminen on jättänyt jälkensä.

Ylirajaisuus on näkökulma, jota historian tutkijat ovat käyttäneet ja soveltaneet alan tapaan tutkimuskysymyslähteisesti. Tarkoitantällä sitä, että ylirajaisuus on voitu tapauksesta riippuen nähdä joko kansallisvaltioiden rajat ylittävänä toimintana tai jonkin muun fyysisen tai mentaalisen rajan ylittävänä tapahtumana tai pyrkimyksenä tarkastella ilmiötä ja asioita globaalista perspektiivistä käsin. Ylirajaisuuden käsitteen avulla on pyritty erityisesti haastamaan aiempi metodologisen nationalismiin paradigma, jossa Suomen historiaa on pyritty kirjoittamaan kansallisvaltion nykyisten (tai menneiden) rajojen määrittämänä ja kansallisvaltion syntyyn ja kehitykseen tähtäävänä toimintana (Haapala 2017, 25; Jalava 2017, 101; Ahonen 2020, 76). Vaikka viime aikoina historian tutkijat ovat alkaneet kiinnittää huomiota

Suomen historiassa ylirajaisuuden käsitteen avulla operoitavissa oleviin ilmiöihin ja tapahtumiin, on esitetty väitteitä, että edelleen suomalainen historian tutkimus pidättäytyy kansallisissa aiheissa ja maamme nykyisten rajojen rajaamalla alueella (Ahonen 2020).

Kirjakokoelman tutkimiseen ylirajaisuus soveltuu erittäin hyvin. Jo valistusajan filosofit totesivat, että tieto ei kunnioita kansallisia rajoja (Jalava 2017, 101–102) ja kirjojen liikkumisen tutkimus on osoittanut, että myös Suomen kaltaisissa perifeerisissä paikoissa saatavilla oleva kirjallisuus oli suurelta osin tuontitavaraa (Laine 2006, 239), toisin sanoen liikkunut yli kansallisten ja kielirajojen tullessaan Suomeen. Kirjahistoriassa kirjojen levinneisyys, kierrätys ja kirjojen liike, joita on jäljitetty perukirjoista ja huutokauppa-asiakirjoista, ovat olleet jo kauan tutkimuskohteena. Tämä aiempi tutkimus mahdollistaisi myös ylirajaisen tutkimusnäkökulman. Tietokantahaku Henrik-tietokantaan, joka sisältää suomalaisten kaupunkilaisten kirjanomistustietoja ajalta ennen vuotta 1809, mahdollistaa esimerkiksi Leipzigissä painettujen kirjojen löytämisen. Toisaalta tietokanta ei paljasta miten kirja on päätynyt Suomeen. (Grönroos & Nyman 1996; Henrik-tietokanta.)

Tutkimuskohteena olevan kirjakokoelman luonut ja omistanut Rönholmin sukupiiri kytkeytyy ylirajaiseen, kosmopoliittiin 1800-luvun eliittiin. Aiempi tutkimus on osoittanut, että itäsuomalainen maaseudun herrasväki ja kaupunkien urbaani eliitti, johon kuului kauppiaita, oppineita, upseereita ja pappeja, kytkeytyi tiiviisti saksankielisen Euroopan 1800-luvulla nousevaan kaupunkiporvaristoon

(Ijäs 2022a; Wolff 2020, 250). Tämän ryhmän tutkimus on osoittanut, että ryhmää määritteli kosmopoliitti asennoituminen, monikielisyys ja eräänlainen monikansallisuus ja ylijarajaisesti liikkuva identiteetti (Wolff 2020, 251). Ylijarajaisen tarkastelunäkökulman avulla Rönholmien sukua ja lähipiiriä voidaan tarkastella irrallaan kansallisen historiantarkastuksen näkökulmista, joissa usein on esimerkiksi keskitytty tutkimaan jonkin kansallisesti merkittävään asemaan nousseen tai nostetun suurmiehen kirjaomaisuutta tai kansallisilla kielillä kirjoitettua, Suomessa painettua kirjallisuutta (Laine 1996, 27–33; Laine 2017; Paavola 2016). Ylijarajaisen, aatteiden näkymistä suomalaisissa kirjakokoelmissa (Ahokas 2011) ja kirjallisuusharrasteissa (Sarjala 2020) on kyllä myös tutkittu. Rönholmien kaltaisen ylijarajaisen toimijaverkoston kirjankäyttötavat ja kirjaomaisuus eivät välttämättä tue tarinaa kansalliseen tietoisuuteen heräävästä ja kansallisesti toimivasta yksilöstä. Itäsuomalaista kosmopoliittia eliittiä tutkinut Charlotta Wolff onkin todennut, että ryhmä koki ”isänmaallisen hetken” vasta 1890-luvulta alkaen (Wolff 2020, 252), aikana, jolloin Rönholmien kirjakokoelman aktiivinen kokoaminen oli jo päätynyt ja kirjat olivat muodostaneet jokseenkin pysyvän rykelmän Rönholmien kirjakaappiin.

Ylijarajaisia identiteettiä ovat pohtineet myös Janne Tunturi ja Heli Rantala tuoreessa saksanjuutalaista kirjakauppiasta Friedrich Anton Mayeria koskevassa tutkimusartikkelissaan. Tunturi ja Rantala ovat nostaneet Meyerin kielellis-etnisen taustan tarkastelukohteeksi ja osoittavat, miten aiempi tutkimus on hävyttä-

nyt tätä turkulaisen kirjakauppiaan ylijarajaisia henkilöhistoriaa. Meyer käänsi rajat ylittävän taustansa kilpailuedukseen. (Tunturi & Rantala 2022, 305, 314.) Meyer, kuten myös Rönholm tai Charlotta Wolffin tutkimat kosmopoliitit kauppiat, olivat kiinteästi kytköksissä ylijarajaiseen eurooppalaiseen kirjalliseen kulttuuriin, joka tuli näkyväksi kirjakaupoissa, kahviloissa ja ihmisten kokoontuessa yhteen keskustelemaan kirjoista, lukemastaan ja kirjojen kautta välittyneistä tiedoista ja elämyksistä.

Ylijarajaisuus liittyy myös liikkeeseen, joka kytkeytyy kirjojen elinkaareen. Kirjojen liikkuminen on teema, jota kirjahistoriassa on tutkittu yhä uudelleen. Robert Darntonin kiehtova tutkimus kirjojen liikkeistä keskisessä Euroopassa kuvaa miten kirjat matkustivat 1700-luvulla (Darnton 2018), ja uusimmat kotimaiset tutkimukset (Hakapää 2008; Rantala & Ijäs 2022; Tunturi & Rantala 2022) osoittavat kirjojen liikkumisen luomia merkityksellisyyskärsiä 1800-luvun alun Suomessa.

1800-luvulla Suomeen tuli kirjoja pääasiasa Ruotsista, Saksasta ja vuosisadan edetessä myös Pietarin suunnalta. 1700-luvun kuluessa Etelä-Saksassa organisoitunut kirjakauppa-toiminta ulottui myös Suomeen, kun täläisiä kirjakauppiaita matkusti esimerkiksi Leipzigin vuotuisille kirjamesuille tai tilautti kirjoja leipzigiläisiltä kauppiailta suoraan ilman välikärsiä. Saksassa ja Ruotsissa painettuja kirjoja saatettiin hankkia myös suomalaiskaupunkien kirjakaupoista tai huutokaupoista (Ijäs 2022; Tunturi & Rantala 2022; Ahokas 2011, 43–49). Näin eurooppalainen kirjallisuus siirtyi suomalaisten lukijoiden saataville.

Kirjojen liikkuminen merkitsi paitsi mate-

rian liikettä yli rajojen, myös tiedon, innovaatioiden ja ajatusten ylirajaista liikettä. Kirjojen kautta lukijoille avautui uudenlaisia näkökulmia. On myös huomioitava, että ulkomaista alkuperää oleva teos oli jo sellaisenaan statusesine, joka kertoi omistajansa kytköksistä lukevaan sivistyneistöön tai vähintään halusta antaa vaikutelma, että tällaisia ylirajaisia yhteyksiä oli olemassa.

Anton Ulrik Rönholm ja hänen kirjastonsa



Anton Ulrik Rönholm. Parikkalan seurakunta.

Olen syntynyt 8. lokakuuta 1787 Haminassa. Isäni oli siellä pormestari. Ensimmäisen koulutukseni sain osittain sikäläisessä normaalikoulussa Haminassa, osittain yksityisopettajilta. Tammikuussa 1805 kirjauduin Tarton yliopistoon, jossa kävin Opettaja-Seminaarin. Puolentoista vuoden opintojen jälkeen antauduin kutsumukselleni ja otin vastaan opettajan toimen Haminan piirikoulussa, jossa toimin heinäkuuhun 1807 saakka, jolloin sain pyynnöstäni siirron Savonlinnan piirikouluun, johon minut on nimitetty. Savonlinnassa helmikuussa 1811. (Ansioluettelot, Viipurin kuvernementin koulujen johtajan asiakirjat (1805–1815), Viipurin kuvernementin koulujen johtajan arkisto, Kansallisarkisto; kääntänyt saksan kielestä UI.)

Näin kuvaili Anton Ulrik Rönholm omakätisessä ansioluettelossaan elämäntarinaansa. Rönholmin isä oli toiminut pormestarintomien ohella myös opettajana ja koulun rehtorina Haminassa. Suku oli alun perin Kerimäen alueelta, jossa Anton Rönholmin isänisä, kruunuvouti Rönholm, asutti Pulkkilan kylän Nojanmaan kruunutilaa eli Nojanmaan kartanoa (Kotivuori 2005a). Isä Karl Fredrik Rönholm sai opiskella Porvoon kymnaasissa ja Turun yliopistossa (Kotivuori 2005e). Avioituttuaan vuonna 1771 haminalaisen kauppiaan tyttären Kristina Bruunin kanssa kasvoi perhe 11 lapsella, joista Anton Ulrik oli toiseksi nuorin. Yksi pojista valitsi uran Venäjän armeijassa (Ijäs 2020), yhdestä tuli lääkäri (Kotivuori 2005b) ja yksi tytär meni naimisiin papin kanssa (Kotivuori 2005d).

Rönholm nimitettiin vuonna 1819 kirkkoherraksi Parikkalaan, jossa hän oli toiminut tilapäisenä kirkkoherrana jo edellisvuonna siirtyttyään tehtävään Viipurin lukion opet-

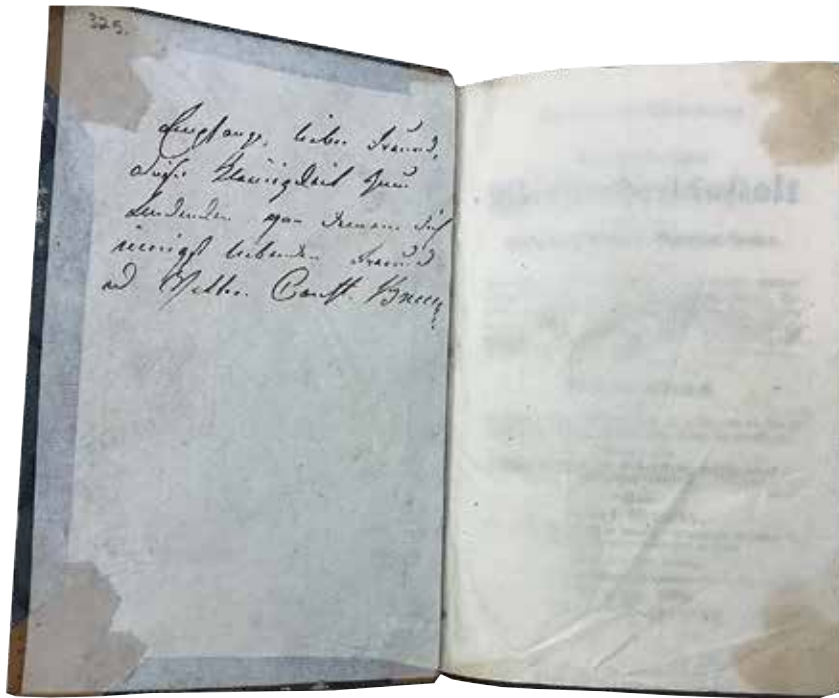
tajan toimesta. Hän ei ollut pitäjäläisten ensimmäinen valinta eikä seurakunta ollut mikään ihanteellinen paikka aloittaa uraa kirkkoherrana (25.10.1818, Parikkalan pitäjänkokouspöytäkirjat, Parikkalan srk:n arkisto, KA). Ainoita positiivisia puolia seurakunnassa Rönholmin kannalta oli se, että pitäjä oli luonnonkaunista seutua ja se sijaitsi vain päivämatkan päässä Nojanmaan kartanosta (A. U. Rönholm tulevalle vaimolleen Anna Weckroothille elokuussa 1820, SLSA 1241, SLS:n arkisto). Parikkalan kirkkoa oltiin rakentamassa uudelleen, kellotapuli puuttui ja kappalaisen pappila oli lahoamassa. Kaikkein surkeinta oli, että kirkkoherran pappila oli palanut ja edellinen kirkkoherra oli erotettu huonon viranhoidon takia. Rönholmin piti alkaa kaikki miltei alusta, jopa ehtoollisviinit oli juotu pappilan kellarista (§ 2, 1.10.1826, Parikkalan pitäjänkokouspöytäkirjat, Parikkalan srk:n arkisto, KA). Tällaisiin oloihin Rönholm siirsi kirjakokoelmansa, jota hän todennäköisesti oli alkanut kartuttaa jo isänsä kodissa Haminassa. Kokoelma oli karttunut myös opiskeluvuosina Tartossa ja sinä aikana, kun Rönholm toimi opettajana. Etenkin Viipuri oli 1800-luvun alussa vilkas kirjanystävien kaupunki, jossa Rönholmin työyhteisö eli Viipurin lukio toi yhteen saksankielisiä, valituksen ja humanismin aatteista kiinnostuneita nuoria miehiä (Koskivirta 2018).

Kaikki kirjakokoelmaan päätyneet kirjat eivät olleet Rönholmin aktiivisen keräys- ja hankintatyön tuotoksia, vaan Rönholm peri kirjoja edeltäjiltään. Kirjat kerääntyivät pappilaan pappissukupolvien myötä, niitä annettiin, perittiin ja jätettiin jälkeen. Kirjakokoelman

vanhimpiin teoksiin kuuluu muun muassa Isaak Emmanuel Europaeuksen nimikirjaimilla varustettu, 1745 Frankfurt am Mainissa painettu *Sonntags und Fest-Evangelien*, joka oli Johann Heinrich Schmuckerin kirjoittama kirkkopyhien saarnatekstejä selittävä teos. Europaeus oli apupappina Parikkalassa muutamia vuosia 1700-luvun lopussa. Hänen kirjastostaan oli siirtynyt myös 1753 Saksassa Jenassa painettu, edellä mainitun *Sonntags und Fest-Evangelien* kaltainen saarnanselityskirja, joka omistajan nimikirjoitusten perusteella oli ehtinyt kiertää myös parikkalalaissyntyisen papin Kristian Emmanuel Caloniuksen kautta ennen päätymistään Rönholmin kirjahyllyyn.

Kirjoja päätyi Rönholmin hyllyyn myös lahjoituksina. Lahjoituskirjoissa – kuten Konsantian Bruun -serkulta saadussa kylpylöitä koskevassa teoksessa – on omistuskirjoitus, jossa kehoitetaan nauttimaan tästä pienestä lahjasta (Ijäs 2022a, 14). Lahjakirjat muodostivat kirjakokoelman sisällä oman alarykelmänsä, sillä näihin kirjoihin liittyi tunnesiteitä ja -muistoja, vaikka kirjoja ei olisikaan luettu kovin ahkerasti. Serkulta saatu kirja onkin jäänyt melko vähälle käytölle, mutta mahdollisesti lahjan merkitys ei olekaan kirjan sisällössä, vaan lahjan ajatuksessa.

Kirjoja myös kierrätettiin suvun ja lähimpiin keskuudessa. Kirjakokoelmassa on Anton Ulrik Rönholmin serkun Emil Bruunun opettajaltaan lahjaksi saama venäjänkielinen kirja, joka on painettu Moskovassa 1796. Emil-serku lienee kierrättänyt kirjan edelleen Rönholmeille. Kirjakokoelmaan kuuluu myös Rönholmin lasten hankkimia tai saamia kir-



Konstantin Bruunin omistuskirjoituksella varustetun kirjan kansilehti. Valok. Ulla Ijäs.

joja, kuten Anton Rönnholmin (1822–1889) 10-vuotiaana lahjaksi koulutoveriltaan Otto Mauritz Nordströmiltä saama roomalaisen kirjailijan Cornelius Neposin *Vitae Excellentium Imperatorum*, joka oli lahjan saantiajankohtana hiljakkoin tullut painosta Hallen kaupungissa. Kirjojen kerääntyminen kirjakokoelmassa lahjakirjojen alarykelmäksi oli tulosta lahjanantajien ajatuksista, toiveista ja pyrkimyksistä, ei vain kirjakokoelman haltijan lukuhalusta tai halusta saada tiettyjä kirjoja kokoelmaansa. Lahjoitetut kirjat muodostavat myös inhimil-

lisiin tunteisiin kytkeytyvän rykelmän, joka paljastaa ihmisten välisiä tunnesiteitä. On vaikea uskoa, että Rönnholm olisi säästänyt serkultaan saaman kylpylöitä koskevan matkoppaan sen tietosisällön vuoksi – hänen ei tiedetä vierailleen koskaan Saksan kylpylöissä – mutta ajatus ja tunne läheisen sukulaisen huolenpidosta Rönnholmin terveyden ollessa kyseessä voi selittää kirjan säilymisen osana kirjakokoelmaa.

Kirjakokoelmassa on myös oletettavasti huutokaupoista (Hakapää 2018) hankittuja

teoksia, joiden voi katsoa muodostavan oman alarykelmänsä Rönholmin kirjakokoelmaan. Rykelmä pitää sisällään muun muassa useita niteitä samaa, melko lailla avaamattomaksi jäänyttä Paavo Tikkasen suomenkielistä tohtorinväitöskirjaa *Väki-luvun ja Asukasvaiheiden suhteita Suomessa* (1859) sekä August Ahlqvistin väitöskirjaa *Bidrag till Finska språkforskningens historia före Porthan* (1854). Nämä väitöskirjaniput on todennäköisesti huudettu samasta, kielentutkimuksellista kirjallisuutta sisältäneestä huutokaupasta. Kokoelmaan kuuluu myös kirjan kansilehdellä mainittuun teoksen hankkimisaikaan Närpiössä kappalaisena toimineen Jonas Spoofin *Homiletisches Real-Lexicon*, jonka kulkeutumisen Rönholmin kirjakokoelman osaksi selittäisi kirjahuutokaupat. Teos oli painettu 1749 Jenassa, josta se oli tehnyt pitkän lenkin Länsi-Suomeen ennen Parikkalaan päätymistään. Huutokaupoista saatettiin huutaa kirjoja laatikoittain. Huutokaupat olivat aikakauden herrasväelle eräs monista sosiaalisen kanssakäymisen tilanteista. Huutamiseen liittyvä jännitys liittyi ystävien kanssa seurusteluun (Ahokas 2011, 481), joten huudetun kirjalaatikon sisältö ei välttämättä ollut huutokauppaan osallistumisen syy. Erityisesti papisto ja koulujen opettajat – Rönholmin kollegat – olivat innokkaimpia kirjahuutokauppoihin osallistujia. Jostain huutokaupasta oli sitten tarttunut matkaan väitöskirjoja sisältänyt laatikko, jonka sisältö oli sellaisenaan työnnetty kirjahyllyyn ja unohdettu sinne (vrt. Laine 2011).

Tyypillisesti huutokaupoista hankittiin jo hiukan vanhempia teoksia, joita oli hankala saada muualta. Eniten huutokaupoista – aina-

kin Rönholmeille läheisestä Viipurista ja sen huutokaupoista – huudettiin ruotsin- ja saksankielistä tietokirjallisuutta (Hakapää 2018, 252–253). Rönholmit näyttävät olleen jokseenkin ahkeria kirjahuutokauppojen kävijöitä. Anton Ulrik Rönholm oli 1833 huutanut edesmenneen maisteri Forsmanin huutokaupasta ruotsinkielisen saarnanselityskirjan, jonka Rönholm kansilehteen tekemänsä merkinnän mukaan sidotti uusiin kansiin. Tiedot on merkitty Rönholmin selkeällä käsialalla kirjan kansilehdelle. Huutokauppa-aikaan jo iäkäs teos löysi uuden sijoituspaikan Rönholmin kirjahyllystä osana papin työssään tarvitsemaa käyttökirjastoa. Huutokauppalöydöt ovatkin kaksijakoinen rykelmä, jossa osaa kirjoista ei ole juurikaan tai ei lainkaan käytetty, osa taas on päätynyt papin aktiivisesti käyttämään kirjastoon. Näin ollen voi ajatella, että kirjan ostopaikka tai -tapa ei välttämättä selitä kirjan myöhempiä vaiheita. Huutokaupoista todennäköisesti huudettiin myös paljon sellaista käyttökirjallisuutta, joka on kiertänyt edelleen tai hajonnut paljossa käytössä eikä näin ole säilynyt kokoelman osana.

Huutokaupoista huudetut kirjat rykelmöityivät sattumanvaraisesti, osa saattoi päätyä edelleen kiertoon ja osa jäädä hyllyntäytteeksi vailla merkittävämpää käyttöä. Tällaisten unohdettujen esineiden kerääntyminen on osa rykelmöitymistä. Rykelmät voivat pitää sisällään suuremmasta kokonaisuudesta erottavissa olevia osia, jotka voivat avata uusia näkökulmia myös tutkijalle (Männistö-Funk 2016, 181). Kirjakokoelman tutkija havaitsee pian, että kaikki kirjat eivät ole olleet yhtä merkityksellisiä; niitä ei ole käytetty yhtä pal-

jon, ne eivät ole kulkeneet yhtä pitkiä matkoja. Rykelmän sisältä alkaa erottua pienempiä rykelmöitymiä.

Kokoelman enemmistön muodostavat Rönnholmin ja hänen lastensa hankkimat teokset, joiden voi katsoa olleen enemmän tai vähemmän tietoisien hankintatyön tuloksia. Kun Rönnholmin poika Karl Filip (1831–1901) syyskuussa 1846 hankki haltuunsa Ciceron puheita sisältävän teoksen, merkitsi hän ylösen hankintahinnan, joka oli yksi rupla 12 kopeekkaa hopearuplissa ja yliviivasi samalla aiemman omistajan G. F. Saloniuksen nimen kirjoittaen oman nimensä tämän tilalle. Ostosumman eteen rahvaan työmiehen piti työskennellä ainakin yksi kokonainen päivä, mutta rovestin pojalle kirjan hankinta ei aiheuttanut samanlaista uurastusta. Kokoelmassa olevat kirjat, joihin on tehty hintamerkintöjä, ovat suurelta osin noin ruplan arvoisia tai hiukan kalliimpia. Samanhintaiseksi on arvioitu 1830-luvulla kuolleen viipurilaisen kauppiaan Johan Sigfrid Ignatiuksen kirjakokoelman niiteet (HH 74, Handelshuset Hackman, ÅA), joten hintataso lienee ollut tavanmukainen käytetyille kirjoille 1800-luvun alkupuolella.

Kirjojen ylijäräinen liike

Kirjat rykelmöityivät osittain sattuman, osittain ihmisten aktiivisen ylijäräisen työn tuloksena. Suurin osa Rönnholmin kokoelman kirjoista oli painettu Saksassa (Ijäs 2022, 7; vrt. Hakapää 2018, 253; Tunturi & Rantala 2022). Tämän selittää osittain kieli – Rönnholmin perhe oli omaksunut saksan perheen käyttö-

kieleksi viimeistään Haminassa, jossa Vanhan Suomen kaupunkien tavoin käytettiin saksan kieltä virallisena hallinnon kielenä – osittain 1800-luvun alun eurooppalaiset kirjamarkkinat, joita saksalaiset kirjapainot ja myyntireitit hallitsivat. Leipzig oli aikakauden kirjakaupan eurooppalainen keskus, jonka vuotuisilta kirjamarkkinoilta kirjat etenivät monipolvisien reittien kautta aina kaukaiseen Suomeen. 1700-luvun lopussa Suomen kirjamarkkinoita hallitsivat Saksasta tuodut kirjat ja yli puolet meillä myydyistä kirjoista olivat kulkeutunut tänne Saksasta (Ijäs 2022a, 7; Laine 2006, 239).

Rönnholmin kirjojen hankintapaikoista Pietari oli tärkeä. Pietarin monilukuinen saksankielinen vähemmistö muodosti lukevan ja kirjoja käyttävän kuluttajaryhmän, jolloin myös saksankielistä ja Saksassa painettua kirjallisuutta oli saatavilla Pietarista. Tämä kirjojen saatavuus heijastui myös ympäröivälle seudulle aina Parikkalaan saakka. Pietarilaisissa kirjakaupoissa tarjonta kattoi likimain kaiken saatavilla olevan eurooppalaisen kirjallisuuden – ellei kyse ollut sensuurin kieltämistä teoksista. Rönnholmin elinaikana sensuurin vaikutus vaihteli Venäjän keisarin Paavali I:n ulkomaisten kirjojen tuonnin miltei kokonaan kieltävistä asetuksista lievempiin tiettyjä teemoja tai kirjailijoita koskeviin rajoituksiin. Suomen suuriruhtinaskunnan ja Venäjän välinen raja oli huokoinen, ja sen ylittivät sekä ihmiset ja tavarat arkisessa kanssakäymisessä. Vasta myöhemmin, Suomen itsenäistyttyä, rajan ylittäminen muodostui hankalaksi ja 1900-luvun kuluessa ajoittain mahdottomaksi. Rönnholmin elinaikana näin ei ollut. Onkin hyvä muistaa ylijäräisiä tapahtumia tarkastel-

taessa, että nykypäivästä katsoen rajojen ylittäminen voi menneisyydessä näyttäytyä aivan toisen näköisenä prosessina. Kirjojen liikettä 1800-luvulla eivät niinkään estäneet alueelliset rajat, vaan hallinnolliset tai lailliset esteet, joita kirjojen liikkumiselle asetettiin.

Pietarista hankituiksi on merkitty tai sieltä voidaan päätellä hankituiksi myös kirjoja, jotka ovat saattaneet aiemmin kuulua jollekulle muulle henkilölle. Pietarilaisten tuttavien verkosto mahdollisti kirjojen kulkeutumisen Parikkalaan saakka. Nämä pietarilaisverkostot ulottuivat myös Rönnholmin sukupiiriin naiseen, joiden kirjakokoelma karttui etenkin Pietarin suunnalta tulleista teoksista. Näin kirjakokoelmaan päätyi pietarilaisen luterilaisen papin tyttären Minchen Hauckin omistama venäjänkielinen lastenkirja (Ijäs 2022a, 9). Pietarista oli niin ikään kulkeutunut Christine Rönnholmin (Anna Kristina R., 1824–1885, avioituttuaan Antell) nimellään ja St. Petersburg -tekstillä varustama saksankielinen maailmanhistoria ja Johan Winterin sieltä 1.7.1810 hankkima saksankielinen kreikan kielioppi, joka hankinta-aikaan oli maksanut 250 kopeekkaa (Winter, Johan Reinhold. *Suomen papisto 1800–1920 -verkkojulkaisu*). Winter, joka kirjan hankinta-aikaan opiskeli Tarton yliopistossa ja myöhemmin toimi Parikkalan naapuriseurakunnissa apupappina, on saattanut lahjoittaa kirjan Rönnholmille.

Suomen alueelta kirjoja oli kulkeutunut Rönnholmin kokoelmaan monista eri paikoista ympäri eteläistä Suomea. Jo mainittu vuonna 1749 painettu saarnateos oli aiemmin kuulunut Pohjanmaalla pappina toimineelle Jonas Spooffille (Kotivuori 2005f). Hänen kuo-

lemansa jälkeen 1794 kirja oli ilmeisesti huuto-kaupattu tai lahjoitettu edelleen uudelle omistajalle, joka oli merkinnyt kirjan kansilehdelle vuoden 1795. *Ruotsi–latina–ruotsi-sanakirja* oli kulkeutunut Karl Filip Rönnholmille monipolvista tietä: kirja oli painettu Ruotsissa 1815 ja K. F. Rönnholm oli ostanut kirjan (hintamerkintä epäselvä) Savonlinnasta 25.9.1847. Aiemmat omistajat olivat jättäneet kirjaan nimensä: raatimies (radman) Lindholm Turusta ja Neovius – jälkimmäinen oli todennäköisesti Sortavalan kirkkoherra Johan Adolf Neovius, joka 1800-luvun alussa toimi opettajana Porvoossa, Loviisassa ja Helsingissä (Neovius, Johan Adolf. *Suomen papisto 1800–1920 -verkkojulkaisu*). Pari vuotta aiemmin K. F. Rönnholm oli hankkinut niin ikään Savonlinnasta yhden hopearuplan hintaan ruotsinkielisen latinan kielioppikirjan. Tämä kirja oli ehkä ostettu uutena, sillä se oli painettu 1843 Tukholmassa eikä kirjaan ole merkitty aiempia omistajia. Mistä tai keneltä Savonlinnasta nuori Rönnholm kirjat oli hankkinut jää epäselväksi, sillä varsinaisen kirjakaupan (*bokläda*) Savonlinna sai vasta vuonna 1850 (Ijäs 2022b)

Parikkalan lähikaupungeista ja -pitäjistä Savonlinnan ohella myös Sortavalasta kantautui kirjoja. Ranskankielinen romaani *Les Aventures de Télémaque*, painettu 1790 Saksassa, oli aiemmin kuulunut W. Rechvoselle (todennäköisesti sortavalalainen raatimies Wilhelm Rehvonen). Tohmajärven kappalainen Carl Calonius oli aiemmin omistanut ruotsinkielisillä huomautuksilla varustetun Quintus Horatius Flaccuksen runoteoksen, joka oli painettu 1791 Vesträsissa (nyk. Västerås). Rantasalmen kappalainen Jakob Johan Pontan oli omista-

nut 1730-luvulla Saksassa painetun Ciceron tekstejä sisältävän teoksen, joka oli sittemmin kulkeutunut Pontanin pojille Jacob Ulrikille ja Georg Christianille. Heistä molemmat merkitsivät nimensä kirjan kansilehdille. Pontaneilta kirja oli kulkeutunut Taipalsaaren kirkkohera Johan Wargentinille, joka oli kotoisin Sämingistä (Kotivuori 2005g), ja hänen jälkeensä kirjan lisäsi hyllyynsä K. F. Rönnholm. Viipuri on merkitty ostopaikaksi latinankieliseen, 1758 Tukholmassa painettuun uskonnolliseen teokseen, jonka Parikkalan aiempi pappi Europaeus oli hankkinut maaliskuussa 1813. Sen sijaan Viipurissa painettuja suomenkielisiä teoksia tai lastenkirjoja, kuten esimerkiksi 1816 painettua Jaakko Juteinin kirjoittamaa *Lasten kirjaa* (Hakkarainen 2023) kokoelmaan ei kuulu, vaikka suomenkielisiä lastenkirjoja voi olettaa olleen Rönnholmien hallussa, sillä he pitivät pitäjän lapsille pikkulastenkoulua.

Kirjat kiersivät koulukaupungeissa nuorten opiskelijoiden keskuudessa aktiivisesti, kunnes niiden kiertokulku syystä tai toisesta pysähtyi ja kirja jäi johonkin hyllyyn tai kaappiin pidemmäksi aikaa. Tällainen opiskelijanuorukaisten keskuudessa kiertänyt kirja oli 1820 Örebrossa painettu latinankielinen heprean kielioppi, jonka aiemmat omistajat löytyvät kirjan kansilehdeltä: Carl Thomas Adlercreutz ja Gustaf Magnus Sirelius. Nämä miehet olivat jonkin verran Karl Filip Rönnholmia vanhempia, joten kirja lienee kiertänyt opiskelijasukupolvelta toiselle.

Kokoelman huonokuntoisimpia kirjoja edustaa monissa käsissä kiertänyt saarnateos, joka on matkan varrella pudottanut kantansa ja kansilehtensä, joten kirjan nimi

jää arvoitukseksi. Kirjan aiempi omistaja oli L. Zetraeus eli 1788 Narvassa papiksi vihitty Ludof Anders Zetraeus (Kotivuori 2005h), jonka jälkeen kirjan seuraava omistaja Alexander Paulus on merkinnyt nimensä ilman sukunimeä. Tämä nimi on yliviivattu, kun seuraava omistaja Johannes Andreas – edelleen vaila sukunimeä – on kirjoittanut seuraavasti: ”Johannes Andreas ist dies Buch zugehörig. Parickala d. 51 Nantem im Jahr 9000 geschriben in Mein Haus vom mir. Datum ut Supra.” Monivaiheisen tien Rönnholmin kirjakokoelmaan on käynyt läpi myös pienikokoinen nide roomalaisen historioitsijan Quintus Curtius Rufuksen Aleksanteri Suuren latinankielisestä elämäkerrasta, joka omistajamerkintöjen mukaan näyttää kuuluneen aiemmin Pehr Kalmille ja tämän oppilaalle Johan Caloniukselle. Ensimmäinen merkintä kirjan kansilehdillä on maaliskuulta 1710.

Kirjat rykelmöityvät

Männistö-Funk on muun muassa Bruno Latouriin nojaten havainnoinut, että ihmisyhteisöt ovat materiaalisuuden läpäisemiä. Tavat käyttää aineellisuutta ja elää sen kanssa vaikuttavat ihmisyhteisöjen sosiaalisuuteen (Männistö-Funk 2016, 186). Tämän voi havaita selvästi, kun tarkastellaan edellä esiteltyjä Rönnholmin kirjakokoelman kirjoja. Kirjojen vaihtaminen, niiden kierto kirjapainosta kauppiaille, edelleen ostajalle ja kirjan ostaneelta lukuisille uusille lukijoille ja kirjanomistajille kertoo ihmisten välisistä siteistä ja sosiaalisesta kanssakäymisestä. Kirja ei olisi

kulkeutunut Pietarin, Tukholman tai Saksan kirjakaupoista Rönnholmin pappilaan, ellei välissä olisi ollut lukuisa joukko välittäjiä. Näiden kirjanystävien avulla kirjat lopulta muodostivat rykelmän, jota voi kutsua Rönnholmin kirjakokoelmaksi.

Rykelmöityminen vaikuttaa kirjojen materiaaliin piirteisiin. Kansilehdille on merkitty Rönnholmin perheenjäsenten nimiä, jolloin kirjat ovat alkaneet muotoutua yhteneväisiä piirteitä muodostavaksi ”Rönnholmien kirjastoksi” eli rykelmäksi, josta tarkemmalla tarkastelulla on erotettavissa pienempiä rykelmöitymiä. Kun kirjat on luovutettu Museoviraston haltuun, ne on ilmeisesti numeroitu ja näin kirjoista on luotu kokonaisuus. Nämä numerot löytyvät kirjojen kansilehdiltä. Toisaalta voidaan havaita, että numeroilla ei ole merkitystä, sillä vastaavaa numeroitua luetteloa kirjoista ei ole olemassa. Emme siis tiedä miten monta kirjaa kokoelmaan on kuulunut lahjoitustilanteessa ja mikä on numeroimisen logiikka – onko kirjoja esimerkiksi ryhmitelty teemoittain.

Rykelmöityminen Rönnholmin kirjakokoelmaksi on ollut osittain sattumanvaraista. Lahjan saaja tai kirjahuutokaupasta laatikollisen kirjoja huutanut ei ole voinut vaikuttaa haltuunsa saamiin kirjoihin. Kirjojen ulkoasu ja sisältö ovat olleet jonkun muun päättämiä toisin kuin sellaisissa kirjakokoelmissa, joita on kartutettu tietoisesti ja joissa kirjat on sidotettu samankaltaisiin kansiin, jotta teokset muodostaisivat mahdollisimman yhteneväisen ja ulkoisesti näyttävän kokonaisuuden.

Rönnholmin kirjakokoelman rykelmöitymisprosessi on ollut ylitsevaarainen ja jatkuvasti

muuttuva, kunnes kokoelma on jossain vaiheessa jäänyt vaille käyttöä ja päätyneet lopulta Museoviraston haltuun. Voikin pohtia, onko kyseessä nykypäivään säilynyt kirjojen rykelmä vain siitä syystä, että kirjojen ja ihmisten välinen vuorovaikutus on lakannut ja kirjat ovat lopettaneet kiertokulkunsa hylättyinä, unohdettuina ja vaille käyttöä. Kun ihmisten välinen sekä ihmisten ja kirjojen välinen vuorovaikutus on lakannut, on myös kirjojen liike lakannut ja kirjat ovat pysähtyneet nykyisenkaltaiseksi rykelmäksi. Esineiden historiassa liikkeen ja ajallisuuden havainnointi on merkityksellistä. Moni kirja kokoelmassa kantaa jälkiä liikkeestä ja ajallisuudesta eli kirjan käytöstä ja ihmisten välisestä sosiaalisuudesta. Toisin sanoen kirjoja on kulutettu ja ne ovat olleet kulutusesineitä ja työkaluja papin työssä.

Rönnholmin lähipiirin sosiaaliset siteet ja niiden ylitsevaaraisuus vaikuttivat merkittävästi kirjakokoelmaan: Pietarissa asuneet serkut ja tuttavat, Rönnholmin oma opiskelu-aika Tartossa sekä siteet saksankieliseen itäsuomalaiseen herrasväkeen edesauttoivat kirjakokoelman kartuttamista. Kirjakokoelman avulla voidaan jäljittää myös 1700- ja 1800-lukujen Suomen oppineiden yhteisöä, jossa kirjat ovat kiertäneet Turun yliopiston kuuluisalta professorilta Pehr Kalmilta syrjäisen maalaispappilan rovasille saakka. Kirjat olivat myös tapa sitoa yhteisöä yhteen – kirjoja annettiin lahjoiksi ja muistoesineiksi, niitä vaihdettiin ja kierrätettiin edelleen yhteisön sisällä. Kirjojen liikkuminen osoittaa, että Rönnholmin perhe kytkeytyi ylitsevaaraiseen ihmisryhmään, jossa lukeminen ja opillisen sivistyksen hankkimi-

nen oli merkityksellistä. Kirjoja vaihdettiin ihmisjoukossa, johon kuului ennen kaikkea ensimmäisen tai toisen polven sivistyneistöä: pappeja, heidän lapsiaan, upseereita, lääkäreitä ja lainoppineita. Koulukaupungit Porvoo ja Turku sekä lähimmät kaupungit Savonlinna ja Sortavala ja Pietari sekä Viipuri muodostuivat paikoiksi, joista kirjoja voitiin hankkia ja joista ne kulkeutuivat Parikkalaan. Näissä kaupungeissa oli ihmisiä, jotka olivat kiinnostuneet oppimisesta, lukemisesta ja kirjojen parissa puuhastelusta, jollaiseksi voidaan katsoa esimerkiksi kirjoista keskustelu sekä kirjojen vaihtaminen ja lainaaminen.

Ylirajainen näkökulma ja katseen siirtäminen pois Suomen rajoista avaa näkymän, jossa kirjat liikkuvat monista eri suunnista ja monia erilaisia polkuja. Kirjakokoelma osoittaa myös, että kirjoista kiinnostuneita lukijoita ja opinhaluisia ihmisiä oli muuallakin kuin yliopistokaupungeissa ja yliopistojen liepeillä. Kirjakokoelman kautta voidaan havaita, että samalla tavalla kuin oppineiden miesten keskuudessa, kirjat kiersivät myös naisten kesken ja myös vähemmän opillista sivistystä saaneiden kesken sekä sellaisten ihmisten keskuudessa, joita ei ole aiemmin juurikaan mainittu kansallisessa historiankirjoituksessamme. 1800-luvulla Suomessa alkoi muodostua uudenlainen sivistystä hankkineiden sukupolvi, johon noustiin pääasiassa pappis- ja virkamiesperheistä. Tällainen tausta oli myös Anton Ulrik Rönnholmilla. Tunnusomaista tälle sukupolvelle on uudenlaiset mahdollisuudet, joita Venäjän keisarikunnan palveluksessa saattoi saada. Rönnholmin opinnot Tartossa sekä hänen veljensä urat Venäjällä

– toinen oli korkea-arvoinen upseeri ja toinen lääkärinä kaukana Saratovissa – heijastelevat uudenlaista ylirajaista liikkuvuutta. Oppineiden miesten matkassa kulkivat myös kirjat ja opinsaaneiden asettuminen uusille asuinpaikoilleen saattoi luoda uusia paikallisia kirjakeskittyymiä myös aiemmin ”kirjattomille” seuduille.

Kirjojen hankintamatkat kaupunkeihin, vierailut kirjakaupoissa, kirjahuutokaupoissa ja ystäviltä erilaisissa elämän juhlatilanteissa lahjaksi saadut kirjat loivat Rönnholmin perhepiiriin uusia kokemuksia, muistoja ja tunneyhteyksiä, joita kirjakokoelmaa ja yksittäisiä niteitä jälkeensä tarkastelemalla voitiin palauttaa mieliin. Näin kirjojen liike kietoutui osaksi ihmisten ja ihmisryhmien ylirajaista historiaa ja tunnekokemusten historiaa. Ottamalla kirjojen rykelmöityminen – niiden kerääntyminen ja kerääminen – eli vuorovaikutuksellisuus ihmisten kanssa tutkimuksen kohteeksi päästään analysoimaan kirjojen liikkeitä tavalla, jota esimerkiksi kirjojen painopaikan perusteella tehtävä luokittelu ei kerro. Painopaikkojen tutkiminen tai kirjojen ryhmittely kielen mukaan ei kerro vielä paljoakaan siitä, miten kirjat ovat kerääntyneet tietyksi kokoelmaksi tai miten kirjat ovat matkustaneet vaikkapa Leipzigin kirjapainotaloista Suomeen. Rönnholmin kirjakokoelma on rykelmä, sillä sen syntymiseen ovat vaikuttaneet ihmiset, esineet, paikat, ajallisuus ja tuntemukset, jotka kaikki omalta osaltaan ovat muovanneet kokoelman olemassaoloa ja sen nykyistä olomuotoa.

Rykelmöitymisen yhteydessä Männistö-Funk on tuonut esille materian toimijuuden.

Rönnholmin kirjastoksi muotoutuneen kirjojen rykelmän elämä jatkuu myös ihmisten aktiivisen toiminnan loputtua. Rönnholmin kokoelma jäi vaihtuvien lämpötilojen ja valaistusolosuhteiden armoille aluksi perheen kotitaloon, myöhemmin vain kesäaikaan avoimma olleeseen Koitsanlahden hovimuseoon. Sivujen homehtuminen, hapertuminen ja musteen haihtuminen jatkuivat ja vaikka Rönnholmin kokoelma nyt onkin asianmukaisessa säilössä, jatkuu kirjojen hidas muutos edelleen sivujen haurastuessa ja kirjojen pölyntyessä.

AINEISTO

Kansallisarkisto, Parikkalan srk:n arkisto, Parikkalan pitäjänkokouspöytäkirjat (1819–1838).

Kansallisarkisto, Viipurin kuvernementin koulujen johtajan arkisto, Viipurin kuvernementin koulujen johtajan asiakirjat (1805–1815), Ansioluettelot.

Svenska litteratursällskapets arkiv, Släkten Heinrichs arkiv, SLSA 1241.

Åbo Akademis bibliotek, Handelshuset Hackmans arkiv, HH 74, J. S. Ignatius bouppteckning.

Museovirasto ja Parikkalan kunta, Rönnholmin kirjakokoelma.

KIRJALLISUUS

Ahokas, Minna 2011. *Valistus suomalaisessa kirjallisuudessa 1700-luvulla*. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 188. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

Ahonen, Sirkka 2020. Metodologinen nationalismi historiatietoisuuden näkökulmasta tarkasteltuna. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2020, 76–83.

Brower Stahl, Ann 2010. Material histories. Teoksessa Dan Hicks ja Mary C. Beaudry (toim.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford, Oxford University Press, 150–172.

Darnton, Robert 2018. *A Literary Tour de France. The World of Books on the Eve of the French Revolution*. Oxford, Oxford University Press.

Grönroos, Henrik ja Nyman, Ann-Charlotte 1996. *Boken i Finland. Bokbeståndet hos borgerskap, hantverkare och lägre sociala grupper i Finlands städer enligt städernas bouppteckningar 1656–1809*. Helsingfors, Svenska litteratursällskapet i Finland.

Haapala, Pertti 2017. Writing our history. The history of ‘Finnish people’ (as written) by Zacharias Topelius and Väinö Linna. Teoksessa Pertti Haapala, Marja Jalava & Simon Larsson (toim.), *Making Nordic Historiography: Connections, Tensions and Methodology, 1850–1970*. New York, Oxford, Berghahn Books, 25–54.

Hakapää, Jyrki 2018. Kirjat viipurilaisten hyllyillä: kirjahuutokauppojen kertomaa. Teoksessa Piia Einonen ja Antti Räihä (toim.), *Kuvaukset, mielikuvat, identiteetit. Viipurin kulttuurihistoriaa 1710–1840*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 20. Helsinki, VSKS, 246–271.

Hakapää, Jyrki 2017. Tiedon ja kulttuurin tarpeet. Gustaf Alfred af Hällströmin kirjahankinnat 1845–1861. Teoksessa Sari Aalto, Samu Nyström & Rose-Marie Peake (toim.), *Leivoksia, kaupunkilaisia ja sivistysaatteita. Kävelyretkiä Euroopan historiaan*. Helsinki, Kirjapaja, 30–48.

Hakapää, Jyrki 2008. *Kirjan tie lukijalle. Kirjakauppojen vakiintuminen Suomessa 1740–1860*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1166. Helsinki, SKS.

- Hakkarainen, Heidi 2023. Suomenkielinen lastenkirjallisuus 1800-luvun alun Viipurissa. Kulttuurihistorian seura, Verkkojulkaisu, 9.4.2023. <http://kulttuurihistoria.net/2023/04/09/suomenkielinen-lastenkirjallisuus-1800-luvun-alun-viipurissa/> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Henrik-tietokanta. Kirjojen omistus Suomessa vuoteen 1809. http://dbgw.finlit.fi/henrik/henrik_tietokanta.htm (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Hicks, Dan ja Beaudry, Mary C. 2010. Introduction: Material culture studies: a reactionary view. Teoksessa Dan Hicks ja Mary C. Beaudry (toim.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford, Oxford University Press, 1–21.
- Ijäs, Ulla 2020. Henrik Rönnholm, Olavinlinnan komendantti. *Kadonnutta aikaa* -blogi 13.7.2020. Verkkojulkaisu <http://kadonnuttaaikaa.blogspot.com/2020/07/henrik-ronnholm-olavinlinnan-komendantti.html> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Ijäs, Ulla 2022a. Kirjat liikkeellä 1800-luvun alun Itämeren alueella. *Ennen ja nyt – Historian tietosanomat*, Vol. 22, Nro 1, 1–14.
- Ijäs, Ulla 2022b. Mistä Anton Ulrik Rönnholm ja perhepiiri olisivat voineet ostaa kirjoja? Savonlinnan ja Lappeenrannan kirjakaupat 1800-luvun puolivälin tienoilla. *Sanojen liike ja tiedon paikat* -blogi. Verkkojulkaisu https://sanojenliike.utu.fi/?page_id=111 (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Ilmakunnas, Johanna 2016. Ompelupöytä – naisten arkinen ylellisyysesine 1700- ja 1800-luvun Euroopassa. *Historiallinen aikakauskirja*, No 2, 137–150.
- Jalava, Marja 2017. National, international or transnational? Works and networks of the early Nordic historians of society. Teoksessa Pertti Haapala, Marja Jalava & Simon Larsson (toim.), *Making Nordic Historiography. Connections, Tensions and Methodology, 1850–1970*. New York, Oxford, Berghahn Books, 101–128.
- Juvonen, Jaana 1996. *Parikkalan historia*. Parikkala, Parikkalan kunta.
- Kajander, Anna ja Koskinen-Koivisto, Eerika 2021. Aistikokemukset ja affektiivisuus arjen materiaallisen kulttuurin tutkimuksessa. Teoksessa Niina Hämäläinen ja Petja Kauppi (toim.), *Paradigma. Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsitteisiin*. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki, SKS, 350–365. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>
- Knapas, Rainer 2003. *Monrepos. Ludwig Heinrich Nicolay och hans värld i 1700-talets ryska Finland*. Stockholm & Helsingfors, Atlantis & Söderströms.
- Kotivuori, Yrjö 2005a. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Anton Ulrik Rönnholm*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=U955>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö 2005b. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Erik Johan Rönnholm*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=U908>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Isak Emanuel Europaeus*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=10407>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö 2005d. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Johan Tykén*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=U994>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö 2005e. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Karl Fredrik Rönnholm*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=8395>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö 2005f. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Jonas Spoof*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=7197>. (Luettu kesäkuussa 2023.)

- Kotivuori, Yrjö 2005g. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Johan Wargentin*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=9967>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kotivuori, Yrjö 2005h. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Ludolf Anders Zettraeus*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.fi/henkilo.php?id=10213>. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Koskivirta, Anu 2018. Saksalainen sivistys, suomalainen kansa: kirjallisuus, kotiseutu ja kansankieli 1800-luvun alun Viipurin koulumaailmassa. Teoksessa Piia Einonen ja Antti Räihä (toim.), *Kuvaukset, mielikuvat, identiteetit. Viipurin kulttuurihistoriaa 1710–1840*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 20. Helsinki, VSKS, 183–245.
- Laine, Tuija 1996. Kirjahistorian tutkimustraditio ja nykytila. Teoksessa Tuija Laine (toim.), *Kirjahistoria. Johdatus vanhan kirjan tutkimukseen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 647. Helsinki, SKS, 11–34.
- Laine, Tuija 2006. *Kolpotöörejä ja kirjakauppiaita. Kirjojen hankinta ja levitys Suomessa vuoteen 1800*. Helsinki, SKS.
- Laine, Tuija 2011. The Clergyman as a Book Owner and Distributor in the Provinces of Uusimaa and Häme During the 1700s. Teoksessa Cecilia af Forselles ja Tuija Laine (toim.), *The Emergence of Finnish Book and Reading Culture in the 1700s*. Helsinki, SKS, 31–54. <https://doi.org/10.21435/sflit.5>
- Laine, Tuija 2017. *Aapisen ja katekismuksen tavaamisesta itsenäiseen lukemiseen. Rahvaan lukukulttuurin kehitys varhaismodernina aikana*. Historiallisia Tutkimuksia 274. Helsinki, SKS.
- Männistö-Funk, Tiina 2016. Rykelmät. Työkaluehdotus materiaalien toimijoiden menneisyyden tutkimiseen. *Historiallinen Aikakauskirja* 2/2016, 178–189.
- Neovius, Johan Adolf. *Suomen papisto 1800–1920 -verkkojulkaisu*. Helsinki, SKS <https://kansallisbiografia.fi/papisto/henkilo/1964>. Julkaistu 14.12.2020. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Paavolainen, Pentti 2016. Valistuskirjoista muistelmiin. Viipurin kirjallisia sukupolvia. Teoksessa Anu Koskivirta, Pentti Paavolainen & Sanna Supponen (toim.), *Muuttuvien tulkintojen Viipuri*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 18. Helsinki, VSKS, 98–132.
- Rantala, Heli ja Ijäs, Ulla 2022. Materian, tiedon ja ihmisten matkassa. *Ennen ja nyt – Historian tietosanomat*, Vol. 22, Nro 1, 1–5.
- Sarjala, Jukka 2020. *Turun romantiikka. Aatteita, lukvimmaa ja yhteistoimintaa 1810-luvun Suomessa*. Historiallisia Tutkimuksia 283. Helsinki, SKS.
- Trentmann, Frank 2016. *Empire of Things. How We Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-first*. London, Allen Lane, Penguin Books.
- Tunturi, Janne ja Rantala, Heli 2022. Kansainvälisyyden ja kulttuurin nimissä. Friedrich Anton Meyer 1800-luvun alun kirjakulttuurin toimijana. *Historiallinen Aikakauskirja* 3/2022, 304–317.
- Winter, Johan Reinhold. *Suomen papisto 1800–1920 -verkkojulkaisu*. Helsinki, SKS. <https://kansallisbiografia.fi/papisto/henkilo/3433>. Julkaistu 17.12.2021. (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Wolff, Charlotta 2020. *Edelläkävijät. Neljän suurkauppiassuvun tarina modernisoituvasta Suomesta*. Helsinki, Gaudeamus.

Kalevala keskusten ja periferioiden välillä Kansallisen kulttuurin kehittäminen ja historististen aatteiden ylirajainen kulkeutuminen 1810–1840-luvuilla¹

Tässä artikkelissa tutkin, miten kansallisuutta ja kansallista kulttuuria ja kieltä korostava ylirajainen historistinen ajattelu välittyi eurooppalaisista oppineista keskuksista Suomen suuriruhtinaskuntaan. Huomion keskipisteessä on kysymys siitä, miten tätä historistista ajattelua ja käsitteistöä tulkittiin ja sovellettiin kansanrunouden keruussa, toimittamisessa ja julkaisemisessa. Keskityn erityisesti Elias Lönnrotin (1802–1884) työskentelyyn, mutta käsittelen myös häntä edeltäneitä Turun Akatemian sukupolvia, jotta voidaan seurata aatteiden ajallista kehittymistä. Ensimmäisessä osiossa tarkastelen, miten Lönnrotille periytynyt, erityisesti saksalaisen keskustelun ajatus historiallisesti syntyneestä kansanrunoudesta otettiin vastaan ja tulkittiin Suomessa sisämaan käsitteen kautta. Toisessa ja kolmannessa osiossa tutkin, millaisia ominaisuuksia Lönnrot itse liitti suomalaiseen kansanrunouteen ja kuinka nämä ominaisuudet olivat riippuvaisia runouden oletetusta perifeerisestä alkuperästä. Viimeisessä osiossa jäljitän sitä, kuinka tämä eräänlainen kartografinen autenttisuuden vahvistaminen otettiin vastaan ja tuotettiin uudelleen Euroopan oppineissa

keskuksissa. Näin seurataan oppineiden aatteiden ylirajaista liikettä eri muodoissa keskuksista kohti periferiaa ja takaisin.

Keskeinen argumenttini on, että pyrkimys kehittää modernia suomenkielistä kirjallisuutta ja kulttuuria rakentui kansanrunouden varaan ja edellytti kansanrunouden autenttisuuden todistamista. Tätä varten 1800-luvulla hahmoteltiin diskursiivista karttaa. Siinä rannikkoseudusta erotettu sisämaa määriteltiin periferiaksi, joka oli mahdollistanut suullisen kulttuurin säilymisen elävänä ja siten autenttisenä. Kartta oli diskursiivinen siten, että keskuksen ja periferian alueita tai rajoja ei piirretty konkreettisesti paperille, vaan niitä rakennettiin aatteellisissa ja oppineissa, usein julkisissa keskusteluissa. Samalla perifeerisyys käännettiin voimavaraksi: siitä tuli omaperäisen kulttuurisen tiedon ja runouden lähde ja periferiasta muodostettiin suomalaisen kulttuurin kehityksen mahdollistaja. Historistisen ajattelun keskeisiin rakenteisiin kuului ajatus siitä, että kansat ovat kulttuurisesti ainutlaatuisia ja kehittyvät ajallisesti. Kun Lönnrot muokkasi *Kalevalassa* kansanrunoutta kohti modernia ilmaisua, eepos voitiin kääntää ja

ottaa vastaan Euroopan oppineissa keskuksissa historiallisesti ja kulttuurisesti ainutlaatuisena teoksena, joka todisti suomalaisten omaperäisestä kansallisen luonteen olemassaolosta. Tässä yhteydessä myös omaksuttiin ja uusinnettiin suuriruhtinaskunnassa kehitettyä perifeeristä autenttisuutta korostavaa tulkintaa historistis-kansallisesta ajattelusta. Toisin sanoen aatteellisten vaikutteiden yllirajainen kulkeutuminen tapahtui vastavuoroisessa suhteessa Suomen ja muun Euroopan välillä.

Varhaisella 1800-luvulla Suomen rannikko-seudun kaupungit olivat suhteellisen integroituneita aikakauden keskieuropallaisen kulttuurin kanssa. Samaan aikaan eräät suomen kielestä ja suomalaisesta kulttuurista kiinnostuneet oppineet olivat vakuuttuneita siitä, että vielä oli mahdollista löytää vanhaa suullista perinnettä, joka ei ollut saanut vaikutteita nykyajan modernista kulttuurista. Turun akatemiassa syntynyt niin sanottu Turun romantikkojen piiri on monien harrastusten ohella tunnettu erityisesti näiden ajatusten esittäjänä (Sarjala 2020, 154, 156). Tosin samoihin aikoihin myös esimerkiksi Jaakko Juteini (1781–1855) toi Viipurissa julki samankaltaisia käsityksiä (Sihvo 2003, 64). Sukupolvea nuorempi Elias Lönnrot puolestaan kehitteli tätä ajattelutapaa eteenpäin. Näennäisen paradoksaalisesti perifeerisessä syrjäseudussa nähtiin mahdollisuus kehittää modernia suomalaista kulttuuria. Suomen kieltä käytettiin pääasiassa suullisesti, sen kirjallinen kulttuuri oli hyvin ohut ja kirjoitetut historialliset lähteet olivat vähäisiä. Siksi suullinen perinne nostettiin keskeiseen rooliin määriteltäessä suomalaista identiteettiä, kulttuuria ja historiaa. Suullisen

kulttuurin katsottiin olevan uskottava lähde tiedolle menneisyydestä, mutta myös ehtosille, että luonnolliseksi määritellyn prosessin kautta voitaisiin kehittää modernia ja kirjallista suomalaista kulttuuria.

Nämä käsitykset historiallisesti määrittyneestä ja kehittyvästä kansallisuudesta olivat syntyneet Euroopassa yllirajaisesti. Niitä omaksuen ja soveltaen oppineet suuriruhtinaskunnassa otaksuivat, että sisämaan suullinen runous oli periytynyt paikalliselle asukkaalle muinaisilta suomalaisilta ja että se antaisi hajanaisista tiedoista entisaikojen mytologiasta, kulttuurista, elintavoista ja elämän olosuhteista. Näin ajallisesti suuntautuneeseen historismiin lisättiin maantieteellisiä elementtejä. Tässä diskurssissa perifeerinen sisämaa, rannikolta katsoen kaukaiset pohjoiset ja itäiset seudut, joissa puhuttiin suomen ja karjalan kieliä,² tuli määritellyksi alueena, jossa muinainen suullinen traditio oli vielä elävää. Näin rakennettiin eräänlaista runouden ja tiedon kartografiaa, jossa perifeerinen maantieteellinen sijainti todisti suomalaisen suullisen perinteen ja runouden autenttisuuden.³

Norman Faircloughin (1992, 36) mukaan diskurssit luovat merkityksiä, joiden läpi maailmaa tulkitaan. Hänen määritelmänsä mukaan diskurssi konstruoi sosiaalista todellisuutta mutta on myös tapa tuottaa yleisesti jaettuja tulkintoja tiedon kohteista (mt., 64). Diskurssi on kulttuurin tuote ja samaan aikaan se tuottaa kulttuuria. Tätä ajatusta seuraten kutsun 1800-luvun sisämaata määritteleviä puhetapoja perifeerisyyden diskurssiksi. Eriytisesti tarkastellen diskursiivinen perifeerisyyden karttaa tai kartografiaa, jota tuotettiin



Vienan Karjala, Uhut-joki. I. K. Inha 1894. SKS:n arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma.

oppineessa keskustelussa. Tällainen kuvitteellinen tai mentaalinen kartta voi viitata todellisiin maantieteellisiin paikkoihin mutta olla samalla myös teoreettinen konstruktio, jolla tuotetaan kulttuurisessa prosessissa toiseuden merkityksiä, kuten esimerkiksi Benedict Andersonin *Kuvitellut yhteisöt* (1983) ja Edward Saidin *Orientalismi* (1979) ovat osoittaneet (Götz ja Holmén 2018, 158–159). Tutkimani 1800-luvun perifeerisyyden diskurssi tuotti

tiedollisia ja maantieteellisiä käsityksiä, joilla eroteltiin sisämaan runonlaulukulttuuri perifeeriseksi ja samalla kansallisen kulttuurin kehityksen mahdollistajaksi. Michel Foucault on argumentoinut diskurssin ja tiedon tuottamisen olevan aina yhteydessä vallankäyttöön (Foucault 1972, 219, 234). 1800-luvun oppineiden tapa rakentaa periferian diskurssia ei ollut poikkeus tästä, mutta vallankäytön tarkemman analyysin olen rajannut tutkimuson-

gelman ulkopuolelle, sillä aihe vaatisi oman tutkimuksensa.

Koska runonlaulun sisämaan kartta oli diskursiivinen, sen rajoja ei määritelty tarkasti. Oleellista oli, että runonlaulun alueet voitiin mieltää kaukaisiksi ja perifeerisiksi. Vaikuttaa myös siltä, että käsitys niiden sijainnista siirtyi asteittain idemmäksi sitä mukaa kun empiirinen tieto runonlaulusta lisääntyi. Tämä kuviteltu kartografia muokkasi käsityksiä sivilisaatiosta ja kulttuurista. Lukutaidottomat ja oppimattomat (*obildad*, kuten esimerkiksi Elias Lönnrot asian muotoili) syrjäseutujen ihmiset määriteltiin kyvykkäiksi tuottamaan omaa ainutlaatuista kansallista runoutta, joka ei noudattanut kehittyneiden kulttuurien klassisen runousopin sääntöjä. Perifeeristen alueiden määrittely merkittävän runouden tuottamisen paikoiksi horjutti käsityksiä Euroopan kulttuurisista keskuksista ja marginaaleista. Aatteiden liike Euroopan oppineiden keskuksen, Suomen rannikon ja perifeeriseksi mielletyn sisämaan välillä vaikutti merkittävästi kansallisen identiteetin ja kulttuurin muodostumiseen, kun pohdittavana oli, olisiko suomenkielisen kulttuurin mahdollista kehittyä, eli sivistyä, modernien kulttuurien tasolle.

Kulttuurin kehittymisen ja sivistymisen avainsana oli aikalaiskäsite *bildning* ja sen johdannaiset, kuten tälle artikkelille keskeiset *obildad* tai *bildar sig*. Ne kiinnittivät suomalaisen keskustelun osaksi moniulotteista *Bildung*-diskurssia (Rantala 2010, 27). Saksalainen käsite tarkoittaa muun muassa koulutusta, oppia, kasvatusta ja henkistä kehitystä, mutta sillä on ollut yhteys myös luonnon orgaanisten ja ei-orgaanisten olioiden kasvuun ja muodostu-

miseen esimerkiksi J. G. Herderin ajattelussa (Vierhaus 1972, 516–517, 536). Alun perin sillä viitattiin erityisesti yksilölliseen kehitykseen, mutta 1700- ja 1800-lukujen taitteessa käsite sai kollektiivisia piirteitä. Tämä käytötapa omaksuttiin pian Ruotsissa ja sitä kautta myös Suomessa. (Kokko 2010, 9.) 1800-luvun alkupuolella kehitettyä suomen kielen sanaa *sivistys* on pidetty merkitykseltään *Bildungia* hyvin vastaavana käsitteenä, mutta Heikki Kokko on osoittanut sen sisältävän merkityksiä myös *kulttuurin* ja *sivilisaation* käsitteistä ja olevan siten varsin omaleimainen ja sisällöltään historiallisesti vaihteleva.

1820-luvulla, sanan itse kehittänyt Reinhold von Becker (1788–1858) käytti sitä enemmän sivilisaation merkityksessä, kun taas Elias Lönnrot laajensi käsitteen merkitystä kulttuurin ja *bildningin* suuntaan 1830-luvulla. Erityisesti hän painotti tämän käsiteryypän kehitykseen ja muutokseen viittaavia konnotaatiota. (Kokko 2010, 12–13.) Tässä artikkelissa käänän *bildning*-käsitteen ja sen johdannaiset sivistykseksi tai kulttuuriksi, mutta usein käytän kontekstisidonnaisesti myös sellaisia sanoja kuin kehitys tai muodostuminen. Tällä tavoin viittaan tutkittavan aikakauden vielä vakiintumattomaan käsitteistöön, jossa sivilisaation, kulttuurin, *bildningin* ja sivistyksen merkitykset eivät olleet täsmällisiä ja viittasivat erityisesti Lönnrotin tapauksessa myös ajallisiin prosesseihin. Sivistyksen, kulttuurin ja niiden kehityksen merkitys aikakauden aatteelliselle keskustelulle oli huomattava. Lönnrotin ajattelussa tähän keskusteluun liittyi myös romanttiseen luonnonfilosofiaan viittaavia ajatuksia elävän luonnon tiedosta-

mattomasta toiminnasta, millä hän perusteli periferian kykyä säilyttää kansanrunouden perinnettä elossa. Eivät ainoastaan sisämaan asukkaiden omat kyvyt, vaan yhtä lailla periferinen alue itsessään nähtiin omaehtoisen ja spontaanin luonnonrunouden tuottajana.

Artikkelin otsikkoon nostettu ylijalaisuus on sovellettu käänös transnationaalisen käsitteestä. Asiayhteydestä riippuen *transnational* voidaan kääntää ylijalaiseksi tai ylikansalliseksi (Urponen 2010, 20). Käsitteillä on selkeä merkitysero, mutta ne vaikuttavat olevan merkityksiltään myös päällekkäisiä ja ylikansallinen voidaan kenties hahmottaa ylijalaisuuden erityistapauksena. Englanninkielisellä tutkimuskentällä onkin käytetty käsitettä *Cross-Border Studies*, jolla on pyritty ohittamaan transnationalismin kansaan rajoittuvia merkityksiä (Amelina ym. 2012, 1). Tässä artikkelissa puhun järjestämällisesti ylijalaisuudesta, mutta sisällytän sen käyttöön myös ylikansallisia piirteitä. Ylijalainen historiantutkimus on hyvin monialaista, ja sillä voidaan viitata niin tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin kuin tutkimuskohteen empiriseen ylijalaisuuteen (Saunier 2013, 15–16, 28–29). Tässä artikkelissa on eräitä ylijalaiseksi määriteltäviä tutkimusta ohjaavia periaatteita, mutta ylijalaisuus on myös tutkitavan kohteen ominaisuus. Tarkoitukseni ei siis ole asettaa lähdeaineistoa valmiiseen teoreettiseen kehykseen vaan kysyä, kuinka ylijalainen näkökulma auttaa tulkitsemaan aineistosta nousevia ilmiöitä. Tämä perspektiivi on esimerkiksi auttanut huomaamaan, että kiinnostus suomalaiseen kansanrunouteen ei ollut kansallinen ilmiö vaan eräs paikallinen

sovellus tai tulkinta ylijalaisesta aaterakennelmasta.

Ylijalaisen käsitteeseen liitetään yleisesti pyrkimys metodologisen nationalismin ylittämiseen (Amelina ym. 2012, 3). Metodologisen nationalismin purkaminen perustuu huomiolle, että historiantutkimus on usein perustelemattomasti olettanut kansallisuuden käsitteen luonnolliseksi perusyksiköksi, jonka kautta tutkimus eksplisiittisesti tai implisiittisesti jäsentyy (Saunier 2013, 2). En ohita 1800-luvulle keskeistä kansallisuuden käsitettä, mutta pyrin tuomaan siihen ylijalaisen perspektiivin. Tämä tulee esille erityisesti siinä, että 1800-luvun alun niin sanottua kansallista heräämistä ei tässä yhteydessä käsitellä yksiselitteisesti suomalaisena ilmiönä vaan osana laajempaa ylijalasta aatteellista vuorovaikutusta. Ylijalaisuus ei kuitenkaan ole ainoastaan globaalin makrotason kysymys, vaan sen puitteissa voi huomioida myös kansallisvaltioita pienemmät yksiköt, rajaseudut ja unohdetut alueet (Saunier 2013, 10). Suuriruhtinaskunnan oppineiden omaehtoiset tulkinnat historistisesta ajattelusta ja suullisen runouden kulkeutuminen *Kalevalan* välityksellä marginaalista Pariisiin ja Berliinin kaltaisiin keskuksiin ovat osoitus siitä, miten ylijalaisuus toteutuu paikallisesti ja yhtäaikaisesti eri mittakaavoissa ja myös kansallisuuden käsitteen sisällä (Yun Casalilla 2007, 660–661; Saunier 2013, 11, 118–119).

Ylijalaisuuden käsitteellä viitataan lähtökohtaisesti ylijalaiden aikalaisilmiöiden tutkimukseen. Tutkimuksen kohteena ovat ajattelu, liike ja toiminta, jotka ylittivät kansalliset, valtiolliset ja kielelliset rajat. Käsitteet kult-



Vienankarjalainen kylämaisema. I. K. Inha 1890-luku. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma. CC BY 4.0.

tuurista olivat muutoksen tilassa 1800-luvun alkupuolella ja kulttuurin käsitettä määriteltiin uudelleen muun muassa suhteessa tilaan sekä keskusten ja periferioiden maantieteeseen. Sivistyksen mahdollisuuden ehtoa ei etsitty yksinomaan oppineista keskuksista, vaan se saattoi löytyä myös oppimattomasta periferiasta. Sekä ihmisten ja esineiden (kuten kirjojen) konkreettinen liike että aatteiden ja

käsitteiden diskursiivinen liike maantieteellisten alueiden ja eri kulttuurien välillä oli ylijäräistä kahdessa merkityksessä. Ensimmäinen tutkittu käsitys kansallisen kulttuurin historiallisesta ainutlaatuisuudesta ja välttämättömyydestä modernin kulttuurin perustana ei rajoittunut mihinkään tiettyyn kansaan. Se oli ylijäräisesti jaettu ja kehitelty aatteellinen rakennelma, jonka kansallinen sovellettavuus

perustui juuri ylijarjaiseen tunnustukseen. Toiseksi se suomalaiskansallinen kirjallinen kulttuuri, jota prosessissa tuotettiin suullisen perinteen pohjalta, oli määritelty eurooppalaisen modernin kulttuurin mittapuulla ja oli siksi mahdollista ottaa vastaan ylijarjaisesti Suomen ulkopuolella. Kansallisen kulttuurin rakentaminen oli keino hankkia ylijarjainen tunnustus, joka vahvisti kansan olemassaolon.

Näistä lähtökohdista tutkin pääasiassa Elias Lönnrotin työskentelyä ja ajattelua. Jäljitän hänen käsityksiään sisämaan perifeerisestä luonnollisuudesta ja sen asukkaiden runouden voimallisesta ilmaisusta. Lähteinä toimivat hänen kansanrunojulkaisunsa ja niitä kommentoivat lehtiartikkelit, kirjeet ja päiväkirjamerkinnot 1820–1840-luvuilta. Taustoitan Lönnrotin tekstejä myös hänen edeltäjiensä julkaisuilla ja luen niitä ristiin muiden aikalaislähteiden kanssa, jotka ovat tuottaneet perifeerisyyden diskurssia. Näihin lukeutuu myös Pariisissa ja Berliinissä tuotettuja julkaisuja, joiden avulla voidaan seurata suullisen kulttuurin ja sen pohjalta luodun kirjallisen eepoksen *Kalevalan* matkaa oppimattomaksi mielletystä periferiasta Euroopan oppineisiin keskuksiin. Suullisen perinteen kirjallistaminen *Kalevalaksi* käsitettiin todisteeksi suomalaisten ainutlaatuisesta menneisyydestä ja sen toivottiin edistävän modernin kirjallisen kulttuurin kehittymistä. Koska kirjallinen epos oli myös käännettävissä, se tuli suhteellisen pian tunnetuksi eurooppalaisissa metropoleissa. Ranskankielinen proosakäännös ilmestyi vuonna 1845 ja sai paljon huomiota.⁴ Samana vuonna aikakauden tunnetuimpien tieteen tekijöiden joukkoon kuulunut Jacob Grimm

(1785–1863) piti *Kalevalaa* käsittelevän esitelmän Preussin tiedeakatemiassa ja julkaisi sen myös artikkelina.⁵ Argumentit suomalaisen eepoksen, kuten Grimm *Kalevalaa* nimitti, perifeerisestä alkuperästä vakuuttivat oppineita aikalaisia myös Pariisissa ja Berliinissä. Näissä kaupungeissa sekä uskottiin että toistettiin diskurssia, jossa eepoksen esitettiin syntyneen rajaseutujen oppimattomassa sisämaassa, joka kykeni tuottamaan luonnollista, alkuperäistä ja siten autenttista kansanrunoutta.

Historismi, kansanrunous ja sisämaa

Historistinen ajattelutapa loi pohjan käsitykselle, että oletetussa periferiassa säilynyt kansanrunous oli kulttuurisesti arvokasta ja välttämätön lähtökohta suomenkielisen modernin kulttuurin rakentamiselle, kun Suomen 1800-luvun uusi poliittinen tilanne autonomisena suuriruhtinaskuntana herätti kysymyksiä aikakauden älymystössä. Ovatko suomalaiset kansa tai kansakunta, entä voisivatko olla? Kansaksi ei voinut noin vain julistautua, vaikka tsaari Aleksanteri I itse oli ilmoittanut Porvoon valtiopäivillä 1809, että Suomesta on nyt tullut kansakunta kansakuntien joukkoon. Hän kenties tarkoitti, että Suomi oli nyt yksi kansakunta niiden joukossa, joista Venäjän keisarikunta koostui, eikä puhunut niinkään yleiseurooppalaisessa kontekstissa. Toinen asia kuitenkin on, miten tämä toteamus tulkittiin suuriruhtinaskunnassa. Kansa ja kansallisuus piti rakentaa uskottavasti ja ennen kaikkea siten, että aikakaudelle yleiset kulttuuriset kriteerit täytyivät. Näin muut

kansat pystyivät tunnustamaan ainutlaatuisen kansallisen kulttuurin olemassaolon. Kansallisuus ja kansakunnat olivat samanaikaisesti muodostumassa koko Euroopassa tärkeimmiksi identiteettiä määrittäviksi tekijöiksi. Tämä kulttuurihistoriallinen konteksti vahvasti Suomessa käytyä oppinutta keskustelua: kansa tarvitsi itselleen oman ainutlaatuisen kulttuurin erottuakseen muista kansoista ja perustellakseen olemassaolonsa. On silti hyvä pitää mielessä, että nationalismin prosessi oli hidas ja alkuun sitä määrittävät lähinnä pienet akateemiset ja oppineet yksilöt ja ryhmät. Yleisesti jaetuksi käsitykseksi kansallisesti ainutlaatuinen identiteetti muotoutui vasta 1800-luvun jälkipuoliskolla (Hroch 1985, 22, 62–63; Hobsbawm 1994, 115). Näin tapahtui myös Suomessa, eivätkä nyt tutkitut 1800-luvun alkupuolen oppineet tavat määritellä kansallista identiteettiä kulttuurin kehittymisen kautta olleet laajasti tunnettuja.

Kansallisen kulttuurin kiinnostuksen rinnalla kehittyi uusi historistinen tapa tulkita kulttuuria. Yksi sen monista muodoista yhdistyi kansallisen historian ja kulttuurin korostamiseen. John E. Toews on kuvaillut tämän ajattelun toteutumista 1800-luvun alkupuolen Saksassa. Hänen mukaansa vaikutusvaltaiset Grimmin veljekset kiinnostuivat saksalaisesta muinaisuudesta uudistaakseen tietoisuutta saksalaisesta identiteetistä. He etsivät saksalaista identiteettiä ja sen olemassaoloa kulttuurisesta ja historiallisesta olemuksesta, joka nivoutui erityisesti saksan kieleen sekä kielen menneisyyteen ja mahdollisuuksiin käyttää sitä omaehtoisesti (Toews 2008, 320). Vastavia yhteyksiä kansan ja sen kulttuurin, histo-

rian ja kielen välille rakennettiin ylijarjaisesti ympäri Eurooppaa ja myös Suomessa. Varhaisen 1800-luvun kiinnostus kansalliseen menneisyyteen, kulttuuriin ja kieleen ei ollut vain antikvaarista, vaan se palveli myös nykyhetkeä ja tulevaisuutta: oman kansan menneisyyden tunteminen ja tutkiminen tarkoitti mahdollisuutta aktiivisesti rakentaa modernia kulttuurista identiteettiä (Anttonen 2005, 171). Jatkuvuus esihistoriallisesta muinaisuudesta nykypäivään käsitettiin fragmentaariseksi, joten kansallista muinaisuutta oli tutkittava ja tuotava julkiseen tietoisuuteen.

Ainutlaatuisen kansallisen kulttuurin kaipuu yhdistyi historismin periaatteisiin, koska ne tukivat toistensa olemassaoloa. Historismi haastoi valistuksen ajatuksen luonnonoikeudesta, jonka argumentin yleispätevistä ja ylihistoriallisista moraalisisista periaatteista ja arvoista se kielsi. Siten, Fredrick C. Beiserin mukaan, kansallisen kulttuurin arvojen, merkitysten ja menneisyyden tutkimus piti tehdä sisältä käsin. Se tarkoitti ainoastaan yksittäisille kansoille ominaisten historiallisten olosuhteiden ja kontekstien käsittelyä sosiaalishistoriallisena kokonaisuutena. (Beiser 2011, 13.) Näin historistinen ajattelu ruokki kiinnostusta erityisiin kansallisiin kulttuureihin vahvistaen käsitystä, että niihin ei voinut soveltaa universaaleja tai kontekstittomia mittapuita. Nämä olivat tärkeitä ehtoja, jotka tarjosivat aatteellisen ja teoreettisen perustan käsittää kansallinen identiteetti kulttuurisesti määriteltynä.

Toews korostaa saksalaisen historistisen koulukunnan moninaisuutta, mutta huomioi erityisesti sen painottaneen kansankulttuuria ja suullista kulttuuria. Tämä tulee selkeästi

esille Grimmin veljesten romantiikan ja historismin ajatuksia yhdistelevässä tuotannossa, jonka lähtökohta oli väittämä, että heidän tutkimusmateriaalinsa, tekstit ja suulliset aineistot, olivat fragmentteja ilmaisuvoimaisesta runoudesta (*Poesie*), joka luotiin tiedostamattomasti kansan (*Volk*) toimesta. Käsite *Poesie* voidaan jäljittää romantiikan varhaisempiin sukupolviin, eikä sillä tarkoiteta vain runoja, vaan se viittaa hyvin yleiseen kirjalliseen kategoriaan laajassa kulttuurisessa mielessä. Se on mikä tahansa kirjallinen tai suullinen luovan mielikuvituksen ilmaisu ja kansanrunouden tapauksissa myös kollektiivisen kulttuurisen subjektin luonnollinen ilmaisu. Siten kansanrunous on myös vastakohtainen modernille yksilölliselle subjektille, joka ilmaisee taiteessa oman rauhattoman suhteensa kokonaisuuteen. (Toews 2008, 326–27.)

Toews argumentoi, että luonnonrunouden (*Naturpoesie*) käsite oli keskeinen saksalaisen kansallisen identiteetin muotoutumiselle.⁶ Kaivatessaan omaa kansallista kulttuuria ja historiaa suomalaiset oppineet saattoivat hede­mällisesti jäljitellä tätä ajatusrakennelmaa ja tuottaa siitä myös omia tulkintojaan. Suomenkielistä kirjallisuutta oli suhteellisen vähän ja sen myös yleisesti katsottiin jääneen kehityksestä jälkeen niin, ettei se pystynyt vastaamaan modernin kulttuurin vaatimuksiin (Saarelainen 2019a, 51–52). Siten oli luontevaa rakentaa käsitystä suullisesta, kirjoitustaidottoman kansan kollektiivisesti tuottamasta luonnonrunoudesta. Se ilmaisisi kansallisen luonteen ja olisi paitsi suomalaisen historian, tapojen ja kulttuurin tiedonlähde myös perusta, josta lähtien voitaisiin luonnollises-

sa prosessissa kehittää modernia kansallista kulttuuria.

Ei kauaakaan sen jälkeen, kun Grimmin veljekset aloittivat akateemisen uransa, voitiin myös suomalaisista julkaisuista lukea hyvin samankaltaisia ajatuksia.⁷ Esimerkiksi J. J. Tengström (1787–1858) kirjoitti vuonna 1818:

Nämä kansan laulut ja tavat, jotka voivat valaista ja antaa tietoa [suomalaisten] entisistä olosuhteista, ovat kulttuurin edistymisen myötä osittain kadonneet ja osittain hajaantuneet maamme kaukaisimmille alueille, Pohjois-Pohjanmaan, Savon ja Karjalan sisimpiin osiin, missä niitä vielä löytyy puhtaassa alkuperäisessä muodossa monien muiden Suomen kansan luonteenpiirteiden seurassa. (Tengström 1818, 126.)

Tengströmin mukaan kansanrunous voi toimia lähteenä suomalaisten perinteisestä ja omaleimaisesta kulttuurista ja sen historiallisesta kontekstista. Hän myös esittää, että on mahdollista löytää suomalaisia, jotka runouudessaan säilyttävät muistoa muinaisilta ajoilta, tosin ainoastaan ajettuna ja hajaantuneena sisämaan perifeerisille alueille. Ajatus toistaa monin osin saksalaisen historismin ja romantiikan käsityksiä: suullinen runous antaa tietoa omaleimaisesta kansallisesta kulttuurista, se on kansan kollektiivisesti tuottamaa ja olemassa enää fragmentteina. Samalla se tuo esille maantieteellisen määrittelyn: sisämaan perifeeriset alueet käsitetään paikoiksi, joissa suullinen kansanrunous on säilynyt. Tässä suhteessa Tengström ei ajalleen tyypillisesti vaikuta tekävän eroa suomalaisen ja karjalaisen kulttuurin välillä, molemmat asettuvat osaksi suomalaisuutta, jota hän tekstillään ra-

kentaa (ks. myös viite 2). Siten hän ei määrittele tarkasti, miten hän mieltää Pohjois-Pohjanmaan, Savon ja Karjalan sijainnit tai alueet. Tengström saattaa viitata myös rajantakaiseen Karjalaan, mutta on myös mahdollista, että vasta Lönnrotin matkojen myötä tieto Karjalan kansanrunoudesta tuli laajemmin tunnetuksi. Ennen kaikkea Tengström rakentaa diskursiivista sisämaata, hänelle nämä ovat ”maamme” etäisimpiä alueita, puhe on siis yhteisestä ja jaetusta maasta, eli Suomesta, jonka eräät sisämaan alueet määrittyvät kansanrunouden ja kaukaisen etäisyyden kautta. Etäisyys on tietenkin suhteellista, näiden alueiden asukkaille ne eivät ole kaukana, vaan kyse on Tengströmin omasta rannikkoseudun oppineesta näkökulmasta. Näin hän rakentaa kirjallisesti vastakkainasettelua rannikon ja sisämaan välille.

Tengströmin ajatukset toistuvat eri tavoin tulkittuina Lönnrotilla, kuten edempänä tullaan näkemään, mutta esimerkiksi myös hänen poikansa Robert Tengström kiinnitti asiaan huomiota *Kalevala*-esseessään (1845, 124–125). Ajatus siitä, että vanhaa kansanrunoutta ja -kulttuuria löytyisi lähinnä sisämaasta, ei ollut myöskään uusi Tengströmin aikana. Jo Mikael Agricola (n. 1510–1557) oli taltioinut tietoja suomalaisesta mytologiasta ja sijoittanut sen sisämaahan (Anttonen 2005, 139). 1700-luvulla H. G. Porthan (1739–1804) oli myös argumentoinut sen puolesta, että Suomen rannikkoseudut ja sisämaa erosivat toisistaan merkittävästi. Ensimmäinen oli hänen mukaansa ruotsia puhuva, urbaanimpi ja läheisemmässä yhteydessä eurooppalaiseen sivistykseen, jälkimmäinen puolestaan oli peri-

feerinen, sivistymätön ja myös arkaaisemman kansanrunouden lähde (Klinge 1982, 79–82). Porthan eroaa useista 1800-luvun oppineista siinä suhteessa, että hänen näkökulmansa sisämaan kansankulttuuriin ja -runouteen oli antikvaarisempi. Hän arvosti kansanrunoutta ja se oli hänelle tärkeä tutkimuksen kohde, mutta ei samalla tavalla kansallisen identiteetin lähde kuin 1800-luvun alkupuolella.⁸ Klingen mukaan Porthan jopa odotti ruotsin asteittain syrjäyttävän suomen kielen. (Mt., 72–75, 106.) Toisaalta on kiinnitetty huomiota myös siihen, että Porthan vastusti ruotsalais-tamispyrkimyksiä harvinaisen kiiwaasti (Ikola 1983, 18–19). Myös J. J. Tengström epäili, voiko suomen kieli selviytyä, eli voiko siitä tulla moderni kirjakieli, sillä hänestä vaikutti siltä, että suullinen perinne oli jo niin pitkälle hajautunut, että siitä ei välttämättä riittäisi ainesta kirjallisen kulttuurin perustamiseksi.⁹

Näin vähintään 1700-luvun loppupuolelta asti rakentui diskurssi, jossa sisämaa näyttää tulkitun yleisesti kansanrunouden paikaksi. Lisäksi 1800-luvulta alkaen kansanrunouden määrän ja laadun arveltiin olevan suoraan yhteydessä mahdollisuuteen kehittää suomenkielistä kirjallista kulttuuria. Itse sisämaa käsitettiin eristäytyneeksi ja sivistymättömäksi seuduksi ja oli siten loogisesti se alue, josta saattoi olettaa löytävänsä muinaista runoutta, joka ei ollut kehittyneen sivilisaation vaikuttamaa. Toisin kuin Toews ja Baiser korostavat, historiallinen ja kulttuurinen kiinnostus kansan kulttuuriin ei liittynyt vain kaukaiseen ajallisuuteen vaan, Suomen tapauksessa, myös kaukaiseen paikallisuuteen. Suomessa maantieteellinen sijainti määritteli käsityksiä

kansanrunoudesta. Kansanrunouden paikat ja alueet olivat yhtä lailla maantieteellisiä kuin historiallisiakin. Toisin sanoen kulttuurin määrittelyssä historia ja maantiede kietoutuivat toisiinsa.¹⁰

Sisämaan yksinkertainen ja voimallinen kieli

Kun Elias Lönnrot kirjautui Turun akatemiaan syksyllä 1822, Tengström ja joukko muita oppineita olivat jo muutaman vuoden spekuloineet ja käyneet keskustelua suomalaisesta kansanperinteestä ja suomen kielestä. Lönnrot voidaan lukea 1800-luvun alkupuolen toiseen sukupolveen, joka osoitti kiinnostusta kansanrunouteen ja suulliseen kulttuuriin. Hänen opiskeluistaan ei tiedetä tarkkoja yksityiskohtia, eikä ole täysin selvää, missä vaiheessa ja miten hänen kiinnostuksensa kansanrunouteen heräsi. Siihen vaikutti ainakin hänen opettajansa Reinhold von Becker. Turun romantikkojen piiriin kuulunut Becker oli kiinnostunut suomen kielestä ja kansanrunoudesta. Hän myös luovutti keräämiään kansanrunoja lähdeaineistoksi Lönnrotin lopputyöhön, jonka aiheena oli suomalainen mytologia ja Väinämöinen. Sen valmistuttua 1827 Lönnrot aloitti ensimmäisen matkansa sisämaahan. Tarkoitus oli tutustua sen ihmisiin, tapoihin ja kulttuuriin sekä kerätä suullista perinnettä. Kuten hyvin tiedetään, matkat seurasivat toisiaan vuosikymmenten ajan ja tuloksena oli laajat kokoelmat ja useita julkaisuja suomalaista kansanrunoutta.

Nykyään *Kalevalaa* voisi nimittää hybridi-

seksi teokseksi siinä mielessä, että se sekoittaa suullisen kulttuurin runoutta ja kirjallisen kulttuurin keinoja, aiheita ja muotoa.¹¹ Esimerkiksi Pertti Karkaman mukaan *Kalevala* on väli-muoto perinne-epoksen ja taide-epoksen välissä, Satu Apo on etsinyt sen käyttämiä kirjallisia konventioita ja Niina Hämäläinen siitä löytyviä aikakauden sosiaalisia normeja, Lauri Honko on puolestaan muistuttanut, että Lönnrotin luova prosessi oli suullisen runouden muovaamaa ja kehystämää (Karkama 2001, 277; Apo 2003; Hämäläinen 2012, 45; Honko 2003, 198).¹² Lönnrotin aikalaiset lukivat *Kalevalaa* enimmäkseen ikään kuin Lönnrot olisi löytänyt eepoksen lähes sellaisenaan. Poikkeuksen tekivät lähinnä C. A. Gottlund ja A. I. Arwidsson (Anttonen 2014, 60; Sarajas 1984, 40). Lukutapa oli siis varsin yleinen huolimatta siitä, että Lönnrot teki jo *Vanhan Kalevalan* (1835) esipuheessa selväksi oman käsityksensä, jonka mukaan eepoksen runoja ei ollut laulettu yhdessä vaan ne olivat syntyneet toisistaan erillään (Kaukonen 1988, 240; Anttonen 2014, 79).

Aikakaudelle tyypillisesti myös Lönnrotin lähtökohta oli se, että kansanrunot olisivat lähde esihistoriasta, kuten hän toi esille esimerkiksi matkakuvauksessa neljänneltä keruumatkaltaan (1833) *Helsingfors Morgonbladissa* (54/1834):

– – uskon niiden [kansanrunojen] antavan paljon tietoa esi-isien kotielämästä ja monista muista asioista, joita muuten on tänä päivänä vaikea tutkia. Niiden runollisesta arvosta ei tarvitse erikseen mainita. Vanhojen laulujen avulla, kuten myös itsensä niiden kielen antamasta tiedosta, voidaan selvittää vielä paljon.

Tästä Lönnrot jatkaa erittelemällä muinaisten suomalaisten suhdetta monoteismiin ja polyteismiin. Hän näki kansanrunoudessa mahdollisuuden tutkia muinaisten suomalaisten kulttuurista, sosiaalista ja materiaalista maailmaa. Myös *Kalevalan* tavoitteet olivat ensimmäisestä painoksesta asti taiteellisen runoteoksen ohella tiedolliset. Lönnrot esimerkiksi tietoisesti yhdisteli eri lajeja kansanrunoutta myyteistä lyyriseen runouteen ja loitsuihin, jotta eepos toisi esille kansanperinteen moninaisuuden (Hyvönen 2008, 346).

Ennen Lönnrotia kansanrunokokoelmien ja -julkaisujen määrät olivat varsin vaatimatomia. Lönnrot ei tyytynyt pohtimaan kansanrunouden merkitystä tiedon lähteenä, vaan hän myös keräsi ennennäkemättömän määrän uutta aineistoa (Kaukonen 1979, 31). Mikä motivoi häntä? Miksi kansanrunous oli niin tärkeä? Jo keruun alkuvaiheessa hän selvitti toimitusperiaatteitaan ja tavoitteitaan C. A. Gottlundille (1796–1875):

Mahdollisista kirjoitustavoista olen valinnut sen, joka antaa minun ilmaista itseäni siten, että voin toimia välittäjänä savon ja muiden suomalaisten murteiden välillä. Syynä tähän on se, että suomalaiset myös muilta alueilta kuin Savosta tai Karjalasta voisivat lukea ja ymmärtää esi-isien runoutta, täynnä viisautta, niiden yksinkertaisella ja voimallisella kielellä. (*VT 1*, 18.)

Lönnrot kirjoittaa, että hän haluaa toimia välittäjänä suullisen ja kirjallisen kulttuurin välillä, sisämaan suullisen kulttuurin runot ja laulut tulisi saattaa luettavaksi myös Suomen muiden alueiden asukkaille. Lyhyestä

lainauksesta voidaan erottaa kolme eri asiaa, jotka ovat merkityksellisiä tämän artikkelin argumentin kannalta. Ensinnä, Lönnrot esittää, että suullinen kansanrunous tulisi muuntaa kirjalliseen muotoon. Toiseksi, esi-isien muinainen runous on luotu kielellä, joka on yksinkertaista mutta kuitenkin voimallista ja täynnä viisautta. Kolmanneksi hän uskoo, että tämä runous sijaitsee sisämaan tietyillä alueilla.¹³ Yhdessä nämä kolme huomiota muodostavat pohjan kartografiselle tarkastelutavalle, jossa oppineet kartoittivat sisämaan perifeeriset alueet alkuperäisen runollisen kansankielen ja muinaisen tiedon alueiksi. Toisin sanoen näihin alueisiin liitettiin kulttuurin ja tiedon määritelmiä, jotka kuitenkin eroavat olennaisesti rannikkoseudun sivilisoituneesta kulttuurista ja tiedosta.

Lönnrotin mukaan itäisten ja koillisten alueiden kieli on vaikeasti ymmärrettävää muille, oletettavasti etenkin rannikkoseutujen suomalaisille. Siksi sitä oli muokattava: suullinen runous oli saatettava kirjalliseen muotoon, tärkeää myös oli, että tämä kirjallistaminen tehtäisiin yleiskielellä, ei millään erityisellä murteella. Lönnrot kirjoittaa olevansa tietoinen muista mahdollisista kirjoitustavoista, hän on siis tarkoituksellisesti valinnut menetelmäkseen yhdistellä murteita kohti yleiskieltä. Tästä voidaan päätellä oletetun yleisön olleen oppinutta. Ne, joille runoja kerättiin ja toimitettiin luettavaksi, nähtiin monin tavoin vastakohtaisena runojen alkuperäisille tekijöille, jotka määriteltiin kirjallisen kulttuurin ulkopuolelle ja sivilisaation rajamaille. Kuten Lotte Tarkka on todennut, vernakulaaria kulttuuria käytettiin edistämään eurooppalaisia

ylirajaisia ajatuksia, jotka olivat vieraita suullisen runouden laulajille (Tarkka 2020, 38–39). Entä miksi ylipäättään oli tarvetta kerätä sisämaan murteellisia runoja ja saattaa niitä kenen tahansa ymmärrettäväksi siirtämällä ne yleiskielisen kirjoitettuun muotoon?

Romanttinen käsitys alkuperäisestä ja luonnollisesta kansanrunoudesta, joka kukoistaa periferiassa, oli oppineen akateemisen diskurssin luomus. Sen vastaavuus todellisuuden kanssa olikin hyvin viitteellinen (Siikala 2002, 41–42). Oppineet intellektuellit käyttivät kansanrunoja ja niiden laulajia omiin tarkoituksiinsa. Voidaan sanoa, että he antoivat itselleen ”episteemisen etuoikeuden” määritellä vernakulaaria kulttuuria (Mignolo & Madina 2006, 206). Toisaalta kansanrunouden arvostus monipuolisti käsitystä kirjallisuudesta ja kulttuurista ja antoi tunnusta runonlaulajille runouden ja tiedon lähteenä. Kansanrunouden keräämisen ja kirjallistamisen projekti tarkoitti yritystä kulttuuria modernisoimalla mahdollistaa Suomen kielelle, kulttuurille ja runoudelle uusia muotoja, jotka palvelisivat kaikkien suomalaisten sivistymistä ja kehittymistä heidän omalla äidinkielellään. Tämä mahdollisuus kansan omaan, vernakulaariin kieleen ja kulttuuriin oli eräs romantiikan keskeisiä ajatuksia. Sen ilmaisi selkeästi esimerkiksi Friedrich Schlegel (1772–1829) todetessaan, että millä tahansa kansalla on ”oikeus [*das Recht*] itselle ominaiseen kirjallisuuteen eli omaan kielenkehitykseen [*Sprachbildung*]” (Schlegel 1988/1812, 132).

Kirjoitetun yleiskielen ajateltiin mahdollistavan modernit kirjalliset instituutiot. Koska kirjoitettua suomen yleiskieltä ei tosiasiallis-

ti ollut olemassa 1800-luvun alkupuolella, oli aikakaudella toiveena luoda sellainen (Häkkinen 1994, 15). Aikalaisille yleiskielen ja sen myötä modernin kirjallisen suomenkielisen kulttuurin syntyminen ei ollut itsestäänselvyys. Michael C. Coleman on vertaillut suomen ja iirin kielen asemaa 1800-luvulla argumentoiden, että ruotsi olisi hyvin voinut syrjäyttää suomen suuriruhtinaskunnan valtakielenä (Coleman 2010, 52–53). Myös esimerkiksi Matti Klinge on arvellut, että rannikkoseudulla suomen kieli oli jo sulautumassa ruotsin kieleen (Klinge 1982, 107). Sisämaan suullinen kansanrunokulttuuri antoi kuitenkin toivoa, että tämä tavoite voitaisiin toteuttaa. Suullisen perinteen kerääminen ja kirjallistaminen olivat käytännössä osa yleisempää yritystä luoda kirjallinen yleiskieli (Saarelainen 2019a, 52–53). Lönnrot ajatteli kehityksen – tai sivistymisen – suullisesta kulttuurista kirjalliseen luonnolliseksi prosessiksi. Suullinen runous oli hänelle tällaisen prosessin alkuperä, oppimattoman sisämaan lukutaidottomien laulajien nähtiin tuottavan kieltä ja runoutta, jotka eivät olleet mahdollisia oppineella ja lukutaidoisella rannikolla. Sisämaa kartoitettiin erityislaatuisen runouden paikaksi ja muinaisen tiedon varastoksi tulevan kirjallisen kulttuurin tarpeisiin.

Alkusanoissaan *Kantelettareen* (1840, 1841) Lönnrot kirjoitti, että suomalaista kansanrunoutta tuottaa luonto itse. Hän kuvaa sitä proosallista arkikieltä pyhemmäksi painottaen, että kansanrunoja ”ei juuri saata’kaan tehdyksi sanoa. Niitä ei tehdä, vaan ne tekeytyvät itsestänsä, syntyvät, kasvavat ja muodostuvat semmoisiksi ilman erityisettä tekijän

huoletta.” (VT 5, 320.) Tässä hän selkeästi yhtyy Grimmin veljesten edustamaan romanttiseen näkemykseen kansanrunoudesta kollektiivisesti ja tiedostamattomasti tuotettuna. Hänen käsityksessään kansanrunous myös yhdistyy orgaaniseen luontoon: se syntyy ja kasvaa kuin organismi, joka juurtuu maaperään ja aktiivisesti luo itse itsensä kuitenkin itseään tiedostamatta. Samalla rakentuu perusta argumentille, että vain perifeeriset alueet voivat toimia pohjana tällaiselle tiedostamattomalle ja luonnolliselle kasvulle. Tätä käsitystä voidaan analysoida tarkemmin lukemalla Lönnrotin lääketieteen väitöskirjaa *Om finnares magiska medicin* (julk. 1842), joka käsittelee etnografisesti suomalaisten maagisia parannuskeinoja kansanrunoaineistojen pohjalta.

Empiirisen osuuden lisäksi väitöskirja sisältää laajan teoreettisen johdannon, jossa näkyy saksalaisen filosofin F. W. J. Schellingin (1775–1854) vaikutus (Karkama 2001, 79–80; Hyvönen 2008, 352). Käyttäen Immanuel Kantilta periytyvää käsitteistöä Lönnrot esittää, että aistimellisuuden, ymmärryksen ja järjen kyvyt ovat vain puolikas inhimillisestä tiedosta (Lönnrot 1908/1842, 2–5; ks. tarkemmin Saarelainen 2019a, 60). Tätä puolta hän nimittää tiedon päiväpuoleksi, toista vastakaista ja tiedostamatonta puoliskoa vastaavasti tiedon yöpuoleksi. Lönnrotin määrittelyssä tiedon yöpuolella näyttää olevan myös yhteys oppimattomaan (*obildad*) kansaan, se on heille erityinen tietämisentapa ja se tulee esille kansanrunoudessa ja -perinteessä. Sitä ei voi verrata empiiriseen ja tieteelliseen tietoon. Tiedon yöpuolen alkulähde on tiedostamattomassa: unissa, visiossa ja miellelyhtymissä ja

se on eräänlainen luonnon sisäisten voimien ilmentymä.

Lönnrotin väitöskirja auttaa ymmärtämään hänen määritelmäänsä kansanrunoudesta yksinkertaisena, viisaana ja voimallisena. Ruonnollinen kieli oli yksinkertaista, koska se ei ollut modernin proosallisen ja käsitteellisen kielen tavoin eriytynyttä tai kohteestaan vieraantunutta. Se oli täynnä viisautta, koska se sisälsi tietoa menneisyyden suomalaisten maailmankuvasta, kulttuurista ja tavoista. Luonnon sisäisten voimien ilmaisuna se oli itsesäänsäkin kuin aktiivinen voima. Kaikkia näitä ominaisuuksia osaltaan määritti perifeerinen maantieteellinen sijainti. Lönnrotin ja muiden oppineiden sisämaan diskurssi ja konkreettiset runonkeruumatkat loivat kuvitteellista kartografiaa, jossa sisämaa piirrettiin tiedostamattomasti tuotetun kansanrunouden alueeksi. Pitkät, jalan taitetut matkat todennäköisesti vahvistivat näkemystä, että runous sijaitsee jossain kaukana ja siten todellinen koettu etäisyys vahvisti ajatusta, että perifeerisellä sijainnilla oli yhteys tiedostamattomaan tapaan tuottaa runoutta. Näin piirrettiin karttaa, jossa suullinen kulttuuri sijoitettiin sivilisaation marginaaliin, etäälle sivistyneestä rannikosta.

Kansanrunouden autenttisuuden maantieteellinen todentaminen

Vuonna 1845 Louis Léouzon Le Duc (1815–1889) julkaisi Pariisissa *Kalevalan* (1835) ranskankielisen proosakäännöksen. Pian eepoksen toisen laitoksen (1849) jälkeen hän alkoi työstää myös sen käännöstä (ks. lisää Itko-



Nuori Elias Lönnrot. Yksityiskohta J. Knutsonin kivi-
piirroksesta v:lta 1841. Museovirasto, Antellin kokoel-
mat. CC BY 4.0.

nen-Kaila 2012). Tällä kertaa Léouzon Le Duc pyysi kirjeitse apua Lönnrotilta. Hän laati kirjeen latinaksi, koska omien sanojensa mukaan oli epävarma ruotsin kielen taidostaan, mutta esitetyn toiveen mukaisesti Lönnrot – varmasti mieluusti – vastasi ruotsiksi. Monien kysymysten ohella Léouzon Le Duc myös raportoi Lönnrotille ensimmäisen käännöksen haltioituneesta vastaanotosta, josta oli seurannut myös monia tiedusteluja muun

muassa *Kalevalan* autenttisuudesta (Léouzon Le Duc 2001/1880, 261). Hän ei eritellyt tarkemmin, millaisia kysymyksiä oli noussut esille, vaan pikemminkin vain sivusi asiaa. Jopa tällainen pieni vihje *Kalavalan* mahdollisesta epäautenttisuudesta sai Lönnrotin käsittelemään vastauksessaan aihetta varsin pitkästi. Hänen mukaansa sellaista epäilyä *Kalevalan* aitoudesta (*äktheit*), mitä esimerkiksi kriitikot ovat osoittaneet James Macphersonin (1736–1796) ossiaanisia lauluja kohtaan, ei voi nousta kenellekään, joka tietää vähääkään asian olosuhteita. Sen, ettei epäilyille ole syytä, voisi kuka tahansa todentaa tutkimalla runojen monia toisintoja:

Myös lukuisia varianteja samoista runoista, mitkä löytyvät osittain Kirjallisuuden Seurasta Helsingissä, mutta pääasiallisesti vielä minun hallustani, voidaan lainata todisteena runojen aitoudesta. Värentäjä [*förfalskare*] ei olisi vaivautunut seppittämään [*hopdikta*] 10:ntä, 20:ntä tai usein vielä useampaa varianttia. (VT 5, 472.)

Toisintojakin paremmin asian pystyisi varmistamaan matkaamalla niille alueille, joilta runot on kerätty. Siellä kuka vain voisi vielä löytää kaiken, mitä *Kalevala* sisältää:

– – tämä tieto [runoista] on perinteistä [*tradition*], eikä ole peräisin mistään painetuista tai kirjoitetuista kirjoista, eivätkä sellaiset sitä paitsi hyödyttäisi mitenkään suomalaisia Arkangelin ja Aunuksen kuvernementeissa, sillä he eivät osaa lukea ja siitä huolimatta runot ovat säilyneet parhaiten juuri heidän keskuudessaan. Kyllä vain, asia on niin, että kaikki Kalevalan sisältö ei ainoastaan ole ollut tähän asti mainittujen alueiden rahvaan keskuudessa tunnettua, mutta Kalevala-runot voitaisiin kerätä

uudestaan nykyiseltä sukupolvelta, jos kukaan olisi halukas vaeltamaan ja oleskelemaan vuosien ajan kansan joukossa. (Mts.)

Lönnrotin vastauksessa tulee esille, miten autenttisuus oli keskeinen kysymys mille tahansa kansanperinteen julkaisulle, erityisesti Macphersonin julkaiseman *Ossianin laulujen* (1760) aiheuttaman polemiikin jälkeen. Joep Leerssenin mukaan Ossian-tapaus vaikutti kuitenkin ajatukseen, että homeerisia eepoksia voitaisiin tarkastella kirjallisina koosteina monista suullisen runouden fragmenteista, eikä niinkään yhden suuren runoilijan luomuksena (Leerssen 2012, 22). Tämän tulkinnan puolesta argumentoi erityisesti F. A. Wolf (1759–1824) teoksessaan *Prolegomena ad Homerum* (1795), joka vaikutti huomattavasti suullisesti ja kollektiivisesti luotujen eeposten arvostukseen ja myös *Kalevalan* syntyprosessiin (Kaukonen 1979, 49–50; Karkama 2001, 241–242; Saarelainen 2022, 184–185). Jo Herder oli esittänyt, että kansanrunous on kansan kollektiivinen tuote (Bausinger 1980, 20; Steinby 2009, 60). 1800-luvulle tultaessa ajatukset niin kansanrunouden tiedostamattomasta, luonnollisesta alkuperästä kuin sen kulttuurisesta arvosta olivat yhä yleisempiä. Lönnrot tunsikin nämä keskustelut ja halusi myös puolustaa oman eepoksensa aitoutta.

Lönnrot puolusti *Kalevalan* runojen aitoutta sillä, että runot on kerätty alueilta, joiden asukkaat eivät osaa lukea ja vaikka osaisivat, heillä ei olisi mitään, mitä lukea. Olosuhteet tekivät mahdottomaksi sen, että suulliset runot olisivat voineet saada mitään kirjallisia, ulkopuolisia vaikutteita. Lukutaidottomuus,

koulutuksen puute ja etäinen maantieteellinen sijainti olivat Lönnrotin aitousargumentin keskiössä. Rannikkoseutujen näkökulmasta kansanrunouden alueet sisämaassa olivat kaukana sivilisaation ja modernin yhteiskunnan kehityksestä, poissa vieraiden kirjallisten vaikutteiden ja kirjapainon kaltaisten keksintöjen piiristä. Siten runojen oli oltava aitoja, ne olivat luonnollisesti kasvaneet muinaisesta alkuperästä sen samalla säilyttäen. Toisin sanoen runojen aitouden takasi niiden kiistämätön alkuperä oletetussa ja diskursiivisessa periferiassa. Tämä ei kuitenkaan tarkoitanut, että Lönnrot olisi uskonut runojen pysyneen muuttumattomana vuosisadasta toiseen. Pikemminkin hän viittanee siihen, että perinne oli pysynyt katkeamattomana sukupolvesta toiseen, vaikka runot muuttivatkin niiden vaihtuessa. Toisessa yhteydessä, selventäessään omaa käsitystään nykyisten ja muinaisten runojen suhteesta, Lönnrot ensin kuvailee, miten yksittäinen laulettu runo muuttuisi, jos kymmenen laulajaa toistaisi sen vuoronperään: se olisi perustaltaan samankaltainen, mutta ilmaisultaan muuttunut, jotakin olennaista puuttuisi ja jotain olisi lisätty. Seuraavaksi hän pyytää kuvittelemaan, miten *Kalevalan* runot ovat muuttuneet, ei kymmenen laulajan, vaan kymmenen vuosisadan jatkumossa. Mitään muuta Lönnrotin mukaan ei tarvitse sanoa siitä, mikä on hänen käsityksensä nykyisten ja alkuperäisten runojen suhteesta. (VT 5, 407.) Tämä lienee syy myös siihen, että hän korostaa Léouzon Le Ducille, että *Kalevalan* runot voitaisiin kerätä uudelleen nykyiseltä sukupolvelta – seuraavalla ne olisivat jo toisenlaisia.

Rob Shieldsin mukaan marginaaliset paikat ovat määritelmällisesti jääneet jälkeen modernisaation prosessista. Paikat, jotka ovat tällä tavoin kulttuurisesti perifeerisiä, voivat olla myös maantieteellisesti etäisiä. (Shields 1992, 3.) Tätä ajatusta seuraten voidaan esittää, että suomalaisen vernakulaarin runouden alueet määriteltiin etäisiksi kahdessa eri mielessä. Porthanille sisämaa oli sekä maantieteellisestä että kulttuurisesti marginaalinen. Aatteelliset muutokset 1800-luvun alkupuolella muuttivat tätä asetelmaa merkittävästi: sisämaa säilyi maantiellisesti kaukaisena, mutta diskurssi runoutta tuottavasta periferiasta teki siitä kulttuurisen keskuksen. Tätä muutosta voi kuvata maantieteellisen keskuksen ulkopuolta käsin määrittävän identiteetin syntymisenä. Rémi Brague on kuvaillut, miten eurooppalainen identiteetti syntyi Roomassa eksentrisenä tar koittaen sitä, että sen tärkeimmät rakennusaineet eivät sijainneet valtakunnan keskuksessa vaan sen ulkopuolella, Ateenan filosofiasa ja Jerusalemin uskonnossa (Bragué 1992, 26). Vastaavasti suomalaisella identiteetillä näyttää olevan samanlainen keskuksen ulkopuolinen alkuperä. Lönnrotin mukaan suullinen runous ei voinut säilyä tai selvitä keskuksessa. Siksi muinaiset runot parhaiten säilyttäneet sisämaan alueet olivat oppimattomia ja kaukaisia. Ne sijaitsivat periferiassa, sivistyneen ja modernisoituneen Euroopan rajalla tai kenties jopa sen ulkopuolella. Tätä tulkintaa vahvistaa Sakari Topeliuksen (1818–1898) essee ”Äger Finska folket en historie?” (1845), joka Lönnrotin tavoin huomioi kansanrunouden alkuperän suuriruhtinaskunnan rajojen ulkopuolella (mt., 193), mutta korostaa myös

sivilisoituneen kulttuurin ja modernin yhteiskunnan rakenteiden välittyneen suomalaisille Ruotsista lainaamisen, kääntämisen ja assimiloitumisen kautta (mt., 208, 211–212). Näin Topelius kuvaa Suomen kansallisen identiteetin lähteet ikään kuin kaksinkertaisesti itsensä ulkopuolelle, Venäjän Karjalaan ja skandinaaviseen Ruotsiin. Hänen mukaansa historioitsijat ovatkin erehtyneet yrittäessään piirtää säteen periferiasta (so. Suomesta) keskuksen (so. Ruotsiin), vaikka asiassa pitäisi menetellä päinvastoin (mt., 190). Suomalaisen ”keskus oli näin ollen Suomen ulkopuolella” (mt., 210).

Lönnrot teki toistuvasti eron oppineiden ja oppimattomien, koulutettujen ja kouluttamattomien tai yleisemmin sivistyneiden ja sivistymättömien välillä. *Kantelettaren* alkulauseessa hän vertailee oppineiden kirjallisia ja kansan suullisia runoja, lääketieteen väitöskirjassaan hän taas jakaa tiedon oppineiden päiväpuoleen ja oppimattomien yöpuoleen. Molempia, kansan laulamaa runoutta ja heidän tietämisen tapaansa, kuvaavat luonnollisuus ja tiedostamaton kollektiivisuus. Oppineiden tieto ja runous puolestaan ovat keinotekoisesti, tietoisesti ja yksilöllisesti tuotettuja. (VT 5, 321; Lönnrot 1908/1842, 3.) Nämä vastakohdat eivät olleet kuitenkaan ylittämättömiä, ja perifeerisen sisämaan runonlaulajat olivat oppimattomia vain kehittyneen modernin sivilisaation standardeilla. Koska he eivät Lönnrotin mukaan osanneet lukea tai kirjoittaa ja asuivat kaukana sivistyneiltä seuduilta eivätkä teknologiset keksinnöt olleet saavuttaneet heitä, he pystyivät tuottamaan kollektiivista luonnonrunoutta, joka olisi lähtökohta

kokonaisen kansan kulttuuriselle ja kielelliselle kehitykselle.

Päiväkirjassaan Lönnrot kirjoitti, että kieli ”elävän olennon tapaan hiljalleen kasvaa, kehittää itseään [*bildar sig*]” (VT 3, 116). Ruotsin refleksiiviverbin voi tässä tulkita ilmaisevan, että Lönnrot ei näe kielen olevan muuttuessaan passiivinen, vaan sillä on aktiivista kykyä kehittää itseään, samaan tapaan kuin elävät olennot muotoutuvat oman sisäisen luontonsa mukaisesti. Siten aiempi määritelmä kansanrunoudesta sisämaan voimantäyteisenä [*kraftfulla*] kielenä voidaan ymmärtää myös siinä mielessä, että kielellä on omaa sisäistä voimaa luonnonoloiden tapaan. Tässä voidaan nähdä vaikutteita Schellingin filosofiasta, jossa produktiivinen luonto ja ihmisen taiteelliset tuotteet liitetään tiedostamattomaan toimintaan (Schelling 2000/1800, 286–287).

Romanttiseen ajatteluun suuresti vaikuttaneen filosofin Baruch Spinozan (1632–1677) *natura naturans* ja *natura naturata* -erottelua seuraten Schelling argumentoi, että luonnon sisäinen ja todellinen olemus on kauttaaltaan dynaaminen ja tuottava (Grün 1993, 183). Hänen käsityksensä mukaan kummallakin, luonnolla ja ihmisellä, oli toimintakykyä (*Tätigtkeit*), ensimmäisellä tiedostamattomalla (*bewußtlose*) ja jälkimmäisellä tiedostettua (*bewußte*). Nämä kaksi tiedostamisen ja toiminnan tapaa kuitenkin yhdistyivät taidetuotteessa (*Kunstprodukt*) (Hennigfeld 1973, 39–40). Lönnrotin määritelmä kansanrunoista ilman tekijän huolta syntyvinä vertautuu tällaiseen taidetuotteeseen, jossa yhdistyvät luonnon tiedostamaton ja ihmisen tiedostava toiminta. Lönnrot näyttää ajattelevan, että marginaali-

nen sijainti ja perifeeriset olosuhteet antavat mahdollisuuden luonnon tiedostamattoman ja ihmisen tiedollisen toiminnan yhdistymiselle, mikä saa ilmaisun suullisessa runoudessa.

Kirjallista yleiskieltä tavoitelleen Lönnrotin mukaan velvollisuutemme on aktiivisesti ”kehittää [*utbilda*], muodostumassa olevaa [*under bildning varande*] eli vielä elävää kieltämme” (VT 3, 116.) Hän pyrki kehittämään suomen kieltä, mutta uskoi myös sen kehittyvän omien sisäisten voimiensa kautta. Tässäkin suhteessa ihmisen tiedostettu toiminta yhdistyy elävän luonnon omalakiseseen ja tiedostamattomaan toimintaan. Lönnrot ajatteli, että suomen kielestä oli tehtävä moderni ja kirjallinen yleiskieli. Suullisen runouden muotoutuminen sitä kohti oli vain luonnollista kehitystä (Hyvönen 2004, 329–330). Kansanrunojen tietoinen kehittäminen kohti kirjallisuutta oli mahdollista juuri siksi, että runot olivat vielä elävää eli muodostumassa olevaa kieltä ja kulttuuria.

Kommentoidessaan *Kalevalan* toista laitosta *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildningissä* (1/1849) Lönnrot toistaa ja kehittää päiväkirjansa ajatusrakennelmaa elävästä kielestä uusin sanoin:

Elävä sana on henkinen siemen, joka kylvetään aikaan, se kasvaa siellä, mistä löytää hedelmällistä maata ja lopulta katoaa tuotettuaan ensin jotakin uutta ja parempaa. Kalevalan runot ovat löytäneet oman hedelmällisen maaperänsä Venäjän Karjalasta, jossa kansan vähäinen sivistys [*ringa bildning*] on tehnyt mielet vastaanottavaisemmaksi yksinkertaiselle eepiselle kuvaukselle kuten myös ihmeelliselle, mystiselle magialle. Se päivä ei liene kaukana, kun myös he ovat tarpeeksi kauan ylläpitäneet tätä mieltä ja ovat valmiita ja kypsä ottamaan vastaan

uusia käsitteitä elämän monilta alueilta. Silloin ne [kansanrunot] kuolevat pois kansan keskuudesta, eläen ainoastaan, ikään kuin *vita posthuma*, kirjoituksessa. (VT 5, 407–408.)

Tässä Lönnrot kirjoittaa runoudesta samaa, mitä hän kirjoitti päiväkirjassaan kielestä. Elävä sana on suullinen runous, se on siemen, josta voi kasvaa ja kasvattaa uutta kirjallista kulttuuria. Hänen mukaansa suullisen kansanrunouden aika alkoi jo olla ohitse, mutta sen avulla voitaisiin kehittää uutta kirjallista kulttuuria. Näin sisämaan syrjäiset seudut määritellään jälleen kerran alueeksi, joka on pitänyt kansanrunouden elävänä, samalla perifeerisyydestä tehdään suomalaisen kulttuurin, kehityskelpoisuuden ja elinvoimaisuuden tae. Kuten Anthony D. Smith on todennut, varhaiset tulkinnat kansallisuudesta punoivat yhteen inhimillistä historiaa ja luonnonvoimia (Smith 1999, 4). Suomessa tällainen historian ja luonnon sekoittuminen liittyi vahvasti periferian käsitteeseen. Oppineet piirsivät omassa diskurssissaan karttaa, jossa perifeerisyys samastettiin elävää runoutta tuottavien luonnon voimien kanssa. Kielellä ja runoudella oli oma sisäinen voimansa eli kyky kehittää itse itseään. Siten luonto ja kulttuuri kietoutuvat toisiinsa, kun inhimillistä kieltä ja runoutta määriteltiin luonnon kautta, ja vastavuoroisesti luonto määrittä inhimillisen kulttuurin kehitystä.

Ute Frevert on esittänyt, että Euroopan transnationalisoitumisen historiallinen prosessi ei perustunut niinkään kuviteltuun yhteisesti jaettuun perintöön tai arvoperustaan, vaan dynaamiseen kokemukseen, jos-

sa sekoittuivat yllirajainen kommunikaatio, vuorovaikutus ja keskusten ja marginaalien siirtymät (Frevert 2005, 11–12). Oppimattoman sisämaan diskursiivinen muuntaminen maantieteellisestä periferiasta kulttuurin alku-perän tuottavaksi voiman keskuiseksi on yksi esimerkki tällaisista asymmetrisestä vuorovaikutuksesta. 1800-luvun alkupuolella perifeerisestä sisämaasta rakennettiin käsitys paikkana, jossa muinaisen kulttuurin, kielen ja suullisen runouden fragmentit olivat vielä elossa. Kaukainen ja oppimaton sisämaa muutettiin näin voimien ja kykyjen keskuiseksi, joka pystyi aloittamaan uuden modernin ja kirjallisen kulttuurin kehittymisen prosessin. Se pysyi maantieteellisenä periferiana, mutta juuri tämä etäisyys mahdollisti sen tarkastelun aktiivisten voimien paikkana, joka vaikutti koko kansallisen kulttuurisen tulevaan kehitykseen.

Matkaava Kalevala

Kun suomalaista suullista kulttuuria etsittiin sisämaan periferiasta, asialla eivät olleet vain suomalaiset itse. Myös Pariisissa ja Berliinissä oltiin vakuuttuneita siitä, että etäisiltä rajaseuduilta löytyisi autenttista luonnonrunoutta. Kirjalliset kansainväliset julkaisut toistivat ja vahvistivat käsitystä, että pohjoisessa periferiassa oli edelleen elossa muinainen suullisen runouden perinne. Tässä suhteessa Léouzon Le Ducin vuonna 1880 julkaistut muistelmat ajastaan Suomessa 1842–1844 ovat varsin kuvaavia. Tuolloin hän toimi Helsingissä kotiopettajana aatelistiperheessä, ja hänellä oli mahdollisuus tutustua ihmisiin eri säädyistä



Akseli Gallen-Kallelan kuvitteleva Lönnotin ja runonlaulajien kohtaaminen. Luonnos Helsingin yliopiston juhlasalin seinämaalaukseksi, 1912. Kansallisgalleria.

ja taustoista.¹⁴ Kun hän kuvaa pääkaupungin ilmapiiriä, hän ei näe mitään perustavanlaatua eroa ranskalaisen ja suomalaisen sosiaalisen elämän välillä. Merellinen Helsinki kuvataan selvästi osaksi eurooppalaista sivilisaatiota seurapiireineen, salonkeineen, kaupankäynteineen, yliopistoineen ja muine tuttuine instituutioineen. Kaikki on vain hieman erilaista, vaatimattomampaa tai aavistuksen

vierasta. (Léouzon Le Duc 2001/1880, 19–20, 29, 248–49 ja passim.) Helsinki on kuin provinssiainen kaupunki, joka voisi sijaita myös esimerkiksi Ranskassa tai Saksassa, jossain hiukan kauempana todellisista metropoleista.

Sävy ja tyyli kuitenkin muuttuvat täysin, kun Léouzon Le Duc siirtyy selkeästi liioitellussa ja ainakin osittain keksityssä jaksossa kuvaamaan suomalaista talonpoikaa maaseu-

dulla. Ikään kuin hän olisikin nyt kuin jollain eksoottisella saarella kuvailemassa alkuperäisasukkaiden tapoja. Kuvaava on episodi, missä lähdetään metsälle ja isäntä esitetään elävästi kansanmiehenä, jolla on vielä syvä yhteys sekä luontoon että muinaiisiin tapoihin. Parantaakseen metsästysosonaa hän lausuu loitsuja kuin suoraan *Kalevalasta*, jonka runoista 17 ja 46 Léouzon Le Duc olikin, viittaamatta, lainannut sanat talonpoikansa suuhun (mt., 107–108). Vaikka tapahtumat eivät sijoittuneetkaan syvälle sisämaahan vaan eteläiseen Suomeen, tehdään selväksi, että maaseudulla suomalaisten tavat ja koko luonne vaihtuvat toiseksi. Sivilisoituneiden kaupunkien ulkopuolella suomalainen kansa seuraa vanhoja tapoja, pitää yllä suullisen runouden kulttuuria ja on yhteydessä luontoon. Näin Léouzon Le Duc toistaa suomalaisten oppineiden piirtämää karttaa sivistyneestä rannikosta ja suullisen kulttuurin säilyttäneestä sisämaasta ja siirtää sen suuriruhtinaskunnan kontekstista eurooppalaisen lukevan yleisön saataville.

Tultuaan nimitetyksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjeenvaihtajaksi Léouzon Le Duc lähetti Seuralle kirjeen kiittääkseen kunniaa. Siinä hän myös kuvailee vaikutusta, jonka hänen *Kalevala*-käännöksensä on tehnyt Pariisissa. Siellä, annetun vaikutelman mukaan, koko lukeva yleisö ympäri Eurooppaa on kerääntynyt ihastelemaan suomalaista eeposta:

”Olette tehneet minulle merkittävän palveluksen”, *Victor Hugo* sanoi minulle eräänä päivänä, ”julkaisemalla kirjanne, koska sieltä olen löytänyt elävän vahvistuksen opeilleni. *Kalevala* poikkeaa tutuilta poluilta, lukija tuntee olevansa vapaa liikkuman,

uimaan rajattomassa tilassa.” *Lamartine*, jonka nerous on niin erilaista kuin *Victor Hugon*, on yhtä lailla *Kalevala*-innostuksen läpitunkema. Hän tuntee sen lähes kokonaan ulkoa ja kirjani kuuluu hänen valikoituun kokoelmaansa, jonka hän ottaa mukaan kaikille matkoilleen. Herra *d’Israeli*, tuo nerokas kirjailija, tuo Englannin parlamentin huomattava jäsen – ihastui niin elävästi *Kalevalaan*, että hän usein sulkeutuu tunneiksi kotiinsa nautiakseen sen lauluista. (Léouzon Le Duc 1851, 5.)

Kalevalan kääntäminen ranskaksi loi potentiaalisesti valtavan yleisön eepokselle, sillä kieltä osattiin oppineiden keskuudessa kaikkialla. Ranskalaisten maailmankuulujen kirjailijoiden ja poliitikkojen ohella se sai nähtävästi ihastuneita lukijoita myös kanaalin toisella puolella Lontoossa. Nimeltä mainittujen kuuluisuuksien lisäksi kirje kertoo *Kalevalan* saaneen huomiota myös akateemisissa yhteyksissä Sorbonnessa, *Collège de France*ssa, ja Ranskan kansalliskirjastossa (Léouzon Le Duc 1851, 5–6). *Litteraturblad* käänsi ja julkaisi kirjeen ranskankielisen alkutekstin rinnalla, ikään kuin suomalaisille olisi siten todistettava, että heidän oman kielensä ja kulttuurinsa tuottama eepos on todella saanut näin paljon kunnioitusta arvokkailta ulkomaalaisilta lukijoilta ja instituutioilta. Léouzon Le Ducin todistelu on todennäköisesti ainakin jossain määrin liioiteltu, mutta tällainen tunnustus oppineisuuden ja sivistyksen eurooppalaisesta keskuksesta ei voinut jäädä huomiotta.

Samana vuonna 1845 kun *Kalevalan* ranskannos oli julkaistu, eepos tuli tunnetuksi myös Berliinissä. Arvostettu tutkija *Jacob Grimm* kuvaili ja tulkitsi sitä laajassa esitelmässä, joka pidettiin Preussin tiedeakatemi-

an arvovaltaiselle yleisölle. Saman vuoden aikana esitelmä julkaistiin myös *Zeitschrift für die Wissenschaft der Sparchen* (Kielitieteen aikakauskirja) ensimmäisessä numerossa otsikolla ”Suomalaisesta eepoksesta” (*Über das finnische epos*). Hän keskittyi eepoksen sisällön esittelyyn ja tulkintaan arvioiden sen kauniiksi ja todelliseksi runoudeksi, mutta käsitteli myös Lönnrotin ja periferian roolia eepoksen synnyssä:

– – *Elias Lönnrot* on, oleskeltuaan pitkään Karjalassa ja Aunuksessa, välittömästi kansan suusta ja taitavimmilta laulajilta uskollisesti ja perusteellisesti saanut aikaan rikkaan kokoelman näitä lauluja. (Grimm 1865/1845, 78.)

Jacob Grimm oli selvästi vakuuttunut *Kalevalan* runojen autenttisuudesta. Hänen tulkinsansa on hyvin yhdenmukainen Lönnrotin kanssa: kaukainen sijainti yhdistyy runojen aitouteen. Grimm myös luonnehtii *Kalevalaa* ”yksinkertaiseksi ja siten voimalliseksi” eepokseksi, korostaen sen ”eläväistä aistimellista luonnontunnetta” (Grimm 1865/1845, 79). Tässä hänen määrittelynsä on hämmästyttävän samankaltainen kuin Lönnrotin käsitys ”yksinkertaisella ja voimallisella kielellä” ilmaistusta luonnollisesta kansanrunoudesta. Ei olekaan ihme, että Lönnrot itsekin kiinnitti huomiota tähän kohtaan Grimmin esitelmässä (*VT 1*, 239). Kaksi filologia vaikuttaa olleen yhteisymmärryksessä keskenään ja Grimmin sanat varmasti vahvistivat Lönnrotin omaa käsitystä suullisesta runoudesta.

Kalevalan varhainen vastaanotto Euroopassa oli moninaista. Pariisissa se saavutti aka-

teemisen kiinnostuksen ohella laajemman lukevan yleisön huomion ja se arvotettiin esteettisesti korkeatasoiseksi, jopa sublimiksi teokseksi. Berliinissä eepos sai erityisesti oppineiden huomiota kansanrunokokoelmana, mutta myös tunnustusta kauniina runoutena. Nämä eri tavat tarkastella *Kalevalaa* peilaavat eepoksen moninaista luonnetta. Se oli yhtä aikaa kaunokirjallinen eepos ja tieteellisiä pyrkimyksiä omaava kansanrunokokoelma. Historistinen käsitys kansallisista kulttuureista historiallisesti kehittyneinä ja siten ainutlaatuisina tarjosi ylijärjät mallin, jossa vieraankin kulttuurin kansanrunoutteen voitiin suhtautua innolla ja mielenkiinnolla. Sama aatteellinen malli oli omaksuttu ja myös käytännössä toteutettu Suomessa, ja siten sen tuotteena syntynyt *Kalevala* oli vastavuoroisesti helppo tunnistaa ja arvioida kulttuurisesti korkeatasoiseksi muualla Euroopassa. Kuten Benedict Anderson (2006, 85) on argumentoinut, painononeteknologia ja laajat painotuotemarkkinat olivat erityisen tärkeitä kansallisia kieliä ja kansakuntia rakennettaessa. *Kalevalan* tapauksessa suomalaiskansallista identiteettiä eivät rakentaneet ainoastaan kotimaiset painotuotteet, vaan myös ylijärjät tekstien, oppien ja aatteiden liike vahvisti tunnetta kansakuntaan kuulumisesta. Kirjoitettu ja painettu *Kalevala* oli eturivissä, kun suomalaista kulttuuria tehtiin tunnetuksi Euroopassa. Kun jo tunnustettujen kansojen opilliset ja kulttuuriset keskuksukset ympäri Eurooppaa antoivat vastavuoroisen tunnustuksensa suomalaisen kielen ja kulttuurin tuotteelle, vahvistettiin samalla myös suomalaisten olevan oma kansansa.

Lopuksi

Kun Suomen suuriruhtinaskunnassa 1800-luvun alkupuolella pyrittiin kulttuuriseen itsemäärittelyyn, sai oppineiden joukossa jalsijaa ajatus historiallisesti määrittäneestä kansakunnasta. Tässä sovellettiin ylirajaista aatteellista esimerkkiä, jossa yhdistyi piirteitä historismista ja romantiikasta ja joka korosti kansanrunouden ja -kulttuurin tutkimuksen merkitystä kansallisen identiteetin etsinnässä ja kehittämisessä. Esimerkiksi Saksassa oppineet, kuten Grimmin veljekset, olivat nostaneet suullisen kulttuurin tärkeään asemaan modernin kansallisuuden rakentamisessa. Suomessa omaksuttiin ja sovellettiin samaa mallia tarmokkaasti, sillä kirjallisia lähteitä kansallisesta kulttuurista ja menneisyydestä ei ollut juurikaan saatavilla.

Erityisesti *Kalevala* työsti ja käsitteli suullista kulttuuria muuttaen sitä kirjallisuudeksi. Lönnrot ei kieltänyt, että hänen eepoksensa oli koottu useista eri lähteistä, mutta silti puolusti sen autenttisuutta. Hän ei tarkoittanut aitoudella sitä, että *Kalevala* olisi sellaisenaan löydetty muinainen eepos, vaan sitä että se perustui aitoon suulliseen kulttuurin, joka oli säilynyt elävän sisämaan periferiassa. Se, että *Kalevala* oli kirjallisuutta eikä suullista kulttuuria, oli ilmaisu kielen ja kulttuurin luonnollisesta ja historiallisesta kehityksestä, jota ohjasivat niin kielen ja runouden omat tiedostamattomat, luonnolliset ja sisäiset voimat kuin aktiivinen ja tiedostettu inhimillinen toimintakin.

Suomalainen useamman sukupolven aikana kehitelty oppinut keskustelu perifeerisestä

kansanrunouden sisämaasta tuotti diskursiivisen kartografian, jossa runonlaulun sisämaa erotettiin rannikosta. Kansanrunouden oletettu tai väitetty autenttisuus oli kuin suoraan verrannollinen sen maantieteelliseen etäisyyteen sivistyksen paikoista. Tämän diskurssin sisällä Lönnrot painotti periferian säilyttäneen suullisen kulttuurin elävänä, eli dynaamisena ja muuttavana. Hänelle kansanrunous ei ollut millään tapaa fossilisoitunut sisämaahan, vaan se oli edelleen kehittyvää kulttuuria. Siten hänen periferian kartografiansa piirsi runonlaulun alueet tiedon ja voiman keskuksiksi. Teoreettinen kahtiajako rannikon ja sisämaan periferian välillä oli vastavuoroinen, sillä sen puitteissa sivilisoitunut keskus ja oppimaton marginaali määrittelivät toinen toisiaan. Suullisen kulttuurin tuli kehittyä kirjallisuudeksi, mutta kirjallisuus ei voinut syntyä ilman suullista kulttuuria. Vastavuoroinen suhde ei kuitenkaan ollut tasavertainen, vaan se tapahtui oppineiden konstruoiman diskurssin puitteissa ja oli siten vallankäytön väline suhteessa runonlaulajiin.

Oppimattoman periferian runouden uskottiin antavan suunnan ja ainekset modernin kirjallisen yleiskielen kehitykselle. Siten ainakin hetkellisesti merkityksellisen ja esikuvallisen kulttuurin suunta kulki periferiasta kohti keskusta. Suullisten runojen väitetty etäinen ja perifeerinen alkuperä vakuutti eurooppalaiset oppineetkin siitä, että todellinen ja luonnollinen runouden lähde oli löydetty. Myös he korostivat, että suullinen kulttuuri oli näillä alueilla edelleen elävää ja runot kerätty suoraan kansan suusta. Runonlaulajat sijoitettiin tällä tavoin sivilisoituneen maailman rajaseu-

duille. Se, mikä aiemmin oli kenties haitta tai heikkous, kääntyi nyt eduksi. Koska kirjallisia lähteitä Suomen historiasta ja kulttuurista ei ollut, oli oppineiden käännettävä suullisen kulttuurin puoleen ja saatava sieltä tietonsa. Perifeerisyyden, lukutaidottomuuden ja oppimattomuuden tila oli tavoiteltava, sillä juuri nämä ominaisuudet olivat kansanrunouden aitouden tausta. Tällä tavoin toisaalta vernakulaari runous otettiin omaan käyttöön, siten runojen ja runonlaulajien kulttuurin tiedollisen määrittelyn etuoikeus pidettiin oppineiden hallussa.

Vaikka Léouzon Le Duc olisikin liioitellut, hänen kuvauksensa *Kalevalan* haltioituneesta vastaanotosta, kuten myös Jacob Grimmin yleistävät sanat, vahvistivat suomalaisten uskoa, että vakiintuneet kulttuurikansat ovat tunnistamassa suomalaisten kansallista kulttuuria ja ottamassa sitä joukkoonsa. Nykyisin suomalaisen kansanperinteen keräämisen nationalistinen intressi on perustellusti tunnistettu. Kuten Pertti Anttonen on argumentoinut, sen selkeä tavoite oli yhdistää suomea puhuvia kansalaisia kulttuurisesti ja kielellisesti, mikä tarkoitti myös modernien instituutioiden luomista sekä paikallisten kulttuurien homogenisointia (Anttonen 2005, 176). Aikalaiset toivat nämä tavoitteet eksplisiittisesti julki. Lönnrot itsekin kirjoitti Gottlundille, että hän ei halunnut käyttää runojen kirjallistamiseen yhtä tunnettua murretta, vaan välittää kielellisiä eroja murteiden välillä ja siten yhdistää kansaa. Hän myös esitti, että *Kalevalan* julkaiseminen tulisi heikentämään murteiden rikkautta ja suullista runoutta. Hänen mukaansa menneisyyteen ei voisi palata, eikä nykyisyydessä pysyä, vaan

kielen ja kulttuurin itsenäisen muodostumisen oli jatkettava.

Kalevalan vaikutus suomalaiseen kulttuuriin, kieleen ja kansalliseen identiteettiin on ollut huomattava ja kestänyt yli vuosisatojen. Siten sillä on ollut myös monia erilaisia kulttuurisia ja aatteellisia konteksteja 1800-luvun romantiikasta ja historismista vuosisadan vaihteen karelianismiin, 1930- ja 1940-lukujen nationalistiseen propagandaan ja aina nykyaikajan populaareihin elokuviin, sarjakuviin ja musiikkiin, mutta toisaalta myös kansallisen narratiivin purkamiseen ja kulttuuriseen omimiseen liittyviin kysymyksiin. 1800-luvun alun aikalaisille *Kalevala* demonstroi, että suomalaiset olivat kykeneviä tuottamaan kulttuuria ja runoutta, joka voitiin asettaa klassikoiden rinnalle. Siten se antoi uskoa, että myös modernia kulttuuria voitaisiin kehittää.

VIITTEET

- 1 Tämä artikkeli perustuu vuonna 2016 julkaistuun lukuun ”Kalevala and the Cartography of Poetry and Knowledge” kirjassa *Travelling Notions of Culture in Early Nineteenth-Century Europe* (toim. Hannu Salmi, Asko Nivala ja Jukka Sarjala. New York, Routledge). Vaikka artikkelin keskeiset väitteet noudattavat alkuperäistä tekstiä melko tarkasti, olen myös muokannut sitä monin tavoin. Olen esimerkiksi lisännyt siihen uusia lähdeaineistoja ja uutta tutkimuskirjallisuutta. Toisaalta osia, jotka palvelivat selkeää lukijakuntaa, jolle Suomen historiallinen ja kulttuurinen konteksti ei ole entuudestaan tuttu, on poistettu.

- 2 Näiden kielten suhdetta toisiinsa tuona aikana olisi toivottavaa tutkia tarkemmin historiallisesta näkökulmasta. Näyttää siltä, että suuriruhtinaskunnan oppineet eivät 1800-luvun alussa juurikaan tehneet eroa suomen ja karjalan välille, vaan käsittelivät kieliä ikään kuin saumattomana jatkumona. Tämä saattoi johtua osittain siitä, että niiden kirja- tai yleiskielet eivät olleet vakiintuneet, eikä murteiden ja kielten eroja määritelty erityisen tarkasti. Ylipäätään 1800-luvun alkupuolella suomalaisuuden kielelliset, kulttuuriset, maantieteelliset ja poliittiset rajat olivat vasta muodostumassa. Siten myös suuriruhtinaskunnan rajan takana elävät karjalaiset voitiin mieltää suomensukuiseksi heimoksi, jonka suhde suomalaisuuteen oli samankaltainen kuin esimerkiksi hämäläisillä tai savolaisilla. Tässä artikkelissa suomen kieli ja siihen yhdistetty suomalaisuus ovat ennen kaikkea tutkimuskohteena olevia etnis-kulttuurisia aikalaissäilytyksiä. Ajoittain ”suomalaisilla” viitataan myös laajemmin Suomen suuriruhtinaskunnan asukkaisiin.
- 3 Periferian ja keskuksen käsitteet eivät viittaa sosiologi Immanuel Wallersteinin 1970-luvulta alkaen kehrittelemään maailmanjärjestelmän teoriaan. Kyseinen teoria erittelee analyttisesti keskusten ja periferioiden suhteita, toisaalta se painottuu selittämään globaalin talousjärjestelmän syntyä 1400-luvulta alkaen. Siten keskukset ja periferiat määritellään siinä lähinnä ekonomisin perustein suhteessa kapitalistiseen talousjärjestelmään esimerkiksi resurssien, kilpailun, työnjaon, vaurauden ja köyhyyden kautta. (Klak 2008, 102–103). Teorian soveltaminen kulttuuristen kysymysten aatehistorialliseen tutkimukseen olisikin epäilemättä mielenkiintoista mutta vaatisi enemmän huomiota kuin tässä yhteydessä on mahdollista antaa. Tässä artikkelissa viitataan periferian käsitteellä pikemminkin lähdeaineistosta nousevaan havaintoon, että aikalaisdiskursseissa runonlaulun säilyttäneitä alueita luonnehdittiin etäisyyden ja kulttuurisen kehittymättömyyden, kuten lukutaidottomuuden, määreillä. Keskuksilla taas viitataan alueisiin, jotka aikalaiset näkivät oppineisuuden ja kulttuurisen kehittyneisyyden paikkoina.
- 4 Louis-Antoine Léouzon Le Duc julkaisi kirjan, joka esitteli Suomen esihistoriaa, mytologiaa ja eepistä runoutta sekä sisälsi *Kalevalan* proosakäännöksen: *La Finlande. Son histoire primitive, sa Mythologie, sa Poésie épique. Avec la Traduction Complète de sa Grande Épopée: Le Kalevala* (Paris, Jules Labitte, libraire-éditeur, 1845).
- 5 Grimm, Jacob 1845. Über das finnische epos. *Zeitschrift für die Wissenschaft der Sparche*. Erster Band. Erstes Heft, 13–55. Ko. tekstiä lainataan vuonna 1865 julkaistusta Grimm-kokoelmasta. Artikkelin ruotsinnois julkaistiin vielä samana vuonna *Fosterländskt Albumissa* (2/1845, 60–103).
- 6 Katso myös Murayma 2005, 34–35, 237–38. Luonnonrunouden käsitteestä Suomessa ks. Saarelainen 2019b.
- 7 Pertti Anttonen on tutkinut yksityiskohtaisesti Grimmin veljesten vastaanottoa 1800-luvun Suomessa *Deutsche Sagen* -teoksen osalta (2022). Tässä artikkelissa en tarkastele niinkään suoria vaikutteita kuin aikakaudella jaettuina yleisimpiä teoreettisia ja aatteellisia periaatteita, jotka rakensivat pohjan tavalle tulkita kulttuurisia ilmiöitä historiallisina. Tarkemmin tästä metodisesta lähestymistavasta ks. Saarelainen 2022.
- 8 Porthan myös operoi selkeästi pienemmällä aineistolla kuin 1800-luvun oppineet. Hänen aikanaan ei myöskään eroteltu suullista ja kirjallista kansanrunoutta toisistaan samalla tavalla kuin 1800-luvulla, ylipäätään kansanrunouden käsite on tullut käyttöön vasta myöhemmin. (Hakamies 2008, 60–61.)

- 9 Tässä oli korostetusti kyse suomen kielestä ja suomenkielisestä kulttuurista, jotka erottuivat suomalaisuuden maantieteellis-poliittisesta määrittelystä. Syntyperäinen suomalainen saattoi olla myös ruotsinkielinen, erityisesti rannikkoseutujen asukkaita ei eroteltu kielen perusteella (Klinge 1982, 110).
- 10 Vrt. Klinge (1982, 131), jonka mukaan suomalainen kansallinen identiteetti rakennettiin maiseman ja runouden varaan ilman käsitystä historiasta. Ks. myös Anttonen 2005, 171.
- 11 Tässä mielessä *Kalevalaa* voi tarkastella yllirajaisena teoksena, joka ei rajoitu yhden kielen, kulttuurin tai kansallisvaltion alueelle (Tarkka, Haapoja-Mäkelä & Stepanova 2019, 85). *Kalevalan* yllirajaisuus olisi kuitenkin kokonaisen oman tutkimuksen aihe, eikä siihen voi tässä yhteydessä syventyä tarkemmin, vaikka teema on hyvin läheinen kansallis-historististen aatteiden yllirajaisille liikkeille.
- 12 Vaikuttaa siltä, että *Kalevalan* ja suullisen runouden suhteen tulkintahistoria kulkee aaltoliikettä. 1800-luvulla yleinen käsitys oli, että eepos kuvaa muinaista kulttuuria uskollisesti, kunnes vuosisadan lopulla Julius Krohmin johdolla tieteellistynyt tutkimus problematisoi näkemyksen (Anttonen 2014, 62). Sen jälkeen tuotiin esille Lönnrotin osuus eepoksen luomisessa ja Väinö Kaukonen lopulta ilmoitti *Kalevalan* olevan täysin fiktiivinen teos, jonka suhde todellisuuteen on sama kuin vaikkapa Runebergin *Kuningas Fjalarilla* (Kaukonen 1948, 56). Lähestyttäessä vuosituhannen loppua alettiin korostaa *Kalevalaa* taide- ja kansanrunouden yhdistelmänä. Viimeaikaisin tutkimus Niina Hämäläisen johtamassa *Avoim Kalevala* -hankkeessa (<https://kalevala.finlit.fi/>) on tuonut esille Lönnrotin seuranneen kansanrunouden teemoja uskollisemmin kuin aiemmin on kenties oletettu, vaikka muutokset säikeiden ja kielen tasolla olivat merkittäviä (Hämäläinen 2020).
- 13 Lönnrot puhuu vain savon murteesta, jolla hän luultavasti tarkoittaa itämurteita ylipäätään, sillä runouden alueiksi hän määrittää Savon ja Karjalan. Kirje on vuodelta 1829, eli Lönnrotilla oli vasta yksi matka takana, eikä hän liene vielä hahmottanut kuinka laajalta alueelta idästä ja pohjoisesta runoja löytyy.
- 14 Kyseessä oli venäläis-suomalainen Musin-Puškinin perhe. Kreivi Vladimir Musin-Puškin oli saapunut Venäjältä Suomeen vuonna 1825 ja ottanut puolisoikseen suomalaisen Emilie Stjernvallin. (Léouzon Le Duc 2001/1880, 22.)

AINEISTO

- Grimm, Jacob 1865/1845. Ueber das finnische epos. Teoksessa Karl Müllenhof (toim.), *Kleinere Schriften. Zweiter Band, Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*. Berlin, Ferd. Dümmlers, 75–113.
- Léouzon Le Duc, Louis 1851. A Messieurs les membres de la Société de littérature Finnoise / Till Finska Litteratur-Sällskapetets Herrar medlemmar. *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning* 1/1851, 3–7. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/102023?page=7> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Léouzon Le Duc, Louis-Antoine 2001/1880. *Pariisista Pohjantähden alle. Muistelmia Suomesta 1800-luvun alkupuoliskolta*. Toim. ja suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki, SKS.
- Lönnrot, Elias 1834. Reseminnen. *Helsingfors Morgonblad* 54/1834, 1–4. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/393227?page=1> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Lönnrot, Elias 1908/1842. *Om finnarnes magiska medicin*. Teoksessa Jenny af Forselles (toim.), *Elias Lönnrots svenska skrifter I*. Helsinki, SLS, 1–36.

- Schelling, F. W. J. 2000/1800. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg, Meiner.
- Schlegel, Friedrich 1988/1812. *Kritische Schriften und Fragmente*. Studienausgabe Bd. 4. Toim. Ernst Behler und Hans Eichner. Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Tengström, Johan Jakob 1817. Om några hinder för Finlands litteratur och cultur. *Aura*. Andra häftet, 93–129.
- Tengström, Robert 1845. Finska folket såsom det skildras i Kalevala. *Joukahainen*. Andra häftet, 122–144. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1108218?page=132> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Topelius, Zacharias 1845. Äger Finska folket en historie? *Joukahainen*. Andra häftet, 189–217. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1108218?page=199> (Luettu tammikuussa 2023.)
- VT 1. Lönnrot, Elias 1990. *Valitut teokset 1. Kirjeet*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki, SKS.
- VT 3. Lönnrot, Elias 1991. *Valitut teokset 3. Kirjoitelmia ja lausumia*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki, SKS.
- VT 5. Lönnrot, Elias 1993. *Valitut teokset 5. Muinaisrunoutta*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki, SKS.
- KIRJALLISUUS**
- Amelina, Anna, Faist, Thomas, Glick-Schiller, Nina & Nergiz, D. Devrimsel 2012. Methodological Predicaments of Cross-Border Studies. Teoksessa Anna Amelina, Thomas Faist, Nina Glick-Schiller & Devrimsel D. Nergiz (toim.), *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*. Routledge Research in Transnationalism 24. New York, London, Routledge, 1–22.
- Anderson, Benedict 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York, Verso.
- Anttila, Aarne 1985. *Elias Lönnrot. Elämä ja toiminta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 417. Helsinki, SKS.
- Anttonen, Pertti 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. *Studia Fennica Folkloristica* 15. Helsinki, SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Anttonen, Pertti 2014. The Kalevala and the Authenticity Debate. Teoksessa János M. Bak, Patrick J. Geary ja Gábor Klaniczay (toim.), *Manufacturing a Past for the Present. Forgery and Authenticity in Medievalist Texts and Objects in Nineteenth-Century Europe*. Boston & Leiden, Brill, 56–80.
- Anttonen, Pertti 2022. Grimmin veljekset ja 1800-luvun tarinantutkimus suomalaisessa folkloristiikassa. Teoksessa Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka (toim.), *Kaanon ja marginaali. Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki, SKS, 23–50. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>
- Apo, Satu 2003. Lönnrot's Voice in the Kalevala. Teoksessa Lotte Tarkka (toim.), *Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. *Studia Fennica Folkloristica* 13. Helsinki, SKS, 266–279.
- Beiser, C. Frederick 2011. *The German Historicist Tradition*. Oxford, New York, Oxford University Press.
- Bausinger, Hermann 1980. *Formen der "Volkspoesie"*. Tübingen, Universität Tübingen. <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47679> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Bragué, Rémi 1992. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*. Kääntänyt Samuel Lester. South Bend Indiana, St. Augustine's Press.

- Coleman, C. Michael 2010. “You Might All Be Speaking Swedish Today”: language change in 19th century Finland and Ireland. *Scandinavian Journal of History* 1/2010, 44–64.
- Fairclough, Norman 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.
- Foucault, Michel 1972. *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York, Pantheon.
- Frevrt, Ute 2005. Europeanizing German history. *Bulletin of the German Historical Institute*, issue 36, 9–24.
- Grün, Klaus-Jürgen 1993. *Das Erwachen der Materie. Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings*. Hildesheim, Georg Olms.
- Götz, Norbert ja Holmén, Janne 2018. Introduction to the theme issue: “Mental maps: geographical and historical perspectives”. *Journal of Cultural Geography* vol. 35, 2/2018, 157–161.
- Hakamies, Pekka 2008. Henrik Gabriel Porthan kansanrunouden kerääjänä ja tutkijana. *Auraca. Scripta a Societate Porthan edita*. 1/2008, 61–65. <https://journal.fi/aur/article/view/650> (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Hennigfeld, Jochem 1973. *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings “Philosophie der Kunst” und “Philosophie der Mythologie“*. Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain.
- Hobsbawm, Eric 1994/1992. *Nationalismi*. Suom. Jari Sedergren, Jussi Tärskilä ja Risto Kunnari. Vastapaino, Tampere.
- Honko, Lauri 2003. The Quest for the Long Epic: Three Cases. Teoksessa Lotte Tarkka (toim.), *Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. Helsinki, SKS, 191–212.
- Hroch, Miroslav 1985. *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Kääntänyt Ben Fowkes. London et al., Cambridge University Press.
- Hyvönen, Jouni 2004. Lönnrotin eläytyminen kansanrunojen maailmaan. Teoksessa Anna-Leena Siikala, Lauri Hirvilahti & Senni Timonen (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. SKS, Helsinki, 299–339.
- Hyvönen, Jouni 2008. Kalevala Elias Lönnrotin teollisenä projektina. Teoksessa Ulla Piela, Seppe Knuutila & Pekka Laaksonen (toim.), *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki, SKS, 330–359.
- Häkkinen, Kaisa 1994. *Agricolasta nykykieleen. Suomen kirjakielen historia*. Porvoo, Helsinki, Juva, WSOY.
- Hämäläinen, Niina 2012. *Yhteinen perhe, jaetut tunteet. Lyyrisen kansanrunon tekstualisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turku, Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5170-3>
- Hämäläinen, Niina 2020. Säe säkeeltä. Väinö Kaukosen säetutkimukset Kalevalasta. *Sananjalka* 62/2020, 215–235. <https://doi.org/10.30673/sja.91113>
- Ikola, Osmo 1982. Porthan kielentutkijana. *Sananjalka* vol. 25, 1/1983 <https://doi.org/10.30673/sja.86461>
- Itkonen-Kaila, Marja 2012. Louis Léouzou Le Duc. Teoksessa Petja Aarnipuu (toim.), *Kalevala maailmalla. Kalevalan käännösten kulttuurihistoria*. Helsinki, SKS, 96–106.
- Klinge, Matti 1982. *Kaksi Suomea*. Helsinki, Otava.
- Karkama, Pertti 2001. *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 843. Helsinki, SKS.
- Kaukonen, Väinö 1948: *Kalevala ja todellisuus. Eräitä kielenkäytön ongelmia*. Helsinki, Kustanneosakeyhtiö karhu.
- Kaukonen, Väinö 1979. *Lönnrot ja Kalevala*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 349. Helsinki, SKS.

- Kaukonen, Väinö 1988. *Kalevala Lönnrotin runoelmana II. Tösiasiota ja kuvitelmia*. Snellman-instituutin julkaisuja 7. Kuopio, Kustannuskiila.
- Klak, Thomas 2008. World-systems theory: Cores, peripheries and semi-peripheries. Teoksessa Vandana Desai ja Robert B. Potter (toim.), *The Companion to Development Studies*. New York, Routledge, 101–107.
- Kokko, Heikki 2010. Sivistyksen varhaista käsitehistoriaa. *Kasvatus & Aika* 4/2010, 7–23. <https://journal.fi/kasvatusjaaik/article/view/68237> (Luettu helmikuussa 2023.)
- Leerssen, Joep 2012. Oral Epic: The Nation Finds a Voice. Teoksessa Timothy Baycrot ja David Hopkin (toim.), *Folklore and Nationalism in Europe during the Long Nineteenth Century*. Leiden, Brill, 11–26.
- Mignolo, D. Walter ja Tlostanova, V. Madina 2006. Theorizing from the Borders. Shifting to Geo and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory* 2/2006, 205–221.
- Murayma, Isamitsu 2005. *Poesie, Natur, Kinder. Die Brüder Grimm und ihre Idee einer "natürlichen Bildung" in den Kinder- und Hausmärchen*. Heidelberg, Universtätsverlag Winter.
- Saarelainen, Juhana 2019a. *Runous, tieto ja kansa. Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalaisfilosofian kontekstissa*. Turku, Turun yliopiston julkaisu- ja. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7650-8>
- Saarelainen, Juhana 2019b. Kansanrunous luonnon ja kulttuurin rajalla Elias Lönnrotin ajattelussa. Teoksessa Ulla Piela, Pekka Hakamies & Pekka Hako (toim.), *Eurooppa, Suomi, Kalevala. Mikä mahdollisesti Kalevalan?* Kalevalaseuran vuosikirja 98. Helsinki, SKS, 56–78.
- Saarelainen, Juhana 2022. Aatteet ja opit kulttuurihistoriallisina toimijoina. Elias Lönnrotin Kalevala aikakauden oppineen keskustelun tuloksijana. Teoksessa Rami Mähkä, Marika Ahonen, Niko Heikkilä, Sakari Ollitervo & Marika Räsänen (toim.), *Kulttuurihistorian tutkimus. Lähteistä menetelmiin ja tulkintaan*. Cultural History – Kulttuurihistoria 17. Turku, Kulttuurihistorian seura, 177–191.
- Sarajas, Annamari 1984. Snellman ja Kalevala. Teoksessa Pekka Laaksonen (toim.), *Lönnrotin aika*. Kalevalaseuran vuosikirja 64. Helsinki, SKS, 37–45.
- Sarjala, Jukka 2020. *Turun romantiikka. Aatteita, lukuvimmaa ja yhteistoimintaa 1810-luvun Suomessa*. Historiallisia tutkimuksia 283. Helsinki, SKS.
- Saunier, Pierre-Yves, 2013. *Transnational history. Theory and history*. London, Palgrave Macmillan.
- Sihvo, Hannes 2003. *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 940. Helsinki, SKS.
- Siikala, Anna-Leena 2002. The Singer ideal and the enrichment of poetic culture. Why did the ingredients for the Kalevala come from Viena Karelia? Teoksessa Lauri Honko (toim.), *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Helsinki, SKS, 26–43.
- Shields, Rob 1992. *Places on Margin. Alternative Geographies of Modernity*. London, Routledge.
- Smith, D. Anthony 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford et. al., Oxford University Press.
- Steinby, Liisa 2009. The Rehabilitation of Myth: Enlightenment and Romanticism in Johann Gottfried Herder's Vom Geist der Ebräischen Poesie. *Sjuttonhundrata. Nordic Yearbook for Eighteenth-Century Studies*, vol. 6 (2009), 54–79.
- Rantala, Heli 2010. Kulttuurin juurilla: kulttuurin käsite varhaisessa suomalaiskeskustelussa. Teoksessa Heli Rantala ja Sakari Ollitervo (toim.), *Kulttuurihistoriallinen katse*. Cultural History – Kulttuurihistoria 8. Turku, k&h, 19–40. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2015121724776> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Tarkka, Lotte; Haapoja-Mäkelä, Heidi & Stapa-

- nova, Eila 2019. *Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit*. Teoksessa Ulla Piela, Pekka Hakamies & Pekka Hako (toim.), *Eurooppa, Suomi, Kalevala. Mikä mahdollisti Kalevalan?* Kalevalaseuran vuosikirja 98. Helsinki, SKS, 79–106.
- Tarkka, Lotte 2020. ”Se oli neät moailman alku”. Kosmogoninen mielikuvitus kalevalanmittaisessa runossa. Teoksessa Ulla Piela ja Petja Kauppi (toim.), *Tuolla puolen, siellä jossakin. Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki, SKS, 17–43.
- Toews, John Edward 2008. *Becoming Historical. Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Berlin*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Urponen, Maija 2010. *Ylirajaisia suhteita. Helsingin olympialaiset, Armi Kuusela ja ylikansallinen historia*. Helsinki, Yliopistopaino.
- Yun Casalilla, Bartolomé 2007. ”Localism”, global history and transnational history. A reflection from the historian of early modern Europe. *Historisk Tidsskrift* 4/2007, 659–678.
- Vierhaus, Rudolf 1972. Bildung. Teoksessa Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (toim.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1. Stuttgart, Klett-Cotta, 506–551.

II KIRJALLISUUS JA MUISTI RAJOJEN YLITTÄJINÄ

Antti Jalava – ruotsinsuomalainen kirjailija?

Rajojen ylityksiä ja rajanvetoja ruotsinsuomalaisessa etnopolitiikassa

Olin Göteborgin kaupunginkirjastossa, kun sattumoisin näin erään kirjan. Sen nimi oli *Asfalttikukka*. Se oli ilmestynyt vuonna 1980, ja sen oli kirjoittanut joku Antti Jalava. – – Niinpä otin kirjan käteeni ja aloin lukea. Ja piru vieköön, miten minä luin. – – JYMYPAUKKU! Se oli kuin saisi nyrkistä turpaan. Hän kirjoitti minusta! Meistä! Kansastani! Ihmisistä toisella puolella jokea, minne kukaan ei halunnut tulla käymään. Se oli varmasti ensimmäinen kerta, kun joku vaivautui kirjoittamaan meistä. Tuontiarikkeleista. Meistä jotka raatoivat selkänsä piloille. – – Jalava kirjoitti meistä ikään kuin meillä olisi jotain merkitystä. (Jonasson 2017, 69–70, käännös Tuula Kojo.)

Näillä sanoilla Andreas Ali Jonasson, uuden sukupolven ruotsinsuomalainen aktivisti, kuvailee ensikohtaamistaan hiljattain edesmenneen kirjailija Antti Jalavan (1949–2021) tuotannon kanssa. Suomessa syntynyt, mutta lapsena Ruotsiin muuttanut Jalava tuli 1980-luvun alussa laajaan tietoisuuteen suomalaisten siirtolaisuorten ongelmia Ruotsissa kuvaneella läpimurtoteoksellaan *Asfalttblomman* (suom. *Asfalttikukka*, 1981). Jalavaa onkin yleisesti pidetty yhtenä merkittävimmistä ruotsinsuomalaisista kirjailijoista. Lähes neljä

vuosikymmentä ilmestymisensä jälkeen *Asfalttblomman* löysi tiensä myös Jonassonin Käsiin. Hän kuvailee sitä käännekohtaksi omassa suhteessaan suomen kieltä ja suomalaisuutta kohtaan muuttamalla jonkin aiemmin vaietun ja hävetyn heijastuspinnaksi ruotsinsuomalaisten jaetulle kokemukselle Ruotsissa.

Termillä ”ruotsinsuomalaisuus” on perinteisesti viitattu toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä Suomesta Ruotsiin suuntautuneeseen laajamittaiseen työperäiseen muuttoliikkeeseen. Suomalaiseen siirtolaisuuteen Ruotsissa on perinteisesti kytkeytynyt narratiiveja toiseudesta, alkuperänsä häpeämisestä ja kielen menettämisestä, mutta myös sopeutumisesta ja sosiaalisesta noususta. Nämä tarinat elävät yhä ihmisten muistoissa ja kokemuksissa nyt jo useammassa sukupolvessa. Samaan aikaan yleisessä keskustelussa vähemmälle huomiolle on jäänyt ruotsinsuomalaisten vuonna 2000 saama virallinen asema kansallisena vähemmistönä, joka on muovannut suomalaisuuden merkityksiä Ruotsissa perustavanlaatuisesti. Pelkän siirtolaisuutta ja suomalaiskansallista paradigmaa korostavan näkökulman sijasta suomalaisten ja suomen

kielen pitkälle historialliselle läsnäololle Ruotsissa rakentuvan vähemmistöaseman tunnus-taminen on rakentanut suomalaisuutta yhä tiiviimmin osaksi Ruotsin monikulttuurista historiaa etenkin vähemmistöpolitiikassa. Näiden eri kansallisiin konteksteihin kytkeytyvien suomalaisuuden narratiivien samanlaisen läsnäolon vuoksi ”ruotsinsuomalaisuudesta” on muovautunut moniulotteinen käsite. (Ks. Liimatainen 2022.)

Asema kansallisena vähemmistönä on vaikuttanut voimakkaasti ruotsinsuomalaisen kollektiivisen identiteetin ja kulttuurin muotoutumiseen. Erityisesti se on näkynyt 2010-luvulla voimistuneessa ruotsinsuomalaisessa etnopolitiisessa liikehdinnässä, jonka myötä ruotsinsuomalaiset ovat saaneet esimerkiksi oman kansallispäivän ja lipun.¹ Etnopolitiikalla viitataan tässä yhteydessä etnisyyden ympärille rakentuvaan, poliittisesti motivoituun toimintaan. Siihen kytkeytyy keskeisesti niin sanottu ryhmäajattelu (*groupism*), joka viittaa sekä yhteiskunnan että yhteisön itsensä tapaan kohdella ja käsitellä etnisiä ryhmiä yhteiskuntaelämän luonnollisina perusyksikköinä. Yhteisönäkökulmaa tarkasteltaessa erityiseksi huomion kohteeksi asettuvat etnopolitiittiset toimijat (esimerkiksi aktivistit), jotka ovat etnisyyden puolestapuhujia ja joille ”etninen ryhmä” on sekä toiminnan lähtökohta että tavoite. (Brubaker 2006; ks. myös Valkonen 2009, 10–18.) Uusien kollektiivisten symbolien lisäksi ruotsinsuomalaiset toimijat ovat viimeisen kahden vuosikymmenen aikana omaksuneet myös uudenlaisia tapoja toimia tunnustuksen takaamien kulttuuri- ja kielioikeuksien toteutumiseksi. Viime aikoina etnopolitiittiset

kysymykset ovat olleet näkyvästi esillä erityisesti sosiaalisessa mediassa. Siellä toteutetun kampanjoinnin ja aktivismin ytimessä ovat olleet ennen kaikkea suomenkielisten kieli-oikeudet sekä tulkintakamppailut siitä, mitä on olla ruotsinsuomalainen. (Liimatainen 2022, ks. myös Vuorsola 2020.)

Ruotsinsuomalaisuuden tutkimusta ovat perinteisesti värittäneet kansallisesti ankkuroituneet tulkintakehykset. Niiden kautta ruotsinsuomalaisuutta on käsitteellistetty vaihtelevasti sekä osana suomalaista siirtolaishistoriaa esimerkiksi suomalaisten jälkeläisten identiteetikysymysten kautta (esim. Weckström 2011; Agren 2006) että osana ruotsalaista vähemmistöpolitiikkaa kielipoliittisten kysymysten kohdalla (esim. Lainio 2015). Näiden rinnalla ruotsinsuomalainen kirjallisuus ja sen tutkimus tarjoavat erinomaisen kurkistusaukon tarkastella kansallisten, mutta myös poliittisten ja kulttuuristen rajojen ylittämisen myötä syntyneitä erilaisia tapoja käsitteellistää ja kategorisoida ruotsinsuomalaisuutta. Erityisesti Antti Jalavaan eri aikoina kohdistetut vaihtelevat kategorisointirytykset maahanmuuttajakirjailijasta vähemmistökirjailijaan haastavat ruotsinsuomalaisuuden kaltaisen muuttuvan ja moniulotteisen ilmiön käsitteellistämistä pelkkien kansallisten tulkintakehysten kautta. Lisäksi Jalavan kirjailijahahmo on ajankohtainen, sillä hänen tuotantoaan on viime aikoina tuotu uudella tavalla esille sosiaalisessa mediassa toteutetussa ruotsinsuomalaisessa aktivismissa, joka on osaltaan myös korostanut laajemmin kirjallisuuden merkitystä nykyaikaisessa ruotsinsuomalaisessa etnopolitiikassa.

Tämä artikkeli käsittelee ruotsinsuomalaisuuden muuttuvia merkityksiä kirjailija Antti Jalavan hahmon kautta. Tarkastelen Jalavan representaatioita katuaktivismia ja digitaalista aktivismia yhdistelevän Tukholman sissit -nimisen ruotsinsuomalaisen aktivistiryhmän toiminnassa. Pohjustan analyysia tekemällä katsauksen Jalavaan aikaisemmin kohdistettuihin luokittelutapoihin sekä tutkimuksessa että Jalavan teosten vastaanotossa. Ruotsinsuomalaisuutta lähestytään tässä artikkelissa kulttuuritutkimuksen kriittisestä ja vertailevasta näkökulmasta käsin irtautuen kansallisista tutkimusparadigmoista. Tarkastelen ruotsinsuomalaisuutta ylijarajaisesta näkökulmasta pohtien kuitenkin samanaikaisesti myös tämän näkökulman haasteita nykyaikaisen ruotsinsuomalaisuuden tarkastelussa. Artikkelin aineisto koostuu pääasiassa Tukholman sissien Instagram-tilin (@tukholmansissit) sisällöstä vuosilta 2017–2019.² Lähestyn aineistoa laadullisen sisällönanalyysin ja diskursianalyttisen viitekehyksen kautta keskittyen erityisesti Tukholman sissien tapaisten etnopolitiittisten toimijoiden kielenkäyttöön ja kielen keskeisen rooliin sosiaalisen todellisuuden tuottamisessa. Tutkimuksen kriittinen näkökulma korostaa tässä yhteydessä erityisesti kielenkäytön ja yhteiskunnallisten valtasuhteiden kietoutumista toisiinsa (esim. Fairclough 1995).

Ylijarajaisuus näkökulmana ja haasteena ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tutkimisessa

Kirjallisuutta merkityksellistetään usein kansallisesti värityneiden tulkintakehysten kautta. Tämä ilmenee selkeästi esimerkiksi ”kansalliskirjallisuuden” tai ”maahanmuuttajakirjallisuuden” tapaisissa kategorioissa, jotka ylläpitävät kuvitelmia kansakunnista ja kansallisista kulttuureista, mutta myös siitä, kuka milloinkin lasketaan kuuluvaksi näihin kategorioihin tai suljetaan niiden ulkopuolelle. Kirjallisuuden ja kansakunnan välistä tiivistä yhteyttä onkin tutkimuksessa tarkasteltu ”metodologisen nationalismin” käsitteen kautta, jolla viitataan kansallisvaltion näkemiseen luonnollisena ja kyseenalaistamattomana sosiaalisen toiminnan muotona (Grönstrand ym. 2016; ks. myös Wimmer ja Glick Schiller 2003).

”Ylijarajaisuutta” on esitetty vaihtoehdoksi kyseenalaistaa ja irtautua kansallisista rajauksista sekä niihin kätkeytyvistä ennako-odotuksista ja näennäisistä itsestäänselvyyksistä. Suomenkielisessä tutkimuksessa ylijarajaisuuden käsite on pitkälti vakiintunut transnationaalien käännokeksi. Sillä viitataan moninasiin valtioiden rajat ylittäviin verkostoihin, toimintaan ja elämäntilanteeseen (esim. Basch, Blanc-Szanton ja Glick Schiller 1994). Heidi Grönstrand ja muut (2016, 21–22) huomauttavat suomenkielisen termin ”ylijarajaisuus” olevan kuitenkin transnationaaliala avoimempi ja epämääräisempi käsite. Transnationaalisiin verrattuna ylijarajaisuuteen ei liity tutkimuksellisia ennako-oletuksia joidenkin tiettyjen

kategorioiden merkityksellisyydestä, vaan se on avoimempi tarkastelemaan kulloisenkin tiedonintressin kannalta relevantteja rajojen tai kategorioiden ylityksiä (Nissilä 2016). Grönstrand ja kollegat (2016, 22) kuitenkin muistuttavat, että kansallisen kyseenalais-taminen ylijärjestyksen tapaisen käsitteen kautta tarkoittaa samanaikaisesti aina väistämättä myös kansalliseen kiinnittymistä. Tämä ylijärjestyksen kietoutuva metodologinen nationalismi luokin omalta osaltaan haasteen näkökulman soveltamisessa ruotsinsuomalaisuuteen, joka kansalliseksi vähemmistöksi tunnustamisen myötä kiinnittyy poliittisesti ruotsalaiseen kansalliseen kontekstiin.

Ruotsin suomalaistaustaisen väestön muuttuva yhteiskunnallinen ja poliittinen asema on vaikuttanut elimellisesti siihen, miten suomalaistaustaisten kirjailijoiden tuotantoa on ajan saatossa tulkittu ja luokiteltu sekä suomalaisella että ruotsalaisella kirjallisuuden kentällä. ”Ruotsinsuomalaisella kirjallisuudella” on yleensä viitattu toisen maailmansodan jälkeen Ruotsiin muuttaneiden suomalaissiirtolaisten ja heidän jälkeläistensä kirjalliseen tuotantoon. Suomeksi ja viime aikoina yhä enenevässä määrin myös ruotsiksi kirjoitetun ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden teemoja ovat perinteisesti olleet maahanmuuttajakokemuksesta kumpuavat toiseuden ja väliinputoamisen kokemukset. (Gröndahl 2018; Grönstrand 2018; Pynnönen 1991; Vallenius 1998.)

Suomalaiskansallisesta tulkintakehyksestä käsin ruotsinsuomalainen kirjallisuus on perinteisesti luettu osaksi suomalaista, vaikkakin valtionrajojen yli ulottuvaa kansallisen kirjallisuuden kaanonin (Grönstrand ym. 2016,

16–17). Ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden on joskus myös nähty jääneen suomalaisen ja ruotsalaisen kirjallisuusalueen väliin (Rantonen ja Savolainen 2010). Ruotsissa suomalaistaustaisten kirjailijoiden tuotantoa on puolestaan tulkittu ja luokiteltu vaihtelevin tavoin eri aikoina. Siinä missä suomalaistaustaisten kirjailijoiden tuotantoa kategorisoitiin vielä 1980-luvulla maahanmuuttajakirjallisuudeksi, on esimerkiksi Susanna Alakosken ja Eija Hetekivi Olssonin kaltaiset ruotsiksi kirjoittavat nykykirjailijat nähty ennemminkin työläiskirjailijoina ja siten tiiviimmin osana ruotsalaisen kirjallisuuden kaanonin (Gröndahl 2018; Liimatainen 2019; Nilsson 2010). Kun suomalainen siirtolaiskokemus oli vielä 1980-luvulla merkityksellinen ruotsalaiselle yleisölle maahanmuuttajuuden ja toiseuden kuvaajana, on etenkin luokka tarjonnut nykypäivän Ruotsissa varteenotettavamman näkökulman ymmärtää suomalaista kokemusta. Suomalaisiirtolaisten näkeminen työväenluokan kautta on siis muuttanut entiset ”kansankodin kuokkavieraat” ennemminkin sen rakentajiksi ja osaksi tarinaa modernisoituvasta Ruotsista. (Liimatainen 2019, 60; ks. myös Vallenius 1998.) Tätä muutosta selittävät omalta osaltaan maahanmuuttajakirjallisuuden konstruktion enenevässä määrin liitetyt eksotisoidut ja rodullistetut merkitykset sen sijaan että konstruktion viittaisi yleisesti kaikkeen ei-ruotsalaiseen kokemukseen (ks. esim. Gokieli 2017; Liimatainen 2019, 57).

Ruotsinsuomalaisten tunnustaminen kansalliseksi vähemmistöksi on tuonut oman lisänsä tähän jo valmiiksi moniulotteiseen ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden tulkinta-

kenttään. Vuosituhannen vaihteessa tapahtunut poliittinen uudelleen kategorisointi on näkynyt suoraan esimerkiksi tavoissa merkityksellistää suomalaistaustaisia kirjailijoita ja heidän tuotantoaan Ruotsissa. Esimerkiksi pian virallisen tunnustamisen jälkeen ilmestyneessä tutkimuksessa Antti Jalava luokitellaan aiemmasta poiketen vähemmistökirjailijaksi muiden Ruotsissa vaikuttaneiden vanhojen kotimaisten tai alueellisten kirjailijoiden, kuten tornionlaaksolaisten Mikael Niemen ja Bengt Pohjasen tai romanikirjailija ja -aktivisti Katarina Taikonin, rinnalla (ks. Gröndahl 2002, 36). Esimerkki osoittaa, miten vähemmistöpolitiikan myötä Ruotsissa syntynyt uusi etninen luokittelusysteemi maahanmuuttajien ja kansallisten vähemmistöjen välillä on vaikuttanut konkreettisesti myös tapoihin tulkita ja luokitella ruotsinsuomalaista kirjallisuutta.³

Ruotsinsuomalaisten poliittinen uudelleen kategorisointi maahanmuuttajista kansalliseksi vähemmistöksi ei kerro vain poliittisten rajojen ylittämisestä vaan myös siihen vaadituista sosiaalisista ja kulttuurisista rajanylityksistä, joita suomalaissiirtolaiset ovat vuosikymmenien saatossa tehneet Ruotsissa. Näiden rajanylityksien myötä suomalaisuus on rakentunut yhä tiiviimmin osaksi ruotsalaista yhteiskuntaa ja sen kansallista tarinaa yhtäältä luokan, toisaalta historiallista läsnäoloa korostavan vähemmistöaseman kautta. Tämä omalta osaltaan asettaa haasteita ylijärjestykselle näkökulmana ruotsinsuomalaisuuden tutkimisessa vaikka ylijärjestyksen tutkimusotteen avulla voidaankin tarkastella valtiorajojen ylittämisen rinnalla tapahtuvia muita rajojen ylittämisiä ja niiden myötä syntyviä uusia

ilmiöitä (Nissilä 2016). Vaikka nykyaikainen ruotsinsuomalaisuus on tietystä näkökulmasta katsottuna pohjimmiltaan ylijärjestyksellinen, sen kokonaisvaltainen ymmärtäminen tässä uudessa vähemmistöpoliittisessa kontekstissa vaatii eittämättä huomion kiinnittämistä myös niihin rajanylityksiin – tai oikeastaan rajanvetoihin – joita on tapahtunut kansallisesti merkityksellistettyjen rajojen ylittämisen jälkeenkin. Kun ruotsinsuomalaisten tapainen maahanmuuton pohjalta rakentunut ryhmä on tullut uudessa kotimaassaan tapahtuneiden poliittisten muutosten myötä nähtäväksi osana Ruotsin monikulttuurista historiaa, tutkimuksessa on tärkeää ottaa ylijärjestyksen lähestymiskulman rinnalla huomioon myös samaan aikaan läsnä olevat muutkin kansalliset kontekstit ja tulkintakehykset. Niitä ei tule kuitenkaan pitää kyseenalaistamattomina oleuksina, vaan tietoisina valintoina ja vertailun lähtökohtana (ks. Grönstrand ym. 2016, 18).

Antti Jalava ja autenttisuuden haaste

”Maahanmuuttajakirjallisuuden” konstruktion on nähty kyseenalaistavan kansallisen kategorian keskeisyyttä kirjallisuudessa, mutta samaan aikaan se rakentuu väistämättä kansallisen kategorian varaan jonakin siitä poikkeavana tai ulkopuolisena (Löytty 2015). Teoksen kategorisointi ”maahanmuuttajakirjallisuudeksi” perustuu usein kirjailijoiden henkilökohtaisen taustan tai muiden ominaisuuksien pohjalta tehtäviin luokitteluihin, joiden nähdään takaavan kertomusten autenttisuus. Näihin luokitteluihin on esitetty

vaikuttavan ennen kaikkea niin sanotut paratekstuaaliset elementit kuten kirjailijan vieraankuuloiseksi mielletty nimi tai valtaväestöstä poikkeava ulkonäkö. (Kongslin 2005; Löytty 2015; Nilsson 2010.) Kirjallisen tuotoksen tulkinta maahanmuuttajakirjallisuudeksi on nähty perustuvan myös teoksien kielelliseen ja sosiaaliseen hybridisyyteen, jonka on nähty varmistavan teoksen autenttisuus (Määttä 2016). Kysymys autenttisuudesta asettuu kuitenkin haastavaksi tilanteessa, jossa samaa kirjallisuutta on luokiteltu eri aikoina ja eri näkökulmista käsin sekä osaksi kansallista kirjallisen kategoriaa että sen ulkopuolelle. Tämä näkyy erityisen selvästi Antti Jalavan kohdalla.

Porissa vuonna 1949 syntynyt Antti Jalava vietti lapsuutensa Lappeenrannassa, mutta muutti perheensä mukana Ruotsin Västeråsiin vuonna 1959.⁴ Jalavan tuotannon on nähty käsitelleen maahanmuuttajien toisen polven kokemusta, identiteettikriisiä, kielen menetystä ja marginalisoitumista erityisesti lasten ja nuorten näkökulmasta (Gröndahl 2018). Jalavan kirjailijanuraan vaikuttivat suuresti henkilökohtaiset nuoruusvuosien kokemukset identiteetin menettämisestä ja joutumisesta kielitaidottomana ruotsalaiseen kouluun (ks. esim. Jalava 1988). Jalavan koulunkäynti ajoittuu assimiloivan kielipolitiikan aikakaudelle ennen 1970-luvun puolivälissä Ruotsissa esiteltä uutta monikulttuurisuuspolitiikkaa, joka takasi maahanmuuttajille esimerkiksi omakielisiä palveluja ja koulutusta. Kuten Sirkku Latomaa (2010, 41) huomauttaa, kielipolitiikka ja yhteiskunnan asenteet kulkevat usein käsi kädessä ja voivat saada maahan-

muuttajan oman kielen näyttämään arvottomalta rasitteelta. Monen muun suomalaisen siirtolaislapsen tavoin Jalava lopetti suomen puhumisen varhain, mutta opetteli kielen kuitenkin uudelleen nuorena aikuisena. Identiteetti- ja kielikysymysten rinnalla Jalavan nuoruutta Ruotsissa on kuvattu myös tuuliajolla olemisena vailla koulutusta ja katkerana yhteiskuntaa kohtaan. Suomen kielen kautta Jalava kuitenkin löysi henkisen perintönsä ja juurensa. Jalavan kiinnostus politiikkaan ja itsensä sivistämiseen heräsi puolestaan vuoden 1968 nuorisoradikalismien ja Vietnam-liikkeen myötä (Pitkälä-Kallio 1984, 6).

Ruotsiksi kirjoittaneen Jalavan ensimmäinen pienoisanovelli *Matti* (ei suomennettu) ilmestyi vuonna 1974 ja nuorisokirja *Jag har inte bett att få komma* (suom. *Kukaan ei kysynyt minulta*, 1978) vuonna 1976. Jalavan todellinen läpimurtoteos oli kuitenkin *Asfaltblomman*, jota kuvailtiin syksyn 1980 kohutuksi kirjataipaukseksi Ruotsissa. Siirtolaisuuden ongelmia käsittelevä realistinen kehitysromaanin suomalaisen lasten ja nuorten aikuisten kohtaloista Ruotsissa osallistui suoraan maassa käynnissä olleeseen ajankohtaiseen keskusteluun siirtolaisten oikeuksista ja ongelmista, kuten juurettomuudesta, identiteettiongelmissa, turvattomuudesta, äidinkielen menettämisestä ja sopeutumisen pakosta (Pitkälä-Kallio 1984; Vallenius 1998). *Asfaltblomman* ilmestyi myös televisioelokuvana vuonna 1984. Jalavan myöhempään tuotantoon kuuluvat romaanit *Sprickan* (1993, suom. *Halkeama* 1993) ja *Känslan* (1996, ei suomennettu), joissa Jalava jatkoi toisen polven teeman käsittelyä. Jalava kuoli Tukholmassa elokuussa 2021 72-vuotiaana.

Asfaltblomman menestyi myös Suomessa, jossa se ilmestyi vuonna 1981 Pentti Saarikosken (1937–1983) käentämänä. Teos esimerkiksi voitti arvostetun Kalevi Jäntin palkinnon vuonna 1982 ja samana vuonna myös Saarikoski sai valtion kirjallisuuspalkinnon käännöstyöstään. *Asfaltblomman* nähtiin Suomessa ilmestymisensä aikoihin pitkälti jatkeena suomalaiselle kirjalliselle perinteelle. Viitaten suomalaiseen työläiskirjallisuuteen esimerkiksi *Helsingin Sanomat* kirjoitti teoksen arvioissa vuonna 1981 sen liittyvän ”maineikkaaseen proosamme perinteeseen. Tehtaan varjosta tiedostamisen kautta voittoon!” (Kankaanpää 1981, 30.)

Ruotsissa kirja vastaanotettiin puolestaan tyypillisenä maahanmuuttajakirjallisuutena. Teosta tulkittiin voimakkaasti Jalavan oman taustan kautta omaelämäkerrallisena kuvauksena maahanmuuttajan tai maahanmuuttajien toisen sukupolven kokemuksesta. Lisäksi vastaanotossa korostui maahanmuuttajakirjallisuuden konstruktion yleisesti liitettyä epäyksilöllistämistä kuvaamalla Jalava laajan, homogeenisen maahanmuuttajien ryhmän autenttisenä äänenä (Liimatainen 2019; ks. myös Gokieli 2017). Tähän ryhmään nähtiin suomalaisten lisäksi kuuluvan myös muita Ruotsiin siirtotyöläisinä muuttaneita ryhmiä kuten assyrialaisia ja jugoslaviaalaisia (ks. Tiefenthal 1980, 4). *Asfaltblommanin* tulkintaa työläiskirjallisuutena pidettiin puolestaan paradoksaalisena (ks. Schildt 1980), vaikka kirjallisuudentutkimus on myöhemmin kiinnittänyt huomiota myös etnisyyden ja luokan välisiin yhteyksiin (esim. Nilsson 2010). Jalavan tuotannon teemoja on myöhemmässä

tutkimuskirjallisuudessa tulkittu myös työväenluokan kautta (ks. Wendelius 2002).

Mutta mikä sitten oli Jalavan oma suhtautuminen häneen kohdistuneisiin luokitteluyrityksiin? Jalava torjui systemaattisesti itseensä ja tuotantoonsa kohdistuneita kategorisointirytyksiä eikä esimerkiksi pitänyt suomalaisten pyrkimyksistä luokitella hänet osaksi suomalaista kirjallisuutta (Pynnönen 1982, 19). Siirtolaiskirjailijaksi tai toisen polven siirtolaiskirjailijaksi kutsuminen ei myöskään saanut hänen hyväksyntäänsä (Pitkälä-Kallio 1984; ks. myös Pennanen 1981), vaikka hän totesikin, että kirjailijan työn kannalta on hyvä olla siirtolainen, koska tällöin ymmärtää paremmin ”urbaanien yhteiskuntien juurettomia” (Pitkälä-Kallio, 1984, 12). 1990-luvulla Jalava torjui myös yritykset luokitella hänet työläiskirjailijaksi, sillä hän ei nähnyt kirjallisella lahjakkuudella olevan mitään tekemistä yhteiskunnallisen aseman kanssa (Jordahl 1996). Jalava itse tunsu kuuluvansa ruotsalaiseen kirjailijakuntaan ja kirjallisuusperinteeseen. Pyrkimyksissä yhdistää suomalaisuutta ja ruotsalaisuutta tuotannossaan Jalava tavoitteli omien sanojensa mukaan synteisiä, mutta ei hybridisyyden kaltaista sekoittumista (Pitkälä-Kallio 1984, 9).

Jalavaa on usein nimitetty myös ruotsinsuomalaiseksi kirjailijaksi, mutta se, mitä tällä kategoriolla tarkoitetaan, on monitulkintaista ruotsinsuomalaisuuden muuttuvien merkitysten vuoksi. Ruotsinsuomalaiseksi kirjallisuudeksi on usein varauksetta määritelty kirjailijoita heidän alkuperänsä eikä esimerkiksi kirjailijoiden oman kulttuuri-identiteetin perusteella (Liimatainen 2019). Usein ruotsinsuomalaisiksi luokitellut kirjailijat ovat olleet

myös Suomessa syntyneitä, kun taas Ruotsissa syntynyt uusi kirjailijasukupolvi on tehnyt voimakkaammin tuloaan vasta tällä vuosituhanella (ks. esim. Gröndahl 2018, 40–43; Rantonen 2013, 217–219). Jalava itse suhtautui kielteisesti myös ruotsinsuomalaisen kirjailijan nimilappuun kokien määrittelyn ahtaana sekä ajatuksia ja toimia rajoittavana (Pynnönen 1982, 19). Vaikka 1980-luvulla ruotsinsuomalaisuus-käsite alkoi etnopolitiittisten toimijoiden puheissa jo hiljalleen muuttua maahanmuuttajuudesta orastavaksi vähemmistöidentiteetiksi huipentuen vuosituhannen vaihteessa saatuun viralliseen tunnustukseen (ks. Liimatainen ja Carlsson 2021), Jalavalle ruotsinsuomalaisuus merkitsi ennen kaikkea siirtolaisuutta ja henkistä köyhyyttä, jota ruotsinsuomalainen ympäristö hänelle edusti. Ruotsinsuomalaisesta kulttuurista ei Jalavan mielestä voinut myöskään puhua, sillä sitä ei hänen mukaansa ollut olemassa. Jalava näki, että ruotsinsuomalaisten oli itse järjestettävä elämänsä puitteet ilman suomalais- tai ruotsalaisapua (Pitkälä-Kallio 1984, 12).

Toisin kuin tämän artikkelin alussa lainatussa otteessa Jonassonilta (2017), *Asfaltblomman* ei saanut ilmestyessään varauksetonta hyväksyntää myöskään Ruotsissa asuvan suomalaisyhteisön keskuudessa, sillä kirjan ongelmalähtöiseen kuvaukseen ei haluttu identifioitua sen kuvaamien haasteiden ajankohtaisuuden vuoksi (Pitkälä-Kallio 1984; ks. myös Pennanen 1981). Samaan aikaan yritykset kategorisoida Jalava juuri ruotsinsuomalaiseksi kirjailijaksi kertovat omalta osaltaan oman kirjallisuuden keskeisestä merkityksestä ruotsinsuomalaiselle vähemmistölle ja sen kulttuurisen identitee-

tin luomiselle (Jokinen 1996).

Tukholman sissit ja uusi ruotsinsuomalainen etnopolitiikka

Vaikka Jalavan kirjallinen tuotanto päättyi 1990-luvulla, ei hän ole suinkaan kadonnut ruotsinsuomalaiselta kentältä. Jalava ja hänen tuotantonsa ovat saaneet viime aikoina uudenlaista huomiota osana nykyaikaista, kansallisen vähemmistötunnustuksen myötä voimistunutta ruotsinsuomalaista etnopolitiikkaa. Tämä uusi ruotsinsuomalainen etnopolitiikka ponnistaa siirtolaihistorian sijasta suomalaisuuden uudesta vähemmistöpoliittisesta viitekehyksestä merkityksellistään ruotsinsuomalaisuutta enenevässä määrin osana ruotsalaista yhteiskuntaa ja historiaa.

Yksi esimerkki nykyaikaisesta ruotsinsuomalaisesta etnopolitiikasta on alkuvuodesta 2017 Instagramissa aktivoitunut Tukholman sissit -niminen ruotsinsuomalainen aktivistiryhmä, joka yhdistelee toiminnassaan urbaania katuaktivismia ja digitaalista aktivismia. Ryhmän keskeinen aktivismin muoto on suomenkielisten ja ruotsinsuomalaista kulttuurista kuvastoa kuvaavien tarrojen ja julisteiden liimaaminen julkiseen tilaan pääasiassa Tukholmassa (ks. kuva 1) ja niistä otettujen kuvien jakaminen Instagramissa.

Tukholman sissit -ryhmä edustaa omien sanojensa mukaan ruotsinsuomalaista kansallista vähemmistöä ja kuvaa poliittista ideologiaansa vasemmistolaiseksi (ks. Sonck 2017). Vaikka ryhmä toimii anonyymisti, sen taustalla on mitä todennäköisimmin uutta, Ruotsissa



Tukholman sissit -aktivistiryhmän tarra Tukholmassa. Valok. Tuire Liimatainen 2019.

syntyntä ja kasvanutta ruotsinsuomalaista kulttuurieliittiä, jolla on edeltäviin suomalaissukupolviin verrattuna hyvin erilaiset lähtökohdat käsitellä alkuperään, kulttuuriin ja kuulumiseen liittyviä kysymyksiä (Liimatainen 2022, 88–89). Aktivisminsa kautta Tukholman sissit peräänkuuluttavat ruotsinsuomalaisille vähemmistölain perusteella kuuluvia kielioikeuksia ja näkyvyyttä julkisessa tilassa.

Lisäksi ryhmän voi nähdä kiinnittyvän ruotsalaisessa yhteiskunnassa käynnissä oleviin ajankohtaisiin dekolonisaatioprosesseihin, jotka haastavat kansallisvaltioajatteluun kiinteästi liittyvää yksikielisyyden ideologiaa sekä sitä ylläpitäviä rakenteita ja ajatusmalleja. Tästä näkökulmasta käsin ruotsinsuomalaisuuden kytkeytyy enenevässä määrin tietoisuus Ruotsin valtion muita kansallisia

vähemmistöjä, kuten tornionlaaksolaisia ja saamelaisia, kohtaan harjoittamasta kulttuurisesta ja kielellisestä assimiloinnista, jota on viime vuosina käsitelty esimerkiksi kulttuuriperinnön palauttamisen ja totuuskomissioiden muodossa. (Ks. Liimatainen 2022, 55–60.)

Tukholman sissien aktivismi torjuu aktiivisesti maahanmuuttajuudelle rakentuvaa tulkintaa ruotsinsuomalaisuudesta haastamalla Suomeen ja suomensuomalaiseen kulttuuriin kiinnittyviä ylijalaisia yhteyksiä. Niiden sijaan ryhmä korostaa ruotsinsuomalaisuuden ja suomen kielen kotoperäisyyttä sekä paljon pidempää historiallista läsnäoloa Ruotsissa seuraten ruotsalaisen vähemmistöpoliittikan vallitsevia diskursseja. Tämä näkyy esimerkiksi Tukholman sissien aktivismin kuvastossa, jossa on viittauksia vanhempiin suomalaisuuden kerrostumiin Ruotsissa, kuten metsäsuomalaisiin. Esimerkiksi yhdessä yleisesti näkyvässä aktivistitarrassa on kuvattuna suomalainen kirjailija ja kansanperinteen kerääjä Carl Axel Gottlund (1796–1875), joka tallensi metsäsuomalaista kulttuuria ja pyrki kohentamaan metsäsuomalaisten kielellistä ja kulttuurista asemaa. Gottlundia kuvaavissa tarroissa lukee usein Tukholman sissien nimi sekä kielelliseen emansipaatioon rohkaiseva kehoitus ”Puhu omaa kieltäsi”.

Tukholman sissit haastavat aktivismillaan myös suomalaisuuteen Ruotsissa liitettäviä stereotyyppioita ja ennakkoluuloja. Esimerkiksi ryhmän nimi on suora viittaus ”Slussenin sisseihin”, joka viittaa Tukholman Slussenin ympäristössä aikanaan oleskelleisiin alkoholisoituneisiin ja syrjäytyneisiin suomalaissiirtolaisiin.⁵ Siirtolaisuushistorian sijasta aktivisti-

ryhmän nimessä nämä ongelmalähtöiset ja stigmatisoidut merkitykset kääntyvät kuitenkin uudelleenlaisiksi voimavaraksi ja keinoksi rakentaa yhteisöä mobilisoimalla vähemmistö symboliseen sissisodankäyntiin kielioikeuksiansa puolesta. Nimi herättää myös mielleyhtymiä sissiaktivismiin tai sissimarkkinointiin, joka pyrkii keskustelun synnyttämiseen pienillä ja kustannustehokkailla, mutta luovilla ja tuloksellisilla keinoilla.

Jalava sissisodassa

Antti Jalava näkyy Tukholman sissien aktivismissa eri tavoin. Aktivistien Instagramissa kuvaamissa tarroissa ja julisteissa on säännöllisesti löydettävissä suomen- ja ruotsinkielisiä otteita *Asfaltblommanista*, mutta myös lainauksia Jalavan muusta tuotannosta ja haastatteluita. Ryhmän levittämät tarrat ovat pääasiassa digitaalisesti suunniteltuja ja painettuja, mutta katukuvaan ja esimerkiksi julkisiin liikennevälineisiin sijoitetut graffitinomaiset julisteet on tehty tusseilla ja sabloneilla. Aktivismin visuaaliset ja taiteelliset elementit korostuvat Instagram-kuvavirrassa myös kuvilla kahdesta Tukholman esikaupunkialueella sijaitsevasta muraalista, joiden mustille taustoille on maalattu valkoisin kirjaimin lainauksia Antti Jalavan tuotannosta. Kommunikatiivisten ja affektiivisten ominaisuuksiensa vuoksi seinämaalaukset ovat erilaisissa yhteiskunnallisissa liikkeissä usein käytetty keino rakentaa ja ylläpitää kollektiivisia identiteettejä. Sen lisäksi, että seinämaalaukset ovat kustannustehokkaita viestinnän välineitä, niiden avulla

voidaan tuottaa symboleja yhteiskunnallisille liikkeille ikuistamalla esimerkiksi lainauksia niiden johtajilta, jollaiseksi Jalava myös omalla tavallaan rakentuu Tukholman sissien aktiivisissa. Seinämaalausten vaikuttavuus voi perustua myös niiden silkkaan kokoon, mikä voi jo itsessään herättää tunteita katsojassa (Rolston ja Berastegi 2015).

Kirjallisuudentutkimuksesta poiketen Jalavan tuotantoa ei tulkita Tukholman sissien aktiivisissa maahanmuuttajuuden, kansallisesti värityneiden ylijarajisten tulkintakehysten tai suomalaisten siirtolaishistoriaan kietoutuvien ongelmalähtöisten tulkintakehysten kautta. Jalavan tuotantoa ei myöskään tulkita luokan tematiikan kautta. Sen sijaan valikoiduissa lainauksissa korostuu ennen kaikkea voimaantumisen ja vastarinnan tematiikka, joka palvelee pitkälti myös Tukholman sissien aktivismin tavoitteita ja keinoja edistää ruotsinsuomalaisen kansallisen vähemmistön asemaa. Tämä ilmenee esimerkiksi usein toistuvassa otteesta *Asfaltblomman*-teoksesta:

Et kai sä luule että ne on päästäny tänne kaikki suomalaiset ja kreikkalaiset ja turkkilaiset ja jugoslaavit sen takia että ulkomaalaiset on niistä hauskoja? Paskan marjat. Me ollaan täällä tekemässä duunia, duunia eikä mitään muuta. Kun sä ja mä oltiin pikkasia ne haistatti meillä paskat, ne halus tänne vaan sun mursas ja farsas ja Juhan, ne tartti työvoimaa, ne toivat maahan sun mursan ja farsan ja Juhan, kuuletko – se oli *tuontia*. Fattaat sä mitä se merkitsee? Että ne setelit mitä sä saat kun olet työttömänä on yhtä hyvin meidän kuin niittenkin fyrkkää, me ei olla niille yhtä paskasta äyriä velkaa, ne ne snuttaa eikä me, ne ne on loisia ja parasjiiteja. Jos ne halveksii sua kunnes sä alat halveksiin

itseäs se merkitsee että ne on rasisteja eikä että sä oot halveksittava. Heitä helvettiin toi että sä inhoot itseäs ja anna mutsis ääntää väärin ja tehdä virheitä ja näyttää että me ollaan suomalaisia, meillä ei ole mitään peiteltävää. Säre peili ja alota alusta! Huomenna. (Jalava 1981, 161, käännös Pentti Saarikoski, korostus alkuperäisessä.)⁶

Yllä oleva ote havainnollistaa hyvin Jalavan ilmaisuvoimaista kieltä. Se korostuu erityisesti *Asfaltblommanissa*, jota Jalava kirjoitti omien sanojensa mukaan vihan vallassa (Pitkälä-Kallio 1984, 20). Otteessa korostuu katkeruus ja viha ruotsalaista yhteiskuntaa kohtaan. Yhteiskuntaa tarkastellaan toisen maahanmuuttajasukupolven näkökulmasta, sen, joka ei itse valinnut muuttaa Ruotsiin, mutta joka silti joutui kantamaan maahanmuuttajuuden taakkaa häpeän, toiseuden ja ulkopuolisuuden muodossa. Teksti kuitenkin kasvaa loppua kohti kehottaen kääntämään yhteiskunnan ulkopuolelta asettamat sisäistetyt toiminta- ja ajattelutavat aktiiviseksi vastarinnaksi. Lopun metaforinen peilin särkeminen kannustaa negatiivisen minäkuvan hylkäämiseen hyväksymällä oma kulttuurinen ja kielellinen perintö, ja sitä myöten uuden aloittamisen.

Mutta miten autenttisenä pidetty toisen polven suomalainen maahanmuuttajakokemus on mahdollista tulkita ruotsinsuomalaisen kansallisen vähemmistön kokemuksen kuvaukseksi? Ongelmalähtöisen ja maahanmuuttajuutta korostavan luennan sijasta *Asfaltblomman* tulkitaan aktiivisissa Ruotsissa syntyneiden ja kasvaneiden, mutta etnisen ja kielellisen alkuperän vuoksi yhteiskunnan marginaaliin jääneiden kokemuksena. Tästä tulkintänäkökulmasta autenttinen ruotsinsuo-

malainen kokemus ei määrity ensisijaisesti siirtolaisuuden ja Suomeen kiinnittyvien ylijäräisten yhteyksien kautta, vaan jonain, joka määrittäytyy ennen kaikkea suhteessa ruotsalaiseen yhteiskuntaan. Eeva Pitkälä-Kallio (1984, 91) huomauttaa Jalavan teosten yhteiskuntakuvan olevan pessimistinen, mikä korostuu myös edellä olevassa otteessa. Jalavan tuotannossa kukaan ei ota vastuuta byrokraattisiin järjestelmiin jumiin jääneistä ihmisistä. Yhteiskunnassa on yleensä läsnä myös valtarakenteen yläpäässä olevia sortajia, kuten esimerkiksi työnantajia, jotka jättävät sorretuille vaihtoehtoiksi jäädä passiiviseksi siron kohteeksi tai puolustautua tekemällä vastarintaa.

Myös kansallisten vähemmistöjen näkökulmasta kansallisvaltio rakentuu usein myös samalla tavalla sortavana ja alistavana, mutta luokan sijasta sorto perustuu vähemmistökontekstissa valtaväestöstä poikkeavalle etnisyydelle tai alkuperälle. Tukholman sissien aktivismissa toistuukin laajemmin samankaltainen pessimistinen yhteiskuntakuva, jossa valtio ei noudata vähemmistöoikeuksia ja jossa vähemmistöt joutuvat kohtaamaan jatkuvaa syrjintää, ennakkoluuloja ja pelkoa kielellisen ja kulttuurisen alkuperänsä vuoksi. Tässä tilanteessa myös kansalliselle vähemmistölle jäävät vaihtoehtoiksi alistuminen tai vastarintaan nouseminen, joista Tukholman sissit ovat valinneet jälkimmäisen.

Tukholman sissien lisäksi tällä neljän vuosikymmenen takaisella tekstillä on myös laajemmin yhtymäkohtia nykyaikaiseen ruotsinsuomalaiseen kenttään. Esimerkiksi Anu Koivunen (2017) on todennut samankaltaisen

häpeän ja ylpeyden tematiikan olevan läsnä tämän päivän ruotsinsuomalaisessa kulttuurisessa kuvastossa, jossa uudet kouluttautuneet ja monikulttuuriseen Ruotsiin integroituneet sukupolvet ovat kääntäneet suomalaisen siirtolaiskokemukseen liittyvän häpeän uudelleen symboliseksi pääomaksi. Samankaltaiset kehotukset puhua suomea ja osoittaa ylpeyttä kulttuurisesta ja kielellisestä perinnöstä toistuvat myös 2010-luvulla toteutetuissa ruotsinsuomalaisissa etnopolitiittisissa kampanjoissa (Liimatainen 2022).⁷

Kielellisen emansipaation tilat

Tukholman sissien aktivismiin valikoituneista otteista Jalavan tuotannosta on läsnä keskeisesti myös kieli, joka on tyypillinen teema niin Jalavan tuotannossa kuin Tukholman sissien aktivismissa. Kieli esitetään Tukholman sissien Jalava-viittauksien kautta keskeisimpänä keinona saavuttaa emansipaatio, jonka myötä kansallinen vähemmistö voi aktiivisesti nousta puolustamaan kulttuurista identiteettiään. Tämä näkyy esimerkiksi toisessa Tukholman sissien usein käyttämässä viittauksessa, joka on lainattu Jalavan viimeiseksi jääneen *Känslan*-romaanin ilmestymisen yhteydessä tehdystä haastattelusta *Dagens Nyheter* -sanomalehdestä: ”Kun saavuin Helsinkiin, minun piti juoda ruotsalainen minäni pöydän alle saadakseni suomalaiselta pois suukapulan. Niin se oli. Täysin kouriintuntuvasti. Se oli puhdasta sissisodankäyntiä, sisäinen vapaussota.” (Jordahl 1996, käänös Tuire Liimatainen.)

Otteessa kaiku ensimmäisen otteen tavoin

ulkoa asetettujen toiminta- ja ajattelutapojen sitkeä läsnäolo, mutta myös halu päästä niistä eroon. Jalava kutsuu tätä taistelua kiinnostavasti sissisodankäynniksi laajentaen Tukholman sissien nimessä esiintyvän sissi-viittauksen merkitystä kattamaan myös yksilön oman henkisen kamppailun vähemmistön edustajana enemmistöyhteiskunnassa. Samanaikaisesti esimerkiksi on selkeästi läsnä myös Jalavan sekä laajemmin Ruotsin suomalaistaustaisen väestön ilmeiset ylirajaiset yhteydet Suomeen. Maahanmuuttajan kaipauksen ja paluumuuton tematiikan on nähty myös olleen voimakkaasti läsnä Jalavan kirjallisessa tuotannossa (esim. Pitkälä-Kallo 1984). Kun maahanmuuttajakirjallisuuden tulkintakehyksestä Jalavan kaipuu voidaan tulkita kaipauksena Suomeen ja alkuperäisinä pidetyille juurille, rakentuu tämä halu Tukholman sissien aktivismissa ennemminkin kaipuuksi kieltä, yhteisöä ja kuulumisen tunnetta kohtaan. Siinä missä Suomi oli Jalavalle paikka, jossa kielellinen emansipaatio oli mahdollista saavuttaa, Tukholman sissien pyrkimys tukea suomen kielen elinvoimaa ja näkyvyyttä ruotsalaisessa yhteiskunnassa korostaa puolestaan Ruotsia ensisijaisena kielellisen emansipaation tilana (ks. myös Vuorsola 2020).

Kaipauksen ja paluumuuton tematiikasta huolimatta Tukholman sissien Jalava-viittauksissa on läsnä myös kirjailijan tietoisuus suomen kielen ja suomalaisuuden historiallisesta läsnäolosta nykyisen Ruotsin kansallisvaltion alueella vuosikymmenenä, jolloin historiatietoisuus alkoi vasta hiljalleen kasvaa ruotsinsuomalaisten keskuudessa (esim. Liimatainen ja Carlsson 2021). Esimerkiksi käänös alla

olevasta otteesta Jalavan *Kirjastolehteen* vuonna 1983 kirjoittamasta tekstistä esiintyy useissa Tukholman sissien julisteissa ja tarroissa.⁸ Lisäksi se esiintyy myös toisessa aktivistien tekemässä seinämaalauksessa:

Se että ruotsinsuomalaiset jatkuvasti, keskiajasta lähtien, ovat antaneet ajaa itseään nurkkiin, niin että heistä muutaman sukupolven päästä on jäljellä vain yksittäisiä paikannimiä tai lainasanoja, kotiseutumuseon näyttelyseinä tai esikaupunkialueen tuulenpieksemä asfalttikäytävä, se on minulle arvoitus. (Jalava 1983, 143.)

Otteessa Jalava kiinnittää huomion suomalaisuuden ja suomen kielen vuosisataiseen läsnäoloon Ruotsissa, mutta samaan aikaan niihin harvoihin jälkiin, joita tämä pitkä historia on jättänyt. Korostamalla jäljelle jääneitä paikannimiä ja lainasanoja Jalava huomauttaa julkisen tilan kuitenkin sisältävän jälkiä myös muista kielistä ja kulttuureista, jotka ovat olleet vuosisatoja läsnä kansallisvaltion yksikielisen ja -kulttuurisen hegemonian rinnalla, mutta ilman samanlaisia mahdollisuuksia selvitä elävänä kielenä tai kulttuurina. Tämä toimii myös ilmiselvänä inspiraationa Tukholman sisseille, jotka pyrkivät modernin aktivisminsa keinoin paljastamaan ja palauttamaan vähemmistökieltä ja -kulttuuria näkyväksi ruotsalaiseen julkiseen tilaan.

Vähemmistökirjailijoita ja tovereita

Vaikka Jalavaa kuvattiin 1980-luvun alussa yleisesti maahanmuuttajakokemuksen autenttisenä äänenä, näyttäytyy Jalavan kirjaili-

jahahmo Tukholman sissien aktivismissa ruotsinsuomalaisen vähemmistöajattelun edelläkävijänä ja sen autenttisena äänenä. Jalavan tulkitseminen vähemmistökirjailijana maahanmuuttaja- tai työläiskirjailijan sijasta korostuu myös katsottaessa muita Tukholman sissien aktivismissa esiintyviä kirjallisuusviitauksia.

Instagramin kuvavirrassa esiintyy aika ajoin sissiaktivistien Tukholman lähijuniin sijoittamia käsin kirjoitettuja julisteita, joista on löydettävissä viittauksia erityisesti tornionlaaksolaisiin kirjailijoihin Mona Mörtlundiin (s. 1957) ja Bengt Pohjaseen (s. 1944). Tornionlaaksolaiset ovat yksi Ruotsin viidestä kansallisesta vähemmistöstä, ja vuoden 2000 vähemmistösopimuksiin liittymisen myötä Tornionjokilaakson alueella puhuttava meänkieli vahvistettiin myös viralliseksi kansalliseksi vähemmistökieleksi. Sekä Mörtlund että Pohjanen ovat olleet tärkeitä hahmoja tornionjokilaaksolaisessa etnopolitiisessa liikehdinnässä sekä kulttuurisessa ja kielellisessä revitalisaatiotyössä 1980-luvulta lähtien. Pohjanen on esimerkiksi ollut keskeinen hahmo meänkielen kehittämisessä kirjakieleksi. (Wande 1996.)

Tukholman sissien valikoimat otteet Mörtlundin ja Pohjasen tuotannosta keskittyvät myös kieleen. Ne käsittelevät meänkielen puhujien kokemuksia kielen ja identiteetin menettämisestä osana kielelliseen ja kulttuuriseen yhtenäisyyteen pyrkinyttä ruotsalaista assimilaatiopolitiikkaa. Yhdessä julisteessa on esimerkiksi nähtävissä ruotsinkielinen versio Pohjasen alun perin vuonna 1973 julkaisusta runosta *Jag är född utan språk*. Runossa

Tornionjokilaaksossa puhuttu suomi esitetään stigmatisoituneena ja marginalisoituneena Ruotsin kansallisvaltiossa (Heith 2012, 89).

Muiden vähemmistökirjailijoiden kanssa samaan digitaaliseen tilaan ja kulttuuriseen kuvastoon sijoitettuna Jalavan tuotanto voidaan ymmärtää kuvauksena kansallisen vähemmistöryhmän kokemuksesta ruotsalaisessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi Jalavan tuotannossa myös esiintyvä teema kielen menettämisestä tulkitaan tästä viitekehyksestä käsin ennen kaikkea assimilaatiopolitiikan seuraukseksi. Vaikka assimilaatiopolitiikka on vaikuttanut niin kansallisten vähemmistöjen kuin maahanmuuttajien mahdollisuuksiin ylläpitää omaa kieltä ja kulttuuria, vuosittain vaihteessa luotu uusi vähemmistöpolitiikan kenttä on jakanut maahanmuuttajat ja kansalliset vähemmistöt yhä selvemmin eri kategorioihin. Tämä korostaa etenkin kansallisiin vähemmistöihin kohdistunutta assimiloitipolitiikkaa, mutta myös valtion keskeistä roolia vähemmistökielten revitalisaatiotyössä – myös suomen kielen kohdalla.

Tornionlaaksolaisten kirjallisuusviitteiden lisäksi Tukholman sissien aktivismissa on löydettävissä viittauksia myös *Asfaltblommans* kääntäneeseen Pentti Saarikoskeen, joka monimutkaistaa omalta osaltaan kysymystä ruotsinsuomalaisuuden kirjallisuuden määrittämisestä ja autenttisuudesta. Saarikoskea on yleisesti pidetty yhtenä Suomen tunnetuimmista ja merkittävimmistä runoilijoista, kirjailijoista ja kääntäjistä, mutta Saarikoski myös asui viimeiset elinvuotensa Ruotsissa. Tukholman sissien aktivismissa Saarikoskeen viitataan usein esiintyvällä mustavalkoisella

tarralla, jossa on kuvattuna Saarikoski ja teksti ”Toveri” (ks. kuva 2).⁹ Aktivistit selventävät erään Instagram-postauksen kommentteissa, että tarrassa on ”ruotsinsuomalainen kirjailija Pentti Saarikoski”.

Saarikosken kohdalla on esimerkiksi pohdittu, missä määrin häntä voi pitää ruotsinsuomalaisena kirjailijana pelkän Ruotsissa asumisen perusteella (Korkiasaari ja Tarkiainen 2000). Valtionrajat ylittävän monikielisen kirjallisuuden tutkimuskentän näkökulmasta Heidi Grönstrand (2022, 136–139) on toisaalta nostanut esiin, että Saarikoski otti kirjalliseksi kielekseen myös ruotsin muutettuaan Ruotsiin. Lisäksi Saarikosken kirjalliseen työhön tuli kosketuspintoja ruotsalaiseen kulttuuriin modernille diasporiselle kirjallisuudelle (*exil-literatur*) tyypillisten ulkopuolisuuden teemojen ja niihin liittyvien kielellisten ulottuvuuksien myötä. Kuitenkin Saarikosken hieman yllättävä kategorisointi ruotsinsuomalaiseksi kirjailijaksi nykyaikaisessa ruotsinsuomalaisessa aktivismissa herättää epäilemättä kysymyksen siitä, miksi joku kirjailija tai jokin kirjallinen tuotos tulkitaan suomalaiseksi kirjallisuudeksi, suomalaisen kirjallisuuden jatkeeksi tai omaksi erityiseksi ruotsinsuomalaiseksi kirjallisuudekseen.

Sekä Jalavan että Saarikosken luokittelu ruotsinsuomalaisiksi kirjailijoiksi korostaa alkuperän ja yllirajaisten kytkösten keskeistä merkitystä jonkin kirjallisen tuotoksen kategorisoinnissa ”ruotsinsuomalaiseksi”. Nykyään nämä kaksi kirjailijaa luokitellaan kuitenkin eri tavoin suhteessa suomalaiseen ja ruotsinsuomalaiseen kirjallisuuden kaanoniin. Tukholman sissien aktivismissa tätä ilmeistä



Pentti Saarikoskea kuvaava ruotsinsuomalainen aktivistitarra. Valok. Tuire Liimatainen 2019.

ristiriitaa ei kuitenkaan oteta esiin. Sekä Jalavan että Saarikosken suomalainen alkuperä jätetään taka-alalle häivyttämällä nykyaikaisen, Ruotsiin kiinnittyvän ruotsinsuomalaisen etnopolitiikan ja Suomeen kiinnittyvien yllirajaisten tulkintakehysten välistä ristiriitaa. Sen sijaan Saarikosken kirjailijahahmon voi ennen kaikkea nähdä aktivismissa tukevan Jalavan kirjailijahahmon rakentumista ja erityisesti Jalavan maineen korostamista. Sen lisäksi, että Saarikoski käänsi *Asfaltblommanin* suomeksi, käänsi Jalava vastapalveluksena

myös Saarikosken viimeiseksi jääneen teoksen *Euroopan reuna: Kineettinen kuva* (1982) ruotsiksi (Jordahl 1996).¹⁰ Tarrassa esiintyvän sanan ”toveri” voi tästä näkökulmasta käsin nähdä viittaavan ennen kaikkea intellektueliin yhteyteen ja solidaarisuuteen kahden kirjailijan välillä. Vaikka vasemmistolaisesti väritynyt sana ”toveri” voi herättää mielleyhtymiä myös Saarikosken tunnustautumiseen kommunistiksi, tässä yhteydessä se vahvistaa ennen kaikkea Tukholman sissien omaa vasemmistolaista vähemmistöideologiaa.

Ylirajaisuudesta uusiin rajanvetoihin

Olen tarkastellut tässä artikkelissa kirjailija Antti Jalavan hahmon kautta ruotsinsuomalaisuuden muuttuvia merkityksiä kirjallisuuden ja nykyaikaisen ruotsinsuomalaisen etnopolitiikan kautta. Ruotsinsuomalaisten tunnustaminen kansalliseksi vähemmistöksi vuosituhanen vaihteessa on johtanut uudenlaisiin tapoihin käsitteellistää suomalaisuutta yhä tiiviimmin osana ruotsalaista yhteiskuntaa ja sen monikulttuurista historiaa. Ylirajaisen näkökulman haasteena on usein sen väistämätön kiinnittyminen kansallisiin tulkintakehyksiin. Jotta ruotsinsuomalaisuuden tapaista ilmiötä voisi ymmärtää kokonaisvaltaisesti, on kuitenkin välttämätöntä tarkastella laajemmin myös ajan myötä tapahtuvia poliittisia, sosiaalisia ja kulttuurisia rajanylityksiä ja niiden seurauksena syntyviä uudenlaisia rajanvetoja.

Nämä rajojen ylitykset ja rajanvedot näkyvät selvästi Ruotsissa vaikuttaneiden ja vaikuttavien suomalaistaustaisten kirjailijoiden

moninaisissa luokitteluissa eri aikoina niin suomalaisen kirjallisuuden jatkeeksi, maahanmuuttajakirjallisuudeksi, työläiskirjallisuudeksi kuin vähemmistökirjallisuudeksikin. Tämä paljastaa myös kirjallisuuden kategorioiden alati muuttuvan luonteen. Samaan aikaan on ensisijaisen tärkeää ymmärtää kirjallisuuden keskeinen merkitys vähemmistöryhmän kulttuurin ja kollektiivisen identiteetin luomiselle. Samalla tavoin kuin kirjallisuus ja kansallisten identiteettien muotoutuminen liittyvät kiinteästi toisiinsa, kirjallisuudella on muotoaan hakeville vähemmistöille epäilemättä myös tärkeä rooli keinona ilmaista kulttuurin elinvoimaisuutta ja luoda kehyskertomuksia kollektiivisille identiteeteille.

Tässä artikkelissa analysoidun Tukholman sissit -aktivistiryhmän toiminnassa Antti Jalavalle annetaan voimakkaan symbolinen rooli ruotsinsuomalaisen kokemuksen ilmaisuvormaisena sanallistajana ja ruotsalaisen yhteiskunnan epäkohtien kommentoijana. Tämän saavuttamiseksi aktivismissa täytyy kuitenkin päästä eroon ruotsinsuomalaisten Suomeen kiinnittyvistä ylirajaisista ja siirtolaishistoriasta ammentavista merkityksistä, jotka eivät palvele ruotsalaisen yhteiskunnan ehdoilla toimivan vähemmistön päämäärien saavuttamista. Jalavan tuotannosta usein esiin nostettujen ongelmälähtöisten maahanmuuttajuuden teemojen sijasta aktivismissa korostetaan Jalavan uraauurtavaa ajattelua voimaantumisen ja vastarinnan teemojen ympärillä.

Yritykset luokitella Jalavaa niin kansallisten kategorioiden kautta kuin vähemmistön itsensä toimesta ovat kiistatta ristiriitaisia. Tämä osoittaa, että kysymys siitä, kuka kir-

jallisella kentällä nähdään minkäkin kokemuksen autenttisenä äänenä, riippuu pitkälti kulloinkin vallitsevasta kansallisesta viitekehystä, mutta myös siitä, mitä päämääriä kategorisoinnilla halutaan saavuttaa. Myös Jalavan kielteinen suhtautuminen erilaisiin kategorisointiyhteyksiin kertoo omalta osaltaan kirjallisuuteen tiiviisti kytkeytyvästä valasta määrittellä meitä ja muita. Kansallisen kategoriaan sisällyttäminen tai sen ulkopuolelle jättäminen näyttää usein nojaavan kirjailijan alkuperään ja mahdollisuuksiin välittää kansallisen kautta määrittyviä kertomuksia joko juurilta repimisestä tai juurettomuudesta. Ruotsinsuomalaisessa aktivismissa autenttisuutta haetaan puolestaan nostamalla esiin teemoja, jotka sopivat ryhmää edustavien toimijoiden poliittisiin päämääriin ja joilla on mahdollisuus saada aikaan muutosta.

Jalava suhtautui aikanaan vastentahtoisesti itsensä luokitteluun ruotsinsuomalaiseksi kirjailijaksi. Erilaisten rajanylitysten ja rajanvetojen kautta muodostuneen nykyaikaisen ruotsinsuomalaisuuden näkökulmasta voi kuitenkin pohtia, olisiko Tukholman sissien ruotsinsuomalaisuus ollut se, mihin Jalava pyrki halutessaan kiinnittyä osaksi ruotsalais-ta yhteiskuntaa suomalaisesta näkökulmasta.

VIITTEET

1 Ruotsinsuomalaisten päivää on vietetty vuodesta 2011 lähtien metsäsuomalaisten parissa 1800-luvulla toimineen suomalaisen kirjailijan ja kansanperinteen kerääjän Carl Axel Gottlundin (1796–1875) syntymäpäivänä. Metsä-

suomalaiset olivat 1500–1600-luvuilla nykyisen Savon ja Pohjois-Hämeen alueilta Skandinaavian keskiosiin muuttaneita uudisviljelijöitä (Tarkiainen 1993). Ruotsinsuomalaisten lipun on puolestaan suunnitellut ruotsinsuomalainen aktivisti Andreas Ali Jonasson ja se virallistettiin vuonna 2013 (Liimatainen 2022, 64–65).

- 2 Tämän artikkelin aineisto ja analyysi perustuvat osittain väitöskirjaani *Finnishness in Sweden – The Discursive Construction of Ethnicity in the Landscape of Social Media* (Liimatainen 2022). Tukholman sissit -Instagram-tilin osalta käytetty aineisto koostuu 310 postauksesta, jotka sisältävät 349 kuvaa/videota kuvateksteineen. Aineisto on kerätty kahdessa osassa toukokuussa 2018 ja tammikuussa 2020. Jalavaan kohdistuneiden luokittelutapojen tarkastelussa olen puolestaan pyrkinyt käyttämään lähteinä pääasiassa aikalaiskuvia välttääkseni nykyajan kautta annettavien merkitysten vahvistamista. Näihin lukeutuu sanomalehtiaineistoa sekä erityisesti Eeva Pitkälä-Kallion (1984) ja Marja-Liisa Pynnösen (1982) samoihin aikoihin tehdyt opinnäytetyöt Jalavasta ja *Asfaltblomman*-teoksesta.
- 3 Maahanmuuttajia ja kansallisia vähemmistöjä käsitellään yleisesti erikseen niin politiikassa, tutkimuksessa kuin mediassakin. Kansallisina vähemmistöinä pidetään historiallisia ja perinteisiä vähemmistöjä, kun taas maahanmuuttajat ovat myöhäisempien muuttoliikkeiden kautta syntyneitä vähemmistöryhmiä (ks. esim. Boulter, Medda-Windischer ja Malloy 2019). Ruotsissa kansalliseksi vähemmistöiksi on määriteltä juutalaiset, romanit, ruotsinsuomalaiset, tornionlaaksolaiset ja saamelaiset, joilla kaikilla katsotaan olevan historiallinen tai pitkäaikainen kytkös Ruotsiin ennen 1900-luvun vaihdetta.
- 4 Jalavan syntymäpaikaksi ilmoitetaan yleensä Lappeenranta, mutta kirjailija on itse kertonut

- syntyneensä Porissa (ks. Pitkälä-Kallio 1984, liite 1).
- 5 Termin on merkittävimmin popularisoitunut laulaja-lauluntekijä Juha ”Junnu” Vainio vuonna 1968 ilmestyneellä samannimisellä kappaleellaan.
 - 6 Tukholman sissien aktivismissa ote esiintyy useimmiten ruotsinkielisenä, mutta otteita siitä on löydettävissä myös suomeksi. Alkuperäistä otetta on myös muokattu poistamalla esimerkiksi kirjan henkilöhahmojen nimiä (Juha) ja lopun virke ”Huomenna.” Lisäksi suomenkielisen version vastaavat sanat ”tuontia”, ”ne”, ”heitä helvettiin” ja ”näyttää” on kirjoitettu isoilla kirjaimilla. Alkuperäisen tekstin muokkaamisen voi nähdä keinona virtaviivaistaa tekstiä ja varmistaa sanoman tehokkaampi välittyminen.
 - 7 Samat teemat ovat läsnä esimerkiksi Ruotsin yleisradioyhtiön suomenkielisen kanavan SR Finskan (entinen SR Sisuradio) vuonna 2013 toteuttamassa Twitter-kampanjassa #Vågafinska sekä Ruotsinsuomalaisten Nuorten Liiton (RSN) vuonna 2016 lanseeraamassa #Stoltsverige-finne-nimisessä Instagram-kampanjassa (ks. Liimatainen 2022).
 - 8 Ote on julkaistu alun perin suomeksi, mutta se esiintyy ruotsiksi Tukholman sissien aktivismissa seuraten lainauksesta löytyvää käännöstä toimittaja Christian Catomeriksen teoksessa *Det ohyggliga arvet: Sverige och främlingen genom tiderna* (ks. Catomeris 2004, 108).
 - 9 ”Toveri”-tekstillä varustettuja tarroja oli alun perin nähtävissä vuonna 2019 Instagramissa aktivoituneella @toveri_one-tilillä. Tili suljettiin kuitenkin pian, minkä jälkeen tarroja alkoi näkyä säännöllisesti Tukholman sissien Instagram-tilillä.
 - 10 Saarikosken lisäksi Antti Jalava käänsi ruotsiksi myös muun muassa Hannu Ahon ja Anna-

Leena Härkösen tuotantoa (Sveriges Radio Finska 2020).

AINEISTO

- Jalava, Antti 1981. *Asfalttikukka*. Suomentanut Pentti Saarikoski. Helsinki, WSOY.
- Jalava, Antti 1983. Miksi ruotsinsuomalainen painaa katseensa maahan? *Kirjastolehti* 76 (4), 142–143.
- Jalava, Antti 1988. Mother tongue and identity. Nobody could see that I was a Finn. Teoksessa Tove Skutnabb-Kangas ja Jim Cummins (toim.), *Minority education: From shame to struggle*. Clevedon, Avon, Multilingual Matters, 161–166.
- Jonasson, Andreas Ali 2017. ”Miksi täällä asuu pelkkiä mutakuonoja, suomalaisia ja köyhiä sveduja?” Teoksessa Kristian Borg (toim.), *Finnjävlar: Suomiperkeleet Ruotsissa*. Suomentanut Tuula Kojo. Tampere, Vastapaino, 66–76.
- Jordahl, Anneli 1996. Finne söker sitt ursprung: Antti Jalava fullbordad en befriande trilogi. *Dagens Nyheter*, 14. lokakuuta. <https://www.dn.se/arkiv/kultur/finne-soker-sitt-ursprung-antti-jalava-fullbordad-en-befriande-trilogi/> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Kankaanpää, Hannu 1981. Kun viha kääntyy sisäänpäin. *Helsingin Sanomat*, 25. lokakuuta, 30.
- Pennanen, Erkki 1981. Ruotsittuneen sukupolven tulkki. *Helsingin Sanomat*, 1. maaliskuuta, 28.
- Schildt, Göran 1980. Andra generationen. *Svenska Dagbladet*, 14. marraskuuta, 12.
- Sonck, Mikaela 2017. Nu bryter ”Tukholman sissit” äntligen tystnaden. *SVT Utiset*, 12. huhtikuuta. <https://www.svt.se/nyheter/utiset/svenska/nu-bryter-tukholman-sissit-antligen-tystnaden> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Sveriges Radio Finska 2020. *Asfalttikukan* kirjoittaja Antti Jalava: ”Olin menettänyt kieleni”. *Sveriges Radio Finska*, 3. huhtikuuta. <https://sverigesra->

- dio.se/artikel/7441701 (Luettu joulukuussa 2022.)
- Tiefenthal, Anne 1980. Att sakna rötter. *Vestmanlands Läns Tidning*, 15. marraskuuta, 4.
- Tukholman sissit. Postaukset @tukholmansissit 2017–2019. *Instagram*. <https://www.instagram.com/tukholmansissit/> (Luettu toukokuussa 2018 ja joulukuussa 2020.)
- ### KIRJALLISUUS
- Basch, Linda, Szanton-Blanc, Cristina & Glick Schiller, Nina 1994. *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel, Gordon and Breach.
- Boulter, Caitlin, Medda-Windischer, Roberta & Malloy, Tove H. 2019. "Introduction." Teoksessa Roberta Medda-Windischer, Caitlin Boulter ja Tove H. Malloy (toim.), *Extending Protection to Migrant Populations in Europe. Old and New Minorities*. London, Routledge, 1–15.
- Brubaker, Rogers 2006. *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Catomeris, Christian 2004. *Det ohyggliga arvet. Sverige och främlingen genom tiderna*. Stockholm, Ordfront.
- Fairclough, Norman 1995. *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. London/New York, NY, Longman.
- Gokieli, Natia 2017. "I Want Us to Trade Our Skins and Our Experiences". Swedish Whiteness and "Immigrant Literature". *Scandinavian Studies* 89 (2), 266–286. <https://doi.org/10.5406/scan-stud.89.2.0266>
- Gröndahl, Satu 2002. Invandrar- och minoritetslitteraturer i Sverige. Från förutsättningar till framtidsutsikter. Teoksessa Satu Gröndahl (toim.), *Litteraturens gränsland. Invandrar- och minoritetslitteratur i nordiskt perspektiv*. Uppsala universitet, Centrum för multietnisk forskning, 35–70.
- Gröndahl, Satu 2018. Sweden-Finnish Literature. Generational and Cultural Changes. Teoksessa Satu Gröndahl ja Eila Rantonen (toim.), *Migrants and Literature in Finland and Sweden*. Helsinki, SKS, 37–56.
- Grönstrand, Heidi 2018. "Var kommer du ifrån... ursprungligen?" Eija Hetekivi Olssonin Miira kieli-ideologioiden taistelutantereena. *AVAIN – Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti* 3 (2018), 26–43. <https://journal.fi/avain/article/view/75227> (Luettu toukokuussa 2023.)
- Grönstrand, Heidi 2022. "Fågeln är ute från buren" Pentti Saarikoskis flerspråkiga författarskap. Teoksessa Hilda Fors, Hanna Lahdenperä ja Julia Tidigs (toim.), *Tanke/ärldar. Studier i nordisk litteratur*. Nordica Helsingiensia 61. Helsinki, Helsingin yliopisto, 134–150.
- Grönstrand, Heidi, Kauranen, Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016. Johdanto: ylijäräinen kirjallisuudentutkimus ja deterritorialisoiva lukutapa. Teoksessa Heidi Grönstrand, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä & Mikko Pollari (toim.), *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden ylijäräisyydestä*. Helsinki, SKS, 7–37.
- Heith, Anne 2012. Ethnicity, Cultural Identity and Bordering. A Tornedalian Negro. *Folklore* 52, 85–108. <https://doi.org/10.7592/FEJF2012.52.heith>
- Jokinen, Majjaliisa 1996. Sverigefinska kultursträvanden. Teoksessa Jarmo Lainio (toim.), *Finnarnas historia i Sverige 3. Tiden efter 1945*. Helsinki/Tukholma, SHS/Nordiska museet, 379–424.
- Koivunen, Anu 2017. Economies of Pride and Shame. Politics of Affect in New Narratives about Sweden Finns. Teoksessa Katrien De

- Graeve, Riikka Rossi & Katariina Mäkinen (toim.), *Citizenships under Construction. Affects, Politics and Practices*. Helsinki, Helsinki Collegium for Advanced Studies, 50–66.
- Kongslie, Ingeborg 2005. Migrant or Multicultural Literature in the Nordic Countries. Teoksessa Jenny Fossum Grønn (toim.), *Nordic Voices. Literature from the Nordic Countries*. Oslo, ABM-utvikling, 41–66.
- Korkiasaari, Jouni ja Tarkiainen, Kari 2000. *Suomalaiset Ruotsissa*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Lainio, Jarmo 2015. The Art of Societal Ambivalence. A Retrospective View on Swedish Language Policies for Finnish in Sweden. Teoksessa Mia Halonen, Pasi Ihalainen & Taina Saarinen (toim.), *Language Policies in Finland and Sweden. Interdisciplinary and Multi-sited Comparisons*. Bristol-Tonawanda-Ontario, Multilingual Matters, 116–144.
- Latomaa, Sirkku 2010. ”Hänellä ei ole kieltä missä hän voisi elää”. Kirjallisuuskielipolitiikan ilmentäjänä. Teoksessa Eila Rantonen (toim.), *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere, Tampere University Press, 40–68.
- Liimatainen, Tuire 2019. From In-Betweenness to Invisibility. Changing Representations of Sweden Finnish Authors. *Journal of Finnish Studies* 23 (1), 41–66.
- Liimatainen, Tuire 2022. *Finnishnesses in Sweden. The Discursive Construction of Ethnicity in the Landscape of Social Media*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto, Poliittisten, yhteiskunnallisten ja alueellisten muutosten tohtorihjelma.
- Liimatainen, Tuire ja Carlsson, Nina 2021. ”Kyss mig, jag är en sverigefinne!”. Gränsdragningar mellan invandrarskap och minoritetsskap i den sverigefinska etnopolitiska mobiliseringen 1980–2020. *Tidskrift för genusvetenskap* 42 (4), 75–99. <https://doi.org/10.55870/tgv.v42i4.6058>.
- Löytty, Olli 2015. Immigrant Literature in Finland. The Uses of a Literary Category. Teoksessa Ann-Sofie Lönngren, Heidi Grönstrand, Dag Heede & Anne Heith (toim.), *Rethinking National Literatures and the Literary Canon in Scandinavia*. Newcastle, Cambridge Scholars, 52–77.
- Määttä, Simo K. 2016. Authenticity, Boundaries, and Hybridity. Translating ”Migrant and Minority Literature” from Swedish into Finnish. *International Journal of Literary Linguistics* 5 (3), 1–32. <https://doi.org/10.15462/ijll.v5i3.76>
- Nilsson, Magnus 2010. *Den föreställda mångkulturen. Klass och etnicitet i svensk samtidsprosa*. Hedemora, Gidlunds förlag.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016. Ylirajainen kirjallisuus ja yksikielinen kirjallinen elämä Suomessa. *Kulttuuripolitiikantutkimuksen vuosikirja* 2016, 67–79. <https://doi.org/10.17409/kpt.60105>
- Pitkälä-Kallio, Eeva 1984. *Antti Jalava, ruotsinsuomalainen kirjailija. Tutkimus Jalavan tuotannon saamasta vastaanotosta, teosten omaelämäkerrallisista aineksista sekä teosten yhteisistä piirteistä*. Pro gradu -tutkielma, Jyväskylän yliopisto, Kirjallisuuden laitos, kotimainen linja.
- Pynnönen, Marja-Liisa 1982. *Antti Jalavan Asfaltblomman/Asfalttikukka ja sen vastaanotto*. Laudatur-tutkielma, Tampereen yliopisto, Kotimainen kirjallisuus.
- Pynnönen, Marja-Liisa 1991. *Siirtolaisuuden vana vedessä. Tutkimus ruotsinsuomalaisen kirjallisuuden kentästä vuosina 1956–1988*. Helsinki, SKS.
- Rantonen, Eila ja Savolainen, Matti 2010. Vähemmistöt ja monikulttuurisuus. Kulttuurit ja kirjallisuudet rinnakkain, vastakkain ja vuorovaikutuksessa. Teoksessa Eila Rantonen (toim.), *Vähemmistöt ja monikulttuurisuus kirjallisuudessa*. Tampere, Tampere University Press, 9–39.
- Rantonen, Eila 2013. Pohjanlahden ylityksiä – ruotsinsuomalaisia kirjailijoita. Teoksessa Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuoma, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajarvi (toim.),

- Suomen nykykirjallisuus 1. Lajeja, poetiikkaa.* Helsinki, SKS, 217–219.
- Rolston, Bill ja Berastegi, Amaia Alvarez 2016. Talking Murals Seriously. Basque Murals and Mobilisation. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 29 (1), 33–56. <https://doi.org/10.1007/s10767-015-9204-4>
- Tarkiainen, Kari 1993. *Finnarnas historia i Sverige 2. Inflyttarna från Finland och de finska minoriteterna under tiden 1809–1944.* Helsinki, SHS.
- Valkonen, Sanna 2009. *Poliittinen saamelaisuus.* Tampere, Vastapaino.
- Vallenius, Erkki 1998. *Kansankodin kuokkavieraat. II maailmansodan jälkeen Ruotsiin muuttaneet suomalaiset kaunokirjallisuuden kuvaamina.* Helsinki, SKS.
- Vuorsola, Lasse 2020. Minority Positioning in Physical and Online Spaces. *Linguistic Landscape* 6 (3), 297–325. <https://doi.org/10.1075/ll.18031.vuo>
- Wande, Erling 1996. Tornedalen. Teoksessa Jarmo Lainio (toim.), *Finnarnas historia i Sverige 3. Tiden efter 1945.* Helsinki/Tukholma, SHS/Nordiska museet, 229–254.
- Weckström, Lotta 2011. *Representations of Finnishness in Sweden.* Helsinki, SKS.
- Wendelius, Lars 2002. *Den dubbla identiteten. Immigrant- och minoritetslitteratur på svenska 1970–2000.* Uppsala Multiethnic Papers 46. Uppsala universitet, Centrum för multietnisk forskning.
- Wimmer, Andreas ja Glick Schiller, Nina 2003. Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review* 37 (3), 576–610. <http://www.jstor.org/stable/30037750> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Ågren, Marja 2006. ”Är du finsk, eller ...?” *En etnologisk studie om att växa upp och leva med finsk bakgrund i Sverige.* Göteborg, Arkipelag.

Muistitietotutkimus Pikku-Ullavan paluumuuttajien kokemuksista ja elämästä

Tässä artikkelissa tarkastellaan 1960- ja 1970-luvuilla tapahtunutta siirtolaisuutta Suomesta Ruotsiin haastattelututkimuksen näkökulmasta. Suurimmat muuttoaalot ajoittuivat vuosille 1964–1965 ja 1969–1970. Pelkästään vuosina 1969 ja 1970 reilut 80 000 suomalaista muutti länsinaapuriiin. Muuton taustalla olivat sotien 1939–1945 jälkeen syntyneiden suurten ikäluokkien aikuistuminen ja Suomen korkea työttömyysaste. Osa ikäluokista muutti maalta kaupunkiin, ja osa suuntasi Ruotsiin työtä ja onnea etsimään. Ruotsissa oli pulaa työvoimasta etenkin vähän koulutusta vaativiin, suorittavan tason tehtäviin, kuten tehdastyöhön, mutta myös Suomea parempi palkkataso. Pohjoismaiden välistä muuttoliikettä tuki ja helpotti vuonna 1954 solmittu yhteispohjoismainen työmarkkinasopimus, joka mahdollisti vapaan liikkuvuuden Pohjoismaiden välillä ilman passia. Noin puolet ruotsinsuomalaisista palasi joko jo 1960- ja 1970-luvuilla tai myöhemmin takaisin Suomeen. 1980-luvun loppupuolelle asti Suomeen muuttaneista 85 prosenttia oli suomalaistaustaisia *paluumuuttajia* lähinnä Ruotsista. (Asetus 17/1954; Nieminen 1999, 36; Korkiasaari & Söderling

2003, 4–5; Tilastokeskus 2004, 66; Korkiasaari 2001, 14.)

Suuren muuton kokeneiden suomalaisten elämästä Ruotsissa tiedetään tutkimusten pohjalta kohtuullisen paljon.¹ Sen sijaan ruotsinsuomalaisten paluumuuttoa on tutkittu laadullisin menetelmin vähän, ja olemassa oleva tutkimustieto paluumuuttajista perustuu lähinnä Tilastokeskuksen niukkoihin väestötietoihin ja muutamaan yksittäiseen kyselyyn ja tutkimukseen.² Paluumuuttajien ja heidän perheidensä kokemuksia ja arkielämää pidemmällä aikaperspektiivillä ei ole tutkittu käytännössä ollenkaan.

Artikkelissa tarkastellaan Ruotsin ja Suomen välistä muuttoa muistitiedon ja muuttoliikkeiden historian muodostamassa viitekehyksessä. Tapausesimerkkinä on Keski-Pohjanmaalla sijaitsevasta Ullavan kunnasta Ruotsin Hallstavikiin eli Halstaan 1970-luvulla suuntautunut muuttoliike kahden pariskunnan kokemana. Merkittävä osa Ruotsiin muuttaneista ullavalaisista palasi myöhemmin takaisin Suomeen perheensä kanssa, joten haastateltavien voi katsoa edustava tyyppillistä ullavalaisista paluumuuttajaperhettä.

Selvitämme, mitkä tekijät ovat vaikuttaneet muuttoihin ja miten nämä henkilöt muistelevat ja jäsentävät sekä muuttopäätöksiään että elämäänsä Suomessa ja Ruotsissa. Metodologian keskiössä on translokaalin ymmärtäminen inhimillisenä kokemuksena. Analysoimme translokaalin käsitteen avulla ihmisten rinnakkaisia ja samanaikaisia suhteita, joissa paikka ja siirtyminen ovat kiinnostavat inhimillisen kokemuksen ymmärrykseen. (Häkkinen & Tawah 2016; Anthias 2012.) Artikkelin lopussa annamme translokaalille muutolle muistitiedon ja kokemuksellisuuden avulla sisältöjä ja pyrimme samalla täsmentämään sen määritelmää.

Artikkelin taustalla on oral history -liikkeelle keskeinen ajatus, että oral historyn *käytäntö* (engl. *practice, process*) ovat haastattelut, ja *tulos* (engl. *product, result, output*) on itse oral history eli muistitietohistoria eri muodoissaan (Abrams 2010, 2; Peltonen ym. 2022, 500). Muistitieto on oral history -liikkeelle tyypillistä suullista haastattelupuhetta (ks. esim. Fingerroos 2021; Fingerroos & Haanpää 2006, 27–28; Rossi 2013, 50–55; Ukkonen 2000, 13–16.). Keskeisenä lähteenä ovat Veli-Martin Hästbackan vuonna 2022 toteuttamat muistitietohaastattelut, joista tämän artikkelin lähteenä käytetään kahden ullavalaisen pariskunnan muistelukerrontaa.³ Haastattelujen teemoina olivat ullavalalaisten paluumuuttajien kokemukset siirtolaisuudesta ja paluumuuttajuudesta elämänsä eri vaiheissa (päättös muutosta, muuttaminen, Ruotsissa oleminen, päätös paluumuutosta, paluumuutto ja elämä paluumuuton jälkeen). Muistelukerronnassa korostuu perheen merkitys. Haastateltavista

käytämme artikkelissa pseudonyymejä, ja paikoin olemme häivyttäneet henkilöihin viittavia tunnistetietoja.

Veli-Martin Hästbacka viimeisteli artikkelin kirjoittamisen aikana omaa maisterintutkielmaansa. Tutkielma valmistui alkuvuodesta 2023, ja sitä käytetään lähteenä myös tämän artikkelin kontekstiluvuissa (Hästbacka 2023). Teemahaastattelut ovat Hästbackan toteuttamia, ja haastattelupuheesta on ollut käytössämme pseudonymisoituja näytteitä edustavina anekdooteina (esim. Burke 1962). Maisterintutkielma ja tämä artikkeli ovat syntyneet erillisissä prosesseissa, mistä myös johtuu, että emme viittaa Hästbackan maisterintutkielmaan tämän artikkelin analyysiluvuissa.

Transnationaali vai translokaali

Transnationaalin / ylirajaisen käsitettä ja viitekehystä käytetään muuttoliikkeiden tutkimuksessa tyypillisesti silloin, kun tutkitaan kansallisvaltioiden rajat ylittäviä ja luonteeltaan suhteellisen kestäviä sosiokulttuurisia, poliittisia ja taloudellisia suhteita, siteitä, tapahtumia ja käytäntöjä (esim. Vertovec 2009; Faist ym. 2013). Erityisesti etnisten suhteiden ja maahanmuuton tutkimuksessa transnationaalin käsitteellä ja teoretisoinneilla on ollut 1990-luvulta alkaen keskeinen asema. Niiden avulla on laajennettu muun muassa maahanmuuttajien integroitumiseen liittyvää keskustelua tarkastelemalla nykyiseen asuinmaahan suuntautumisen lisäksi maahanmuuttajien ja heidän jälkeläistensä moninaisia ylirajaisia siteitä ja yhteyksiä aiempaan kotimaahan tai diasporaan.

Transnationaalinen tavoin *translokaalin* käsitteellä on pyritty irrottautumaan binaarisesta joko–tai-asetelmasta (yksilön suuntautuminen ja kiinnittyminen vain yhteen paikkaan) ja tavoittamaan maahan muuttaneiden elettyä arkea aiempaa moniulotteisemmin. Translokaalin käsite kiinnittää transnationaalista käsitettä enemmän huomiota siihen, miten ihmiset liikkuvuudesta huolimatta kiinnittyvät useisiin eri paikkoihin, myös kansallisvaltion rajojen sisällä. (Greiner & Sakdapolrak 2013; Häkkinen & Tawah 2016, 6–7, 8.)

Artikkelissa lähestymme Ruotsin ja Suomen välillä tapahtunutta muuttoliikettä ja liikkuvuutta translokaalin käsitteen avulla. *Monipaikkaisuuden* käsitteellä on myös yhtymäkohtia translokaalin käsitteeseen. Sitä on hyödynnetty esimerkiksi silloin, kun on tarkasteltu ihmisten arkielämän paikkaverkostoja ja -suhteita, merkitykselliseksi muodostuvia paikkoja ja niiden välillä tapahtuvaa liikkuamista (ks. esim. Ruotsala 2011; 2017). Translokaali on kuitenkin käsitteenä laajempi, sillä se lähtökohtaisesti mahdollistaa identiteettien, sosiaalisten suhteiden ja rajanvetojen tarkastelun kansallisvaltioiden sisällä ja ylirajaisesti. Lisäksi translokaalilla on yhteys kokemuksiin osallisuudesta, kuulumisesta ja ulossulkemisesta. Floya Anthiaksen mukaan esimerkiksi maahanmuuttajat kiinnittyvät ja asemoituvat kokemuksissaan vähintään kahteen translokaaliin sosiaaliseen ja kulttuuriseen kenttään, joihin voi liittyä hyvinkin erilaisia, keskenään kilpailevia ja usein myös risteäviä tulkintoja vaikkapa normeista, hierarkioista, käytännöistä ja odotuksista. (Anthias 2012, 104; 2013, 130–131; Häkkinen 2020, 32–34, 128–129.) Näistä

syistä käytämme artikkelissamme ensisijaisesti translokaalin käsitettä.⁴

Tässä artikkelissa translokaali liittyy myös muistoihin muutoista ja elämästä Ruotsin Halstavikissa ja Suomen Ullavassa. Käsitelyssä kiinnitämme huomiota siirtolaisten ja paluumuuttajien sosiaalisiin suhteisiin ja paikkoihin sekä perheen ja kodin rakentamiseen liittyviin kokemuksiin (Greiner & Sakdapolrak 2013; Hage 2010). Kiinnostava translokaalin ulottuvuus on paikkojen ja paikkojen välisten yhteyksien kuvittelemisen, jota Katherine Brickell ja Ayone Datta (2011, 18) kutsuvat translokaaliksi mielikuvitukseksi. Visuaaliset narratiivit ja mielikuvat liittyvät usein esimerkiksi tulevaisuuden kuvitteluun paluusta kotimaahan ja paluun jälkeisestä elämästä ”kotona” (mt., 18). Yhtä lailla translokaaliin kuvittelemiseen liittyy Ghassan Hagen kuvaamaa ”kodin tunnun” rakentamista arjen toiminnoissa, kuten ruoanlaitossa ja kotiin liittyvässä muistelussa (Hage 2010, 417–418).

Käytännössä transnationaalinen ja translokaalin käsitteet liittyvät läheisesti toisiinsa, eikä niiden välille välttämättä ole tarpeen piirtää selvää eroa. Molempia käsitteitä on esimerkiksi käytetty tarkasteltaessa ilmiöitä, jotka liittyvät kansallisvaltioiden rajat ylittävään liikkuvuuteen ja muuttoliikkeeseen. Käsitteiden määrittelyissä on korostettu myös samanaikaisesti olemassa olevia ja ylläpidettyjä rinnakkaisia suhteita (esim. ihmisiin, paikkoihin ja koteihin), joita ihmisillä on useampiin eri valtioihin. (Greiner & Sakdapolrak 2013; Hage 2010.) Molemmat käsitteet huomioivatkin sen, että yksilöt ja yhteisöt voivat olla sekä paikallisesti että ylirajaisesti suuntautuneita

yhteydenpidossaan ja toiminnoissaan (Brettell 2008, 120; Vertovec 2009, 78).

Siirtolaisina Pikku-Ullavassa

Ullava on Keski-Pohjanmaalla sijaitseva pieni maatalousvaltainen paikkakunta, joka eritettiin emäpitäjästään Kälviästä itsenäiseksi kunnaksi vuonna 1909. Vuonna 2009 Ullava liitettiin Kokkolan kaupunkiin yhdessä Kälviän ja Lohtajan kanssa. Vuonna 1950, vain vähän ennen suuren muuton vuosikymmeniä, Ullavan väkiluku oli 1 524 henkilöä. Nykyään Ullava on haja-asutusalue, ja siellä asuu alle 1000 ihmistä. (Aaltonen, Kangasharju & Moisio 2009, 3; Alamäki 1993, 106; Hästbacka 2023, 9–10; Stolt 1993, 308.)

Tilastojen mukaan Ruotsiin muutti kaiken kaikkiaan yli 300 ullaalasta vuosina 1950–1980, osa lyhyemmäksi ja osa pidemmäksi aikaa. Ullavan siirtolaisista noin puolet muutti Norrtäljen kunnan pohjoispuolella sijaitsevaan Hallstavikiin, joka on Nortäljen kunnan alueen taajama, noin 100 kilometriä Tukholmasta pohjoiseen. Yliopistokaupunki Uppsalaan matkaa on 60 kilometriä. Hallstavikin väkiluku on tällä hetkellä noin 5000 henkilöä. (Norrtälje kommun 2020; Viiperi 1998, 12.)

Ullavan Ruotsin siirtolaisuuden tiedetään alkaneen jo 1950-luvun alussa, mutta suurin muuttoaalto osui juuri 1960- ja 1970-luvuille. Vetovoimatekijänä Hallstavikissa toimi Pohjoismaiden suurin paperitehdas Hallsta Pappersbruk, jonka ympärille syntyneitä suomalaisten siirtolaisten yhteisöä nimitet-

tiin yleisesti *Pikku-Ullavaksi*. (Olavi Lähteisen lista; Pohjantähden alla: Kaksi Ullavaa 1999; Hästbacka 2023, 14.) Ullavalaiset haastateltavat kertovat Ruotsiin muuton taustalla olleiden taloudelliset syyt, erityisesti Suomea parempi palkkataso ja halu säästää tulevaa varten Suomessa. Muuttoa helpotti yhteispohjoismainen työmarkkinasopimus ja vapaa passiton liikkuvuus. Haastateltavista Timo muutti Ruotsiin työskentelemään metsätyömaalle. Ullavan kaltaiselta pieneltä paikkakunnalta oli helppo siirtyä toiselle pienelle paikkakunnalle etenkin, koska siellä oli valmiiksi paljon tuttuja. Timon puoliso Marja muutti Hagforsiin vähän myöhemmin, ja pariskunnan ensimmäinen lapsi syntyi pian sen jälkeen. Tavaraa perheellä ei ollut heidän muuttaessaan paljonkaan mukana, sillä ajatuksena ei ollut asettua Ruotsiin pysyvästi.

Timon ja Marjan perhe muutti Hagforsista Hallstavikiin, kun esikoinen oli vielä vauva. Muuttoa motivoi Brickellin ja Dattan (2011a, 18) kuvaama translokaali mielikuvitus, sillä pariskunnan yhteisenä tavoitteena ja haaveena oli säästää rahaa Ullavaan joskus tulevaisuudessa rakennettavaa taloa varten. He olivat kuulleet puskaradiosta, että Hallstavikissa ”Holmesin tehtaalla” on hyvät palkat ja myös paljon ullaalaisia töissä: ”Ilman muuta se [palkka] houkutti kato, mekki sitte säästettiin koko ajan että saatiin sitte rakentaa talo [Suomeen]” (Marja, 2022).

Timon ja Marjan toinen lapsi syntyi Hallstavikissa. Sen jälkeen elämä pyöri tehtaan ja tehtaan työsuhdeasunnon – ei niinkään ruotsalaisen kodin – ympärillä. Suomessa käytiin tiuhaan lomailmassa Ullavassa ja



Siirtolaiseksi Ruotsiin aikova perhe. Museovirasto, Journalistinen kuva-arkisto, kuva UA Saarinen. CC BY 4.0.

Keski-Pohjanmaalla, ja silloin tavattiin Suomeen jääneitä sukulaisia ja ystäviä. Hallstavikissa kyläiltiin pitkälti toisten suomalaisten ja ullavalaisten luona. Paikkakunnalla toimi myös Suomi-seura, joka järjesti vapaa-ajan ohjelmaa, kuten tansseja. Paikallisiin ruotsalaisiin Timo ja Marja eivät juurikaan luoneet ystävyys-suhteita. Ystävystymistä ruotsalaisen kanssa hankaloitti muun muassa yhteisen kielen puute sekä molempien kolmivuorotyö paperitehtaalla. Tehtaan puolesta olisi ollut mahdollista opiskella ruotsia, mutta tarjoukseen ei lapsiperheen arjessa pystytty tarttumaan. Timon ja Marjan elämä keskittyi töihin ja lapseen. Marja myös kertoi haastattelussa, että he eivät olleet hankkineet lastenhoitoa erikseen, vaan olivat järjestäneet työvuoronsa siten, että toinen oli kotona lapsen kanssa toisen ollessa töissä.

Suomeen paluunsa taustalla Timolla ja Marjalla ei ollut Ruotsista ikäviä muistoja, kuten syrjäntäkokemuksia. Pikemminkin 1970-luvun ruotsalaista yhteiskuntaa muisteltiin modernina terveydenhuoltojärjestelmiä myöten.

Kyllähän niinkö silloin aikana minusta Ruotsi oli eellä Suomesta – – niinkö täsä terveydenhuollosaaki. Niin tuota siellä oli jotenkin niinkö uudemman aikasta tai semmosta ja tosi hyvää. Ei oo moittimista. Ei sen takia tultu pois että ois huono ollu olla. (Marja, 2022.)

Kanerva ja Pyry ovat toinen tätä artikkelia varten haastateltu pariskunta. He tutustuivat toisiinsa vuonna 1974, kun Kanerva aloitti työnsä Halstavikissa paperitehtaalla. Pyry oli muuttanut Ruotsiin pari vuotta aikaisemmin,

koska oli kuullut, että Ruotsissa sai parempaa palkkaa kuin Suomessa. Pyry työskenteli ensin Tukholmassa puutarha-alan yrityksessä senonkityöläisenä ja palasi vähäksi aikaa takaisin ”kotiin” Suomeen. Hän kuitenkin muutti pian takaisin Ruotsiin ja aloitti työt Hallstan paperitehtaalla loppuvuonna 1973. Kanervan tarkoituksena oli kerätä rahat haaveilemaansa ulkomaanmatkaa varten: ”Mun sisko asu siten Ruotsissa niin se sano et tuu tienaan rahat matkalippuihin. Ja sitten eka päivänä töisä mä kohtasin Pyryn.” (Kanerva, 2022.)

Pyryn haastattelupuheessa toistuu kuvaus kolmivuorotyöstä, joka oli raskasta ja jossa useat työkaverit olivat suomalaisia. Yhtäältä Pyryn ja Kanervan haastattelusta tuli vaikutelma kotoutumisesta, vaikka esimerkiksi kodin käsitettä ei haastatteluissa käytetty. Syynä lieinee se, että Kanerva perusti oman yrityksen, ja hän loi sitä kautta kontakteja myös ruotsalaisiin. Kanerva kertookin, että osasta paikallisista asiakkaista tuli hänelle läheisiä, ja he rohkaisivat häntä opiskelemaan lisää ruotsia. Kuuden työntäyteisen vuoden jälkeen Kanerva kuitenkin lopetti yrityksensä ja toteutti unelmiensa ulkomaanmatkan.

Mulla sitten oli paljon ruotsalaisia kavereita ja me pärjättihin englannilla. Ja sitten me käytihin paljon vesihiihtämäsä ja muuta ja sitte ne sano että nyt ei enää puhuta englantia et sun on opeteltava ruotsia – – opetti asiakkaatkin mulle ruotsia, ne oli tosi ystävällisiä ja mukavia. (Kanerva, 2022.)

Pyry puolestaan teki koko Ruotsissa olonsa ajan tehdastyötä. Palkkataso oli hyvä, ja Pyry muistelee miesten ja naisten ansainneen työstä saman verran: ”Sehän siellä oli hyvä, naisil-

la oli samasta hommasta sama palakka. Joo, että siellä ei ollu mitään erua.” (Pyry, 2022.) Pyry vietti aikaansa tehtaan suomalaisyhteisössä, minkä takia kontaktit paikallisiin jäivät vähäisiksi. Hän myös kertoo osallistuneensa silloin tällöin Suomi-seuran tapahtumiin, joihin yrittäjäpuolisolla ei ollut niin paljon aikaa. Yhteydet Suomeen olivat tiiviit, ja Pyry lomaili kotiseudullaan usein. Joskus mukaan lähti myös Kanerva.

Paras vuosi varmaan oli, kun oli kymmenen päivän vapaa niin mää kävin kymmenen kertaa – siihen aikaan ni muistaakseni auto oli ilmanen ja lipusta olikohan kymppin makso viistoista jotain sellasta.” (Pyry, 2022.)

Kanerva palasi ulkomaanmatkansa jälkeen Ruotsiin ja teki 1980-luvulla lyhyen työrupeaman myös paperitehtaalla. Pariskunta sai 1980-luvun puolivälin tietämällä lapsen, ja he palasivat sen jälkeen Suomeen.

Ullavalaisten Ruotsiin muuttajien haastattelut asettuvat selkeästi linjaan aikaisemman Ruotsin siirtolaisuudesta tehdyn tutkimuksen kanssa, vaikka henkilöiden kokemukset ovat erilaisia. Varsinkin Siirtolaisinstituutin tutkijat ovat useaan otteeseen taustoittaneet, miten Ruotsin teollisuus, erityisesti autoteollisuus, telakat ja kutomateollisuus, kasvoivat 1960–1970-luvuilla vauhdilla ja tarvitsivat ulkomailta lisää työvoimaa. Rakennemuutoksen kourissa painiva Suomi oli otollinen työvoiman rekrytoinnille, sillä maa- ja metsätalous eivät pystyneet tarjoamaan toimeentuloa sotien 1939–1945 jälkeen syntyneille suurille ikäluokille. Kun Suomi vielä devalvoi markan vuonna 1967, vahvistui Ruotsin

houkuttelevuus entisestään, sillä kruunun ostovoima kasvoi melkein 30 prosenttia Suomen markkaan suhteutettuna. Työperäistä siirtolaisuutta edesauttoi myös se, etteivät suomalaiset tarvinneet passia tai työ lupaa, mihin Pyry viittasi koettuaan Ruotsiin muuton olleen byrokraattisesti helppoa. (Nieminen 1999, 36; Korkiasaari ja Tarkiainen 2000, 152; Korkiasaari 2001, 14; Hartonen, Söderling & Korkiasaari 2013, 14–15.)

Hanna Snellmanin (2003, 93–99, 104) etnologisessa klassikkotutkimuksessa *Sallan suurin kylä – Göteborg* esitetään yllä luetellut Ruotsiin muuton syyt. Tutkimuksessa esiin nousevat myös Ruotsissa asuneet sukulaiset ja tuttavat, joiden perässä ja kannustuksesta muutettiin tai joiden kokemuksista kuultiin etenkin heidän lomaillessaan kesäisin Suomessa. Perheiden merkitys muuton yhteydessä oli suuri, ja usein muuttopäätös tehtiin vasta, kun perheenisä oli ensin käynyt Ruotsissa järjestämässä asunnon ja työn. Seikkailunhalu, pako, uhma ja tarve itsenäistyä sen sijaan olivat vain satunnaisia lähdön syitä. Kuvaus muuttopäätöksistä on hyvin samankaltainen, kun sitä vertaa tämän artikkelin ullavalaisten muistelijoiden haastattelupuheeseen. Toisaalta Snellmanin tutkimien Sallan siirtolaisten muuttopäätöksiä leimaa vahvemmin synkkyys: Sallassa nuorilla ei ollut tulevaisuutta, sillä maanviljely ei kannattanut eikä metsätöitä riittänyt kaikille. Ullavalaiset muuttajat lähtivät liikkeelle toiveikkaina, ja heidän muuttopäätöstään kuvaa siksi hyvin translokaali mielikuviutus ja horisontissa siintävän paluun rakentaminen.

Snellman (2003, 95) nostaa tutkimuksessaan kiinnostavasti esille myös yksittäiset suurilla

tunteilla ladatut esineet, jotka kertoivat tarinaa taakse jääneestä elämästä ja elinkeinoista Sallassa, kuten Akselin lapion ja Aunon moottorisahan. Ullavalaisten haastattelupuheessa menneeseen kotiin tai paikkaan jääneistä esineistä ei puhuttu. Sen sijaan esille nousivat uuden elämän ja toimeentulon mukanaan tuomat mahdollisuudet. Kanerva esimerkiksi nosti haastattelussa esille sen, että hän hankki Ruotsissa hienot stereot, joita suomalaiset ystävät sitten ihmettelivät ja ihastelivat. Marja puolestaan kertoi ostaneensa kalliit verhot, hintaa sen kummemmin miettimättä. Hän myös mainitsee Ruotsista ostetut autot. Esineet ja materiaalisuus ovatkin ullavalaisten haastattelupuheessa yhteydessä translokaaliin mielikuvitukseen, jossa mentaalinen, emotionaalinen ja fyysinenkin liikkuvuus sekä muutos – eletty, koettu ja muisteltu – kietoutuvat sulavasti toisiinsa. (Glick-Schiller & Salazar 2013; Povrzanović Frykman 2016.)

Samansuuntaisia huomioita ovat tehneet lukuisat muistitietotutkijat ylirajaista muistia tutkiessaan. Etenkin materian ja fyysisten paikkojen merkitys on tunnistettu muistitiedosta, sillä erilaiset menneisyyden jäljet (engl. *traces*) ovat sekä historiallisia että fyysisiä. (Connerton 1989, 13; Fingerroos 2010, 183; Lowenthal 1985, 240–250; Ricoeur 1990, 119; Siikala & Siikala 2005, 119–120.) Konkreettisten menneisyyden jälkien merkitys kuitenkin perustuu paradoksiin, kuten Outi Fingerroos ja Ulla Savolainen kirjoittavat. Ne ovat olemassa tässä ja nyt, mutta yhtä lailla merkityksellisiä menneiden tapahtumien ja niihin liittyvien tunteiden vuoksi. (Fingerroos & Savolainen 2018, 152; myös Meriläinen-Hyvärinen 2010;

Kajander & Koskinen-Koivisto 2021.) Paikoihin muodostuvia suhteita ohjaavatkin menneen muistot, nykyisen havainnot ja kokemukset sekä tulevaisuuteen suuntautuvat odotukset ja mahdollisuudet (Karjalainen 2006, 38–39; Meriläinen-Hyvärinen 2010, 66–68). Vieraalla maalla elävien siirtolaisten kuvitelmat ja muistot menneistä ajoista ja paikoista ovat siis keino tuottaa nykyisyyttä ja rakentaa tulevaa. Siirtolaisten muisti on pysyvä lisä kaikille nykyhetken kokemuksille. Translokaali mielikuvitus ikään kuin kummittelee kaiken koetun taustalla. (Hage 2010, 426–427.)

Paluumuuttajana Ullavassa

Ruotsista takaisin Ullavaan suuntautunut paluumuutto oli aktiivisinta vuosina 1980–1995, ja vilkkain jakso sijoittui 1980-lukuun, jolloin Ullavan väkiluku nousi yli sadalla henkilöllä (Hästbacka 2023). Osa paluumuuttajista asetui lähiseuduille, kuten Kaustiselle, Kannukseen ja Toholammille, joten todellisuudessa ullavalaisten paluumuuttajien määrä oli huomattavasti suurempi. Mielenkiintoista Ullavankin kontekstissa on se, että paluumuutto oli demografisesti merkittävä paikallinen ilmiö, mutta siitä on kiinnostuttu vasta viime vuosikymmeninä.

Tämän artikkelin haastateltavat ovat kaikki olleet sodan jälkeistä ikäluokkaa ja muutaneet nuorina aikuisina Ruotsiin juuri ajanjaksolla, jolla muuttoliike Ruotsin ja Suomen välillä oli erityisen vilkasta ja jolla muuttoliike Suomesta yleisesti suuntautui etenkin Ruotsiin. Työpaikka löytyi helposti, elämä sujui ja

translokaali yhteys Suomeen säilyi. Kontaktit tehdaspaiikkakunnalla asuvaan paikallisväestöön sen sijaan olivat vähäisiä yrittäjänä toiminutta Kanervaa lukuun ottamatta, vaikka Ruotsissa asuttiin vuosia. Kanerva oli haastattavista ainoa, joka oli seikkailijaluonne: hän säästi rahaa unelmiensa ulkomaanmatkaa varten ja myös toteutti sen.

Haastatteluista käy selkeästi ilmi, että Marjan, Timon, Pyryn ja Kanervan translokaali mielikuvitus ja suhde Suomeen säilyi koko ajan vahvana. Halu palata Suomeen vahvistui perheen perustamisen myötä. Muuttopäätös tehtiin siinä vaiheessa, kun lasten kouluikä oli käsillä ja piti valita ruotsin- ja suomenkielisen opetuksen välillä. Halstavikissa suomenkielistä opetusta saivat vain ensimmäisen ja toisen luokan oppilaat. Pyry ja Kanerva palasivat Suomeen 1980-luvun loppupuolella, kun Pyry sai Suomesta vakituisen työpaikan. Vanhemmat halusivat, että Ruotsissa syntynyt lapsi pääsisi suomenkieliseen kouluun ja samalla varttumaan Hallstavikia rauhallisemmassa ympäristössä. Paluumuutto oli käytännössä työläs prosessi, sillä Pyry ja Kanerva asuivat Ruotsissa noin 15 vuotta ja Suomeen piti muuttaa paljon tavaraa. Ruotsiin muuttaessa heillä oli mukana lähinnä vaatteita. Lisäksi pariskunta rakensi Ullavaan talon, ja Kanerva ryhtyi jälleen yrittäjäksi. Kanerva myös kaipasi rajan taakse jääneitä ruotsalaisia ystäviään, joita hänelle oli yrittäjänä kertynyt paljon ja joihin hän jatkoi yhteydenpitoa myös Suomeen palaamisen jälkeen: ”Harmi vain ko jäi paljon kavereita sinne – ja mulla oli ruotsalaisia mihin mää oon alusta asti tutustunu – et se nyt harmitti tietenkin.” (Kanerva, 2022.)

Marja ja Timo olivat Ruotsiin muuttaessaan jo pariskunta, ja Ruotsissa eletty aika kattoi heidän elämässään yli kymmenen vuoden jakson. Paluu Suomeen siinsi koko ajan mielikuvissa, ja Ruotsissa tavoitteena oli ensisijaisesti säästää rahaa tulevaa elämää varten. Marjan ja Timon elämä jäsenyi Ruotsissa ollessa samanaikaisesti monipaikkaisesti: muun muassa tehtaaseen, kotiin, naapurustoon ja ruotsalaiseen yhteiskuntaan sekä Suomeen (Keski-Pohjanmaalle ja Ullavaan), joihin he asemoituivat eri tavoin (ks. myös Ruotsala 2011). He eivät kokeneet itseään ruotsalaisiksi missään vaiheessa vaan kertoivat olevansa nimenomaan suomalaisia Ruotsissa. Heidän kosketuksensa paikallisiin ruotsalaisiin jäivät myös ohuiksi, lähinnä työpaikkakohtaamiksi. Halstavikin paperitehtaan suomalaisyhteisö oli Marjan ja Timon viiteryhmä, johon he kiinnittyivät vahvemmin. Marja ja Timo olivat samanaikaisesti vahvasti ylijarjaisesti suuntautuneita Ruotsissa asuessaan. Heillä oli koko ajan ”toinen koti” Suomessa, johon myös oltiin aktiivisesti yhteydessä ja jossa käytiin usein. Tämä koti oli läsnä menneisyudessa (muistin paikkana), nykyisyydessä (vierailut kotona) ja tulevaisuudessa (unelmana paluumuutosta).

Paluumuutto ajankohtaistui myös Marjan ja Timon kohdalla, kun lasten koulu oli alkamassa. Pariskunta hankki tontin Kaustiselta 1970-luvun lopulla, ja he ryhtyivät talonrakentajiksi. Timo muutti ensin Suomeen, ja Marja jäi lasten kanssa Ruotsiin jatkaen työtä tehtaalla. Suomeen muutettuaan hän jäi kotiäidiksi. Perhe muutti myöhemmin lähemmäs sukulaisiaan Ullavaan, josta Marja sai myös

*Nostomatto eli
nippunostolaite Holmens
Bruks och Fabriks Ab:lla
Ruotsin Hallstavikissa.
A. Ahlström osakeyhtiön
kokoelma. CC BY 4.0.*



kaipaamansa työpaikan. Sen jälkeen perheeseen syntyi vielä kaksi lasta lisää. Marja ja Timo eivät katuneet päätöstään palata Suomeen eivätkä he myöskään kaivanneet takaisin Ruotsiin.

Ei siellä huono ollu olla, se täytyy sanua. Että vaan se tää isänmaallisuus ja tää – – oishan sen kielen äkkiä oppinu, jos ois halunnu, mutta mä jotenkin en halunnukaan ollenkaan. Mä aattelin, että määhän pian jään tänne, jos määhän rupian oikein ruotsalaiseks – – ja sitte oli noita omia sukulaisia, siskoja ja veljiä ikävä, että ei halunnu sen takia sinne. (Marja, 2022.)

Marjan haastattelupuheesta käy ilmi, miksi tämän tutkimuksen ullaivalaiset kokivat toisen kotinsa olevan rajan takana Suomessa ja elivät siksi *maahanmuuttaneina suomalaisina* Ruotsissa. Tämä asema näyttäytyy haastattelupuhees-

sa tietoisena ja tavoiteltavana *väliaikaisuuden* tilana ja kokemuksena siitä huolimatta, että kumpikin pariskunta asui Ruotsissa huomattavan pitkän ajan. Tätä translokaalia positiota tuotetaan ja ylläpidetään myös kielellisten valintojen kautta esimerkiksi Marjan kohdalla niin, ettei halua ja kiinnostusta ruotsin kielen opetteluun ole ollut. Sekä suomen että ruotsin kieleen liitetään tietyt identiteetit, joista tässä tietoisesti valitaan toinen. Translokaali mielikuvitus voi pitää yllä motivaatiota elää siirtolaisena, mutta se saattaa myös ohjata elämää kohti siirtolaisuuden jälkeistä aikaa, jolloin asettuminen ja kiinnittyminen uuteen maahan ja paikkaan määrittyy toisaalle sijoittuvan kuvitellun tulevaisuuden kautta. Siksi translokaalin käsite kuvaa osuvasti Halstavikissa asuneiden ullaivalaisten elämää ja moniulotteista arkea, jossa yhtäältä korostuu kiinnittyminen

useisiin eri paikkoihin mutta toisaalta asemoituminen ullavalaisuuteen koettuna menneisyytenä, elettyinä nykyisyytenä Halstan Pikku-Ullavassa ja tulevaisuuden unelmointina rajan takana kotona eli Suomessa.

Eletty ja muisteltu translokaali arki

Tämän artikkelin aiheena on Ullavan kunnasta Ruotsin Hallstavikiin 1970-luvulla ja sieltä myöhemmin takaisin suuntautunut muuttoliike suullisen muistitiedon näkökulmasta. Haastateltavana on ollut kaksi suuriin ikäluokkiin kuuluvaa ullavalaista pariskuntaa, Timo ja Marja sekä Kanerva ja Pyry. Haastattelut on tehty Suomessa ja haastateltavien valinnassa keskityttiin siirtolaisuuden ja paluumuuton näkökulmiin perheiden kokemuksena (näytenäkökulma). Pariskuntia yhdistää iän ja kotipaikan lisäksi se, että heille syntyi Ruotsissa lapsia, joiden koulunkäynnin alettua perheet palasivat Suomeen ja rakensivat itselleen kodin Ullavaan. Perheet asuivat Halstavikin Pikku-Ullavassa ja tekivät tehdastyötä yrittäjänä toiminutta Kanervaa lukuun ottamatta. Ruotsissa asuttiin 10–15 vuotta, joten transnationaalien taloudellisten, sosiokulttuuristen ja muiden elämän kannalta oleellisten suhteiden voi katsoa olleen rajat ylittäviä ja luonteeltaan *suhteellisen kestäviä*, sillä kumpikin pariskunta piti tiivistä yhteyttä Suomeen koko Ruotsissa asumisaikansa. Transnationaalit yhteydet ja haastateltaville merkitykselliseksi muodostuneet translokaalit paikat ja kiinnkohdat molemmilla pariskunnilla sijoittuvat siis Suomeen ja Ruotsiin, eivät näiden maiden lisäksi

vielä joihinkin muihin maihin. Paikkasiteet Ruotsiin höllentyivät paluumuuton jälkeen. On kuitenkin huomioitava, että ylijärjetyt ja translokaalit siteet olisivat voineet muotoutua toisenlaisiksi, laajemmiksi tai monimuotoisemmiksi, mikäli lapset olisivat ehtineet varttua Ruotsissa pidempään ja esimerkiksi perustaa oman perheen tai myös siinä tapauksessa, että puoliso olisikin löytnyt muualta kuin ullavalaisten keskuudesta Ruotsista.

Analyysissa tarkastelimme liikkuvuutta, paikallisuuksia ja kuvitelmia (ks. Greiner & Sakdapolrak 2013; Hage 2010), joille ullavalaiset muistelijat antavat muistelupuheessa sisältöjä. Muutto Ruotsiin noudatti muistelussa aiemman tutkimuksen luomaa kuvaa siirtolaisuudesta. Ruotsiin muutettiin työn ja paremman toimeentulon perässä. Haastattelut Kanervaa lukuun ottamatta myös tekivät Hallstavikin paperitehtaalla suorittavan tason tehdastyötä, ja oma arki pyöri vahvasti tehdasyhteisön, oman perheen ja suomenkielisen arjen ympärillä. Pitkillä vapailla lähdettiin käymään sukulaisten ja ystävien luona Suomessa.

Translokaaliin liittyy aina kaksi inhimillisen toimijuuden ulottuvuutta: liikkuminen ja paikka, joihin artikkelissamme yhdistyvät vahvasti arki, muisti ja kokemus (tästä erityisesti Hage 2010). Pikku-Ullava oli hämmästyttävän tiivis tehdasyhteisö, jossa muodostui suomenkielinen kielikupla. Haastateltavat asuivat Ruotsissa kauan, mutta vain Kanerva puhui hyvää ruotsia ja sai paikallisia ystäviä. Muihin verrattuna Kanerva integroituikin paremmin Ruotsiin, sillä paikallisten ystävien ja kielen myötä hän pääsi osaksi ruotsalaista arkea ruotsalaisten kanssa. Haastattelupuheessa

korostui ylijärjestyksen perhesuhteiden, ulla-
laisuuden, suomenkielisen tehdasyhteisön,
työstä saatujen ansioiden ja ansioiden mahdol-
listaman paluun unelmointi ja toteutuminen.
Ullavalaisten translokaalissa asemoitumisessa
keskeistä olikin paikallisuuksien ja ylijärjestyksen
liikkeen lisäksi *muisteltu ja koettu ullavalaisuus*.
Ensimmäisen kerroksen muistitiedossa muo-
dostaa Ullava kotina -teema. Tästä muistin pai-
kasta siirryttiin muistelukerronnan perusteel-
la vain väliaikaisesti Hallstavikiin. Muistelus-
sa keskeisellä sijalla onkin tulevan Ullavaan
paluun teema, johon johdonmukaisesti myös
pyrittiin.

Aikaisemman tutkimuksen pohjalta tiede-
tään, että valtaosa siirtolaisista lähti 1960–
1970-luvuilla Ruotsiin tarkoituksenaan olla
vain hetki tai pari vuotta Ruotsissa ja palata
sitten Suomeen. Toisin kuitenkin kävi, eli
moni asettui Ruotsiin pysyvästi. Osa avioitui
paikallisten ruotsalaisten tai toisten maahan-
muuttajataustaisten – muiden kuin suomalais-
ten – kanssa. (Björklund 2011, 40.) Haastattele-
mamme pikku-ullavalaiset muistelijat elivät
maahanmuuttaneina suomalaisina Ruotsissa.
He kokivat alkuperäisen, toisen ja tulevan ko-
tinsa olevan kuitenkin Suomessa, eikä haasta-
tella ollut aikomustakaan asettua Ruotsiin
pysyvästi, vaikka he asuivat siellä suhteellisen
pitkään. He siis jättäytyivät tietoisesti tietyn-
laiseen translokaaliin asemaan, jossa lokaatiot
ennen ja jälkeen muuton näyttäytyivät merki-
tyksellisinä. Sosiaalisissa suhteissa korostui ul-
lavalaisuus ja translokaali mielikuvitus. Tämä
on tutkimuksellisesti teema, johon varsinkin
Ruotsin paluumuuttajia tutkittaessa olisi kiin-
nostava paneutua syvällisemmin.

Aikaisempi tutkimus on osoittanut, että
Ruotsin ja Suomen maantieteellisesti läheinen
sijainti sekä vapaa liikkuvuus maiden välillä
on mahdollistanut ylijärjestyksen ja translokaa-
lien yhteyksien ylläpidon, kuten säännölliset
vierailut Suomessa, yhteydenpidon ystäviin ja
perheeseen sekä suunnitelmat muuttamisesta,
jäämisestä ja paluusta. (Häkkinen & Tawah
2016, 6; King & Kuschminder 2022, 4; Ruot-
sala 2011; Siim 2016.) Vähemmän sen sijaan
tiedetään siitä, miksi jäätin tai palattiin Suo-
meen ja mitä siitä on seurannut. Tämän art-
ikkelin haastateltavat kuvaavat osuvasti, mit-
ten heidän muuttoaan motivoi paluu kotiin,
samoin kuin kodin ja perheen perustaminen
nimenomaan Suomeen ja suomenkieliseen
ympäristöön. Varallisuus oli siirtolaisuuden
kautta hankittua pääomaa, joka mahdollisti
siirtymän takaisin.

Artikkelimme osoittaa, että maahanmuutta-
neet henkilöt eivät välttämättä halua kiinnittyä
kohdemaahan vaan voivat tietoisesti jättäytyä
kohdemaassa liminaaliseen ja translokaalin
mielikuvituksen näkökulmasta aktiiviseen ja
eteenpäin suuntaavaan asemaan. Artikkelissa
tuommekin translokaalin käsitteeseen uuden
ulottuvuuden ja tarkastelukulman lähestymäl-
lä translokaalia ennen kaikkea muistelun ja ko-
kemuksen sekä translokaalin mielikuvituksen
kautta. Muistelukerronta avaa lähtemisen ja
palaamisen ilmiöön ajallisen ulottuvuuden ja
jäsenyyksen. Siinä keskeistä on aika ja siihen
liittyvät merkitykset ennen, jälkeen ja näiden
välissä sekä ajalliset liikkumisen ja siirtymisen
kerrostumat ja suhteet. Vapaaehtoisten muut-
tojen ja erityisesti paluumuuttojen yhteydessä
ajallisuuteen, muuttojen motiiveihin ja koke-

muksiin on kiinnitetty tutkimuskirjallisuudessa varsin vähän huomiota, vaikka ilmiönä se koskettaa hyvinkin laajasti ensimmäisen polven muuttajia ja heidän lapsiaan.

VIITTEET

- 1 Ks. selvitys tehdystä tutkimuksesta Liimatainen 2022, 30–35.
- 2 Esim. Mikkola 1974; Korkiasaari 1985; Grönlund 1996; Tilastokeskus 2004; Saarivuori 2006; Heikkilä 2011; Haanpää & Laine 2013; Korkiasaari 2013; Pitkänen ym. 2022.
- 3 Aineiston keruu toteutettiin Covid-pandemian aikana vuonna 2021, minkä vuoksi aineistoa pystyttiin keräämään vain Suomessa (Ullavassa). Haastateltavaksi valikoituivat perheelliset (Ruotsissa perheen perustaneet) siirtolaiset ja paluumuuttajat. Lisäksi aineisto käsittelee nimenomaisesti Ullavan ja Hallstavikin välistä siirtolaisuutta ja paperitehtaalla työskennelleitä.
- 4 Translokaalin käsitteen voisi kääntää suomeksi ylijarjaiseksi monipaikkaisuudeksi, mutta käännös ei täysin tavoita translokaalin käsitteeseen sisältyvää abstraktimpaa ulottuvuutta, kuten kuuluminen kokemuksiin ja identiteettikysymyksiä.

AINEISTO

HAASTATTELUT

Veli-Martin Hästbackan vuonna 2022 toteuttamat muistitietohaastattelut Ullavan ja Ruotsin välisestä siirtolaisuudesta. Haastateltavista käytetään artikkelissa pseudonyymejä, ja ylimääräisiä tunnustietoja on häivytetty. Aineisto on tallennettu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoihin.

MUU AINEISTO

Olavi Lähteisen lista: Olavi Lähteinen on amatöörihistoriankirjoittaja, joka työstää Ruotsin siirtolaisuudesta historiikkaa ja on koonnut listan Ullavasta Ruotsiin muuttaneista henkilöistä. Veli-Martin Hästbacka on saanut listan käyttöönsä tutkimustarkoitukseen sähköpostitse 26.1.2022. Listalla olevia henkilötietoja ei käytetä tässä artikkelissa.

KIRJALLISUUS

- Aaltonen, Juho, Kangasharju, Aki & Moisio, Antti 2009. *Vuoden 2009 kuntaliitokset*. Helsinki, Sitra ja VATT.
- Abrams, Lynn 2010. *Oral History Theory*. London, Routledge.
- Alamäki, Päivi 1993. Alue ja väestö 1860-luvulta nykypäiviin. Teoksessa Harri Turunen (toim.), *Kälviän ja Ullavan kirja*. JYY:n kotiseutusarja n:o 31. Kälviä, Ullava, Kälviän kunta ja seurakunta, Ullavan kunta ja seurakunta, 105–128.
- Anthias, Floya 2012. Transnational mobilities, migration research and intersectionality. Towards a translocation frame. *Nordic Journal of Migration Research* 2(2), 102–110.
- Anthias, Floya 2013. Hierarchies of Social Location, Class, and Intersectionality: Towards a Translocational Frame. *International Sociology*, 28 (1), 121–138.
- Asetus 17/1954. Asetus Suomen, Tanskan, Norjan ja Ruotsin kansalaisten vapauttamisesta velvollisuudesta omata passi sekä oleskelulupa muussa pohjoismaassa kuin kotimaassa oleskellessaan tehdyn pöytäkirjan voimaansaattamisesta. *Finlex*. https://www.finlex.fi/fi/sopimukset/sopsteksti/1954/19540017/19540017_1 (Luettu joulukuussa 2022.)

- Befolkningsstatistik. Norrtälje kommun.* Päivitetty 2020. <https://www.norrtalje.se/info/kommun-och-politik/fakta-om-norrtalje-kommun/kommunifakta/befolkningsstatistik/> (Luettu lokakuussa 2021.)
- Björklund, Krister 2011. Finns in Sweden and Switzerland – between cosmopolitans and locals. Teoksessa Elli Heikkilä ja Saara Koikkalainen (toim.), *Finns Abroad. New Forms of Mobility and Migration*. Turku, Institute of Migration, 29–45.
- Brettell, Caroline B. 2008. Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes. Teoksessa Caroline B. Brettell ja James F. Hollifield (toim.), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, toinen painos, New York ja London, Routledge, 113–159.
- Brickell, Katherine ja Datta, Ayona 2011. Introduction: translocal geographies. Teoksessa Katherine Brickell ja Ayona Datta (toim.), *Translocal geographies: spaces, places, connections*. Farnham, Ashgate, 3–20.
- Burke, Kenneth 1962. *Grammar of Motives, and A Rhetoric of Motives*. Cleveland and New York, Meridian Books, The World Publishing Company.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Faist, Thomas, Frauser, Margit & Reisenauer, Eveline 2013. *Transnational Migration*. Cambridge, MA, Polity Press.
- Fingerroos, Outi 2010. *Karjala utopiana*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 100. Jyväskylä, Nykykulttuuri.
- Fingerroos, Outi 2021. Mitä on muistitietotutkimus? *Kleio*, 1/2021, 22–23.
- Fingerroos, Outi ja Haanpää, Riina 2006. Muistitietotutkimuksen ydinkysymyksiä. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.), *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Tietolipas 214. Helsinki, SKS, 25–48.
- Fingerroos, Outi ja Savolainen, Ulla 2018. Luovutetun Karjalan ylijäräinen muisti. Teoksessa Pirkko Kanervo, Terhi Kivistö & Olli Kleemola (toim.), *Karjalani, Karjalani, maani ja maailmani: kirjoituksia Karjalan menetyksestä ja muistamisesta, evakoiden asuttamisesta ja selviytymisestä*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti, 149–166. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-7167-55-7>
- Glick-Schiller, Nina ja Salazar, Noel B. 2013. Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), 183–200.
- Greiner, Clemens ja Sakdapolrak, Patrick 2013. Translocality: Concepts, applications and emerging research perspectives. *Geography Compass*, 7 (5), 373–384.
- Grönlund, Rainer 1996. Takaisin kotiin: Ruotsista ja muista Pohjoismaista Suomeen palaavat eläkeläiset. *Siirtolaisuus–Migration*, 23/2, 20–25.
- Haanpää, Riina ja Laine, Tarja 2013. Takaisin Suomeen – kysely Euroopan suomalaisille. Teoksessa Outi Tuomi-Nikula, Riina Haanpää & Tarja Laine (toim.), *Takaisin Suomeen? Euroopan ulkosuomalaisten ja heidän lastensa ajatuksia Suomesta maahanmuuton kohteena*. Turku, Turun yliopisto, 11–56. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5439-1>
- Hage, Ghassan 2010. Migration, Food, Memory, and Home-Building. Teoksessa Susannah Radstone ja Bill Schwartx (toim.), *Memory. Histories, Theories, Debates*. New York, Fordham University Press, 416–427.
- Hartonen, Olavi, Söderling, Ismo & Korkiasaari, Jouni 2013. *Siirtolaisuus Suomessa ja Euroopassa: opettajan opas*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-5889-46-8>
- Heikkilä, Elli 2011. Finns abroad – the profile of emigrants and their thoughts about returning to Finland. Teoksessa Elli Heikkilä ja Saara

- Koikkalainen (toim.), *Finsns Abroad. New Forms of Mobility and Migration*. Turku, Institute of Migration, 10–28.
- Hästbacka, Veli-Martin 2023. ”Kaikkihan siellä oli tuttuja ja ullavalaisia”: muistitietotutkimus Ullavan Ruotsin siirtolaisten kokemuksista siirtolaisina ja paluumuuttajina. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:juu-202304032360>
- Häkkinen, Anne ja Tawah, Sanna 2016. Introduction: Transnational Processes and Practices in the Everyday Lives of Migrants and Non-Migrants in Europe. *Ethnologia Fennica* 43/2016, 5–11.
- Häkkinen, Anne 2020. *Ylirajainen avioliitto. Puoli-sovalinta ja avioituminen Suomessa asuvien kurdien keskuudessa*. Julkaisuja 34. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Kajander, Anna ja Koskinen-Koivisto, Eerika 2021. Aistikokemukset ja affektiivisuus arjen materiaallisen kulttuurin tutkimuksessa. Teoksessa Niina Hämäläinen & Petja Kauppi (toim.), *Paradigma: näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki, SKS, 350–365. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>
- Karjalainen, Pauli Tapani 2006. Ajassa ja tilassa: paikka kertomispositiona. *Synteesi. Taiteiden välisen tutkimuksen aikakauslehti* 1/2006, 38–47.
- King, Russel ja Kuschminder, Katie 2022. Introduction: definitions, typologies and theories of return migration. Teoksessa Russell King ja Katie Kuschminder (toim.), *The Handbook of Return Migration*. Elgar Handbooks in Migration. University of Amsterdam, Edwar Elgar Publishing Limited, 1–23.
- Korkiasaari, Jouni 1985. Return migration from Sweden to Finland. *Finnish Yearbook of Population Research*, 23/1985, 137–146. <https://doi.org/10.23979/fypr.44794>
- Korkiasaari, Jouni 2001. *Suomalaisten Ruotsiin suuntautuneen siirtolaisuuden yhteiskunnalliset syyt 1900-luvulla*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti. https://arkisto.org/wp-content/uploads/2017/08/005_Korkiasaari.pdf (Luettu joulukuussa 2022.)
- Korkiasaari, Jouni 2013. Suomen ja Ruotsin välinen siirtolaisuus ja ruotsinsuomalaiset 2000-luvulla. Teoksessa Outi Tuomi-Nikula, Riina Haanpää & Tarja Laine (toim.), *Takaisin Suomeen? Euroopan ulkosuomalaisten ja heidän lastensa ajatuksia Suomesta maahanmuuton kohteena*. Turku, Turun yliopisto, 161–182. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5439-1>
- Korkiasaari, Jouni ja Söderling, Ismo 2003. *Finnish Emigration and Immigration after World War II*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Korkiasaari, Jouni ja Tarkiainen, Kari 2000. *Suomalaiset Ruotsissa*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti.
- Kotoutumisen sanasto 2021, 1. laitos. Työ- ja elinkeinoministeriön julkaisuja 54/2021. Helsinki, Työ- ja elinkeinoministeriö.
- Liimatainen, Tuire 2022. *Finnishnesses in Sweden: The Discursive Construction of Ethnicity in the Landscape of Social Media*. Helsinki, Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-8402-3>
- Lowenthal, David 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Markkola, Pirjo ja Rasila, Viljo 2004. *Suomen Maatalouden Historia, osa 3. Suurten muutosten aika: jälleerakennuskaudesta EU-Suomeen*. Helsinki, SKS.
- Meriläinen-Hyvärinen, Anneli 2010. ”Sanopa minulle, onko mejän hyvä olla täällä?” Paikkakokemukset kolmen talvivaaralaisen elämässä. *Elore* vol. 17, 1/2010, 60–85. <https://doi.org/10.30666/elore.78850>
- Mikkola, Kimmo 1974. Return migration from Sweden to Finland in 1946–1970. *Finnish Yearbook of Population Research* 13, 115–124.
- Nieminen, Mauri 1999. *Väestötilastoja 250 vuotta. Katsaus väestötilaston historiaan vuosina 1749–1999*. Väestö 1999:8, Helsinki, SVT, Tilastokeskus.

- Peltonen, Ulla-Maija, Fingerroos, Outi, Haanpää, Riina & Heimo, Anne 2022. Epilogi. Muistitietotutkimuksen muuttuvat kontekstit ja paradigmat. Teoksessa Ulla Savolainen ja Riikka Taavetti (toim.), *Muistitietotutkimuksen paikka. Teoriat, käytännöt ja muutos*. SKST 1478. Helsinki, SKS, 496–516. <https://doi.org/10.21435/skst.1478>
- Pitkänen, Ville, Välimäki, Matti, Niemi, Mari K. & Veijola, Roosa 2022. *Osaajia ulkomailta. Ulkosuomalaisten ja paluumuuttajien käsitykset suomalaisesta yhteiskunnasta, työmarkkinoista ja paluumuutosta*. Kansainvälisten osaajien Suomi -tutkimushanke, E2 Tutkimus. <https://www.e2.fi/hankkeet-ja-julkaisut/julkaisut/tuore-kyselytutkimus-ulkosuomalaisista-ja-paluumuuttajista-osoittaa-tyo-pitaa-suomalaisia-ulkomailla-suuri-osa-ulkosuomalaisista-olisi-kuitenkin-valmis-tekemaan-etatoita-suomeen.html> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Pohjantähden alla: *Kaksi Ullavaa*. Dokumenttisarjan jakso. *Yle* 23.5.1999.
- Povrzanović Frykman, Maja 2016. Conceptualising Continuity: A Material Culture Perspective on Transnational Social Fields. *Ethnologia Fennica* 43/2016, 43–56.
- Ricoeur, Paul 1990. *Time and Narrative III*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Rossi, Leena 2013. Muisti, muistot, muistitietohistoria. Teoksessa Asko Nivala ja Rami Mähkä (toim.), *Tulkinnan polkuja. Kulttuurin historian tutkimusmenetelmiä*. Turun yliopisto, Turku. 49–81. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2015121724782>
- Ruotsala, Helena 2011. Kaksi kukkaroa ja kaksi kelloa. Ylirajaisuutta ja monipaikkaisuutta Tornion-Haaparannan kaksoiskaupungissa. *Sananjalka* 53, no. 1, 196–217. <https://doi.org/10.30673/sja.86711>
- Ruotsala, Helena 2017. Monipaikkainen arki kansatieteellisen tutkimuksen kohteena. Teoksessa Niina Koskihaara ja Maija Mäki (toim.), *Sukupolvien äänet. Lempiäisten sukuseuran jäsenten lapsuus- ja nuoruusmuistoja*. Scripta Aboensia 5. Turku, Turun yliopisto ja Lempiäisten sukuseura, 23–31.
- Saarivuori, Marjukka 2006. *Kahden kulttuurin välissä: paluumuuttotutkimus ruotsinsuomalaisista eläkeläisistä*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Turku, Turun yliopisto, kansatiede.
- Siim, Pihla 2016. Everyday Practices of Translocal Families: Estonian Children and a Sense of Being-in-Place. *Ethnologia Fennica* 43/2016, 12–27.
- Siikala, Anna-Leena ja Siikala, Jukka 2005. *Return to Culture. Oral Tradition and Society in the Southern Cook Islands*. FF Communications 287. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- Snellman, Hanna 2003. *Sallan suurin kylä – Göteborg: tutkimus Ruotsin lappilaisista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 927. Helsinki, SKS, Ruotsinsuomalaisten arkisto.
- Stolt, Eeva 1993. Kunnalliselämää kuntakokouskaudella. Teoksessa Harri Turunen (toim.), *Kälviän Ja Ullavan Kirja*. JYY:n kotiseutusarja n:o 31. Kälviä, Ullava, Kälviän kunta ja seurakunta, Ullavan kunta ja seurakunta, 295–312.
- Tilastokeskus 2004. *Ulkomaalaiset ja siirtolaisuus 2003. Suomen kansalaisten maastamuutto ja ulkomaan kansalaisten maahanmuutto 1981–2003*. Liite VIII. Siirtolaisuus vuosina 1945–2003. Väestö 2004:6, Helsinki, Tilastokeskus.
- Ukkonen, Taina 2006. Yhteistyö, vuorovaikutus ja narratiivisuus muistitietotutkimuksessa. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo ja Ulla-Maija Peltonen (toim.), *Muistitietotutkimus. Metodologista kysymyksiä*. Tietolipas 214. Helsinki, SKS, 175–198.
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London & New York, Routledge.
- Viiperi, Kari 1998. Pikku-Ullava Hallstavikin sydän on paperinen. *Keskipojanmaa*. 29.8.1998.

Evakkokirjallisuus pakolaisuuden kuvauksena ja yllirajaisena muistina

Yli puolelle miljoonalle suomalaiselle toinen maailmansota merkitsi pysyvää kodin menetystä sekä läpi elämän seuraavaa kokemusta sodasta ja juurettomuudesta, suurimpana ryhmänä Karjalan evakot. Näitä kokemuksia ja muistoja on kuvattu myös kaunokirjallisuudessa, jolla on ollut tärkeä rooli yksilöllisessä ja kollektiivisessa muisti- ja identiteettityössä etenkin karjalaisten ja petsamolaisten kohdalla (vrt. Kuusisto-Arponen 2012; Kinnunen & Jokisipilä 2012; Savolainen 2015; Harjuma 2021). Tässä kirjallisuudentutkimuksen artikkelissa tarkastelen evakkokirjallisuutta yllirajaisesta perspektiivistä pakolaisuuden ja diasporan kuvauksina.¹ Analyysini keskittyy karjalaistaustaisen Eeva Kilven (s. 1928) 1990-luvun taitteessa ilmestyneeseen autofiktiiviseen, lapsuutta ja nuoruutta sodan jaloissa muistelevaan trilogiaan *Talvisodan aika: Lapsuusmuistelmia* (1989, jatkossa TA), *Välirauha, ikävöinnin aika* (1990, jatkossa V) ja *Jatkosodan aika* (1993, jatkossa JA).² Sen rinnalle asetan samoihin aikoihin ilmestyneen petsamolaisistaustaisen Mirjam Kälkäjän (1939–2022) teoksen *Joen takana Petsamo* (1991, jatkossa JTP). Teos on fragmentaarinen kokonaisuus muis-

telmaa, tietokirjaa ja kaunokirjallisia osuuksia ja se käsittelee Petsamon historiaa ja petsamolaista pakkomuuttoa.

Artikkeliani motivoi ajatus paikoiltaan siirtämisestä. Jo itse aihe implikoi tätä, sillä evakkoudessa on kyse pakolaisuudesta ja siirtolaisuudesta: evakot olivat pakotettuja jättämään kotinsa ja kotiseutunsa aseellisen konfliktin eli toisen maailmansodan vuoksi. Molemmat, Kilpi ja Kälkäjä, kokivat sodan ja pakkomuuton henkilökohtaisesti lapsena. Teoksissaan he tarkastelevat asioita omakohtaisesti tarjoten kiinnostavan ja vähälle huomiolle jääneen perspektiivin toiseen maailmansotaan ja pakkomuuttoon Suomessa. Kilven trilogia nostaa etualalle lapsen kokemuksen. Kälkäjän teos puolestaan petsamolaisten näkökulman, josta on luettavissa esiin myös lapsen kokemusta. Petsamosta pysyvästi lähteneet kantavat karjalaisten tapaan sodan ja siirtolaisuuden kokemuksia ja muistoja. Teokset olivat Suomessa ensimmäisiä, jotka näin laajamittaisesti muistelevat ja kuvaavat sotaa ja pakolaisuutta lapsen kokemusperspektiivistä.

Artikkelissani kysyn, millaisia merkityksiä teokset antavat toiselle maailmansodalle ja

sen seurauksena tapahtuneelle pakkomuutolle, kun muisteleva kerronta tapahtuu ajallisen etäisyyden päästä ja kokijana on useimmiten lapsi. Toiseksi olen kiinnostunut siitä, miten yhtäältä teokset asettuvat suhteessa ilmestymiskansan kontekstin kansalliseen muistiin sodasta ja evakkoudesta ja toisaalta ovat osa toisen maailmansodan yllirajaista muistia. Kansallisella muistilla viitataan toisen maailmansodan muistikulttuuriin Suomessa, jolle on 1990-luvulla ollut keskeistä toisen maailmansodan uuspatrioottinen tulkinta, Suomen erityisyys, mieskeskeisyys ja kansalliseksi kerrotun kokemuksen korostuminen. Se on ilmentynyt etenkin julkisen ja valtavirtamuistamisen piirissä, esimerkiksi kirjallisuudessa ja historiallisissa teossarjoissa. (Vrt. Kinnunen & Jokisipilä 2012.) Historiankirjoituksen keskittymistä sotien miehiseen toimintapiiriin alettiin kritisoida vasta 1990-luvun mittaan niin sanotussa uudessa sotahistoriassa, jossa kiinnostus siirtyi sosiaali- ja kulttuurihistorian aiheisiin, esimerkiksi kotirintaman naisten kokemukseen, lottien jaksamiseen tai tunteiden tutkimiseen. Kuitenkin juuri lasten sotakokemusten tutkiminen on ollut vähäistä.³ Myös sodan aiheuttamien traumojen sekä muistin kerrostuneisuuden tutkimus on vasta viime vuosina noussut esiin sotaa käsittelevässä tutkimuksessa ja keskustelussa. (Kinnunen & Kivimäki 2018.)

Tarkastelussani siirrän kansalliseksi määritellyn ilmiön kansallisvaltiota laajempaan kehukseen eli evakkoutena tunnetun pakkomuuton historian toisen maailmansodan pakolaisuuden viitekehukseen. Taustalla olevana tavoitteena on hahmotella, miten yllirajainen lähestymistapa mahdollistaa kansalli-

seksi mielletyn evakkouden ja evakkokirjallisuuden uudelleen katsomisen ja tarjoaa kontribuutiota myös pakolaihistorian tutkimiseen kirjallisuuden kautta. Ymmärrän pakolaisuuden historiallisesti, poliittisesti sekä hallinnollisesti konstruoituneena terminä ja diskurssina, jonka taustalla on pakon sanelema muuttoliike ja muuttoliikkeillä toisistaan eroavia historiallisia ja poliittisia syitä (Malkki 2012). Turvapaikan etsimisen merkityksessä pakolaisia on ollut aina. Artikkelissa en käytä *pakolaista* hallinnollisessa tai juridisessä mielessä,⁴ vaan kulttuurintutkimuksellisena käsitteenä sijoiltaan joutumisen merkityksessä sekä modernin pakolaisuuden taustatekijöihin kiinnittävänä välineenä.

Yllirajainen lähestymistapa kirjallisuuden ja muistin tutkimuksessa

Evakkoutta kuvaavassa kaunokirjallisuudessa yksilöllinen ja kollektiivinen muisti kietoutuvat toisiinsa. Muistaminen on kulttuurinen, sosiaalinen ja poliittinen ilmiö sekä aktiivista toimintaa, jossa tapahtumat ja kokemukset artikuloidaan välitettävään muotoon, esimerkiksi kertomuksiksi (Erll 2011). Nykyinen muistitietotutkimus ymmärtää muistin olevan myös yllirajaista ja ihmisten muistavan erilaisissa sosiaalisissa yhteyksissä. Yllirajaista muistia (*transnational memory*) käsitteellistäneet termit *transnational* ja *transcultural* suuntaavat analyttistä huomiota yhtäältä muistin monipaikkaisuuteen ja rajoja ylittävään luonteeseen sekä toisaalta kulttuurien ja niiden yli tapahtuviin muistamisen prosesseihin ja

tapoihin, jotka muun muassa synnyttävät hybridimuistoja ja mahdollistavat uusien yhteisöjen kuvittelun ja kuulumisen (De Cesari & Rigney 2014; Wüstenberg 2020, 5–9). Termi ylijajainen muisti viittaa laajempaan kansallisen keskeisyyttä purkavaan tutkimukselliseen lähestymistapaan, joka näkökulmana on lisääntynyt humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä 2000-luvun mittaan. Suomenkielisessä tutkimuksessa vakiintunutta ylijajaisuuden käsitettä voi kritisoida analyttisestä väljyydestä, mutta ylijajaisuuden mahdollisuudet on nähty sen heuristisessa ja metaforisessa luonteessa. Termi kiinnittää huomiota niin kansakuntien rajoilla tapahtuviin kuin kansallisen sisällä sekä erilaisten alueellisuuksien ja kulttuurien mittakaavassa toteutuviin ylityksiin. Rajat eivät siis ole vain kansallisia vaan myös kulttuurisia, kielellisiä, uskonnollisia, alueellisia, sosiaalisia, institutionaalisia, diskursiivisia tai symbolisia. Erilaisten rajojen ja alueellisuuksien yli tapahtuu jatkuvaa sekoitumista, liikettä ja sosiokulttuurista olemista, joka aina myös venyttää olemassa olevia rajoja ja synnyttää kokonaan uusia alueita, tiloja ja kulttuureja. (Nissilä 2016, 47–49.)

Ylijajainen lähestymistapa rakentuu metodologisen nationalismin kritiikille. Metodologisen nationalismilla tarkoitetaan tutkimukseen sisäistynyttä usein tiedostamatonta lähtökohtaa, joka on sokea kansallisen vaikutukselle ja sille, miten kansallinen kehystää nykyisyyttä. Kansallisen kategoria on kyseenalaistamattomasti otettu tutkimuksen lähtökohdaksi, eli sitä jäsentäväksi, kehystäväksi tai kontekstualisoivaksi perusyksiköksi ilman, että on pohdittu tämän rajoittuneen analyyt-

tisen horisontin metodologisia seurauksia. (Wimmer & Glick Schiller 2002.) Tämä on vaikuttanut esimerkiksi käsityksiin yhteisestä kansallisesta historiasta sekä kirjallisuudesta ja sen kansallisista rajauksista. Muistitutkimuksessa se on merkinnyt muun muassa oletusta kansallisvaltion kytkeytyneestä kollektiivisesta muistista (De Cesari & Rigney 2014).

Ylijajainen tutkimusote irrottautuu metodologisesta nationalismista ja purkaa kansallisvaltiokeskeistä maailmankuvaa ja etnistä katsetta. Toiseksi se kiinnittää analyttistä huomiota erilaisten rajojen yli tapahtuvaan liikkeeseen, vuorovaikutukseen ja sekoittumiseen. Kansallisen dekonstruoiminen on kyseenalaistanut käsityksiä niin kirjallisuudesta, sen tulkinnoista ja kaanoneista, kuin laajemminkin kansallisista kertomuksista, kun myös historialliset omaan valtioon ja kansaan keskittyvät narratiivit ovat tulleet uudelleen tarkasteluun. (Mm. Ahonen 2017; Kinnunen & Jokisipilä 2012; Grönstrand ym. 2016; Nissilä 2016; Löytty 2021; Kullaa ym. 2022.) Myös muistitietotutkimuksessa kansallista kehystä purkavat ja ylijajaisen muistamisen teemat ovat viime vuosina nousseet keskeisiksi (esim. De Cesari & Rigney 2014; Wüstenberg 2020; Savolainen & Taavetti 2022, 30–31).

Ylijajaisen tutkimuksen tavoitteena ei ole hylätä kansallista analyysin tasoa, vaan löytää sitä laajentamaan pyrkiviä uusia lähestymistapoja ja näkökulmia. Tarkoituksena on hahmottaa erilaisten tasojen (*spatial scales*) välisiä jännitteitä ja suhteita sekä ymmärtää erilaisia rajoja ylittäviä ja alueellisuuksia liittäviä ilmiöitä ja vuorovaikutuksia. Toisin sanoen siis ymmärtää ilmiöiden monisyistä ja

sekoittunutta luonnetta, johon kietoutuu *sekä* kansallista *että* ylirajaista. (Wimmer & Glick Schiller 2002.) Evakkous ja sen muistikulttuuri ovat esimerkki tällaisesta kompleksisesta ja monisyisestä ilmiöstä, jossa kansalliseen muistikulttuuriin limittyy paikallisia, esimerkiksi karjalaisten ja petsamolaisten, muistiyhteisöjä ja heidän kuulumiseensa liittyviä tasoja sekä globaalin skaalan eli toisen maailmansodan ylirajaisia muistikulttuureja. Lisäksi evakkojen pakkomuutto on itsessään ylirajainen prosessi, jossa ihmiset ovat joutuneet siirtymään valtionrajojen yli (Ruotsiin ja Norjaan) tai Suomen sisällä uusille kulttuuri- ja murrealueille; myös monen evakon koti jäi sodan jälkeisten valtionrajojen ulkopuolelle.

Kansallisesti ja etnisesti rajautuneesta tutkimusotteesta eli metodologisesta nationalismista irrottautumaan pyrkiminen kyseenalaistaa kansalliseen sidotut näkökulmat ja käsitteet, mikä tarkoittaa jatkuvaa käytössä olevien analyttisten käsitteiden pohdintaa ja uusia käsitteellistyksiä. Erityisen tärkeänä ylirajaiselle lähestymistavalle näenkin tutkijan metodologisen itsereflektiivisyyden ja sisäistyneen metodologisen nationalismin vaikutuksesta tietoiseksi tuleminen. On kuitenkin ymmärrettävä, että tämä on tutkimuksesta toiseen jatkuva prosessi ja tapahtuu dialogissa muun ylirajaisen tutkimuksen ja akateemisen keskustelun kanssa.

Erityinen evakkous

Toisen maailmansodan päätyttyä arviolta 40 miljoonaa eurooppalaista siviiliä joutui so-

dan seurauksena siirtymään sijoiltaan, heistä 33 miljoonaa muutti omalla (sotaa edeltävällä) alueellaan (Gatrell 2007). Galen digitaalisen arkistokokoelman *Refugees, Relief, and Resettlement: Forced Migration and World War II* mukaan kaikkiaan 60 miljoonaa ihmistä kolmella mantereella joutui siirtymään pois kodeistaan ennen sotaa, sen aikana ja jälkeen (Gale Primary Sources 2023). Suomessa siirtymään pakotetut henkilöt olivat osa tätä ihmisjoukkoa.⁵ Vähintään 615 000 Suomen kansalaista joutui siirtymään sijoiltaan, kun kolmen erillisen sodan seurauksena väestöä evakuoitiin eri vaiheissa ja eri puolilla silloista Suomea. Talvisodan alussa vuonna 1939 Karjalasta, Petsamosta, Sallasta, Kuusamon itäosista, Hangosta sekä Suomenlahden ulkoosista evakuoitiin muualle Suomeen yhteensä 431 000 henkilöä, Petsamon alueelta myös Norjaan (Petsamon tietojen osalta ks. Nyyssönen 1999, 629–630). Heistä noin 70 % palasi kotiseudulleen kesään 1944 mennessä, mutta edessä oli toinen lähtö syyskuussa 1944, jolloin ihmiset menettivät kotinsa pysyvästi. Lisäksi talvi- ja jatkosodan aikana 80 000 lasta lähetettiin Ruotsiin ja Tanskaan. Myös Porkkalasta evakuoitiin ihmisiä, kun alue vuokrattiin Neuvostoliitolle jatkosodan loputtua 1944. Syyskuussa 1944 Lapin sodan seurauksena koko Lappi ja Oulun läänin pohjoisosat tyhjennettiin. Ainakin 104 000⁶ ihmistä evakuoitiin, heistä yli 47 000 pääosin Pohjanmaalle ja 56 000 Ruotsiin pakolaisleireille.⁷ Suurin osa palasi kotiseuduilleen syksyyn 1945 mennessä, mutta vastassa heillä oli poltettu Lappi ja tuhotut kodit. (Junila 2012, 229; Tuominen 2015, 44.)



Lapin evakkolapsia Haaparannalla syyskuussa 1944. Halvar Mesch, Järnvägmuseet.

Sota ja siihen liittyvä siirtolaisuus ovat Suomessa olleet kansallisen katseen kehystämää: jo sotien nimet – talvisota, jatkosota ja Lapin sota – edustavat suomalaista erityisyyttä. Kansallisessa narratiivissa myös evakkous on partikulaaristunut: aluksi puhuttiin siirtoväestä, siirtokarjalaisista, sotasiirtolaisista ja siirtolaisista, mutta sittemmin termi evakko vakiintui käyttöön (Kanervo ym. 2018, 8). Myös suomalaisessa tutkimuksessa on käytetty pääasiassa termejä siirtoväki ja evakot. Evakkoja ei ole määritelty pakolaisiksi perusteluna, että siirto-

väen tilanne oli erilainen kuin Geneven pakolaissopimuksen määritelmässä esitetty ajatus pakolaisesta henkilönä, joka tarvitsee suojelua kotimaassa tapahtuvan poliittisen, uskonnollisen, rodullisen tai muun vastaavan vainon tai pelon takia (vrt. Raninen-Siiskonen 1999; Savolainen 2015).

Marja Tuomisen (2015, 41–42, 50) mukaan suomalaiset ovat ymmärtäneet evakon tarkoittavan vain karjalaista sodan jaloista siirtäjä. Petsamon, Sallan, Kuusamon, Hangon, Porkkalan, Suomenlahden ulkosaarien sekä

Lapin sodan evakot ovatkin viime vuosiin saakka jääneet niin historian kuin tutkimuksenkin katveeseen. Myös Lapin sota suljettiin pitkään kansallisen muistin marginaaliin, ja sota on esiintynyt arkisessa historiapuheessa ja kansallishistorian kokonaistulkinnossa eräänlaisena jatkosodan jälkinäytöksenä. (Vrt. Tuominen & Löfgren 2018, 27.) Evakkotutkimusta puolestaan on luonnehtinut ”metodologinen karelianismi”, jossa evakkoutta ja jälleenrakennuskautta on tarkasteltu Karjalasta lähteneiden ja karjalaisen etnisiteetin kannalta (mt.). Tutkimuksessa evakkous on nähty pitkälti suomalaisuuden kehyksessä, jolloin sellaiset suomalaisuuteen paikantumattomat karjalaiset identiteetit ja näkökulmat, kuten esimerkiksi venäjänkieliset, ortodoksit ja romanit – tai ylipäänsä Karjalan kannaksen monikielisyys ja -kulttuurisuus – ovat jääneet lähes huomiotta. Tutkimusta ei ole tehty esimerkiksi Karjalasta lähteneiden romanien evakkokokemuksista, ei myöskään Petsamon evakoista Norjassa. Myös evakkoihin liittyvät muistitietokeräykset on käytännössä suunnattu Karjalan evakoille, mikä selittyy silläkin, että jo vuonna 1940 perustettu Karjala-liitto ja sen jäsen seurat ovat olleet aktiivisia muistitiedon kerääjiä.⁸ Karjalaisia on myös määrällisesti huomattavasti enemmän kuin muita evakkoja. Lapin sodan evakkojen tutkimus sen sijaan on virinnyt vasta 2000-luvun toisen vuosikymmenen mittaan, ensimmäisenä sitä on tehty saamelaisesta näkökulmasta (mm. Lehtola 1994; Aikio 2000; Tuominen 2015; Tuominen & Löfgren toim. 2018; Koskinen-Koivisto & Seitsonen 2019; Harjumaa 2021; Autti & Intonen 2022).

Evakkokirjallisuuden merkitys on ymmärretty tutkimuksessa etenkin muistitietona ja sitä on käytetty aineistona folkloristisessa ja kulttuurisessa muistitietotutkimuksessa tutkittaessa karjalaista muistikulttuuria ja muistelukerrontaa (mm. Armstrong 2004; Fingerroos 2004; Savolainen 2015), tuoreesti myös petsamolaisen muistikulttuurin ja identiteetin tutkimuksessa (Harjumaa 2021).⁹ Niin kutsutua evakkokirjallisuutta alkoi ilmestyä erityisesti Unto Seppäsen romaanin *Evakko* (1954) jälkeen ja sitä on ilmestynyt kaikkina vuosikymmeninä, tunnetuimpina kirjailijoina Kilven ja Kälkäjän lisäksi Anu Kaipainen, Iris Kähäri ja Laila Hirvisaari. Karjalan evakkojen kokemukset ovat korostuneet kirjallisuudessa ja evakkous on mielletty usein vain Karjalaan liittyväksi, vaikka myös muiden alueiden evakkokokemuksia on kuvattu. (Pelvo 2013, 53–54; ks. myös Riikonen 2020.) Karjalaistautainen ja evakkoon lapsena joutunut kirjailija Anu Kaipainen kirjoittaa autofiktiossaan *Vihreiksi poltetut puut* (2007) miettineensä pitkään sitä, miksi pohjoisen evakoista puhuttiin niin vähän. Vuonna 1995 häneltä ilmestyi sota-romaanin *Vierus verta täynnä*, joka rintamapahtumien lisäksi kuvaa myös Suomussalmen evakkoja. Mirjam Kälkäjän lisäksi Lapin evakkoutta ovat kuvanneet Paasilinnan veljekset, erityisesti Erno Paasilinna, sekä Timo K. Mukka (*Laulu Sipirjan lapsista*, 1966) ja Ritva Kariniemi (*Katkerää savua*, 1986). Evakko-romaanille toistuva teema on ollut yhteisön joutuminen pois kotiseuduiltaan ja hajaantuminen uusiin paikkoihin. Siinä on korostunut myös Karjalan menetys ja menneen nostalgisoiminen. (Pelvo 2013.)

Tutkimuksellisesti merkityksellistä on, että yksilölliset ja kollektiiviset muistot ovat aina ilmaisuvoimainen osoitus muistelevan henkilön tai ryhmän tarpeista ja kiinnostuksista (Erll 2011, 8). Kohteena olevat Kilven ja Kälkäjän teokset ilmestyivät vuosien 1989 ja 1993 välillä. Tänä aikana evakkojen muistikulttuurissa tapahtui muutoksia sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla. Merkittävää oli vuonna 1991 tapahtunut Neuvostoliiton lakkauttaminen, mitä seurasi rajojen avautumisen mahdollistamat kotiseutumatkot menetetyille alueille Karjalaan ja Petsamoon. Laajemmin maailmalla syntyi tarve tulkita uudelleen menneisyyttä sekä ylipäänsä käsitellä toisen maailmansodan tapahtumia, mitä on kuvattu kansainvälisenä muistibuumina. Kilven ja Kälkäjän yksilön tunteista ja kokemuksesta käsin sotaa ja evakkoutta muistelevat teokset kytkeytyvät tähän muistibuumiin, johon Ulla Savolaisen (2018, 57) mukaan liittyi uudenlainen kiinnostus kollektiivisen ja yksilöllisen muistin rooliin yhteiskuntien nykyisyyden ja tulevaisuuden muotoilussa. Samalla Suomessa 1990-luvulla vapautunut julkinen puhe Karjalasta heijastui evakkokirjallisuuden aiheisiin ja sivuun jääneiden asioiden korostumiseen: kirjallisuus alkoi aiempaa enemmän kummuta omakohtaisuudesta ja näyttää virallistettuja historiallisia narratiiveja dekonstruoivia sekä yllirajaisia, monipaikkaisia kasvojaan ja rakentaa tilaa kokemusten ja muistamisen problematiikan kuvaukselle. (Pelvo 2013; Nissilä & Rantonen 2013.) Nykykirjallisuuden näkökulma evakkoaiheeseen on laajentunut lisää: esimerkiksi Armas Lind muistelee kirjassa *Celeb – Romanipojan evakkotaipale* (2010)

omakohtaista matkaansa lastenkotievakko-
na Sortavalasta eri puolille Suomea. Tommi Kinnusen *Neljäntienristeys* (2014) sivuaa Kuumamon evakuointia, Hanneriina Moisseisen sarjakuvassa *Kannas* (2016) näkökulma on vahvasti lehmien evakkomatassa (ks. Nikkilä & Vuorinne 2020), Johanna Laitisen *Lilium Regale* (2020) ja Rosa Liksomien *Väylä* (2021) kuvaavat Lapin evakoiden vaellusta Ruotsiin.

Evakkokirjallisuus on jäänyt kirjallisuudentutkimuksen mielenkiinnon marginaaliin. Karjala- ja evakkokirjallisuutta on luettu karjalaisen kulttuurisen identiteetin kehyksessä ”muistojen vahvistajana” (Raninen-Siiskonen 1999) ja osana nostalgista ”heimoterapiaa” (Sihvo 2004, 28–30). Nytemmin teoksia on liitetty maahanmuuton ja diasporan näkökulmiin (Pelvo 2013, 53–54; Nissilä & Rantonen 2013; ks. myös Grünthal 2020) ja luettu ainakin Laila Hirvisaaren kohdalla sotaa kuvaavan historiallisen romaanin ja viihdekirjallisuuden kehyksessä (Hietasaari 2016, 24–26). Omana alalajinaan evakkokirjallisuutta ei ole käsitelty kirjallisuushistorioissa ennen Martti Pelvon katsausta (2013, 53–54).¹⁰ Evakkouteen liittyviä kirjallisia ja kulttuurisia representaatioita ei tietääkseni ole tarkasteltu pakolaisuuden näkökulmasta.¹¹

Paikoiltaan nyrjähtänyt lapsuus

Tuosta lähtöhetkestä ja sen jälkeisten aikojen tapahtumista, jotka roikottivat pientä ihmistä pelottaviin ja outoihin asioihin, niistä ulottuu yhtäjaksoinen jana tähän päivään. Ne ovat luoneet pohjan elämäni myöhemmille tapahtumille. Niistä pohjimmiltaan juontuu se, mikä olen, se, mitä kirjoitan. (JTP, 155.)

Näin kuvaa Mirjam Kälkäjä (1939–2022) kirjailijuuksensa taustasyytä teoksessaan *Joen takana Petsamo*. Kälkäjä oli pieni lapsi, kun hänen perheensä joutui lähtemään Petsamosta sodan seurauksena. Jo vuodesta 1977 useita Petsamoja ja evakkoutta kuvaavia romaaneja julkaissut Kälkäjä kirjoittaa nyt petsamolaisien kollektiivisesta historiasta nousevan hybriditeoksen, joka on kerronnaltaan vaihteleva ja jossa kuuluu myös omakohtaisesti muistelevä ääni. Teoksen kehiksenä toimii Neuvostoliiton hajoamisen myötä mahdollistunut muistelumatka kotiseudulle Petsamoon vuonna 1990, minkä synnyttämästä muisteluprosessista teos kumpuaa. Teoksessa kietoutuvat yhteen yksilöllinen ja jaettu tai kollektiivinen muisti. Osassa luvuista esiintyvä minäkertoja on sodan aikaan ollut pieni lapsi, joten hänellä on vain joitakin muistikuvia tapahtumista, mutta muistoihin sekoittuvat myös muiden muistot: ”Tuollaisia filminpätkiä on mielessäni muutamia. Niiden lomaan rakentuvat aikuisten muistot. Muistelukset, ikuiset tarinat ja rämäkät savottajutut. Lopulta en tiedä, mitä muistan, mitä minulle on kerrottu.” (JTP, 174.)

Petsamon historiaa käsittelevä dokumenttimainen teos tiivistyy sodan ja siirtolaisuuden kokemukseen sekä tarpeeseen käsitellä kodin ja paikan menettämisen yksilöllistä ja kollektiivista kokemusta. Minäkertoja kertoo olevansa Petsamon siirtolainen ja tuo esille, miten Suomessa sotaevakoista puhuttaessa tarkoitetaan karjalaisia, vaikka siirtolaisia ovat myös Petsamon evakot (JTP, 13). Eräässä lehtihaastattelussa Kälkäjä muotoilee pakkomuuton ja luopumisen tragedian yhdistävän petsamolaisia ylisukupolvisesti: ”Jyrkkä, pa-

konomainen lähtö ja kaiken jättäminen taakse on niin voimakas kokemus, että se menee vähän kuin sotakokemukset sukupolvelta toiselle. Sota merkitsee meidät kaikki.” (Valta 2014.)

Kokemukset toisesta maailmansodasta ja kahdesta pakkomuutosta vaikuttivat syvästi myös Eeva Kilpeen ja hänen kirjalliseen tuotantaansa. Hiitolassa 1928 syntynyt Kilpi oli 11-vuotias, kun perhe joutui evakkoon. Laajasta tuotannostaan tunnettu ja monilla kirjallisuuspalkinnoilla noteerattu Kilpi oli käsitellyt evakkoaihetta jo aiemmissa teoksissaan, mutta trilogiassaan hän uudelleenkirjoittaa aihetta omakohtaisesti. Teossarja kuvaa minäkertojan – kerronnan nykyhetkessä jo vanhenevan naisen – reflektiivisen muistelemisen läpi matkaa lapsuudesta nuoruuteen sodan, evakuointien ja toistuvien muutosten keskellä. Minäkertoja työstää muistelemisen kautta lapsena kokemaansa ja samalla kollektiivisesti koettua sotaa ja pakolaisuutta. Trilogiaan rakentuu kaksoiskertoja, sillä kerronta liukuu menneeseen ja kerronnan perspektiivi siirtyy lapseen, joka myös toimii kertojana. Minäkertojalle, Eevalle, sota merkitsee lapsuuden loppua ja elinikäisiä jälkiä: ”Minä kasvoin noina vuosina 11-vuotiaasta 17-vuotiaaksi. Ei mikään yhdentekevä ikäkausi. Se pala minua on yhä toimintakyvytön, yhteyksistään katkaistu, ruvella, kuoleutunut.” (JA, 128.) Evakkokirjallisuudesta tutun karjalaisen selviytymistarinan sijaan etualalla on nyt lapsen kokemus sodasta, lapsuudesta kumpuavien tunnemuistojen topografia ja sodan traumaattiset jäljet.

Kilven ja Kälkäjän teoksissa sota on avainkokemus. Yhtäältä se on tekijä, joka pakottaa pakolaiseksi ja sijoiltaan. Toisaalta se on trau-

maattinen rajakohta, joka vaikuttaa etenkin lapsen elämään pysyvästi: on elämä ennen ja jälkeen sodan. Teosten perspektiivi sota- ja evakkokokemuksiin on katsoa niitä retrospektiivisesti ajallisen etäisyyden päästä eli elämää kokeneen kertojan kerronnan ja muistojen kautta. Kerronnassa sekoittuvat lapsen ja aikuisen näkökulmat, sillä muisteleva minäkerronta antaa merkityksiä lapsuuden kokemuksille – uudelleen muistaa ja uudelleen tulkitsee niitä – kerronnan nykyhetkestä käsin. Omaelämäkerrallisen kirjallisuuden kuvaama muistaminen ei siis tavoita todellisia menneisyyden kokemuksia, sillä muistot eivät ole objektiivisia kuvia menneistä havainnoista tai todellisuudesta, vaan subjektiivisia, valikoituja ja varioituvia rekonstruointeja ja aina suhteessa muistelemisen hetkeen ja laajempaan kontekstiin (Erl 2011). Muisti on myös Kilven ja Kälkäjän teosten kohdalla yhteydessä mielikuvitukseen.

Kilven trilogiassa muisti hakee kytköstä lapsena koettuihin ja edelleen aikuisena tuntuviin tunteisiin – tunnemuistoihin – ja rakentaa näin yhteyttä menneeseen ja sisäiseen lapseensa. Minäkertoja kuvaa muistelemisessaan nojautuvansa juuri tunteeseen: ”Näin sopii ainakin otaksua näin perästäpäin, nojautuen tuohon tunteeseen jonka tunnistan yhä samaksi viidenkymmenen vuoden takaa. Myös tunne on muisto.” (TA, 163.) Trilogia havainnollistaa, miten muistaminen ja unohtaminen ovat saman asian, eli muistin, kaksi eri puolta tai prosessia, ja unohtaminen on muistamisen edellytys (Erl 2011, 8). Heti trilogian ensimmäisen osan eli *Talvisodan ajan* alku tuo esille muistin hämäryyden. Teos alkaa lapsen

perspektiivistä ja hetkestä, jolloin minäkertoja saa tiedon sodan alkamisesta. Kerrontaan kietoutuu mukaan läpi teossarjan kulkeva yritys muistaa sekä muistin horjumisen kuvaus, kun aikuinen minäkertoja muistaa sanat ”Tulee sota”, muttei ole enää varma, kumpi lausuu ne, isä vai äiti: ”Sitä en muista, mutta muistan sanat ja äänensävyyn ja miten ne iskivät minuun, vaikka olin kuullut puhuttavan sodan tulosta melkein koko pienen ikäni.” (TA, 11.) Trilogia tuo näkyviin myös sen, miten lapsen mieli on suojellut itseään unohtamalla tapahtumia. Muisteleva minäkertoja ei saa yhteyttä kaikkiin muistoihin, hän ei esimerkiksi muista lähtöä evakkoon, eikä pysty selittämään sitä, miksi unohtaa kokemuksen: ”Tämän yhden lähdön sijasta näen monta lähtöä, jotka kuuluvat toistensa läpi ja sotkevat toisiaan kuin hahmot moneen kertaan valotetussa negatiivissa. – – Jokainen yritys murtaa tämä muistamattomuus tuottaa kuvaamatonta tuskaa.” (TA, 47–48.) Samalla kerrontaan rakentuu metataso, jopa metafiktiivinen taso, joka reflektoi muistelemista ja muistamisen prosessia.

Muistamisen ongelmallisuus sekä ahdistavat muistot ja tunteet ovat myös traumafiktion piirteitä. Kilven ja Kälkäjän teoksia voi lähestyä traumakirjallisuutena, joka Riitta Jytilän (2022, 11) mukaan työstää muun muassa sotien ja globaalien kriisien kaltaisia kokemuksia sekä traumaattista muistia ja muistikulttuuria. Kulttuurinen muisti ja traumafiktio muokkaavat kollektiivista traumaa ja tarjoavat vaihtoehtoja institutionaaliselle historiankirjoitukselle yksilöllisten ja toisinaan marginaalisten kontekstien kautta. Vaikka sotakirjallisuudella on ollut terapeutin rooli sotien käsittelyssä

(Arminen 2019), on trauman kuvauksen ja traumaattisen muistikulttuurin suunnasta toista maailmansotaa käsittelevää kaunokirjallisuutta alkanut ilmestyä Suomessa runsaasti vasta 2000-luvun mittaan (Jytilä 2022). Kilven ja Kälkäjän teokset ovatkin tästä näkökulmasta varhaisia esimerkkejä. On huomionarvoista, että evakkokirjallisuus on kuvannut pakkomuuton kokemuksia laajemmin kuin millaisena kansallinen muisti tai virallisempi historiankirjoitukseen ovat asiaa käsitelleet. Ylipäänsä juuri kirjallisuuden kautta on julkisen muistamisen piirissä käsitelty sotia ja muistoja Karjalan menetetyiltä alueelta aikana, jolloin se on ollut poliittisesti hankalaa Suomen ja Neuvostoliiton suhteiden vuoksi. (Kinnunen 2017, 109; myös Fingerroos 2012, 505.)

Erona muistitietoaaineistoon kirjallisuus kertoo ja välittää kokemuksia, muistoja ja tunteita symbolisten, tekstuaalisten ja kerronnallisten keinojen sekä kuvittelun avulla (vrt. Erll 2011). Retorisesti tarkasteltuna Kilven ja Kälkäjän teokset vetoavat aisteihin ja auttavat eläytymään traumaattisiin muistoihin erityisesti kokemusten kuvauksen ja affektiivisuuden avulla. Ne vaikuttavat lukijaan sekä muistelevan minäkertojan tunteiden että lukijan omien kokemusten kautta (vrt. Lyytikäinen 2016). Etenkin Kilven trilogiassa affektiivisuus ja ruumiillisuus ovat keskeinen osa teoksen traumaattisen muistin kuvausta. Edelleen vielä vuosikymmenten jälkeen kerronnan nykyhetkessä muistella sodan uhkan aiheuttama tunnelma ja kauhu tuntuvat minäkertojalla ruumiillisesti: ”tulee tunne kuin kurkkua alettaisiin hitaasti kuristaa ja ehkä hengitys silloin aivan kirjaimellisesti vai-

keutuukin” (JA, 21). Myös sota-arkistossa papereita lukiessa traumaattiset muistot saavat aikaan kehollisen reaktion: ”kihoaa hiki pintaan ja silmät alkavat hämärtyä. Välillä tulee vilunväristyksiä. Sitten turtuu. Tottuu. Lapsi minussa vaikenee.” (JA, 66.) Vahvat aistilliset, ruumiilliset ja affektiiviset elementit näkyvät myös lapsuuden traumaattisia kokemuksia koskevissa muistitietotutkimuksissa (Koskinen-Koivisto & Seitsonen 2019, 26). Tutkimusten mukaan lasten reaktiot traumaan ovat yksilöllisiä ja moninaisia, mutta hyvin usein ruumiillisia ja myös pitkäkestoisia (Viheriälä & Rutanen 2010).

Vaikka Kälkäjän *Joen takana Petsamo* ei Kilven teossarjan tapaan keskity vain minäkertojan muistoihin tai lapsen kokemukseen, sodan traumaattinen vaikutus lapseen nousee siitäkkin esiin. Osassa luvuista esiintyvä muisteleva minäkertoja kuvaa isänsä olleen jo viisi vuotta sodassa, mutta hänen nähneen sodan kasvot vasta syyskuussa 1944 Ivalon kansakoululla, jonne oli kokoontunut joukko ihmisiä turvaan ennen evakkoon lähtöä. Joukkueensa kanssa liikkeellä oleva isä poikkeaa koululle vaimoan ja lapsiaan tapaamaan. Rintamalla hän on kuljettanut kaatuneita ja nähnyt kuolemaa ja haavoittuneita, mutta kertojan mukaan isä kohtaa sodan todellisuuden vasta koululla, ”rintamalinjojen takana” (JTP, 181). Nyt koulun luokassa sota katsoo isää silmiin vanhus ja lapsijoukon ”[s]ammunein, toivottomin, kauhistunein, itkuisin, irvistävin, tuskaisin, vauhkoin, uupunein, apaattisin kasvoin” (mt., 181–181). Isä ei kertojan mukaan koskaan toivu sodan totaalisuuden osoittavasta näystä: ”Sota on kotona. Sota täyttää lasten ajan niin kuin

aikuisten, sota heittelee ihmisiä kuin varustemyttyjä auton lavalle ja taas ne paiskataan jonnekin, kasoihin, luokkiin, elokuvateattereihin, sairaaloihin.” (Mt., 182.) Väentungoksessa isä näkee perheensä lisäksi muita läheisiään, kuten isänsä ja siskonsa – tulevat lesket – ja veljiensä ja siskojensa lapset – tulevat orvot –, joiden ”kaikkien kasvoja leimaa sota” (mt., 182).

”Olimme pakolaisia omassa maassamme”

Evakkouden eli pakolaisuuden ytimessä on siirtymä, jonka seurauksena Kilven ja Kälkäjän teosten ihmiset Karjalasta ja Petsamosta ovat hajaantuneet eri puolille Suomea. Petsamosta evakkomatkoille lähdettiin kalastajalavoilla Norjaan tai linja-autolla Rovaniemelle, josta siirryttiin junalla eteenpäin. Kälkäjän *Joen takana Petsamo* -teoksen perhe jää vaeltamaan useaksi vuodeksi eri paikkoihin, kunnes palaa muuttokuorman kanssa pohjoiseen. Minäkertoja on nuoresta iästään huolimatta ehtinyt evakkovuosien aikana vaihtaa paikkaa monta kertaa: ”Olin ollut kaukana, – kuuksia isovanhempien mukana Helsingissä, Lohjalla, Vihdissä. – – Olin palannut muun perheen luo, asunut Siikajokivarressa Oulun läänissä, aloittanut koulun.” (JTP, 208.)

Kilven trilogian perheelle sota merkitsee kahta evakkomatkaa ja vaihtuvia majoituksia ja koteja. Samalla siirtyminen pois kotoa tuntuu ”sielunelämän mykistymisenä” (TA, 183), onhan kotoa lähdetty vain tilapäisesti pommituksia pakoon ja odotettu päästävän sinne takaisin. Äkillistä lähtöä trilogian minäkertoja ei muista, mutta hän muistaa surun kotiin jää-

vistä eläimistä ja niiden tappamisesta. Tämä on Lapin sodan evakuoinnin kokeneita tutkineen Outi Auttin (tulossa) mukaan yksi lasten evakkouden avainkokemuksista. Myös Kälkäjän *Joen takana Petsamo* -teoksen minäkertoja muistaa, miten perheen koira jää hiljaa uikutamaan ja katsomaan veneen perään. Lapsen mielestä kumpuaa ihmetys: ”Miksi me ei ota Jekkua mukaan?” (JTP, 177). Kilven trilogian aikuiskertoja ymmärtää jälkikäteen sen, miten avuttomassa asemassa lapset ja eläimet ovat sodassa. Hän kiteyttää lasten ja eläinten olleen aikuisen maailman armoilla ja toteaa eläinten jakaneen evakkojen kohtalon ja ansaitsevan muistopatsaan (TA, 165).

Evakkomatkaan liittyy muistot odottamisesta tungoksen täyttämällä rautatieasemalla ja päiviä kestäneestä matkasta täyteen ahdetussa junassa. Kilven trilogian minäkertoja muistelee, miten ”[r]ikotaan sulloutumisen ennätyksiä taas kerran, onhan harjoiteltu sitä tositarkoituksella lukuisissa tilanteissa. Käytävät, junansillat, portaat, jopa käymälät on survottu täyteen ihmisiä, mutta sekaan vaan on tunkeuduttava.” (JA, 19.) Lapset istuvat vieraiden sylissä, matkakassien päällä ja aikuisten välissä, ihmisiä makaa myös laukkuhyllyillä. Pissahädän pelko tuntuu kauhealta, sillä myös vessat ovat täynnä ja sisäänpääsyä saa odottaa kauan. Tarpeensa joutuu tekemään muiden katsellessa ja kiirehtiessä ovella. Aikuisen muistelijan perspektiivistä kokemusta ja sen merkitystä pystyy sanallistamaan toisin kuin lapsi osaisi: ”Se oli nöyryyttävää, perusoikeuksien menetystä, pahempaa kuin jos olisi ollut puilla paljailla” (mt., 20). Ahtaassa junassa, jos koko evakkomatalla ylipäänsä, huumori



Siirtoväkeä Savonlinnan Faneeritehtaalla. SA-kuva, 1940. CC BY 4.0.

ja nauru ovat lapsilla yksi selviytymiskeino: ”Kun oikein väsyimme, meitä lapsia alkoi naurattaa. – – Aikuisten kasvot alkoivat näyttää meistä hullunkurisilta ja me rupesimme matkimaan niitä toisillemme, ilman että kukaan aikuisista tajusi mistä oli kysymys.” (Mt., 20.)

Tutkimukset osoittavat, että lasten kokemukset toisesta maailmansodasta ovat sekä negatiivisia että positiivisia, tapahtumat ja kokemukset eivät siis olleet yksipuolisesti kielteisiä (Koskinen-Koivisto & Seitsonen 2019, 29; Autti, tulossa). Osalle lapsista evakkomatka oli kokemus, jossa näki uusia paikkoja, kohtasi erilaisia ihmisiä ja sai jatkaa leikkiä ja lapsuutta turvallisessa ympäristössä. Vaikeat tunteet liittyivät etenkin pakolaisasemaan sekä kodin ja perheen kohtaamaan sodan uhkaan ja ylipäänsä siihen, miten pelon ja turvattomuuden tunteet olivat lapsilla aina läsnä. (Autti, tulossa.) Evakkomatka merkitsi lapsille myös seikkailua, ja junankin pääsi näkemään ensimmäistä kertaa elämässään, kuten Kälkäjän *Joen takana Petsamo* kuvaa. Seikkailun tunteen mahdollisti teoksen minäkertojan mukaan se, että koti merkitsi turvaa eikä niin pienen kuin viisivuotiaan mieleen tullut pelko. Sen sijaan lapsen mieli uskoi, että kotiin palataan. Kun kertoja ymmärsi, ettei kotiin ollutkaan paluuta, hänen maailmansa särkyi ja alkoi evakkotaival, jonka loppu ei vielä kerronnan nykyhetkessäkään ollut näkyvissä. (JTP, 176.)

Vaikka Kilven trilogiassa päällimmäisenä on kiitollisuus majoittavien perheiden vieraanvaraisuudesta, välittyä kertojan muistosta kokemus siitä, että evakkona ollaan myös ihmisten riesana (JA, 24). Myös Kälkäjän teos *Joen takana Petsamo* kuvaa, miten suhtautumi-

nen pakolaisiin oli vaihtelevaa. Minäkertojan äiti matkustaa lasten kanssa linja-autolla Petsamosta Rovaniemelle. He jäävät Rovaniemen asemahalliin odottamaan junaa, joka ei iltaan mennessä tule. Asemalla työskennellyt mies ottaa perheen kotiinsa yöksi. Seuraavana päivänä äiti ja lapset pääsevät jatkamaan matkaa. Kertoja tuo esille, miten harvinaista ystävällinen kohtelu oli:

Äiti ei vielä tiedä, miten tärkeä kohtaaminen se oli. Miten harvinaisia ihmisiä hän tuli kohdanneeksi. Pian hän tietäisi sen. Pian hän oppisi, miltä tuntuu, kun käännyttiin ovelta, kun ei väsymyksestä tärisevää osoitteetonta edes pyydetä istumaan, lepäämään. (JTP, 192.)

Siirtolaisuus nostaa näkyviin monenlaisia rajoja, kuten kulttuurisia, etnisiä, uskonnollisia, alueellisia, kielellisiä, luokkarajoja sekä myös mielensisäisiä (vrt. Anzaldúa 1987). Evakot siirtyivät kotiseudultaan uusille alueille aikana, jolloin paikalliskulttuureilla murteineen, tapoineen ja uskonnollisine kulttuureineen oli iso merkitys, puhuttiin esimerkiksi heimoista. Ruotsiin siirtyneitä Lapin sodan evakkoja tutkineet Outi Autti ja Saara Intonen (2022, 100) toteavat, että evakkojen ja paikallisten väliset kohtaamiset eivät olleet tasavertaisia ja epäsymmetria heijasteli eroja esimerkiksi vauraudessa, kulttuurissa, kielessä ja vuorovaikutuksessa. Vastaanoton suhtautumiseen kietoutui myös asenteita ja ennakkoluuloja. Kälkäjän *Joen takana Petsamo* -teoksen minäkertoja kuvaa, miten ”isotissinen ja ryssän evakoille yleisyhmeä Siikajokivarren pienen syrjäkylän kansakoulun opettaja” käskee pienen evakkojen ottaa lakistaan isältään saamansa ko-

kardin pois (JTP, 175). Veli-Pekka Lehtola (1994, 83–112) tuo esille, miten saamelaiten tulo suomalaisen maatalousväestön keskelle Keski-Pohjanmaalle toi esiin tavanomaisia pakolaisongelmia, jotka nousivat erilaisista elämäntavoista ja kulttuurista sekä paikallisten ihmisten vastahankaisuudesta. Asenteet erityisesti ortodoksiin, venäläisiksi koettuihin kolttiin olivat hänen mukaansa kaikkein kielteisimpiä.

Tarve tulla kohdelluksi arvokkaasti ja saada tunnustusta elää evakossakin. Se ilmenee esimerkiksi tilanteessa, jossa Kilven trilogian perhe välirauhan aikana kyläilee paikallisten naapureiden luona. Tullessaan he huomaavat, ettei heitä olekaan odotettu eikä heitä kohdella kuin vieraita. Isäntäperhe tekee töitään eikä kahvipöydässä ole tarjottavaa. Kotona Karjalassa arvokkaalle, herrasväkeen itsensä mieltävälle perheelle tämä sosiaalinen kokemus kielii muuttuneesta asemasta ja toiseudesta, minkä muisteleva minäkertoja kiteyttää: ”Me emme olleet joutuneet länsisuomalaisten kynsiin, mutta käypäläisiksi olimme pudonneet mekin; synonyymi sanalle mierolainen. Sillä kyläreissulla sen tajusimme[.]” (V, 57.) Hän jatkaa, että kokemus olisi tullut joka tapauksessa ja että se tuli muissa muodoissa elämässä eteen vielä monet kerrat.

Kilven trilogian minäkertojalle sota merkitsee myös laajenevaa perheen hajaannusta. Ennen sotaa yhdessä elänyt monisukupolvinen ja tiivis perhe hajoaa sodan seurauksena. Talvisodan aluksi isä ja tädin mies lähtevät rintamalle ja muu perhe evakkoon, mikä merkitsee eroa isästä, kodista ja kotiin jäävistä kotieläimistä. Evakossa perhe täteineen ja

enoineen hajaantuu eri puolille Suomea, mitä seuraava sitaatti kuvaa lapsen näkökulmasta:

Yhtäkkiä, kaiken ahtauden jälkeen me olimme taas kaukana toisistamme. Jopa mummi ja pipitāti, jotka olivat eläneet yhdessä vuosikymmenet, joutuivat eroamaan. Pipitāti sijoitettiin kaukaisten omaistensa luo Karkkuun. Kälytāti ja Koiviston-serkku muuttivat Bromarviin. Mummi osti kahvilan Kotkasta, mutta kun se ei menestynyt ja kun ei juuri mitään myytävääkään ollut, hän siirtyi Keravalle. Pastori ja nuoritāti asettuivat Parkanoon. (TA, 213.)

Myöhemmin välirauhan aikana minäkertoja kokee vielä henkilökohtaisen eron perheestään. Luovutetun alueen lapsille on perustettu erityisiä pakolaisluokkia, mutta koska perheen uudella asuinpaikkakunnalla tällaista luokkaa ei ole, on minäkertojan muutettava enonsa luo Lappeenrantaan käydäkseen koulu. Ero perheestä on hänelle vaikea ja hän ikävöi niin, että keho reagoi: ”Joka päivä koulusta tultuani juoksin ensimmäiseksi pihan perälle itkemään. Istuin reiällä ja itkin, samalla kun suolistoni puhalsi ulos kaiken sen mitä olin jotenkuten onnistunut syömään. Ripuli oli ehkä myös eräs itkemisen muoto.” (V, 73.) Lopulta vierailu isän ja äidin luona rauhoittaa, hän selviää pakolaisluokan loppuun ja pääsee palamaan takaisin perheensä pariin. Näin trilogiasta piirtyy kuva diasporan kaltaisesta hajaannuksesta lapsen silmin.

Elämänmittainen evakkous

Kiinnostus diasporan muotoihin on lisääntynyt etenkin viime vuosikymmeninä, ja myös

karjalaista muistiyhteisöä on tarkasteltu diasporan näkökulmasta (Savolainen 2015; Savolainen & Fingerroos 2018; Grünthal & Korjonen-Kuusipuro toim. 2020). *Diaspora* on laajentunut sen klassisesta merkityksestä käsitteeseen hyvin erilaisia yhteisöjen hajaantumisia. Keskeistä termin erilaisille määritelmille on hajaantuminen tilassa, suuntautuminen ”kotimaahan” ja rajojen vaaliminen. Nykyisin merkitys lähenee laajemman semanttisen kentän kanssa, johon kuuluvat esimerkiksi sanat maahanmuuttaja, pakolainen tai maasta karkotettu yhteisö. (Brubaker 2013, 2018–221.) Avtar Brah’n (2007/2003) mukaan diaspora sisältää rajan käsitteen, kuvan matkasta sekä kodin eräänlaisena pohjatekstinä. Evakkojen muistelukirjoitusten kerrontastrategioita tutkineen Ulla Savolaisen (2015) mukaan (karjalaisen) evakkouden mallikertomusten keskeinen piirre on diasporisen diskurssin tapaan menetetyin kodin ja kotipaikan kaipaus. Kilven trilogiassa ikävä syntyy heti ensimmäisellä evakkomatalla ja on mukana jokaisessa askeleessa ja sanassa, jolla se kätetään (VA, 172). Sodan jäljet värjäävät loppuelämää ja tuntuvat kodin menetyksenä ja sijoiltaan olemisen tilana. Muisteleva minäkertoja kuvaa, miten myöhemmin elämässä koti puuttui unistakin:

Epäilen, että ne tyhjä huoneet joita minulle vieläkin esitellään öisin ja joissa kaikki on kohdallaan, paitsi että ne ovat tyhjiä ja puoleensavetämättömiä, ovat peräisin ajalta jolloin menetin lapsuuskotini, jolloin jääme vaeltamaan, sen sijaan että olisimme päässeet takaisin talvisodan jälkeen (V, 11–12).

Myös petsamolainen evakkous avautuu diasporan kaltaisena tilana Kälkäjän teoksessa

Joen takana Petsamo. Teos kuvaa Petsamoa paikkana, jonka maiseman halki sota on piirtänyt valtionrajan ja jonka asukkaat on kiskottu juurineen irti (JTP, 120–121). Tämän seurauksena tuntuu paikattomuus: ”Olen paikaton. Olen lävistetty irrallisuudella, siirtolaisuudella.” (JTP, 155.) Petsamolainen evakkous perustuu kokemukselle kodin, juurien ja kotiseudun, maiseman ja myös historian menettämisestä:

Ja sodan jälkeen – vanhat ja lapset, naiset, – väki, joka täältä lähti, ajalehti päämäärättä vuosikaudet, kunnes oli asettuminen jonnekin – Inarinjärven takakairaan tai Lapin kolmion jänkien reunoille, tietömien taipaleiden taakse, tai pohjoisen kyliin, tai muualle maahan, outojen sekaan. Oli pakko. Joku muu kuin me itse oli päättänyt niin. (JTP, 123.)

Lainauksessa heijastuu valtion määräämä pakkomuutto. Siitä on luettavissa myös tunne, ettei ole itse voinut vaikuttaa asiaan: kun itse lähtöpäätöksensä tekevällä muuttajalla on usein enemmän vaikutusmahdollisuuksia, evakolla tai ylipäänsä pakkomuuttajalla ei ole muita vaihtoehtoja. Muuton lähtökohdilla onkin usein keskeinen vaikutus muuttajan myöhempään elämään. (Martikainen 2020, 9.)

Molempien kirjailijoiden teokset kuvaavat lapsena koettua evakkoutta ja sijoiltaan joutumista läpi elämän jatkuvana tunnetilana, elämänmittaisena evakkoutena. Teokset kuvaavat jälkiä, jotka sota, siirtolaisuus ja kodin menetys jättivät eri sukupolviin, niin lapsiin kuin aikuisiin. Kälkäjän teoksessa *Joen takana Petsamo* minäkertojan mummolla menetys tuntuu loppuelämän: ”Ida Maria, mummoni, kaipasi kotiin. Ikänsä hän asteli evakkotaivalta, vaikka uudet vuodet tulivat.



Evakkolapsia Inarista. Rovaniemi 17.9.1944. SA-kuva. CC BY 4.0.

Hän huokaili ja muisteli, kuiskaili itsekseen: mennyttä, mennyttä.” (JTP, 220–221.) Kilven trilogian minäkertoja puolestaan ymmärtää vasta teostensa kirjoitus- ja muisteluprosessin myötä, että vaikeus muistaa asioita, läpi elämän tuntunut ikävä ja diaspora sekä niihin kietoutunut melankolia selittyvät sillä, että evakkomatka on jatkunut läpi elämän ja ettei kotiinpaluuta koskaan ollut: ”minulle valkeaa vasta tätä kirjoittaessani etten päässytkään

kotiin. Siinä selitys muistamattomuuteeni, kotiinpaluun elämyksen puuttumiseen mieleni arkistoista.” (JA, 144.)

Kilven ja Kälkäjän teokset katsovat muistelun ja reflektion läpi kotiin ja menneeseen, mutta eivät tee sitä Svetlana Boymin (2001) määrittelemässä säilyttävän nostalgian merkityksessä eli mennyttä rekonstruoimaan ja idealisoimaan pyrkien. Katse menneeseen on tulkittavissa reflektiiviseksi nostalgiaksi,

joka sisältää kaipauksen ja kuulumisen ambivalenssin, mutta joka tiedostaa menneen kompleksisuuden. Reflektiivinen nostalgia on luonteeltaan viralliset kertomukset dekonstruoivaa. Teoksissa korostetaan sodan traumaattisuutta ja tuodaan näkyviin niitä elämänmittaisia jälkiä, joita sota ja pakkomuutto lapsen ja yhteisön elämään jättää. Näin teoksiin rakentuu sotakriittinen taso.

Teoksia yhdessä ja kontekstissaan luettaessa ne tulevat dekonstruoineeksi kansallista muistia ja narratiivia evakkoudesta. Molemmat kirjailijat liittävät sodat toiseen maailmansotaan ja sanallistavat evakkoutta pakolaisuudeksi, mikä oli ilmestymisaikanaan Suomessa poikkeuksellista sotaa käsitteleville romaaneille (vrt. Arminen 2019). Kilven kohdalla kytkös toiseen maailmansotaan syntyy heti trilogian alkusivuilla: ”Nuo pelottavat sanat ’nyt se sota tulee’ tai ’kyllä siitä sota nyt tulee’ liittyvät ehkä syyskuun 1. päivään, jolloin Saksa hyökkäsi Puolaan.” (TA, 14.) Trilogiassa myös käytetään sanaa *pakolainen* viittaamaan minäkertojaan ja muihin evakkoihin: ”Mieleeni aukeaa näkymä tuosta isosta, rauhallisesta maalaistalon tuvasta. On ikään kuin yhä se ensimmäinen ilta jolloin saavuimme sinne pakolaisina, sama päivä yhä.” (Mt., 65.) Kälkäjä puolestaan vertaa eräässä kirjailijahaastattelussa evakkomatkaa tämän ajan pakolaisuuteen: ”Olimme pakolaisia omassa maassamme ja siitä huolimatta saimme nyreää ja halveksuvaa kohtelua. Sitä ei ole mukava muistella.” (Aula 2017.) Evakkouden ja pakolaisuuden rinnastamisen voi nähdä myös termi- ja muistipolitiikkana. Siinä tulee esiin ajallisen etäisyyden kautta ja muistelemisen historiallisessa kontekstissa ra-

kentuva katse sotaan ja evakuointiin. Samalla evakkouden ja pakolaisuuden rinnastuksesta on luettavissa tarve kokemuksen näkyväksi tekemiseen, ehkä myös tunnustuksen saamiseen. Evakkouden kun voi kansallisen rajoituneisuuden lisäksi tulkita diminutiiviseksi: kokemusta kaventavaksi ja laajemman toisen maailmansodan pakolaisuuden ulkopuolelle jättäväksi.

Vaikka Kilven tuotanto asettuu verrattain ongelmitta vallitseviin suomalaiskansallisiin representaatioihin evakkoudesta ja karjalaisuudesta, tulkitsen että Kilpi ja Kälkäjä eivät kuitenkaan merkityksellistä kokemusta vain kansallisena evakkoutena vaan liittävät sen laajempaan toisen maailmansodan muistamisen kontekstiin sekä samalla globaaliin siirtolaisuuden ja pakolaisuuden kehykseen. Teoksissa on siis kyse siirtolaisuuteen ja paikoiltaan siirtymiseen liittyvistä yllirajaisista muistoista, jotka koskettavat ihmisiä paikallisella, kansallisella ja globaalilla tasolla. Teoksista hahmottuvaan kulttuuriseen muistiin voi sovitella Michael Rothbergin (2009) käsitteellistämää monisuuntaisen muistin (*multidirectional memory*) ajatusta, joka on yksi yllirajaisen muistin muoto. Kollektiiviset muistit ja tarinat eivät Rothbergin mukaan ole toisistaan erillisiä tai keskenään kilpailevia, vaan vaikuttavat toisiinsa. Menneet kokemukset ja niiden käsittely saavat tukea muiden ryhmien muistoista ja muistojen käsittelystä, mikä vetää uusia kokemuksia ja näkökulmia muistamisen piiriin ja näin synnyttää lisää monisuuntaista ja dialogista muistamista.

Evakkous yllirajaisena muistina

Artikkelissa olen tarkastellut Eeva Kilven ja Mirjam Kälkälän teoksia ja niistä hahmottuvaa sodan ja pakolaisuuden kokemusta yllirajaisesta perspektiivistä muistin, pakolaisuuden ja diasporan näkökulmista. Tarkastelussani suhteutin kansallisesti merkityksellistettyä evakkoutta laajempänä kansainvälisenä ilmiönä ja toin esille sitä, miten toisen maailmansodan aikainen pakolaisuus oli Suomen kontekstissa paljon monimuotoisempi ilmiö kuin miksi se on tyypillisesti mielletty. Ilmestyessään vuosien 1989–1993 välillä teokset kuvasivat ja merkityksellistivät toista maailmansotaa ja evakkoutta uusista näkökulmista ja toivat esiin kokemuksia, joita kansallisen muistin piirissä ja historian tutkimuksessa ei vielä tuolloin huomioitu.

Artikkelin yhteydessä yllirajainen on yhtäältä viitannut teosten aiheeseen eli toisen maailmansodan pakkomuuton muistoihin – siirtymään, joka liittyy liikkumiseen yli kulttuuristen ja kansallisten rajojen. Toisaalta se on viitannut tutkimukselliseen lähestymistapaan, joka haastaa tarkastelemaan evakkojen kaltaisia hajallaan olevia tai siirtymään joutuneita väestöryhmiä sekä heidän muistikulttuurijaan kansallista täydentävistä ja laajentavista näkökulmista. Yllirajainen lähestymistapa muistiin nostaa esiin kansallisen katveeseen jääneitä kokemuksia ja historioita eli erilaisia esityksiä menneisyydestä.

Tulkitsen, että Kilven ja Kälkälän teokset laajentavat kansallista muistia evakkoudesta: ensinnäkin teokset kuvaavat sotaa ja pakkomuuttoa lapsen kokemusperspektiivistä

muistelevan minäkertojan kautta. Näin ne rakentavat vastanarratiivia ilmestymisaikansa kansalliselle muistille nostaessaan muistikulttuuriin lasten sota- ja pakolaiskokemusta, muistin kerrostuneisuutta sekä yllipäänsä sellaisia traumaattisia ja kehollistuneita affektivisia kokemuksia, joihin muisti- ja sotahistoriantutkimuksessa on kiinnitetty huomiota vasta hiljattain. Toiseksi Kälkälän teoksesta hahmottuu petsamolaisen evakkokokemus kansallista evakonarratiivia laajentavana ja karjalaisten kokemukselle rinnakkaisena pakolais- ja diasporakokemuksena. Kolmanneksi teokset liittävät sodat toiseen maailmansotaan ja sanallistavat evakkoutta pakolaisuudeksi eli muistelevat myös globaalissa ja yllirajaisessa kehyksessä. Vaikka teosten muistelemine tapahtuukin paljolti kansallisessa yhteydessä, liittyvät teokset myös toisen maailmansodan ja pakkomuuton yllirajaiseen muistoon ja muistiin. Kohdeteosten kautta avautuva pakkomuuton ja siirtolaisuuden muistelemine osoittaa myös muistamisen monisuuntaisuutta. Teoksia voi tässä mielessä tulkita monisuuntaiseksi kirjallisuudeksi, joka rakentaa yhteyksiä paikallisen evakkokokemuksen, kansallisen evakonarratiivin ja kansainvälisen toisen maailmansodan pakkomuuton historian välille. Artikkelissa tarkastelu on painottunut Suomen kontekstiin, minkä olen perustellut tarpeella laajentaa karjalaiseen narratiiviin keskittyvää kuvaa ja tutkimusta evakkokokemuksesta ja evakkokirjallisuudesta. Näin myös evakkokirjallisuuden vertaileva tarkastelu suhteessa toista maailmansotaa käsittelevään kirjallisuuteen ja muistidiskursseihin on tarkasteluni ulkopuolella, mutta tar-

joaisi kiinnostavan näkökulman ylijarjaisen ja monisuuntaisen muistin tutkimukseen.

Artikkeli kirjoittaessani olen asettunut evakkojen kokemukseen sodan seurauksista, pakolaisuudesta ja kodin menettämisestä. Samanaikaisesti olen lukenut uutisia Euroopan rajojen sisällä Ukrainassa käytävästä sodasta ja maanjäristyksestä Turkissa ja Syyriassa. Pakolaisten kohtalo on koskettanut, olen itkenyt kirjallisuuden kokemuksille ja tämän päivän pakolaisten kärsimykselle ja hädälle sodan ja maanjäristyksen raunioiden keskellä. Ukrainan tilanne on nostanut taas uudella tavalla sodan ja pakolaisuuden muistoja pintaan myös Suomessa – henkilökohtaisia joillekin vielä elossa oleville, toisille ylisukupolvisia muistoja. Suomalaisten kokemien pakkomuuttojen sijoittaminen laajempiin kansainvälisiin yhteyksiinsä sekä pakolaishistorian monipuolinen tutkiminen eri tieteenalojen suunnista näyttäytyy erityisen tärkeänä.

VIITTEET

- 1 Artikkelin on tehty tutkimushankkeissa Recognition and belonging. Forced migration and troubled histories (Suomen Akatemia, 2017–2021) ja Muistin marginaalista (Koneen Säätiö, 2022–2026).
- 2 Trilogia ilmestyi yhteisniteenä *Muistojen aika* vuonna 1998.
- 3 Ks. Näre & Kirves 2007. *Sodassa koettua. Haavoitettu lapsuus*, Weilin+Göös; Aura Korppi-Tommola 2008. “War and Children in Finland During the Second World War”, *Paedagogica Historica*; Malinen & Tamminen 2017. *Jälleenrakentajien lapset. Sotienjälkeinen Suomi lapsen silmin*. Gaudeamus.
- 4 YK:n pakolaissopimuksen (1951) myötä syntyi ero ”pakolaisen” (*refugee*) ja ”sijoiltaan joutuneen” (*displaced person*) välillä. Pakolainen vakiintui hallinnolliseksi termiksi viitaten kotimaansa rajojen ulkopuolella esim. sodasta johtuvista syistä oleviin henkilöihin; sijoiltaan joutuminen puolestaan viittaa siviileihin, jotka eivät siirtyneet kansallisvaltion rajan yli eivätkä siksi täyttäneet pakolaisstatuksen muodollisia vaatimuksia. (Malkki 2012, 90–91.)
- 5 Suomen väestösiirtoja ei mainita kyseissä arkistokokoelmassa, vaikka siihen kuuluu kattava lista maita, joista väestöryhmiä joutui pakenemaan tai joihin uudelleenasetuttiin (Gale Primary Sources 2023).
- 6 Lapin sodan seurauksena evakuoitujen lukumäärä vaihtelee 104 000 ja 168 000 välillä. Eroja lienee siinä, mikä alue huomioidaan Lapiksi, toisekseen luvut ovat arvioita. Lapin asukasmäärä oli sodan loputtua 143 564 henkeä (Tuominen 2015, 44).
- 7 Ruotsalaiset arkistot osoittavat, että pakolaisleireillä Ruotsissa oli suomalaisten kanssa samaan aikaan pakolaisia muistakin Euroopan maista (Autti 2023). Ruotsi vastaanotti pakolaisia laajasti, esimerkiksi Örebydiin kylään saapui 1945 noin 30 000 natsien vainoja paennutta Pohjoismaista, Puolasta ja Unkarista, Tšekkosloviasta, Jugoslaviasta, Romaniasta, Ranskasta, Alankomaista ja Belgiasta (Martinez 2022).
- 8 Evakkouteen liittyvät keruut (suluissa toimijat SKS:n arkiston lisäksi): Evakkomatka-kilpakeruu 1951–1952 (Karjalaisten heimoseura), Evakkomuistelmien keruukilpailu vuodelta 1964 (Karjalan liitto ry, Weilin+Göös), Evakkotytön ja -pojan tarina -keruu 1999–2000 (Linnankivi Jaakko, *Karjala*-lehti) ja Lasten evakko-

- matkat -keruu 2004 (*Karjala-lehti*). (SKS 2023.)
- 9 Karjalaa on tarkasteltu myös kulttuurisena traumana Suomen teatterissa (Paavolainen 2020).
- 10 Ks. myös ruotsinkieliset kirjailijat Karjalassa ja Viipurissa Riikonen 2020.
- 11 Rossin ja Rantalan (2020) analyysi pakolaisuuden representaatioista lyhytelokuvassa *They Came in Crowded Boats and Trains* (2017) rinnastaa Lapin sodan ja vuoden 2015 tilanteen, jolloin Eurooppaan pyrki turvapaikanhakijoita, pakolaisia ja siirtolaisia Lähi-idästä ja Pohjois-Afrikasta.

AINEISTO

- Kilpi, Eeva 2012/1989. *Talvisodan aika. Lapsuusmuistelmia*. Helsinki, WSOY.
- Kilpi, Eeva 2012/1990. *Välirauha, ikävöinnin aika*. Helsinki, WSOY.
- Kilpi, Eeva 1993. *Jatkosodan aika*. Helsinki, WSOY.
- Kälkäjä, Mirjam 1991. *Joen takana Petsamo*. Helsinki, Kirjayhtymä.

KIRJALLISUUS

- Ahonen, Sirkka 2017. *Suomalaisuuden monet myytit. Kansallinen katse historian kirjoissa*. Helsinki, Gaudeamus.
- Aikio, Niilo 2000. *Liekkejä pakoon. Saamelaiset evakossa 1944–1945*. Helsinki, SKS.
- Amelina, Anna, Nergiz, Devrimsel D., Faist, Thomas & Glick Schiller, Nina (toim.) 2012. *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross-Border Studies*. New York, Routledge.
- Anzaldúa, Gloria 1987. *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Arminen, Elina 2019. Isänmaan asialla. Sydänraja, Isänmaan tähden ja toista maailmansotaa koskeva kulttuurinen muisti. Teoksessa Elina Arminen ja Markku Lehtimäki (toim.), *Muistikirja ja matkalaukku – Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Helsinki, SKS, 35–65.
- Armstrong, Karen 2004. *Remembering Karelia: A Family's Story of Displacement During and After the Finnish Wars*. Oxford, Berghahn.
- Aula, Minna 2017. Sairausta erakoiti omakotitalon vintille – ”Ihminen jaksaa mitä vaan kunhan on rauha”. *Yle uutiset* 22.1.2017. <https://yle.fi/a/3-9385945> (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Autti, Outi, tulossa. Children and Lapland War-memories of forced displacement. Teoksessa Seija Jalagin ja Johanna Leinonen (toim.), *Forced Migrants in Nordic Histories and Historiographies*. Helsinki, Helsinki University Press.
- Autti, Outi 2023. Suullinen lähde 19.2.2023.
- Autti, Outi & Intonen, Saara 2022. The Recognition of War Refugees: Lapland, Love, and Care. *The Journal of Interdisciplinary History* 2022; 53 (1), 89–115.
- Boym, Svetlana 2001. *The Future of Nostalgia*. New York, Basic Books.
- Brah, Avtar 2007/2003. Diaspora, raja ja transnationaaliset identiteetit. Teoksessa Joel Kuortti, Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Kolonialismin jäljet. Keskustat, periferiat ja Suomi*. Helsinki, Gaudeamus, 71–102.
- Brubaker, Rogers 2013. *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere, Vastapaino.
- Erll, Astrid 2011: *Memory in Culture*. London, Palgrave Macmillan.
- Fingerroos, Outi 2004. Muistojen Karjala – utopiat paikasta. *Sananjalka*, 46(1), 125–140. <https://doi.org/10.30673/sja.86651>
- Fingerroos, Outi 2012. ”Karelia issue”. Teoksessa Tiina Kinnunen ja Ville Kivimäki (toim.), *Finland in World War II. History, Memory, Interpretation*.

- tions. Leiden / Boston, Brill, 483–517.
- Fludernik, Monika 1996. *Towards a 'Natural' Narratology*. London, Routledge.
- Gale Primary sources 2023. *Refugees, Relief, and Resettlement: Forced Migration and World War II*. <https://www.gale.com/intl/c/refugees-relief-resettlement-forced-migration-world-war-ii> (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Gatrell, Peter 2007. Introduction: World Wars and Population Displacement in Europe in the Twentieth Century. *Contemporary European History*, 16(4), 415–426.
- Grünthal, Satu 2020. Viipuri-kirjallisuus diasporan aikana. Teoksessa Satu Grünthal ja Kristiina Korjonen-Kuusipuro (toim.), *Diasporan Viipuri. Muistojen kaupunki sotien jälkeen*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran toimitteita 23. Helsinki, Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura ry., 333–314.
- Grünthal, Satu & Korjonen-Kuusipuro, Kristiina (toim.) 2020. *Diasporan Viipuri. Muistojen kaupunki sotien jälkeen*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran toimitteita 23. Helsinki, Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura ry.
- Grönstrand, Heidi, Kauranen, Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016. *Kansallisen katveesta. Suomen kirjallisuuden yllärajaisuudesta*. Helsinki, SKS.
- Harjumaa, Tiina 2021. *Menetetty ja läsnä oleva Petsamo. Menneisyyden tulkitseminen ja historian rakentuminen petsamolaisessa muistiyhteisössä*. Acta electronica Universitatis Lapponiensis 327. Rovaniemi, Lapin yliopisto.
- Hietasaari, Marita 2016. *Sodan muisti: talvi-, jatkosota ja Lapin sota 2000-luvun historiallisessa romaanissa*. Helsinki, Avain.
- Junila, Marianne 2012. Wars on the Home Front: Mobilization, Economy and Everyday Experiences. Teoksessa Tiina Kinnunen ja Ville Kivimäki (toim.), *Finland in World War II. History, Memory, Interpretations*. Leiden / Boston, Brill, 191–232.
- Jytälä, Riitta 2022. *Traumaattinen muisti nykyproosassa*. Helsinki, SKS.
- Kaipainen, Anu 2007. *Vihreiksi poltetut puut*. Helsinki, WSOY.
- Kanervo, Pirkko, Kivistö, Terhi & Kleemola, Olli 2018. Evakoita vai pakolaisia? Teoksessa Pirkko Kanervo, Terhi Kivistö & Olli Kleemola (toim.), *Karjalani, Karjaani, maani ja maailmani. Kirjoituksia Karjalan menetyksestä ja muistamisesta, evakoiden asuttamisesta ja selviytymisestä*. Turku, Siirtolaisinstituutti & Oy Sigillum Ab, 7–25.
- Kinnunen, Tiina 2017. Fallen Angels, Fallen Nation? Representations of Patriotic Women and Images of a Nation in Finland's Post-War Memory. Teoksessa Ville Kivimäki ja Petri Karonen (toim.), *Continued Violence and Troublesome Pasts. Post-war Europe between Victors after Second World War*. Helsinki, SKS, 109–132.
- Kinnunen, Tiina & Jokisipilä, Markku 2012. Shifting Images of 'Our Wars': Finnish Memory Culture of World War II. Teoksessa Tiina Kinnunen ja Ville Kivimäki (toim.), *Finland in World War II: History, Memory, Interpretation*. Leiden, Brill, 435–482.
- Kinnunen, Tiina & Kivimäki, Ville 2018. Sota sosiaalisena ja kulttuurisena ilmiönä. Toinen maailmansota ja uusi sotahistoria suomalaisissa väitöstutkimuksissa. *Historiallinen Aikakauskirja*. 2018, 116 (4), 373–383.
- Koskinen-Koivisto, Eerika & Seitsonen, Oula 2019. Landscapes of Loss and Destruction: Sámi Elders' Childhood Memories of the Second World War. *Ethnologia Europaea*, 49(1), 24–40.
- Kuusisto-Arponen, Anna-Kaisa 2012. Takaisin evakkotielle: kävelyvaellus muistojen herättäjänä. Teoksessa Outi Fingerroos ja Maunu Häyrynen (toim.), *Takaisin Karjalaan*. Helsinki, SKS, 157–175.

- Kullaa, Rinna, Lahti, Janne, Lakomäki, Sami & Linkola, Hannu (toim.) 2022. *Kolonialismi Suomen rajaseuduilla*. Helsinki, Gaudeamus.
- Lehtola Veli-Pekka 1994. *Saamelainen evakko*. Inari, Kustannus-Puntsi.
- Lyytikäinen, Pirjo 2016. Tunnevaikutuksia eli miten kirjallisuus liikuttaa lukijaa. Johdatusta tunteiden kognitiivisen poetiikan tutkimiseen. Teoksessa Anna Helle ja Anna Hollsten (toim.), *Tunteita ja tunteuksia suomalaisessa kirjallisuudessa*. Helsinki, SKS, 37–57.
- Löytty, Olli 2021. *Jäähyväiset kotimaiselle kirjallisuudelle*. Helsinki, Teos.
- Malkki, Liisa 2012. *Kulttuuri, paikka ja muuttoliike*. Toim. Laura Huttunen. Tampere, Vastapaino.
- Martikainen, Tuomas 2020. Suomi osana globaaleja muuttovirtoja. Teoksessa Tuomas Martikainen ja Pirkko Pitkänen (toim.), *Muuttoliikkeiden vuosisata*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti, 9–19.
- Martinez, Victoria von 2022. Shaping ongoing survival in a Swedish refugee camp. *Scandinavian Jewish Studies*. Vol. 33, No. 1, 19–36.
- Nikkilä, Aura & Anna Vuorinne 2020. Encountering Others through Graphic Narrative: Layers of Empathy in Hanneriina Moisseinen's "The Isthmus". *View. Theories and Practices of Visual Culture* 26 (2020). <https://doi.org/10.36854/widok/2020.26.2120>
- Nissilä, Hanna-Leena 2016. "Sanassa maahanmuuttaja on vähän kitkerä jälkimaku". *Kirjallisen elämän ylirajaistuminen 2000-luvun alun Suomessa*. Väitöstutkimus. Acta Universitatis Ouluensis B Humaniora 136. Oulun yliopisto, Oulu.
- Nissilä, Hanna-Leena & Rantonen, Eila 2013. Kansainvälistyvä kirjailijakunta. Teoksessa Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuus, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä ja Jussi Ojajärvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus II. Kirjallinen elämä ja yhteiskunta*. SKS, Helsinki, 55–71.
- Nyyssönen, Jukka 1999. Pois Petsamosta. Teoksessa Jouko Vahtola ja Samuli Onnela (toim.), *Turjanmeren maa. Petsamon historia 1920–1944*. Rovaniemi, Petsamo-Seura ry., 629–656.
- Paavolainen, Pentti 2020. Karjala kulttuurisena traumana Suomen teatterissa. Teoksessa Satu Grünthal ja Kristiina Korjonen-Kuusipuro (toim.), *Diasporan Viipuri. Muistojen kaupunki sotien jälkeen*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran toimitteita 23. Helsinki, Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura ry., 39–78.
- Pelvo, Martti 2013. Evakossa. Teoksessa Mika Hallila, Yrjö Hosiaisuus, Sanna Karkulehto, Leena Kirstinä & Jussi Ojajärvi (toim.), *Suomen nykykirjallisuus 2. Kirjallinen elämä ja yhteiskunta*. Helsinki, SKS, 53–54.
- Raninen-Siiskonen, Tarja 1999. *Vieraana omalla maalla. Tutkimus karjalaisen siirtoväen muistelukerronnasta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 766. Helsinki, SKS.
- Rantala, Pilvi & Rossi, Leena-Maija 2020. Pako pohjoiseen ja pohjoisesta. Kerrostunut pakolaiskuvaus lyhytelokuvassa They Came in Crowded Boats and Train. *Lähikuva* 2/2020, 8–24.
- De Cesari, Chiara & Ann Rigney 2014. Introduction. Teoksessa Chiara De Cesari ja Ann Rigney (toim.), *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*. Berlin/Boston, De Gruyter, 1–25.
- Riikonen H. K. 2020. Ruotsinkieliset kirjailijat Karjalassa ja Viipurissa: aikalaishavaintoja ja nostalgiaa. Teoksessa Satu Grünthal, & Kristiina Korjonen-Kuusipuro (toim.), *Diasporan Viipuri. Muistojen kaupunki sotien jälkeen*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran toimitteita 23. Helsinki, Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura ry., 276–332.
- Rothberg, Michael 2009. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford University Press, Stanford.
- Savolainen, Ulla 2015. *Muisteltu ja kirjoitettu evakko-*

- matka: Tutkimus evakkolapsuuden muistelukerronnan poetiikasta.* Joensuu, Suomen kansantietouden tutkijain seura.
- Savolainen, Ulla 2018. Lapsuuden loppu ja Inkerinmaa Juhani Konkan muistelmateoksissa. Kasvu, yllirajaisuus ja kahden nykyisyyden muisti. *Elore* vol. 25 – 2/2018, 53–72. <https://doi.org/10.30666/elore.76787>
- Savolainen, Ulla & Fingerroos, Outi 2018. Luovutetun Karjalan yllirajainen muisti. Teoksessa Pirkko Kanervo, Terhi Kivistö & Olli Kleemola (toim.), *Karjala, Karjalani, maani ja maailmani: Kirjoituksia Karjalan menetyksestä ja muistamisesta, evakkojen asuttamisesta ja selviytymisestä*. Turku, Siirtolaisuusinstituutti, 149–166.
- Savolainen, Ulla & Taavetti, Riiikka (toim.) 2022. *Muistitietotutkimuksen paikka: teoriat, käytännöt ja muutos.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 1478. Helsinki, SKS. <https://doi.org/10.21435/skst.1478>
- Sihvo, Hannes 2004. *Rajaton, ajaton Karjala*. Lappeenranta, Karjalan kirjapaino.
- SKS 2023. Keruut. Osoitteessa: <https://www.finlit.fi/fi/arkisto/perinteen-ja-nykykulttuurin-arkistoaineistot/tekstiaineistot/paaluettelo/keruut?sort=Vuodet&luettelo=keruut#.ZAWI5XZ-By3A>
- Tuominen, Marja 2015. Lapin ajanlasku. Menneisyys, tulevaisuus ja jälleenrakennus historian reunalla. Teoksessa Ville Kivimäki ja Kirsi-Maria Hytönen (toim.), *Rauhaton rauha. Suomalaiset ja sodan päätyminen 1944–1950*. Tampere, Vastapaino, 39–70.
- Tuominen, Marja ja Löfgren, Mervi 2018. Esipuhe. Taidetta ja kulttuuria Lapin rauhassa. Teoksessa Marja Tuominen ja Mervi Löfgren (toim.), *Lappi palaa sodasta. Mielen hiljainen jälleenrakennus*. Tampere, Vastapaino, 25–33.
- Tuominen, Marja ja Löfgren, Mervi (toim.) 2018. *Lappi palaa sodasta. Mielen hiljainen jälleenrakennus*. Tampere, Vastapaino.
- Valta, Laura 2014. ”Sota merkitsee meidät kaikki.” *YLE* 20.9.2014.
- Viherialä, Liisa ja Rutanen, Mervi 2010. Lapsen psyykkisen trauman hoito. *Lääketieteellinen aikakauskirja Duodecim* 2010; 126(22): 2671–2677.
- Wüstenberg, Jenny 2020. Introduction. Agency and Practice in the Making of Transnational Memory Spaces. Teoksessa Jenny Wüstenberg & Aline Sierp (toim.), *Agency in Transnational Memory Politics*. New York/Oxford, Berghahn, 3–23.
- Wimmer, Andreas ja Glick Schiller, Nina 2002. Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social science. *Global Networks* 2, 4 (2002), 301–334.

III KARJALAISEN KULTTUURIN YLIRAJAISUUS

Rajakarjalaiset muusikot kansanvalistuksen estradeilla

Musiikin yllirajaisuus valistuksen ja kansallisen katseen varjossa

Artikkelissani tarkastelen rajakarjalaisen musiikkiperinteen kuvaamista osana suomalais-kansallista keskustelua sanomalehti- ja aikakauslehtikirjoituksissa Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlista Suomen autonomian aikana 1881–1917. Olen käyttänyt aineistonani pääkaupunkiseudulla sekä Länsi- ja Itä-Suomessa ilmestyneitä suomenkielisiä sanomalehtiä ja muutamaa aikakauslehteä. Kansanvalistusjuhlia koskeva uutisointi ja sen tarkasteleminen suhteessa siihen, miten rajakarjalaisia muusikoita kuvattiin, saa painoarvoa siksi, että sanomalehdistön avulla luotiin kansallista julkisuutta ja rakennettiin kansallishenkeä. On esitetty arvio, että 1800-luvun lopulla jopa 80 % väestöstä oli lukutaitoisia ja näin ollen siis potentiaalisia sanomalehtien lukijoita (Nieminen 2006, 78). Keskeiset kansallista julkisuutta luovat ja ylläpitävät instituutiot, kuten sanoma- ja aikakauslehdistö, kirjallisuus, koululaitos, kulttuuri-instituutiot sekä yhdistystoiminta, synnyttiin Suomessa 1800-luvun jälkipuoliskolla, eli autonomian aikana. (Mt., 18–19.) Oleellisena tarkastelu-kohteena tässä artikkelissa ovat käsitykset rajakarjalaisesta musiikkiperinteestä ja sen

esittäjistä. Millaisina rajakarjalaiset muusikot ja heidän musiikkinsa kuvattiin autonomian ajan lehdistössä? Tulkintani lehdistön kuvauksista peilautuu Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhliin liittyneeseen kansanvalistuksen kontekstiin. Leimasivatko kansanvalistukseen liittyneet ihanteet kirjoittelua rajakarjalaisista ja heidän musiikistaan? Kansanvalistuksella tarkoitan tässä yhteydessä niitä toimia, jotka vuonna 1874 perustetun Kansanvalistusseuran myötävaikutuksella toteutettiin kansan sivistystason ja isänmaallisuuden kohottamiseksi (Liikanen 1995, 127–129). Tarkastelen tältä osin lehtikirjoittelun taustalla olevaa kontekstia laajasti.

Toinen tärkeä konteksti liittyy siihen, millä tavoin rajakarjalainen kulttuuri nähtiin suhteessa kansallisen kulttuurin rakentamisen eetokseen. Kun rajakarjalaisuutta kuvattiin Kansanvalistusseuran isänmaallisissa ja kansallishenkisissä juhlallisuuksissa, voidaan kysyä, nähtiinkö rajakarjalainen kulttuuri sen omista lähtökohdista käsin vai alistettiin se yhtenäistävän kansallisen kulttuurin rakentamisen alttarille. *Kansallinen katse* on vakiintunut tutkimuskäsite historian tutkimuksen ja

kulttuurin tutkimuksen piirissä. Se ymmärtää kansallisten tehtävien korostamisena ja itsestään selvänä ideologisena kehyksenä, jossa kansallisvaltio on se kokonaisuus, joka määrittää myös kulttuurisia ilmiöitä ja perustelee niiden olemassaoloa (ks. esim. Kettunen 2003, 20). Kansallisen katseen vaikutusta kansanperinteen keräämiseen ovat tarkastelleet muun muassa Tarja Rautiainen-Keskustalo (2015) ja Outi Valo (2022). Rautiainen-Keskustalo on pohtinut kansallisen katseen vaikutusta kansanperinteen oppiaineen perustamiseen ja asemaan Tampereen yliopistossa. Valo taas on tarkastellut kansallisen katseen vaikutusta kansanperinteen kerääjän ja tutkijan Erkki Ala-Könnin tekemään kansanmusiikin tallennustyöhön. On tärkeää tarkastella, miten karjalaisia kulttuureja on kuvattu ja mihin nämä kuvaukset perustuvat. Pyrin tavoittamaan kokonaisuvaltaisesti tapoja, joilla karjalainen kulttuuri on nähty, ja ymmärtämään siinä valossa sitä paikkaa ja tilaa, jota karjalaiselle kulttuurille on vuosien saatossa tarjottu. Tarkastelun keskeinen painopiste on tällöin nimenomaan suomalaisuuden ja karjalaisuuden suhteessa. Kulttuuriset ja ideologiset rajat tulevat esiin siinä, millä tavalla rajakarjalaisista musiikkia ja muusikkoja kuvattiin joko osana suomalaista kulttuuria tai siitä erillisenä ”vieraana” kulttuurina. Käsitukset kansallisesta kulttuurista ja kansallisvaltiosta eivät voineet olla vaikuttamatta kirjoittajien käsityksiin rajaseutujen kulttuurista. Rajakarjalaisen perinteen ylijärjaisuus ja erityisyys osana erilaisia karjalaisuuksia jäivät suomalaisuutta korostavan näkökulman vuoksi huomiotta.

Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlia

on aiemmin tutkittu osana suomalaiskansallisen musiikkikulttuurin rakentamisen prosessia (Rantanen 2016). Myös kantelemusiikkia ja sen esittäjiä, rajakarjalaisia kanteleensoittajia, on tarkasteltu osana kantelemusiikin imagoa kansallisena musiikkina (Tenhunen 2010; Laitinen 2010). Kansanmusiikin tutkija Anna-Liisa Tenhunen (2013, 60, 62) on tuonut myös esiin, että Kansanvalistusseuran juhlat toimivat monille niissä esiintyneille rajakarjalaisuusikoille alkusysäyksenä laajemmalle kiertuetoiminnalle Suomessa ja siten myös ammattimuusikkouden mahdollistajana. Sen sijaan rajakarjalaisen musiikkikulttuurin modernisaatio, johon uudensuomalaiset esiintymis-estradiit osaltaan olivat vaikuttamassa, ja ylipäätään perinteen ylijärjäinen perspektiivi ovat jääneet aiemmassa tutkimuksessa katveeseen, vaikka esimerkiksi musiikintutkija Arja Kastinen (2009; 2013) onkin tuonut tutkimuksissaan esiin soittotapojen muutosta rajakarjalaisessa kantelemusiikissa. Ylijärjäisellä perspektiivillä tarkoitan tässä yhteydessä sitä, että kulttuuripiirin rajat nähdään huokoisina ja kulttuuri moniaineeksisena. Tässä artikkelissa tarkastelenkin rajakarjalaisen musiikin modernisaatiota 1800-luvun lopussa myös Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlia laajemmassa kontekstissa. Pohdin, millaisia rajakarjalaiseen musiikkiin liittyviä käsityksiä lehtikirjoittelussa tulee esiin suhteessa siihen, millaisessa muutoksessa musiikkikulttuuri oli. Tutkimukseni on lähestymistavaltaan ja otteeltaan ylijärjäinen ja kiinnittäessäni huomiota perinteen ylijärjaisuuteen, puran kansallista karjalaisen kansanmusiikin julkisuuskuvaan osalta.

Tutkimukseni taustateoreettisena viitekehystenä toimii 1900-luvun jälkipuoliskon eurooppalaista kulttuuripiiriä kuvaava kulttuuriteoria (esim. Fornäs 1998), jonka avulla tradition käsitettä ja kuvaustapoja voidaan kussakin historiallisessa tilanteessa tarkastella kriittisesti. Myöhäismoderni kulttuuriteoria perustuu ajatukseen, että varsinkin eurooppalainen kulttuurialue on kokenut jo 1800-luvulla alkaneen peruuttamattoman rakennemuutoksen. Rakennemuutos tarkoitti sekä valtaapitävän kulttuurin että vähemmistöjen tai marginaalissa olevien kulttuurien yhtäaikaista olemassaoloa ja näiden välistä jännitettä. Tämä jännite pakotti kulttuurien tulokinnassa muutokseen: hegemonisen kulttuurin ilmiöiden tulkinnan ja arvottamisen mallit ovat muuttuneet moniäänisempien, toistensa kanssa risteävien kulttuurin tulkinnan äänien kanssa samanarvoisiksi. Tämä ilmeni esimerkiksi 1980-luvulla murroksena kulttuuriantropologiassa, kun tradition ja autenttisuuden käsitteet rinnastettiin perusteettoman essentialisoinnin sijaan ennen muuta vallan problematiikkaan (esim. Clifford & Marcus 1986). Alettiin keskustella siitä, kenellä on oikeus määrittellä esimerkiksi kulttuurin autenttisuutta. 1900-luvun kaupungistuvan Euroopan mitakaavassa tradition käsitettä on hyödynnetty myöhemmin esimerkiksi kansallisromanttisia pohjavirtoja käyttävän poliittisen tai populistisen ideologian välineenä (Fornäs 1998, 167–173). Oleellista on pohtia, millä tavoin sanomalehdissä esiintyvät kuvaukset rajakarjalaisuusmuusikoista olivat värittyneitä. Lehtikirjoittelua voi tarkastella ideologisena tapana sanoittaa ilmiöitä, millä oli tietty tarkoitus.

Kansanvalistuksella tarkoitan tässä yhteydessä niitä toimia, jotka vuonna 1874 perustetun Kansanvalistusseuran myötävaikutuksella toteutettiin kansan sivistystason ja isänmaallisuuden kohottamiseksi. Suomen autonomian aikana kansanvalistuksen tärkeitä päämääriä olivat kansallisen tietoisuuden vahvistaminen, kansan sivistystason nostaminen ja kristillissiveellisen elämäkatsomuksen vahvistaminen (Liikanen 1995, 127–129, 323). Näitä pyrkimyksiä edesauttoi poliittisesti kiristynyt tilanne ja Venäjän suunnittelemien pakkoliittämistoimien pelko erityisesti niissä suurruhtinaskunnan osissa, jotka olivat rajan lähellä. Pelättiin myös suomalaisen kulttuurin ja kansallisen itsenäisyyden puolesta.

Musiikki oli yksi kansanvalistuksen muodoista, mutta vain tietynlainen musiikki sopi tähän tarkoitukseen. Anneli Asplundin mukaan kansanvalistusaatteelle vihkiytyneiden ja kansallismielisen koulutetun luokan mielestä kansanlaulut sellaisenaan eivät edustaneet riittävän hyvää makua. Rahvas oli mieltynyt uusiin riimillisiin lauluihin, ja vanha kalevalamittainen ilmaisu oli jäänyt monin paikoin pois käytöstä 1800-luvun loppuun mennessä, viimeistään 1900-luvun alussa. Kansanlaulustoa haluttiin muokata säätyläistön tarkoituksiin ja näin tehtiinkin sovittamalla kansansävelmiä uuteen asuun. (Asplund 2006, 253–256.) Musiikin tuli ilmentää kansanluonnetta, mutta ”oikeanlaisen” kansanmusiikin tuli olla ”suomalaista” ja ”aitoa” (Laitinen 2003, 318). Esimerkiksi liian selkeitä uusia lainasävelmiä, kuten ruotsalaisia sävelmiä, ei nähty taltioimisen arvoisina, eikä niitä pidetty varsinaisena kansanmusiikkina, vaan musii-

kin tuli olla mieluummin vanhaa kuin uutta (mt.; ks. myös kansanlauluja koskevasta kritiikistä Karhu & Kuismen 2021, 26–30). Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlien musiikkiohjelmiston rakentamisen esikuvana oli eurooppalaisen mallin mukainen länsimainen taidemusiikki. Kansanvalistuksen ihanteisiin kuuluvan musiikin tuli olla siveellistä, järjestelmällistä ja kasvattavaa. (Kurkela 1989, 191; Rantanen 2020, 297.)

Raja-Karjala, eli Laatokan pohjoispuolinen alue, kuului sekä itäiseen että läntiseen kulttuuripiiriin. Ymmärrys perinnealueen kulttuurista osana ylijarajasta kulttuuripiiriä saattaa rajakarjalaiseen kulttuuriin liitetyt kansallisen kulttuurin piirteet erityisen kriittisen tarkastelun alle. Kulttuuritieteissä perinteisiin ja kulttuurialueisiin kohdistunut kansallinen tarkastelutapa on saanut kritiikkiä. Kritiikki on kohdistunut kansallisten tieteiden¹ tapaan tarkastella tutkimuskohteitaan (esim. Anttonen 2005; Rautiainen-Keskustalo 2015), mutta myös siihen, miten ”kansallinen kulttuuri” on poliittisesti rakennettu. Kansallisuusaatteen sävyttämä ajattelu oli laajalle levinnyt erityisesti sivistyneistön ja porvariston piirissä 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvun alkuvuosikymmeninä (esim. Kurkela 2017). Kansallinen katse pyrki yhtenäiskulttuurin luomiseen ja korosti kansallisia rajoja. Kansallista näkökulmaa painottavassa keskustelussa jäi ulottumattomiin alueellisten paikalliskulttuurien monikulttuurisuus ja ylijarajaisuus. Toisaalta kansallinen katse halusi omia vaikutuspiiriinsä ja omien pyrkimystensä välikappaleiksi paikalliskulttuurin ilmiöitä. Tämä näkyi siinä,

miten Karjala ja karjalaisuus kehystettiin tukemaan kansallisia pyrkimyksiä.

Tarkastelen aluksi ylijarajaisuutta tutkimassani kontekstissa. Sitten pohdin Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlia tietynlaisina näyttämöinä, joissa rakennettiin sopivaksi katsottua kulttuurista pääomaa suomalaisuudelle. Lopuksi tarkastelen sanomalehtiaineiston avulla sitä, miten rajakarjalaisia muusikoita ja musiikkia kuvattiin. Tutkimukseni aineisto koostuu sanomalehtikirjoituksista vuosilta 1891, 1896, 1898, 1900, 1902, 1906, 1908, 1910 ja 1914. Näinä vuosina ilmestyneissä sanomalehdissä on kuvattu laulujuhilla esiintyneitä karjalaisia ja heidän esityksiään. Olen käynyt systemaattisesti läpi edellä mainittuina vuosina julkaistut sanoma- ja aikakauslehdet Kansalliskirjaston digitaalisessa kokoelmassa ja hakenut tietoa hakusanoilla *laulu-* ja *soittojuhlalat*, *runonlaulanta*, *runolaulu*, *kantele* ja *rajakarjalainen*. Aineistosta olen tutkinut laulujen ennakoilmoitukset ja ennakkojutut, laulujen uutisoinnin, konserttiarviot ja laulujen jälkeen julkaistut pohdinnat juhlien sisällöistä ja niiden merkityksestä. Mukana on myös muutama aikakauslehdessä ilmestynyt kirjoitus. Olen rajannut rajakarjalaisia muusikoita käsittelevän sanomalehtiaineiston Suomen autonomian ajanjaksoon. Kysymys Suomen suuriruhtinaskunnan tulevaisuudesta itsenäisenä kansallisvaltiona ja erityisesti karjalaisalueilla toteutetut venäläistämispyrkimykset vaikuttivat siihen, miten karjalaisuus ja Karjala nähtiin autonomian aikana. Suomen tulevaisuutta nähtiin uhkaavan erityisesti Venäjän suunnalta tuleva painostus, ja se oli osaltaan

vaikuttamassa erityisesti autonomian ajan kirjoituksissa siihen, että rajaseudun karjalaisuus haluttiin poliittisista syistä omia suomalaiseen kulttuuripiiriin. Autonomian ajanjaksoa seurasi Suomen itsenäistymisen jälkeen vuonna 1917 toisenlainen mentaalinen aikakausi: karjalaisten poliittinen painoarvo muuttui, etenkin kun uudenlaiset kriisit, kuten vuoden 1918 tapahtumat, vaikuttivat voimakkaasti poliittiseen ilmapiiriin.

Vuosien 1914 ja 1921 välillä oli Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlien järjestämisessä tauko. Tuolloin ensimmäinen maailmansota ja sisällissota Suomessa estivät juhlien järjestämisen (Smeds & Mäkinen 1984, 65). Vuonna 1926 järjestetyt Sortavalan laulujuhlat olivat viimeiset varsinaiset Kansanvalistusseuran järjestämät juhlat, minkä jälkeen järjestävä taho moninaistui ja laulujuhlien taustalla oleva aatteellinen tausta muuttui. Sortavalan juhlien jälkeen järjestämisvastuun juhlista jakoiivat Suomen kuoroliitto, Kansanvalistusseura, Suomen säveltaiteilijain Liitto ja Suomen Muusikeriliitto. Muutokseen vaikutti muun muassa Kansanvalistusseuran juhlien järjestämisessä mukana olleiden ammattimuusikoiden halu kehittää juhlien ohjelmistoa ammatillisempaan suuntaan (Smeds & Mäkinen 1984, 79–80). Alun perin Kansanvalistusseuran soitto- ja laulujuhlien järjestäjän A. A. Granfeltin ajatus oli, että juhlien ohjelmistossa ei olisi ammattimaiselle musisoinnille sijaa (Granfelt 1913, 264). Aineistoni käsittelee siis ajanjaksoa ennen Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlien järjestämisessä tapahtunutta taukoa.

Kansanvalistusseurojen soitto- ja laulujuhlien uutisoinnissa karjalaiset muusikot ja heidän esityksensä eivät olleet lehtikirjoittelun keskiössä. Lehtikirjoituksissa karjalaisten esityksiä kuvaillaan melko niukasti. Konserttiarvioita, jotka koskevat rajakarjalaisten esityksiä, on valitussa sanomalehtiaineistossa 15 kappaletta.² Yhdessä muun laulu- ja soittojuhliä koskevan uutisoinnin kanssa on kuitenkin ollut mahdollista muodostaa kattava käsitys siitä, millä tavalla karjalaisia kuvattiin lehtikirjoituksissa ja millaisen roolin heidän esityksensä laulu- ja soittojuhlilla saivat. 1800-luvun loppu ja 1900-luvun alku olivat voimistuneen kansalaisjärjestäytymisen aikaa, ja tämä koski myös musiikin harrastamista, joka tapahtui nuoriso- ja raittiusyhdistyksissä, sekä työväenyhdistyksissä. Uudenlaisen musiikillisen harrastustoiminnan keskiössä olivat torvisoittokunnat ja kuorot. (Rantanen 2020, 286.) Kansanvalistusseuran laulu- ja soittojuhlat olivat erityisesti yhteisöllisen musiikkitoiminnan juhliä, joissa haluttiin esitellä kuoro- toimintaa ja soittokuntia. Yksittäiset muusikot osallistuivat laulu- ja soittojuhlien yhteydessä järjestettäviin soittokilpailuihin. Karjalaisten muusikoiden esiintymiset olivat tärkeä osa juhlien ”kansallista” ohjelmaa, joka koostui niiden lisäksi suomalaisten säveltäjien tuotannosta. Karjalaisuusmuusikoilla oli merkittävä roolinsa erityisesti kansallisesta näkökulmasta katsottuna. Palaan tähän rooliin käydessäni yksityiskohtaisemmin läpi lehtiaineistoa. Seuratoiminnan ja joukkomusisoinnin painottaminen näkyy lehtikirjoittelussa. Paljon palstatilaa saivat juhlien järjestelyistä kerto-

vat uutiset, painetut juhlapuheet, juhlilla vierailevat kuorot ja soittokunnat sekä merkkihenkilöt. Suuri osa päivälehdissä julkaistuista kirjoituksista oli muita kuin konserttiarvioita. Kirjoitukset olivat yleisluontoisia: niissä kuvattiin juhlia enemmänkin yleiseltä kannalta, eikä keskitytty varsinaisten musiikkiesitysten kuvaamiseen. Lehtiaineistosta saa kuitenkin hyvän yleiskuvan siitä, millaisessa roolissa karjalaiset muusikot olivat suhteessa muuhun ohjelmaan. Karjalaisia kuvattiin samankaltaisin kuvaustavoin eri vuosina julkaistuissa laulu- ja soittujuhlien ohjelmia koskevissa reportaaseissa ja kritiikeissä.

Ylirajaisuus ja rajakarjalaisuus

Ylirajaisuuden käsitteen avulla on mahdollista pohtia rajakarjalaisen kulttuurin moniaineksisuutta ja kansallisten rajojen läpäisevyyttä. Ylirajaisuus on alun perin suomennettu Steven Vertovecin termistä transnationaali, mutta ylirajaisuuden käsitteessä ei oleteta niin selvästi, millaisia rajoja ja kategorioita ylitetään (Nissilä 2017, 275). Ylirajaisuudella on monenlaisia teoreettisia lähtökohtia ja erilaisia käyttötapoja kulttuurintutkimuksen alueella. Ylirajaisuuden tarkasteleminen mahdollistaa sekä kansakuntien rajoilla että sisällä tapahtuvat rajojen ylitykset ja ylipäätään rajojen hämärtymiset (esim. Davydova 2009; Grönstrand ym. 2016; Nissilä 2016a, 47–48). Kyse ei ole vain valtiollisten ja kansallisten vaan myös kielellisten, kulttuuristen, etnisten, rodullisten tai uskonnollisten rajojen ylittämistä (Nissilä 2017, 275). Kulttuurien välisten

kontaktien vaikutus ja läpäisevät rajat tulevat näkyviksi, kun pohditaan jonkin kulttuuripiirin tai kulttuurisen käytänteen ylirajaisuutta. Ylirajaisuus on läheisessä yhteydessä transnationalismiin, joka voidaan ymmärtää kahdessa maassa toimivien yksilöllisten tai yhteisöllisten toimijoiden välisiksi vuorovaikutuksen muodoiksi ja kytköksiksi (Mügge 2016, 110; Vertovec 2009, 3–13). Transnationaali lähtökohta ilmiön tarkastelussa voi keskittyä tarkastelemaan vaikutteiden ottamista ja kulttuurista vuoropuhelua keskeisten esikuvien ja innoittajien kautta, kuten esimerkiksi Olli Heikkinen ja muut (2017, 4) ovat tämän käsitteen Suomen musiikin historian kontekstissa nähneet. Transnationaali on suomennettu joissakin yhteyksissä ylirajaiseksi, mutta käsitteiden sisällöllä on myös eroja. Transnationaalin käsitteeseen sisältyy ajatus kansakunnasta, koska sen käyttö painottuu korostamaan liikettä kansallisten rajojen yli (Nissilä 2016b, 68). Tästä syystä voi ajatella, että käsitteeseen liittyy lähtökohtaisesti ajatus kansallisvaltioista.

Hahmotan rajakarjalaisuuden kulttuurisena erityisyytenä, jossa kulttuurin sisällöt muodostuivat itäisen ortodoksisuuden, läntisen luterilaisuuden sekä rajaseudun ominaispiirteiden, kuten kulttuuristen rajojen läpäisevyyden ja liikkuvuuden vuorovaikutuksena. Ylirajaisuuden ajatus pitää sisällään myös kulttuurin jatkuvan muutoksen. Rajakarjalainen kulttuuri on aina kulloisessakin historiallisessa tilanteessa pyrkinyt vastaamaan niihin reuna-ehtoihin, joita sille on asetettu. Se on tarkoittanut Venäjän vaikutuspiirissä ja sen sisällä toimiviin lakeihin ja käytäntöihin sopeutumista

ja toisaalta taas Ruotsin valtakunnan vastaviin reunaehtoihin mukautumista. Suomen kansallisvaltiokehityksessä Raja-Karjalalla on ollut symbolisten mielikuvien paikkana tärkeä asema, mutta 1900-luvun kahdella ensimmäisellä vuosikymmenellä myös suomalaisten poliittinen kiinnostus Raja-Karjalaan konkretisoitui enenevässä määrin (Sihvo 2003, 364). Symbolisten mielikuvien paikaksi Raja-Karjala valikoitui jo *Kalevalan* julkaisemisesta 1835 alkunsa saaneen kalevalamittaisiin runoihin ja niiden ”kalevalaiseen maailmaan” kohdistuneen kiinnostuksen vuoksi. Myöhemmin romantiikasta ammentaneen karelianistisen innostuksen piirissä Raja-Karjala nähtiin aidon karjalaisen kulttuurin kehtona. Raja-Karjalaan ja rajakarjalaisiin projisoitiin suomalaisuuden alkujuuria koskevia mielikuvia. Tämä liittyi karelianismin keskuudessa syntyneeseen idealisoituun käsitykseen Karjalasta suomalaisten kaukومenneisyyden paikkana. Karjala haluttiin hahmottaa suomalaisten esi-isien miljöönä, ”kalevalainen kulttuuri” sai edustaa suomalaisten antiikkia, suomalaisuuden alkulähdettä, jonka nähtiin toteutuneen arkaistisessa kalevalaisuudessa. (Mt., 402–403.) Rajakarjalaiset ovat kuitenkin itse jääneet tämänkaltaisessa toimintakulttuurista ulkopuolisiksi. Kulttuurin edustajien omat näkemykset ovat peittyneet romantisoivan tai kansallisuutta korostavan agendan alle.

Suomalaisten kasvava poliittinen kiinnostus Raja-Karjalaa kohtaan selittyi halulla pitää alue kiinteässä yhteydessä suomalaiseen kulttuuripiiriin ja pyrkimyksellä edesauttaa sen sivistyksellistä ja taloudellista asemaa, jotta aluetta vahvistettaisiin kestävästi siihen koh-

distuvaa venäläistämispainetta. Ensimmäinen venäläistämiskausi sijoittui ajanjaksolle 1899–1905 ja toinen vuosien 1908–1917 väliin. Venäläistämistoimien propagandistisena kärkenä oli paikallisen ortodoksisen uskontokunnan oikeuksien puolustaminen (Sihvo 2003, 364–365, 405). Toisen venäläistämiskauden aikana poliittinen ilmapiiri Karjalassa oli kireä, sillä Venäjä alkoi suunnitella tiettyjen suuriruhtinaskunnan raja-alueiden liittämistä itseensä. Tämä herätti Suomessa tyrmistystä ja koettiin Suomen valtiollista asemaa uhkaavaksi, mikä johti suomalaisten vastatoimiin ja kansallisuusaatteen sekä suomalaiskansallisen yhtenäisyyden painottamiseen kansanvalistuksen hengessä (Rantanen 2020, 304–305).

Raja-Karjalan musiikkiperinne 1900-luvun alussa

Raja-Karjala voidaan määritellä sekä maantieteellisesti että kielelliskulttuurisesti hiukan eri tavoin. Raja-Karjalalla tarkoitetaan Laatokan pohjoispuolista aluetta, Salmin kihlakuntaa, johon kuuluivat Soanlahden, Korpiselän, Impilahden, Suistamon, Salmin ja Suojärven pitäjät. Kieli- ja kulttuurihistoriallisesti siihen kuuluvat kuitenkin myös Ilomantsin itäisimmät osat. Raja-Karjalan kielellistä ja kulttuurista omalaatuisuutta pitivät Suomen itenäistymiseen saakka yllä rajakarjalaisten moninaiset kontaktit rajan itäpuoliseen Karjalaan. Kaupankäynti ja monet elinkeinojen harjoittamiseen liittyvistä kontakteista suuntautuivat Pietariin ja muualle Venäjälle (Forsström 1894, 19–27). Osa rajakarjalaisista oli

ortodokseja ja osa luterilaisia ja joissakin paikoin myös ortodoksiuskonnosta omaksi lahkokseen erkaantuneita vanhauskoisia (ks. Lehtipuro 1968, 135). Raja-Karjalassa puhuttiin ennen vuosien 1939–1944 sotia sekä karjalaa että suomea. Alueella puhuttiin useampaa karjalan kielen murteista, ja puhuttua kieltä leimasi monien paikallisten murteiden sekoituneisuus (Massinen 2022, 102–104). Kielellistä moninaisuutta lisäsi koulujen useampi opetuskieli. Raja-Karjalasta tuli itsenäisen Suomen osa vuonna 1917, mutta suurin osa alueen ortodoksisesta väestä kävi koulua venäjän kielellä vielä 1900-luvun kahdella ensimmäisellä vuosikymmenellä. Suomen kielen yleistymisen oli kuitenkin käynnistynyt jo 1800-luvun ja 1900-luvun taitteessa, jolloin alueelle oli perustettu yksityisiä suomenkielisiä kouluja. Vuonna 1920 solmitun Tarton rauhan jälkeen säädetyn oppivelvollisuuslain myötä suurin osa rajakarjalaisista siirtyi suomenkielisen opetuksen piiriin. (Massinen 2022, 108.)

Suomalaisten kansallisromanttinen kiinnostus Raja-Karjalaa kohtaan oli herännyt *Kalevalan* ilmestymisen myötä: alue rinnastettiin suuriruhtinaskuntaan kuulumattomaan, Venäjällä sijaitsevaan Vienan Karjalaan suomalaisuuden juurien syntysijana. Vienankarjalaiset runot olivat *Kalevalan* tärkeintä aineistoa (ks. esim. Saarinen 2018, 19). Raja-Karjalan luonnonolosuhteet ja perinne sopivat käsitykseen ”kalevalaisuudesta”. Kansanperinteen ja -runojen kerääjät kulkivat Raja-Karjalan alueella ja tallensivat ”alkuperäisintä suomalaista kulttuuria” alueella asuvien karjalankielisten ortodoksien ja suomenkielisten luterilaisten parissa. Vaikka keruutoiminnan taustalla oli

vat kansalliset intressit ja suomalaisten juurien etsintä, runsaan keruutoiminnan myötä on myös mahdollista ymmärtää rajakarjalaisista kansankulttuuria. 1800-luvun alkupuolella Karjalaan suuntautuneiden keruiden pääasiallisena tavoitteena oli kartuttaa aineistoa *Kalevalaa* ja *Kalevalan* täydentämistä varten (Kallio ym. 2017, 46; ks. itkuvirsien keruutyöstä Karjalassa Silvonen 2022, 30). Tämä agenda aiheutti muun muassa sen, että kerääjät keskittyivät erityisesti kalevalamittaiseen runolauluun muiden musiikinlajien tallentamisen kustannuksella.

Käsitys Raja-Karjalan musiikkiperinteistä on rakentunut sen varaan mitä tiedämme sieltä tallennetun kalevalamittaisen laulun, itkuvirren ja uudemman laulun sekä soitinmusiikin perusteella. Keskeisin tietämys on perustunut musiikintutkijoiden A. A. Borenius-Lähteenkorvan, A. O. Väisäsen, Carl Collanin ja Armas Launiksen kokoamiin musiikkiaineistoihin Raja-Karjalasta 1900-luvun alussa. Kansanperinteen tutkimuksenkin yhtenä tehtävänä oli vahvistaa ideaa kulttuurisesti autonomisesta suomalaisesta kulttuurista erotuksena venäläisestä. Suomalaiskansallisen kulttuurin olemassaololla voitaisiin perustella myös suomalaisten itsenäisyys. Kansallisen näkökulman painottaminen näkyi suomalaisessa kansanmusiikintutkimuksessa erityisesti tutkijoiden henkilökohtaisissa suuntautumisissa tiettyjen musiikkikulttuurien tutkimukseen ja tutkimuksen painottamisessa ”kansallisesta” näkökulmasta käsin (Mantere 2018, 35–37). Musiikintutkija A. O. Väisästä on kiittäminen rajakarjalaisen musiikkikulttuurin monipuolisesta tallentamisesta ja tutkimisesta. Hän oli

taitava sävelmien nuotintaja, joka keräsi myös tarkat oheistiedot muusikoista, soittamista ja soittamisesta. Väisäsen tallennus- ja tutkimustyön ansioita ovat vanhan kanteleensoittotyylin tallennus ja jouhikon soittajien tallentaminen ja ”löytäminen” tutkimuksen piiriin (Timonen 2011, 194; Väisäsen tutkimustyöstä laajemmin ks. Laitinen 2011, 227–235). Väisänen osallistui aktiivisesti myös aatteelliseen toimintaan. Väisästä motivoi 1900-luvun alussa suomalaisugrilainen heimoaate: hän kuului Akateemisen Karjala-Seuraan ja otti osaa Viron Karjalan ja Aunuksen heimosotaretkiin sekä Viron vapaussotaan. (Mantere 2017, 96; Laitinen 2011, 32–35.)³ Väisänen oli sitoutunut aikansa musiikintutkimuksen paradigmoihin ja toteutti maantieteellishistoriallista metodia⁴ tutkimuksissaan. Väisäsen tutkijaposition vaikuttivat 1900-luvun alun oppihistoriallinen yliopistoympäristö ja koulutetun luokan omaksumat aatteelliset ideat (Valo 2022, 66–68, 70–76). Aatteellisilla sitoumuksilla oli vaikutusta hänen tutkimustyönsä painotuksiin. Outi Valo (mt., 66–67, 70, 72–76) käsittelee laajasti A. O. Väisäsen tutkimustyön taustalla olleita aatteellisia vaikutteita. Hänen mukaansa A. O. Väisäsen tutkimustyössä yhdistyivät sekä oppihistoriallinen kansallinen katse, joka näkyi ennen kaikkea maantieteellishistorialliseen metodiin sisäänrakennettuna metodologisena nationalismina, mutta myös sitoutumisena heimoaateen palvelukseen, joka taas ilmeni AKS:n jäsenyytenä ja osallistumisena heimosotiin ja valloitusretkiin. Väisäsen osalta aatteellisten sitoumusten vaikutuksesta tutkimustyöhön on aiemmin kirjoitettu vähän (ks. kuitenkin Mantere 2017). Tätä voi selittää

se, että Väisäsen on musiikintutkijana katsottu monella tavalla olleen aikaansa edellä. Hänelä oli käytössään moderneja tutkimusmenetelmiä (ks. aihepiiristä esim. Laitinen 2011; Timonen 2011).

Rajakarjalainen kansanmusiikki on ylirajaista perinnettä, joka oli sisällyttänyt itseensä vaikutteita monista suunnista. Rajakarjalaista kulttuuria leimasi rajaseutujen elämäntapa, jossa kulttuurivaikutteita otettiin sekä manner-Suomesta että rajantakaiselta Venäjältä. Alueella soitettu musiikki koostui 1900-luvun alussa kanteleella ja jouhikolla soitetuista runosävelmistä, mutta myös uudemmista tanssisävelmistä. Runosävelmät ja improvisatoriset kirkonkellojen soittoa mukailevat sävelmät olivat oleellinen osa kanteleohjelmistoa Rajakarjalassa 1910-luvulla, kun A. O. Väisänen keräsi alueelta sävelmiä. Tanssisävelmiin kuului sekä läntisistä musiikkiperinteistä tuttuja *polkkia* ja *valsseja* ja *masurkkoja*, mutta myös itäisempiä tansseja kuten *ristikontra*, *maanitus* sävelmiä. (Kastinen 2013, 114–115.) Jouhikolla soitettu sävelmistö noudatteli kanteleella soitettua ohjelmistoa (Väisänen 1990/1918, 190–191). Myös erilaisia puhallinsoittimia soitettiin, kuten ruokopillejä, tuohipillejä, sarvia ja liruja (Leisiö 1981, 53–54). Alueella laulettuun laulustoon kuului kalevalamittaisia, uusimittaisia ja mitaltaan vaihtelevia lauluja. Uusimittaisiin lauluihin kuului pajatuksia, jotka Suistamolalla syntyneen kirjailija Iivo Härkösen (1926, 152–153) mukaan ”olivat harvoin omankielisiä”, mikä viittaa siihen, että niitä laulettiin venäjäksi. Uusimittaisia lauluja oli siis omaksumtu venäläisiltä, mutta riimillisiä lauluja oli kulkeutunut alueelle myös lännestä ja etelästä

ja niitä laulettiin suomen ja karjalan kielillä (Asplund 1981a, 78–105).

1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa rajakarjalainen kansanomaisempi musiikki eli murrosvaihetta. Se mukautui osaksi modernisaatiota, jossa uudet soittotavat, uudenlaiset laulut ja uudet soittimet olivat jo vakiinnuttamassa asemaansa vanhojen soittotapojen, ohjelmistojen ja soittimien rinnalla. Vanhempi yhdysasentoinen kanteleensoittotyylissä, jossa sormet ovat toistensa lomassa, oli vielä vallalla, mutta muutamat soittajat käyttivät jo uudemmaa eroasentoista soittotyylä (Kastinen 2013, 114; Kastinen 2020, 89). Yhdysasentoisessa kanteleensoittotyylissä molempien käsien sormet vuorottelevat asteikolla ja syntyvästä sävelkudoksesta ei melodian ja säestysäänien erottaminen ole välttämättä mahdollista (Kastinen 2020, 91). Eroasentoisessa soittotyylissä melodian ja soittojen soitto on eriytynyt pääosin eri käsien tehtäviksi. Musiikintutkija Arja Kastinen (2009, 17) on tulkinnut Museovirastossa olevia Kansanvalistusseuran laulu- ja musiikkijuhlien esittäjistä otettuja valokuvia kanteleen soittajien soittoasentojen ja kuvissa näkyvien soitinten osalta. Sortavalan laulujuhilla soittaneilla Jehkin Iivanalla oli 8-kielinen kantele käytössään ja hän pitää käsiä sen kielten päällä yhdysasentoisesti, kun taas Iivana Bogdanovilla oli jo hieman suurempi kantele ja hän oli asettanut kätensä kanteleen kielille eroasentoisesti. Helsingin laulujuhilla esiintyneet kyseiset kanteleensoittajat soittivat jo suurikokoisemmilla kanteleilla, mutta soittajat olivat asettaneet kätensä vanhaan tapaan yhdysasentoisesti kanteleiden kielille kuvaustilanteessa.

Uusien soittimien omaksuminen sekä yhdysasentoinen ja eroasentoinen soittoasento vaihtelu kertoivat meneillään olevasta muutoksesta musiikkikulttuurissa. Soittajilla oli jo käytössään suurempikokoiset laatikkokanteleet, mutta edelleen Raja-Karjalassa soitettiin myös yhdestä puusta koverrettuja kielimäärältään suppeampia kanteleita. Esimerkiksi Helsingin laulujuhilla vuonna 1900 esiintyvillä kanteleensoittajilla oli käytössään koverretut kanteleet. (Asplund 1981b, 139.) Kantelemusiikki oli myös jo kaupallistunut siltä osin, että nuottikustantajat olivat alkaneet painaa kanteleenuotteja. Kanteleita, kanteleitarvikkeita, soitto-oppaita ja kanteleenuotteja myytiin erityisesti Suomen suurimpien kaupunkien musiikkiliikkeissä (Tenhunen 2010, 172–173). Musiikkikaupoissa oli myynnissä diatonisesti viritettyjä konserttikanteleita, jotka poikkesivat niin kooltaan kuin viritykseltäänkin niistä kanteleista, joita oli perinteisesti Karjalassa soitettu. Rajakarjalaisten muusikoiden soittimet olivat paikallisesti valmistettuja (Nieminen 2013, 265–305), osa soittimista oli soittajien itsensä tekemiä tai periytyneet perhepiirissä. Suurempikokoisten kanteleiden yleistymisen kertoi modernisaatiosta, joka oli viimeistään 1900-luvun alkuun mennessä saavuttanut Raja-Karjalan. Tämän pani myös merkille musiikintutkija A. O. Väisänen tehdessään tutkimusmatkan vuosina 1916–1917 ja vuonna 1920 Suistamon, Suojärven, Impilahden ja Korpiselän pitäjiin. Hän mainitsee suurempikokoisista kanteleista, mutta matkakertomuksessaan vuodelta 1918 hän kertoo myös, että uskonnollinen valistus oli vaikuttanut joihinkin Impilahden soittajiin niin, että

he olivat soittopelinsä hävittäneet (Väisänen 1990/1918, 188).

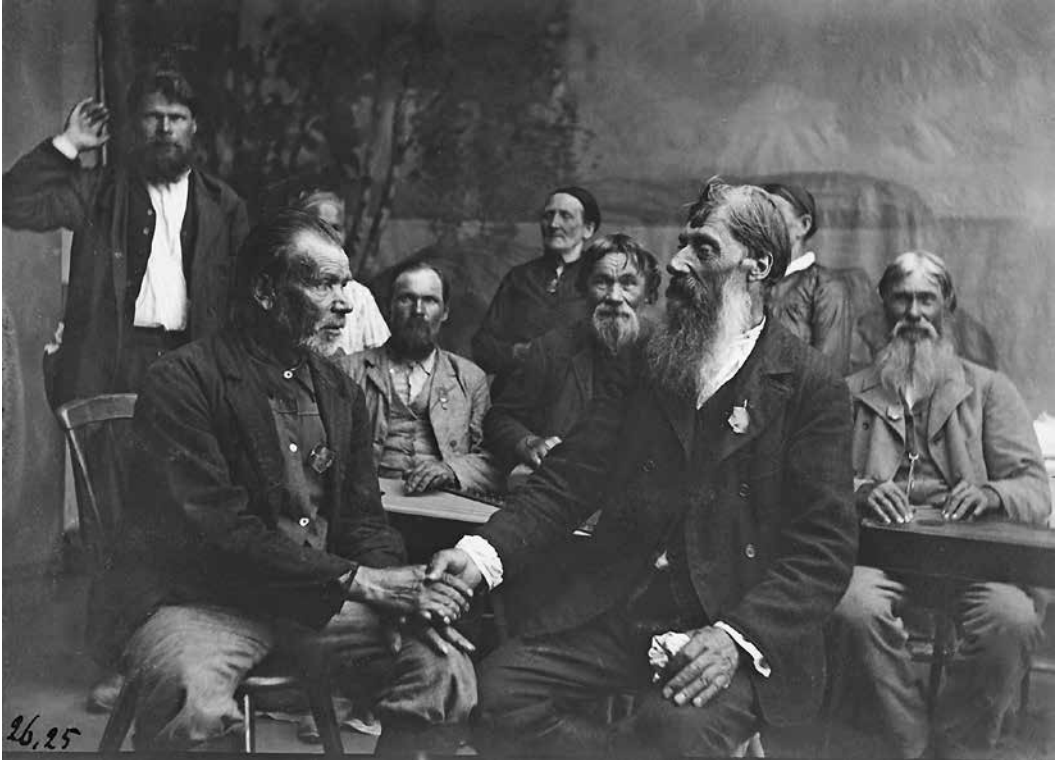
Kansanvalistuksen laulu- ja soittojuhlien valistava henki

Kansanvalistuksen ensimmäinen laulujuhla oli Jyväskylässä vuonna 1884 ja sen jälkeen vuonna 1887 ja 1890. Muun muassa Sortavallassa järjestettiin laulu- ja soittojuhlat vuosina 1896, 1906, 1926 sekä Helsingissä vuonna 1900. Myös Käkisalmessa oli laulu- ja soittojuhlat vuosina 1894, 1903 ja 1913 ja Viipurissa vuosina 1889 ja 1908. Laulujuhlat olivat ennen kaikkea isänmaallisen koulutetun luokan johtamia ja ohjaamia tilaisuuksia (Kurkela 2017, 43). Jo alusta lähtien juhlien keskeisenä sisältönä oli kansansivistys. Kansanvalistusseuran soitto- ja laulujuhlilla oli tärkeä rooli erilaisten yhteiskunnallisten ja poliittisten aatteiden välittäjänä.

Kansallisuusaatteen kohottaminen ja rahvaan ohjaaminen tapahtuivat musiikin avulla. Tämä ilmeni musiikkitoimintaan kytkeytyvinä ajatuksina kansanvalistuksesta, kansallisuusaatteesta ja yhteiskunnallisesta edistyksestä. Taustalla oli sivistyneistön pyrkimys kansallisen musiikkikulttuurin rakentamiseen yhdessä musiikkielämän merkkihenkilöiden kanssa. Laulujuhlat olivat osa tämän pyrkimyksen manifestaatiota. Niissä musiikki liittyi osaksi laajempaa suomalaisuuden näytelmää yhdessä muiden symbolien kanssa. (Smeds & Mäkinen 1984, 9–18; Rantanen 2016, 270–271.) Kansanvalistuksen laulu- ja soittojuhlien ohjelmassa oli kansallishenkeä kohottavia puheita,

joita myös musiikkivalinnat korostivat: suomalaisten säveltäjien isänmaallinen tuotanto oli tärkeässä asemassa. Juhlat olivat myös seuratoiminnan ja ryhmämuotoisen musisoiminnan kavalkadeja (ks. myös Rantanen 2016).

1800-luvun loppu ja 1900-luvun alku olivat laulujuhlien aatteellisuuden osalta nimenomaan kansallishengen ja kansanvalistuksellisen hengen sävyttämiä. Kaikille avoimiksi tarkoitettujen laulu- ja soittojuhlat eivät kuitenkaan fennomaanisen⁵ luonteensa vuoksi sopineet esimerkiksi ruotsinkieliselle vähemmistölle tai työväestölle. Työväestö kritisoi muun muassa juhlien musiikkivalintoja, joiden katsottiin olevan kaukana työväestön omista mieltymyksistä. (Rantanen 2016, 270–271.) Ruotsinkielisen vähemmistön kriittisyydessä oli kyse nimenomaan kielikysymyksestä: Kansanvalistusseuran järjestämässä juhlassa ohjelma painottui suomenkieliseen ohjelmaan. Ruotsinkieliset päätyivätkin järjestämään ensimmäiset omat laulujuhlansa Tammissaareissa vuonna 1891 ruotsinkielisen oman Kansanvalistusseuran Svenska Folkskolans Vännerin johdolla (Smeds & Mäkinen 1984, 46–50). Vuonna 1908 Viipurissa järjestetyn Kansanvalistuksen juhlan jälkeen työväestön kritiikki Kansanvalistusseuran juhlia kohtaan kasvoi, ja vuonna 1910 järjestettiin ensimmäinen työväen laulu- ja soittojuhla Tampereella (Rantanen 2016, 268). Myöhemmin 1920-luvulla, kun laulu- ja soittojuhlien järjestäjänä ei toiminut enää pelkästään Kansanvalistusseura, laulu- ja soittojuhlat muodostuivat suuriksi heimojuhliksi, joissa sekä Karjala että Suur-Suomi-aate olivat näyttävästi esillä. (Smeds & Mäkinen 1984, 65–66.)



Runolaulajia esiintymässä Sortavalan laulujuhllilla 1906. Etualalla vasemmalla Jelesei Valokainen, oikealla livana Onoila. Keskellä istumassa vasemmalta: livana Mišukka, livana Shemeikka ja livana Bogdanoff-Vihantola. Takarivissä seisomassa vasemmalla Konstantin Kuokka, tuntematon nainen, Matjoi Plattonen ja Matrona Kyyrönen. Kuva: livari Vartiainen. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma. CC BY 4.0.

Helsingissä vuonna 1900 järjestetyt laulu- ja soittojuhlat keräsivät paljon yleisöä. Lehtikirjoituksia, jotka koskivat laulujuhlia muun muassa *Laatokka*-lehdessä ja *Uudessa Suomettarella*, väritti ajalle tyypillinen fennomaanisen ja koulutetun luokan diskurssi. Niissä Suomen kansa ja kansankulttuuri esitettiin ylevänä ja

sisäisesti eheänä. Jotta käsitys kansallisesta identiteetistä ja eri väestöryhmiä kokoavasta kansallistunteen rakentamisesta saattoi syntyä ja levitä, tarvittiin rakenteita, jotka tavoittivat ja koskettivat kaikkia niitä, joita oli tarkoitus kutsua muodosteilla olevaan kansakuntaan. Keskeistä oli synnyttää yhteisiä kokemuksia,

yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka manifestoitui esimerkiksi musiikkitalaisuuksissa isänmaallisten yhteislaulujen esittämisenä. Niissä tilanteissa konkretisoitui tunne yhteiseen kansakuntaan kuulumisesta. (Nieminen 2006, 18–19.) Tähän Kansanvalistusseuran laulujuhlien taustalla oleva ideologinen työ tähtäsi, ja tätä ideologiaa myös lehtikirjoitukset vahvistivat. Ylirajaisuuden ajatus olemassa olevana osana kansakunnan perusajatusta ei ollut mahdollinen, koska oleellisempaa oli suomenkielisen kulttuurin vahvistaminen ja ”muiden kulttuuristen entiteettien”, kuten venäläisen kulttuurin, olossulkeminen. Vastavasti Karjalaan suuntautuneiden tutkijoiden työtä viitoitti 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa turmeltumattoman ja puhtaan musiikkiperinteen löytäminen. Epäpuhtaaksi perinteeksi leimautuivat venäläiset vaikutteet. (Mantere 2017, 97; Valo 2022, 80.)

Kansanvalistusseuran laulujuhlilla, 1890-luvulta lähtien, esiteltiin rajakarjalaismuusikot ja -musiikki yleisölle osana suomalaiskansallisia juuria. Näistä ”muinaisuuden sanansaattajista” tuli oman aikansa julkisuuden henkilöitä ja heidän musiikistaan osa suomalaiskansallista repertuaaria (Suutari, Krogerus & Knuutila 1999, 7–9). Vaikka kansanvalistuksen ja sivistyneistön piirissä kansankulttuuri nähtiin omien juurien lähteenä, rajakarjalaiset muusikot edustivat sivistyneistölle vieraine kanteleineen ja jouhikkoineen vielä vaikuttavammin muinaista ”toista”, johon projisoitiin romanttisia kuvitelmia.

Kansanperinteenkerääjä Iivo Härkönen (1926) on kirjoittanut kirjassaan *Runonlaulajia* kuvauksen ensimmäisille laulujuhlille Sorta-

valaan vuonna 1898 lähtevistä rajakarjalaisista muusikoista. Fiktiivinen tarina pohjautuu mahdollisesti Härkösen omiin kokemuksiin. Härkönen on kirjoittanut kuvitteelliset vuorosanat Iivana Shemeikalle, Pedri Shemeikalle, Läskelän Iivanalle ja muille laulujuhlille matkaaville karjalaisille muusikoille. Kertomuksen perusteella saa käsityksen, että muusikoista itsestään laulujuhlien laajamittainen kiinnostus heidän soittoaan ja lauluun kohtaan tuntui erikoiselta. Ivan Bogdanov, joka esiintyi Sortavalan laulujuhlilla vuonna 1896, kommentoi Iivo Härkösen (1926, 12; ks. myös Kastinen 2009, 16) mukaan saamaansa juhla-kutsua seuraavasti: ”Kaikkiahhan niille päähän pistää. Vaan kun se nyt lähti sellaiseksi maailman meno, niin elä muuta kuin mene mukaan. Ennen näitä soitteiloja ja lauleloja soilla ja mailla soittelimme, vaan nyt kaupungin suurissa saleissa. Niin kaikki nurinpäin kääntyy.” (Härkönen 1926, 16.)

Oli kuvauksen aitoudesta mitä tahansa mieltä, sitaatti osaltaan vahvistaa sitä käsitystä, että rajakarjalainen musiikkikulttuuri oli muuttumassa 1800-luvun lopussa. Paikallinen yhteisöllinen perinne sai uuden esiintymiskontekstin laulujuhlien kaltaisissa monipäiväisissä tilaisuuksissa. Musiikki muuntautui taiteeksi tai viihteeksi, jota esitettiin nurkkatanssien ja kyläjuhlien sijaan esiintymislavoilla. Myös muusikoiden asema muuttui: kyläsoittajista tuli aiempaa laajemmille yleisöille esiintyviä muusikoita. Muutamista rajakarjalaismuusikoista tuli myös kiertäviä ammattimuusikoita. Laulujuhlien esiintymiset olivat muusikoille ensi askelia tälle polulle.

Karjalaiset muusikot ja musiikkiesitykset laulujuhlia koskevassa uutisoinnissa

Laulujuhlat saivat laajaa huomiota lehdistössä. Niihin liittyi ennakko- ja jälkijuttuja, tapahtumaselostuksia sekä konserttiarvioita. Lehdissä julkaistiin myös kokonaisia juhlapuheita ja luetteloita juhliin osallistuneista musiikkiseuroista niiden johtajien nimiä unohtamatta.⁶ (Ks. myös Rantanen 2016, 279.) Kansanvalituksen juhlien yhteydessä myös rahvaan musiikki sai poikkeuksellisesti lehdistön huomion: yleensä kansanmusiikin saama julkinen huomio oli verrattain vaatimatonta suhteessa taidemusiikkiin. Kansankulttuurin musiikilliset riennot saivat 1900-luvun alun lehdissä ylipäättään vain vähän palstatilaa (Kurkela 2017, 52).

1890-luvulta lähtien alettiin soitto- ja laulujuhlille kutsua mukaan karjalaisia runolaulajia ja itkijöitä. Heidän tehtävänään oli edustaa ”aitoa” kansantaidetta (Smeds & Mäkinen 1984, 66). Karjalaiset muusikot saivat eri vuosina erilaista huomiota. Sortavalassa järjestetyillä juhlilla 1896 he eivät esiintyneet päälavalla, mutta Helsingin laulujuhlilla vuonna 1900 he esiintyivät Kaartin maneesissa osana ”historiallisia” konsertteja. Erityisen tärkeinä karjalaismuusikoiden läsnäoloa pidettiin Karjalassa järjestetyillä laulujuhlilla. *Laatokka*-lehden toimittaja piti Sortavalan laulujuhliin liittyvässä ennakojutuksessaan tärkeänä sitä, että paikalliset myös itse osallistuisivat esiintyjinä juhliin.

Pitäisi tässä juhlassa myös saada kuulla karjalaista kanteleen soittoa ja runonlaulua. Missä siis kanteleen soittoa harjoitetaan, siellä olisi kehoitetta-

va asianomaisia taitureita harjoittamaan tämän ikivanhanhan suomalaisen soittimen käyttämistä varsinkin paikkakunnallisten sävelmäin esittämiseen, koska kilpailu kanteleen soitossa tulee toimeenpantavaksi. Samoin olisi hankittava kunnollisille runonlaulajille, mistä sellaisia vielä löytyy, tilaisuutta saapumaan juhlaan, esittääkseen siellä Kalevalan runoja, kuulla monen, hyvinkin monen, joka ei vielä ikinä niitä ole kuullut laulettavan. – – Meidän ei sovi tyytyä siihen, että muualta ehkä saapuu laulajia ja soittajia, vaan meidän tulee itsekin laulaa ja soittaa juhlassamme. (*Laatokka* 29.10.1896.)

Helsingin laulu- ja soittojuhlien tunnelmaa varjostivat Venäjän ja Suomen suuriruhtinaskunnan väliset jännitteet ja Venäjän harjoittama sortopolitiikka. Tämä heijastui kansallisuusaatteen korostumisena juhlapuheissa sekä isänmaallisen ohjelmaosuuden laajuutena. Helsingin soitto- ja laulujuhlat saivatkin uutisoinnissa paljon palstatilaa niin *Laatokka*-lehdessä kuin *Uudessa Suomettaressakin*.⁷ Myös Sortavalan laulujuhlia vuosina 1896 ja 1906 kuvailtiin laajasti Itä-Suomen ja pääkaupunkiseudunkin lehdistössä. Lehdet esittelivät laulu- ja soittojuhlien ohjelmaa ja jopa kokonaisia juhlilla pidettyjä puheita ilmestyi painettuina lehdissä. Uutisointia koskien juhlien sisältöä jatkettiin useissa numeroissa, olivathan soitto- ja laulujuhlatkin useampipäiväinen tilaisuus.⁸

Karjalaisten muusikoiden musiikkiesityksiä Helsingin laulujuhlilla vuonna 1900 arvioitiin osana laulu- ja soittojuhlilla pidettyä ensimmäistä ”Historiallista konserttia”. ”Historiallisen konsertin” ensimmäistä osaa kuvattiin *Uudessa Suomettaressa* konsertin ”esihistorialliseksi” osuudeksi. Tällä ilmauksella kirjoit-

taja tarkoitti konsertin rakennetta ajallisena jatkumona. Hän ymmärsi kansanmusiikin kuuluvan konsertin esihistoriallista musiikkia esittelevään osuuteen, joka edelsi konsertin myöhempää, sävelletystä kamari- ja orkesterimusiikista koostuvaa ohjelmaa. Tarkastelen tässä yhteydessä koko esihistoriallisen konsertin uutisointia, vaikka konsertissa esiintyneet muusikot eivät kaikki olleetkaan rajakarjalaisia. Konsertin alkupuolella esiintyivät Kaukolan pitäjistä kotoisin olevat naiset soittaen torvia ja sen jälkeen rajakarjalaiset kanteleensoittajat sekä runolaulajat. Tämän jälkeen oli vuorossa itkuvirsien esittäjä Sortavalasta.

Laatokka-lehdessä yleisön kiinnostusta konserttia ja sen esiintyjä kohtaan pohjustettiin seuraavasti:

Mutta ohjelma olikin siksi omituinen, että sitä riensi kuulemaan ken vain tilaisuutta siihen sai. Olihan täällä kuultavissa minkäläisestä alusta se, meidän laulumme oli kotoisin, ja miltä se meidän alkupe-
räisin soittomme on kuulunut. (*Laatokka* 23.6.1900.)

Lehtikirjoituksessa korostuu näkemys karjalaisten muusikoiden esittämästä musiikista museaalisenä näytteenä. Karjalaista musiikkia pidettiin alkuperäisenä, historiallisena musiikkina, ja *Laatokka*-lehdessä se nähtiin suomalaisen musiikin alkumuotona. *Uusi Suometar* sen sijaan ei liittänyt karjalaiseen musiikkiin mielikuvaa suomalaisen musiikin alkulähteestä. Musiikin outous kuitenkin mainittiin ja konsertin kansanmusiikkiosuutta kuvailtiin lähes karikatyyrimäisin ja liioittelevin sävyin, mikä vahvisti vaikutelmaa oudosta ja hupaisasta esityksestä:

Yleisön kiihko kuulla sitä outoa musiikkia, jota ensimmäisen historiallisen konsertin ohjelma oletikin, sen alkupuoli tarjosi, joutui kovalle koetukselle, kun torventoitottajat Liisa ja Mari Pessi, Anna Halonen ja Anni Kiiski myöhästyivät konsertista. – – Mutta saavuttuaan he eivät säästelleet keuhkojaan. Noin parin korttelin pituiset puiset torvet, joista muutamat jo lienevät toista sataa vuotta vanhat, asetettiin huulille, sormet kuuteen reikään torvien varressa, ja sitten sitä puhallettiin tarmon takaa. Soitto oli surullista liritystä, mutta tempo hyvin joutuisa ja kukin toivotus loppui lyhykäiseen huilaukseen kohti korkeutta. (*Uusi Suometar* 20.6.1900.)

Kun *Uuden Suometaren* kirjoituksessa torvilla soitettua musiikkia arvioitiin ”surulliseksi liritykseksi”, *Laatokka*-lehdessä torvensoitto arvioitiin ”raikkaaniloiseksi metsämelodiaksi”:

Torventoitotus, soittomme vanhin muoto, tuli erittäin hauskasti esitetyksi. Neljä aitoa karjalaista naista: Liisa ja Mari Pessi, Anni Kiiski sekä Anni Halonen Venäjän rajan vieraudesta Kaukolan pitäjistä, siintyivät näet konserttilavalla muinaiskarjalaisissa puvuissaan ja soittivat paimentorvillaan rytmikkäitä ja raikkaaniloisia metsämelodioja. Yleisö oli kuulemastaan ja näkemästään suuresti ihastunut ja karjalattaret vastasivat suosionosoituksiin omituisilla kumarruksillaan. Tästä vuosisatain takaisesta, rajamailla vieläkin säilyneestä metsämusiikista siis lähtee suomalaisen säveltaiteen kulku. (*Laatokka* 23.6.1900.)

Uutisoinnista voi lukea käsityksen kansanmusiikista musiikin alkumuotona, josta taidemusiikki on kehittynyt.⁹ Tämä ajatus perinteen erilaisista evolutionistisista kehitysvaiheista sisältyi myös perinnetieteissä 1800-luvun lo-

pulla vallinneen maantieteellishistoriallisen koulukunnan näkemyksiin. Tutkijat näkivät itse edustavansa evoluution huipulla olevaa kulttuuria. (Lehtipuro 1980, 10; Kuusi 1980, 28.) Näkemykset karjalaisen musiikin arkaaisuudesta liittyivät myös vallan problemaatiikkaan: kun Karjala toiseutettiin modernin ajan periferiaksi, se sai valtakulttuurin, tässä tapauksessa fennomaanisen suomalaisuuden, näyttämään modernilta ja olevan ikään kuin omistussuhteessa Karjalaan (Anttonen 2012, 348). Torvensoittajien esittämä musiikki mainitaan edellä olevassa esimerkissä hilpeästä luonteestaan huolimatta vuosisatoja vanhana, mutta rajamailla säilyneenä. Luonnehdinta ”metsämusiikista” esitetään kuvaamaan musiikin luonnetta, sen lähtökohtaista esitystilanetta osana karjan paimentamista viitaten paimentorviin. Karjalaisen musiikin yhdistämisellä luontoon oli toki pitkät kulttuuriset juuret. Metsämusiikki-termin voi myös ymmärtää eräänlaisena ”sivistyneistön musiikin” vastakohtana, eli maaseuturahaan metsissä soittamana musiikkina. Kirjoittaja mainitsee ”karjalattarien” omituiset kumarrukset. Kuvauksen perusteella rakentuu käsitys ”oudoista” tavoista ja niiden harjoittajista, jotka asuvat rajamailla harjoittaen edelleen vanhoja tapojaan.

Rajakarjalaisten esittämä runolaulu nähtiin edellä kuvaillusta torvensoitosta poikkeavana ”omana musiikkina” eli kansallisena aarteena ja ylpeytenä.

Torventoitotuksesta johdutaan sitten uuteen kehitysmuotoon: Runolauluun, joka on meidän kansallinen ylpeytemme, aarteemme. Lavalle astuivat

nyt karjalan harmaahapsiset ukot Iivana Bogdanov Sortavalan pitäjämästä, Petri Shemeikka sekä Iivana Härkönen Suistamolta, mukanaan supisuomalaiset ikivanhat kantelet, ja runolaulu alkoi. Iivana Bogdanov soitti kanteleella erään Kalevalan melodian ja Iivana Shemeikka niinikään. Yhdessä lauloivat sitten Petri ja Iivana Shemeikka runon ”Joukahaisen kosto”. Sen jälkeen soitti I. Bogdanov iloista *Brihakkaa* ja lopuksi lauloi Iivan Härkönen runon ”Lemminkäisen retkestä”. Erittäin hauskalta tuntui kuulla ja nähdä, kun he tutisevin parroin rohkeasti kaiuttivat ulkomuististaan pitkiä runojaan. Ja tuntui kuin menneisyys ja nykyisyys olisivat juuri tässä paiskanneet toisilleen lämmintä kättä, kun näki miten meidän musiikin mahtajat siellä häärasivät noiden luonnon musiikkierien joukossa. (*Laatokka* 23.6.1900.)

Runolaulun omiminen kansalliseksi liittyi sekä käsitykseen Karjalasta suomalaisen kulttuurin alkukotina, mutta myös siihen ideologiseen pohjavireeseen, joka kansanvalistuksen juhliilla oli keskeinen: kansallistunteen herättämiseen. Runolaulun arvottaminen kansallisena ylpeytenä liittyi myös *Kalevalaan*. Pertti Anttonen mukaan *Kalevala* kytkeytyi kansallismielisen modernin ajan luomiseen, jossa ”kansallinen” määrittäi myös niitä käsityksiä, joita *Kalevalan* alkuperästä ja sen myötä karjalaisista haluttiin tietoisesti luoda. *Kalevala*, joka edusti valikoitua osaa karjalaisten suullisesta perinteestä¹⁰, toimi suomalaisen kulttuurin symbolisena esityksenä. Koska myös Venäjän puolella elävien karjalaisten ajateltiin olevan peräisin Suomen puolelta, karjalaisen kulttuurin nähtiin edustavan suomalaisten muinaisajan kulttuuria. (Anttonen 2012, 349–350.) Vaikka runolaulu esiteltiin edellä siteeratun lehtikirjoituksen yhteydessä kehittyneempänä

musiikinmuotona aiempaan torvensoittoon verrattuna, sen esittäjät kuvailtiin ”harmaahapsisina ja rohkean innostuneina ukkoina.”¹¹ Kuvaus muusikoiden ”tutisevista parroista” ja erityisestä rohkeudesta esiintyä synnyttää käsityksen muusikoiden amatööriydestä, vaikka pitkien runojen ulkoa muistamisen mainitsemisen voi nähdä myös muusikoiden kyvykkyyden tunnustamisena. Kirjoittaja kiinnittää huomionsa muusikoiden ulkomuotoon, toisin kuin saman konsertin myöhempää osuutta koskevassa kirjoituksessaan, jossa taidemusiikin esittäjien ulkomuotoa ei mainita.

Kuvauksen lopussa oleva maininta menneisyyden ja nykyisyyden kohtaamisesta saattaa viitata siihen, että kyseisessä ”historiallisessa konsertissa” kuultiin kansanmusiikkisuuden jälkeen lisäksi myös vastattain¹² sävellettyä isänmaallista taidemusiikkia. Kansanmusiikkiesitykset edustivat menneisyyttä ja taidemusiikki nykypäivää.

Karjalaisten toiseuttaminen ja menneisyyteen liittäminen esiintyvät useissa lehtikirjoituksissa. Sortavalan laulujuhalla vuonna 1906 käyneen Iivari Vartiaisen kuvaus rajakarjalaisista muusikoista sisältää vielä konkreettisemmän rinnastuksen karjalaisten ja luonnonkansan välillä:

Raja-Karjalan salomailta oli saapunut tämä pieni joukko edustamaan luonnonkansakulttuuria, jonka viehättävä omintakeisuus ilmaisee rikkaita henkisiä voimia. Heidän kannelsoittonsa, runolaulunsa, itkuvirtensä ja loitsunsa, kaikki ne ovat jotakin niin erityisluontoista että siihen kannattaa lähemmälti tutustua, siitä voimakkaalle pirteälle kansallishengelle uutta elvykettä ammentaa. (*Lukutupa* 17.10.1906.)

Myös *Viipurin Sanomien* toimittaja näkee Teri-joen laulujuhlien ennakkojutussa vuonna 1910 karjalaisen musiikin ikiaikaisena, menneisyyden henkäyksenä:

Karjala on laulumme pyhälehto. Siellä on kautta aikojen palaneet laulumme pyhät tulet. Polvi polvelta ne ovat siirtyneet sydämeistä sydämeen. Se on ollut vaipuvan vanhuksen kallein perintö nousvalle nuorisolle. – Kumpuaa yöstä muiston kultaisena kukkasena muinaisvirsi, sen surut syvinä, sen ilot iltatahtinä sydämeemme syttyvät. (*Viipurin Sanomat* 2.2.1910.)

Kansanmusiikoiden käyttämät soittimet, kanteleet, esiteltiin lehtikirjoituksissa ikivanhoina suomalaisina soittimina. Kanteleen kansallistamisella suomalaiseksi oli pyrkimyksiä, jotka peittivät alleen kanteleiden ja niillä soitettun kantelemusiikin itämerensuomalaisen ja ylijärjaisen luonteen (ks. esim. Laitinen 2010, 17). Kanteleen ja siten myös karjalaisuuden suomalaistaminen oli osa edellä esiteltyä kansallismielisen modernin ajan luomisen prosessia ja suomalaisuuden korostamista (Anttonen 2012, 349–350). Kanteleen suomalaisuuden sijaan kanteletta itämerensuomalaisille yhteisenä soittimena teki suurelle yleisölle tunnetuksi A. O. Väisänen monissa aikakauslehdissä julkaistuissa artikkeleissaan, mutta niistä ensimmäinen julkaistiin vasta vuonna 1917 *Suomen kuvalehdessä* (Pekkilä 1990, 257, ks. esim. Väisänen 1917), joten tämä näkemys tuli lehdistössä esiin vasta Suomen itsenäisyyden kynnyksellä. Kanteleen maineen kansallisoittimena vakiinnutti soittimen tärkeä rooli *Kalevala*-eepoksessa ja runolaulajien soittimena (ks. esim. Laitinen 2010, 31).

Soittimien ikaikaisuuden korostaminen liittyy tässä yhteydessä käsitykseen esitetyn musiikin muinaisuudesta. Musiikin muinaisuus ja runolaulajat, viimeisinä arkaaisen musiikkikulttuurinsa edustajina (vrt. Suutari, Krogerus & Knuutila 1999, 4–5), tulevat ilmi myös uutisoinnissa, joka koski Sortavalan lauluhuhlia vuosina 1896 ja 1906.¹³ Mielikuvat musiikin ja soittimiston ikaikaisuudesta eivät kuitenkaan vastanneet todellisuutta: rajakarjalainen musiikkikulttuuri oli 1900-luvun alkuvuosikymmeninä keskellä modernisaatiota, joka heijastui soittimistoon, soittotapoihin ja ohjelmistoon. Soittotyölin ja soittimiston uudistuminen kulki rinnan musiikkityölin muutosten kanssa: hienovaraiseen vapaaseen muunteluun perustuva musiikkityölin alkoi korvautua sointuajatteluun perustuvalla soittotyölinillä (Kastinen 2013, 114).

Lehtikirjoituksissa ei, myöskään haluttu korostaa rajakarjalaisen musiikin ylijärjaisuutta. Vaikka Bogdanov soitti esityksessään venäläisen, soittotilanteessa muuntuvan ripatskantanssin, musiikki tulkittiin lehtikirjoittelussa historialliseksi ja suomalaiskansalliseksi (*Laa-tokka* 23.6.1900).

Uusi Suometar-lehdessä rajakarjalaiset muusikot kuvataan ”partasuina uroina”¹⁴, jotka eivät täysin ymmärrä konsertti-instituutiota, vaan ”pyhässä innostuksessaan” ovat miltei lapsen kaltaisia esiintyjä, joita konsertinjärjestäjien täytyy suitsia ruotuun.

Runonlaulajat olivat partasuita uroita, jotka laulusaana käyttivät Karjalan pehmyttä murretta. Yksi heistä sanoi jo täyttävänsä 83:tta vuottaan. Uroot kun pääsivät laulunpäähän kiinni, eivät olisi ras-

kineet, vaan täytyi heille pari kertaa ilmaista, että aika oli rajoitettu. Laulajat lauloivat Väinämöisestä ja Lemminkäisestä runoja, jotka olivat Kalevalan toisintoja. Lukuisasta kuulijakunnasta tuskin monikaan oli kuullut varsinaisten runolaulaja-amatöörin niin kuin Shemeikat ja Härkönen ovat, vetelvän virsiään, mutta sen he tulivat huomaamaan, että laulutaidon kehitys meidän maassamme kulkee ja on kulkenut oikeaan suuntaan. Urosten pyhä innostus ja suuren salin vaatimukset houkuttelevat partasuuta pusertamaan viimeiset voimansa esille – –. (*Uusi Suometar* 20.6.1900.)

Kirjoittaja on valinnut tavan kuvata kansanmusiikin esittäjät yhtenä joukkona, eli sivuuttaa yksittäiset laulajat. Toisin kuin konsertin jälkipuoliskolla esitellyt muusikot, rajakarjalaiset muusikot, silloin kun heidän sukunimensä mainittiin, eivät saaneet herra-etuliitettä nimensä eteen, eikä välttämättä heidän koko nimeäänkään mainittu. Tapa uutisoida esiintyjät ilman nimiä ei ollut lehtiaineistossa yleistä, ja yleensä myös karjalaisten esiintyjien nimet mainittiin.¹⁵ Karjalaisiin saatettiin kuitenkin viitata ylimalkaisesti sukunimillä ja monikossa yhtenä ryhmänä kuten *Uudessa Suomettaressa* (20. 6.1906), jonka kirjoittaja kuvailee kanteleen soittajia seuraavasti: ”Nämä Smekeikat ja Mishenkat ovat kai viimeiset sitä polvea, jonka huulilla kansanruno on elänyt ja joitten mukana se kansan keskuudesta vajoo hautaan.”

Käsitys muusikoista menneisyyteen kuuluvana kollektiivina ja hahmottomana joukkona tulee esiin myös *Uudessa Suomettaressa*, jossa muusikot rinnastetaan Väinämöiseen. *Uuden Suomettaren* arvostelussa (20.6.1900), ”Väinämöisen haamu” on havaittavissa elävien esiintyjien keskellä:

Tuntui aivan siltä kuin tuulahdus Kalevalan urhojen ajoilta olisi kulkenut yli juhla kentän, kuin itse vanhan Väinämöisen haamu olisi näyttäytynyt juhlayleisölle, kun nämä harmaahapsiset ukot lauluja lasettivat ja kanteleen kielillä soittelivat. (*Uusi Suometar* 20.6.1906.)

Edellä kuvattu tapa nähdä runolaulajat hahmottomana joukkona kuvastaa sivistyneistön käsitystä kansanmuusikoista: he eivät edustaneet itseään vaan kansan henkeä, ja karjalaiset musikit erityisesti menneisyyttä. Heillä ei myöskään ollut omistajuutta esittämäänsä musiikkiin, vaan he toimivat ikään kuin kansan tulkkeina (ks. esim. kansanmuusikko Kreeta Haapasaloa koskien Laitinen 2003, 94). Minään erityisinä musiikillisina virtuoosina rajakarjalaisia runolaulajia ei kuvailtu. *Uuden Suometaren* (20.6.1900) selostuksessa viittaus laulutaidon yleiseen kehitykseen ja sen oikeanlaisuuteen ei imartele runolaulajien laulutaitoa. Runolaulamista kuvataan ”virsien vetelemiseksi”, toisaalla taas ”laulujen lasettamiseksi” (*Uusi Suometar* 20.6.1906), kun sen sijaan myöhemmin *Uuden Suometaren* edellä lainatussa konserttiarviossa suomalaisten kansanlaulujen esittäjien rouva Ekmanin ja hra Ojanperän kerrotaan esittäneen lauluja ”erittäin tunteikkaasti.” Kun lehtikirjoittelun sävyä verrataan rajakarjalaista musiikkia tutkineen A. O. Väisäsen (Timonen 2011, 195) luonnehdintaan siitä, että rajakarjalaiset runolaulajat eivät olleet taidollisesti ”vanhan Väinämöisen” veroisia luovassa runo- tai säveltaidossaan, voidaan nähdä molemmissa heroiseen esikuvaan

vertaamista kielteisessä mielessä. Mielikuvat kansanmusiikin esityskäytännöistä kuvastavat lehtiaineistossakin kokemusten ristiriitaisuutta. Kansanmuusikkojen laulutapa oli kaukana kansanvalistuksen musiikillisista ihanteista, joissa korostuivat taidemusiikin konventiot. Myös kansanperinteen kerääjät, kuten Elias Lönnrot ja A. F. Andberg, kokivat Olli Heikkisen (2013, 48–49) mukaan kansanlaulajien esittäjien äänenvoimakkuuden ja poikkeamat tasavireisestä vityksestä häiritsevinä. Kuvaustavat riippuivat siitä, miten musiikkiesitykset haluttiin kehystää. *Viipurin Sanomissa* Terijoen laulujuhalla 1910 esiintyneet kanteleensoittajat kuvailtiin perinteensä kautta, jonka luonnetta kuvastivat ”helisyttäminen” ja ”helähtäminen” ja ”kauneus”. Myös yleisö otti musiikin vastaan ”hartaudella.”

Astui sen jälkeen laululavalle kolmikko kanteleen heilisyttäjiä, syntyjen syvien laulajia. Astuivat avaamaan kansan nuoren laulantoa, polven uuden ilonpitoa. Kauniisti helähti heidän käsissään heimon karjalaisen kaunis soitin, hartaudella sitä kuunneltiin. Nimeltään olivat esiintyjät Jelisei Walokainen, Ivan Läsönen ja Anna Sakro, tunnettuja kanteleen soittajia kaikki tyynni. (*Viipurin Sanomat* 27. 6.1910.)

Edellä oleva kuvaus vertautuu säätyläistön tapaan kokea musiikki ”sentimentaalisenä” (vrt. Laitinen 2003, 17). Heikki Laitisen (Mt., 17) mukaan se ei vastannut sitä tapaa, jolla kansanmusiikin esittäjät kokivat oman musiikkinsa.

Rajakarjalainen kulttuuri kansallisen katveessa

Myöhäismodernin kulttuuriteorian (Fornäs 1998) tarkastelutavan näkökulmasta suomalaisen ja karjalaisen kulttuurin välinen jännite¹⁶ näkyy siinä tavassa, jolla valtakulttuurin sanomalehdissä kirjoitettiin rajakarjalaisista muusikoista ja musiikista. Lehtikirjoittelua karjalaisista Kansanvalistusseuran juhlilla leimasi käsitys tietynlaisesta musiikista ja siihen sopivista musiikin esittäjistä. Nämä käsitkset perustuivat osittain ennakkoluuloille, mutta myös kansanvalistuksen piirissä ajalle tyypillisiin musiikkiin liitettyihin ihanteisiin. Rajakarjalaiset muusikot eivät musiikillaan täyttäneet kansanvalistuksen musiikkiin liittämiä yleviä ihanteita. Lehdissä ilmestyneistä kuvauksista on luettavissa pyrkimys kehystää rajakarjalainen perinne osaksi kansallisen yhtenäisyyden rakentamista ja tässä yhteydessä tulkita rajakarjalainen musiikkikulttuuri suomalaisen menneisyyteen liittyvänä ilmiönä. Kansanvalistuksen ihanteisiin soveltuva käsitys kansasta ja sille sopivasta musiikista rajasi ulkopuolelleen laulujuhlien esitysten moninaiset kulttuuriset lähtökohdat.

Rajakarjalaista musiikkia esitettiin kansanvalistusseuran juhlilla sille epätyypillisessä ympäristössä, ja tulkinnat, joita kirjoittajat tekivät musiikin laadusta ja muusikoiden olemuksesta, eivät sisältäneet karjalaista kulttuuria ymmärtävää näkökulmaa, vaan olivat uskollisia kansanvalistuksen ihanteille. Kansanvalistusjuhlilla esiintyvät rajakarjalaismuusikot esiteltiin lehdistössä osana kansallista kulttuuria ja kansanvalistushenkistä

isänmaallisuutta. Erityisesti Sortavalassa ja Viipurissa järjestettyjen laulujuhlien juhlapuheissa korostettiin Suomen yhtenäisyyttä ja eroa suhteessa Venäjään. Näissä kehyksissä karjalaisuus nähtiin jatkumona, joka edusti suomalaista menneisyyttä, sen arkaaisia juuria. Myös muualla järjestettyjen laulujuhlien uutisoinnissa, kuten Helsingin laulujuhlilla vuonna 1900, rajakarjalainen ylijäräinen musiikkikulttuuri kuvattiin suomalaiskansallisten juurien ja musiikkikehityksen alkukotina. Musiikkia kuvailtiin arkaaiseksi, ”oudoksi” ja ”metsäläiseksi”. Kansallinen retoriikka ei tunnustanut lavoille nousseiden rajakarjalaisten perinteen ylijäräisyyttä, uudistumishenkeä tai omaperäisyyttä. Näkymättömiin jäivät myös ne musiikkiin oleellisesti liittyneet piirteet, jotka erosivat suomalaiskansalliseksi mielletystä ”kalevalaisuudesta”. Tällaisia konkreettisia karjalaiseen musiikkiin kuuluvia sävelmiä olivat esimerkiksi kantelemusiikin venäläisperäiset tanssit ja ortodoksikirkkojen kellojensoittoa mukailevat kantelesävelmät. Karjalaisen musiikin kuvaustapoja selittivät ajankohdan poliittinen tilanne ja kansanvalistusaate sekä kansallinen katse, joka halusi omia omaan kulttuuripiiriinsä myös karjalaisen kulttuurin ilmiöt.

Ylijäräisyyttä suomalaisessa musiikkielämässä aiemmin pohtineet Olli Heikkinen ja muut (2017, 3) ovat nähneet 1800-luvun suomalaisen musiikkielämän ja kansallisen säveltäytteen ylijäräisenä prosessina, jossa siirrettiin, muunnettiin ja käännettiin länsimaisen musiikin tyyliä, instituutiot, konventiot ja esityskäytännöt osaksi pohjoisen suuriruhtinaskunnan kulttuurielämää. Ylijäräisyys ilmeni Suomeen

Keski-Euroopasta omaksuttuina vaikutteina ja ideoina, mutta myös konkreettisesti Suomeen muualta tulleiden muusikoiden ja vaikuttajapersoonien toimintana. Ylirajaisuus rajakarjalaisen kansanmusiikin kohdalla näyttäytyy vaikutteiden omaksumisena sekä itäisestä että läntisestä perinteestä ja rajaseudulle tyypillisen liikkuvan elämänmuodon piirissä syntyneiden musiikinmuotojen varioivana kudoksena. Musiikkikulttuurista ei kuitenkaan 1800-luvun lopulla ole mahdollista muodostaa yhtenäistä käsitystä, sillä rajakarjalainen musiikkikulttuuri koki tuolloin monenlaisia muutoksia ja ne koskettivat eri musiikinlajeja ja paikallisia kulttuuriperinteitä eriaikaisesti. Paikallisesti valmistettu soittimisto oli korvautumassa moderneilla soittimilla, uudenlainen soittotyylly oli syrjäyttämässä aiempia tapoja soittaa ja kanteleiden ja jouhikoiden soittaminen oli vähitellen siirtymässä paikallisten nurkkatanssien kontekstista uusille esiintymisareenoille. Muutokset ilmenivät myös laulettuun musiikkiin kohdalla kalevalaisen musiikin väistymisenä ja korvautumisella säkeistöillä uusimittaisilla lauluilla. Lehtikirjoittelusta syntynyt käsitys musiikin arkaaisuudesta ei siis osunut yksiin musiikkikulttuurissa käynnissä olleen muutosprosessin kanssa.

Tämän artikkelin tarkoituksena on ollut pohtia niitä kuvaustapoja, jotka tuottivat käsityksiä karjalaisista 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alun suomenkielisessä lehdistössä. Nämä kuvaustavat vaativat uudelleen tarkastelua, sillä niiden taustalla on ideologisia päämääriä, jotka palvelivat suomalaisuuden ja erillisen suomalaisen kulttuurin synnyttämistä ja manifestoimista. Voidaan puhua myös

karjalaisuuden toiseuttamisesta, kuten esimerkiksi Tiina Seppä (2022, 236–237) on tehnyt tutkiessaan niitä tapoja, joilla perinteenkerääjä Samuli Paulaharju on kuvannut karjalaisia toisina, ”meihin kuulumattomina”, heimosodista lähettämissään kirjeissä. Toiseuttaminen synnyttää kolonialistisia mielikuvia valtakulttuurin ja sille alisteisen kulttuurin välisestä suhteesta. Tällaista valta-asemaa on keskeistä purkaa ja tehdä näkyväksi myös historiallisten aineistojen suhteen. Rajakarjalaisuuden kuvaaminen suomalaisesta perspektiivistä, ilman karjalaisen kulttuurisen erityisyyden tunnustamista, synnyttää vääristyneen käsityksen karjalaisten historiasta ja kulttuureista.

On oleellista kysyä, millä tavoin karjalaisuuden tarkasteleminen suomalaisuudesta käsin rajoittaa karjalaisten kulttuurien ymmärtämistä ja kulttuurien omaehtoisuuksien tukemista. Näiden, usein ulkopuolisten muodostamien käsitysten varaan, on rakentunut karjalaisille varattu kulttuurisesti kapea tila lähes näihin päiviin saakka. Karjalaisten kulttuurien ymmärtäminen ja tukeminen vaativat karjalaisuuden erityisyyksien tunnustamista. Kysymys on lähtökohtaisesti karjalaisten omista äänistä ja kulttuureista, jotka voivat tulla esiin samanarvoisina hegemonisen kulttuurin äänten rinnalle.

VIITTEET

- 1 Kansallisiin tietesiin luetaan kuuluvaksi humanistisia tutkimusaloja, jotka tavalla tai toisella edistivät tai liittyivät suomalaiskansallisen projektin edistämiseen. Yleisimmin näihin tut-

- kimusaloihin luetaan suomen kielen tutkimus, kansatiede, folkloristikka ja kotimaisen kirjallisuuden tutkimus (Herlin 2000, 1). Musiikintutkimus ei suoraan oppiaineena lukeutunut kansallisiin tieteisiin, mutta se oli metodeiltaan niin yhtenevä kansanrunouden tutkimuksen kanssa, että kansanmusiikintutkija Outi Valo (2022, 77) pitää musiikintutkimusta kansanrunoudentutkimuksen ”sisä-tieteenä” ja siten myös musiikintutkimus voidaan lukea kansallisten tieteiden joukkoon.
- 2 Lehtiaineiston kritiikkien kirjoittajien henkilöisyys ei ole tiedossa. Kritiikkien yhteydessä ei ole mainittu kirjoittajien nimiä, ainoastaan muutaman kritiikin yhteydessä mainitaan kirjoittajan nimikirjaimet. Lehtiaineisto koostuu 23:sta eri sanoma- tai aikakauslehdessä, eli kirjoittajia on varmasti ollut useampia.
 - 3 Heimoaate- ja sotaretket saivat kannatusta kansallisten tieteiden harjoittajien piirissä. Aiheesta on kirjoittanut kansanperinteen kerääjää ja kirjailijaa Samuli Paulaharjua tutkinut folkloristi Tiina Seppä (ks. esim. Seppä 2022) ja Eino Levonin, A. O. Väisäsen ja Samuli Paulaharjun kaksoisrooleja sekä kerääjinä että heimosotajoukon jäseninä kuvataan lyhyesti myös Minna Riikka Järvisen ja Janne Seppäsen tutkimuksessa (Järvinen & Seppänen 2008, 19).
 - 4 Maantieteellis-historiallisella metodilla tarkoitetaan vuosina 1870–1880-luvuilla kehitettyä uutta kansanperinteen tutkimukseen, erityisesti keruutyöhön ja aineistojen analyysiin vaikuttanutta tutkimusmetodia. Menetelmän kehittivät Julius ja Kaarle Krohn. (Kuusi 1980, 25–26.)
 - 5 Fennomanialla tarkoitetaan yhteiskunnallista ja poliittista liikettä, joka eli kukoistustaan 1800-luvun loppuvuosikymmeninä. Keskeinen osa fennomaanien politiikkaa oli kansallisen sivistyksen ja kulttuurin vahvistaminen ja erityisesti suomen kielen kohottaminen sivistys- ja
- valtakielen asemaan. 1870-luvulla fennomanian ylivallan ja organisoitumispyrkimysten keskiössä oli Kansanvalistusseura, joka kokosi yhteen pääkaupungin fennomaanisen sivistyneistön ja muodosti eräänlaisen fennomanian aatteellisen ja organisatorisen keskuksen. (Liikanen 1995, 322.)
- 6 Esim. *Wiipuri*-lehti 19.6. 1896 esitteli laulujuhlia kuvaten sekä esiintymisaluetta, esityksiä että yleisön reaktioita. Karjalaisten esiintymistä kuvattiin seuraavasti: ”– runonlaulajia, joita varten oli varustettu oikea karjalaistuvan tapaan tehty kansallismuseo, kuulemassa oli väkeä tuvan täydeltä – – Laulettiin siinä sitten vanhasta Wäinöstä ja lietopojasta Lemminkäisestä sekä itkettiin tytöstä, joka istui Rostovan morukivillä.”
 - 7 Laulujuhlat olivat esillä muun muassa *Uusi Suometar* -lehdessä 19.6. 1900 ja 20.6.1900 sekä *Laatokka*-lehdessä 19.6. 1900, 20.6.1900 ja 23.6.1900.
 - 8 Sortavalan laulujuhlia käsiteltiin muun muassa *Wiipuri*-lehdessä 19.6.1896, *Uudessa Suometarissa* 18.6.1896 ja 20.6.1906, *Kalevassa* 22.6.1906, *Turun Lehdessä* 21.6.1906 ja *Tampereen Sanomissa* 20.6.1906 sekä *Laatokka*-lehdessä 15.6.1906, 16.6.1906 ja 17.6.1906.
 - 9 Tämä käsitys musiikista arkaaisena taidemusiikin esiasteena voi rinnastua esimerkiksi J. V. Snellmannin käsityksiin kansanrunoudesta ”menneiden sukupolvien sivistyksen” ilmentäjänä (Sihvo 2003, 110–111).
 - 10 Pertti Anttosen (2012, 325–326) mukaan Kalevalan osalta voidaan puhua myös protestanttisesta nationalismista, joka sulki pois sekä ortodoksisuuden että katolilaisuuden. Kalevala ei Anttosen mukaan sisällä viittauksia kumpaankaan näistä uskontosuunnista.
 - 11 Iivana Bogdanovin syntymävuodeksi on arvioitu vuotta 1843, (Tenhunen 2013, 77) joten hän oli laulujuhlien aikaan 57-vuotias.

- 12 Näihin kuuluivat muun muassa Waseniuksen kuorolle säveltämä ”*Isänmaalle*” sekä J. Paciuksen sävellykset ”*Sotilaspoika*” ja ”*Hellaan lapsi.*”
- 13 Esim. lehdissä esiintyneissä konserttiarvioissa *Kaleva* 22.6.1906 ja *Uusi Suometar* 20.6.1906 arvioivat rajakarjalaisten esittämiä lauluja ikivanhoiksi. *Uusi Suometar* myös kirjoitti arvostelussaan karjalaisten muusikoiden vievän musiikkinsa hautaan mukanaan. *Wiipuri*-lehden 19.6.1896 kuvauksessa korostuvat museaaliset olosuhteet, jotka rajakarjalaisille muusikoille oli rakennettu esiintymispaikaksi.
- 14 Tätä samankaltaista kuvaustapaa karjalaisista runolaulajista suositettiin useissa lehtikirjoituksissa. ”Harmaahapsiksi ukoiksi” mainittiin *Uudessa Suomettaressa* runolaulajat 20.6.1906, ”partasuiksi uroiksi” mainitsi *Lukutupa*-lehdessä 17.10.1906 rajakarjalaiset runolaulajat Iivari Vartiainen.
- 15 Karjalaisten esiintyjien nimet mainittiin konserttiselostuksissa muun muassa *Viipurin Sanomissa* 27.6.1910, *Karjalan kävijä* -lehdessä 1.6.1908, *Uudessa Suomettaressa* 20.6.1906 ja *Laatokka*-lehdessä 23.6.1900.
- 16 Folkloristi Kati Kallio on useissa viimeaikaisissa puheenvuoroissaan purkanut suomalaisuuden ja karjalaisuuden välistä ongelmallista suhdetta ja sen aiheuttamia vääristymiä siinä, miten karjalaisuus käsitetään (Kallio 2023, Kallio 2022).

AINEISTO

SANOMALEHTIAINEISTOT:

Helsingin Sanomat
Kaleva
Kansan Ääni
Karjala
Karjalan kävijä

Karjalatar
Käkisalmen Suomalainen
Laatokka
Lukutupa
Mikkelin Sanomat
Oulun Ilmoituslehti
Päivälehti
Raja-Karjala
Salmetar
Savotar
Sosialisti
Suur-Savo
Tampereen Sanomat
Turun Lehti
Työväen-lehti
Uusi Suometar
Wiipuri
Wiipurin Sanomat

KIRJALLISUUS

- Anttonen, Pertti 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki, SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Anttonen, Pertti 2012. Oral traditions and the Making of the Finnish Nation. Teoksessa Timothy Baycroft ja David Hopkin (toim.), *Folklore and Nationalism during the long Nineteenth Century*. Leiden, Boston, Brill, 325–350. https://doi.org/10.1163/9789004211834_017
- Asplund, Anneli 1981a. Riimilliset kansanlaulut. Teoksessa Anneli Asplund ja Matti Hako (toim.), *Kansanmusiikki*. Helsinki, SKS, 64–124.
- Asplund, Anneli 1981b. Pelimannimusiikki ja uudet soittimet. Teoksessa Anneli Asplund ja Matti Hako (toim.), *Kansanmusiikki*. Helsinki, SKS, 125–163.

- Asplund, Anneli 2006. Kirjallinen laulu. Teoksessa Anneli Asplund, Petri Hoppu, Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha & Simo Westerholm. *Suomen musiikin historia. Kansanmusiikki*. WSOY, Helsinki, 200–271.
- Clifford, James & Marcus, George E. (toim.) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Davydova, Olga 2009. *Suomalaisena, venäläisenä ja kolmantena. Etnisyysdiskursseja transnationaalissa tilassa*. Joensuun yliopiston julkaisuja 57. Joensuu, Joensuun yliopisto.
- Fornäs, Johan 1998/1995. *Kulttuuriteoria. Myöhäismodernin ulottuvuuksia*. Tampere, Vastapaino.
- Forsström, O. A. 1894. *Kuvia Raja-Karjalasta*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapaino.
- Granfelt, Akseli August 1913. Vähän laulujuhliemme alkuhistoriaa. Teoksessa *Murrosajoilta, Muistot ja kokemuksia 1*. WSOY, Porvoo, 237–264.
- Grönstrand, Heidi, Kauranen, Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016. Johdanto. Ylirajainen kirjallisuudentutkimus ja deterritorialisoiva lukutapa. Teoksessa Heidi Grönstrand, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä & Mikko Pollari (toim.), *Kansallisen katveesta – Suomen kirjallisuuden ylirajaisuudesta*. Helsinki, SKS, 7–37.
- Heikkinen, Olli 2013. Kansakunnan virittäjät: sivistyksen kirjallinen eetos ja rahvaan laulu. *Historiallinen aikakauskirja* 111 (1), 43–54.
- Heikkinen, Olli, Kurkela, Vesa, Mantere, Markus & Rantanen, Sajaleena 2017. Esipuhe. Millaista Musiikinhistoriaa Suomessa pitäisi kirjoittaa? *Musiikki* 1–2/2017, 3–10.
- Herlin, Ilkka 2000. Tiede ja kansallinen tiede 1800-luvun Suomessa. *Tieteessä Täpahtuu*, 18(6). Noudettu osoitteesta <https://journal.fi/tt/article/view/58256> (Luettu kesäkuussa 2023)
- Härkönen, Iivo 1926. *Runonlaulajia. Vanhan runon viimeinen miespolvi itäisellä Suomenäällä*. Helsinki, Otava.
- Jalkanen, Pekka 2010. Kantelemusiikki. Teoksessa Risto Blomster (toim.), *Kantele*. Helsinki, SKS, 311–360.
- Järvinen, Minna Riikka & Seppänen, Janne 2008. Kajaanin kihlakunnan laulukeruu – Launis ja Levón kisällin opissa. Teoksessa Minna Riikka Järvinen ja Janne Seppänen (toim.), *Kainuun laulut: Armas Launis ja Eino Levón Kajaanin kihlakunnassa 1902*. Helsinki, SKS, 11–47.
- Kallio, Kati 2023a. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala I: Karjalaiset. *Vähäisiä lisää. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. 24.2. 2023. SKS. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala I: Karjalaiset. <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-i-karjalaiset/> (Luettu heinäkuussa 2023)
- Kallio, Kati 2023b. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala II: Voiko Kalevalan varastaa? *Vähäisiä lisää. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. 27.2.2023. SKS. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala II: Voiko Kalevalan varastaa? <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-ii-voiko-kalevalan-varastaa/> (Luettu heinäkuussa 2023)
- Kallio, Kati 2023c. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala III: Miten tehdä tilaa? *Vähäisiä lisää. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. 28.2.2023. SKS. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala III: Miten tehdä tilaa? <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-iii-miten-tekda-tilaa/> (Luettu kesäkuussa 2023)
- Kallio, Kati, Lehtonen, Tuomas M. S., Timonen, Senni, Järvinen, Irma-Riitta & Leskelä, Ilkka 2017. *Laulut ja kirjoitukset. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: SKS.

- Karhu, Hanna & Kuusmin, Anna 2021. Rekiviisujen halveksunta ja houkutus. Keskustelu arkkiviisuista ja rekilauluista 1870-luvulta 1910-luvulle. *Kasvatus ja Aika* 15 (1) 2021, 22–44. <https://doi.org/10.33350/ka.95615>
- Kastinen, Arja 2009. *Täivas auki. Itäisen Suomen ja Karjalan kanteleista 1800-luvun käsikirjoituksissa*. Pöytyä, Temps Oy.
- Kastinen, Arja, Nieminen, Rauno & Tenhunen, Anna-Liisa 2013. *Kizavirsi. Karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, Temps Oy.
- Kastinen, Arja 2020. Soitti päivän, soitti toisen, soitti kohta kolmannenki. *Satasarvi* 1/2020. Kansanmusiikin aikakauskirja. Sibelius-Akatemian kansanmusiikkijulkaisu 35. 87–107. https://etno.net/wp-content/uploads/2021/08/satasarvi_2020_1_kokonaan.pdf (Luettu elokuussa 2023)
- Kettunen, Pauli 2003. Historian poliittisuus ja kansallinen katse. *Historiallinen aikakauskirja* 101 (1), 9–12.
- Kurkela, Vesa 1989. *Musiikkifolklorismi ja järjestökulttuuri. Kansanmusiikin ideologinen ja taiteellinen hyödyntäminen suomalaisissa musiikki- ja nuorisjärjestöissä*. Helsinki, Suomen etnomusiikologinen seura.
- Kurkela, Vesa 2017. Suomen synty musiikkikulttuurissa: Orkesterimusiikki ja julkisuus Helsingissä 1860–1910. *Musiikki* 47(1–2), 41–85. <https://musiikkijournal.fi/article/view/97127> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Kuusi, Matti 1980. Suomalainen tutkimusmenetelmä. Teoksessa Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteen tutkimuksen perusteita*. Porvoo – Helsinki – Juva, WSOY, 21–73.
- Laitinen, Heikki 2003. *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Tampere, Tampere University Press.
- Laitinen, Heikki 2010. Rakas tunnettu kantele. Teoksessa Risto Blomster (toim.), *Kantele*. Helsinki, SKS, 20–167.
- Laitinen, Heikki 2011. A. O. Väisänen tutkijana. Teoksessa Ulla Piela, Seppo Knuutila & Risto Blomster (toim.), *Taide, tiede ja tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*. Kalevalaseuran vuosikirja 90. Helsinki, SKS, 219–261.
- Lehtipuro, Outi 1980. Perintetutkimus tienhaarassa. Teoksessa Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteen tutkimuksen perusteita*. Porvoo – Helsinki – Juva, WSOY, 7–19.
- Lehtipuro, Outi 1968. Ilomantsi. Teoksessa Pertti Virtaranta, Väinö Kaukonen, Matti Kuusi & Leea Virtanen (toim.), *Karjalan laulajat*. Helsinki, Kirjayhtymä, 133–149.
- Leisiö, Timo 1981. Vanhimmat soittimet. Teoksessa Anneli Asplund ja Matti Hako (toim.), *Kansanmusiikki*. Helsinki, SKS, 53–63.
- Liikanen, Ilkka 1995. *Fennomania ja kansa*. Helsinki, SKS.
- Mantere, Markus 2017. Ilmari Krohn, Otto Andersson, Armas Otto Väisänen ja tieteen suuri tehtävä. Suomalaisen musiikintutkimuksen suhteet Saksaan 1930–1940-luvuilla. *Musiikki* 47 (1–2), 86–112.
- Mantere, Markus 2018. Two men averting the gaze from the fatherland. Ilmari Krohn and Armas Launis as cosmopolitan musicologists in early twentieth century Finland. Teoksessa Elaine Kelly, Markus Mantere & Dereck Scott (toim.), *Confronting the National in the Musical Past*. London, Routledge, 139–162.
- Massinen, Henna 2022. *Rajakarjalaismurteiden suomalaisuus yleisgemmaation ja itämurteiden erikoisgemmaation valossa*. Joensuu, Itä-Suomen yliopisto, Filosofinen tiedekunta, humanistinen osasto. Väitöskirja.
- Mügge, Liza 2016. Transnationalism as a Research Paradigm and Its Relevance for Integration. Teoksessa Blanca Garcés-Mascareñas ja Rinus Penninx (toim.), *Integration Processes and Policies in Europe Contexts, Levels and Actors*. Cham, Hei-

- delberg, New York, Dordrecht, London, Springer Open, 109–125.
- Nieminen, Hannu 2006. *Kansa seisoi loitompana. Kansallisen julkisuuden rakentuminen Suomessa 1809–1917*. Tampere, Vastapaino.
- Nieminen, Rauno 2013. Karjalainen koverokantele. Teoksessa Arja Kastinen, Rauno Nieminen ja Anna-Liisa Tenhunen (toim.), *Kizavirsi karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, Temps, 241–309.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016a. ”*Sanassa maahanmuuttaja on vähän kitkerä jälkimaku*”: Kirjallisen elämän yllirajautuminen 2000-luvun alun Suomessa. Acta Universitatis Ouluensis Humaniora 136. Oulu, Oulun yliopisto.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016b. Yllirajainen kirjallisuudentutkimus ja yksikielinen kirjallinen elämä Suomessa. *Kulttuuripolitiikan tutkimuksen vuosikirja* 2016, 67–79.
- Nissilä, Hanna-Leena 2017: ”Yllirajaiset merkit. Pjatim Statovcin Kissani Jugoslavia.” Teoksessa Jussi Ojajarvi ja Nina Työlähti (toim.), *Maamme romaani. Esseitä kirjallisuuden vuosikymmenistä*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 121. Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto, 275–289.
- Pekkilä, Erkki 1990 (toim.). *Hiljainen haltioituminen. A. O. Väisäsen tutkielmia kansanmusiikista*. Helsinki, SKS.
- Rantanen, Saijaleena 2016. Laulu- ja soittojuhlat työväen aatteellisessa sivistystoiminnassa 1910-luvun vaihteessa. Teoksessa Sakari Saari ja Sinikka Selin (toim.), *Työväki- ja sivistys*. Helsinki, Työväen historian- ja perinteentutkimuksen seura, 267–297. <http://hdl.handle.net/10138/181948>
- Rantanen, Saijaleena 2020. Irti porvarien taiteesta-kin! Laulu- ja soittojuhlien politisoituminen Viipurissa 1900-luvun alussa. Teoksessa Saijaleena Rantanen, Susanna Välimäki & Sini Mononen (toim.), *Työväen taide ja kulttuuri muutosvoimana Suomessa*. Helsinki, Tutkimusyhdistys Suoni & Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 285–324.
- Rautiainen-Keskustalo, Tarja 2015. Kansalliset tieteet, etnomusikologia ja liikkuvan maailman problematiikka. *Elore*, 22(2)1–19. <https://doi.org/10.30666/elore.79220>.
- Saarinen, Jukka 2018. *Runolaulun poetiikka. Säe, syntaksi ja parallelismi Arhippa Perttusen runoissa*. Helsinki, SKS.
- Seppä, Tiina 2022. Heimous, mieheys ja toiseus: Samuli Paulaharju koillisella rintamalla 1918. Teoksessa Rinna Kullaa, Janne Lahti & Sami Lakomäki (toim.), *Kolonialismi Suomen rajaseuduilla*. Helsinki, Gaudeamus, 220–237.
- Sihvo, Hannes 1998. Karjalainen kulttuuri ja kulttuuri Karjalassa. Teoksessa Pekka Nevalainen ja Hannes Sihvo (toim.), *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki, SKS, 449–490.
- Sihvo, Hannes 2003. *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Helsinki, SKS.
- Silvonen, Viliina 2022. *Apeus arkistoäänitteillä. Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki, Helsingin yliopisto.
- Smeds, Kerstin ja Mäkinen, Timo 1984. *Kaiu, kaiu lauluni. Laulu- ja soittojuhlien historia*. Helsinki, Otava.
- Suutari, Pekka, Krogerus, Tellervo & Knuuttila, Seppo 1999. Kalevalaisen musiikin paradokseja. *Musiikin suunta* 3/1999, 4–11. Toim. Pekka Suutari. Helsinki, Suomen etnomusikologinen seura.
- Särkkä, Timo 2022. Imperiumi ja rajamaa: Suomen autonomia ja Venäjän imperialismi viktoriaanisessa aikakauslehdissä 1820–1905. Teoksessa Rinna Kullaa, Janne Lahti & Sami Lakomäki (toim.), *Kolonialismi Suomen rajaseuduilla*. Helsinki, Gaudeamus.
- Tenhunen, Anna-Liisa 2010. Kanteleen suuri nousu.

- Teoksessa Risto Blomster (toim.), *Kantele*. Helsinki, SKS, 171–310.
- Tenhunen, Anna-Liisa 2013. Henkilökuvat. Suistamo. Teoksessa Arja Kastinen, Rauno Nieminen & Anna-Liisa Tenhunen (toim.), *Kizavirsi -karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, Temps, 52–89.
- Timonen, Senni 2011. A. O. Väisäsen tutkimusmatkat Raja-Karjalaan 1916–1917. Teoksessa Ulla Piela, Seppo Knuutila & Risto Blomster (toim.), *Taide, tiede ja tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*. Kalevalaseuran vuosikirja 90. Helsinki, SKS, 160–200.
- Valo, Outi 2022. *Kansanmusiikin keruu ja kansallinen katse. Erkki Ala-Könnin tallenustyö toisen tasavaltaan Suomessa vuosina 1941–1974*. Tampere, Tampereen yliopisto.
- Vertoveg, Steven 2009. *Transnationalism*. London & New York, Routledge.
- Väisänen, Armas Otto 1990/1917. Kannel. *Suomen Kuvalehti* 8/1917, 112–113.
- Väisänen, Armas Otto 1990/1918. Jousikannel ja sen viimeiset soittajat. *Säveletär*, n:o 10–12, 1918. Teoksessa Erkki Pekkilä (toim.), *Hiljainen haltioituminen. A. O. Väisäsen tutkielmia kansanmusiikista*. Helsinki, SKS, 187–193.

Rajanylityksiä

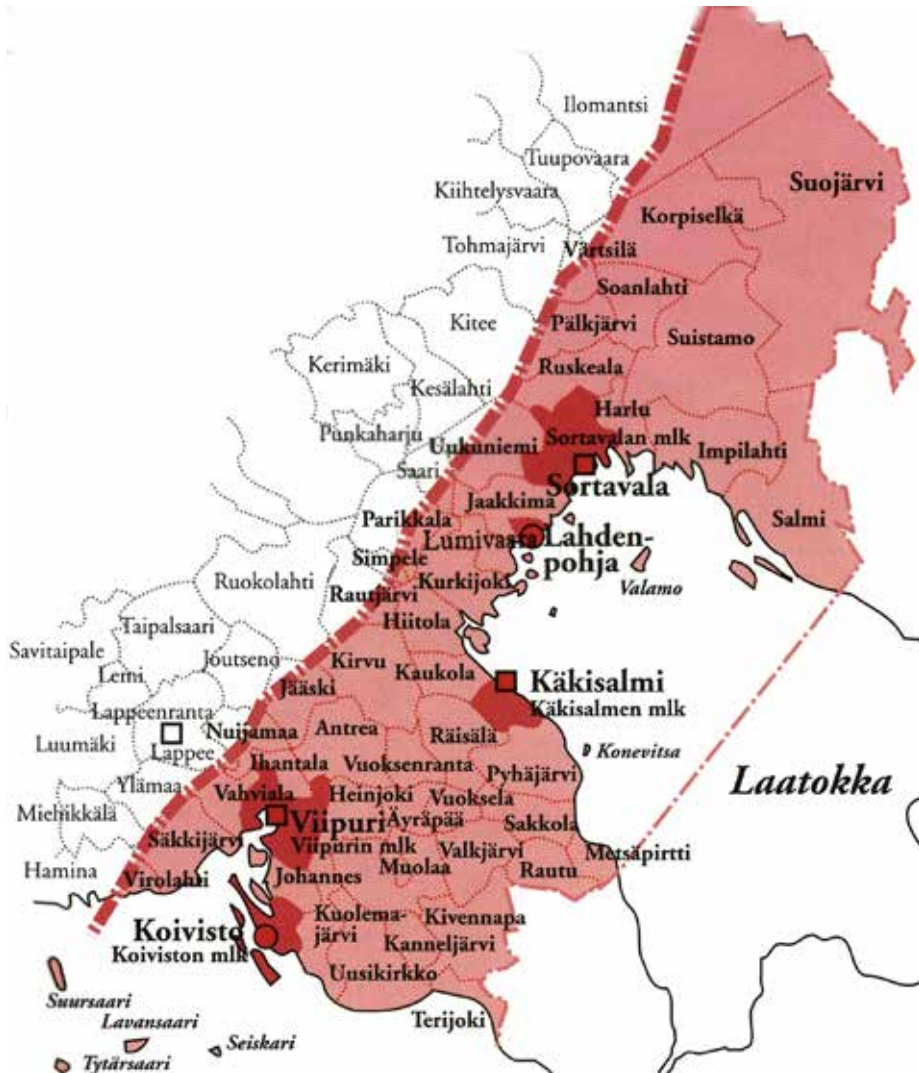
Naisten yllirajainen koulutus suomalaismielisen kritiikin kohteena Raja-Karjalassa 1900-luvun alussa

Laatokan pohjoispuolella sijainnut Raja-Karjala oli 1800–1900-lukujen taitteessa alue, jota sekä suomalaiset että venäläiset pitivät omanaan. Vuonna 1812 autonomiseen Suomen suuriruhtinaskuntaan niin sanottuna Vanhan Suomen osana liitetty alue koostui kuudesta pitäjästä (Impilahti, Korpiselkä, Salmi, Soanlahti, Suistamo ja Suojärvi, ks. kartta), joiden väestö oli pääosin karjalankielistä ja ortodoksisista (Hämynen 1995, 26–27). Rajakarjalaiset elivät kiinteässä yhteydessä rajan itäpuolella eläneiden aunuksenkarjalaisten kanssa, ja luontaiset kulkureitit alueelta johtivat ennen 1920-luvulla rakennettua rautatietä ennemminkin Venäjän suuntaan kuin länteen (Uusitupa & Koivisto 2021, 103).

Vuosisadan vaihteessa Raja-Karjala nousi poliittisen ja uskonnollisen valtakamppailun kohteeksi, kun sekä suomalaiset että venäläiset pyrkivät valistamaan sen väestöä oman valtakulttuurinsa ehdoilla. Kuten Milla Uusitupa ja Vesa Koivisto (2021, 108) toteavat, kilpailu kulminoitui etenkin kysymykseen kansanopetuksesta ja ortodoksisten jumalanpalvelusten kielestä. Suomalaismieliset vaikuttajat, joihin lukeutui myös osa ortodoksista papistoa, kan-

nattivat suomenkielistä koulutusta ja siihen saakka kirkkoslaavin kielellä toimitettujen jumalanpalvelusten suomentamista. Venäläismieliset puolestaan pitivät tärkeänä, että rajakarjalaiset liittyisivät kielen myötä osaksi laajempaa venäjän- ja kirkkoslaavinkielistä yhteisöä. Raja-Karjalaan syntyikin eri toimijoiden perustamia alkeis- ja kansakouluja, joiden opetussisällöt ja -kielet erosivat toisistaan.

Koulutus- ja kielikysymyksen taustalla oli 1800-luvulla eurooppalaista aateilmapiiriä hallinnut nationalismi, joka J. V. Snellmanin (1806–1881) Suomeen tuomassa hegeliläisessä muodossa korosti koulujen tehtävää sivistää kansaa sen omalla kielellä ja siten auttaa heitä kasvamaan kansaksi, joka kykenee luomaan oman kansallisvaltion (Snellman 1929). Raja-Karjala nähtiin yhtäältä osana ”suomalaisen” kansanperinteen kehtoa, jonka ydinalue oli Vienan Karjala. Toisaalta sen ajateltiin tarvitsevan sivistämistä, jotta se tiedostaisi olevansa osa Suomea. Venäläisten näkökulmasta taas raja-alueiden väestö oli kiinnitettävä vahvemmin venäläisyyteen, jonka ilmentymänä oli ortodoksinen uskonto. Venäjällä nationalismi ruokki aatteita kuten slavofiliaa, joka näki



Suomelle ennen toista maailmansotaa kuulunut Karjala sekä nykyinen Suomen ja Venäjän raja. Raja-Karjala tarkoittaa alueen pohjoisosaa. Artikkelissa keskeisiä ovat ortodoksienemmistöiset Salmin ja Suojärven pitäjät. Karjalan liiton arkisto.

kansallisen yhtenäisyyden takeiksi venäläisyyden, ortodoksisen uskon ja itsevaltaisen hallitusmuodon. (Hämynen 1995, 10.)

Yksi keskeinen koulutukseen liittyvä kysymys oli soveltuviin opettajien saatavuus. Suomen senaatin vuonna 1880 perustama Sortavalan seminaari koulutti sekä luterilaisia että ortodoksia kansakoulunopettajia Karjalan kouluihin. Venäläisen kirkollisen johdon silmissä seminaari, jonka opettajista pääosa oli kansallismielisiä luterilaisia, näyttäytyi suursuomalaisuuden pesänä, joka suomalaisti ja luterilaisti opiskelijansa epätoivotuin tuloksin (Vituhnovskaja 2006, 30). Venäläisestä näkökulmasta oli olennaista, että kouluopetus myös vahvistaisi koko paikallisyhteisön uskonnollista elämää ja kiinnittymistä omaan kirkkoonsa. Tavoite nousi erityisen keskeiseksi vuonna 1905 Venäjän keisarikuntaa ravistelleiden yhteiskunnallisten levottomuuksien jälkeen, jotka loivat tilaa suomalaismieliselle toiminnalle Karjalassa (Vituhnovskaja 2006, 30–31). Huhtikuussa 1905 (Suomen suuriruhetinaskunnassa helmikuussa 1906) tuli voimaan tsaarin antama asetus, joka antoi ortodokseille luvan erota kirkostaan, mikäli he liittyivät johonkin toiseen Venäjän keisarikunnassa lailliseen kristilliseen kirkkoon. Ortodoksit pelkäsivät asetuksen johtavan joukkoeroamiseen,¹ varsinkin kun Karjalan alueella voimistui samoihin aikoihin luterilainen sisälähetystyö, jota harjoitti erityisesti vuonna 1890 perustettu Sortavalan evankelinen seura (Hämynen 1995, 48).

Vuonna 1905 Suomen ortodoksisen hiipakunnan johtoon nousi arkipiispa Sergei (Stragorodski, 1867–1944), joka pyysi apulai-

sekseen pappismunkin ja sittemmin Sortavalan piispan Kiprianin (vanh. kirjoitusasu Kyprian) (Šnitnikov, 1879–1914). Tämän tehtävänä oli vastata Karjalan alueen sisälähetystyöstä. Vaikka Sergei ja Kiprian aluksi suhtautuivat innostuneesti suomenkielisiin jumalanpalveluksiin ja sivistystyöhön Karjalan alueella, he alkoivat pian epäillä suomenkielistämisen tukevan ”suursuomalaisen propagandan” leviämistä (Vituhnovskaja 2006, 133–137). Kiprianin johdolla vuonna 1907 perustettu Pyhän suurmarttyyri Georgios Voittajan ortodoksinen karjalainen veljeskunta (jatkossa Karjalan Veljeskunta tai pelkkä Veljeskunta) alkoi perustaa Raja-Karjalaan kouluja, joiden opetuskielenä oli venäjä ja joissa ortodoksisella uskonnolla oli keskeinen rooli. Saadakseen kouluihin soveltuvia opettajia Kiprian alkoi rekrytoida nuoria rajakarjalaisia tyttöjä koulutettaviksi opetustyöhön nykyisen Puolan ja Valko-Venäjän rajalla sijaitsevaan Krasnostokin luostariin, jossa toimi sekä ala- että yläkansakoulunopettajaseminaari.²

Krasnostok sopi Kiprianin tarkoituksiin hyvin. Se toimi Raja-Karjalan tapaan useamman uskonnon (roomalaiskatolisuuden, kreikkalaiskatolisuuden ja ortodoksisuuden) ja kansallisuuden (puolalaisen, ukrainalaisen, valkovenäläisen ja venäläisen) kohtausalueella. Toiseksi luostarin igumenia, pedagogisen koulutuksen saanut Jelena (Konovalova, 1867–1937), oli vuoden 1905 uskontoasetuksen jälkeen pyrkinyt aktiivisesti estämään alueen ortodoksiväestöä kääntymästä roomalaiskatolisuuteen (Žaltauskaitė 2021, 132). Saadakseen opetuksen välittömästi käyntiin Kiprian toi vuonna 1909 Krasnostokissa pedagogisen

koulutuksen saaneita venäjänkielisiä naisia Raja-Karjalaan perustettuihin kouluihin vastaamaan opetuksesta, kunnes rajakarjalaiset naiset voisivat ottaa opetusvastuun. Lisäksi Kiprian halusi perustaa Salmiin naisluostarin ja tätä varten hän lähetti Krasnostokiin tyttöjä kasvamaan tulevan luostarin sisariksi. Raja-karjalaisten naisten koulutusrekrytoinnin voi nähdä osana naisluostareiden toiminnan merkittävää laajentumista ja naisten pedagogisen koulutuksen yleistymistä Venäjällä 1860-luvun jälkeen (Beliakova 2019, 47). Krasnostokiin kuljetettiin tyttöjä ainakin vuoteen 1914 eli Kiprianin kuolemaan saakka, ja sieltä palasi koulutuksen saaneita vielä vuoden 1918 jälkeen.

Kiprianin toiminta synnytti kiivasta kritiikkiä suomenmielisten keskuudessa. Keskustelu nousi Raja-Karjalan koulutus- ja kielikysymyksen ytimestä ja heijasti myös laajempaa yhteiskunnallista tilannetta. Ensinnäkin Krasnostok-yhteistyö ajoittui kansallisessa historiankirjoituksessa toisena sortokautena tunnettuun ajanjaksoon 1908–1917, jonka aikana venäjän kielen asemaa vahvistettiin autonomisessa Suomessa. Toiseksi Suomessa, kuten Venäjällä ja muuallakin, käytiin kiivasta keskustelua naisten yhteiskunnallisesta asemasta ja toiminnasta, mikä rajaseudulla herätti erityistä kiinnostusta (ks. Kempainen 2020).

Tässä artikkelissa keskitymme Kiprianin luomiin Raja-Karjalan ja Krasnostokin ylijarjaisiin yhteyksiin ja niiden herättämään kritiikkiin kansallishenkisessä suomalaisessa lehdissä vuosina 1907–1914. Kysymme, millaisena naisten liikkuvuus näyttäytyy yli-

rajaisuuden näkökulmasta. Miten suomalainen aikalaislehdistö kuvasi näitä naisia, miten kuvauksissa määritellään kansallisia ja naisena olemisen rajoja ja kritisoidaan niiden ylityksiä? Arvioidessamme naisista tuotettua kuvaa pidämme olennaisena myös selvittää, mitä Krasnostokin luostarista tulleista ja sinne lähteneistä naisista ylipäänsä tiedetään, sillä heitä ei ole aiemmin juuri tutkittu.

Naisten liikkuvuuden osalta päälähteenämme on Kaarlo Merikosken (1878–1954) kokoama haastatteluaineisto, jota säilytetään Kansalliskirjaston käsikirjoituskokoelmassa.³ Vahvan kansallismielinen Merikoski toimi vuosina 1911–1944 Sortavalan seminaarin poikien harjoittelukoulun rehtorina, vaikutti suomenkielisiä kouluja tukeneessa Sortavalan Edistysseurassa ja vastusti voimakkaasti Kipriania sekä venäjän käyttöä opetuskielenä. Hän haastatteli 1920–1930-luvuilla yhteensä 28 henkilöä, joilla oli kokemuksia Raja-Karjalan ”venäläistämiskouluista” opettajina, oppilaina, tarkastajina tai paikallisyhteisön kuten seurakunnan toimijoina. Haastattelujen lisäksi aineisto sisältää informanttien omasanaa muistelmia, jotka Merikoski merkintänsä mukaan kirjoitti puhtaaksi.⁴ Aineistoa on luettava erityisen lähdekriittisesti, sillä on todennäköistä, että Merikoski sen kerääjänä vaikutti siihen, mitä ja miten ”venäläistämiskouluista” muistettiin.

Haastatteluaineiston antamaa kuvaa tarkentavat Raja-Karjalaan kouluja perustaneen Karjalan Veljeskunnan vuosikertomukset (Ottset 1911a–b), joissa käsiteltiin laajasti kirkollisia kouluja. Kuten edellä todettiin, Veljeskunnan perusti Kiprian. Se kilpaili vuonna 1885 perustetun suomenkielisen valistusjärjes-

tön, Pyhään Sergein ja Hermanin Veljeskunnan (PSHV), kanssa Karjalan ortodoksien sivistämisestä. Karjalan Veljeskuntaan kuului venäjänkielistä papistoa Suomen ortodoksisesta hiippakunnasta sekä rajakarjalaisia maallikoita ja se julkaisi hengellistä kirjallisuutta ja lehtiä venäjäksi ja karjalaksi.

Kolmanneksi lähdeaineistoksi olemme rajanneet suomenkieliset sanomalehtiartikkelit, joissa käsitellään Krasnostokista tulleita ja sinne lähteneitä naisia sekä kritisoidaan Kipriania. Tämä aineisto on vuosilta 1907–1921, pääosin vuosilta 1909–1914. Kärkkäimpiä Kiprianin ja tämän ”venäläistämiskoulujen” kriitikkoja olivat Sortavalan seminaaria lähellä olleet *Laatokka* ja *Omahinen*. Poliittisesti nuorsuomalainen *Laatokka* ilmestyi toiseen maailmansotaan saakka Sortavalassa, ja sitä toimittivat Sortavalan seminaarin lehtorit. Lehden toimittajat ja kirjoittajat olivat tietävästi luterilaisia. *Omahinen* ilmestyi samoin Sortavalassa, mutta vain vuosina 1909–1910. Sitä toimitti joukko suomenmielisiä Sortavalan seminaarista valmistuneita opettajia, joista merkittävimpiin kuului suistamolainen ortodoksi Iivo Härkönen (1882–1941). Poliittisesti lehti oli hiukan *Laatokka* radikaalimpi. Raja-Karjalassa toiminut ortodoksiopettaja Valter Päivinen (1860–1943) kuvaili 1930-luvulla Merikosken mukaan lehteä ”piiskaksi venäläistytäjille”, joka ”paljasteli venäläisten hommat ja aukoi rahvaan silmiä” (DD.102, 46).⁵ Krasnostok-kuvan rakentamiseen osallistuivat siis ennen kaikkea opettajat. Suomenmielisen ortodoksin papiston näkökulmista ei ole tietoa, sillä kirkollinen keskustelukanava, Pyhien Sergein ja Hermanin Veljeskunnan julkaise-

ma *Aamun Koitto* -lehti, oli lakkautettuna vuosien 1907–1918 välillä.

Raja-Karjalan ”venäläistämiskouluja” on aiemmassa tutkimuksessa käsitelty melko mustavalkoisesti (vrt. Loima 1999, 131), ja Krasnostok, naisten rooli sekä aikalaistavat puhua heistä on yleensä sivuutettu tai tulkittu yksipuolisesti. Varhaisin tutkimus on Merikosken *Taistelua Karjalasta* (1939), jonka perustana oli hänen keräämänsä kirjallinen ja suullinen aineisto, johon sisältyivät tässäkin käytetyt haastattelut. Merikoski piti suomalaisten toimintaa alueen kaikinpuoliseksi suomalaistamiseksi oikeutettuna. Venäläisten toimenpiteet hän esitti venäläistämisenä. Raja-Karjalan koulukysymystä tutkinut Tapio Hämynen tiedosti Merikosken näkökulman yksipuolisuuden (Hämynen 1995, 35) mutta ei purkanut Merikosken muistitietoaineistoon latautuneita kansallismielisiä tulkintoja. Ilona Pelgonen (2020) tarkasteli venäjänkielisessä artikkelissaan Krasnostokin luostarin ja Karjalan Veljeskunnan yhteistyötä esimerkkinä taistelusta Raja-Karjalan suomalaistuttamista (*finnizatsija*) vastaan nojaten Merikosken lisäksi Veljeskunnan vuosikertomuksiin ja suomen- ja venäjänkielisiin sanomalehtikirjoituksiin Krasnostokissa olleiden tyttöjen kokemuksista.

Aiempaa, Merikosken aineistolle ja tulkinnoille perustuvaa tutkimusta kuormittaa yksipuolisuuden lisäksi toisinaan kritiikittömyys, jolla muistinvaraisia ja värittyneitä kertomuksia on esitetty tosiasioina. Esimerkkinä mainitakoon Merikosken (1939, 170–171), Hämysen (1995, 74–75)⁶ ja Pelgosen (2020, 56) siteeraamat ja Kiprianin kirjoittamiksi väitetyt kirjeet

vuodelta 1909, joissa visioidaan Salmiin avatavan luostarin tulevan ”taistelemaan kaikkea sitä myrkytystä vastaan, mitä suomalaiset ovat ruvenneet kuljettamaan meidän venäläisten Karjalaan”. Kirjesitaatin referoi Merikoskelle opettaja Valter Päivinen. Päivinen kirjoitti saaneensa kirjeet eräältä Krasnostokiin lähetetyn tytön isältä, Salmin Orusjärven kylässä asuneelta Ilja Kakkoselta (oik. Kokkonen), joka oli Päivisen mukaan lukutaidoton. ”Välipitämättömänä hän jättikin ne minulle – –. Tämäkin ikäänkuin vahingossa toisten vanhojen kirjeiden seassa on säilynyt ja siitä eräitä kohtia kopioin tähän. (DD.102, 41–42.) Voi mielestämme pohtia, kuinka tarkoitushakuisia ja valikoitunutta Päivisen välittämä tieto oli, mikäli kirjeitä ylipäänsä oli olemassa.

Sanomalehdistön naisten ylijarjaiseen liikkuvuuteen kohdistunutta suomalaismielistä kritiikkiä yhdistää nationalistishenkinen väittämä maantieteellisten ja symbolisten rajojen rikkomisesta tai luvattomasta ylittämisestä. Nationalismi on usein kytkenyt kansakunnan synnyn naisen ”luonnolliseen” tehtävään lasten synnyttäjänä (Yuval-Davis 1997, 26). Suomessakin snellmanilainen kansallishenkinen naiskuva perustui tyypillisesti naista velvoittavaan kutsumukseen äitinä, vaimona ja perheen emäntänä. Naisten tehtävä oli ensisijaisesti synnyttää ja kasvattaa lapsia siveellisiksi kansalaisiksi, jotka tiedostaisivat olevansa suomalaisia. Käsitettä ei määritelty tarkkaan, sillä suomalaisuus oletettiin sisäsyntyiseksi ominaisuudeksi, jonka jokainen tiedosti oikeissa kasvatusolosuhteissa. (Ks. Nevala 2002, 94; Ollila 1994; Rantalaiho 1994.) Naisille suotiin koulutus, sillä snellmanilaisen näke-

myksen mukaan koulutetut äidit kasvattivat pojistaan hyviä isänmaan palvelijoita (Lempiäinen 2002, 30). Naisia ei kuitenkaan pidetty yhtä rationaalisina kuin miehiä, eikä heidän itsenäistä, miesten hallitsemasta yhteiskunnasta riippumatonta toimintaansa hyväksytty (ks. Rantalaiho 1994; Suutala 1996). Heidän odotettiin toimivan miesten rinnalla ja heidän työnsä täydentäjinä ”omassa feminiinisessä elämänpiirissään” (Nevala 2002, 95).

Vaikka Kiprianin käynnistämä yhteistyö Krasnostokin luostarin kanssa kouluttikin rajakarjalaisia tyttöjä naiselle soveliaaksi katsottuun kutsumustyöhön, kasvattajiksi ja hoi-vaajiksi (vrt. Lempiäinen 2002, 30), se haastoi suomalaishenkinen naisihannetta ja sen myötä koko yhteisöä. Nira Yuval-Davisin (1997, 23) mukaan kansallisen ”kuvittelun yhteisön” rajaa ylläpidetään ja tuotetaan erotamalla yhteisön jäsenet toisista kulttuuristen koodien, kuten käytöksen, tapojen, uskonnon tai kielen, perusteella. Toimiessaan ”oikein” nainen vahvisti yhteisön kunniaa ja vartioi sitä vierailta saastuttavilta vaikutuksilta. (Mt., 46; ks. myös Komulainen 2002, 147.)

Krasnostokin luostariin lähteneet naiset ylittivät alueellisia, perheen, kielen ja uskonnon rajoja. Suomen suuriruhtinaskunnan jättäminen tulkittiin epäisänmaallisuudeksi. Luostarissa eläminen samastettiin selibaattiin, jonka nähtiin uhmaavan naiseen kohdistuvaa odotusta uusien kansalaisten synnyttämisestä ja kasvattamisesta yhteiskunnan palvelukseen. Venäjäksi opettaessaan naiset uhkasivat suomalaismielisten tavoitetta kasvattaa rajakarjalaiset suomen kielen avulla suomalaisuuteen. Krasnostokin edustama ortodoksisuus puoles-



Kaksi karjalaistyttöä Krasnostokin luostarissa. Riisa – Suomen ortodoksinen kirkkomuseo, OKMVA2:15.

taan näyttäytyi vaarallisempänä kuin Sortavalan seminaarista valmistuneiden suomalaistunut uskonto.

Ylirajainen eli rajoja ylittäviä prosesseja tarkasteleva ja paikallisiin toimijoihin keskittyvä

tutkimus (ks. Vertovec 2009) kyseenalaistaa nationalistisen oletuksen, jonka mukaan kansallisvaltiossa voi olla vain yksi kansallisuus, yksi kieli tai yksi uskonto (esim. Hroch 2021, 496), kuten suomalaiset nationalistit tuolloin

ajattelivat. Heille Kiprianin pyrkimys kouluttaa rajakarjalaisnaisia ”rajan takana”, Krasnostokissa, oli yritys tuhota ”kuviteltu yhteisö”, venäläistä rajakarjalaiset, jotka sivistyksen ja kansallisen heräämisensä puutteellisuuden takia eivät (vielä) olleet tiedostaneet omaa suomalaisuuttaan. Ylirajainen koulutustuonti ja siihen liittyvät kasvatustavoitteet samastettiin näin kansalliseen uhkaan, koska Krasnostokissa koulutetut opettajat rakensivat vääränlaista, venäläistä, kuviteltua yhteisöä käyttäessään venäjän kieltä ja opettaessaan ortodoksista uskoa. Tämä suomalaisuuden ja venäläisyyden vastakkainasettelu katsottuna naisten koulutuksen kautta muodostaa taustan ja kontekstin suomalaisen lehdistön kirjoittelulle Kiprianin kouluhankkeista ja rajakarjalaisnaisten kouluttamisesta Krasnostokissa (vrt. Pajunen 1990).

Venäjänkieliset kirkolliset koulut Raja-Karjalassa

Raja-Karjalan ortodoksisiin pitäjiin perustettiin venäjänkielisiä kirkollisia kiertokouluja jo 1840-luvulla, mutta niiden vaikutus jäi vähäiseksi. Neljä vuosikymmentä myöhemmin alueelle alettiin perustaa vakituisia kansakouluja. Taustalla oli Suomen suuriruhinaskunnan vuoden 1883 kouluasetus, joka annettiin Sortavalan opettajaseminaarin aseman vahvistamiseksi (ks. Kempainen 1969, 12). Asetuksen mukaan ortodoksisten pitäjien tuli perustaa ja ylläpitää kansakouluun valmistavia lastenkouluja, joissa lapsille opetettiin uskontoa ja äidinkieltä. Opettajat, usein

paikallista väkeä, valmistuivat Sortavalan seminaarista. Opetuskielenä oli suomi. Venäjän kieltä ei opiskeltu ja tämän takia suojärveläiset, joille venäjällä oli käyttöä kaupallisissa ja muissa yhteyksissä, anoivat ja saivat Suomen senaatilta luvan opettaa kouluissa venäjää niille lapsille, joiden vanhemmat tätä halusivat. Hannes Sihvo otaksuu anojien olleen Suojärven Annantehtaan venäläisväestöä, mutta Lauri Pelkosen mukaan anojissa oli karjalaisiakin. (Pelkonen 1966, 110–117; Sihvo 1994, 266.)

Myös Salmassa pitäjäläiset vastustivat suomenkielisiä kouluja. Osaksi tämä johtui niistä koituvista kustannuksista. Venäjän valtio ja kirkon johto eli Pyhä synodi ylläpitivät venäjänkielisiä kouluja, kun taas suomenkielisten koulujen kulut jäivät pitäjien maksettaviksi. Toisaalta Salmi oli kielikysymyksessä konservatiivinen eikä halunnut muutoksia, esimerkiksi suomenkielisiä jumalanpalveluksia, joita suomenkielinen Raja-Karjalan papisto kannatti. (Laitila 2004, 121–128; Sihvo 1994, 271.)

Keisari Nikolai II:n vuonna 1904 antama asetus salli perustaa venäjänkielisiä kouluja riippumatta väestön enemmistön äidinkielestä. Joitakin tällaisia kouluja perustettiinkin. Asetus salli nimittää kouluihin opettajiksi sellaisiakin, jotka eivät olleet valmistuneet suomalaisesta opettajaseminaarista. Samana vuonna Pyhän synodin alainen Suomen ortodoksinen hiippakuntahallinto sai lisäksi luvan perustaa lastenkouluja yhteistyössä kenraalikuvernöörin kanssa. (Hämynen 1995, 60–61.) Suomalaismielinen koulujen tarkastaja Aleksanteri Sadovnikov (1883–1942) kuitenkin painosti kouluja lopettamaan venäjän opetta-

misen uhkaamalla muuten evätä niiltä valtionavun (Pelkonen 1966, 122–123). Kirkollinen hallinto ja venäjänkielinen papisto tulkitsivat tämän ”suursuomalaisuudeksi” ja Karjalan Veljeskunta alkoi vuonna 1909 perustaa venäjänkielisiä lasten- ja kansakouluja rajakarjalaisiin pitäjiin. Piispa Kiprianin kuolemaan mennessä (1914) se oli perustanut 12 koulua, valtaosin Salmiin ja Suojärvelle, ja lisäksi Ilomantsiin kaksi suomenkielistä koulua.⁷

Suomenkielinen lehdistö kyseenalaisti venäjänkielisen koulutuksen tarpeellisuuden. *Laatokka* julkaisi jo ennakkoon, elokuussa 1907, pappismunkki Kiprianin laatimaksi väitetyin salaisen raportin, jossa korostettiin venäjänkielisen koulutuksen tarvetta Salmisissa (27.8.1907 ja 29.8.1907, Eräs Kyprianon raportti). Lehtikirjoitus herätti suurta kiihtymystä suomenmielisten opettajien keskuudessa (Laitila 2019, 90–91). Kirjoituksessa väitettiin Kiprianin pitävän suomen kielen edistämistä ortodoksien parissa suomalaisen nationalismin ja poliittisen separatismin (itsenäisen Suomen valtion) tukemisena. Vielä vuotta aiemmin Kipriania, joka osasi kohtuullisesti suomea, oli pidetty suomalaismielisenä (Laitila 2019). Uutisoinnissa viitattiin – suomalaismielisestä näkökulmasta arveluttavasti – myös siihen, että Kiprian halusi tuoda Raja-Karjalaan venäjänkielisiä opettajia Krasnostoksista sekä lähettää rajakarjalaisia tyttöjä koulutukseen Krasnostokiin.

Ei ole selvää, miten läheisesti Kiprian tunsi Krasnostokin opettajaseminaarin, joka oli perustettu vuonna 1907 (Sosna 2001, 181). Hän toimi todennäköisesti arkkipiispa Sergein neuvosta, sillä tämä tunsi luostarin johtajan,

igumenia Jelenan. Muistitiedon mukaan Kiprian arvosti kovasti Krasnostokin koulutusta. Karjalan Veljeskunnan koulujen tarkastajana toiminut Savonlinnan ortodoksisen seurakunnan rovasti Grigori Svetlovski (1872–1948) muisteli Merikosken mukaan vuonna 1930, kuinka Kiprian luotti Veljeskunnan perustamassa Ilomantsin Sonkajanrannan koulussa opettaneeseen Paraskeva Komaroffiin (Komarova), koska tämän perhetausta oli vakaan uskonnollinen. Svetlovski jatkoi: ”Mutta vieläkin taatuimpina ja varmempina nuorison kasvattajina K[iprian] piti luostarin⁸ valmistamia opettajia.” (DD.102, 170.)

Joulukuussa 1909 *Omahinen* (22.12.1909, Uutisia) kertoi Krasnostokista saapuneen Raja-Karjalaan kaksi opettajaa. Merikosken (1939, 168) mukaan he olivat Olga Nikolajevna Giimik (myöhemmin Gijmik⁹) ja Zinaida Pavlovna Ribkina. Kolmannenkin opettajan kerrottiin saapuneen samoihin aikoihin. Kaikkien sanottiin aloittaneen saman tien opettajina Veljeskunnan koulussa Salmin Kanabrojärvellä. Vuonna 1911 Veljeskunnan vuosikertomuksen mukaan sen kaikissa venäjänkielisissä kouluissa toimi Krasnostokissa koulutettu naisopettaja (Ottset 1911b, 9). Merikosken mukaan suojärveläinen maanviljelijä Paul Tulehmo (alk. Trofimoff, 1890–1972) kertoi 1930-luvulla ainakin Vuonteleen, Moiseenvaaran ja Leppäniemen opettajien olleen vähävenäläisiä eli ukrainalaisia, täsmentäen vielä venäläisvaltaisen Annantehtaan opettajan olleen kotoisin Ukrainasta (DD.102, 280–281).

Koulujen opetuskieli oli venäjä, jota lapset eivät osanneet, ja hartaudenharjoittamisen

kielenä oli kirkkoslaavi. Alkeistasolla kielen opetus alkoi havainnollistamalla ja toistamalla. Leppäniemen koulussa vuonna 1913 aloittanut Mikko Merta kuvaili Merikoskelle, miten ”opettaja näytteli luokassa olevia esineitä ja sanoi, mikä mikin oli” – menetelmä, jolla kielen oppiminen oli hidasta, mutta ”joka päivä kumminkin jotakin opittiin”. Opettaja edellytti vanhempien lasten puhuvan keskenään venäjää myös välitunneilla ja olisi halunnut heidän puhuvan sitä myös kotonaan, paremman koulumenestyksen takia, vaikka lasten vanhemmat eivät Mertan mukaan osanneet venäjää. (DD.102, 288–290.)

Opetus venäjänkielisissä kouluissa keskityi Karjalan veljeskunnan vuosikertomuksen (Ottset 1911b, 10–11) mukaan seuraaviin oppiaineisiin: uskonto, joka sisälsi rukouksia, kirkkolaulua ja raamatunhistoriaa; kirkkoslaavi, jota luettiin ja käännettiin alkeistasolla; venäjän lukukirjan kertomusten lukeminen ja selittäminen; kirjoittaminen, johon sisältyi kielioppia; ja alkeisaritmetiikka. Muita aineita olivat Mertan mukaan maantiede, Venäjän historia, luonnontiede, piirustus, laulu ja käsityöt (DD.102, 190). Opettajien laulutaito herätti ihailua. Paul Tulehmo otaksui Merikosken haastattelussa opettajien tulleen nähtävästi valituiksi laulutaitonsa takia, sillä he lauloivat ”suoraan nuotista vaikeitakin lauluja”. Tulehmo sanoi laululle ja erityisesti kirkkolaululle opetuksessa annetun painoarvon nostaneen koulujen arvostusta rahvaan silmissä. Hän piti laulutaitoisten opettajien tuontia merkinä Kiprianin laskelmoinnista. Tulehmo ei siis Merikosken kertoman mukaan suoranaisesti kritisoinut ”venäläiskouluja”. (DD.102, 179–180.)

Veljeskunnan vuosikertomuksen mukaan opettajien kasvatustyö kohdistui oppilaiden lisäksi koko paikallisväestöön (Ottset 1911a, 11). Sellaisissa kylissä kuin Salmin Kaunoselkä koulusta muodostui kirkkorakennuksen puuttuessa myös kylän hengellinen keskus, jossa toimitettiin hartaushetkiä ja jumalanpalveluksia. Salmin Kanabrojärvellä opettaja kannusti omalla esimerkillään paikallisen väestön käymään tsasounassa (rukoushuoneessa) kirkollisina juhlina. (Ottset 1911a, 10.) Veljeskunta selitti hengellisyyden voimistumisen olevan ennen muuta kirkollisen kasvatuksen saaneiden Krasnostokin opettajien ansiota (Ottset 1911b, 9). Suomalainen lehdistö, kuten nuor-suomalaista vasemmistoa edustanut viipurilainen *Karjalan Lehti* (26.4.1914, Krasnostokin luostari), antoi epäsuorasti tukea Veljeskunnan näkemykselle todetessaan ”Krasnostokin nunnaluostarissa kasvatettujen nuorten naisten” ottaneen ”uutteran venäläistytämistyönsä – – uskonnolliselta kannalta” luullen, että ”saadessaan Raja-Karjalan kreikk. katolisen rahvaan venäläistymään, vetävät he tätä lähemmäksi Jumalaa ja itse sen kautta saavat sieluillensa autuuden”. Näin uutinen oli sekä koulun että venäläiseksi leimatun ortodoksisen hurskauselämän kritiikkiä. Rivien välistä voi lukea, ettei lehti katsonut ortodoksisuuden kuuluvan ”oikeaan” suomalaiseen yhteiskuntaan.

Intomielisimmät suomalaiset nationalistit olivat aiemminkin kritisoineet venäjänkielisten koulujen perustamista. Merikosken (1939, 150) Raja-Karjalan ystäväksi tituleeraama Oskar Hainari (alk. Forsström, 1856–1910) kirjoitti *Laatokan* vanhasuomalaisessa sortavalalai-

sessä kilpailijassa, *Raja-Karjalassa*, jo 20.8.1907, kun asiasta vasta keskusteltiin, että ”jokainen karjalainen isä tai äiti, joka panee lapsensa [Kiprianin kaavailemaan] venäläiseen kouluun, on oman kansansa luopio”. Hän siis samasti kielen ja kansallisen identiteetin ja halusi antaa suomenkieliselle kasvatukselle yksinoikeuden Suomen kansalaisten kasvatamiseen (ks. Ollila 1994, 64).

Rajakarjalaiset tytöt Krasnostokissa

Erityisesti Salmissa ja Suojärvellä osa asukkaista oli kuitenkin halukas lähettämään lapsensa ”venäläisiin” kouluihin (Uusitupa & Koivisto 2021, 116). Lehdistössä (esim. *Helsingin Sanomat* 19.7.1912) tätä selitettiin kansan yleisellä ja kansallisella tietämättömyydellä ja köyhyydellä: asukkaat valitsivat Veljeskunnan koulun, koska siitä ei koitunut heille kuluja (vrt. Hämynen 1995, 28–29, 85). Veljeskunnan koulut tarjosivat lisäksi lapsille päivittäiset ateriat, ja muun muassa Ilomantsin Sonkajanrannassa koulun yhteydessä toimi myös asuntola (Ottset 1911a, 8). Venäjän opiskelulle oli myös sosiaalisia perusteita. Salmin ja Suojärven väestöstä moni toi rajan takaa ”venäläisen”, usein aunuksenkarjalaisen, puolison tai avioitui itse Aunuksen puolelle. (Hämynen 1995, 31–32; Pelkonen 1966, 117.)

Veljeskunnan perustaessa kirkollisia kouluja pappismunkki Kiprian alkoi vuoden 1908 tienoilla rekrytoida rajakarjalaisia tyttöjä kouluttautumaan Krasnostokin luostariin. Monet köyhien, monilapsisten perheiden vanhemmat tai orvoiksi jääneiden tyttöjen huoltajat

tarttuivat mahdollisuuteen varmistaa nuorille ylläpito monivuotisen koulutuksen ajaksi ja valmistua opettajan arvostettuun ammattiin tai elinikäiseen turvattuun asemaan nunnana. Esimerkiksi Salmin Kirkkojoelta luostariin lähteneiden Marfa ja Pelagia Poralin äiti oli kahdeksanlapsisen perheen yksinhuoltaja (Neuvonen-Seppänen 2020, 84), opettajaseminaariin mennyt Marfa Rantsi, jonka tyttärestä Mariasta tuli Lintulan luostarin igumenia Marina, puolestaan oli orpo (Pelgonen 2020, 58). Perheestä tai lähisuvusta saatettiin lähettää useampia tyttöjä. Esimerkiksi Salmin Orusjärveltä luostariin lähteneen Outi (Jevdokia) Kokkosen kanssa Krasnostokissa olivat hänen serkkunsa, Kotskan tytöt Maria ja Annukka (Kalevi Kokkonen 2023). Tyttöjä innosti lähtemään myös Krasnostokista saapuneiden opettajien esimerkki. Merikosken tallentamassa aineistossa Krasnostokin opettajaseminaarista valmistunut Dunja (Tyyne) Beloff^o kuvasi, miten ”[k]arjalaisen lapsi omasta vilkkaudestaan ei pelkää ikävää. Se menee vaikka minne, jos vaan mieli tekee. Näin oli tapahtunut meidän lähtiessämme sinne: Saapui meille juuri äsken ryhmä nuoria, hyvästi laulavia, sieviä opettajattaria.” (DD.102, 245.)

Ensimmäiset rajakarjalaiset tytöt matkustivat Krasnostokiin syksyllä 1908 (*Kajaanin Lehti* 23.12.1908). Heidän joukossaan oli Outi Kokkonen, joka menehtyi vain muutama kuukausi luostariin saavuttuaan.¹¹ Tarkkaa lukua Krasnostokiin lähteneistä ei ole löytynyt. Merikosken (1939, 170) mukaan elokuussa 1910 luostariin matkasi kaikkiaan seitsemäntoista karjalaista tyttöä, joista yksitoista meni opettajaseminaariin ja kuusi noviiseiksi.¹²

Hellä Neuvonen-Seppänen (2020, 84) mainitsee sukulaistensa Marfa ja Pelagia Poralin lähteneen yhdeksän muun tytön kanssa 3.8.1910 kohti Krasnostokia, ja heitä seuranneen kuun puolivälissä toisen, seitsemän hengen, ryhmän. Tähän kuului mahdollisesti myös Dunja Beloff, joka myöhemmin muisteli olleen ”lämmin syksyinen päivä, jolloin toinen ryhmä meistä läksi isolla Walamo [p.o. Wellamo] laivalla Pietariin”, mistä Kiprian saattoi heidät Valamoon. Hän mainitsi seurassaan olleen kuusi luostariin menossa ollutta naista, mutta ei kertonut opettajakoulutusryhmän suuruutta (DD.102, 245, 256).¹³

Lisäarvioita lähtijöiden lukumäärästä antavat Karjalan Veljeskunnan vuosikertomukset. Niiden mukaan Krasnostokissa ylläpidettiin vuonna 1911 kahtatoista karjalaista tyttöä, jotka kävivät koulua, ja heidän lisäksi kahdeksaa, jotka omasta tahdostaan halusivat kilvoittelijoiksi luostariin (Ottšet 1911b, 26). On epäselvää, montako naista lähti Krasnostokiin seuraavina vuosina. *Karjalan Lehden* (26.4.1914, Krasnostokin luostari) arvio ”useista kymmenistä nuorista tytöistä” lienee kuitenkin liioiteltu. Toisaalta maininta kertoo, että ylijäräinen koulutuksen etsintä nähtiin suomalaiskansallisissa piireissä ongelmana.

Dunja Beloffin mukaan karjalaisia kohdeltiin Krasnostokissa erityisen hyvin. He saivat majoittua uusimpaan rakennukseen, asua yhdessä ja puhua suomea keskenään, ja luostarin kuuliaisuustehtäviä täyttäneet karjalaiset noviisit työskentelivät etuoikeutetuissa paikoissa, kuten koroumpeluverstaassa. Luostari itsessään oli Beloffista ”kuin pienen ruhtinaan kaupunki, josta ei mitään puuttunut”. (DD.102,

247, 249–260.) Muistot varhaisuoruuden Krasnostokista piirtyvät Beloffin kuvauksessa esiin nostalgisina, jopa ihannoivina. Erityistä ihailua nautti igumenia Jelena, ”paljon oppinut, suurisukuinen nainen, jopa hovissakin tunnettu henkilö”, jonka ansioksi Beloff katsoi luostarin kehityksen koulutuskeskuksena (DD.102, 247–248).

Beloffin ja mitä ilmeisimmin myös muiden opettajiksi kouluttautuneiden tavoitteena oli palata Raja-Karjalaan opetustyöhön. Pettymys oli melkoinen, kun he palasivat kotiseudulleen vuonna 1918, jolloin kirkolliset koulut oli jo lakkautettu.¹⁴

Meillä oli harras halu työskennellä siellä, mistä itse olimme lähteneet. Mutta näin ei tapahtunut. Venäläiset koulut olivat poissa Suomen Karjalasta. Silloin vasta me tunsimme, että turhaan on mennyt meidän toivomuksemme. – – Kuinka ikävää oli jokaisen meistä jäädä kotiinsa istumaan ilman minkäänlaista työtä. Näimme selvästi, että olimme omiemme keskuudessa vieraita. (DD.102, 253–254.)

Beloff ei nähnyt itseään Kiprianin uhrina tai Krasnostokiin siepattuna, kuten luostariin lähteneitä jäljempänä tarkasteltavissa lehtikirjoituksissa kuvattiin, vaan opetustyöhön motivoituneena ja koulutettuna naisena. Hän hakeutuikin muutamien Krasnostokin tovereidensa kanssa vuonna 1919 Aunukseen kouluttautumaan suomen kielen opettajaksi (Aunuksen kurssilaiset opettajineen). Seuraavana vuonna Beloff nimitettiin Salmin kunnan Koveron alakansakoulun opettajaksi (*Suomen Virallinen Lehti* 20.9.1920). Vaikka Beloff ei näiden valintojensa perusteella ollut ”venäläistäjä”, vaan nainen, joka halusi työs-

kennellä kotiseutunsa hyväksi, hänen aistimansa vierauden tunne omiensa joukossa osoittaa Krasnostok-yhteistyöhön kohdistuneella kritiikillä olleen suora vaikutus siihen, miten koulutukseen osallistuneisiin naisiin suhtauduttiin.

Uhri, peitturi, kohtalokas nainen: lehdistön naiskuvat

Naisopettajien tuominen Krasnostokista ja erityisesti rajakarjalaisnaisten kouluttaminen ”Venäjällä” herätti lehdistössä huomiota, ja myös Merikoski puuttui aiheeseen kerätesään pari vuosikymmentä tapahtumien jälkeen asiasta muistitietoa ja kirjallista aineistoa. Dunja Beloffin kertomusta lukuun ottamatta Merikosken aineistossa ja (oletettavasti) lehtikirjoituksissa¹⁵ naisia arvioivat miehet, jotka korostivat omaa rationaalisuuttaan – ja sen ”velvoittamaa” huolenpitoa sivistymättömien, kansan ja naisten, valistamisesta (vrt. Hroch 2021, 503). Miehet katsoivat sekä naisten että kansan toimivan tunnevaltaisesti ja olevan helposti houkuteltavissa toimintaan, jota naisten osalta lehtikirjoittelussa pidettiin heidän omien etujensa ja Suomen kansan etujen vastaisena. (Vrt. Rantalaiho 1994.) Naisten toiminta opettajina hyväksyttiin, mutta sen tuli lehtikirjoitusten mukaan palvella suomalaisuuden rakentamista. Lehdistö oli siis vahvasti alussa kuvatun suomalaisuus- ja naisihanteen kannalla. Kun naiset kouluttautuivatkin opettajiksi ”venäläistämistyöhön”, heitä alettiin toiseuttaa, kuten väheksyä, erotisoida tai kuvata uhkana.

Krasnostokiin liittyvien ja suomalaisuuden uhkana esitettyjen naiskuvien rakentaminen alkoi kirjoittelulla luostarista Raja-Karjalaan tulleista ”venäläisnaisista”. *Omahinen* (9.9.1910, Venäläinen opettajatar Suojärvelle) raportoi kuulleen, että Suojärvelle perustettavaan uuteen venäläiseen kouluun olisi tulossa opettaja, ”joka kuuluu olevan luostarissa kasvatettu ja käy huntu päässä”. Samaa stereotypiaa rakensi tammikuussa 1912 *Helsingin Sanomat* (20.1., Korpiselkäänkin venäläinen kansakoulu). Lehti kertoi saaneensa varmoista lähteistä tiedon, että Karjalan Veljeskunnan aloitteesta – ja sikäläisen kirkkoherran selän takana – Korpiselkään perustetaan venäläisen kansakoulu, jonka opettajaksi tuli ”puheiden mukaan nunna Krasnostokin luostarista”. Lehti kyseenalaisti opettajan pätevyyden jo hänen etnisyytensä perusteella toteamalla: ”[T]ämäkin ’pedagoogi’, kuten monet muutkin on ihan ummikkovenäläinen.”

Tämä ”varmaan tietoon” perustunut uutinen osoittautui huhuksi, mutta loi käsitystä, että krasnostokilaiset opettajat olivat etnisesti venäläisiä nunnia, mikä sinänsä riitti herättämään epäilyksiä kansallishenkisessä, luterilaisuutta arvostavassa suomalaislehdistössä. Ruotsin vallan aikaisen lain mukaan luostareiden perustaminen Suomessa oli kiellettyä muutoin kuin hallitsijan poikkeusluvalla (Laitila 2019, 98).¹⁶ Mika Nokelainen (2010, 234–237) puhuu ”luostarikkammosta” kuvatessaan eduskunnassa pian Suomen itsenäistymisen jälkeen käytyä keskustelua ortodoksien lainsäädännöllisestä asemasta. Tähän ”kammoon” liittyi mielikuvia erityisesti munkkiluostarien työtä vieroksuvasta elämäntavasta ja luosta-

reihin pesiytyvistä paheista. Tosiasiassa opettajat eivät olleet nunnia, ja etnisesti he olivat ukrainalaisia tai valkovenäläisiä.

Luostaritausta herätti myös ihmettelyä, koska naiset eivät vastanneet Nokelaisen tutkimuksessaan kuvaamaa stereotyyppiä. Hyvin suomalaismielinen *Omahinen* (22.12.1909, Uutisia) kuvasi ”Krasnostokin nunnia” toteamalla Olga Gijmikin ja Zinaida Ribkinan jälkeen saapuneen vielä kolmannenkin ”rotevan ja pulskan näköisen neitosen”. Opettaja vastasi siten pikemminkin mielikuvaa työkykyisestä maalaisnaisesta kuin askeettisesta nunnasta. *Karjalan Lehti* (26.4.1914, Krasnostokin luostari) käänsi fyysisen hyvinvoinnin naisia vastaan sanomalla Kiprianin valinneen ”nuoria elämänhaluisia neitosen, [jotka] näyttävätkin toistaiseksi olevan erittäin sopivat [sic] ase Kyprianon kiihkovenäläisissä käsissä”.

Merikosken mukaan Valter Päivinen tulkitsi 1930-luvulla uudelleen Krasnostokista tulleita ”venäläisnaisia”. Hän sijoitti heidät erotisoivan, maskuliinisen fantasian maailmaan erittelemällä yksityiskohtaisesti ”kuvankauniin Olga Gijmikin” ulkomuotoa: tällä oli pikimusta tukka, siniset kauniit silmät, kaunis suora nenä ja vaalea iho. ”Olgan kauneus herätti kaikkien huomiota”, Päivinen totesi. Olgaan yhdistyi paheellinen seksuaalinen jännite: Päivinen väitti hänellä olleen suhde pappismunkki Kiprianin kanssa (DD.102, 59.) Kuvaus muutti näin Olgan poliittisesta ”venäläistäjästä” uhkaavaksi ”viettelijäksi”, jonka vaarallisuus ei enää ollut hänen politisoidussa etnisyydessään vaan erotisoidussa sukupuolestaan.

Raja-Karjalasta Krasnostokiin lähteneitä naisia ei kuvattu nunnina eikä viettelijöinä.

Aluksi heidät esitettiin ajattelemattomina nuorina (esim. *Kajaanin Lehti* 23.12.1908, Karjalan hengellisen veljeskunnan toimia) ja heidän lähtöään perusteltiin ”naiselle tyypillisellä” tietämättömyydellä, mikä teki heistä Kiprianin juonittelujen epäitsenäisiä uhreja. *Laatokka*-lehteen pakinoitunut nimimerkki Pähkä (30.9.1909, Pientä pakinaa) painotti ajattelemattomuuden lisäksi lähtijöiden väitettyä, naisille tyypillistä emotionaalisuutta:

Muutammat nuoret naiset ovat antaneet houkutella itsensä ja uhranneet koko elämänsä luostarin muurien suojaan. Nämät tyttöraukat on saatu houkuteluksi heidän uskonnollisia tunteitaan kiihottamalla, valheellisesti kuvitellen heille, että luostarin toimeen elämä olisi jotain pyhää. Ja hetkellisen tunteen vallassa ovat neitosen antaneet houkutella itsensä. – – Salmilaisten tulisi näitten puuhien suhteen olla varuillaan, eikä antaa tyttäriään sitoa ikuisen vankeuteen, kauneilla lupauksilla.

Pari viikkoa myöhemmin sama kirjoittaja, nyt nimimerkillä Pekka (*Laatokka* 9.10.1909, Pientä pakinaa), antoi ymmärtää naisten itse vaikuttaneen lähtemiseensä: ”He [tytöt] aikovat uhrata ihanan nuoruutensa ajan luostarin synkkien muurien sisään.” Nimimerkin mukaan tämä oli väärä valinta, sillä hän jatkoi: ”Mikä kohtalo heitä siellä odottaa, on itsestään selvää. Yksi sinne viedyistä tytöistä onkin jo – kuollut. – – Sellaista synkkää tulevaisuutta kohti nuo nuoret tytöt lähtevät.” Lähteekseen nimimerkki ilmoitti Pietarissa ilmestyvän Venäjän perustuslaillisdemokraattisen puolueen päivälehdessä *Rěššin*,¹⁷ nähtävästi saadakseen lukijat uskomaan liberaalien venäläistenkin kauhistelevan asiaa. Emme ole löytäneet

Rötsistä tällaista uutista, mutta *Laatokka* viittasi siihen myöhemminkin, esimerkiksi 26.9.1912 (Krasnostokin luostariin viedyistä tytöistä taas yksi kuollut).

Syksyllä 1909, niin sanotun toisen sortokauden alkaessa, suomalainen lehdistö kiinnitti erityisen paljon huomiota Krasnostokiin lähtijöihin. Eräissä uutisissa painotettiin naisia Raja-Karjalan ”venäläistäjinä”, siis kansallisuusaaterajan ylittäjinä. Venäjistä yleensä maltillisesti kirjoittanut uudistusmielinen *Wiborgs Nyheter* (15.8.1909, Salmisflickor till ryskt kloster) kirjoitti Salmista matkustaneen elokuun alussa seitsemän tyttöä Krasnostokiin ”för att uppfostras till missionärer och sprida de af rysk andra i sin hemsocken”. Liberaali *Östra Finland* (6.10.1909, Cyprianos’ och Isakijvs verksamhet i Karelen) piti naisia uhreina, jotka Kiprian ja munkkidiakoni Isaaki¹⁸ (Trofimov, 1878–1952) houkuttelivat Krasnostokiin, kaksi Pitkärannasta ja kaksi muuta Salmin Orusjärveltä. Saman uutisen julkaisivat myös *Hufvudstadsbladet* (8.10.1909) ja *Hangö-Bladet* (9.10.1909), joista kummallakaan ei ollut erityistä kytköstä Raja-Karjalaan tai Krasnostokissa tapahtuvaan koulutukseen. Uutisen julkaisemista voi pitää suomalaisuusajattelun ja lukevan yleisön kosiskeluna, ehkä myös ilmauksena suomalaishenkisen sivistyneistön käsityksestä venäläisistä.

Toisissa uutisissa korostui kansallisen rajan sijasta alueellisen rajan ylittäminen: Krasnostok esitettiin vaarallisena paikkana niin naisille kuin Raja-Karjalle. *Omahinen* (4.11.1910, Krasnostookin luostariin viedyistä tytöistä kaksi kuollut) kirjoitti ensimmäisten lähtijöiden joukossa olleesta Outi Kokkosesta: ”Jo

kaksi vuotta sitten meni sinne Orusjärven kylästä [Salmista] nuori keskenkasvuinen tyttö, joka kuoli sinne heti mentyään.” Valter Päivinen toisti tarinan Merikoskelle 1930-luvulla todetessaan, että Kokkonen kuoli maaliskuussa 1909 ”hämäräperäisissä olosuhteissa” (DD.102, 43), ja Merikoski (1939, 171) lisäsi kuoleman synnä olleen keuhkokuumeen. Kokkosen kuolemasta raportoinut *Omahinen* kertoi myös kahden muun salmilaisen neidon kuolleen syksyllä 1910 ”vieraalla maalla”.

Krasnostokia vaaran paikkana painotti myös *Laatokka*, joka syksyllä 1911 syytti otsikolla ”Möntsölän tyttöjä väkisin luostariin” Kipriania tyttöjen sieppaamisesta. Uutisen mukaan (*Laatokka* 12.9.1911) Möntsölän saarelta Sortavalan edustalta oli viety Krasnostokiin kaksi noin 14-vuotiasta tyttöä. Toinen heistä oli laivuri Ivan Nikolajevin ja toinen ”loismiehen” eli tilattoman Nikita Vasiljevin tytär. Uutisen mukaan Nikolajevin tytär oli itse halunnut luostariin, mutta vanhemmat vastustivat lähtöä. Vasiljevin tytär taas ei tahtonut luostariin. Nimeltä mainitsemattomat ”värvärit” houkuttelivat tytön ansaan lupamalla hänelle palveluspaikan, ilmeisesti piikana Pietarissa, ja kun tämä saapui paikalle, he kaappasivat hänet ja veivät hänet Valamon luostarin ja Pietarin kautta Krasnostokiin. Tytön saavuttua luostariin hänen äidilleen lähetettiin tieto asiasta sekä 40 markkaa. Uutisessa naiset ovat näin pelinappuloita taistelussa siitä, kuka kouluttaa rajakarjalaisia ja millä kielellä (vrt. Kemppinen 1969, 27).

Vuotta myöhemmin sama lehti jatkoi kertomalla ”jälleen yhden” karjalaistytön kuolleen Krasnostokissa (*Laatokka* 26.9.1912, Kras-

nostokin luostariin viedyistä tytöistä taas yksi kuollut). Kyseessä oli Salmin Manssilasta koitoisin ollut Tatjana Juvonen, joka oli mennyt Krasnostokiin kaksi vuotta aiemmin. *Laatokan* mukaan hän oli palannut kotiin syyskuun alussa 1912 ”kuolemansairaana” ja kuollut keuhkotautiin muutama päivä myöhemmin. Kuolinvuoteellaan hän kertoi muidenkin luostarissa olevien tyttöjen olevan sairaita ja tulevan pian kotiin kuolemaan. Lehti kritisoi luostaria siitä, että se lähetti Tatjanan sairaana pitkälle kotimatkalta ja totesi, ettei sellaista odottaisi ”hengelliseen säätyyn kuuluilta”. Uutisessa yllirajaisuus, matkustaminen kotiseudulta vieraalle maalle, esitettiin kansallisenä uhkana, jonka vaarallisuutta nuoret naiset eivät (tietämättömyyttään) ymmärtäneet. Kirjoittelussa vaiettiin siitä, että keuhkotauti oli tuohon aikaan Suomessa hyvin yleistä, siihen sairastuakseen ei tarvinnut lähteä Krasnostokiin (ks. Backman & Savonen 1934).

Suomen ortodoksisen hiippakunnan hallintoelin, Viipurin hengellinen konsistorio, haastoi *Laatokan* oikeuteen Möntsölää koskevien valheellisen uutisen julkaisemisesta. Oikeudenkäynnin vielä jatkuessa *Laatokka* julkaisi uuden poleemisen artikkelin ”Venäläistyttäjiä Karjalan omista lapsista” (21.5.1912). Siinä nostettiin jälleen esille kansallisen rajan ylittäminen väittämällä Kiprianin ja Karjalan Veljeskunnan jo useampia vuosia lähettäneen Salmista tyttöjä Krasnostokiin, Möntsölän tyttöjen vieminen ei ollut poikkeustapaus. Lehti kysyi, mikä oli tyttöjen lähettämisen syy ja vastasi, että kyseessä oli ”venäläistyttäjiä valmistaminen Karjalaan sen omista lapsista”. Lehden mukaan ”[s]uurempaa vääryyttä

ymmärtämättömiä tyttöjä ja heidän kotiseutuansa Karjalaa vastaan ei voi juuri ajatella”. Uutinen loi käsitystä, että rajakarjalainen nainen sai toimia vain yhdellä, suomalaiskansallisen sivistyneistön määrittelemällä tavalla. ”Heikkoudessaan” nainen kuitenkin lankesi ”venäläistyttäjiä” apuriksi. Raastuvanoikeus myötäili lehteä, hylkäsi haasteen ja totesi päätöksessään, ettei ”juttua kumminkaan ollut laadittu vastoin parempaa tietoa” (*Laatokka* 2.7.1912, ”Juttu Möntsölän tyttöjen luostari-matkasta”).

Karjalan Lehti (26.4.1914, ”Krasnostokin luostari”) vahvisti stereotyyppistä käsitystä Krasnostokista vaarallisena paikkana. Se vaikuutteli, että luostarin opettajaseminaarilaiset omaksuivat ”tosivenäläistä taantumushenkeä [ja] – vähitellen kadottaisi[vat] kansallisuutensa ja suomalaisen sivistyksensä sekä joutuisi[vat] samaan henkiseen pimeyteen ja kurjuuteen, missä Venäjänkin vielä on”. *Laatokka* oli jo aiemmin (21.5.1912) väittänyt, että naiset eivät pelkästään kadottaneet ”omaa” eli suomalaista identiteettiään tai typeryneet henkisesti, vaan muuttuivat kansansa pettureiksi: ”Joskin näistä tytöistä vuosien kuluttua tulisi taloudellisesti hyvin toimeentulevia ihmisiä, ei se merkitse mitään sen häpeän rinnalla, mitä he synnyinseudullensa tuottavat muukalaisuuden palvelijoina”. Lehti siis tiedosti yllirajaisuuden taloudellisen ja sosiaalisen merkityksen, mutta väitti, että vallitsevien käsitysten ja rajoitusten rikkomisen sijasta naisten tuli ajatella isänmaataan, suomalaista valtiota. Kansallishenki oli arvokkaampaa kuin mainen hyvinvointi tai naisen aseman muuttaminen.

Yli kaksi vuosikymmentä myöhemmin Valter Päivinen (DD.102, 43) ja Kaarlo Merikoski tulkitsivat lehdistön väitteet Krasnostokista ja naisten oleskelusta siellä asiatiedoksi. Viitaten nimimerkki Pekan pakinaan Krasnostokissa kuolleista tytöistä Merikoski (1939, 172) kirjoitti:

Munkki Kypriaano ja diakoni Iisak [Isaaki] – – tauttelivat kokemattomia nuoria tyttöjä houkuttelevilla kertomuksillaan menemään luostariin – –. Ja kuitenkin on elämä sanotussa luostarissa niin raskasta, että sinne viedyistä tytöistä on kaksi kuollut [siis paljon vähemmän kuin aikalaislehdet väittivät], kun eivät kestäneet sen ankaraa kuria. Mutta tästä salaperäisestä kuolemasta pitävät isät ”lähetysaarnaajat” parhaimpana vaieta ja jatkavat vaan kuvittelujaan yksinkertaisille karjalattarille Krasnostokin luostarin erakkoelämän ihanuudesta.

Kansallinen vihollinen oli Merikoskelle venäläinen Kiprian, joka houkutteli ”kokemattomia”¹⁹ tyttöjä ”vieraalle maalle”, Krasnostokiin. Nainen oli passiivinen uhri, joka maksoi ”ajattelemattomasta” alueellisten rajojen ja kansallisuuteen liitettyjen soveliaisuusrajojen ylityksestä korkean hinnan. Näin Merikoski uusinsi lehdistön kiistatilanteessa luomat ennakkokäsitykset ja esitti ne lukijoilleen yleispätevinä rajakarjalaisia ortodoksinaisia koskevinä tosiasioina.

Johtopäätökset

Tässä artikkelissa tarkastelimme kahta aikalaiskeskustelussa toisiinsa liitettyä ilmiötä, kirkollisten koulujen naisopettajien ylijärj-

ta liikkuvuutta Raja-Karjalan ja Krasnostokin luostarin välillä sekä naisten toiminnan suomalaisessa lehdistössä vuosina 1907–1914 synnyttämää kritiikkiä, jossa naisia arvosteltiin sivistyneistön määrittelemän suomalaisuuden rajojen ylittämisestä. Krasnostokiin lähteneiden naisten katsottiin Yuval-Davisia (1997) soveltaen toimineen vastoin kansalliseksi ”kuviteltua yhteisöä” määrittäneitä kulttuurisia koodeja, kuten naisihannetta, kieltä ja uskontoa, ja siten vahingoittaneen yhteisön kunniaa.

Naiset yhdistettiin kritiikissä venäläisyyteen, koska heidän opinahjonsa, Krasnostok, ja heidän tuleva opetuskielensä, venäjä, olivat vastoin suomalaisen sivistyneistön pyrkimyksiä saada rajakarjalaiset vakuuttumaan siitä, että he olivat pohjimmitaan suomalaisia, joiden tuli saada suomalainen koulutus ja puhua vain suomea. Kun jotkut rajakarjalaisnaiset eivät tästä vakuuttuneet – monilla heistä oli vanhastaan taloudellisia ja sosiaalisia kontakteja Venäjälle – heitä alettiin väheksyä ja painostaa lehdistössä. Siinä korostettiin, että suostuminen ”venäläiseen” opetukseen johtui ”naisen heikkoudesta”: Krasnostokiin lähteneet toimivat vastoin parempaa tietoaan tai olivat ”naisten tapaan” herkkiä miehisten auktoriteettien, kuten Kiprianin, vaikutuksille. Kiinnostavaa on myös naisten uskonnon (ääneen lausumaton) merkitys: kritiikin kohteena olivat nimenomaan ortodoksinaiset. Luterilaisia karjalaisnaisia, joilla myös oli ylijärjaisia yhteyksiä etenkin Pietariin, ei kritisoitu (ks. Zelenkin 2022).

Lehtikirjoittelussa nostettiin esille erityisesti se, että Kiprian halusi naisopettajien avulla vahvistaa venäjän kielen ja venäläisen

ortodoksisuuden asemaa. Nainen liittyi aikakauden kuvastossa erityisen voimakkaasti suomalaisuuteen – kuten vaikkapa käsite ”Suomi-neito” osoittaa – joten naisten väittäminen ”venäläisyttäjäksi” oli verinen loukkaus, jolla heitä yritettiin saada ymmärtämään ”suomalaisuutensa” ja siihen sopivan toiminnan rajat. Tähän viittaa esimerkiksi lehdistökirjoittelussa esitetty väite Krasnostokiin lähteneistä ”heimonsa luopioina”, ja se, että opettajankoulutus ja siihen osallistuneet saivat ilmiön laajuutta – tai oikeammin pienuutta – ajatellen paljon palstatilaa varsinkin Raja-Karjalan ja Viipurin lehdistössä.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Krasnostokin opettajakoulutus oli yksi areenoista, joilla suomalaismielinen sivistyneistö, kritisoimalla lehdissä sivistymättöminä pidettyjä rajakarjalaistyttöjä, määritteli, millainen oli ”oikea” suomalainen nainen. Rajakarjalaisnainen kuului sivistyneistön näkökulmasta ”Suomen kansaan”, jonka kasvattaminen oli sivistyneistön, ei naisten itsensä tehtävä. Kirjoitukset, joissa Krasnostok määriteltiin vaarallisten sairauksien pesäpaikaksi, viittaavat luostarin tulkitsemiseen uhaksi suomalaiskansalliselle puhtaudelle. Vaaliakseen käsitystä rajakarjalaisnaisen ”suomalaisuudesta” lehdistö kuvasi hänet ajattelemattomaksi ja passiiviseksi Kiprianin uhriksi. Nainen ylirajaisesti liikkuvana ja sivistyneistön ihanteiden vastaisena toimijana ei sopinut kansallismieliseen tulkintaan. Rajakarjalaisilla naisilla ei toisin sanoen saanut olla heidän omaan haluunsa ja omiin tarpeisiinsa sekä paikallisyhteisön etuihin perustuvia tavoitteita, jotka poikkesivat sivistyneistön nationalismista,

vaan ne tulkittiin ”venäläisyydeksi”. Samoin rajakarjalaisten toive saada sivistystä venäjäksi torjuttiin ”vääränlaisena” kansallisena pyrkimyksenä. Naisopettajien maantieteellinen ja symbolinen ylirajaisuus oli oman aikansa monikulttuurisuutta ja sen kritiikki heijasti kapeaa tulkintaa Suomesta ja suomalaisuudesta.

VIITTEET

- 1 Luterilaiseen kirkkoon siirtyi vuoteen 1917 mennessä yli 1800 ortodoksia. Raja-Karjalan alueella kääntyminen ei ollut kuitenkaan merkittävää. (Hämynen 1995, 48.)
- 2 Ortodoksinen luostaritoiminta Krasnostokissa (nykyinen Róžanystok Koillis-Puolassa) käynnistyi vuonna 1900 Grodnon (nyk. Hrodno Valko-Venäjällä) Neitsyt Marian syntymän luostarin sisarten siirtyessä sinne. Siirron tarkoituksena oli torjua roomalaiskatolisten kääntymistyö ortodoksista jumalanpalveluskäytäntöä noudattavien kreikkalaiskatolisten parissa. Lisäksi sisaristo harjoitti laajaa uskontorajat ylittävää avustustoimintaa. Luostarin alueelle rakennettiin muutamassa vuodessa sairaala, vanhainkoti ja opettajaseminaari mallikoululuneen. (Sosna 2001, 179–180.)
- 3 DD.102, Kaarlo Merikoski, ”Haastatteluja venäläistyttämiskoulujen ajoilta”, yhteensä 378 sivua.
- 4 Merikoski esimerkiksi pyysi vuonna 1920 Krasnostokissa opiskellutta Dunja (Tyyne) Beloffia (myöhemmin Vanhanen) kirjoittamaan kokemuksistaan, jotka hän sitten jäljensi ”virheineen sanasta sanaan” omaan aineistoonsa. (DD.102, 255.)
- 5 Muut lähteinä käytetyt lehdet edustivat liberaaleja tai konservatiivisia kansallismielisiä näkemyksiä, mutta eivät olleet sidoksissa Sor-

- tavalan seminaariin. Usein ne toistivat *Laatokan* näkemyksiä tai julkaisivat todennäköisesti Sortavalan seminaarin lehtoreiden tai siellä koulutettuihin opettajien lehdille lähettämiä kirjoituksia. Etenkin vanhasuomalainen lehdistö, joka oli poliittisesti *Laatokan* ja *Omahisen* kilpailija, otti toisinaan myös itsenäisesti kantaa Kiprianiin ja rajakarjalaisnaisten koulutukseen Krasnostokissa.
- 6 Hämynen (1995, 74) toteaa alaviitteessä, ettei alkuperäisen kirjeen puuttuessa ole varmuutta kirjeen aitoudesta.
 - 7 Lukuvuonna 1916–1917 Karjalan Veljeskunnalla oli Sihvon (1994, 268) mukaan neljä koulua Suojärvellä, kolme sekä Salmassa että Ilomantsissa, ja yksi Impilahdella. Merikosken (1939, 223–230) mukaan tuolloin toimi 13 Veljeskunnan koulua: Impilahden Ruokojärvi; Salmin Kanabrojärvi, Karkku (”Sofian koulu”), Kaunoinselkä, Kirkkojoki (”Pappilan koulu”), Miinala ja Rämälä; Suojärven Annantehdas, Leppäniemi, Moiseenvaara ja Vuontelet; Ilomantsin Sonkajanranta ja Melaselkä (opetuskielenä suomi). Ero lukumäärässä voi selittyä sillä, mitä käsite ”toiminnassa oleva” tarkoitti: pelkästään koulurakennusta vai lisäksi oppilasjoukkoa. Raja-Karjalassa oli lukuvuonna 1916–1917 lisäksi yhteensä 60 opetuskieltään venäläistä koulua, jotka kuuluivat Venäjän kansanvalistusministeriön alaisuuteen.
 - 8 Paraskeva Komarova ei varsinaisesti opiskellut Krasnostokissa. Pelgonen (2020, 54) selvitti Veljeskunnan vuosikertomuksen 1911–1912 perusteella, että Komarova vietti lomansa Krasnostokissa, jossa hän täydensi venäjän kielen, laulun ja erilaisten käsitöiden opetusmetodejaan. Ks. myös Pelgonen 2022, 62–67, 74.
 - 9 Karjalan Veljeskunnan vuosikertomus 1909–1910 raportoi, että Kanabrojärven opettajana toimi tuolloin ensimmäistä vuottaan Olga Nikolajevna Monahovitš, ”Krasnostokin kasvatti” (Ottšet 1911a, 10). Zinaida Ribkinasta tai kolmannesta opettajasta Kanabrojärven koulussa ei vuosikertomuksessa ole mainintaa. Suomen ortodoksisen kirkon papiston matrikelin (SOKHA Bb 1) mukaan Olga Gijmik (s. 1888) avioitui Grodnon alueelta kotoisin olleen Sergei Monahovitšin kanssa. Tämä määrättiin hoitamaan Salmin Orusjärven papin tehtäviä vuosina 1911–1912, minkä jälkeen hänet siirrettiin takaisin Grodnon hiippakuntaan. Olgan voi olettaa palanneen hänen kanssaan.
 - 10 Beloffin muistelma on vuodelta 1920 ja Merikosken hänen kanssaan tekemä haastattelu vuodelta 1931 (DD.102, 245–263).
 - 11 Merikoski (1939, 170–171) nimeää tytön Outi *Kakkoseksi*, ja sama toistuu häneen nojaavassa tutkimuksessa. Merikosken tiedonlähteenä oli Valter Päivisen muistelma (DD.102, 41). Konekirjoitetussa tekstissä Kakkosen nimeä on korjailtu, eli siitä oli ilmeisesti epävarmuutta jo tuolloin. Dunja Beloffin haastattelun yhteyteen piirretystä kartasta (DD.102, 257) löytyy kuitenkin ”Outi Kokkosen hauta”. Kokkosen henkilöllisyyden vahvisti lopulta hänen veljenpoikansa, rovasti Kalevi Kokkonen (2023).
 - 12 Tyyne Beloff kertoo luostarin tapana olleen toimittaa luostariin ne suomalaistyöt, jotka eivät olleet käyneet kansakoulua Suomessa, ja opettajaseminaariin ne, joilla oli kansakoulukurssi suoritettuna. Luostariin menneet pääsivät heti kouluopetuksen piiriin. (DD.102, 260.)
 - 13 Beloffin lisäksi Krasnostokin opettajaseminaarissa opiskelleista tunnetaan nimeltä Anna Ješoe, Tanja Kudjoi, Marfa Rantsi ja Maria Salminen, jonka tyttönimi ei ole tiedossa. (Aunuksen kurssilaiset opettajineen.)
 - 14 Venäjän helmikuun 1917 vallankumouksen jälkeen väliaikaishallitus lakkautti kirkolliset koulut (Hämynen 1995, 88). Suomalaisessa

- lehdistössä asia esitettiin niin, että sulkijoina oli paikallinen väestö viranomaisten avustuksella, mikä saattoi vastata todellista tilannetta. Lehtikirjoittelusta ks. esim. *Karjala* 14.4.1917, Kirkolliset ja kouluolot Raja-Karjalassa; *Opettajain lehti* 25.5.1917, Raja-Karjalan yleinen sivistyskokous Sortavalassa huhtikuun 9 ja 10 p:nä; *Viipurin Sanomat* 17.9.1917, Raja-Karjalan venäläiset koulut. Koulurakennukset myytiin sittemmin kunnille, joiden alueella ne sijaitsivat. *Aamun Koitto* 21–22/1928, 285.
- 15 Lehtikirjoituksissa ei yleensä mainittu kirjoittajaa tai käytettiin nimimerkkiä, mutta kuten johdannossa todettiin, ei ole vahvaa näyttöä siitä, että porvaristoa tai työväestöä edustava naissivistyneistö olisi kirjoittanut aiheesta, eivätkä niin tehneet rajakarjalaisnaisetkaan.
- 16 Ainoa poikkeus oli Karjalankannaksen Kivennavan pitäjään vuonna 1895 perustettu Pyhän Kolminaisuuden naisyhdistys, jolle keisari antoi vuonna 1905 luvan toimia luostarina. Lupa ei herättänyt juuri minkäänlaista keskustelua lehdistössä. Tämä johtui mahdollisesti siitä, että nunnat olivat venäläisiä ja Kannaksella oli paljon venäjänkielistä väestöä, toisin kuin Raja-Karjalassa. (Laitila 2019, 98.)
- 17 *Rěts* ilmestyi vuosina 1906–1917 ja nautti suurta suosiota liberaaleissa piireissä. Lehti uutisoi politiikasta, kirjallisuudesta ja taloudesta ja siihen sisältyi myös Suomen uutisten palsta.
- 18 Inkeriläissyntyinen Valamon luostarin munkki ja sittemmin varajohtaja Isaaki toimi Kiprianin apulaisena ja muun muassa saattoi Krasnostokiin lähteviä tyttöjä luostariin. (*Omahinen* 4.11.1910, Krasnostokin luostariin viedyistä tytöistä kaksi kuollut.)
- 19 Sanavalinta on monitulkinnaisuudessaan kiinnostava.

AINEISTO

ARKISTOAINEISTOT

Aunuksen kurssilaiset opettajineen. Karjalan sivistysseura, Sampo-tietokanta, Kuvakokoelmat, Oppilaitokset. <https://www.karjalansivistysseura.fi/sampo/fi/aineistot/kuvakokoelmat/oppilaitokset/aunuksen-kurssilaiset-opettajineen> (katsottu 23.12.2022).

Kansalliskirjasto

Kaarlo Merikoski: Haastatteluja venäläistyttämiskoulujen ajoilta. DD.102.

Suomen ortodoksisen kirkollishallituksen arkisto (SOKHA). Suomen ortodoksisen kirkon papiston matrikkeli. Bb 1.

LEHDET

Aamun Koitto
Hangö-Bladet
Helsingin Sanomat
Hufvudstadsbladet
Kajaanin Lehti
Karjala
Karjalan Lehti
Karjalatar
Laatokka
Omahinen
Opettajain lehti
Suomen Virallinen Lehti
Viena-Aunus
Viipurin sanomat
Wiborgs Nyheter
Östra Finland

SUULLISET TIEDONANNOT

Rovasti Kalevi Kokkonen, Joensuu 5.6.2023

KIRJALLISUUS

- Backman, Woldermar & Savonen, Severi 1934. *Keuhkotaudin kulku Suomessa vuosina 1771–1929*. Helsinki, Tuberkuloosin vastustamisyhdistys.
- Beliakova, Nadezhda 2019. Women in the church. Conceptions of Orthodox theologians in early twentieth-century Russia. Teoksessa Helena Kupari ja Elina Vuola (toim.), *Orthodox Christianity and Gender: Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*. London and New York, Routledge, 47–62.
- Hroch, Miroslav 2021. National movements with and without religion. The nation and religion in a historical perspective. *Studies in Religion* 50 (4), 493–512.
- Hämynen, Tapio 1995. *Suomalaistajat, venäläistäjät ja rajakarjalaiset. Kirkko ja koulukysymys Raja-Karjalassa 1900–1923*. Joensuu, Joensuun yliopisto.
- Kemppinen, Iivar 1969. *Sortavalan seminaarin historia*. Helsinki, [Kymölän kiltä].
- Kemppainen, Mikko 2020. *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa. 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Diss. Helsinki, Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Komulainen, Katri 2002. Kansallisen ajan esitykset oppikoulun juhlissa. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.), *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere, Vastapaino, 133–154.
- Laitila, Teuvo 2004. *Uskon luotsi. Sergei Okulov Suomen ortodoksisen kirkon vaiheissa*. Kuopio, Aamun Koitto.
- Laitila, Teuvo 2019. ”Nyt sain kuulla Jumalan sanua juur’ kuin Jumalan suusta.” Suomalaisen ortodoksisen ja kansallisen identiteetin rakentaminen pappismunkki ja piispa Kiprianin kritiikin avulla 1905–1914. *Ortodoksia* 59, 73–108.
- Lempiäinen, Kirsti 2002. Kansallisuuden tekeminen ja toisto. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.), *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere, Vastapaino, 19–36.
- Loima, Jyrki 1999. *Esipaimen siunaa. Suomen ortodoksiset piispat 1892–1988*. Kuopio, Pyhän Sergein ja Hermanin Veljeskunta.
- Merikoski, K[aarlo] 1939. *Taistelua Karjalasta. Piirteitä venäläistyttämistyöstä Raja-Karjalassa tsaarinvallan aikoina*. Helsinki, Valistus.
- Neuvonen-Seppänen, Hellä 2020. *Menetetyn Karjalan valot ja varjot. Siirtokarjalaisuus evakon lapsen elämässä ja muistoissa*. Diss. Kuopio, Itä-Suomen yliopisto.
- Nevala, Seija-Leena 2002. Kansakunta pienois-koossa – lotta- ja suojeluskuntaperhe. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen & Kirsti Lempiäinen (toim.), *Suomineitonen hei! Kansallisuuden sukupuoli*. Tampere, Vastapaino, 93–117.
- Nokelainen, Mika 2010. *Vähemmistövaltiokirkon synty. Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 214. Helsinki, Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Ollila, Anne 1994. Naisliike, nationalismi ja kansanvalistus: Miksi Martta-yhdistys halusi riveihinsä ”kaikkien kansanluokkien naiset”? Teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henriksson & Ritva Nätkin (toim.), *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere, Vastapaino, 53–72.
- Ottšet 1911a. Отчет о дѣятельности Православнаго Карельскаго Братства во имя св. Великомученика и Побѣдоносца Георгія по Финляндской и Олонечкой епархіямъ за второе 1 ½-лѣтіе существованія Братства (1-е июня 1909 г.–1-е декабря 1910 года) [Karjalan Veljeskunnan toimintakertomus 1.6.1908–1.12.1910]. Гельсингфорс: Типогр. ”Финляндской Газеты”.

- Ottset 1911b. Отчетъ о дѣятельности Православнаго Карельскаго Братства, во имя св. Великомученика и Побѣдоносца Георгія, въ предѣлахъ Финляндской Карелии, за четвертый братскій годъ (съ 1-е декабря 1910 года по 1-е декабря 1911 года) [Karjalan Veljeskunnan toimintakertomus 1.12.1910–1.12.1911]. Выборгъ: Выборгская новая типографія.
- Pajunen, Pirjo 1990. *Tekstin sukupuoli. Tutkielma journalistisista teksteistä ja ”naisen” asemasta journalistisessa diskursuksessa*. Painettu pro gradu -tutkielma. Tampere, Tampereen yliopisto.
- Pelgonen, Пона 2020. Учительницы и монахини для Приладужской Карелии: сотрудничество Карельского Братства и Красностоцкого монастыря в 1907–1917 гг [Opettajia ja nunnia Laatokan Karjalalle: Karjalan Veljeskunnan ja Krasnostokin luostarin yhteistyö vuosina 1907–1917]. *Carelica*. Научный электронный журнал 1/2020 (23).
- Pelgonen, Пона 2022. ”Rakkaudella ja sydämen lämmöllä puhuja esitti Jumalan rakkautta ihmisiä kohtaan.” Johannes Karhapään ja Sonkajarrannan koulun toiminta uuden aineiston valossa. *Ortodoksia* 62, 85–114.
- Pelkonen, Lauri 1966. Seurakuntakoulut. Teoksessa Lauri Pelkonen (toim.), *Suojärvi II*. Kajaani, Suosäätiö.
- Rantalaiho, Liisa 1994. Sukupuolisopimus ja Suomen malli. Teoksessa Anneli Anttonen, Lea Henriksson & Ritva Nätkin (toim.), *Naisten hyvinvointivaltio*. Tampere, Vastapaino, 9–30.
- Retš. Речь: ежедневная политическая, литературная и экономическая газета. <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/32825-rech-ezhednevnyaya-politicheskaya-literaturnaya-i-ekonomicheskaya-gazeta-pg-1906-1917-ezhedn> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Sihvo, Hannes 1994. Vanhasta Suomesta autonomin ajan Karjalaan. Teoksessa Heikki Kirkinen, Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo, *Karjalan kansan historia*. Helsinki, WSOY, 175–291.
- Snellman, J. V. 1929/1845. Kirjoituksia kansallisuuskysymyksestä. *Kootut teokset* 5. Porvoo, WSOY, 11–55.
- Sosna, Grzegorz 2001. Monaster krasnostocki. Teoksessa Antoni Mironowicz, Urszula Pawluczuk & Piotr Chomik (toim.), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*. Białystok, Drukarnia Monasteru Supraskiego, 172–191.
- Suutala, Maria 1996. *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Diss. Helsinki, Yliopistopaino.
- Uusitupa, Milla ja Koivisto, Vesa 2021. Raja-Karjalan kouluolot. *Koulu ja menneisyys* 58, 98–129. <https://doi.org/10.51811/km.100248>
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London, Routledge.
- Vituhnovskaja, Marina 2006. *Российская Карелия и карелы в имперской политике России, 1905–1917* [Venäjän Karjala ja karjalaiset Venäjän keisarikunnan politiikassa 1905–1917]. Санкт-Петербург, Норма.
- Yuval-Davis, Nira 1997. *Gender and nation*. London, Sage.
- Žaltauskaitė, Vilma 2021. Interconfessional rivalry in Lithuania after the Decree of Tolerance. Teoksessa Darius Staliūnas (toim.), *The tsar, the empire, and the nation. Dilemmas of nationalization in Russia’s western borderlands, 1905–1915*. Budapest, Central European University Press, 113–139.
- Zelenkin, Leonid 2022. *Suomen alamaiset Nevan rannoilla. Pietarinsuomalaisen integraatio kaupunkiyhteisöön 1900–1914*. Turun yliopisto, Suomen historian pro gradu -tutkielma. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2022111665792>

Raja- ja aunuksenkarjalaisen kanteleimprovisaation yllirajaiset muodot pitkällä 1800-luvulla ja perinteen uudistunut jatkumo 2000-luvulla

Kantelemusiikki ja sen sisällä tapahtuva improvisaatio olivat tärkeä osa itämerensuomalaisista runolaulukulttuuria vuosisatojen ajan jatkuen aktiivisena perinteenä Karjalan syrjäseuduilla 1900-luvun alkuun saakka. Sekä soittimen että sillä tuotetun musiikin kulttuurisesta merkityksestä kertovat muun muassa Karjalan alueilla kirjatut soittokuvaukset (ks. esim. Härkönen 1904, 71; Relander 1917, 19–20; Väisänen 1990/1943, 43; Warttinen 1987/1923, 82–83, 86) sekä reilut 400 *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kokoelmassa julkaistua kanteleen syntyyn ja soittoon liittyvää runoa (Laitinen 2010b, 79). Runoja on kerätty Karjalasta, Savosta, Inkeristä, Kainuusta, Keski-Suomesta, Lapista ja Pohjois-Pohjanmaalta. Heikki Laitinen (2010a, 23) on todennut Väinämöisen soittoon liittyvien myyttisten kantelelaulujen merkityksen näkyvän paitsi siinä, että ne olivat ensimmäisiä muistiinmerkittyjä ja julkaistuja kertovia runolauluja, myös siinä, että kertovat laulut säilyivät muistinvaraisena kymmenien sukupolvien ajan. Hän toteaa: ”Väinämöinen on soittanut kanteletta jo satoja vuosia, ehkä jopa tuhat, kaksituhatta vuotta” (mt.). Samoin on oletetta-

vaa, että kuulonvaraisessa kulttuurissa myös runolaulujen kuvaama kantelemusiikki käytännössä ja siihen sisältyen runolaulukulttuurin mahdollistama yksilöllinen luova ilmaisu olivat luonnollinen osa sukupolvien jatkumoa jo paljon ennen 1800-lukua. Erityisesti Raja-Karjalan alueelta 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa kerätyt yksityiskohtaiset tiedot vanhemman perinteen kantelemusiikista avaavat näkymän moniulotteiseen ja monimutkaiseen musiikkiperinteeseen, jonka uusia vaikutuksia on nähtävissä myös nykyisessä musiikkikulttuurissa. Tässä artikkelissa tarkastelen raja- ja aunuksenkarjalaisilta 1900-luvun vaihteen molemmin puolin muistiinmerkittyä kanteleimprovisaatiota, runolaulukulttuurin kanteleperinteen yllirajaista olemusta ja taustaa sekä perinteen muuntumista osaksi 2000-luvun musiikkia.

Keskeiset tutkimuskysymykseni ovat: 1) Mitkä kulttuuriset ja historialliset ilmiöt vaikuttivat runolaulukulttuurin kanteleperinteen yllirajaiseen kehittymiseen vuosisatojen kuluessa erityisesti Raja-Karjalan ja Aunuksen Karjalan alueilla? 2) Mitkä seikat vaikuttivat ja vaikuttavat kyseisen musiikin syntyprosessiin ja

musiikin olemukseen? 3) Miten tämä kuolonvaraisena elänyt perinne on siirtynyt viimeisten noin 40 vuoden aikana osaksi modernin maailman luovaa musiikillista ilmaisua?

Runolaulukulttuuri-termillä viitataan erityisesti Matti Kuusen ja Heikki Laitisen tutkimuksissaan esittämiin määritelmiin. Matti Kuusi (1994, 41–42) vertasi runolaulujen kieltä kirjoitettuun kieleen sen kaikki elämän alueet kattavan yhteisöllisen käytön sekä sen muistissa säilyttämiseen tähtäävän koodirakenteen perusteella. Hän kutsui kalevalamittaista runoutta kansankulttuurista nousevaksi korkeakulttuuriksi. Heikki Laitinen (2006, 15–19) on jatkanut Kuusen määritelmää ja käyttänyt runolaulujen yhteydessä termiä ”laulukulttuuri” korostaen musiikin merkitystä tasa-arvoisena tekijänä runouden rinnalla. Molempiin esimerkkeihin nojautuen käytän tässä runolaulukulttuuri-termiä kattamaan paitsi koko runolaulukielen laajan yhteisöllisen käytön myös instrumentaalimusiikin paimensoittimista kantelemusiikkiin.

Ylirajaisuus-termi tuotiin 2000-luvun alussa suomalaiseen monikulttuurisuuskeskusteluun korvaamaan englannin kielestä tuotua transnationaalisen käsitettä (Nissilä, 2016, 48). Erityisesti maahanmuuttajataustaisten kirjailijoiden tekstejä tutkinut Hanna-Leena Nissilä näkee kansakunnan ja kansallisen käsitteiden puuttumisen ylirajaisuus-termistä mahdollistavan näkökulmat myös muunlaisiin kuin pelkästään valtiollisiin ja kansallisiin rajanylytyksiin. Hän määrittelee ylirajaisuuden ”erilaisten rajojen – diskursiivisten, symbolisten, institutionaalisten, sosiaalisten, kansallisten, kulttuuristen, kielellisten, etnisten ja maantie-

teellisten – yli tapahtuvaksi liikkeeksi, toiminnaksi ja sosiokulttuuriseksi olemiseksi, joka venyttää olemassa olevia rajoja ja synnyttää kokonaan uusia alueita, tiloja, kulttuureja ja identiteettejä” (mt., 49). Kirjallisuudentutkija Olli Löytty (2021, 88) lisää keskusteluun historiallisten sekä lajien ja medioiden välisten rajojen ylittämisen ja kulttuurihistorioitsija Juhana Saarelainen (2019, 89) poliittisten rajojen ylittämisen tarkastellessaan Lönnrotin pyrkimyksiä muun muassa suomen kielen ja kulttuurin luomiseen, kun tämä siirsi suullista runolaulua kirjalliseksi kulttuuriksi. Tässä artikkelissa lähestyn ylirajaisuus-termiä kansalliset ja kulttuuriset rajat ylittävän runolaulukulttuurin kanteleimprovisaation tarkastelun kautta.

Improvisaatio-termiä käytän pääsääntöisesti käsiteltävänä olevan musiikkiperinteen näkökulmasta: improvisaatio tapahtuu runolaulukulttuuriin kytkeytyvän, muistin- ja kuolonvaraisen, yksilölliset ja tilannekohtaiset ratkaisut mahdollistavan, hetkeen kiinnittyvän musiikin tuottamisen ja luomisen lähtökohdista. Se linkittyy Sibelius-Akatemian kansanmusiikin osaston pedagogiikkaan (Laitinen 2003a, 265–275) sekä käyttämäni luovan dialogin malliin (Kastinen 2022). Tämän päivän aktiiviseen musiikin tekemiseen kytkettynä siinä voidaan helposti nähdä yhtymäkohtia myös muiden musiikinlajien improvisaatiokeskusteluun (ks. esim. Titon 1978). Artikkelissa kiinnitän erityishuomiota automatisoituneeseen, alitajunnan ohjailemaan improvisaation muotoon, jossa pitkäkestoiseen muistiin kerätty informaatio esittää merkittävää roolia musiikin syntyprosessissa.

Oman taustani myötä lähestyn aihetta tutkija-muusikko-pedagogina. Tarkastelen tutkimusaihetta sekä historiallisesta että nykyhetken näkökulmasta ja lisäksi rinnalle käytännön kokemukseni kyseisen musiikinlajin tulkitsijana ja opettajana. Historiallisesta näkökulmasta tarkastelen kysymystä, miten raja- ja aunuksenkarjalaisten kanteleimprovisaatio ilmensi ylirajaisuutta pitkällä 1800-luvulla ja millä tavoin kulttuurinen vuorovaikutus vaikutti musiikkiin. Tämän lisäksi pohdin, millaisia ylirajaisuuksia sisältyy kyseisen perinteenlajin nykymuotoihin ja mitä se tarkoittaa musiikin sisällön ja olemuksen kannalta. Molemmat näkökulmat sivuavat käynnissä olevaa keskustelua kulttuurisesta omimisesta (ks. esim. Kallio 2023a, b ja c), jota käsittelen lopussa lyhyesti osana kysymystä runolaulukulttuurin kanteleimprovisaation karjalaisuudesta. Tähän liittyy myös keskustelu tutkijoihin kohdistetusta kriitistä liittyen usein tiedostamattomasti omaksuttuun metodologiseen nationalismiin, jossa lähtökohtaisesti oletetaan olevan oikeutettua tarkastella maailmaa ja kulttuureita kansallisvaltiokehysten kautta. Näin myös karjalaisuutta ja karjalaisia on tarkasteltu suomalaisuuden näkökulmasta tai itsestään selvänä osana suomalaisuutta (Anttonen 2005, 138–139; Suutari 2021, 10–11; Wimmer & Schiller 2003, 576).

Artikkelin taustalla vaikuttava tutkimustyö liittyy Taideyliopistossa meneillään olevaan tutkimushankkeeseeni *Runolaulukulttuurin kantele ja luovuuden dialogi* (2021–2026), joka sisältää monialaisesti soitin-, sävelmä-, kulttuurihistoria- ja improvisaatiotutkimusta. Tärkeä osa tutkimukseni teoreettista taustaa kytkey-

tyy kansanmusiikin tutkimukseen sen tekemisen ja kokemisen kautta (ks. esim. Laitinen 2003b, 335–338). Tässä lähestymistavassa pyritään etsimään tietoa kansanmusiikin olemuksesta, teknisistä yksityiskohdista sekä sen kuulijalle ja tekijälleen luomista merkityksistä tuottamalla arkistomateriaalista elävää musiikkia ja analysoimalla sekä itse prosessia että prosessin tuotosta. Tutkimukseni teoreettinen tausta viistää myös etnomusikologista lähestymistapaa, jossa pyritään ymmärtämään, miten musiikki on sidoksissa yhteiskunnalliseen kontekstiin ja miten se heijastelee kulttuurisia arvoja ja käytäntöjä (ks. esim. SES).

Työssäni yhdistän musiikin ja kulttuurihistorian sekä taiteellisen tutkimuksen tutkimusmenetelmiä. Taiteellinen tutkimusmetodi mahdollistaa kanteleimprovisaation käytännön tutkimuksen ja sen syvällisen ymmärtämisen osana karjalaista runolaulukulttuuria ja muuntumisen osaksi nykymusiikkia. Siihen liittyy myös kokeellisen arkeologian tapaan museosoittimien tutkiminen, kopioiden rakenuttaminen sekä musiikin toteuttaminen ja tutkimus niiden kautta. Musiikin ja kulttuurihistorian tutkimusmenetelmät puolestaan auttavat ymmärtämään karjalaista kanteleimprovisaatiota sen kulttuurisessa ja historiallisessa kontekstissa. Siinä tärkeimpinä lähteinä ovat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistotallenteet, käsikirjoitukset ja nuotinnokset. Lisäksi tutkimuksessa on käytetty kirjallisuuslähteitä, joissa käsitellään karjalaista 1800-luvun kulttuuria ja sen musiikillisia traditioita.

Kyseisen musiikkiperinteen tämänhetkisen tilanteen tarkastelussa olen hyödyntänyt myös työpajoja ja haastatteluja, joissa tavoitteena

on ollut saada musiikin käytännön toteuttajilta näkemyksiä karjalaisen kanteleimprovisaation estetiikan ja filosofian kokemuksista sekä arvioida kanteleimprovisaation mahdollisuuksia ja tulevaisuudennäkymiä musiikki-pedagogiikan ja ylijarjaisen muusikkouden näkökulmista. Yksilön kokeman muuntuneen tietoisuuden tilan ymmärtämisessä olen myös hyödyntänyt modernin aivotutkimuksen tuloksia. Vaikka monialainen lähestymistapa yhden ihmisen tekemänä hajottaa voimavaroja, uskon tässä tapauksessa kuitenkin hyötyjen voittavan haitat. Jo pelkästään historiallisen syvyytensä johdosta aihe on niin moniulotteinen, että yhteen lähestymiskulmaan keskittyminen voisi nähdäkseni helpommin johtaa vääristyneisiin johtopäätöksiin. Koska tutkimaani musiikkia ei ole mahdollista palauttaa sen autenttiseen merkitysten maailmaan, tutkimusmenetelmien monipuolisuus ainakin mahdollistaa laajan ja rikkaan näköalan niin historialliseen kanteleimprovisaatioon kuin sen ajassa muuntumiseen ja nykyisiin merkityksiin.

Kulttuurinen vuorovaikutus osana monivuosisataisen perinteen kehittymistä

Kanteleen ja sen lähisukusoitinten historia on kiehtonut ja keskusteluttaa tutkimusmaailmaa kansainvälisesti edelleen, sillä soittimen alkuperä on mysteeri, johon tuskin koskaan tullaan saamaan yksiselitteistä vastausta. Soitinperheen ydin ulottuu Itämeren ympäristössä Suomen lisäksi Karjalaan, Venäjälle ja Baltian maihin. Itäisestä Suomesta ja Karjalasta muis-

tiinmerkitty vanhempi kanteleperinne eroaa erityisesti soittotekniikaltaan ja sen myötä myös sointimaailmaltaan merkittävästi muualta tallennetusta musiikista. Myös soittimesta löytyy rakenteellisia erityispiirteitä eri alueilta. Raja-Karjalasta ja Aunuksen Karjalasta 1800–1900-lukujen vaihteen molemmin puolin tallennetut tiedot improvisoivista kanteleensoittajista yhdistyvät paitsi runolaulukulttuurin monivuosisataisen perinteen jatkumoon myös ympäröivien kulttuurien kanssa vuorovaikutuksessa toimimiseen ja sitä kautta omaperäisten paikallisperinteiden muodostumiseen.

Kantele kuuluu balttilaisten psaltereiden soitinperheeseen. Karkeasti jaoteltuna soitinryhmän historiatutkimuksessa on vallalla kahdenlaista näkemystä: toisen mukaan soitin on mitä luultavimmin kehittynyt lyyrasta toisen vuosituhannen alussa (ks. esim. Haas 2001, 209–250; Leisiö 2020, 171–198; Nieminen 2008, 81–82) ja toisen mukaan soittimen historia voisi ulottua vähintään ensimmäiselle vuosituhannelle (ks. esim. Laitinen 2010b, 96–97; Muktupavels 2009, 12–14). Kielitieteilijä Santeri Junntilan (2012, 267, 286; 2019, 48–53; 2022) mukaan itämerensuomalainen sana *kannel* (karjalan *kandeleh*) on lainasana balttilaiskontaktien ajalta 2000–3000 vuotta sitten. Tuolloin uuden innovaation mukana omaksuttu sana olisi hänen mukaansa oletettavasti liittynyt jonkinlaiseen näppäiltävään kielisoitimeen, jonka samankaltaisuus myöhemmän kantelesoitimen kanssa on ollut riittävä, että soittimen nimi on ajan kuluessa soittimessa mahdollisesti tapahtuneista rakenteellisista muutoksista huolimatta säilytetty samana.

Kansanrunoudentutkija Matti Kuusi (1963, 216, 230) puolestaan ajoitti tyylikausiteoriasaan runolaulujen kanteleensyntyrunon kehittymisen ensimmäisen vuosituhannen toiselle puoliskolle – samaan ajankohtaan kuin arkeologisissa tutkimuksissa osoitettu länsisuomalaisen väestön muuttoliike Karjalan kannakselle 700-luvulla. Oletettavasti Länsi-Suomesta ja Hämeestä muuttanut väestö halusi skandinaavien tapaan varmistaa osansa itään päin suuntautuneen kasvavan turkiskaupan tuomasta vauraudesta. Oma sillanpääasema Karjalan kannaksella antoi heille mahdollisuuden hallita suurta osaa itäiseen Fennoskandiaan johtavia kulkureittejä. Alkuväestön ja länsisuomalaisten yhteensulautumisesta muodostui varhaiskarjalainen väestö, jonka kielimuotoa on nimitetty muinaiskarjalaksi. Viimeistään 1100-luvulla kyseinen väestö identifioitui sekä itsensä että ulkopuolisten silmin karjalaiseksi. (Uino 2003, 379–381.)

Karjalan ristiretkiajalla (n. 1100–1300) Muinais-Karjalasta muodostui rikas ja omaleimainen kulttuurialue, jonka sydänaluetta oli Laatokan länsi- ja luoteisrannikko Raudun ja Sortavalan välillä sekä Vuoksen alajuoksu (Saksa, Uino & Hiekkanen 2003, 384–385). Alueelta löydettyt rikkaat haudat kuuluivat kauppiaseliitille, joka oli löyhässä liittolaisuudessa Novgorodiin ja jonka kontaktit ulotuivat laajalle alueelle Venäjälle, Baltiaan ja Pohjois-Fennoskandiaan. Vesireitit pohjoiseen olivat tärkeitä turkiskaupan kannalta ja materiaalisen kulttuurin yhteiset piirteet Karjalan ja Etelä-Savon välillä osoittavatkin suoria ja aktiivisia kontakteja. Pohjoisemmän alueen eränkäväntiin perustuva talous kuitenkin ero-

si maatalousvaltaisesta Kannaksen alueesta. Oletettavasti 1270-luvulla Novgorod alisti Karjalan valtaansa ja Pähkinäsaaren rauhan 1323 jälkeen alueen yhteys itään vahvistui. (Raninen & Wessman 2013, 352–357; Uino 1997, 203–204.)

Tämän jälkeen vuosisatojen historia valtioiden ja kirkkokuntien välisellä, usein sotaisalla raja-alueella elämisestä merkitsi karjalaisille paitsi väestömuuttoa ja eloonjäämissopeutumista myös eri kielten, kulttuurien ja uskontojen kohtaamisia ja näiden vuorovaikutusten myötä myös omaperäisiä piirteitä sisältävien paikalliskulttuurien muodostumista (Uusitupa, Koivisto & Palander 2017, 68). Lisäksi maantieteelliset erot eli erilaiset luonnonolosuhteet vaikuttivat paikallisesti elintapoihin ja kulttuuriin. Raja-Karjalassa selkeä ero muodostui Laatokan rantamaiden ja pohjoisempien pitäjien välille: edellisessä oli parhaat maatalousmaat ja teollistumista edistävät olosuhteet, jälkimmäisessä Suistamon, Korpiselän ja Suojärven metsä- ja rämemaat (Hämynen 1993, 41–43). Tässä artikkelissa käsiteltävän kanteleimprovisaation soittajat sijoittuivat jälkimmäiseen tietömiä taiteilijain eräkulttuurin alueeseen.

Tämänhetkisten lähdetietojen mukaan karjalaisia kanteleimprovisaation taitajia asui 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa sekä Raja-Karjalan syrjäseuduilla että niitä lähellä olevilla Aunuksen Karjalan alueilla. Vienan-karjalaisten kanteleimprovisaatioiden puuttuminen arkistolähteistä saattaa johtua runoteksteihin suuntautuneista keruutavoitteista, sillä joidenkin lyhyiden sävelmänuotinnoksen lisäksi vienalaisista kanteleensoittajista on

kyllä mainintoja muun muassa runolaulajien yhteydessä (Borenus 1877; Juvelius 1889, 21; Lönnrot 1902, 182; Mannerheim-Sparre 1951, 102). Raja-Karjalan suhteellisen runsaasta vanhemman perinteen kanteleaineistosta saamme kiittää kansanmusiikintutkija Armas Otto Väisäsen keräysmatkoja kyseiselle alueelle kesinä 1916 ja 1917 (Timonen 2011, 160–200). Raja-Karjalan lisäksi Väisänen teki lyhyen matkan Aunuksen Karjalaan keväällä 1919 tallentaen Vitelessä sävelmiä kolmelta soittajalta (Väisänen 2002/1928, XIV, XLV–XLVI). Lisäksi Väisänen teki yksittäisiä tallennuksia edelleen 1920- ja 1930-luvuilla (mt.; Kastinen 2013, 125, 128, 138–141, 159). Ennen Väisästä sävelmäesimerkkejä itäisen Suomen ja Karjalan kantelemusiikista olivat keränneet ainakin Karl Collan 1854, K. A. Hällström 1877, A. A. Borenus 1877, P. J. Hannikainen 1877–1889, Emil Sivori 1890, A. Hällström 1895 ja Armas Launis 1905 (SKS:n arkisto; Krohn 1893, 500–502; Kastinen 2009). Launis lisäksi äänitti muutamaa soittajaa fonografilla. Väisäsen keräämä materiaali on edellä luetelluista laajin ja tarkin sisältäen sävelmien lisäksi tietoja soittajista, instrumenteista, asteikoista, viritystavoista ja soittotekniikasta. Väisänen teki myös äänityksiä käyttäen fonografia vuonna 1916 ja parlografia vuonna 1917 (ks. Kastinen 2021b; 2023).

Raja-Karjalan ja Aunuksen Karjalan välinen raja ei 1800-luvulla Suomen suuriruhtinaskunnan ja Venäjän välillä ollut suljettu, vaan ihmiset olivat aktiivisessa kanssakäymisessä yli rajan. Rajan molemmin puolin asuvia karjalaisia yhdistivät kieli, uskonto, kulttuuri ja sukulaisuussuhteet (Hämynen 1993, 62–64,

82–86; Juurela 2009, 39–41). Karjalan kieltä puhuttiin Raja-Karjalassa Ilomantsin itäkyllissä, Korpiselässä, Suojärvellä, Suistamalla, Impilahdella ja Salmassa (Palander & Riionheimo 2018, 49). Karjalan kielen päämurteiden, varsinaiskarjalan (ja sen alamurteen eteläkarjalan) ja livvinkarjalan välinen raja oli Raja-Karjalassa asteittainen, ja muista karjalan murteista poiketen rajakarjalaismurteissa oli paljon myös suomen kielen vaikutusta. Luterilaisilla kieli oli lähempänä suomen kieltä ja savolaismurteita kuin ortodokseilla, ja mitä idemmäs siirryttiin, sitä enemmän kieli alkoi muistuttaa aunuksenkarjalaisten livviä. Paikoitellen samoissa kylissä asui sekä karjalankielisiä ortodokseja että suomenkielisiä luterilaisia. Raja-Karjalasta täysin livvinkieliseksi alueeksi katsotaan kuuluneen Salmin pitäjä kokonaisuudessaan ja sen lisäksi itäisiä alueita Impilahden, Suistamon ja Suojärven pitäjistä. (Uusitupa, Koivisto & Palander 2017, 75–85, 90.)

1900-luvun alun karjalaisten kanteleensoittajien sijainti vanhemman ja uudemman musiikkikulttuurin risteyksessä sekä maantieteellisen idän ja lännen välissä havainnollistuu Väisäsen keräämässä materiaalissa. Kanteleensoittajien ohjelmisto sisälsi sekä lännestä että idästä saapuneita tansseja, runolauluja, paimensävelmiä, rekilauluja ja ortodoksisten kirkonkellojen imitaatioita. Osa tallennetuista sävelmistä oli hyvinkin nuorta kerrostumaa. Esimerkiksi suistamolainen sokea kanteleensoittaja Teppana Jänis kertoi kesällä 1917 Väisäselle oppineensa tuolloin tallennetun *Saksan falssin* edellisenä kesänä kiertelevältä harpunoittajalta (Väisänen 1917). Osa soittajista oli

opetellut soittamaan uusia sävelmiä uuteen musiikkikulttuuriin ja suurempiin kanteleisiin liittyvällä niin sanotulla eroasentoisella soitotekniikalla, jossa toinen käsi soittaa säestystä ja toinen melodiana. Usealla soittajalla oli myös käytössään uuteen musiikkikulttuuriin suunnitellut suuremmat, osista rakennetut kanteleet koverokanteleiden sijaan. Suurin osa Väisäsen tallentamista vanhemman perinteen taitajista käytti kuitenkin vanhempaa, niin sanottua yhdysasentoista näppäilytekniikkaa kaikkeen soittamaansa kantelemusiikkiin.

Uuden ja vanhan musiikkikulttuurin kohtaamisista löytyy mielenkiintoisia mainintoja. Suistamolaisen Iivana Shemeikan (Jehkin Iivana, 1843–1911) mukaan joskus hänen kotikylänsä praasniekkojen aikana hänen pikkuserkkunsa, kuuluisa runolaulaja Pedri Shemeikka (1821[?]–1915) sattui olemaan paikalla. Tuolloin vanhempaa kansaa kokoontui Shemeikan pirttiin kuulemaan runolaulua ja kanteleensoittoa, kun muissa taloissa samaan aikaan ”brissakkata bringuttettih” eli tanssittiin ripatskaa (Wartiainen 1987/1923, 88). Tukholman Karoliinisen instituutin anatomian professorin ja antropologin Gustaf Retziuksen mukaan hänen Ilomantsissa vuonna 1873 kohtaamansa kanteleensoittaja Jaakko Parpei (1792–1885) oli jo paikkakunnalla harvinaisuus ja edusti mennyttä aikaa. Kun Parpeita oli pyydetty soittamaan kanteleellaan vanhoja runoja, tämä vastasi, ettei nykyään juuri halua kuulla muuta kuin tanssimusiikkia, mutta hän kyllä mielellään muisteli vanhoja lauluja (Retzius 1881, 117; Kastinen 2009, 11).

Uuden musiikkikulttuurin leviämiseen liittyi myös haitarin saapuminen Raja-Karjalan

alueelle, jossa se jo 1800-luvun lopulla alkoi syrjäyttää kanteletta tanssisoittimena (ks. esim. Sjöström 1896, 77; Tuhkanen 2005, 67; Väisäsen 2002/1918, XI; Warttiainen 1987/1923, 98–101). Eräs herkullinen kuvaus kertoo läskeläläisen Ivan Bogdanovin (Pitkä-Iivana, 1843[?]–1911) loukkaantuneesta reaktiosta ja toisen kanteleensoittajan kanssa paikalta poistumisesta, kun venäläisten laivamiesten mukanaan tuoma haitari valloitti tanssiyleisön (Tampereen yliopiston Kansanperinteen arkisto AK/1026; Kastinen 2009, 16). Myös kanteleen näkymättömyys Raja-Karjalan korpuksessa vahvistaa käsitystä, että Väisäsen tallennusvuosien 1916–1917 aikaan vanhakantainen kantele oli jo lähes hävinnyt alueelta. Raja-Karjalan korpuksen haastattelut olivat syntyneet 1870–1910-lukujen aikana. Noin 120 tunnin aineistossa mainitaan kantele vain kaksi kertaa: Pedri Shemeikan tyttärentytär mainitsee kanteleen Shemeikan vanhan talon esineiden joukossa ja toinen haastateltava muistelee edesmenneen puolisonsa suistamolaisen isän soittaneen kannelta (Raja-Karjalan korpus; SKNA Salmi 2312:2a, SKNA Suistamo 1046:1a). Tansseista puhuttaessa haastateltavat mainitsivat osittain samoja tansseja kuin Väisäsen tallenteissa, mutta tanssin säestyssoittimena mainitaan ainoastaan yksi- ja kaksiriviset haitarit. Osa Väisäsen tallentamista kanteleensoittajista osasi soittaa haitariakin. Haitarimusiikilla oli luultavasti vaikutuksensa vanhakantaisten kanteleensoittajien soittamista tanssisävelmistä löytyviin sointurakenteisiin, jotka eivät muutoin kuulu runolaulukulttuurin musiikkiin.

Vanhakantaiseen kanteleensoittoon liittyvä

Väisäsen (2002/1928, X) nimeämä yhdysasentoinen näppäilytekniikka oli karjalaisilta kanteleensoittajilta muistiinmerkitty erikoisuus, joka vaikuttaa vahvasti sillä tuotetun musiikin luonteeseen. Nimensä mukaisesti kyseisessä tekniikassa vasemman ja oikean käden sormet ovat lomittain erilaisin sormitusvaihtoehtoin, ja asteikko muodostetaan siis molempien käsien yhteistyönä kielillä vuorotellen. Koska kielet näpätään ilmaan, syntyy kielten yhteisoinnista sointikenttä – kudus, jonka kuulo-kuva on huomattavasti monimutkaisempi kuin nuottikuviin merkityt yksittäiset sävelet antavat ymmärtää. Oletettavasti tekniikka on aiemmin ollut käytössä laajemmalla alueella, sillä se vaikuttaa linkittyvän runolaulukulttuuriin – runolaulukulttuurin katoamisen myötä myös yhdysasentoinen näppäilytekniikka hävisi alueelta ja kantelemusiikista ylipäätään.

Kyseiseen soittotekniikkaan liittyy myös vähäsävelisyys: vanhemmat soittimet olivat yhdestä puusta koverrettuja yleensä 5–12-kielisiä kanteleita. Vähäsävelisyys oli kuitenkin erilaista kuin pelkistetty nuottikuva usein antaa ymmärtää. Yksilöllisissä kanteleissa oli luonnollisesti kussakin oma viritystasonsa ja muusikko lisäksi muunteli oman soittimensa viritystä oman mielensä mukaan. Uudemmissa, suuremmissa kanteleissa vanhemman perinteen soittajat Väisäsen aikaan käyttivät kerrallaan vain yhdysasentoinen tekniikan suomen rajallisen määrän säveliä, mutta saattoivat siirtää käsien asemaa kielillä saadakseen käyttöönsä erilaisia asteikkoja. Runolaulajien tapaan myös kanteleensoittajat käyttivät erikokoisia terssejä mollin, duurin ja neutraalin välimaastoissa (ks. esim. Väisä-

nen 2002/1928; Kastinen 2013, 113–242; 2023). Mielenkiintoinen ja tutkijoita askarruttanut soittotekniikkaan liittynyt huomio on, että tältä Karjalan alueelta (Raja-Karjala, Aunuksen ja Vienan Karjala sekä niitä lähellä olevat itäisen Suomen alueet) ei kanteleensoittajilta ole muistiinmerkitty ympäröivillä alueilla laajasti käytettyä sulkutekniikkaa. Sulkutekniikassa vasen käsi sammuttaa osan kielistä pois oikean käden iskiessä tai vetäessä avoimia kieliä soimaan.

Soittotekniikan lisäksi Väisänen (1990/1943, 43) nosti esiin karjalaisilta vanhemman perinteen kanteleensoittajilta hyvin erityisen improvisaation muodon, jonka hän nimesi ”hiljaiseksi haltioitumiseksi” ja jota raja- ja aunuksenkarjalaiset itse eräiden lähteiden mukaan kutsuivat ”oman mahdin soittamiseksi”. Karjalaisien käyttämä termi sisälsi laajasti kaikenlaisen improvisaation mielialojen spontaanista kuvailemisesta ystävälle henkilökohtaisesti osoitettuun erojaissoittoon tai laulupuheluna kerrotun sadun säestyksestä sisäänpäin kääntyneeseen tuntikausia kestävään muuntuneen tietoisuuden tilan improvisaatioon. Välttömästi termiin ”soittaa omaa mahtia” liittyvät lähteet löytyvät Aunuksen Karjalan Säämäjärven ja Tulemajärven läheisyydestä (Relander 1917, 19–20) sekä Raja-Karjalasta Suistamolta (Wartiainen 1987/1923, 90). Oskar Relanderilta on lisäksi Raja-Karjalaan liittyvä yleinen maininta ilman paikkakuntamääritystä (Relander 1903, 78; Raja-Karjala 15.7.1911). Näiden lisäksi on vastaavankaltaisia soittokuvauksia ilman ”oman mahdin” mainintaa (ks. esim. Härkönen 1904, 71; Sjöström 1896, 77; Warttiainen 1987/1923, 82–83, 85–86).

Myös nuoremman polven tunnettuun Korpi-
selässä syntyneeseen ja sittemmin Suojärvellä
kanteleita omassa verstaassaan kaupallisesti
rakentaneen Antero Vornasen (1889–1937)
musisoimiseen liitetään samankaltainen hal-
tioituminen, ympäristön unohtaminen ja
oman soiton sisään vaipuminen (Tenhunen
2013, 30). ”Hiljaiseen haltioitumiseen” liit-

tyen Väisänen loi sittemmin usein siteeratun
kuvauksen suojärveläisen Jaakko Kuljun vai-
pumisesta hiljaisen soittonsa maailmaan, joka
lumosi myös kuulijansa. Väisänen (1990/1943,
43) kirjoitti: ”Vähitellen, saman sävelmän jat-
kuessa alinomaisin muunteluin, hänen varta-
lonsa alkoi vaipua pöytää vasten, silmäluomet
painuivat umpeen, ukko soitti kuin unessa”.



Suojärveläinen kanteleensoittaja Jaakko Kulju. A. O. Väisänen 1917. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma. CC BY 4.0.

Muuntuneen tietoisuuden tila

Karjalaisilta kanteleensoittajilta muistinmerkitty transsinomainen muuntuneen tietoisuuden tilan sisällä tapahtunut musiikin tuottaminen on herättänyt kysymyksen, voisiko kyseisellä traditiolla olla yhteyksiä mahdolliseen tietäjälaitosta edeltäneeseen šamanismiin. Martti Haavion (1950, 102–103, 309–310) mukaan Väinämöisestä kertovat runolaulut on tehty šamanistisessa eräkuulttuurissa ja Anna-Leena Siikala (1999, 237, 293–294) on esittänyt teorian, että kantele olisi esikristillisellä ajalla mahdollisesti toiminut rummun ohella Suomessa ja Karjalassa šamanistisen noidan apuvälineenä. Vähitellen kriisien ratkaisijana olisi noidan korvannut omaan mahtiinsa tukeutunut laulaja-tietäjä, jolla kantele säilyi ekstaasin välineenä kuten runolaulut kertovat. Tämä ajatusmalli voisi olla yhdistettävissä siihen seikkaan, että idän ja lännen suuntiin tapahtuneen sekä maallisen että uskonnollisen vuorovaikutuksen lisäksi karjalaiseen kulttuuriin liittyy myös monivuosisatainen rinnakkaiselo saamelaisten kanssa osittain myös heihin yhteen sulautuen. Karjalaisten ja vepsäläisten uudisasukkaitten paineessa saamelaiset vetäytyivät oletettavasti 1200-luvulta alkaen Laatokan ympäristöstä hitaasti kohti pohjoista. (Kuzmin 2013, 69, 98; Pöllä 1995, 35.) Vielä 1800-luvulla usean tunnetun ja arvostetun rajakarjalaisen runolaulajasuvun parissa kerrottiin samankaltaista tarinaa suvun mahtavimman esi-isän tiedonhakumatkasta tulilappalaisen¹ noidan luo, jonka kuvausten perusteella voidaan olettaa

tarkoittavan saamelaista šamaania (Forsström 1894, 81–82, 109; Kuusi 1949, 62, 69).

Pedri Shemeikalta tallennetun *Pedravirren* kerrotaan olleen tällaisella matkalla tulilappalaiselta opittu loitsu, jonka avulla Shemeikoiden kuuluisat eränkävijät varmistivat metsästysonnensa (SKVR VII5: 3349). Christfrid Gananderin (1984/1789, 102) *Mythologia Fennican* mukaan myös kanteleensyntyruno oli metsästäjien ja kalastajien käytössä loitsuina parempien saaliiden turvaamiseksi. Loitsuista löytyy vielä 1800-luvulla muistiinpantuja esimerkkejä: Väinämöisen kanteleensoittoa kuvaavan metsämiehen loitsun tallensi Elias Lönnrot Kiteeltä vuonna 1828 (SKVR VII5: 3274) ja *Kalan pyytäjän laulun* Matti Taipale vuonna 1859 Saarijärveltä (SKVR IX4: 1130). Nämä tiedot eivät ole suoria todisteita perinteen yhteydestä šamanismiin, mutta ne kertovat musiikin funktiosta yhteisössään: loitsulaulu oli tietäjän työkalu ja sillä oli selkeä elämäntilanteen vaikuttava toiminnallinen tehtävä eräkuulttuurissa, mikä puolestaan takasi runolaulun jatkuvuuden sukupolvelta toiselle (Haavio 1950, 221–222).

Karjalaisten kanteleensoittajien improvisoimaansa musiikkiin liittämä sana ”mahti” yhdistetään yleensä tietäjille kuuluneisiin ominaisuuksiin. Suomalaiskarjalaisessa tietäjälaitoksessa tietäjän sisäinen voima, mahti ja väki tarkoittivat samaa asiaa (Vartiainen 1953, 121–122; Siikala 1999, 75, 89, 172; Ganander 1997/1787, 535). Omaa mahtiaan tietäjä pystyi kartuttamaan ”luonnonväellä” eli tehostetuilla esineillä ja hyvältä tietäjältä vaadittiin sellaista mahtia/väkeä, johon tarvittiin karski

luonto (Virtanen 1969, 179–180). Kun kanteleensoittajan sanottiin soittavan omaa mahaan, se mahdollisesti kuvasi paitsi ajatusta muusikon henkisistä kyvyistä myös kyseisen musiikin merkityksestä sekä musiikkia tuottavalle yksilölle että hänen yhteisölleen.

Aiemmin mainittu Väisäsen toteamus ”ukko soitti kuin unessa” on yllättävän luontevana avautuva kuvaus ei pelkästään tämän musiikin nykysoittajille vaan myös muiden musiikinlajien improvisoiville muusikoille (ks. esim. Drinko 2019; Rollins 2014). Kun yhdysasentoinen näppäilytekniikka harjoittelun myötä automatisoituu, eikä soittajan tarvitse enää tietoisesti käskyttää sormia ja musiikin kulkiessa omia reittejään myös ajatukset saavat vaeltaa vapaasti, alkaa kielten sammuttamattomuuden myötä syntynyt alati varioiva sointikenttä vaikuttaa takaisin soittajaan – muusikon sanoin: soittaja resonoi musiikin mukana. Tai kuten eräät jazz- ja blues-muusikot ovat asian ilmaisseet: soitin soittaa soittajaa (Rollins 2014; Titon 1978, 96). Seurauksena voi olla jaksoja, joista muusikko ei jälkeen päin muista juuri mitään – hän tietää soittaneensa, mutta ei kykene muistamaan mitä.

Moderni aivotutkimus on osittain avannut ymmärrystä tapahtuman luonteeseen. Muuntuneen tietoisuuden tilassa improvisoiden soittaminen tarkoittaa oletettavasti alitajunnan nousemista musiikillisten päätösten tekijäksi. Tämä saattaa olla aiheuttajana myös nykyajan improvisoiville muusikoille tutuksi tulleeseen epämääräiseen tunteeseen siitä, että musiikki ei ole muusikon itsensä, vaan jonkin ulkopuolisen toimijan tekemää (Liu ym. 2012, 5).

Musiikki ikään kuin annetaan muusikolle valmiina. Vuonna 2008 improvisoivista jazzmuusikoista tehty aivotutkimus viittaa siihen, että toisin kuin ulkoa opittua kappaletta soitettaessa, ne otsalohkon alueet, joiden uskotaan liittyvän tietoiseen itsen valvontaan, päätösten tekemiseen ja huomion keskittämiseen, ”sammuttavat” vapaan improvisaation aikana. Kun tietoinen kontrolli kytkeytyy ”pois päältä”, alitajunta nostaa esiin satunnaisia, suodattamattomia ja spontaaneja assosiaatioita ja ivaalluksia. Kyseinen tutkimus tuo myös esiin mahdollisen aivotuominnan yhteyden muuntuneen tietoisuuden tilan improvisaation ja hypnoosin, meditaation, unelmuominnin tai jopa REM-unen välillä. (Limb & Braun 2008, 4–5.) Myös jotkin musiikkipsykologian tutkimukset tukevat näkemystä, että musiikin tekeminen tai kuuntelu yksin luo sisäisen yhteyden tunteen (Saarikallio & Erkkilä 2007, 104; Schäfer 2019, 45).

1800-luvun karjalaisille ”oman mahdin” kanteleensoittajille musiikki mitä ilmeisimmin sisälsi myös sellaisia kulttuurisia merkityksiä, joista emme enää pysty saamaan täsmällistä tietoa tai selvyyttä. Ulkopuolisten silmin heidän improvisaatioitaan on kuvattu rikasvivahteiseksi, välillä voimistuvaksi ja kiihtyväksi, välillä vienoksi ja lähes kuulumattomiin hiljennäväksi, lainehtiväksi ja värehtiväksi; lumoutunut soittaja on musiikkinsa kanssa sulautunut yhteen kuin moniväriiseksi, pulppuavaksi lähteeksi (Relander 1917, 20; Sjöström 1896, 77; Wartiainen 1987/1923, 89–90). Kuulovarasissa kulttuurissa musiikin muuntuminen yksilöiden kautta ajassa oli luonnollista samoin kuin vanhakantaisen kantelemusiikin

soittajille sointikentän sisään vaipuminen ja henkinen vaeltaminen musiikin mukana vaikuttivat olevan luonnollinen osa musisointia.

Karjalainen kanteleimprovisaatio yllirajaisena ilmiönä tänään

Eri maissa pitämäni työpajat, samoin kuin ulkomaalaisten kiinnostus osallistua Suomessa pidettäviin työpajoihin, ovat osoittaneet, ettei karjalaisen kanteleimprovisaation estetiikkaan pohjautuvan musiikin sisäistäminen ole millään tavoin sidoksissa henkilön kansallisuuteen. Varsin usein esimerkiksi aasialaistaustaiset soitonopiskelijat ovat kertoneet kokevansa yhteyttä musiikin meditatiiviseen luonteeseen, ja Baltiassa olen saanut kommentteja musiikin yhdistymisestä paikallisen etnisen kansanuskon ajatusmaailmaan. Ei liene mahdotonta ajatella, että vähäsävelinen pienkantelemusiikki sisältää elementtejä, jotka ennemmin yhdistävät kuin erottavat pohjoisen pallonpuoliskon alkuperäiskansojen musiikkia ja sitä kautta myös nykyihmisiä yli kansallisuusrajojen. Instrumentaali-improvisaatio ylittää kielirajat ja kantele avaa runokieltä taitamattomalle yhdenlaisen väylän tutustua runolaulukulttuurin perinteeseen. Yleensä näihin työpajoihin osallistujia yhdistää halu oppia runolaulukulttuurin musiikkia ja samalla löytää väylä oman musiikin tuottamiseen ja itseilmaisuun perinteen sisällä. Pienkanteleiden periaatteellinen yksinkertaisuus ja helppous tarjoaa siihen mahdollisuuden kaikille ikään, sukupuoleen, kansallisuuteen tai musiikilliseen taustaan katsomatta.

Kun vanhakantaisen kanteleperinteen improvisaatio tuodaan tähän päivään, jokainen soittaja yhdistää omalla ainutkertaisella tavallaan perinteeseen liittyvät tietonsa omaan elämänhistoriaansa, aiempiin kokemuksiinsa ja havaintoihinsa. Tuloksena syntyy soittohetkeen vahvasti kiinnittyvä henkilökohtainen musiikillinen matka tai kuvaelma – aivan kuten 1800-luvun kontekstissa. Luova, soittajan sa palkitseva improvisaatio vaatii kuitenkin kykyä poimia ja spontaanisti yhdistellä pitkäkestoiseen muistiin kerättyä materiaalia eli harjoittelun myötä opittuja musiikin ainesosia. Lisäksi 1800-luvun karjalaisten kanteleensoittajien sisäänpäin kääntyneen ”hiljaisen haltioitumisen” saavuttaminen vaatii tunteiden toistoa ja harjoittelua, jonka myötä tahdonalaiset toiminnot muuttuvat lopulta automaattisiksi ja musiikin ohjailu voidaan siirtää alitajunnan tehtäväksi.

Runolaulukulttuurin vähäsävelisen, pitkäkestoisen improvisaation estetiikkaa toteutetaan nykyään esimerkiksi Sibelius-Akatemian kansanmusiikin aineryhmässä myös muilla soittimilla. Tällöin usein kyseessä on nimenomaan estetiikan siirtäminen, sillä pienkanteleiden ja yhdysasentoisen soitto tekniikan tuottaman sointimaailman toteuttaminen on nykymusiikkiin suunnitelluilla soittimilla yleensä varsin haasteellista, joskus mahdotonta. Yhdessä käytetyn viritysjärjestelmän kanssa yhdysasentoisen näppäilytekniikka mahdollistaa kanteleissa vahvan resonanssin ja sointikentän, jossa käytännössä kaikki soittimen kielet värähtelevät samanaikaisesti. Tuloksena syntyvä sointikudos on huomattavan paljon monimuotoisempi kuin ne yksittäiset

sävelet, joista se koostetaan. Eikä soitinero ole selkeää pelkästään muiden soittimien ja pienkanteleiden välillä, vaan myös 1800-luvun soitinkopioiden ja modernien pienkanteleiden kesken. Sama musiikki soitettuna yhdestä puusta koverretulla vaskikielisellä museokanteleeseen kopiolla tai modernilla teräskielisellä pienkanteleella on kuin kahdesta eri maailmasta.

Kun otetaan huomioon edellä mainittujen soitinten merkittävän kuulokuvaeron lisäksi myös se reilun vuosisadan aikana tapahtunut valtava yhteiskunnallinen ja kulttuurinen muutos, joka erottaa meidät 1800-luvun luku-aidottomasta ortodoksikarjalaisesta kanteleensoittajasta, herää kysymys, onko meillä lopulta kuitenkaan enää mahdollisuutta ymmärtää tai tavoittaa heidän musiikkinsa todellista olemusta alkuperäisessä kontekstissaan. Ovatko ”oman mahdin soiton” ja ”hiljaisen haltioitumisen” opettaminen ja uudet toteutukset vain karjalaisen kanteleimprovisaation lavastamista (Anttonen 2005, 88) tai pahimmillaan osoitus pyrkimyksestä karjalaisen kulttuurin omimiseen osaksi suomalaisuutta (ks. esim. Kallio 2023a, b ja c)?

Ensimmäiseen kysymykseen olen pyrkinyt vastaamaan oman tutkimukseni kautta. Yhdistämällä kulttuurihistorian, henkilöhistorioiden, soittimien ja tallennetun musiikin tutkimustieto musiikin käytännön toteuttamisen tuomaan informaatioon on mahdollista ainakin pyrkiä irtautumaan oman aikakautemme ja siihen liittyvien musiikillisten kokemusten mukanaan tuomista vääristävistä ennako-oletuksista. Musiikin kokeminen tekemisen kautta avaa ymmärrystä soitinyk-

silöiden, soittotekniikan, viritysjärjestelmän ja asteikkojen merkityksistä ja vaikutuksista soivaan lopputulokseen ja sitä kautta takaisin ihmiseen ja häntä ympäröivään kulttuuriin. Kuitenkin, kun puhutaan hetkeen sidotusta musiikillisesta improvisaatiosta, ei alkuperäisen musiikin olemusta ole jälkeenpäin enää koskaan mahdollista täydellisesti tavoittaa, vaikka tapahtumasta olisi kulunut vain hetki. Lisäksi ”hiljaisen haltioitumisen” musiikin tuottaminen on niin henkilökohtainen, sisäänkäännyt kokemus, ettei sen kokemuksen täysin samanlaisena jakaminen kahden yksilön kesken ole mahdollista edes samassa ajassa. Näin ollen pyrkimys alkuperäisen musiikin autenttiseen tavoittamiseen jälkikäteen ei käy järkeen. Sen sijaan tavoitteena tulee olla tapahtuman, musiikin olemuksen ja merkitysten ymmärtäminen.

Kun 1800-luvun karjalaisen kanteleimprovisaation ”hiljaisen haltioitumisen” toteuttaminen viedään nykyajan konserttitilanteeseen, se on väistämättä musiikin lavastamista, olipa tilanne kuinka intiimi tahansa – musiikin funktio vaihtuu itselle tarkoitettuun toisille suunnattuun esitykseen. Alkuperäisessä kontekstissa ”oman mahdin soiton” sisään kuuluneet toisille suunnatut esityksetkään eivät autenttisina taivu konserttitilanteisiin, sillä kyseiset kanteleimprovisaatiot olivat spontaania, yhteisön sisäistä kommunikaatiota osana arkipäivän elämää. Tämän musiikin nykyjohtannaiset voidaan kuitenkin nähdä myös perinteen jatkumisena: samoin kuin musiikki sai ja musiikin tekijät ottivat vaikutteita menneinä vuosisatoina ympäröivien kulttuurien ja muualta saapuvien ihmiskontaktien kautta,

samoin perinne jatkaa muuntumistaan tässä ajassa. Musiikin toteutus on aina ollut luova yhdistelmä yksilön vapautta ja ympäröivien yhteisöjen ja kulttuurien vaikutusta. Näyttämölle nostettu improvisaatio on kuitenkin aina myös esitys (ks. esim. Kastinen 2021a).

Karjalaisen kulttuurin omimisesta (ks. esim. Kallio 2023a, b ja c) käyty keskustelu on viime aikoina avannut erilaisen näkökulman runolaulukulttuurin kanteleimprovisaation estetiikasta johdettujen monenlaisten nykymuotojen oikeutuksiin. Mitä voidaan kutsua karjalaiseksi ja millä perusteella? Koska yhdysasetoisella näppäilytekniikalla improvisoitu ja Karjalan alueilta 1900-luvun vaihteen molemmin puolin muistinmerkitty kantelemusiikin muoto mitä ilmeisimmin linkittyy runolaulukulttuuriin ja on ollut aiemmin käytössä runolaulukulttuurin sisällä Karjalan lisäksi myös ainakin nykyisen Suomen alueella, voidaan historiallisesti pidemmästä näkökulmasta puhua myös yleisemmin runolaulukulttuurin kanteleperinteestä. Luonnollisesti käytettäessä termejä runolaulukulttuurin kanteleimprovisaatio tai karjalainen kanteleimprovisaatio, voidaan olettaa, että musiikin toteuttajalla on ymmärrys runolaulukulttuurin musiikin estetiikasta ja tarvittavat tiedot sen historiallisista taustoista. Kyseisen musiikinlajin uusimpia, monen erilaisen kulttuurin vuorovaikutuksen synteisinä toteutettuja ylijarjaisia muotoja lienee aiheellista kutsua runolaulukulttuurin tai karjalaisen kanteleimprovisaation estetiikkaan pohjautuviksi tai sen estetiikasta vaikutteita saaneiksi oman aikakautemme musiikillisiksi improvisaatioiksi.

Runolaulukulttuurin kanteleimprovisaatio ennen ja nyt

Raja-Karjalasta ja Aunuksen Karjalasta 1900-luvun vaihteen molemmin puolin muistiin merkitty erityinen kanteleimprovisaatio oli osa kuulonvaraista runolaulukulttuuria ja sen juuret ulottuvat oletettavasti selvästi 1800-lukua kauemmaksi. Perinne tallennettiin alueelta, jonka asukkaat olivat aktiivisessa kontaktissa keskenään Suomen suuriruhtinaskunnan ja Venäjän välisen rajan yli. Sukulaisuussuhteiden lisäksi heitä yhdistivät myös kieli (eteläkarjala, livvi ja niiden väliset sekamurteet) ja uskonto (ortodoksisuus yhdistettynä kansanuskontoon). Laatokan rantamaiden maatalousvaltaisesta alueesta poiketen heidän pääelinkeinoinaan olivat metsästys ja kalastus pienimuotoisemman kaskitalouden rinnalla. Asuinpaikat olivat harvaan asutuilla korpi-seuduilla usein tiettemien ja vaikeakulkuisten alueiden takana. Oletettavasti he säilyttivät aktiivisina sellaisia kauemmas historiaan ulottuvia perinteen piirteitä, jotka olivat jo kadonneet vilkkaampien liikenneyhteyksien eteläisemmiltä ja läntisemmiltä alueilta, koska näillä vanhempaan kulttuuriin kuuluneilla perinteen elementeillä oli edelleen käytännön tehtävä heidän arkielämässään.

Pitkistä, joskus tuntikausien kestoisista kanteleimprovisaatioista ei ole kuin suullisia kuvauksia. Äänitysmahdollisuuden puuttuessa tämä on ymmärrettävää, sillä soittotekniikan, soittimen ominaisuuksien ja musiikin alitajuisen toteutustavan myötä syntynyt kuulokuva oli hyvin monimuotoinen, syntyhetken kiinnittyvä ja jatkuvasti ajassa muuntuva. Suurin

osa tallennetuista sävelmistä ja nuottikuvista on lyhyitä, pelkistettyjä esimerkkejä nuorempaan musiikkikulttuuriin kuuluvasta sävelmistöstä. Erityisesti Armas Otto Väisäsen 1900-luvun alkupuolella tekemät muistiinpanot vanhan soittotekniikan ominaisuuksista, käytettyjen asteikkojen yksityiskohdista, erilaisista yhdysasentoisen näppäilytekniikan sormituksista ja eri soittajien yksilöllisistä ratkaisuista sekä musiikin estetiikasta ovat avanneet mahdollisuuden lähestyä pitkäkestoista improvisaatiota tallennettuja sävelmärunkoja hyödyntäen ja niitä analysoiden. Runolaulujen sekä runolaulukulttuurin musiikin estetiikan laajempi tutkimus on mahdollistanut myös kyseisen kantelemusiikin syvemmän ymmärtämisen.

Perinteen uudet toteutusmuodot 1900-luvun lopulta tähän päivään ovat luoneet musiikkiin uusia merkityksiä. Kansainvälinen kiinnostus, eri soitinsovellukset, fuusioituminen musiikin muiden genrejen kanssa ja monenlaiset käytötyhteydet musiikkipedagogiikasta ammattimuusikkouteen ovat esimerkkejä perinteen elävästä jatkumosta 2000-luvulla. Erityisesti perinteen nykymuotojen tarjoama mahdollisuus luovaan musiikilliseen kommunikointiin ikään, kansallisuuteen tai musiikilliseen taustaan katsomatta on avannut näkökulmia tasa-arvoiseen ja monimuotoiseen musiikkikasvatukseen liittyvään keskusteluun. Improvisaatiotapahtumassa lopputulosta merkityksellisemmäksi nousee itse prosessi, joka onnistuessaan vahvistaa muun muassa tekijänsä itsetuntemusta, luovaa ajattelua ja kykyä epävarmuuden sietämiseen. Useamman ihmisen yhteisimprovisaation sovelluksilla

voidaan myös vahvistaa osallistujien empatiaa ja yhteistyökykyä. Vuosisatainen, mahdollisesti vuosituhantinen musiikin tekemisen muoto jatkaa näin ylijäräistä, ajassa muuntuvaa, rikkaita kokemuksia ja monimuotoisia mahdollisuuksia tarjoavaa elämäänsä avoimeen tulevaisuuteen.

VIITTEET

- 1 Nimityksellä ”tulilappalainen” tarkoitettiin loveenlankeamisen yhteydessä tuleen lankeavaa saamelaista noitaa (Juvelius 1889, 49; Siikala 1999, 225). L. V. Pääkkösen (1898, 170) kirjaaman tiedon mukaan tulilappalaiset asuivat Repolan Lapin ahoilla, Tuulijärven rannalla. Hjalmar Basilierin (1886, 123) mukaan ”Tuli-Lappi” saattoi merkitä Kuolan niemimaan Turjaa, ja Ilmari Kiannon mukaan se oli myös miehen nimi (Kianto 1989, 174).

AINEISTO

Käytetyt lyhenteet:

SES, Suomen Etnomusikologinen Seura, <http://www.etnomusikologia.fi> (Luettu maaliskuussa 2023.)

SKS, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

SKNA, Suomen kielen nauhoitearkisto

SKVR, *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kirjasarja <https://skvr.fi/> (Luettu maaliskuussa 2023.)

Junttila, Santeri 2022. Henkilökohtainen kirjeenvaihto. Sähköposti 8.2.2022.

Raja-Karjalan korpus. Noin 120 tuntia Raja-Karjalan murreäänitteitä litteroituna. FINKA-tutkimushanke 2011–2014. Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:lb-2014073033>

- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto.
Borenus 1877. A. A. Boreniusksen sävelmäkäsikirjoitukset sekä kulkuraja ja muita muistiinpanoja 1877. Boreniana II: 43, 50.
- Karl Collanin sävelmäkäsikirjoitukset 1854.
- Armas Launiksen sävelmäkäsikirjoitukset 1905.
- Savo-karjalaisen Osakunnan sävelmäkokoelma, K. A. Hällströmin sävelmäkäsikirjoitukset 1877–1880.
- Emil Sivorin sävelmäkäsikirjoitukset 1891(?)–1908.
- A. O. Väisänen arkisto. A. Hällström. Sävel-keräelmä Laatokan Karjalasta v. 1895 I.
- Väisänen 1917. A. O. Väisänen arkisto. Kotelo 12 viikko 9:211.
- Tampereen yliopisto, Kansanperinteen arkisto: Santeri Saarikiven haastattelu v. 1964. Ääninauha AK/1026.
- KIRJALLISUUS**
- Anttonen, Pertti 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki, SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.15>
- Basilier, Hjalmar. 1886. Shemeikäiset: Salmin kihlakunnan parhain laulajasuku. *Virittäjä* 2, 123–126.
- Drinko, Caly 2019. How Improvisation Changes the Brain. Research sheds lights on optimal communication and creativity. *Psychology Today*, 1.10, 2019. <https://www.psychologytoday.com/us/blog/play-your-way-sane/201910/how-improvisation-changes-the-brain> (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Forsström, O. A. 1894. *Kuvia Raja-Karjalasta*. Kansanvalistusseuran Toimituksia 91. Helsinki, SKS.
- Ganander, Christfrid 1997/1787. *Nytt finskt lexicon*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 676. Helsinki, SKS.
- Ganander, Christfrid 1984/1789. *Mythologia Fennica*. Helsinki, SKS.
- Haas, Ain 2001. Intercultural contact and the evolution of the Baltic psalter. *Journal of Baltic Studies* Volume 32 (3), 209–250.
- Haavio, Martti 1950. *Väinämöinen. Suomalaisten runojen keskushahmo*. Porvoo, WSOY.
- Hämynen, Tapio 1993. *Liikkeellä leivän tähden. Raja-Karjalan väestö ja sen toimeentulo 1880–1940*. Historiallisia Tutkimuksia 170. Helsinki, SHS.
- Härkönen, Iivo 1904. *Tulia ja kuvauksia*. Porvoo, WSOY.
- Junttila, Santeri 2012. The prehistoric context of the oldest contacts between Baltic and Finnic languages. Teoksessa Riho Grünthal ja Petri Kallio (toim.), *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 266. Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura, 261–296.
- Junttila, Santeri 2019. Itämerensuomalaisten ja balttilaisten kielten yhteydet ulottuvat kolmen vuosituhannen taa. *Rozentals-seuran kulttuurikirja, Vuosikerta* 20, 48–53. <http://hdl.handle.net/10138/324495> (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Juurela, Tiina 2009. ”Erottaa erottamatta”: Raja-Karjalan ortodoksien näkemys kuolemariiteistä maailmansotien välisenä aikana. Lisensiaatintyö. Joensuun yliopiston Teologinen tiedekunta, Ortodoksinen teologia. <https://erepo.uef.fi/handle/123456789/8693>
- Juvelius, J. W. 1889. Muistoja pohjoisen Venäjän Karjalan muinaisuudesta. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja X*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjapaino, 1–89. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201707187714> <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201707247779>
- Kallio, Kati 2023a. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala I: Karjalaiset. *Vähäisiä lisiä. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-i-karjalaiset/> (Luettu kesäkuussa 2023.)

- Kallio, Kati 2023b. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala II: Voiko Kalevalan varastaa? *Vähäisiä lisiä. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-ii-voiko-kalevalan-varastaa/> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kallio, Kati 2023c. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala III: Miten tehdä tilaa? *Vähäisiä lisiä. Kirjoituksia kulttuurista, tutkimuksesta ja kulttuuriperinnöstä*. <http://neba.finlit.fi/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-iii-miten-tekeda-tilaa/> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kastinen, Arja 2009. *Taivas auki. Itäisen Suomen ja Karjalan kanteleista 1800-luvun käsikirjoituksissa*. Pöytyä, Temps Oy.
- Kastinen, Arja 2013. Musiikki. Teoksessa Arja Kastinen, Rauno Nieminen & Anna-Liisa Tenhunen, *Kizavirzi karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, Temps Oy, 113–242.
- Kastinen, Arja 2021a. *Six Hours of Exploratory Improvisation*. Research Catalogue. <https://www.researchcatalogue.net/view/1089971/1089972> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kastinen, Arja 2021b. *Teppana Jänis*. Arkistoäänitejulkaisu. AANIA-37. <https://www.temps.fi/2021/02/18/teppana-janis-albumijulkaisu-kalevalan-paivana-28-2-2021/> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Kastinen, Arja 2022. Connected Alone. An Ancient Musical Culture As a Tool For Self-Expression Today. *RUUKKU - Studies in Artistic Research*, 18. <https://doi.org/10.22501/ruu.1088859>
- Kastinen, Arja 2023. *Iivana Mišukka (1861–1919)*. Arkistoäänitejulkaisu. Taideyliopiston Sibelius-Akatemian kansanmusiikin aineryhmän äänitteitä 183. <https://etno.net/julkaisu/aanitteet/arja-kastinen-iivana-misukka> (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Kianto, Ilmari 1989. *Ilmari Kiannon Vienan Karjala. Erään Suur-Suomi-unelman vaiheita* (toim. Raija-Liisa Kansi). Helsinki, Otava.
- Krohn, Ilmari 1893. Kansantansseja. *Suomen kansansävelmiä III*. Liiteosa. Helsinki, SKS.
- Kuusi, Matti 1949. *Sampo-eepos. Typologinen analyysi*. Eripainos Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimiuksista XCVI. Helsinki.
- Kuusi, Matti (toim.) 1963. *Suomen Kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki, SKS ja Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Kuusi, Matti 1994. Questions of Kalevala Metre. What exactly did Kalevala language signify to its users? Teoksessa Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs Beyond Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki, SKS, 41–55.
- Kuzmin, Denis 2013. Saamelainen asutus Karjalassa. *Suomalais-Ugrialaisen Seuran Aikakauskirja* 94, 69–123. <https://doi.org/10.33340/susa.82513>
- Laitinen, Heikki 2003a. Impron teoriaa. Teoksessa Hannu Tolvanen ja Riitta-Liisa Joutsenlahti (toim.), *Iski sieluihin salama – kirjoituksia musiikista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimiuksia 942. Kansanmusiikki-instituutin julkaisu ja 55. Helsinki, SKS, 265–275.
- Laitinen, Heikki 2003b. *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Acta Universitatis Tamperensis 943. Tampereen yliopisto. <https://urn.fi/urn:isbn:951-44-5707-2>
- Laitinen, Heikki 2006. Runolaulu. Teoksessa Anneli Asplund, Petri Hoppu, Heikki Laitinen, Timo Leisö, Hannu Saha & Simo Westerholm, *Suomen musiikin historia. Kansanmusiikki*. Helsinki, WSOY, 14–79.
- Laitinen, Heikki 2010a. Väinämöisestä ja kanteleesta. Teoksessa Risto Blomster (toim.), *Kantele*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1225 / Tieto. Helsinki, SKS, 23–75.
- Laitinen, Heikki 2010b. Runolaulajien kantele.

- Teoksessa Risto Blomster (toim.), *Kantele*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1225 / Tieto. Helsinki, SKS, 77–99.
- Leisiö, Timo 2020. The North Germanic Lyre and the Baltic Psalter: A Neurological Explanation for their Different Tunings. Teoksessa Gjermund Kolltveit ja Riitta Rainio (toim.), *The Archaeology of Sound, Acoustics and Music: Studies in Honour of Cajsa S. Lund*. Publications of the ICTM Study Group on Music Archaeology, Vol. 3. Berlin, Ekho Verlag, 171–198.
- Limb, Charles J. & Braun, Allen R. 2008. Neural Substrates of Spontaneous Musical Performance: An fMRI Study of Jazz Improvisation. *PLoS ONE* 3(2). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001679>
- Liu, Siyuan & Chow, Ho Ming, Xu, Yisheng, Erkinen, Michael G., Swett, Katherine E., Eagle, Michael W., Rizik-Baer, Daniel A & Braun, Allen R. 2012. Neural Correlates of Lyrical Improvisation: An fMRI Study of Freestyle Rap. *Sci Rep* 2, 834. <https://doi.org/10.1038/srep00834>
- Lönnrot, Elias 1902. *Elias Lönnrotin matkat. I. Vuosina 1828–1839*. A. R. Niemi (toim.). Helsinki, SKS.
- Löytty, Olli 2021. *Jäähyväiset kotimaiselle kirjallisuudelle*. Helsinki, Teos.
- Mannerheim-Sparre, Eva 1951. *Taiteilijaelämä*. Helsinki, Otava.
- Muktupāvels, Valdis 2009. *Kokles un koklēšana Latvijā. The Baltic Psalter and Playing Traditions in Latvia*. Rīga, Lauska.
- Nieminen, Rauno 2008. *Soitinten tutkiminen rakentamalla. Esimerkinä jouhikko*. Sibelius-Akatemian kansanmusiikin osaston julkaisuja 12. Helsinki, Sibelius-Akatemia.
- Nissilä, Hanna-Leena 2016. ”Sanassa maahanmuuttaja on vähän kitkerä jälkimaku.” *Kirjallisen elämän ylirajaistuminen 2000-luvun alun Suomesa*. Oulu, Oulun yliopisto. <http://urn.fi/urn:isbn:9789526211008>
- Palander, Marjatta ja Riionheimo, Helka 2018. Miten Raja-Karjalan murre eroaa suomesta? Rajakarjalaistaustaiset pohjoiskarjalaiset kuuntelutestissä. *Sananjalka* 60, 49–70. <https://doi.org/10.30673/sja.69997>
- Pääkkönen, L. V. 1898. Kesämatkoja Venäjän Karjalassa sekä hajanaisia kuvauksia Karjalan kansan nykyisyydestä ja entisyydestä. *Suomen Muinaismuisto-yhdistyksen Aikakauskirja XVIII*. Helsinki, Helsingin Sentraalikirjapaino, 1–248. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201707187714>
- Pöllä, Matti 1995. *Vienan Karjalan etnisen koostumuksen muutokset 1600–1800-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 635. Helsinki, SKS.
- Raja-Karjala* 15.7.1911. Laulun, runon ja soiton synty ja kehitys Raja-Karjalassa (jatk.) <https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti/binding/1283064?term=Raja-Karjalan&term=Raja-Karjalassa&term=Raja-Karjalastakin&term=Raja-Karjalassakin&page=1> (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Raninen, Sami ja Wessman, Anna 2016. Rautakausi. Teoksessa Georg Haggrén, Petri Halinen, Mika Lavento, Sami Raninen & Anna Wessman, *Muinaisuutemme jäljet. Suomen esi- ja varhaishistoria kivikaudelta keskialjalle*. Helsinki, Gaudeamus.
- Relander, Oskar 1903. *Suomen maakunnat. Pohjois- ja Itä-Karjala*. Helsinki, Kansanvalistus-seura.
- Relander, Oskar 1917. *O. A. Hainari. Muistelmia*. Kansanvalistusseuran toimituksia 175. Helsinki, Kansanvalistusseura.
- Retzius, Gustaf 1881. *Finland i nordiska museet. Några bidrag till kändedomen om finnarnes gamla odling*. Helsingfors, G. W. Edlund.
- Rollins, Sonny 2014. You Can't Think And Play At The Same Time. *NPR music interviews*, 3.5.2014.

- <https://www.npr.org/2014/05/03/309047616/sonny-rollins-you-cant-think-and-play-at-the-same-time?t=1601806071498>. (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Saarelainen, Juhana 2019. *Runous, tieto ja kansa. Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalaisfilosofian kontekstissa*. Turku, Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7650-8>
- Saarikallio, Suvi ja Erkkilä, Jaakko 2007. The role of music in adolescents' mood regulation. *Psychology of Music* 35 (1), 88–109. <https://doi.org/10.1177/0305735607068889>
- Saksa, Aleksandr, Uino, Pirjo & Hiekkänen, Markus 2003. Ristiretkiaika 110–1300 jKr. Teoksessa Matti Saarnisto (toim.), *Viipurin läänin historia I. Karjalan synty*. Lappeenranta, Karjalan kirjapaino, 383–474.
- Schäfer, Katharina 2019. *Connecting Sounds. Private Music Listening as Symbolic Social Behaviour*. Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7910-2>
- Siikala, Anna-Leena 1999. *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Kolmas painos. Helsinki, SKS.
- Suutari, Pekka ja Karlova, Olga 2021. Karjala ja vepsä. Oman kylän yhteisöistä ylijarjaiseen kieli vähemmistöajatteluun. Teoksessa Pekka Suutari (toim.), *Karjalankieliset rajalla*. Joensuu, Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 7–33.
- Tenhunen, Anna-Liisa 2013. Henkilökuvat. Teoksessa Arja Kastinen, Rauno Nieminen & Anna-Liisa Tenhunen, *Kizavirzi karjalaisesta kanteleperinteestä 1900-luvun alussa*. Pöytyä, Temps Oy, 5–112.
- Timonen, Senni 2011. A. O. Väisäsen tutkimusmatkat Raja-Karjalaan 1916–1917. Teoksessa Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Risto Blomster (toim.), *Taide, tiede, tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*. Kalevalaseuran vuosikirja 90. Helsinki, SKS, 160–200.
- Titon, Jeff Todd 1978. Everyday I Have the Blues: Improvisation and Daily Life. *Southern Folklore Quarterly* 41 (1), 1978: 96, 98. https://www.academia.edu/6136430/Every_Day_I_Have_the_Blues_Improvisation_and_Daily_Life_1978 (Luettu huhtikuussa 2023.)
- Tuhkanen, Heli 2005. *Emil Sivori kansanlaulujen kerääjänä ja sovittajana*. Pro gradu -tutkielma. Suomen kielen ja kulttuuritieteiden laitos. Joensuu yliopisto.
- Uino, Pirjo 1997. *Ancient Karelia*. Archeological studies. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 104. Helsinki, Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Uino, Pirjo 2003. Viikinkiaika n. 800–1100 jKr. Teoksessa Matti Saarnisto (toim.), *Viipurin läänin historia I. Karjalan synty*. Lappeenranta, Karjalan kirjapaino, 313–382.
- Uusitupa, Milla, Koivisto, Vesa & Palander, Marjatta 2017. Raja-Karjalan murteet ja raja-alueiden kielimuotojen nimitykset. *Virittäjä* 1/2017, 67–106. <https://journal.fi/virittaja/article/view/53121> (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Virtanen, Leea 1968. Suistamo ja Korpiselkä. Teoksessa Pertti Virtaranta, Väinö Kaukonen, Matti Kuusi & Leea Virtanen (toim.), *Karjalan laulajat*. Helsinki, Kirjayhtymä, 165–186.
- Vartiainen, Eliel 1953. *Kun haltiat elivät... Kuvauksia runon ja taian mailta*. Raja-Karjalan Säätiön julkaisuja IV. Jyväskylä, Kustannusliike Pohjola ja kumpp.
- Väisänen, A. O. 1990/1943. Laulu ja soitto kansanelämässä. Teoksessa Erkki Pekkilä (toim.), *Hiljainen haltioituminen. A. O. Väisäsen tutkielmia kansanmusiikista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 527. Helsinki, SKS, 42–46.
- Väisänen, A. O. (toim.) 2002/1928. *Kantele- ja jou-*

- hikkosävelmiä*. Toinen uudistettu painos. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 863. Helsinki, SKS.
- Wartiainen, Eliel 1987/1923. *Shemeikka*. Toinen painos. Joensuu, Pohjois-Karjalan Kirjapaino Oy.
- Wimmer, Andreas ja Nina Glick Schiller 2003. Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review* 37 (3), 576–610.

IV KANSALLISEN JA GLOBAALIN UUDET TULKINNAT



Räppiä Espoosta: yllirajaisen kotiseudun tulkintoja Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin kappaleissa

Koti, kotiseutu ja paikallisuus vaikuttavat olennaisesti siihen, miten ymmärrämme kansallisuuksia ja valtioiden rajoja arjessa. Kotiseutu määrittyy kotiseutua tutkineiden Sulevi Riukulehdon ja Ari Haasion mukaan kokemuksista, kuten tapahtumista, ihmisistä ja paikkoihin liittyvistä muistoista, jotka sitoutuvat aikaan (Riukulehto & Haasio 2020, 7; Riukulehto 2020, 13–16). Kotiseudulta voidaan olla kotoisin ja yksilö tai yhteisö määrittelee itsensä tätä kautta paikalliseksi. Paikkaan voidaan tuntea syvää yhteyttä myös muusta syystä, kuten lomaillessa. Kotiseutuja tai paikkaan kuulumisen kokemuksia voi olla useita päällekkäisiä, ja tällöin puhutaan monipaikkaisesta kotiseudusta. (Riukulehto 2020, 22.)

Paikallisuus ja paikasta kertominen ovat keskeisiä osia hiphop-kulttuurissa¹, sen konventioissa ja kerronnassa (mm. Forman 2002). Ensisijaisesti kaupunkitilaksi mielletty lähiö symbolisoi kuulumista, autenttisuutta ja arjen huomioihin perustuvaa kerrontaa, jonka kautta räppärit toimivat alueensa äänenä. Hiphopin kerronnan olennaisena oletus- tai aloituspaikkana toimii yhdysvaltalainen lähiö, *hood*², joka on pitkään ohjannut varsinkin rä-

pin paikallisuuden teemoja. Lähiö räpissä³ on useimmiten kaupunkitila, jossa yhteisöt ja yksilöt kohtaavat ja elävät moninaista arkea. Räpistä puhutaan usein ”kadun äänenä” niin sosiaalisesta kuin tilan kokemisenkin näkökulmista, ja räppärit itse korostavat kertovansa musiikissaan oman yhteisönsä asioista ja tärkeistä teemoista (mm. Forman 2002; Rose 1994; Morgan 2009; Kelekay 2019). Käsitukset lähiöstä rap-musiikissa rakentuvat sekä alueen oman että muiden alueiden lähiökäsitysten ja -kokemusten tarinoiksi paikallisesta elämästä käyttäen genretyypillisiä konventioita. (Mm. Forman 2002; Nietzsche 2013, 9, 13–16; Sykäri ym. 2019, 19; Saaristo 2019; Rose 1994; Morgan 2009; Kelekay 2019.) Räpissä kaupunkitila näkyy ja kuuluu aina sanoituksista taustabiiteihin asti⁴, ja artistit rakentavat musiikkinsa kautta konkreettisia ja symbolisia kaupungin kuvia. Lähiön kautta käydään keskustelua yhteiskunnallisista aiheista, kuten köyhyydestä, sosiaalipoliittisista päätöksistä tai paikallisen yhteisön huolenpidosta (Forman 2002; Rose 1994; Kelekay 2022; Kovač 2013).

Hiphop-kulttuuri on yllirajaisen merkitysverkostojen kyllästävä viestintää ja toimin-

taa, jota tuotetaan paikallisesti, kansallisesti ja globaalisti (mm. Westinen 2014, 72–77; Grünzweig & Nitzsche 2013; Mitchell 2001). Hiphop-kulttuurissa paikalle ja tilalle on annettu yllirajaisia merkityksiä esimerkiksi eri identiteetteihin tai menestymiseen liittyen (mm. Westinen 2023; Kelekay 2019; Graves 2009; Saaristo 2019). Tietystä paikasta kotoisin oleminen viestii esimerkiksi autenttisuudesta, ja se lisää usein artistin sanoman painoarvoa (mm. Forman 2002). Varallisuutta kuvaavat sanoitukset kalliista muotituotteista tai musiikkivideoiden luksusautot ja kartanomaiset ovat hyviä esimerkkejä yllirajaisesta kuvastosta, joita esitellään räpin menestymisen mittareina valtionrajoista riippumatta. Tuotteiden merkitykset paikallistuvat kuitenkin usein hiphop-toimijoiden käyttäessä niitä omassa esityksissään. Paikan ja paikasta kotoisin olemisen merkitykset neuvotellaan usein tilannekohtaisesti uudelleen kuulijoiden ja esiintyjien kompetenssin mukaan (ks. Bennett 2000, 2; Forman 2002, 23; Saaristo 2019, 69, 76–77). Suomessa esimerkiksi tila-autot, joita käyttävät usein keskituloiset perheelliset, muuntuvat räppäreiden videoissa ja sanoituksissa vapauden ja yhteisöllisyyden symboleiksi (Saaristo 2021).

Hiphop-tutkimus on luonteeltaan monitieistä, ja hiphopin kautta voi tarkastella laajasti eri ilmiöitä, kuten identiteettejä, rap-lyriikkaa tai kulttuurin paikallistumista (mm. Kelekay 2019; Sykäri 2014; Mitchell 2001; Grünzweig & Nitzsche 2013). Aiempi räpin paikallisuuden tutkimus on keskittynyt eri alueisiin ympäri maailmaa (mm. Mitchell 2001; Forman 2002; Androutsopoulos 2003; Grünzweig & Nitzsche

2013), ja Suomenkin eri kaupunkeja ja alueita koskevia lopputöitä on tehty useampia.⁵

1970-luvun New Yorkissa muodostunut, mustien ja ruskeiden nuorten aloittama hiphop-kulttuuri saapui Suomeen 1980-luvulla, ja rap-musiikista tuli pian tärkeä osa monien paikallisten yhteisöjen elämää. 2000-luvun alussa musiikki valtasi myös suomalaisia soittolistoja (Hilamaa & Varjus 2004, 194–199; Mikkonen 2004; Kärjä 2019, 92). Espoossa suomenkielistä freestyleä tehtiin ainakin Olarissa jo vuonna 1996 (Paleface 2011, 74). Kiinnostus räpin kuunteluun ja tekemiseen heräsi useammalla olariräpistä sittemmin tunnetulla tekiällä jo peruskouluaikana 1980-luvun lopulla (Saaristo 2019, 23). 1990-luvun loppupuolella ja 2000-luvun alussa esimerkiksi räppäri Raimo tuli tunnetuksi olariräpin sanansaattajana, ja Suomi Lyriikkaa Tuotannon (SLT) alla julkaistiin paljon olarilaisten artistien musiikkia (mt., 27). Monet toisen ja kolmannen aallon räppäreistä mainitsevat omiksi esikuvikseen espoolaisia räppäreitä, ja Olari mainitaan usein yhtenä suomenkielisen räpin tärkeistä lähiöistä (Paleface 2011; Yle 2023). Vuonna 2022 Suomen suosituilta soittolistoilta löytyi useita espoolaistaustaisia artisteja, joiden musiikkivideoilla vilahteli oman lähiön tunnistettavia maamerkkejä. Esimerkiksi Kerzan videolla *Tuulel* (2022) Karakallion ostoskeskus on näyttävästi esillä.

Tässä artikkelissa käsittelen kahden Espoosta kotoisin olevan artistin rap-musiikkia osana globaalin hiphop-kulttuurin yllirajaista luonnetta sekä hiphop-kulttuurin paikallisuuden ja kotiseudun käsityksiä. Artikkelissa yllirajaisuus näyttäytyy olennaisena element-

tinä artistien kotiseudun ja paikallisuuden rakentamiselle. Hiphop-kulttuuri on Elina Westisen mukaan ylirajaisuuden ytimessä erityisesti merkitysten tuottamisen kautta. Westinen käyttää termiä *transnational*, joka kääntyy suomeksi ylirajaisuudeksi. Termillä itsessään tarkoitetaan eri epävirallisten toimijoiden yhteistyötä yli valtiollisten tai muiden rajojen (Westinen 2014, erit. 72–77; ks. myös Grönstrand ym. 2016, 18–22; Vertovec 2009). Arjun Appadurain mukaan ylirajaisuus haastaa kansallisvaltioihin ja nationalismiin perustuvaa ajattelua paikallisuudesta. Muutosta edesauttaa esimerkiksi kommunikaatiovälien muutos, jonka kautta voidaan haastaa kansallisen ja paikallisuuden merkitystä olennaisena yhteisöjä yhdistävänä tekijänä. (Appadurai 1996.)

Paikallisuus on vahvasti kontekstisidonnainen, sosiaalinen ja tilallinen kokonaisuus, jonka määrittelyssä käytetään aina jossain määrin valtaa. Sitä tehdään tietoisesti sanoilla ja teoilla, joille annetaan määritelmiä paikan ja paikallisten tapahtumien kautta. (Appadurai 1996.) Tässä artikkelissa tarkastelen paikallisuutta yhtä aikaa ylirajaisena ilmiönä ja fyysiseen paikkaan sitoutuneina merkityksenantoina, jotka kiinnittyvät hiphop-kulttuurin konventioihin. Ylirajainen kotiseutu määrittyy siis hiphop-kulttuurin merkitysverkostojen kautta: kotiseudusta puhutaan ja sitä esitetään ylirajaisen kulttuurin keinoin.

Erilaiset kokemukset kanssakäymisistä edesauttavat yksilöiden kiinnittymistä paikkaan tai alueeseen (ks. Riukulehto 2020, 17; Massey 1994). Vuorovaikutuksellinen spiraalili paikan ja yksilön välillä johtaa syvempään

kiintymiseen alueella ja tuottaa kotiseutukokemuksia. Tällaisia kiinnittymisen kokemuksia räppärit käsittelevät sanoituksissaan. Tutkimuskysymyksenä onkin, miten espoolaisuuden paikalliset mielikuvat, kokemukset ja symbolit kietoutuvat ylirajaisiin kotiseudun tulkintoihin ja niiden kuvaamiseen räpissä ja hiphop-kulttuurissa. Artikkelini avaa, mitä kotiseudun ylirajaisilla tulkinnoilla juuri tutkimiini aineistojen kohdalla tarkoitetaan.

Tapsamane, Phunky Mr. Olavi ja espoolaiset lähiöt

Tarkastelen artikkelissa kahden espoolaisartistin, Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin kappaleita tulkintoina paikallisuudesta ja kotiseudusta. Artistit valikoituivat mukaan tutkimukseen musiikkinsa kautta. Etsin eri suoratoistopalveluista ja verkostojeni kautta Espoosta kotoisin olevia artisteja, jotka räppäävät kotikaupungistaan ja pyysin heitä haastateltavaksi tutkimukseen. Valitsin artikkelia varten artistien julkaisuista neljä teemaattisesti kotiseutua käsittelevää kappaletta, joista löytyy Espooseen liitettyjä stereotyyppiä ja paikallisuuden kuvauksia. Nostin kappaleista tarkasteluun kohtia, jotka kertovat sekä espoolaisuudesta että räpin ylirajaisesti siirtyneistä elementeistä. Stilisoituidut lainaukset kappaleista on tarkistettu artisteilla, jotta ne vastaavat heidän sanoituksiaan. Artikkelini on käynyt tarkastettavana haastateltavilla ennen julkaisua, jotta artistit ovat voineet kommentoida tekstin sisältöä ja korjata mahdollisia virheitä.

Tutkimuksessa näkyvät artistien taustojen ja kokemusten lisäksi oma taustani espoolaisena ja Espoossa työskennelleenä nuorisotyön-ohjaajana. Keskustellessamme esimerkiksi Phunky Mr. Olavin kanssa asuinpaikoistamme Espoossa kävi ilmi, että olimme asuneet samalla opiskelija-asuntoalueella eri aikoina. Ymmärsin siis heti mitä hän kuvaili kertoessaan kappaleessa humoristisesti ”luhtitalo-hotellista Kiloforniassa”. Tunnistan sekä Viherlaaksoon että Matinkylään keskittyviä keskusteluita niin espoolaisena, Espoossa nuorisotyön kentällä ja katupartiossa toimineena työntekijänä kuin räpin kuulijana. Analyysissäni yhdistän näitä kokemuksia ja kotiseudun, paikallisuuden ja hiphop-tutkimuksen näkökulmia.

Kohdistan artikkelissa huomioni hiphop-kulttuurin genretyypillisiin tapoihin esittäen paikallisuutta. Keskityn kappaleiden analyysissä teksteihin, mutta olen ottanut paikallisuuden tarkastelussa huomioon myös kappaleiden visuaalisia elementtejä, kuten musiikkivideoissa näkyviä paikkoja ja artistien esiintymistä suhteessa paikkaan. Lisäksi haastattelin molempia artisteja liittyen heidän käsityksiinsä kotiseudusta, paikallisuudesta ja räpin tekemisestä Espoossa. Nostin artikkeliin haastatteluista kohtia, jotka käsittelevät artistien suhdetta kotiseutuun ja räpin tekemiseen sekä heidän ajatuksiaan analysoitavista kappaleista. Tapsamane haastattelin loppuvuodesta 2021 ja Phunky Mr. Olavia alkuvuodesta 2022. Haastattelut ja kappaleet muodostavat yhdessä artikkelin aineiston.

Haastattelut toteutin teemahaastatteluina, joissa keskityimme artistien kokemuksiin

Espoosta, räpin tekemiseen ja kotiseudun kokemuksiin. Valmistelin teemoista etukäteen puolistrukturoidun haastattelurungon, jota seurassimme suurelta osin haastattelujen aikana. Artistit olivat tietoisia tutkimuksen pääpainopisteistä eli kotiseudun, Espoon ja räpin yhtymäkohdista. Tieto tutkimuksesta on todennäköisesti vaikuttanut heidän vastauksiinsa, kuten myös tieto haastattelujen tallentamisesta arkistoon ja käyttämisestä tutkimukseen (Tiittula & Ruusuvuori 2009, 23–24; ks. myös Saaristo 2019, 10–11). Käsittelem haastatteluja artistina olemisen ja esittämisen kautta, en pelkästään Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin henkilökohtaisina keskusteluina tai tiedonantoina. Tästä syystä puhun heistä tutkimuksessa vain heidän artistinimillään (ks. esiintymisestä ja rooleista mm. Auslander 2004; Rantakallio 2019; Saaristo 2019).

Tapsamane on Espoon Viherlaaksoon itsensä kiinnittävä artisti, joka julkaisee musiikkiaan pitkälti omakustanteina. Hän aloitti räppäämisen lukioikäisenä ja kuvaa innostuneensa räpistä lähiöiden nurjan puolen kuvauksista tunnetun artisti Kuben kautta, joka on alun perin kotoisin Vantaalta. Tapsamane luonnehtii haastattelussa tekemistään omaehtoiseksi, filispohjalta tehdyksi musiikiksi, jossa keskiössä on totuus. Kun kysyin millaisista aiheista hän mielellään kirjoittaa, Tapsamane vastasi:

TM: Totuutta. Mä tykkään kirjoittaa ihan niinku, kuhan se on totta niin se on hyvää. Ja, onks se sit niinku [pohtii] niinku välillä se on ollu tosi – – mä kirjoitan itestäni, siitä mitä mä oon, siit mitä mä nään ku katon peiliin, sellast mä kirjoitan – – (Haastattelu 1.)

Räpin maailmassa totuudella tarkoitetaan omasta kokemusmaailmasta kumpuavaa ilmaisua, joka yhdistetään autenttisuuteen. Teksteissä ei kuitenkaan välttämättä puhuta vain omista kokemuksista, ja lisäksi omia kokemuksia voidaan liioitella paremman tarinan aikaansaamiseksi. Niihin voidaan myös keksiä lisää sisältöä varsinaisten tapahtumien ulkopuolelta. (Westinen & Rantakallio 2019; Saaristo 2019.) Kokemukset Espoosta vaihtelevat artistien välillä, sillä he ovat kasvaneet eri puolilla kaupunkia. Artistit ovat myös hieman eri ikäisiä. Haastatteluhetkellä Tapsamane oli 22-vuotias ja Phunky Mr. Olavi 30 vuotta.

Haastattelun aikana Tapsamane kertoi musiikin tekemisestä, omasta kasvustaan ja toiminnastaan yhteisöissään sekä paikkojen merkityksistä itselleen. Kysyessäni haastattelussa tärkeistä paikoista Espoossa, esimerkiksi lapsuudesta tuttu polku Lippajärven lähetyksillä herätti nostalgisia ja positiivisia pohdintoja. Kotiseutu rakentui haastattelussa erityisesti nuoruuden kokemusten ja yhteisöjen kautta. Artistin kappaleissa kotiseutua kuvataan pitkälti nykyhetkestä käsin, vaikka nostalgia on myös usein läsnä.

Tapsamanen sanoituksissa kuuluvat siis omat kokemukset paikasta, paikallisuudesta ja yhteisöistä. Tarkasteluun valitsemani kappale *Espoo* (2019) kuvaa sosioekonomisesti kahtia jakautuneen kaupungin arkea, jossa perheissä tulotasosta riippumatta on ongelmia. Usein ironisesti ja kriittisesti espoolaisen keskiluokan elämää tarkastelevat sanoitukset selittävät myös artistien omaa yhteisöä, kokemuksia paikasta sekä kotiseuturakkautta. Kap-

paleessa esiintyvät Tapsamanen lisäksi ape ja Papa Special.

Siinä missä Tapsamane on keskittynyt kappaleessaan haastamaan Espoosta kerrottua kuvaa, Phunky Mr. Olavin kappale *Matinkylästä maailmalle* (2019) kertoo artistin elämästä muutoksen hetkessä. Phunky Mr. Olavi on Espoon Matinkylästä kotoisin oleva artisti, joka on tehnyt musiikillista yhteistyötä niin naapurilähiö Olarin räppäreiden kanssa kuin laajemminkin. Musiikkia artisti on julkaissut eniten omakustanteina, mutta esimerkiksi yhteistyökappaleita on julkaistu myös pienten levy-yhtiöiden kautta. Phunky Mr. Olavi on tehnyt myös taustabiittejä useille espoolaisille artisteille, kuten MCP & Kimbolle. Ensimmäisen oman albuminsa hän julkaisi vuonna 2017.

Matinkylästä maailmalle katsoo artistin omaa henkilöhistoriaa ja rap-uraa retrospektiivisesti ja paikka merkityksellistyy suhteessa elettyyn elämään. Haastattelussa Phunky Mr. Olavi ilmaisi vahvaa kiinnittymistä juuri Matinkylään kokemustensa kautta. Matinkylä näyttäytyy edustamisen (engl. *representing*) kautta alueena, johon hän haluaa kuulua ja jota ei jätetä taakse siitä huolimatta, että artisti itse ei enää alueella asu. Opiskeluaikana myös Kilossa asuneen Phunky Mr. Olavin lapsuuden ja nuoruuden kokemukset Matinkylän vanhan ostoskeskuksen liepeiltä antavat alueelle ja laajemmin Espooseen näkökulman, jota hän käyttää sanoittaessaan kappaleita:

O: – – millon on nähty ikkunasta et joku ukkeli on hoiperrellu pitkin kujaa ja kaatunu poliisiauton päälle ja kaikkee tollasta nähny jo pienest asti sitä että ku porukka on ihan soseessa tuolla niinku liukastelemassa että...

AS: niin se vaikuttaa tosi paljon kyl millasel, missä todellisuudessa sitä elää et miten sen sit niinku jotenki, miten elämää katsoo

O: Kyllä, sepä se, ja sit ku on vielä on, tai niinku, varttunu siinä, no sanotaan suunnilleen korttelin päässä tota, taikka kahden päässä ni vanhast ostarista, tavallaan ollu siin aika lähellä vielä niin...sit ku ei mulle se elämä Matinkyläs oo ikinä ollu sitä niinku se on ollu ehkä jossain Nuottaniemessä tai jossain siellä mis on isot talot ja autot ja tosi hiljasta vaan me ollaan asuttu siinä lähellä ostaria ja sit tavallaan se ostarin vaikutukset on ehkä sitte ulotunu myös siihen noin puolen kilometrin päähän tai onko ees niinkään paljoa –. (Haastattelu 2.)

Matinkylästä maailmalle -kappaleen kohdalla olen tarkastellut myös sen musiikkivideota kotiseudun esittämisen näkökulmasta. Musiikkivideolla kuljetaan eri puolilla Matinkylää ja suuren roolin saa Matinkylän vanhan ostoskeskuksen purkaminen. Purkaminen ja artistin elämänmuutos sidotaan visuaalisesti yhteen. Elämänmuutos suhteessa paikkaan esitetään esimerkiksi Phunky Mr. Olavin kantaman reissumiehen stereotyypin nysykan kautta. Muutto alueelta ei tapahdu siksi että sosioekonominen status olisi muuttunut, vaan maailmalle lähdetään tulkintani mukaan tyhjätaskuna, mukana lähinnä musiikin tekemiseen tarvittavat välineet.

Toisena Phunky Mr. Olavin kappaleena analysoin *Ostarilla*-kappaletta (2022), joka kertoo paikallisista ostoskeskuksista artistin oman yhteisön elämän keskuksina. Kappaleen tarina kulkee Matinkylän vanhan ostoskeskuksen päihteiden käytön värittämän arjen kautta Olarin ostoskeskukselle. Aamu-

yön tunteina kertoja palaa grillikioskin kautta takaisin kotiin Matinkylän puolelle. Teemat keskittyvät ostoskeskusten kautta erilaisiin kuvauksiin alkoholin kuluttamisesta ja sen seurauksista sekä kuulumisesta yhteisöön ja paikkaan.

Tarkastelen espoolaisia stereotypioita lisäksi *Westendiläisiä unelmia* -kappaleen (E.P.M., 2018) kautta. Kappale on Phunky Mr. Olavin, Kriston ja MCP & Kimbon yhteiskappale, jossa käsitellään ironisesti Suomen rikkaimpaan asuinalueeseen Westendiin liitettyjä stereotypioita ja räppäreiden unelmia. Kappaleen musiikkivideolla artistit käyskentelevät kartanomaisemissa ja esittelevät rap-videoista tuttujen symbolien, kuten suurten rahatukkujen ja aamutakissa kuljeskelun, kautta varallisuuttaan.

Siinä missä Matinkylän aluetta on pidetty Espoossa rauhattomana ja sosiaalisten ongelmien vaivaamana alueena, Viherlaakso näyttäytyy usein hieman syrjässä sijaitsevana, rauhallisempana asuinpaikkana. Matinkylä sijaitsee Espoon rannikolla, Länsiväylän kapeudessa, kun taas Viherlaakso Leppävaaran länsipuolella, Turuntien varrella. Espoon viiden kaupunkikeskuksen näkökulmista Viherlaakso jää hieman Leppävaaran kaupunkikeskuksen laidalle, Matinkylä on puolestaan Matinkylä-Olarin ytimessä. Westend sijaitsee lähellä Matinkylää ja on tuttu espoolaisille varsinkin Espoon rantaraitin kautta, jonka varrella voi nähdä kalliita taloja ja korkeilla aidoilla rajattuja pihoja.

Ylirajainen paikka, paikallisuus ja kotiseutu räpissä

Hiphop-tutkija Sina A. Nitzsche (2013, 14) kuvaa hiphop-kulttuurin kerrontaa monikulttuuriseksi ja -paikkaiseksi tapahtumaksi, joka korostaa sen ylirajaista olemusta. Hiphopin genretyypilliset ilmaisutavat, kuten liikkeet, eleet, ilmeet, äänenpainot ja graffitien visuaalinen ilme sekä käsiteltävät teemakokonaisuuudet, siirtyvät tekijöiden ja kuulijoiden kautta eri puolille maailmaa ja kiinnittyvät paikalliseen yhteisöön. Paikallinen kuulija tunnistaa oman alueensa viittauksia ja kokee yhteenkuuluvuutta artistin kanssa. Samalla räpin konventiot ovat pitkälti yhteisiä paikasta riippumatta.

Paikka ja paikan edustaminen ovat hiphoppiin olennaisesti liittyviä autenttisuuden osa-alueita ja keskeisiä osia hiphop-kulttuuria ja rap-musiikkia niiden alkuajoista lähtien. Paikkaa (engl. *place*) voi määrittellä esimerkiksi skaalautuvuuden perusteella: yksilö tai yhteisö voi määrittellä paikan kadunkulmaksi, kaupungiksi tai sitä suuremmaksi kokonaisuudeksi, jolla on vähintään suurpiirteiset maantieteelliset rajat. Paikan merkitys määrittynyt sosiaalisesti ihmisten välillä ja merkitykset neuvotellaan yhä uudelleen. Paikallisuuden muodostumiseksi yksilöillä ja yhteisöillä täytyy olla vähintään osittain jaettu paikan kokemus esimerkiksi alueella asumisen tai oleskelun kautta. (Forman 2002, 25–31.)

Paikan yhteydessä käytetään usein termiä tila (engl. *space*). Se kuvaa sosiaalisesti rakennettua ja rakentuvaa kokemusta, joka liittyy tiettyyn olemassa olevaan tai kuviteltuun

alueeseen ja siellä elettyyn elämään. Termiin liitetään keskusteluja esimerkiksi vallasta ja identiteeteistä, jotka hiphopissa liittyvät usein urbaaniin elinympäristöön ja yhteiskunnallisiin tilanteisiin. Siinä missä paikka on terminä hahmotettavissa yksilö- ja yhteisötasolla paikoin hyvinkin konkreettisina asioina ja kokemuksina, tila kuvaa myös esimerkiksi ajallista ja paikasta riippumatonta kokemusta (Forman 2002, 31–32, 34).

Tässä artikkelissa tarkastelen paikkaa sekä konkreettisina alueina että hiphop-kulttuurissa ilmentyvänä symbolisena tilana (Forman 2002). Hiphop-tutkija Murray Forman puhuu kirjassaan *The Hood Comes First: Race, Space, and Place in Rap and Hip-Hop* kulttuurille ominaisesta, vahvasti lokalisoituneesta kerronnasta, jota hän kutsuu termillä *extreme local* (mt.). Sanoitukset ja esitykset liittyvät tällöin pienen alueen yhteisöihin ja ilmiöihin, kuten tietyn alueen illanviettopaikkaan, postinumeroalueeseen tai paikallisen alueen kadunpätkään. Se, miten eri tavoin siirtyneet piirteet näkyvät paikallistasolla, on kiinni paikallisten hiphop-toimijoiden painotuksista, mieltymyksistä ja kansallisten kulttuurien vaikutuksesta (mm. Oravcová 2013; Mitchell 2001). Käännän termin *extreme local* hyperpaikalliseksi, mikä kuvaa samanlaista, esimerkiksi kadunpätkän alueelle sijoituvaa kerrontaa. Hyperpaikalliset tilat muotoutuvat kotiseudun kuvauksiksi, kun niistä kertovaan kokonaisuuteen yhdistetään autenttiseksi tulkittavia kokemuksia ja tunteita. Paikallisuus taas määrittynyt paikasta kotoisin olemisen tai muun yhteyden kautta (ks. Riukulehto 2020, 22; Junnilainen 2019). Kotiseutuun liittyy siis selkeä tunneside,

joka kytkeytyy vahvaan kiinnittymisen kokemukseen. Kotiseutu kantaa käsitteenä myös historiallisesti, poliittisesti ja aatteellisesti lautuneita merkityksiä, vaikka viime vuosi-
na kotiseutu on saanut myös modernimpia tulkintoja niin yleisessä keskustelussa kuin akateemisissa tutkimuksissa (ks. Riukulehto 2017; Markkola, Snellman & Östman 2014; Backström & Hakanen 2021). Paikallisuus taas on nähty jossain määrin neutraalimpana käsitteenä.

Murray Forman määrittelee kaupungin sekä konkreettisenä että symbolisena tilana tärkeäksi identiteetin määrittelyn osaksi hiphop-kulttuurissa (Forman 2002, 2, 68–69). Räpin sisällä, kuten muussakin kerronnassa, kotiseutu muodostuu sosiaalisten verkostojen, yksilön ja paikan yhteisen historian ja paikka-
sa koettujen tilanteiden kautta, joihin sitoutuu muistoja. Paikka määrittyy sosiaalisesti tuotetuksi ”tilalliseksi ja ajalliseksi kehykseksi” tulkita tunteita kodista ja kotiseudusta (Riukulehto 2020, 17–18; ks. Lähdesmäki, Zhu & Thomas 2019, 6; Massey 1994).

Omistajuus ja kuulumisen tunne Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin musiikissa

Hiphop-kulttuurin paikkakäsitys nojaa vahvasti käsityksiin lähiöstä ja sen merkityksistä (Forman 2002; Saaristo 2019). Räpissä paikallisuus ja sen edustaminen ovat eräänlaisia statuksia, jotka voi saada asumalla alueella. Status voidaan myös antaa eräänlaisena symbolisena eleenä yhteisön sisältä ulkopuolise-

na aloittaneelle jäsenelle. Symbolinen status on annettu esimerkiksi Espoon Latokaskesta ponnistaville MCP & Kimbolle, joita olarilaisräppäri Tuomio kutsuu ”Olarin vauvoiksi” (Yle 2023). Humoristinen lempinimi kertoo räppäreiden olevan yhteydessä ja yhteys syventää räppäreiden autenttisuutta räpin maailmassa.

Lähiökeskustelut eri maissa eroavat toisistaan ja oma alue tai kotiseutu voi koostua kadunpätkästä, muutamasta korttelista tai kokonaisesta kaupungista riippuen siitä kenen kanssa puhutaan ja millaisia (ennakko) käsityksiä kukin tuo keskusteluun (ks. esim. Oravcová 2013, 126; Kelekay 2022; Rollefsson 2013; Saaristo 2019, 60; Forman 2002). Siksi myös Suomessa paikan ja paikallisuuden käsittely tapahtuu pitkälti lähiöihin liitettyjen mielikuvien kautta. Paikallisuus on siis räpin sisällä sekä henkilöhistoriaan että symboliseen statukseen viittaava termi, joka nostaa yksilön tai yhteisön arvostusta *skenen*⁶ sisällä.

Räpin viestintään kuuluvat olennaisina osina huumori, performatiivisuus sekä dialogi kuulijan ja esittäjän välillä (Sykäri ym. 2019, 12; Saaristo 2019, 5, 16). Huumori yhdistyy usein paikallisiin tarinoin ja yhteisön omiin sisäpiirivitseihin. Suomiräppiä, kuten genreä globaalimminkin, on pidetty sukupuolittuneena ja vahvaa maskuliinisuutta ihannoivana toimintakenttänä, minkä vuoksi aiheet ja sanasto kuvaavat usein varsinkin nuorten miesten mielenmaisemaa (mm. Ruohonen & Horn 2019; Rantakallio 2021). Esimerkiksi Olarissa räppärit ovat tulleet tunnetuksi groteskista huumorista, korostetun maskuliinisesta seksuaalisuuden kuvaamisesta sekä päihte-

den käyttöön liittyvästä kerronnastaan, joiden näyttämönä on oma lähiö ja yhteisö tai naapurikaupungin joukolla valloitettava yöelämä (Saaristo 2019; Liesaho 2004).

Paikallista elämää voidaan esityksissä esitellä kuvauksenomaisesti tai siitä voidaan kertoa symbolisemmalla tasolla. Paikallisuus rakentuu esimerkiksi alueen edustamisena, siitä kertomisena tai vertaamalla eri alueita toisiinsa. Tyypillisiä paikallisuuden tunnistetavimpia merkkejä ovat esimerkiksi postinumeroiden ja alueiden mainitseminen sekä sanoituksiin integroidut paikallistarinat. (Mm. Westinen 2014, 73, 312; Saaristo 2019; Forman 2002.) Oman alueen stereotyyppioita ja keskusteluja voidaan myös parodioida tai kritisoida suoraan. Sisäpiirihuumori on osa yhteisöjen viestintää ja antaa artistin toivoman tulkintamallin sanoituksille ja muulle esitykselle. Tulkintaan vaikuttaa myös kuulijan ennakkotieto paikasta ja yhteisöstä. (Ks. Saaristo 2019, 40–42; Chang 2008; Morgan 2009.)

Omistajuussuhde paikkaan on tyypillistä kotiseutukerrontaa, mitä käytetään myös hiphopin eri muodoissa. Tapsamanen kappaleessa *Espoo* (2019) artisti hahmottelee omaa suhtautumistaan alueeseen. Artisti rakentaa kotikaupunkiin liittyviä mielikuvia jo kappaleen alusta asti. Monipuolinen reflektio itsen ja paikan suhteesta näkyy omistamalla kappale omalle alueelle, 'hoodsille, ja pohdinnalla kaupungin merkityksestä:

(Yeah, this one goes to the 'hoods)
[kaljatölkin avautumisen ääni]
Espoo (Espoo), Espoo (Espoo),
mitä vittuu tääl ees on? (ees on) – –.
(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019; *Espoo*.)

Räpin merkityksien tuottaminen on jatkuvasa muutoksessa elävä prosessi, jossa kullakin kontekstilla on suuri merkitys (ks. Westinen & Rantakallio 2019). Merkitykset skaalautuvat artistien kappaleissa ja puheessa aina hyperpaikallisista tarinoista kansainvälisiin kiteymiin⁷, joiden avulla kokonaisuudet kiinnittyvät aikaan ja paikkaan. Yksi suuri määrittävä tekijä räpin ja laajemmin hiphop-kulttuurin sisällä on kysymys autenttisuudesta⁸. Röpissä ja hiphop-kulttuurissa autenttisuudella viitataan moninaiseen verkkoon teemoja ja asioita, jotka määrittelevät artistin ja hänen esityksensä tietynlaista laatua.

Autenttisuutta mitataan alati muuttuvilla mittareilla, joiden painoarvo määritellään kontekstisidonnaisesti yhä uudelleen. Mitattavia tai arvotettavia teemoja ovat esimerkiksi hiphopin historian tunnistaminen ja ymmärtäminen, paikallisuus ja sen edustaminen, eri alueiden sosiaalisten ongelmien tunnistaminen ja niistä puhuminen, epäkaupallisuus ja kaupallistuminen (*sell out vs. keepin' it real*) sekä henkilökohtaisuus, itse tekeminen ja oman paikan ansaitseminen skenen sisällä (mm. Westinen 2014; Rantakallio 2019; Forman 2021; Androutsopoulos 2003; Chang 2008; Kärjä 2011).

Autenttisuus on siis hiphop-kulttuurin ytimessä oleva kontekstisidonnainen ja yhteisöllinen käsite, jota kuvaillaan skenen sisällä useimmiten aitoudeksi ja eräänlaiseksi vilpittömyydeksi. Artistit edustavat ihannetta kertomalla kokemuksistaan ja ympäröivästä maailmasta, usein asioita silottelematta. (Rantakallio 2019; Westinen & Rantakallio 2019; Rose 1994; Rose 2008.) Vaikka henkilö-

kohtaisuutta sanoitusten suhteen pidetään tärkeänä, on samalla kyse esityksestä, ja kerronta rakentuu myös liioittelusta, haaveilusta ja parodioinnista (Saaristo 2019; Kärjä 2019; ks. Westinen & Rantakallio 2019). Artistit kirjoittavat sanoituksiinsa myös näkemäänsä ja kuulemaansa maailmaa, jossa kaikki tapahtumat tai tunteet eivät ole heidän itsensä kokemia⁹ (mm. Saaristo 2019, 16, 69–70).

Elina Westinen ja Inka Rantakallio viittaavat autenttisuuden määrittelyihin kulttuuris-historiallisina ja yksilöllis-kokemusperäisinä argumentteina (Westinen & Rantakallio 2019; Rantakallio 2019), jotka onnistuessaan luovat autenttisuuden mielikuvaa. Esimerkiksi väitöskirjassaan Rantakallio argumentoi, että henkilökohtaisuus ja musiikin esteettiset preferenssit rakentavat artistien autenttisuutta (Rantakallio 2019). Mikäli artisti edustaa tai hallitsee teemoja tarpeeksi, häntä pidetään autenttisenä hiphop-kulttuurin edustajana tai hänen katsotaan ainakin pyrkivän siihen.

Vaikka *Espoo*-kappaleen sanoitukset ovat hyperpaikallisia ja osin henkilökohtaisia, ne viittaavat samalla globaalin hiphopin kiteymiin esimerkiksi kodin merkityksestä ja paikkaan kuulumisesta sekä yhteisön merkityksestä (mm. Forman 2002; Saaristo 2023). Tapsamane piirtää kuulijalle kuvaa Lähderannasta, jossa joukkoliikenne takkuu verrattuna Länsimetron varrella asuvien liikenneyhteyksiin. Lähiönsä hän kuvaa alueena, jossa ei tahdu mitään merkittävää:

– – No ei mitään muuta ku perhe (fämi)
mun siskot, ja mun veljet (wuh)
Ei metroo, vaa dösä (dösä)

Joka paikassa meitä kama döfää (brrr)

Naapuri valittaa et pidetään mökää (wuh wuh wuh wuh).

(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Paikkasuhteen ristiriitaisuus liitetään usein ylijärjestyneeseen räpin kerrontaan, sillä yhteiskunnallinen kritiikki juuri lähiöiden asuinolojen kautta on tärkeä osa räpin perusteemoja (Chang 2008; Morgan 2009; Forman 2002; Nietzsche 2013, 14; Rollefson 2013, 228). Kulttuurimaantieteilijä Juha Ridanpää muistuttaa, että kertomalla paikasta käsittelemme itse asiassa tunteita, jotka liittyvät meihin itseemme suhteessa paikkaan kuulumiseen (Ridanpää 2019, 69). Paikkasuhteen ristiriitaisuus voi näyttäytyä myös kotiseudusta luopumisena tai varsinaisena vihana paikkaa kohtaan. Kotiseutuvierautta tarkastelleet Heidi Backström ja Laura Hakanen puhuvat kirjassaan *Kyyry: kirja kotiseutuvieraudesta* (2021) siitä, miten kotiseutu voi määrittyä yksilölle vierasna, ulossulkevana tai mitään sanomattomana asiana. Ristiriitaiset tunteet voivat olla yhtä aikaa läsnä artistien kappaleiden sisällä. Tapsamane aloittaakin kappaleen ristiriitaisin mieltein määrittelemällä paikan vetovoiman lähes mitättömäksi ja ympäristön nuorisolle jopa vihamieliseksi.

Kappaleessa paikkaan kiinnittyminen tapahtuu perheen ja ”meiän” eli kaveriporukan kautta. Tapsamanen sanoituksissa julkinen liikenne ulottuu paremmin muualle kaupunkiin ja valittavat aikuiset pilaavat nuorten tunnelman. Espoo rakentuu artistin tulkinnoissa ensisijaisesti sosiaaliseksi tilaksi, jossa on ystävien ja perheen lisäksi lähinnä ikäviä naapureita.

Tapsamane räppää nuorten meluisuudesta ja ”kaman döfäämisestä”, jotka eivät sovi hyvän käytöksen rajoihin tai normaalin yhteiskuntajärjestykseen. Räppäri määrittelee ”meiän” käytöksen poikkeavaksi ja ulkoa tuomittavaksi, mikä positioi ”meidät” erilliseksi yhteisöksi suuremman paikallisyhteisön sisällä tai laitamilla. Teemat esiintyvät myös varsinkin nuorten miesten rap-sanoituksissa (mm. Saaristo 2019, 35) ja suomalaisessa yhteiskunnassa laajemmin käytetyssä alkoholipuheessa, jossa auktoriteettien on nähty kontrolloivan miesten juomista (Apo 2001, 177–178). Alkoholin lisäksi räpin päihdekuvauksissa viitataan usein huumeiden käyttöön, mikä poikkeaa totutusta populaarikulttuurin päihdepuheesta Suomessa. Rap-musiikissa puhe esimerkiksi kannabiksesta on kuitenkin varsin yleistä (Saaristo 2019, 32) ja käyttö tai sen esittäminen on tyyppillistä myös visuaalisessa kuvastossa ympäri maailman.

Vahva paikallisuuden teema ympäri maailmaa on paikkaan kuulumisen ja kotiseutuytlpeuden esittäminen. Jokainen yhteisö muodostaa omanlaisensa merkitysverkoston hiphopin elementtejä käyttäen (Androutsopoulos & Scholz 2003, 467; Bennett 2000, 2; ks. myös Oravcová 2013, 125). *Espoo*-kappaleen tapauksessa kiinnittyminen paikkaan tapahtuu syvimmin kappaleen loppupuolella Papa Specialin sanoituksissa:

– –Pikku hiljaa tajuu
ku jengi tänne valuu
et kerran tänne tulee kuka pois enää haluu – –
(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Kappaleessa esitetty herääminen kotiseuturakkauteen on tyyppillinen näkökulma paikallisuuteen ja siihen liittyviin hetkiin, jossa kertoja reflektoi suhdettaan kotiseutuun ja mahdollisiin muutoksiin (Saaristo 2019; Junnilainen 2019, 92). Osin se sitoutuu myös nostalgiseen ja romantisoituun ajatukseen kodista, kotiseudusta ja siihen liittyvästä rakkaudesta (mm. Massey 1994, 151–152). Paikka ikään kuin valitsee ihmisen ja inhimillistyy kerrottaessa, kuten Tapsamanen räppäämässä kertosaikessa paikan valitessa asukkaansa:

– – Laitan Lähiksen kartalle
enkä muuta Vantaalle
Stadi on wannabe-Paris (Paris)
Lähteranta mut valits – –.
(Tapsamane feat. pe & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Määritellään, että paikka on valinnut ihmisen, Tapsamane rakentaa alueesta aktiivisen hahmon, joka toimii yhteisön jäsenten elämässä heidän valinnoistaan huolimatta. Lähterantalaisuutta ei voikaan itse valita, vaan paikka valitsee asujansa. Kotiseudusta ja siihen kiinnittymisestä muotoutuu myös eräänlainen testi, jossa aitous mitataan paikallisuudella. ”Wannabe-Pariisi” eli Helsinki tai espooalaisten näkökulmasta vääränä tai huonompana vaihtoehtona nähty Vantaa eivät kelpaa, vaan sekä paikka että artisti valitsevat toisensa ongelmista tai ristiriidoista huolimatta. Tapsamanen sanoituksissa paikka valinnan tekijänä korostaa Westisen ja Rantakallion mainitsemää yksilöllis-kokemusperäistä argumentointia. Samalla se kertoo kiinnittymisestä kotiseutuun. Vaikka artistilla olisi mahdollisuus tulla myös muiden kaupunkien

tai alueiden valitsemaksi, sanoituksissa oma lähiö tunnustaa artistin omakseen.

Nostalginen ostoskeskus ja lähiöiden muutos

Kun suomiräpissä puhutaan lähiöistä tai asuinalueista, lähtökohta on hyvin erilainen kuin räpin synnyinseuduilla tai Keski-Euroopassa jo pohjoismaisen hyvinvointivaltion ideaalien tuottaman kaupunkisuunnittelun vuoksi. Suomalainen yhteiskunta on pyrkinyt suojaamaan yksilöitä kriisitilanteissa esimerkiksi sosiaaliturvan keinoin, ja rakennuksien kuntoa sekä asukkaiden oikeuksia valvotaan laeilla. Yhdysvalloissa tilanne on hyvin erilainen, ja asuinalueet jakautuvat suurissa kaupungeissa usein tuloerojen mukaan. 1970-luvun New Yorkissa asuinalueiden erot, kaupungin resurssien raju jakautuminen eri asuinalueiden välillä ja yhteiskunnan turvaverkkojen vähyys vaikuttivat vahvasti kokemukseen paikasta, kodista ja kotiseudusta (mm. Rose 1994; Forman 2002; Chang 2008). Monet Suomen ensimmäisen ja toisen aallon rap-artisteista ottivat mallia tekemiseen ensin Yhdysvalloista (Paleface 2011; Saaristo 2019; ks. aalloista esim. Rantakallio 2019). Nietzsche muistuttaa yhdysvaltalaisen räpin toimivan inspiraation lähteenä eurooppalaisille artisteille. Inspiraatiolla Nietzsche tarkoittaa musiikin kautta tapahtuvaa keskustelua, johon kuuluu imitaation lisäksi esimerkiksi kulttuurin kriittistä tarkastelua ja erilaisia viittausverkostoja. (Nietzsche 2013, 8–9.)

Robin Kelleyn mukaan yhdysvaltalainen

esimerkki ei toimi ainoana tai siirry pelkkänä imitaationa toiseen maahan, vaan paikalliset toimijat luovat omia kokonaisuuksiaan paikallisia kielenkäytön tapoja ja teemoja integroiden (Kelley 2006, xiii–xvi). 1980- ja 1990-lukujen rap-musiikin kehitys ja yhdysvaltalaisen lähiöiden eriarvoistuva todellisuus heijastuvat Suomeen musiikin ja kulttuurin kautta, ja hiphopille omistautuneet nuoret ymmärsivät melko pian, ettei maita ja lähiöiden tilanteita voi verrata toisiinsa (Nieminen 2003, 176–177; Saaristo 2019, 59). Pohjoismaiseen hyvinvointivaltioon liitetyt sosiaalituen eri muodot ovat suojanneet kansalaisia keskimääräisesti enemmän kuin monessa maassa, ja valtio pyrkii Suomessa vähintään hidastamaan yksilöiden ja perheiden putoamista köyhyyteen. Artistit käsittelevätkin asuinpaikkaan liittyviä teemoja useimmiten suomalaisen yhteiskunnan kontekstiin ja tiettyyn aikaan sovitettuna (Strand & Lahtinen 2006, 150; Nieminen 2003; Saaristo 2019; ks. myös Kelekay 2019; Westinen & Rantakallio 2019, 128). Esimerkiksi lähiö suomalaisessa rap-musiikissa voi sisältää visuaalisesti paljon luontoon liittyviä elementtejä kuten lähimetsää tai järviä, mitä ei yhdysvaltalaisissa musiikkivideoissa lähiöihin yhdistetä. Kotipaikkaan viittaavan kerronnan sisältöinä korostuvat esimerkiksi paikallistarinat, kriittiset huomiot alueesta tai yhteisöistä, humoristiset sankaritarinat, parodiointi tai muut paikkaan liittyvät teemat (Saaristo 2019; Kärjä 2011; Tervo & Ridanpää 2016; Saaristo 2023). Teemat ovat yllirajaisia, mutta painottuvat eri alueilla eri tavoin.¹⁰

Räpin sanoitukset avautuvat yleisölle sitä paremmin, mitä laajemmin se on perillä

sekä hiphopin globaaleista merkityksistä että paikallisista kokonaisuuksista. Tutkiessani Espoon merkityksiä räppäreiden sanoituksissa ja videoissa tunnistan taustani vuoksi sellaisia viittauksia ja paikkoja, joita Espoota ulkoa tarkasteleva ei välttämättä näe viittauksina paikallisuuteen, vaan hiphop-kulttuurille ominaisiin teemoihin. Tarkastellessani olari-laisten kotiseutua huomasin pian käyneeni sanoituksista tuttuja teemoja läpi myös paikallisten nuorten ja nuorten aikuisten kanssa työni puitteissa. Syventyessäni paikallisiin teemoihin ja paikkoihin aloin hahmottaa myös paikallishuumorin syvempiä vivahteita ja kriittisiä puheenvuoroja, joita artistit kirjoittivat sanoitustensa sisään. Näitä huomioita ja eräänlaisia johtolankoja olen hyödyntänyt myös tämän artikkelin aineiston luennassa. (Ks. Saaristo 2019; Yle 2023.)

Kokemukset kotiseudusta määrittelevät yksilön kiinnittymistä paikkaan ja aikaan eri alueilla (Riukulehto 2020, 17; Uimonen 2020, 102). Eniten Matinkylään identifioitunut Phunky Mr. Olavi on elänyt suurimman osan elämästään Espoossa ja kertoi räpin olevan hänelle arkisten asioiden näkemistä ja kommentoimista. Artistin kappaleet kertovat esimerkiksi paikallisista tapahtumista ja hauskanpidosta, mutta myös henkilökohtaisista tunteista ja elämäntilanteista.

Phunky Mr. Olavi rakentaa paikallisuutta muun muassa erojen ja yhteenkuuluvuuden kautta. Kappaleissaan *Ostarilla* (2022) ja *Matinkylästä maailmalle* (2019) artisti käsittelee Matinkylän vanhan ostoskeskuksen merkityksiä paikallisille. Ostoskeskus rakennettiin 1970-luvulla osaksi Matinkylän rakentuvaa

lähiötä, ja se toimi pitkään alueen tärkeänä sosiaalisena keskuksena. Monen ihmisen arjen tapahtumat ovat kasaantuneet ostoskeskuksen ympärille, ja ne synnyttävät kotiseututuhentymisiä (Riukulehto & Rinne-Koski 2013, 15). Myös Phunky Mr. Olavi kuvaa vanhaa ostoskeskusta elämän keskuksena ja näyttämönä monenlaisille tapahtumille, jotka ovat vaikuttaneet hänen käsityksiinsä Espoosta. Teemat keskittyvät ostoskeskuksissa käyvien ihmisten tarkasteluun ja artistin omiin, nostalgisiin tunteisiin alueesta. Kappaleessa *Ostarilla* artisti hahmottelee tulkintani mukaan matinkyläläistä mielentilaa kertomalla sekä Matinkylän että viereisen lähiön, Olarin ostoskeskusten tunnelmista. Kerronta alkaa Matinkylän puolelta ja artisti pohtii omaa näkökulmaansa hetken poissaolon jälkeen:

Muutaman auringonkiertämän kuluttuu vihdoinkin takaisin kulmilla ja Länärin eteläpuolella elämä jatkunut suunnilleen samalla tavalla Ostarin tilalla tyhjänä kuoppa ja uusia taloja rakennetaan vieressä hengailee kaljoja korkkailee penkeillä muutama kestodena – –.
(Phunky Mr. Olavi 2022: *Ostarilla*.)

Phunky Mr. Olavi kuvaa omaa suhdettaan paikkaan kertomalla olevansa ”vihdoinkin takasin kulmilla”, joka viestii Matinkylän tuttuudesta. Länärin eli Länsiväylän mainitseminen auttaa kuulijaa hahmottamaan, millä puolella Espoota (tai Suomea) kerronta tapahtuu. Paikallisille ”ostarin tilalla tyhjänä kuoppa” kertoo tarkan osoitteen lisäksi myös ajasta, jossa kerronta tapahtuu, eli Matinkylän



Kuvakaappaus Matinkylästä maailmalle -musiikkivideosta. Valok. Taneli Leinonen.

vanhan ostoskeskuksen purkamisen jälkeistä ajasta. Kaljoittelu ja paikalliset alkoholin suurkuluttajat asemoivat artistin kerrontaa hyperpaikalliseksi aina tiettyyn puistonpenkkiin asti.

Olavin mainitsema ostoskeskusten rooli elämän keskuksina näkyy myös *Ostarilla*-kappaleen kertosaikassa, jossa artisti kysymyksen ja vastauksen muodossa luo ostoskeskuksista kaikkien alueen asukkaiden ajanviettopaikkaa. Paikallisuuden tiivistymäksi muodostuu toistettu ”ostaril”, joka rakentaa hyperpaikallista kotia kotiseudun sisään. Toisto tuo kappaleeseen myös dialogin tuntua artistin ja kuulijan välille:

Missä hengaat? Missä hengaat?
 Ostaril! Ostaril!
 Mis mä hengaan? Mis mä hengaan?
 Ostaril! Ostaril! Ostaril!
 Siel mä pyörin ostaril! Aikani kulutan ostaril!
 Matalalennän ostaril! Viikonloppun ostaril!
 Missä hengaat? Mis mä hengaan?
 Ostaril! Ostaril!
 (Phunky Mr. Olavi 2022: *Ostarilla*.)

Matinkylän vanhan ostoskeskuksen syrjäytti matinkyläläisten näkökulmasta lopulta kaupakeskus Iso Omena 2000-luvun alussa. Valtavasta kaupakeskuksesta löytyy liikkeiden lisäksi monia Espoon sosiaali- ja terveystaloukselta sekä kirjasto ja seurakunnan tila. Vanha ostoskeskus taas näyttäytyi monille lähiöbaa-

rien keskittymänä ja paikalliset kuvailivat sitä usein rauhattomaksi kaupunkitilaksi. Vanha ostoskeskus purettiin lopulta vuosien keskustelujen jälkeen vuonna 2019 ja tilalle rakennettiin asuntoja (ks. Korkman 2018). Myös Olarin ostoskeskuksen osittainen purkaminen ja alueen yleiskuvan muutos ovat vaikuttaneet ostoskeskuksen läheisen alueen tunnelmaan.

Phunky Mr Olavin *Matinkylästä maailmalle*-kappaleen musiikkivideossa ostoskeskuksen purkamisella on vahva merkitys, ja kappaleen kerronta Matinkylästä lähtemisestä kietoutuu sekä fyysisen että symbolisen tilan muutokseen. Musiikkivideossa artisti räppää Matinkylän vanhan ostoskeskuksen edessä, jota puretaan samaan aikaan taustalla. Sanoitukset kertovat tulevaisuuden epävarmuudesta ja erilaisista muutoksista Phunky Mr. Olavin elämässä. Alueen ja artistin elämän muuttuminen kietoutuvat yhteen sanoitusten ja visuaalisten elementtien kautta.

Kun kysyin haastattelussa artistille tärkeistä paikoista alueella, hän kuvasi suhdettaan ja tunteitaan aluetta ja ostoskeskuksia kohtaan:

– – ihan jotenkin niinku mahtavaa, mut muuten niin vaan et niin nää paikalliset, – – kulmat ja et vaikka nyt tietysti monet dissaa että tää on näitä [19]70-luvun betonihelvetiä ja näin ni sit jotain kuitenkin sit, noi tornitalot ku tossa sitte näkyy ja näin ni jotain siinä kuitenkin on et ku tääl on elämänsä ollu ja kasvanu ni se on sit kuitenkin se koti mulle ja noh, vanha ostari nyt oli vanha ostari ja ei se ehkä huono juttu oo et se on purettu mut et siin tavallaan, elämä keskitty niin sen ympärille ja siin aina kaikennäköstä kuuli ja välillä näkikin niinku niitä tapahtumia ja sitä jotenki niinku elämää et sit se on tehny sellasen

vaikutuksen et – – , ku olarilaiset on pyöriny siellä niiden ostarilla niin sama juttu tääl Matinkylässä, niin tota mulla et se on – – periytyny siit Olarin räppimeiningistä sitte se et se ostari on se keskipiste täällä näin, vaikka mä en nyt niinku koskaan oo mikään kaikista kovin ostarihengari ollutkaan, mutta mä pidän aina silmät auki ja korvat auki ja painan mieleen et mitä siel on käynnissä silloin ku käy [naurahtaa] – –. (Haastattelu 2.)

Paikka rakentuu artistin puheessa osana arkisia käytäntöjä kerronnan, haaveilun, muistojen ja tunteiden kautta (vrt. Junnilainen 2019, 35). Haastattelussa artisti kertoi asuneensa muutamia vuosia lukuun ottamatta Espoossa ja koki Matinkylän alueen eniten omaksi alueekseen. Matinkylä on koti, vaikka se ei ole täydellinen paikka ja havainnoimalla omaa kotiseutuaan artisti sitoo esityksen paikkaan ajassa. Osoittamalla tuntevansa alueen pitkältä ajalta artisti korostaa tulkintani mukaan kotiseututietämystään ja tätä kautta hiphop-autenttisuutta kerronnassaan. Samalla kerronnassa korostui se, mitä artisti itse pitää tutuna ja kotoisana. Kotiseutukokemuksen näkökulmasta tärkeää onkin se, missä tuntee olonsa kotoisaksi (Riukulehto 2020, 18).

Olavin kappaleessa *Matinkylästä maailmalle* (2019) kotiseutukokemus korostuu artistin henkilökohtaisen elämän muutoksiin liittyvän reflektion kautta. Sanoituksissa nousee esiin nostalgia, ja henkilökohtainen elämänmuutos sitoutuu osittain paikan vaihtumiseen. Ajatus ja tunne ensimmäisestä kotiseudusta kulkevat mukana eri puolille Espoota:

Vuodet vierii eteenpäin, ajat muuttuu
 väkisinkin arjen pyörteis pakka pyrkii sekottuu
 Olavilla täynnä neljännesvuosisata
 mietin mitä mahtuu tapahtumiin aikaa tulevana
 Ei tulevaisuutta pysty näkee
 elämäntilanne vei kotipojan Epen kulmilt
 Niemenmäkeen
 ei kotiseurakkaus silti katoa
 sydämessä hima aina vanha kunnon Matola
 ja tietty Kiloifornian luhtitalohotelli
 jossa vietin ajat silloin kun vielä opiskelin – –.

Eri paikannimet, Matola eli Matinkylä ja Kilo-
 fornia eli Kilo ovat espoolaisia alueita, joista
 Matinkylä on Phunky Mr. Olaville ensisijai-
 nen kotiseurakauden kohde. Luhtitaloho-
 telli viittaa tiettyyn kilolaiseen opiskelija-asun-
 toalueeseen, joka on HOASin¹¹ vanhempaa
 asuntokantaa. Kun räppäri kertoo paikoista
 lempinimillä, niihin sisältyy usein huumo-
 ria, kuten nimiväännöksiä (”Kilofornia”) tai
 sarkastisia sävyjä (”luhtitalohotelli”). ”Kilo-
 fornia” on kotiseutua hellästi kritisoi-
 va lempinimi, joka sisältää merkityksiä loisteliaasta
 Kaliforniasta ja sen mahdollisuuksista, mutta
 myös ironisia sävyjä espoolaisen Kilon väl-
 jähtäneestä ympäristöstä. Mainitut asunnot
 ovat tosiasiaa kaukana hotellitasosta, min-
 kä vuoksi artisti viittaakin niihin nostalgisesti,
 pilke silmäkulmassa. Huumorin käyttäminen
 viestin monipuolistamisessa ammentaa räpin
 konventioista, mutta liittyy artistien puheen ja
 esitykset myös osaksi suomalaista huumorin
 perinnettä, kuten suosittujen sketsiohjelmien
 sanoittamisen tapoja ja kansanhuumorin¹²
 näkökulmia (Chang 2008; Sykäri 2019b, 30).
 Tunnistettavan populaarikulttuurin ilmiöi-

den käyttäminen osana artistin esityksen
 kokonaisuutta ja toisaalta kansanhuumorin
 perinteisiin kiinnittyminen luovat autentti-
 suutta juuri paikallisen perinteen osaamisen
 näkökulmista.

Artisti peilaa tekstissä ja musiikkivideossa
 itsereflektionomaisesti paikan muutosta oman
 elämänsä muutokseen (”ajat muuttuu”, ”mie-
 tin mitä mahtuu tapahtumiin aikaa tulevana”),
 joista valmistuminen ja muutto Espoosta Hel-
 sinkiin nousevat tärkeiksi. Silti rakkaus omaan
 kotiseutuun on jäänyt vahvasti elämään (”ei
 kotiseurakkaus silti katoa, sydämessä hima
 aina vanha kunnon Matola”). Hima eli koti
 löytyy Matinkylästä ja laajemmin Espoosta,
 kuten Kilosta. Fyysisestä paikasta rakentuu
 koetun ja nähdyn kautta koti, johon voi ko-
 kea yhteenkuuluvuutta, vaikka paikasta olisi
 ollut erossa pidemmänkin aikaa tai paikka oli-
 si muuttunut vuosien varrella. Vahvalla ase-
 moinnilla hyperpaikalliseen sijaintiin Phunky
 Mr. Olavin esitys kiinnittyy sekä räpin globaa-
 lin paikalliskerronnan jatkumoon että raken-
 taa autenttisuutta espoolaisessa kontekstissa.

Phunky Mr. Olavi jatkaa hieman humoris-
 tiseen sävyyn myös omista saavutuksistaan
 kertomista:

– – sävelsin Kartanovolvon, se oli listaykkösenä
 muttei niistä rahoist jäljel mitään enää
 kulutettu loppuun viimeinenkin sentti
 mutta kotiasiat on kunnossa ja vesi hieno ele-
 mentti¹³
 liemet on omat, darrat on kovat
 todistus fikas pitäny duunis ekat palkalliset
 lomat – – .

(Phunky Mr. Olavi 2019: *Matinkylästä maailmalle.*)

Kartanovolvo on MCP:n ja Kimbon eli lato-kaskelaisen räppiduoon vuodelta 2017 oleva kappale, johon Phunky Mr. Olavi teki biitin. Todistus taas viittaa artistin valmistumiseen korkeakoulusta ja työllistymiseen, sekä näihin perinteisesti liittyviin etuoikeuksiin. Rääpäri boustailee¹⁴ räpille ominaisin keinoin oman elämänsä tapahtumista ja kehystää ne Matinkylä-Olarille ominaisella humalahakuisella sanastolla (ks. Saaristo 2019; Yle 2023). Kertosäkeessä artisti korostaa eroa kotiseudusta, johon tuntee yhä yhteenkuuluvuutta:

Matinkylästä mä lähdin maailmalle
soundi kuuluu aina maan alle
Matinkylästä mä lähdin maailmalle
Sitä hyvää kaupunkii edustan
Matinkylästä maailmalle soi
Espoo gangsta funk
(Phunky Mr. Olavi 2019: *Matinkylästä maailmalle.*)

Maanalainen eli underground määrittyy esimerkiksi olariräppäreiden puheessa listahittien ulkopuoliseksi toimintakentäksi, jossa tekijät toimivat. Olarilaiset tunnetaan viittauksistaan ”ehdottoman maanalaiseen”, joka on painettu mainoslauseeksi myös olarilaisen räppäriin Setä Koposen johtaman Olarin Panimon olutpulloihin. Tuomalla sanoituksissa esiin ”maan alle kuuluvan soundin”, Phunky Mr. Olavi viittaa sekä räpin kansainvälisiin autenttisuuskusteluihin että Suomen tasolla käytyihin räpin autenttisuusmäärittelyihin.

Olarilaisten vaikutus näkyy Phunky Mr. Olavin esityksissä laajemminkin, sillä sanoitukset sisältävät usein olariräpille ominaisia elementtejä, kuten päihteenkäytön kuvaimista ja ostoskeskusten läheisyydessä oles-

kelua. Phunky Mr. Olavi on myös tehnyt yhteistyötä olarilaisten räppäreiden kanssa. Olarilaisten termien käyttö on artistin tietoinen valinta nostaa esityksen autenttisuutta paikallisen kiteymän kautta. (Saaristo 2019, 47–48; ks. myös Westinen & Rantakallio 2019: 126–127.) Samalla viittaaminen on osa yhteisöllisyyden kokemusta, jota ainakin matinkylä-olarilaiset artistit kertovat kokevansa. Kertosäkeistön lopun boustailu (”Sitä hyvää kaupunkii edustan, Matinkylästä maailmalle soi Espoo gangsta funk”) paaluttaa espoolaisuuden osaksi maailmanlaajuista genreä, jonka pohjana on paikallinen osaaminen.

Stereotyyppien Espoo

Tapsamane tarkastelee *Espoo*-kappaleessa espoolaisuutta esimerkiksi stereotyyppien kautta. Espoo on tunnettu ja osin myös brändätty kaupunkilaisten koulutustason mukaan ja kansallisesti espoolaiset nähdään keskiluokkaisina ja suhteellisen hyvinvoivina ihmisinä (Kolbe 2000, 176; Espoon kaupunki 2022). Espoolaisuuden stereotyypeiksi lasketaan ainakin suomalaisessa viihdesisällössä, kuten sosiaalisessa mediassa ja sketseissä, myös autoilu sekä aktiivinen osallistuminen lähialueen politiikkaan ja suunnitteluun. Moni espoolainen tunnistaa käsitykset ja käyttää niitä itseironisessa kontekstissa esimerkiksi puhuessaan kotikaupungistaan, vaikka ei itse edustaisikaan juuri näitä puolia espoolaisuudesta.

Rap-sanoituksissa paikka ja status määrittävät vertailun ja erilaisten rajanvetojen kautta.

Vertailu sekä dissaaminen ja boustaaminen ovat räpin sisältöjen peruselementtejä, joilla pyritään viestimään esimerkiksi henkilökohtaisista ominaisuuksista, oman yhteisön positiivisista puolista tai eri asuinalueiden sosioekonomisista eroista ja epätasa-arvosta. Käytännöt siirtyvät yli valtion rajojen ja muodostavat uudenlaisia tulkintoja paikallistuesaan yhteisöihin (Androutsopoulous & Scholz 2003; Nietzsche 2013). Tapsamane on tietoinen espoolaisuuden ennakkokäsityksistä ja räpin kerrontatavoista. Artisti esittelee käsityksiä kappaleessa muiden artistien kanssa useampaan otteeseen. Esimerkiksi varallisuuserot¹⁵ kaupungin sisällä sekä verrattuna naapurikaupunkiin näkyvät kappaleen alkupuolella:

Tos asuu rikkaat tos asuu köyhät
Tossa on S-marketin piha, pöydät
Kävele tonne ni kukkaa löydät
Mä tuplaa nauhat ja putsaan höylät.
Lähiöö lähion perää,
Kauniaisissa väännetään nenää
Oon melkee jo lähteny vetää
Halveksutaa taas huomioo herätetää – –.
(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Espoo-kappaleessa Tapsamane lisää espoolaisen varallisuuden vertailukohdaksi Kauniaisen, joka tilastoissa sijoittuu Suomen rikkaimmaksi kunnaksi (Tilastokeskus 2018). Kauniaisten erikoinen sijainti kaupunkina kaupungin sisällä aiheuttaa paljon vertailua suhteessa ympäröivään Espooseen ja näkyvin vertailukohta on juuri varallisuus. Espoolaisessa räpissä vertailu kohdistuu myös muihin naapurikaupunkeihin, kuten Helsinkiin ja Vantaaseen. Kauniaisten rooli rajoittuu kui-

tenkin vain varallisuuden ja asenteiden esittämiseen. Kun Tapsamane räppää siitä, miten ”Kauniaisissa väännetään nenää”, hän viittaa sekä varallisuuteen että luokkaan kategorioina, mitä tarkastellessa Lähderannasta kotoisin olevat espoolaiset nähdään esityksen sisällä ja Kauniaisista katsottuna vähempiarvoisina. Kappaleessa Kauniaisten roolina on esittää halveksuvaa katsetta, jota esityksessä käsitellään sekä ulkopuolelta katsovana (”Kauniaisissa väännetään nenää”) että omaan kotiseutuun liittyvänä kritiikkinä (”oon melkeen jo lähteny vetää”).

Varallisuuteen liittyvä asemointi on tuttua hiphop-kulttuurin kautta käsiteltävistä teemoista, joissa varakkuus nähdään sekä tavoiteltavana että ongelmallisena kokonaisuutena. Rääsyistä rikkauteen -teemat ovat osa yhdysvaltalaista menestymistarinaa, mutta myös monissa maissa räppäreiden toive työllistymisestä ja rikastumisesta. Vaikka monet artistit myös Suomessa toivovat saavansa toimeentulon musiikin tekemisestä, valtio tukee Suomessa esimerkiksi kansalaisten työttömyyskausia ja avustaa muun muassa ammattiin opiskelua erilaisten tukimuotojen kautta. Suomessa asuvat artistit kokevat hyvin erilaista painetta menestyä, sillä musiikilla ei Suomessa useinkaan onnistuta ansaitsemaan miljoonaomaisuutta. Tähän mennessä haastattelemini artistien näkökulmasta suurempi motivaatio tehdä musiikkia onkin useimmiten hauskanpito ja yhteisöllisyys (ks. Saaristo 2019, 21–22, 24, 28).

Espoolaisessa räpin maailmassa varallisuus näyttäytyy suoran kritiikin kohteena sekä parodioituna, kuten *Westendiläisiä unelmia*



Westendiläisiä unelmia -musiikkivideosta. Vasemmalta oikealle MCP, Kimbo, Kristo ja Phunky Mr. Olavi. Valok. Amadeus Lordevaux.

-kappaleessa (2018). Musiikkivideolla tehdään pilaa espoolaisesta rikkaudesta käyskentelemällä kartanomaisemissa, heiluttelemalla setelitukkoja ja boustailemalla suurista rahamääristä. Espoolaisuuden parodian lisäksi kappale käyttää ylirajaisia, räpin musiikkivideokuvastolle tyypillisiä tapoja esitellä luksuselämää, jossa tarkoitus on korostaa varallisuutta muille. Rikkauksia toistetaan usein kalliiden esineiden ja omistamisen kautta, kuten luksusautojen, kellojen tai harrastusten näkymisenä musiikkivideoilla ja hintavien vaatemerkkien mainitsemisena sanoituksissa. Se, miten niin kutsuttu fleksaaminen¹⁶ eli leveily tulkitaan, riippuu yleisön tulkintakehyksestä ja tietotaidosta. Espoon kontekstissa

leveily tapahtuu rakentamalla varallisuuden huipentumaksi Westend, jota kappaleessa kutsutaan leikkisästi ”Wessuksi”. Westendiläisyys tosin värityy räpin genretyypillisillä kuvauksilla valtavista koruista ja seteleiden heittelystä. Espoon rikkaista tehty tutkimus taas viittaa siihen, että varallisuutta pyritään joissain määrin peittelemään ja keskusteluisa korostetaan elämän tavallisuutta (Kantola 2022). *Westendiläisiä unelmia* onkin ensisijaisesti parodia varallisuudesta, jota tarkastellaan räpin keinoin.

Varallisuuden vertailu ja varakkuudella boustailu huumorin avulla näkyy myöhemmin *Espoo*-kappaleessa toisen räppäriin, apen, toimesta:

-- Nolla kaks seittemä kaks nolla
Swägistelen purjeveneellä, sä jollal.
Alright, let's go, mikä muukaa ku Espoo --.
(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Räpin kuvastossa apen mainitsema veneily yhdistyy tulkintani mukaan rikkaiden huvitteluun ja juhlintaan liittyvään toimintaan. Artistin tulkinta espoolaisesta vauraudesta kietoutuu huumorin keinoin kahden hyvätuoloisen ihmisen vertailuun ja päätyy ehkä hie-
man ironiseen lopputulemaan espoolaisesta köyhyydestä, jossa varaa on "vain" jollaan: mitä muutakaan Espoo voisi olla.

Varallisuuden, sosiaalisen statuksen ja hyväksytyn käytöksen intersektioon osuu nähdäkseni myös kritiikki siitä, mitä espoolaisissa kodeissa tapahtuu suljettujen ovien takana. Tapsamane räppää:

-- Valkokauluksii kaikkialla
Ikea-matot on lattialla
kaikki esittää kunnollisii
mut kerral vedetään pullo giniä --.
(Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019: *Espoo*.)

Räpin viestintää tunteva kuulija tunnistaa tyylikeinot, fraasit ja teemat, ja osaa yhdistää ne vallalla oleviin keskusteluihin hiphopin ja käsiteltävien teemojen, kuten paikallisuuden risteyksessä (Forman 2002; Rantakallio 2019; Saaristo 2023). Tuomalla päihteidenkäytön teeman kodin sisäpuolelle Tapsamane sekä kommentoi kansallista stereotypiaa suomalaisesta juomakulttuurista että vetoaa räpin ker-
ronnan kiteymiin päihteiden käytöstä ja sen moralisoinnista. Folkloristi Satu Apo (2001,

251) on todennut, että alkoholin käytön ja sen ongelmallisuuden määrittely on kulttuurisidonnainen asia. Räppäämällä "hyvän kodin" piilottavan sisälleen rajun alkoholiongelman Tapsamane haastaa kuvan hyväkäytöksisestä ja onnellisesta espoolaisuudesta. Kappale kuvaakin mielenkiintoisella tavalla Espoon sosiaalisten ympäristöjen eroja ja sitä, miten eri tavalla menestynyt elämä määrittyy nuorten aikuisten tekemissä sanoituksissa. Apon määritelmä kulttuurisidonnaisesta moralisoinnista aktivoituu Tapsamanen sanoituksissa, joissa nuorten käytös julkisissa tiloissa nähdään ongelmallisena, vaikka samanlainen todellisuus voi olla läsnä myös yhteiskunnassa arvostettujen jäsenten perhepiirissä. Sanoitukset kritisoivat keskiluokkaisen unelman, eli onnellisen perhe- ja työelämän sekä sopivasti varallisuutta hankkineen odotetta, joka ei välttämättä toteudu espoolaisissa kodeissa. Samalla se kuitenkin on espoolaista yhteisöllisyyttä lisäävä kappale, kuten Tapsamane kuvaa:

TM: -- siin itse asias oli se, minkä takii se on törkeen hieno biisi, on se et se on samaan aikaan tosi vahvasti niinku [yhteis]henkeä kasvattava [biisi], samaan aikaan antaa kritiikin et se ei oo mikään sinisilmäinen et me ollaan Espoost me ollaan vitun jonnei, vaan silleen et, me ollaan Espoost, niinku tällast tääl on --. (Haastattelu 1.)

Päihteistä ja seksuaalisesta kuvastostaan tunnettu olariräp saa lisämerkityksiä Phunky Mr. Olavin kappaleessa *Ostarilla*. Artisti syven-
tää räpin ja paikan yhteyttä sitomalla itsensä osaksi alkoholia kuluttavaa joukkoa ja näin paikallista Matinkylä-Olarin räppiskeneä:

– – itekin melkosen rapeissa tiloissa, turvotus mitataan kiloissa
tyhjätyt tölkit odottamas kotona juominkipelinä kasatuis pinoissa
hikinen tuntuma ihan ku trooppisten eläinten talossa
liskoja puskemas niskalle jokasen kulmauksen takana vaikka oon suorassa auringonvalossa – –.
(Phunky Mr. Olavi: *Ostarilla* 2022.)

Kertomalla alkoholikäytöstä raflaavaan sävyyn Phunky Mr. Olavi viittaa paikallisen räpin kuvastoon ja yleisiin teemoihin. Päiheteidenkäytön tavat tulevat näkyville ”rapeina tiloina” ja tölkkien määränä. Seuraavan päivän olotilaa kuvataan viittaamalla pitkäksi venyneen juomaputken jälkeisen tilaan, liskojen yöhön, joka ilmenee häiritsevinä oireina (”liskoja puskemas niskalle jokasen kulmauksen takana vaikka oon suorassa auringonvalossa”). Sanoitukset luovat autenttisuutta, joka rakentuu alueen ja yhteisöjen tapojen tuntemiselle, kuten olariräpin ominaiselle kuvastolle. Lähes kaikkea sanoituksissa esiintyvää käsitellään olariräpissä huumorin kautta. (Saaristo 2019; ks. myös Liesaho 2004; Yle 2023.) Kun käsitelimme espoolaisen räpin määritelmää, Phunky Mr. Olavi nosti esiin pitävänsä olarilaisen SLT:n eli Suomi Lyriikkaa Tuotannon musiikkia aitona espoolaisena räppi-identiteettinä. Kun kysyin häneltä mitä aitous hänelle merkitsee, artisti vastasi: ”Sitä että tehdään musiikkia siitä mitä nähdään siitä mitä tehdään, siitä mistä ollaan kuultu – –.” (haastattelu 2.). Aitous määrittyy Phunky Mr. Olavin puheessa eräänlaiseksi oman kokemuksen kuvaamiseksi, vaikka artisti toisaalla haastattelun aikana totesi itekin tekevänsä sa-

noituksistaan mielenkiintoisempia lisäämällä tai muokkaamalla tapahtumia.

Artisti jatkaa alkoholiteemaa sitomalla tapahtumat tiiviisti menneeseen ja paikkaan:

– – aikana EOP, ennen ostarin purkamista kosteista viljasista koostu monen ostoslista useemmista kannettavista mäyris- tai kalenteri-pohjasista
jotka kallioilla saattoi kurkkuun viskaa aamun koiton aikaan ostari nukkui enintään joitakin tunteja
kunnes taas sarjassa stobeja terdellä nousi ku läheisel salilla puntteja – –.
(Phunky Mr. Olavi: *Ostarilla* 2022.)

Phunky Mr. Olavi käyttää useita olueen viittaavia sanoja, joissa hahmotellaan hieman runollisesti juomien kokoa ja stobet eli tuopit nousevat ostoskeskuksen ravintoloiden terasilla yhtä innokkaasti kuin painot kuntosalilla. Sanoitukset ovat vahvasti liioiteltuja kuvauksia, mutta kertovat samalla Matinkylän ostoskeskuksessa eletystä elämästä. Näin ostoskeskuksesta on tehty eräänlainen vedenjakaja, joka kuvastaa aikaa ennen ostarin purkua ja sen jälkeen. Ylen *Puoli Seitsemän* -ohjelmassa Phunky Mr. Olavi kuvasi ostarin monikana-vaista dokumentointia paikallishistorian talentamiseksi, joka säilyy artistin sanoituksissa ja videoilla (Yle 2022).

Molemmat haastattelemani artistit räppäävät genretyypillisesti paikallisesti merkittävistä asioista. Phunky Mr. Olavi kertoi haastattelussa paikallisuuden kuvaavan hänelle aitoutta, jota Tapsamane taas kuvaa sanalla ”totuus”. Molemmat kertoivat kuvaavansa todellisuutta, jota he näkevät ympärillään ja

jota he itse kokevat. Määrittelyt nojaavat osin hiphopin globaaleihin käsityksiin paikasta ja yhteisöistä sekä niihin liittyvistä autenttisuuskäsityksistä, joita luonnehtivat odotukset omakohtaisesta kerronnasta ja kotiseudun esiintuomisesta (mm. Forman 2002; Westinen 2014; Rantakallio 2019; Westinen & Rantakallio 2019, 124). Aitous sitoutuukin monimutkaiseen tasapainotteluun henkilökohtaisen eletyn ja nähdyn kokemuksen sekä viihdyttävän kokonaisuuden välillä⁷. Espoolaiset käsitykset paikallisuudesta ja siihen liittyvistä ilmiöistä punoutuvat yhteen ylitraajaisen elementtien kanssa muodostaen omanlaisensa tulkinnan espoolaisuudesta.

Ylitraajaisen kotiseudun tulkintoja

Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin kappaleet ovat esimerkkejä siitä, miten paikallisuus näkyy osana räpin ylitraajaista kokonaisuutta. Paikallisuus on yhtä aikaa henkilökohtaista, yhteisöllistä ja kansallista, ja sen merkityksiä käsitellään räpin genretyypillisiä konventioita noudattaen. Konventioihin on vuosien saatossa rakentunut sisään myös moninaisia käsityksiä räpin kotiseudusta, jotka määrittävät useimmiten hiphop-kulttuurin lähiökäsitysten kautta. Kertomalla omasta lähiöstään ja yhteisöstään artistit liittävät itsensä samalla kertaa sekä ylitraajaisen räpin kertojien jatkumoon että osaksi paikallista skeneä. Ylitraajaiset tavat kertoa paikasta ja paikallisuudesta kietoutuvat molempien sanoituksissa ja videoissa paikallisiin mielikuviin, kokemuksiin ja merkityksenantoihin. Kotiseutuun ylitraajaisuus

kiinnittyy henkilökohtaisen kokemuksen tai arjen kautta, joka muokataan sanoituksiin sopivaan muotoon. Tässä artikkelissa kotiseutu määrittyykin henkilökohtaisiksi kokemuksiksi paikallisuudesta ja yhteisöistä, joissa yksilö kokee yhteyttä paikkaan ja muihin alueella vaikuttaviin ihmisiin. Ylitraajainen kotiseutu taas rakentuu artistien kerronnassa hyperpaikallisista asioista, genretyypillisiä keinoja käyttäen.

Artikkelia varten haastatelluilla artisteilla kokemukset ja kertomukset kotiseudusta olivat pääosin paikkaan sitouttavia, mutta eivät aina positiivisia. Espoolaiset stereotypiat keskiluokkaisista tai rikkaista menestyjistä tarjoavat Tapsamanen ja Phunky Mr. Olavin sanoituksissa ja videoilla kohteen kotiseudun kriittiselle tarkastelulle. Samalla ne antavat vertailukohdan artistien kuvaamille, rosoisille todellisuuksille, joihin törmätään esimerkiksi suomalaisen mediakuvaston, kuten paikallisuutisten tai elokuvien kotiseutukuvauksissa edelleen harvemmin. Kriittisillä puheenvuoroilla räppärit muokkaavat käsityksiä omasta kotiseudustaan ja Espoo saa keskusteluissa uusia sävyjä, jotka eivät aina kelpaa kaupungin virallisiin mainoksiin tai päädy julkisuuteen positiivisessa valossa. Kotiseutu on silti ja juuri siksi artisteille tärkeä ja rakas paikka, jossa elämän nurja puoli saa näkyä myös ilon ja huumorin kautta. Hiphopin lähiökeskustelut tulevat esiin juuri kriittisissä sanoituksissa ja toisaalta kotiseuturakkautta korostavissa teksteissä. Artikkelit vahvistaakin viime vuosien lähiötutkimusten kokonaiskuvaa siitä, miten paljon moninaisempana lähiön asukkaat itse näkevät kotiseutunsa kuin aluetta ulkopuo-

lelta kehittävät asiantuntijat (mm. Junnilainen 2019; Luhtakallio & Mustranta 2017). On myös huomion arvoista mainita, että uusimman sukupolven räppärit ovat onnistuneet haastamaan esimerkiksi aiemmin totuttuja identiteetikategorioita ja Suomessa tehdyn räpin tekijöiden valkoisuuden oletusta, kun tarkastellaan koko Suomen räppiskenejä (mm. Rantakallio & Strand 2021; Westinen 2023; Westinen 2019; Kelekay 2019).

Autenttisuus rakentuu artikkelissa analysoimissani sanoituksissa paikallisuuden kuvausten ja kerronnan kautta, mikä vastaa hiphopin aitona olemisen ja toimimisen ihannetta. Stereotypiaan uskominen tai sen kriittinen tarkastelu on kiinni kuulijan vastaanotosta ja reaktioista. Tutkimalla paikallisuuden määrittelyjä omaehtoisten ja ylirajaisien kulttuurien kautta voidaan ymmärtää syvemmin sitä, miten ja millä tavoin yksilö kiinnittyy alueisiin monipaikkaisten kotiseutukäsitysten ja -identiteettien aikakaudella. Myös kaupunkikehittämisen ja yhteisöllisyyden rakentumisen näkökulmista olisi huomion arvoista tunnistaa hiphop-kulttuurissa ja erityisesti räpissä sanoitetut, paikkaan kiinnittymisen motiivit, sillä ne vaikuttavat nuorten sukupolvien käsityksiin siitä, keiden ääni saa kuulua ja keiden toiveet otetaan huomioon kenenkin kotiseudulla. Tarkastelemalla kotiseutua ja paikallisuutta ylirajaisuuden ja nykykulttuurin tuotteiden kautta voidaan löytää uudenlaisia näkökulmia yhteisöllisyyteen ja syitä jäädä tiettyyn paikkaan lähtemisen sijaan.

VIITTEET

- 1 Hiphop-kulttuuri on Yhdysvalloissa muodostunut, monikulttuurisen taustan omaava nykykulttuurin muoto, jonka neljänä pääelementtinä pidetään DJ-toimintaa, räppäämistä (tai MC:nä toimimista), graffiteja ja breakdancea (mm. Chang 2008; Mikkonen 2004).
- 2 Seuraan hiphop-tutkija Murray Formanin käyttämää kirjoitustapaa sanan *neighbourhood* lyhentämisessä, sillä sanan merkitys viittaa juuri lähiöön, eikä hood-sanan muihin merkityksiin. *Hood* on kirjoitusasultaan melko vakiintunut hiphop-tutkimuksen kansainvälisellä kentällä. (Ks. Forman 2002; Oravcová 2013.)
- 3 Seuraan Venla Sykärin artikkelissa *Sitä kylvät, mitä niität. Suomenkielinen improvisoitu rap ja komposition strategiat* käyttämää kirjoitustapaa rap-alkuisista sanoista kuten rap, räpätä ja räppäri. Musiikinlaji kirjoitetaan perusmuodossa kuten englanninkielinen alkuperäissana, mutta taipuessaan se seuraa suomen kielen kielioppia. (Sykäri 2014, 11.)
- 4 Taustabiiteissä voidaan käyttää esimerkiksi kaupungille ominaisia ääniä, kuten metron tai junan saapumista laiturille tai puheensorinaa kahviloissa tai kaduilla.
- 5 Ks. esim. Strand 2008; Salmela 2018; Pöyhönen 2018; Roine 2020; Sánchez-Garibay 2021.
- 6 Skene tarkoittaa yleisesti saman henkistä yhteisöä tai ryhmää, joka jakaa yhteisen mielenkiinnon kohteen. Skenen jäsenillä on usein tietoa tai taitoja, joita arvostetaan ryhmän sisällä. Termi on vakiintunut käyttöön esimerkiksi erilaisissa musiikkia kuuntelevissa yhteisöissä, kuten suomiräppiskenessä. (ks. Paananen 2011.)
- 7 Kiteymillä tarkoitetaan *Tieteen termipankin* mukaan esityksen toistumisesta johtuvaa esityksen pysyvää tai saman kaltaisena toistuvaa muotoa (Tieteen termipankki 9.3.2023: Folkloristiikka:

- Kiteytyminen). Tutkimuksessani kiteymät kuvaavat myös sanojen sisällön jääytymistä kulttuurin sisällä. Esimerkiksi olarilaisten ”ehdotoman maanalaista” -lausahdus on sisällöltään ja muodoltaan kiteytynyt kokonaisuus, joka viittaa juuri olarilaiseen tapaan tehdä räppiä Olarissa. Se kuitenkin kuvaa myös räpille tärkeän autenttisuuden laajempaa ymmärrystä ja ruohonjuuritason tekemisen merkitystä globaalisti kulttuurin sisällä.
- 8 Autenttisuuskusteluja on tutkittu muidenkin nykykulttuurin ilmiöiden kohdalla, kuten stand up -komiikan yhteydessä (esim. Lindfors 2023, 206–212). Keskityn tässä artikkelissa kuitenkin ennen kaikkea räpin konventioiden kautta tuotettuihin autenttisuuksiin (mm. McLeod 1999; Rose 1994; Rantakallio 2019; Kelekay 2019; Westinen & Rantakallio 2019).
 - 9 Osallistuessani paneelikeskusteluun Jyväskylän Yläkaupungin yö -kaupunkifestivaaleilla toukokuussa 2022 panelistina mukana toiminut räppäri Rekami hämmästeli sitä, miten kuulijat olettavat automaattisesti sanoitusten olevan hänen omasta elämästään. Rekami kertoi kirjoittavansa sanoituksiin sekä omia, tuttujensa että keksittyjä kokemuksia. Myös räppäri Jay-Z on todennut haastatteluihinsa sanoitusten olevan totta vain hyvin rajallisesti.
 - 10 Esim. paikan teemoista Forman 2002; kriittistä huomioista esim. Rose 1994; Gungör & Loh 2003.
 - 11 HOAS on lyhennys Helsingin seudun opiskelija-asuntosäätiöstä.
 - 12 Kansanhuumorin käytöstä vallan kritiikkinä ja kiistämisen kulttuurina mm. Knuutila 1992, erit. 71–75; ks. myös Saaristo 2019, 36–39.
 - 13 Kiitän toista arvioitsijaa siitä, että hän huomasi kyseisen sanoituksen viittaavan *Kummelit*-ohjelman Sporttivarti-sketsiin, josta on tullut uudelleen suosittu sosiaalisen median meemiversioiden johdosta.
 - 14 Boustailu tarkoittaa itsensä kehumista ja dissaaminen haukkumista tai panettelua (ks. Androustopoulos & Scholz 2002, 16; Sykäri 2019a, 56, 62, 73).
 - 15 Espoolainen varallisuus on tässä kontekstissa moninainen käsite, sillä Espoossa on sekä Suomen rikkaimpia että köyhimpiä asuinalueita. Tapsamane käsittelee kappaleessa espoolaisen keskiluokkaisuuden odotetta suhteessa näkemäänsä moninaisempaan todellisuuteen, jossa espoolaisuus on yhtä aikaa sekä rikas että monin tavoin rikkiäinen sosiaalinen tila. Phunky Mr. Olavi käsittelee varallisuutta useassa kohdin ironisen huumorin keinoin, kuten puhuessaan ”Kiloforniasta” tai räpäessä Westendistä.
 - 16 Fleksaamisella tarkoitetaan useimmiten levelyä, joka näkyy esimerkiksi varallisuuden osoittamisena kuten kalliiden vaatteiden ja asusteiden esittelyinä. Sanaan liittyy usein ylpeilyn ja huomiohakuisuuden elementtejä. Fleksaaminen on osa rap-videoissa käytettävää kuvastoa.
 - 17 Autenttisuutta voi olla myös täysin keksitty tarina, jos se viihdyttää kuulijoita ja kiinnittyy muihin autenttisuuden elementteihin. Hyvä esimerkki tällaisesta autenttisuuden tavasta on sodankyläläisen räppäriin Stepan kappale *Lastenlaulu* (2010), jossa groteskiksi muuttuvassa tarinassa seikkailee useita eläimiä, jotka puhuvat, käyvät kaupassa, uhkailevat ihmisiä ja kutsuvat kertojan mukaan seikkailuihin. Liiottelu on niin alleviivattua, että jo kappaleen nimi viittaa keksittyihin elementteihin. Samalla kerroksen tapa on kuitenkin ominainen Stepan kertojaäänelle ja vahvistaa hänen autenttisuuttaan, jossa määrittelevinä tekijöinä ovat tarinankerronnan vivahteikkaus sekä huumorin käyttö.

AINEISTO

HAASTATTELUT

Haastattelu 1. Tapsamane. Espoo 16.11.2021. Haastattelijana Annukka Saaristo. Kesto 90 minuuttia. Tallenne tekijän hallussa.

Haastattelu 2. Phunky Mr. Olavi. Espoo 9.2.2022. Haastattelijana Annukka Saaristo. Kesto 1 tunti 27 minuuttia. Tallenne tekijän hallussa.

MUSIIKKI

E.P.M. 2018. *Westendiläisiä unelmia*. Espoo, Olavin Labra. <https://www.youtube.com/watch?v=0-33Q1KPLvMY> (Katsottu elokuussa 2023.)

Phunky Mr. Olavi 2019. Matinkylästä maailmalle. Albumilla *Matinkylästä maailmalle*. Espoo, Olavin Labra. <https://www.youtube.com/watch?v=rxQyjcruwVI> (Katsottu elokuussa 2023.)

Phunky Mr. Olavi 2022. *Ostarilla*. Espoo, Olavin Labra.

Tapsamane feat. ape & Papa Special 2019. Espoo. Albumilla *Tässä mun naamari, ole hyvä*. Espoo, TREEEEEEENIIIIIS.

MUU AINEISTO

Yle 2022. *Puoli Seitsemän* 19.12.2022. <https://areena.yle.fi/1-51003030> (Katsottu elokuussa 2023.)

Yle 2023. Espoo – Olari 21, läpällä mut tosissaan. *Mist sä tuut?* 21.3.2023.

KIRJALLISUUS

Androutopoulos, Jannis 2003. Einleitung. Teoksessa Jannis Androutopoulos (toim.), *HipHop: Globale Kultur – lokale Praktiken*. Bielefeld, transcript Verlag, 9–23.

Androutopoulos, Jannis ja Scholz, Arno 2002. On the recontextualization of hip-hop in European speech communities: a contrastive analysis of rap lyrics. *PhiN – Philologie im Netz* 19, 1–42. <http://web.fu-berlin.de/phn/phn19/p19t1.htm> (Luettu marraskuussa 2022.)

Androutopoulos, Jannis ja Scholz, Arno 2003. Spaghetti Funk: Appropriations of Hip-Hop Culture and Rap Music in Europe. *Popular Music and Society*, Vol. 26, No. 4, 2003, 463–479.

Apo, Satu 2001. *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisen kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Helsinki, SKS.

Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Auslander, Philip 2004. Performance Analysis and Popular Music: A Manifesto. *Contemporary Theatre Review*, 14:1, 1–13.

Backström, Heidi ja Hakanen, Laura 2021. *Kyyry: kirja kotiseutuvieraudesta*. Helsinki, Avain.

Bennett, Andy 2000. *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place*. New York, Macmillan Press Ltd.

Chang, Jeff 2008. *Can't Stop Won't Stop. Hiphopsukupolven historia*. Helsinki, Like.

Espoon kaupunki 2022. Tietoa Espoosta. Espoon kaupunki. <https://www.espo.fi/fi/espoon-kaupunki/tietoa-espoosta> (Luettu marraskuussa 2022.)

Forman, Murray 2002. *The Hood Comes First: Race, Space, and Place in Rap and Hip-Hop*. Middletown (Conn.), Wesleyan University Press.

- Forman, Murray 2021. “Things Done Changed”: Recalibrating the Real in Hip-Hop. *Popular music and society* 44:4, 451–47. <https://doi.org/10.1080/03007766.2020.1814628>
- Graves Steven 2009. Hip Hop: A Postmodern Folk Music. Teoksessa Ola Johansson ja Thomas L. Bell (toim.), *Sound, Society and the Geography of Popular Music*. Surrey, Ashgate, 245–260.
- Grünzweig, Walter ja Nitzsche, Sina A. (toim.) 2013. *Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows*. Zürich, LIT.
- Grönstrand, Heidi, Kauranen Ralf, Löytty, Olli, Melkas, Kukku, Nissilä, Hanna-Leena & Pollari, Mikko 2016. Johdanto. Teoksessa Heidi Grönstrand, Ralf Kauranen, Olli Löytty, Kukku Melkas, Hanna-Leena Nissilä & Mikko Pollari (toim.), *Kansallisen katveesta – Suomen kirjallisuuden yllirajaisuudesta*. Helsinki, SKS, 7–37.
- Güngör, Murat ja Loh, Hannes 2003. »Wir schreien null-sechs-neun«: Ein Blick auf die Frankfurter Szene. Teoksessa Jannis Androustopoulos (toim.), *HipHop: Globale Kultur – lokale Praktiken*. Bielefeld, transcript Verlag, 43–63.
- Hilamaa, Heikki ja Varjus, Seppo 2004. Hiphop: Pohjoinen ulottuvuus. Teoksessa Pekka Gronow, Jukka Lindfors & Jake Nyman (toim.), *Suomi Soi 2. Rautalangasta Hiphoppiin*. Helsinki, Tammi, 193–203.
- Junnilainen, Lotta 2019. *Lähiökylä – Tutkimus yhteisöllisyydestä ja eriarvoisuudesta*. Tampere, Vas-tapaino.
- Kantola, Anu 2022. Hyvätuloiset: globaalien talousten etujoukko. Teoksessa Anu Kantola, Sanna Aaltonen, Lotta Haikkola, Lotta Junnilainen, Eeva Luhtakallio, Pauliina Patana, Joonas Timonen & Pekka Tuominen. *Kahdeksan kuplan Suomi. Yhteiskunnan muutosten syvät tarinat*. Helsinki, Gaudeamus, 29–60.
- Kelekay, Jasmine 2019. Too Dark to Support the Lions, But Light Enough for the Frontlines: Negotiating Race, Place, and Nation in Afro-Finnish Hip Hop. *Open Cultural Studies* 2019, 3, 386–401. <https://doi.org/10.1515/culture-2019-0033>
- Kelekay, Jasmine 2022. “We’re Not All Thugs in the East” The Racial Politics of Place in Afro-Finnish Hip Hop. Teoksessa Josephine Hoegaerts, Tuire Liimatainen, Laura Hekanaho & Elizabeth Peterson (toim.), *Finnishness, Whiteness and Coloniality*. Helsinki, Helsinki University Press, 207–238. <https://doi.org/10.33134/HUP-17>
- Kelley, Robin 2006. Foreword. Teoksessa Dipanita Basu ja Sidney Lemelle (toim.), *The Vinyl Ain’t Final: Hip Hop and the Globalization of Black Popular Culture*. London, Pluto, xi–xviii.
- Paananen, Laura 2011. Sananselityksiä: skene, hipsteri, ja indie. *Kielikello* 3/2011. <https://www.kielikello.fi/-/sananselityksia-skene-hipsteri-ja-indie> (Luettu kesäkuussa 2023.)
- Knuuttila, Seppo 1992. *Kansanhuumorin mieli: Kas-kut maailmankuvan aineksena*. Helsinki, SKS.
- Kolbe, Laura 2000. Myyttinen menneisyys, jota ei ole – ”suo kuokka ja Espoo”. Teoksessa Tuomas Nevanlinna ja Jukka Relander (toim.), *Espoo. Tötuus Suomesta*. Helsinki, Tammi, 169–187.
- Korkman, Seppo 2018. Matinkylän vanha ostari katoaa katukuvasta ensi kesänä – Tilalle 200 asuntoa. *Länsiväylä.fi* 7.10.2018. <https://www.lansivayla.fi/paikalliset/1352832> (Luettu marraskuussa 2022.)
- Kovač, Rok 2013. Hip-Hop Ain’t Dead – It’s just Emigrated: Rap Music and Nationalism in Bosnia and Herzegovina. Teoksessa Walter Grünzweig ja Sina A. Nitzsche (toim.), *Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows*. Zürich, LIT, 291–306.
- Kärjä, Antti-Ville 2011. Ridiculing rap, funlandizing Finns? Humour and parody as strategies of securing the ethnic other in popular music. Teoksessa Jason Toynbee ja Byron Dueck (toim.), *Migrating music*. London, Routledge, 78–91.

- Kärjä, Antti-Ville 2019. Suomiräppiä ennen suomiräppiä: suomalainen rap ja historiallinen poliittisuus. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja tekijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 89–123.
- Liesaho, Jan 2004. Tiedettä, taidetta ja satuja – Lähiö suomalaisessa rap-musiikissa. Teoksessa Petri Paju (toim.), *SAMAAN AIKAAN TOISAALLA... Nuoret, alueellisuus ja hyvinvointi. Nuorten elinolot -vuosikirja IV*. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 132–143.
- Lindfors, Antti 2023. Stand up -komiikka ja kiusallinen yhteys. Teoksessa Kaarina Koski ja Tuomas Hovi (toim.), *Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuuriin*. Helsinki, SKS, 202–225. <https://doi.org/10.21435/tl.279>
- Luhtakallio, Eeva ja Mustranta Maria 2017. *Demokratia suomalaisessa lähiössä*. Helsinki, into.
- Lähdesmäki, Tuuli, Thomas, Suzie & Zhu, Yujie 2019. Introduction. Heritage and Scale. Teoksessa Tuuli Lähdesmäki, Suzie Thomas & Yujie Zhu (toim.), *Politics of Scale: New Directions in Critical Heritage Studies*. New York, Berghahn Books, 1–20.
- Markkola, Pirjo, Snellman, Hanna & Östman, Ann-Catrin (toim.) 2014. *Kotiseutu ja kansakunta: miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki, SKS.
- Massey, Doreen 1994. *Space, Place, and Gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- McLeod, Kembrew 1999. Authenticity Within Hip-Hop and Other Cultures Threatened with Assimilation. *Journal of Communication*, 49:4, 134–150.
- Mikkonen, Jani 2004. *Riimi riimistä. Suomalaisen hiphopmusiikin nousu ja uho*. Helsinki, Otava.
- Mitchell, Tony (toim.) 2001. *Global Noise: Rap and Hip-Hop Outside the USA*. Middletown (Conn.), Wesleyan University Press.
- Morgan, Marcyliena 2009. *The Real Hip-hop: Battling for Knowledge, Power, and Respect in the LA Underground*. Durham, Duke University Press.
- Nieminen, Matti 2003. Ei ghettoja, ei ees kunnan katuja. Hiphop suomalaisessa kontekstissa. Teoksessa Kimmo Saaristo (toim.), *Hyvää pahaa rock 'n' roll. Sosiologisia kirjoituksia rockista ja rock-kulttuurista*. Helsinki, SKS, 168–190.
- Nitzsche, Sina A. 2013. Hip-Hop in Europe as a Transnational Phenomenon: An Introduction. Teoksessa Sina A. Nitzsche ja Walter Grünzweig (toim.), *Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows*. Zürich, LIT, 3–34.
- Oravcová, Anna 2013. In the global 'hood': slang and hip-hop in present-day Romania. Teoksessa Sina A. Nitzsche ja Walter Grünzweig (toim.), *Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows*. Zürich, LIT, 125–144.
- Paleface 2011. *Rappiotaidetta: suomiräpin tekijät*. Helsinki, Like.
- Porvari, Pinja 2022. Nuoret afrosuomalaiset rap-artistit eivät yritä olla kuin valkoiset suomiräpparit – Spotify-kärkeen nousut Ege Zulu ja muut laulavat myös arabiaksi, somaliksi ja ”salakielellä”. Yle.fi 30.9.2022. <https://yle.fi/a/he/a/20-10003422> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Pöyhönen, Ida 2018. *Vuoden mamu, just se somali vai aito gangsta? Etnisen identiteetin ilmaiseminen maahanmuuttajataustaisten rap-artistien tuotannossa*. Helsinki, Helsingin yliopisto.
- Rantakallio, Inka 2019. *New Spirituality, Atheism, and Authenticity in Finnish Underground Rap*. Turku, University of Turku.
- Rantakallio, Inka 2021. Femcees Finland, NiceRap ja vastatilojen voima: Suomiräpin naisten vertaisverkostojen historiaa. *Etnomusikologian vuosikirja*, vuosikerta. 2021, Nro 33, 67–93.
- Rantakallio, Inka ja Strand, Heini (toim.) 2021.

- Kuka kuuluu? Kirjoituksia hiphopista ja feminis- mistä.* Helsinki, Kosmos.
- Ridanpää, Juha 2019. Dark Humor, Irony, and the Collaborative Narrativizations of Regional Belonging. *GeoHumanities* 5:1, 69–85. <https://doi.org/10.1080/2373566X.2018.1536444>.
- Riukulehto, Sulevi 2017. Kotiseudun käsite ja koti- seutututkimuksen perintö Suomessa. Teoksessa Vanhatalo, Riitta (toim.), *Kotiseutu -vuosikirja 2017*. 104. vuosikerta. Helsinki, Kotiseutuliitto, 25–47.
- Riukulehto, Sulevi 2020. Kotiseutukokemus ver- kossa. Teoksessa Sulevi Riukulehto ja Ari Haa- sio (toim.), *Virtuaalinen kotiseutu*. Helsinki, SKS, 12–37.
- Riukulehto, Sulevi ja Haasio, Anssi 2020. Kotiseu- tukokemuksia verkkoympäristössä. Teoksessa Sulevi Riukulehto ja Ari Haasio (toim.), *Virtuaa- linen kotiseutu*. Helsinki, SKS, 7–11.
- Riukulehto, Sulevi ja Rinne-Koski Katja 2013. Joh- danto. Teoksessa Sulevi Riukulehto ja Katja Rinne-Koski (toim.), *Otta noessa: Kuortaneenjär- ven kotiseututuhentymien syvärakenteita*. Seinäjoki ja Mikkeli, Helsingin yliopisto, 9–18. <http://hdl.handle.net/10138/228182> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Roine, Rebekka 2020. *"Mistä sä tuut, landespede"- tilan representaatiot suomiräpissä*. Tampere, Tam- pereen yliopisto.
- Rollefson, Griffith J. 2013. "Gheddos du Monde": Sounding the Ghetto, Occupying the Nation from Berlin to Paris. Teoksessa Sina A. Nitzsche ja Walter Grünzweig (toim.), *Hip-Hop in Europe: Cultural Identities and Transnational Flows*. Zürich, LIT, 227–240.
- Rose, Tricia 1994. *Black noise: Rap music and black culture in contemporary America*. Hanover, Wes- leyan University Press.
- Rose, Tricia 2008. *Hip Hop Wars: What We Talk About When We Talk About Hip Hop – and Why It Matters*. New York, BasicCivitas.
- Ruohonen, Kirsikka ja Horn, Nora 2019. "Hei jäbä veti hyvin!" – naisverkostojen tärkeydes- tä. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja te- kijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 270–280.
- Saaristo, Annukka 2019. *"Lähiöpiknikille ostarin vieree": Suomiräppäreiden kotiseutuidentiteettejä Espoon Olarista*. Helsinki, Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:huilib-201909113476> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Saaristo, Annukka 2021. Suomiräpin tarinoita es- poolaislähiöistä. *AntroBlogi* 9.2.2021. [https:// antroblogi.fi/2021/02/suomirap-ja-tarinoita-es- poolaislahioista/](https://antroblogi.fi/2021/02/suomirap-ja-tarinoita-es- poolaislahioista/) (Luettu toukokuussa 2023.)
- Saaristo, Annukka 2023. Suomiräpin paikka, per- formanssi ja yhteisöt Olarissa. Teoksessa Kaari- na Koski ja Tuomas Hovi (toim.), *Kansanperinne 2.0. Sukelluksia 2000-luvun vernakulaariin kulttuu- riin*. Helsinki, SKS. [https://doi.org/10.21435/ tl.279](https://doi.org/10.21435/tl.279)
- Salmela, Iikka 2018. *"Juurista ylypee" – Murteet ja paikallinen identiteetti suomenkielisessä rap-lyriikasa-* Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto.
- Sánchez-Garibay, Hector 2021. *Masters of local and global ceremonies. Sámi Hip-Hop as narrated by Amoc and Ailu Valle*. Helsinki, University of Helsinki.
- Strand, Heini 2007. *Rollon kollit. Maskuliininen ja paikallinen identiteetti Tulenkantajien sanoituksissa*. Tampere, Tampereen yliopisto.
- Strand, Heini ja Lahtinen, Toni 2006. Tuuppa Rol- loon! Tulenkantajien paikallinen identiteetti. Teoksessa Toni Lahtinen ja Markku Lehtimäki (toim.), *Ääniä äänien takaa. Tulkintoja rock-lyrii-*

- kasta*. Tampere, Tampere University Press, 147–168. <https://trepo.tuni.fi/handle/10024/65726> (Luettu joulukuussa 2023.)
- Sykäri, Venla 2014. Sitä kylvät mitä niität. Suomenkielinen improvisoitu rap ja komposition strategiat. *Elore* 21:2, 1–39. <https://doi.org/10.30666/elore.79150>.
- Sykäri, Venla 2019a. Freestyle osana suomalaista hiphop-kenttää: improvisoinnin taito, vaikutteet ja kehitys. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja tekijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 50–86.
- Sykäri, Venla 2019b. Interactive Oral Composition: Resources, Strategies, and the Construction of Improvised Utterances in a Finnish Freestyle Rap Battle. *Journal of American Folklore* Vol. 132 (523), 3–35. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/interactive-oral-composition-resources-strategies/docview/2198409974/se-2> (Luettu tammikuussa 2023.)
- Sykäri, Venla, Rantakallio, Inka, Westinen, Elina & Cvetanović, Dragana 2019. Johdanto: Hiphop Suomessa 35 vuotta. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja tekijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 7–32.
- Tervo, Mervi ja Ridanpää, Juha 2016. Humor and Parody in Finnish Rap Music Videos. *European Journal of Cultural Studies* Vol 19, Issue 6, 616–636. <https://doi-org.libproxy.helsinki.fi/10.1177/02F1367549416632006> (Luettu joulukuussa 2022.)
- Tiittula, Liisa ja Ruusu vuori, Johanna 2009. Johdanto. Teoksessa Johanna Ruusu vuori ja Liisa Tiittula (toim.), *Haastattelu: Tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus*. Helsinki, Vastapaino, 9–21.
- Tilastokeskus 2018. Suomen virallinen tilasto (SVT): Kauniainen selvästi Suomen suurituloinen kunta. *Tulonjaon kokonaistilasto. Tuloerot 2017*, 3. Helsinki, Tilastokeskus. http://www.stat.fi/til/tjkt/2017/02/tjkt_2017_02_2018-12-18_kat_003_fi.html (Luettu joulukuussa 2022.)
- Uimonen, Heikki 2020. Koenneltu, koettu ja muisteltu kotiseutu. Teoksessa Sulevi Riukulehto ja Ari Haasio (toim.), *Virtuaalinen kotiseutu*. Helsinki, SKS, 100–123.
- Vertovec, Steven 2009. *Transnationalism*. London, Routledge.
- Westinen, Elina 2014. *The Discursive Construction of Authenticity: Resources, Scales and Polycentricity in Finnish Hip Hop Culture*. Jyväskylä Studies in Humanities 227. Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto.
- Westinen, Elina 2019. Kuulumisen ja etnisyyden neuvottelua monimuotoisessa suomiräpissä. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja tekijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 234–269.
- Westinen, Elina 2023. *Aina ollu tääl. Suomiräp 4.0*. Helsinki, Johnny Kniga.
- Westinen, Elina ja Rantakallio, Inka 2019. “Keep it real – Rap-artistien näkemyksiä autenttisuudesta. Teoksessa Venla Sykäri, Inka Rantakallio, Elina Westinen & Dragana Cvetanović (toim.), *Hiphop Suomessa. Puheenvuoroja tutkijoilta ja tekijöiltä*. Nuorisotutkimusseuran julkaisuja 219, sarja Kenttä. Helsinki, Nuorisotutkimusseura, 124–149.

Suomalaisesta hevosesta suomenhevoseksi

Maatiaishevosrodun synty osana yllirajaista kotieläinjalostusliikettä 1893–1907

Suomalaisella hevosella sekä useilla muilla kotieläimillä ja ihmisellä on vuosisatoja ja ehkä jopa vuosituhansia pitkä yhteinen historia. Siitä huolimatta eläimet ovat vasta 2010-luvulta lähtien alkaneet vähitellen nousta historian tutkimuksen marginaalista Suomessa ja ajankohtaistua suomalaisen historian tutkimuksen unohdettuna kenttänä (ks. esim. Eläimet-teemanumero, *Lähde – Historiatieteellinen aikakauskirja* 2014; Räsänen & Schuurman 2020). Kansainvälisessä historian tutkimuksessa sekä laajemmin humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa on puhuttu jo tätä aiemmin eläinkänteestä, jossa eläin historian osalta uranuurtajana on toiminut Harriet Ritvo (ks. esim. Ritvo 2010, 1–3, 10–11; Ritvo 2007, 118–122). Historiantutkimuksessa onkin alettu kiinnittää kasvavaa huomiota eläimen näkökulmaan, eläinten ja ihmisten suhteeseen sekä eläimiin subjekteina (ks. myös esim. Fudge 2017; Fudge 2016). Jotta myös uuden eläin historian suuntauksen herättämiin kysymyksiin kyettäisiin perusteellisesti vastaamaan, Suomessa tarvitaan kuitenkin yhä paljon perustutkimusta ihmisten ja eläinten yhteisestä historiasta. Eläimet

ovat aiemmin olleet painavampi osa laajaa paikallishistorian- ja vanhempaa maataloushistoriantutkimusta (ks. esim. Vilkkuna 1931; Simonen 1964), mutta sittemmin eläimet jätettiin suomalaisessa historian tutkimuksessa vähäiselle huomiolle tai unohdettiin lähes kokonaan useiksi vuosikymmeniksi. Eläimiä koskevien perustietojen täydentämisen kautta eläimille voitaisiinkin osaltaan rakentaa historiallista merkitystään vastaavaa paikkaa ja entistä kiinteämpää osaa historian kirjoituksessa Suomessa. Artikkelillani suomalaisesta hevosesta pyrin osaltani edistämään rakennustyötä, jolla eläimille luodaan vakaa perusta historian kirjoituksen osana.

Artikkeli käsittelee kansallishevoseksi vuonna 2007 nimettyä suomenhevosta, joka on pitkän historiansa aikana kulkenut ihmisen rinnalla työtoverina ja uskollisena ystävänä niin maa- ja metsätaloudessa, tiettömillä taipaleilla, sotavuosina kuin urheilun saralla (ks. esim. Toivio 2013). Nykyään suomenhevonen on monipuolinen yleishevonen, jota jalostetaan juoksijana, ratsuna, työ- ja käyttöhevosena sekä pienhevosena. Väriltään se on yleisimmin rautias, eli ruskea hevonen ruskeilla

jouhilla, ja keskimäärin 157 cm korkea. (Suomenhevonen-sivusto.) Hevonen, kuten yleensä eläimet, on ollut kuitenkin eri aikoina ulkonäöltään ja ominaisuuksiltaan erilainen kuin nykyään. Suomalaista hevoscantaa alettiin määritetöisesti yhtenäistää jalostuksella 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Ennen nykyisen rodun virallista perustamista ei voidakaan puhua suomenhevosesta, vaan yleisemmin suomalaisesta hevosesta, jolla tarkoitan Suomen alueella ehkä vuosituhansia vaikuttaneita paikallisia hevoscantoja. Suomalainen maatiaishevoscanta ei ollut mitenkään yhtenäinen, ja siihen oli vuosisatojen kuluessa sekoittunut myös muiden hevoscantojen perimää. Suomalaiset maatiaishevoset muodostivat paikallisiin olosuhteisiin sopeutuneen, sekalaisen joukon kooltaan isompia ja pienempiä hevosia, joiden väri vaihteli laajasti esimerkiksi ruskean eri sävyistä valkoisiin, mustiin ja jopa monivärisiin hevosiin. (Ks. esim. Solala 2021, 42–46; Bläuer 2015, 68–70.) Suomenhevosia on tällä hetkellä noin 20 000, mikä on noin kolmannes Suomen koko hevoscannasta (Suomenhevonen-sivusto). Suomenhevonen kuuluu ainoana hevosena Suomen suojeltuihin alkuperäis- eli maatiaisrotuihin. Niillä tarkoitetaan tietyn maantieteellisen alueen kotieläimiä, jotka ovat pitkän ajan kuluessa sopeutuneet paikalliseen ympäristöön ja muihin olosuhteisiin tai tuotantotapoihin (ks. esim. Ovaska 2017, 15).

Suomenhevosesta on kirjoitettu useita yleistajuisia tietokirjoja (esimerkiksi Ojala 1997; Pesonen ym. 2007; Saastamoinen 2007; Savikko 2014). Sen historiaa on myös sivuttu maa- ja metsätalouden sekä liikenteen histo-

rian näkökulmista (ks. esim. Soinin 1974; Simonen 1964; Östman 2004; Mauranen 1999a; Mauranen 1999b; Nenonen 1999). Kuitenkin tieteellinen historiantutkimus, jossa hevonen ja etenkin suomenhevonen ovat suoraan tutkimuksen keskiössä, on ollut toistaiseksi vähälukuista (ks. esim. Solala 2021; Solala 2020; Vettenniemi 2008; Vasara 1987; Jokipii 1972). Tämä on jättänyt suomenhevosen historia-kuvan tietyiltä osin kapeaksi. Erityisesti nykyisen Suomen kansallishevosen, suomenhevosen, historian kansainväliset yhteydet ovat jääneet yleisessä käsityksessä kansallisen kertomuksen ulkopuolelle. Kansallista kertomusta suomenhevosen syntyhistoriasta korostaa osaltaan myös nyky-suomenhevosen brändi: nykypäivänä kansallishevosemme on kohotettu suomalaisen symbolin asemaan (Nyman & Schuurman 2012, 34–45; Itkonen 2005, 39).

Suomalaisen hevosen jalostusta on sen valitsevassa historiakuvassa katsottu harvemmin kansainvälisestä näkökulmasta, ja tulkinnassa on keskitytty kansalliseen, vielä tarkemmin sanottuna nationalistiseen, näkökulmaan. Suomenhevosen synnystä on muodostunut kansallisen hengen ja kansallisuusaatteen siivittäjä myyttinen kertomus osana kansakunnan rakennusta (ks. myös Nyman & Schuurman 2012). Tämä on ymmärrettävää, koska hevonen on ollut tunnettu suomalaisuuden symboli kirjallisuudessa ja taiteessa sekä myöhemmin yksi ratkaiseva tekijä talvisodan ihmeen toteutumisessa. Mikäli hevosen symboliarvoon perustunut kansallinen tulkinta nostetaan kuitenkin yksin itse rodun synnyn pääselittäjäksi, suomenhevosen historiakuva näyttäytyy varsin kapeana. Tällöin sivuute-

taan kotieläinjalostuksessa kansainvälisesti meneillään ollut perustavanlaatuinen murros, mutta myös koko laaja historiallinen merkitys, joka hevosella – ja hevosvoimilla – väistämättä oli suomalaisessa maatalousyhteiskunnassa 1800-luvun lopulla. (Solala 2021, 51–61, 349–354; Solala 2022a, 80–81.)

Maatalouden historiaa on perinteisesti tutkittu usein kansallisvaltiokeskeisesti, jolloin maaseudun ilmiöiden ylijärjestyminen on jäänyt vähemmälle huomiolle ja esimerkiksi maatalouden ympäristösidonnaisuuden varjoon. On esitetty, että käsitykset maaseudun ilmiöistä on nähty erityisesti kansallisten rajojen rajaaman tulkinnan kautta luonteeltaan jokseenkin staattisina ja irrallisina. (Ks. esim. Östman, Talvitie & Suodenjoki 2021, 367–368.) Nykyään historian tutkimuksessa moni ilmiö nähdään kuitenkin osana laajempia kokonaisuuksia ilman tiukkoja valtioiden asettamia maantieteellisiä rajoja, ja ylijärjestyksen näkökulmasta katsottuna myös monet maatalouden ja maaseudun historian ilmiöt on alettu mieltää aiempaa kansainvälisemmiksi ja dynaamisemmiksi (ks. esim. Östman, Talvitie & Suodenjoki 2021)⁴. Tietyn paikan sijaan keskeistä voi olla esimerkiksi maantieteelliset rajat ylittävä liike, jonka merkityksen seurauksena voi syntyä myös jotakin kokonaan uutta. Esimerkiksi uusi tieto saattoi liikkua alan kansallisten asiantuntijoiden mukana useita erilaisia väyliä pitkin kansallisten rajojen yli maasta toiseen jopa laajemmaksi, kokonaan uusia toimintatapoja synnyttäväksi liikkeeksi asti. Ylijärjestyksen tulokulma on hedelmällinen myös tutkittaessa eläimiä ja niiden jalostusta koskevan uuden kansainvälisen jalostustiedon

käyttöönottoa. Maasta toiseen liikkunut tieto sai aikaan kokonaan uuden tavan ymmärtää eläinjalostusta muuttaen aiemmin toiminnan perusteena olleen tiedon täysin ja ajaen kotieläinjalostuksen sen historian suurimpaan murrokseen erityisesti 1800-luvun jälkipuolella niin kansainvälisesti kuin Suomessa.

Suomalaisen hevosrodun syntyä käsittelevässä historian väitöskirjassani analysoin tarkasti prosessin, miten nykyään suomenhevosen tunnettu hevosrotu perustettiin (Solala 2021; yleistajuisesti Solala 2022b). Käsillä oleva artikkeli pohjaa pääosin väitöstutkimukseeni, ja nyt nostan tarkempaan tarkasteluun suomalaisen hevosrodun syntyyn keskeisesti kytkeytyneen ylijärjestyksen näkökulman ja sen merkityksen. Koska suomalaisen hevosen jalostuksen tarkastelu paikallisena ilmiönä jättää kuvan kapeahkoksi ja irralliseksi, ylijärjestyminen – sisältäen uusien oppien muodostaman eläinjalostusliikkeen Euroopassa ja suomalaisten toimijoiden kansainväliset yhteydet sekä niiden merkityksen paikalliselle, suomalaiselle hevosjalostukselle – tarjoaa siihen osuvamman tulokulman. Lähestynkin artikkelissani suomalaisen maatiaishevosrodun syntyä suomenhevosen vallitsevaa kansallista historiakuvaavaa uudistavasta näkökulmasta liittäen sen osaksi kansallisvaltioiden rajat ylittänyttä kansainvälistä kotieläinjalostusliikettä. Ylijärjestyksen tulokulma paikalliseen hevosjalostukseen kannustaa samalla katsomaan yleisemminkin maatalouden alaan kuuluvia ilmiöitä kansallista laajemmasta näkökulmasta. Osoitan artikkelissani, että kyse oli yksittäistä hevosrotua laajemmasta, kansalliset rajat ylittäneestä ilmiöstä. Analysoin eläinjalostuksen

uusien kansainvälisten virtausten siirtymistä hevosjalostukseen Suomessa ja siitä seurannutta suomalaisen hevosrodun perustamista vuosina 1893–1907.

Suomalaiseen hevoskantaan oli vuosisatojen kuluessa risteytetty useita ulkomaisia hevostyyppiejä niin sotien, kaupankäynnin ja muuttoliikkeiden kuin tarkoituksellisten, risteytyksiin perustuneiden hevoskannan kohennuspyrkimysten seurauksena (ks. esim. Simonen 1964, 134–136, 150–155; Solala 2021, 42–46), mutta nyt hevoskasvatuksen perusteet muuttuivat täysin. Moderniin rodunjalostukseen siirtyminen ilmeni yleisesti kotieläinten jalostuksessa Euroopassa etenkin 1800-luvun jälkipuolella kantakirjojen käyttöönottona. Kantakirja tarkoitti yleistäen yhden rodun jalostukseen hyväksytyjen eläinten rekisteriä. Samalla rotu alettiin mieltää käsitteen modernissa merkityksessä eli yhden eläinlajin ominaisuuksiltaan yhtenäisenä eläinryhmänä. Kantakirjasta tuli eläinjalostuksen perusteita määrittänyt, yhä nykyään käytössä oleva järjestelmä. Kantakirja rodunjalostuksen perustana oli keskeinen metodi nykyisten eläinrotujen muodostamisessa, ja sen kautta luotiin perusta myös suomalaisen hevosrodun synnylle. (Ks. esim. Derry 2006; Theunissen 2012; Ritvo 1986; Ritvo 2010, 166–174; Orland 2004, 177–181; Solala 2021, 32–38.) Rodun syntyaikoina suomalaisen hevosen kantakirjaan hyväksyttiin hevonen, joka täytti sille asetetut ulkomuoto-, rakenne- ja sukutaustavaatimukset ja oli siten hyväksytty johtamaan suomalaisen hevosen jalostusta toivottuun, yhtenäiseen suuntaan.² Artikkelin aikarajaus alkaa Suomen ensimmäisen kantakirjahevo-

sen valitsemisesta paikalliseen Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran kantakirjaan vuonna 1893. Artikkelin päättyy koko Suomen alueen kattavan valtakunnallisen, valtion ylläpitämän kantakirjan läpimurtoon vuonna 1907. Lisäksi analysoin tätä edeltänyttä uuden eläinjalostustiedon tuloa Suomeen.

Suomalaisen hevosrodun syntyprosessissa on yhtymäkohtia laajaan innovaatioiden leviämistä koskevaan tutkimukseen. Esimerkiksi sosiologi Everett M. Rogers määrittelee innovaation ideaksi, käytännöksi tai välineeksi, joka on omaksujalleen uusi. Sitä ei oteta käyttöön välittömästi. Klassikon asemaan noussutta Rogersin teoriaa on sovellettu laajasti eri aloilla antropologiasta maatalous sosiologiaan. Hänen teoriasa merkitys on tunnustettu innovaatioiden leviämistä koskevan historian tutkimuksen piirissä (ks. esim. Hietala 1992, alaviite 23; 1987, 38) myös esimerkiksi maatalouden alaan kuuluvien innovaatioiden leviämisen näkökulmasta (ks. esim. Derry 2015, 9). Osoitan Rogersin teoriassa innovaatioita koskevasta päätöksenteosta olevan yhteneväisyyksiä myös uuden kantakirjametodin käyttöönottoon ja leviämiseen suomalaiseen hevosjalostukseen. (Rogers 2003, 5–6, 11–12, 18–28, 279–287, 219–223; Solala 2021, 47–48.) Innovaatioiden leviämisestä ollaan kiinnostuneita myös laajemmin useilla historialloilla, kuten taloushistoriassa tai teknologian historiassa (esim. Mokyr 2010; Rosenberg 2000; Myllyntaus 1991). Tutkimusteemana eläinjalostus on itsessään osa maatalouden kehittämisen historiaa,³ jonka tutkimuksessa myös uuden tiedon leviämällä ja käyttöönotolla on keskeinen sijansa (ks. esim. Jones 2016).⁴

Uusimmissa tutkimuksissa tiedon liikettä on selitetty myös tiedon leviämisen käsitettä dynaamisempuna ajatuksena tiedon kierrättämisestä. Siinä tietoa ei nähdä luonteeltaan staattisena vaan muuntuvana – esimerkiksi paikallisten olosuhteiden mukaan – ja erilaisten rajojen yli kiertävänä (ks. myös esim. Segers & Van Molle 2022b, 5–8). Keskeinen merkitys maataloudellisen – myös kotieläinjalostuksen kehittämistä koskevan (Claeys & Segers 2022; van der Laan 2022) – tiedon liikkeessä Euroopassa on nähty sen ympärille kytkeytyneillä monitahoisilla verkostoilla sekä myös yksittäisillä toimijoilla (ks. erityisesti Segers & Van Molle 2022a).

Kasvinjalostus on ollut eläinjalostusta kansainvälisesti tutkitumpi teema, mutta myös eläinjalostuksesta on alkanut muodostua oma tutkimuskenttänsä (ks. esim. Ritvo 1986; Derry 2015; Theunissen 2020; Wood & Orel 2001). Tutkimukseni suomalaisen hevosen jalostuksesta on osa kansainvälistä kotieläinjalostuksen murrosvaiheen historian tutkimusta täydentäen sitä omaperäisellä kansainvälisten oppien paikallisella sovelluksellaan. Artikkelini valottaa erityisesti alkuperäisten eläinrotujen näkökulmaa tuoden teemaa omalta osaltaan vahvemmin historian tutkimuksen piiriin (ks. esim. Woods 2017). Suomalaisen hevosrodun syntyprosessin viitekehykseen kuuluukin myös määrittelemäni maataisrotujen syntymalli (Solala 2023), jossa jäsenän suomenhevosta yleisemmin erityisesti pohjoismaisten alkuperäisten eläinrotujen vaiheet nykyhetken saakka. Suomen historian tutkimuksen kentällä artikkeli puolestaan auttaa ylipäätään ymmärtämään eläinjalostuksen ke-

hityskulkuja, koska eläinjalostuksen historia on ollut joitain poikkeuksia lukuun ottamatta toistaiseksi melko vähän tutkittu teema (ks. esim. Solala 2021; Toivio 2014; Mäkelä-Alitalo 1998; Simonen 1950). Toisaalta eläinjalostus itsessään tarjoaa kiinnostavia näkökohtia monitahoisien merkityksensä myötä useille historianaloille, kuten esimerkiksi tieteen historiaan jalostusperiaatteiden muodostumisen kautta (ks. esim. Müller-Wille & Rheinberger 2012; 2007).

Tässä artikkelissa⁵ käyttämäni lähteet koostuvat suomalaisen hevosen jalostusta koskevista maataloushallinnon, yhdistys- ja virkamiesarkistojen asiakirjoista sekä muusta kysymyksen kannalta keskeisestä viranomaisaineistosta, kuten lainsäädännöstä, ja aikalaisjulkaisuista. Koska keskityn artikkelissani uuden eläinjalostusta koskevan tiedon tulon suomalaiseen hevosjalostukseen, keskeisellä sijalla lähdeaineistossa on alan vaikuttajien tuottama monitahoinen aineisto, kuten asiaa koskeneet aloitteet ja säädökset sekä muut erilaiset asian edistämiseksi tähtäävät kirjalliset materiaalit. Aineiston hajanaisuuden takia tutkimus vaati erilaisten aineistojen kartoitusta, yhdistelyä ja riistiinluentaa. Tätä kautta pääasiassa keskeisten toimijoiden 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa Suomessa tuottamalla aineistolla voidaan analysoida toimijoiden kansainvälisiä yhteyksiä ja kansainvälisen eläinjalostustiedon saapumista Suomeen sekä sen sovellusta suomalaiseen hevosjalostukseen. Näiden kysymysten analysoimiseksi tutkimus vaati toki myös kotieläinjalostuksen laajan kansainvälisen ja kansallisen kontekstin hahmottamisen.

Suomalaisten hevosten esittelyä Suomen yleisessä maanviljelysnäyttelyssä Kuopiossa vuonna 1906. Kuopion kulttuurihistoriallinen museo. CC BY 4.0.



Kotieläinjalostuksen ylivirajainen oppihistoria

Kotieläinten historia on pitkä, mutta siihen verrattuna tarkasti määriteltyjen eläinrotujen historia on nuori. Perinteisesti eläimet ovat lisääntyivät vapaasti laitumilla, ja lisäksi eri eläinkantojen tarkoituksellinen risteytys oli suosittua. Kotieläinten jalostuksen perusteet muuttuivat kuitenkin ratkaisevasti Euroopassa 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun kuluessa. Eri kotieläintyyppisiä ja -kantoja alettiin jalostaa toisistaan erillisinä, puhtaina rotuina. Euroopassa ensimmäinen kantakirja perustettiin englantilaiselle täysiverihevoselle vuonna 1791. Sen ohella jalostusmetodin uudistumiseen vaikutti keskeisesti brittiläinen maanviljelijä Robert Bakewell (1725–1795). Kun kan-

takirjasysteemi sekä Bakewellin herättämä karjanjalostuksen huomio muutoksen mahdollisuudesta yhden kotieläintyyppin sisällä yhdistettiin, uusi puhtaan rodun jalostusoppi oli muotoutunut. Sen pääperiaate oli välttää eri eläinrotujen risteytystä.

Jo 1800-luvun alkupuolella, ennen puhtaan rodun jalostusopin laajaa voittokulkua, yhden eläinkannan jalostus ilman muiden eläintyyppien risteytystä oli ollut hetkellisesti suosittua karjanjalostuksessa, mutta saksalaisten kotieläinjalostusteoreetikkojen oppien vaihtuessa sen jälkeen oli päädytty uudelleen eri eläinkantojen laajoihin risteytyksiin (Simonen 1950, 23–24, 41). Kotieläinten jalostus ei ollut ajatuksena mitenkään uusi, mutta puhtaan rodun jalostusoppi ja siihen kytkeytynyt kantakirja muuttivat sen perusteet. Jalostuksen

merkittävä käänne pysäytti Euroopassa erilaisten eläinkantojen laajaa sekalaista risteytystä, ja samalla sattumanvaraisuus vähentyi. Puhtaan rodun jalostusopin myötä suku ja perinnölliset ominaisuudet alkoivat määrittää jalostuseläinten valintaa. Samalla kotieläinten jalostuksessa alettiin jossain määrin ymmärtää ominaisuuksien periytymistä jo ennen perinnöllisyystieteen kehittymistä omaksi tieteenalaksi. Nykypäivän eläinrotuja ryhdyttiin nyt yleisesti jalostamaan omina rotuna käsitteen modernissa merkityksessä ja niiden puhtautta vaalia kantakirjajärjestelmällä. Tarkoin määriteltyjen eläinrotujen ja niiden kantakirjojen yleistymisessä Euroopassa 1800-luvun jälkipuolella oli kyse kansainvälisestä kotieläinten jalostuksen murroksesta – jalostuksen modernisaatio merkitsi toiminnan rationalisoitumista ja alkavaa tieteellistymistä. (Ks. esim. Derry 2006; 2015; Theunissen 2012; Ritvo 1986; 2010, 156–176.)⁶

Samaan aikaan yleisen kotieläinten rodunjalostuskäänteen kanssa Tanskan kuninkaallisen eläinlääkäri- ja maanviljelyskorkeakoulun professori, eläinlääkäri Victor Prosch (1820–1885) alkoi puolustaa alkuperäisiä, paikallisiin olosuhteisiin sopeutuneita maataiseläinkantoja.⁷ Erityisesti Pohjoismaissa⁸ tällä oli käänteentekevä merkitys kotieläinjalostukseen ja sen tulevaisuuden suuntaan: maataiseläinkantojen paikoitellen voimakaskin risteytys muilla roduilla pyrittiin lopettamaan. (Toivio 2014, 96–112; Solala 2021, 29–31, 39–41.) Tosin jotkut alkuperäisistä eläinkannoista olivat jo ehtineet kadota, kuten esimerkiksi maataishevostyyppi Etelä-Ruotsista (Furugren 1997, 137).

Lyhyt katsaus kotieläinjalostuksen kansainväliseen oppihistoriaan osoittaa, että nykyisten kotieläinten jalostusperiaatteiden ja kansallistenkin kotieläinrotujen synty olivat osa kansainvälistä ilmiötä. Sen taustalla oli laaja, kansallisvaltioiden rajat ylittänyt muodostumisprosessi. Sekä jalostuksen modernisaation syntyyn että uusien oppien soveltamiseen eri maissa liittyy vahva ylijärjaisuuden näkökulma. Erityisesti Margaret E. Derry on osoittanut, että eläinjalostuksesta ja kantakirjojen perustamisesta muodostui etenkin 1800-luvun jälkipuolella laaja liike, joka ulottui useisiin maihin Euroopassa leviten sieltä aina Pohjois-Amerikkaan saakka. Derry on analysoinut nykyisten kotieläinjalostuksen perusteiden ja niiden leviämisen ympärille muodostuneen liikkeen syntyä näkökulmanaan yksittäistä maata huomattavasti laajempi kehityskulku. (Ks. esim. Derry 2003; 2006; 2015.) Kotieläinjalostuksen modernisaatio oli ylijärjäinen ilmiö siinä missä useat muut – aiemmin usein kansallisvaltiokeskeisesti ja paikallisina tarkastellut – maatalouden innovaatiot tai maaseudun ilmiöt (ks. esim. Östman, Talvitie & Suomenjoki 2021, 367–407). Useiden maatalouden alan kehittämiseen tähtäävien toimien ja maataloudellisen tiedon takana oli kansainvälisiä prosesseja, joissa tieto liikkui – mahdollisesti myös edestakaisin – kansallisten rajojen yli (ks. esim. Jones 2016). Myös eläinjalostuksen kehitystä on tarkasteltava paikallista aluetta laajemmasta näkökulmasta. Toki uusien kotieläinjalostuksen tulosten hyödyntämisessä oli kansallisia ominaispiirteitä, ja jokaisen eläinlajin ja -rodun kehitys on oma tarinansa. Tarvittiin kuitenkin eläinjalostukseen pereh-

tyneiden asiantuntijoiden liikettä oman maan rajojen ulkopuolelle, jotta uudet, kansainväliset opit saatiin tuotua sovellettaviksi kansallisen kotieläinjalostuksen kulmakiviksi.

Suomalaisten hevosvaikuttajien kansainväliset yhteydet

Suomi ei kuulunut innovaatioiden leviämisen näkökulmasta periferiaan 1800-luvun lopulla. Ulkomailta etsittiin ideoita ja luotiin verkostoja eri alojen asiantuntijoihin. Uuden, kansainvälisen tiedon leviämiskanavana on pidetty ulkomailla opiskelua, ulkomaisia opinto- ja työmatkoja, tutkimuskirjallisuutta, aikakauslehtiä ja tilastoja, kansainvälisiä kongresseja ja näyttelyitä sekä ulkomaisten asiantuntijoiden käyttöä (Hietala 1992, 238–244, 20; ks. myös Hietala 1987, 38). Samoja väyliä on korostettu yleisesti myös juuri maataloudellisen tiedon leviämässä (ks. esim. Segers 2016, 91–118; Molema, Segers & Karel 2016, 1–14).⁹ Kotieläinjalostus oli yksi ala, josta Suomesta lähdettiin hakemaan ulkomailta tietoa, jota ei ollut omassa maassa saatavilla (Toivio 2014, 108–115). Uuden hevosjalostustiedon käyttöönotossa korostuivat siten pioneeriyksilöiden kansainväliset verkostot ja eläinjalostusliikkeen ylirajaisuus.

Koska kantakirjajärjestelmä oli väylä uuteen rodunjalostukseen, suomalaisen hevosrodun syntyä voidaan tutkia kantakirjainnovaation käyttöönoton kautta. Uuden tiedon oli kuitenkin ensin saavutettava henkilöt, joilla oli sekä mahdollisuus että kiinnostus viedä innovaatiota eteenpäin. Suomalaisen

hevosen kantakirjan perustamisvaiheissa keskeisessä asemassa olivat aluksi asiasta innostuneet yksittäiset henkilöt. Kantakirjapioneerit olivat aktiivisia yhteiskunnallisia vaikuttajia, jotka tunnettiin laajemmin erityisesti maatalouden edistäjinä tai hevosasiaa ajaneina hevosmiehinä. Innovaattoreita tarvittiin tuomaan Euroopasta ja etenkin muista Pohjoismaista uutta kotieläinjalostustietoa Suomeen ja muodostamaan järjestelmää kantakirjan toteuttamiseksi hevosjalostuksessa. Keskeisiä kantakirjapioneereja olivat erityisesti agronomit Johannes Jernström (1844–1903) ja Edvard Duncker (1835–1894), eläinlääkärit Artur Bärlund (1869–1912) ja Ludvig Fabritius (1854–1933) sekä aikanaan Suomen ensimmäinen hevoshoidonneuvoja – valtion johtava hevosvirkamies – Ernst Fabritius (1842–1899). Lisäksi keskeisiä olivat kaikki muut suomalaisen hevosen kantakirjaehdotusten kautta muodostuneeseen vaikuttajien verkostoon kuuluneet henkilöt, kuten lääninagronomi Theodor Forssell (myöh. Koskenalho, 1837–1909) ja agronomi Axel Wahren (1867–1930). (Ks. tark. Solala 2021, 104–116.) Edellä mainitut muodostivat yhdessä muiden verkostoon kuuluneiden henkilöiden kanssa sen vaikuttajien piirin, jotka olivat tässä artikkelissa käsiteltävien kantakirjahankkeiden takana.

Koska kantakirjametodi oli Suomessa uusi, sen innovaattoreina toimineilla henkilöillä oli oltava henkilökohtaisia yhteyksiä kansainväliseen kotieläinten jalostustietoon tai suora kytkös tätä omaavaan henkilöön. Kantakirjainnovaattoreita yhdisti tiedonintressi uusimpaan tieteelliseen kotieläimiä koskevaan tietoon, jota omassa maassa ei ollut lainkaan

tai ainakaan käytännössä saatavilla. (Ks. tark. Solala 2021, 107–110.) Edellä mainituista keskeisistä innovaattoreista ainoastaan kahdella ei ollut ulkomailla suoritettua tutkintoa tai opintoja muista Pohjoismaista tai Euroopasta (von Hellens 1942, 25, 40; Mattson 1942, 74, 270–271; Lappalainen 2000). Eläinjalostustietoa lähinnä olivat juuri eläinlääkärin ja maatalouden opinnot. Esimerkiksi Ludvig Fabritius oli suorittanut kotieläinjalostuksen opinnot osana eläinlääkärinopintoja Tukholmassa vuonna 1876.¹⁰ Suomessa eläinlääkärien osuutta kantakirjainnovaattoreista madalsi eläinlääkärien pieni määrä ja alan edellyttämät ulkomaiset opinnot (Mäkelä-Alitalo 2008, 21–39).¹¹ Joissakin maissa juuri eläinlääkärien tiedettiin kuuluneen kantakirjan käyttöönoton etujoukkoihin,¹² ja heidän vaikutuksensa hevoskantakirjan esitaistelijoina myös Suomessa oli lukumäärää voimallisempi. Esimerkiksi eläinlääkäri Ludvig Fabritiusta pidettiin kansainvälisesti tunnetuimpana suomalaisena hippologina.¹³

Opintojen lisäksi ulkomaisista maanviljelysnäyttelyistä ja -kokouksista (ks. esim. Kährström 2013) saatiin yksityiskohtaista tietoa maatalouden kansainvälisestä kehityksestä ja esimerkiksi kotieläinroduista.¹⁴ Myös senaatin rahoittamat ulkomaiset opintomatkat olivat tärkeä maataloudellisen tiedon hankintaväilyä. (Toivio 2014, 108–115.) Esimerkiksi Ludvig Fabritius matkusti vuonna 1893 senaatin varoilla Ruotsiin, Tanskaan, Saksaan, Ranskaan ja Englantiin opiskelemaan uusimpia kotieläinten jalostusmetodeita (von Hellens 1942, 40–41; *Maanviljelyshallituksen kertomus vuosilta 1892, 1893 ja 1894*, 190). Kantakirjan edellä mai-

nituisista keskeisistä pioneerivaikuttajista lähes kaikki tekivätkin ulkomaisia opintomatkoja (Mattsson 1942, 74, 270–271, 638; Mäkinen 2004; von Hellens 1942, 25). Lisäksi suomalaisilla kantakirjainnovaattoreilla oli käytössään laajasti jalostusta koskevaa kansainvälistä kirjallisuutta.¹⁵ Kantakirjapioneerien kansainvälisten yhteyksien syvyyttä osoittaa myös Ernst Fabritiuksen 1890-luvulla erityisesti Berliiniin, Pietariin, Kööpenhaminaan ja Lausitziin suuntautunut kirjeenvaihto.¹⁶

Kantakirjatiedon leviämisen alkuvaiheessa korostui suomalaisten hevosvaikuttajien kansainvälisten verkostojen merkitys. Verkostot mahdollistivat suomalaisten hevosvaikuttajien pääsyn uuden jalostustiedon äärelle, ja niissä näkyi yhtenevyys yleisesti esitettyihin uuden tiedon leviämisyliin. Niin ulkomailla opiskelun ja matkustelun kuin ulkomaisen kirjallisuuden kautta kansainvälinen jalostustieto oli saavuttanut Suomessa hevoskantakirjan innovaattoreina toimineet henkilöt. Lisäksi kantakirjan käyttöönottoa edelsi uuden eläinjalostustiedon tunnetuksi tekeminen Suomessa, mikä oli tärkeä osa innovaation käyttöönottoa edeltänyttä valmistelua. Victor Proschin oppeja oli levitetty suomalaisessa sanomalehdistössä jo 1860-luvulta alkaen, ja kiistely hevos- ja karjanjalostuksen metodeista ajautui maatalousalan lehdistössä polemiikkiin asti 1800-luvun lopulla (Toivio 2014, 111–115). Jalostuskysymyksessä juuri maatalousalan lehdistö nousi yhdeksi tärkeäksi uuden tiedon levityskeinoksi Suomessa. Kantakirjapioneerista erityisesti Johannes Jernström ja Adolff Theodor Forssell olivat tehneet alan aikakauskirjojen toimittajina¹⁷ uutta kantakirjametodia

tunnetuksi Suomessa. (Ks. tark. Solala 2021, 110, 84–87.)

Kantakirjapioneerien kansallisten ja kansainvälisten verkostojen kautta tavoittama uusi jalostustieto oli liikkunut nopeasti. Kotieläinjalostuksen käänteeseen tarvittiin myös ennen kaikkea uuden jalostussuunnan voimakkaita esitaistelijoita, ennen kuin puhtaan rodun jalostus ja siihen kytkeytynyt kantakirja saatettiin valita suomalaisen hevosjalostuksen vallitsevaksi suunnaksi (ks. myös Toivio 2014, 114–115). Kantakirjapioneerien haettua ulkomailta eläinjalostuksen uusinta tietoa myös Suomen hevosjalostus alkoi kytkeytyä osaksi Euroopassa vallinnutta ylijarajasta kotieläinjalostusliikettä 1800-luvun lopulla. Ulkomailla opiskelleet asiantuntijat alkoivat hyödyntää uutta, kansainvälistä tietoa toimissaan suomalaisen hevosjalostuksen edistämiseksi. He arvioivat suomalaisen hevosen jalostamiseksi uuden jalostusmetodin vanhoja paremmaksi ja näkivät Suomen hevosjalostuksessa ajankohtaisen tarpeen kantakirjainstituutiolle. Kansainvälisten oppien mukaisesti he alkoivat määritellä hevosjalostuksen periaatteita uudelleen ja siirtyä toteuttamaan puhtaan rodun jalostusta. Jo 1880-luvulla ensimmäiset innovaattorit olivat alkaneet ajaa kantakirjaa suomalaiselle hevoselle, mutta varhaiset yritykset eivät olleet päätyneet käytännön toteutukseen asti. Tästä huolimatta innovaattorien tekemä valmistelutyö uuden tiedon levittämisessä ja yritykset kantakirjan perustamisesta olivat kuitenkin edellytys kantakirjainnovaation siirtämiseksi käytännön hevosjalostukseen Suomessa. Vaikuttaja-aseman saavuttaneiden yksilöiden merkitys oli suuri aloitettaessa kan-

sainvälisen jalostusinnovaation siirtoa suomalaisen hevosjalostuksen perustaksi. Nämä henkilöt ottivat kansainvälisen jalostustiedon ensimmäisenä vastaan, ja heillä oli myös mahdollisuuksia alkaa ajaa sen soveltamista suomalaiseen hevosjalostukseen. (Ks. tark. Solala 2021, 49–51, 84–95, 107–116, 355.)

Suomalaisen hevosjalostuksen ominaispiirteet

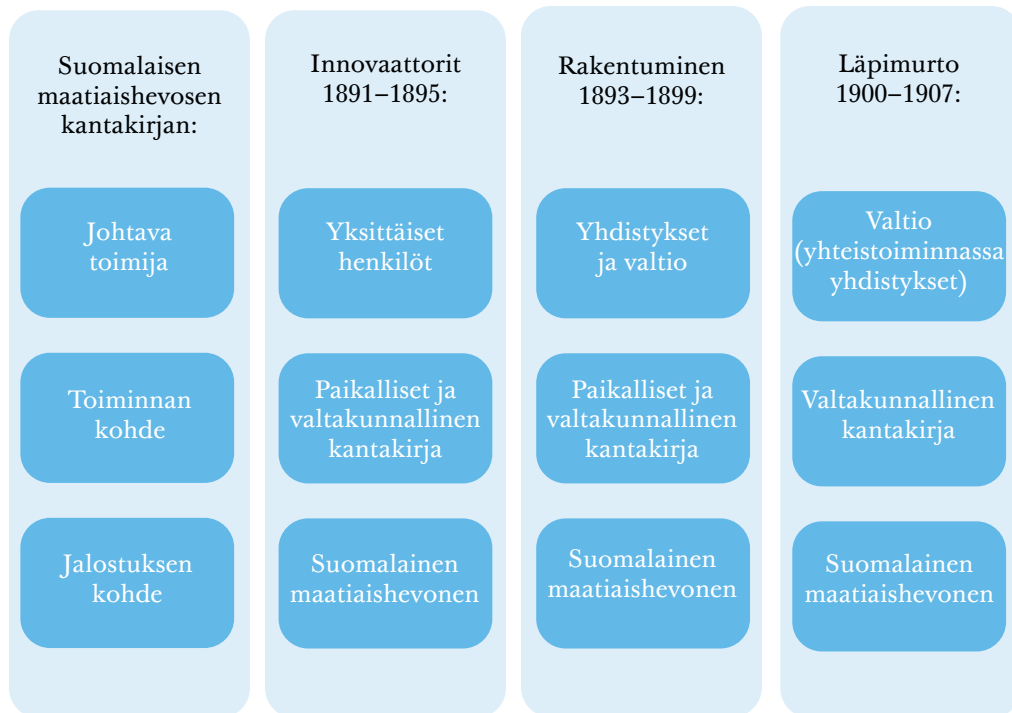
Suomessa puhtaan rodun jalostusta alettiin toteuttaa ensimmäisenä erityisesti hevosen sekä nautakarjan jalostuksessa. Suomessa hevonen toimi siten yhtenä esikuvana myös yleiselle kotieläinjalostuksen modernisaatiolle. Hevosjalostuskysymys oli erityisen ajankohtainen Suomessa 1800-luvun lopulla maatalouden ensimmäisen koneistumisen vaiheen myötä (ks. Östman 2004, 19–32), kun maanmuokausvälineiden kehitys sai aikaan muutospaineen myös maatalouden vetovoimassa. Ras-kaiden hevosvetoisten maataloustyökoneiden yleistymisen, metsäteollisuuden nousu ja en- tisestäään kasvavan hevosliikenteen tarpeet (ks. esim. Mauranen 1999a, 410–411) yhdessä kohdistivat hevosjalostuksen päähuomion kuitenkin monipuoliseen suomalaiseen työhevoseen. (Ks. esim. Solala 2021, 51–60, 117–123, 352.) Maatalouden innovaatioita oli yleensäkin sopeutettava kansallisiin, paikallisiin olosuh-teisiin (Östman, Talvitie & Suodenjoki 2021, 367–368), ja näin oli monipuolisen työhevo- sen tarpeen myötä myös hevosjalostuksen ja hevoskantakirjan osalta. Ylijarajaisen kotieläinjalostusliikkeen soveltamisessa suomalaiseen

hevosjalostukseen ilmenikin kansainvälisesti harvinaisia ominaispiirteitä.

Eri maissa perustettiin kantakirjoja yleensä samanaikaisesti useille, erilaisiin käyttötarkoituksiin jalostettaville hevosroduille. Suomessa ei kuitenkaan ollut valmiina kantakirja-jalostuksen näkökulmasta riittävän suurta eläinkantaa mitään ulkomaista hevostyyppiä. Lisäksi Suomen talonpoikaisessa yhteiskunnassa useiden hevosrotujen jalostus ei ollut muutenkaan taloudellisesti realistista. Tunnettu hevostieteilijä Ernst Fabritius totesi suomalaisesta hevosesta muodostuneen useiden erilaisten tehtäviensä seurauksena *kaikkinaishevonen*, joka oli talonpojalle kaikki kaikessa (E. F. [Fabritius, E.] 1888, 20). Yhdellä ja samalla suomalaisella hevosella voitiin kyntää pellot, ajaa tukkipuut metsästä ja huolehtia ihmisten sekä tavaroiden kuljetuksista. Ylipäänsä monipuoliseen työhevoseen verrattuna jalojen ratsu- tai vaunuhevosien tarve ei ollut Suomessa suuri.¹⁸ Jalojen hevosten käyttö kartanoissa oli vähäisempää, mitä selitti talonpoikainen väestörakenne. Lisäksi Venäjän vallan ajalla hetken toimineen ratsuväen tarve erityisesti ratsuksi soveltuneista hevosista oli vain murto-osa kokonaishevostarpeesta Suomessa. (Ks. esim. Toivio 2014, 117–118; Miettinen & Toivio 2016, 197–198.) Kansallisten hevosvoiman käytännöntarpeiden seurauksena kantakirja päätettiin perustaa Suomessa ensimmäisenä ainoastaan yhdelle, kaikkiin hevosen tärkeimpiin käyttötarkoituksiin soveltuneelle suomalaiselle maatiaishevoselle (ks. Solala 2021, 117–123, 346–347, 349–354).

Nyt perustettaviin kantakirjoihin merkittävän suomalaisen maatiaishevosen tuli

täyttää luonteeltaan, ominaisuuksiltaan ja rakenteeltaan sille määritellyt vaatimukset sekä työhevosen että hevosen juoksukeyn osalta. Järjestelmän alkuvaiheessa todettiin, että suomalaisen työhevosen jalostustavoitteen ihanteessa ”– voimakas, leveä ja syvä ruumiinrakennus yhtyy hyvään luonteeseen ja matkaa jouduttavaan liikkumiseen.”¹⁹ Yksi ensimmäisistä ihannehevosen määritelmistä ilmensi siten kansainvälisesti harvinaisen, eri tarkoituksiin soveltuvan hevosrodun tavoittelua. Suomalaisen hevosen arvokkaina nähdyistä ominaisuuksista huolimatta sen katsottiin kuitenkin ilman jalostusta häviävän vertailussa isommille, ulkomaisille hevosille.²⁰ Suomalaisen hevosen yksityiskohtaisissa kantakirjavaatimuksissa kiinnitettiin aluksi huomio erityisesti hevosen kokoon sekä väriin ja sukutietoihin. Maatalouden ensimmäisen koneistumisen vaiheessa pyrittiin jalostamaan aiempaa suurempia hevosia. Puhtaan rodun jalostusopin mukaisesti haluttiin puolestaan jalostaa yksivärisiä ja etenkin rautiaita hevosia – valkoisen värin katsottiin viittaavan ulkomaiseen perimään – sekä tuntea hevosen sukua. Lisäksi tieto kantakirjahevosen polveutumisesta alettiin nähdä tärkeänä toivottujen ominaisuuksien siirtymiseksi jälkeläisille.²¹ Vaatimus hevosen sukutiedoista oli kuitenkin kantakirjan syntyaikoina ongelmallinen, koska asiaan ei ollut aiemmin kiinnitetty huomiota. Sattumanvaraisista ja ulkomaisiakin risteytyksiä sisältäneistä suomalaisen hevoskannan kohennuspyrkimyksistä alettiin siirtyä nyt kohti suunnitelmallista jalostusta kansallisin ominaispiirtein. (Ks. lisää Solala 2021, 122–123, 201–217, 323–336, 361–363.)



Kuvio 1. Kantakirjan tulo suomalaisen hevosjalostuksen perustaksi 1893–1907 (Solala 2021, 355).

Suomalaisen maatiaishevosen yksimielisestä jalostustavoitteesta (ks. kuvio 1) huolimatta kantakirjan käytännön toteutuksesta ja johto-
asemasta alkoi mittava kilpailu.

Kantakirja hevosjalostuksen perustaksi Suomessa

Kantakirjan perustamisessa suomalaiselle hevoselle oli kolme vaihetta (kuvio 1). Ensimmäinen vaiheista oli innovaation tulo Suomeen

(1891–1895), seuraava kantakirjajärjestelmän rakentuminen (1893–1899) ja kolmas aatteen valtakunnallinen läpimurto (1900–1907). Tässä on nähtävillä yhteys Everett M. Rogersin innovaatioiden leviämistä koskevaan teoriaan.²² Rogers jakaa teoriansa innovaatioita koskevasta päätöksenteosta viiteen vaiheeseen: tieto innovaatiosta ja ymmärrys sen toiminnasta (1), innovaatiota suosiva tai sitä hylkäävä asenne (2), käytännön toimet innovaation hyväksymisen tai hylkäämisen puolesta (3), innovaation käyttöönotto ja kokeilu

(4) sekä päätöksen vakiinnuttaminen hankkimalla lisää tietoa (5). Ne jakautuvat suomalaisen hevosen syntyprosessin vaiheisiin nähden seuraavasti: innovaattorien aika (Rogersin teorian kolme ensimmäistä vaihetta), järjestelmän rakentuminen (Rogersin teorian neljäs vaihe) ja aatteen valtakunnallinen läpimurto (Rogersin teorian viides vaihe). (Rogers 2003, 20–22, passim; Solala 2021, 41–42, 47–48.)²³

Suomen ensimmäinen kantakirjahevonen, kangasalalaisen Liuksialan kartanon Wiestitamma otettiin Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran kantakirjaan Hämeenlinnassa 9.3.1893.²⁴ Suomenhevosrodun yleisessä historiakuvassa ei ole aiemmin tunnettu Wiestiä, eikä oikeastaan lainkaan Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran ura-uurtavaa suomalaisen työhevosen kantakirjaa. Seura oli kolmesta lähes samanaikaisesti kantakirja-aloitteen tehneistä tahoista ensimmäinen²⁵, joka yhteistyössä Hämeen ja Uudenmaan hevostyöryhdyksien kanssa aloitti hevosten kantakirjauksen Suomessa vuonna 1893. Tämä aloitti käytännön työn suomalaisen hevosrodun muodostamiseksi osana kotieläinjalostuksen kansainvälistä modernisatiota. (Ks. lisää Solala 2021, 95–107, 133–148, 354–357.)

Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran ohella suomalaisen hevosen jalostuksen johtoasemasta kilpailivat senaatin maataloushallinto sen alaisen hevoshoidonneuvojan – valtion johtavan hevosvirkamiehen – johdolla sekä Hippos-hevosjalostusyhdystysliike. Aiemmin ei ollut yleisesti tunnettua, että valtio kokeili hevosten kantakirjausta jo vuonna 1894 Suomen yleisessä maanviljelyskokouk-

sessä Vaasassa.²⁶ Valtion vahva pyrkimys ja puuttuminen kantakirjan hallinnointiin heti innovaation käytäntöön viennistä alkaen oli yhdistyksiä harvinaisempaa, kun verrataan muualle Eurooppaan tai Suomessa muihin kotieläimiin. Myös Hevosjalostusyhdistys Hippos aloitti kantakirjauksen ostettuaan ensimmäisen kantakirjahevonsa vuonna 1895 (Fabritius, L. 1896, 4–8). Kaikki kolme eri tahoja olivat vähintään kokeilleet kantakirjanpitoa suomalaisessa hevosjalostuksessa vuoteen 1895 mennessä, jolloin kantakirjan innovaattorien ajasta siirryttiin viimeisenkin tahon osalta sen syntyprosessin seuraavaan vaiheeseen, kantakirjajärjestelmän rakentamiseen. (Ks. lisää Solala 2021, 138–149, 354, 356–357, 359.)

Kantakirjan huippuvuonna 1899 kolmen eri tahon kantakirjat suomalaiselle hevoselle olivat yhtä aikaa toiminnassa ja Hippos-hevosjalostusliike peräti useiden yhdistysten kantakirjojen voimin. Vuosisadan vaihteessa kantakirjatoiminta kuitenkin taantui, kun sekä Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran että valtion kantakirjan johtohenkilöt, seuran sihteeri Johannes Jernström ja hevoshoidonneuvoja Ernst Fabritius, kuolivat. Molemmat kantakirjat päättyivät. Eläinlääkäri Ludvig Fabritiuksen johtaman Hippos-liikkeen myötä kantakirja-aate jatkoi kuitenkin leviämistään pioneerialueilta – Uusimaa, Häme ja Varsinais-Suomi – uusillekin maantieteellisille alueille eri puolella Suomea. Hippos-yhdistykset näyttivät hetkellisesti ainoalta taholta, joka onnistui ylläpitämään suomalaisen hevosen kantakirjaa. (Ks. tark. Solala 2021, 231–232, 234–237, 255–262, 277–280, 357–359.)

Kansainvälisen jalostusmetodin yleisen tunnettuuden kasvuttua Suomessa valtion ylläpitämän suomalaisen hevosen kantakirjan valmistelussa aloitettiin uusi vaihe. Siinä keskeisiä toimijoita olivat esimerkiksi hevoshoitonneuvojat Axel Alftan (1862–1934) ja Jalmari Meurman (1870–1946). Osana hevoslain uudistusta kantakirja nostettiin lainsäädäntöön vuonna 1905.²⁷ Lisäksi säädökset valtion yleisestä, koko maan kattavasta valtakunnallisesta orikantakirjasta astuivat voimaan 6.9.1907.²⁸ Ensimmäisenä valtion orikantakirjaan merkittiin Ukonpoika Iissä 17.9.1907 (Alftan 1909, 17). Oriiden osalta otettiin käyttöön yksi kantakirja koko Suomen alueella, ja tammoille perustettiin useita alueellisia kantakirjoja. (Ks. lisää Solala 2021, 238–248, 280–298, 308–315, 359.)

Valtion kantakirjajärjestelmä oli aluksi yhdistelmä aiempia kantakirjan ylläpitäjiä ja niistä kertynyttä kokemusta, mikä oli edellytys kantakirjan valtakunnalliselle läpimurrolle. Kantakirjan syntyprosessin kolmannessa ja viimeisessä vaiheessa näkyi jatkumo aiempiin vaiheisiin eri tahojen yhteistyön, yksittäisten hevosalan vaikuttajien sekä siihen otettujen hevosten kautta. Orikantakirjaa ylläpiti valtion hevoshoitonneuvoja. Tammojen kantakirjaus oli hevosjalostusliittojen vastuulla vuoteen 1918 asti, jolloin tammat siirrettiin valtion hallinnon alle. Liitot koostuivat maanviljelysseuroista ja hevosalan yhdistyksistä. Tammoja kantakirjattiin kuitenkin oriiden kanssa saman rotumääritelmän mukaisesti, joten valtion kantakirja määrittä suomalaisen hevosrodun jalostusta kokonaisuudessaan. Kantakirjan synty huipentui siten suomalai-

sen hevosrodun valtakunnallisen valtion kantakirjan läpimurtoon vuonna 1907. (Ks. tark. Solala 2021, 233, 298–308, 336–341, 359–360; Ojala 1996, 68–69.)

Sysäys pitkävaikutteiselle tapahtumaketjulle (vrt. Östman, Talvitie & Suodenjoki 2021, 367–403) oli saanut alkunsa ylijaraisen kotieläinjalostusliikkeen rantautumisesta Suomeen. Osana eläinjalostuksen kansainvälistä rodunjalostuskäännettä suomalainen hevosrotu oli syntynyt sekä hallinnollisesta että ideologisesta näkökulmasta kantakirjan kolmivaiheisen perustamisprosessin (ks. kuvio 1) myötä vuosina 1893–1907. Suomessa oli määritelty koko maassa vaikuttava yksi maataishevოსrotu sekä luotu järjestelmä sen jalostamiseksi. Vuosisatojen ja jopa vuosituhansien aikana muodostuneesta ominaisuuksiltaan epäyhtenäisestä hevoskannasta yhden, yhtenäisen hevosrodun muodostaminen ei kuitenkaan käytännössä ollut nopea tai ristiriidaton prosessi. Vaikka käytäntö ja ideologia eivät aina kohdanneet rodunjalostuksessa, kantakirjan ja sitä kautta rodun perustaminen oli suomalaisen hevosen pitkän historian huomattavin käänne. Koko suomalaisen hevosjalostuksen perusteet muuttuivat ratkaisevasti. Kantakirjan perustaminen oli alkupiste suomalaisen maataishevosen jalostukselle yhtenä, puhtaana rotuna oman rotumääritelmän mukaan. Suomalainen hevonen voitiin nyt alkaa mieltää omaksi roduksi käsitteen nykymerkityksessä. Nykyinen kansallishevonen, suomenhevosrotu oli syntynyt. (Ks. tark. Solala 2021, 315–336, 340–341, 360–363.)

Suomalaisen hevosrodun synty osa ylirajaista jalostusliikettä

Suomenhevonen on totuttu näkemään sen vallitsevassa historiakuvassa kansallisessa hengessä jalostettuna, lähes myyttisenä hevosena (ks. esim. Nyman & Schuurman 2012). Rajattu kansallinen lähtökohta rodun synnyn selittäjänä on kaventanut ilmiöstä annettua kuvaa. Suomalaisuuden symbolina hevonen on kiistatta ollut osa kansakunnan rakennusta niin taiteessa kuin kirjallisuudessa, mutta kansallisuusaate ei yksin selitä itse suomalaisen hevosrodun perustamista. Siinä oli pääasiassa kyse muista laajoista, suoraan kotieläimiä koskeneista ilmiöistä.

Kansainvälisessä tutkimuksessa on osoitettu, että erityisesti 1800-luvun jälkipuolella Euroopassa – sekä Pohjois-Amerikassa – kotieläimiä alettiin yleisesti jalostaa tarkoin määriteltynä, ominaisuuksiltaan yhtenäisinä rotuina käsitteen nykymerkityksessä, mikä kulminoitui erityisten kantakirjojen perustamiseen (ks. esim. Derry 2003; 2006; Theunissen 2012; 2008, *passim*; Ritvo 1986). Rodut rotumääritelmineen ja niiden kantakirjat ovat säilyneet eläinjalostuksen pääperustana yhä nykypäivään saakka. Olen maataiseläinrotujen syntyä käsittelevässä mallissa esittänyt, että vaikka alkuperäisroduiksi kutsuttujen eläinten rotumääritelmät ovat nykyään kansallisia, niidenkin syntyhistoria on nykyisiin valtioiden rajoihin nähden ylirajainen (Solala 2023). Maantieteelliset rajat ylittyivät jalostusmetodin kehityksen kansainvälisessä oppihistoriasa ja sen liikkeessä sekä myös konkreettisesti rotujen perustamista edeltäneissä paikallisten

eläinkantojen varhaishistorioissa.²⁹ Kotieläinjalostuksen kehitys oli siten myös kokonaisuudessaan ylirajainen ilmiö. Ylirajainen kotieläinjalostusliike 1800-luvun jälkipuolella toi mukanaan käytänteet nykyisten eläinrotujen perustamiseksi, kun sen oppeja sovellettiin eri maissa ja eri eläinlajeille. Liikkeen merkitys ei ollut vähäinen siihen, miten nykyään ymmärrämme eläinrodot. Se uudisti kotieläinjalostuksen suunnan kohti moderneja eläinrotuja ja sai aikaan nykyisen kotieläinjalostuksen perusteiden muodostumisen maantieteellisesti laajalla alueella. Kansallisiksikin katsottujen kotieläinrotujen synty oli siten osa kansainvälistä, ylirajaista kotieläinjalostusliikettä. Ylirajainen kotieläinjalostuksen oppihistorian rodunjalostuskäännöksi useiden muiden alueiden ohella myös hevosjalostuksen historian merkittävintä murrosta Suomessa. Käänteiden vaikutus ulottui suomalaiseen hevoseen lähtemättömällä tavalla, kun puhtaan rodun jalostusopin mukaisesti sitä alettiin jalostaa omana kansallisena rotuna, nykyisenä suomenhevosena.

Kansainvälisen eläinjalostusliikkeen vaikutus rantautui Suomen hevosjalostukseen Euroopasta ja muista Pohjoismaista uutta eläinjalostustietoa tuoneiden suomalaisten hevoskantakirjapioneerien välityksellä. Asiantuntijan asemaan nousseet yksittäiset henkilöt uskoivat vahvasti asiaansa. He hakivat uutta oppia ulkomailta niin korkeakouluopintojen, opintomatkojen, maanviljelyskokousten, kirjallisuuden kuin henkilökohtaisten verkostojen kautta. Asiantuntijoiden monipuolisten yhteyksien kautta uusin eläinjalostustieto liikkui yli kansallisten rajojen. Opit levisivät eten-

kin Tanskasta Suomeen, ja niitä hyödynnettiin ensimmäisenä voimakkaimmin tärkeimmiksi katsottujen kotieläinten – lehmän ja hevosen – jalostuksessa. Hevonen toimi siten osaltaan esimerkkinä kotieläinjalostuksen yleiselle modernisaatiolle Suomessa. Yksittäisten vaiuttajien aloitteesta käänteentekevä kantakirjainnovaatio saatiin vietyä käytäntöön suomalaisen hevosen jalostuksessa koko maan tasolla 15 vuodessa. Nykymerkityksessään kotieläinrotujen muodostamisessa keskeiseen asemaan nousseen kantakirjan ja sitä kautta nykyisen suomenhevosrodun perustamisvaiheet olivat aiemmin tiedettyä laajempi ja monitahoisempi prosessi. Siinä keskeisiä olivat Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseura, senaatin maataloushallinto hevoshoidon neuvojan johdolla sekä hevosjalostukseen keskittynyt Hippos-yhdistysliike. Maanviljelysseura onnistui ottamaan hevoskantakirjan ensimmäisenä käyttöön vuonna 1893. Kansainvälisesti verrattuna yhdistysten ylläpitämiä kantakirjoja harvinaisempaa oli kuitenkin valtion vahva pyrkimys ja puuttuminen suomalaisen hevosen kantakirjan hallinnointiin heti innovaation käytäntöön siirrosta alkaen. Vuonna 1907 valtio saavutti valtakunnallisen kantakirjan läpimurron kautta suomalaisen hevosjalostuksen johtoaseman. Se ylläpiti nykyistä suomenhevosen kantakirjaa yli puoli vuosisataa, minkä jälkeen siitä on vastannut hevosalan keskusjärjestönä Suomen Hippos ry.

Vaikka suomalaisen hevosen kantakirjan perustamisen taustalla oli yllämainittu kotieläinjalostusliike, ja suomalaisen hevosrodun synty oli osa yleistä kotieläinjalostuksen mo-

dernisaatiota kohti nykyistä rodunjalostusta Euroopassa 1800-luvun jälkipuolella, puhtaasti rodun jalostusopin sovelluksessa suomalaisen hevosjalostukseen oli kansallisia ominaispiirteitä. Kansainvälisesti oli harvinaista, että kantakirjajalostus kohdistettiin useiden eri tarkoituksiin jalostettujen hevosten ja etenkin jaloiksi katsottujen hevosten sijaan Suomessa ensimmäisenä ainoastaan yhteen hevosrotuun. Tapauksen teki entistä harvinaisemmaksi, että kyse oli alkuperäisestä maataishevosesta, jota alettiin uudella metodilla ensimmäisenä kehittää vastaamaan paremmin ajan vaatimuksia. Valinnan keskeisenä perusteena oli hevosvoiman käyttötarve Suomen talonpoikaisessa yhteiskunnassa, mikä merkitsi monipuolisen työhevosarpeen ensisijaisuutta. Jalostuskysymyksestä teki erityisen ajankohtaisen uusien hevosvetoisten maataloustyökoneiden yleistymisen, mutta saman hevosen oli yhä suoriuduttava esimerkiksi liikenteen kuljetustehtävistä. Koska hevosen voimanlähteenä ja kulkuneuvona tekemän työn taloudellinen merkitys oli huomattava maa- ja metsätaloudessa sekä liikenteessä, rodun syntyprosessin kansallisina selittäjinä korostuivat ennen kaikkea taloudelliset lähtökohdat ja käytännön hevosarpeen monin tavoin hevosvetoisessa maatalousyhteiskunnassa. Jotta hevosen historiallinen merkitys ei jäisi aikakaudellaan yksipuoliseksi, nostin hevosvoiman huomattavan käytännön tarpeen kansainvälisen jalostustiedon kansallisen soveluksen lähtökohdaksi. Kyse oli ensisijaisesti käytännöllisistä syistä sekä ainoastaan vaihtoehdosta, mutta toki kansakunnan taloudellisen tason noston ja edistyksen tavoittelun kautta

hevosjalostukseen saattoi kytkeytyä myös nationalistisia tavoitteita. Osalla innovaattoreista näytti olleen myös poliittisia yhteyksiä, mutta usealla taholla yhteiskunnassa toimineet vaikuttajat olivat ennen kaikkea maatalouden edistäjiä ja hevosasiaa ajaneita hevosmiehiä. Toisin kuin aiemmin on painotettu, suomalainen hevosrotu perustettiin siten pääasiallisesti kansainvälisen kotieläinjalostusliikkeen ja kansallisten hevosvoiman käyttötarpeiden yhdistämisen seurauksena.

Useita kansainvälisiä ilmiöitä on selitetty aiemmin kansallisiksi, mikä näkyy myös suomenhevosen yleisessä historiakuvassa. Kuten laajemminkin kansallisen historiantutkimuksen näkökulmaa laajennettaessa (ks. esim. Östman, Talvitie & Suodenjoki 2021; Haapala & Markkola 2017) ja siirryttäessä kansallisesta tulkinnasta kansainväliseen huomataan, että myös suomenhevosen syntyhistoria³⁰ on kansainvälisempi, mitä sen vallitsevassa historiakäsityksessä on esitetty. Suomalaisen hevosen jalostus ei ollut paikallisesta eläinkanasta huolimatta kansallinen ilmiö, vaan osa laajempaa, ylirajaista kotieläinjalostusliikettä. Vastaavasti 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa myös muualla perustettiin kotieläinrotuja kansainvälisten oppien mukaisesti ja soveltaen jalostuksen yleistä suuntausta kansallisiin ominaispiirteihin. Uusi tieto muuntautui siten paikallisiin olosuhteisiin soveltuvaksi. Ylirajainen näkökulma suomalaisen hevosrodun perustamiseen tuo oman lisänsä kansainvälisen jalostustiedon liikkeeseen ja sen paikalliseen soveltamiseen sekä ylipäättään kotieläinjalostuksen historiaan. Näissä teemoissa on vielä kansainvälisestikin katsottuna paljon

tutkimattomia kysymyksiä etenkin alkuperäisten eläinrotujen osalta – laajemmin eläinten historiasta puhumattakaan.

Suomalaisen hevosrodun perustamisessa oli kyse kotieläinjalostuksen kansainvälisestä murroksesta, mutta ylirajaisuuden vaikutus kotieläinjalostukseen oli myös kaksisuuntainen. Yhtenä maataiseläinjalostuksen edelläkävijänä Suomi toi ylirajaiseen kotieläinjalostusliikkeeseen ja kotieläinjalostuksen kansainväliseen modernisaatioon Euroopassa oman erityislaatuisuutensa. Siten jalostuksen perustan uudistaneen liikkeen muotoutuminen – kuten maataloudellinen tieto laajemminkin – oli osittain myös muuntautuvaa kiertoa, mihin suomalaiselle hevosjalostuksella oli osansa annettavanaan alkuperäisrotujen näkökulmasta. Suomi oli yksi maista, joka ulotti puhtaan rodun jalostusopin sovelluksen käytännön eläinjalostuksessa alkuperäisiin maataiseläimiin toteuttaen kotieläinjalostuksen murroksen aluksi pääasiassa niiden kautta. Nykyisten eläingenivarojen monimuotoisuuden kannalta oli tärkeää, että suomalaista maataishevosta – kuten suomalaisia maataisakarjoja – alettiin jalostaa uusimpien kansainvälisten jalostusoppien mukaisesti omana rotuna 1800-luvun lopulla. Kantakirjan perustamisen myötä voidaan puhua eläinrodusta käsitteen nykymerkityksessä, ja suomalaisesta hevosesta oli nyt määritelty nykyinen suomenhevosena tunnettu hevosrotu. Puhtaan rodun ja kantakirjajalostuksen kohdistaminen suomalaiseen maataishevoseseen mahdollisti nykyään alkuperäisrotuna suojellun suomenhevosen olemassaolon. Päätös suomenhevosrodun perustamisesta oli

suomalaisen hevosen pitkän historian merkittävin käänne. Ennen vastaavaa päätöstä – tai siinä pysymistä – jotkut pohjoismaisista maataiseläimistä ovat hävinneet eri eläinkantojen risteytyksen seurauksena sukupuuttoon.

VIITTEET

- 1 Yksittäistä kansallisvaltiota laajemmasta näkökulmasta ks. myös Haapala & Markkola 2017. Ylirajaisuuden käsite on nostettu historiantutkimuksessa esiin hyvinkin erilaisten teemojen yhteydessä, ks. myös esim. Kananoja & Tähtinen 2018; Syrjämaa 2007. Esimerkki maatalouden alaan kuuluvan tiedon liikkeestä ja sen vaikutuksesta jopa mannerten välillä ks. esim. Davis 2019.
- 2 Ks. esim. Uudenmaan ja Hämeen läänien siitokseen sopivien hevosten rotukirjan säännöt, Liite L., teoksessa Jernström 1897. Suomalaisen hevosen kantakirjan jalostustavoitteita, kuten itse kantakirjajärjestelmää, on toki muokattu koko sen historian ajan kulloisenkin ajan vaatimusten mukaiseksi.
- 3 Jalostus oli yksi tärkeä ala, jonka kehitykseen olivat kannustaneet jo pitkään sekä tietoon perustuvan edistyksen että paremman tuottavuuden tavoittelu maataloudessa. Ks. kokoavasti esim. Solala 2021, 20–29.
- 4 Maatalouden innovaatioiden leviämisestä Suomessa ks. Anttila 1974.
- 5 Artikkelin tutkimus perustuu pääosin suomalaisen hevosen syntyä käsittelevään historian väitöskirjaani Solala 2021.
- 6 Eläinjalostuksen oppihistoriasta kokoavasti Solala 2021, 19–31, 33–38.
- 7 Suomalaisen maatalouden alan toimijoiden ja eläinlääkäreiden kansainvälisissä yhteyksissä näkyi yleisesti Tanskan merkitys maatalouden mallimaana. Suosiossa oli esimerkiksi juuri Tanskan kuninkaallinen eläinlääkäri- ja maanviljelyskorkeakoulu. Ks. esim. Toivio 2014, 108–116; Mattsson 1942, passim.; von Hellens 1942, passim.
- 8 Islannin eläinkanta oli ollut eristäytyneisyytensä takia poikkeus eläinkantojen laajoissa risteytyksissä.
- 9 Laajasti maataloudellisen tiedon leviämisen monimutkaisista verkostoista ks. myös Segers & Van Molle 2022a.
- 10 L. Fabritiuksen todistus Tukholman kuninkaallisesta eläinlääkäri-instituutista 13.6.1876 (jäljennös), Ei:2, LhkA1, KA.
- 11 Suomeen Eläinlääketieteellinen korkeakoulu saatiin perustettua vasta vuonna 1945, Mäkelä-Alitalo 2008, 133–137.
- 12 Ks. esim. Literatur. Baltisches Stammbuch edlen Rindviehs..., *Biet* 2/1892, 63.
- 13 Ks. esim. Theodor Holmbergin ja Onni Schärlundin matkakertomus Mvh:lle 30.10.1905, Kansio 109, MvhkoA1, KA.
- 14 Ks. esim. L. F., I. Hästutställningen, *Biet* 4/1886, 217–224.
- 15 Förteckning öfver afl. Magister Edvard Duncckers sterbhus tillhöriga böcker, JYK; *Finska Veterinärföreningens bibliotek*, 1909, EltK, HYmA; Mustialan maanviljelys- ja meijeriopiston kirjaston luettelo (1859–1933), Bf:1, MmoA, HMA.
- 16 Lähetettyjen kirjeiden diaarit 1893–1904, Ab:1, HhnA, KA.
- 17 Jernström *Biet - Tidskrift för Finlands landt-hushållning* -aikakauskirjassa ja Forssell *Suomen Maanviljelyslehdestä* ks. esim. J. J., Något om husdjursföreläringen i Storbritannien, *Biet* 2/1880, 84–94; Prosch, V., Om vilkoren för rena rasens bildning, *Biet* 6/1882, 348–363; T. F., Keinoja meidän kotieläintemme parantamiseksi, *Suomen Maanviljelyslehti* 9/1892, 255, 259–261.

- 18 Jaloverisinä pidettyjen hevosten ominaisuuksien katsottiin eroavan muista hevostyypeistä. Niitä pyrittiin jalostamaan puhtaina muiden hevostyyppien vaikutuksesta, ja jalouden mielikuvan rakentamisessa hevosen sukutaulu oli keskeisessä asemassa. Jalouden yhtenä huipentumana arvostettiin juuri englantilaista täysiverihevosta, jolle oli perustettu Euroopan ensimmäinen kantakirja. Jaloiksi hevosiksi katsottiin myös monet muut alkuperäisiä maataisia jalostetut hevosrodut. Ks. kokoavasti esim. Miettinen & Toivio 2016, 187–193.
- 19 Uudenmaan ja Hämeen läänien siitokseen sopivien hevosten rotukirjan säännöt, Liite L., teoksessa Jernström 1897, 29. Ihannehevosesta ks. myös esim. Grotenfelt, Nils, *Till uppfödare, egare och vänner af den finska hästen*, Turku 1895, Asiakirjat 1895/33; *Säännöt hevostasvatus-yhdistykselle "Hippos"*, Turku 1895, Kansio 117, PpKH, KK.
- 20 Grotenfelt, Nils, *Till uppfödare, egare och vänner af den finska hästen*, Turku 1895, Asiakirjat 1895/33.
- 21 Ks. esim. Uudenmaan ja Hämeen läänien siitokseen sopivien hevosten rotukirjan säännöt, Liite L., teoksessa Jernström 1897; Ehdotus säännöiksi siitokseen soveliaiden työhevosten sukukirjan aikaansaamista varten Uudenmaan ja Hämeen läänissä, Asiakirjat 1895/33, UHlma, KA; Grotenfelt, Nils, *Till uppfödare, egare och vänner af den finska hästen*, Turku 1895, Asiakirjat 1895/33, UHlma, KA; *Säännöt hevostasvatus-yhdistykselle "Hippos"*, Turku 1895, Kansio 117, PpKH, KK.
- 22 Vaiheiden suomennokset ovat Laitisen (2008, 13). Yhteneväisyyksiä näkyy myös esimerkiksi Timo Myllyntauksen käsitukseen innovaation vaiheista ks. Myllyntaus 1991, 222–227; Solala 2021, 41–42, 48–49. Tässä lyhyessä artikkelissa keskityin kuitenkin Rogersin teorian vaiheiden esittämiseen.
- 23 Uuden tiedon syntyä, leviämistä ja omaksu- mista on kyllä analysoitu myös esimerkiksi maatalouden kehittämisen historian tutkimuk- sessa (ks. esim. Jones 2016), jonka piiriin koti- eläinten jalostus toki kuuluu. Maatalouden ja eläinjalostuksen vahvasta yhteydestä huolimatta maanviljelyssä tarvittava vetovoima ei ollut kuitenkaan ainoa suomalaisen hevosen jalos- tusta ohjannut tekijä. Koska sen tavoitteita ei ollut sidottu yksiselitteisesti yksittäisen alan ke- hittämiseen, suomalaisen hevosen kantakirjan perustamisvaiheiden jäsentämisessä Rogersin laajasti hyödynnetty teoria puoltaa paikkaansa.
- 24 Wiestin todistus Sukukirjaan merkitsemisestä 10.3.1893, Hk2, LKA. Palkinnot ja todistukset sukukirjaan otettujen hevosten omistajille jaet- tiin seuraavana päivänä 10.3.1893 Hewosten juhlawiikko, *Hämäläinen* 8.3.1893.
- 25 Ks. esim. Om inrättandet af en stambok för af- velshästar, afsedda till dragare, *Biet* 5–6/1892, 152–154; Jernström, Johannes, Berättelse öfver Nylands och Tavastehus läns Landtbrukssäll- skaps värksamhet under år 1893, 6–8, Asia- kirjat 1893, UHlma, KA; Artur Bärlundin, Ludvig Fabritiuksen, Theodor Forssellin ja Akseli Liliuksen kirje Mvh:lle 12.1.1893, KD 1/407 1893, Ea:3, MvhA1, KA; *Säännöt hevostas- vatus-yhdistykselle "Hippos"*, Turku 1895, Kansio 117, PpKH, KK.
- 26 Ks. esim. ab, En stambok för den finska häs- ten, *Finska veterinär tidskrift* 8/1894, 21–23; Ernst Fabritiuksen kirje Mvh:lle 6.11.1894, KD 27/186 1894, Ea:7, MvhA1, KA.
- 27 25. Armollinen Asetus hevoshoidon edistämi- seen Suomessa myönnettyistä määrärahoista, *Asetuskokoelma* N:o 10/1905; 27. Keisarillinen Suomen Senaatin päätös siitä milloin Armolli- nen asetus neuvojanviran asettamisesta hevoshoidon edistämistä varten ja Armollinen asetus hevoshoidon edistämiseen Suomessa myönne-

- tyistä määrärahoista tulevat voimaansa, *Asetuskokoelma* N:o 10/1905; 57 a. Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä tarkempia määräyksiä toimenpiteistä Suomen hevosrodun parantamiseksi, *Asetuskokoelma* N:o 28 A./1905, 28–30, 46.
- 28 Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä määräyksiä suomenrotuisten oriitten kantakirjan pidosta, *Asetuskokoelma* N:o 31/1907.
- 29 On kokonaan toinen asia, miten paljon suomalaisessa hevosessa oli rodun perustamisen aikaan ulkomaista perimää aiempien ulkomaisten hevosten risteytysten seurauksena. Kysymys alkuperäisyydestä ei ollut ylipäätään mitenkään yksiselitteinen, ja myös esimerkiksi Rebecca J. H. Woodsin (2017) tutkimus brittiläisen karjanjalostuksen historiasta nostaa esiin alkuperäisyyden käsitteen monimutkaisuuden.
- 30 Purin väitöskirjassani (Solala 2021) suomalaiseen hevosrodun syntyyn voimakkaasti liitettyä kansallista myyttiä kytkemällä ilmion sen kansainvälisiin yhteyksiin ja käytännön hevosarpeeseen sekä erittelemällä kantakirjan syntymäaiheet yksityiskohtaisesti.

AINEISTO

ARKISTOLÄHTEET

Kansallisarkisto, Helsinki (KA)
Hevoshoidonneuvojan arkisto (HhnA)
Lähetettyjen kirjeiden diaarit 1893–1904, Ab:1

Lääkintöhallituksen I kanslian arkisto (LhkA1)
Ansioluettelot (1831–1928), Ei:2

L. Fabritiuksen todistus Tukholman kuninkaallisesta eläinlääkäri-instituutista 13.6.1876 (jäljennös)

Maataloushallituksen I arkisto (MvhA1)

Saapuneet kirjeet ja anomukset, Ea:3
Artur Bärlundin, Ludvig Fabritiuksen, Theodor Forssellin ja Akseli Liliuksen kirje Mvh:lle 12.1.1893, KD 1/407 1893
Saapuneet kirjeet ja anomukset, Ea:7
Ernst Fabritiuksen kirje Mvh:lle 6.11.1894, KD 27/186 1894

Maataloushallituksen maatalousopetusosaston alaiset koulut ja opistot -arkisto I (MvhkoA1)
109 Matka-, opintomatka- ja stipendikertomukset 1902–1907
Theodor Holmbergin ja Onni Schärllundin matkakertomus Mvh:lle 30.10.1905

Uudenmaan ja Hämeen Läänien maanviljelysseuran arkisto (UHLmA)

Asiakirjat 1893, 30
Jernström, Johannes, Berättelse öfver Nylands och Tavastehus läns Landtbrukssällskaps väksamhet under år 1893.

Asiakirjat 1895, 33
Ehdoitus säännöiksi siitokseen soveliaiden työhevosten sukukirjan aikaansaamista varten Uudenmaan ja Hämeen läänissä
Grottenfelt, Nils 1895. *Till uppfödare, egare och vänner af den finska hästen*. Turku.

Kansalliskirjasto, Helsinki (KK)

Kansalliskokoelman Pienpainatekokoelma XI
Maatalous, Hevostenhoito (1810–1944) (PpKH)
117 Paikallista, yhdistykset, kokoukset, näyttelyt, kilpailut ym. Sy-Ö
Säännöt hevostkasvatus-yhdistykselle ”Hippos”. Turku 1895.

Helsingin yliopistomuseon arkisto, Helsinki (HYmA)

Eläinlääketieteen kokoelma (EltK)

Finska Veterinärföreningens bibliotek, 1909

Hämeenlinnan maakunta-arkisto, Hämeenlinna (HMA)

Mustialan maatalousoppilaitoksen arkisto (MmoA)
Mustialan maanviljelys- ja meijeriopiston kirjaston luettelo (1859–1933), Bf:1

Jyväskylän yliopiston kirjasto (JYK)

Förteckning öfver afl. Magister Edvard Duncners sterbhus tillhöriga böcker

Liuksialan kartanon arkisto, Kangasala (LKA)

Hevoset II -kansio, Hk2

Wiestin todistus Sukukirjaan merkitsemisestä 10.3.1893

LAIT JA ASETUKSET

25. Armollinen Asetus hevoshoidon edistämiseen Suomessa myönnettyistä määrärahoista. *Asetuskokoelma* N:o 10/1905.

27. Keisarillisen Suomen Senaatin päätös siitä milloin Armollinen asetus neuvojanviran asettamisesta hevoshoidon edistämistä varten ja Armollinen asetus hevoshoidon edistämiseen Suomessa myönnettyistä määrärahoista tulevat voimaansa. *Asetuskokoelma* N:o 10/1905.

57 a. Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä tarkempia määräyksiä toimenpiteistä Suomen hevosrodun parantamiseksi. *Asetuskokoelma* N:o 28 A./1905.

Keisarillisen Suomen Senaatin päätös, sisältävä määräyksiä suomenrotuisten oriitten kantakirjan pidosta. *Asetuskokoelma* N:o 31/1907.

AIKALAISLEHDISTÖ JA -KIRJALLISUUS

– 1892. Literatur. Baltisches Stammbuch edlen Rindviehs..., *Biet* 2/1892, 63.

– 1892. Om inrättandet af en stambok för afvelshästar, afsedda till dragare. *Biet* 5–6/1892, 152–154.

– 1893. Hewosten juhlawiikko. *Hämäläinen* 8.3.1893.

ab 1894. En stambok för den finska hästen. *Finska veterinär tidskrift* 8/1894, 21–23.

Alfthan, Axel (toim.) 1909. *Luettelo oriista, jotka vuosina 1907 ja 1908 ovat joko ehdollisesti tai ilman ehtoja hyväksytyt kantakirjaan suomenrotuisista oriista*. Maanviljelyshallituksen tiedonantoja LXVI v. 1909. Helsinki.

E. F. [Fabritius, Ernst] 1888. *Hewonen. Sen ulko-osat, käyttely ja hoito*. Suom. Eenokki Kilpanen. Helsinki, S. W. Edlund.

L. F. [Fabritius, Ludvig] 1886. I. Hästutställningen. *Biet* 4/1886, 217–224.

Fabritius, L. 1896. *Berättelse öfver Hästafvelsföreningen "Hippos" värksamhet under dess Begynnelseår 1895*. Turku.

T. F. [Forssell, Theodor] 1892. Keinoja meidän kotieläintemme parantamiseksi. *Suomen Maanviljelyslehti* 9/1892, 255–261.

J. J. [Jernström, Johannes] 1880. Något om husdjursförädlingen i Storbritannien. *Biet* 2/1880, 84–94.

Jernström, Johannes 1897. *Kertomus Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran vaikutuksesta vuotena 1896*. Uudenmaan ja Hämeen läänien maanviljelysseuran asiakirjat v. 1896. Helsinki. *Maanviljelyshallituksen kertomus vuosilta 1892, 1893 ja 1894, 1896*. Maanviljelyshallituksen tiedonantoja N:o XIV 1895. Helsinki.

Prosch, V. 1882. Om vilkoren för rena rasens bildning. *Biet* 6/1882, 348–363.

MATRIKKELIT

- von Hellens, O. 1942. *Suomen eläinlääkärien nimi-kirja vuosilta 1843–1942 – Matrikell över Finlands veterinärer åren 1843–1942*. Suomen eläinlääkäriyhdistys.
- Lappalainen, Seija 2000. Fabritius, Ernst. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-006875>
- Mattsson, S. (toim.) 1942. *Suomen agronomit 1853–1941 Finlands agronomer*. Agronomien Yhdistyksen julkaisuja n:o 38. Porvoo ja Helsinki, Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Mäkinen, Riitta; Jernström, Johannes. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-004948>

KIRJALLISUUS

- Anttila, Veikko 1974. *Talonpojasta tuottajaksi. Suomen maatalouden uudenaikaistuminen 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella*. Helsinki, Kirjayhtymä.
- Bläuer, Auli 2015. *Voita, villaa ja vetoeläimiä. Karjan ja karjanhoidon varhainen historia Suomessa*. Karhunhammas 17. Turku, Turun yliopisto.
- Claeys, Dries & Segers, Yves 2022. 'The Eye of the Master'. *Livestock Improvement and Knowledge Networks in Belgium, 1900–1940*. Teoksessa Yves Segers ja Leen Van Molle (toim.), *Agricultural Knowledge Networks in Rural Europe, 1700–2000*. Boydell Studies in Rural History, No. 2. Woodbridge, The Boydell Press, 132–154.
- Davis, Chelsea 2019. From European roots to Australian wine. International exchanges of agricultural knowledge in the nineteenth-century. Teoksessa Joe Regan ja Cathal Smith (toim.), *Agrarian Reform and Resistance in an Age of Globalisation. The Euro-American World and Beyond, 1780–1914*. Routledge Studies in Modern History 45. Lontoo & New York, Routledge Taylor & Francis Group, 123–136.
- Derry, Margaret E. 2003. *Bred for Perfection. Short-horn Cattle, Collies, and Arabian Horses since 1800*. Baltimore & Lontoo, The Johns Hopkins University Press.
- Derry, Margaret E. 2006. *Horses in Society. A Story of Animal Breeding and Marketing Culture, 1800–1920*. Toronto, Buffalo & Lontoo, University of Toronto Press.
- Derry, Margaret E. 2015. *Masterminding Nature. The Breeding of Animals, 1750–2010*. Toronto, Buffalo & Lontoo, University of Toronto Press.
- Eläimet-teemanumero, *Lähde – Historiateellinen aikakauskirja* 2014.
- Fudge, Erica 2016. Farmyard Choreographies in Early Modern England. Teoksessa Joseph Campana ja Scott Maisano (toim.), *Renaissance Posthumanism*. New York, Fordham University Press, 145–166.
- Fudge, Erica 2017. What Was It Like to Be a Cow? History and Animal Studies. Teoksessa Linda Kalof (toim.), *The Oxford handbook of animal studies*. New York, Oxford University Press, 258–278.
- Furugren, Bo 1997. Arbetshästen och svensk hästavel. Teoksessa Britt Liljewall ja Janken Myrdal (toim.), *Arbetshästen under 200 år*. Skrifter om skogs- och lantbrukshistoria 10. Kungl. Skogs- och Lantbruksakademien, Nordiska museet & Sveriges lantbruksuniversitet, 126–143.
- Haapala, Pertti ja Markkola, Pirjo 2017. Se toinen (ja toisten) historia. *Historiallinen Aikakauskirja* 4/2017, 403–416.
- Hietala, Marjatta 1987. *Services and Urbanization at the Turn of the Century. The Diffusion of Innovations*. *Studia Historica* 23. Helsinki, SHS.

- Hietala, Marjatta 1992. *Innovaatioiden ja kansainvälistymisen vuosikymmenet*. Tietoa, taitoa, asiantuntemusta. Helsinki eurooppalaisessa kehityksessä 1875–1917 I -sarja. Historiallinen Arkisto 99:1. Helsingin kaupungin tietokeskuksen Tutkimuksia 1992:5:1. Helsinki, SHS & Helsingin kaupungin tietokeskus.
- Itkonen, Laura 2005. Suomenhevonen. Teoksessa Eero Halonen ja Laura Aro (toim.), *Suomalaisen symbolit*. Jyväskylä, Atena, 39.
- Jones, Peter M. 2016. *Agricultural Enlightenment. Knowledge, Technology, and Nature, 1750–1840*. Oxford, Oxford University Press.
- Jokipii, Mauno 1972. Kruunun hevostiitoista Suomessa noin v. 1550–1700. Teoksessa Unto Salo (toim.), *Satakuntaa ja satakuntalaisia III*. Satakunnan kirjallisen kerhon julkaisuja XI. Pori, Satakunnan Kirjateollisuus Oy, 132–163.
- Kananoja, Kalle ja Tähtinen, Lauri (toim.) 2018. *Pohjola, Atlantti, maailma. Ylirajaisen vuoroaikutuksen historiaa 1600–1900-luvuilla*. Historiallinen arkisto 147. Helsinki, SKS.
- Kährström, Olof (toim.) 2013. *När landet kom till staden. Lantbruksmöten och lantbruksutställningar som arenor för agrara moderniseringssträvanden i Sverige och Finland 1844–1970*. Skogs- och lantbrukshistoriska meddelanden nr 58. Tukholma, Enheten för de areella näringarnas historia, Kungl. Skogs- och Lantbruksakademien.
- van der Laan, Steven 2022. Communicating an Innovation. Building Dutch Progeny Testing Stations for Pigs. Teoksessa Yves Segers ja Leen Van Molle (toim.), *Agricultural Knowledge Networks in Rural Europe, 1700–2000*. Boydell Studies in Rural History, No. 2. Woodbridge, The Boydell Press, 218–234.
- Laitinen, Pertti 2008. *Innovaatioiden omaksumista edistäviä ja ehkäiseviä tekijöitä*. Julkaisematon Sosiaali- ja terveydenhuollon tietohallinnon pro gradu -tutkielma. Kuopion yliopisto. https://epublications.uef.fi/pub/urn_nbn-fi_uef-20090040/urn_nbn-fi_uef-20090040.pdf. (Luettu heinäkuussa 2020.)
- Mauranen, Tapani 1999a. Puuta, heinää, hevosia – talous ja tie 1800-luvun alkupuoliskolla. Teoksessa Tapani Mauranen (toim.), *Maata, jäätä, kulkijoita. Tiet, liikenne ja yhteiskunta ennen vuotta 1860*. Tuhat vuotta tietä, kaksisataa vuotta tielaitosta 1. Helsinki, Tielaitos & Edita, 370–436.
- Mauranen, Tapani 1999b. Miten hevosliikenne toimi? Teoksessa Jaakko Masonen, Kimmo Anttila, Veikko Kallio & Tapani Mauranen (toim.), *Soraa, työtä, hevosia. Tiet, liikenne ja yhteiskunta 1860–1945*. Tuhat vuotta tietä, kaksisataa vuotta tielaitosta 2. Helsinki, Tielaitos & Edita, 65–93.
- Miettinen, Tiina ja Toivio (myöh. Solala), Hilja 2016. Jalorotuisuuden juurilla. Ihminen ja hevonen. Teoksessa Tiina Miettinen ja Raisa Maria Toivo (toim.), *Mitä väliä on historialla?* Tampere, Tampere University Press, 175–209.
- Mokyr, Joel 2010. The contribution of economic history to the study of innovation and technical change: 1750–1914. Teoksessa Bronwyn H. Hall ja Nathan Rosenberg (toim.), *Handbook of the Economics of Innovation*. Volume I. Amsterdam, Boston, Heidelberg, Lontoo, New York, Oxford, Pariisi, San Diego, San Francisco, Singapore, Sydney & Tokio, Elsevier, 11–50.
- Molema, Marijn, Segers, Yves & Karel, Erwin 2016. Introduction: Agribusiness Clusters in Europe, 19th and 20th Centuries. *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 13 (2016) nummer 4, 1–16.
- Müller-Wille, Staffan ja Rheinberger, Hans-Jörg (toim.) 2007. *Heredity Produced. At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500–1870*. Transformations: Studies in the History of Science and Technology. Cambridge/ Massachusetts & Lontoo/ Englanti, The MIT Press.
- Müller-Wille, Staffan ja Rheinberger, Hans-Jörg 2012. *A Cultural History of Heredity*. Alkuperä-

- inen teos *Vererbung. Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts* (2009). Chicago & Lontoo, The University of Chicago Press.
- Myllyntaus, Timo 1991. Tekniikan valtavirrat ja Suomen malli. Teoksessa Mauno Jokipii (toim.), *Suomi Euroopassa. Talous- ja kulttuurisuhteiden historiaa*. Jyväskylä, Atena Kustannus Oy, 219–246.
- Mäkelä-Alitalo, Anneli 1998. *Pennusta pitäen – Suomalaisen kennelhistorian ensimmäiset sukupolvet*. Helsinki, SHS.
- Mäkelä-Alitalo, Anneli (toim.) 2008. *Oppi Euroopasta, työ Suomesta. Suomalaisen eläinlääkäreiden ulkomainen opiskelu ja saavutukset*. Alkuperäisteos Aili Oksasen Suomen historian lisensointityö. Vetcare Oy.
- Nenonen, Marko 1999. Kulkijan taival. Teoksessa Tapani Mauranen (toim.), *Maata, jättä, kulkijoi-ta. Tiet, liikenne ja yhteiskunta ennen vuotta 1860*. Tuhat vuotta tietä, kaksisataa vuotta tielaitosta 1. Helsinki, Tielaitos & Edita, 274–334.
- Nyman, Jopi ja Schuurman, Nora 2012. Kansallinen eläin. Suomenhevosen ekonationalistiset diskurssit. *Alue ja Ympäristö* 41:2, 34–45.
- Ojala, Ilmari 1996. Suomenhevonen. Teoksessa Monique Dossenbach ja Hans D. Dossenbach, *Tammen suuri hevostekniikka* 3. Helsinki, Tammi, 47–95.
- Ojala, Ilmari (toim.) 1997. *Suomenhevonen Suomen puolesta 1939–1945*. Hämeenlinna, Karisto.
- Ovaska, Ulla 2017. *Genes, Gastronomy and Gratitude. The development and future of the conversation of native breeds*. Acta Universitatis Tamperensis 2321. Tampere University Press, Tampere.
- Orland, Barbara 2004. Turbo-Cows. Producing a Competitive Animal in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Teoksessa Susan R. Schrepfer ja Philip Scranton (toim.), *Industrializing Organisms. Introducing Evolutionary History*. Hagley Perspectives on Business and Culture, Volume 5. New York & Lontoo, Routledge, 167–189.
- Pesonen, Hannu, Hankimo, Olavi, Pystynen, Venla & Pesonen, Riikka 2007. *Liinaharja. Suomenhevosen taival*. Keuruu, Otava.
- Ritvo, Harriet 1986. Pride and pedigree. The evolution of the Victorian dog fancy. *Victorian studies* Winter 1896, 227–253.
- Ritvo, Harriet 2007. On the animal turn. *Dædalus* Fall 2007, 118–122.
- Ritvo, Harriet 2010. *Noble Cows and Hybrid Zebras. Essays on Animals and History*. Charlottesville & Lontoo, University of Virginia Press.
- Rogers, Everett M. 2003. *Diffusion of Innovations*. 5. p. New York, Free Press.
- Rosenberg, Nathan 2000. *Schumpeter and the Endogeneity of Technology. Some American perspectives*. The Graz Schumpeter Lectures. Lontoo & New York, Routledge Taylor & Francis Group.
- Räsänen, Tuomas ja Schuurman, Nora (toim.) 2020. *Kansakulkijat. Monilajisten kohtaamisten jäljillä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1464. Helsinki, SKS.
- Saastamoinen, Markku (toim.) 2007. *Suomenhevonen. Tietokirja*. Espoo, Suomen Hippos ry.
- Savikko, Sari (toim.) 2014. *Suomenhevonen. Arjen sankari*. Somerniemi, Amanita.
- Segers, Yves 2016. Economic Clusters, Knowledge Networks and Globalisation. Fruit Growing in Dutch Limburg, 1850–1940. *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 13 (2016) nummer 4, 91–118.
- Segers, Yves ja Van Molle, Leen (toim.) 2022a. *Agricultural Knowledge Networks in Rural Europe, 1700–2000*. Boydell Studies in Rural History, No. 2. Woodbridge, The Boydell Press.
- Segers, Yves ja Van Molle, Leen 2022b. Introduction. Knowledge and its Networks in Rural Europe: From the Early Eighteenth to the Late Twentieth Century. Teoksessa Yves Segers ja Leen Van Molle (toim.), *Agricultural Knowledge*

- Networks in Rural Europe, 1700–2000*. Boydell Studies in Rural History, No. 2. Woodbridge, The Boydell Press, 1–25.
- Simonen, Seppo 1950. *Suomen ayrshireyhdistyksen historia 1901–1950*. Suomen ayrshireyhdistys.
- Simonen, Seppo 1964. *Raivaajia ja rakentajia. Suomen maatalouden historiaa*. Helsinki, Kirjayhtymä.
- Soininen, Arvo M. 1974. *Vanha maataloutemme. Maatalous ja maatalousväestö Suomessa perinnäisen maatalouden loppukaudella 1720-luvulta 1870-luvulle*. Historiallisia Tutkimuksia 96. Helsinki, SHS.
- Solala, Hilja 2020. Hevosvetoinen yhteiskunta. Hevosen taloudellinen merkitys Suomessa 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Teoksessa Tuomas Räsänen ja Nora Schuurman (toim.), *Kansakulkijat. Monilajisten kohtaamisten jäljillä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1464. Helsinki, SKS, 256–282.
- Solala, Hilja 2021. *Suomalaisen hevosrodun synty. Maatiaishevonen ja kotieläinjalostuksen kansainvälinen murros 1893–1907*. Tampereen yliopiston väitöskirjat 442. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-2031-7>.
- Solala, Hilja 2022a. Suomalaisen hevosrodun synty. Maatiaishevonen ja kotieläinjalostuksen kansainvälinen murros 1893–1907. *Lectio Praecursoria. Ennen ja nyt: Historian tietosanomat* 1/2022, 80–84. <https://doi.org/10.37449/ennenjanyt.111892>.
- Solala, Hilja 2022b. Wiesti-tammasta ori Ukonpoikaan. Suomalaisen hevosrodun syntyhistoria 1893–1907. Teoksessa Karin Hemmann (toim.), *Suomenhevosen maa – kertomus suomalaisen hevosen matkasta monimuotoiseksi kansallisaarteeksi, suomenhevoiseksi*. Suomen Hevosurheilulehti Oy, 30–37.
- Solala, Hilja 2023 (tulossa). From variable animal populations to the Nordic Mountain Cattle breeds. A model of the birth of native animal breeds and the local cattle types in northern Sweden, Finland and Norway at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century.
- Suomenhevon. <https://www.suomenhevon.fi/suomenhevon>. (Luettu maaliskuussa 2023.)
- Syrjämaa, Taina 2007. *Edistyksen luvattu maailma. Edistysusko maailmannäyttelyissä 1851–1915*. Historiallisia tutkimuksia 234. Helsinki, SKS.
- Theunissen, Bert 2008. Breeding Without Mendelism. Theory and Practice of Dairy Cattle Breeding in the Netherlands 1900–1950. *Journal of the History of Biology* (2008) 41, 637–676.
- Theunissen, Bert 2012. Darwin and His Pigeons. The Analogy Between Artificial and Natural Selection Revisited. *Journal of the History of Biology* (2012) 45, 179–212.
- Theunissen, Bert 2020. *Beauty or Statistics. Practice and Science in Dutch Livestock Breeding, 1900–2000*. Toronto & Buffalo & Lontoo, University of Toronto Press.
- Toivio (myöh. Solala), Hilja 2013. Pelloilta ja metsistä raviradoille. Hevosen muuttuva työ. Teoksessa Kirsi-Maria Hytönen ja Keijo Rantanen (toim.), *Onnen aika? Valoja ja varjoja 1950-luvulla*. Jyväskylän Atena, 116–127.
- Toivio (myöh. Solala), Hilja 2014. Risteytyksistä maatiaisrotuihin. Professori Victor Prosch ja kotieläinjalostuksen murros 1800-luvun jälkipuolella. Eläimet-teemanumero, *Lähde – Historiatieteellinen aikakauskirja* 2014, 96–122.
- Vasara, Erkki 1987. *Suomen ratsastusurheilun historia*. Helsinki, Suomen Ratsastajainliitto.
- Vettenniemi, Erkki 2008. *Suomalaisen urheilun synty. Ravisportti 1800-luvulla ja sen vaikutus ihmiskilpailuihin*. Historiallisia Tutkimuksia 237. Helsinki, SKS.

- Vilkuna, Kustaa 1931. *Suomen vetohäristä*. Turku, Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys.
- Wood, Roger J. ja Orel, Vítězslav 2001. *Genetic Pre-history in Selective Breeding: a prelude to Mendel*. Oxford, Oxford University Press.
- Woods, Rebecca J. H. 2017. *The Herds Shot Round the World. Native Breeds and the British Empire, 1800–1900*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Östman, Ann-Catrin 2004. Mekanisoinnin ensimmäinen aalto. Teoksessa Matti Peltonen (toim.), *Suomen maatalouden historia II. Kasvun ja kriisien aika 1870-luvulta 1950-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 914:2. Helsinki, SKS, 19–76.
- Östman, Ann-Catrin, Talvitie, Petri & Suodenjoki, Sami 2021. Maailma maaseudulla. Suomalaisen maaseudun yllirajaisuus. Teoksessa Pirjo Markkola, Marjaana Niemi & Pertti Haapala (toim.), *Suomalaisen yhteiskunnan historia 1400–2000. Osa 2: Yhteisöt ja identiteetit*. Tampere, Vastapaino, 367–408.

Kirjoittajat

Outi Fingerroos, professori, Kulttuurit ja yhteisöt muuttuvassa maailmassa -tutkinto-ohjelma KUMU, Jyväskylän yliopisto.

📄 <https://orcid.org/0000-0001-7288-2127>

Veli-Martin Hästbacka, FM, Kulttuurit ja yhteisöt muuttuvassa maailmassa -tutkinto-ohjelma KUMU, Jyväskylän yliopisto.

Anne Häkkinen, FT, Kulttuurit ja yhteisöt muuttuvassa maailmassa -tutkinto-ohjelma KUMU, Jyväskylän yliopisto.

📄 <https://orcid.org/0000-0002-8039-215X>

Niina Hämäläinen, FT, dosentti, folkloristiikka, toiminnanjohtaja, Kalevalaseura / Helsingin yliopisto.

📄 <https://orcid.org/0000-0001-8788-9065>

Ulla Ijäs, FT, dosentti, Suomen historia, Turun yliopisto.

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2066-6104>

Hanna Karhu, FT, dosentti, kotimainen kirjallisuus, Helsingin yliopisto / Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

📄 <https://orcid.org/0000-0003-4693-9382>

Arja Kastinen, MuT, vieraileva tutkija, tutkimusyksikkö MuTri, Taideyliopiston Sibelius-Akatemia.

📄 <https://orcid.org/0000-0003-0630-7815>

Teuvo Laitila, FT, dosentti, uskontotiede, Itä-Suomen yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Tiina-Riitta Lappi, FT, dosentti, etnologia, Jyväskylän yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-6459-7024>

Tuire Liimatainen, FT, alue- ja kulttuurintutkimus, Helsingin yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-6521-2934>

Tuomas Martikainen, FT, dosentti, uskontotiede, rehtori, Svenska social- och kommunalhögskolan, Helsingin yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-8109-1781>

Hanna-Leena Määttä, FT, tutkijatohtori, kirjallisuus, Oulun yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1457-0277>

Elina Niiranen, FT, etnomusikologia, Itä-Suomen yliopisto, Karjalan tutkimuslaitos.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-7319-0931>

Juhana Saarelainen, FT, kulttuurihistoria, Turun yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4972-7318>

Annukka Saaristo, FM, folkloristiikka, Helsingin yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1227-2524>

Hilja Solala, FT, historia, Tampereen yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-3295-7846>

Sami Suodenjoki, FT, dosentti, historia, Tampereen yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-6301-7462>

Maria Takala-Roszczenko, yliopistotutkija (tenure track), kirkkomusiikki, Itä-Suomen yliopisto.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-9178-5047>

Abstract

From National to Transnational. Culture, Tradition, and Literature

Tradition and literature are not held back by borders. Transnationality is, for example, geographic, symbolic, or linguistic movement and action. Different kinds of cultural transitions and migrant traditions are connected with transnationality. Studying the multilingualism of literary texts or diverse cultural identities, transnationality is a prolific

angle. In the 102nd Yearbook of the Kalevala Society Foundation, the topics cover for example migration and return migration, material things crossing borders, and places of music culture. At a more theoretical level we are asking how studying transnationality enriches the disciplines with roots in the national sciences.

KALEVALASEURA-SÄÄTIÖN TOIMINTAKERTOMUS 2022



Kalevalaseura-säätiön toimintakertomus 2022

Yleistä

Kalevalaseura-säätiön tarkoitus ja sen toteutuminen vuonna 2022

Vuonna 1911 perustetun Kalevalaseura-säätiön tehtävänä on edistää, tukea ja tehdä tunnetuksi Kalevalaan, kalevalamittaisiin runoihin ja suomalaiseen kulttuuriperintöön liittyvää tutkimusta ja taidetta, niitä yhdistäviä toimintoja ja uusia tulkintoja niin kotimaassa kuin maailmalla.

Kalevalaseura on tutkimuksen ja taiteen mahdollistaja ja toteuttaja. Edistämme rajat ylittävää kulttuuriperinnön tuntemusta ja arvostusta.

Kalevalaseura on tiede- ja kulttuurijärjestö sekä yleishyödyllinen yhteisö, jonka asiantuntemus ja resurssit liittyvät sääntöjen mukaisesti kalevalamittaisiin runoihin, *Kalevalaan* ja sen kulttuurihistoriaan sekä suomalaiseen kulttuuriperintöön.

Kalevalaseura palvelee eri kansalaispiirejä julkaisu-, tutkimus- ja tiedotustoiminnallaan sekä järjestämällä yksin ja yhdessä muiden tahojen kanssa hankkeita, tapahtu-

mia ja osallistamalla keskusteluun *Kalevalan* ja kulttuuriperinnön merkityksestä Suomessa ja maailmalla. Kalevalaseura jakaa apurahoja ja avustuksia kalevalamittaisten runojen, *Kalevalan* ja *Kalevalan* kulttuurihistorian sekä kulttuuriperinnön parissa työskenteleville tutkijoille, taiteilijoille, *Kalevalan* kääntäjille ja muille asianharrastajille.

Lisäksi Kalevalaseura jakaa tunnustuspaljokintoja, antaa lausuntoja ja laatii aloitteita sääntöjen mukaisesti kiinnostuksen kohteisiin liittyvistä hankkeista. Säätiön toiminnan painopiste on Suomessa, mutta toimintaa on myös ulkomailla.

Vuonna 2022 Kalevalaseura juhli vuosikirjan 100-vuotista taivalta, järjesti useita tapahtumia, mahdollisti keskustelut kulttuuriperinnöstä eri tahojen kanssa, kehitti apurahojen ja avustusten haku- ja myöntöperiaatteita sekä uudisti verkkosivustonsa. Kalevalaseura osallistui myös kolmen muun yhteistyökumppanin kanssa Euroopan kulttuuriperintötunnuksen hakuprosessiin. Myös vuorovaikutusta jäsenistöön ja nuoriin lisättiin vuoden 2022 aikana. Koronapandemian sekä Venäjän hyökkäyssodan vuoksi tilikauden tapahtumia

piti osittain suunnitella uudelleen. Pandemia ja sota vaikuttivat säätiön talouteen sekä joihinkin yhteistyökuvioihin.

Toimintaympäristö

Kalevalaseuran lähimpänä maantieteellisenä toimintaympäristönä on kotipaikka Helsinki ja pääkaupunkiseutu, mutta myös muu Suomi. *Kalevalan* taiteellisista tulkinnoista kiinnostuneiden taiteilijoiden, kääntäjien sekä kansainvälisen kalevalamittaisten runojen ja *Kalevalan* kulttuurihistorian tutkimuksen kautta toimintaympäristönä on koko maailma.

Kalevalaseuran toimintaa on edelleen sävyttänyt jonkin verran vuonna 2022 jatkunut koronapandemia. Tammikuussa järjestetty Tieteiden yön kilpalaulantatapahtuma jouduttiin järjestämään etätapahtumana. Koronapandemian aikana tapahtumien suoratoisto vakiintui osaksi säätiön tapahtumia.

Kalevalaseura tekee yhteistyötä tieteellisten ja taiteellisten yhteisöjen, yleishyödyllisten kulttuurijärjestöjen sekä apurahoja ja tunnustuspalkintoja myöntävien kulttuurialan säätiöiden kanssa. Seuran keskeistä toimintaympäristöä ovat niin ikään kalevalamittaisten runojen, *Kalevalan*, sen kulttuurihistorian sekä suomalaisen kulttuuriperinnön parissa työskentelevät tutkijat ja taiteilijat, seurat, yhdistykset, arkistot, museot, koulut ja instituutit sekä yliopistojen perinteen-, kielen-, kirjallisuuden sekä taiteentutkimuksen laitokset, samoin kuin taideyliopistot ja -korkeakoulut. Myös *Kalevalan* kääntäjät, tutkijat ja taiteilijat ulkomailla kuuluvat seuran toimintakenttään.

Toimintaedellytykset

Tehtävien hoitamisessa ja edellä kuvatussa toimintaympäristössä Kalevalaseuralla oli vuonna 2022 hyvät toimintaedellytykset:

- toiminta-alaa hyvin tunteva, ammattitaitoinen ja asiantunteva henkilökunta,
- asiantunteva hallitus, jonka asiantuntemus perustuu monipuolisuuteen, ja taloustoimikunta,
- vahva talous,
- tehokas viestintä,
- seuran toiminnan tavoitteet tunteva ja niitä edistävä jäsenistö,
- kykyä yhteistyöhön ja verkostoitumiseen.

Päätöksenteossa noudatetut periaatteet

Kalevalaseuran toiminta perustuu säätiön sääntöihin sekä toimintaa ohjaaviin strategioihin (toimintastrategia, viestintästrategia ja sijoitusstrategia). Säätiön strategia 2021–2024 ohjasi säätiön toimintaa.

Kalevalaseurassa noudatetaan hyviksi koettuja käytäntöjä, mutta samalla etsitään uusia toimintatapoja tuoda esille kalevalamittaiseen runouteen, *Kalevalaan*, *Kalevalan* kulttuurihistoriaan ja kulttuuriperintöön liittyvää tutkimusta, taidetta ja tapahtumia.

Kalevalaseuran toiminnan arvoja ovat kansainvälisesti kansallinen, luovasti traditioita kunnioittava, asiantuntevasti avoin. Nämä arvot näkyivät myös vuonna 2022 säätiön toiminnassa.

Kalevalaseuran hallitus ja toiminnanjohtaja huolehtivat siitä, että luottamustoimisilla henkilöillä oli ajantasaiset ja riittävät tiedot päätöksentekoa varten Kalevalaseuran asioissa. Lisäksi hallitus huolehti siitä, että toiminta oli sääntöjen mukaista ja johdonmukaista. Työnantajana Kalevalaseuran hallitus huolehti henkilöstön riittävydestä uusista hankkeista päätettäessä.

Noudatamme toiminnassamme kestävän kehityksen periaatteita. Säätiöt ja rahastot ry:n jäsenenä Kalevalaseuran hallinnossa ja toiminnassa noudatetaan hyvää säätiötapaa, säätiötoimintaa periaatteellisesti ohjaavaa kansainvälisen käytännön mukaista asiakirjaa.

Kalevalaseuran toiminnan painopisteet vuonna 2022

Kalevalaseuran hallituksen hyväksymän strategian ja vuoden 2022 toimintasuunnitelman mukaisesti toiminnan painopisteitä oli vuonna 2022 kahdeksan:

1. Tutkimuksen tukija ja julkaisija

Kalevalaseura tuki, tuotti ja hyödynsi *Kalevalaan*, kansanrunoihin, *Kalevalan* kulttuurihistoriaan sekä suomalaisen kulttuuriperintöön liittyvää tutkimustietoa tapahtumisissaan ja julkaisuissaan (vuosien 2022–2024 Kalevalaseuran vuosikirjat, *Avoim Kalevala* -hanke, verkkosivusto, viestintä, seminaarit, apurahat). Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran *Avoim Kalevala* -hanketta johtaa toiminnanjohtaja

Niina Hämäläinen. Kalevalaseura julkaisee kansainvälistä folkloristikan alaan kuuluvaa tieteellistä sarjaa *Folklore Fellows' Communications* (FFC). FFC:lla on oma toimituskunta, joka hoitaa kirjan toimitukseen ja julkaisemiseen liittyvät käytännön työt. Julkaisulle haetaan vuosittain Tieteellisten Seurain Valtuuskunnan (TSV) julkaisutukea, jolla kateetaan julkaisuun liittyvät kulut. Vuonna 2022 Kalevalaseura jäi ilman TSV:n tukea.

2. Tapahtumien järjestäjä ja tukija

Kalevalaseura juhli kevään 2022 aikana vuosikirjan 100-vuotista taivalta (juhlinta siirtyi vuodella koronapandemian vuoksi). Tähän liittyen järjestettiin toukokuussa vuosikirjan juhlaseminaari sekä kutsutuille illallisjuhla. Kalevalaseura järjesti yhdessä SKS:n kanssa Tieteiden yön Kilpalaulanta-tilaisuuden tammi-kuussa. Koronapandemiasta johtuen tilaisuus pidettiin etätilaisuutena. Kalevalan päivänä Kalevalaseura kokoontui perinteiseen tapaan Elias Lönnrotin patsaalla ja järjesti yhdessä SKS:n kanssa Kalevalan päivän seminaarin *Sammon arvoitus*. Lisäksi Kekrinpäivän seminaaria vietettiin marraskuussa julkistamalla Kalevalaseuran vuosikirja 101. Tämän lisäksi Kalevalaseura järjesti yhdessä muiden tahojen kanssa Euroopan kulttuuriperintötunnuksen (EHL) liittyvän webinaarin sekä yhdessä Sibelius-Akatemian, Kyynelkanavat-hankkeen ja SKS:n kanssa kolme keskustelutilaisuutta kulttuuriperinnöstä. Kalevalaseura tuki taloudellisesti myös muiden järjestämiä tapahtumia. Kalevalaseura osallistui yhteis-

työkumppanina ja taloudellisesti Helsingin ja Tallinnan yliopiston järjestämään kansainväliseen konferenssiin (18th International Saga Conference).

3. Tiedonvälittäjä ja keskustelufoorumi

Kalevalaseura viesti aktiivisesti, monipuolisesti ja laajasti toiminnastaan sekä *Kalevalaan* että sen kulttuurihistoriaan liittyvistä asioista. Kalevalaseura tarjosi keskustelu- ja vuorovaihtusfoorumin *Kalevalasta* ja säätiön toimintalasta kiinnostuneille ihmisille.

Kalevalaseura julkaisi uudet verkkosivut sekä ylläpiti ja päivitti sivuja, toteutti niihin kieliversiot (englanti ja ruotsi), täydensi englanninkielistä *Kalevala*-sivustoa, hyödynsi Meltwaterin toimittamaa uutisaineistoa sivuillaan, lähetti neljä sähköistä jäsenkirjettä ja uutiskirjettä sekä toimitti tiedot tunnustus-palkinnoista, tapahtumista ja seminaareista jäsenistön lisäksi yhteistyökumppaneille ja medialle. Lisäksi Kalevalaseura osallistui aktiivisesti sosiaalisen median toimintaan.

Keväällä 2022 Kalevalaseura toteutti vuosikirjan 100-vuotisjuhlavuoden kunniaksi sekä blogi- että videoblogi-sarjan (vlogi), joissa julkaistiin viisi blogikirjoitusta ja viisi keskustelua vuosikirjan historiaan ja teemoihin sekä folkloristikan tutkimushistoriaan liittyen.

4. Taiteellisten tulkintojen mahdollistaja

Kalevalaseura tuki taloudellisesti kahta (2) taiteellista tahoja: Kalevala runolaulettuna

-hanketta ja Häidenvietto-elokuvan uutta sävellystä ja editointia. Kaikkien avustusten ja apurahojen, myös taiteellisten, haku siirtyi vuoden 2022 aikana verkkoon erilliselle apurahat ja avustukset -alustalle.

Kalevalaseura lainasi Gallen-Kallelan Museolle kaksi taideteosta: Carl Bengtsin öljyvärimaalauksen *Akseli Gallen-Kallela ja Carl Bengts Kovalassa* sekä Alpo Sailon dioriitti-veistoksen Akseli Gallen Kallelasta. Teokset olivat esillä näyttelyssä Akseli Gallen-Kallela mentorina 1.2.–31.5.2022.

Tieteiden talon remontin jälkeen purettiin Kalevalaseuran omistamien kahden taulun deponointi, sillä kaksi taulua ei mahtunut uudistettuun taloon. Johan Elis Kortmanin teokset *Ilmarinen tulee sulhona Pohjolaan* (1893) ja *Pohjolan häät* (1890) palautettiin Kalevalaseuralle syksyllä 2022.

5. Kalevalan kääntäjien tukiverkosto

Kalevalan käännökset kuvastavat eepokseen kohdistuvaa jatkuvaa kiinnostusta myös ulkomailla. Vuonna 2022 toimisto sai tiedon kolmesta uudesta *Kalevalan* käännöksestä. Kalevalasta laadittiin uusi englanninno, päivitettiin persiankielisen Kalevalan versio ja eepos käännettiin vepsän kielelle. Lisäksi kääntäjien ja tutkijoiden kiinnostus *Kalevalaa* kohtaan oli vilkasta. Kalevalaseura antaa asiantuntija-apua *Kalevalan* kääntäjille ja tutkijoille sekä etsii heille yhteistyökumppaneita.

6. Yhteistyökumppani

Kalevalaseura on innostava, luotettava ja asiantunteva yhteistyökumppani toiminta-alaansa liittyvissä kysymyksissä. Kalevalaseuran seminaarit, tapahtumat ja julkaisut toteutettiin vuonna 2022 yhteistyössä suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, Sibelius-Akatemian ja Kyynelkanavat-hankkeen kanssa. Laajempaa yhteistyötä Kalevalaan ja karjalaiseen kulttuuriin liittyen vahvistettiin Euroopan kulttuuriperintötunnuksen haun yhteydessä. Kalevalaseura valmisteli yhdessä SKS:n, Kalevalaisten Naisten Liiton ja Suomen Kulttuuriperintökasvatuksen seuran kanssa eurooppalaista aineettoman kulttuuriperinnön tunnusta (European Heritage Label, EHL) Kalevalalle otsikolla *Kalevala – elävä eepos*. Opetus- ja Kulttuuriministeriö valitsi Museoviraston esityksestä *Kalevala – elävä eepos* Suomen seuraavaksi Euroopan kulttuuriperintötunnuksen ehdokkaaksi. Hakemus lähetetään Euroopan komissiolle 1.3.2023, päätöksiä odotetaan vuonna 2024. Hakemukseen liittyen Kalevalaseura järjesti Kalevalaisten Naisten Liiton, Suomen Kulttuuriperintökasvatuksen seuran ja SKS:n kanssa webinaarin, joka keräsi laajalti ympäri Suomea toimijoita verkostoitumaan ja keskustelemaan *Kalevalasta* ja Euroopan kulttuuriperintötunnuksesta. Kalevalaseura vahvisti myös yhteistyötä opiskelijoiden kanssa tapaamalla opiskelijoiden järjestön Nefa-Helsingin loka-kuussa 2022 sekä palkkasi kaksi opiskelijaa avustamaan kekriseminaarin tarjoilussa.

7. Apurahojen, avustusten ja tunnustuspalkintojen myöntäjä

Kalevalaseura myöntää apurahoja ja tunnustuspalkintoja *Kalevalan* ja suomalaisen kulttuuriperinnön parissa ansioituneille henkilöille. Vuonna 2022 Kalevalaseura lisäsi apurahojen ja avustusten haku- ja myöntöperiaatteiden avoimuutta siirtämällä prosessin apurahojen sähköiseen verkkopalveluun (Codeart oy). Maaliskuun haussa Kalevalaseura myönsi kolme tieteen ja taiteen apurahaa. Lokakuun avustushaussa tuli lähes 100 hakemusta, joista myönnettiin yhteensä kuusi avustusta, kolme tieteelle, kolme taiteelle. Kekrinpäivän tunnustuspalkintoja Kalevalaseura myönsi viisi. Lisäksi Kalevalaseura avusti taloudellisesti kansainvälistä saagoihin liittyvää konferenssia. Säätiö tuki tilikaudella *Avoim Kalevala* -edition IV osan työtä 25 000 euron suuruisella summalla. Edition vastaava tutkija Niina Hämäläinen (säätiön toiminnanjohtaja) ei osallistunut päätöksentekoon.

8. Jäsenten verkosto

Kalevalaseura on jäsenten muodostama asiantuntijaverkosto. Vuoden 2022 aikana vahvistettiin edelleen seuran jäsenistön osallistumista säätiön toimintaan. Kaksi seuran hallituksen ulkopuolista jäsentä osallistui seuran uusien verkkosivujen suunnitteluun. Lisäksi yksi seuran hallituksen ulkopuolisista jäsenistä toimi vuosikirjan juh latoimikunnassa. Jäsenten mahdollisuutta osallistua seuran järjestämiin tilaisuuksiin parannettiin järjestämällä

tilaisuudet myös verkkolähetyksinä. Jäsenten näkyvyyttä vahvistettiin jäsenkirjeessä, jossa esiteltiin vuonna 2022 valitut uudet jäsenet.

Varsinainen toiminta 2022

Hallinto

Vuosikokous

Kalevalaseuran sääntöjen mukaan hallitus kokoontuu vuosikokoukseen kunkin vuoden toukokuun loppuun mennessä. Vuonna 2022 kokous pidettiin 24. maaliskuuta. Kokouksen puheenjohtajaksi valittiin Lotte Tarkka ja sihteeriksi Niina Hämäläinen. Pöytäkirjan tarkastajiksi valittiin Pekka Hako ja Eija Timonen.

Kokouksessa vahvistettiin toimintakertomus ja tilinpäätös vuodelta 2021 sekä todettiin tilintarkastuskertomus. Kokouksessa päätettiin myös vuoden 2022 toiminta- ja viestintäsuunnitelmasta ja talousarviosta, määrättiin kokouspalkkioiden suuruus, valittiin uusi tilintarkastaja ja varatilintarkastaja, päätettiin uusien jäsenten ja kunniajäsenten kutumisesta sekä valittiin hallitus vuodeksi 2022.

Hallitus

Säätiön asioista päättää hallitus, johon kuuluu seitsemän Kalevalaseura-säätiön jäsentä. Henkilö voi toimia hallituksessa enintään kolme peräkkäistä toimikautta. Hallitus valitsee

keskuudestaan vuosittain puheenjohtajan ja varapuheenjohtajan.

Antti Huntus, Tuomas Martikainen ja Eija Timonen ovat olleet hallituksessa kaksi kautta ja olivat valittavissa vuosikokouksessa 2022 kolmannelle kaudelle. Heidät valittiin kolmannelle kaudelle. Hallitukseen kuuluivat Huntuksen, Martikaisen ja Timosen lisäksi Pekka Hakamies, Pekka Hako, Riitta Ojanperä ja Lotte Tarkka.

Vuosikokouksen jälkeisessä järjestäytymiskokouksessaan 24.3.2022 hallitus valitsi yksimielisesti puheenjohtajaksi vuodeksi 2022 Pekka Hakamiehen ja varapuheenjohtajaksi Pekka Hakon.

Hallitus kokoontui vuoden 2022 aikana kahdeksan kertaa: 27.1. (Zoom-kokous), 9.3. (Zoom-kokous), 24.3. vuosikokous ja järjestäytymiskokous, 11.5., 1.9., 3.10. ja 1.12. Kokoukset järjestettiin joko etäkokouksina tai hybridimuodossa. Hallituksen järjestäytymiskokouksessa 24.3. taloustoimikunnan uusi jäsen, vastuullisen sijoittamisen johtaja Hanna Kaskela piti katsauksen sijoitusten vastuullisuuteen. Lisäksi hallitus kokoontui keskustelemaan vapaamuotoisesti kulttuuriperinnöstä ja sen määritelmästä 25.8. Helsingissä. Keskusteluun osallistuivat myös varatoiminnanjohtaja Annukka Saaristo ja viestijä Petja Kauppi.

Tämän lisäksi hallitus ja toiminnanjohtaja tekivät matkan 9.–14.5.2022 Luxemburgiin tutustuen sijoitusrahastomaailmaan. Matkan aikana hallitus perehtyi sijoitusten vastuullisuuteen ja työskenteli säätiön strategian kanssa.

Tilintarkastaja

Hallitus valitsi vuosikokouksessa tilintarkastajaksi toimikaudeksi 2022 tilintarkastusyhteisö PricewaterhouseCoopers Oy:n. Säätiön vastuulliseksi tilintarkastajaksi valittiin KHT Johanna Ala-Härkönen. KHT Jaana Salmi jäi pois tehtävästään tilintarkastuksen rotaatio-säännön vuoksi.

Taloustoimikunta ja rahanvartija

Toimikautena 2022 Kalevalaseuran taloustoimikunta koostui neljästä jäsenestä: sijoitusjohtaja Mikko Koivusalo, vastuullisen sijoittamisen johtaja Hanna Kaskela, asiamies Ralf Sunell sekä säätiön rahanvartija KTM Jussi Vaarnavuo.

Taloustoimikunta valitsi vuoden ensimmäisessä kokouksessa keskuudestaan puheenjohtajaksi Ralf Sunellin ja varapuheenjohtajaksi Mikko Koivusalon. Taloustoimikunta koontui kolme kertaa: 16.2., 31.5. ja 11.10.2022.

Taloustoimikunta ja rahanvartija tekivät vuoden aikana hallitukselle sijoitussuunnitelman mukaisia muutosesityksiä säätiön salkkuun. Sijoitusten vastuullisuutta vahvistettiin vuoden 2022 aikana sijoitusten vastuullisuuden asiantuntijan Hanna Kaskelan johdolla. Taloustoimikunta huolehti hallituksen hyväksymistä sijoitustoimenpiteistä, laati kokouksiin salkkuyhteenvedot sekä sijoitustapahtuma- ja kassavirtaraportit Suomen Sijoitustutkimus Oy:n tuottaman datan avulla.

Lähipiiritapahtumat

Säätiölain ja hyvän hallintotavan mukaisesti Kalevalaseura-säätiö raportoi toimintakertomuksessaan suppean lähipiirin kanssa tehdyistä lähipiiritapahtumista. Kalevalaseura-säätiöllä on myös hallituksen vahvistama lähipiiriohje. Kalevalaseuran suppeaan lähipiiriin kuuluvat määräysvaltaa käyttävinä hallituksen jäsenet sekä toiminnanjohtaja ja tilintarkastaja, heidän perheenjäsenensä sekä heidän määräysvallassaan olevat yhteisöt ja säätiöt.

Kalevalaseuran suppeaan lähipiiriin kuuluvat henkilöt

- eivät osallistu säätiössä asian käsitteilyyn eikä päätöksentekoon, jos kysymyksessä on säätiön ja edellä mainitun henkilön välinen sopimus tai muu oikeustoimi, tai jos henkilöllä on muutoin asiassa olennaista, säätiön kanssa mahdollisessa ristiriidassa olevaa etua,
- eivät osallistu avustusta, muuta vastikkeetonta etua tai taloudellista toimintaa koskevan asian käsittelyyn, jos edunsaajana on hän tai hänen perheenjäsenensä, lähisukulaisensa tai heidän määräysvallassaan oleva yhteisö tai säätiö.

Kalevalaseuran tavanomaiset lähipiiritöimet ovat:

- tilintarkastajalle maksetaan palkkio laskun mukaan,
- työsuhhteessa olevalle toiminnanjohtajalle maksetaan hallituksen päättämän työsopimuksen mukainen palkka,

- säätiön lähipiiriin kuuluville voidaan myöntää apurahoja samoin perustein kuin muillekin apurahanhakijoille,
- säätiön lähipiiriin kuuluvia asiantuntijoita voidaan palkata tutkimus-, taide- ja julkaisuhankkeisiin samoin perustein kuin muitakin asiantuntijoita,
- säätiön lähipiiriin kuuluvat henkilöt voivat käyttää Ilomantsissa sijaitsevaa säätiön omistamaa Nehvon vartiota korvauksetta silloin, kun siellä on vaapaata. Edellytyksenä on, että he kiinnittävät huomiota ja osallistuvat mahdollisuuksiensa mukaan kiinteistön huoltotoimenpiteisiin.

Vuonna 2022 Kalevalaseuran lähipiiriin kuuluneet eivät ole saaneet kokouspalkkioita, avustuksia, apurahoja tai tunnustuspalkintoja

säätiöltä. Säätiö ei myöskään ole antanut lainoja tai sitoumuksia lähipiiriin kuuluville.

Kalevalaseuran lähipiiriin kuuluvat henkilöt tai heidän perheenjäsenensä, lähisukulaisensa tai heidän määräysvallassaan oleva yhteisö tai säätiö voivat saada tunnustuspalkintoja ja apurahoja tai vastikkeetonta etua vain samoilla edellytyksillä kuin säätiön tarkoituksen mukainen kohderyhmä.

Hallituksen jäsenille on maksettu vuonna 2022 samansuuruisia luento- ja kirjoituspalkkioita esitelmistä ja artikkeleista kuin muillekin säätiön hankkeisiin palkatuille asiantuntijoille. Heille on myös maksettu matkalaskujen perusteella kulukorvauksia osallistumisesta hallituksen kokouksiin ja säätiön tapahtumiin. Vuonna 2022 Kalevalaseuran toiminnanjohtaja käytti Nehvon vartiota.

Yhteenveto säätiön lähipiiritoimista suppean lähipiirin kanssa vuonna 2022:

Lähipiirisuhde	Lähipiiritoimi	€
Hallituksen jäsenet ja henkilökunta	Esitelmä- ja kirjoituspalkkiot	1800,00
	Nehvon vuokraus	100,00
Henkilökunta	Palkat sivukuluineen	88 709,91
Tilintarkastaja PwC Oy	Tilintarkastus	8 732,70
Yhteensä		99 342,61

Kirjanpitopalvelut

Säätiö osti toimintavuonna tili- ja kirjanpito- palvelut Töölön Laskenta Oy:ltä.

Tietosuoja Kalevalaseurassa

Kalevalaseurassa noudatetaan henkilötietojen käsittelyssä ja tietosuojakäytännöissä kansallisen lainsäädännön ja EU:n tietosuoja-asetuksen vaatimuksia. Hallitus hyväksyi vuonna 2017 toimistossa laaditun henkilötietojen käsittelyn arviointi- ja tietosuojakartoituksen sekä arvioi vastuut, käytännesäännöt, menetelmät ja toimenpiteet riittäviksi. Seuran tietosuoja- vahvistettiin vuonna 2022 ottamalla käyttöön laaja turvaverkkoseuranta.

Jäsenyydet, edustukset ja yhteistyö

Kalevalaseura-säätiö oli kertomusvuonna Armas Launis -seuran, Kansantaiderahaston, Kanteleliiton, Konserttikeskus ry:n, M. A. Castrénin seuran, Paikkarin torpan tuki ry:n, Sibelius-Seuran, Suomen Kotiseutuliiton, Säätiöiden ja rahastojen neuvottelukunnan, Tieteellisten Seurain Valtuuskunnan, Tverin karjalaisten ystävät -yhdistyksen sekä Yrjö Kilpinen -seuran jäsen.

Säätiöllä on määräaikaiset edustajat Akseli Gallen-Kallelan Museosäätiön edustajistossa (Pekka Hako ja Niina Hämäläinen). Kumpi-kin heistä osallistui säätiön edustajina Akseli Gallen-Kallelan Museosäätiön edustajiston sääntömääräiseen kevätkokoukseen 7.4. ja edustajiston infotilaisuuteen 22.11.

Niina Hämäläinen osallistui Säätiöt ja rahastot ry:n järjestämään vertaispiiriin Data- linkin apurahajärjestelmän tietoturva-semi- naariin 25.5.2022 sekä Säätiöt ja rahastot ry:n syyskokoukseen ja -seminaariin 14.11.2022.

Kalevalaseura oli yhteistyökumppani ja osarahoittaja *Kalevalan* kriittisessä editiossa *Avoim Kalevala* sekä yhdessä kansainvälisessä konferenssissa. Kalevalaseura rahoitti myös taiteellista *Kalevala* runolaulettuna -hanketta ja Häidenvietto-elokuvan uutta sävellystä. Li- säksi Kalevalaseura valmisteli kolmen muun seuran kanssa Euroopan kulttuuriperintötun- nusta, European Heritage Label (EHL) *Kale- valalle*. Hakemus hyväksyttiin Suomen seu- raavaksi Euroopan kulttuuriperintötunnuksen hakijaksi.

Kalevalaseuran yhteistyökumppaneita oli- vat vuonna 2022 mm. Gallen-Kallelan Museo, Juminkeko-säätiö, Kalevalaisten Naisten Liit- to, Kyynelkanavat-hanke, Sibelius-Akatemia, Suomen Kulttuuriperintökasvatuksen seura, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, sekä useat kulttuurintutkijat ja taiteilijat.

Henkilöstö ja toimisto

Henkilökunta

Kalevalaseura-säätiön toiminnanjohtajana oli vuonna 2022 FT, dosentti Niina Hämäläinen. Viestintäpalvelut ostettiin Tekstihuoltamolta, vastuullisena tekijänä FT Petja Kauppi.

Niina Hämäläinen oli osittaisella tutkimus- vapaalla 1.4.-30.9.2022 Suomen Akatemian hankkeessa *The muted muses of oral culture*.

Ideology, transnationalism and silenced sources in the making of national heritages and literatures (2019–2023). Hänen sijaisenaan toimi FM Annukka Saaristo 1.5.–31.10.2022.

Niina Hämäläisen vuoden 2023 tutkimusvapaan sijaisuutta valmisteltiin vuonna 2022. Kalevalaseuran hakuilmoitus julkaistiin joulukuun alussa, haastattelut ja valinta tehtiin tammikuussa 2023.

Ilomantsissa sijaitsevan Nehvon vartion ylläpitoon, siivous- ja kunnostustöihin palkattiin tarvittaessa talonmiehenä toimineen Jouni Palviaisen lisäksi muita henkilöitä.

Toimisto ja asiakaspalvelu

Toiminnanjohtaja vastasi hallituksen päätösten mukaisesti säätiön toiminnan suunnittelemisestä ja toteuttamisesta: valmisteli kokouksiin, tapahtumiin, hankkeisiin, julkaisuihin, hallintoon sekä talouteen liittyvät asiat. Sijaisena toiminut varatoiminnanjohtaja Annukka Saaristo valmisteli yhden hallituksen kokouksen ja hoiti hallintoon ja yhteistyökuvioihin sekä blogikirjoituksiin liittyvät asiat. Hän avusti myös vuosikirjan viimeistelyssä. Niina Hämäläinen vastasi tutkimusvapaan aikana Kalevalaseuran taloushallinnosta, vuosikirjan toimitustyöstä sekä Euroopan kulttuuriperintötunnukseen liittyvistä asioista. Viestijä palveli yhdessä toiminnanjohtajan ja varatoiminnanjohtajan kanssa asiakkaita sähköpostitse, puhelimitse ja kirjeitse sekä välitti tiedot tunnustuspalkinnoista, tapahtumista ja seminaareista jäsenistölle ja tiedotusvälineille. Lisäksi hän avusti toiminnanjohtajaa

Kalevalaseuran vuosikirjan viimeistelytyössä, verkkosivustouudistuksen sekä toimitti jäsen- ja uutiskirjeet sekä ylläpiti ja päivitti säätiön verkkosivuja, Facebook-sivustoa, Twitteriä ja Instagramia. Hämäläinen ja Kauppi toimittivat yhdessä vlogisarjan vuosikirjan juhluvuo- den kunniaksi.

Toimisto sijaitsee säätiön omistamassa huoneistossa osoitteessa Mariankatu 7 C, Helsinki.

Asiakirja-arkisto ja käsikirjasto

Kalevalaseura-säätiön asiakirja-aineisto arkistoitii vuodelta 2022. Säätiön käsikirjastoa kartutettiin *Kalevalaan*, kansanrunouteen ja suomalaiseen kulttuurihistoriaan liittyvällä tutkimuskirjallisuudella.

Kalevalaseura-säätiön vuonna 2012 vuokraamassa arkisto- ja varastotilassa (MJP-Kiinteistöt Oy, Hämeentie 157, Helsinki) on säätiön hallintoon ja talouteen sekä varsinaiseen toimintaan liittyvää aineistoa. Lisäksi varastossa on Kalevalaseuran vuosikirjoja sekä *Taiteilijoiden Kalevala* -teosta.

Valokuvat

Digitaaliseen kuva-arkistoon kertyi valokuvia Kalevalan päivästä, kulttuuriperintökeskusteluista, juhlaseminaarista ja -illallisesta sekä kekriseminaarista.

Kuvat seulotaan ja luetteloidaan aikataulun salliessa.

Vuoden 2022 aikana Kalevalaseura valmisti koko arkiston luovuttamista Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle.

Kalevalaseura jäsentensä verkostona

Kalevalaseura-säätiön jäsenistöön kuuluu kunniajäseniä, kotimaisia jäseniä ja ulkomaisia jäseniä, jotka ovat ansioituneet *Kalevalaan* tai suomalaiseseen kulttuuriperintöön liittyvässä tutkimuksessa tai taiteessa.

Kalevalaseuran jäsenistö 2022

Vuonna 2022 hallitus ei kutsunut uusia kunniajäseniä. Vuonna 2022 Kalevalaseuralla oli yhteensä viisi kunniajäsentä: säveltäjä Kalevi Aho (2018), professori emeritus Seppo Knuutila (2016), professori Pekka Laaksonen (2007), professori emeritus Heikki Laitinen (2018) sekä fil. tri Senni Timonen (2018).

Hallitus kutsui vuosikokouksessa säätiön uusiksi jäseniksi yhdeksän henkilöä. Kotimaisiksi jäseniksi kutsuttiin seuraavat seitsemän henkilöä:

Kotimaiset jäsenet (7):

Hanna Kaskela, KTM, Eläkeyhtiö Varma
 Anna Kinnunen, FT, Itä-Suomen yliopisto
 Siria Kohonen, FM, Helsingin yliopisto
 Roger Norum, apulaisprof., Oulun yliopisto
 Heidi Pankamo, FM, Suomalaisen
 Kirjallisuuden Seura (Joensuu)
 Viliina Silvonen, FT, Itä-Suomen yliopisto
 Jukka Timonen, FT, Suomalaisen
 Kirjallisuuden Seura (Joensuu)

Ulkomaiset jäsenet (2):

Tuula Annala, Sveitsi
 Andreas Kalkun, PhD, Viro

Kaksi Kalevalaseuran jäsentä oli mukana suunnittelemassa seuran uusia verkkosivuja. Myös vuosikirjan juhlatoimikunnassa oli yksi seuran toimintaan kuulumaton Kalevalaseuran jäsen. Uudet jäsenet myös esiteltiin kevään jäsenkirjeessä. Vuoden 2022 päättyessä Kalevalaseura-säätiön jäsenistöön kuului yhteensä 506 henkilöä. Kotimaisia jäseniä oli 386 ja ulkomaisia 120.

Tapahtumien järjestäjä ja tukija

Kalevalaseura järjesti vuonna 2022 seuraavat **kahdeksan** tilaisuutta.

Tieteiden yön kilpalaulanta 22.1.

Kalevalaseura osallistui Tieteiden yöhön järjestämällä yhdessä SKS:n kanssa *Tieteiden yön kilpalaulantatilaisuuden*. Kilpailijoina olivat professori emeritus Seppo Knuutila, kirjailija Juha Hurme, runolaulaja, taiteilijaprofessori Ilona Korhonen sekä rap-artisti MJ Kajo. Tilaisuuden juonsivat Niina Hämäläinen ja Venla Sykäri. Tilaisuus järjestettiin etäyhteydellä SKS:n juhlasalista ja sitä seurasi tapahtuman aikaan tai jälkikäteen yhteensä 425 henkilöä.

Kalevalan päivän tapahtumat 28.2.

Vuonna 2022 Kalevalaseura järjesti Kalevalan päivänä tilaisuuden Lönnrotin patsaalla sekä Kalevalan päivän seminaarin *Sammon arvoitus*.

Seppeleenlasku Lönnrotin patsaalla

Kalevalaseuran hallitus laski perinteiseen tapaan sepeleen Elias Lönnrotin patsaalla Lönnrotin puistikossa. Niina Hämäläisen ja Pekka Hakamiehen puheiden lisäksi esitelmän M. A. Castrénin Kalevala-käännöksistä piti Marja Lappalainen M. A. Castrénin seurasta. Musiikkiesityksestä vastasi Ääniteatteri Iki-Turso. Paikalla oli noin 30 henkilöä.

Sammon arvoitus

Kalevalaseura yhdessä SKS:n kanssa järjesti Kalevalan päivän seminaarin *Sammon arvoitus*. Seminaarin tieteellisistä esitelmistä vastasivat professori emerita Satu Apo ”Onko Sampo taottu saduista?” ja professori Lotte Tarkka ”Sammossa on sanoja paljon’ – sampo ja miehikuviutus”. Kolmas esiintyjä, kirjailija Johanna Sinisalo oli estynyt osallistumaan seminaariin. Taiteellisesta esityksestä vastasi runolaulaja Taito Hoffrén. Tilaisuutta seurasi paikan päällä noin 50, etänä noin 120 henkilöä.

Kekrinpäivän seminaari 1.11.

Kalevalaseura järjesti yhdessä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kanssa 1.11.2022 perinteisen Kekrinpäivän seminaarin *Kalevalaseu-*

ran vuosikirja 101. Seminaarissa julkistettiin vuoden 2022 Kalevalaseuran vuosikirja 101 *Kaanon ja marginaali – kulttuuriperinnön vaiennetut äänet* sekä jaettiin Kalevalaseuran kekrinpäivän tunnustuspalkinnot. Seminaari järjestettiin lähitilaisuutena sekä verkkolähteyksensä.

Seminaarin avasi pääsihteeri Tuomas Lehtonen, jonka jälkeen Pekka Hakamies ja Niina Hämäläinen jakoivat Kalevalaseuran kekrinpalkinnot (yhteensä 5). Kaikki palkinnonsaajat olivat paikalla.

Professori Lotte Tarkka julkisti Kalevalaseuran vuosikirjan 101 otsikolla ”Kulttuuristen kaanoneiden katveista”. Seminaarissa esitelmöivät dosentti Joonas Ahola ”Karjalainen runonlaulu suomalaisen folkloristiikan marginaalissa eli Kuinka jäädä kaanonin ulkopuolelle?”, dosentti Hanna Karhu ”Kulttuurinen muisti, arkistot ja rekilauluihin viittaava kaunokirjallisuus”, FT Heikki Kokko ”Kotomaamme katveinen kuva: Suomenkielisen lehdistön paikalliskirjekulttuurin marginalisoituminen”. Taiteellisesta ohjelmasta vastasi rap-artisti Hassan Maikal.

Seminaariin osallistui paikan päällä noin 40 henkilöä ja etänä 41 henkilöä.

Kalevalaseuran vuosikirja 100 -juhlaseminaari 6.5.2022

Kalevalaseura juhlisti satavuotista vuosikirjaansa (koronapandemian vuoksi vuotta aiotua myöhemmin) juhlaseminaarissa ja kutsuville järjestetyllä juhlaillallisella. Seminaarin avasi SKS:n viestintäjohtaja Kati Mikkola,

jonka jälkeen SKS:n kustannusjohtaja Kirsi Keravuori piti puheen. Juhlaesitelmästä vastasi professori emeritus Seppo Knuuttila ”Hyvinpä sinäki laait” – Vuosikirjan piiristä parhain päin. Tieteelliset esitelmät kuultiin dosentti Frogilta, The ‘Finnish School’ from Past to Present, apulaisprofessori Elo-Hanna Seljamaalta (Tarton yliopisto), Walter Anderson metodologisen nationalismin pauloissa sekä FM Heli Paakkoselta, Kenttätöissä siltojen alla – J. K. Harjun suhde Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon.

Tilaisuudessa julkistettiin myös Häiden vietto Karjalan runomailla -elokuvan uusi sävellys. Sävellyksen on laatinut Duo Pajolaine (Emmi Kuittinen ja Minsku Tammela). Häiden vietto -elokuvan uudessa sävellyksessä olivat mukana myös muusikot Juulia Björn ja Maija Kauhanen. Elokuvan äänen ja kuvan sovitukselta vastasi Mikko H. Haapoja.

Juhlaseminaarin kuvataltioinnista vastasi valokuvaaja Ella Kiviniemi.

Juhlaseminaariin osallistui paikan päällä noin 80 henkilöä. Tilaisuutta seurasi etänä 146 henkilöä.

Juhlaseminaarissa jaettiin myös Kalevalaseuran vuosikirjan 100 vuoden kunniaksi tehtyjä kangaskasseja. Kalevalaseura tilasi 500 erän kasseja jaettavaksi erilaisissa tilaisuuksissa.

Juhlaseminaarin jälkeen saman päivän iltana järjestettiin noin 40 kutsuvieraalle juhlaillallinen Klaus K:n Rake-salissa. Ohjelmassa oli muun muassa vuosikirjan historiaan liittyvää muistelua sekä nuorten muusikoiden musiikkiesitys.

Ylirajainen kulttuuriperintö ja muita Karjalan kysymyksiä

Musiikki karjalais-suomalaisena kulttuuriperintönä 26.2.

Musiikki karjalais-suomalaisena kulttuuriperintönä järjestettiin Oodin Maijan salissa Helsingissä. Panelisteina toimivat Kristiina Ilmonen, Heikki Laitinen, Heidi Henriikka Mäkelä, Essi Hirvonen ja Tuomo Kondie. Puheenjohtajan toimi Maari Kallberg. Paikan päällä tapahtumaa seurasi noin 40 henkilöä, kahden viikon aikana tallennetta oli katsottu noin 300 kertaa.

Karjalainen itkuvirsi-perintö ja sen moninaiset muodot nyky-Suomessa 21.5.

Karjalainen itkuvirsi-perinne ja sen moninaiset muodot Nyky-Suomessa pidettiin Joensuun kirjaston Muikku-salissa. Panelisteina olivat Lea Tajakka, Maura Häkki, Liisa Matveinen, Viliina Silvonen sekä Emilia Kallonen. Paneelin puheenjohtajana toimi Tuomo Kondie. Paneelia seurasi paikan päällä noin 40 henkilöä ja tallenne sai kahden viikon esillä olon aikana 977 näyttökertaa.

Kiistelty, kiitetty ja kiistetty Kalevala 8.12.

Kalevalaseura järjesti yhdessä SKS:n kanssa *Kalevalaan* liittyvän kulttuuriperintökeskustelun 8.12. Paneelin puhujina olivat Juha Hurme, Tuomo Kondie, Olli Löytty, Eila Stepanova sekä Niina Hämäläinen. Puheenjohtajana toimi Kati Mikkola. Tilaisuutta seurasi paikan

päällä SKS:n juhlasalissa noin 50 henkilöä. Tilaisuus myös suoratoistettiin ja sitä katsoi noin 170 henkilöä.

Kalevala-keskustelu oli neljäs (ensimmäinen järjestettiin 8.12.2021) ja viimeinen Kalevalaseuran paneelikeskustelujen sarjassa *Ylirajainen kulttuuriperintö ja muita Karjalan kysymyksiä*, jossa purettiin kulttuuriperinnön omistajuuden kysymyksiä ja mahdollistettiin erilaisten näkökulmien vuoropuhelu.

Tutkimuksen tukija ja julkaisija

Kalevalaseura julkaisi 101. vuosikirjan otsikolla *Kaanon ja marginaali – kulttuuriperinnön vaiennetut äänet* sekä valmisteli vuosikirjaa 102 *Kansallisesta ylirajaiseen* ja lähetti kirjoituskutsun 103. vuosikirjasta otsikolla *Joustavat sukupuolet – muuntuvat merkitykset*. Vuosikirja ilmestyy myös avoimen saatavuuden julkaisuna. Kalevalaseura julkaisi myös *Folklore Fellows' Communications* -sarjassa kaksi monografiaa. Myös FFC-sarjan avointa julkaisemista valmisteltiin vuoden 2022 aikana. Taloudellisesti Kalevalaseura tuki kansainvälistä saaga-aiheista konferenssia.

Kaanon ja marginaali – kulttuuriperinnön vaiennetut äänet.

Kalevalaseuran 101. vuosikirja

Kalevalaseuran vuosikirjan 101 (2022) teema-ovat väheksytyt, syrjään heitetyt aineistot ja toimijat. Keskittyessään vallitsevien suuntausten ja ajatusrakennelmien ulkopuolelle

jääneisiin ilmiöihin ja toimijoihin teema jatkaa keskustelua edellisen vuosikirjan aiheesta: paradigmoista. Kirjan toimittivat Niina Hämäläinen ja Lotte Tarkka. Kirjassa on 14 tieteellistä artikkelia folkloristiikan, historian-, kirjallisuuden- ja musiikintutkimuksen alalta. Kirja julkistettiin Kalevalaseuran kekriseminaarissa 1.11.

Kansallisesta ylirajaiseen – kulttuuri, perinne ja kirjallisuus.

Kalevalaseuran 102. vuosikirja

Kalevalaseuran vuosikirja 102 (2023) teema- on *ylirajaisuus perinteessä, kirjallisuudessa ja kulttuurissa*. Ylirajainen näkökulma haastaa arvioimaan uudelleen sellaisia kotimaisten tieteiden keskeisiä käsitteitä kuin ”kansallinen”, ”suomalainen”, ”suomalais-karjalainen”, ”etninen”, ”monikulttuurinen” sekä tutkimuskohteita ja tutkimusten maantieteellisiä ja kulttuurisia rajauksia. Kirjan toimittavat Niina Hämäläinen, Hanna Karhu ja Tuomas Martikainen.

Joustavat sukupuolet

Kalevalaseuran 103. vuosikirja

Kalevalaseuran vuosikirja 103 (2024) *Joustavat sukupuolet – muuntuvat merkitykset* keskittyy sukupuoliin sekä niihin kytkeytyviin merkityksiin ja muutoksiin kulttuurissa ja yhteiskunnassa perinne- ja kulttuuritieteellisistä näkökulmista käsin. Kirjan toimittavat Niina Hämäläinen, Tarja Kupiainen ja Riikka Taavetti.

Folklore Fellows' Communications (FFC-sarja)

Kalevalaseura julkaisi vuonna 2022 seuraavat kaksi teosta Folklore Fellows' Communications -sarjassa:

FFC 324, Ulf Palmenfelt, *Narrated Communities. Individual life stories and collective figures of thought*

FFC 325, Diarmuid Ó Giollain, *Exotic Dreams in the Science of the Volksgeist Towards a Global History of European Folklore Studies*

Blogit ja vlogit

Kalevalaseuran vuosikirjan 100-vuotisjuhlan kunniaksi Myyttinen preesens -blogin (yht. 7) rinnalla julkaistiin Vuosikirja 100 -blogia ja vlogia. Blogit (5) keskittyivät kirjoittajien henkilökohtaiseen vuosikirjasuhteeseen. Vlogit (5) rakentuivat vuosikirjan toimitustyön, historian ja folkloristiikan tutkimushistorian ympärille. Vlogin sisällöstä ja haastatteluista vastasi Niina Hämäläinen. Teknisen toteutuksen hoiti Petja Kauppi.

Euroopan kulttuuriperintötunnus

Opetus- ja kulttuuriministeriö (OKM) valitsi toukokuussa 2022 Museoviraston esityksestä Kalevalaseuran yhdessä muiden hakijatahojen kanssa laatiman hakemuksen Kalevala – elävä eepos Suomen seuraavaksi Euroopan kulttuuriperintötunnuksen (EHL) hakijaksi. Tiedotteet asiasta herättivät voimakkaita reak-

tioita nuorissa karjalaisaktivisteissa ja Feministisen puolueen piirissä. Kalevalaseura on vastannut palautteeseen hakemalla vuoropuhelua niin karjalaisaktivistien kuin Feministisen puolueen kanssa. Viestintää asiasta on myös tehostettu ja tarkennettu. Viestintään saatiin kriisiapua viestintätoimisto Brunneilta kesäkuussa 2022.

Syksyllä 2022 Euroopan kulttuuriperintötunnus -hakemusta on suunniteltu yhdessä laajan yhteistyöverkoston avulla. Hakemuksen laatimista varten Kalevalaseura palkkasi dos. Pauliina Latvala-Harvilahden koordinoimaan hakemusta yhdessä Niina Hämäläisen kanssa. Kalevalaseuran verkkosivuille on luotu erillinen Kalevala ja EHL -alasisivü, jolla on julkaistu laajempi kuvaus tunnuksesta, hakuprosessista ja Kalevalan moninaisuudesta. Hakemusprosessia kehiteltiin laajan verkoston yhteisessä webinaarissa 25.10. Webinaariin kutsuttiin myös mahdollisia uusia yhteistyökumppaneita (Karjalan Liitto, Karjalazet Nuoret Suomes -yhdistys sekä Itä-Suomen yliopisto). Webinaariin osallistui noin 100 henkilöä. Varsinainen hakemus Euroopan komissiolle lähetetään 1.3.2023 ja päätöksiä tunnuksesta odotetaan vuonna 2024.

Taiteellisten tulkintojen mahdollistaja

Vuonna 2022 Kalevalaseura tuki taloudellisesti kahta tahoa, joiden toiminta liittyi Kalevalan tai suomalaisen kulttuuriperinnön taiteellisiin tulkintoihin:

- Häidenvietto Karjalan runomailla -eloku-
van uusi sävellys
- Kalevala runolaulettuna -hanke

Myös taiteen avustuksia tulee vuodesta 2022 alkaen hakea erillisen sähköisen alustan kautta.

Kalevalaseura osallistui vuoden 2022 aikana yhteistyökumppanina Gallen-Kallelan Museon näyttelyyn Akseli Gallen-Kallela mentorina, johon seura lainasi taideteoksiaan.

Apurahojen ja tunnustuspalkintojen myöntäjä

Kalevalaseura jakoi vuonna 2022 kolme tieteellis-taiteellista apurahaa sekä viisi Kekrinpäivän tunnustuspalkintoa. Lisäksi Kalevalaseura myönsi lokakuun haussa yhteensä kuusi avustusta. Apurahoja ja avustuksia haettiin sähköisen apurahajärjestelmän kautta. Apurahat ja avustukset -haku järjestettiin 1.–31.3. ja Avustukset-haku 1.–31.10.

Kalevalaseuran apurahat

- tiede, 30 000€, 12 kuukauden tutkimusrahoitus FM Pirita Kärkkäiselle Myyttinen realismi dokumenttielokuvissa -tutkimukseen,
- taide, 21 000€, 6 kuukauden tutkimusrahoitus MuT Sirkka Kososelle Etelä-savolainen runonlaulu -hankkeeseen,
- tiede, 10 500€, 3 kuukauden tutkimusavustus FT, MuM Heidi Henriikka Mäkelän Metsä folklorena -hankkeen tutkijan FT Hannu Linkolan palkkaamiseen.

Kalevalaseuran avustukset

Kalevalaseuran myönsi lokakuun avustushakemuksessa 1.–31.10. kuusi avustusta, joista kolme tieteelle ja kolme taiteelle.

Tiede:

Rauno Nieminen, Kanteleen historian tutkiminen, 6 000€,

Jyrki Korpua, Englanninkielinen versio Jyrki Korpua tietokirjasta Tolkien ja Kalevala (SKS 2022), 8 500€,

Marja Kynkäänniemi, Karelianismi Kainuussa ja Vienassa, 6 100€.

Taide:

Sabrina Ljunberg, Laulukollektiivi Sabrina ja Saaren tyttäret, 2 500€,

Basten Oswald, Mehiläisen laulu, 13 500€,

Vilja Mihalovsky, Kalevalan naiset, 7 000€.

Kekrinpäivän tunnustuspalkinnot

Kalevalaseuran hallitus myönsi Kekrinpäivän tunnustuspalkinnot viidelle suomalaisen kulttuurin ja kulttuuriperinnön parissa ansioituneelle tutkijalle, taiteilijalle, asiantuntijalle sekä perinteentaitajalle ja -tallentajalle. Palkinnot jaettiin 1.11. SKS:n juhlasalissa järjestetyssä kekrinpäivän seminaarissa. Kuhunkin palkintoon kuului myös taiteilija Leena Lehdon tekemä Kalevala-aiheinen, uniikki keraaminen taide-esine sarjasta ”Tulesta tulleet”.

Nuoren taiteilijan palkinnon sai muusikko Anna Karvonen. Ansioituneen ja varttuneen tutkijan palkinto myönnettiin dos. Kati Kalliolle (Helsingin yliopisto, SKS). Perinteen taitajien ja tallentajien palkinto annettiin kolmel-

le henkilölle: Keijo Koivisto, Anneli Seppälä ja Mia Turpeinen.

Kalevalaseura on jakanut Kekrinpäivän tunnustuspalkintoja suomalaisen kulttuurin ja kulttuuriperinnön parissa ansioituneille henkilöille vuodesta 1965 lähtien.

Kalevalan kääntäjien tukiverkosto

Vuonna 2022 Kalevalaseuraan tuli tieto kolmesta *Kalevalan* käännöksestä. Kanadalainen Kaarina Brooks julkaisi englanninkielisen teoksen *The Old Kalevala* 1835 ja Mercedeh Mohsenin ja Mahmoud Amir-Yar-Ahmadin persiankielisestä Kalevalasta ilmestyi odotettu toinen painos. Lisäksi vepsänkielisen *Kalevalan* käänsi Nina Zaiceva. Kalevalaseuraan kerättyjen tietojen mukaan *Kalevala* on käännetty ja julkaistu 59 kielelle ja monille kielille useita kertoja: kaikkiaan julkaistuja käännöksiä on tiedossamme 254. Luvussa ovat mukana sekä osittaiset että kokonaiset runo- ja proosamuotoiset käännökset. Kalevalaseura tuki taloudellisesti persiankielisen *Kalevalan* uutta versiota. Kertomusvuonna Kalevalaseurassa vieraili norjalainen kääntäjä ja Sveitsin Leventinan alueen kääntäjä sekä farsinkielisen *Kalevala*-käännöksen tiimoilta Iranin Suomen suurlähetystön edustaja.

Kalevalaseura antaa *Kalevalan* kääntäjille asiantuntija-apua ja opastusta *Kalevalan* lähteistä ja runotulkinnosta sekä kokoaa käännöksiin liittyvää materiaalia. Säätiö tekee yhteistyötä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjaston kanssa *Kalevalan* käännösten bibliografian ylläpitämisessä sekä Suomen

kirjallisuuden tiedotuskeskuksen FILIn kanssa *Kalevalan* käännöksiin liittyvissä rahoituskysymyksissä.

Viestijä ja tiedontuottaja

Kalevalaseuran tiedotuksen ja viestinnän kulmakivet ovat jäsen- ja uutiskirje, verkkosivut, sosiaalinen media ja lehdistötiedotteet. Erittymisesti sähköiset uutiskirjeet, verkkosivut ja sosiaalinen media ovat kiinteästi yhteydessä toisiinsa: seuran tapahtumista ja julkaisuista viestitään monikanavaisesti.

Jäsenkirjeet

Sähköinen jäsenkirje lähetettiin vuonna 2022 neljä kertaa. Jäsenkirjeellä oli vuoden loppuun mennessä 324 vastaanottajaa.

Uutiskirjeet

Uutiskirje on tarkoitettu laajalle yleisölle, muille kuin Kalevalaseuran jäsenille. Uutiskirje tehdään jäsenkirjeen tavoin MailChimp-ohjelmalla. Uutiskirje vastaa sisällöltään jäsenkirjettä, jäsenasioita lukuun ottamatta. Vuonna 2022 lähetettiin neljä uutiskirjettä, ja vuoden loppuun mennessä kirjeellä oli 154 tilaajaa.

Laajojen jäsen- ja uutiskirjeiden lisäksi vuonna 2022 lähetettiin myös yksittäisiä tapahtumia koskevia kutsuja ja muistutuksia sekä pelkästään jäsenille että jäsenille ja uutiskirjeen tilanneille ei-jäsenille. Näillä pyrittiin lisäämään kiinnostusta Kalevalaseuran tapah-

tumia kohtaan ja muistuttamaan muun muassa ilmoittautumisesta.

Lehdistötiedotteet

Tiedot tunnustuspalkinnoista, tapahtumista ja seminaareista välitettiin jäsenistön lisäksi yhteistyökumppaneille ja medialle. Jokaiselle tapahtumalle määriteltiin kohderyhmä, jolle tiedote median ja yhteistyökumppaneiden lisäksi toimitettiin.

Verkkosivut

Kalevalaseura julkaisi alkuvuonna 2022 uudet verkkosivut. Verkkosivujen toteuttaja on verkkopalveluihin erikoistunut digitoimisto G-Works. Kertomusvuonna toteutettiin myös verkkosivujen kieliversiot (englanti ja ruotsi).

Kalevalaseuralla on neljä erillistä verkkosivustoa: kotisivu www.kalevalaseura.fi ja sisarsivut Kalevalan kulttuurihistoria (<https://kaku.kalevalaseura.fi/>), Taiteilijoiden Kalevala (<https://taika.kalevalaseura.fi/>) ja Kalevala maailmalla (<https://kalevalamaailma.kalevalaseura.fi>). Näistä kalevalaseura.fi-sivustoa päivitetään säännöllisesti ajankohtauutisilla, ennalta sovituilla blogikirjoituksilla (Myyttinen preesens -blogi) ja linkeillä muualla mediassa julkaistuihin, Kalevala-aiheisiin teksteihin. Sisarsivustoja päivitetään, jos aihetta ilmenee, mutta ne ovat käytännössä melko staattisia. Verkkosivujen kävijämääriä seurattiin Google Analytics -työkalulla.

Blogi Myyttinen preesens. Ajankohtaista Kalevalasta, kulttuurista, tutkimuksesta ja taiteesta

Myyttinen preesens -blogissa julkaistiin viisi (5) tekstiä: Joonas Ahola: *Propaganda, informatiovaikuttaminen ja folklore*; Toni Saarinen: *Uuden salatiedon markkinat ja kauppiaat*; Pia Olsson: *Tunnetta työssä*; Heidi Rautalahti: *Digitaaliset pelit menneisyyden muistajina/muistelijoina/muuntajina*; kevään 2022 apurahansaajien yhteinen blogi: *Mikä tutkijaa kiehtoo?*

Vuosikirja 100 -blogi/vlogi

Kalevalaseuran vuosikirjan 100-vuotisjuhlan kunniaksi Myyttinen preesens -blogin rinnalla julkaistiin Vuosikirja 100 -blogia ja vlogia. Blogit (5) keskittyivät kirjoittajien henkilökohtaiseen vuosikirjasuhteeseen: Annikki Kaivola-Bregenhøj: *Elämän kentiltä kansien väliin*; Hanna Snellman; *Luettelo avaimena*; Pasi Enges: *Vaka vanha vuosikirja*; Lotta Leiwo: *Erään folkloristin taimen porttiteoria*; ja Satu Apo: *Suullista eeposta etsimässä*.

Vlogit (5) rakentuivat vuosikirjan toimitustyön, historian ja folkloristiikan tutkimushistorian ympärille. *Hiljainen tieto – vuosikirjan toimitustyöstä* / Sirkka-Liisa Mettomäki ja Ulla Piela, *Lastuja, lehmiä, mannarynivelliä* / Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen, *Perinne huononee, tutkimus paranee* / Eija Stark ja Pertti Anttonen, *Kuusen ympärillä tapahtui* / Outi Lehtipuro ja Senni Timonen sekä *Missä on naisnäkökulma vuosikirjaan?* / Aili Nenola ja Tarja Kupiainen. Vlogin sisällöstä ja haastatteluista vastasi Niina Hämäläinen. Teknisen toteutuksen hoiti Petja Kauppi.

Sosiaalinen media

Sosiaalinen media on olennainen osa Kalevalaseuran tiedotusta suurelle yleisölle. Vuonna 2022 Facebookin (www.facebook.com/kalevalaseura) rinnalla Kalevalaseuran tilaisuuksista ja tapahtumista kerrottiin myös Twitter-tilillä <https://twitter.com/kalevalaseura> ja Instagram-tilillä <http://instagram.com/kalevalaseura>.

Kalevalaseuran Facebook-sivuilla ja Twitter-tilillä kerrotaan aktiivisesti Kalevalaseuran ja muiden alan toimijoiden ajankohtaisista tapahtumista ja julkaisuista. Nämä mediat mahdollistavat myös keskustelun, ja sähköpostien lisäksi Facebook ja Twitter ovatkin suuren yleisön käyttämä väylä *Kalevalaa* tai Kalevalaseuraa koskeviin kysymyksiin ja kommentointiin. Postaukset pyritään pitämään sellaisina, että ne herättäisivät lukijan mielenkiinnon ja pitäisivät Kalevalaseuran helposti lähestyttävänä. Kertomusvuoden loppuun mennessä Kalevalaseuran Facebook-sivulla oli 2600 tykkääjää. Kasvua edellisvuoteen verrattuna oli noin 400 (edellisvuonna kasvu oli noin 200 ja sitä edellisenä 300).

Twitterin käytössä tietoisesti aktivoiduttiin vuonna 2022. Seuraajien määrä pysyi edelleen vaatimattomana (360), mutta viestinässä se oli tärkeä lisäkanava.

Instagram-palvelussa Kalevalaseura sai vuoden 2022 loppuun mennessä 1134 seuraajaa (kasvua edellisvuoteen 100). Instagram-postauksissa keskityttiin tapahtumista ja julkaisuista tiedottamiseen.

Mediaseuranta

Kalevalaseuran verkkosivuilla on nähtävillä uutisvirta, johon valitaan verkkomediassa julkaistuja Kalevala- ja Kalevalaseura-aiheisia uutisia. Mediaseuranta ostetaan Meltwater News -palveluntarjoajalta. Palvelun avulla on mahdollista seurata Kalevalasta käytävää keskustelua ja tapahtumia niin Suomessa kuin ulkomaillakin. Meltwater haravoi sekä sanomalehdistöstä että sosiaalisesta mediasta viittauksia Kalevalaan ja Kalevalaseuraan liittyviin asioihin.

Kertomusvuonna, kuten aikaisempinakin vuosina, selkeät piikit Kalevalaseuran näkyvyydessä olivat Kalevalan päivän ja kekrinpäivän aikaan. Noina päivinä myös kalevalaseura.fi-sivuston kävijämäärä kasvoi huomasti.

Nehvon vartio

Kalevalaseura-säätiö omistaa Ilomantsin Nehvonniemen kylässä Nehvon vartio -nimisen kiinteistön. Se on tarkoitettu työskentely- ja virkistyspaikaksi henkilöille, jotka edistävät suomalaisen kulttuuriperintöön ja *Kalevalaan* liittyvää tutkimusta ja taidetta. Kiinteistö käsittää päärakennuksen, pihasaunan, varastorakennuksen ja ns. asuntolarakennuksen, jossa on kaksi kaksiota.

Kiinteistöstä vuokrattiin kertomusvuonna 19 kertaa (joko päärakennus tai kaksio): kolmesta päivästä viikkoon viihtyviä asukkaita oli noin 35. Toinen kaksioista oli kaksi kertaa kahden viikon ajan Kalevalaseuran post doc

-tutkijan residenssinä sekä tietokirjailijoiden residenssinä.

Kalevalaseuran hallitus laittoi Nehvon vartion myyntiin keväällä 2021. Vuonna 2022 Nehvon vartion kiinteistölle löytyi mahdollinen ostaja, mutta asia ei edennyt kaupan tekoon asti. Nehvon vartiossa tehtiin kuntotarkastus sekä kotitalousveden laadun tarkastus.

Sijoitus- ja rahoitustoiminta

Kalevalaseura varallisuutta omistavana säätiönä

Säätiön sijoituksia hoidetaan taloustoimikunnan hallitukselle tekemien suositusten perusteella, hallituksen hyväksymän sijoitussuunnitelman puitteissa. Sijoitussalkun riskitasoa on tietoisesti madallettu lisäämällä kansainvälistä hajautusta ja pienentämällä kotimaisen osakesalkun osuutta omaisuudessa varmistamalla kuitenkin, että salkusta saatava vuotuinen tuotto pysyy riittävän suuruisena toiminnan rahoittamiseksi. Tärkeänä pidetään myös sijoitusten matalaa kustannustasoa sekä vastuullista sijoittamista. Olemme valinneet sijoitussalkkuun mahdollisimman vastuullisia, ESG-luokiteltuja rahastoja ja painotamme samaa myös kotimaisissa suorissa osakesijoituksissa. Käytämme tarvittaessa ulkopuolista asiantuntija-apua arvioidessamme sijoituskohteiden vastuullisuutta.

Säätiön talous ja sijoitustoiminta 2022

Säätiön varsinainen toiminta rahoitettiin sijoitustoiminnan tuotoilla. Ennakoimme vuoden alussa heikkoa tuottoa markkinoilta ja odotuksemme realisoituivat. Osakemarkkinoiden tuotto jäi heikoksi vuonna 2022. Syitä tähän oli Venäjän hyökkäyssota Ukrainaan, energiahintojen voimakas nousu ja sen takia inflaation raju kasvu. Keskuspankit ovat nostaneet ohjaukorkojaan voimakkaasti ja odotamme nousun jatkuvan myös vähintään ensi vuoden alkupuolelle.

Nousevat korot ovat hankalia osakesijoituksille, emmekä odota osakekurssien nousua vuodelle 2023. Varsinkin teknologiaosakkeet ovat laskeneet voimakkaasti, lähinnä utopististen odotusten maltillistuttua. Korjausliike on merkki terveemmästä hinnoittelusta. Positiivista on, että jatkossa myös korkosijoituksista on odotettavissa vähintään osinkojen tasoista tuottoa, joten tämä helpottaa säätiön vuosittaisen juoksevan tuoton tasoa aiempaan verrattuna.

Säätiön kassatilanne on edelleen hyvä johdun aiemmin kotiutetuista voitoista. Apurahojen ja avustusten jakosummaa voidaan tilapäisesti kasvattaa huolimatta taloustilanteen heikkoudesta.

Salkun koko vuoden 2022 lopussa oli 11 239 121,00 euroa. Osakkeissa on yhteensä 65,40%, joista kotimaisissa suorissa sijoituksissa 29%, kansainvälisesti sijoittavissa rahastoissa 30,20% ja kehittyvien markkinoiden osakkeissa 6,10%. Säätiön korkosijoitusten osuus, mukaan lukien käteinen, oli 25,70%.

Kiinteistösjoiotukset pysyivät ennallaan, säätiön omistama Nehvon vartio on hiljaisessa myynnissä.

Säätiön sijoitussalkun tuotto vuonna 2022 oli -11,4%. Tuotto oli heikko, mutta suhteessa markkinaan hyväksyttävä. Osakesalkun tuotto oli -16,6%, ulkomaiset osakkeet tuottivat heikoiten (-21,1%). Kotimaiset suorat osakesijoitukset selvisivät vuodesta paremmin, silti tuotto oli negatiivinen (-10,2%). Käteisen osuus väheni myös tietoisesti toimintamenojen kasvattamisen myötä.

Säätiön varsinainen toiminta rahoitettiin tilivuonna pääosin sijoitustoiminnan tuotoilla. Varsinaisen toiminnan tuotot olivat 15 069,50 euroa (vuonna 2021 ne olivat 38 250,61 euroa) ja kulut 5 047 733,17 euroa (vuonna 2021 ne olivat 4 909 799,88 euroa). Suurimmat kuluerät olivat henkilöstökulut 88 709,91 euroa (79 654,15 euroa), tapahtuma- ja hankekulut 48 960,67 euroa (113 408,85 euroa), julkaisu, tutkimus- ja tiedotuskulut 148 975,34 euroa (145 658,61 euroa), muut kulut (toimisto- ja hallintokulut) 101 696,12 euroa (97 880,96 euroa). Tunnustus- ja palkintoina, apurahoina ja avustuksina jaettiin 112 100 euroa (50 000 euroa). Kulujäämä oli 489 663,67 euroa (452 729,27 euroa).

Säätiön sijoitus- ja rahoitustoiminnan tuotot olivat tilivuonna yht. 19 1270,11 euroa (479 733,87 euroa). Niistä osinkotuotot olivat 164 864,28 euroa (142 970,78 euroa), korkotuotot 4 512,42 euroa (15 290,80 euroa), voittoosuudet 9 725,41 euroa (0,00 euroa), arvopapereiden myyntivoitot 0,00 euroa (305 821,85 euroa) ja vuokratuotot 12 168 euroa (11 232 euroa).

Sijoitustoiminnan kulut olivat yht. 34 788,47 euroa (24 634,24 euroa). Niistä yhtiövastikkeet ja muut huoneistokulut olivat 14 194,59 euroa (2 622 euroa), sijoitusten arvonalennukset 0,00 euroa (0,00 euroa), sijoitustutkimus 11 160 euroa (11 160 euroa), sekä omaisuudenhoitopalkkiot 9 433,88 euroa (10 851,84 euroa). Sijoitus- ja rahoitustoiminnan tulos oli 156 481,64 euroa (455 099,63 euroa).

Tilivuoden koko toiminnan alijäämä oli -333 182,03 euroa (+2 370,36 euroa). Säätiön sijoitusarvopapereiden kirjanpitoarvo 31.12.2022 oli 4 818 710,62 euroa (4 804 895,76 euroa) ja markkina-arvo 8 989 278,42 euroa (8 157 813,91 euroa). Säätiön omien pääomien määrä 31.12.2022 oli 7 700 072,22 euroa (8 033 254,25 euroa). Vieras pääoma 132 604,09 euroa (124 559,66 euroa) koostui osto- ja siirtovelosta.

Kalevalaseura-säätiö ei saanut tilivuonna rahalahjoituksia.

Kalevalaseura osti taiteilija Leena Lehdolta kaksikymmentä (20) kekrinpäivän taide-esinettä.

Arvio tulevasta kehityksestä ja siihen vaikuttavista seikoista

Tulevaisuus ei näytä erityisen valoisalta. Venäjän hyökkäyssota Ukrainaan vaikuttaa kaikkeen ja toivomme, ettei tilanne enää tästä eskaloituisi. Demokraattisten valtioiden tuki jatkuu ja se syö muuta kehitystä näissä. Energiamarkkinoiden uusjako ja -kehitys

luovat uusia mahdollisuuksia tulevaisuudessa. Osakemarkkinoilla voimakas kurssilasku on edelleen mahdollista, mutta emme odota sitä. Korkojen nousu jatkuu, mutta vaimeampana. Korkojen ohjaava vaikutus talouteen ja politiikkaan on tervetullutta.

Kalevalaseura-säätiö jatkaa edelleen yleishyödyllistä toimintaansa taloudellisten mahdollisuuksiensa mukaisesti. Säätiö osallistuu hankkeisiin, joiden tavoitteena on säätiön sääntöjen mukaisesti edistää suomalaiseen kulttuuriperintöön ja *Kalevalaan* liittyvää tieteellistä ja taiteellista toimintaa.